



T.C.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

FIKİH USULÜNDEKİ İHTİLAFLARDA
MÜTEKELLİMİN METODUNUN ETKİSİ

Mukaddam ELABADİŞ

DOKTORA TEZİ

KAHRAMANMARAŞ

ARALIK - 2023



T.C.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

FIKİH USULÜNDEKİ İHTİLÂFLARDA
MÜTEKELLİMİN METODUNUN ETKİSİ

DANIŞMAN : Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

JÜRİ : Doç. Dr. Alpaslan ALKİŞ

JÜRİ : Doç. Dr. Halit İL

JÜRİ : Doç. Dr. Hüseyin BAYSI

JÜRİ : Doç. Dr. Üzeyir KÖSE

Mukaddam ELABADİŞ

DOKTORA TEZİ

KAHRAMANMARAŞ

ARALIK - 2023

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET
DOKTORA TEZİ

FIKİH USULÜNDEKİ İHTİLAFLARDA
MÜTEKELLİMİN METODUNUN ETKİSİ

Mukaddam ELABADIŞ

Danışman	: Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	
Yıl	: 2023, Sayfa: VII+144	
Jüri	: Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	(Başkan)
	: Doç.Dr. Alpaslan ALKIŞ	(Üye)
	: Doç.Dr. Halit ÇİL	(Üye)
	: Doç.Dr. Hüseyin BAYSA	(Üye)
	: Doç.Dr. Üzeyir KÖSE	(Üye)

Bu araştırmamda, fıkıh usulünün birçok meselesinde görülen ve âlimlerin görüş ayrılıklarına yol açan sebeplere değinilecek ve füru fikhî konularda uygulamalı bir surette ele alınacaktır. Ayrıca usulü fıkıh ve ilmu'l-hilâf kavramları tanımlanacaktır. Yanı sıra ihtilaf nedenlerinden sayılan kelam ilmi, mantık ilmi ve içtihat gibi kavramlar açıklanacaktır. Daha sonra usulcülerin Kur'ân, Sünnet, icma, kıyas, sahabe kavli, istihsan, istishab, mesalih-i mürsele ve şer'u men kablenâ gibi muhtelefun fih konular izah edilecektir. Ayrıca usulcülerin âm, hâs, mutlak, mukayyet, müşterek gibi terimlerin anlamlarındaki ihtilaflar örneklerle açıklanacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Usul, İhtilaf, İhtilaf Sebepleri, Mütetekellimin.

**DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM**

ABSTRACT

PhD THESIS

**THE EFFECT OF THE METHOD OF MUTEKELLİM
ON DISPUTES IN FIKİH PROCEDURE**

Mukaddam ELABADİŞ

Supervisor : Prof. Dr. Nuri KAHVECİ
Year : 2023, Pages: VII+144
Jury : Prof. Dr. Nuri KAHVECİ (Chairperson)
: Assoc. Prof. Alpaslan ALKIŞ (Member)
: Assoc. Prof. Halit ÇİL (Member)
: Assoc. Prof. Hüseyin BAYSA (Member)
: Assoc. Prof. Üzeyir KÖSE (Member)

In this research, I explained the reasons for the disagreement that led to the difference of fundamentalists in many issues of jurisprudence, by mentioning the reasons that led to the differences of scholars, and giving an applied picture of the foundations and courses of fundamentalist disagreement, through the definition of fundamentals and the science of disagreement, and to explain the reasons for disagreement due to the origins of religion, speech science, logic, inference and diligence. Then applications for the reasons of difference between fundamentalists in the evidence of the agreed provisions of the Book, Sunnah, consensus and measurement, and the different of approval and interests sent and the association and the saying of the Sahabi and proceeded by us, So is the fundamentalist disagreement in the connotations of public, private, absolute, restricted and common words, with al-Raj's statement of disagreement.

Keywords: Islamic doctrine, Fundamentalist, Disagreement, Fundamentalist Difference, Logicians.

ÖN SÖZ

Hamd sadece Allah’a, salât ve selâm en son Peygamber’e (s.a.v.) olsun.

Şüphesiz ilim; peygamberlerin mirası, seçkin kulların takip etmiş olduğu yol ve yarışılacak en hayırlı iştir. Ayrıca ilim, Allah’ın onu tahsil edenlerin değerini yükselttiği ve kendi rızasına ulaşmalarını sağladığı sağlam bir araçtır. Bir ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: “*Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir.*”¹ Yine Allah, ilim ehli olanların faziletlerini zikrederek ilim ehlinin üstünlüklerini beyan etmiştir. Bir ayet-i kerimede de şöyle buyrulmaktadır: “*De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"*”²

İlim, alanına bakılmaksızın mezkûr değere sahiptir. Bununla beraber ilimlerin İslam dinine hizmet etmesi ve amaçları itibarı ile farklı dereceleri vardır. Bu derecelerden en üstün olanı ise İslam dinine hizmet amacına en yakın olanıdır.

Fıkıh usulü ilmi, İslam dininin doğru anlaşılmasını, korunmasını ve Allah’a ibadet etmek için yaratılan insanların bu vazifeyi doğru bir şekilde yapmasını sağladığı için ilim dallarının en önemlilerinden biri sayılmıştır. Ayrıca zamanla ortaya çıkan yeni meseleler hakkında İslam’ın hükmünün ne olduğunun anlaşılmasını sağlayan şer’i bir metottur.

Fıkıh usulü, öğrenilmesi gerekliliği hususunda ittifak edilen en önemli ilimlerden birisidir. Çünkü bu ilim içtihat ve istinbât için gerekli olan önemli kaynaklardan biridir. Bu ilmin gelişmesinde bütün mezheplerin özellikle de fukaha ve mütekellimun usulcülerinin büyük katkıları olmuştur. Onlar bu ilmin gelişmesini sadece nakle bağlı kalarak sağlamamış, ayrıca bu ilmin kâidelerini de oluşturmuşlardır. Her birinin ortak noktası Kur’an ve sünnete olan bağlılıkları ve kâidelerini bu iki kaynağın Arap dili üslupları ve nasların yorumlanması aracılığıyla anlamaları üzerine oluşturmalarıdır.

Fıkıh usulü, İslami ilimlerin en önemlilerinden birisi olması bakımından içerisindeki ihtilaf sebepleri ve şekilleri ile alakalı araştırmalar büyük önem taşımaktadır. Özellikle de bu ilimde meydana gelen ihtilaflar sadece bu ilim alanıyla sınırlı kalmamış, usulcülerin farklı metot kullanmaları ve değişik görüşler ileri sürmeleri, fûrû fıkıh ve istinbat konusunda da fakihlerin farklı görüşler dile getirmelerine neden olmuştur. Bunun başlıca sebeplerinden biri olarak bu ilimlerin aralarında bulunan sıkı ilişki zikredilebilir. Bu metot ve görüş ayrılıklarının belli başlı bazı sebeplerinin olduğu göz ardı edilemeyeceğinden dolayı kaynaklarının araştırılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu sebeplerin önemine binaen tez konusunun ismi “Fıkıh Usulündeki İhtilaflarda Mütekellimin Metodunun Etkisi” olarak belirlenmiştir.

Bu çalışmayı; âlemlere rahmet ve rehber olarak gönderilen sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed’e, bana ilim ve ilim adamlarının sevgisini aşıl原因an Şeyh Fethullah Câmî’ ve sevenlerine, özellikle de tezin tamamlanmasında büyük katkısı olan Şeyh Muhammed Abdullah Racû’ya, sevgili anneme, babama ve kardeşlerime, sevgili eşime ve çocuklarıma ve benden okul hayatım boyunca desteklerini esirgemeyen dost ve akrabalarıma ithaf ediyorum.

¹ Mücâdele 58/11.

² Zümer 39/9.

Son olarak, doktora eğitimime başladığım ilk andan itibaren bilgi, nasihat ve yol göstericiliğiyle beni sürekli destekleyen, fikirlerinden ve yönlendirmelerinden faydalandığım, kendisinde iyiliğin, nezaketin ve fedakarlığın en güzel örneklerini gördüğüm, dilimin ve kalemimin teşekküründen aciz kaldığı danışman hocam Prof.Dr. Nuri KAHVECİ'ye, Doç.Dr. Alpaslan ALKIŞ'a, Doç.Dr. Halit ÇİL'e bilimsel disiplin ve ciddiyetle tezi takip ederek tamamlanmasında büyük katkıları bulunan Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi - İlahiyat Fakültesi'nde çalışan bütün kıymetli hocalarıma ve personele göstermiş oldukları yardımlar için şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca çalışmanın bu hali almasında samimi yardımlarını esirgemeyen bütün arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Mukaddam ELABADİŞ
KAHRAMANMARAŞ – 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT.....	I
ÖN SÖZ	II
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR LİSTESİ	VII
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Problem Durumu.....	1
1.2. Araştırmanın Önemi.....	1
1.3. Araştırmanın Amacı	2
1.4. Araştırmanın Yöntemi.....	2
2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR.....	4
3. KAVRAM ANALİZİ	6
3.1. Fıkıh Usulü.....	6
3.1.1. Fıkıh Kavramı.....	6
3.1.2. Usul Kavramı	7
3.2. İlmü'l-Hilâf	9
3.3. İhtilaf Sebepleri.....	10
4. USULDEKİ GÖRÜŞ FARKLILIKLARININ SEBEPLERİ	13
4.1. Kelam ve İtikadi Meselelerden Kaynaklanan Sebepler	13
4.1.1. Kelami İlkeler.....	14
4.1.2. Teklif	14
4.1.3. Deliller.....	15
4.1.4. İctihat.....	15
4.1.5. Kelami Meselelerinin Fıkıh Usulüne Etkileri	16
4.2. Mantık İlmi ile Alakalı Sebepler.....	21
4.3. Semantik İlmi ile Alakalı Sebepler	23
4.4. Hüküm ve Hükme İlişkin Unsurlarla Alakalı Sebepler	27
4.4.1. Teklîfi Hükümlerdeki İhtilaf Sebepleri	29
4.4.2. Vaz'î Hükümlerdeki İhtilaf Sebepleri	30
4.5. İstidlâl ve İctihat ile Alakalı Sebepler	31
4.5.1. Genel Sebepler	32
4.5.2. Özel Sebepler	32
4.5.2.1. İctihadın Sözlük ve Terim Anlamı	33
4.5.2.2. Beyan ve Tenzil İctihadı ile Alakalı İhtilaf Sebepleri	33
5. İTTİFAK EDİLEN DELİLLER İLE ALAKALI İHTİLAFA SEBEPLERİ.....	37
5.1. Kur'an-ı Kerim.....	38
5.1.1. Tanımı ve Delil Oluşu	38
5.1.2. Kitap İle İlgili Farklı Görüşlerin Sebepleri	39
5.1.2.1. Kur'an'ın Diğer Dillere Tercümesi	40
5.1.2.2. Kur'an'ın Mahluk Olup Olmadığı Meselesi.....	42

5.1.2.3. Nassa Ziyâde Meselesi	43
5.1.2.4. Kur'an'da Manası Anlaşılmayan Bir Şeyin Olup Olmadığı Meselesi	46
5.1.2.5. Metni Neshedilip Hükümü Yürürlükte Kalan Ayetler Meselesi	48
5.2. Sünnet	52
5.2.1. Tanımı ve Delil Oluşu	52
5.2.2. Sünnet Hakkındaki İhtilaf Sebepleri	54
5.2.2.1. Âhâd Haberlerin Hükümlere Delâleti	54
5.2.2.2. Umûmu'l-Belvâda Haber-i Vâhidin Kabulü	56
5.2.2.3. Kıyasla Çelişmesi Durumunda Haber-i Vâhid ile Amel Etme	59
5.2.2.4. Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi	62
5.3. İcma	64
5.3.1. Tanımı ve Delil Oluşu	64
5.3.2. İcma Hakkındaki İhtilaf Sebepleri	66
5.3.2.1. Eski Ümmetlerin İcmasının Hüccet Olması	66
5.3.2.2. İcma Eden Kişi Sayısının Mütevâtir Derecesine Ulaşması Meselesi ..	69
5.3.2.3. Ehl-i Beyt'in İcması	71
5.3.2.4. Hulefâ-i Râşidîn'in İcması	72
5.4. Kıyâs	73
5.4.1. Tanımı ve Delil oluşu	73
5.4.2. Kıyasın Fıkıh Usulündeki Yeri	74
5.4.3. Kıyas Deliliyle İlgili İhtilaflar	75
5.4.3.1. Hadd, Kefâret ve Ruhsat Konularında Kıyas	75
5.4.3.2. Kıyasla Sabit Olan Bir Şeye Kıyas Yapmanın Hükümü	77
5.4.3.3. Kıyastan Vazgeçilmesine Neden Olan Nassın İlleti	78
6. İTTİFAK EDİLMEYEN DELİLLERLE ALAKALI İHTİLAF SEBEPLERİ	81
6.1. Şer'u men Kablenâ	81
6.1.1. Tanımı ve Kısımları	81
6.1.2. Delil Olması Hususunda Usulcuların Görüşleri	82
6.1.3. Delil Oluşundaki İhtilaf Sebepleri	84
6.2. Sahabe Sözü	85
6.2.1. Delil Oluşundaki İhtilaf Sebepleri	86
6.2.2. Sahabe Sözü'nün Hüccet Oluşu Hakkındaki Görüşler	86
6.2.3. İhtilafın Neticeleri	88
6.3. İstihsân	90
6.3.1. Tanımı	90
6.3.2. İstihsân Hakkında Usul Alimlerinin Görüşleri ve İhtilaf Sebepleri	91
6.4. Mesâlih-i Mürsele	94
6.4.1. Tanımı	94
6.4.2. Mesâlih-i Mürsele'nin Kısımları	94
6.4.3. Mesâlih-i Mürsele İle İlgili İhtilâf Sebepleri	95
6.4.4. Maslahat Esasına Göre Yapılan Bazı İçtihatlar	98

6.5. İstishâb	98
6.5.1. Tanımı	98
6.5.2. İstishâbın Çeşitleri	99
6.5.3. İstishâb Hakkında Usulcuların Görüşleri ve İhtilaf Sebepleri.....	99
7. VAZ EDİLDİĞİ MANA AÇISINDAN LAFIZLARLA ALAKALI İHTİLAF SABAPLERİ.....	104
7.1. Âm ve Hâs Lafızların Delâletleri Hususundaki İhtilâfları	105
7.1.1. Âm ve Hâs Lafızların Tanımı.....	105
7.1.2. Âm Lafzın Kapsamındaki Fertlere Delâletiyle İlgili Görüşler.....	106
7.1.3. Âm Lafzın Kapsamındaki Fertleri Şümülüyle İlgili Görüşler.....	107
7.1.4. Âm Lafzın Tahsisi	109
7.1.5. Âm Lafzın Zannî Delille Tahsisi	111
7.2. Mutlak ve Mukayyet Lafızlar.....	114
7.2.1. Mutlak ve Mukayyed'in Tanımı	114
7.2.2. Mutlak Lafzın Mukayyet Lafza Hamledilmesi	115
7.2.3. Mutlakın Mukayyete Hamledilmesiyle İlgili Şartlar	117
7.2.4. Hanefî Mezhebinde Mutlak İfadenin Takyidi Kaidesinin Uygulanışı	118
7.2.5. Mutlakın Mukayyete Hamledilmesiyle İlgili İhtilaf Sebepleri	120
7.3. Emir ve Nehyin Delaletleri Hususundaki İhtilaf.....	121
7.3.1. Emrin Emredilen Şeyin Tekrarına Delaleti	122
7.3.2. Emrin, Emredilen Şeyin Tekrarına Delaleti Hakkındaki Görüşler	122
7.3.3. Nehyin Delaleti.....	123
7.4. Müşterek Lafızların Delaleti Konusundaki İhtilaflar	123
7.4.1. Müşterek Lafızlar ve Kısımları	123
7.4.2. Arap Dilinde Müşterek Lafzın Bulunma Sebepleri.....	124
7.4.3. Müşterek Lafızların Umumu Hususundaki İhtilaflar	125
7.4.4. Müşterek Lafzın Umumu Hakkındaki Görüşler.....	125
SONUÇ.....	127
KAYNAKLAR	129
ÖZ GEÇMİŞ	

KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: aleyhisselâm
b.	: ibn (oğlu)
bkz.	: bakınız
bnt.	: binti (kızı)
c.	: cilt
trc.	: tercüme eden
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
m.	: Mîlâdî
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
r.a.	: radiyallâhu ‘anhu
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallallâhu ‘aleyhi ve sellem
ss.	: sayfa sayısı
sy.	: sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
ts.	: tarihsiz
by.	: bilinmeyen yayın yeri
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: vesaire
yay.	: yayınları
y.ö.	: yaklaşık ölüm tarihi

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problem Durumu

Konunun üzerine bina edildiği fıkıh usulü bilimi, İslami ilimlerin en önemlilerinden biri olarak görülmektedir. Bu nedenle İslam alimleri bu ilmin öğrenilmesi gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Nitekim güncel olarak ortaya çıkan, zamana ve şartlara bağlı olarak gelişen yeni olay ve durumlarda Müslümanların neye göre hareket edeceğinin belirlenmesi ve şer'i hükmüne ulaşmak ancak bu ilim sayesinde mümkün olmaktadır. Tarihten günümüze özellikle fukaha bu ilme uzun mesailer harcamıştır. Fıkıh usulü sayesinde içtihat ve istinbat yolları geçerlilik kazanmakta, gerçek manada Kur'an ve sünnete tabi olmak mümkün hale gelmektedir. Bunun gibi İslam'daki emir ve yasakların hangi ilahi maksada binaen vazedildiğini yine bu ilim sayesinde öğrenmiş oluruz.

İslami ilimler için esas niteliğinde olan fıkıh usulünün bazı meseleleriyle ilgili alimlerin farklı görüşleri mevcuttur. Bu görüş farklılıkları asıl itibariyle bu ilme bir zenginlik ve işlevsellik katmaktadır. Farklı görüşler daha çok meseleleri ele alırken izledikleri metotların farklı olmasından kaynaklanır. Zira farklı metot kullanıldığında ulaşılan sonuçlar da farklı olur. Buradaki farklılıklar doğal olarak bu ilmin üzerine inşa edilmiş olan fûru' fıkıh konularına da yansımaktadır. Bu durum esasen fûru' alanında muazzam bir zenginlik oluşturmaktadır. Fûru' fıkıhta ortaya çıkan fetvaların zayıf, sağlam, râcih veya mercûh olmasının usul ilmiyle olan alakasına paralel biçimde usul ilmindeki ihtilaflar da sebeplerine göre farklılık göstermektedir.³ Bu durum özellikle usul alanında oluşan görüş farklılıklarıyla ilgili araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Fıkıh ilminde ortaya çıkan ihtilaflar; tarihi süreçte alimlerin hakkında eser verdikleri, kaide ve kurallarını belirledikleri önemli konulardandır. Bu sebeple görüş farklılıklarına vakıf olmak fakih olmanın gerekliliklerinden sayılmıştır. Nitekim, "Alimlerin ihtilaflarını bilmeyen kişi alim değildir. Fakihlerin ihtilaflarını bilmeyen ise fikhin kokusunu bile alamamıştır."⁴ anlamındaki söz alimler arasında yaygınlık kazanmıştır.

Bir insanın taklit zincirini kırarak kendisini inanç, ibadet ve muamelat alanında dinamik tutabilmesi de fikhî görüş farklılıklarını bilmesiyle mümkündür. Bu sayede kişi İslam'ın kaynaklarından azami ölçüde faydalanarak fikir zenginliği oluşturup ufkunu genişletmiş olur. Özellikle fıkıh usulü alanındaki görüş farklılıklarına gereken özenin gösterilmesi bu ilmin, teorik ve pratik anlamda tekrar etmesine rağmen yeni hükümler çıkarmaya devam edeceğini gösterir.

1.2. Araştırmanın Önemi

Bu araştırma, İslam hukukundaki hükümlerin istinbatında uygulanan yöntemleri ele almış olması açısından araştırmacılara hem usul hem de fûrû melekelerini kazandırma ve böylelikle fikhî meseleleri doğru anlamaları hususunda yardım edecek olması

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1419), 41-47.

⁴ Yusuf Kardâvî, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye beyne'l-İhtilâfi'l-Meşrû' ve't-Teferruki'l-Mazmun* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 71.

bakımından önemlidir. Bu araştırma, İslam hukuku ile diğer İslami ilimler arasındaki ilişkiyi güçlendirecek ve tüm ilimlerin birbirini tamamlayıcı niteliğe sahip olduğunu teyid etmesi bakımında da bir öneme sahiptir. Çalışma ayrıca fıkıh usulünde ele alınan konularının da birbiriyle olan ilişkisini ortaya koyacak ve fıkıh usulündeki metotların temelini inceleyecektir.

1.3. Araştırmanın Amacı

Araştırma, usul alimlerinin farklı görüşlere sahip olmalarına etki eden sebepleri ortaya çıkarmayı ve fıkıh usulündeki görüş farklılıklarından kaynaklanan meseleleri derli toplu bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle usul alimlerinin görüş farklılıklarının sebepleri zikredilecek sonrasında farklı görüşlere ait meselelerden örneklerle yer verilecektir. Bu sayede usul alimlerinin görüş farklılıkları ve bunların nedenleri müstakil bir çalışmada ele alınmış olacak, görüş farklılığının getirmiş olduğu zengin örneklerle daha anlaşılır hale getirilecektir. Öte yandan araştırma, kelim alimleri ile fakihler arasında ortaya çıkan farklı görüşlerin ana nedenlerini ve her iki ekolün söz konusu ihtilafı meseleleri nasıl değerlendirdiklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Son olarak araştırmada, usul meselelerinin furu fikhını nasıl etkilediği, alimlerin usuldeki görüş farklılıklarının hükümlere nasıl yansıdığı ve bu farklı görüşlerin hem fıkıh usulüne hem de fıkıh ilmine kazandırdığı dinamizmin boyutları daha net bir şekilde ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada, karşılaştırmalı analitik tümevarım yöntemi kullanılmıştır. Önce kelimcilerin ve fıkıh alimlerinin ihtilaf etme sebepleri birincil kaynaklardan araştırılmış, daha sonra bu ihtilaf sebepleriyle ihtilafa konu olan meseleler mütekellimûn ve fukahâ usûlcülerin görüşleriyle birlikte delillerine başvurularak zikredilmiştir. İhtiyaç duyulan yerlerde araştırmacı kendi görüşünü zikrederek tercihinin açıklamış ve mevzubahis meselelerle ilgili örnekler vermiştir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa araştırmada aşağıdaki kurallara riayet edilmiştir:

- 1- Mütekellimûn ve fukahâ usûlcülerin ihtilaf sebepleri asıl kaynaklardan araştırılmıştır.
- 2- Her konuda mütekellimûnun ve fukahânın görüşü açıklanmış ve tercih edilen görüş ihtiyaç durumunda delilleri ile birlikte zikredilmiştir.
- 3- Kavramlar açıklanırken ilk önce sözlükler kullanılarak sözlük anlamı verilmiş ve daha sonra terim manası zikredilmiştir.
- 4- Kaynaklardan yapılan nakiller ile direkt alıntı yapılan metinlerin ayırt edilmesi için hem parantez arası hem de dipnot atıf sistemi kullanılmıştır.
- 5- Farklı bir kaynaktan alıntılanmış bir bilgiye ulaşıldığında önce ana kaynağa gidilmiştir. Şayet kaynağa ulaşılamazsa ikincil kaynak kullanılmıştır.
- 6- Birinci bölümde genel olarak ihtilaf sebeplerine, ikinci ve üçüncü bölümlerde ittifak ve ihtilaf edilen hükümlerin delillerinde görünen ihtilaflara, dördüncü bölümde ise usul alimlerinin hâs, âm ve müşterek gibi bazı kavramların manaları hakkındaki ihtilaflarına yer verilmiştir.

- 7- Ayet numaraları parantez içerisinde verilmiştir.
 - 8- Hadislerde kaynak olarak ilk önce Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* eserlerine, bu ikisinde yoksa diğer güvenilir hadis kaynaklarına müracaat edilmiştir.
 - 9- Mezheplerin görüşleri zikredilirken dört mezhebin görüşlerine yer verilmiş ve zamansal sıralama göz önünde bulundurulmuştur.
- Araştırmanın şekilsel şartlarında ise Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün bilimsel araştırma ve tez yazım yönergesindeki kural ve kriterler dikkate alınmıştır.

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Usul ilmindeki görüş farklılıkları fıkıh usulünün önemli bir konusunu teşkil etmektedir. Ancak fukaha ve mütekilliminun bu konuda söyledikleri, detaylı ve müstakil bir şekilde ele alınmamıştır. Fıkhi ihtilafları inceleyen alimlerin büyük çoğunluğu da bu ihtilafları tek bir yönüyle ele almakla yetinmiştir. Bu nedenle fıkıh usulü hakkında araştırma yapanlar için ihtilaflı meselelerin çoğu muğlak kalmıştır.

Daha önce usul ilmindeki ihtilaflar hakkında yapılan çalışmalar şunlardır:

- Mustafa Said el-Hin “*Eserü'l-İhtilaf fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*” isimli kitabında usul kurallarının tanımı, ortaya çıkışı ve fakihlerin ihtilaf sebeplerine değinmiş, Kur’ân ve sünnetten çıkarılan usul kurallarını ve bunların hükümlere etkisini ele almıştır. Araştırmamızın konusuna yakın olsa da kitap bir özet niteliğindedir.

- İbnu’s-Şeyh Muhammed el-Emîn “*Murââtü'l-Hilaf fi'l-Mezhebi'l-Maliki ve ‘Alâkâtuhâ bi ba’di Usûli'l-Mezheb ve Kavâ'idih*” kitabında hilaf hususundaki bazı usul kurallarına değinmiştir.

- Hilaf ilminde müstakil bir kitap ortaya koyan ilk isim el-İmâm Ebû Zeyd ed-Debbûsî el-Hanefî’dir. “*Te’sîsu’n-nazar*” isimli kitabında müellif usulle ilgili meselelerde genel olarak furû ile ilgili yerleri şerh etmek suretiyle fukaha metodu ile ele almıştır. İmam Debbûsî kitabını sekiz bölüme ayırmış, her bölüm imamların birbirileri ile olan ihtilaflarını içermektedir. Küçük hacimli bu kitap hilaf içeren meselelerde usul ile furû arasında bağ kurmak isteyenler için son derece faydalıdır.

- Debbûsî’den sonra da pek çok imam bu konuda kitaplar yazmıştır. Söz konusu fakihlerin hilafı usul ilmindeki ictihad ve taklid konusunda anlatmışlardır. Bunlar arasında İbn Hazm ve Âmidî sayılabilir. Ayrıca Şeyhulislam İbn Teymiyye “*Mecmû‘u'l-Fetâvâ*” eserinde farklı konularda hilaf meselelerine değinmiştir. Veliyyullah ed-Dihlevî de “*Huccetullahi'l-Bâliğa*” isimli kitabında hilafa farklı bir biçimde temas etmiştir.

- Mahmud Muhammed Eldahşan “*el-Hılâfu'l-Usûlî beyne'l-Hanefiyye ve Cumhûri'l-Usûliyyîn*” adlı basılmış doktora tezinde Hanefiler ve usul alimleri arasındaki usul farklılıklarını ele almıştır. Analitik ve eleştirel yapıdaki bu çalışmada usule dair ihtilaflara kısa ve özet bir biçimde değinilmiştir.

- Nasır b. Abdullah b. Saîd’in “*Esbâbu İhtilâfi'l-Usûliyyîn*” adlı doktora tezi ise hem teorik hem pratik yönü olan bir çalışma olmasının yanında ehli sünnete aykırı görüşler benimseyen çağdaş fıkıhçıların görüşlerine dayanmaktadır. Bu konuda ayrıca makaleleri ve yarım kalmış seminerleri bulunmaktadır.

- Muharrem Yılmaz’ın “*Fıkhi İhtilafların Usuli Temelleri*” adlı eserde Kur’ân-ı Kerîm’deki hukuki nitelik taşıyan âyetler üzerinde gerçekleşen fıkhi ihtilâfların keyfiyeti ve dayanakları, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri özelinde ele alınarak incelenmiştir

- Ali Veysel Akcan’ın “*Ebû Yûsuf’un Ebû Hanîfe ile ihtilaflarının sebepleri*” adlı basılmamış Yüksek Lisans tezinde Ebu Yûsuf’un hocasına olan ihtilafının sebepleri araştırılmış ve bu ihtilafların fıkıh usulü ve asıllardan kaynaklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra Ebu Yusuf’un hocasına göre daha zâhirci bir kimliğe sahip

olduğu, Ebu Hanife'nin ise öğrencisine göre daha manacı ve arkaplanı hesap eden bir karakter taşıdığı sonucuna da varılmıştır.

- Buna ek olarak konuyu kısmen ele alan hakemli dergilerde yayınlanmış birçok makale de bulunmaktadır. *Eskiye*ni 42 (Eylül 2020) dergisinde yayımlanan Yüksel Salman'n "Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf" adlı çalışma, *Şarkiyat* 13/2 (Ağustos 2021) dergisinde yayımlanan Rifat Yıldız'ın "Fıkhî İhtilaflara Etkisi Bakımından Âm Lafızların Delâleti" isimli makale bunlardandır.



3. KAVRAM ANALİZİ

Bu kısımda tezin daha iyi anlaşılabilmesi için üzerine bina edileceği kavramlardan bazıları detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Burada sadece kavramların tanıtımının yeterli olmayacağı kanaatiyle kavram analizine göre daha detaylı bir bilgi sunumu olacaktır. Bu sebeple öncelikle tezin ana konusunu oluşturan usul ilmi ve bununla ilişkili ilim alanlarının tanıtımına öncelik verilecektir.

3.1. Fıkıh Usulü

Fıkıh usulü alimleri, bu ilmi “fıkıh” ve “usul” kelimelerinden oluşan bir isim tamlaması olması yönüyle olduğu gibi bağımsız bir ilim dalı olması sebebiyle terim anlamı bakımından tanımlamışlardır.

İki kelimenin birleşimiyle oluşan bu kelime grubunun birlikte ifade ettiği sözlük anlamının tanımlanabilmesi için “fıkıh” ve “usul” kelimelerinin manalarına ayrı ayrı başvurmak gerekir. Zira bütünün bilinmesi, parçalarının bilinmesine bağlıdır.

3.1.1. Fıkıh Kavramı

“Fıkıh” kelimesi sözlükteki karşılığı itibariyle aşağıdaki anlamlara gelmektedir:

1- Bir şeyi iyice, derinlemesine anlayıp idrak etmek. Ancak örneğin gökyüzünün üzerimizde olduğunu derinlemesine idrak etmekten bahsedilemez. Çünkü bu çok aşikâr ve herkesçe bilinen bir şeydir. Fıkıh ise söz ve davranışların arka planını görmeyi ve anlamayı ifade eden bir sözcüktür.⁵

2- Sözü söyleyenin maksadını anlamak.

3- Anlamak ve idrak etmek.⁶ Bu anlamıyla ilgili olarak Feyyûmî şöyle söylemektedir: “*Fıkh, bir şeyi anlamak, idrak etmek demektir. Her bilgi fıkıhtır. el-Fıkh, âlimlerin ıstılahında özel bir ilmi ifade etmektedir.*”⁷ Şu ayetlerde bu kelime mutlak olarak “anlamak” manasında kullanılmıştır:

“*Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!*”⁸

“*Dediler ki: "Ey Şu'ayb! Dediklerinin çoğunu anlamıyoruz."*”⁹

“*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.*”¹⁰

“Fıkıh” kelimesinin terim anlamı ise “*şer'i ameli hükümleri tafsili delillerinden istidlal ederek bilmektir.*”¹¹ Tanımda “şer'i hükümler” denilerek bu hükümlerin direkt

⁵ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkh* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1958), 44.

⁶ Şa'ban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-Fıkh Târihu ve Ricâluhu* (Riyad: Dâru'l-Merîh li'n-Neşr, 1981), 14.

⁷ Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 390.

⁸ Nisa 4/78.

⁹ Hud 11/91.

¹⁰ İsra 17/44.

¹¹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-

veya dolaylı olarak kaynağının şeriat olduğu ifade edilmiş, akli ve luğavi hükümler tanımın dışında bırakılmıştır. Örneğin “Bir, ikinin yarısıdır.”, “Bir şeyin bütünü, parçasından büyüktür.” veya “Alem sonradan yaratılmıştır.” gibi hükümler akli ve luğavi hükümler olmaları bakımından bu tanımın dışındadır.

“Amelî” hükümler denilerek de zat, sıfat ve fiiller ile ilgili hükümlerle inanç ve ahlaka dair hükümler tanımın dışında bırakılmıştır. Allah’ın bir olması, işiten ve gören olması gibi hükümler bu nedenle tanım dışıdır.

“İstidlal ederek” denilerek Allah’ın, meleklerin, peygamberlerin vahiy yoluyla elde ettiği ve dinde bilinmesi zorunlu olan şeylerin bilinmesi tanımın dışında bırakılmıştır. Zira bu bilgiler istidlal yoluyla elde edilmediği için fıkıhın konusu değildir. Bu sınırlandırma ile Allah’ın, peygamberlerin ve mukallidin bilgisi fıkıh olmaktan çıkarılmaktadır. Zira ilim, Allah’ın zati sıfatlarındandır ve Allah, hükmü de onun delilini de vasıta olmaksızın bilmektedir. Peygamberin ilmi de vahiy yoluyla elde edilmiş olup delillerden istinbat edilmemiştir. Mukallidin ilmi ise taklit yoluyla elde edilmiştir ve herhangi bir delilden hareketle hasıl olmamıştır.¹²

3.1.2. Usul Kavramı

Asl kelimesinin çoğulu olan usul sözlükte, bir şeyin aslı, o şeyin üzerine dayandığı, bina edildiği şey gibi anlamlara gelmektedir. Burada söz konusu olan şey somut veya soyut olabilir.¹³ Bu anlamlarına ilave olarak dil alimleri “asl” kelimesinin sözlükte birçok manasının varlığına dikkat çekmişlerdir. Bu manalar şunlardır:

- 1- Bir şeyin aslı, onun temeli veya doğduğu şeydir. Mesela bu manada baba, çocuğunun aslıdır.¹⁴
- 2- Başlangıç, soy, sop da asıldır. Bu manaya binaen “لا أصل له” ibaresi “soysuz” anlamına gelmektedir.
- 3- Hasep ve nesep sahibi, asil, soylu olmak.¹⁵
- 4- Bir şeyin soyut veya somut olsun kendisi üzerine dayandığı, bina edildiği şey.
- 5- Akıl.¹⁶
- 6- Bir şeyin meydana gelmesinin şartı olan şey.
- 7- Köken.
- 8- Muhtaç olunan şey.
- 9- Kaynak, menşe’.¹⁷

Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 1/28; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 50.

¹² Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkh*, 4-5; İsmail, *Usûlü'l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu*, 14-15.

¹³ Bkz. Cemâlüddîn Abdürrahîm b. Hasan İsnevî, *Nihâyetu's-suâl fî şerhi Minhâcu'l-Vusûl* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999).

¹⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 11/16; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, 24.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/16.

¹⁶ el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, 24.

¹⁷ İsmail, *Usûlü'l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu*, 13.

Bu kelimenin sözlük manalarının yanı sıra ilgili bilim alanı ıstılahındaki manaları da önemlidir. Bu bağlam da “asl” kelimesinin terim anlamlarını aşağıdaki şekilde ifade etmek mümkündür:

1- Fer‘in zıddı olarak kullanılır. Kıyas konusunda, kendisine kıyas edilen şeye asl denilmektedir. Fer‘e ise kıyas edilen şey anlamında makîsun ‘aleyh denir. Görüldüğü gibi burada asıl, fer‘in karşıtı olarak kullanılmaktadır.

2- Külli kaide anlamındadır. Mesela, “Asl olanın aksine zaruret nedeniyle leş eti yemek mubahtır.” sözünde kastedilen, bu hükmün külli kaidenin aksine olduğudur.

3- Delil anlamına gelmektedir. Örneğin, “Bu meselede asl icmadır.” sözü bu meselede kullanılan delilin icma olduğu manasına gelir.

4- Tercih edilen anlamına gelmektedir. “Kelamda asl, hakikattir.” sözü hakikatin mecaza tercih edildiği manasına gelmektedir.

5- Aksine bir delil olmadıkça mevcut durumun devamlılığı manasına gelir. Mesela “Berâet-i zimmet asıldır.” sözü, aksi sabit olmadığı müddetçe kişinin mevcut durumunun değiştiğine hükmedilemeyeceği anlamındadır. Örnek olarak abdestli olduğunu kesin olarak bilen ancak bozulduğu şüphesi taşıyan kişi abdestli sayılmaktadır. Çünkü asl olan bu kişinin abdestli olmasıdır.

Asl kelimesinin zikredilen ıstılah anlamlarından en yaygın olanı, üçüncüsü olan “delil” anlamıdır.¹⁸

Fıkıh ve usul kelimelerinin manalarından hareketle bir ilim olarak fıkıh usulü, ilk dönem İslam alimleri tarafından “İcmâli olarak fıkıhın delillerini, bu delillerden ne şekilde yararlanılacağını, yararlanılacak olan kişinin durumunu bilmektir.”¹⁹ şeklinde tanımlanmıştır.

Ancak bazı konularda olduğu gibi burada da farklı yaklaşımlar görülmektedir. Örneğin Hanefî alimler bu ilmi şöyle tanımlamaktadır: “Kendileriyle şer‘i fîrû hükümlerinin tafsili delillerinden elde edilen kaideler veya şer‘i fîrû hükümlerin istinbatına ulaştıran kaideleri bilmektir.”²⁰

Çağdaş dönem alimlerinden Abdülvehhab Hallaf ise fıkıh usulünü şöyle tanımlamıştır: “Şer‘i ameli hükümleri tafsili delillerinden çıkarabilmeye yarayan kuralların tamamına fıkıh usulü denir.”²¹

Asım Cüneyd Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez ise fıkıh usulünü, “İcmali delilleri

18 Sa‘deddîn Mes‘ûd b. ‘Ömer Taftâzânî, *Şerhu’t-telvîh ale’t-Tavdîh* (b.y.: Mektebetü Subeyh Bi Mısır, ts.), 2/115; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Daru’l-Kütüb, 1414), 1/26.

19 İsnvî, *Nihâyetu’s-suâl fî şerhi Minhâcu’l-Vusûl*, 1/16; Bünânî, *Hâşiye ‘alâ Cem‘i’l-Cevâmi‘* (Dâru İhyâ‘i’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.), 1/25.

20 Adudüddîn el-İcî, *Şerhu’l-‘Adud me‘a Muhtasari’l-Müntehâ* (Mısır: el-Matba‘atu’l-Emîriyye, 1317), 1/18; İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr ‘ale’t-Tahrîr* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/61; Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Mir‘âtü’l-usûl fî şerhi Mirkâti’l-vüsûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), 39.

21 Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli’l-fikhi ve hulâsât’u tarihî’t-teşri‘* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2003), 1/12.

ve fıkıh istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek.”²² olarak tanımlamışlardır.

3.2. İlmü'l-Hilâf

Dinin temel esasları, en faziletli ameller ve büyük günahlar her müslüman tarafından bilinen hususlardır. Çünkü bütün bunlar kat'i delillerle sabit olup hilafa yani farklı anlaşılmaya ve yoruma yer vermeyecek kadar açıktır. Bununla beraber dini nasslardan bazılarının sübutu Kur'an-ı Kerim ve mütevâtir hadisler gibi kat'i, bazılarının sübutu ise âhâd hadisler gibi zannidir. Sübutu kat'i olan nasslardan da bazılarının delâleti zanni bazılarının delaleti ise kat'idir.

Sübutu ve delaleti kat'i olan nassların belirlediği alanda içtihat yapılamazken sübutu veya delaleti zanni olan nasslar içtihada açıktır. Buradan da anlaşılacağı üzere ihtilaflı olan durumlar müçtehitlerin, hakkında farklı görüşler ileri sürdüğü zanni nasslar veya hakkında nass bulunmayan hususlardır.²³

Sözlükte “karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak” gibi anlamlara gelen hilâf, “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak” demektir. İhtilaf ve muhalefet kelimeleri hilâf ile aynı kökten gelmektedir. İnsanlar arasındaki görüş ayrılığı netice itibarıyla tartışma ve çekişmeye götürdüğü için ihtilâf kelimesi mecazen “tartışma” ve “mücâdele” anlamında da kullanılır.²⁴

Bir ayet-i kerimede şöyle geçmektedir:

“(Fakat hristiyan) gruplar, aralarında ayrılığa düştüler.”²⁵

İbn Manzûr hilâf ve ihtilâf kelimelerini aynı veya benzer anlamda kullanmış, “görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak” manalarına geldiğini ifade etmiştir.²⁶ İbn Fâris ise “h.l.f” kökünün üç manaya delalet ettiğini söylemiştir. Bu manalar; bir şeyin başka bir şeyden sonra gelip yerini alması, bir şeyin arkası ve son olarak da değişmektir. Değişmek manası için şu hadisi zikretmiştir: “Allah'a yemin ederim ki oruçlunun (açlıktan dolayı değişen) ağız kokusu Allah nezdinde, misk kokusundan daha hoştur.”²⁷ Ancak fıkıh usulündeki hilâfa uygun düşen manalar bunlardan birincisi ve üçüncüsüdür. Çünkü bu çalışmada ele alınan hilâf, görüşlerin değişmesini ve tarafların her birinin karşı tarafın görüşünü çürüterek kendi görüşünü ispat etme çabasını ifade etmektedir.²⁸

Bir ilim olarak hilâf Cürcânî tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: “Karşı görüşleri savunan iki kişinin hakkı ortaya çıkarmak veya batılı ortadan kaldırmak için

²² Asım Köksal vd., “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/42/201-210.

²³ Abdulcelil İsa Ebû Nasr, *Mâ Lâ Yecûzu Fîhi'l-İhtilâf Beyne'l-Müslimîn* (Kahire: Ahbâru'l-Yevm, ts.), 118.

²⁴ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412), 156.

²⁵ Meryem 19/37.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/188.

²⁷ İbn Hacer Askalanî, *Fethu'l-bârî bişerhi Sahîhi Buharî*, thk. Abdulaziz İbn Bâz (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993), 2/670.

²⁸ Ebü'l-Hüseyin Ahmed b Faris b Zekeriyâ İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 2/210-213.

yapmış oldukları sözlü mücadeledir.”²⁹

Hilâf kelimesini fıkıh alimlerinin çoğu “ileri sürülen farklı görüşler” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma İbn Abdilberr *el-İnşâf fîmâ beyne’l-‘ulemâ’i mine’l-ihtilâf*, İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî *et-Tenbîh ‘ale’l-esbâbi’l-mûcibeti li’l-hilâf beyne’l-müslimîn* ve Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fî beyânî sebebi’l-ihtilâf* ” adlı eserlerinde yer vermişlerdir. Diğer taraftan Şevkânî *Fethu’l-Kadîr* eserinde hilâf ve ihtilâf kelimelerinin ayrı manaları ifade ettiğini öne sürmüş ve ihtilâf kelimesinin çoğunlukla delile dayalı görüş, hilâfın ise delilsiz görüş için kullandığını dile getirmiştir.³⁰

Hilâf ilmi, fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili olduğu gibi cedel, münazara ve mükâbere (laf dalaşı) ile de ilgilidir. Muhammed Ebu Zehrâ konu hakkında şunları söylemektedir: “Münazarada maksat doğru olana ulaşmak, cedelde karşı tarafı cevapsız bırakmaktır. Mükâberede ise maksat ne doğruya ulaşmak ne de karşı tarafı susturmaktır. Buradaki maksat makama ve şöhrete ulaşmak gibi batıl gayelerdir.”³¹

3.3. İhtilaf Sebepleri

Usul ilmindeki ihtilafların sebepleri ve metot farklılıkları konusu İslami ilimler arasında büyük öneme sahiptir. Ancak birçok farklı görüşün dile getirildiği bu konu hakkında yeterince çalışma yapılmamıştır. Öte yandan bu alanda yapılan çalışmalarda araştırmacıların yalnızca ihtilaflı konuları bilmesi yetmemekte, usul ilminin inceliklerine vakıf olmaları beklenmektedir. Usul ilminin, İslami ilimlerin esasını teşkil etmesi ve bütün temel İslam bilimleriyle ilişkili bulunması bu konuda araştırma yapılmasını zorlaştırmaktadır.

Tüm bunların yanı sıra usul ve fîrû konularında alimler arasında hasıl olan ihtilafları ele almanın önemli ölçüde faydaları vardır. Çünkü bu konuları araştırmak, doğru hükme ulaşma ve ileri sürülen görüşün desteklenmesi için en geniş ve sağlam yoldur. Aynı zamanda bu tür çalışmalar İslam hukukunun gelişmesini sağlamaktadır. Bu tür çalışmalara önem verildikçe İslam hukukunda kaynaklar çoğalacak, ufuk ve kabiliyetler genişleyecek, Müslümanların ihtilaflı meselelerde insafı olup taassuptan uzak durması sağlanacaktır. Bu da İslam hukukunun eski canlılığına ulaşmasının yolunu açacaktır. Usul ilminde ortaya çıkan ihtilaflar alimlerin yöntemlerine bağlıdır. Alimlerin farklı yöntemler izlemesi, onların usullerinde farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hem kelimeler hem de dil ilimlerindeki yöntem farklılıkları usul ilmindeki ihtilafların temel kaynaklarıdır.³²

Usul ilmi bu faydalarının yanı sıra içtihat melekесinin oluşmasında ve insanların içinde bulundukları özel ve genel durumlara ilişkin hükümlerin istinbat edilmesinde genel kaideleri vermektedir. Bu ilim salt İslami ilimlerden olup asıl kaynağı Kur’an ve sünnettir. Yıllar içerisinde metodoloji ve bilgi bakımından bu ilimde kaydedilen ilerleme, söz konusu iki kaynaktan yola çıkarak elde edilmiştir. İslam alimleri tedvin faaliyetlerinin

²⁹ eş-Şerif Ali b Muhammed el-Cürçani, *et-Ta’rifat*. (Beyrut : Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 73.

³⁰ Komisyon, *el-Mevsûatu’l-Fıkhiyyeti’l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Evkâfu Kuveyt, ts.), 2/191; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1414), 2/192.

³¹ Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu’l-Cedel* (Kahire: Daru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1943), 5.

³² Nâsır Abdullah Ved’ânî, *Esbâbu İhtilâfi’l-Usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2015), 13-17.

başlangıcından bu yana bu ilmin sistemli bir şekilde ortaya çıkması için büyük çaba sarf etmişlerdir. Nitekim onlardan günümüze ulaşan eserler bunun en büyük delilidir.

Usul ilmi metodolojik bir ilim olup külli kaidelere dayanmaktadır. Bu ilimle hüküm istinbatında dil kurallarına ve Şâri'nin maksadına uygun yöntemler vazedilmekte, hükümler arasında çelişki bulunmaması için içtihat yapılmaktadır. Tüm bunlara rağmen içtihadı dayalı bir ilim olması, usul ilminde ihtilafların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Temel kaynağı vahiy de olsa bu vahyin muhatabı insandır; dolayısıyla her insan vahyi farklı şekillerde anlayıp yorumlayabilmektedir. Bu nedenle usul ilminde birçok etken, ihtilafların meydana gelmesinde rol oynamaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

- Usul alimlerinin tabi oldukları ekol ve metotlar.
- Lafızların birden fazla manayı ifade etmeleri.
- Bazı kavramların ifade ettikleri manalarda ortaya çıkan kapalılık ve farklı görüşler.

Bu ilmin tedvin sürecinden başlayarak günümüze kadar gelen alimler bu ilimde sıkça kullanılan kavramların önemine dikkat çekmişler ve kaleme almış oldukları eserlerinin giriş kısımlarında bu kavramlar için özel başlıklara yer vermişlerdir. Bu yöntemin izlendiği eserlere örnek olarak, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî'nin *el-Mutemed*'i, İbn Hazm'ın *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*'ı ve Mansûr b. Muhammed es-Semânî'nin *Kavâtu'l-Edille*'si zikredilebilir.

Bu çalışmaların gayesi usul ilminde bulunan, özellikle kavramlarda ortaya çıkan ihtilafların arka planındaki nesnel ve bilimsel sebepleri araştırmak ve sağlam bir metodolojiye sahip ilmi çalışmalar ortaya koymaktır. Bu minvalde yapılan çalışmalarda usul ilmindeki kavramlar bir araya getirilmiş, bunlardan manası kapalı olanlar açıklanmıştır. Böylece geçmişten günümüze değişen ekonomik, sosyal ve diğer şartlarla ortaya çıkan güncel meselelerde içtihat yapılması ve şer'i hükümlerin istinbat edilmesinin yolu açılacaktır. Tüm bunlardan ötürü usul ilmindeki ihtilaflar, ameli mezhepler arasındaki görüş farklılıklarında ve münazaralarda kendini göstermiştir. Bu ihtilafları konu eden alimler de tabi oldukları alimlerin dayandığı kaynakları ve metotları açıklayarak onların görüşlerini savunmayı amaçlamışlardır.³³

İnsanların farklı düşüncelere, görüşlere, fitrata, ahlaka ve dile sahip olması yaratılışın bir gereğidir. Nitekim Allah Teala şöyle buyurmuştur:

“Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.”³⁴

“Rabbin dileyseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı.”³⁵

Bilgi, anlayış, zekâ, fiziksel beceriler, fitri kabiliyetler vb. durumların tamamı

³³ Mü'temeru'l-Hilâfî'l-Usûlî, Külliyyetu Usûlî'd-Dîn, (Tatvan: b.y., 2015).

³⁴ Rum 30/22.

³⁵ Hud 11/118-119.

insanın düşüncesini, bilgiye ulaşmadaki metodunu ve tercih ettiği delillerin türlerini etkilemektedir. Dolayısıyla fıkıh ve fıkıh usulünde farklı görüşlerin ortaya atılması normal karşılanmalıdır.



4. USULDEKİ GÖRÜŞ FARKLILIKLARININ SEBEPLERİ

Temel İslam bilimleri açısından önemli bir yere sahip olan fıkıh usulü alimlerinin bu ilmi disiplin haline getirmedeki gayret ve çabalarının bir sonucu olarak belirli alanlarda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüş farklılıklarının sebeplerinin bilimsel kriterler çerçevesinde araştırılması ve tahlil edilmesi hem fıkıh usulü hem de furu' fıkıh ilmine önemli katkılar sağlayacaktır. Yaptığımız araştırmalar, bu konuda geniş, kapsamlı ve müstakil bir çalışmanın henüz yapılmadığını göstermektedir. Böyle bir çalışma genelde İslami ilimler özelinde de usul ilmiyle alakadar olan kişileri ilgilendirmektedir. Bu konuların uzmanlar tarafından kapsamlı bir şekilde araştırılması usul alimlerinin ihtilaf sebeplerinin, farklı görüşler ileri sürmelerinin ve nasların anlaşılmasında metot farklılıklarının nedenlerini ve bunların fıkıh ilmine olan etkisinin bilinmesini sağlayacaktır. Bu alanda yapılacak araştırmalar araştırmayı yapanlar için de usul ve fıkıh melekesinin gelişmesine yardımcı olacaktır. Zira usul ve fıkıh alanında kazanılan istinbat melekesi kişiye, karşılaştığı güncel meselelere çözüm üretme becerisi kazandırmaktadır. Nitekim İslam'ın en önemli özelliklerinden biri, temel kaynaklarının her zaman ve mekâna uygun hükümler ortaya çıkarabilmesidir. Müçtehidin de usul kaidelerini ve ihtilaf sebeplerini derinlemesine bilmeden doğruya ulaşması mümkün değildir.

İlmi bir dayanak olmaksızın söz söylenmesi, farklı hükümlerin ortaya çıkmasının nedenlerinden ilkidir. Konu hakkında Gazâlî şöyle söylemektedir: “*İlim sahibi olmayan kişiler sussalardı insanlar arasındaki ihtilaflar azalardı.*”³⁶

Hilâf ilminin önemi bağlamında İmam Sübkî şöyle söylemektedir: “*Hilâf ilmini ve nedenlerini bilmeyen kişi, deve iğne deliğinden geçene kadar fakih olamaz. Bu kişi yalnızca fıkıh bilgisini başkasına aktaran bir nakilcidir. Yeni ortaya çıkan bir meseleyi eski bir meseleye veya ileride olabilecek bir olayı şimdiki bir duruma kıyas edemez. Bu kişi sık sık yanlışlığa düşmesinin yanı sıra fıkıh bilgisine de erişmesi mümkün değildir.*”³⁷

Usul kaidelerinde ihtilaf edilmesi hem insanın fitratı ve kabiliyetlerinin hem de nasları anlamada izlenen metotların farklılığı nedeniyle doğal bir şeydir. Konunun araştırmacılar ile uzmanların nezdinde büyük öneme sahip olması nedeniyle önemli görülen ihtilaf sebepleri açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak usul ilminde meydana gelen ihtilafların doğruya ulaşmada kullanılan metotla alakalı olduğu, doğrunun kendisiyle alakalı olmadığı unutulmamalıdır. Bu tür ihtilaflar bir zenginlik kaynağı olarak görülmelidir. Usul bilginleri arasındaki görüş farklılıklarının birden çok sebebi mevcuttur. Bu sebeplerden önemlilerinin bilinmesi araştırmanın amacının anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

4.1. Kelam ve İtikadi Meselelerden Kaynaklanan Sebepler

Fıkıh usulü İslami ilimlerde bilgi üretmenin yöntemini oluşturduğu için diğer İslami ilimler gibi kelam ilmi de bilgi üretiminde usul ilminden etkilenmiş ve bazı

³⁶ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed Gazzali, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, ts.), 123.

³⁷ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Dâru'l-hicr, 1413), 1/222.

alanlarda kelami/itikadi konular fıkıh usulünü de etkilemiştir. Nitekim kelam konuları Müslümanların inanç esasları çerçevesinde şekillendiği için bu ilmin verilerinden uzak durulması mümkün değildir. Burada ele alınacak sebepler dört başlık altında incelenecektir. Bu başlıklar vasıtasıyla usulde meydana gelen farklılıkların kelami kaideler üzerine nasıl bina edildiği açıklanacaktır.

4.1.1. Kelami İlkeler

Kelami ilkelerin en önemlisi bilgi olduğu için burada konumuzu örneklendirmek bakımından bilgi üzerinde durulacaktır. Kelam alimi olarak bilinen Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî, bilgiyi; “Bilenebilir nesneyi olduğu gibi bilmektir.”³⁸ şeklinde tanımlamıştır. Fıkıhın ve usulün tanımında bilgiye yer verilmesi nedeniyle usul ve fıkıh alimleri bilginin tanımına önem vermişlerdir. Bilginin tanımında her ne kadar farklılıklar olsa da tüm tanımlarda bulunan ortak nokta “kesinlik”tir. Fıkıh usulü de tümel olan bilginin tikel bir unsurudur ve tümel için geçerli olan hükmün tikele hamledilebilmesi zorunludur. Usul ilminde her ne kadar zanni ve kat’i meseleler bulunsa da kesinlik ilkesine riayet edilmektedir. Diğer taraftan kesin bilginin bir delile dayanmasının zorunlu oluşu nedeniyle emare ile yetinilmemektedir. Taşköprüzade’nin “Delillerin zikredilmesi ve şüphelerin bertaraf edilmesiyle dini hakikatlerin ispat edildiği şeydir.”³⁹ şeklindeki bilgi tanımı da bu minvaldedir.

Yukarıda zikri geçen bilgiler çerçevesinde usul alimlerinin ihtilaf ettikleri hususlardan araştırma konumuzla ilgili olanlar şunlardır: Fıkıh usulünün konularının tümü kat’i midir yoksa zanni olanlar da var mıdır? Bilgiye ulaşmanın tek yolu delil midir yoksa emarenin yeterli olduğu durumlar da var mıdır? işaretler de ilime sadece delil ile mi ulaşılır? Yoksa emare yeterli olur mu? Fıkıh ve usul alimlerinin emareyi yeterli gördüğü, kelam alimlerinin ise bu noktada onlardan ayrıldığı düşünülmektedir.⁴⁰

4.1.2. Teklif

Bilindiği üzere usul ilminde zikredilen teklif konusu kelam ilminde bulunan bilgilerle farklı bir boyut kazanmış ve usul alimleri arasında birçok ihtilafa yol açmıştır. Örneğin teklifin tanımı ihtilaf edilen meselelerdendir. Teklifin; külfetli bir işin yapılmasının talep edilmesi mi yoksa külfetli bir şeyin zorunlu kılınması mı olduğu tartışma konusu yapılmıştır. Bir diğer tartışma konusu da kendinde olmayan veya bir işi yapmaya mecbur bırakılan kişinin teklifidir. Ayrıca imkânsız olanla mükellef tutma bahsi de ihtilafıdır. Son olarak mubah hükmünün teklifteki yeri hususunda da ihtilaf edilmiştir. Mübahın mükellefiyet hükümlerinden bir hüküm olup olmadığı, vacip türü altına girip girmediği ve ibâhanın şer’i bir hüküm sayılıp sayılmadığı tartışılmıştır.⁴¹

³⁸ el-Kâdî Muhammed b. ‘Abdillâh Ebî Bekr İbn Arabî, *el-Mahsûl*, ed. Sa‘îd Fûde - Huseyn ‘Alî El-Yedrî (‘Ammân: Dâru’l-Beyârik, 1999), 1/144.

³⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-sa‘âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevdû‘âti’l-‘ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebû’n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1968), 2/2/150.

⁴⁰ bû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ Râhûnî, *Tuhfetü’l-mes‘ûl fî şerhi Muhtasari’l- Müntehâ’s-sûl*, thk. Yusuf el-Ehdar el-Kayyim (Dubâi: Daru’l-Buhûs, 2002), 4/1/69-70.

⁴¹ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesami‘ bi Cem‘i’l-cevâmi‘ li Tâcuddîn es-Subkî*,

Usul alimleri ibâhayı, bir fiilin yapıp yapılmaması kararının kişiye bırakılması şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre mubah da Şâri'in mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiildir.⁴²

Bu bağlamda özetle söylenebilir ki Şâri'in yapılmasını istediği fiiller vacip ve mendup, yapılmamasını istediği fiiller haram ve mekruhtur. Yapılıp yapılmamasını mükellefin seçimine bıraktığı fiiller ise mubahtır.⁴³

4.1.3. Deliller

İslami ilimlerin tamamında olduğu gibi usulün delillerinin de merkezinde Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti vardır. Bu ikisinin dışındaki deliller ise bunlara bağlıdır. Bu iki delilden hareketle yapılan araştırmalar sonucunda birtakım kelimelerin usul ilmine dahil olduğu görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim insanlara doğru yolu göstermek için indirilmiştir ve Kur'an'ın amacı insanların onu anlayarak kendisiyle inanmak ve amel etmeleridir. Sünnet de bu konuda Kur'an'a tabi olup onun beşer olarak anlaşılmasını ve hükümlerinin tatbik edilmesini sağlamaya yönelik bir fonksiyon görmektedir. Bu durum dikkate alındığında şu soruları akla gelmektedir:

1. Manasız bir şeyin Kur'an veya sünnette zikredilmesi mümkün müdür?
2. Kuvvetli bir delil veya tercih edilen bir karine olmaksızın Kur'an veya sünnette zikredilen ve manası zahir olan bir nas başka bir manaya tevil edilebilir mi?
3. Kur'an ve sünnette Arapça dışında başka bir dile ait üslup bulunmazken onu anlamak ve ondan hüküm istinbat etmek bu dili bilmeyenler için nasıl mümkün olacaktır? İmam Şâtîbî bu meselenin, usul ilmindeki en derin meselelerden biri olduğunu söylemiştir.⁴⁴

4.1.4. İçtihat

Genel bir ifadeyle içtihat, “*Fakihiin herhangi bir şer‘î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için çaba sarf etmesi*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁵

İçtihat, hakkında sarîh bir nas bulunmayan hususların ehil alimler tarafından şer‘î hükümlerinin araştırılmasıdır. Bir başka deyişle içtihat edilen konu, hakkında kat‘î bir şer‘î delile dayalı hüküm bulunmayan bir konu olmalıdır. Müçtehidin ulaşabileceği son nokta istinbat yoluyla elde edeceği bir hüküm olduğundan içtihat, kat‘î değil zannî bilgi ifade etmektedir. Müçtehidin ulaştığı bilginin doğruluğu da tartışmalı bir konudur.

Cessâs bu konuyu şöyle açıklamıştır: “Hanefî mezhebinde benimsenen, ‘her

ed. ‘Abdullah Rebî‘ Seyyid ‘Abdulazîz (Mekke: Mektebetü Kurtubati li’l-Bahsi’l-‘İlmî ve İhyâi’t-Turâs, ts.), 1/104.

⁴² İmâmu’l-Harameyn el-Cuveynî, *et-Telhîs fî usûli’l-fıkh*, ed. ‘Abdullâh Cevlem en-Nebâli - Beşîr Ahmed En-‘Amrî (Beyrut: Daru’l-Beşâ’iri’l-İslamiyye, ts.), 3/1/102; Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 1/132.

⁴³ Cuveynî, *et-Telhîs*, 3/1/207; İsmail, *Usûlü’l-Fıkh Târihuhi ve Ricâluhi*, 254.

⁴⁴ Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtubî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dâru İbn Affân, 1417), 39.

