



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM HUKUKU İÇTİHAT METODOLOJİSİNDE
TUTARLILIK İLKESİ

HAZIRLAYAN
Ramazan AKSOY
1840207005

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA

ISPARTA – 2023

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “*İslâm Hukuku İçtihat Metodolojisinde Tutarlılık İlkesi*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

İmza
Ramazan AKSOY
Tarih



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Ramazan AKSOY
Öğrenci Numarası	1840207005
Enstitü Ana Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Programı	DOKTORA
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA
Tez Başlığı	İSLÂM HUKUKU İÇTİHAT METODOLOJİSİNDE TUTARLILIK İLKESİ
Turnitin Ödev Numarası	2137059438

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **291** sayfalık kısmına ilişkin olarak, **26/07/2023** tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesinin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;

% 10'dur.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

- (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.
- () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

26/07/2023

Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA

(AKSOY, Ramazan, “İslâm Hukuku İçtihat Metodolojisinde Tutarlılık İlkesi”, Doktora Tezi, Isparta, 2023)

ÖZET

İçtihat meselesi İslâm dininde önemli bir konuma sahiptir. Çünkü dinin hükümlerinin kıyamete kadar ilahi iradeye uygun olarak hayata aksettirilmesi içtihat ile mümkün olur. Hükümlerin delilleri, şeriatın makâsıdı ve esrarı ancak içtihat ile bilinir. Yine hakkında nass olmayan konularda içtihat sayesinde hükme ulaşılır. Bu sebeple tarihten bugüne içtihat sahası birçok usûlcü tarafından ele alınmış, mahiyeti ve şartları itibarıyla tartışılmıştır.

İslâm hukuku içtihat metodolojisinde aslî kaynaklar Kitab/Kur’ân-ı Kerim ve Sünnettir. Daha sonra bu iki nassî delile nazaran tali derecede olan icmâ ve kıyas gelir. Bu dört delile aslî deliller adı verilmektedir. İlk ikisi nakil temelli ikinci iki delil ise akıl temellidir. Dolayısı ile içtihat metodolojisi açısından nakil ve akıl birbirinin mütemmimi mesabesinde.

İçtihat aklî bir faaliyettir. Aklın en temel ilkelerinden biri de tutarlılık/çelişmezlik ilkesidir. Bu ilke içtihat metodolojisinin en temel gereksinimlerindendir. İslâm hukuku içtihat metodolojisinde farklı müçtehitler tarafından tutarlı bir şekilde ilkeleştirilen kurallar, zamanla ekolleşme/mezhepleşme ile sonuçlanmıştır. İlkelerini tutarlı bir şekilde furû’a yansıtmayı başaran mezheplerin başında dört sünnî mezhep olarak ifade edilen Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri gelmektedir.

Akla dayalı içtihat faaliyetinin semeresi olarak ortaya çıkan mezhepler büyük oranda tutarlı ve sistematik bir yapıya sahip olsa da netice itibarıyla beşer ürünü olması hasebiyle tutarlılık ilkesi bağlamında kusursuz değildir. Bu sebeple bazen benimsenen ilkelerin aksiyle amel edilebilmiştir. Bu durum muhalif mezhepler tarafından zaman zaman tutarsızlıkla itham edilmelerine sebep olmuştur. Bu ithamlar karşısında kendilerini sitemli bir şekilde savunma yoluna giden müçtehitler hilaf ilmini geliştirmişlerdir.

Ortaya çıkan ihtilaf ve karşılıklı ithamların birçoğunun temelinde müçtehitlerin meseleleri mensup oldukları mezhebin ilkeleriyle değerlendirmeleri yatmaktadır. Bu sebeple hilaf ilminin yöntemleri kullanılarak meseleler tahlil edildiğinde tutarsızlık ithamına maruz kalan müçtehit ve ilkesinin aslında tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple sünnî mezheplere tutarlılık bağlamında yapılan ithamlar bu zaviyeden değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Usûl-i-fıkıh, İçtihat, İhtilaf, İlke, Tutarlılık, Şer’î Delil

(AKSOY, Ramazan, “*The Principle Of Consistence In Islamic Law Case-Tihat Methodology*”, PhD Thesis, Isparta, 2023)

ABSTRACT

The issue of ijtiḥad has an important position in the religion of Islam. Because it is possible with ijtiḥad to reflect the provisions of religion to life in accordance with the divine will until the Day of Judgment. Because the proofs of the decrees, the point of the sharia and its mystery can only be known through ijtiḥad. Again, judgment is reached through ijtiḥad on matters that are not written about. For this reason, the field of ijtiḥad has been discussed by many methodologists from history to today, and has been discussed in terms of its nature and conditions.