⁴⁵ Abdu’l-Alî Muhammed b. Nizamuddîn Ensârî, *Fevâtihi’r-Rahamût* (Beyrut: Daru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, ts.), 2/404.

müçtehidin isabetli olduğu' görüşü Allah'ın mükellef kıldığı hükümler bağlamındadır. Ayrıca 'Allah katında doğru bir tanedir.' sözü, Allah katında belirlenmiş bir doğru olduğuna ve müçtehidin bu doğruya ulaşmak için araştırma yapması gerektiğine işaret etmektedir. Bir olayda sadece bir delil ve bir illet olması durumunda bu olayın tek bir hükmü olur. İsmail b. Uleyye ve Beşir b. Gıyâs'ın tercihi de bu yöndedir."⁴⁶

4.1.5. Kelami Meselelerinin Fıkıh Usulüne Etkileri

Mütekellimin usul alimleri, kelim ilminin fıkıh usulü için temel bir kaynak teşkil edip etmediği hususundaki görüş ayrılıkları devam ederken bu ilmin önemi konusunda da fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Zira ibâhanın teklif olup olmadığı meselesi gibi konuların kaynağı fıkıh usulüdür.⁴⁷

a) *Tevil*: Terim anlamıyla tevil, lafzın bir delil sebebiyle asıl anlamından koparılıp ikincil anlamına hamledilmesidir.⁴⁸ Örneğin "aslan" lafzı asıl manası itibarıyla yırtıcı hayvan anlamına gelirken tevil edilerek mecazi⁴⁹ anlamı olan "cesaretli kişiyi" ifade edebilir. Tevil sahih ve fasit olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sahih olan tevil kabul edilirken fasit tevil kabul edilmemektedir. Bir diğer adı yakın tevil olan sahih tevilde, ikincil mananın tercihinine yol açan delil kuvvetlidir ve tevil yapan kişi bu delile inansa da inanmasa da güçlü olduğunu kabul eder. Fasit ve uzak olan tevilde ise söz konusu delil zayıftır.⁵⁰

Konumuzu ilgilendiren husus ise usul ilmindeki tevil kavramının, şer'î naslara dikkat çekilmesinde önemli bir rol oynamasıdır. Nitekim bu kavram, İslam'da yenilikçi eğilimin somut bir biçimde ortaya çıkmasında ve kapsamlı bir şer'î düzen oluşturulmasında etkili olmuştur. Böylece İslam düşünürleri tarafından ortaya konan tüm teoriler, içtihat yoluyla bir araya getirilmiştir. Tevil de içtihadın en önemli araçlarından biridir. Tevilin böyle bir rol oynamasında, Kur'an-ı Kerim'in indiği ve tüm bu teorilerle içtihatlarla imkân tanıyan dilin de etkisi vardır.

Müslüman filozoflar İslami naslar ve nakil ile felsefe ve akıl arasında aynı hakikati ifade eden iki şey olduğu düşüncesinden hareketle uzlaştırma arayışına girmişlerdir. Tevil de bu uzlaşma çabasında önemli bir rol oynamıştır. Bu gerçeği İbn Rüşt şöyle ifade etmektedir: "Burhânın ortaya çıkardığı ancak nassın zahirinin muhalefet ettiği şeyler, Arap dilinin gerektiği şekilde tevil edilebilir. Böyle bir durumda hiçbir Müslümanın şüphe duymasına mahal yoktur."⁵¹

Iraklı ve Semerkandlı Hanefi mütekaddimin usulcileri arasında birçok yöntem farklılığı bulunmaktadır. Bu farklılıkların en meşhuru zahir lafızların manaya delaleti

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl* (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414), 2/379.

⁴⁷ İsnvî, *Nihâyetü's-suâl fî şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 1/57.

⁴⁸ Yunus Apaydın, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/41/28.

⁴⁹ Refikü'l-Acem, *Mevsûatu Mustalehati Usûli'l-Fıkh 'inde'l-Müslimîn* (Lübnan: Mektebetu Lübnan, ts.), 2/1335.

⁵⁰ 'Amdullah b. İbrahim Alevî eş-Şenkîti, *Neşru'l-bunûd 'ala Merâki's-Su'ud* (Magrib: Matba'at'u Fedale, ts.), 2/219.

⁵¹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşt, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şerî'a mine'l-İttisâl* (Mektebetu Nûr, ts.), 190.

hususundadır. Iraklı alimler zahir lafızların manaya delaletinin kat'î olduğu görüşünü benimsemiştir. Semerkandlı alimler ise söz konusu delaletin zanni olduğu görüşündedir. İki ekol arasındaki bu yöntem farklılığı birçok usul meselesinde ihtilafa neden olmuştur. Örneğin âmm lafzın delaletindeki kat'ilik ve zannilik, zahir lafzın beyanının sonraki bir zamanda (tehirinin) yapılmasının caiz olması, tahsis delilde eş zamanlılık (mukarenet) ve müstakillikğin şart koşulması, nas üzerine ziyadenin caiz olması, sübût için tahsis delil ile âmm nas arasında eşitliğin şart koşulması, emir ve nehyin mucebi gibi konularda ihtilaf edilmiştir. Hanefi mezhebi Irak ekolünün yöntemini benimserken Debbûsî, Pezdevî, Serahsî gibi alimler zahir lafzın mucebinin kat'î ve yakın olarak sabit ve bağlayıcı olduğunu savunmuştur. Buna bağlı olarak bu yöntem üzerine kurulu olan usul meselelerin çoğunda Iraklı alimlerin görüşlerine katılmışlardır.⁵²

b) *Ta 'lîlu'l-Ef'âl*: Usul ilmiyle alakalı çalışmalarda, hükümlerdeki ana gayenin, kulların dünya ve ahiretteki menfaatleri olduğu kabul edilmektedir. Bu konudaki açık ve net naslar da bu yargıyı desteklemektedir.⁵³

Allah'ın fiillerinin bir illete yönelik olup olmadığı konusu O'nun (c.c) hedeflerden münezzeh olması bağlamında hem fıkıh usulünde hem de kelam ilminde işlenen konulardandır. Söz konusu naslarla belirlenen hükümler olduğunda konu fıkıh usulünü ilgilendirirken doğrudan Allah'ın fiilleri olduğunda kelam ilmini ilgilendirmektedir. Kelam alimleri bu konuda Allah'ın fiillerinin bir hedefi olduğunu ve olmadığını söyleyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Öte yandan çoğu alim, özellikle bu konuda inanç yapılarının temelini koruyan ve diğer kelami meselelerde sağlam temellere dayanan Eşariyye mezhebinin görüşünü benimsemiştir.

Eşariyye mezhebinin önde gelen alimlerinden biri olan İmam Bakıllâni, alemin bir amaç ve seçim (kasıt ve ihtiyar) sonucunda meydana geldiği görüşünü benimsememiş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: *“Allah'ın fiillerinde bir illet olduğunu söylemek caiz değildir. Çünkü illetler bir menfaati celbetmek veya bir zararı defetmek içindir. Allah'ın fiillerinde illet olmadığının bir diğer delili de şudur: Allah alemin bir amaç için yaratmış olsaydı, bu amaç ya kadim ya da muhdes olacaktı. Şayet kadim olduğu kabul edilirse illeti kadim olduğu için alemin de kadim olduğu ve kadim illetle alemin yaratılması arasında yalnızca var etme süresi kadar bir zamanın geçmesi kabul edilmiş olur. Bu da başlangıçta kadim kabul edilen alemin muhdes olması sonucuna götürür. Çünkü muhdes olan şeyden önce belirli bir zamanın geçmesi o şeyin yaratılmış olmasını gerektirir. Nitekim bir şeyin belli bir zamanda meydana geldiğini söylemek, o şeyin daha önce var olmadığını gösterir. Kadim olanın muhdes oluşunun kabul edilmemesi gibi alemin de kadim bir illetle muhdes olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu illetin muhdes olduğu söylendiğinde de onu var edenin bir amacı olup olmadığı sorusu karşımıza çıkar. Eğer bir amacı varsa bu amaç da muhdes olur. En sonunda illetin illetinin de muhdes olduğu ortaya çıkar ve bu, amaçsız bir unsura varıncaya dek böyle devam eder. Bu da varlığı imkânsız bir şeye bağlanan*

⁵² Bkz. Heytem Hazne, “أثر الاختلاف في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها في التقعيد الأصولي عند الحنفية”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 6-29.

⁵³ Yunus Apaydın, “Ta'lîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/512.

alemin varlığa gelmesini imkânsız kılar."⁵⁴

Maturidiler Allah Tealanın tüm fiillerinde hikmetin zorunlu olduğu ve hiçbir fiilin hikmetten ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Şayet hikmet zorunlu olmasaydı o zaman yaptığı fiillerin abes olacağını söylemişlerdir. Onlar hikmeti itkan ve ihkam manasında ezeli sıfat olarak görmüşlerdir.⁵⁵

b) Hüsün ve Kubuh: Bu iki kavram üç manaya gelmektedir:

1. Fitrata uygun olan şeyler hüsün, aykırı olanlar ise kubuhur. Örneğin boğulan bir kimseyi kurtarmak hüsün, suçsuz birine iftira atılması ise kubuhur.

2. Tam ve kemale ulaşmış şeyler hüsün, aksi olan eksik şeyler ise kubuhur. Örneğin ilim hüsün, cehalet kubuhur.

3. Hüsün sevap kazanmak, kubuh ise cezayı hak etmektir.

Karâfi, ilk iki mananın akli olduğunu, üçüncü mana hakkında ise alimler arasında ihtilaf bulunduğunu dile getirmiştir.⁵⁶

Mu'tezile ve onları takip edenlere göre hüsün ve kubuh aklîdir; bir şeyin iyi veya kötü oluşu akıl yürütmekle bilinebilir. Ayrıca iyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine dahil olup zatî bir vasfını teşkil etmektedir.⁵⁷

Eşariyye'ye göre ise hüsün ve kubuh şer'îdir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak nakli bir delilin tayiniyle bilinebilir; çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasfı değildir. Fiil ancak din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Dolayısıyla kulun sorumluluğu ancak bir konuda kendisine dini bir metnin ulaşmasından sonra başlar.⁵⁸

Mâtürîdîler ise hüsün ve kubuhun hem aklî hem de şer'î olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar bu konuda bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilmenin akıl için mümkün olduğunu, ancak aynı şeyin sevap veya cezayı gerektirdiği bilgisine kendi başına ulaşamayacağını söylemişlerdir.⁵⁹

Hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceğini savunmak usule ilişkin birtakım ihtilaflara neden olmuştur. Usul alimleri bu konuyla bağlantılı olarak birçok farklı görüş ortaya atmıştır. Hüsün ve kubuh meselesinden kaynaklanan ihtilaflardan birkaçı şunlardır:

a) Eş'ariyye ve Mu'tezile usulcileri, hükümleri zatı itibarı ile yani hükmü içeren hitabın bir talebi ya da seçim konusunda özgür bırakmayı içermesi bakımından sınıflandırmışlardır.

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1987), 50.

⁵⁵ Ummu Külsüm Muhammed Ahmed Ahmed, *el-Hikmetu fî ef'âillâhi 'inde'l-mu'tezileti ve ehli's-sunne* (Sudan: Câmîatu Ümmü Durmân el-İslamiyye, Doktora Tezi, 2011), 98.

⁵⁶ Şihabeddin el-Karâfi, *ez-Zehîra*, ed. Se'îd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/67.

⁵⁷ Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî Abdulcebbâr - İbrahim Medkûr, *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire, ts.), 2/26.

⁵⁸ İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-İrşâd İlâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, ts.), 258.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 1/133.

b) Hükmün tanımı hususunda da farklılıklar ortaya çıkmış; kimi usul alimleri hükmün tanımını “had” ile yaparken bazıları “resm” ile yapmışlardır.

c) Bir şey hakkında hükmü belirleyen unsurun ne olduğu konusu da ihtilaflıdır. Mu‘tezile bu unsurun akıl olduğunu ileri sürerken Eş‘ariyye bu unsurun şeriat olduğunu iddia etmiştir.⁶⁰

d) Farz-ı kifayenin bütün mükellefleri mi yoksa belirli olmayan herhangi bir grubu mu bağladığı hususunda da ihtilaf edilmiştir. Usul alimlerinin konu hakkında iki görüşü vardır: Hanefiler, Malikiler, Şafiiler ve Hanbelilere yani ehli sünnete göre farz-ı kifaye olan emir tüm mükellefleri bağlamaktadır. Bu emri yerine getirmeye gücü yetenler yapmalı, yapamazsa da bir başkasını yapmaya teşvik etmelidir. İkinci görüş ise bu emrin bütün mükelleflere yönelik olmadığı, ancak belirli olmayan bir gruba hitaben geldiği yönündedir. Bu görüşü savunanların gerekçesi ise söz konusu emrin herkese yönelik olması durumunda ancak herkesin yapmasıyla yerine getirileceğidir. Mu‘tezile bu görüşü benimsemiştir. Bu ihtilafın faydası şu örnekte ortaya çıkmaktadır: Birinci görüşü benimseyen kalam alimlerine göre ölüyü yıkamanın, kefenlemenin ve cenaze namazını kılmanın farz olduğunu bilen ancak bunların yapılıp yapılmadığı konusunda şüpheye düşen kişinin tüm bunların nasıl yapılacağını araştırıp öğrenmesi gereklidir. Çünkü bu kişi de bu sorumlulukların muhatabı durumundadır ve içine düştüğü şüphe bu sorumluluğu kaldırmaz. Mu‘tezile’ye göre ise böyle bir şey yapmasına gerek yoktur. Çünkü bu kişinin emrin muhatabı olduğu kesin değildir.⁶¹

e) Şer‘î hükümlerde kulların menfaatlerinin gözetilmesi meselesi de ihtilaflı konular arasındadır. Alimler arasında şer‘î hükümlerde menfaatin önemi hakkında ihtilaf bulunmamaktadır. Hükümler, dini ve medeni tasarrufların tamamı başlangıçta vaz edilirken dünya ve ahirette kulların menfaatini gerçekleştirme amacı güdülmüştür. Bu yüzden “İslam Şeriatinin tamamı maslahattır.” cümlesi ortaya çıkmıştır. Zira gerek dini gerekse medeni hükümlerin tamamı kulların menfaatini artırmak ya da menfaatin zıddı olan mefsedeti defetmek için ortaya konmuştur. Söz konusu cümle alimler tarafından bir kural telakki edilmiş ve hatta kuralların en temeli, en geniş ve geneli olarak görülmüştür.⁶² Ehli sünnet usulcülerine göre kulların menfaatlerinin gözetilmesi, Allah’ın rahmeti ve ihsanından kaynaklanmaktadır. Ancak Allah kendi mülkünde dilediği her şeyi yapabilir. Dilerse bütün kullarını hidayete erdirebilir ve dilerse de bütün kullarını sapkınlıkta bırakabilir.

Mu‘tezile’ye göre ise Allah’ın bu menfaatleri gözetmesi ona vaciptir. Çünkü Allah, hikmet sahibidir. Emrettiği şeylerde maslahat, yasakladığı şeylerde ise mefsedet zorunlu olarak vardır.

1. Hitabın vakti ve mükellefi bağlayıcılığı konusunda da ihtilaf edilmiştir.

⁶⁰ Kemâluddîn b. Muhammed b. ‘Abdurrahman el-Ma‘ruf Ibn İmam el-Kamliyye, *Teysiru’l vusûl ila Minhâci’l usûl mine’l ma’kûl ve’l menkûl*, ed. ‘Abhdulfettah Ahmed Kûtüb ed-Dahmisi (Kahire: Daru’l Faruk el-Hadise, 2002), 2/94.

⁶¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatu’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Munâzir fî Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İlmâm Ahmed b. Hanbel* (Müessesetü’r-Reyyân, 2002), 128.

⁶² Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkh*, 1/118-119; Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi’l-Minhâc*, 1/117-118.

Cumhura göre emirler; vakti girdikten sonra iltizami, öncesinde ise bildirici olarak mükellefin fiilini bağlayıcıdır. Diğer bir grup ise bu emirlerin, mükelleflerin fiillerini ancak vakti girdiği zaman bağlayıcı olabileceğini dile getirmişlerdir.⁶³

2. Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi de ihtilaflıdır. Eş'arîler, Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasının aklen mümkün olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu mesele hakkındaki tartışmalar, usul kaidelerinin özüne etki edecek bir dereceye ulaşmamıştır. Nitekim usul kaidelerinin sorumluluk ilkesiyle bağlantısı sabit kalmıştır. Eş'arî alimler her ne kadar Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasını aklen mümkün görseler de bunun gerçekleşmediğini savunmuşlardır. Zira böyle bir şeyin vuku bulması durumunda mükelleflerin sorumluluğu ilkesi zarar görecektir.

3. Fukaha ve mütekellimûn arasında farz ve vacib konusu da ihtilaflıdır. Vacible ilgili birkaç durum bulunmaktadır. Birincisi, vacibe farz da denilmektedir. Ancak alimler farz ve vacib konusunda ihtilaf etmiştir. Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhebinden cumhur fakihler vacibin farz olduğunu ve aralarında fark olmadığını belirtmiştir.

Hanefiler ise buna aksi görüş bildirerek farzın kat'i delille sabit olduğunu, vacibin zanni delil ile sabit olduğunu söylemişlerdir.

Kat'i delil, Kur'ân gibi mütevâtir olan delildir. فأقيموا الصلاة “namazınızı kılın”⁶⁴ ayetinde olduğu gibi onlara göre farzdır, vacib değildir.

Zanni delil ile sabit olan ise Hanefilere göre vaciptir, farz değildir. Örneğin vitir namazı Hz. Peygamberin “اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً” “gece namanın sonuna vitir kılın” hadisi ile sabit olduğundan vaciptir. Hadiste geçen bir fiilin emridir. Kurala göre emrin zahiri müstehap olmasını gerektiren çeviren bir karine olmadığı sürece vücut ifade etmesidir. Ancak bu hadis mütevâtir değil, ahad haberle sabit olduğundan vitir namazı farz değil vacibtir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere kelam ilminde meydana gelen ihtilafın usul ilmine etkisi inkâr edilemez. Katip Çelebi, Hanefî fakihi Alâuddin'den şöyle nakletmiştir: “*Fıkıh usulü ilmi, kelam ilminin fer'idir çünkü bu fıkıh usulündeki sınıflandırmalar, bu sınıflandırmayı yapan alimin itikadına göre şekillenir.*”⁶⁵ Nitekim Râzî'nin *el-Mahsûl* eserinde Eş'arî düşünce açık bir şekilde görülmektedir. Keza Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* eserinde birçok usuli meselede müellifin Mutezilî düşüncesi açığa çıkmaktadır.

Konunun önemine binaen bazı âlimler de kelam ilmindeki ihtilafların fıkha olan etkisini ele alan müstakil eserler kaleme almışlardır. Zencânî'nin *Tahrîcû'l-Fürû' ale'l-Usûl*'ü, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-naẓar*'ı ve Tilimsânî'nin, *Miftâhu'l-Vusûl* adlı eserleri bu bağlamda zikredilebilecek önemli eserlerdendir. Bu kitaplarda, usul kaidelerinde meydana gelen farklılıkların fıkha olan etkisi net bir biçimde görülmektedir.

⁶³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, 118-119; Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 117-118.

⁶⁴ Bakara, 2/43.

⁶⁵ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360), 1/110.

4.2. Mantık İlmi ile Alakalı Sebepler

Mantık ilmi, usul dersleri okunmadan önce öğrenilmesi gereken temel ilimlerden birisi olarak görülmektedir. Bu nedenle birçok usul âlimi kitaplarının baş taraflarında bu ilimle alakalı bilgiler vermişlerdir. Örnek olarak Gazâlî, meşhur usul eseri *el-Mustasfâ*'nın baş tarafında hadd ve burhân konularını ele almış ve bu kavramların anlaşılmasının kitabın doğru bir şekilde kavranmasının anahtarı olduğunu dile getirmiştir. Bu manada meşhur sözü şöyledir: “*Mantık ilmini bilmeyenin ilmine güvenilmez*”⁶⁶

Mantık ilminin usul ilminin öğrenilmesine katkıları şu şekilde sıralanabilir:

1. Mantık ilmine ait kavramlara vakıf olmak.
2. Usul ilminin kaideleri ve meselelerinin anlaşılmasında bu ilimde bulunan kaide ve prensiplerden faydalanmak.
3. Usul ilminde geçen tanımları yaparken mantık ilmindeki “el-kavlu’ş-şârih” yani tanım konusunda yer alan kurallardan faydalanmak.
4. İhtilaflı meselelerde karşı tarafa cevap verirken mantık ilmine başvurmak.

Mantık ilmindeki ana başlıklardan “beş tümel”, “tanım”, “önerme”, “çelişki”, “akis”, “kıyâs” ve “burhân” kavramları usul meseleleri işlenirken de görülmektedir. Biz de mantık ilminde bulunan bu kavramların fıkıh usulündeki yansımalarını birer örnekle açıklayacağız.

“Fıkıh usulü” kavramının tanımı:

İsnevî, Beyzâvî'nin “*İcmâli olarak fikhın delillerini, bu delillerden ne şekilde yararlanılacağını, yararlanacak olan kişinin durumunu bilmektir.*” şeklinde yapmış olduğu tanıma itirazda bulunmuş ve bu itirazında “fıkıh usulü” ibaresinin bir isim tamlaması olduğu noktasından hareket etmiştir. Nitekim o şöyle söylemiştir: “*Bil ki mürekkebe olan ifadelerin anlaşılması parçalarının bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle Râzî'nin el-Mahsûl eserinde, Âmidî'nin el-İhkâm eserinde yaptığı gibi Beyzâvî'nin de önce fıkıh ve usul kelimelerini ayrı ayrı tanımlaması, ardından fıkıh usulü kavramını açıklaması gerekirdi.*”⁶⁷

Ardından İsnevî, Beyzâvî'ye muhalif olacak şekilde Râzî'nin yöntemini izlemiş ve fıkıh usulünü önce bir isim tamlaması olarak ardından da terim olarak tanımlamıştır.

Yukarıda da zikredildiği gibi fıkıh usulü kavramı tanımlanırken iki ayrı metot takip edilmiştir. Kimi alimler bu kavramı bir isim tamlaması olması yönüyle inceleyerek fıkıh ve usul kelimelerini ayrı ayrı açıklama yoluna gitmiş, kimileri ise fıkıh usulünü bir ilim dalının adı olarak terim manasıyla tanımlamışlardır. Cüveynî, Gazâlî, İbn Burhân, Râzî ve Âmidî birinci yolu izleyen alimlerdendir.⁶⁸ Onların bu yolu izlemelerindeki

⁶⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 10; Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Minhacü'l-vusûl ila'l-İlmi'l-Usûl*, thk. Selim Fehd Şeb'aniye (Dimeşk: Dâru'l-Mustafa, 2016), 55.

⁶⁷ İsnevî, *Nihâyetü's-suâl fi şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 6-7.

⁶⁸ Şerefü'l-İslâm Ahmed b. Alî b. Burhân el-Bağdâdî Ebû'l-Feth, *el-Vusûl ila'l-Usûl* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 1/50; Cuveynî, *et-Telhîs*, 3/7; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 5; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mahsûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1/78; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/9.

gerekçesi ise mürekkep kavramların anlaşılmasını onun parçalarının bilinmesine bağlamaları ve kendisinden haber verilen şeyin haberinden önce var olduğunu düşünmeleridir. Ayrıca bu tanımlama türünde fıkıh kelimesinin bir terim olarak tanımlanmasına ihtiyaç kalmayacaktır. Fıkıh usulü kavramının terim manasıyla açıklanması durumunda ise bu ihtiyaç hasıl olacaktır.⁶⁹

Bu gerekçelerle birinci tanım yöntemini izleyen alimler, ikinci metodu takip eden alimler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim onlar; mürekkep olanın bilgisinin parçalarının bilgisine bağlı olmasının ancak tafsili bilgide gerektiğini, icmalî bilgide ise buna ihtiyaç olmadığını söylemişlerdir. Buna örnek olarak da insanın hareketini sağlayan çok sayıda kas ve kemiği olmasına karşın “insan” tanımında bunlardan bahsedilmemesini zikretmişlerdir.⁷⁰

Bu eleştiriye şöyle cevap verilmiştir: Parçaları bilinmediği halde mürekkep bir kavramın anlaşılabilceğini hiçbir âlim kabul etmemiştir. Çünkü mürekkep olan bir kavramın parçaları bilinmeden anlaşılması mümkün değildir.⁷¹

İkinci metodu ise İbn Hâcib, Beyzâvî ve İbn Sübkî tercih etmiştir.⁷² Onlar bir ilme isim olmuş kavramların tanımında önemli olan şeyin, kullanıldığı manayı açık bir şekilde ifade etmesini⁷³ ve tanımların mana için yapıldığını gerekçe olarak sunmuşlardır.⁷⁴ Ayrıca mürekkep lafızların bir kavram halinde geldiklerinde artık mürekkep konumunda değil, müfret konumunda olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵

Usul ilminde yapılan tanımlara mantık kaidelerine binaen getirilen itirazlar:

Bu itirazların örneği Cüveynî'nin içtihat tanımında kendini göstermektedir. O içtihadı, “*Bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak*”⁷⁶ şeklinde “resm” olarak tanımlamıştır. Ancak bu tanım şârihler tarafından mantık ilmindeki hadd ve resm kavramlarında bulunan şartları taşımadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve bu tanımın lafzi olduğu dile getirilmiştir. Nitekim usul alimleri içtihadı şu şekilde tanımlamışlardır: “*Fakihiñ herhangi bir şer‘î hüküm hakkında bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması.*”⁷⁷

1. Usul ilminde yapılan tanımlarda mantıktaki beş tûmelden yararlanmak:

Mantıktaki beş tûmel; cins, tür, ayırım, hassa ve ilintidir. Tûmel beş duyu ile idrak

⁶⁹ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 1/57.

⁷⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/25.

⁷¹ Muhammed b. Hamze b. Muhammed Şemsuddin el-Fennârî, *Fusûlu'l bedâ'i' fî usûli şerâ'i'*, thk. Muhammed Hüseyn Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 40.

⁷² Osman b. Ömer İbn Hâcib, *Muhtasarü İbn Hâcib* (Mısır: Matba'atu Bûlâk, ts.), 1/19; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmî* (Kürdistan: Merkezû Bizerk İslamî, ts.), 1/32.

⁷³ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 1/56; Muhammed b. el-Hasen el-Bedahşî, *Minhacu'l-Ukûl fî şerhi Minhâci'l-Vusûl li'İlmi'l-Usûl li'İkâdî el-Beydâvî Mea Şerhi'l-İsnevî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/13.

⁷⁴ Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 1/20.

⁷⁵ Hasan b. Muhammed b. Muhammed Fenârî, *Hâşiye 'alâ't-Telvîh* (Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, ts.), 1/56.

⁷⁶ Abdurrahman b. İbrahim İbn Ferkâh, *Şerhu'l-Varakât* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 129.

⁷⁷ Celaleddin Muhammed b. Ahmed eş-Şafîi Mahallî, *Şerhu'l-Varakât fî İlmi Usûli'l-Fıkıh* (Kahire: Daru'l-Fadîle, 2003), 240.

edilemeyen soyut kavramlardır. Beş tümel örnek olarak insan için türü insan olması, cinsi canlı olması, ayrımı konuşması, hassası gülmesi, ilintisi yürümesi verilebilir. Cüveynî'nin *Verakât* adlı eserinde “şek” kavramı için yapmış olduğu “*Biri diğerinden üstün olmayan iki şeyden birini kabul etmekte tereddüt göstermektir.*”⁷⁸ tanımı bunun bir örneğidir. Nitekim İbn Zekrî et-Tilimsânî bu tanımı şu şekilde açıklamıştır: “*İki şeyden birini kabulde tereddüt gösterilmesi’ cümlesi cins olup altında zan, vehm ve şek bulunmaktadır. ‘Biri diğerinden üstün olmayan cümlesi’ ise fasl (ayrım) olup zan ve vehmi tanımın dışında bırakmıştır.*”⁷⁹

2. Kesin ve seçmeli kıyasın bir hükmün ispatında kullanılması:

Örneğin emir sîgasının kullanılmasının, talep edilen şeyi hemen yerine getirmeyi ifade etmediği bu iki kıyasla ispat edilmiştir. Kesin kıyasla bu hükmün tespiti şu şekildedir:

“Mutlak emir sîgası sadece bir şeyin yapılmasını ifade eder.” cümlesi küçük önermedir.

“Sadece bir şeyin yapılmasını ifade eden şeyler hemen yapılmasını ifade edemez.” cümlesi büyük önermedir.

“Öyleyse mutlak emir hemen yapılmayı ifade etmez.” cümlesi ise bu iki önermeden çıkan sonuçtur.

Seçmeli kıyasla aynı hüküm şöyle tespit edilir:

“Mutlak emir sadece bir şeyin yapılmasını ifade eder.” ifadesi koşullu öncüdür.

“Mutlak emir hemen yapılmayı ifade etmez.” ifadesi ise seçmeli öncüdür. Koşullu öncülün doğru olması seçmeli öncülün doğru olmasını gerekli kılar.⁸⁰

4.3. Semantik İlmi ile Alakalı Sebepler

Arapça, Kur'an-ı Kerim'in indiği dildir. Bir ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır:

“*Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik.*”⁸¹

Ayrıca Kur'an'ı açıklayan sünnetin dili de Arapçadır. Allah Teala şöyle buyurmaktadır:

“*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri*

⁷⁸ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Muhammed Ruknu'l-İslâm 'Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh, *Şerhu Nazmi'l-Varakât fî Usûli'l-Fıkh* (Mansura: Dâru'l-ğadi'l-cedîd, 1977), 113.

⁷⁹ Ahmed b. Zekerîyya el-Mâlikî Tilimsânî, *Ğayetu'l-Merâm fî Şerhi Mukaddimeti'l-İmâm* (Dâru İbn Hazm, ts.), 1/78.

⁸⁰ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir*, 1/564; Seçmeli (istisnâi) kıyas neticenin aynısının veya zıddının öncüllerde zikredildiği kıyas çeşididir. “Eğer bu bir cisimse boşlukta yer tutar. Bu şey bir cisimdir. Öyleyse bu şey boşlukta yer tutar.” örneğinde boşlukta yer tutar ifadesi öncüllerde aynen geçmektedir. Eğer şart “Bu şey boşlukta yer tutmaz” şeklinde olumsuz olursa sonuç “o zaman bu şey cisim değildir.” şeklinde ortaya çıkar ki bu surette de sonucun zıddı öncüllerde zikredilmiş olur. Kesin kıyas seçmeli kıyasın zıddıdır. Yani neticenin aynısının veya zıddının öncüllerde zikredilmediği kıyas biçimidir. Buna örnek olarak “cisim bir araya getirilmiş (müellef) şeydir. Bir araya getirilmiş şey sonradan yaratılmıştır. Öyleyse cisim sonradan yaratılmıştır.” kıyası verilebilir. Bu kıyasta sonuç veya onun zıddı öncüllerde bizzat zikredilmemiştir. Bkz. Cürcânî, *et-Târifât*, 1/79.

⁸¹ Yûsuf 12/2.

için sana bu Kur'an'ı indirdik.”⁸²

“Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”⁸³

Arapça sözcüklerin birçok farklı çeşidi vardır. Bazıları, aralarında yakınlık bulunan ve basit farklılıklarla birbirinden ayrılan bir grup varlığa delalet etmektedir. Bazı kelimeler de yaygın bir varlığın tek bir hakikatine, sıfat veya izafet gibi bir sınırlamayla delalet etmektedir. Bazı kelimeler belli bir varlığa işaret ederken bazıları da mutlak olarak verildiğinde sonsuz bir varlık kümesindeki tüm varlıklara delalet edebilmektedir.

Kendisinde hiç şüphe bulunmayan Kur'an bu dille indirilmiş ve bu fakrlı türlerdeki sözcüklerin hepsini kullanmıştır. Aynı şekilde onu açıklayan sünnette de bu sözcük türleri bulunmaktadır. Arapçanın Kur'an ve sünnetin anlaşılmasındaki önemine binaen alimler bu dilin sözcüklerini derinlemesine incelemiş ve anlaşılabilmesi için kaideler vazetmişlerdir. Ancak dilde belirlenen kaidelerde birtakım farklılıklar hasıl olmuş ve bu da fıkhi meselelere ihtilaf olarak yansımıştır. Fıkıh ilkeleri ve kavramları da bu ihtilaflardan nasibini almıştır. Örneğin farz, vacip, fâsit ve bâtıl gibi kavramlar farklı mezheplerden fakihler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kavramlarda ortaya çıkan bu ihtilaf fûru meselelerde de açık bir şekilde görülmektedir.⁸⁴

Mefhumun delâleti, âmın delâleti, âmın hâs ile çelişmesi ve müşterek sözcüklerin aralarında zıtlık olmadığı müddetçe bütün manalarının kullanılması gibi lafızların delaletine ilişkin sebepler fıkhi ihtilaflara neden olmaktadır.

Usul âlimleri lafızlar konusuna büyük bir önem vermiş, kavramları ve delâletlerini derinlemesine incelemişlerdir. Arap dilinin yapısını oluşturan “vaz”, “haml” ve “istimal” kavramları farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu ihtilafların temelinde yukarıdaki üç kavramdan kaynaklanan ve delaletin kesinliğini engelleyen on unsur belirlenmiştir: Bunlar: takdim ve tehir, nesh, tarif, i'râb, iştirâk, nakl, ızmâr, tahsis, mecâz ve aklî muarız.

Tüm bu unsurlardan hareketle her insanın anlayışına göre farklı kaideler belirlemesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bazen aynı manayı iki farklı insan farklı ifadelerle anlatmıştır ki bu da lafızlardaki ihtilafı açıklamaktadır.⁸⁵

Arap diline nispetle usul ilminin konusu: Bilindiği üzere usul ilmi birçok meselesinde nasların Arapça olması nedeniyle Arap dilinden faydalanmıştır. Çünkü bu naslar ancak Arapça dil bilimleri bilinirse anlaşılacaktır. Konu hakkında Cüveynî şöyle söylemektedir: “İslam dininin kaynakları Arapçadır. Arap dil ilimlerinde mahir olmayan kimse bu nasları anlamada yeterli olmayacaktır.”⁸⁶

Aynı şekilde benzer bir söz daha önce İmam Şâfiî tarafından da söylenmiştir: “İlk

⁸² Nahl 16/44.

⁸³ Şuarâ 26/193-195.

⁸⁴ Yusuf Halef İsâvî, *Eseru'l-Arabiyye fî-İstinbâtî'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye fî's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.), 64; el-İsnevî, *et-Temhid fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 58-59.

⁸⁵ Komisyon, *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, 4/215.

⁸⁶ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/1/130; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/144-146.

önce Kur'an'ın sadece Arap dili ile indirildiğini anlatmaya başlamamın bir nedeni vardır: Arapçanın ifade gücündeki genişliğini, vecihlerini, manalarındaki ortak ve farklı yönlerini bilmeyen kimsenin Kur'an'ın ilmine vakıf olması mümkün değildir. Bunları bilen kimsenin ise kalbine cehalet nedeniyle girmiş olan şüpheler kaybolup gider.”⁸⁷

Karâfi konu hakkında şöyle söylemektedir: “Şeriatın usulleri iki tanedir. Birincisi usul-u fıkıhtır. Bu ilim dalı genel olarak Arapça sözcüklerden türeyen kaidelerden ve bu sözcüklere sonradan ilave edilen nesih ve tercih gibi durumlardan ibarettir. Örneğin emir sîgasının vücûbu, nehiy sîgasının tahrîmi ifade etmesi umumu ifade eden özel sîgaların bulunması dil özelliklerinden kaynaklanan kaidelerdir. Fıkıh usulünün bunlar dışındaki konuları müctehidin sıfatları ile kıyas ve haber-i vâhidin hüccet olması gibi bilgilerle sınırlıdır.”⁸⁸

Cüveynî, usul âlimlerinin Arapça dil ilimlerinden nasıl faydalandıklarını şu şekilde ifade etmiştir: “Bu tür ilim dalları insanlar tarafından rağbet⁸⁹ gördüğü için usul alimleri çok ihtiyaç duymalarına rağmen bu ilme fazlaca işaret etmemiş, yalnızca ihtiyaçları kadarını açıklamakla yetinmişlerdir. Usul ilminde ise dil âlimlerinin zikretmediği ve şer’î maksatları ortaya çıkaracak bilgilere yer vermişlerdir. Örnek olarak, emir ve nehiy sîgalarının manaları, âm ve hâs sözcükler, istisnâ konusu ve bunlarla alakalı meseleler verilebilir. Dil bilginlerinin görüşlerini ise sadece ihtiyaç miktarınca nakletmişlerdir.”⁹⁰

Konuyla alakalı bir diğer önemli durum da şer’î nassın sübutu herkesçe kabul edildikten sonra nassın delaleti itibarıyla ihtilaflar olabilmesidir. Bunun nedeni ise Arapçanın genişliği ve birçok kural barındırmasıdır. Delâlet konusunda ortaya çıkan ihtilafın dilsel kaynaklı olduğu kesindir. Bu konu altında hakikat, mecâz ve müşterek sözcükler konusu bulunmaktadır. Sübutunun kesinliği noktasında hemfikir olunan naslar bazen hakiki manasıyla anlaşılırken bazen mecazi manada geldiği söylenmiştir. Hakikat kelimesi terim olarak “Gerçek anlamında kullanılan lafız” şeklinde tanımlanmaktadır.⁹¹ Mecaz kelimesinin terim anlamı ise “Kelimenin hakiki manasıyla ifade edilmek istenen mana arasında bulunan bir alaka ve hakiki mananın kastedilmesine engel olacak bir karineyle kelimenin, vazedildiği manasının dışında kullanılması” şeklindedir.⁹² Hakikat ve mecazdan kaynaklanan birçok ihtilaf bulunmakla birlikte bu ihtilaflara dair iki örnek vermekle yetinilecektir.

Bu ihtilaflardan en önemlisi Arapçada mecaz olup olmadığı hususudur. Bu mesele hakkında iki görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi Arapçada mecazın olduğu

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 50.

⁸⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısri Karâfi, *el-Furûk envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk* (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/2.

⁸⁹ Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadi, *el-Kamusü'l-muhit*. (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1724.

⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/130; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/8.

⁹¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/28; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/341; Mahallî, *Şerhu'l-Varakât fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, 10/305.

⁹² Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, nşr. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1/17.

yönündedir. Bu görüş alimlerin geneli tarafından benimsenmiştir.⁹³ Delil olarak da Arapçanın fasih bir dil olduğunu, mecazın da fesahate zıt olmadığını hatta hakikatten daha güçlü olması dolayısıyla fesahati güçlendirdiğini söylemişlerdir. Arapçada mecazın yoğun bir biçimde kullanılması da bu alimlerin delillerindendir. Örnek olarak Salatân el-Ubeydi'nin şu şiiri verilebilir.

(أشَاب الصَّغِيرِ وَأَفْنَى الْكَبِيرِ ... كَرَّ الْقَدَاةُ وَحَرَّ الْعَشِيِّ)

“Gündüzün ve gecenin birbiri ardına tekrar etmesi,

Yaşı küçük olanı yaşlandırır, büyük olanı ise öldürür.”

Bu beyitte şair, mecâz-ı aklîye başvurmuştur. Nitekim yaşlandıran ve öldüren Allah olmasına rağmen şair bunları, yaşlanmanın sebebi olan gece ve gündüze isnat etmiştir. Böylelikle fiil, aralarında bulunan alaka nedeniyle gerçek failine değil başka birine isnat edilmiştir.

Kimi alimler ise Arapçada mecâzın olmadığını savunmuşlardır. Bu görüşü Ebu İshâk el-İsferâyînî savunmuştur.⁹⁴ Kastedilen mananın mecâzda kaybolduğunu ve muhatabın manayı doğru şekilde anlayamayacağını, bunun da dilin kendisine aykırı olduğunu da gerekçe olarak sunmuştur. Çünkü dildeki amaç insanın maksatlarını muhatabına bildirmesidir. Mecâz bunu engellediği için mümkün değildir ve dilde de yoktur.

Bu konudaki ihtilaf Kiyâ el-Herrâsî'nin de belirttiği üzere lafzi mertebededir.⁹⁵ Alimler manada hemfikir olmalarına karşın lafzi ibarelerde ve isimlendirmelerde ihtilaf etmişlerdir. Nitekim Ebu İshâk el-İsferâyînî, dilde “aslan” lafzının cesur insan manasında kullanılmasını inkâr etmemektedir. Ancak ona göre böyle bir kullanım karineye ihtiyaç duymaktadır ve bu karine bulunduktan sonra bu kullanım da hakiki hale gelmektedir. Bu örnek özelinde görüldüğü üzere kelimelerin mecaz diye isimlendirdiği kullanımı Ebu İshâk tarafından hakikat olarak değerlendirilmiş ve kabul edilmiştir.

Bu iki görüşün de pratikte mecazın varlığına delalet etmesi nedeniyle dilde mecazın var olduğunu kabul etmek daha isabetli görünmektedir.

Hakikat ve mecaza ilişkin bir diğer ihtilaf konusu mecazın lafzın kendisinde mi yoksa isnatta mı olduğu hususudur. Abdulkahir Cürçânî⁹⁶ ve Sekkâkî⁹⁷ mecazın lafızda olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Zemahşerî ise mecazın isnatta olduğunu

⁹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 75; Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 1/296; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 2/18.

⁹⁴ Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 1/296; Hikmet Akdemir, “Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 62.

⁹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 2/18.

⁹⁶ Ebû Bekr 'Abdülkâhîr b. 'Abdirrahmân el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz fî ilmi'l-me'ânî*, thk. Ebû Fehr Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atu Medenî-Dâru'l-Medenî, 1992), 57-58; Ebû Bekr 'Abdülkâhîr b. 'Abdirrahmân el-Cürçânî, *Esraru'l-belaga*, nşr. Mahmud Şâkir (Lübnan: Daru ihyâi'l-ulum, 1997), 304.

⁹⁷ Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali el-Harezmi es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut, 1983), 166.

savunmuştur.⁹⁸ Bu konudaki ihtilaf da lafız düzeyindedir. Çünkü “kelamda mecâz vardır” sözü isnatta mecaz vardır demektir. Zira kelimeler varsa isnat da vardır. Bu nedenle bu iki görüş nihayetinde aynı manaya delalet etmektedir.⁹⁹

Bu iki örnek üzerinden görüldüğü gibi hakikat-mecaz tartışması fıkıh ve usul alanını etkilemiştir.

4.4. Hüküm ve Hükme İlişkin Unsurlarla Alakalı Sebepler

Hüküm, hâkim ve mahkûm bihe ilişkin sebepler, fakihlerin ve müçtehitlerin oldukça ihtiyaç duyduğu hususlar olduğundan fıkıh usulünde büyük önem taşımaktadır. Usul kitaplarında şer’î hükümler konusu araştırılacak olursa bu başlık altında birçok ihtilafın olduğu görülmektedir. Ayrıca bu konu fıkıh usulü ilminin de en önemli meselelerinden sayılmaktadır. Bunun nedeni ise bu konunun şer’î delillerin bir neticesi ve gayesi olması veya fıkıh usulü ilminin önemli bir konusu olmasıdır.

Şer’î hükümlerin rükünleri, kısımları ve bir hakikati vardır. Alimler bu hususları açıklamaya çalışmış ve aralarında ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu ihtilafların belli başlı sebepleri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Hükümün tanımı hususunda ihtilaf edilmiştir. Bazı usulcüler “hadd” şeklinde tanımlarken diğerler “resm” şeklinde tanımlamışlardır.

Tanım hususundaki bu ihtilaf şu meseleyi ortaya çıkarmaktadır: Şer’î hükümün bir “hitap” olarak tanımlanması ve bu şekilde kayıtlanması mümkün müdür? Nitekim bu soruya verilen cevaplar, ezelde söylenmiş bir sözün “hitap” olarak isimlendirilmesinin mümkün olup olmaması etrafında şekillenmiştir.

Böyle bir isimlendirmenin doğru olamayacağını söyleyen alimler “hitap” kavramının tanımın cinsi olmasını kabul etmemişlerdir. Bu nedenle Karâfi, Râzî’nin tanımına itiraz etmiş ve şöyle söylemiştir:

“Muhâtaba, müfeâle babından bir kelimedir. Bu ise ancak iki kişi arasında meydana gelen konuşmaları ifade etmektedir. Bu da hâdis (sonradan yaratılan) bir söze işaret etmektedir. Halbuki Allah’ın kelâmı kadîmdir. Bize göre şer’î hükümler kadîmdir. Bunun hâdis olan bir şeyle açıklanması câiz değildir. Bu nedenle tanımda “Allah’ın kadîm sözü denmesi gerekir. Bu da hâdis olan sözleri tanımın dışında bırakmak içindir.”¹⁰⁰

Karâfi’nin diğer bir söylemi şu şekildedir: *“Ben bu tanımda İmâm Razî’ye tabi ettim. Ancak ‘hitap’ sözlükte iki kişi arasında meydana gelen bir konuşmayı ifade ettiği için bu kelime yerine ‘Allah’ın kadîm sözü’ ibaresini kullandım.”¹⁰¹*

- Şer’î hükümlerde kulların maslahatlarının gözetilmesi hususunda da ihtilaf edilmiştir.

⁹⁸ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki’t-tenzil ve uyunü’l-ekavil fi vücuhî’t-te’vil* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1947), 1/192.

⁹⁹ Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh*, 2/215.

¹⁰⁰ Karâfi, *Nefâisu’l-Usûl fi Şerhi’l-Mahsûl*, 1/218-219.

¹⁰¹ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahmân el-Mısırî Karâfi, *Tenkîhu’l-fusûl fi ‘ilmi’l-usûl* (Kahire: Şeriketü’t-Tabââtü’l-Fenniyyeti’l-Müttehhide, 1393), 159.

Ehl-i sünnet usulcülerine göre kulların maslahatlarının gözetilmesi Allah'ın rahmeti ve ihsanı neticesinde vardır. Ancak Allah kendi mülkünde dilediği herşeyi yapabilir. Dilerse bütün kullarını hidayete erdirebilir ve dilerse de bütün kullarını sapkınlıkta bırakabilir.¹⁰²

Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın bu maslahatları gözetmesi onun için vaciptir. Çünkü Allah, hikmet sahibidir. Emrettiği şeylerde maslahat, yasakladığı şeylerde ise mefsedet vardır.¹⁰³

- Eş'ariyye ve Mu'tezile usulcülerinin hükümleri zâtı itibari ile taksim etme konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Bu ihtilafın temelinde yatan husus, hitabın bir talep mi yoksa seçimde özgür bırakma mı ifade ettiğidir. Bir başka deyişle bu konudaki ihtilaf iki mezhebin hüsn-kubuh konusundaki anlayışlarından kaynaklanmaktadır.

- Hitabın vakti ve mükellefi bağlayıcılığı konusu da ihtilafli konulardandır.

Kelam alimlerine göre emirler, vakti girdikten sonra iltizami, öncesinde ise bildirici olarak mükellefin fiilini bağlayıcıdır.¹⁰⁴ Râzî ise bu emirlerin, mükelleflerin fiillerinin ancak vakti girdiği zaman bağlayıcı olabileceğini dile getirmiştir.¹⁰⁵

Eş'ariyye'den, bu mesele hakkında farklı görüşler nakledilmiştir. Alimlerden bazıları bu emirlerin mükellefi bağlayıcılığının da kadîm olduğunu söylerken bazıları ise bunun kadîm veya hâdis olduğunun söylenemeyeceğini savunmuşlardır. Sübkî ve Zerkeşî gibi bazı alimler ise bunların itibârî şeyler olduğunu ifade etmiştir. Sübkî, bu konu hakkında şöyle söylemektedir: *"Tercih edilen görüşe göre örneğin helâl kılmak ve bunun mükellefi bağlayıcılığı kadîmdir. Bu söylem (helal kılmak) bağlayıcılığın dünyada meydana gelmesini gerektirmektedir. Ancak sonradan yaratılan, helal kılınan şeyin helal olma hükmünün meydana gelmesidir. Örneğin bir kişiye "Kölemi perşembe günü satmana izin verdim" dersin bu izin Perşembe gününden önce vardır ve izin verilen kişiyi bağlayıcıdır. Ancak iznin geçerliliği ancak perşembe günü başlayacaktır. Hükmün bağlayıcılığının hâdis olması da bu örnekte olduğu gibi anlaşılmalıdır. Böyle olunca iki görüş arasında bir ihtilafın olmadığı anlaşılacaktır. Nitekim bu bağlayıcılığın iki tarafı vardır. Biri önce olan (kadîm) ve sözü söyleyen diğeri ise sonra meydana gelen (hâdis) ve sözü dinleyendir."*¹⁰⁶

Zerkeşî bu konu hakkında şöyle söylemektedir: *"Bu meselenin iki itibârı vardır. Talebin nefsi ve zati olduğu kabul edilirse kadîm olduğu söylenir. Talebin uygulanması ise hâdistir. Bu ayrım gözetilirse ortada bir ihtilaf kalmaz."*¹⁰⁷

- Bir şey hakkında hükmü belirleyen unsurun ne olduğu hakkında da ihtilaf edilmiştir. Mu'tezile bu unsurun akıl olduğunu ileri sürerken Eş'ariyye bu unsurun şeriat

¹⁰² Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 1/116-117.

¹⁰³ Süleyman b. Abdilkavî Tûfî, *Şerhu Muhatasari'r-ravda*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997), 1/246-247.

¹⁰⁴ Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 1/125.

¹⁰⁵ Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 1/1-2.

¹⁰⁶ Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 1/117-118.

¹⁰⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 2/118-119.

olduğunu dile getirmiştir.

- Farz-ı kifayenin bütün mükellefleri mi kapsadığı yoksa bunlardan belli olmayan bir gruba mı yönelik olduğu hususu da ihtilaflıdır.

Bu ihtilaftan şöyle bir mesele ortaya çıkmaktadır: Hüküm hitâbın kendisi mi yoksa onun bir medlûlü ve eseri midir? Alimler bazen hüküm kavramından Allah'ın sözünü bazen de onun eserini kastetmektedirler. Örneğin “*Namazı dosdoğru kılın.*”¹⁰⁸ ayeti hem Allah'ın bir hükmü hem de bu hükmün bir eseridir. Bu ayette hükmün eseri namazın farz olmasıdır ki bu da bir hükümdür. Bu noktada “hüküm” kelimesinin söz konusu kullanımının hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Ayetteki “hükümün” hitabın kendisinde mi yoksa eserinde mi hakiki manada olduğu tartışma konusudur. Ancak bunlardan birinin diğeri yerine kullanılması bir çeşit mecaz ve anlam genişliği olduğundan bu konuda ihtilaf edilmesinin pratikte bir yararı yoktur.¹⁰⁹

Sübki konu hakkında şöyle söylemektedir: “*Ezelde söylenilen kelâmın, hitâp olarak isimlendirilmesi konusunda ihtilaf vardır. Kadı Bâkullânî bir sözün, karşıda muhatap olmasa bile hitap şeklinde isimlendirileceğini ve dolayısıyla Allah'ın ezeldeki sözüne ve Hz. Peygamber'in sahabeye söylediği sözlere hakiki olarak hitap isminin verilebileceğini; bu türden hitabın emir ve nehiy de olabileceğini söylemiştir.*”¹¹⁰

Usul alimlerinin, hüküm ve hitabın ayrımı konusunda iki farklı görüşü vardır. Birinci görüş hüküm ve hitabın aynı şeyler olduğu, bu nedenle hükmün tanımında “Allah'ın hitabı” ibaresinin kullanıldığı şeklindedir.¹¹¹ İkinci görüşe göre ise hüküm, hitabın bir eseri olup kendisi değildir. Bu ikinci görüş alimler arasında genel kabul görmüştür.¹¹² Bu görüşü savunan alimler hüküm, hitabın medlûlü şeklinde tanımlamışlardır.¹¹³ Benzer bir tanım da Tûfi tarafından yapılmıştır.¹¹⁴

4.4.1. Teklîfî Hükümlerdeki İhtilaf Sebepleri

Usul alimleri arasında meydana gelmiş olan ihtilaf sebeplerinin ortaya çıkarılması bu ilmin temellerinin ve metotlarının sağlam dayanaklarının anlaşılmasının anahtarı olarak görülmüştür.

Bu konunun önemini artıran diğer bir husus da usul ilminin, kelâm, hadis ve dil ilimleri gibi birçok ilimle bağlantılı olmasıdır. Nitekim tüm bu ilimlerin, ihtilafların oluşmasında farklı derecelerde etkili olduğu görülmektedir. Örneğin dil ilimleri hükümlerin istinbatında etkiliyken kelâm ilminin ise teklîfî hükümlerde etkisi daha fazladır. Kelam ilmiyle usul ilmi birbirinden farklı iki ilim olmasına karşın bazı konuları ortakır. Misal usul alimlerinin birçok şer'i hükümde ihtilaf etmesinin temel nedenlerinden biri olan hüsün-kubuh meselesi esasen kelam ilminin bir konusudur.

¹⁰⁸ Müzzemmil 73/20.

¹⁰⁹ Taftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-Tavdîh*, 1/24; Takiyuddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdul'aziz b. 'Ali Neccâr, *Şerhu'l Kevkeb el-Munir*, thk. Nezih Hammâd Muhammed Zuhayli (b.y.: Mektebetü'l-'Abiyyan, 1997), 1/333.

¹¹⁰ Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 1/112.

¹¹¹ Taftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-Tavdîh*, 1/112.

¹¹² Neccâr, *Şerhu'l Kevkeb el-Munir*, 1/333.

¹¹³ Neccâr, *Şerhu'l Kevkeb el-Munir*, 1/333.

¹¹⁴ Tûfi, *Şerhu Muhatasari'r-ravda*, 1/247.

Kelamdaki mezhebinin hüsün-kubuh konusundaki duruşuna göre fakihler birbirlerinden farklı hükümlere varmışlardır.

Kelamî meselelerin usul ilmindeki bir diğer etkisi de birtakım kavramların tanımlarında dikkat çekmektedir. Kelam ilminden etkilenen alimlerin yaptığı tanımlarla diğerlerinin yaptığı tanımlar arasında farklılık görülmekte, bu farklılığın altında ise tanım yapma amacının farklılığı yatmaktadır. Örneğin şer'i hükmün tanımında yer alan "Allah kelamı", mütekellimûn tarafından farklı şekilde anlaşılmıştır. Bazı alimler "Allah'ın kelamı" ile kastedilenin, söz ve sîgadan ziyade Allah'ın zatına ait bir şey olduğunu ileri sürmüş; bazıları ise bu kelamın lafzen ve manen Allah'a isnat edilen bir söz olduğunu söylemişlerdir. Bu kavramdaki anlayış farklılığı da şer'i hükmün tanımına yansımıştır. Eşarîler ve Maturîdiler kendi kelamî görüşüne uygun tanımlar yapmış, Mutezile ise konu hakkındaki görüşlerinden hareketle bu iki grubu eleştirmiştir. Ebu'l-Hasen el-Eşarî okunulan kıraatin Allah kelamı olduğuna hükmetmiştir. Ancak bunun anlamı şöyledir: Kur'ân bir beşer veya meleğin yazdığı bir şey değildir. Bizzat ezeli kelama delalet eder. İndirilen lafza Allah kelamı denmesi şerî bir hakikattir.¹¹⁵ Allah'ın zati kelamı ise kıdem sıfatına sahiptir ve yaratılmış değildir. Bu nedenle ses ya da harf değildir.¹¹⁶ İmam Ebû Hanife'ye göre ise Kur'ân Allah'ın kelamıdır ve yaratılmış değildir, vahyedilmiştir, Hz. Peygambere indirilmiştir, mushafı yazılmıştır, hafızalarda ezberdedir. Ancak ezeli kelam bu sayılanların hiç birisine nüfuz etmemiştir. Kâğıt, mürekkep, yazı, okuyuş gibi şeyler kulun fiilidir ve yaratılmış şeylerdir.¹¹⁷

4.4.2. Vaz'î Hükümlerdeki İhtilaf Sebepleri

Usul ilminde ihtilaflar ve sebepleri konusunu tam olarak anlamak için bu sebeplere neden olan şeyler de bilinmeli ve bunlar belli bir metot çerçevesinde incelenmelidir. Vaz'î hükümlerdeki ihtilaf sebepleri de şu şekilde özetlenebilir:

1- Kavramlarla alakalı ihtilaflar aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

- Hükmün çeşitlerinin ne olduğu hususunda, hükmün delalet ve kapsamındaki anlayış farklılıkları ihtilaflara neden olmuştur.

- Vaz'î hükmün, şer'î hükmün altında incelenmesi ihtilaflıdır. Vaz'î ve teklîfi hükümlerin arasındaki ilişkinin açıklanmasıyla bu ikisi arasındaki fark temellendirilmektedir.

- Sıhhat ve butlân kavramlarının tanımlarında da ihtilaf edilmiştir.

- Sebep kavramının tanımında illet ve hikmetle olan alakasında da ihtilaf vardır.

2- Mezhep taassubu.

Mezhep taassubu da ihtilafların ortaya çıkmasında oldukça etkili olmuştur. Sıhhati fesat ve butlan konularında hasıl olan ihtilafta mezhep taassubunun etkisi görülmektedir.

3- Kelâm ilmindeki ihtilafların etkisi.

¹¹⁵ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesami' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 355.

¹¹⁶ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdam fî ilmi'l-kelam.*, thk. Alfred Guillaume, 1934, 313.

¹¹⁷ Beyazizade Ahmed Efendi, *İşaratü'l-meram min ibarati'l-imam.*, thk. Yusuf Abdürrezzâk (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949), 167.

Bu ihtilafın etkisi iki şekilde olmuştur. Birincisi fıkhi hükümleri kabul ile usul konuları arasındaki ilişkiye, ikincisi ise sebep, sebebiyyet ve ta'lil konuların hükümlerdeki zati ve şer'i etkisine dayanmaktadır.

4- Teorik ve farazi konular üzerine yoğunlaşma.

Bu konulara yoğunlaşıp yoğunlaşmamaya göre mezheplerde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin vaz'î ve teklîfi hükümlerin arasında çelişki olması ihtimalinin hakikati, farazi konularla ilgilenen alimlerce tartışılırken diğer alimler bu hususla ilgilenmemiştir. Bu açıklamalar ve örneklerden yola çıkarak vaz'î hükümlerdeki ihtilafların sebepleri dört maddede özetlenebilir:

1- Terim ve kavramların belirlenmesinde her mezhebin kavrama farklı bir yönden bakması bir ihtilaf sebebidir. Kimi alimler bir meseleye zati itibarıyla bakarken kimileri de bu meseleyle alakalı deliller üzerinden bakmaktadır.

2- Bir diğer ihtilaf sebebi teorik ve nazari yöne ağırlık vermektir.

3- Vaz'î hükümlerdeki ihtilaflar hususunda fakihlerden çokça görüş nakledilmesi bu konudaki ihtilafların artmasında etkili olan bir diğer nedendir.

4- Sonuncu ve en büyük sebep ise kalam ilminin, vaz'î hükümlerdeki ihtilaflara olan etkisidir.

Tüm bu ihtilaf sebepleri göz önünde bulundurulduğunda kavramların tanım ve sınırlarını iyi bir şekilde belirlemek, zahiren öyle görünse de hakikatte bir ihtilafa delalet etmeyen lafzi ihtilaflarla fikhî ve usulî bir bilgiye dayanan manevi ihtilafları birbirinden ayırmak ve böylece ihtilafları her yönüyle anlayarak tartışma konusunun ne olduğunu çözmek önem kazanmaktadır.

4.5. İstidlâl ve İctihat ile Alakalı Sebepler

İstidlâl kavramını İmâm Sübkî şu şekilde tanımlamıştır: “*Nass, icma ve kıyasın dışında olan şer'î bir delildir.*”¹¹⁸ Bu tanımda istidlâlin, fıkıh usulünde herkesçe kabul edilen delillerden biri olduğu kastedilmektedir. İstidlâlin “*Üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmaksızın, aklî düşüncenin gerektirdiği şekilde hükme münasip olan ve hükmü bildiren mânâdır*”¹¹⁹ şeklinde tanımlanmış olmasının, İmam Sübkî'yi böyle bir tanım yapmaya sevk etmiş olması muhtemeldir.

Sübkî'nin bu tanımı, istidlâlin kaynağının akıl olduğunu ve şer'î hükümlere bir dayanak olarak muteber münasebetlere yönlendirdiğini ifade etmektedir. İstidlâl kelimesi fer'î kaideler şeklinde isimlendirilen şeyi ifade eden bir terim olmuştur. Fer'î kaidelere “istidlâl” denmesinin sebebi ise bu kaidelerin bir şeylerden elde edilme özelliğidir. Bu özellik ise söz konusu kaidelerin kaynağının icthat olmasından ileri gelmektedir. Diğer deliller ise elde edilme yoluyla değil, kesin bir delille sabit olmuş ve ilim ehlinde muteber kişiler bunlar üzerinde herhangi bir tartışmaya girmemişlerdir. İstidlâl ise bir şeyler üzerine kafa yorup sonuç elde etmeye dayandığından diğer delillerden farklıdır.

Alimler, istidlâli delil olarak kabul etmelerine rağmen ne olduğu hususunda ihtilaf

¹¹⁸ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesami' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/193.

¹¹⁹ Cuveynî, *el-Burhân*, 2/197.

etmişlerdir. Konu hakkında Sübkî şöyle söylemektedir: “*Bil ki alimler yukarıda zikri geçen delillerin dışında başka bir delilin daha olduğu konusunda ittifak, bu delilin ne olduğu konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları bu delilin ıstışâb, bazıları istihsân, bazıları ise mesâlih-i mürsele olduğunu söylemişlerdir.*”¹²⁰

Bu sözden de anlaşıldığı üzere istidlâl sözcüğü tartışmalı olan bütün delilleri kapsayan genel bir ifadedir. İstidlâl konusunda ihtilafa neden olan sebepleri genel ve özel olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür.

4.5.1. Genel Sebepler

İstidlâlin naklî bir delile dayanıp dayanmadığı ve ittisalının kesin olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. İsnadının muttasıl olduğunu kabul eden alimler istidlali delil olarak kabul ederken muttasıl olmadığını savunanlar istidlalin delil oluşunu reddetmiştir.

Delillerin kapsamını geniş tutup tutmama da bu konuda ihtilaflara neden olmuştur. Nitekim bazı alimler sadece kesin olanları delil kabul edip içtihadı kapı açmamışken diğer bir grup alim kendine göre şer’î olan bazı kurallara itimat etmiş ve içtihadı kullanmıştır.

Diğer zannî deliller gibi istidlâl de bu ihtilaflarla kabul edilmiştir. İstidlâli ve diğer zannî delilleri kabul eden kişi bu kabulünde delilde bulunan ve şer’î hükme işaret yoluyla götüren emarelere dayanmaktadır. Emareler delilde, istidlâl yapan kişide ve hükmün konumunda olmak üzere üç çeşittir.

Birincisinin örneği, tahsîs ve tercihtir. Hükmün belli maksat ve hikmetlere binaen gelmesi gerekliliğinden ötürü Şâri, bazen bir hükmün şer’î bir maksat ve belirli bir hüküm ile tahsîs edildiğine işaret eder. Bu durumlarda müçtehidin, Şâri’nin gözettiği şeyleri gözetmesi gerekmektedir.

İkincisinin örneği, müçtehitlerde ilmî bir melekenin oluşması ve tercihlerinin onların bir inisiyatif almaları şeklinde değerlendirilmesidir. İstihsân kavramı da bunu temele almaktadır. Nitekim müçtehit, fıkhi meselelerle uzun bir süre içli dışlı olmasının sonucu olarak delil bulunmayan konularda isabetli hükümler verebilecek seviyeye ulaşmaktadır.

Üçüncüsünün örneği, maslahat delilidir. Şâri’nin bir maslahatı muteber kabul edip etmemesine göre maslahat delil olarak kalır veya kalmaz. Şâri’den bu konuda herhangi bir delil gelmemesi durumunda ise maslahat, istislâhı kabul eden alimlere göre muteberdir.¹²¹

4.5.2. Özel Sebepler

Her zannî delilin kabulü ile ilgili ayrı sebepler özel sebepler başlığında incelenmektedir. Ancak tüm zannî delillerdeki ihtilaflarla ilgili örnek vermek çalışmanın konusunu doğrudan ilgilendirmedığı için bu örneklerle değinilmeyecektir.

¹²⁰ Hasan bin Muhammed bin Mahmud el-Attar, *Haşiyetu Attar ala Şerhi el-Celal el-Mahalli ala Cem’i-l-cevami’* (Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, ts.), 1/342.

¹²¹ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 141.

4.5.2.1. İctihadın Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamındaki cehd kökünden türeyen icthâd “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak” demektir. Söz konusu çaba şer’î, itikadi, ameli bir hükmün, dille ilgili bir hükmün veya akli bir meselenin bilinmesi ile ilgili olabilir. Bunun yanında taşıma işi gibi somut bir şey için de içtihat kelimesi kullanılabilir. Ancak اجتهد في حمل وردة *gül taşımak için tüm gücünü sarfetti* gibi bir cümle kurulmaz.

Fıkıh ve usul alimleri ise içtihadı lafız ve anlam olarak birbirine yakın şekilde tanımlamışlardır. Yapılan tanımlara yönelik getirilen itirazlar ise genellikle kullanılan üslup ve lafızlarla ilgilidir. Tüm tanımlar şer’î hükmü delilinden çıkarabilmek için elinden gelen tüm gayreti sarfetmek etrafında toplanmaktadır. Ancak bunlar arasında en ince tanım el-Bihârî tarafından yapılmıştır.¹²²

4.5.2.2. Beyan ve Tenzil İctihadı ile Alakalı İhtilaf Sebepleri

Tenzil içtihadı ile kastedilen genel şer’î fıkıh ve usul kurallarının ortaya çıkan mesele ve olaylara şeriatın makâsıdını gerçekleştirme amacına uygun şekilde tatbik edilmesi suretiyle şer’î hükümlerin gerçek olaylara indirgenmesidir. Bu uygulamaya fıkhu’n-nevâzil de denmektedir.

Beyan içtihadı ise müçtehidin hakkında açık nas olmayan konuda şer’î hüküm istinbatı için akıl yürütme konusunda elinden gelen tüm gayreti ortaya koymasidir. Ortaya çıkan mali bir işlemin bir nassın kapsamına girip girmediği ile ilgili yapılan içtihat buna örnek olarak verilebilir.¹²³

İctihadın beyan ve tenzil türlerinden her ikisi de kesin bilgiye ulaştırmamakta, zanni bilgi ifade etmektedir. Bu nedenle içtihat temelli ortaya atılan görüşler teoride ve pratikte farklılık arz etmektedir. İslam’da içtihadın bu denli yaygın olması ise müçtehitlere yaptıkları içtihattan ötürü olumsuz bir yaptırımın olmaması; bilakis içtihadında isabetli olan müçtehide iki, hatalı olana ise bir sevap verilmesinden kaynaklanmaktadır.¹²⁴ Bu da müçtehitlere herhangi bir zorlukla karşılaşmadan rahatça içtihat yapma alanı vermiştir.

Kabiliyetlerin farklılığı, nasları anlayış ve kavrayıştaki etkenler, aklî ve zihnî melekelerin değişikliği ve vahiy diline olan hakimiyet dereceleri düşünüldüğünde bütün müçtehitlerin farklı metotlar kullanması ve ihtilafların ortaya çıkması doğal bir neticedir. Bu ihtilafların etkileri ise fikhî mezheplerde açık bir şekilde görülmüştür. Bu da şeriatın getirmiş olduğu rahmetin ve genişliğin bir göstergesidir. İctihattan kaynaklanan bu ihtilaflar her ne kadar beşeriyetin ve dinî nasların gerektirdiği doğal bir durum olsa da bunları kabullenmek ve sebeplerini araştırmak fıkıh ile ilgilenen araştırmacıların bir görevi olarak sayılmaktadır. Çünkü bu ihtilafların sebeplerinin bilinmesi, geçmiş

¹²² Ensârî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, 2/362.

¹²³ Kutub Mustafa Sânu, *Mucemü mustalahâti usûli’l-fikh: Arabî - İngilizî* (Dimeşk, 2006), 29; Amr Süleyman el-Eşkar, *Ef’âlü’r-Resul ve Delaletuha ale’l-Ahkami’s-Şerîyye* (Amman: Dâru’n-Nefâis, 2004), 1/119.

¹²⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 4/57.

müctehitlerin içtihat metotlarının anlaşılmasının en iyi yollarından biridir.

İçtihat mekanizmalarının iyi bir şekilde anlaşılması, usul ve fûru yönleriyle fıkhıta içtihadın faydalı bir şekilde kullanılmasını sağlayacak; hakkında nas bulunan ve bulunmayan meselelerde İslam hukukuna uygun hareket edilmesi kolaylaşacaktır.

İçtihadın iki çeşidinden kaynaklanan ihtilaf sebepleri alanında dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da ihtilaflı meselelerin çoğunun genel ve temel bir ihtilafa dayanıyor olmasıdır. Bu genel ve temel ihtilaf nedeninin çözülmesi de içtihat özelinde tüm usul ilmindeki ihtilafların yapısının anlaşılmasını sağlayacaktır.

Tâli ihtilaf unsurlarının kaynağı olan bu temel ihtilaf meselelerinden biri içtihadta hata ve isabet konusudur. Burada ictihadın bölünmesi, delillerin denkliği ve bir müctehidin başka bir müctehidi taklidi gibi birçok konuda ihtilaflar meydana gelmiştir.¹²⁵

H. Peygamber'in İçtihadı

Alimler hakkında nas bulunan konularda Hz. Peygamber'in içtihat yapmasının caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü içtihadın şartı konu hakkında nassın bulunmamasıdır. Nitekim hakkında nas bulunan bir konuda yapılan içtihadın bir faydası yoktur.¹²⁶

Kelam alimleri Hz. Peygamber'in içtihat yaptığını kabul etmişlerdir. Delil olarak ise Bedir savaşında alınan esirler örnek gösterilmiştir. Ancak içtihat yaptığının kabul edilmesi, yaptığı içtihatlarda doğru ve yanlış olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Hz. Peygamber'in hata ihtimali devamlı değildir; nitekim yapmış olduğu hatalı içtihadı düzelterek bir ayetin nâzil olması gereklidir. Konu hakkında herhangi bir âyetin inmemesi de yapılan içtihadın doğru olduğunun delilidir.

Fevâtihu'r-Rahamût adlı eserde konu şu şekilde ele alınmıştır: “Hz. Peygamber'in hükümlerde içtihat etmesi caiz midir? Ancak O'nun içtihadı sadece kıyastır. Çünkü Allah'ın hükümlerindeki gayesi O'na çok açıktır. Eş'ariyye ve Mutezile O'nun içtihadının aklen ve şer'an caiz olmadığını¹²⁷ söylerken usul alimlerinin çoğu caiz olduğunu savunmuştur.”¹²⁸

Ebu İshâk Şirâzî konu hakkında şöyle söylemiştir: “Bizim mezhebimizden bazı kişiler Hz. Peygamber'in hata yapmasının caiz olmadığını dile getirmiştir. Bu görüş yanlıştır. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah seni affetti.”¹²⁹ Bu ayet onun da

¹²⁵ Mü'temeru'l-Hilâfi'l-Usûlî, Külliyyetu Usûlî'd-Dîn, 2015; Bkz. Üzeyir Köse, İctihadın Bölünmesi (Tecezzüü'l-İctihad), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/25, 2015, 64 vd.

¹²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlû's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/91; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/341; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/13; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Munâzır fî Usûlî'l-Fıkh alâ Mezhebi'İlmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/351; Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhâc*, 3/246; el-Îcî, *Şerhu'l-'Adud me'a Muhtasari'l-Müntehâ*, 2/292; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351), 3/298.

¹²⁷ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/719-762; Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-umed* (Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiye, ts.), 2/348-351.

¹²⁸ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/47.

¹²⁹ Tevbe 9/43.

yanlış yapabileceğine işaret etmektedir.¹³⁰

İsnevî el-Minhâc adlı eserin şerhinde şöyle demiştir: “Âmidî ve İbn Hâcib de hataya devam etmeme şartıyla bu görüşü savunmuşlardır. Âmidî de bizim ashabımızın çoğundan ve Hanbeliler ise hadis ehlinde bu görüşü savunduklarını nakletmiştir.”¹³¹

Beyzâvî “Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz.”¹³² ayetinin tefsirinde şöyle söylemiştir: “Bu ayet peygamberlerin de içtihat yaptıklarını ve bu içtihatların bazılarının hatalı olabileceğini; ancak bu hatanın devamlı olmayacağını ifade etmektedir.”¹³³

Konu hakkında Şâtibî şöyle söylemektedir: ““Peygamberin hata yapması caizdir.” sözü, peygamberin hataya devam etmesinin caiz olmayacağını ve kesinlikle doğruya döneceğini ifade etmektedir. Aynı şekilde “Peygamber içtihadında hata yapmamıştır.” sözü de peygamberin vermiş olduğu hükümlerde Kur’an’a aykırı ve ters bir hüküm vermeyeceği anlamına gelmektedir.”¹³⁴

Kimi alimler Hz. Peygamber’e hata nispet edilmesini doğru bulmamaktadır. Bunun nedeni ise onların, “hata”ya günah, yoldan sapma gibi Hz. Peygamber’in ismet sıfatına ters manalar vermeleridir. Ancak hata ile kastedilen, O’nun yaptığı içtihadın Allah’ın ezeli ilminde sabit olan hükme uygun olmamasıdır ki bunda da ismet sıfatına aykırı olacak bir şey yoktur. Bilakis Hz. Peygamber, yaptığı her içtihattan sevap almıştır. Müslümanların da hükmü değiştirecek bir nas bulunmadığı müddetçe O’na tabi olmaları gerekmektedir.¹³⁵

Hz. Peygamber’in içtihadının; biri kendisine tabi olan Müslümanlarla, diğeri ise Allah’ın ezeli ilminde takdir ettiği hükümle alakalı olmak üzere iki yönü vardır. Kendisine tabi olan Müslümanlarla alakalı olan tarafıyla içtihadın hatalı olduğu söylenemez. Çünkü Müslümanların, Hz. Peygamber’in verdiği hükümlere her durumda tabi olması gerekmektedir. Allah’ın ezeli ilminde takdir ettiği hükümle alakalı olan tarafın ise hata veya isabet şeklinde nitelenmesi mümkündür. Çünkü en doğru ilim Allah katındadır.¹³⁶

İçtihadın Bölünmesi (Tecezzü’ü'l-İctihâd)

İçtihadın bölünmesi tabiri, bir alimin belli konularda içtihat melekesine sahipken başka konularda sahip olmamasını ifade etmektedir. Bunun nedeni ise o konuda içtihat için gerekli bilgilere sahip iken diğer konuda sahip olmamasıdır. Örneğin miras hususundaki tüm delilleri, sünneti ve ulemânın sözlerini bilen kişinin bu hususlarda içtihat etmesinde bir sakınca yoktur. Diğer meselelerde içtihat yapamazsa bile bu kişi bu

¹³⁰ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b Ali b Yusuf Şirazi, *el-Luma' fî usûli'l-fıkh*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1995), 4/28.

¹³¹ İsnevî, *Nihâyetu's-suâl fi şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 4/537.

¹³² Enfâl 8/67.

¹³³ Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-Arabî, 1997), 3/67.

¹³⁴ Ebû İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati Şâtibî, *el-Muvafakat.*, thk. Ebû Ubeyde Al-i Salman (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 4/353.

¹³⁵ Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fî ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 244-245.

¹³⁶ Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 245.

konuda yapabilir.

Fevâtihu'r-Rahamût adlı eserde konu şu şekilde ele alınmıştır: “İctihadın bölünmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Çoğunluk bunu caiz görürken Gazâlî ve İbn Hümâm gibi diğer bazıları bunu caiz görmemiştir.”¹³⁷ Müttekaddim müçtehitler arasında kendisine birçok soru yönlendirilen, bazılarına cevap verip bazılarını bilmediğini söyleyen alimler olduğundan¹³⁸ içtihadın bölünmesinin caiz olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.¹³⁹

¹³⁷ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/405.

¹³⁸ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usuli'l-fıkh* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 382.

¹³⁹ Bkz. Köse, İctihadın Bölünmesi, 87.

5. MÜTTEFEKUN ALEYH DELİLLER İLE ALAKALI İHTİLAF SEBEPLERİ

Şer‘î hükümler ancak Allah’ın mükelleflere yol göstermek için koyduğu delillerle bilinebilir. Bu delillere şer‘î hükümlerin kaynakları veya usulleri adı verilir. Çoğulu “edille” olan “delil” kelimesinin sözlükte iki manası vardır: İlki, öğrenilen emârelerle bir şeyin ortaya çıkması, ikincisi ise bir şeyde değişme ve karışma meydana gelmesidir. Burada kastedilen ilk manasıdır. Ayrıca bir şeyi göstermeye, yol gösteren kişi ve rehber de bu isim verilir.¹⁴⁰

Delil sözcüğünün ıstılahı manası için alimler tarafından farklı tanımlar yapılmıştır:

“Kendisiyle kat’î veya zannî bir bilgiye ulaşılan şey” şeklinde yapılan tanımlı fukahanın geneli¹⁴¹ ve birçok usul alimi uygun bulmuştur.¹⁴²

Delil kavramının bir diğer tanımlaması ise şöyledir: “Üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşılması mümkün olan şeydir.”¹⁴³ Tarifte geçen haberî sonuçtan maksat şer‘î hükümdür. Bazı usulcüler delilin kat’î olması gerektiği şartını ileri sürmüşler ve zannî olanlarına emâre ismini vermişlerdir. Ancak bu ayırım usulcülerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş değildir.¹⁴⁴

İkinci tanımlı kabul edenler, ileri sürdükleri şartı ifade edecek kayıtlar eklemişler ve delili şu şekilde tanımlamışlardır: “Üzerinde doğru düşünüldüğünde haberî sonucu bilmeyi sağlayan şeydir.”¹⁴⁵

Usul alimleri genel bir tasnifle delilleri iki kategoriye ayırmıştır:¹⁴⁶ Birincisi, üzerinde ittifak edilen delillerdir. Bunlar; Kur’an, sünnet, icma ve kıyastır.¹⁴⁷ İkincisi ise ihtilaflı olan delillerdir. Bunlar; istihsân, mesâlih-i mürsele, ıstışâb, sahâbe sözü ve şer‘u men kablenâ ve benzeri delillerdir.¹⁴⁸

Çağdaş dönem alimlerinden bazıları ise deliller için üçlü bir taksim yapmaktadır: Bu tasnife göre birincisi üzerinde ittifak edilen deliller olup bunlar Kur’an ve sünnetten ibarettir. İkinci grup deliller kalam alimlerinin ittifak ettikleri delillerdir. Bunlar da icma ve kıyastır. İcmanın delil oluşu konusunda Nazzâm ve bazı Hâriciler¹⁴⁹ çoğunluğa muhalif olmuşlarsa da bu çok dikkate alınmış değildir. Kıyas konusunda da Caferiler¹⁵⁰

¹⁴⁰ İbn Faris, *Mu’cemu mekayisi’l-luga.*, 2/25; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/393; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr fî garîbi’s-şerhi’l-kebîr*, 1/99.

¹⁴¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkh*, 1/36.

¹⁴² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/78; el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci’l-fürû’ ale’l-usûl*, 1/61; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Munâzir fî Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/580.

¹⁴³ İbn Emîr’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr ale’t-Tahrîr*, 1/50; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Munâzir fî Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/580.

¹⁴⁴ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Abdülhalim İbn Abdüsselam (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, ts.), 573.

¹⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/88; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkh*, 1/36; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 1/9.

¹⁴⁶ İsnevî, *Nihâyetu’s-suâl fî şerhi Minhâcu’l-Vusûl*, 1/41.

¹⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/238; İsnevî, *Nihâyetu’s-suâl fî şerhi Minhâcu’l-Vusûl*, 2/8.

¹⁴⁸ Tûfî, *Şerhu Muhatasari’r-ravda*, 2/8.

¹⁴⁹ Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Şenkîfî, *Muzâkeretu fî usûli’l-fıkh* (Medine: Mektebetü’l-‘Ulûmi ve’l-Hikem, 2001), 1/63.

¹⁵⁰ Seyyid Ali Takî Hayderî, *Usûlu’l-İstinbât* (Bağdat: Matba’atu’r-Râbita, ts.), 2/258.

ve Zâhiriler¹⁵¹ genel kabule muhalefet etmişlerdir. Delil türlerinin üçüncüsü ise ihtilaflı olanlardır. Bunlar; şer‘u men kablenâ, sahâbe sözü, Medine ehlinin ameli, örf, istihsân, mesâlih-i mürsele, ıstışâb gibi delillerdir.

İcma ve kıyas hususunda ortaya çıkan görüş farkını çoğu alimin nazar-ı itibara almayışının temel iki sebebi mevcuttur. Birincisi, icmanın ve kıyasın delil olması hususunda sonraki dönemde ortaya çıkan görüş farkının öncesinde bütün alimlerin kabul etmiş olması dolayısıyla bu konuda bir icmanın sabit olmasıdır. Bu durum ortaya çıkan görüş farkının sonradan meydana geldiği için itibar edilmeyeceği manasına gelmektedir. Konu hakkında ‘Adud şöyle söylemektedir: “İcma konusunda ortaya çıkan muhalefete itibar edilmez. Çünkü muhalifler az ve bidat ehlidir. Ayrıca onların muhalefeti ittifaktan sonradır.”¹⁵²

Zerkeşî ise kıyas hakkında şöyle söylemektedir: “Ortaya atılan bu görüşlerin tamamı reddedilmiştir. Çünkü bu muhalefet kıyasın sübûtu hakkında sahâbe ve tâbiûnun ameli ve sözlü olarak icma etmesinden sonra meydana gelmiştir.”¹⁵³

Bu ihtilafların kabul edilmemesinin ikinci sebebi ise muhalefet eden kişilerin muteber olmamasıdır. İbn Hâcib şöyle söylemektedir: “İcma, sözüne itibar edilmeyen Nazzâm ve bazı Şia ve Harici kişilerin muhalefetine rağmen hüccettir.”¹⁵⁴

İcma ve kıyas konusunda ortaya çıkmış olan ihtilafların zayıf olduğunu ifade ettikten sonra bu bölümde alimlerin genelinin ittifakla delil kabul ettiği Kitâb, sünnet, icma ve kıyas kavramları ele alınacaktır.

5.1. Kur’an-ı Kerim

İslam hukukunun doğrudan vahiy olan kaynağı Kur’an-ı Kerim olup usul literatüründe buna “Kitap” adı verilmektedir. Dolayısıyla çalışma içerisinde bazen Kur’an ifadesi bazen de Kitap ifadesi kullanılacaktır.

5.1.1. Tanımı ve Delil Oluşu

Kitap kelimesi sözlükte bir şeyin başka bir şeyle bir araya gelmesini, toplanmasını ifade etmektedir. Kendisinde harf ve kelimelerin toplandığı şeye kitap denilmesi de bu mana nedeniyledir.¹⁵⁵

Şâtıbî Kur’an/Kitap hakkında şöyle söylemektedir: “*Kur’an; dinin direği, şeriatın genel kanunları, hikmetin kaynağı, peygamberliğin delili, gönüllerin ve gözlerin nurudur. Onsuz Allah’a gidilmez, ona tabi olunmadan kurtuluşa erilmez ve ondan başka bir şeye tutunulmaz.*”¹⁵⁶

¹⁵¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrut: Daru’l-afakî’l-cedide, 1429), 7/53.

¹⁵² Ensârî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, 2/213.

¹⁵³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh*, 5/2.

¹⁵⁴ Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Amr b. Ebî Bekr el-Mâlikî İbn Hâcib, *Münteha’l-Vusûl ve’l-Emel fî İlme’l-Usûl ve’l-Cedel* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 52.

¹⁵⁵ el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr fî garibi’ş-şerhi’l-kebîr*, 524; İbn Faris, *Mu’cemu mekayisi’l-luga.*, 5/158; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/22.

¹⁵⁶ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 4/144.

Kur'an, tanıma ihtiyaç duymayacak kadar meşhurdur. Bununla beraber usul alimleri, Kur'an'ın tanımlanmasına önem vermişler, çeşitli şekillerde tanımını yapmışlardır. Her usul alimi, Kur'an için yaptığı tanımın efradını câmi, ağıyârını mânî olmasına dikkat etmiştir. Bu tanımlardan biri şu şekildedir: “Kur'an, Hz. Muhammed'e Arapça olarak indirilmiş, mushaflarda yazılmış ve Hz. Muhammed'den bize mütevâtir olarak nakledilmiş kitaptır.”¹⁵⁷

Kitâb ve Kur'an aynı şey olmakla birlikte¹⁵⁸ okunma sıfatı öne çıkarılarak Kur'an, yazılma sıfatı öne çıkarılarak da Kitâb ismini almıştır.

Müslümanlar arasında Kur'an'ın, bir meselenin hükmünü belirlemede birinci kaynak olması ve bütün beşeriyet için bir şer'î delil olması hususlarında ihtilaf yoktur. Kur'an'ın hüccet oluşunun delili, onun Allah katından gelmesidir. Kur'an'ın Allah katından gelmesinin delili ise Kur'an'ın i'câzıdır. Allah katından oluşu, i'câzı ile sabit olunca, herkesin Kur'an'a uyması vacip/farz olmuştur.¹⁵⁹

Kur'an'ın günümüze, kesin bilgi ifade eden tevatür yoluyla ulaşması onun sübutunun kesinliğine delalet etmektedir. Öte yandan Kur'an'ın hükümlere delaleti bazen kat'î, bazen zannî olabilmektedir. Kur'an'da geçen bir lafız sadece bir tek manaya gelip birden fazla manaya delalet etmediğinde, lafzın ve Kur'an'ın hükme delâleti kat'î olmaktadır. Örneğin “Eğer çocukları yoksa, karılarınızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. (Bu paylaştırma, ölen karılarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır.”¹⁶⁰ ve “Zina eden kadınla zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun”¹⁶¹ âyetlerinde geçen “yarım”, “dörtte bir” ve “yüz” lafızlarının hepsinin manalarına delâletleri kat'îdir. Bu lafızlardan hiçbirisi birden fazla mana ihtimali taşımamaktadır. Bu bir tek mana da âyetlerde zikredilen manadır.

Lafzın birden fazla manaya gelmesi durumunda ise lafzın ve Kur'an'ın hükme delaleti zannî olmaktadır. Örneğin “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”¹⁶² ayetinde geçen “قرء” lafzıyla kadınların hayız dönemleri kastedilebileceği gibi hayızları dışındaki temizlik müddetlerinin kastedilmesi de mümkündür. Bu ihtimal sebebiyle ayetin hükme delaleti kat'î değil, zannîdir.¹⁶³

5.1.2. Kitap İle İlgili Farklı Görüşlerin Sebepleri

Kitabın delilliği konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte bazı hususlar fukaha arasında farklı değerlendirilmiştir. Bunlar belirli sebeplere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Burada Kur'an ile ilgili bazı hususlardaki görüş farklılıkları üzerinde

¹⁵⁷ 'Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/23.

¹⁵⁸ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 3/212; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 1/441.

¹⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 1/442.

¹⁶⁰ Nisa 4/12.

¹⁶¹ Nur 2/24.

¹⁶² Bakara 2/228.

¹⁶³ Şatibi, *el-Muvafakat*, 4/145.

durulacaktır.

5.1.2.1. Kur'an'ın Diğer Dillere Tercümesi

Kur'an'ın diğer dillere tercüme edilmesi hususu alimlerin farklı görüşler ileri sürdükleri hususlardan biri olup bu durum görüş farklılığının da önemli sebeplerinden biridir. Sözlükte “açıklamak, tefsir etmek; bir metni bir dilden diğerine çevirmek, bir kimsenin hayatını anlatmak” manalarındaki “tercüme” kelimesi “ترجم” fiilinden türemiştir.¹⁶⁴ “Kur'an-ı Kerim'in Arapçadan herhangi bir dile tercüme edilmesi demek, ayetlerinin o dilde anlaşılır bir ifadeyle aktarılmasından ibarettir. Bu sebeple “tercüme” genel anlamda ya asıl metne bağlı kalınarak ya da bu metnin ifade ettiği “mana ve mefhum” esas alınarak iki şekilde yapılabilir. Bu tercüme türlerinden birincisi harfî veya lafzî tercüme adını almışken ikincisi anlam ve yorum merkezli tefsiri tercümedir.

Harfî (Lafzî) Tercüme: “Harfî tercüme türü, nazım ve tertipteki uygunluğu gözetmekle birlikte tercüme edilen kaynak metnin bütün manalarının muhafazasına da riayet ederek, kelimeleri bir dilden hedef dile aynen nakletmektir. Dolayısıyla Kur'an'ı belâgat, dil ve üslûp özellikleriyle hedef dile harfî tercüme etme faaliyetine harfî tercüme veya müsâvî tercüme ismi verilir.”¹⁶⁵

Tefsirî (Anlam ve Yorum Merkezli) Tercüme: “Kur'an hakkındaki anlam ve yorum merkezli tercüme türü, aslın kelime diziliş tertip ve terkindeki söz dizimine riayet etmeden, doğrudan doğruya mana ve mefhumunun hedef dile serbest olarak manen aktarılmasıdır. Bu tercüme türünde önemli olan bir metnin, kelamın delalet ettiği mana ve maksatların tam olarak hedef dilde ifade edilmesidir.”¹⁶⁶

Tefsirî tercümelerin Kur'an için yapılmasında esas itibariyle bir sakınca olmadığı kabul edilmiştir. Konu hakkında Şâtibî şöyle söylemektedir: “Bu tür tercümeler, Kur'an'ın manasının halka açıklanması ve lafızlarının farklı şekilde aktarılmasıdır. Kur'an'ın manalarını anlayacak gücü olmayan kişi için bu tercüme ittifakla caizdir. Bu tercümenin caiz olması da bu tür tercümelerin yapılmasının caiz olduğunun delilidir.”¹⁶⁷

Konumuzla bağlantılı olan tercüme türü birinci türdür. Şâtibî, değil Kur'an'ın Arapça herhangi bir sözün bile harfî bir şekilde başka dile çevrilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁶⁸ Ayrıca Kur'an'ın bu şekilde tercüme edilmesinin mümkün olmadığı hususunda alimlerin icma ettiği rivayet edilmiştir.¹⁶⁹

Öte yandan Ebu Hanîfe'den, bu konuda genele aykırı bir görüş nakledilmiştir. Ebu Hanîfe namazda Farsça Kur'an okumanın caiz olduğunu söylemiştir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise kişinin Arapçayı bilmemesi durumunda caiz, bilmesi durumunda ise caiz

¹⁶⁴ el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garibi's-şerhi'l-kebîr*, 1/74; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/26.

¹⁶⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 1/447.

¹⁶⁶ Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an ve Şürekâ'uhû* (Dimeşk: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1943), 2/121.

¹⁶⁷ Şâtibî, *el-Muvâfakat*, 2/105-107.

¹⁶⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakat*, 2/106.

¹⁶⁹ Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/341; Şâtibî, *el-Muvâfakat*, 2/107; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 1/447.

olmadığını söylemişlerdir.¹⁷⁰ Nitekim daha sonra Ebû Hanîfe'nin de bu görüşünden vazgeçtiğine dair kaynaklarda bilgi mevcuttur.¹⁷¹

Alimler bu meselede ihtilafa neden olan iki sebep zikretmişlerdir. Birincisi Kur'an'ın hakikati konusunda ortaya çıkan ihtilaftır. Bazı alimler Kur'an'ın hem lafız hem de mana olduğunu, diğer bir grup sadece lafız olduğunu, başka bir grup ise sadece mana olduğunu dile getirmişlerdir. Ebu Hanîfe'ye göre ise Kur'an lafız ve mana bütünlüğüdür.¹⁷²

Nûru'l-Envâr şarihi Molla Civan, Ebu Hanîfe'nin bu görüşü tercih etme sebebini açıklarken şöyle söylemiştir: “Ebu Hanîfe'ye göre Kur'an, lafızdan anlaşılan mananın ismidir. Çünkü kelim-i nefsinin sıfatına yani manaya verilen isim kelimdir.”¹⁷³ Kâsânî ise bu konu hakkında şöyle söylemektedir: “Kelâmın hakikatinin delili olması nedeniyle bizler Arapça olan ayetlere Kur'an ismini verdik. Bu nedenle o hakikati kastederek Kur'an'ın mahluk olmadığını söyledik. Bu manaların başka dillerde de bulunması ve Kur'an diye isimlendirilmesi ise mecâzdır.”¹⁷⁴

Bu söz şöyle açıklanabilir: Kur'an kelimesi iki şekilde kullanılmaktadır. Birincisi kelâm-ı nefî diye isimlendirilen Allah'ın zâtı ile kaim olan sıfat, ikincisi ise iki kapak arasında bulunan ve okunan lafızlardır. Aynı şekilde “kelâm” da iki şekilde kullanılmaktadır. Birincisi kelâm-ı nefî diye isimlendirilen kadim sıfat yani mana anlamındayken ikincisi ise kelâm-ı lafzî diye isimlendirilen, dillerde okunan ve iki kapak arasında bulunan ve muhdes olan kelim anlamındadır. “Kelâm” ifadesinin birincisi için kullanımı hakiki, ikincisi için kullanımı ise mecazidir yahut da bu ifade, iki manayı da kapsayan müşterek bir lafızdır.¹⁷⁵

Bu lafızlar Allah'ın kelâmının aktarılmasıdır. Bu nedenle başka diller aracılığı ile de yapılabilir. Hz. Peygamber veya Cebrâil bu lafızları Arapça olarak aktardığı için Arapça olmuştur. Bu Arapça lafızların mahluk olmadığının savunulması ise Allah'ın kelâm sıfatının kadim olmadığı şeklinde bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemesi amacıyla. Bu nedenle alimler Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünden kaçınmışlardır.¹⁷⁶

Yukarıdaki ifadeler binaen “Kur'an” kelimesiyle kastedilenin mana olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim lafızlar, manalara delalet etmektedir. Bu yüzden de söz konusu

¹⁷⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 1/36-37; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1/112.

¹⁷¹ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401), 20/2/76; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/77; Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/8; Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b Ahmed b Mahmud Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannef* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/20.

¹⁷² Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/8.

¹⁷³ Ahmed b. Ebî Saîd Melâciyûn Nûru'l-Envâr fî Şerhi'l-Menâr, *el-Câmi'atu'l-İslâmiyye*, nşr. Hafız Senâullah ez-Zâhidî (Pakistan, ts.), 1/21.

¹⁷⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/113; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 2/214; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/74.

¹⁷⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 1/443; İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, nşr. Ali Cum'a (Mısır: Daru'l-İslâm, ts.), 130.

¹⁷⁶ Şemseddin Ebû Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Seffârî Hanbelî, *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtiu'l-Esrâri'l-Eseriyye* (Dimeşk: Müessesetu'l-Hâfikayn, 1982), 1/165; Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, 160-161.

manalar hangi dil ile ifade edilirse edilsin maksat hasıl olacaktır.¹⁷⁷

Ebu Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşü Nevevî gibi başka âlimler de dile getirmişlerdir. “Kur'an'ın tercümesi Kur'an değildir. Çünkü Kur'an, mu'ciz nazımdır. Tercüme ile bu i'câz kaybolmaktadır.”¹⁷⁸ Cüveynî'den de şu sözler nakledilmiştir: “Bize göre Kur'an mu'cizdir. İ'cazı ise lafzıdır.” Öte yandan İbn Kudâme şöyle söylemektedir: “Kur'an'ın i'cazı hem lafzında hem de manasındadır. Bu nazım bozulursa Kur'an olmaz ve ona da benzemez. Belki sadece onun bir tefsiri olur.”¹⁷⁹

Özetle Kur'an sadece Allah'ın zâtı ile kaim olan sıfat yani mana için kullanıldığında bu mananın farklı dillerde ifade edilmesi caizdir. Arapça Kur'an'da bu manalar ifade edildiği için Kur'an'dır. Dolayısıyla başka dillerde de aynı mana ifade ederse bu ismi alır.¹⁸⁰ Ancak “Kur'an'ın hem lafız hem de mana veya sadece lafız için kullanılması durumunda i'cazın bu lafzın sıfatı olduğu kabul edilmekte; bu kabule binaen de Kur'an'ın tercümesi caiz olmamaktadır. Zira tercüme ile lafızlar başka bir dile nakledilmekte ve değiştirilmektedir.

Fakihler, Ebu Hanîfe'ye nispet edilen görüşü şu şekilde açıklamaktadırlar: Ebu Hanîfe'ye göre Kur'an hem lafız hem de manadır. Farsça Kur'an okunmasına cevaz vermesi ise kıraatin ona göre namazın bir rüknü olmaması nedeniyledir. Çünkü Kur'an'ın Arapça okunması ile gerçekleşen onun i'cazıdır. Namazda ise maksat i'cazı sağlamak değil, ibadet etmek ve Allah'a niyazda bulunmaktır.¹⁸¹

5.1.2.2. Kur'an'ın Mahlûk Olup Olmadığı Meselesi

Bir dönemin önemli tartışma konularından biri olan Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususu da bazı farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Zerkeşî, Kaffâl'dan Kur'an'ın yaratılmış olması görüşünü rivayet etmiş ve daha sonra bu sözün de tartışmalı olduğunu eklemiştir.¹⁸² Ancak tartışma konusunun ne olduğu hakkında bir bilgi vermemiştir. Kaffâl'ın yaratılmış olduğunu söylediği, Kur'an'ın Arapça hali olması muhtemeldir. Nitekim bu görüş de Kur'an'ın tercüme edilmesinin cevazı sonucuna varmaktadır. Zira Kur'an ses ve harflerden meydana gelmekte, bunları da Allah yaratmaktadır. Bu durum Mutezile ve kelâm-ı nefsi görüşünü savunan Eş'âriyye tarafından benimsenmiştir.¹⁸³

Zerkeşî'nin tartışmalı dediği nokta ise Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen hiç kimseden onun tercüme edilmesinin caiz olduğuna veya Arapça Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerin onun sadece mana olduğunu söylemeleri gibi bir rivayetin bulunmamasıdır. Öte yandan Matûridiler ve Eş'âri'ler'in görüşleri incelendiğinde onların,

¹⁷⁷ Adudüddîn el-Îcî, *Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Daru'l-Cîl, 1997), 1/165.

¹⁷⁸ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1/345.

¹⁷⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 2/158.

¹⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/113.

¹⁸¹ İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 2/214; Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/8; Taftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-Tavdîh*, 1/53.

¹⁸² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîṭ fî usûli'l-fıkh*, 1/448.

¹⁸³ el-Îcî, *Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, 293-294.

Kur'an'ın Arapça halinin mahluk olduğunu kabul ettikleri görülmektedir.¹⁸⁴ Bununla beraber onlar Arapça Kur'an'ın hem lafız hem de bu lafızlardan anlaşılan mana olduğunu söylemektedir.¹⁸⁵ Bu sözün nedeni ise Kur'an'ın i'cazıdır. Nitekim Allah, Kur'an'ı i'caz sıfatı ile nitelemiştir. Bu sıfatın da Allah'a ait olması mümkün değildir. Çünkü insanların O'ndan aciz kalması veya O'na güç yetirmesi gibi bir durumdan bahsedilmesi imkansızdır. Bu sözlerin ancak Kur'an'ın nazmı için söylenmesi ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla i'caz ancak Arapça Kur'an için geçerli olabilecek bir durumdur. Bunun aksini söylemek Kur'an'da i'cazın bulunmadığını söylemeye götürmektedir. Halbuki i'caz peygamberliğin delilidir. Cüveynî ve diğer alimlerin ifadelerinden de bu yönde düşündükleri anlaşılmaktadır.¹⁸⁶ İ'cazı bu şekilde kabul noktasında ihtilaf bulunmasa da i'cazın lafızda mı yoksa hem lafız hem manada mı olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.¹⁸⁷

Kur'an'a dair ihtilaf sebeplerinden bu ikincisi, birinci sebeple yakından ilişkilidir. Nitekim Kur'an'ın mahluk olması tartışması Kur'an'ın hakikati ile ilgilidir. Dolayısıyla bu iki sebebi tek bir sebep olarak kabul etmek, bunun da Kur'an'ın hakikati olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸⁸

Ebu Hanîfe'ye ait olan görüş ise kaynağı rivayete dayalı bir içtihatır. Nitekim Fars asıllı Müslümanlar, Arapçayı öğrenene kadar namazda okumaları için Selmân-ı Fârisî'den kendilerine Fâtihâ suresini Farsça yazmasını istemişlerdir.¹⁸⁹

5.1.2.3. Nassa Ziyâde Meselesi

Nassa ziyâde meselesi de mezhepler arasındaki usul farklılıkları doğrultusunda ortaya çıkmış tartışmalardan biridir. Genel olarak bu ifade, “Bir nassın ihtiva ettiği anlama başka bir delile dayanarak ilavede bulunmak” anlamına gelmektedir.¹⁹⁰ Bu meselede tartışma konusu bu ilavenin nesih veya beyan olması hususudur.¹⁹¹

Hanefîler'e göre nesih; “Mutlak olan hükmün müddetinin beyan edilmesi”, yani bu hükmün bittiği vaktin beyanı¹⁹² iken Şâfiîler'e göre “Sabit bir hükmün yürürlükten kaldırılması” anlamına gelir. Şâfiîler, nassa ziyâdenin bir hükmü kaldırmadığını; aksine mevcut nassı başka bir delille tekit ettiğini söylemiş ve bunu nesih yerine beyân olarak kabul etmişlerdir.¹⁹³

¹⁸⁴ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn* (Beyrut: Daru'l-Cîl, 1990), 54; el-Îcî, *Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, 294.

¹⁸⁵ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/8.

¹⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/37; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, 3/341.

¹⁸⁷ Abdülhakim Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 104.

¹⁸⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Heyet-i Mısıriyye, 1394), 4/7; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 1/443/446.

¹⁸⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/7; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 1/443-446.

¹⁹⁰ Muhammed Sıdkı b. Ahmed b. el-Bornu el-Gazzi, *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 1/328.

¹⁹¹ Ferhat Koca, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/583.

¹⁹² Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/448.

¹⁹³ Eyyub b. Musa El-Hüseyin Ebû'l-Beka el-Kefevî, *el-Küliyyat*, thk. Ahmed Derviş (Beyrut: Vizaratu's-sekafe, 1971), 892; Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, nşr. Muhammed Edib Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1978), 57.

Örneğin sabah namazına iki rekât daha eklense, bu durum Hanefiler'e göre nesihdir. Çünkü sabah namazı önceleri iki rekâtken bu ilaveden sonra bu hükmün geçerliliği ortadan kalkmıştır ki bu da nesihdir. Şâfiîler'e göre ise ilave ile beraber dört rekât olan sabah namazı hem ilk iki rekâtı hem de ilave olan iki rekâtı kapsadığı için nesih sayılmaz. Hanefiler gerekçe olarak neshin, bu namazın kaldırılması değil namazın geçerliliğinin kaldırılması olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁴

Bunun bir diğer örneği şöyledir: “*Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) tavaf etsinler.*”¹⁹⁵ ayetinde tavaf yapacak kişinin abdestli veya abdestsiz olmasından bahsetmeksizin mutlak olarak tavaf emredilmektedir. Öte yandan İbn Abbâs'tan, Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilmektedir: “*Beytullah etrafındaki tavaf, namaz gibidir.*”¹⁹⁶ Bu hadiste tavafta abdestin şart koşulması Şâfiîler'e göre nesih değildir. Çünkü tavaf ayetle nasıl vacip kılındıysa bu hadisle de vücûbiyeti devam etmektedir. İmam Şâfiî bu hadise istinaden abdestsiz olarak yapılan tavafin geçerli olmayacağını ifade etmiştir. Ebu Hanife ise bu hadisi kabul etmediği için abdestli olmanın vacip olduğunu, bununla beraber abdestsiz yapılan tavafin da geçerli olacağını dile getirmiştir. Çünkü nesih yapıldığı söylenirse haber-i vâhit ile Kur'an'daki bir hüküm neshedilmiş olacaktır.¹⁹⁷

Fukahaya göre nassa ziyâde nesih sayılmakla beraber ancak kendisi ile nesih yapılması mümkün olan şeylerle ziyâde yapılır.¹⁹⁸ Mütakellimûna göre ise nassa ziyâde beyân olup nesih değildir.¹⁹⁹ Bu konudaki tartışma noktasının açıklanması gerekmektedir:

Nas üzerine ilave hüküm getiren delilin müstakil olup öncekinin cinsinden olmaması durumunda nesih sayılmayacağı hususunda alimler hemfikirdir. Örneğin namaz vacip olduktan sonra orucun vacip olması nesih değildir. Zira namaz ve oruç birbirinden bağımsız konulardır.

İkinci delilin müstakil olmayıp önceki delilin cinsinden olması; önceki delille aralarında tam birlik bulunması, şart ilişkisi dışında bir ilişkiyle öncekine bağlanması ve aralarındaki ilişkinin şart-sonuç olması şeklinde üç türdür. İlk türün örneği sabah namazına eklenen iki rekât, ikincisinin örneği zina eden bekarın cezasına bir yıl sürgünün eklenmesi, üçüncüsünün örneği ise taharete niyet şartının getirilmesidir.²⁰⁰

a) Fukaha Metodu Usulcülerinin Delilleri

Nas ile ifade edilen hüküm, ziyadedden önce yapılması vacip olup sadece onun

¹⁹⁴ Mahmûd b. Ebî Bekr Siracuddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, ed. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zuneid (Beyrut: Muessetu Risâle li'l-Tabâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 2/29; el-Gazzi, *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir*, 1/328.

¹⁹⁵ Hac 22/29.

¹⁹⁶ Ebû Abdîrrahman b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 4/22; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 1/639-687.

¹⁹⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/60.

¹⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/443.

¹⁹⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/154; Bünânî, *Hâşiye 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/92; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 1/437; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 57-58.

²⁰⁰ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir*, 1/242.

yapılması yeterlidir. Ziyade geldikten sonra ise hem vücup hem de ilk nassın yeterli oluşu ortadan kalkmaktadır ki bu da nesihtir. Örneğin zina eden bekar kişinin cezası başlangıçta yüz değnek iken daha sonra buna bir yıl sürgün cezası eklenmiştir. Böylece başlangıçta yüz değnek olan ceza, artık yetersiz hale gelmiştir. Keza taharette niyetin şart koşulması ziyadesi veya tavaf için taharet şartının eklenmesi de bunun gibidir.²⁰¹

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Mâiz'e had cezası uygulamayıp onu recmetmesi, had cezasının recm ile neshedildiğini göstermektedir. Bu durumda "*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*"²⁰² ayetinde recm ve sürgün cezasından bahsedilmediği için ayet, Ubâdê b. Sâbit'ten rivayet edilen "*Bekârın, bekâr ile (zina etmesinin cezası) yüz sopa ve bir yıl sürgün edilmektir.*"²⁰³ hadisinde geçen sürgün cezasını yürürlükten kaldırmaktadır. Bu sürgün ilavesi ayetteki hükme ek olarak bulunuyor olsaydı Hz. Peygamber ayetin hemen ardından bu ilaveyi zikrederdi. Ancak böyle bir şey eklemeyi, zira eklemiş olsaydı sahabenin bunu rivayet etmiş olacağı bilinmektedir. Nitekim onların, had ve sürgün cezalarının ikisini bilip de yalnızca birini rivayet etmeleri mümkün değildir. Böyle bir rivayetin günümüze ulaşmamış olması, bu ziyadenin hükmünün ayetin hükmüne eklenmesine mâni olmuştur. Dolayısıyla bu ziyadenin ya nistan önce ya da sonra olduğu sonucuna varılmaktadır. Ziyadenin önce olması durumunda ayetin ziyadeyi neshettiği söylenebilir. Diğer taraftan bu ziyadenin sonra olması durumunda kesin bilgi ifade etmeyen haber-i vâhidin ayeti neshedemeyeceği açıktır.²⁰⁴

Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe'den, o da Ebu Hureyre, Zeyd b. Halid ve Şibl'den Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmişlerdir: "*Ey Uneys! Şu adamın karısına gidip ona sor. Şayet (suçunu) itiraf ederse, onu recmet.*"²⁰⁵

Bu hadis, Hz. Peygamber'in ceza olarak değnek vurulmasını emretmemesi nedeniyle Ubâdê b. Sâbit'ten rivayet edilen "*Evli, evli ile zina ederse bunun cezası yüz sopa ve recmdir.*"²⁰⁶ hadisini neshetmiştir. Zira ilk hadiste, ikincide zikredilen yüz sopadan bahsedilmemiştir. Cessâs bu hadis hakkında şöyle söylemektedir: "*Anladığımız kadarıyla böyle bir kadına uygulanacak ceza sadece recmdir. Şayet kişi bu cezayı uygulamakla memur ise yapması gereken sadece recm cezasını uygulamaktır.*"²⁰⁷

Hz. Peygamber bir köle azat etmiş, Ramazan günü orucunu bozan ve kendisine cezasını soran kişiye de bir köle azat etmesini söylemiştir. Soruyu soran kişi konu hakkındaki hükmü bilmemesine rağmen ona, azat edeceği kölenin Müslüman olması gerektiğini söylememiştir. Bu durumda söz konusu kölenin Müslüman olması şartını savunmak ancak neshi kabul etmekle mümkündür. Bu da bu hükümde kıyasın kullanılmasını ve iman şartının eklenmesini iki yönden engellemektedir: Birincisi

²⁰¹ el-Gazzi, *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir*, 1/329.

²⁰² Nur 24/2.

²⁰³ Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevre es_ Sülemi Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 4/41.

²⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/445.

²⁰⁵ Askalanî, *Fethu'l-bârî bişerhi Sahîhi Buharî*, 2/813.

²⁰⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri Nisaburi Müslim, *Sahih-i Müslim* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/1316.

²⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/445.

ayetlerin, kıyas ile neshinin caiz olmamasıdır. İkincisi ise kıyasın iman şartını gerektirmesi durumunda Hz. Peygamber'in, soru soran kişinin yanlış bir şey yapıp da kafir bir köle azat etmemesi için bu şartı ona söylemiş olmasının gerekliliğidir.²⁰⁸

b) Müttekellimûn Metodu Usulcülerin Delilleri

- Zihâr ve yemin kefaretinde azat edilecek kölede iman, tavafta taharet ve taharette niyet şartı, mutlak olanın mukayyet olana hamledilmesidir.²⁰⁹

- Nâsih ve mensûhta aranan şart ise birbirlerinin aksi olmalarıdır. Misal mensûhun menfi nâsihin müsbet veya bunun tam tersi olması yahut da mensûhun vacip nâsihin mübah olması ve bu ikisini uzlaştırmamanın imkânsız olması gerekmektedir. Yukarıda zikredilen ziyadelerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü iki nas arasında herhangi bir çelişki bulunmamakta, yalnızca önce gelen nasta bahsedilmeyen bir hükme sonra gelen nasta yer verilmektedir.

- Ziyade nesih değil, bilakis beyandır. Beyân ise bir şeyin değiştirilmesi değil, bir çeşit takrirdir. Örneklerde verilen ziyade, şer'î bir hükmü değil aklî ibâha demek olan berâat-ı asliyyeyi ortadan kaldırmıştır. Zira ilk nasta daha sonra gelen ziyade hakkında bir bilgi verilmemiştir.²¹⁰

- Nesih sözlükte ortadan kaldırmak, izale etmek manalarına gelmektedir. Daha sonra ıstilahî anlamda neshi, nas ile sabit olan hükmü kaldırma manasında kullanılmıştır. Bu mana ise ziyadede yoktur. Çünkü ziyadede nas ile sabit olan hüküm olduğu gibi kalmış ancak kendisine bir ilave yapılmıştır. Bu da nesih değildir. Örneğin bir cüzdanda 100 dirhem olsa ve bu paraya başka paralar ilave edilse cüzdanda olan para ortadan kalkmayacaktır. Ziyadenin durumu da tıpkı bu örnekteki gibidir.²¹¹

Yukarıda yer verilen deliller bazı yönlerden eleştirilmiştir. Nitekim ziyadenin hükümde değişiklik meydana getirdiği, ziyadeden önce geçerli olan bir hükmün ziyadeden sonra aynen uygulandığında eksik kaldığı söylenmiştir. İtibar lafza değil, manayadır.

Bu itiraza şöyle karşılık verilmiştir: Ziyade ne sözlük ne de terim manası olarak bir değişikliği ifade etmemektedir. Tercih edilen görüş de bu yöndedir. Çünkü ziyadenin nâsih ve mensûh kapsamına girebilmesi için eklendiği nasla aynı konu hakkında olmalıdır. Bu da nassa ziyade konusunda gerçekleşmiş bir şart değildir.²¹²

Fukahânın delillerinin daha açık ve net olması onların görüşlerini tercihe şayan hale getirmektedir.

5.1.2.4. Kur'an'da Manası Anlaşılmayan Bir Şeyin Olup Olmadığı Meselesi

Kur'an'da manası olan ancak insanların anlayamadığı ve manasının Allah'ın ilminde gizli kaldığı bir şey olup olmadığı da tartışma konularındandır.

²⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/445.

²⁰⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/159.

²¹⁰ el-Gazzî, *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir*, 1/330.

²¹¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *et-Tabsîra fî usûli'l-fikh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 301.

²¹² Sa'dî Halef Cemîlî, *Ârâu'l-Bâkullânî el-Usûliyye* (Bağdat: Matba'atu's-Sutûr, 2001), 256; Ali el-Haffîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha* (Kahire: Dâru'l-fikr, ts.), 67.

Mütekellimun metodu üzere araştırma yapan alimler, Kur'an'da insanların manasını bilemeyeceği ve tevlinin sadece Allah tarafından bilindiği ayetlerin bulunmasının caiz olduğunu dile getirmiştir. Ancak bu metodun mensubu olmakla birlikte son dönem Hanbeli alimleri ise böyle bir şeyin caiz olmadığını söylemiştir.²¹³ Haffâcî, bu görüşü Hanefilerle Malikilere nispet etmiştir. Şâtıbî de bu görüşü tercih etmiştir.²¹⁴

Usul âlimlerinin görüşleri incelendiğinde bu konudaki ihtilaf sebebinin “teklîf-i mâ lâ yutâk” (insanın güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulması), olduğu anlaşılmaktadır. Birçok alim bunu açık bir şekilde dile getirmiştir.²¹⁵ Bu alimlerden biri olan İmam Cüveynî konu hakkında şöyle söylemektedir: “Bizim tercih ettiğimiz görüş, ameli mükellefiyetin bulunduğu hükümlerin manasında kapalılık olmasının caiz olmadığı yönündedir. Çünkü böyle bir durum, insanın bilmediği ve mümkün olmayan bir şeyle mükellef tutulması demektir. Ancak ameli hükümlerle alakalı olmayan durumlarda bazı ifadelerin manalarında kapalılık olması caizdir. Allah bu gibi manalarda bazı sırlar saklayabilir. Bu da aklen mümkün olan bir şeydir ve naslarda bunun aksini ifade eden bir bilgi de yoktur.”²¹⁶

İbn Emîr Hâc da İbn Burhân'ın şu sözlerini nakletmiştir: “Ameli ve teklifi bir durum söz konusu olmadığı müddetçe manası anlaşılmayan ayetlerin olması caizdir.”²¹⁷ Bu sözlerden anlaşıldığı üzere insanın güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmasını caiz görenler ameli hükümler için bile manası anlaşılmayan nasların bulunmasını caiz görmüşlerdir. İnsanın güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmasının caiz olmadığını söyleyenler ise manası anlaşılmayan bir nassın bulunmasının caiz olmadığını ifade etmişlerdir.²¹⁸

Konu hakkında tercihe şayan olan görüş ise şu şekildedir:

Usul alimlerinin görüşlerini inceleyen araştırmacı, Kur'an'da manası anlaşılmayan ifadeleri bulunması konusunun iki yönlü olduğunu anlayacaktır. Birinci yönü teklîfî hükümlerle alakalı olan ayetler teşkil etmekte, ikinci yönü ise surelerin başlarında bulunun hurûf-u mukatta'a hükümlerle alakalı olmayan ayetler meydana getirmektedir.²¹⁹ İmâm Cüveynî ve İbn Burhân'ın sözleri de hükümle alakalı olan birinci kısma işaret etmektedir.²²⁰ Âmidî bu durumun caiz olduğunu söyleyenlerin delillerini zikrettikten ve meselenin, manası anlaşılmayan ve manasız olanlar şeklinde iki yönlü olduğunu söyledikten sonra şöyle demektedir: “Teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olduğunu

²¹³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 106; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/149.

²¹⁴ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 3/91.

²¹⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/159; Alaeddin b. Süleyman Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh* (Riyad: Mektebetu Rüsd, 2000), 3/1407; Muzafferu'd-dîn Ahmed b. Ali Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Sa'd b. Ğarîr b. Fehd es-Sülemî (Mekke, 1985), 1/253.

²¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1/258.

²¹⁷ İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 2/217-218; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesami' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 1/323; Muhammed Emîn el-Buhârî Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, ts., 1/258.

²¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/168; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1/258.

²¹⁹ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1984), 1/112.

²²⁰ Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, 1/253; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1/284.

söyleyenler, muhatap bilmese veya açıklama gelmese bile Kur'an'da manası anlaşılmayan ayetlerin olmasının caiz olduğunu savunurlar.”²²¹ İbn Burhân, meselenin mutlak olarak caiz olduğunu savunanlardan bir görüş naklettikten sonra onların delilleri hakkında şöyle söylemiştir: “Allah'ın Kitâb'ında manası anlaşılmayan ayetler bulunması, kulların imkansız bir şeyle sorumlu tutulması demektir. Çünkü muhataplar bu ayetlerle Allah'ın neyi kastettiğini bilmemektedir.”²²²

Bu sözden de anlaşıldığı üzere Kur'an'da manası anlaşılmayan ifadelerin bulunması hakkında mutlak görüş beyan eden alimler, bu görüşlerinde teklîfi hüküm içeren ayetleri kastetmektedirler. Nitekim İbn Müflih, İmam Cüveyni'nin konu hakkındaki görüşünü zikrettikten sonra benzer bir görüş belirtmiştir.²²³

Sonuç olarak hitâbın, teklîfi hükümlerle alakalı olması durumunda bu meselenin teklîf-i mâ lâ yutâk ile ilişkilendirilmesi mümkün olacaktır. Bu da iki şekilde olmaktadır: Birincisi, sorumlu tutulan hükmün imkânsız olmasıdır. Çünkü kendisiyle sorumlu tutulan hükmün anlaşılır olması, onunla amel etmenin mümkün olması için için şarttır. İkincisi ise teklîfin kendisinin mümkün olmamasıdır. Çünkü teklîfin şartı hitâbın anlaşılmasıdır. Burada ise hitâp anlaşılmamaktadır.

Bazı âlimlerin konu hakkında ileri sürdükleri görüşler farklılık arz etmektedir. Örneğin İmâm Râzî'nin kitabında, Kur'an'da manası anlaşılmayan bir şeyin olup olmadığı konusunu içine alabilecek bir ana başlık altındaki ele aldığı alt başlığı şu şekildedir: “Allah'ın manası olmayan bir şey söylemesi caiz değildir.”²²⁴ Bu alt başlık altında da konu hakkındaki delilleri zikrederken halihazırdaki konuya değinmiştir. Bundan bir sonraki alt başlığı ise şöyledir: “Allah Kur'an'ı hidâyet, şifâ ve beyân şeklinde vasıflandırmıştır. Manası anlaşılmayan ayetlerle ise bu sıfatlar meydana gelemez.”²²⁵ Burada Râzî, Kur'an'da manası anlaşılmayan ayetlerin olamayacağını dile getirmiştir. Halbuki kendisi Teklîf-i mâ lâ yutâkın mutlak olarak caiz olduğunu ve vukû bulduğunu dile getirmiştir.²²⁶

Görünen o ki İmâm Râzî, Kur'an'da anlaşılmayan ifadelerin bulunması konusunu kişinin güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulmasından bağımsız değerlendirmektedir. Nitekim o, konu hakkındaki görüşünü teklîf-i mâ lâ yutâk konusuna değinmeksizin açıklamış ve Allah'ın Kur'an'ı hidâyet, şifâ ve beyân şeklinde nitelemesini ve bu sıfatların da manası anlaşılmayan ayetlerle meydana gelmeyeceğini merkeze alan bir açıklama yapmıştır.²²⁷

5.1.2.5. Metni Neshedilip Hükmü Yürürlükte Kalan Ayetler Meselesi

Alimler bu meseleyi İbn Mesud mushafında Mâide süresindeki “Kim (bu imkânı) bulamazsa onun kefareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin

²²¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/168.

²²² Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, 2/114.

²²³ Muhammed b. Muflih Hanbelî, *Usûlü'l-Fıkh* (Riyad, 1999), 1/317.

²²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/385.

²²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/386.

²²⁶ Ahmed b. Zekeriyya el-Mâlikî Tilimsânî, *Şerhu'l-Meâlim fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1998), 1/353; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/2251.

²²⁷ Velid b. Fehd el-Ved'an, *Binâu'l-Usûl 'alâ'l-Usûl* (Riyad: Daru Künuzi İşbilya, 2016), 128.

kefareti budur.”²²⁸ ayetinde bulunan “ثلاثة أيام” ifadesinden sonra “متتابعات” kelimesinin bulunmasına istinaden ortaya atılmışlardır. Nitekim ayette bu ibarenin bulunması, yemin kefareti olan üç gün orucun peş peşe olması gerektiğine işaret etmektedir. Mushafta bu kelime bulunmamasına karşın yemin kefaretindeki üç gün orucun peş peşe olması gerektiği bilinmektedir. Bu da ifadenin kendisinin neshedildiğini, hükmünün ise geçerli olduğunu göstermektedir.²²⁹

Fukaha, Hz. Peygamber hayattayken tilâvetin neshedilmesini, hükmün ise geçerliliğini korumasının câiz olduğunu; ancak vefatından sonra böyle bir şeyin câiz olmadığını söylemişlerdir.²³⁰ Şâfiilerden konu hakkında iki ayrı görüş rivayet edilmiştir. Birinci görüş Hanefîlerin görüşüyle örtüşen, Bûveyti’nin İmam Şâfiî, Gazâlî, Mâverdi, Kâdî Ebu Tayyib, Kâdî Hüseyin ve Râfiî gibi âlimlerden rivayet ettiği; tilâvetin neshedilip hükmün geçerli kalmasının câiz olduğu görüşüdür.²³¹ İkinci görüş ise câiz olmadığı yönündedir. Şâfi Mezhebinde kabul edildiği bilinen görüş de budur. İbn Hâcib, Âmidî ve Gazâlî’nin de bu görüşü kabul ettiği doğrudur. Ayrıca bu, Mâlikî mezhebinin meşhur görüşü olup, İmâm Ahmed’den de rivayet edilmiştir.²³²

Bilindiği üzere tilâvet ve hüküm iki ayrı şeydir. Alimler, Hz. Peygamber hayattayken ayetlerin hem hükümlerinin hem de tilâvetlerinin neshedilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca alimlerin, -şâz görüşler müstesna- Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’an’ın ve hükümlerinin neshedilemeyeceği konusunda ittifak ettiğini belirtmek gerekir.²³³

Fukaha, konu hakkında şöyle söylemektedir: “Bize göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’an’ın ne yazısı ne de hükmünden hiçbir şey neshedilemez.”²³⁴ İbn Arabî, hükümlerin mensuh, metnin geçerli kalmasının câiz olduğu hususunda icma olduğunu rivayet etmektedir.²³⁵ İhtilaflı konu ise tam tersi olan tilâvetin mensuh, hükmün geçerli olmasıdır.

a) Fukaha Metodu Usulcülerinin Delilleri

Meselenin caiz olduğunu savunan fukaha şunları söylemiştir:

1- Tilâvet bir fiildir ve bu fiile devam edilmesi bir mefsedete sebep olabilir. Bu nedenle hüküm kendisinde bulunan maslahat nedeniyle baki kalırken tilâvet muhtemel mefsedet sebebiyle kaldırılabilir.²³⁶ Örnek olarak: “Allah’ın indirdiği hükümlerden birisi de, ihtiyar erkek ve ihtiyar kadın (evlenmiş olan) zina ettikleri zaman Allah’tan bir ceza

²²⁸ Mâide 5/89.