The main sources in Islamic ijtiḥād (juristic reasoning) methodology are the Book/Quran and the Sunnah. Then comes ijma‘ and qiyas, which are secondary to these two procedural proofs. These four proofs are called primary proofs. The first two are based on transmission and the second two evidences are based on reason. Therefore, in terms of ijtiḥad methodology, narration and reason are complementary to each other.

Ijtiḥad is a mental activity. One of the most basic principles of the mind is the principle of consistency/contradiction. This principle is one of the most basic requirements of ijtiḥad methodology. The rules, which were consistently principled by different mujtahids in the Islamic jurisprudence methodology, resulted in schooling/sectarianization over time. Hanafi, Malikî, Shafii and Hanbali sects, which are expressed as four Sunni sects, are at the forefront of the sects that have succeeded in reflecting their principles in practice consistently.

Although the sects that emerged as the fruit of ijtiḥad activity based on reason have a consistent and systematic structure to a large extent, they are not perfect in the context of the principle of consistency due to the fact that they are human products. For this reason, sometimes it was possible to act contrary to the adopted principles. This situation has caused them to be accused of inconsistency from time to time by the opposition sects. In the face of these accusations, the mujtahids, who went to defend themselves reproachfully, developed the science of the hilaf (contrary).

The basis of many of the conflicts and mutual accusations that have arisen is that mujtahids evaluate the issues with the principles of the sect they belong to. For this reason, it is understood that the mujtahid and his principle, who are accused of inconsistency, are actually consistent when the issues are analyzed using the methods of the science of falsification. In summary, the accusations made from time to time against Sunni sects in the context of consistency are unfounded.

Key Words: Usûl-i-fiqh, Ijtiḥad, Dispute, Principle, Consistency, Shari‘i Evidence

ÖN SÖZ

Yüce Allah en son din olarak hükmü kıyamete kadar baki olmak üzere İslâm Dinini seçmiş ve onu kemale erdirmiştir. Nitekim bu hakikati “...*Bugün kafirler dininiz hakkında ümitlerini kaybetmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâm’ı seçtim...*” ayeti ile bütün kâinata ilan etmiştir.

Bu ilahî ferman mucibince dünyevi ve uhrevi saadete ulaşmak ancak son hak din olan İslâm’ı tam olarak anlayıp muktezasıyla amel etmekle mümkündür. Kur’ân-ı Kerim’in müteaddit ayetlerinde zikredilen hidayet kavramı ile kastedilen mana da budur. İslâm dininin birinci derecede aslî kaynağı Kur’ân-ı Kerim’dir. Zira İmam Şâfiî’nin de dediği gibi Allah’ın kitabında Müslümanların karşılaşacağı her meselenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır. Kur’ân ise lafız ve manasıyla birlikte Hz. Peygamber’e indirilen ilahî vahiydir. Vahiyden kastedilen murad-ı ilahîyi sahih bir şekilde tespit edebilmek için İslâmî literatürde edilelle-i şer’iyye olarak ifade edilen Kitab, sünnet, icmâ, kıyas ve bunlara tâbi fer’i delillerden hareket etmek gerekir. İçtihat faaliyetinin hareket noktasını teşkil eden usûli-fıkıh ve fıkıh disiplinleri bu deliller vasıtasıyla İslâm’ın getirdiği dünyevî ve uhrevî hükümleri dolayısıyla muradı-ilahîyi anlamak için ortaya konan gayretin ürünüdür. Netice olarak bu ilimlerin hedefi klasik fıkıh kitaplarında da açıklandığı üzere saâdetü’l-dâreyn/dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmaktır.

İçtihat meselesi İslâm dininde önemli bir konuma sahiptir. Çünkü dinin hükümlerinin kıyamete kadar ilahi iradeye uygun olarak hayata aksettirilmesi içtihat ile mümkün olur. Çünkü hükümlerin delilleri, şeriatın makâsıdı ve esrarı ancak içtihat ile bilinir. Yine hakkında nass olmayan konularda içtihat sayesinde hükme ulaşılır. Bu sebeple tarihten bugüne içtihat sahası birçok usûlcü tarafından ele alınmış, mahiyeti ve şartları itibarıyla tartışılmıştır. Bu çalışmada içtihat metodolojisinin en temel gereksinimlerinden birisi olan tutarlılık ilkesi ele alınarak hem usûli-fıkıh hem de furû’-ı fıkıh sahasına yansımaları incelenmiştir.