²²⁹ el-Gazzi, *Keşfu’s-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati’n-nâzir*, 1/285.

²³⁰ Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl fî netâ’ici’l-’ukûl* (Devha: Matâbiu’l-Devha, 1404), 214; el-Gazzi, *Keşfu’s-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati’n-nâzir*, 1/286.

²³¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/138; Emir Padişah, *Teyşîru’t-Tahrîr*, 3/9; Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 2/76.

²³² Gazzâlî, *el-Menhûl*, 1/281; el-Gazzi, *Keşfu’s-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati’n-nâzir*, 1/286.

²³³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/78; Fâhru’l-İslâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/226.

²³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, 1/389.

²³⁵ İbn Arabî, *el-Mahsûl*, 1/1/146.

²³⁶ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl fî netâ’ici’l-’ukûl*, 214.

olmak üzere onları kat'ı bir surette recmedin."²³⁷ ayetinin hükmü yürürlükte kaldığı halde metni neshedilmiştir. Bu itibarla, recm âyeti olarak bilinen metin önce ayet olarak indirilmiş, belli bir zaman sonra hükmü yürürlükte bırakılıp lafzı neshedilmiştir. Bu örneğin Kur'an'dan olduğunun net olmaması dolayısıyla buna itiraz edilmiştir. Keza bunun vahiy olarak bildirilmiş ancak Kur'an'dan bir ayet olarak indirilmemiş olmasının da muhtemel olduğu çünkü Hz. Peygamber'in, bunun Allah'ın indirdiği hükümlerden birisi olduğunu söylemekle beraber kesin olarak Kur'an'ın bir ayeti olduğunu dile getirmediği söylenmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in şu sözü de aynı hususa delalet etmektedir: *"Eğer insanların, 'Ömer Kur'an'dan olmayan bir şeyi Kur'an'a ekliyor.' şeklindeki ithamlarından korkmasaydım şüphesiz recm âyetini Kur'an'a yazdırırdım.*"²³⁸ Bu ifadenin bir Kur'an ayeti olması durumunda Hz. Ömer'in böyle bir söz söylemesi de mümkün değildir.²³⁹

2- Yukarıda zikredilen rivayetin bugün Kur'an'dan bir ayet olmadığı ve okunmasının da caiz olmadığı kabul edilmektedir. Bununla beraber Abdullah b. Mesud (r.a) kıraati o dönemde yaygındı. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshin caiz olmadığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesih caiz olsaydı bize ulaşan dini hükümler birkaç kat daha fazla olurdu. Neshi Hz. Peygamber dönemiyle sınırlamakla Allah, İslam ümmetini yanlış anlaşılmalardan korumuştur. Bunlara ek olarak işaret etmek gerekir ki bunun caiz olması, Hz. Peygamber döneminde bulunan ve amel ettiğimiz bazı hükümlerin din kapsamından çıkmasına neden olurdu. Allah isteseydi Hz. Peygamber'e indirdiği hükümlerin tümünü ümmete unutturur, şu an mevcut olan şeriati onlara ilham yoluyla bildirebilirdi. Neshin Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı tutulması kabul edildiğinde, Abdullah b. Mesud (r.a) kıraatiyle sabit olan yemin kefareti olarak tutulan üç gün orucun peş peşe olma şartına ilişkin ifadenin, Hz. Peygamber hayattayken neshedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim sahabenin bu ayeti okuması ve mushafa yazması o dönemde yasaklanmıştır. Bu nedenle söz konusu ifade bize, Kur'an'ın geri kalanının ulaştığı gibi tevâtürle ulaşmamıştır. Öyleyse bu ayetin Abdullah b. Mesud (r.a) kıraatinde olduğu, tilâvetinin neshedilip hükmünün baki kaldığını söylemek mümkündür. Çünkü bu ayetin Hz. Peygamber'in vefatından sonra bile Abdullah b. Mesud (r.a) kıraatinde bulunduğunu söylemek, bu ayetin de Kur'an'ın diğer ayetleri gibi tevâtür yoluyla bize ulaştığını savunmaktır. Böyle bir rivayetin bulunmaması da bu ayetin, Hz. Peygamber'in vefatından önce Abdullah b. Mesud (r.a) kıraatinde bulunduğu ve daha sonra tilâvetinin neshedilip hükmünün baki kaldığını göstermektedir.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Eğer bu rivayet yalnızca hadisler kanalıyla nakledilmişse, zaten Kur'an'ın hükmüne çelişki arz etmez. Çünkü bu görüşü savunanların benimsediği genel kaideye göre Kur'an'ın nassına ziyade ancak kendisiyle neshin caiz olduğu şeylerle mümkündür.²⁴⁰

²³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Takıyüddîn en-Nedvî (Dîmeşk: Darü'l-Kalem, 2018), 6/2503; Süleyman b. Es'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 2/550.

²³⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/2503; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2/550.

²³⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, 214.

²⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/390.

Yukarıdaki itiraza ise şöyle cevap verilmiştir: Bu hükmün mütevâtir bir şekilde nakledildiği ve Kur'an olarak okunduğu bu itiraz yapanlar tarafından da kabul edildiği gibi itiraz edilen görüşü benimseyenlerce de makbuldür. Ancak tilâvetinin baki kalması hususunda mütevâtir bir nakil bulunmamaktadır. Ayrıca tilâvetin mensuh, hükmün baki olması caiz değildir. Dolayısıyla bu hüküm Kur'an'dan sayılmamaktadır.²⁴¹

3- Hz. Peygamber, kendisine indirilen Kur'an ayetlerini, sözleri kesin delil oluşturacak bir gruba aktarmakla mükellefti. Sözleri kesin delil oluşturacak bu kimselerin hepsinin beraberce işittikleri ayetleri de nakletmemeleri düşünülemez. Bir râvi işittiği ve âyet olmayan bir şeyi ayet diye naklederse bu bir hatadır. Rivayet ettiği şeyin Kur'an ayeti olduğunu söylemezse bu şey ya Hz. Peygamber'den bir rivayet veya râvinin şahsi kanaati olarak kabul edilmekte ve delil olmamaktadır.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen âhad haberler bundan daha farklıdır. Bu sebeple İmam Şâfiî kendisinden rivayet edilen iki görüşten birisinde yemin kefareti için tutulan orucun peş peşe olmasını şart koşmamıştır.²⁴²

Bu delile şu yönden itiraz edilmiştir: Hz. Peygamber'in, kendisine indirilen Kur'an ayetlerini, sözleri kesin delil oluşturacak bir gruba aktarmakla mükellef olması kabul edilemez. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde bulunan hafız sayısı tevâtürü oluşturacak sayıya da ulaşmamıştır. Kur'an'ın toplanması ise ayetlerinin, sahabeden teker teker rivayet edilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle ki sahabenin mushafları arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla zikredilen rivayetin ayet olmadığı kabul edilse bile haber olma ihtimali tercihe şayandır. Çünkü rivayet edilmesi, delil olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir.²⁴³

b) Mütellimun Metodu Usulcülerin Delilleri

1- Bir ibadet olarak tilavetten maksat hükmün ta kendisidir. Şayet hüküm neshedilirse tilavetin baki kalmasının bir manası olmaz.²⁴⁴

Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Namazda okumak ve geçmiş ümmetlerin durumlarının bilinmesiyle de tilavet ibadete konu edilmiş olur. Bu yüzden hükmü neshedilse bile tilavetin kalıcı olması mümkündür.²⁴⁵

2- Tilavet, hükmün delilidir. Tilavetin mensuh, hükmün baki kalması ise hükmün delilsiz kalmasına yol açmaktadır. Ayrıca tilavetin neshedilmesi delilin, delilsiz kalması demektir ki bu da bir çelişki meydana getirmektedir. Bununla beraber hüküm lafzın delalet ettiği şeydir. Herhangi birinin ortadan kalkması diğerinin de kalkmasına neden olmaktadır.²⁴⁶

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Tilavetin, hükme delalet etmesi medlûlüne engel olacak bir maninin onunla çelişki arz etmemesi şartıyladır. Örnek olarak âm lafızlar

²⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl fî 'l-Usûl*, 1/390.

²⁴² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, 1/138.

²⁴³ Zürkânî, *Menâhilu 'l-İrfân fî Ulûmi 'l-Kur'an ve Şürekâ 'uhû*, 1/330; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, 1/138.

²⁴⁴ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 1/437; Semerkandî, *Mizânü 'l-usûl fî netâ'ici 'l-'ukûl*, 1/215.

²⁴⁵ Semerkandî, *Mizânü 'l-usûl fî netâ'ici 'l-'ukûl*, 1/215.

²⁴⁶ Bünânî, *Hâşiye 'alâ Cem 'i 'l-Cevâmi'*, 2/76.

delalet ettikleri manayı kapsayıcı yapıdadır. Ancak âm lafzın bu kapsayıcılığını koruyabilmesi için herhangi bir hâs lafzın buna engel olmaması gerekmektedir. Medlûlün, delilsiz kalması ise caizdir. Örneğin, Hz. Peygamber, şayet Zeyd'in yüz yıl yaşayacağını haber verse ve daha sonra Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle başka bir şey söylemezse bile Zeyd'in yüz yıl yaşayacağı bilgisinin kaybolması gerekmez. Öyleyse delil ortadan kalksa bile medlûl ile alakalı bilgi baki kalabilir.²⁴⁷

Tilâvetin neshedilmesi şayet delâlet vasfına riayet edilirse caizdir. Ancak üzerine konuştuğumuz meselede bu durum söz konusu değildir. Çünkü hükmün lafız olmaksızın baki kalması bu hükmün zikredilen lafzın medlûlü olduğunu ifade etmez. Bu hüküm, ancak kendisini ortaya çıkaran lafızların medlûlüdür. Tam tersi olan hükmün neshedilip lafzın baki kalması ise lafzın, hükme medlûl olması vasfıyla değildir. Çünkü lafzın, hükme delâleti vasfıdır ve ortadan kalkmaz. Nâsih sadece neshettiği hükümle ameli ortadan kaldırır.²⁴⁸

Tilâvet, hükme ancak nesih olmazsa delâlet eder. Ancak nesih olursa tilâvet delil olmaktan çıkar ve iddia edilen durumun gerekliliği ortadan kalkar.²⁴⁹

Bizim mesele hakkında tercih ettiğimiz görüş, delillerinin kuvvetli olması ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetler dolayısıyla fukahânın kabul ettiği; Hz. Peygamber hayattayken tilâvetin neshedilip hükmün baki kalmasının câiz olduğu, ancak vefatından sonra caiz olmadığı görüşüdür.

5.2. Sünnet

5.2.1. Tanımı ve Delil Oluşu

Müslümanlar sünnetin şer'î kaynakların ikincisi olduğu hususunda icma etmişlerdir. Kur'an'ın açıklayıcısı konumundaki sünnet, şer'î kaynakların sıralamasında Kur'an'ı takip etmektedir. Sünnete inanmak Kur'an inancının tamamlayıcısı olup sünnete inanmayanların Kur'an'ın tüm hükümlerine inanması mümkün değildir. Nitekim Allah, sünnete tabi olmanın gerekliliğini şu ayetlerinde ifade etmiştir:

*“Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.”*²⁵⁰

*“De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*²⁵¹

Sünnet kavramının sözlük anlamının yanı sıra fıkıh ve usûl terminolojisinde farklı manaları vardır. Sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” manalarına gelmektedir. Nitekim şu ayet-i kerimede bu manada kullanılmıştır:

﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾

“Daha önce gelip geçenler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın

²⁴⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, 2/215.

²⁴⁸ Bünânî, *Hâşiye 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/76.

²⁴⁹ Ebû'l-Velîd Bâci, *İhkâmu'l-Fusûl fi-Ahkâmil-Usûl*, nşr. Abdulmecîd et-Turkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 390.

²⁵⁰ Haşr 59/7.

²⁵¹ Âl-i İmrân 3/31.

kanununda asla değişme bulamazsın."²⁵²

"s.n.n" kökünden türeyen kelimenin asıl manası, bir şeyin kolayca ve aynı şekilde devam etmesidir. سننت الماء على وجهي (suyu yüzüme akıttım) cümlesinde kelime bu manada kullanılmıştır.

Ayrıca kelime; سنن الطريق (yol işaretleri) ifadesinde olduğu gibi "işaret", سننت الحديد (mızrak temrenini bileyip keskinleştirdim) ifadesindeki gibi "bileyip keskinleştirmek" ve سن شيء (bir şeyin keskin olması) ifadesinde "kesin olmak" manalarında kullanılmaktadır.²⁵³

Fukahâya göre sünnet: Bazı alimler sünnet kavramını, "Vacip olmayan ve Hz. Peygamber'den nakledilen nafile ibadetler"²⁵⁴ şeklinde tanımlamıştır. Fıkıh kitaplarında zikredilen tanımlardan, sünnet kavramının mendup ibadetler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca sünnet kavramı bidatın zıddı olarak da kullanılmıştır. Misal bir kimsenin sünnet üzere yaşadığı söylendiğinde Hz. Peygamber gibi amel ettiği anlaşılrken bidat üzere olduğu söylendiğinde Hz. Peygamber'in yaşayışının aksine ameller işlediği anlaşılmaktadır.²⁵⁵

Mütekellimüne göre sünnet: Usûl ilminde sünnet, Hz. Peygamber'den Kur'an dışında sâdır olan söz, fiil ve takrirler, şeklinde tanımlanmıştır.²⁵⁶ O'ndan sâdır olanlarla kastedilen; dili ile söylediği, azaları ile yaptığı ve sükûtu ile tasdik ettiği şeylerdir. Tanımda "Hz. Peygamber'den" ifadesinin kullanılması ile de O'nun dışındakilerden nakledilenleri tanımın dışında bırakmak içindir. "Kur'an dışında" ifadesi ise Hz. Peygamber'den nakledilen Kur'an ayetlerini tanımdan çıkarmak içindir. Çünkü sâdır olma kapsamına hem bir şeyin hikâye edilmesi hem de talep-emir gibi inşâî ifadeler dahil olmaktadır.²⁵⁷

Söz, fiil ve takrîr sünnetin kısımlarındandır.²⁵⁸ Söz her ne kadar bir çeşit fiil olsa da özellikle zikredilmiştir. Çünkü genel anlamda söz, fiilin zıddı olarak kullanılmaktadır. Sözün ayrıca zikredilmesiyle tanım dışında kalma ihtimali ortadan kalkmış olacaktır.²⁵⁹

Hadis alimleri bu tanıma, Hz. Peygamber'in rivayet edilen sıfatlarını da dahil etmişlerdir. Bu ilaveden kastettikleri ise O'nun dış görünüşü ve ahlâkı ile alakalı her türlü bilgidir.²⁶⁰ Usûl alimlerinin bu hususu eklememelerinin nedeni ise sünnetle ilgili onların ilgilendikleri şeyin sadece şer'î hüküm ifade eden rivayetler olmasıdır. O'nun dış görünüşüne ilişkin sıfatları ise şer'î hükümlerle alakalı değildir. Ahlâkı sıfatları ise esasen

²⁵² Ahzâb 33/62.

²⁵³ İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi 'l-luga.*, 3/60; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 6/3995.

²⁵⁴ Şevkânî, *İrşâdü 'l-fuhûl ilâ tahkiki 'l-hak min 'ilmi 'l-usûl*, 33; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, 1/241.

²⁵⁵ Mustafa Sibâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fî 't-Teşrî 'l-İslâmi* (Dimeşk: el-Mektebetü 'l-İslâmiyye, 1978), 225.

²⁵⁶ Muhammed Mevlânâ İzmîrî, *Hâşiye 'ale 'l-Mir'ât* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), 3/369; Serahsî, *Usûlü 's-Serahsî*, 1/113; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, 1/241; Zerkeşî, *el-Bahru 'l-muhîr fî usûli 'l-fikh*, 4/164.

²⁵⁷ Ensârî, *Fevâtihu 'r-Rahamût*, 2/98.

²⁵⁸ Bünânî, *Hâşiye 'alâ Cem 'i 'l-Cevâmi'*, 2/144; Alevî eş-Şenkîti, *Neşru 'l-bunûd 'ala Merâki's-Su'ud*, 2/2/3.

²⁵⁹ Neccâr, *Şerhu 'l Kevkeb el-Munir*, 2/161.

²⁶⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/289.

O'ndan sâdır olan fiiller kapsamındadır.

Sünnet vasıtasıyla bize ulaşan hükümler; Kur'an'da geçen hükümleri tekit edici, bu hükümlerde mücmel olanları açıklayıcı, mutlak olanları sınırlayıcı, âm olanlarını tahsîs edici veya Kur'an'da bahsedilmeyen bazı konular hakkında kanun koyucu konumundadır. Bu son kısmın da delil oluşu Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadise dayanmaktadır: “*Bilin ki bana Kur'an ve ona denk olan bir şey daha verildi.*”²⁶¹

Vürûdu itibarıyla sünnetin hükümlere delâleti bazen kat'î bazense zannîdir. Hükümlere kesin olarak delalet eden sünnet mütevatir sünnetken zannî olarak delalet edenler âhâd ve meşhur hadislerdir.

Delâleti itibarıyla da sünnet, Kur'an ayetlerinde olduğu gibi bazen kat'î bazen de zannîdir. Lafzın birden çok manaya ihtimali varsa delâleti zannîdir ve bu lafız tevile açıktır. Kat'î olan lafzın örneği, “*5 devenin zekatı 1 koyundur.*”²⁶² hadisidir. Nitekim hadiste geçen tüm lafızlar manalarına kat'î olarak delalet etmekte ve başka bir manaya kapı aralamamaktadır. Dolayısıyla hadiste belirtilen zekâtın verilmesi gerekir. Zannî olanın örneği ise “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*”²⁶³ hadisidir. Bu gibi hadisleri tevil etmek mümkündür. Örneğin bu hadiste kastedilen, Fâtiha okumayan kişinin namazının tam olmadığı veya makbul olmadığı olabilir. Nitekim fukaha birinci görüşü, mütekellimun ise ikinci görüşü benimsemiştir.²⁶⁴

5.2.2. Sünnet Hakkındaki İhtilaf Sebepleri

5.2.2.1. Âhâd Haberlerin Hükümlere Delâleti

Haber, sözlükte “bir şeyin iç yüzünü iyice bilmek” manasına gelen ve الخبر (yumuşak toprak) kökünden türeyen bir kelime olup çoğulu أخبار ve أخاير şeklindedir. Ayrıca “Mahiyeti itibarıyla belli türden bir söz ve söylem.”²⁶⁵ manasına da gelmektedir.

Âhâd, sözlükte tek manasına gelen أَحَدٌ (ehad) kelimesinin çoğuludur. Kelimede bulunan hemze “و” harfinden hemzeye dönüşmüştür. Bazıları “âhâd” kelimesinin müfredinin “واحد” olduğunu söylemiştir.²⁶⁶

Usûl âlimleri, hadislerin bize ulaşma yöntemlerine göre hadisi taksim etmişlerdir. Hanefîlerin ve mütekellimunun yöntemlerine göre iki çeşit taksim bulunmaktadır:

Fukahanın yöntemine göre sünnet, bize ulaşma yolları yani sünnetin senedi

²⁶¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 12/277.

²⁶² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 1568; Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, 626; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*. (Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975), 1798; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmam Ahmed b. Hanbel*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4632.

²⁶³ Buharî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 756; Müslim, *Sahih-i Müslim*, 874; Hanbel, *Müsnedü el-İmam Ahmed b. Hanbel*, 22677.

²⁶⁴ Zeydân, *el-Vecîz fî usulî'l-fikh*, 166-167.

²⁶⁵ Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426), 1/489; Ebû'l-Feth Nâsiruddîn Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdulhamîd Muhtar (Haleb: Mektebetü Usâme b. Zeyd, 1979), 1/241.

²⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/446; Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*. (Bağdad: Dâiretü'ş-Şuun ve's-Sekâfe, 1984), 4/285.

denilen rivayet itibarıyla üçe ayrılmaktadır. Bunlar: mütevâtir, meşhûr ve âhâd'dır.

Mütevâtir, “Hz. Peygamber’e ittisâlinde hiçbir şüphe bulunmayan ve yalan söylemek üzere birbirleri ile anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk tarafından Hz. Peygamber’e ulaşıncaya kadar benzer topluluklar aracılığı ile rivayet edilen hadistir. Öyle ki senedin başındaki topluluk ile sonundaki ve ortasındaki aynı derecededir.”²⁶⁷ şeklinde tanımlanmıştır.

Meşhûr tanımı ise şöyledir: “Tevâtür derecesine ulaşmayan, bir veya iki kişiden rivayet edilen haberlerdir. Asıl itibarıyla âhâd olan bu tür haberler, sahabe döneminden sonra yaygınlaşmış ve yalan söylemek üzere birbirleri ile anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilmeye başlanmış hadislerdir.”²⁶⁸

Âhâd hadisler ise “Mütevâtir ve meşhûr derecesine ulaşamayan bir veya iki kişinin rivayet ettiği hadislerdir.”²⁶⁹

Mütekellimlere göre âhâd hadisler aşağıdaki şekilde taksim edilmektedir:

Müstefiz: “Senedindeki râvî sayısı baştan sona her tabakada aynı olan, fakat mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadis” manasına gelmektedir. Hanefilere göre meşhur hadis âhâd hadislerin bir türü değildir. Nitekim Hanefiler, hadisleri mütevâtir ve meşhur şeklinde ikiye ayırmışlardır.²⁷⁰

Garîb: Râvînin senet yönünden tek kaldığı hadistir. Bu teferrüd bazen senedin tek bir tabakasında bazen de bütün tabakalarında olabilir.²⁷¹

Azîz: Her tabakada daha az veya daha çok olmamak üzere râvî sayısı iki olan hadistir.²⁷²

Mütekellimunun yöntemine göre haberler, mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımıdır. Mütekellimun, meşhur haberleri âhâd haberin bir türü olarak saymaktadır.

İmam Sübkî, mütekellimuna göre haber-i vâhidi, “Tevâtür derecesine ulaşmayan rivayetler” şeklinde tanımlamıştır. Sübkî’ye göre bu rivayetlerin bir kişi veya daha fazla kimseler tarafından aktarılması, harici karînelerle ilim ifade etmesi veya etmemesi arasında fark yoktur.²⁷³ Görüldüğü üzere fukahânın meşhur olarak isimlendirdikleri hadis, Şâfiîlere göre âhâd haberin bir kısmıdır.

İsnevî şöyle demiştir: “Haber-i vâhid, tevâtür derecesine ulaşmayan rivayetlerdir. Bu rivayetlerin müstefiz yani üçten fazla râvînin rivâyet ettiği veya müstefiz olmayan yani üç veya daha az sayıda râvînin aktardığı rivayetler olması arasında fark yoktur.”²⁷⁴

²⁶⁷ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/90; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/326.

²⁶⁸ İbn Abdişşekûr Muhibullah el-Bihârî, *Müsellemu's-sübût*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, ts.), 1/11; İzmirî, *Hâşiye 'ale'l-Mir'ât*, 196.

²⁶⁹ Bâci, *İhkâmu'l-Fusûl fi-Ahkâmîl-Usûl*, 329; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 69.

²⁷⁰ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-'Irâkî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/378.

²⁷¹ Hudeyr, *Şerhu Nuhbetu'l-Fiker*, 3/ 9.

²⁷² Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Riyad: Matbaatu Sefir, 2002), 53.

²⁷³ Tâceddin es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut, 1999), 1/1-3.

²⁷⁴ İsnevî, *Nihâyetu's-suâl fi şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 1/1-4.

Müstefiz, fukahaya göre meşhûr rivayetlerdir.

Tanımda ortaya çıkan bu ihtilafın, iki grubun metoduna doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü her iki grup da haber-i vâhidi delil kabul etmekte ve onunla amel etmektedir. Ancak rivayetler arasında çelişki bulunması durumunda ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni ise râvîlerin sayıları ve buna binaen ortaya çıkan kavram farklılığıdır. Her iki metot da hocanın, öğrencisine ve diğer dinleyenlere haber-i vâhidi aktarmaları için icâzet (izin) vermesi üzerine bina edilmiştir.

Her iki ekolün de haber-i vâhidin delâleti konusunda ihtilaf etmiş olmaları kaçınılmaz bir neticedir. Şöyle ki mütekellimuna göre haber-i vâhidin meşhur rivayetleri kapsayıcı olması, onu delâlet açısından daha kuvvetli yapmaktadır. Fukaha, meşhur ve âhâd haberleri birbirinden ayırdığı için âhâd olanlar delâlet bakımından daha zayıf kabul edilmiştir. Bu nedenle fukaha, haber-i vâhidin delâlet bakımından daha kuvvetli olan umûmu'l-belvâ gibi başka bir delil ile çelişmesi durumunda haber-i vâhidi terk etmektedir.

5.2.2.2. Umûmu'l-Belvâda Haber-i Vâhidin Kabulü

Umûmu'l-belvâ, "İhtiyaç veya zaruret hali, bu halin yaygınlığı ve çokça tekrür etmesidir."²⁷⁵ Bir başka deyişle "Toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerdir."²⁷⁶

Haber-i vâhidin umûmu'l-belvâ olan bir konuda vârit olması ve insanlar arasında yaygınlaşması durumunda bu haber-i vâhidin delil olarak kullanılmasının mümkün olup olmadığı tartışma konusu edilmiştir.

Haber-i vâhidin umûmu'l-belvâ olan bir konuda vârit olması ve bunun kabul edilmesi ilk defa sahâbe tarafından uygulanan bir durumdur. İbn Ömer şöyle söylemiştir: "Rafî b. Hadîc'in sene başında Resulullah'ın "Arazinin kiralınması yasaklanmıştır." hadisini söylediğini duyuncaya kadar müzâra'ada bir beis görmüyorduk."²⁷⁷

Aralarında çelişki bulunan rivayetlerin örnekleri arasında şunlar zikredilebilir:

Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste şöyle geçmektedir: "Hz. Peygamber cemaate imam olduğu vakit besmeleyi yüksek sesle okurdu."²⁷⁸

Hz. Enes'ten rivayet edilen bir hadis de şu şekildedir: "Hz. Peygamber, Ebu Bekir ve Ömer namazda besmeleyi yüksek sesle okurlardı."²⁷⁹ Bu iki hadis Katâde'nin Hz. Enes'ten rivayet ettiği şu hadisle çelişmektedir:

"Ben Hz. Peygamber, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'la namaz kıldım. Fakat bunların hiçbirinin besmeleyi yüksek sesle okuduklarını işitmedim."²⁸⁰

Ebu Hasan Kerhî olmak üzere ilk dönem Hanefîler ve sonra gelenler son hadisi

²⁷⁵ Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 3/112.

²⁷⁶ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/16.

²⁷⁷ Müslim, *Sahih-i Müslim*, 3/179.

²⁷⁸ el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, 1/357.

²⁷⁹ el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, 1/359.

²⁸⁰ Nesâî, *es-Sünen*, 2/135.

reddetmiş ve bu hadisle amel etmemişlerdir.²⁸¹

Mütেকellimun ise senedinin sahih olması kaydıyla umûmu'l-belvâ olan bir konudaki haber-i vâhid ile amel edip onu delil saydıklarından bu hadisle de amel etmişlerdir.²⁸²

a) Umûmu'l-belvâ olan bir konuda haber-i vâhidin kabul edilmemesi konusunda Hanefîlerin delilleri:

Umûmu'l-belvâ hakkındaki hadiselerin çokça nakledilmesi doğal bir durumdur. Çünkü böyle hadiseler tekrar ettiği için kendisi hakkında sorular ve cevaplar da tekrar etmektedir. Böylelikle bu hadiseler konuşulmakta ve çokça nakledilmektedir. Bir olay hakkında böyle bir nakil bulunmaması durumunda da söz konusu olayın gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Örneğin cinsel organa dokunmak umûmu'l-belvâ olmasına²⁸³ rağmen bu konuda rivayet edilen hadisler âhâddır. Halbuki bu durum abdesti bozacak olsaydı birçok kişinin namazının batıl olmaması için Hz. Peygamber bunu herkese söylerdi. Gerekçeler olmasına rağmen rivayet edilen hadislerin âhâd olması râvînin yalancı veya gafil olduğuna yahut da rivayet ettiği şeyin neshedildiğine delalet etmektedir. Bir râvînin, pazarda Medine valisinin öldürüldüğünü ve bunun da Cuma namazının kılınmasına engel olduğuna dair naklettiği rivayet bunun örneğidir.²⁸⁴

b) Umûmu'l-belvâ hakkındaki haber-i vâhidin kabul edilmesi konusunda mütেকellimunun delilleri:

Mütেকellimunun, haber-i vâhidle amel edilmesi hususunda öne sürdükleri delillerin ilk Allah Teala'nın şu ayet-i kerimesidir:

*“(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değildir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.”*²⁸⁵

Bu ayette her kesimden bir grubun bilgi sahibi olduktan sonra uyarıcı olmaları emredilmiştir. Bu grup tek bir kişiden oluşsa bile fark eden bir şey yoktur. Ayrıca bu emir mutlak olarak gelmiş ve konunun umûmu'l-belvâ olup olmamasından bahsedilmemiştir. Tek kişinin yapmasıyla kabul edilmeyecek bir emir olsaydı bunun emredilmesi abes ve faydasız olurdu.²⁸⁶

İkinci delil haber-i vâhidin kabul edilmesi ile alakalı nasların mutlak olup bu naslarda umûmu'l-belvâ kaydı bulunmamasıdır.

Üçüncüsü ise sahabenin, haber-i vâhidle amel etme konusunda icma etmiş olmasıdır. Bu icmanın sübutuna dair bazı rivayetler şunlardır:

²⁸¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/198; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/16.

²⁸² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/124; Ahmed b. Zekerîyya el-Mâlikî Tilimsânî, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâ'ilFurû' 'alâ'l-Usûl*, nşr. Muhammed Ali Ferkûs (Müessesetu'r-Reyyân, ts.), 312; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 99; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 56.

²⁸³ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 2/6; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/167.

²⁸⁴ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/17.

²⁸⁵ Tevbe 9/122.

²⁸⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/339; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/110.

İbn Ömer şöyle demiştir: “*Kırk yıl boyunca belli bir bedel karşılığı tarlamızı kiraya vermekte bir sakınca görmezdik. Râfi b. Hadîc, Hz. Peygamber’in bunu yasakladığını söyleyince bu işi terk ettik.*”²⁸⁷

Sahabenin, inzal olmasa da her iki tarafın sünnet yerlerinin birleşmesi (iltikau’l-hitaneyn) neticesinde gusûl alınması konusundaki ihtilafları, Hz. Aişe’nin rivayetinden sonra ortadan kalkmıştır. Nitekim ondan gelen rivayet şöyledir: “*Hitan, hitanı geçince gusûl vacib olur, ben ve Resulullah böyle yaptık ve yıkandık.*”²⁸⁸

Dördüncü delil ise adaletli ve güvenilir bir râvînin inanılması mümkün olan bir şeyi kesin olarak aktarması ile umûmu’l-belvâ hakkında olmayan durumlarda da bu şeyin zann-ı galip ile tasdik edilmesinin aklen mümkün olmasıdır. Dolayısıyla umûmu’l-belvâ konusundaki durumlarda da bu kişinin aktardığına tabî olmak gerekmektedir. Burada delalet zannî olmakla beraber zann-ı galip delildir.²⁸⁹

Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: Umûmu’l-belvâ hakkındaki bir şeyde haber-i vâhidin zannî olduğu söylenmektedir. Halbuki durum böyle değildir. Nitekim cinsel organa dokunmak veya sebileynden bir şeyin çıkması çokça tekrar edilen durumlardandır. Budurum abdesti bozan şeylerden olsaydı birçok kişinin bilmeden namazının batıl olmaması için Hz. Peygamber bunu herkese söylerdi. Ayrıca rivayet edilen hadisler de âhâd olmaz, tevatür derecesine ulaşırdı. Kur’an’ı Kerim’in bilinmesi, umûmu’l-belvâ olduğu için ispatında haber-i vâhid yeterli olmamıştır.²⁹⁰

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Bu itirazda delil olarak zikredilen şeyler konuyla alakalı değildir. Çünkü fitrat bu gibi durumların nakledilip çoğalmasına meyillidir. Bir kişinin teferrüt etmesi ise onun yalan söylediğine delildir. Ayrıca bu itiraz kendi içinde çelişkilidir. Çünkü bu itirazı yapanlar benzer konularda haber-i vâhidle amel etmeyi uygun görmüşlerdir. Örneğin vitir namazı, hacamat, kametin ikili ve tekli okunması, ölüyü yıkamaktan dolayı gusûl alma gerekliliği, namazda kahkaha ve kan almanın hükmü gibi konular umûmu’l-belvâdır. Diğer taraftan konu hakkında verilen örnekler için Kur’an’dan ve sünnetten deliller zikredilmiş, başka rivayetlerle de bunlar desteklenmiştir. Misal Câbir b. Abdullah’tan rivayet edilen bir hadiste, “*Hz. Peygamber, muhabere (belli bir ürün karşılığı kiraya vermek) usulü kirayı yasakladı.*”²⁹¹ buyrulmaktadır. Hadisin de işaret ettiği üzere delili bulunmayan bir şeye karşı sorumluluk yoktur. Ayrıca haber-i vâhid yoluyla bir bilginin aktarılması ve mütevatir yol dışında bir yolla ispat edilmesi için bazı şartların sağlanması gereklidir. Öte yandan bu gibi bilgilere ulaşmanın yolu sadece zan ise haber-i vâhid yeterli olacaktır. Dolayısıyla bu meselelerin kıyasla ispat edilmesi ittifakla caizdir. Çünkü umûmu’l-belvâ hakkındaki durumlar kıyasla sabit olur. Kıyas ise haberden istinbat edilmiştir. Öyleyse kıyasın asıl olan haberle

²⁸⁷ Buharî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 1170; Müslim, *Sahih-i Müslim*, 1547.

²⁸⁸ Müslim, *Sahih-i Müslim*, 1/270.

²⁸⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/340.

²⁹⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/342; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Munâzir fî Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 99.

²⁹¹ Müslim, *Sahih-i Müslim*, 3/1172.

ispat edilmesi daha doğrudur.²⁹²

Bu konuda Hanefîlerin görüşleri tercihe şayandır. Zira umûmu'l-belvâ ile ilgili durumlar kendisi hakkında çokça sorunun sorulduğu durumlardır. Bu da bu konularla ilgili rivayetlerin müstefiz şekilde nakledilmesini gerektirmektedir.

5.2.2.3. Kıyasla Çelişmesi Durumunda Haber-i Vâhid ile Amel Etme

Haber-i vâhid kıyasa aykırı olduğunda hangisine öncelik verileceği hususu usul alimleri arasında tartışmalıdır ve bu tartışma fûru meselelere de etki etmiştir. Usul alimlerinin, haber-i vâhid ve kıyasın birbirine bütünüyle aykırı olması yönündeki beyanlarında tam bir açıklık yoktur. Ebû'l-Hasen el-Basrî, bu ihtilafın asıl nedenini şöyle açıklamaktadır: *“Haberle çelişki arz eden kıyasın illeti kat’i bir nas olup haber bu illetin mucibine zıtsa kıyasla amel etmek gerektiği hususunda ittifak vardır. Çünkü illet hakkındaki nas, hüküm hakkındaki nas gibidir ve haberin bununla çelişmesi caiz değildir. Ancak kıyasın illeti zannî olursa çatışma mümkün olur. Bu durumda haber ile amel etmek ittifakla daha doğrudur. Çünkü haber sarîh olarak hükme delâlet etmektedir. İllete delâlet eden haber ise hükme bir vasıta ile delâlet etmektedir. Bu illet, zannî bir nistan istinbat edilmişse aynı şekilde ittifakla haber ile amel etmek daha doğrudur. Çünkü zan ve ihtimalin az olması daha muteberdir.”*²⁹³

Hanefîler, râvîsi zapt sahibi ve fakih olan haberin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini, tam tersi durumda ise kıyasın takdim edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kerhî dışında genel olarak Hanefîler bu görüşü benimsemiştir. Timurtâşî konu hakkında şunları söylemiştir: *“Âlimlerin birçoğuna göre haber-i vâhid ve kıyas cem olunmayacak şekilde çatışırsa, haber-i vâhid kıyasa takdim edilir. Şayet râvî dört halîfe ve Âbâdile gibi fakih olup sözü hüccetse kıyas terk edilir.”*²⁹⁴ Ancak râvî, Enes ve Ebû Hüreyre gibi adalet ile bilinip fakih değilse ve sözleri kıyasa muvafıkse aynı şekilde yine haberle amel edilir. *Ancak kıyasa muhalif olursa sadece zaruret halinde haberle edilmez.”*²⁹⁵

Mütekellimun, râvinin adâlet ve zapt sahibi olması şartıyla her durumda haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşünü benimsemiştir.²⁹⁶

Usûlcülerin, konu hakkında görüşleri incelendiğinde tartışma sebebinin, kıyasın illeti olduğu anlaşılmaktadır. İllet, bir nas ve kaideye dayanmaktadır. İhtilaf konusu ise bu illet ve kaidenin kat’î mi yoksa zannî mi olduğu noktasındadır.

Haberle çelişen kıyasın illeti kat’î bir nas olup haber bu illetin mucibi ile zıtlık arz ediyorsa ittifakla kıyasla amel etmek gerekmektedir. Çünkü illete işaret eden nas, hükmü işaret eden nas gibidir. Ancak kıyasın illeti zannî olursa haber ile amel etmek ittifakla

²⁹² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/342; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'lîmâm Ahmed b. Hanbel*, 99.

²⁹³ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/377.

²⁹⁴ Ahmed b. Muhammed b. İshak Şâşî, *Usûlu's-Şâşî*, nşr. Abdullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402), 173; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahrîr 'ale't-Tahrîr*, 2/300.

²⁹⁵ Muhammed b. Abdullah el-Hatîb Timurtâşî, *el-Vusûl ilâ Kavâidi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Şerif Mustafa Ahmed Süleyman (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 266; Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 55; Tilimsânî, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâ'il-Furû' 'alâ'l-Usûl*, 318.

²⁹⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/343; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'lîmâm Ahmed b. Hanbel*, 100; Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/167.

daha doğrudur. Çünkü nas ve kıyas arasında çatışma söz konusu değildir; zira kıyasın rütbesi nastan daha sonradır. Bir başka deyişle ittifakla kabul edilen bir delil olan sünnetin, ihtilaflı bir delil olan kıyasla çatışması mümkün değildir. Bu illet, zannî bir nastan istinbat edilmişse aynı şekilde ittifakla haber ile amel etmek daha doğrudur. Çünkü zan ve ihtimalin az olması daha muteberdir. Şayet kıyas, habere muvafık olursa aynı şekilde haber ile amel edilir. Çünkü kıyas haberi desteklemek içindir.²⁹⁷ Ancak kıyasın illeti kat'î bir nastan istinbat edilmişse ve muâriz olan haber de âhâd ise bu konu tartışmalıdır.²⁹⁸ Ebû'l Hasan Saymerî şöyle söylemektedir: “*Nassa dayanan illette ihtilaf yoktur. Tartışma istinbat edilen illettendir.*”²⁹⁹

a) Fukaha Metodu Usulcülerin Delilleri

Hanefiler, kıyasın haberden daha kuvvetli olduğunu öne sürmüştür. Çünkü kıyası yapan müçtehidin ta kendisidir. Ayrıca kıyasın illeti kat'î bir nass ve yakînî bilgi kaynağıdır. Haber ise zannîdir. Zannî olan bilginin, yakînî olana tercih edilmesi de mümkün değildir.³⁰⁰

Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Haberin kaynağı Hz. Peygamber'ken, kıyasın kaynağı müçtehitir. Hz. Peygamber'in sözleri hatadan arınmış iken müçtehidinki öyle değildir. Bu nedenle hatadan arınmış olan tercih edilmelidir.³⁰¹

b) Müttekellimun Metodu Usulcülerin Delilleri

Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiği vakit ona “‘*Sana çözmen için herhangi bir dava getirildiği zaman nasıl ve neye göre hüküm verirsin?*’ diye sordu. Muaz, ‘*Allah'ın kitabındaki hükümlerle hüküm veririm.*’ dedi. Hz. Peygamber, ‘*Eğer Allah'ın kitabında onunla ilgili bir hüküm bulamazsan neye göre hüküm verirsin?*’ diye sordu. Muaz, ‘*Resûlullah'ın sünnetine göre hüküm veririm.*’ dedi. Hz. Peygamber bu sefer, ‘*Resûlullah'ın sünnetinde de onunla ilgili bir hüküm bulamazsan, ne yaparsın?*’ diye sordu. Muaz, ‘*O zaman, kendi görüşüme göre içtihat eder, hüküm veririm.*’ dedi.”³⁰² Burada içtihat ile işaret edilen kıyas, mütevâtir ve âhâd ayrımı yapılmaksızın etmeksizin sünnetten sonra zikredilmiş ve Hz. Peygamber de bunu ikrar etmiştir.

Sahabe de bu konuda icma etmiştir. Nitekim onlar haber-i vâhidi işittikleri zaman kıyası terk etmişlerdir. Çünkü haber, Hz. Peygamber'in sözüdür ve yanlış olma ihtimali yoktur. Şüphe ise sadece bu haberin nasıl ulaştığı noktasındadır. Bu şüphe ortadan kalkınca haber, kat'î bir delil olmaktadır.

Haber-i vâhidin kıyasa tercih edildiği ve zann-ı galipten daha kuvvetli olduğu delil gösterilmiştir. Çünkü haberde içtihat ve bu içtihatla ortaya çıkabilecek hata, kıyasa göre daha azdır. Zira haber-i vâhidde yapılan içtihat râvînin adaleti, haberin hükme delâleti ve bu haberin amel edilen bir delil olması gibi hususlarla sınırlı kalmaktadır. Kıyasta ise

²⁹⁷ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/377.

²⁹⁸ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 2/300; Mustafa Said el-Hin, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 2/410.

²⁹⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 55.

³⁰⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 310-311.

³⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 4/386.

³⁰² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2/327; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 3/616.

aslın delâlet ettiği hükmün kaynağı bir haber-i vâhid olduğunda en azından yukarıdaki üç hususta içtihadı ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca bu aslın kat'i olup olmadığı ve kıyastaki illetin illet olmaya elverişli olup olmadığı da içtihatla belirlenmektedir. İlet olmasının mümkün olduğu farz edildiğinde bu kez de kıyas yapılacak vasfın ortaya çıkarılması için içtihadı başvurulmaktadır. Bu vasf da bulunduğunda aslında bu vasfın aksine bir şeyin olup olmadığı konusunda içtihat yapılmaktadır. Aslında bu araştırma yapıldıktan sonra fer'de de yapılmaktadır. Kıyas yapmaya engel olacak bir şey bulunursa yahut da bazı şartlar eksik olursa bunların ortadan kaldırılması için gayret edilmekte, sonra da kıyasın bu konuda delil olup olmadığına bakılmaktadır. Görüldüğü gibi kıyasta, içtihadı duyulan ihtiyaç haber-i vâhidde olduğundan çok daha fazladır. İctihadın fazla olması da kıyastaki hata ihtimalini arttırmaktadır. Bu nedenle haber-i vâhidin kıyasa tercih edilmesi daha isabetli olacaktır.³⁰³

Mâlikîler, kıyasın haber-i vâhide takdim edileceği görüşünü savunmuştur.³⁰⁴ Ancak bazı Mâlikî alimler bu görüşü reddetmiştir. Onlardan biri şöyle söylemektedir: “*Bu görüş batıl ve saçmadır. Ben Mâlik’e bu sözü yakıştıramıyorum. Zaten onun söylediği de kesin değildir.*”³⁰⁵

Kıyası inkâr eden Zâhiriler ise bu konu hakkında “*Hâl, delil gibidir. Bu da bir çeşit haber-i vâhid olup kıyas değildir. Bu tıpkı haberin mefhumunun muâriz olmaksızın sabit olması gibidir.*”³⁰⁶ demişlerdir.

Konu hakkında tercih ettiğimiz görüş, haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesidir. Bunun nedeni ise yukarıda da açıklandığı gibi haberin, sadece râvinin adalet vasfına sahip olmasına ve haberin delâletine ihtiyaç duyması, kıyasta ise çok daha fazla içtihadın gerekli olmasıdır. Araştırılması gereken hususlar azaldıkça hata ihtimali de azalmaktadır.³⁰⁷ Hata ihtimali fazla olanın daha zayıf olduğu kabul edilirse de kıyasın takdim edilmesi durumunda zayıf olanın kuvvetli olana tercih edilmesi söz konusu olacaktır. Bu da ittifakla bâtıldır.³⁰⁸

Ayrıca mütekellimuna göre üzerinde ittifak edilen deliller Kitab, sünnet, icmâ ve kıyastır. Kitab ve sünnet hem sübût hem de hüccet olmaları hususunda üzerinde ittifak edilen delillerdendir. Kıyas ise hüccet olması bakımından tartışmalı bir delildir.

Mütekellimuna göre sünnet mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir olanların delâletleri katidir. Âhâd olanlar ise zannîdir. Kıyas da delâleti zannî olan delillerdendir. Bu yönden eşit oldukları için de haber, kıyasa takdim edilir.³⁰⁹

Hanefiler bu meseleye farklı bir açıdan bakmışlardır. Yine de onlarla fukahânın

³⁰³ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/108.

³⁰⁴ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/202.

³⁰⁵ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/377.

³⁰⁶ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/167; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/133.

³⁰⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 65.

³⁰⁸ Muhammed b. İsmâ'il b. Salâh Muhammed el-es-San'ânî, *İcâbetu's-sâ'il şerhu Bugyetu'l-emel*, thk. el-Ehdel el-Kâdî Huseyn b. Ahmed es-Siyagî - Hasan Muhammed Makbulî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risale, 1986), 1/120.

³⁰⁹ Abdullatîf Abdullah Azîz Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/113.

çoğunluğu arasında Kitab ile mütevâtir sünnetin delâletinin kat'î olduğu hususunda görüş birliği vardır. Yalnızca Hanefiler, bazı mütevâtir hadisleri “meşhur” olarak isimlendirmişlerdir.

Fukahaya göre şayet kıyasın illeti Kitab ve mütevâtir sünnet gibi kati bir nistan çıkarılmışsa ve ona muâriz olan haber-i vâhidin delâleti ise zannî olursa, kat'î bir delile dayanan kıyas takdim edilmektedir.³¹⁰

5.2.2.4. Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi

Râvinin rivâyet ettiği hadisle amel etmemesi konusu için zikredilen örneklerden bazıları şunlardır:

Ubeydullah b. Ebî Rebî', Ali'den rivayet ettiği bir hadiste “*Resûlullahın, rükuya giderken ellerini omuzları hizâsına kadar kaldırdığını gördüğünü*” zikretmiştir. Ancak kendisinin bu rivayete aykırı olarak ellerini kaldırmadığı aktarılmıştır.³¹¹

Ebû Hureyre, rivâyet ettiği bir hadiste “*Birinizin kabından köpek su içerse, onu yedi defa yıkasın.*”³¹² demiştir. Ancak Ebû Hureyre'nin bu hadise aykırı olarak köpeğin yaladığı bir kabı üç defa yıkamakla yetindiği rivayet edilmiştir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği başka bir hadis de şöyledir: “*Birinizin kabını köpek yalarsa, önce ona su akıtsın daha sonra üç kere yıkasın.*”³¹³

Bu rivayetler hakkında Tehâvî şöyle söylemektedir: “*Ebu Hureyre, üç kere yıkamanın kabı temizlediğini fark etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'den benzer bir rivayet de vardır. Bunların tamamı göz önünde bulundurulduğunda kabın yedi kere yıkanması gerektiği hükmünün mensuh olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü biz Ebu Hureyre hakkında iyi düşünürüz ve onun Hz. Peygamber'den işittiği bir şeyle amel etmeyi, benzeri bir şeyi duymadıkça bıraktığını söylemeyiz.*”³¹⁴

Bu konuda tartışma noktası râvinin hadisi rivayet ettikten sonra onunla amel etmemesidir. Şayet rivayetten önce böyle bir şey söz konusu olursa rivayetten sonra yaptığı şeyden dönme ihtimali olduğu için bu konuda tartışma yoktur.

Hanefiler, bu konuda ikiye ayrılmıştır. İlk grup amelin rivayete göre olacağını, râvinin içtihadına göre olmayacağını söyleyenlerdir ve Hanefilerin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir.³¹⁵ İkinci grup ise Hanefilerin az bir kısmı olup³¹⁶ mütekellimun gibi râvinin içtihadının kabul edilmesi ve rivayetinin terk edilmesini savunmuşlardır.³¹⁷

a) Fukaha Metodu Usulcülerin Delilleri

³¹⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/118; Karâfî, *Tenkihu'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*, 387; Ebû'l-Senâ'î Mahmûd b. 'Abdurrahman İsfahânî, *Beyanu'l-muhtasari şerhi muhtasari İbni'l-Hacîb*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (es-Su'udiyye: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/752.

³¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1424), 280.

³¹² Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 1/75.

³¹³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 1/66.

³¹⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, ed. Muhammed Seyyid Câdü'l-hâk Muhammed Zührî en-Neccâr (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/23.

³¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 2/68; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, 300; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/154; İbn Arabî, *el-Mahsûl*, 1/189.

³¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 2/68.

³¹⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 56; Neccâr, *Şerhu'l Kevkeb el-Munir*, 2/562.

Hanefîler, rivayet edilen hükmün aksinin doğru olması durumunda, ki bu ancak rivayetin mensuh veya bâtıl olduğunun öğrenilmesiyle olabilir, mezkûr hadisle amel etmenin yanlış olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü nedhedilen veya sübûtu olmayan bir şeye itibar edilmemesi gerekmektedir. Ancak rivayet edilen hükmün aksinin bâtıl olması durumunda, ki bu da ancak hadise önem vermemek veya unutkanlık nedeniyle olabilir, râvinin adalet sahibi olmadığı ortaya çıkmakta ve rivayeti düşmektedir. Çünkü bu durum râvinin gâfil veya fâsık olduğunu gösterir. Her iki durum da rivayetin kabulüne engeldir.³¹⁸

b) Mütellimun Metodu Usulcülerin Delilleri

Hüccet, râvinin rivayet ettiği şey olup yaptığı veya söylediği şey değildir. Çünkü sözü veya amelinin kendi içtihadından olması mümkündür. Râvinin söz ve ameli ise bu gruba göre bağlayıcı değildir. İmam Şâfiî, “*Kendisiyle aynı dönemde yaşasaydım tartışabileceğim bir kimsenin ameli nedeniyle nasıl hadisle amel etmeyi terk ederim?*” demiştir.³¹⁹

Ayrıca bu gruptaki alimler, râvinin içtihadıyla değil, kendilerine ulaşan hadislerle amel etmekle sorumlu olduklarını öne sürmüşlerdir. Yine onlara göre râvinin ameli, rivayetine takdim eden kimseler delil olacak derecede kuvvetli bir bilgi de getirmemiştir.³²⁰

Konu hakkında İbn Hazm şöyle söylemektedir: “*Onlar şayet gelen rivayetleri tevil ediyorlarsa, tevil bir zandır. Halbuki Hz. Peygamber’den rivayet edilen şey yakîndir. Hiçbir Müslümanın yakîni bırakıp zanla amel etmesi helâl değildir. Böylelikle bu konudaki tartışma toptan ortadan kalkmıştır.*”³²¹

Konunun aslına dönüldüğünde akıllara şöyle bir soru gelmektedir: Sahabî veya başka birisi bir hadis rivayet etse daha sonra onunla amel etmese bu durumda rivayetiyle mi yoksa râvinin ameli ile mi amel edilir?

Râvinin rivâyet ettiği hadisle amel etmemesi konusunun iki yönü vardır:

Birincisi, rivayet ettiği hadisin tevil edilemez bir durumda olmasıdır. Böyle olduğunda râvinin teviline bakılmaması ve hadisin zahiri ile amel edilmesi gerekmektedir. Ancak râvi, rivayetin tevil edilmesine dair açık ve içtihada kapalı bir delil sunarsa onun ameliyle amel etmek daha doğrudur. Öte yandan râvi, aktardığı hadisin aksine olacak şekilde amel ederse râvinin başka bir hadis görmesinden ötürü ilk hadisle amel etmediği ittifakla kabul edilmektedir.³²²

Konunun ikinci yönü ise rivayet edilen hadisin tevil veya tahsis edilebilir bir durumda olması ve râvinin hadisi rivayet ettikten sonra onunla amel etmemesidir.³²³ Bu konuda hükmün ne olacağı, âlimler arasında tartışmalıdır.

³¹⁸ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/783.

³¹⁹ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/163; İsfahânî, *Beyanu'l-muhtasar*, 2/72.

³²⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 56.

³²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/154.

³²² Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/174; el-Hin, *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 436-437.

³²³ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 2/68; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/174; el-Hin, *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 436-437.

Bu konuda ortaya çıkan ihtilaf fûru fıkında da etkili olmuştur. Örneğin rûkûa giderken ve kalkarken ellerin omuz hizasına kadar kaldırılması, şahit ve yeminle hüküm vermek ve veli olmaksızın nikâhın kıyılması gibi bazı fûru meseleler bu konudaki ihtilaftan dolayı farklı görüşlerin bulunduğu meselelerdendir.

Hanefiler, bu görüş için şu delilleri zikretmişlerdir:

- Haber delildir. Râvinin ameli ise delil değildir. Delil olan bir şey, olmayan bir şey nedeniyle terk edilemez.
- Herhangi bir rivayette içtihat söz konusu olursa râvinin başka bir rivayet nedeniyle ilk hadisi terk ettiğine hükmedilir.
- Vacip olan, rivayet edilen hadisle amel etmektir; râvinin hadisten anladığıyla değil.
- Hz. Peygamber'in sözü hüccetken râvinin sözü değildir. Ayrıca hadisin aksine amel etmek yalnızca bu hadisin nesh edildiği kesin olarak bilinirse caiz olur.³²⁴

5.3. İcma

5.3.1. Tanımı ve Delil Oluşu

İcma üzerinde ittifak edilen delillerin üçüncüsüdür. Ancak Nazzâm, Hariciler ve Şia bu konuda farklı düşünmekte ve icmanın meydana gelmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Bunun yanı sıra Şia, icmanın yalnızca günahattan arınmış kişilerin görüşleri alınarak meydana gelebileceğini öne sürmüşlerdir.³²⁵ Öte yandan usul alimleri bu delile oldukça önem vermişlerdir. Bu nedenle bütün usul eserlerinde bu delilin tanımı, delil oluşu ve diğer meseleleri ile alakalı bir bölüm bulunmaktadır.

Sözlükte “azmetmek ve bir konuda fikir birliği etmek” gibi anlamlara gelen icmâ, Kur'an'da yer almamakla birlikte icma ile aynı kökten türetilmiş kelimeler Kur'an'da bulunmaktadır. Asıl manasının “azmetmek” olduğu, “fikir birliği” manasının ise bir grup tarafından meydana gelirse asıl mananın lazımı olduğu söylenmiştir.³²⁶ Örneğin bir ayette şöyle geçmektedir: “*Ne yapacağınızı kararlaştırın*”³²⁷ Hz. Peygamber ise şöyle buyurmuştur: “*من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له*.”³²⁸ “*Kim güneşin doğuşundan önce oruca niyet etmezse onun orucu olmaz.*”

Terim anlamıyla icma, “Müslüman müçtehitlerin Hz. Muhammed'in vefatından sonraki herhangi bir zamanda şer'i bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri” şeklindedir.³²⁹

İcmayı İsnevî, “Muhammed ümmetinin, içtihat ve adalet ehlerinden oluşan asrın

³²⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, 1/300.

³²⁵ İsnevî, *Nihâyetü's-suâl fî şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 283; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 71-73.

³²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/58; Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemü'l-vasit* (Kahire: Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1891), 135.

³²⁷ Yûnus 10/71.

³²⁸ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 3/108.

³²⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/115; Ebû'l-Hasen 'Alâuddîn İbnu'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 74; Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b Ahmed b Mahmud Nesefî, *el-Menâr fî usûli'l-fıkh*, thk. Târık es-Sayrafî ed-Dimeşki (Dimeşk: Dâru'l-hayr el-İslami, ts.), 159.

âlimlerinin bir hüküm üzerine ittifak etmeleri” şeklinde tanımlamaktadır.³³⁰

Burada mezkûr olan ittifak; inanç, fiil, söz, sükût ve takrîr gibi yollardan herhangi biriyle gerçekleşen icmayı ifade etmektedir.

Tanımdaki “müçtehitler” sınırlaması, avamın ittifaklarını tanımın dışında bırakmaktadır. Çünkü avamın bir konuda ihtilaf ve ittifak etmesi fıkhi açıdan bir öneme sahip değildir. Ayrıca bu sınırlama, bazı müçtehitlerin kendi aralarında meydana gelen icmayı da tanımın dışında bırakmıştır.

“Müslüman” ifadesi de geçmiş ümmetlerin ittifaklarını tanımın dışında bırakmıştır. Nitekim icmanın hüccet olduğunu gösteren delillerin tamamı, ittifak eden grubun Müslümanlardan olması gerektiğine işaret etmektedir. Bunun yanı sıra icmanın konusu şer’î meseleler olup direkt veya dolaylı olarak inançla alakalıdır.

“Hz. Peygamber’in vefatından sonra” ifadesi, Hz. Peygamber hayattayken gerçekleşen icmaları tanımın dışında bırakmaktadır. Zira böyle bir icma gerçekleşmiş olsa da icmaya değil sünnet deliline dahil edilmektedir.

“Herhangi bir zamanda” ifadesi ise icmanın oluşabilmesi için kıyamet gününe kadar gelecek müçtehitlerin ittifak etmelerini gerekli görenlerin bu iddialarını çürütmektedir. Zira böyle bir görüş, icmanın kıyamete kadar gerçekleşmeyeceği anlamına gelmektedir. Kıyametten sonra da icmaya zaten gerek yoktur.³³¹ Âmidî bu konu hakkında şöyle söylemektedir: “*Bu kaydın konulma sebebi ‘icmanın oluşabilmesi için kıyamet gününe kadar gelecek müçtehitlerin ittifak etmeleri gereklidir’ şeklindeki bir yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmaktır.*”³³²

Herhangi bir meselenin hükmünde, şartları gerçekleşmiş bir icma, kesin delil olup Müslümanları bağlayıcıdır. Dolayısıyla bozulması veya icmaya muhalefet edilmesi söz konusu değildir.

İcmanın hüccet olduğunu savunan delillerine gelince; İcmayı kabul edenler; Hanefiler, Mâlikiler, Şâfiîler ve Hanbelilerden oluşan mütekellimundur. İcmayı kabul etmeyenler ise Mu‘tezile’den İbrâhim en-Nazzâm ve Kâşânî ile genel olarak Hariciler ve İmâmiyye Şiası’dır.³³³ Bu grup icmanın mümkün olmadığını ve sadece kendilerine göre masum imamların herhangi bir konuda icma edebileceğini öne sürmüşlerdir.³³⁴

İcmanın hüccet olduğuna dair zikredilen birçok delil bulunmaktadır. Bu delillerden bazıları şunlardır³³⁵:

“*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*”³³⁶ ayeti icmanın hüccet oluşuna delil olarak

³³⁰ İsnevî, *Nihâyetu’s-suâl fi şerhi Minhâcu’l-Vusûl*, 281.

³³¹ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, 71; el-Hıın, *Eseru’l-İhtilâf fi’l-Kavâidi’l-Usûliyye*, 456.

³³² Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, 1/167.

³³³ Emir Padişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, 3/224-227.

³³⁴ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli’l-Fıkıh*, 345.

³³⁵ İsnevî, *Nihâyetu’s-suâl fi şerhi Minhâcu’l-Vusûl*, 283; Emir Padişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, 3/224-227; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, 71-73.

³³⁶ Nisâ 4/115.

zikredilmiştir. Bu ayette müminlerin yolundan başka bir yola uyanları Allah tehdit etmiştir. Dolayısıyla uyulması gereken yol müminlerin yolu, terk edilmesi gereken yol ise onların dışında kalanların yoludur. Öyleyse müminlerin ittifak ettikleri hükümler doğrudur ve bunlara uyulması gerekmektedir. Konu hakkında Nesefî şöyle söylemektedir: “*İcma kesin bir delil olup onu inkâr eden kafir olur.*”³³⁷

Hadislerde de ümmetin dalalet üzere icma etmekten korunduğu ifadelerinin geçmesi, icmanın hüccet oluşuna delil olarak ileri sürülmektedir. Söz konusu rivayetlerden birkaçı şöyledir: “*Ümmetim hata üzere ittifak etmez.*”, “*Ümmetim sapkınlık üzere ittifak etmez.*”³³⁸ Bu hadisler lafzen âhâd olsada mana itibarıyla mütevâtirdir ve dolayısıyla kat’i delildir. Bu da ümmetin ittifak ettiği hükümlerin doğru olduğunu göstermektedir.

Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîlerin birçoğu ile Ahmed b. Hanbel’den nakledilen sahih görüş ümmetin icmasının, müçtehitlerin icması ile gerçekleşeceği yönündedir. Bu nedenle müçtehitlerin icmasına tabi olmak ve muhalefet etmemek gerekir.

Müçtehitlerin ittifakı için şer’î bir delilin olması gerekmektedir. Çünkü içtihat kişinin heva ve heves ile yapabileceği bir şey değildir. İctihat ancak kişiyi yanlıştan koruyacak belli kaideler çerçevesinde yapılabilmektedir.³³⁹

5.3.2. İcma Hakkındaki İhtilaf Sebepleri

5.3.2.1. Eski Ümmetlerin İcmasının Hüccet Olması

Usul alimleri, eski ümmetlerin icması ve bu icmanın hüccet olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir. Bazıları İslâm hukukuna göre hüccet olabileceğini savunurken³⁴⁰ diğer bir grup onların icmasının sadece kendilerini bağladığını söylemiştir.³⁴¹ Ancak Zerkeşî, “*Onların hukuklarında hüccet olması, bizim hukukumuzda da hüccet olmasını sağlar.*” demiştir.³⁴²

Mâverîdî ribâ konusunu işlerken hiçbir şeriatte helal olmadığını, zira ayette وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ “*kendilerine yasaklanmış olduğu hâlde faiz almaları*”³⁴³ buyrulduğunu söylemiş, “yasaklanmış olduğu halde” denmesinin anlamının ise önceki kitaplarda da ribânın yasak olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir.³⁴⁴ Dolayısıyla bu durum önceki ümmetlerin icmâ ettiği hususun hüccet olduğunu göstermektedir.

Usul alimlerinden konu hakkında birçok görüş aktarılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

³³⁷ Nesefî, *el-Menâr fî usûli'l-fikh*, 159.

³³⁸ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2350; Hanbel, *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel.*, 27224.

³³⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/167; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/908; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh*, 6/240.

³⁴⁰ Nesefî, *el-Menâr fî usûli'l-fikh*, 159; Zeydân, *el-Vecîz fî usuli'l-fikh*, 173.

³⁴¹ Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fikh*, 4/155.

³⁴² Mahallî, *Şerhu'l-Varakât fî İlmi Usûli'l-Fıkah*, 2/280.

³⁴³ Nisa, 5/161.

³⁴⁴ Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meâni'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/363.

- Hanefîler,³⁴⁵ Mâlikiler,³⁴⁶ Şâfiîler³⁴⁷ ve Hanbelîlerin³⁴⁸ tamamı bu icmanın hüccet olmadığını söylemişlerdir.

- Ebu İshâk İsferâyînî, bu icmanın hüccet olduğunu savunmuştur.³⁴⁹

- İmam Cüveynî, eski ümmetlerin icmalarında dayandıkları delilin kati olması durumunda bu icmanın hüccet sayıldığını, zannî olması durumunda ise bu icma hususunda kabul ile ret arasında durmak gerektiğini düşünmüştür. Onun bu görüşündeki gerekçesi dayanağı kati olan şeylerin hüccet sayılmasıdır. Çünkü böyle şeyler örf ile devam eder ve örf kaybolup gitmedikçe değişmez. Ancak dayanakları zannî olursa bu kimselerin, muhaliflerinin görüşlerini dikkate alıp almadıkları bilinemeyeceğinden doğru olan bu türden icmalar hususunda tevakkuf etmektir.³⁵⁰

- Bâkılânî ve Âmidî ise her durumda tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü tercih etmiştir. Gerekçe olarak da eski ümmetlerin icmasının hüccet olduğuna dair elimizde akli veya nakli herhangi bir delil olmamasını öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla böyle bir icmayı kabul etmek veya reddetmek mümkün değildir ve öyleyse tevakkuf etmek daha doğrudur. Ayrıca bu kimselerin muhaliflerinin görüşlerini dikkate alıp almadıkları, bu görüşleri çürütüp çürütmedikleri de bilinmemektedir. Sonuç olarak doğru olan, bu türden icmalar karşısında tevakkuf etmektir.³⁵¹

Bazı usul alimleri, bu konuda ortaya çıkan ihtilafın iki sebebi olduğunu söylemişlerdir. Bunlardan birinci icmanın sübutunun akılla mı yoksa şer'î bir delille mi olduğu sorusudur. Nitekim Zerkeşî, “Muhammed ümmetinin icması akılla mı yoksa rivayetle mi sabittir?”³⁵² sorusunu sorduktan sonra şöyle devam etmiştir: “Şayet diğer ümmetlerin icması, rivayetle sabit olmuşsa hüccet olmayıp, bu icma bu ümmete mahsus bir şey olarak kabul edilmelidir. Ancak sübutu aklî olursa, bu ümmetle diğer ümmetler arasında fark olmadığından bu ümmetin icması gibi diğer ümmetlerin icması da hüccet kabul edilmektedir. Çünkü aklî idrak yöntemleri kişiden kişiye, ümmetten ümmete değişen bir şey değildir.”³⁵³

Tûfî ise şöyle söylemiştir: “Bu konuda tercih edilen görüşe göre İslam ümmetinin icmasının dayanağı akıl olarak kabul edilirse her ümmetin icmasını da hüccet saymak gerekmektedir. Çünkü aklî idrak yöntemleri değişkenlik göstermemektedir. Ancak icmanın dayanağının rivayetler olduğu söylenirse, diğer ümmetlerin icması konusunda tevakkuf etmek daha doğru olacaktır.”³⁵⁴

³⁴⁵ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesami' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 3/114.

³⁴⁶ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil el-Mîs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 23; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/424; İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 3/81.

³⁴⁷ Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl fi-Ahkâmil-Usûl*, 1/441; İbn Hâcib, *Muhtasarü İbn Hâcib*, 1/521; Şirazi, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, 90.

³⁴⁸ Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fikh*, 4/1547.

³⁴⁹ Şirazi, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, 1/702.

³⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1/459; Bünânî, *Hâşiye 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/180.

³⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/284; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 4/448.

³⁵² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 4/442; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdîr Zerkeşî, *Selâsilü'z-Zehab*, nşr. Muhammed eş-Şenkîfî, ts., 339.

³⁵³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/107; Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl fi-Ahkâmil-Usûl*, 1/442; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 402.

³⁵⁴ Tûfî, *Şerhu Muhatasari'r-ravda*, 2/134-135.

Sonuç olarak, icmanın akıl ile sabit olduğu kabul edilirse diğer ümmetlerin icmasının da hüccet olduğu; zira aklî idrak yöntemlerinin değişmediği söylenebilir. Ancak icmanın şer'î nasslar ile sabit olduğu kabul edilecek olursa bu konuda iki farklı görüş dile getirilmiştir: Birincisi her durumda tevakkuf etmektir. Çünkü hüccet olması için bir delilinin olması gerekmektedir ve bu delil de elimizde yoktur. Ancak delilin bize ulaşmaması onu reddetmemizi gerektirmemektedir. İkinci görüşe göre ise bu icma hüccet değildir. Çünkü naslar, ismet sıfatının bu ümmete mahsus olduğunu ifade etmektedir.³⁵⁵

Bu konuda ortaya çıkan ihtilafın ikinci sebebi ise şer'u men kablenâ yani bizden öncekilerin şeriatının Müslümanları bağlayıcı olup olmaması ile ilgilidir. İmam Sübkî, *"Şer'u men kablenâ bağlayıcıdır ve kendisiyle amel etmek müstehaptır. Ancak bağlayıcı olmadığını söyleyenler, müstehap olmadığını savunur."*³⁵⁶ demiştir.

İmam Zerkeşî de bu konuda ortaya çıkan ihtilafın iki nedeni olduğunu söylemiştir. Birincisi, şer'u men kablenâ'nın Müslümanları bağlayıcı olup olmadığı hususudur. Bunun bağlayıcı olduğu kabul edilir ve icmanın da hüccet olduğu söylenirse, geçmiş ümmetlerin icması hüccet olmaktadır. Ancak bu kabul edilmezse, geçmiş ümmetlerin icmasının hüccet olmayacağını söylemiştir.³⁵⁷ Benzer bir görüşü Ebyârî de zikretmiş ve şöyle söylemiştir: "Geçmiş ümmetlerin icmasının kabul edilip edilmemesi konusunu, 'şer'u men kablenâ'nın bağlayıcı olup olmaması üzerine bina etmek doğru olacaktır. Bunun bağlayıcı olduğu kabul edilirse geriye kalan sadece söz konusu icmanın onlara göre hüccet olup olmadığını araştırmaktır."³⁵⁸ Şayet onlara göre bu icma hüccetse bize göre de hüccet olur. Ancak şer'u men kablenâ'nın bizi bağlayıcı olmadığı söylenirse onlara göre icmanın hükmünün ne olduğuna bakmanın bir faydası yoktur.³⁵⁹ Bize göre ise bu konu şer'u men kablenâ meselesiyle alakalı değildir. Çünkü şer'u men kablenâ meselesinde âlimlerin ihtilaf ettikleri şey, mensûh olduğu bildirilmeyen bir şeyin bizde görülmesi durumunda hükmünün ne olacağıdır.³⁶⁰ Bu meselede ihtilafın, bizim hukukumuzda görülen bir meselede onların icmasının bulunması durumunda ortaya çıktığı söylenirse buna, bu ihtilafın şer'u men kablenâya bağlanmasının açık olmayışıyla cevap verilmektedir. Çünkü şer'u men kablenâ'nın bize göre hüccet olması bizim hukukumuzda vârit olmasına, kabul edilmesine ve mensûh olmamasına bağlıdır. Hüccet olmasının, kendisi hakkında geçmiş ümmetlerin icma etmiş olmalarının bir etkisi yoktur. Söylediğimiz bu görüşü destekleyen bir şey de mütekellimunun, şer'u men kablenâyı hüccet kabul etmeleridir.³⁶¹ Ancak onlar, geçmiş ümmetlerin icmalarını kabul etmemekte

³⁵⁵ Zerkeşî, *Selâsilu 'z-Zeheb*, 339; Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, 8/1549.

³⁵⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/166; Cemalüddîn Abdürrahim b. Hasan İsnevî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/193.

³⁵⁷ Zerkeşî, *Selâsilu 'z-Zeheb*, 339-383.

³⁵⁸ 'Alî b. İsmâ'il Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'irî (Kuveyt: Dâru'd-diyâ', 2013), 3/966.

³⁵⁹ Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, 8/1549; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 2/80; Alevî eş-Şenkîti, *Neşru'l-bunûd 'ala Merâki's-Su'ud*, 2/2/75.

³⁶⁰ Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, 8/3779.

³⁶¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/99; Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*, 297.

ve icmanın İslam ümmetine mahsus şer'î delillerle sabit olduğunu söylemektedirler.³⁶²

Bizler onların şariatlarından, ancak Allah ve resûlünün bize haber verdiği ve sabit olanları kabul ederiz. Ancak onların sübutu kesin olmayan kitapları ve sözleri bizi bağlayıcı değildir. Hatta bunlardan uzak durulması gerektiği ile alakalı naslar bulunmaktadır.³⁶³

İcmanın ne ile sabit olduğu konusuna gelince, bu konuda anlaşıldığı kadarıyla öne sürülen gerekçeler doğrudur. Sonuç olarak icmanın akıl ile sabit olduğunu söyleyen kimseler, geçmiş ümmetlerin icmasını hüccet olarak kabul edecektir. Çünkü aklen büyük toplulukların hepsinin birden hata yapması düşünülemez.

Diğer taraftan onların kendi aralarında icma yapmış olmaları, bu icmanın bir hüccet olmasını gerektirmemektedir. Bu nedenle bazı âlimler icmanın hüccet olmasını mensûh olmama şartıyla sınırlamışlardır. Bilindiği üzere İslâm şeriatı diğer şariatları nesh etmiş, yani yürürlükten kaldırmıştır.³⁶⁴

Şenkîti şöyle söylemektedir: “Bu ihtilaftan anlaşılan, şer‘u men kablenâ’nın bizi bağlayıcı olmasının sadece bizim naslarımızda bulunması nedeniyle olduğudur. Çünkü Allah, bu azîz kitabı bize içerisinde bulunan hükümlerle amel etmemiz için göndermiştir. Ve bu kitapta bulunan hükümlerin bizden öncekilerin şariatlarında da bulunması bir şeyi değiştirmez. Allah’ın bize geçmiş ümmetlerin durumlarını zikretmesi, ibret almamız içindir. Bizler de kurtuluşa erenleri kurtaran şeylere icâbet ederiz.”³⁶⁵

5.3.2.2. İcma Eden Kişi Sayısının Mütevâtir Derecesine Ulaşması Meselesi

Bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi: Hanefîler,³⁶⁶ Mâlikiler,³⁶⁷ Şâfiîler³⁶⁸ ve Hanbeliler’in³⁶⁹ görüşü olan; icma eden kişi sayısının mütevâtir derecesine ulaşmasının şart olmadığı yönündeki görüştür. İkincisi ise icma eden kişi sayısının mütevâtir derecesine ulaşması gerektiği görüşüdür. Bu görüşü savunanlar ikiye ayrılmıştır. Şâfiî alimlerden Cüveynî ve Gazâlî bunun aklen caiz olduğunu ancak hüccet olmayacağını dile getirmişlerdir.³⁷⁰ Maliki alimlerden Bâkılânî ise bunun aklen câiz olmadığını ve böyle bir şeyin şer‘ân hüccet olamayacağını savunmuştur.³⁷¹

Bu konuda ortaya çıkan ihtilafın sebebi, icmanın sübutunun akılla mı yoksa şer‘î bir delille mi olduğu hususudur.³⁷²

³⁶² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/395; Bâci, *İhkâmu'l-Fusûl fi-Ahkâmil-Usûl*, 1/441; Şirazi, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, 88.

³⁶³ Bâci, *İhkâmu'l-Fusûl fi-Ahkâmil-Usûl*, 1/330-331.

³⁶⁴ Muhammed b. Afifi el-Bacurî el-Hudari, *Usûlü'l-Fikh*, thk. Ahmed b. Sâlim (Kahire: Dâru İbn Receb, 1969), 356.

³⁶⁵ Şenkîti, *Muzâkeretu fi usûli'l-fikh*, 1/162.

³⁶⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/312; Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl*, 1/296; Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/221.

³⁶⁷ Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fi 'ilmi'l-usûl*, 341; Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fi şerhi Muhtasari'l- Müntehâ's-sûl*, 4/1/573.

³⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/250; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/199.

³⁶⁹ Tûfî, *Şerhu Muhatasari'r-ravda*, 3/44; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fi Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'lîmâm Ahmed b. Hanbel*, 3/450.

³⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/130; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/433.

³⁷¹ Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fi 'ilmi'l-usûl*, 341.

³⁷² Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/250; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/199.

Gazâlî şöyle söylemiştir: “İcmanın akılla sabit olduğunu söyleyenler ve adeten böyle bir icmâda hata olamayacağını öne sürenlerin, icmadaki kişi sayısının mütevâtir dereceye ulaşmasını şart koşması gerekmektedir. Ancak şer’î bir delille sabit olduğunu söyleyenlerden bazıları bunu şart koşmuşken diğer bir grup şart koşmamıştır.”³⁷³

Benzer bir görüşü Zerkeşî dile getirmiştir: “İhtilafın nedeni icmanın sübutunun akılla mı yoksa şer’î bir delille mi olduğu meselesidir.”³⁷⁴

Bu görüşlerden hareketle icmanın akılla sabit olduğunu söyleyenlerin, icma eden kişi sayısının mütevâtir derecesine ulaşmasını şart koşması gerekmektedir. Çünkü sayıları tevâtür derecesine ulaşan kişilerin hata üzerine icma etmesi aklen mümkün değildir. Ancak sayı daha az olursa bu kişilerin, hata üzerine icmâ etmeleri aklen mümkündür. Bununla beraber şer’î bir delille sabit olduğunu söyleyenlere göre icma, sayısına bakılmaksızın hatadan korunmaktadır.³⁷⁵

İbn Emîr Hâc, icmanın sübutunun aklî olması durumunda sayının tevâtür derecesine ulaşması gerektiği görüşüne itiraz etmiştir. Ona göre sübut aklî olsa da böyle gereklilik yoktur. Çünkü böyle bir şarta, icmâ katı bir hüccet kabul edilirse ihtiyaç duyulacaktır. Zannî bir delil kabul edilmesi durumunda ise buna gerek kalmayacaktır.³⁷⁶

Şu var ki yapılan bu itiraz ve ileri sürülen cevap yerinde değildir. Çünkü bu şartı koşan alimler, şartı gerçekleşmemiş olan icmayı hüccet olarak kabul etmemekte ve ona icma ismini de vermemektedirler. Bu nedenle kat’î veya zannî bir delil olması hususu onlara göre söz konusu değildir.

Bizim tercih ettiğimiz görüş de icmanın sübutunun akılla olduğunu söyleyenlerin, icmâ eden kişi sayısının mütevâtir derecesine ulaşmasını şart olarak görmesi yönündedir. Ancak şer’î bir delille icmanın sabit olduğunu söyleyenlerin bunu şart koşmalarına gerek yoktur. Çünkü konu hakkında vârit olan naslar mutlak olup herhangi bir sayıyla kayıtlanmamıştır. Bu görüşü savunan mütekellimun da herhangi bir sayı şartı ileri sürmemiştir.³⁷⁷ İcmanın şer’î bir delille sabit olduğunu söyleyenlerden bu şartı ileri sürmeyenlerin gerekçesini Gazâlî şöyle aktarmaktadır: “İcmâ ehlinin sayısı tevâtür seviyesine ulaşmalıdır. Çünkü bu sayıya ulaşmamışlarsa onların imanına ilişkin kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.”³⁷⁸

Bize göre bu anlayış iki yönden sıkıntılıdır. Birincisi onların imanlarının, kendi sözleriyle değil, Hz. Peygamber’in “Ümmetimden bir grup Allah’ın emri gelinceye ve Deccal çıkıncaya kadar hak üzerinde kalmaya devam edecektir.”³⁷⁹ sözüyle bilinmesidir. Zira eğer yeryüzünde onlardan başka Müslüman yoksa, bunların ortak görüşleri haktır.

İkincisi ise biz Müslümanların bâtın ile mükellef olmayışımızdır. Hz. Muhammed ümmeti, Hz. Muhammed’e zahiren inanan kimselerdir. Zira bâtına vakıf olmak mümkün

³⁷³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/188.

³⁷⁴ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh*, 4/515; Zerkeşî, *Selâsilu’z-Zeheb*, 341.

³⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/250; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh*, 4/515.

³⁷⁶ İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr ‘ale’t-Tahrîr*, 3/92; el-Ved’an, *Binâu’l-Usûl ‘alâ’l-Usûl*, 301.

³⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh*, 4/441.

³⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/250; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/188.

³⁷⁹ Buharî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 7311.

değildir. Bizim onlara ittiba ile mükellef olduğumuz kabul edilirse bununla onların hakikat üzere olduklarını ispat etmek mümkündür. Çünkü Allah Teala bizden, yalancıya ittiba etmemizi veya onu tazim etmemizi istememiştir.”³⁸⁰

5.3.2.3. Ehl-i Beyt'in İcması

Alimlerin ehl-i beyt kapsamına dahil olanlara ilişkin görüşlerini birkaç noktada toplamak mümkündür. Birincisi, ehl-i beyt kapsamına sadece Hz. Peygamber'in hanımlarının dahil olduğu görüşüdür. İkincisi ise Hz. Peygamber'in, kendilerine zekât ve sadaka verilmesi haram olan bütün akrabalarını yani Benî Hâşim, Benî Hâşim ve Benî Muttalib veya Benî Hâşim'den yukarıya doğru Benî Galib'i kapsadığı yönündeki görüştür.³⁸¹ Ehl-i beytin yalnızca Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'den ibaret olduğu görüşü de bulunmaktadır.³⁸² Şii âlimlerine göre ise on iki imam da ehl-i beyte dahildir.³⁸³

Alimlerin ehl-i beytin icması hakkında ileri sürmüş olduğu üç farklı görüş vardır: Birinci görüşü savunan Hanefîler,³⁸⁴ Mâlikîler,³⁸⁵ Şâfiîler³⁸⁶ ve Hanbelîlerin³⁸⁷ geneli böyle bir şeyin icma ve hüccet olmadığını dile getirmişlerdir. İkinci görüş ise Şia³⁸⁸ ve Kâdî Ebû Ya'lâ'dan gelen bir rivayette kendini gösteren,³⁸⁹ bunun icma ve hüccet olduğu yönündeki görüştür. Üçüncü ve sonuncusu ise Tûfî'nin tercih ettiği görüş olup muârizı olmadığı müddetçe bunun hüccet olduğu; ancak icma olmadığı yönündedir.³⁹⁰

Alimlerin ihtilaf noktası, ehl-i beytin masumiyeti meselesidir. Konu hakkında Zerkeşî de “*Buradaki ihtilafın temel sebebi, ehl-i beytin masum olup olmamaları meselesidir.*”³⁹¹ demiştir.

Ernevî de bu ihtilafın nedeni hakkında şöyle söylemiştir: “Bu ihtilafın nedeni muhaliflerimizin [Şia'nın] ehl-i beyti masum olarak kabul etmesidir.”³⁹²

Sonuç olarak ehl-i beytin masum olduğunu iddia edenler, batıl bir şey üzerine icma etmelerinin mümkün olmaması gerekçesiyle onlardan gelen icmaları hüccet kabul etmişlerdir.³⁹³

Hanefîler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin genelinin görüşü ise ehl-i beytin

³⁸⁰ Gazâlî, Mustasfâ, I, 188.

³⁸¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şeref b Mürî Nevevî, *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac* (Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 15/146.

³⁸² Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/245; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/171; el-İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*, 3/79.

³⁸³ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1412), 1/169; Muhammed Hakim Takî, *el-Usûlu'l-Âme li'l-Fıkhî'l-Mukâren* (Dâru'l-Endelus, ts.), 177.

³⁸⁴ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/228; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/445.

³⁸⁵ Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fi 'ilmi'l-usûl*, 334; el-Îcî, *Şerhu'l-'Adud me'a Muhtasari'l-Müntehâ*, 2/36.

³⁸⁶ Şirazi, *el-Luma' fi usûli'l-fıkh*, 2/716; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/199; Urnevî, *et-Tahsîl*, 6/2586.

³⁸⁷ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, 2/646; Tûfî, *Şerhu Muhatasari'r-ravda*, 3/107; el-İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*, 3/277.

³⁸⁸ Urnevî, *et-Tahsîl*, 262.

³⁸⁹ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, 2/646.

³⁹⁰ Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh*, 4/1595.

³⁹¹ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/36.

³⁹² Urnevî, *et-Tahsîl*, 6/2588.

³⁹³ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/228.

masum olmadıkları ve dolayısıyla icmalarının hüccet olmadığı şeklindedir.³⁹⁴

Bizim tercih ettiğimiz görüş de mütekellimunun savunduğu, bu icmanın hüccet olmadığı görüşüdür. Çünkü ismet sıfatı yalnızca peygamberlere ait bir sıfattır.

5.3.2.4. Hulefâ-i Râşidîn'in İcması

Hiz. Ebû Bekir'le başlayan, daha sonra Hiz. Ömer, Hiz. Osman ve Hiz. Ali'nin hilâfetleriyle sona eren döneme Hulefâ-yi Râşidîn devri denir. Onların dönemlerindeki icma, en önemli icmalardan biri sayılır. Zira bu devir, icmanın doğuşuna sahne olmuştur. Ayrıca sahabe-i kiram ve hulefa-i râşidîn başta olmak üzere onların bir meselede zorlandıkları zaman hemen sahabe büyüklerini toplayarak ve onlara danışarak meseleyi çözmeye çalıştıkları bilinmektedir. Misal Hiz. Ebû Bekir Kur'ân'ı kitap haline getirdiği zaman ve mürtetlere karşı savaşın açılması konusunda sahabeye danışmıştır. Aynı şekilde Hiz. Ömer'in Şam'da salgın hastalığın olduğunu duyunca oradan, sahabeye danışarak döndüğü ve kendisinden sonraki halifenin seçilmesi konusunda da icmaya başvurduğu görülmektedir. Dört halifenin de miras konusundaki yakın dereceden kimsenin bulunmaması halinde uzak dereceli akrabalara verilebileceği hususunda ittifak etmeleri de bu bağlamda önemli bir örnek olarak gösterilebilir.

Usul alimleri, Hulefâ-yi Râşidîn'in bir konu hakkında vardıkları görüş birliğinin bir icma ve hüccet olup olmadığı konusunda üç görüş ileri sürmüşlerdir. Bunların ilki Hanefîler,³⁹⁵ Mâlikîler,³⁹⁶ Şâfiîler,³⁹⁷ Hanbelîler'in³⁹⁸ de savunduğu üzere bu görüş birliğinin icmâ olmadığı görüşüdür. İkincisi Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete³⁹⁹ göre bunun hüccet olduğu ancak icma olmadığı şeklindedir. Üçüncüsü ise bazı Hanefî ve Hanbelîlerin tercih ettiği ve Ahmed b. Hanbel'den gelen başka bir rivayetin de gösterdiği üzere sahabeden diğerlerinin muhalefet ettiği konularda Hulefâ-yi Râşidîn'in o konu hakkındaki görüş birliğinin icma ve hüccet olarak kabul edilmesi görüşüdür.⁴⁰⁰

Konu hakkında alimlerin ihtilaf etmeleri iki sebebe dayanmaktadır: Birincisi sahabeden bir kişinin, diğer sahabeye muhalif olması durumudur. Fukahadan böyle bir durumda iki ayrı görüş gelmiştir. Birincisi, sahabenin geneline muhalefet eden sahabînin sözünün hüccet olmadığı görüşüdür ve Kerhî bu görüşü tercih etmiştir.⁴⁰¹ Benzer bir görüş, İmam Şâfiî'den nakledilmiştir. Nitekim o şöyle demiştir: “Bizim tercih ettiğimiz görüş, sahabeden hiç kimseye muhalefet etmemektir. Böyle bir şey ancak sahabeden birine, diğerleri muhalefet ederse olabilir.”⁴⁰²

³⁹⁴ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 445; Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*, 334; Şirazi, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, 2/716.

³⁹⁵ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 3/98; Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/295; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 3/242.

³⁹⁶ Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*, 335.

³⁹⁷ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/178; Cuveynî, *et-Telhîs*, 3/3/123.

³⁹⁸ el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' 'ale'l-usûl*, 3/280; Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh* (Riyad: y.y., 1410), 4/1198.

³⁹⁹ İbn Teymiyye, *el-Müevvede fî Usûli'l-Fikh*, 2/660; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Munâzır fî Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/474.

⁴⁰⁰ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Munâzır fî Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/110; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 3/242; Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 2/172.

⁴⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/140; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 3/133.

⁴⁰² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/137.

Konu hakkında Gazâlî ise şöyle söylemiştir: “Bazı âlimler, Hulefâ-i Râşidîn’in icmâsının hüccet olduğunu söyler. Ancak bu görüş mesnetsizdir. Öte yandan sahabe sözünü hüccet kabul edenler bu görüşü benimsemişlerdir.”⁴⁰³

Konu hakkında Cüveynî, “Bil ki bu görüş, tek bir sahabî sözünü hüccet kabul etme üzerine bina edilmiştir. Ancak biz sahabe sözünün hüccet olmadığını kabul edersek bu görüş de geçersiz olur.” demiştir.⁴⁰⁴

Bu görüşe göre, sahabenin sözünü hüccet olarak kabul etmeyen alimler, Hulefâ-i Râşidîn’in bir konu hakkında yapmış oldukları icmayı da hüccet kabul etmemektedir. Ancak sahabenin sözünü hüccet olarak kabul edenler, Hulefâ-i Râşidîn’in bir konu hakkında yapmış oldukları icmayı hüccet olarak kabul etmektedir.

Bu konudaki ihtilafın ikinci sebebi ise kendisinde bazı niteliklerin bulunduğu sahabenin sözünün hüccet olup olmaması hususudur. Bu sebebi, Zerkeşî konu hakkındaki ihtilafı zikrettikten sonra şu şekilde dile getirmiştir: “Bu meselede ihtilaf noktası, kendisinde bazı niteliklerin bulunduğu sahabenin sözünün hüccet olup olmaması meselesidir.”⁴⁰⁵

Bu görüşe göre, kendisinde bazı niteliklerin bulunduğu sahabenin sözünü hüccet olarak kabul edenler, Hulefâ-i Râşidîn’in bir konu hakkında yapmış oldukları icmayı hüccet olarak kabul etmektedir. Çünkü onlar, sahabenin en faziletli ve en yüceleridir. Ancak bu görüşü kabul etmeyenler, Hulefâ-i Râşidîn’in bir konu hakkında yapmış oldukları icmayı da hüccet olarak kabul etmemektedir.⁴⁰⁶

Tercih ettiğimiz görüş, diğer sahabîlerin bir konu hakkında muhalefeti olduğu durumlarda Hulefâ-i Râşidîn’in o konu hakkında icma etmesinin, icma olarak kabul edilmesi yönündedir. Çünkü Hz. Peygamber, bu kişiler hakkında hüsnü şehâdette bulunmuş, sahabi olma şerefine nail olmuştur. Ayrıca içlerinde Hz. Ömer gibi görüşleri Kur’an’a muvâfık olan bir zât vardır.

5.4. Kıyâs

5.4.1. Tanımı ve Delil oluşu

Sözlükte قياس- قياس kökünden türeyen kelime, bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi ve takdir edilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin, قست الأرض بالمتر “araziye metre ile ölçtüm” demektir.⁴⁰⁷ Ayrıca kelime “eşitlik” manasında da kullanılmaktadır.⁴⁰⁸

Terim olarak kıyâs, “Kitap, sünnet veya icmada hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü

⁴⁰³ el-Gazzâlî, el-Müstasfâ, 1/187.

⁴⁰⁴ Cuveynî, et-Telhîs, 3/3/124.

⁴⁰⁵ Râzî, el-Mahsûl, 1/175; Zerkeşî, Selâsilu’z-Zeheb, 351; İsnevî, Nihâyetu’s-suâl fi şerhi Minhâcu’l-Vusûl, 3/267.

⁴⁰⁶ Zerkeşî, Selâsilu’z-Zeheb, 351.

⁴⁰⁷ Firuzabadi, el-Kamusü’l-muhit., 2/253; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 6/186.

⁴⁰⁸ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 6/186; Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs (İskenderiye: Dâru’l-Hidâye, ts.), 4/17.

vermek.”⁴⁰⁹ olarak tanımlanmaktadır.

Başka bir tanım ise şöyledir: “Kıyas, hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemektir.” Bu tanım, fakîh sahabenin de ikrar ettikleri الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا “Hüküm, vücûd ve ademde illeti ile deverân eder.” kaidesinin bir benzeridir.⁴¹⁰

Kıyas, bir hükmün ispatını sağlamaz. Ancak kıyas, makîsün aleyhte sabit olan hükmün, illet ortaklığı nedeniyle makîsta ortaya çıkmasını sağlar. Kıyasın gayesi, makîsin hükmünün, müçtehidin hükme neden olan illeti ortaya çıkarmasıyla belirlenmesidir. Sonuç olarak kıyas bir araç olup hükmün ortaya çıkmasını sağlar, hükmü ispat etmez. Müçtehit ise sadece hükmün illetini tespit eder ve makîs ile makîsün aleyhin aynı illeti taşıdığını ortaya çıkarmaya çalışır.

Mütekellimunun kabul ettiği görüşe göre sahih kıyas, dinin hukuki kaynaklarından biri ve şer’î bir hüccettir. Ayrıca kitap, sünnet ve icmadan sonra kıyasa başvurulur ve onunla amel edilir.⁴¹¹

5.4.2. Kıyasın Fıkıh Usulündeki Yeri

Kıyas konusunda ortaya çıkan ihtilaf sebeplerini araştıran kimse kıyas konusunun önemini ve genişliğini anlayacaktır. Çünkü kıyas bir yönüyle içtihatla alakalı olup diğer bir yönüyle de barındırdığı kaidelerin alanı geniş ve hassastır. Usul alimleri tarafından benimsenen ve Bâkılânî’nin yapmış olduğu kıyas tanımı şu şekildedir: “Bir hüküm veya sıfatı ispat veya nefyetme bakımından ikisinde ortak olan bir durum (sebebi) ile bir hükmü her ikisi için ispat yahut nefyetme konusunda bir bilineni (başka) bir bilinene hamletmektir.”⁴¹² Bu tanım kıyasın, hükmü sabit olan tikel bir meselenin, hükmü sabit olmayan diğer bir tikel mesele için delil olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Mantık bilginleri şer’î bir kavram olan bu kıyasa, “temsili kıyas” adını vermektedir. Mantıkçılara göre bu kıyasın delâleti cüzîden hareketle küllîye ulaştıran istikrâ delili gibi zannîdir. İctihadın temel kaynaklarından sayılan kıyas, Ebû Ali b. Ebî Hureyre gibi bazı usul alimlerine göre içtihat kavramının eş anlamlısıdır. Ebû Ali b. Ebî Hureyre şöyle söylemektedir: “İctihat ve kıyas eş anlamlı iki kelimedir. Bu görüş Şâfi’î’den İbn Semânî ve Mâverî tarafından nakledilmiştir.”⁴¹³

Öte yandan usul alimlerinin birçoğu içtihadın, kıyasla sınırlandırılmayacağını; ancak kıyasın tamamının içtihat olduğunu dile getirmişlerdir. Böylelikle içtihat ve kıyas arasındaki ilişkinin, parça-bütün ilişkisi olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle her kıyas içtihatıdır, fakat her içtihat kıyas değildir. İki kavramın birleştiği yer, illet ve anlam birliği sebebiyle, fer’in aslına ilhak olup benzer hükmü almasıdır.⁴¹⁴

⁴⁰⁹ Şirazi, *el-Luma’ fî usûli’l-fıkh*, 1/51; Vehbe bin Mustafa Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 2004), 603.

⁴¹⁰ Mustafa İbrahim Zülemî, *Usûlü’l-Fıkh fî Nesîcihi’l-Cedîd* (Dâru’l-Arabiyye, 1976), 113.

⁴¹¹ Zeydân, *el-Vecîz fî usuli’l-fıkh*, 216.

⁴¹² Şevkânî, *İrşâdû’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, 3/192.

⁴¹³ Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, 4/9-10; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 5/105-107.

⁴¹⁴ Zeydân, *el-Vecîz fî usuli’l-fıkh*, 216-217.

Kıyas, sınırlı naslarla sınırsız olaylara yani hakkında nas bulunan hükümlerden hareketle bulunmayan hükümlere ulaştırması sebebiyle içtihadın en önemli konularındandır. Cüveynî konu hakkında şöyle söylemektedir: *“Birçok olay için nas bulunmamaktadır. Bu da kıyasın, ortaya çıkan yeni meselelerde kullanılmasının gerekli olduğuna bir delildir. Şayet kıyas, bu meselelerin hükümlerinin ortaya çıkarılması için kullanılmayacak olsaydı, meselelerin birçoğu hükümsüz kalırdı. Çünkü naslar sınırlı, olaylarsa sınırsızdır. Olayların hükümsüz kalması ise kabul edilemez. Böylelikle kıyasın, söz konusu meselelerin hükmünün ortaya çıkarılmasında gerekli olduğu sabit olmaktadır.”*⁴¹⁵

Neşru'l-Bunûd adlı eserin yazarı şöyle söylemektedir: *“Kıyas, usul ilminin en önemli konularındandır. Çünkü kıyas, görüşün dayanağı ve fikhın kaynağıdır. Hilâf ilminin konuları kıyasla çoğalır ve sınırsız olayların hükümleri kıyas yoluyla bilinir. Çünkü tahkik ehli olan alimlere göre her olayın bir hükmü vardır. Halbuki naslar ve icma sınırlıdır.”*⁴¹⁶

Ayrıca kıyas kaidelerinin birçoğu içtihadîdir. Bu da kıyas kaidelerinin birçoğunun ihtilaflı olduğu sonucuna varmaktadır. İmam Şâfiî şöyle söylemektedir: *“İlim ittibâ' ve istinbât şeklinde iki yönlüdür. İttibâ, Allah'ın Kitab'ına uyup hükmü onda aramak, eğer bulamazsak sünnette aramak, eğer yoksa selefimizin çoğunluğundan nakledilen ve muhalifi bulunmayan görüşe uymak, eğer yoksa Allah'ın kitabına kıyas etmek, eğer bu mümkün olmazsa sünnete kıyas etmek, bu da mümkün olmazsa çoğunluğun görüşüne kıyas etmektir. Kıyas dışında bir şeyle hükmetmek caiz değildir. Kıyas yapması caiz olanlar kıyas yaparlar, ancak farklı sonuçlara varılırsa her biri içtihadı ölçüsünde amel etmekle özgürdür.”*⁴¹⁷

İçtihat ve kıyasın arasında sıkı ve derin bir alaka vardır. Bu alaka anlaşıldığı vakit kıyasın faydasının, fikhın ta kendisi olduğu da anlaşılacaktır. Nitekim Cüveynî şöyle demiştir: *“Bir kimse kıyasın kaynağını, sahih ve fâsit olanını, kendisine yöneltilen itirazlardan doğru ve yanlış olanını, celî ve hafî mertebelerini ve kullanılacağı yerleri bilirse fikhın ana unsurlarını kavramış demektir.”*⁴¹⁸

5.4.3. Kıyas Deliliyli İlgili İhtilaflar

5.4.3.1. Hadd, Kefâret ve Ruhsat Konularında Kıyas

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler nakle nispetle akla çok önem vermemişlerdir. Öte yandan onlar, küçük bir evin köşelerinde bulunan şahitlerin şehadeti ile recm cezasının uygulanabileceği fetvasına dayanarak ve istihsâni olarak hadd cezalarında kıyası kabul etmişlerdir. Şöyle ki küçük bir evin farklı köşelerinde bulunmaları yapılan fiilin farklılaşmasını gerektirmemekte, bu da görülen fiilin aynı olduğuna delâlet etmektedir. Ancak ev büyük olursa durum değişmektedir, çünkü böyle bir evin köşeleri farklı birer

⁴¹⁵ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh, 3/102.

⁴¹⁶ Alevî eş-Şenkîfî, Neşru'l-bunûd 'ala Merâki's-Su'ud, 2/309.

⁴¹⁷ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, el-Umm li'ş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/1/17.

⁴¹⁸ Cüveynî, el-Burhân, 2/2/896.

yer olarak sayılmaktadır.⁴¹⁹

Aynı şekilde mütekellimun kefâret konusunda da kıyası kabul etmişlerdir. Nitekim onlar yeme ve içmeden dolayı kefâretin gerekli olmasını, cimâ nedeniyle gerekli olmasına kıyas etmişlerdir.⁴²⁰ Yine hakkında ölçü bulunan hükümlerde kıyası kabul etmişlerdir. Namaz vakitleri, zekât malları ve nisap miktarları bu hükümlerin örneğidir.⁴²¹

Ruhsatlarda ise bu alimler, bir masiyet için yola çıkan kişiyi, itaatkâr bir yolcuya kıyas etmişlerdir. Halbuki ruhsat kolaylık olduğu için masiyet ile zıttır ve kıyasa terstir.⁴²² Bu iki kişi arasındaki tek benzerlik oruç tutmama ruhsatının kendilerine verilmesi noktasındadır.

Usul alimleri, kendisi hakkında nas bulunan meselelerde kıyasın câiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Örneğin seferi olan kişi ile -bir zorluk içinde bulunması bakımından- durumları aynı olmasına rağmen hasta kişinin namazları kısaltamayacağı hükmü verilebilir. Aynı şekilde usul alimleri, nassın delâleti ile hadd ve kefâretlerin ispat edilmesinin câiz olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu konuda ihtilaf noktası nassın delâleti hükmün illetini göstermemesi, bu nedenle kıyasın bu gibi yerlerin tamamında kullanılmasının caiz olup olmamasıdır. Yahut kıyas yapılacak meselelerin teker teker araştırılmasının gerekli olup olmamasıdır. Diğer bir ihtilaflı konu ise hakkında nas bulunan meseleyle nas bulunmayan meselenin arasında bir ortak noktanın bulunması; ancak hakkında nas bulunmayan meselenin hüküm için evlâ olması durumunda veya illetin sadece dil bakımından anlaşılır olması durumunda kıyas yapılacak meselenin, hakkında nas bulunmayan tüm hükümleri kapsayıp kapsamadığıdır.⁴²³

Hanefîler, had ve ruhsatlarda kıyasın esasen caiz olmadığı, ancak had cezalarının bazı konularında ve fûru meselelerde kıyasın kullanılabileceği görüşünü benimsemiştir.⁴²⁴ Mâlikîlerin meşhur görüşü de bu yöndedir.⁴²⁵

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler ikiye ayrılmışlardır. Mâlikîler ve Hanbelîler had ve kefâretlerde kıyasın caiz olduğunu söylemişlerdir.⁴²⁶ Şâfiîler ise ruhsatlarda kıyasın caiz olmadığını savunmuşlardır.⁴²⁷ Ancak tercihe şayan olan görüş, Cüveynî'nin görüşüdür: *"Bu sözler asılsızdır. Çünkü kulların faydalandığı her şey Allah'ın bir bağışdır ve bu sadece ruhsatlarla sınırlı değildir."*⁴²⁸ Zira had, kefâret ve ruhsat usul ilminin kati konularındandır. Bu konularda zannî bir hükümle hareket etmek de caiz değildir. Şöyle ki hüküm ve onu gerektiren mana arasında münasebet kurulur ve şer'î bir

⁴¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/350; Cuveynî, *el-Burhân*, 2/743.

⁴²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/350.

⁴²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/350; İsnevî, *Nihâyetu's-suâl fi şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 4/41; Sübkî, *el-İbhac fi Şerhi'l-Minhâc*, 3/31.

⁴²² Cuveynî, *el-Burhân*, 2/2/899; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/352.

⁴²³ Cuveynî, *el-Burhân*, 2/1/90; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/107; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 1/795.

⁴²⁴ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 4/107; Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/318.

⁴²⁵ Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fi 'ilmi'l-usûl*, 415; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *Takrîbu'l-vusûl ila 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/135.

⁴²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/349; Ebü'l-Feth, *el-Vusûl ila'l-Usûl*, 2/249.

⁴²⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fıkıh*, 5/57; Şâfiî, *er-Risâle*, 545.

⁴²⁸ Cuveynî, *el-Burhân*, 2/2/588.

nastan istinbat edilirse hükmün kıyas ile ispat edilmesi caizdir. Çünkü hükümlerin ispat yolu esasen budur.⁴²⁹

5.4.3.2. Kıyasla Sabit Olan Bir Şeye Kıyas Yapmanın Hükümü

Bu meselenin iki şekli vardır. Birincisi, illetlerinin bir olduğu durumlarda kıyasla sabit olan bir şeye kıyas yapmaktır. Böyle bir kıyas Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbeliler tarafından kabul edilmiştir. Örnek olarak da alışverişte fazlalığının haram olduğu bilinen buğdaya, pirincin kıyas edilmesi ve ardından da mısırın pirince kıyas edilmesini zikretmek mümkündür. Pirincin illeti yemek cinsinden olmasıdır. Bu illet mısır tanelerinde de bulunmaktadır. Bu nedenle mısır taneleri pirince, pirinç ise buğdaya kıyas edilmiştir.⁴³⁰

İkincisi, illetlerinin farklı olduğu durumlarda kıyasla sabit olan bir şeye kıyas yapmaktır. Böyle bir kıyas da Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbeliler tarafında kabul edilmiştir. Örneğin abdest alırken niyet edilmesinin vacip olmasını teyemmüme kıyasla gerekli görmüşlerdir. Çünkü bunların ikisi de bir çeşit taharettir. Teyemmümde niyetin vacip olması ise namaza kıyasla belirlenmiştir. Çünkü her biri ibadettir.⁴³¹ Şîrâzî, alimlerin birinci kısmı ittifakla kabul ettiklerini aktarmıştır.⁴³² İbn Abdi's-Şekûr, ikinci durumda ihtilaf bulunduğunu, birincisinin ise herkes tarafından caiz olarak görüldüğünü difadeile etmiştir.⁴³³ Ancak *el-Bahrû'l-Muhît* adlı eserin yazarı konu hakkında alimlerin ittifak ettiği görüşünü kabul etmemiş ve Gazâlî'nin böyle bir kıyasın câiz olmadığını açıkça belirttiğini söylemiştir.⁴³⁴ Buna ek olarak da illetlerin bir olduğu durumlarda kıyası caiz görenlere cevap vermenin faydasız olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁵

Görüldüğü kadarıyla âlimler, illetlerin bir olduğu durumlarda hükmün fer'de sâbit olduğunu kabul etmektedir.⁴³⁶ Ancak kıyasın birinciye mi yoksa ikinciye mi yapılacağı, aralarında ihtilaf konusudur.

İkinci durumda ortaya çıkan ihtilaf ise şu şekildedir: Hanefiler, Mâlikîler ve Şâfiîler'in çoğunluğu ile bazı Hanbeliler böyle bir kıyasın caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴³⁷ Mâlikîler'den bunun caiz olduğu yönünde bir görüş de gelmiştir. Şöyle ki İmam Mâlik, nas veya içtihadla kıyasla sabit olan bir şeye kıyas yapılmasının caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Bâcî şöyle söylemektedir: “*Şayet bir fer'e, başka bir asla kıyasla hüküm verilmişse, bu fer' başka bir fer' için asıl olabilir ve kendisine başka bir illet ile kıyas yapılabilir. Kıyasla sabit olan bir şeye kıyas yapılmasını Mutezile,*

⁴²⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/318.

⁴³⁰ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/253.

⁴³¹ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/253.

⁴³² Şîrazi, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, 1/104.

⁴³³ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/253.

⁴³⁴ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/325.

⁴³⁵ Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 5/85.

⁴³⁶ Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari'l-Müntehâ's-sûl*, 4/3/16; Mahallî, *Şerhu'l-Varakât fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, 2/330.

⁴³⁷ Kamliyye, *Teysirü'l-vusûl*, 6/93; Ebû Zûr'a Velîyüddin Ahmed b. Abdürrahim İbnü'l-İrakî, *el-Ğaysu'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tamir Hicazî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 3/656.

Hanbeliler'in çoğunluğu ve bazı Şâfiîler caiz görmüştür."⁴³⁸

Bu meselede ihtilafın tek sebebi, bir tek hükmün birden fazla illetinin olmasının caiz olup olmaması noktasındaki ihtilafıdır. Konunun delillerini zikreden usul alimleri de bunu açıklamışlardır. Nitekim konu ile alakalı İbn Burhân şöyle söylemiştir: *"Bu meselenin ihtilaf nedeni bir tek hükmün birden fazla illetinin olmasının cevazı hususundadır."*⁴³⁹ Râzî ise şöyle demiştir: *"Yakın olan aslın, uzak olan asla ilhâk edilmesini sağlayan illet, bazen fer'in, yakın asla veya başka bir şeye ilhâk edilmesine neden olan şeydir. Şayet birincisi daha kuvvetli olursa fer' uzak asla hamledilir. Böylelikle yakın aslın kıyasa dahil olması geçersiz olur. Ancak ikincisi daha kuvvetli olursa bir hükmün iki illetinin bulunması gerekir; bu ise mümkün değildir."*⁴⁴⁰

Kıyasla sabit olan bir şeye kıyas yapılmasının caiz olduğu görüşü kabul edildiğinde birinci asılda bulunmayıp ikincide bulunan illetin yok sayılması gerekmektedir. Çünkü bu bir tek hükmün, birden fazla illetinin olması demektir. Bunu kabul etmeyenler, böyle bir kıyası reddetmiştir. Ancak bunu caiz görenler bu kıyası da kabul etmiştir.⁴⁴¹ Zerkeşî bu görüşü naklettikten sonra bu görüşün tartışmalı olduğu bilgisini de eklemiştir.⁴⁴² Anlaşıldığı kadarıyla kıyasla sabit olan bir şeye kıyas yapılmasının caiz olmadığını ileri süren usul alimlerinin dayanağı, bir tek hükmün birden fazla illetinin olamayacağı hususudur.⁴⁴³

Konu hakkında tercih ettiğimiz görüş, illetlerinin bir olduğu durumlarda kıyasla sabit olan bir şeye kıyas yapmanın caiz olmasıdır. Çünkü bu durumda bir tek hükmün, birden fazla illetinin olması gibi bir şey söz konusu değildir.

5.4.3.3. Kıyastan Vazgeçilmesine Neden Olan Nassın İleti

Hükmün, aklın anlayabileceği illete mebni ve akılla idrak edilebilir manada olması meselesi usul alimleri arasında ihtilafli bir meseledir. Hanefî mezhebinin görüşü, bazı naslarda akılla idrak edilmesi mümkün olan illetlerin bulunduğu ve illeti bu şekilde olan naslara kıyas yapılamayacağı yönündedir. Müttekellimunun çoğunluğu ise bu nasların illetlerinin akılla idrak edilebileceğini ve dolayısıyla bu naslara kıyas yapılabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁴⁴

Hanefîler, kıyas kaidelerine muhalif şekilde sabit olan illeti kıyasta kullanmanın caiz olmadığını savunmuşlardır. Diğer taraftan Hanefîler arasında, kıyas kaidelerine muhalif olan illete kıyas yapmanın hükmü hakkında farklı görüşler de bulunmaktadır. Ebu Hanîfe, Ebû Yusuf ve Debûsî gibi alimler, illetin akılla idrak edilebilir manada olması şartıyla bu kıyâsın caiz olduğunu savunurken⁴⁴⁵ Cessâs böyle bir kıyası câiz

⁴³⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 1/350; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/548; Bâci, *İhkâmü'l-Fusûl fi-Ahkâmil-Usûl*, 512.

⁴³⁹ Alevî eş-Şenkîti, *Neşru'l-bunûd 'ala Merâki's-Su'ud*, 2/2/110; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkḥ*, 2/747.

⁴⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîṭ fi usûli'l-fıkḥ*, 5/84; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkḥ*, 2/752.

⁴⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/360.

⁴⁴² Urnevî, *et-Tahsîl*, 7/3185; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/195.

⁴⁴³ el-İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû' 'ale'l-usûl*, 3/444.

⁴⁴⁴ Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 2/149; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/326; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3/145.

⁴⁴⁵ Şîrâzî, *et-Tabsîra fi usûli'l-fıkḥ*, 444.

görmemiştir.⁴⁴⁶

Mütekellimun ise kıyas kaidelerine muhalif şekilde sabit olan illeti kıyasta kullanmanın caiz olduğunu savunmuştur.⁴⁴⁷

Bu konuda üçüncü bir görüş daha vardır. Bu görüşü Ebû Huseyn el-Basrî, İbn Semânî ve Râzî tercih etmiştir. Bu görüşe göre şayet illet veya delil kati olursa ve asıl da Kur'an veya mütevâtir sünnetle sabit olursa bu illeti kıyasta kullanmak caizdir. Çünkü bunun kendisi bir asıldır ve bu kıyas da diğer delillere kıyas gibidir. Kıyas kaidelerine muhalif ancak kati olan habere veya zannî olsa da illeti hakkında nas bulunan habere kıyas yapmak da caizdir.⁴⁴⁸

Bütün alimler hükmün, aklın anlayabileceği illete mebni ve akılla idrak edilebilir manada olmasını şart koşmuştur. Çünkü kıyasın esası, hükmün illetini idrak edip, fer'de illetin tahakkukunu anlamaktır. Örneğin zina eden erkek ve kadına yüz değnek, zina iftirasında bulunana ise seksen değnek vurulması ve benzeri hükümler aklın, illetini kavrayabileceği hükümlerden değildir. Zira aklın bu sayılardaki hikmeti anlaması mümkün değildir. Aynı şekilde illetin eksik veya eksik hükmünde olması durumlarında da kıyas caiz değildir. Keza aslın hükmünün esasen meşru kılınmış bir "azimet" veya istisnâ olarak meşru kılınmış bir "ruhsat" olması durumunda da kıyasın cevazı tartışmalıdır.⁴⁴⁹

a) Fukaha Metodu Usulcülerin Delilleri

1- Alimler, şer'î delillere kıyas konusunda hemfikir oldukları için usul ilminde bu kıyasın ayrı bir önemi vardır. Bundan dolayı şer'î delillere yapılan kıyas, kaidelere muhalif olan kıyasa tercih edilir. Çünkü alimler kaidelere muhalif olan kıyasın cevazı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İttifakla kabul edilen de ihtilaf edilene tercih edilir.⁴⁵⁰

2- Kaidelere muhalif olan asla kıyas, şer'î delillere yapılan kıyas kadar güçlü değildir. Çünkü ikincisi alimlerin ittifakı ile desteklenmiştir. Böylelikle her iki kıyas düşer ve makîs, hakkında nas bulunmadığına karar verilen önceki hükmüne döner. Sonuç olarak da kaidelere muhalif olan asla kıyas batıl olur.⁴⁵¹

3- Kendisine muhalif bir hüküm bulunması durumunda kıyas caiz değildir. Şayet asla muhalif olana kıyas caiz olsaydı bu asıl ile diğer asılların arasında fark kalmaz ve bu asılların kıyasa mahsus olması durumu ortadan kalkardı. Ancak illeti hakkında nas bulunanların durumu farklıdır. Çünkü bu illetin bulunduğu her şey, hakkında nas bulunan meseleler gibi sayılır. Bu da tıpkı Hz. Peygamber'in, kendisinde bu illetin bulunduğu her şeyi kıyasa konu etmemizi emretmesi gibidir. İleti olmayan meselelerin bulunması da

⁴⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/119.

⁴⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/339; Alevî eş-Şenkîti, *Neşru'l-bunûd 'ala Merâki's-Su'ud*, 2/2/118; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 4/444.

⁴⁴⁸ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/791; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/312; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/363-365.

⁴⁴⁹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/326; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/175; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 2/654.

⁴⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/119; Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, 3/447.

⁴⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/150; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/312.

asıllara kıyas yapılmasına engel teşkil etmemektedir. Kendisinde illet bulunmayan hükümde asla kıyâsı iptal edecek bir şey yoktur. Çünkü bütün asıllar, asla kıyası desteklemektedir. Ancak bir habere yapılan kıyâsın şâhidi sadece bir asıl olan bu haberdir. Sonuç olarak asıllara kıyâs daha muteberdir.⁴⁵²

4- Kıyâs kaidelerine muhalif şekilde sabit olan nas için illet bulunur ve başka bir şeye sirayet ettirilirse, illet, hükmün zıttı olur.

b) Müttekellimun Metodu Usulcülerin Delilleri

1- Kaidelere muhalif olan asla kıyâs câizdir. Çünkü illet birden fazla asıl olmasını gerektirmez.⁴⁵³ Ancak asıl; râvi, illet olan vasıf veya hadis mesabesinde kabul edilirse, rivâyetler arasında râvilerin çokluğuna göre tercih yapmak mümkün olacaktır. Ayrıca bu bir kişinin rivâyetinin muteber olmadığı anlamına gelmemektedir.⁴⁵⁴

2- Muteber olan, kıyâsın şartlarına uygun bir şekilde yapılmasıdır. Bu şartlar bulunduğu sürece kıyâs geçerlidir. Çünkü mahsus olması önemli değildir. Şöyle ki aynı hükümde olan bir şeyin başka bir şeye ilhâk edilmesi câizdir.⁴⁵⁵

3- Bu tür bir kıyâsla amel etmek gereklidir. Çünkü usul kıyasının aksine bir asıl sabit olmuştur. Dolayısıyla bu asıldan başka bir mana istinbat ederek o manaya kıyas yapılması da mümkündür. Sonuç olarak, bu asla yapılan kıyâs da diğer asıllara yapılan kıyâs gibidir.⁴⁵⁶

Bu meselede tercih ettiğimiz görüş, Hanefîlerin zikrettiği; kaidelere muhalif olan asla kıyâsın câiz olmadığı görüşüdür. Çünkü böyle bir kıyâs, şer'î delillere yapılan kıyâs kadar güçlü değildir. Ayrıca Hanefîlerin delilleri daha kuvvetli görülmektedir.

⁴⁵² el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/312; Hüseyin b. Ali Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, thk. Abdolvâhid Cehdânî (Marseille: Université de Provence, 1991), 73.

⁴⁵³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/155; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/311.

⁴⁵⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 372.

⁴⁵⁵ Neccâr, *Şerhu'l Kevkeb el-Munir*, 4/24.

⁴⁵⁶ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/312; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, 73.

6. MUHTELEFÜN FÎH OLAN DELİLLERLE ALAKALI İHTİLAF SEBEPLERİ

Kaynaklardaki bilgilere göre yukarıda zikri geçen delillerin hüccet olması hususunda ehli sünnet alimleri icma etmiştir. Bununla beraber mezkûr dört delilin dışında fikhî hükümlerin ispatı için kullanılan, Kitap ve sünnetin sahih delil olduğuna işaret ettiği başka deliller de bulunmaktadır. Bu delillerden önemlileri bu bölümde ele alınacaktır.

6.1. Şer’u men Kablenâ

6.1.1. Tanımı ve Kısımları

Bizden önceki ümmetlerin şeriatından maksat, Allah’ın onlar için meşru kıldığı ve onlara tebliğ edilmesi için peygamberlerine vahyettiği hükümlerdir.⁴⁵⁷

Bu hükümlerin İslam şeriatı ile alakaları ve ne derece hüccet oldukları konusunda alimler ihtilaf etmişlerdir. Bizden önceki ümmetlerin şeriatları çeşitlidir. Bunlardan bazıları Müslümanlar için hüccetken bazılarının da Müslümanları hiçbir şekilde bağlamadığı hususunda ittifak vardır. Bir kısmının ise Müslümanlar için hüccet olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bunlar şu şekildedir:

Birinci Kısım: Bunlar Kur’an veya sünnette bulunan, önceki kavim ve milletlere farz kılındığı gibi İslam ümmetine de farz kılındığına dair bir delilin bulunduğu hükümlerdir. Bu çeşit hükümlerin Müslümanlar için de bağlayıcı olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Bu hükümlerin meşru ve hüccet oluşunun kaynağı, İslami nasların bizzat kendisidir. Örneğin orucun farz kılınması bu türdendir. Nitekim Allah Teala şöyle buyurmuştur: “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.*”⁴⁵⁸

Keza Neseî de şöyle söylemektedir: “*Allah ve Resûlünün, bizden önceki ümmetlerin şeriatından inkâr etmeksizin aktardıkları, bizim şeriatımız sayılır ve bizi de bağlayıcıdır.*”⁴⁵⁹

İkinci Kısım: Kitap ve sünnette zikri geçmeyen hükümlerdir. Bunların İslam ümmetini bağlayıcı olmadığı hususunda alimler arasında ihtilaf yoktur.⁴⁶⁰

Üçüncü Kısım: Kur’an’da veya sünnette bizden önceki milletlere mahsus oldukları ve bizim hakkımızda hükümsüzlüğüne dair delilin bulunduğu hükümlerdir. Bu çeşit hükümlerin de bağlayıcı olmadığı hususunda ihtilaf yoktur. Şu ayette bunun bir örneği görülmektedir: “*De ki: "Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir. Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir. Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağlarını (yine)*

⁴⁵⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 26.

⁴⁵⁸ Bakara 2/183.

⁴⁵⁹ Neseî, *el-Menâr fî usûli'l-fikh*, 156-157.

⁴⁶⁰ el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' 'ale'l-usûl*, 39.

onlara haram kıldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.”⁴⁶¹

Keza şu hadiste de bu kısım hükümlerin bir örneğine işaret edilmektedir: “Bana ganimetler helal kılınmıştır. Benden önce (ki ümmet ve milletlerden) hiç kimseye helal kılınmamıştı.”⁴⁶² Yukarıdaki ayet, bize helal kılınan şeylerin bizden önceki ümmetlere haram kılındığını, hadis de daha önceki ümmetlere helal olmayan ganimetlerin Müslümanlara helal kılındığını göstermektedir.

Dördüncü Kısım: Bizden önceki ümmetlere meşru oldukları Kur'an veya hadislerde zikredilen; ancak bizim hakkımızda bu hükümlerin devam ettiğine dair bir delil bulunmayan hükümlerdir. Örneğin bir ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, burna burn, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir.”⁴⁶³

Bu türden hükümlerin Müslümanlar için hüccet olup olmadığı hususunda ihtilâf edilmiştir. Bu delildeki ihtilaf noktasını da bu husus meydana getirmektedir.⁴⁶⁴

6.1.2. Delil Olması Hususunda Usulcuların Görüşleri

Hanefî ve Malikîlerin çoğunluğu, eski ümmetlerin hükümlerinin bizim için de geçerli ve hüccet olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe'nin, “Allah'ın, Kur'an'da geçmiş ümmetler için zikrettiği hükümler bizim içinde geçerlidir. Çünkü bu hükümlerin Kur'an'da zikredilmesinin hikmeti hüccet olmalarıdır.” dediği rivayet edilmiştir.⁴⁶⁵

Bu görüşün Kur'an'daki delilleri şunlardır:

“Sonra da sana ‘Doğru yola yönelerek İbrahim'in dinine uy, zira o müşriklerden değildir.’ diye vahyettik.”⁴⁶⁶

“Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebiler onunla Yahudilere hüküm verirlerdi.”⁴⁶⁷

Bu ayetlerin yanı sıra sünnet ve icmâ ile sabit olan bazı hususlar da delil olarak zikredilmiştir.⁴⁶⁸

Şafiîler'de genel kabul gören görüş ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayet ise Müslümanların, önceki şeriatlarla mükellef olmadığı yönündedir.⁴⁶⁹

⁴⁶¹ En'âm 6/145-146.

⁴⁶² Buharî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Teyemmüm”, 437.

⁴⁶³ Mâide 5/45.

⁴⁶⁴ Desûkî, Tâha, *Usûlü'l-Fıkh*, (by.: 1996), 311.

⁴⁶⁵ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/16-17; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 24; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, 1405), 2/464-465.

⁴⁶⁶ Nahl 16/123.

⁴⁶⁷ Mâide 5/44.

⁴⁶⁸ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/16-17.

⁴⁶⁹ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl*, 369.

Bu görüşü savunanlar şu ayet-i kerimeyi delil getirmişlerdir: “... Her birinize bir şeriat bir yol verdik.”⁴⁷⁰

Zencânî konu hakkında şöyle söylemektedir: “Bu meselede en kati delil şudur: Sahâbe, karşılaştıkları olayların hükmünü tespit etmek için daha önce gönderilmiş peygamberlere indirilmiş kitaplara değil, Kur’an, sünnet ve içtihadı başvuruyorlardı.”⁴⁷¹

Bu ihtilaf neticesinde fer’î meselelerde ortaya çıkan bazı farklı görüşler şunlardır:

Bir kişi birine yüz sopa vuracağına dair yemin etse ve üzerinde yüz sopa bulunan bir salkımla bir kere o kişiye vursa yemin eden kişinin yemin kefareti vermesi gerekli midir? Kimileri bu kişinin yemin kefareti vermesi gerektiğini söylerken kimileri de buna gerek olmadığını ifade etmiştir. Bu ihtilafın sebebi, Allah’ın Kur’an’da Eyyûb peygamber hakkında şöyle demesidir: “Dedik ki 'Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma.' Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi.”⁴⁷²

Eski ümmetlerin hükümlerinin bizim için de geçerli ve hüccet olduğu görüşünü benimseyen Hanefiler bu kişinin kefareti vermesi gerekmediğini söylerken aksini savunan Şâfiîler kefareti gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁷³

Bunun bir diğer örneği de bir kişinin çocuğunu kurban etmek üzere yaptığı adağın geçerli olup olmadığı meselesidir. Şâfiîler böyle bir şeyin İslam şeriatında bulunmamasını gerekçe göstererek böyle bir adağın geçersiz olduğunu düşünmüşlerdir. Hanefiler ise İbrahim peygamberin kıssasına binâen⁴⁷⁴ adağın geçerli olduğunu söylemişlerdir. Yine aynı kıssadan hareketle Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed bu kişinin bir koyun kurban etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Yusuf ise adağın geçersiz olduğunu ve bu yüzden bir şey kurban etmeye gerek olmadığını söylemiştir.⁴⁷⁵

Başka bir mesele ise kurban kesmenin hükmü hakkındadır. Hanefilere göre kurban kesmek vaciptir ve bunun delili de şu ayettir: “De ki: “Şüphesiz rabbim beni doğru yola, sapaşğlam bir dine, Allah’ı bir bilen İbrâhim’in dinine ilettili.” O, ortak koşanlardan değildi. Ey Muhammed! De ki: "Şüphesiz benim namazım da kestiğim kurban da yaşamam da ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir. O'nun hiçbir ortağı yoktur. İşte ben bununla emrolundum. Ben müslümanların ilkiyim.””⁴⁷⁶

Hiz. İbrahim’in şeriatında emredilen, bizim şeriatımızda da emredilmiştir. Bu görüş Ebu Hanîfe ve İmam Züfer’e aittir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’tan kurbanın hükmü hakkında aktarılan rivayetler ise sünnet veya vacip olduğu şeklinde farklılık göstermiştir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁰ Mâide 5/48.

⁴⁷¹ Zencânî, *Tahrîcû 'l-fürû 'ale 'l-usûl*, 369.

⁴⁷² Sâd 38/44.

⁴⁷³ el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîcî 'l-fürû 'ale 'l-usûl*, 134.

⁴⁷⁴ Zencânî, *Tahrîcû 'l-fürû 'ale 'l-usûl*, 370.

⁴⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'an*, 3/464.

⁴⁷⁶ En'âm 6/162-163.

⁴⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi*, 6/85.

Şâfiîlere göre⁴⁷⁸ ise kurban kesmenin vücûbunu gerektiren herhangi bir illetin bulunmaması nedeniyle kurban kesmek vacip değildir.⁴⁷⁹

6.1.3. Delil Oluşundaki İhtilaf Sebepleri

Bu meselede ihtilafın lafzî mi yoksa manevî mi olduğu ve bunun etkisi hakkında iki görüş vardır:

Birinci görüşe göre bu konudaki ihtilaf manevîdir ve faydası vardır. Şöyle ki Hanefiler ve Mâlikîler, şer'u men kablenânın şer'î hükümlerin ispatı için kullanılan delillerden biri olduğunu söylemişlerdir. Bunun içindir ki onlar, “*Orada (Tevrat'ta) cana can... kısas yazdık...*”⁴⁸⁰ âyetine dayanarak kadını öldüren erkeğin kısas yoluyla öldürüleceği sonucunu çıkarmışlardır. Aynı şekilde bu alimler “cuâle” (yapılacak bir iş karşılığında ücret taahhüt etme) akdini geçerli kabul etmişler ve Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Yûsuf kıssasında, hükümdara ait olup kayb olduğu söylenen su kabını getirene bir deve yükü mükâfat vadedilmesini⁴⁸¹ delil göstermişlerdir. Aynı şekilde onlar, gece salınan hayvanların yaptıkları zararların tazmin edilmesi gerektiğini dile getirmişler ve delil olarak şu ayeti ileri sürmüşlerdir: “*Dâvûd ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk.*”⁴⁸² Zira bu ayette geçen “نَفَسَ” kelimesi sözlük alimlerince “hayvanların gece vakti çobansız otlaması” olarak tanımlanmıştır.⁴⁸³

Şer'u men kablenâyı delil olarak kabul etmeyen Şâfiîler her ne kadar bu meselelerin bazılarında benzer görüşler dile getirseler de farklı delilleri kullanmışlardır.⁴⁸⁴

İkinci görüşe göre bu konudaki ihtilaf lafzîdir ve gerçekte bir ihtilafa delalet etmemektedir. Nitekim şer'u men kablenâyı delil olarak kabul edenlerin, şer'î bir hükmü ispat ederken onu tek başına kullanmadıklarını ve yanında başka delilleri de zikrettikleri görülmektedir. Öyleyse onlar da Şâfiîler gibi bu delili tek başına hüccet kabul etmemektedirler.⁴⁸⁵ Bizim kanaatimize göre Hanefiler ve Mâlikîler, her ne kadar şer'u men kablenâyı tek başına hüccet kabul etmiyorlarsa da onu diğer delilleri kuvvetlendiren bir delil olarak kabul etmişlerdir. Öyleyse bu alimlere göre bir meselede delil olarak sadece şer'u men kablenâ bulunduğu onunla amel edilmektedir; ancak onunla beraber başka delillerin zikredilmesi diğer müçtehitlerin de yaptığı gibi bir hükme ulaşırken delillerin daha kuvvetli olması içindir. Bunu hüccet kabul etmeyen Şâfiîler ise sâbit ve İslam şeriatında olan delillerle beraber şer'u men kablenâyı zikretmemektedirler. Anlaşılan onlar, bir meselede delil olarak sadece şer'u men kablenâ olması durumunda

⁴⁷⁸ Zencânî, *Tahrîcû'l-Furû*, 369.

⁴⁷⁹ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b Ali b Yusuf Şirazi, *el-Muhezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Vehbe Zuhaylî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/237; Şirbînî, *Mugni'l-muhtac*, 4/282.

⁴⁸⁰ Mâide 5/45.

⁴⁸¹ Yûsuf 12/72.

⁴⁸² Enbiyâ 21/78.

⁴⁸³ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/16/17; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/465.

⁴⁸⁴ Zencânî, *Tahrîcû'l-furû' ale'l-usûl*, 370.

⁴⁸⁵ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*, 185.

onunla amel etmeyeceklerdir.⁴⁸⁶

Tüm bu ihtilaflarla beraber fakîhler, şer’u men kablenâyı birçok meselede delil olarak kullanmışlardır. Bu meselelerden bazıları şudur: Yöneticinin, yetimin malını alması veya telef etmesinden korkulursa bu malı kurtarmak için yöneticilere bu maldan biraz rüşvet verilmesinin câiz olmasının delili olarak aşağıdaki ayetleri zikretmişlerdir: “*Derken yola koyuldular. Nihayet, bir gemiye bindiklerinde (adam) gemiyi deldi. Mûsâ, "Sen onu içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu, şaşılacak bir iş yaptın." dedi.*”⁴⁸⁷ ... “*O gemi, denizde çalışan bir takım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı.*”⁴⁸⁸ Hızır, zalim kralın sağlam gemilere el koyduğunu bildiği için gemiyi delmiştir. Çünkü o, gemi sahipleri için geminin tamir edilmesinin onu tamamen kaybetmelerinden daha yararlı olacağını düşünmüştür.⁴⁸⁹

Bu zikredilen örnekler ihtilafın, ameli bir etkisinin olmadığı ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Allah, dini tamamlamış ve Hz. Peygamber’in açıkladığı ve tebliğ ettiği şekilde de bizim ibadet etmemizi emretmiştir.

Adak ve kurban hakkındaki örnekler ve delillerine bakılacak olursa İslam’ın, haram bir şey ile yapılacak adağı yasakladığı ve kurbanın hükümlerini açıkladığı görülecektir. Bu da kabul edilip kendisiyle amel edilecek hükmün İslam şeriatında mevcut olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak bu meselede tercih edilen görüş, Müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırıldığına veya yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmayan şer’u men kablenânın, Müslümanlar hakkında da geçerli ve bağlayıcı olduğu görüşüdür ki Hanefiler de bu görüştedir. Öte yandan bu meseledeki ihtilaf lafzîdir. Çünkü bağlayıcı olduğunu söyleyen alimler onu müstakil bir delil olarak değerlendirmemişlerdir. Bir başka deyişle bu hükümler, Allah ve Resûlünün inkâr etmeksizin aktarması durumunda geçerlilik kazanmaktadır. Bunun yanı sıra bağlayıcı olmadığını söyleyen alimler de Kitab ve sünnette geçtiği için onlarla amel etmektedirler.

6.2. Sahabe Sözü

Fıkıh usulünde genel kabul gören tanıma göre sahâbî, Hz. Peygamber’i görüp ona iman etmiş ve örfen arkadaş denebilecek ölçüde birlikte bulunmuş kimse anlamına gelmektedir. Râşid halîfeler, Abdullâh b. Abbâs, Abdullâh b. Mesûd ve Hz. Peygamber’e inanan, onu destekleyen, sözünü dinleyen ve O’nun doğru yolu ile hidayeti bulanlar sahâbedir.⁴⁹⁰

İbn Hacer el-Askalânî sahâbîyi “*Hz. Peygamber’e mümin olarak erişen ve Müslüman olarak ölen kimse*” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 6/87; *Şerhu’l-Kudûrî*, 373.

⁴⁸⁷ Kehf 18/71.

⁴⁸⁸ Kehf 18/79.

⁴⁸⁹ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevi*, 2/103.

⁴⁹⁰ Mahallî, *Şerhu’l-Varakât fî İlmi Usûli’l-Fıkıh*, 2/165; el-Bihârî, *Müsellemü’s-subût*, 2/120.

⁴⁹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar*, 88.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra ilmi ve fıkhi ile tanınmış sahabe fetva verip hukuki meselelerde hüküm sahibi olmuşlardır. Onların verdikleri fetva ve hükümler günümüze kadar ulaşmıştır. Müçtehidin, bir mesele hakkında Kitab, sünnet ve icmada hüküm bulamaması durumunda sahabenin vermiş olduğu fetva ve hükümlerin, müçtehidin dışına çıkamayacağı ve kendisine bağlı kalacağı bir fıkıh kaynağı olup olmadığı ve bu fetvaların olduğu gibi kabul edilmelerinin gerekliliği hususlarında alimlerden farklı görüşler gelmiştir.⁴⁹²

6.2.1. Delil Oluşundaki İhtilaf Sebepleri

Sahabe sözünün hüccet olması hususunda alimlerin ihtilâfı mutlak olmayıp şu teferruatın bilinmesi gereklidir:

1- İçtihat ve rey ile idrak edilemeyecek hususlardaki sahabe sözü, alimlere göre hüccettir. Çünkü bu sözün Hiz. Peygamber'den duyulmuş olduğu ve böylece sünnet kapsamında olduğu kabul edilmektedir. Sünnet ise bir hüküm koyma yani "teşri" kaynağıdır. Bu tür sahabe sözüne Hanefiler; Abdullâh b. Mes'ûd'dan gelen "hayızın en az müddetinin üç gün olduğu" rivayeti ile Hanefiler nezdinde sabit olan "en az mehir miktarının on dirhem olduğu" gibi bazı sahabe sözlerini örnek vermektedirler.

2- Hakkında ittifak hasıl olan sahabe sözü şer'î bir hüccet sayılmaktadır. Çünkü bu türden sözler icma kapsamına girmektedir. Keza, kimsenin muhalefet etmediği yönünde bilgi bulunan sahabe sözü de sükûtî icma kabilindendir. Sükûtî icmayı hüccet kabul edenlerce bu sahabe sözü de bir hüccettir.

3- Bir sahabînin görüşü, kendisi gibi başka bir sahabîyi bağlayıcı bir hüccet sayılmamaktadır. Sahabenin kendi aralarında ihtilaf ettikleri; ancak hiçbirinin diğerini kendi görüşünü benimsemeye zorlamadığı görülmektedir.

4- Sahabenin rey ve içtihadı dayalı söz ve görüşlerinin kendilerinden sonra gelen Müslümanları bağlayıcı birer hüccet olup olmadığı konusunda ise ihtilaf vardır.⁴⁹³

6.2.2. Sahabe Sözünün Hüccet Oluşu Hakkındaki Görüşler

Alimler, yönetici veya müftü olsun bir sahabînin sözünün diğer müçtehit sahabe için bağlayıcı olmadığı hususunda icma etmişlerdir.⁴⁹⁴ Alimlerin bu konuda ihtilaf ettikleri şey ise rey ve içtihadı dayanan sahâbî kavlinin, sahabeden sonra gelen nesiller için bağlayıcı bir kaynak olup olmadığı hususudur. Eş'ariler, Mutezile, kendisinden nakledilen bir görüşe göre İmam Şâfiî, bir rivâyetine göre İmam Ahmed ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî, sahâbî kavlinin hüccet olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. İmam Mâlik, Râzî,

⁴⁹² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/205.

⁴⁹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/106; el-Bihârî, *Müsellemü's-subût*, 2/185; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/137.

⁴⁹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411), 1/12; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/137; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/106; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/124; Ahmed b. Zekeriyya el-Mâlikî Tilimsânî, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâ'il-Furû' 'alâ'l-Usûl*, nşr. Muhammed Ali Ferkûs (Müessesetu'r-Reyyân, ts.), 312; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'lîmâm Ahmed b. Hanbel*, 99; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 320; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/182.

Hanefî âlimlerden Ebû Saîd el-Berdâî ve İmam Şâfiî'nin diğer görüşüne göre ise sahâbe sözü hüccettir ve kıyasa öncelenmelidir. Bu konudaki diğer bir görüş ise kıyasa aykırı olan ve içtihat yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konularda sahabe sözünün hüccet olduğu yönündedir. Sadece Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in sözlerinin hüccet olduğu yönünde bir görüş de bulunmaktadır. Sahabî kavlinin bağlayıcı bir delil sayılmaması ise mutlak olarak kabul edilen görüştür.⁴⁹⁵

Müsellemü's-Sübût adlı eserin müellifi Bihârî; Pezdevî ve Serahsî'nin sahâbî sözünü hüccet kabul ettiklerini rivayet etmiştir.⁴⁹⁶ İmam Şâfiî de sahâbî kavlinin, rey ve içtihat ile kavranamayacak bir konuda olması halinde hüccet olduğunu zikretmiştir.⁴⁹⁷

Şâfiî mezhebinin konu hakkındaki görüşlerini İsnevî şöyle aktarmaktadır: “*Bil ki sahâbî kavli hakkında ileri sürülen görüşlerin Beyzâvî'nin anlattığı şekilde aktarılması yanlıştır ve hiçbir şârih buna dikkat etmemiştir. Bunun nedeni ise bir meselenin başka bir mesele ile karıştırılmasıdır. Şöyle ki bu konunun iki yönü vardır: Birincisi: Sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığıdır. Bu konuda üç görüş vardır. Bu görüşlerden üçüncüsü kıyasa aykırı olan konularda sahâbî kavlinin hüccet olduğu yönündedir. İkincisi ise müçtehidin sahâbî kavlini taklit etmesinin câiz olup olmadığı hususudur. Bu konuda Şâfiî'nin üç görüşü vardır ve son görüşü de mutlak olarak bunun câiz olmadığı şeklindedir. İmam Şâfiî'nin eski görüşü ise sahâbî kavlinin yaygınlaşması durumunda hüccet olduğu yönündedir. Gazâlî el-Mustasfâ eserinde, Seyfeddin el-Âmidî de el-İhkâm eserinde bu görüşleri nakletmiş ve Şâfiî'nin her görüşü için örnekler zikretmişlerdir.*”⁴⁹⁸

Özetle, Hanefiler'de kıyas ile anlaşılamayacak durumlarda sahâbî kavlinin taklit edilmesi konusunda sözbirliği varken, geriye kalan durumlar tartışmalıdır. Mâlikiler, sahâbî kavlinin hüccet olduğu ve kıyasa takdim edildiği yönündedir. Şâfiî bir görüşünde sahâbî sözünün hüccet olmadığını söylemiştir. İmam Ahmed'den ise biri Mâlikiler'in, diğeri İmam Şâfiî'nin görüşüyle örtüşen iki farklı rivayet gelmiştir.

a) Sahâbî Sözünün Hüccet Olduğunu Kabul Edenlerin Delilleri:

1. En çok atıfta bulunulan hadisler arasında “*Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayet bulursunuz.*” hadisi vardır.⁴⁹⁹ Bu hadis sahâbeye tabi olmanın doğru yola ulaştıracağını açıkça beyan etmektedir.

2. Bu görüşün dayandığı aklî gerekçe şöyle özetlenebilir: Sahâbî sözünün kaynağı Hz. Peygamber'den duydukları bir şey olabilir. O'ndan duyulan sözün de hüccet olduğu ve bu sözün içtihadı tercih edildiği herkes tarafından kabul edilmektedir. Ayrıca sahâbe bazen bildikleri nasları rivayet ederken bazen de rivayet etmeksizin ona uygun fetva vermektedir. Dolayısıyla onların rivayet etmeseler de verdikleri fetvada Hz. Peygamber'den duydukları bir rivayete dayanma ihtimalleri vardır ve bu ihtimalin bulunduğu sahâbe sözünün de içtihadı tercih edilmesi daha doğru olacaktır. Sahâbe

⁴⁹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/106; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/172; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/201; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 2/137.

⁴⁹⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/322.

⁴⁹⁷ Beydâvî, *Minhacü'l-vusûl ila İlmi'l-Usûl*, 3/143; Ensârî, *Fevâtihi'r-Rahamût*, 2/197-198.

⁴⁹⁸ Beydâvî, *Minhacü'l-vusûl ila İlmi'l-Usûl*, 3/143.

⁴⁹⁹ İbn Adî, 3/200. Hadisin isnadının çok zayıf olduğu aktarılmıştır.

sözünün içtihat olduğu var sayılsa da onların içtihadının sonra gelen alimlerin içtihatlarından üstün olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü onlar vahyin inişine şahit olmuş, hal karinelerine vakıf olmuş, te'vili tecrübe etmiş ve Hz. Peygamber'in muradına hâkim olmuşlardır. Onlar, en hayırlı dönemde yaşayan insanlardır. Bütün bu meziyetler, onların sözlerinin başkalarının sözlerine tercih edileceğini ve onların hata ihtimalinin daha az olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁰

b) Sahâbî Sözünün Hüccet Olduğunu Kabul Etmeyenlerin Delilleri:

Bu görüşü savunanlar, “*Basîret sahipleri, ibret alın*”⁵⁰¹ âyetini delil gösterirler. Bu ayette taklide değil ibret almaya teşvik edilmektedir. Ayrıca sahâbenin hatadan korunmuş yani mâsum oldukları da söylenemez. Dolayısıyla hata yapma ihtimali bulunan kişilerin sözünün de hüccet kabul edilmemesi gerekmektedir.⁵⁰²

Bununla birlikte bizlere, Kitab, sünnet ve bu iki kaynağın işaret ettiği delillere tabi olmamız emredilmiştir. Oysa sahâbî kavlinin kaynak olduğuna dair bir delil yoktur ve onların sözleri kendi içtihatlarıdır. İctihatta ise doğru olma ihtimali kadar yanlış olma ihtimali de vardır. Sahâbî de diğer müctehitler gibi bir müctehittir; tüm müctehitler gibi onların da hata etmesi, her ne kadar diğer müctehitlerin hata ihtimalinden az olsa da, muhtemeldir.

6.2.3. İhtilafın Neticeleri

Sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı hususunda ortaya çıkan ihtilaf, fer'î birçok meselede farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

a) En Uzun Hamilelik Süresi Meselesi

Fakîhler en uzun hamilelik süresi hakkında birçok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Hanefîler, en uzun hamilelik süresinin iki yıl olduğu görüşünü benimsemiştir. Konu hakkında *el-Hidâye* adlı eserde şu ifadeler yer almaktadır: “*En uzun hamilelik süresi iki yıldır. Çünkü Hz. Âişe'den “Çocuk, annesinin karnında ağırşakın”⁵⁰³ bir dönüşü kadar bile olsa iki yıldan fazla kalmaz.*” sözü nakledilmiştir.⁵⁰⁴

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler bu sürenin dört yıl olduğunu ileri sürmüştür. Onların gerekçesi ise hakkında nas bulunmayan meselelerde örfe başvurulması ve örfte de dört yıl süren hamileliklerin bulunmasıdır.⁵⁰⁵

Velîd b. Müslim şöyle aktarmaktadır: *Mâlik b. Enes'e, Cemîle bnt. Sa'd'ın Hz. Âişe'den ‘Bir kadın iki yıldan fazla hamile kalamaz’ sözünü naklettiğini söyledim. Bana, ‘Subhânallah, bunu kim söyledi? Komşumuz Muhammed b. Aclân'ın karısı doğum yapmadan önce dört yıl hamile kaldı.’ dedi.*⁵⁰⁶ İmam Şâfiî'den, “*Muhammed b. Aclân*

⁵⁰⁰ Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannef*, 2/100-101.

⁵⁰¹ Haşr 59/2.

⁵⁰² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/201; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 82-83.

⁵⁰³ İplik eğirmeye yarayan, ipi ağırlaştırmak için alt ucuna takılan, tahta, kemik ya da madenden yapılmış, ortası delik yarımküre biçimindeki ağırlık.

⁵⁰⁴ Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.), 2/36.

⁵⁰⁵ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/50; Şirbînî, *Mugni'l-muhtac*, 9/116; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/47.

⁵⁰⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 9/251.

annesinin karnında dört yıl kalmıştır.” sözü, Ahmed b. Hanbel’den ise “Benî Aclân kadınları dört yıl hamile kalıyorlar.” görüşü rivayet edilmiştir.⁵⁰⁷

b) İddeti Bitmeyen Kadınla Evlenen ve Beraber Olan Kişinin Durumu Meselesi

İddeti bitmeyen bir kadınla evlenip halvete giren kimsenin şer’i durumunun ne olduğu hakkında ihtilâf edilmiştir. İmam Mâlik, Evzâî ve Leys b. Sa’d’ın görüşü bu kimsenin kadından ayrılması gerektiği ve onunla evlenmesinin de mümkün olmadığı şeklindedir. Zira İmam Mâlik’in naklettiği bir rivayete göre “Hz. Ömer zamanında Râşid es-Sakafî isminde bir adam Tulayha el-Esediyye adında bir kadınla, birinci kocasından ayrılmasından sonra iddeti daha bitmemişken evlenmiş ve Hz. Ömer bunu duyunca ikisini birbirinden ayırarak şöyle demiştir: *“Hangi kadın daha iddeti bitmemişken evlenirse, eğer evlendiği kimse henüz kendisiyle halvete girmediyse birbirinden ayrılmalılardır. Kadının geri kalan iddeti bittikten sonra, evlendiği kimse ona yeniden talip olabilir. Eğer adam, kadınla halvete girmişse yine birbirinden ayrılmakla beraber, kadının geri kalan iddeti bitse bile artık birbirleriyle evlenemezler.”*⁵⁰⁸

İmam Şâfiî⁵⁰⁹ ve Ahmed b. Hanbel’in meşhur görüşüne⁵¹⁰ göre bu iki kişinin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Fakat kadının iddeti bittikten sonra -isterlerse- bir daha birbirleriyle evlenebilirler. İmam Şâfiî şöyle demiştir: *“Bu kişinin fasit nikâh ile kadınla beraber olması, iddetli bir kadınla zina yapan kimsenin durumundan daha ağır olmaz. Şayet zina yapmış olsaydı iddeti bittikten sonra evlenebilirdi. Bu kadının ilk kocasından olan iddeti bittikten sonra, ikinci adam kendi iddetini beklerken kadına talip olabilir. Ama benim tercih ettiğim görüş adamın, kadını, kendi fasit suyundan arınana yani ikinci iddet de bitene dek beklemesidir.”* Ayrıca İmam Şâfiî, Hz. Ali’nin bu konudaki sözünü delil olarak göstermiştir. Abdülmecîd, İbn Cüreyc’den, o da ‘Atâ’dan şöyle nakletmiştir: *“Bir adam karısını boşamıştı, kadının iddetinin bitmesine az bir süre kala başka bir adam, kadının iddetinde olduğunu bilmeden onunla evlendi ve beraber oldular. Bunun üzerine Hz. Ali, bu ikisinin ayrılmasını ve kadının önce ilk kocasının iddetini ve daha sonra bu adamın iddetini beklemesini emretti. Kadının, iddeti bittikten sonra isterse bu adamla evlenebileceğini söyledi.”* Bu rivayeti aktardıktan sonra İmam Şâfiî, *“Biz Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi kadının iki iddet beklemesi gerektiğini söyleriz. İddet bittikten sonra da Hz. Ali’nin söylediği gibi evlendiği kimse kadına talip olabilir ve bu haram değildir.”* deriz.⁵¹¹ Öte yandan İbn Kudâme, Hz. Ömer’in bu görüşünden döndüğünü nakletmektedir.⁵¹²

c) Mefkûdün Eşinin Durumu Meselesi

Fakîhler, kaybolup da kendisinden haber alınamayan, yeri ve hayatta olup olmadığı bilinmeyen kişinin eşinin boşanma hakkı konusunda farklı görüşler ileri

⁵⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/47.

⁵⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/47.

⁵⁰⁹ eş-Şâfi’î, *el-Umm*, 8/5/215.

⁵¹⁰ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/276-277.

⁵¹¹ eş-Şâfi’î, *el-Umm*, 8/5/215.

⁵¹² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/89.

sürmüşlerdir.

Mâlikiler ve Hanbelilere göre kadının, en fazla hamilelik süresi olan “dört yıl” boyunca beklemesi gerekmektedir. Bu süre bitince hâkim ayırma kararı verir ve kadın vefat iddetini bekledikten sonra başkasıyla evlenebilir.⁵¹³

Esrem ve Cüzcanî'nin Ubeyd b. Umeyr'den naklettikleri rivayette şöyle anlatılmaktadır: “Hz. Ömer zamanında cinler bir adamı kapıp götürdüler. Hanımı gelip Hz. Ömer'e kocasının dönmediğini anlattı. Bunun üzerine Hz. Ömer: ‘Git ve dört yıl bekle.’ dedi. Kadın bu müddet bitince tekrar geri geldi. Bunun üzerine Hz. Ömer: ‘Git ve dört ay on gün iddet bekle.’ dedi. Kadın iddeti bitince tekrar geldi. Hz. Ömer: ‘Kadının kocasının velisi nerededir?’ diye sordu ve koca tarafına kadını serbest bırakmalarını emretti. Daha sonra kadına, ‘Gidip istediğin kişi ile evlenebilirsin.’ dedi. Derken kadının ilk kocası çıkageldi. Hz. Ömer, adama bunca zamandır nerede olduğunu sordu. Adam, ‘Ey müminlerin emiri, cinler beni kaptıkları gibi doğru bulundukları yere götürdüler. Nerede olduğumu bilmiyordum. Bu kavim beni kendilerine köle edinmişti. Sonra mümin cinlerle aralarında savaş çıktı. Müminler bu kavmi mağlûp ettiler ve ben de alınan esirler arasındaydım. Bana, ‘Sen insansın, bunlar ise cin. Bunlarla senin ne ilgin vardı?’ diye sordular. Ben de başıma gelenleri onlara anlattım. Bana, ‘Şimdi nereye gitmek istersin?’ diye sordular. Ben de ‘Benim vatanım Medine’dir.’ dedim. Bir de baktım ki buradayım.’ Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘İster verdiğin mehri geri al ister karına sahip çık.’ dedi. Adam da eski karısı hamile olduğu için onunla yeniden evlenmek istemedi ve mehrini geri almayı tercih etti.” Ahmed b. Hanbel bu olayın Hz. Ömer'den üç ayrı kanalla rivayet edildiğini ve sahâbeden kimsenin buna muhalif olduğunun bilinmediğini söylemiştir.⁵¹⁴

Hanefiler, kadınla erkeğin ayrılması için adamın doğduğu günden hesaplanarak 120 yaşını doldurmasına kadar beklemek gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Delil olarak da “Ölüm haberi gelene kadar kadın, o adamın eşidir.”⁵¹⁵ hadisi ile Hz. Ali'nin “Bu kadın imtihan edilmektedir. Sabretsin ve kocasının boşama veya ölüm haberinin gelmesini beklesin.”⁵¹⁶ sözünü zikretmişlerdir.

Zikrettiğimiz bu meselelerde, sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı hususunda ortaya çıkan ihtilafa dayalı olarak farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu örneklerde hangi görüşün doğru olduğuna yönelik bir tercih yapma amacı güdülmemiş, yalnızca usul meselelerinin fûruda olan etkisi gösterilmek istenmiştir.

6.3. İstihşân

6.3.1. Tanımı

Sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve başkasına göre hoş görülme de sevilen şey” anlamındadır.⁵¹⁷

Ebu'l-Hasan el-Kerhî istihşânı, “bir meselede daha kuvvetli bir sebebi göz önüne

⁵¹³ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/50; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/97.

⁵¹⁴ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/97.

⁵¹⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/97. İbn Kudâme bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.

⁵¹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/181.

⁵¹⁷ el-Cürçanî, *et-Ta'rifat*, 32.

olarak benzeri meselelerde kabul edilen hükmü vermekten vazgeçmek” şeklinde tanımlamaktadır.⁵¹⁸

Cessâs ise “İstihsân, kişinin daha kuvvetli bir delile dayanarak kıyası terk etmesidir.” demiştir.⁵¹⁹

Bazı Hanbelî âlimleri istihsânı, “Özel bir şer’î delil sebebiyle bir meselede, o meselenin benzerlerine verilen hükümden vazgeçmek.” şeklinde tanımlamışlardır.⁵²⁰

Genel olarak istihsân; biri açık olan, diğeri ise daha fazla incelemeye anlaşılan iki kıyasın birbirine zıt olması halinde ikinciye birinciye tercih etmek yahut müçtehidin yeterli gördüğü bir sebep ve delil bulunduğu için umumi kaideden hususi bir sonuç çıkarmaktır.⁵²¹

Sonuç olarak istihsân, bir meselede açık kıyasın karşısında hafî kıyas bulunması durumunda müçtehidin, kendisinin tercih ettiği bir delil nedeniyle bu hafî kıyasın daha kuvvetli olduğu kanaatine varması ve onunla amel etmesidir.⁵²²

6.3.2. İstihsân Hakkında Usul Alimlerinin Görüşleri ve İhtilaf Sebepleri

Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîlerden oluşan büyük çoğunluk istihsânın şer’î bir delil olduğunu kabul etmektedir.⁵²³ Ancak İmam Şâfiî, Zâhirî, Mu‘tezile ve Ca‘ferî fakîhleri⁵²⁴ delile dayanmayan istihsânı heva ile amel etmek ve arzulara tabi olmak şeklinde değerlendirmiş ve kabul etmemişlerdir. Şâfiîlerden konu hakkında “*İstihsân yapan kendi kendine hüküm koymuş olur.*” ve “*İstihsân heva ile söylenen sözdür.*” şeklinde rivayetler bulunmaktadır.⁵²⁵

Usul alimlerinin istihsân kavramına yükledikleri manalar ve hüccet olması hususundaki ihtilaflar düşünüldüğünde bazı alimlerin bu kavramı, kişinin kendi kendine hüküm koyması şeklinde anladığı ve bu nedenle kabul etmediği görülmektedir. Bu alimler; istihsânı hüccet olarak kabul edenlerin bu kavramdan ne kastettiklerini tam olarak anlamadan, delilsiz olarak ve zevke göre hüküm verme şeklinde değerlendirmiş ve ağır eleştirilerde bulunmuşlardır. Halbuki bütün alimler, delilsiz ve zevke göre yapılan istihsânın hüccet olmadığı konusunda hemfikirdirler.

Usul alimleri her ne kadar istihsân kavramının medlûlünün sınırlarını tam olarak belirlemeseler de bu kavramı fetvalarında kullanmışlardır. Ebû Hanîfê’nin, karşılaştığı bazı meselelerde önce kıyasa başvurduğu ancak kıyasın da mümkün olmadığı yerlerde

⁵¹⁸ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevi*, 3/4.

⁵¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 2/11.

⁵²⁰ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli’l-Fıkh*, 455.

⁵²¹ Şa‘ban Muhammed İsmail, *Usûlü’l-fıkhî’l-müeyesser*, 2/67.

⁵²² el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevi*, 4/1123; Taftâzânî, *Şerhu’t-telvîh ale’t-Tavdîh*, 2/82.

⁵²³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/200; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-Nâzır ve Cünnetü’l-Munâzır fi Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/407; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/841; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, thk. Mahmûd Ta‘me Halebî (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1997), 2/137.

⁵²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 25; Sübkî, *el-İbhac fi Şerhi’l-Minhâc*, 2/448; Ebû’l-Feth, *el-Vusûl ila’l-Usûl*, 2/320; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/191.

⁵²⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/274; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/191; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, 2/162.

istihsân yaptığı aktarılmaktadır. Nakledildiğine göre Ebû Hanîfe'nin öğrencileri yaptıkları kıyasları onunla tartışıyorlar; fakat o, "Ben istihsân yapıyorum." dediğinde hiç kimse kendisine yetişemezdi. Örneğin Ebû Hanîfe, zina yaptığı sabit olan ve kırbaça vurulan kimsenin, kendisine haddi uygulandığı için recmedilmesini mekruh gördüğünü söylemiştir. Gerekçe olarak da "*Şayet bu kişi recmedilirse kendisine aynı anda iki hadd uygulanmış olacaktır. Bu ise kabîh ve istihsâna uygun değildir.*" demiştir.⁵²⁶ Hanefî usulcülere göre kıyas, aynı mesele hakkındaki delillerden istinbât edilmiş sabit kaidedir.⁵²⁷ İmam Mâlik'in de "*İlmin onda dokuzu istihsândır.*" şeklinde bir söz söylediği nakledilir.⁵²⁸

Müçtehit imamların manasını zikretmeksizin fetvalarında kullandıkları istihsân kavramını, daha sonra gelen ve bu imamlara tâbi olan alimler, bir fıkıh usulü terimi olarak farklı şekillerde ve çeşitli söz kalıplarıyla tanımlamaya çalışmışlardır.

Kavramın tanımında ortaya çıkan bu farklılık birçok usul aliminin de hayrete düşmesine neden olmuştur. Öyle ki bunlardan bazıları istihsânı "*Müçtehidin zihninde yeterli güç kazanamamış (münkadih) olan ve ifade etmekte zorlandığı delildir.*" şeklinde tanımlamaktadırlar.⁵²⁹ İmam Şâfiî'nin istihsânı reddetmesi de kavramın net bir tanımının olmayışından ileri geliyor olabilir.

Usul alimlerinin büyük çoğunluğu ve özellikle de Hanefîler istihsân kavramını, tercih ettikleri görüşlerini ifade ederken veya koydukları hükmün kaynağını belirtirken kullanmaktadırlar. Örnek olarak, "*Bu hüküm istihsâna dayanır.*", "*Bu görüşü istihsâna dayanarak söyleriz*", "*İstihsânımız bu yöndedir.*" vb. kullanımlar bu şekildedir. Şüphesiz alimler, bu sözleri söylerken istinbat etmiş oldukları hükümlerin delilini bazı kimselerin anladığı gibi sadece kendi öznel düşüncelerine dayandırmamışlardır. Böyle bir iddiayı fakîh değil, avamdan bir Müslüman bile söyleyemez.⁵³⁰ Çünkü Allah, insanların bilmedikleri konularda hüküm vermelerini yasaklamıştır:

"De ki: "Allah'ın size indirdiği; sizin de bir kısmını helâl, bir kısmını haram kıldığınız rızıklar hakkında ne dersiniz?" De ki: "Bunun için Allah mı size izin verdi, yoksa Allah'a iftira mı ediyorsunuz?" Allah'a karşı yalan uyduranların, kıyamet günü hakkındaki zanları nedir? Şüphesiz Allah insanlara karşı çok lütfkârdır, fakat onların çoğu (O'nun nimetlerine) şükretmezler."⁵³¹

Usul alimleri, istihsânı bazen küllî bir asıldan veya genel kuraldan özel bir delil nedeniyle istisna edilen hükümler ve bazen de daha kuvvetli olduğu için açık (celî) kıyastan vazgeçip gizli (hafî) kıyasa yönelme sadedinde kullanmışlardır. Bu bilgiler

⁵²⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi* (Haydarabat: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Nu'mânî, 1408), 1/82.

⁵²⁷ el-Gazzi, *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir*, 1/535-536.

⁵²⁸ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 2/138; Şâtibî, *el-Muvafakat*, 4/21.

⁵²⁹ Mutarriżi, *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rib*, 6/392.

⁵³⁰ Bâci, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmil-Usûl*, 687; Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/18; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Gazzi, *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir*, 1/561; Sa'deddîn Mes'ûd b. 'Ömer Taftâzânî, *Hâşiye 'ale'l-Muhtasar* (Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1316), 2/284; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 237; el-Attar, *Haşiyetu Attar ala Şerhi el-Celal el-Mahalli ala Cem'i'l-cevami*, 3/386.

⁵³¹ Yunus 10/59-60.

çerçevesinde istihsânın; bir meselede genel bir kuraldan vazgeçerek başka bir delile yönelmek veya bir sebeple şer'î bir delili bırakıp diğer bir şer'î delili tercih etmek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla istihsân özel bir delil olmayıp istidlâl araçlarından biri sayılır.

Fakihlerin, istihsân nedeni ile ihtilaf etmeleri, iki delil arasında bulunan çelişki ve birinin delâlet ettiği şeyin diğerinin delâlet ettiği şeyden istisna edilmesi veya zıt olan iki kıyastan birinin diğerine tercih edilmesi nedeniyledir. Şu da kesindir ki istihsân müstakil bir delil olmamakla birlikte delillerin dışında da sayılamaz. Çünkü istihsân, deliller arasında tercih aracıdır. Herhangi bir delile dayanmaksızın istihsân yapılamaz. Delile dayanan istihsânda ise hüccet yine delilin kendisidir.⁵³²

Sonuç olarak, usul alimleri arasında ortaya çıkan ihtilaflar onların birkaç meselede farklı bakış açılarına sahip olmasından ileri gelmektedir. Bunlar nassın yorumlanması, istidlâlde iki farklı meselenin birbirine çok benzemesi veya aralarında çelişki bulunması, deliller ve kıyaslar arasında tercih ve genel bir kuraldan bir meselenin istisna edilmesi durumlarıdır.⁵³³

Fukaha ve Mütekellimun Arasında İstihsân Nedeniyle Ortaya Çıkan İhtilafa Bazı Örnekler:

Bir kişi başka bir kişinin zimmetinde bulunan borcunu almak için birini vekil kılrsa ancak bu borcu parça parça almasını yasaklasa; ancak vekil olan kişi borç tamamlanana kadar borcu parça parça teslim alsa daha sonra müvekkile bu parayı getirirse borç, borçlunun zimmetinden düşmüş olur Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre vekil, istihsânen müvekkile muhalefet etmiş sayılmaz. İmam Züfer'e göre ise vekil, müvekkiline muhalefet etmiştir. Çünkü müvekkil borcun tek bir seferde alınmasını emretmiştir. Bu nedenle vekil, borcun tamamını tahsil etmiş olsa da yine borcun tamamında vekiline muhalefet etmiş sayılacaktır. Meseledeki istihsâna dayalı bakış açısına göre müvekkilin borcun tamamının alınması olup borcun son parçasının alınmasıyla hasıl olmuştur. Maksadının gerçekleşmesi ile de ortada bir muhalefetin olmadığı ortaya çıkmıştır.⁵³⁴

Başka bir örnek olarak ta; bir kişi başka bir kişiyi 20 dirhem karşılığında kendisi için kıymetleri aynı olan iki koyun almak için vekil kılrsa, bu kişi de koyunlardan birini 10 dirhem veya daha az bir ücretle satın alsa müvekkilin satın alması geçerli olur. Ancak 10 dirhemden daha fazla bir ücrete satın alsa bu satış geçerli olmaz. Çünkü birinci durumda müvekkilin belirlemiş olduğu sınır aşılmamıştır. Zira müvekkil, her bir koyunun 10 dirhem veya daha az bir ücrete satın alınmasını talep etmiştir. İkinci durumda ise müvekkilin belirlemiş olduğu sınır aşılmıştır. Bu nedenle de vekilin satın alması geçerli değildir. Ancak vekil, birinci satışın geçerliliği hususunda mahkemeye çıkmadan önce ikinci koyunu, iki koyunun toplam ücreti 20 dirhem olacak şekilde satın alırsa Ebû Hanîfe, istihsânen her iki akdın geçerliliğini müvekkilin kabulüne bırakmıştır. Mütekellimuna göre ise vekil, her iki akitte de müvekkiline muhalefet ettiği için bu akitler

⁵³² el-Haffif, *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha*, 224-226.

⁵³³ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/136-163.

⁵³⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/203.

müvekkilin kabulü ile geçerli olmaz. İstihsân veçhine göre, müvekkilin maksadı iki akdin tamamlanmasıyla gerçekleşmiştir. Ayrıca vekâlet için kullanılan ibarede iki koyunun tek bir akitle satın alınmasını engelleyen bir cümle bulunmamakta; dolayısıyla bu akit geçerli olmaktadır. Netice olarak vekil kendisinden talep edilen şeyi istenildiği şekilde yerine getirmiştir. Böylelikle arada bir muhalefetin olmadığı ortaya çıkmış ve satışın geçerli kabul edilip edilmemesi müvekkile bırakılmıştır. Diğer görüş de akdin ilk yapıldığı zaman vekil tarafından gerçekleştirildiği; vekâlete muhalefetten sonra ise geçerliliğinin müvekkili ilgilendirmediği yönündedir. Bu görüşün delili açık bir kıyastır. Ancak birinci görüşün kıyası daha kuvvetlidir. Çünkü birinci kıyas muhalefetin varlığı üzerine bina edilmiştir. Ancak sonuç olarak muhalefetin bulunmadığı ortaya çıkmıştır.⁵³⁵

6.4. Mesâlih-i Mürsele

6.4.1. Tanımı

Mesâlih, sözlükte fesat kelimesinin zıddı olan “maslahat” kelimesinin çoğuludur. Başka bir deyişle herhangi bir şeyde menfaat olduğunun bilinmesidir.⁵³⁶

Gazâli maslahat terimi hakkında şöyle demektedir: “*Maslahat, menfaatin celbi ve temini yahut zararın yani mefsedetini defî, ber-taraf edilmesi; insanların iyiliklerine olan şeylerin gerçekleştirilmesidir. Ancak biz maslahat derken Şâri'nin kullar için dilediği gayelerin korunmasını kastederiz. Bu da insanların dinlerinin, canlarının, akıllarının, ırzlarının ve mallarının korunmasıyla olur. Bu beş temel unsurun korunmasını sağlayan her şey maslahattır. Bu beş temel unsura zarar verecek şeyler de mefsedet olup bunların defedilmesi maslahattır.*”⁵³⁷ Maslahatın olumlu ve müspet tarafı, menfaati var kılmak; olumsuz ve menfi tarafı da mefsedeti defetmek ve bertaraf kılmaktır. Maslahat kelimesi, mefsedetini defi ile bir arada bulunduğu anda ise maslahat ile kastedilenin yalnızca onun müspet yönü olduğu anlaşılır. Mesela fakîhlerin “*Mefsedetini defi, maslahatın celbine tercîh olunur (mukaddemdir).*” ifadesinde bu şekilde bir kullanım vardır.⁵³⁸

Bazen maslahat yerine istislâh kavramı kullanılmaktadır. İstislâh, şer'î bir konuda mürsel maslahata dayanarak fakîhin hüküm verme metodunun adıdır.⁵³⁹

6.4.2. Mesâlih-i Mürsele'nin Kısımları

Maslahatlardan bazılarını Şâri' muteber saymış, bazılarını ilga etmiş, bazıları hakkında ise bir hüküm vermemiş yani haklarında sükût etmiştir.

a) Muteber Maslahatlar

Şâri'nin kendilerine ulaştıran hükümleri meşru kıldığı maslahatlar muteberdir. Dinin, canın, aklın, ırzın ve malın korunması gibi gayelere götüren maslahatlar muteber maslahatlardır. Mesela Şâri'dinin korunması için cihadı, canın korunması için kısası, aklın korunması için içki içene had cezasını, ırzı korumak için zina ve zina iftirasına had

⁵³⁵ el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha*, 228-229.

⁵³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/516; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, 132.

⁵³⁷ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/147.

⁵³⁸ Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fî't-Teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Külliyyetu Dâri'l-Ulûm, ts.), 20.

⁵³⁹ el-Abd Muhammed Nur Zeynelabidin, *Ra'yu'l-Usûliyyîn fî'l-Mesâlihi'l-Mürsele ve'l-İstihsân* (Dubâi: Dâru'l-Buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004), 1/132.

cezalarını, malları korumak için de hırsızlık had cezasını belirlemiştir. Bu muteber maslahatlar ve illetleri arasındaki bağlantı esasına göre yani illetleri mevcut ise maslahatların da mevcut olduğu, illetleri yok ise maslahatların da olmadığı şeklindeki anlayış ile kıyas delili ortaya çıkmıştır. Buna göre hükmü hakkında Şâri‘ tarafından nas bulunmayan her hadise, ortak illet şartı ile hakkında nas bulunan başka bir hadisenin hükmünü almaktadır. Sonuç olarak muteber maslahatlar, Şâri‘in nas, icma veya hükmün başka bir hükme kıyasla elde edilmesi şeklinde meşru kılarak muteber saydığı yani tahsili için bir delilin bulunduğu maslahatlardır.

b) Muteber Olmayan/Geçersiz Sayılan Maslahatlar

Bunlar bir vehim sonucu ortaya atılan, tercihe şayan olmayan, hakikati bulunmayan, Şâri‘nin geçersiz sayıp ilga ettiği maslahatlardır.

Örneğin mirasta kızın, erkekle eşit miras alması onun için bir maslahatken Şâri‘ bu maslahatı, şu ayetiyle ilga etmiştir:

*“Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder.”*⁵⁴⁰

Muteber olmayan maslahatların, hükümlere dayanak teşkil etmeyececeği hususunda alimler arasında ihtilaf yoktur.

c) Mürsel Maslahatlar

Geçerli ya da geçersiz olduklarına dair Şâri‘ tarafından herhangi bir delil gelmemiş olan maslahatlardır. Bunlar menfaat celbetmese de zarar defettiği için usul alimlerine göre maslahattır. Şâri‘ tarafından muteber veya mülga oldukları yönünde herhangi bir bilgi bulunmaması cihetiyle de bu maslahatlar mürseldir.⁵⁴¹ Dolayısıyla bu maslahatların, hükmü açıklanmamış ve kıyaslanabilecekleri bir benzerleri bulunmayan hadiselerde; menfaat sağlayacak yahut zarar defedecek mahiyetteki muayyen bir hükmün meşru kılınmasını sağlayan bir nitelikleri vardır. Örneğin, Kur‘an‘ın bir kitap halinde toplanması, sanatkarlara emaneten yanlarında bulunan başkalarının mallarına verdikleri zararlar için tazminat ödettilmesi ve bir kişi sebebiyle cemaatin öldürülmesi gibi mevzular, bu türden maslahatlardandır.⁵⁴²

6.4.3. Mesâlih-i Mürsele İle İlgili İhtilâf Sebepleri

Maslahat-ı mürsele, Şâri‘nin hükmü belirlerken muteber sayıp saymadığı hususunda belli bir delil bulunmayan; ancak hükmün kendilerine bağlanmasının insanlara bir fayda sağlayacağı veya onlardan bir zararı gidereceği düşünülen manalardır.⁵⁴³ Bu maslahatların kabulü hakkında usul alimleri arasında ihtilaf vardır. Ancak maslahat-ı mürseleyi şer‘î bir delil olarak kabul edip etmemek sonuç itibarıyla yani Şâri‘nin bu maslahatları ikrar etmesiyle ilgilidir. Nitekim bu maslahatların mürsel olarak nitelendirilmesi, Şâri‘nin bu maslahatların muteber olduğu yönünde bir ikrarının

⁵⁴⁰ Nisa 4/11.

⁵⁴¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli‘l-ahkâm*, 2/244-245; Alevî eş-Şenkîti, *Neşru‘l-bunûd ‘ala Merâki‘-s-Su‘ud*, 2/2/182.

⁵⁴² Zeydân, *el-Vecîz fî usuli‘l-fikh*, 382.

⁵⁴³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/147.

bulunmadığını göstermektedir. Zaten alimlerin bu maslahatları kabul ve reddetme noktasında alimlerin ihtilaf etmesi de bundan dolayıdır. Sonuç olarak bu maslahatların şer'î külli kaidelere ve genel menfaatlara uygun olup olmadığına bakılması gerekmektedir. Böylece maslahatların Şâri' tarafından muteber sayıldığı veya sayılmadığı ortaya çıkacaktır.⁵⁴⁴ Dolayısıyla mürsel vasıf "nas ile itibar", "icma ile itibar" ve "bir yerdeki sıralamayla itibar" çeşitlerinden hiçbir itibarın göz önüne alınmadığı bir vasıftır. Mürsel vasıfta ya vasfın kendisi hükmün cinsinde ya vasfın cinsi hükmün kendisinde ya vasfın kendisi hükmün kendisinde ya da vasfın cinsi hükmün cinsinde bulunur.⁵⁴⁵

Cüveynî mürseli, "Üzerinde ittifak edilen bir asıl ve kıyas yapılacak bir illet olmadığı halde aklın gerektirdiği şekilde hükmü ortaya çıkararak ve hükme uygun olan manadır."⁵⁴⁶ şeklinde tanımlamıştır.

Cüveynî'nin tanımında geçen "asıl" kavramı vasfın illet olup olmadığına delalet eden şey manasındadır. Vasfın mürsel olması ise bu vasfın, üzerine hüküm binâ edilmesinin sahih veya fasit olduğunu gösteren bir şeyin bulunmadığı manasına gelmektedir.

Buradan hareketle maslahat ile beraber kullanılan mürsel kavramının manasının, yapılması veya yapılmaması hakkında bir delilin bulunmadığı şeyler olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu taksime göre illet ve maslahat kavramları arasında bir mülâzemet ilişkisi vardır. Çünkü illet veya muteber vasıf üzerine hüküm binâ edilir, hüküm üzerine ise maslahat binâ edilir. Şer'ân bir vasıf sabit olursa, maslahat sabit ve muteber olur. Vasıf ilga edilirse maslahat mülga olur. Vasıf mürsel olursa maslahat da mürsel olur.⁵⁴⁷

Netice itibarıyla usul alimlerinin arasında meydana gelen ihtilafın, mesalih-i mürselenin hakikati ile alakalı olmadığı, belki de vasıf ve illet ile alakalı olduğu görülmektedir. Çünkü mesalih-i mürseleyi kabul etmeyenler onu öznel şekilde hüküm çıkarıp naslara itibar etmemek şeklinde yorumlamışlardır. Bu alimler, dinin küllî kaide ve usullerine dayanan maslahatları kabul etmekte ve maksadı kitap, sünnet ve icma ile şer'î olan bu şeylere kıyas yerine mesalih-i mürsele adını vermektedirler.

Mürsel maslahatla amel etmenin şartları şunlardır:

1- Uygunluk: Yani maslahat şeriat sahibinin maksatlarına uygun olup hiçbir aslına ve esasına muhalif, hüküm delillerinden birine aykırı olmamalı; bilakis şeriat sahibinin gerçekleşmesini hedeflediği maslahatlar cinsinden yahut onlara yakın olmalıdır.

2- Maslahatın hüccet olarak benimsenmesi ya bir zaruretin muhafazası ya da güçlüğü ve sıkıntının bertaraf edilmesi için olmalıdır.

3- Maslahatın selim akıllarca kabul edilebilecek, akıl ile anlaşılabilir cinsten olması lazımdır ve ibadetlerde geçerli değildir.

⁵⁴⁴ Kubeysî, *Şâtûbî ve Menhecûhu fî Mekâsidi 'ş-Şerîâ*, ts., 220-221.

⁵⁴⁵ Zeynelabidin, *Ra'yu'l-Usûliyyîn fî'l-Mesâlihi'l-Mürsele ve'l-İstihsân*, 1/228.

⁵⁴⁶ Cuveynî, *el-Burhân*, 2/2/721.

⁵⁴⁷ Zeynelabidin, *Ra'yu'l-Usûliyyîn fî'l-Mesâlihi'l-Mürsele ve'l-İstihsân*, 1/228.

Bu konuyla alakalı olarak Zalmî şöyle söylemektedir: “*Mesalih-i mürsele, Allah’ın hükümlerini ortaya çıkaran kaynaklardan biridir. Bu nedenle maslahatın, muteber, mülga ve mürsel şeklindeki taksimi doğru değildir. Yapılacak en doğru ve makbul taksim, muteber ve gayr-i muteber şeklinde olması ve daha sonra muteberin, zarûrî, hâcî ve tahsînî maslahatlar şeklinde taksim edilmesidir.*”⁵⁴⁸

Alimlerin nasları araştırmaları neticesinde Şârî‘, insanların ihtiyaçlarına göre muteber maslahatları üç mertebede zikretmiştir.⁵⁴⁹ Bunlar

Zarûriyyât: Mesâlih-i zarûriyye denen ve can, mal, akıl, din ve ırzın muhafazası için belirlenen maslahatlardır.

Hâciyyât: İnsanların zaruret derecesine varmayan ancak karşılaştıkları zorlukları giderme ihtiyaçları dolayısıyla belirlenen maslahatlardır. Örneğin ibadetlerde ruhsatların meşru kılınması bu ihtiyaçları gidermek maksadıyladır.

Tahsîniyyât: Terk edilmesiyle hayatın zorlaşmadığı ancak ortadan kalkmasını aklı selîmin istemediği, hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen maslahatlardır.⁵⁵⁰

Özetle usul alimleri arasında ortaya çıkan ihtilafın merkezinde şer’î delillere uygun olması mümkün olan illet ve münasip vasfı dikkate alıp almama durumu vardır.

Tahkik ehli Hanefî âlimlerin, maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullandıkları görülmektedir.⁵⁵¹ Hanefî fıkıh kitaplarında maslahattan bazen örf, bazen istihsân adıyla bahsetmeleri de dikkat çekmektedir. Ayrıca mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe rey ve istinbâta önem vermesiyle tanınmaktadır. Kitap veya sünnete muhalif olmadığı sürece maslahatın Ebû Hanîfe’nin fıkında büyük bir yerinin olduğu da buradan anlaşılmaktadır.⁵⁵² Âmidî ve Bâkılânî dışında Şâfiî âlimlerin de maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullandıkları görülmektedir.⁵⁵³

Şevkânî, konu hakkında şöyle demiştir: “*Şâfiî ve Hanefîlerin çoğunlu Şâr’nin küllî maksatlarına dahil ve uygun olmak kaydıyla maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmektedir.*”⁵⁵⁴

Gazâlî de mevhum deliller arasında saydığı istislâhı, Şârî‘in maksatlarına uyumlu olması şartıyla delil olarak kabul etmiştir.⁵⁵⁵ Necmeddin et-Tûfî maslahatı, delillerin çatışması halinde nas ve icmadan bile önceye yerleştirmiştir.⁵⁵⁶

Dikkat çeken bir husus isimlendirme ve uygulamaların farklılık arz etmesine rağmen alimlerin maslahatı delil olarak kullanmalarıdır. Öte yandan bir zannî delil olan maslahat-ı mürsele, diğer içtihadî meselelerde olduğu gibi alimlerin farklı açılardan

⁵⁴⁸ Şâtibî, *el-İ’tisâm*, 2/173.

⁵⁴⁹ Zülemî, *Usûlü’l-Fıkh fî Nesîcihi’l-Cedîd*, 143.

⁵⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 3/240; Cuveynî, *el-Burhân*, 2/2/604.

⁵⁵¹ Murâdî, *et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh*, 3/151; Karâfî, *Nefâisu’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl*, 3/200.

⁵⁵² El-Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha fî ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 381; Sâlih, *Mesâdiru’t-Teşrî’ ve Menâhîcu’l-İstinbât* (Dimeşk, 1968), 484.

⁵⁵³ Şâtibî, *el-İ’tisâm*, 2/111; İsnævî, *Nihâyetu’s-suâl fî şerhi Minhâcu’l-Vusûl*, 4/386.

⁵⁵⁴ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, 236.

⁵⁵⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/284.

⁵⁵⁶ Bkz. Ebu Zehrâ, Mâlik b. Enes.

baktığı bir delil olmuştur.⁵⁵⁷

6.4.4. Maslahat Esasına Göre Yapılan Bazı İçtihatlar

Mâlikîlerin bu esasa göre verdiği fetvalardan bazıları şunlardır: Müçtehit bir imam yoksa, müçtehit olmayanların en liyakatlisinin imam olması caizdir. Fâdıl (daha liyakatli) bulunduğu halde mefdûlün devlet başkanlığına getirilmesi caizdir. Yaralamalarda bazı çocukların (bulûğa ermemişlerin) diğer çocuklar hakkındaki şahitlikleri kabul edilmektedir. Çünkü çocukların oyunlarını genellikle çocuklardan başkası görmemektedir. Şahitteki adalet şartlarından birisi olan bulûğa ermiş olma şartı bu çocuklarda bulunmasa bile, maslahattan dolayı hüküm budur.⁵⁵⁸

Şâfiîlerin bu esasa uygun verdikleri hükümlerden biri ise savaşta düşmanların mağlûbiyetini sağlayacaksa, düşmanların üzerlerine binerek vuruştıkları hayvanlar ve düşmanların ağaçlarının telef edilebilmesidir.⁵⁵⁹

Keza Hanefîler de Müslümanların ganimet olarak ellerinde bulundurdıkları eşya ve koyunları beraberlerinde götürmeleri mümkün olmadığında, düşmanın istifade etmemesi için hayvanları kurban edip sonra ganimet eşyalarıyla birlikte etlerin yakılmasını caiz görmüşlerdir.⁵⁶⁰

Ahmed b. Hanbel'e göre de fesat çıkaranların, şerlerinden korunmanın mümkün olacağı bir beldeye sürgüne gönderilmeleri câizdir. Keza Hanbelî fakihlerine göre halife, vatandaşların ihtiyaç duymaları halinde karaborsacıları, ellerinde bulundurdıkları malı gerçek fiyatı üzerinden satmaya mecbur edebilir. Aynı şekilde sanat ve meslek erbabı mesleklerini icradan imtina ettiklerinde halife vatandaşların ihtiyaç duymalarından ötürü meslek erbabına hakları olan ücretlerini vererek mesleklerini zorla icra ettirebilir. Hanbelîlerin bir fetvası da şöyledir: Bir şahıs, ikamet edecek bir yer bulamaz ve bir insanın evinde ikamet etmek zorunda kalırsa, ev de hem sahibi ve hem de bu şahıs için yeterliyse, ikamet karşılığında ödenecek fiyat karşılığında ev sahibi bu kişiye evi kiralamak zorundadır. Bazı Hanbelîlere göre ise ücret almaksızın ikamet ettirmeye mecburdur.⁵⁶¹

6.5. İstishâb

6.5.1. Tanımı

Sözlükte istishâb kelimesi, “beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek” mânasına gelmektedir.⁵⁶²

İstishâbın terim anlamı, geçmişte veya şimdiki zamanda sabit olan bir hükmün,

⁵⁵⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/121.

⁵⁵⁸ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 2/384.

⁵⁵⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *el-Eşbah ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 60.

⁵⁶⁰ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *er-Reddu 'alâ siyeri'l-Evâ'i*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.), 3.

⁵⁶¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hukmiyye fî-Siyâseti's-Ser'iyye*, thk. Behîc Gazâvî (Beyrut: Dâru'l-Hya'il-Ulûm, ts.), 222/240.

⁵⁶² Firuzabadi, *el-Kamusü'l-muhit*, 1/91; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, 509.

aksini gösteren bir unsur bulunmadıkça gelecek zamanda da devam etmesidir.⁵⁶³ Şevkânî, istishâbı şöyle tanımlamıştır: “Bir şeyin değiştiğini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da müspet olsun menfî olsun, o şeyin aynen bakî olmasıdır.”⁵⁶⁴ Sübkî ise “Hükümün önceki bir zamanda sabit olması ve aksini gösteren bir unsurun bulunmaması nedeniyle daha sonraki zamanda devam etmesidir.” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁶⁵

6.5.2. İstishâbın Çeşitleri

İstishâbın birçok çeşidi olmakla beraber en meşhur üç çeşidi şunlardır:

1. İbâha-yi asliyye istishâbı: Yiyecek, içecek, bitki ve cansız maddelerden faydalı olanlar hakkında asıl olan; haram olduğunu bildiren bir delil bulunana kadar o şeylerin mubah sayılmasıdır. Çünkü eşyada asıl olan, zararından ötürü haram olduğu yönünde dinî bir hüküm gelmediği müddetçe mubah olmasıdır.⁵⁶⁶ İnsanların menfaatine olan şeylerde, asıl olanın ibaha olduğuna delalet eden ayetler şunlardır:

“Yerde olanların hepsini; sizin için yaratan O'dur.”⁵⁶⁷

“Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir.

Doğrusu bunlarda, düşünen kimseler için dersler vardır.”⁵⁶⁸

Bu ayetlerden de anlaşıldığı üzere esas olan, bu varlıklardan faydalanılmasıdır.

2. Şer’î hüküm istishâbı: Şer’an sabit olan bir vasfın, aksine işaret eden bir hakikat sabit olmadıkça geçerli sayılmasıdır. Örneğin satın alma gibi bir yolla birisinin mülkiyetine geçtiği bilinen bir şey satma, hibe etme veya vakfetme gibi yeni bir delil bulunmadıkça başkasının mülkiyetine geçmez. Keza evlinin nikahı, aksine yönelik bir durum olmadıkça devam eder.⁵⁶⁹

3. Berâet-i asliyye istishâbı: Bu istishâb türüne göre delil olmadıkça insan, herhangi bir şeyle mesul ve mükellef değildir. Örneğin, başkası üzerinde bir hak iddia eden kişinin bunu ispat etmesi gerekir. Çünkü asıl olan davalının, dava edilen şeyden berî olduğudur. Aynı şekilde mudârebe akdinde sermayeyi çalıştıran şahıs kâr edilmediğini iddia ederse, iddiası kabul edilir. Çünkü asıl olan kârın olmadığıdır. Yani istishâba göre esasen kârın bulunmadığına hükmedilir. Ancak kâr edildiği sabit olursa, hüküm de bu yönde işler.⁵⁷⁰

6.5.3. İstishâb Hakkında Usulcuların Görüşleri ve İhtilaf Sebepleri

Hanefî usul alimleri bu konuyla ilgili görüşleri itibariyle üçe ayrılmıştır:

Birinci grubun görüşü istishâbın hüccet olmadığı yönündedir. Bu görüşü

⁵⁶³ Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*, 447.

⁵⁶⁴ Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 20.

⁵⁶⁵ Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/217.

⁵⁶⁶ Selam, Muhammed, *Letâifu'l-İşârât*, (Kuveyt Üniversitesi: ts.), 55-56.

⁵⁶⁷ Bakara 2/29.

⁵⁶⁸ Câsiye 45/13.

⁵⁶⁹ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/18.

⁵⁷⁰ Zeydân, *el-Vecîz fî usuli'l-fikh*, 252.

Hanefîlerin çoğunluğu⁵⁷¹ ve mütekellimundan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve İbn Semânî gibi bazı Şafîî âlimleri benimsemiştir.⁵⁷² Zerkeşî: “*İbn Semânî, istishâbın tamamını reddetmiştir. Mezhebimizin sahih görüşü de bu yöndedir.*”⁵⁷³

İkinci grubun görüşüne göre istishâb, def' yani bir hükmün devamı noktasında hüccet iken ispat yani yeni bir hükmün inşası söz konusu olduğunda hüccet değildir. Son dönem Hanefî alimleri bu görüştedirler.⁵⁷⁴

Üçüncü görüş ise istishâbın her durumda hüccet olduğu yönündedir. Bu görüşü bazı Hanefîlerin yanı sıra Hanbelî, Mâlikî ve Şâfiîlerin çoğunluğu savunmaktadır.⁵⁷⁵ İmâm Cüveynî şöyle söylemiştir: “*İstishâb, alimin başvurabileceği son hüccettir.*”⁵⁷⁶

Usulcuların istishâb hakkında ileri sürmüş olduğu görüşleri incelendiğinde akıl ve dinin sübutuna delâlet ettiği konularda ihtilafın olmadığı görülmüştür. Örneğin ancak mülkiyeti gerektiren bir sebep olduğu zaman kişinin bir şeye malik olması, herkesçe kabul edilen bir istishâb uygulamasıdır.

Aynı şekilde bir meselenin hükmü hakkında nas, icma ve kıyastan hususi bir delil bulunur ve bu delil istishâbla örtüşmezse istishâbın hüccet olmadığı da ittifakla kabul edilmektedir. Bu nedenle bazı alimler; “*İstishâb fetvada en son müracaat edilecek şeydir.*” demiştir.

Ayrıca “berâeti asliyye istishâbî” yani bir hükmün aslen sabit olmamasını gerektiren istishâbın şer'î hükümler için delil olması hususunda ihtilaf yoktur. Örneğin delil gelene kadar kişi, herhangi bir şeyle sorumlu değildir.

Keza bir delilin, onu nesheden ya da tahsis eden başka bir delil bulunmadıkça geçerli olduğu manasındaki istishâb da tüm alimlerin kullanıp kendisiyle amel ettikleri bir istishâbdır.⁵⁷⁷

Öte yandan icma ile sabit olan bir hüküm hakkında ihtilaf edilmesi durumunda icma ile sabit olan hükmün devamlılığı manasındaki istishâbın kabulü noktasında birtakım ihtilaflar bulunmaktadır.⁵⁷⁸ Örneğin bir konu hakkında icma hasıl olup daha sonra icma edilen meselede yeni bir durum meydana geldiğinde önceden yapılmış olan icma ile amel edilmesi ya da burada yeni bir içtihat yapılması noktasında alimler ihtilaf etmiştir. Bazı müçtehitler üzerinde icma edilen konunun aynen devam edeceğini söylerken bazıları da icma ile kabul edilen şeyin meydana gelen yeni sıfat ile değiştiğini savunmuştur. Bunun en önemli örneği teyemmüm alan kişinin namazıdır. Şöyle ki su bulamayan birinin teyemmüm ile kıldığı namazın sahih olduğu icma ile sabittir. Yine teyemmüm alan kişinin namaz haricinde suyu görmesi durumunda teyemmümünün

⁵⁷¹ Sa'deddîn Mes'ûd b. 'Ömer Taftâzânî, *Hâşiye 'ale'l-Muhtasar* (Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1316), 2/284; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 237; el-Attar, *Haşiyetu Attar ala Şerhi el-Celal el-Mahalli ala Cem'i-i-cevami'*, 3/386.

⁵⁷² Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, 1/157.

⁵⁷³ Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtû (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 1/123.

⁵⁷⁴ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/378.

⁵⁷⁵ Âmidî, *el-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/367; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/325.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/3/323.

⁵⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 8/20-22; el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha*, 487.

⁵⁷⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 8/20-22; el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha*, 484.

geçersiz olduğu da bilinmektedir. Ancak teyemmümlü kişinin namaz kılarken suyu görmesi durumunda ne yapması gerektiği ihtilaflıdır. Bir grup alim istishâb yoluyla önceden kabul edilen bir hükmün devamlılığından yana olup namazın sahih olacağını söylemiştir. Diğer bir grup ise namazın içinde iken suyu görme halini, durumu değiştiren bir delil olarak algılamış ve namazın geçersiz olduğuna hükmetmiştir.⁵⁷⁹

a) İstishâbı Kabul Edenlerin Delilleri

1- “De ki: *"Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir. Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir."*⁵⁸⁰ ayet-i kerimesi eşyada asıl olanın aksi bir delil bulunana kadar ibâha olduğuna delâlet etmektedir. *"Haram kılınmış bir şey bulamıyorum."* cümlesi ise istishâbı işaret etmektedir.⁵⁸¹

2- Hz. Peygamber’e, namazda abdesti bozulmuş gibi gelen bir adamdan bahsedilmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Bir ses veya bir koku duymadıkça namazını bozmasın!"* buyurmuştur.⁵⁸² Bu hadis kişinin asıl durumunun, aksine bir şey kesin olarak sabit olmadıkça geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸³

3- Akıl ve ilim sahipleri bir şeyin varlığı veya yokluğu gerçekten bilindiğinde ve onun için özel hükümler bulunduğunda, bu varlık veya yokluk zamanından sonraki zamanda da aynı hükmü vermeyi caiz görmektedirler. Nitekim daha önce hayatta olduğu bilinen bir kişiye mektup yazmak, o kişiye bir şey emanet etmek de caiz görülmüştür. Aynı şekilde daha önce bunu ikrar etmiş birinin borçlu oluşunun devamlılığına hükmedilmektedir. Mevcut olduğu bilinen bir şeyin aynı hal üzere kaldığı kabul edilmese insanlar arasında bu gibi hükümler vermek de caiz sayılmazdı.⁵⁸⁴

Son dönem Hanefî âlimleri, istishâbın def’ yani bir hükmün devamlılığı noktasında hüccet olmasının delilleri arasında şunları zikretmişlerdir:

Akıl ve şer’î karineler, sabit olduktan sonra bir hükmün devam ettiğine delâlet etmemektedir. Ayrıca hükmün delili, o hükmün sadece birinci zamanda sabit olduğunu göstermektedir. Birinci zamanda sabit olan hükmün, ikinci zamanda da sabit olması zorunlu değildir.⁵⁸⁵

b) İstishâbı Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Bu delili kabul etmeyen alimler, istishâb ile amel etmenin bir delile dayanmadığı gerekçesiyle bu amelin batıl olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü hükmün bulunması ve devamlılığı ayrı şeylerdir. Zira bekâ, bir şeyin meydana geldikten sonra devam etmesidir. Hükme delalet eden bir şeyin varlığı da o hükmün devamlılığına işaret etmez. Dolayısıyla

⁵⁷⁹ el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci 'l-fürû' 'ale 'l-usûl*, 129.

⁵⁸⁰ En'âm 6/145.

⁵⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli 'l-fıkh*, 8/22.

⁵⁸² Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Buyû”, 1951.

⁵⁸³ el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci 'l-fürû' 'ale 'l-usûl*, 129.

⁵⁸⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, 3/367.

⁵⁸⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, 3/368.

istishâba dayanarak hükmün devam ettiği görüşü, delilsiz ve batıldır. Ayrıca bu hükmün birinci zamanda sabit olması bir delile ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde meydana gelip gelmeyeceği ihtimale dayandığı için ikinci zamanda da sabit olması ayrı bir delile ihtiyaç duyacaktır. Bu söylenenler şer'î hükümlere özeldir. Şer'i olmayan hükümler daha farklı olabilir.⁵⁸⁶ Diğer deliller şu şekildedir:

1- İstishâbı savunmak hükmün her iki zamanda eşit olduğunu ileri sürmek manasına gelmektedir. Şayet bu iddianın kaynağı aralarında bulunan ortak bir illet ise bu kıyasın ta kendisidir ve bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. Bu da istishâbın başka bir kaynağının olmadığını gösterir. Ancak bunun kaynağı ortak bir illet değilse, istishâb ile hüküm vermek delil olmaksızın hükmün her iki zamanda da eşit olduğunu ileri sürmek olur. Bu ise asılsızdır ve dinî bir konuda mesnetsiz bir görüş belirtmek demektir. Bu da kabul edilemez bir durumdur.⁵⁸⁷

2- İstishâbın her şeyde asıl olması, meydana gelen yeni şeylerin bütününde asıl olana muhalefet etmek demektir. Çünkü bu yeni şeyler asla muhalif bir şekilde vuku bulmuşlardır. Halbuki asla muhalefet etmek, özellikle de bu asıl çok ve yaygınsa, yanlıştır.⁵⁸⁸

3- Hükmün, birinci zamanda sabit olması bir delile ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde meydana gelip gelmeyeceği ihtimali mevcut olduğu için ikinci zamanda da sabit olması ayrı bir delile ihtiyaç duyacaktır. Hissi olan konularda böyle bir şeye ihtiyaç yoktur. Çünkü alemde devam edegelen kanunlar, hissi şeylerde bu şekilde meydana gelmektedir. Ancak şer'î hükümlerde durum bunun aksinedir. Bu nedenle birbirlerine benzetilemezler.⁵⁸⁹

4- İstishâb hüccet olsaydı, delillerin sıralamasında haber-i vâhid, kıyas ve diğer zannî delillerden önce gelmesi gerekirdi. Çünkü istishâb yakîn ifade etmektedir. Yakîn ise zanna tercih edilir. Ancak böyle bir sıralama icma ile geçersizdir. Öyleyse istishâb hüccet değildir.⁵⁹⁰

Delillerinin daha kuvvetli olması, fukahânın meselelere kolayca çözüm üretip fetva vermelerini sağlaması ve insanların örflerinin bu şekilde olmasından dolayı istishâbın mutlak olarak hüccet olması görüşü bize göre daha doğrudur. Nitekim İmâm Râzî, “*Dinen ve örfe istishâbı hüccet olarak kabul etmek gerekir.*” demiştir.⁵⁹¹

Mütekellimun ve Fukaha Metodu Usulcülerinin Arasında Ortaya Çıkan İhtilafın Neticelerini Gösteren Bazı Örnekler:

Hanefîler, istishâbın def' yani bir hakkın korunmasında geçerli olduğu, bir başka deyişle istishâbın; mevcut hükmün değişmemesi hususunda kullanılabileceğini, yeni bir hüküm ispatında ise geçersiz olduğunu söylemişlerdir. Buna göre muayyen bir zamanda hayatta olduğu bilinen ancak daha sonra nerede olduğuna ve yaşadığına dair bir bilgi

⁵⁸⁶ el-Gazzî, *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir*, 1/501.

⁵⁸⁷ Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl*, 8/3966-3967.

⁵⁸⁸ Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl*, 8/3967.

⁵⁸⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 6/17.

⁵⁹⁰ Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl*, 8/3967.

⁵⁹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/164.

bulunamayan kayıp şahsın hayatta olduğu hükmü verilmektedir. Bu kişinin vârisleri öldüğünü iddia ederek miras talep ederlerse istishâba dayanarak davaları reddedilmelidir. Fakihlerin cumhuruna göre kayıp kişinin ölümünden kesin olarak emin olunmadığı sürece kendisine mirasçı olunamaz. Ancak kendisine mirasçı olunması veya kayıp kişinin başkasına mirasçısı olması önceden hayatta olduğuna bakarak istishabla hükmeden alimlere göre sahihtir. Bazı alimler ise hayatta olması şüpheli olduğundan kayıp kişinin mirasçı olamayacağını söylemiştir. Aynı şekilde kira vb. akitler ancak akdi yapanın ölmesiyle feshedilmektedir. Bununla beraber istishâb, kayıp kişinin, vârisi olduğu akrabalarından birisinin ölmesi durumunda hayatta olduğu kabul edilerek ölen akrabasının mirasından payını alması için kullanılacak bir delil değildir. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû gibi bazı alimler, kayıp kişinin kaybolmasının ardından ölüm haberi gelmediği sürece vefat eden akrabalarına vâris olabileceğini ve mirastan payını alabileceğini söylemiştir.⁵⁹²

Diğer bir örnek ise şu şekildedir: Bir kişinin uzun süreden beri kendisinde olduğu bilinen bir evi olsa ve bu evin yanında bulunan ev satılsa veya bir adamın başkasıyla ortak olduğu bir arazisi bulunsa ve ortağı kendi payını satsa daha sonra ortak veya komşu, satılan mal için şüf'a hakkını iddia etse müşteri ise bunu inkâr etse ortağın bu hakka sahip olduğuna dair delil bulunana kadar bu dava dikkate alınmaz. Çünkü şefî yani satılan malın hisseli komşusunun iddiası ancak istishâb ile sabit olmakta; istishâb ise ispat ve ilzâm için hüccet sayılmamaktadır. Bu nedenle müşterinin bir şeyle sorumlu tutulabilmesi için delil getirilmesi gereklidir. Bu görüş Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e aittir. İmam Züfer'in görüşü ise şefînin sözünün yeterli olduğu ve delil getirmesine gerek olmadığı yönündedir. İmam Şâfiî'nin görüşü de bu yöndedir. Çünkü aksi ispat edilene kadar mülk şefînindir. Bu görüşe göre istishâb hem def' hem de ispatta kullanılır. Sonuç olarak istishâbın nerelerde kullanılacağı hususu bu ve benzeri meselelerde ihtilâfa neden olmuştur.⁵⁹³

⁵⁹² el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/378.

⁵⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 3/14; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 6/17.

7. VAZ EDİLDİĞİ MANA AÇISINDAN LAFIZLARLA ALAKALI İHTİLAF SEBEPLERİ

İslam hukukunun asli kaynakları olan Kur'ân ve sünnetin dili Arapçadır. Diğer dillerde olduğu gibi Arapçada da lafızlar konulduğu manada kullanıldığı gibi başka manalarda da kullanılmaktadır. Kur'an'ın dilinin Arapça oluşuyla ilgili olarak Allah Teala şöyle buyurmaktadır:

*“Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.”*⁵⁹⁴

*“...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik.”*⁵⁹⁵

*“Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”*⁵⁹⁶

Kur'ân, Arapça olarak indirilmiş ve ayetlerinde Arapça sözcükler çeşitli şekillerde kullanmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de bu dilin sözcüklerini değişik üsluplarla kullanmıştır. Elbette bunların anlaşılabilmesi ve bunlardan hüküm çıkarılabilmesi için Arapça dilinin ve bu dildeki sözcüklerin manalara delâletlerinin tam olarak bilinmesi gereklidir. Bu itibarla usul alimleri, nasları anlamak ve bunlardan hüküm istinbat etmek için bir kısım kaideler koyma yoluna gitmişlerdir. Doğal olarak kaideler konulurken vaz' yani lafızların belirli bir anlama tekabül edecek şekilde belirlenmesi hususunda aralarında bazı farklılıklar meydana gelmiştir.

Diğer dillerde olduğu gibi Arap dili de iki temel üzerine kurulmuştur ve bunlar, lafız ve manadır. Lafız, mananın anlaşılmasını sağlayan araç olduğu için aralarında çok sıkı bir ilişki vardır. Arapça lafızlar bilindiği takdirde manaları anlaşılır hale gelmektedir.⁵⁹⁷

Konuyla ilgili olarak İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye şöyle söylemektedir: “Lafızlar, kendi zatları için değil bilakis manaların anlaşılması için kullanılırlar.”⁵⁹⁸ Manalı ve vaz' edilmiş lafızlar, konuşanın içinde saklamış olduğu manaları ifade etmesi için kullanılan araçlardır.⁵⁹⁹ Bu nedenle vaz' edilmiş lafızlar bir manaya işaret ederlerse dilsel bir sembol olarak kabul edilirler. Çünkü her lafız zihinlerimizde olan bir tasavvur ile alakalıdır. Bu tasavvurun kaynağı ise vaz'dır.⁶⁰⁰

Burada vaz' kavramının açıklanması gerekmektedir. “*et-Temhîd*” adlı eserin müellifi bu kavramı şöyle tanımlamıştır: “Vaz', lafzın manaya delil yani alamet kılınmasıdır.”⁶⁰¹ Bu sebeple İbnu'l-Kayyim lafızların, manalara tabi olduğunu

⁵⁹⁴ Yûsuf 12/2.

⁵⁹⁵ Nahl 16/44.

⁵⁹⁶ Şuarâ 26/193-195.

⁵⁹⁷ Ahmed Abdulgaffar, *et-Tasavvuru'l-Lugavî 'inde Ulemâ-i Usûli'l-Fıkh* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 113.

⁵⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-'âlemîn*, 1/124.

⁵⁹⁹ Hayrî Cemîli, *el-Bahsu'd-Delâli 'inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, ts., 24.

⁶⁰⁰ Cemîli, Hayrî, *el-Bahsu'd-Delâli*, 113.

⁶⁰¹ İsnevî, *et-Temhîd*, 173.

söylemiştir.⁶⁰²

Vaz' ikiye ayrılmaktadır:

a) Vaz'ı 'Âm: Bir şeyin başka bir şeyle tahsis edilmesidir. Bunların ilkinin mutlak olarak bilinmesi ya da duyularla anlaşılması durumunda ikincisi de anlaşılmaktadır.

b) Vaz'ı Hâs: Lafzın manaya delil yani alamet kılınmasıdır.⁶⁰³

Usul alimleri vaz' yönünden lafızları; âm, hâs, mutlak, mukayyet, emir, nehiy ve müşterek, şeklinde taksim etmişlerdir. Bu bölümde öncelikle bu kavramlar ele alınacaktır.

7.1. Âm ve Hâs Lafızların Delâletleri Hususundaki İhtilâfları

7.1.1. Âm ve Hâs Lafızların Tanımı

Sözlükte “عموم” kökünden türeyen âm kavramı sayıca fazla olan şeylere şümulü bulunan şey manasındadır. Bu manada “عمهم الخير” yani “Hayır hepsini kapsamıştır.” denilir.⁶⁰⁴

Bir fıkıh usulü terimi olarak ise “âm”, birçok farklı şekilde tanımlanmıştır. Mesela İbn Hâcib: “Âm, tek bir vaz' ile müsemmalara veya fertlere, ortak oldukları vasıf itibarıyla mutlak olarak delâlet eden sözcüklerdir.”⁶⁰⁵ şeklinde bir tanım yapmıştır. Beyzâvî ise âmmın, tek bir vaz' ile kendisine uygun olan bütün fertleri kapsayan lafız olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁶ Diğer taraftan Semerkândî, “Âm, kendisinin delâlet ettiği cihetle buna uygun olan diğer bütün fertleri kapsayabilen sözcüklerdir.” demiştir.⁶⁰⁷

Arap dilinde umuma delalet eden birçok sîga bulunmaktadır. Bu sîgalardan bazıları şunlardır: “ما” ve “من” edatları, ism-i mevsuller, “كل” ve “جميع” lafızları alan isimler, “متى” ve “أين” gibi soru isimleri, “حيثما” gibi zarflar, lâm-ı tarifile ve izafetle belirli olan tekil isimlerle tüm çoğul isimler ve olumsuzluk edatından sonra gelen nekre isimler.

Hâs kelimesi ise fıkıh usulünde “Tek başına belirli bir mana için vaz' olunan her lafızdır.” şeklinde tanımlanmıştır. Hâs ile bazen hususi bir kişi kastedilebilmektedir. Örneğin “Zeyd” lafzı bu türden hâs bir lafızdır. Bazen de “insan” gibi hususi bir cins ya da “erkek” gibi hususi bir tür kastedilebilmektedir. Bu yönden hâs üç kısma ayrılmıştır.⁶⁰⁸

Hâs kelimesinin diğer bir tanımı ise şöyledir: “Tek bir vaz' ile bir tek manaya veya sayılarda olduğu gibi sınırlı sayıdaki manalara delalet etmek üzere konulmuş lafzı ifade eder. Zat, cins ve tür hususu şeklinde taksim edilir.”⁶⁰⁹

İslam hukukçuları, hâs lafzın efradına delâletinin kat'i olduğu hususunda ittifak

⁶⁰² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiü'l-Fevâid*, thk. Ali b. el-Umrân (Cidde: Mecâmi'u'l-Fıkhı'l-İslâmî, ts.), 34.

⁶⁰³ Mevlâ Abdullatif İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî usuli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 64.

⁶⁰⁴ Firuzabadi, *el-Kamusü'l-muhit*, 1/1473.

⁶⁰⁵ İbn Hâcib, *Muhtasarü İbn Hâcib*, 2/101.

⁶⁰⁶ el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*, 1/180.

⁶⁰⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl*, 110.

⁶⁰⁸ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî usuli'l-fikh*, 1/61.

⁶⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fikh*, 2/392; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/125; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/30.

etmişlerdir. Yani hâs lafızlarda delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı türden bir kesinlik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, hâs lafız ile bu lafzın vazedildiği manadan başka bir anlam kastedilebilmekle beraber bu ihtimali gösteren bir delil bulunmadıkça bu durum onun kesinliğine zarar vermemektedir.⁶¹⁰

7.1.2. Âm Lafzın Kapsamındaki Fertlere Delâletiyle İlgili Görüşler

Âm lafzın efradına delâleti istiğrak yoluyla olur. Hâs lafzın efradına delâleti ise kat'idir. Şümül-kapsama manasındaki “umum” mastarından türemiş ve ism-i fail sîgasında olan âm, “müteaddit (sayıca fazla olan) şeylere şumulü bulunan lafız” şeklinde tanımlanmıştır. Nahiv ve usul alimleri umum kelimesinin, mastar mı yoksa ism-i mastar mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mastar, zata mensup eylem manasındadır, yani nispeti eksiktir. İsm-i mastar ise nispet olmaksızın eyleme delâlet eden sözcüktür. Usul alimleri mastar ve ism-i mastarın ifade ettiği manaların birbirinden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶¹¹ Mütekellimûn, İslam felsefecileri ve bazı Hanefî alimler mastarın; hiçbir kayıt olmaksızın eyleme delâlet ettiğini, eylemin ise genel manalı olması nedeniyle tevîl edilebileceğini ve dolayısıyla kendisinde mecazın mümkün olduğunu söylemişlerdir.⁶¹²

Usul alimleri arasında ihtilaf olmasının diğer bir nedeni ise Şâri' tarafından gelen iki nas arasında zahiren bir çelişki bulunması; ikinci nassın birinci ve âm olan nassın bazı fertlerine delaletiyle çelişmesidir. Böyle bir durumda ikinci nassın birinci nassı tahsis edip etmediği hususunda ihtilaf edilmiştir.

Âmmın, bir lafzın müteaddit şeyleri istiğrak yoluyla kapsamı şeklinde tanımlandığı yukarıda zikredilmiştir. “Müslümanlar”, “topluluk” ve ism-i mevsuller gibi lafızlar bu yönden âm sayılmaktadır. Şafiî, Malikî ve Hanbelî yani mütekellimün usulcülerine göre âm lafızların efradına delâleti, tahsis edilmeden önce veya sonra zannidir. Çünkü umum lafızlar genel olarak belli bir grubu ifade etmek için varit olmaktadır. Bu nedenle fakîhler arasında, “Tahsis edilmeyen hiçbir âm yoktur.” sözü bir darbimesel haline gelmiştir. Hatta bu kaidenin bile “*Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*”⁶¹³ ayetiyle tahsis edildiğini söylemişlerdir. Âm lafzın hep bu şekilde vârit olması, efradına delâleti ve şumulü hususunda şüphe meydana getirmiştir. Bu nedenle de umurun delaleti zanni kabul edilmiştir. Öte yandan Hanefîler, tahsis edilmemiş olan âm lafzın delaletinin kati olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde âm, vasıf ve istisna gibi müstakil olmayan veya müstakil bir kelamla fertlerinden bir kısmıyla sınırlandırıldıktan sonra kalan delaleti zanni olmaktadır. Böylelikle umumi lafız, zannî bir hüccet haline gelmektedir. Çünkü nasslarda asıl olan muallal olmalarıdır. Ne var ki müstakil muhassıs yani âmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkaran delil ile bazı fertlerin umum kapsamından çıkmasına neden olan illet, kapsamdan çıkmadıkları sürece diğer fertlerde caridir. Bu durumda âm lafzın bu fertlere delâleti de kati olmaktadır. Ayrıca bu zikredilen

⁶¹⁰ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 1/35; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 2/294; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 1/30.

⁶¹¹ Mustafa Cemaleddin, *el-Bahsu'n-Nahvi 'inde'l-Usûliyyin* (Kum: Dâru'l-Hicre, 1405), 110.

⁶¹² Timurtâşî, *el-Vusûl ilâ Kavâidi'l-Usûl*, 135; Tilimsânî, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâ'il-Furû' 'alâ'l-Usûl*, 89-90.

⁶¹³ Hucurât 49/16.

durumlar dışında da âm lafzın delâleti katidir. Çünkü âm lafız, efradını kapsaması için vaz' edilmiştir. Hanefî usul alimleri bir delilin âmı tahsis edebilmesi için onun hem müstakil yani âmdan ayrı hem de onunla eş zamanlı olmasını şart koşmuştur. Ayrıca bu daha sonra gelen delilin önceki delili tahsis değil neshedeceğini dile getirmişlerdir. Çünkü daha sonra gelen delil, âm lafzın hükmünü bazı fertlerinden kaldırmaktadır. Bir hükmün sabit olduktan sonra kaldırılması ise tahsis değil nesihtir.⁶¹⁴

Şafiî usul alimleri ister âma muttasıl ister ondan müstakil olsun beyan ifade ettiği sürece her lafzın tahsis delili sayılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak Şâfiîler, âm olan nassın uygulanmasına ihtiyaç duyulduğu yani kendisiyle amel edildiği zamandan sonra varit olmamasını şart koşmuşlar ve bu süreden sonra gelen delilin tahsis değil nesih sayılacağı söylemişlerdir.⁶¹⁵

Bu konuda meydana gelen ihtilaf, alimlerin iki ayrı meselede farklı görüşler ileri sürmelerine neden olmuştur.

Birinci mesele, sübutu kati olan âm nassın haber-i vâhid ile tahsis edilmesi durumudur.

Hanefîler, böyle bir tahsisi câiz görmemektedir. Çünkü Kur'an ve mütevâtir sünnetten olan âm naslar hem sübut hem de delâlet yönünden katidir. Kati olan bir nas da onlara göre zannî bir delille tahsis edilemez.

Mütekellimuna göre ise âm naslar zannîdir. Bu nedenle haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delille de tahsis edilmelerinde bir sakınca yoktur.

İkinci mesele, âm lafzın hükmü ile hâs lafzın hükmü arasında çelişki bulunması halidir. Âmmın delaletinin kati olduğunu düşünenler, âm ile hâs lafızla gelen deliller arasındaki uyuşmazlığı bir çelişki kabul etmektedir. Zira ikisinin de delaleti katidir. Bu durumda, hâs ile âmmın nüzul veya vürut zamanları birbirinden ayrı değil ise yani eş zamanlı oldukları biliniyorsa hâs, âmı tahsis eder. Fakat vürut veya nüzul bakımından hâs, âmdan sonraysa hâssın âmı, delalet ettiği bazı fertlerde neshettiği söylenir. Ancak hâs ile âmmın vürut veya nüzul zamanları meçhul ise tercih kaidelerine göre ikisi arasından tercihe şayan olan ile amel edilir. Eğer ikisinden biriyle amel etmeyi sağlayacak bir tercih unsuru yok ise her ikisi de delil olarak kullanılmaz.⁶¹⁶

Âmmın umuma delaletinin zannî olduğunu savunan mütekellimuna göre ise hâss ile âm arasındaki uyuşmazlık bir çelişki olarak kabul edilemez. Bu durumda hâs delil, âm olan delili tahsis eder ve her ikisiyle de delâlet ettiği hususta amel edilir.⁶¹⁷

7.1.3. Âm Lafızın Kapsamındaki Fertleri Şümulüyle İlgili Görüşler

Âm; tahsise uğrayan ve tahsise uğramayıp umumu üzere kalan olmak üzere iki türdür. Tahsise uğrayan âmmın, tahsisten sonra kapsamı dahilinde kalan fertlerine delâletinin kati değil zannî olduğu hususunda alimler ittifak etmişlerdir. Tahsise uğramayıp umumu üzere kalan âm hakkında da alimler, bu âmmın kendisinde umum

⁶¹⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/12; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/32.

⁶¹⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 3/7.

⁶¹⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/12

⁶¹⁷ el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha*, 133-138.

manasının gerçekleştiği bütün fertlere delâlet ettiği ve âm hakkındaki hükmün bütün bu fertler hakkında sabit olduğu hususunda müttefiktirler. Bu konuda alimlerin ihtilaf ettiği husus ise bu türden olan âmın delaletinin, hâssın delaleti gibi kati mi yoksa zannî mi olduğu noktasıdır.⁶¹⁸

Hanefîlere göre tahsis edilmediği sürece âmın fertlerine delâleti katidir.⁶¹⁹ Ancak tahsis edilirse geriye kalan fertlerine delâleti zannî olmaktadır. Pezdevî konu hakkında şöyle söylemektedir: “Bize göre âm, altında bulunan bütün fertler için mutlak ve yakînî olarak hükmü gerekli kılar.”⁶²⁰ Hanefîlerin, âm lafızların delâletinin katiyeti için öne sürdükleri deliller şunlardır:

“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶²¹

“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 mü'minlere haram kılınmıştır.”⁶²²

“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶²³

Bu ayetlerde geçen “ما” olumsuzluk edatı ile “zina eden erkek”, “zina eden kadın”, “hırsız erkek” ve “hırsız kadın” lafızları kapsamına aldıkları tüm fertlere delalet etmektedir. Bu ayetlerde sadece akılları kapsayan kelimeler olduğu gibi hem akılları hem de gayrı akılları kapsayan kelimeler de yer almaktadır.

“İşte bu (hükümler) Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu, içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere sokar. İşte bu büyük başarıdır.”⁶²⁴

Bu ayette zikri geçen “من” (kim) lafzı bütün akıllı varlıkları kapsamaktadır. Kur'an veya Hz. Peygamber'in sünnetinde benzer lafızlar geçtiğinde de bunların kendi umum manalarına hamledilmesi gerekmektedir.⁶²⁵

Ayrıca âm olan lafız dil itibarıyla, bütün fertlerini kapsayıp içine alsın diye vaz' edilmiştir. Öyleyse âm bir lafız söylendiğinde onun hakiki manası anlaşılmalıdır. Yani âmın tahsisine, bazı fertlerine münhasır olduğuna dair bir delil bulunmadıkça mezkûr hakiki manasından başka bir manada anlaşılması câiz değildir.⁶²⁶ Cessâs konu hakkında şöyle söylemektedir: “Sözlükte gökyüzü, adam ve at gibi sözcükler söylendiği vakit kendi manalarında kullanılmalarının zorunlu olması gibi umum lafızlar da varit oldukları

⁶¹⁸ İsmail, *Usûlü'l-Fıkh Târihu ve Ricâluhu*, 204.

⁶¹⁹ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/239.

⁶²⁰ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 1/291.

⁶²¹ İbrahîm 14/4.

⁶²² Nûr 24/3.

⁶²³ Mâide 5/38.

⁶²⁴ Nisâ 4/13.

⁶²⁵ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/50.

⁶²⁶ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 1/73.

zaman tahsisine bir delil bulunmadıkça kendi hakiki manaları olan, bütün fertlerine şümuliyet manasına hamledilmeleri gerekmektedir."⁶²⁷

İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile usul alimlerinin çoğunluğuna nispet edilen görüş ise âm lafzın efradına delâletinin zannî olduğu yönündedir.⁶²⁸ Ancak Cüveynî ve Ebu Mansûr, İmâm Şâfiî'ye göre âm lafzın efradına delâletinin kat'î olduğunu rivayet etmişlerdir.⁶²⁹

Mütakelliminin delili ise şudur: İçinde âm lafızların bulunduğu şer'î nasslar araştırıldığında, âm lafızların pek az istisnalar hariç genellikle tahsis edildiği görülmektedir. Hatta âlimler arasında "*Tahsis edilmemiş âm lafız yoktur.*" tabiri şöhret bulmuştur. Âm olan lafzın tahsis edilmesi durumu yaygın olduğundan umum diye bir şeyin bulunmadığı şüphesi ortaya çıkmıştır. İhtimalin olduğu yerde de yakîn olamayacağından umum lafızlar tahsis ihtimalini ortadan kaldırmak için tekit edilmektedir. Böyle bir ihtimalin bulunmaması durumunda tekit edilmeleri de gerekmecektir.⁶³⁰ Konu hakkında Zerkeşî şöyle söylemektedir: "*Âm lafzın efradına delâleti zuhur (ortaya çıkma) yoluyladır. Şayet böyle olmasaydı umum sîgalarının tekit edilmesinin bir faydası olmazdı.*"⁶³¹ Ayet-i kerimede "*Derken bütün melekler topluca saygı ile eğildiler.*"⁶³² buyrulmaktadır. Bu âyetle "bütün melekler" denilmesine rağmen ifade, "toplucu" kelimesiyle tekit edilmiştir. İşaret edilen bu ihtimal, âmmın delâletinin kati olmasını engellemektedir.⁶³³

7.1.4. Âm Lafzın Tahsisi

Sözlükte müteaddi ve lâzım olarak kullanılan bir kökten türeyen tahsis lafzı, "ta'mim yani genellemenin zıttı, belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırmak" anlamındadır.⁶³⁴

Fıkıh usulü terimi olarak ise "Âm lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasıdır."⁶³⁵

Hanefîlere göre tahsis, müstakil ve âm ile eş zamanlı bir delil ile, âmmın kapsamına giren bazı fertlerin kastedilmiş olması halinden ibarettir. Hanefîlere göre âmı yalnızca şu üç şey tahsis edebilir:

- 1- Akıl
- 2- Örf ve âdet
- 3- Âm ile eş zamanlı olan müstakil nas.⁶³⁶

⁶²⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/50.

⁶²⁸ Taftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-Tavdîh*, 1/38-40; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fi Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'İlmâm Ahmed b. Hanbel*, 125.

⁶²⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîṭ fi usûli'l-fıkh*, 2/197; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1/122.

⁶³⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 284; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fi Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'İlmâm Ahmed b. Hanbel*, 125.

⁶³¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîṭ fi usûli'l-fıkh*, 2/198.

⁶³² Sâd 38/73.

⁶³³ el-Hin, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 205.

⁶³⁴ Firuzabadi, *el-Kamusü'l-muhîṭ*, 1/796.

⁶³⁵ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/584.

⁶³⁶ İsmail, *Usûlü'l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu*, 285.

Abdülazîz el-Buhârî âmi şöyle tanımlamaktadır: “Müstakil ve mukarin (eş zamanlı) bir delil aracılığıyla âm lafzın delaletinin sınırlanmasıdır.”⁶³⁷ Mütakelliminun yapmış olduğu tanıma göre tahsis, müstakil veya munfasıl, eş zamanlı olan veya olmayan bir delil aracılığıyla âm lafzın delaletinin sınırlanmasıdır.⁶³⁸

Sübutu kati olan âm lafzın zannî delille tahsisi: Kur’an ve mütevâtir sünnetten olan âm nasların sübutu katidir. Hanefîlere göre meşhur sünnet de bu hükümdedir. Cessâs konuyla ilgili şöyle söylemektedir: “Kendisi hakkında nas ve icmâ bulunmayan hükümlerin ispatı iki şekildedir. Birincisi, bu hüküm hakkında ilme ulaştıracak şer’î bir delilin bulunmasıdır. Bu delilden yüz çeviren hataya düşmüş ve Allah’ın hükmünü terk etmiş sayılır. İkincisi, içtihat ve zann-ı galibin kullanıldığı ve hüküm hakkında ilme ulaştıracak şer’î bir delilin bulunmadığı durumlardır. Ashâbımız (Hanefîler), bu gibi durumlarda doğru tek olsa bile her müçtehidin isâbet ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla ilmi gerektiren bir yolla kati olarak sabit olan hüküm, zannî olan şeylerle terk edilemez.”⁶³⁹

Kur’an’ın tamamı ilme ulaştırmaktadır. Öyleyse Kur’an naslarının herhangi bir zannî delil için terk edilmesi câiz değildir. Haber-i vâhidin ilim sonucunu doğurması onu rivayet edenle alakalı değildir; bunun kabul edilmesi, içtihat ve raviye olan hüsn-ü zan sebebiyledir. Bununla beraber haber-i vâhidin Kur’an ve mütevâtir sünnetle çelişmesi düşünülemez. Bu nedenle Kur’an nasları, haber-i vâhid ile neshedilmez. Çünkü kesin bir ilmi gerektirmeyen bir delil, ilmi gerektiren diğer bir delilin hükmünü yürürlükten kaldıramaz.

Bu konuda Hanefîlere muhalif olan alimler şöyle söylemektedir: “Âm olan her lafzın tahsis ihtimali bulunmaktadır. Çünkü umum lafızların ilk akla gelen zahir manası kapsayıcı olmalarıdır. Bununla birlikte belli bir gruba tahsis edilme ihtimali de vardır. Çünkü âm lafzın efradına delâleti zuhur ve karineler yoluyla zannîdir.”⁶⁴⁰ Mütakellimun bu görüşlerini şu ayet ile desteklemiştir:

“Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram'da, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.”⁶⁴¹ Ayetin manasına muhalif olarak kıyasa göre, hareme sığınan kişi, sadece harem içerisinde birini öldürmesi durumunda kısas için öldürülebilmektedir.⁶⁴² Fukaha ve mütakellimun âm lafızların kıyas ile tahsis edilebileceği görüşünde hemfikirler. Ancak fukaha, delilin âm ile eş zamanlı ve âmdan müstakil olmasını şartı koşmuşlardır. Öte yandan Abdülazîz el-Buhârî şöyle söylemektedir: “Hanefî alimlerinin çoğunluğu, hususiyeti sabit olmamış âm lafızların, kıyas ve haber-i vâhid ile tahsis ihtimali olmadığını söylemişlerdir. Mezhebimizin meşhur

⁶³⁷ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/307.

⁶³⁸ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/242; Beydâvî, *Minhacü'l-vusûl ila İlmi'l-Usûl*, 21.

⁶³⁹ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/77-78.

⁶⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/38.

⁶⁴¹ Bakara 2/191.

⁶⁴² Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 286.

görüşü de budur.”⁶⁴³

Hanefiler şu hadisi örnek vermektedirler: Şa‘bî’den rivayet edildiğine göre, Fâtımâ bnt. Kays şöyle demiştir: *Resûlullah hayatta iken kocam beni üç talakla boşadı. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Sana nafaka ve içinde barınacak bir ev hakkı yoktur.’* dedi. Mugîre, bu olayı İbrahim’e aktardığını, onun da Hz. Ömer’den şöyle naklettiğini söylemiştir: *“Biz duyduğu bir haberi iyice belleyip bellemediğini bilmediğimiz bir kadının sözüyle Rabbimizin kitabını ve Peygamberimizin sünnetini bırakacak değiliz.”* Nitekim Hz. Ömer böyle bir durumdaki kadına barınacak bir yer ve nafaka verilmesi yönünde hüküm vermiştir.⁶⁴⁴

Mezkûr rivayet zannîdir. Hz. Ömer’in de böyle bir durumda âm olan *“Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.”*⁶⁴⁵ Kur’an nassını haber-i vâhide öncelediği görülmektedir.⁶⁴⁶

7.1.5. Âm Lafzın Zannî Delille Tahsisi

Hanefiler⁶⁴⁷ ve İbn Hazm⁶⁴⁸ böyle bir tahsis caiz görmemektedirler. Çünkü Kur’an ve mütevâtir sünnette bulunan âm naslar hem sübut hem de delâlet yönünden katidir. Kati olan bir nassın ise haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delille tahsis edilemeyeceği kanaatindedirler.

Konu hakkında Şâî şöyle söylemektedir: *“Şayet Kur’an’ın karşısında haber-i vâhid veya kıyas gibi bir delil bulunursa ve hâssın hükmü değişmeden cem mümkün olursa her ikisiyle de amel edilir. Ancak bu mümkün olmazsa Kur’an’la amel edilip buna muhalif olan delil terk edilir. Diğer taraftan kati bir delille tahsis edilen âm lafızlarda da tahsis edilmeyen kısımla amel etmek gerekir. Bununla beraber kalan kısmın haber-i vâhid veya kıyas gibi bir delil ile tahsis edilmesi câizdir. Çünkü “falanca kavmin bir kısmını öldürün” örneğinde olduğu gibi âm lafızdan tahsis edilen kısım meçhul olursa her bir ferдин âm lafzın altında olduğu veya tahsis edildiği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu fertlerin birinin tahsis edildiğine dair bir delil bulunması durumunda tahsisin içinde veya dışında olup olmadığına karar verilir. Âm lafızdan tahsis edilen bir fertler grubu olduğunda ise tüm bu fertlerde bulunan bir illet olması gerekmektedir. Bu illetin başka bir fertte bulunduğu dair şer’i bir delil olursa da söz konusu fert tahsis edilerek amel edilir; ancak tahsis edilmeme ihtimali de varittir.”*⁶⁴⁹

Kati olan bir nassın haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delille tahsis edilemeyeceği görüşünü savunan Hanefiler delil olarak şunları zikretmişlerdir:

1- Şa‘bî’den rivayet edildiğine göre, Fâtımâ bnt. Kays şöyle demiştir: *Resûlullah hayatta iken kocam beni üç talakla boşadı. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Sana nafaka ve içinde barınacak bir ev hakkı yoktur.’* buyurdu. Mugîre, bu olayı İbrahim’e aktardığını,

⁶⁴³ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevi*, 1/307.

⁶⁴⁴ Tirmizi, *Sünenü’t-Tirmizi*, “1180”, 3/484.

⁶⁴⁵ Talâk 65/6.

⁶⁴⁶ Timurtâşî, *el-Vusûl ilâ Kavâidi’l-Usûl*, 21.

⁶⁴⁷ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevi*, 1/295.

⁶⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 301-309.

⁶⁴⁹ Şâî, *Usûlu’ş-Şâî*, 14-21; el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevi*, 1/295.

onun da Hz. Ömer'den şöyle naklettiğini söylemiştir: “*Biz duyduğu bir haberi iyice belleyip bellemediğini bilmediğimiz bir kadının sözüyle Rabbimizin kitabını ve Peygamberimizin sünnetini bırakacak değiliz.*” Hz. Ömer böyle bir kadına barınacak yer ve nafaka temin edilmesi yönünde hüküm vermiştir.⁶⁵⁰

Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: Hz. Ömer'in, burada haber-i vâhidi reddetme ve onunla ayeti tahsis etmeme sebebi, ravinin doğru söylediğinden emin olamamasıdır. Bu nedenle “*Duyduğu bir haberi iyice belleyip bellemediğini bilmediğimiz...*” ifadesini kullanmıştır. Şayet Hz. Ömer, haber-i vâhidi kabul etmeseydi bu gerekçeyi söyleme ihtiyacı duymazdı.⁶⁵¹

Ayrıca Kur'an ve mütevâtir sünnetteki âm naslar hem sübut hem de delâlet yönünden katidir. Haber-i vâhid ise zannîdir. Zannî olan, kati olanın derecesine ulaşmadığı ve senesinde kopukluk olma şüphesi bulunduğu için kati olana muarız olamaz. Kıyasın kaynağı ise reydir ve reyin de doğru ve yanlış olma ihtimali vardır. Bunlara ek olarak tahsis, hükmün değişmesine neden olmaktadır. Öyleyse tahsis ile kati olan nassı değiştiren nassın da kati olması gerekmektedir.⁶⁵²

2- Tahsis nesih gibidir. Çünkü her biri âm lafzın gerektirdiği hükmü ortadan kaldırmaktadır. Nesih âm lafzın hükmünün bazı *zamanlarda* yürürlükten kaldırılmasını gerektirirken, tahsis bazı *kişilerden* kaldırılmasını gerektirmektedir.⁶⁵³

Bu delile ise şöyle itiraz edilmiştir: Nesih hükmün ortadan kaldırılması iken tahsis onun açıklanmasıdır. Bu nedenle nâsîh ve mensûhun aynı anda varit olması câiz değildir. Halbuki muhassıs delilin, âm lafızla beraber varit olması câizdir.⁶⁵⁴ Ayrıca tahsis, nesihten daha hafiftir. Çünkü nesih hükmü kaldırmakta, tahsis ise açıklamaktadır.⁶⁵⁵

3- Kıyas, nassın fer'i olduğu için kıyasın ön koşulları nassın ön koşullarından daha fazladır. Çünkü kıyas; aslın hükmü, illet olması, vasfın bulunması, bu vasfın asıl ve fer'de görülmesi, muarızın asıl ve fer'den bulunmaması gibi ön koşullara ihtiyaç duymaktadır. Bu ön koşulların hepsinde doğru ve yanlış ihtimali bulunduğundan kıyastaki hata ihtimali nastaki hata ihtimalinden fazladır. Dolayısıyla kıyas ile elde edilen zan daha zayıf olmaktadır. Kıyasın, âm lafza öncelenmesi durumunda ise zayıf olanın kuvvetli olana tercih edilmesi söz konusu olacaktır. Bu ise caiz değildir.⁶⁵⁶

4- Makîsun aleyhin nas olması gerekliliği, kıyasın nassın fer'i olması sonucunu doğurmuştur. Nitekim makîsun aleyh, kıyas ile sabit olsa bir kısır döngü meydana gelecektir. Ayrıca fer'in asla takdim edilmesi söz konusu olacağından fer' olanın asıl olanı tahsis etmesi caiz değildir.⁶⁵⁷

Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: Kıyasın kendi aslına takdim edilmesinin caiz

⁶⁵⁰ Müslim, *Sahih-i Müslim*, “1480”, 2/114.

⁶⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/525.

⁶⁵² el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/295; İbn Emiru'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/247.

⁶⁵³ İbn Emiru'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/242.

⁶⁵⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 242.

⁶⁵⁵ İsnevî, *Nihâyetu's-suâl fî şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 216.

⁶⁵⁶ İbn Emiru'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 3/71.

⁶⁵⁷ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 3/332.

olmadığı kabul edilse bile âm lafız, kıyasla tahsis edildiği zaman kıyas kendi aslına değil başka bir asla öncelenmiş olmaktadır.⁶⁵⁸

Mütakellimün, âm lafzın zannî bir delille tahsis edilmesinin caiz olması hususunda şu delilleri zikretmiştir:

1- Âm ve haber-i vâhid birbirinden bağımsız iki delildir. Haber-i vâhid, âm lafızdan daha özeldir. Bu nedenle âm lafza öncelenmesi gerekmektedir.⁶⁵⁹

2- Zannî bir delille yapılan tahsis ile, her iki delille de amel edilmiş olunmaktadır. Şöyle ki hâs lafzın, delâlet ettiği bütün mana ile amel edilirken, âm lafzın sadece istisna edilmemiş kısmıyla amel edilmektedir. Tahsisin yapılmaması durumunda ise hâs delille amel edilmeyecektir. Şüphesiz bir vecihle bile olsa delille amel etmek onu tamamen yok saymaktan daha iyidir.⁶⁶⁰

3- Kıyas, amel edilen şer'î bir delildir. Haber-i vâhid ve Kitab'la tahsisin caiz olması gibi kıyasla tahsisin de caiz olması gerekmektedir. Şayet kıyasla tahsis yapılacak olursa her iki delille de amel edilmiş olunacaktır. Ancak kıyastan vazgeçip âm lafızla amel edilmesi durumunda hâs delille amel edilmeyecek ve diğer delil tamamen yok sayılacaktır.⁶⁶¹

4- Hz. Peygamber'e kayıtsız ve şartsız olarak tabi olunması gerektiğini bildiren naslar, tahsisin caiz olduğuna açık ve net delildir. Öyleyse Hz. Peygamber'den gelen bir sözle amel etmek vaciptir. Şayet bu söz ile Kur'an'ın umumu arasında çelişki olursa ikisini uzlaştırma yoluna gidilmelidir. Ayrıca âm lafzın efradına delâleti zannîdir. Bu nedenle sahih haber-i vâhid ile bu âm lafzın tahsis edilmesini kabul etmemenin hiçbir geçerli gerekçesi yoktur.⁶⁶²

5- Bütün âm lafızlar, tahsis edilebilirler. Hatta "Tahsise uğramayan hiçbir âm yoktur." sözü darbımesel haline gelmiştir. Tahsis ihtimalinin bu denli güçlü olması kıyasla da tahsisin kabul edilmesini gerektirmektedir.⁶⁶³

Örneğin, "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁶⁶⁴ ayeti âm bir ifadedir. Bunu; "Hırsızın eli ancak bir dinarın dörtte biri veya bu değerdeki bir malı, ya da daha fazla kıymetteki bir malı çalması halinde kesilir."⁶⁶⁵ hadisi tahsis etmiştir.

Aynı şekilde "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest

⁶⁵⁸ İsnvî, *Nihâyetu's-suâl fi şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 216.

⁶⁵⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 158.

⁶⁶⁰ İsnvî, *Nihâyetu's-suâl fi şerhi Minhâcu'l-Vusûl*, 214.

⁶⁶¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 286.

⁶⁶² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 158.

⁶⁶³ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 1/72.

⁶⁶⁴ Mâide 5/38.

⁶⁶⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvattâ* (Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 1425), "1531", 2/840.

*bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”*⁶⁶⁶ ayetinde zikri geçen “Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün” cümlesinden Mecûsîler istisna edilmiştir. Nitekim rivayet edildiğine göre Hz. Ömer bir gün Mecûsîlerden bahsederken, “Onlar hakkında ne yapacağımı bilmiyorum.” demiş bunun üzerine ashâb-ı kirâmdan Abdurrahman b. Avf şu bilgiyi nakletmiştir: “Bu konuda Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu işittiğimi kesinlikle söyleyebilirim: “Onlara da ehl-i kitaba uygulanan hükmü uygulayın.”⁶⁶⁷

Muhammed Ebû Zehrâ, Mâlikîlere göre, haber-i vâhidin Kur'an'daki âm bir lafzı ancak belli şartlarla tahsis edebileceğini nakletmiş ve şöyle söylemiştir: “Mâlikîler, bu konudaki görüşlerini belirleyen bir kaide vazetmişlerdir. Onlar, bu kaideye istikra (tümevarım) metodu ile ulaşmışlardır. Onlara göre İmam Mâlik, Kur'an'ın âm lafızlarını haber-i âhâd ile tahsis ederken, kıyas veya Medîne ehlinin ameli ile desteklenmesini şart koşardı. Örneğin; İmam Mâlik, yırtıcı hayvanların etinin haram olduğunu söylerdi. Gerekçesi ise Kur'an'ın âm lafzını “el-Muvatta” eserinde rivayet ettiği bir hadisin tahsis etmesidir...”⁶⁶⁸

Özetle usul alimleri sübutu kati olan âm nassı yine benzeri hâs bir nassın tahsis etmesinin caiz olduğunu görüş birliğiyle kabul etmişlerdir. Mütakellimuna göre sübutu kati olan naslar, Kur'an ve mütevâtir sünnettir. Hanefîler'e göre meşhur sünnet de sübutu kati olduğu için hem Kur'an'ı hem sünneti tahsis edebilir.⁶⁶⁹

Kıyasın ise kati olması yani illetinin kaynağı nas veya icmâ olması durumunda kendisiyle tahsisin caiz olduğu, usul alimler tarafından kabul edilmiştir. Ancak zannî kıyas ve haber-i vâhid ile tahsis meselesi tartışmalıdır.⁶⁷⁰

7.2. Mutlak ve Mukayyet Lafızlar

Kur'an ve sünnette hükümlere delâlet eden nasslar araştırıldığında, bu naslardan bazılarının mutlak diğer bazılarının ise mukayyet yani sınırlandırılmış olduğu görülmektedir. Bazen mutlak ve mukayyet olan iki nassın, hükmün sebebinde, hükmün kendisinde ya da her ikisinde birleştiği görülür. Bu nedenle mutlak ve mukayyet arasındaki ilişkiyi ortaya koyacak ve birinin diğerine olan etkisini açıklayacak kuralların konulması gerekmektedir. Müçtehitler bu kuralları vazederken bazılarında ihtilaf etmişlerdir.

7.2.1. Mutlak ve Mukayyed'in Tanımı

Usul alimleri mutlak için birçok tanım yapmışlardır. Ancak yapılan tanımların ortak noktası “mutlak”ın, yalnızca mahiyete delâlet ediyor olmasıdır. Şöyle ki mutlak, kendi cinsinde yaygınlık kazanmış bir medlûle delâlet eden lafızdır. Diğer bir tabirle mutlak, hiçbir lafzî kayıtlarla sınırlanmaksızın muayyen olmayan fert veya fertlere delâlet

⁶⁶⁶ Tevbe 9/5.

⁶⁶⁷ Mâlik, *Muvattâ*, “616”, 1/274.

⁶⁶⁸ Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkh*, 2/153.

⁶⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/525.

⁶⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/525.

eden lafızdır.⁶⁷¹ Örneğin, “Bir köle azat etmelidirler.”⁶⁷² ayetinde zikredilen “köle” lafzı böyledir. Mutlak için yapılan tanımlardan bazıları şu şekildedir:

Sübkî, “Mutlak, herhangi bir kayıtlı sınırlandırılmadan mahiyete delâlet eden lafızlardır.”⁶⁷³ demiştir. Öte yandan Âmidî, “Cinsinde yaygın medlûle delâlet eden lafızlardır.”⁶⁷⁴ şeklinde tanımlamıştır. İbn Hâcib ise “Cinsinde yaygın olana delâlet eden şeydir.” demiştir.⁶⁷⁵ Mutlak ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, emir bağlamında gelen nekre lafızdır. Örneğin, “وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ” (Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.)⁶⁷⁶ ayetinde bulunan emir kipi ve “köle” kelimesinin nekre olarak gelmesi bu şekildedir. Diğer ise haber cümlesindeki nekredir. Örneğin, “لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ” (Velisiz nikâh olmaz)⁶⁷⁷ hadisinde “veli” kelimesi nekre olarak gelmiş ve böylece manayı mutlak hale getirmiştir.

Usul alimleri de mukayyet için birçok tanım yapmışlardır. Diğer taraftan yapılan tanımların ortak noktası mukayyed, bir vasıfla sınırlandırılması nedeniyle mahiyetin yaygınlığının azaltılması veya belli bir medlûle delâlet etmesidir. Mukayyet için yapılan tanımlardan bazıları şöyledir: “Mukayyet, herhangi bir yolla yaygınlığı kalkmış lafızdır.”⁶⁷⁸ İbn Kudâme de şöyle demiştir: “Mukayyet, belirli bir şeyi ifade eden veyahut cinsine şümulü bulunan hakikate eklenen ilave bir kayıt ile belirsiz bir şeyi ifade eden lafızlardır.”⁶⁷⁹ Örneğin, “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلِمَةٍ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا” (Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mü'min köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir.)⁶⁸⁰ ayetinde yer alan “köle” lafzı, cins isim olup, “iman” özelliği ile daraltıldığı için, mukayyet bir lafızdır.

7.2.2. Mutlak Lafzın Mukayyet Lafza Hamledilmesi

Hanefîlere göre takyît caiz olmayıp mutlak olanın mukayyede hamledilmesi de mümkün değildir. Mutlak ile ayrı, mukayyet ile ayrı amel edilmesi gerekir.⁶⁸¹ Çünkü asıl olan Şâri tarafından gönderilen lafızların hükümlere delâletleri değiştirilmeden olduğu gibi kalmasıdır. Yani mutlak lafzın ıtlakı, mukayyet lafzın da takyîdi ile amel edilir. Keza ki bu lafızların metin sahibinin izni ve iradesi olmadan takyît edilmesi, esasında nassın kapsamını daraltmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle mutlak, mukayyede sadece iki

⁶⁷¹ el-Hın, *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 246.

⁶⁷² Mücâdele 58/3.

⁶⁷³ Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/39.

⁶⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/111.

⁶⁷⁵ İbn Hâcib, *Muhtasaru İbn Hâcib*, 2/284.

⁶⁷⁶ Mücâdele 58/3.

⁶⁷⁷ Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, “1102”, 3/407.

⁶⁷⁸ el-Bihârî, *Müsellemü's-subût*, 1/360.

⁶⁷⁹ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'İlmâm Ahmed b. Hanbel*, 203.

⁶⁸⁰ Nisâ 4/92.

⁶⁸¹ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/290. Ayrıca Bkz. Alpaslan Alkış - Ayşe Darendeli, “İmam Şâfiî ve Cessâs'ın Nesh Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Antakiyat* 4/1 (23 Haziran 2021), 21-46.

hüküm arasında zıtlık varsa yani biri ile amel etmek diğerinin aksi ile amel etmeyi gerektirecekse hamledilebilir. Bu konuda ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁶⁸²

Mütekellimuna göre ise mutlak mukayyede hamledilebilir. Ancak bazı usul alimleri, mutlak olanı mukayyede hamletmenin lafız cihetiyle olduğunu ve her halükârda olabileceğini söylerken diğer bir grup yalnızca iki nas arasında ortak bir illet bulunması durumunda hamledilebileceğini söylemişlerdir. Bu ikinci grubun ifade ettiği hamletme de bir nevi kıyastır. Âmidî Şâfiî mezhebinin zâhir görüşünün bu olduğunu ileri sürmüştü⁶⁸³ ve İmâm Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu söylemiştir. Cem'u'l-Cevâmi' eserinde ve bu eserin Mahallî'nin yaptığı şerhinde de bu görüşün Şâfiî'ye nispetinin kesin olduğu vurgulanmıştır. Nitekim Âmidî ve Mahallî şöyle demişlerdir: "Zihâr ayeti ve mümin birini yanlışlıkla öldürme hakkındaki ayette olduğu gibi hükmün aynı, sebebin ise farklı olduğu durumlarda Ebû Hanîfe, mutlak olanın mukayyede hamledilmesinin caiz olmadığını söylemiştir. Zira bu iki hükmün sebebi farklıdır. Dolayısıyla mutlak, mutlak olarak kalmalıdır. Kimi alimler de mutlak olanın mukayyede lafzen hamletmeyi, yani aralarında bir ortak özelliğe ihtiyaç duyulmaksızın yalnızca mukayyet lafzın vürudunu dikkate almanın mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. İmâm Şâfiî ise mutlak olanın mukayyede hamledilmesini kıyas yoluyla olması şartıyla caiz görmüş ve bunun için aralarında bir ortak illet olması gerektiğini söylemiştir."⁶⁸⁴ Âmidî şöyle söylemiştir: *"Mutlak ve mukayyedin manası bilinirse umum lafızların tahsisi için kullanılan muhassısların tamamının, mutlak lafzın takyîdi için geçerli olduğu anlaşılır. Bu nedenle sana düşen onlara itibar etmen ve bu şekilde anlamandır."*⁶⁸⁵

Mutlak olanın mukayyede hamledilmesini kabul eden mütekellimuna göre, dini hükümlerin kaynağı olan Kur'an nassı bütünlüğü açısından tek bir kelime gibidir. Bu nedenle Kur'an'ın bir yerinde bir hükme delalet eden bir ifade bulunursa bu ifadenin bulunduğu başka yerlerde de hükmün aynı olması gerekmektedir.⁶⁸⁶

Aynı şekilde bir takyit zikredilirken mutlak hakkında bir şey söylenmediğinde de bu mutlak ve mukayyedin birbirini etkilemesi söz konusu değildir. Çünkü bu mutlak hakkında bir şey söylenmemesi, onunla ilgili bir hükmün olmadığını göstermektedir. Mukayyet ise zikredildiği kaydın mevcut olması durumunda bununla amel etmenin caiz olduğu şeydir ve açıklayıcı konumundadır. Bu nedenle asıl olanın mutlak kabul edilmesi daha iyi olacaktır. Böylelikle mukayyet, mutlak olanın itlâkını ortadan kaldıran ve onu açıklayan bir konuma yerleşmektedir.⁶⁸⁷

Mutlak ve mukayyedin hükmünün aynı olması mutlak ve mukayyet arasında birbirlerine hamledilebilme yönünden bir uygunluğun bulunmasını gerektirmektedir. Bu

⁶⁸² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 165.

⁶⁸³ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/12.

⁶⁸⁴ el-Attar, *Haşiyetu Attar ala Şerhi el-Celal el-Mahalli ala Cem'i-l-cevami'*, 2/51.

⁶⁸⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/111.

⁶⁸⁶ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/290; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/290; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 3/10; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/112; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 165.

⁶⁸⁷ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/64.

gibi durumlarda yukarıda zikredilen uzak istidlale de gerek kalmamaktadır.⁶⁸⁸

7.2.3. Mutlakın Mukayyete Hamledilmesiyle İlgili Şartlar

Mutlak lafızların belirli durumlarda mukayyet lafızlara hamledilmesini uygun gören alimler bunun gerçekleşebilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartların gerçekleşmesiyle ancak mutlak lafızlar mukayyet lafızlara hamledilebilir.

- Mutlak ve mukayyette asıllarda bir değişiklik olmamalı, kayıtlayan şey sıfat cinsinden olmalıdır: Konunun özünü oluşturan mahiyet açısından bir ekleme ya da sayı bildirmemelidir. Abdestte dört uzuv söz konusu iken teyemmümde iki uzuvdan bahsedilmesi nedeniyle abdesti de iki uzva indirmek mümkün değildir. Çünkü teyemmümün itlâkının, abdest ile takyî edilemeyeceği hususu icmâ ile sabittir. Ayrıca teyemmümde dört azanın şart koşulması durumunda zikredilmemiş bir hükmün ispatı söz konusu olacaktır. Hamletme ise sadece sıfatlara mahsustur. Bu şartı gerekli görenler arasında Kaffâl eş-Şâî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Mâverdî ve Rûyânî gibi âlimler vardır. Mâverdî, Mâlikî âlimi Ebherî ve Şâfiî âlimi İbn Hayrân'dan, mutlak olanın mukayyede hamledilmesinin sadece sıfatlarda değil zatlarda da caiz olduğu görüşünü nakletse de bunun bir dayanağı yoktur.

- Mutlak lafzı karşılayan tek bir asıl olmalıdır: Örneğin vasiyet ve ricatteki şahitlikte adalet şarttır; alışverişte ise mutlak anlamda şahit bulunma şartı vardır. Dolayısıyla mutlak anlamdaki şahitliğin tüm bunlarda şart olduğu söylenebilir. Aynı şekilde “(Bu paylaştırma, ölen karılarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır.”⁶⁸⁹ ayetiyle karı ve kocanın birbirine olan mirasları, vasiyet ve borçların yerine getirilme şartıyla sınırlandırılmıştır. Bu hüküm de ölenenden geriye kalan ayrı ayrı miraslar olmadığı için tüm miras hükümleri için geçerli bir sınırlama olmaktadır. Ancak mutlak ifade için birbirine zıt iki sınırlama söz konusu ise delil olmaksızın mutlak ifadenin mukayyet ifade ile sınırlandırılması mümkün değildir. Bu durumda mutlak, delili kuvvetli olana veyahut kıyası evlâ olana hamledilmelidir. Bu şartı zikredenler arasında Ebû Mansûr, Ebû İshâk Şîrâzî ve Mâverdî gibi alimler vardır. Kâdî Abdulvehhâb bu şart konusunda alimlerin ittifak ettiğini nakletse de Zerkeşî bunu reddetmiş ve şart hususunda ihtilafın olduğunu söylemiştir. Bununla beraber herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁶⁹⁰

- Mutlak nassın emir içeren ya da olumlu bir cümle içinde kullanılması gerekir: Olumsuz cümlede ya da nehiy cümlesinde vaki olması halinde ise mutlak mukayyede hamledilmez. Bu şartı zikredenler arasında Âmidî ve İbn Hâcib gibi alimler vardır. Nitekim onlara göre emir ve nehyin beraber zikredilmesi durumunda ikisiyle de amel edilmesi ve bu iki ifadenin uzlaştırılması hususunda bir ihtilaf yoktur. Örneğin bir kimse “لا تعتق مكاتباً كافراً” “Mükateb köleni azat etme!” şeklindeki mutlak ifadeyi ve “لا تعتق مكاتباً كافراً” “Kâfir

⁶⁸⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 165.

⁶⁸⁹ Nisâ 4/12.

⁶⁹⁰ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/290; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/290; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 3/10; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 2/112; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 165.

mükateb köleni azat etme!” şeklindeki mukayyet ifadeyi söylediğinde mutlak, mukayyede hamledilirse bu kişinin Müslüman veya kâfir olmayan bir köleyi azat etmesi yeterli olmayacaktır. Çünkü hamledilmesi halinde ilk cümlemin ihtiva ve ifade ettiği umumî anlam ihlal edilmiş olacaktır. Şöyle ki bu kişi Müslüman veya kâfir kölelerden birini azat ederse her iki sözüyle amel etmemiş olacaktır. Ancak Râzî ve Isfahânî gibi âlimler bu şekildeki bir hamletmeyi câiz görmüşlerdir. Isfahânî şöyle söylemektedir: “Mutlakın mukayyede hamli kelamın bütün kısımlarında geçerli olup emir veya nehye mahsus değildir.” Zerkeşî ise şöyle söylemektedir: “Mutlak ve mukayyedin nefiy veya nehiyden sonra vaki olması düşünülemez. Zikredilen örnek âm lafzın delâlet ettiği bazı fertler için kullanılmış olabilir. Bu konuda Ebu Sevr’in farklı bir görüşü olmakla beraber bu görüşün burada zikredilmesine gerek yoktur. Tercih edilen görüş nefiy veya nehiyden sonra gelen mutlak ifadenin ve mukayyede hamledilmemesidir. Bu şartı İbn Dakîk de zikretmiş ve âm lafzın hâs üzerine bina edilmesinin de bir şartı olarak kabul etmiştir.⁶⁹¹

- Mutlak ifadenin mubahlık içeren alanlarla ilgili olmaması: İbn Dakîk’e göre bu durumdaki mutlak ifadenin mukayyet bir ifade ile uzlaştırılması mümkün değildir. Mukayyet ifadeyi bu tür mutlak ifadeye eklemek nassa ziyade olmaktadır. Öte yandan Zerkeşî bu görüşe katılmamaktadır.

- Mukayyet ifade ile birlikte kaydın sadece kendisine ait olduğunu belirten ilave bir ölçünün olmaması: Mukayyet ifadede kaydın sadece bu konuya mahsus olduğuna dair bir işaret bulunması durumunda mutlak ifadenin bu mukayyede hamledilmesi kesinlikle caiz değildir.⁶⁹²

- Takyîde engel bir delilin bulunmaması: Böyle bir delilin bulunması durumunda da mutlak, mukayyede hamledilemez.⁶⁹³

7.2.4. Hanefî Mezhebinde Mutlak İfadenin Takyidi Kaidesinin Uygulanışı

Mutlak ve mukayyet ifadelerin, her birinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren Hanefîler, bazı yerlerde bu ilkelerini terk etmişlerdir. Ancak bazen karineler de dikkate alınarak mutlak ifadeler sınırlandırılmıştır. Örneğin, devenin zekâtının sadece otlayan develerden verilmesinin farz olması bunun gibidir. Halbuki bu konuda varit olan naslardan bazıları mutlak bazıları ise mukayyettir. Hanefîler, bu konuda mutlak olan nasları mukayyet olanlara hamletmişlerdir. Keza nisap miktarı hakkında da Hz. Ebû Bekir, zekât toplamak üzere Bahreyn’e gönderdiği Hz. Enes’e verdiği mektupta şöyle söylemektedir: “Bu Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e emrettiği ve onun da Müslümanlara miktarını belirlediği sadakadır. *“Rahman ve Rahim olan Allah’ın ismiyle. “İşte bu, Allah’ın kendi Resûlüne emrettiği ve Resûlullah’ın Müslümânlar üzerine takdir ve tayin buyurduğu zekât ibadetidir. Herhangi bir Müslümandan bu mektupta bildirilen miktarlar ölçüsünde zekât istenirse o Müslüman bu zekâtını versin. Bundan fazlası istenirse*

⁶⁹¹ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 2/290; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/290; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 3/10; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/112; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 165.

⁶⁹² Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (ts.), 34.

⁶⁹³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 166-167.

(fazlalığı) vermesin! Deveden yirmi dört tanesinde ve bundan aşağısında koyun olarak (vacip olan zekât), her beş deve de bir koyundur...”⁶⁹⁴

Zührî'nin, Ebû Bekr b. Amr b. Hazm'dan rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm'a yazdığı mektupta şöyle dediği nakledilmiştir: “*Bismillahirrahmanirrahim, Allah'ın Resûlü Muhammed'den Şürahbîl b. Abd Kilâl veya Zû Ra'în ve Meâfir Hemedân'a: Ganimetlerden Allah'ın tayin ettiği beşte biri; ürünlerden, mü'minler üzerine zekât olarak farz kılınanları; kaynakların suladığı ve göğün suladığı arazi ürünlerinden onda bir ve kova ile sulanan arazi ürünlerinden de yirmide bir almayı emretti. Her on deve de iki koyun, her yirmi deve de dört koyun, her kırk sığırda bir sığır ve her otuz sığırda bir yaşını tamamlamış bir dana veya üç yaşına girmiş erkek veya dişi bir sığır, merada yayılan koyunlardan, her kırk koyunda, bir tane koyun vermek gerekir. Bu, Yüce Allah tarafından, mü'minlere farz kılınan zekâttır. Kim, hayrını artırırsa, o hayrı, kendisi için artırmış olur...*”⁶⁹⁵

Birinci hadiste develer, mutlak zikredilmişken ikinci hadiste “otlayan” kaydı ile sınırlandırılmıştır. Görüldüğü üzere bu naslarda ıtlâk ve takyît aynı hükmün sebebi için varit olmuştur. Kendi kaidelerine göre Hanefîlerin bu gibi yerlerde takyît yapmaması ve Mâlikîler gibi mutlak ve mukayyet nasların her ikisiyle de ayrı ayrı amel etmeleri gerekmektedir. Ancak Hanefîler burada öyle yapmamışlar ve otlayan devenin zekâtını vermenin farz olduğunu söylerken otlamayan devenin zekâtının olmadığını söylemişlerdir. Yani mutlak ifadeyi mukayyede hamletmişlerdir. Buna şöyle itiraz edilmektedir: Hanefîler, bu konuda mutlak olanı mukayyede hamletmemişlerdir. Bilakis burada mukayyet nas daha sonra geldiği için mutlak olan ilk hükmü neshetmiştir. Ne var ki bu itiraz, Hanefîlerin mefhum-u muhalefeti kabul etmeleri durumunda geçerlidir. Oysa Hanefîler bunu kabul etmemektedirler. Kaldı ki onların mefhum-u muhalefeti kabul ettikleri farz edilse bile burada nasların mantuk ve mefhumları arasında bir çelişki vardır. Netice olarak da mantûk daha kuvvetli olduğu için onunla amel edilir. Böylelikle zekât hükmünün sebebi mutlak olarak deve sahibi olmak olur.⁶⁹⁶

Aynı şekilde fukahaya göre kasten adam öldürmenin cezası doğrudan kısastır. Dolayısıyla onlar, “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür...*”⁶⁹⁷ ayetinde zikredilen mutlak öldürme fiilini, “*Kasıtlı insan öldürmenin cezası kısastır.*”⁶⁹⁸ hadisindeki kasıtlı öldürme fiiliyle sınırlamışlardır. Halbuki bu kayıt, hükmün sebebi için varit olmuştur. Hanefîlerin kaidesine göre ise her bir hüküm ile ayrı ayrı amel etmek gerekmektedir.

Sâdî Çelebi “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.*” ayeti hakkındaki haşiyede şöyle söylemektedir: “Bu ayet, zâhiri itibarıyla kasten veya yanlışlıkla adam öldürmenin cezasının arasında fark olmadığını ifade etmektedir. Ancak mutlak olan bu hüküm “*Kasıtlı insan öldürmenin cezası kısastır.*” hadisi ile takyît

⁶⁹⁴ Buharî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Zekat”, 166-167.

⁶⁹⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418), 2/340.

⁶⁹⁶ el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâfî'l-Fukaha*, 136-137.

⁶⁹⁷ Bakara 2/178.

⁶⁹⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Kitâbu'd-diyât”, 4539.

edilmiştir. Bu hadis meşhûrdur. Bize göre bu konu tartışmalıdır. Çünkü “*Fıtır sadakasını hür ve köle herkesin yerine veriniz.*” veya “*Fıtır sadakasını mümin olan hür ve köle herkesin yerine veriniz.*” örneğinde olduğu gibi ıtlâk ve takyît sebep üzerine varit olduysa bizim mezhebimize göre mutlak mukayyede hamledilmez ve her biriyle ayrı ayrı amel edilir. Çünkü usul kitaplarında genişçe açıklandığına göre sebepler arasında tezatlık olamaz. Öyleyse ayette mutlak olarak zikredilen bir hüküm hadisle nasıl takyît edilebilir?”⁶⁹⁹

7.2.5. Mutlakın Mukayyete Hamledilmesiyle İlgili İhtilaf Sebepleri

Bir lafız bir nasta mutlakken, başka bir nasta mukayyet olarak bulunmasının fakîhlerin ihtilafında etkisi vardır. Bunun sebebi ise mutlak lafzın takyît edilmesinin câiz olup olmadığı hususudur. Çünkü mutlak, hâs cümlesinden olup hiçbir lafzî kayıtlı kayıtlanamaksızın kendi cinsinde şüyu’ bulmuş sözcüktür. Örneğin “*köle*”, “*üç gün*” ve “*bir ay*” gibi ifadeler mutlaklardır. Mukayyet ise beraberinde bulunan bir vasıfla kayıtlanmış olan hâs lafızdır. Örneğin “*Bir mü'min köle*” ifadesindeki “*mü'min*”, “*peş peşe üç gün*” ifadesindeki “*peş peşe*” ve “*geçen ay*” ifadesindeki “*geçen*” lafızları birer kayıttır. Bir nasta mutlak veya mukayyet olarak yer alan bir lafız olduğu gibi kabul edilir ve onunla amel edilir. Bununla beraber aynı lafız bir nasta mutlak diğer bir nasta ise mukayyet olarak gelebilir. Ancak durumları farklı olmakla beraber her iki nas bazen aynı konu için ve bazen de iki farklı konu için gelmiş olabilir. Bu gibi naslardan bazılarının olduğu gibi kalması ve medlulü ile amel edilmesi gerekirken, bazı naslarda ise mutlak mukayyede hamledilir ve mukayyet, mutlak ifadenin beyanı olur. Bu ihtilaf neticesinde usul alimleri bazı şer’î hükümlerde ihtilaf etmişlerdir.⁷⁰⁰

a) Hüküm ve Sebebin Aynı Olması: Şayet ıtlak ve takyît hükmün sebebinde ise ve hüküm her iki nasta aynı ise, Hanefîlere göre mutlak mukayyede hamledilmez ve her bir lafızla ayrı ayrı amel edilir. Diğer fakîhlere göre ise böyle bir durumda mutlak mukayyede hamledilmelidir.

b) Hükümlerin Aynı Sebeplerin Farklı Olması : Bu durumda Hanefîlere göre takyît caiz olmayıp mutlak mukayyede hamledilmez, her biri ile ayrı ayrı amel edilmelidir.⁷⁰¹

Mütekellimuna göre ise mutlak mukayyede hamledilebilir. Ancak bazı usul alimler, hamlin lafız cihetiyle olduğunu ve her halükârda olabileceğini söylerken diğer bir grup iki nas arasında yalnızca ortak bir illet olması durumunda hamlin olabileceğini söylemişlerdir. Bu gruba göre mutlak olanın mukayyede hamledilmesi bir çeşit kıyastır. Konu hakkında Mahallî şöyle demiştir: “Zihâr ayeti ve mümin birini yanlışlıkla öldürme hakkındaki ayette olduğu gibi hükmün aynı, sebebin ise farklı olduğu durumlarda Ebû Hanîfe, mutlak olanın mukayyede hamledilmesinin caiz olmadığını söylemiştir. Zira bu iki hükmün sebebi farklıdır. Dolayısıyla mutlak, mutlak olarak kalmalıdır. Kimi alimler de mutlak olanın mukayyede lafzen hamletmeyi, yani aralarında bir ortak özelliğe ihtiyaç

⁶⁹⁹ Sadullah İbn İsa, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Înâye* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 8/247.

⁷⁰⁰ İsmail, *Usûlü’l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu*, 352.

⁷⁰¹ Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, 30.

duyulmaksızın yalnızca mukayyet lafzın vürudunu dikkate almanın mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şâfiî ise mutlak olanın mukayyede hamledilmesini kıyas yoluyla olması şartıyla caiz görmüş ve bunun için aralarında bir ortak illet olması gerektiğini söylemiştir.”⁷⁰²

Sonuç olarak bir hüküm için iki ayrı nas gelir; ancak birinci nasta sebep mutlak iken diğer nasta mukayyet olursa böyle bir durumda Hanefîler, mukayyet nassı mutlak nassın beyanı kabul etmedikleri için mutlak olanın mukayyede hamledilmesini de caiz görmezler. Çünkü bir hükmün birden fazla sebebi olabilir. Mütekellimun ise mukayyet nassın mutlak nassın beyanı olduğunu; zira aksi durumda takyîdin bir faydası olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Sebepleri farklı olan iki aynı hükmün takyidinin örneği ise şu şekildedir: Bir hadiste Hz. Peygamber: *Komşu yakın komşusuna (şefî olmakta) daha haklıdır. Zira onların yolları birdir ve komşusu olmadığında kişi onun yerine de mekanını koruyup kollar.*”⁷⁰³

Diğer bir hadiste Hz. Peygamber: *“Komşu yakın komşusuna (şefî olmakta) daha haklıdır.”* buyurmuştur. Her iki hadisin ifade ettiği hüküm, şuf’a sebebi ile komşunun hak sahibi olmasıdır. Ancak birinci hadiste sebep, “yolların bir olması” şeklinde kayıtlanmışken diğer hadiste yalnızca mutlak olarak komşuluk zikredilmiştir. Hanefîler, her iki hadisle amel etmiş ve şuf’a hakkını yolları bir olsun veya olmasın her komşuya vermişlerdir. Bunun yanı sıra diğer bir grup alim sadece yolları bir olan komşulara şuf’a hakkını vermişlerdir. Buna göre mütekellimun, her iki hadis ile aynı anda amel etmemektedir. Bundan dolayı şuf’a hakkını sadece yol ortaklığı olan komşulara tanımaktadırlar.⁷⁰⁴

7.3. Emir ve Nehyin Delaletleri Hususundaki İhtilaf

Sözlükte “emir”; talep etmek, hal, durum, danışmak, hükmetmek, çokluk, irtibat, gelişme ve kuvvet manalarına gelmektedir.⁷⁰⁵

Fıkıh usulünde ise emir, “Bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi” olarak tanımlanmaktadır.⁷⁰⁶ Bu talep; bilinen emir sîgası, başına emir “lâm”ı gelmiş muzari sîgası ve “ihbar” (haber verme) maksadıyla olmayıp “talep” maksadıyla kullanılan haber cümlesinden biri ile olabilmektedir.⁷⁰⁷

Nehiy: Nehiy kavramı sözlükte menetmek, yasaklamak manasındadır. Ayrıca “akıl” kelimesinin eş anlamlısı olarak da kullanılmıştır. Çünkü akıl, sahibini hak ve doğruya muhalefet etmekten menetmektedir.⁷⁰⁸ Bir fıkıh usulü terimi olarak nehiy, “Kendisini üstün ve yüksek telakki eden biri tarafından, nehye delalet eden bir sîgayla fiilin yapılmamasını talep etmektir.”

⁷⁰² el-Attar, *Haşiyetu Attar ala Şerhi el-Celal el-Mahalli ala Cem'i-l-cevami'*, 2/51.

⁷⁰³ Zeylâi, *Nasbû'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, 1/419-421.

⁷⁰⁴ el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha*, 129-131.

⁷⁰⁵ el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*, 28.

⁷⁰⁶ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 2/8.

⁷⁰⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 2/8; Ayrıca bak Nuri Kahveci, “Fıkıh Usulü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (01 Aralık 2009), 21-66.

⁷⁰⁸ Firuzabadi, *el-Kamusü'l-muhit*, 1/509.

Abdülaziz el-Buhârî nehyi şöyle tanımlamaktadır: Kendisinden daha aşağı olan bir kimseden sözlü olarak bir işi yapmasından vazgeçmesini istemektir. Çünkü nehiy için لا تفعل sıygası söyleyenin daha yüksek olduğu telakkisi ile kullanılır.⁷⁰⁹

Nehiy sîgası; haram kılmak, kerahet, dua, tehdit, irşat, şefkat, sonuç ve benzeri birçok manalarda kullanılmıştır. Bu manalardan her birinde hakiki mana vazgeçmek olup diğer manalar mecazidir.⁷¹⁰

7.3.1. Emrin Emredilen Şeyin Tekrarına Delaleti

Tekrar, bir fiilin yapılmasından sonra yeniden aynı fiilin yapılmasıdır. Emrin, emredilen şeyin tekrar yapılmasını gerektirip gerektirmediği hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu konudaki görüşler arasında tercihe şayan olanı, emrin tekrara delalet etmediği yönündedir. Zira emir sîgası mutlak olarak fiilin talebi için vaz olduğundan, emredilen şeyin tekrarı yahut bir defa yapılması, emir sîgasının mahiyetinin dışında kalmaktadır. Mütakellimunun tercih ettiği görüş de bu yöndedir. Cessâs konu hakkında şöyle söylemiştir: “Aşhabımıza göre emir sîgası, emredilen şeyin bir kere yapılmasını gerektirir. Ancak emredilen şeyin birden fazla olma ihtimali de vardır. Bununla beraber emredilen şeyin tekrarına delalet eden, emir sîgasının bizzat kendisi değildir. Bu sonuç ancak ikincil karinelerden çıkarılabilir.”⁷¹¹

Tekrara delalet ettiğini ileri süren alimler, kendisinde tekrar bulunan nasları delil olarak kullanmışlardır. Bu naslardan birisi şu hadistir: Süleyman b. Büreyde’nin babasından rivayet ettiğine göre: “Hz. Peygamber her namaz için abdest alıyordu. Ancak Fetih günü bütün namazları tek abdestle kıldı. Ömer b. el-Hattâb kendisine, ‘Ey Allah’ın Resûlü, bugün şimdiye kadar hiç yapmadığın şeyi mi yaptın?’ diye sorunca Hz. Peygamber, ‘Ey Ömer, bunu bilerek yaptım.’ buyurdu.”⁷¹²

Bazı usul alimleri; bir nasta emir yer almışsa ve bundan maksadın ne olduğunu gösteren karineler varsa, emri bu karinelerin delalet ettiği manada anlamak gerektiğini söylemişlerdir. Fakat maksadın ne olduğunu gösteren karinelerden mücerret bir emir söz konusu olduğunda alimler, bu emrin ittifakla bir kere yerine getirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Öte yandan bu fiilin birden fazla yapılması hususunda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷¹³

7.3.2. Emrin, Emredilen Şeyin Tekrarına Delaleti Hakkındaki Görüşler

Hanefilerin bu konu hakkında iki görüşü vardır. Birincisi emrin, mutlak olarak yani ister bir şarta bağlanmış olsun veya bir sıfatla kayıtlanmış olsun tekrarı gerektirmeyeceğidir. Diğer görüş ise şayet bir şarta bağlanmış veya sıfatla kayıtlanmış ise tekrarı gerektirebileceği yönündedir.⁷¹⁴

Bütün usul alimleri, emredilen şey bir kereden az yapmakla hasıl olamayacağı

⁷⁰⁹ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/257.

⁷¹⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 109.

⁷¹¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/214.

⁷¹² Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Taharet”, 1/89, 44.

⁷¹³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 140.

⁷¹⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/20.

nedeniyle, emredilen şeyin yapılmış olması için bir kez yapılmasını zarurî görmektedirler.⁷¹⁵

7.3.3. Nehyin Delaleti

Nehyin kullanıldığı manaların farklı olması sebebiyle alimler nehyin hakiki manasında yani hükmünde, başka bir ifadeyle karinelerden mücerret bir nehyin neye delalet ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler nehyi, kerahet ile tahrîm arasında müşterek bir kavram olarak değerlendirmiş ve nehyin bu ikisinden hangisine işaret ettiğini karinelerin tayin edeceğini; nehiyle sağlanan haramlık kati bir delil seviyesindeyse tahrîm, zannî bir delil seviyesindeyse de kerâhet manası taşıdığını söylemişlerdir.⁷¹⁶ Ancak Hanefiler, zannî nasla sabit olan hükümlerin mutlak haram olmadığını, ancak harama yakın mekruh olduğunu dile getirmişlerdir. Aynı şekilde Hanefiler, benzer bir ayrımı vacip ve farz için de yapmışlardır. Tefâtânî konu hakkında şöyle söylemektedir: “Tahrimen mekruh, harama daha yakındır. Hatta zannî delille sabit olmuş haramdır denilebilir.”⁷¹⁷ Mütakellimuna göre nehyin gereği tahrîmdir. Nehyin vazedildiği hakiki manası da budur. Nehiy, bu mananın dışında sadece mecaz olarak kullanılır. Bu mecaz mananın kastedildiğine ise karine delalet eder. Fakat nehiy, karinelerden mücerret bir şekilde gelmişse, o takdirde nehiyden anlaşılabilecek tek şey tahrîmdir.⁷¹⁸ Bazı alimler, karinesi olmayan nehiy sîgasının hükmünün mekruh olduğunu söylerken bazıları da haram ve mekruh arasında manevi müşterek manası olduğunu ifade etmişlerdir. Üçüncü bir görüşe göre ise böyle bir nehiy sîgasının hükmünde tevakkuf edilmelidir.⁷¹⁹

Tercih edilen görüş nehyin, muhakkak surette fiilin yapılmamasını talebe delalet etmesi için vazedildiğidir. Karineden mücerret nehiy sîgasından akıl, muhakkaklık ve mecburiyet manasını anlamaktadır. Haram kılma ve tahrîmin de manası ancak budur.⁷²⁰

7.4. Müşterek Lafızların Delaleti Konusundaki İhtilaflar

7.4.1. Müşterek Lafızlar ve Kısımları

İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve sünnet Arapça olup Müslümanlar da bu dil ile söz konusu kaynakları anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu sebeple diğer dillerde olduğu gibi bu dilde yer alan ve birden çok mana ifade eden lafızlar da kaynakların doğru anlaşılmasında etkili olmuştur.

“Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’an olarak indirdik.”⁷²¹

“İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur’an’ı indirdik.”⁷²²

⁷¹⁵ Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 140.

⁷¹⁶ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/230.

⁷¹⁷ Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*, 2/254.

⁷¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/406; Zeydân, *el-Vecîz fî usuli'l-fikh*, 208.

⁷¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 2/156.

⁷²⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/406-407; Zeydân, *el-Vecîz fî usuli'l-fikh*, 208.

⁷²¹ Yûsuf 12/2.

⁷²² Nahl 16/44.

Kur'an ve sünnette, birçok müşterek kelimenin kullanılması, alimlerin naslarda geçen bu kelimelerin ifade ettiği manalar ve barındırdığı hükümler hakkında ihtilaf etmelerine neden olmuştur. Müşterek iki çeşittir:

Manevî müşterek, bir lafza tek vaz ile küllî bir mana belirlenmesi ve bu manaya bedel yoluyla birçok ferdin iştirak etmesidir. “İnsan” kelimesinin değişik isimler taşıyan şahıslara eşit düzeyde delâlet etmesi böyledir. Alimler bu türden müşterek lafızların bulunduğu konusunda hemfikirdirler.⁷²³

Lafzî müşterek ise fıkıh usulünde ele alınan asıl müşterek türüdür. Pezdevî'nin müşterek tanımı, “Birbirinden farklı birkaç manadan veya birkaç isimden birine ihtimali olan ve bunlardan sadece birinin kastedilmiş olduğu lafızdır.”⁷²⁴ şeklindedir. İştirâk bazen iki mana bazen de iki isim arasında olabilir.⁷²⁵

Suyûtî ise müşterek terimini, “Dilcilere göre iki veya daha çok manaya eşit derecede delâlet eden lafızdır.” şeklinde tanımlamıştır.⁷²⁶

7.4.2. Arap Dilinde Müşterek Lafzın Bulunma Sebepleri

- Farklı kabilelerin aynı kelimeyi farklı manalar için kullanması, müşterek lafızların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu farklı manalar da belirleyenin kim olduğu hakkında bilgi verilmeksizin günümüze aktarılmıştır.

- Aynı şekilde lafzın bir manada kullanılmasından sonra bir başka manada mecazî olarak kullanımının şöhret bulması da mümkündür. Daha sonra şöhret bulan bu kullanım, o lafzın mecazî manası olduğu unutulur. Böylece lafız bize hakiki ve mecazî manalarda kullanılmış olarak nakledilir ve bu iki manaya birden gelir.

- Diğer bir sebep, lafzın, iki mana arasında müşterek bir manaya vazedilmesi ve bu lafzın bu iki mana için kullanılmasının doğru olmasıdır. Ancak daha sonra lafzın, her iki mana için kullanılmasına neden olan bu müşterek manayı insanlar unutup bu lafzı, müşterek kabilinden bir lafız zannedebilirler. Örneğin “kur” lafzı, böyledir. Zira bu lafız sözlükte muayyen bir şeyle ilgili zaman devresi (periyot) anlamına gelir.

- Diğer bir sebep ise lafzın sözlükte bir manaya vazedilmesi, daha sonra aynı lafzın ıstılahe olarak başka bir manaya gelmesidir. Örneğin “salat” sözcüğü sözlükte, “dua” manasına vazedilmiştir. Ancak daha sonra şer'î ıstılahta “namaz” olarak bildiğimiz ibadete vazedilmiştir.

Kitab veya sünnetteki bir nasta müşterek lafız varit olduğunda şayet lafız, sözlük ve terim mana arasında müşterek ise, terim manası esas alınmaktadır. Ancak iki veya daha fazla sözlük manaları arasında müşterek olması durumunda ancak bir delile istinat edilerek bu manalardan biri esas alınabilir.

⁷²³ el-Hın, *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 230.

⁷²⁴ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/7.

⁷²⁵ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/37.

⁷²⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, thk. Fuad Ali Mansur (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1998), 1/369.

7.4.3. Müşterek Lafızların Umumu Hususundaki İhtilaflar

Müşterek lafzın umumu demek, müşterek lafzın kullanıldığı yerde vazedildiği tüm manaların birden kastedilmesi demektir. Ancak asıl olan; müşterek manalardan birini, lafzî veya murat edilen manayı tercih ettirecek hâlî karinelerle tercih etmektir. Lafzî karineden maksat lafızdaki karinedir. Hâlî karineden maksat ise nas varit olduğu sırada Arapların içinde bulunduğu durumdur.⁷²⁷ Örneğin şer'î naslarda birkaç sözlük manası olan müşterek bir lafız gelse ve bu lafızdan kastedilen manayı tayin etmek için bir karine bulunsa bu karine ile amel edileceği hususunda alimler ittifak etmişlerdir. Ancak kastedilen manayı tayin edecek bir karine bulunmazsa bu manalarından her birinin kastedilmesinin caiz olup olmadığı; bu konuda bir tercih yapmanın mı yoksa manalardan birinin belirlenmesine kadar tevakkuf etmenin mi daha doğru olduğu tartışmalıdır.

Alimlerce kabul edilen esas şudur: Lafızda asıl olan müşterek olmamasıdır. Şayet lafzın hem müşterek olduğu hem müşterek olmadığı ihtimali varsa, müşterek olmama ihtimali tercih edilmelidir. Müştereklik vasfı gerçekleştiği takdirde ise, lafzın delalet ettiği manalardan hiçbirisi, bunun tercihinin gerektiren karine ve emareler bulunmadıkça tercih edilmez. Mesela, boşanmış kadınların (evlenmeden) kendi başlarına üç kur süresi beklemesi hakkındaki ayette yer alan “kur” lafzı hem adet hem de temizlik dönemi manalarına gelmektedir.⁷²⁸

7.4.4. Müşterek Lafzın Umumu Hakkındaki Görüşler

Özellikle fıkıh usulü ilminde birden çok manayı muhtevi olduğu için müşterek lafız olarak isimlendirilen lafızların kullanıldığı nasta hangi manasına delalet ettiği veya anlam alanına giden bütün manaları bir kullanımda ifade edip etmeyeceği hususu farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Birinci görüş: Nefiy veya ispatta olması fark etmeksizin müşterek, umum ifade edebilir. Ancak bu kullanımın caiz olması bu manaların hepsinin aynı anda kastedilmesinin mümkün olması şartına bağlıdır. Örneğin, “‘ayn” kelimesinin, güneş ve göz manasında kullanılması bunun gibidir. Öte yandan bu şartı taşımayan; hem hayız hem de tuhur manasında olan ve aynı anda ikisine işaret etmesi mümkün olmayan “kur” kelimesinde bu caiz değildir. Bu görüşü İmâm Şafiî, Kâdî Ebûbekir Bâkılânî gibi bazı Şafiîler ve Cübbâî, Kâdî Abdulcebbar gibi bazı Mu'tezile alimleri tercih etmişlerdir.⁷²⁹

Bu görüş sahiplerinin dayandıkları delilleri şunlardır:

- Müşterek lafız, Kur'an'da bu şekilde yani umum ifade eden bir şümul ile varittir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir. Birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur. Allah kimi alçaltırsa ona saygınlık kazandıracak hiçbir kimse yoktur. Şüphesiz, Allah dilediğini yapar.*”⁷³⁰ Ayetteki “secde” insanlar için kullanıldığında alını yere koymak manasına gelmektedir. İnsanların

⁷²⁷ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/285; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/39.

⁷²⁸ İsmail, *Usûlü'l-Fıkhi Târîhu ve Ricâluhu*, 392.

⁷²⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3/261.

⁷³⁰ Hac 22/18.

dışındaki şeyler için kullanıldığında ise boyun eğmek zorunda kalmak, teslim olmak manasındadır. Ayette geçen “secde” lafzıyla ise birbirinden farklı olan bu iki mana birden kastedilmiştir. Bu da müşterek lafzın bir kullanımla bütün manalara delalet edebileceğinin bir delilidir.⁷³¹

Başka bir ayette “*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selam edin.*”⁷³² buyrulmaktadır. Bu ayette “salât” lafzı Allah’a ve meleklerle nispet edilmiştir. Böylece aynı ayet içinde kelime hem mağfret hem de istiğfar manalarında kullanılmıştır.⁷³³

İkinci görüş: Müşterek lafızla umumun kastedilmesinin yalnızca menfî ifadelerde mümkün olup müspet ifadelerde mümkün olmadığı yönündedir. Diğer bir ifadeyle bu görüşe göre nefîy hâlinde müşterekle umum kastedilebilir; ancak ispat halinde kastedilmez. Bu görüşü bazı Hanefiler tercih etmiştir.⁷³⁴

Üçüncü görüş: Müşterek lafızla umumun kastedilemeyeceğini ve müşterek lafzın sadece bir tek manada kullanılabileceğini öngörmektedir. Bu Hanefilerin birçoğunun, Cüveynî gibi bazı Şâfiîlerin ve Ebû Hâşim, Abdullah el-Basrî gibi bazı Mu‘tezile usulcülerinin görüşüdür. Dayandıkları delilleri ise şunlardır:

- Müşterek, delalet ettiği manaların hepsine birden bir tek vaz ile konulmamıştır. Bilakis manalarından her bir manaya müstakil ve münferit olarak vazedilmiştir. Bu bakımdan bir kullanılışında bütün manalarının kastedilmesi, vaz’ındaki esasa muhaliftir. Bir lafzın vaz’ındaki asla ve esasa muhalefet ise caiz değildir. Çünkü böyle bir şey iki zıttın aynı yerde toplanmasına neden olacaktır. Şöyle ki her bir mana aynı anda hem kastedilecek hem de edilmeyecektir.⁷³⁵

Bu delile şöyle itiraz edilmektedir: Müşterek lafzın her bir manaya delaleti eşittir. Öyleyse bir mananın diğer manalara tercih edilmesi doğru olmaz. Bu nedenle bütün manalarına ihtiyaten hamledilir.⁷³⁶

İmâm Cüveynî şöyle söylemektedir: “Lafızlar, manalarından her birinin diğeri yerine kullanılabileceği şekilde ayrı ayrı vazedilmişlerdir. Bütün manalar için aynı anda kullanılacak biçimde vazedilmiş değillerdir. Böyle bir iddia gerçeklikten çok uzaktır. Bu görüş hem hakikî hem de mecazî kullanımlar için geçerlidir. Şayet müşterek lafzın bütün manalarının kastedilmesinin caiz olup olmadığı sorulursa da bunun, herhangi bir manayı ifade eden karine olduğu müddetçe caiz olduğunu söyleriz. Örneğin bir kişi “‘ayn” kelimesinin delâlet ettiği manaları zikrederken onu dinleyenlerden biri bu kelimeyi telaffuz ederse buradan, bu kişinin kelimenin manalarını tatbik ettiği anlaşılır. Bir kelimenin hem mecaz hem de hakikat manasında kullanılması hakkında sorulursa da karine olduğu müddetçe bunda bir sakınca olmadığını söyleriz.”⁷³⁷

⁷³¹ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl*, 166.

⁷³² Ahzâb 33/56.

⁷³³ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/288.

⁷³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/41.

⁷³⁵ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 1/39; el-Hın, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 231-232.

⁷³⁶ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl*, 166.

⁷³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1/235.

SONUÇ

Mütekellimun ve fukahâ usul alimlerine ait, onları destekleyen veya muhalif olan görüşlerin zikredildiği bu çalışmada, genel olarak hayatın ameli yönüyle alakalı olan konular ile görüş farklılıklarının sebepleri incelenmiş olmakla birlikte teorik meselelere de değinilmiştir.

Bu doktora tez çalışmasıyla ulaşılan sonuçlardan bazıları maddeler halinde aşağıya çıkarılmıştır:

1- Usul bir anlamda diğer temel İslami ilimlerin esasını oluşturduğu için her ilimle yakın etkileşimi olmuş ve her birinden bazı bilgileri de bünyesine katmıştır. Şöyle ki bu ilim; dil ilimleri, mantık, cedel, belagat, kalam ve hadis gibi birçok ilimden faydalanmıştır. Bu nedenle usul ilmi sayesinde araştırmacı, mezhepler arasında ortaya çıkmış olan ihtilafın asıl sebeplerini öğrenmiş ve anlaşılması zor olan nasları da kavramış olacaktır.

2- Fıkıhla ilgilen kişilerin usul ilmini öğrenmesi ve bu alanda derinleşmesi bir zorunluluktur. Çünkü bir hükmün, istinbat edildiği kaynak ve sebebi bilinmediği sürece o hükmün künhüne tam olarak vâkıf olunamaz.

3- İhtilaflı delillerin, fıkıhın gelişmesinde büyük bir rolü vardır. Böylelikle fıkıh bütün zaman ve mekanlara dönük çözümler üretebilme kabiliyetine sahip olmuş, canlılık ve esnekliğini korumuştur. Bu ihtilafları büyük çoğunluğu görünürde olup mezhepsel tanımlar araştırıldığında gerçekte her biri ile amel edildiği ve bütün âlimlerin bu delilleri kullandıkları görülmüştür.

4- Usulü alimleri, usul kaidelerini oluştururken fukahâ ve mütekellimun şeklinde iki farklı metot takip etmiştir. Bunun yanı sıra mütekellimun metodunu takip eden alimlerden bazılarının, fukaha metodu usulcülerinin tercih ettiği görüşleri tercih ettikleri de olmuştur.

5- Gerek fukahâ gerekse mütekellimun alimleri, usul kaidelerini oluştururken çoğunlukla dil bilimlerine itimat etmişlerdir. Bu durum aralarında oluşan görüş farklılıklarında önemli bir yer edilmiştir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla her iki metod usulcülerinin farklı görüş serdettikleri hususlarda çoğunlukla dil biliminden kaynaklanan içtihatlar öne çıkmaktadır.

6- Hanefî usul alimleri, nasların anlaşılmasında akıl ve reyi öne çıkararak usul kaidelerini Kur'an ayetlerinin dilsel ve kavramsal çerçevesine göre oluşturma yoluna gitmişlerdir.

7- Zamanın ve şartların değişmesiyle değişmeye elverişli olan özellikle zannî delillerden istinbat edilerek ortaya konan hükümlere bağlı olarak bazı görüş farklılıkları oluşmuştur. Bu alanda illet tespiti ve ona bağlanmış olan hükmün ortaya konulması usul kaideleriyle istidlal edilirken özellikle fukaha metodunu takip eden alimler tarafından öncelenmiştir.

8- Usul kaidelerini mantıksal bir metotla oluşturmak isteyen araştırmacının sadece lafızlardan hareket etmemesi gerekir. Bunun yanı sıra Şâri'in bu naslarla neyi kastettiğini anlamak için bu lafızların Kur'an'da nasıl kullanıldığını araştırması ve farklı

cihetlerini görmesi gerekmektedir.

Usûl ihtilafının nedenlerini bilmek ve bunun neyi gerektirdiğini bilmek, konunun açıklamaları ve delilleri üzerinde düşünmek ve tartışmak, usûl ilmi için öğrencisinin usûl melekesini oluşmasına yardımcı olur.

İlim talebesinin, imamların kendi kaide ve hadislerine göre tespit etmedikleri fikhî usulüne ait meselelerini tahirc etmelerini sağlar. İhtilaf nedenlerini bilmek, usûlcünün, araştırmayı bir araya getirdiği ve dikkatini ihtilafın kapsamına odakladığı için kavî ve nakilleri tahrir etmesine yardımcı olur.

Usulcülerin arasındaki ihtilafın nedenini ya konuyu tartışanlardan ya konuyu incelerken atılan adımlardan veya dışarıdan gelen ihtilaflardan kaynaklandığı ortaya çıktı. İslam ilminin metni ve mükemmel aklı birleştiren bu sanatının dikkatli bir şekilde çalışılarak fıkıh usulünde yeniden yazılmasına acil bir ihtiyaç olduğu belirtilmektedir. Çünkü fıkıh usulü, fikir esnekliği, diğerlerinden farklılıkları kabul etmesi ve usul çalışmalarının furû ile usulü bağlama konusundaki özeni ile vassfedilir. Fıkıh usulünün çalışma amacı, fikhî hükümleri bilmek ve fıkıh ilminin konularını anlamak için kelam ilmine dikkat etmektir, çünkü kelam ilmi dışında ismi bilinmeyen kelimeler de içermektedir. Bunun yanı sıra disiplinli mantık bilimine önem vermek, çünkü fıkıh usulünün büyük bir kısmı mantıksal çıkarım ve rasyonel kanıta dayalı ilkelere dayanmaktadır.

Son olarak bütün Müslümanların bu araştırmadan faydalanmasını yüce Allah'tan niyaz ederim.

KAYNAKLAR

- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî - İbrahim Medkûr. *Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 12 Cilt. Kahire, ts.
- Abdulgaffar, Ahmed. *Tasavvuru'l-lugavî 'inde 'Ulemâ-i Usûli'l-Fıkh*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- Ahmed, Ummu Külsüm Muhammed Ahmed. *Hikmetu fî efâlillâhi 'inde'l-mu'tezileti ve ehli's-sunne*. Sudan: Câmiatu Ümmü Durmân İslamiyye, Doktora Tezi, 2011.
- Akdemir, Hikmet. "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi". *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998).
- Alevî eş-Şenkîfî, 'Amdullah b. İbrahim. *Neşru'l-bunûd 'ala Merâki's-Su'ud*. Magrib: Matba'at'u Fedale, ts.
- Alkış, Alpaslan - Darendeli, Ayşe. "İmam Şâfiî ve Cessâs'ın Nesh Anlayışlarının Karşılaştırılması". *Antakiyat* 4/1 (23 Haziran 2021), 21-46.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Yunus. "Ta'lîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Apaydın, Yunus. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 41. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Askalanî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bişerhi Sahîhi Buharî*. thk. Abdulaziz İbn Bâz. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.
- Attar, Hasan bin Muhammed bin Mahmud. *Haşiyetu Attar 'ala şerhi el-Celal el-Mahalli ala Cem'i-l-cevami'*. Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Binâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1401.
- Bâci, Ebû'l-Velîd. *İhkâmu'l-Fusûl fî-Ahkâmil-Usûl*. nşr. Abdulmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*. nşr. Ali Cum'a. Mısır: Daru'l-İslâm, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1987.
- Bedahşî, Muhammed b. el-Hasen. *Minhacu'l-Ukûl fî şerhi Minhâci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl li'l-Kâdî el-Beydâvî Mea Şerhi'l-İsnevî*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Berzencî, Abdullatîf Abdullah Azîz. *Teâruz ve't-Tercîh beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-turasi'l-Arabi, 1997.

- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhacü'l-vusûl ila İlmi'l-Usûl*. thk. Selim Fehd Şeb'aniye. Dimeşk: Dâru'l-Mustafa, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünenü'l-Kübra*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Bihârî, İbn Abdişşekûr Muhibullah. *Müsellemu's-sübût*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Buhârî, 'Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Câmiu's-Sahîh*. thk. Takîyüddîn en-Nedvî. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 2018.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Davâbitu'l-maslaha fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Bünânî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Cem'i'l-Cevâmî*. Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Cemaleddin, Mustafa. *Bahsu'n-Nahvi 'inde'l-Usûliyyin*. Kum: Dâru'l-Hicre, 2. Basım, 1405.
- Cemîlî, Hayrî. *Bahsu'd-Delâli 'inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, ts.
- Cemîlî, Sa'dî Halef. *Ârau'l-Bâkılânî el-Usûliyye*. Bağdat: Matba'atu's-Sutûr, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Fusûl fi'l-Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414.
- Cuveynî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh, İmâmu'l-Harameyn. *Şerhu Nazmi'l-Varakât fi Usûli'l-Fıkh*. Mansura: Dâru'l-ğadi'l-cedîd, 1977.
- Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Burhân fi usûli'l-fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn. *İrşâd İlâ Kavâtü'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, ts.
- Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Telhîs fi usûli'l-fıkh*. ed. 'Abdullâh Cevlem en-Nebâli - Beşîr Ahmed En-'Amrî. Beyrut: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahmân. *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-me'ânî*. thk. Ebû Fehr Mahmûd Muhammed Şâkir. 3 Cilt. Kahire: Matba'atu Medenî-Dâru'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahmân. *Esraru'l-belaga*. nşr. Mahmud Şâkir. Lübnan: Daru ihyai'l-ulum, 2., 1997.
- Cürcani, eş-Şerif Ali b Muhammed. *et-Ta'rifat*. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Nasr, Abdulcelil İsa. *Mâ Lâ Yecûzu Fîhi'l-İhtilâf Beyne'l-Müslimîn*. Kahire: Ahbâru'l-Yevm, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *'Udde fî usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1410.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *er-Reddu 'alâ siyeri'l-Evzâ'î*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu'l-Cedel*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-'Arabî, 1943.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1958.
- Ebû'l-Feth, Şerefu'l-İslâm Ahmed b. Alî b. Burhân el-Bağdâdî. *el-Vusûl ila'l-Usûl*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mutemed*. nşr. Halil el-Meyyis. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Şerhu'l-umed*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiye, ts.
- Ebyârî, 'Alî b. İsmâ'îl. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'irî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-diyâ', 2013.
- Efendî, Beyazizade Ahmed. *İşaratü'l-meram min ibarati'l-imam*. thk. Yusuf Abdürrezzâk. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949.
- Emir Padişah, Muhammed Emîn el-Buhârî. *Teysîru't-Tahrîr*, ts.
- Ensârî, Abdu'l-Alî Muhammed b. Nizamuddîn. *Fevâtihu'r-Rahamût*. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Eşkar, Amr Süleyman. *Ef'âlû'r-Resul ve Delaletuha ale'l-Ahkami's-Şerîyye*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- Fenârî, Hasan b. Muhammed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ't-Telvîh*. Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, ts.
- Fennârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed Şemsuddin. *Fusûlu'l bedâ'i' fî usûli şerâ'i'*. thk. Muhammed Hüseyn Muhammed Hasan İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. Bağdad: Dâiretü's-Şuun ve's-Sekâfe, 1984.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Firuzabadi, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kamusü'l-muhit*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986.

- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Müstasfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- Gazzi, Muhammed Sıdkı b. Ahmed b. el-Bornu. *Keşfu's-sâtir şerhu gavâmidu Ravdati'n-nâzir*. 2 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Haffî, Ali el-. *Esbâbu ihtilâfi'l-Fukaha*. Kahire: Dâru'l-fikr, ts.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fikhi ve hulâsât'u tarîhi't-teşri'*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani Ahmed. *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*. 20 Cilt. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hanbelî, Muhammed b. Muflih. *Usûlü'l-Fıkh*. Riyad, 1999.
- Hanbelî, Şemseddin Ebû Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Seffârî. *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtiu'l-Esrâri'l-Eseriyye*. Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikayn, 1982.
- Hayderî, Seyyid Ali Takî. *Usûlu'l-İstinbât*. Bağdat: Matba'atu'r-Râbîta, ts.
- Hazne, Heytem. “أثر الاختلاف في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها في التقعيد الأصولي عند الحنفية”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 6-29. <https://doi.org/10.32711/tiad.701800>
- Hın, Mustafa Said. *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Hudari, Muhammed b. Afifi. *Usûlü'l-Fıkh*. thk. Ahmed b. Sâlim. Kahire: Dâru İbn Receb, 1969.
- İbn Arabî, el-Kâdî Muhammed. 'Abdillâh Ebî Bekr. *el-Mahsûl*. ed. Sa'îd Fûde - Huseyn 'Alî El-Yedrî. 'Ammân: Dâru'l-Beyârik, 1999.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *Takrîbu'l-vusûl ila 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Emiru'l-Hâcc. *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b Faris b Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
- İbn Ferkâh, Abdurrahman b. İbrahim. *Şerhu'l-Varakât*. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Riyad: Matbaatu Sefir, 2002.

- İbn Hâcib, Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Amr b. Ebî Bekr el-Mâlikî. *Münteha 'l-Vusûl ve 'l-Emel fî İlme' l-Usûl ve 'l-Cedel*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Hâcib, Osman b. Ömer. *Muhtasarı İbn Hâcib*. Mısır: Matba'atu Bûlâk, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-afakî'l-cedide, 1429.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi 'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn İsa, Sadullah. *Hâşiye 'alâ Şerhi 'l-İnâye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Bedâiü 'l-Fevâid*. thk. Ali b. el-Umrân. Cidde: Mecâmi'ü'l-Fıkhî'l-İslâmî, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Turuku 'l-Hukmiyye fî-Siyâseti 'ş-Şer'iyye*. thk. Behîc Gazâvî. Beyrut: Dâru İhya'il-Ulûm, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ 'lâmü 'l-muvakkî 'în 'an rabbi 'l-'âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü 'l-Munâzır fî Usûli 'l-Fıkh alâ Mezhebi 'lİmâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Müessesetü'r-Reyyân, 2., 2002.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü 'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Melek, Mevlâ Abdullatif. *Şerhu Menâri 'l-Envâr fî usuli 'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Fethu 'l-Gaffâr bi şerhi 'l- Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü 'l-müctehid ve nihâyetü 'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Faslu 'l-Makâl fî mâ beyne 'l-Hikme ve 'ş-Şerî'a mine 'l-İttisâl*. Mektebetu Nûr, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *el-Müsevvede fî Usûli 'l-Fıkh*. thk. Abdülhalim İbn Abdüsselam. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- İbnu'l-Lahhâm, Ebû'l-Hasen 'Alâuddîn. *el-Muhtasar fî Usûli 'l-Fıkh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fî 'ilmi 'l-usûl*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351.
- İbnü'l-Irakî, Ebû Zûr'a Velîyüddin Ahmed b. Abdürrahim. *el-Ğaysu 'l-hâmi' şerhu*

- Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tamir Hicazî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasit*. Kahire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1891.
- Îcî, Adudüddîn. *Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1997.
- Îcî, Adudüddîn. *Şerhu'l-'Adud me'a Muhtasari'l-Müntehâ*. Mısır: el-Matba'atu'l-Emîriyye, 1317.
- Îsâvî, Yusuf Halef. *Eseru'l-Arabiyye fî-İstinbâti'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye fî's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Senâ'i Mahmûd b. 'Abdurrahman. *Beyanu'l-muhtasari şerhi muhtasari İbni'l-Hacîb*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. es-Su'udiyye: Dâru'l-Medenî, ts.
- İsmail, Şa'ban Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu*. Riyad: Dâru'l-Merîh li'n-Neşr, 1981.
- İsnevî, Cemalüddîn Abdürrahim b. Hasan. *Nihâyetu's-suâl fî şerhi Minhâcu'l-Vusûl*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.
- İsnevî, Cemalüddîn Abdürrahim b. Hasan. *Tabakatu's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- İzmîrî, Muhammed Mevlânâ. *Hâşiye 'ale'l-Mir'ât*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
- Kahveci, Nuri. "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (01 Aralık 2009), 21-66.
- Kamliyye, Kemâluddîn b. Muhammed b. 'Abdurrahman el-Ma'ruf Ibn İmam el-*Teyşiru'l vusûl ila Minhâci'l usûl mine'l ma'kûl ve'l menkûl*. ed. 'Abhdulfettah Ahmed Kûtüb ed-Dahmisi. 6 Cilt. Kahire: Daru'l Faruk el-Hadise, 2002.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-Furûk envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk*. 4 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1997.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Tenkîhu'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*. Kahire: Şeriketü't-Tabâatü'l-Fenniyyeti'l-Müttehhide, 1393.
- Karâfî, Şihabeddin. *ez-Zehîra*. ed. Se'îd A'râb. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kardâvî, Yusuf. *es-Sahvetü'l-İslâmiyye beyne'l-İhtilâfi'l-Meşrû' ve't-Teferruki'l-Mazmun*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-*

- şerâi'. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- Katip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360.
- Kefevî, Eyyub b. Musa El-Hüseynî Ebü'l-Beka el-. *el-Küliyyat*. thk. Ahmed Derviş. Beyrut: Vizaratu's-sekafe, 1971.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkıh*. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Komisyon. *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Evkâfu Kuveyt, ts.
- Köksal, Asım vd. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Köse, Üzeyir. İctihadın Bölünmesi (Tecezzüü'l-İctihad). *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2015), 63-90.
- Mahallî, Celaledin Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Varakât fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*. Kahire: Daru'l-Fadîle, 2003.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. 8 Cilt. Ebu Dabi: Müessesetü Zâhid b. Sultan, 1425.
- Melâciyûn, Ahmed b. Ebî Saîd, Nûru'l-Envâr fî Şerhi'l-Menâr. *el-Câmi'atu'l-İslâmiyye*. nşr. Hafız Senâullah ez-Zâhidî. Pakistan, ts.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
- Murâdî, Alaeddin b. Süleyman. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh*. Riyad: Mektebetü Rüşd, 2000.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Nâsirüddîn. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdulhamîd Muhtar. Haleb: Mektebetü Usâme b. Zeyd, 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri Nisaburi. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Neccâr, Takiyuddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdul'aziz b. 'Ali. *Şerhu'l-Kevkeb el-Munir*. thk. Nezih Hammâd Muhammed Zuhayli. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-'Abiyyan, 1997.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b Ahmed b Mahmud. *el-Menâr fî usûli'l-fıkıh*. thk. Târık es-Sayrafi ed-Dimeşki. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-hayr el-İslami, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b Ahmed b Mahmud. *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannef*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevi, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b Şeref b Müri. *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*. Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412.
- Râhûnî, bû Zekeriyyâ Yahyâ b. Mûsâ. *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari'l- Müntehâ's-sûl*. thk. Yusuf el-Ehdar el-Kayyim. Dubâi: Daru'l-Buhûs, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1990.
- Refîku'l-Acem. *Mevsûatu Mustalehati Usûli'l-Fıkh 'inde'l-Müslimîn*. Lübnan: Mektebetu Lübnan, ts.
- Sâ'âtî, Muzafferu'd-dîn Ahmed b. Ali. *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl*. thk. Sa'd b. Ğarîr b. Fehd es-Sülemî. Mekke, 1985.
- Sânû, Kutub Mustafa. *Mucemü mustalahâti usûli'l-fıkh: Arabî - İngilizî*. Dimeşk, 3., 2006.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâ'il b. Salâh Muhammed. *İcâbetu's-sâ'il şerhu Bugyetu'l-emel*. thk. el-Ehdel el-Kâdî Hüseyin b. Ahmed es-Siyagî - Hasan Muhammed Makbulî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risale, 1986.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdulvâhid Cehdânî. Marseille: Universite de Provence, 1991.
- Sehâvî, Muhammed. *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-'Irâkî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali el-Harezmi. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut, 1983.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâtı'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. Devha: Matâbiu'l-Devha, 1404.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-

- Marife, ts.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve Mekânetuhâ fî't-Teşrî'i'l-İslâmi*. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978.
- Siyâlkûfî, Abdulhakim. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cem'u'l-Cevâmi'*. Kürdistan: Merkezi Bizerk İslâmî, ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhac*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-hicr, 1413.
- Sübkî, Tâceddin. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut, 1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*. thk. Fuad Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Heyet-i Mısıriyye, 1394.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbah ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Risâle*. nşr. Ahmed Şakir. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Umm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şahin, Osman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (ts.).
- Şâşî, Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usûlu's-Şâşî*. nşr. Abdullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402.
- Şatîbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-Muvafakat*. thk. Ebû Ubeyde Al-i Salman. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.
- Şatîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Mahmûd Ta'me Halebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Şatîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1417.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1412.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihayetü'l-ikdam fî ilmi'l-kelam*. thk. Alfred Guillaume, 1934.
- Şenkîti, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr. *Muzâkeretu fî usûli'l-fıkıh*. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 2001.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1419.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1414.
- Şirazi, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b Ali b Yusuf. *el-Luma' fî usûli'l-fikh*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1995.
- Şirazi, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b Ali b Yusuf. *el-Muhezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Vehbe Zuhaylî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tabsıra fî usûli'l-fikh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Şîrbînî, Şemseddîn Hatib Muhammed b. Ahmed. *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meâni'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1984.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. 'Ömer. *Hâşiye 'ale'l-Muhtasar*. Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1316.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. 'Ömer. *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Subeyh Bi Mısır, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b Selâme Ezdî Hacrî Mısırî. *Şerhu Meâni'i'l-âsâr*. ed. Muhammed Seyyid Câdü'lhâk Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Takî, Muhammed Hakim. *el-Usûlu'l-Âme li'l-Fikhî'l-Mukâren*. Dâru'l-Endelus, ts.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevdû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 3. Basım, 1968.
- Tilimsânî, Ahmed b. Zekerîyya el-Mâlikî. *Ğayetu'l-Merâm fî Şerhi Mukaddimeti'l-İmâm*. Dâru İbn Hazm, ts.
- Tilimsânî, Ahmed b. Zekerîyya el-Mâlikî. *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâ'ilFurû' 'alâ'l-Usûl*. nşr. Muhammed Ali Ferkûs. Müessesetu'r-Reyyân, ts.
- Tilimsânî, Ahmed b. Zekerîyya el-Mâlikî. *Şerhu'l-Meâlim fî Usûli'l-Fikh*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1998.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb. *el-Vusûl ilâ Kavâidi'l-Usûl*. nşr. Muhammed Şerif Mustafa Ahmed Süleyman. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevre. *Sünenü't-Tirmizi*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûfî, Süleyman bi Abdilkavî. *Şerhu Muhatasari'r-ravda*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997.

- Urmevî, Mahmûd b. Ebî Bekr Siracuddîn. *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*. ed. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zunejd. 2 Cilt. Beyrut: Muessetu Risâle li'l-Tabâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- Ved'an, Velid b. Fehd. *Binâu'l-usûl 'alâ'l-Usûl*. Riyad: Daru Künuzi İşbilya, 2016.
- Ved'ânî, Nâsır Abdullah. *Esbâbu İhtilâfî'l-Usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2015.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*. Haydarabat: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Nu'mânî, 1408.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunü'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1947.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. nşr. Muhammed Edib Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1978.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir. *Selâsilu'z-Zeheb*. nşr. Muhammed eş-Şenkîti, ts.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir. *Teşnîfu'l-mesami' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâcuddîn es-Subkî*. ed. 'Abdullah Rebî' Seyyid 'Abdulazîz. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü Kurtubati li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1414.
- Zeyd, Mustafa. *el-Maslaha fî't-Teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Külliyyetu Dâri'l-Ulûm, ts.
- Zeydân, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usuli'l-fikh*. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418.
- Zeynelabidin, Muhammed Nur. *Ra'yu'l-Usûliyyîn fî'l-Mesâlihi'l-Mürsele ve'l-İstihsân*. Dubâi: Dâru'l-Buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004.
- Zuhaylî, Vehbe bin Mustafa. *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Zülemî, Mustafa İbrahim. *Usûlü'l-Fıkhi fî Nesîcihi'l-Cedîd*. Dâru'l-Arabiyye, 1976.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an ve Şürekâ'uhû*. Dimeşk: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1943.