Çalışmanın akademik bir hüviyet kazanmasına kadarki safhalarında her daim yardımcı olan danışman hocam Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA’ya, TİK raporları

sürecinde görüşlerinden çokca istifade ettiğim Prof. Dr. Mehmet ERDEM ve Dr. Ahmet Muhammet PEŞE hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca eğitim hayatımın her safhasında kendilerinden çok istifade ettiğim fedakâr hocalarıma sonsuz şükranlarımı sunar, hayır dualarını daima beklerim.

Son olarak bu zorlu süreçte zaman zaman ihmal etmeme rağmen sabırla yanımda olan başta hayat yoldaşım kıymetli eşime, teknik destekleriyle katkıda bulunan çocuklarım Arş. Gör. Sadullah, Zeynep Ayşe ve Enes Faruk’a teşekkür ederim.

Ramazan AKSOY

ISPARTA, 2023

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

İÇTİHAT METODOLOJİSİ

1. FIKIH-İÇTİHAT İLİŞKİSİ.....	16
2. FIKIH KAVRAMI	16
2.1. Fıkıh Kavramının Lügat Manası	16
2.1.1. Kur'ân-ı Kerim'de Fıkıh Kavramı.....	17
2.1.2. Sünnette Fıkıh Kavramı	19
2.1.3. Sahabe ve Sonraki Dönemlerde Fıkıh Kavramı	20
2.2. Fıkıh Kavramının İstilahî Manası.....	22
2.3. Usûl-i Fıkh Kavramı.....	23
3. İÇTİHAT KAVRAMI	25
3.1. İctihadın Tanımı ve Kapsamı	26
3.1.1. İctihat Kavramının Lügat Manası.....	27
3.1.2. İctihat Kavramının İstilahî Manası	29
3.1.3. İctihat Kavramına Yakın Olan kavramlar.....	31
3.2. İctihadın Epistemik Değeri.....	33
3.2.1. İctihadı Hüccet Olarak Kabul Edenlerin Delilleri	34
3.2.2. İctihadı Hüccet Olarak Kabul Etmeyenlerin Delilleri	39
3.2.3. Değerlendirme	42
3.3. İctihadın Şartları	44
3.3.1. İctihadın Kabul Şartları.....	45
3.3.2. İctihadın Sıhhatinin Şartları.....	48
3.3.2.1. Kur'ân Bilgisi.....	48

3.3.2.2. Sünnet Bilgisi.....	50
3.3.2.3. İcmâ Bilgisi.....	52
3.3.2.4. Arap Dili Bilgisi.....	52
3.3.2.5. Usûl-i fıkıh Bilgisi	53
3.3.2.6. Makasıd-ı Şeria Bilgisi	54
3.3.2.7. Asrın Özel Durumlarının Bilgisi.....	55
3.3.2.8. Mantık Bilgisi	56
3.4. İctihadın Konusu	57
3.5. İctihadın Tecezzisi.....	58
3.5.1. İctihadın Tecezzisini Kabul Etmeyenlerin Delilleri	59
3.5.2. İctihadın Tecezzisini Kabul Edenlerin Delilleri	61
3.5.3. Değerlendirme	62
3.6. İctihatta İsabet ve Hata Problemi	64
3.7. İctihadın Dînî Hükümü.....	70
3.8. Zamanın Müctehitsiz Kalması/İctihat Kapısının Kapanması.....	72

2. BÖLÜM

FIKİH USÛLÜ AÇISINDAN TUTARLILIK İLKESİ

1. KİTAP DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ	76
1.1. Hanefilere Göre Kitap'ın Tanımı	77
1.2. Cumhura Göre Kitap'ın Tanımı	78
1.3. Tanım Farklılığından Kaynaklanan Tartışmalar	79
1.3.1. Hanefilerin Görüşleri.....	80
1.3.2. Cumhurun Görüşleri	85
1.3.3. Değerlendirme	86
1.3.4. Tevatür Şartı Üzerine Tartışmalar	87
1.3.4.1. Besmele Üzerine Tartışmalar.....	88
1.3.4.1.1. Hanefilerin Görüşü.....	88
1.3.4.1.2. Cumhurun Görüşü	91
1.3.4.2. Şaz Kırâatler Üzerine Tartışmalar	92
1.3.4.2.1. Hanefilerin Görüşü.....	93
1.3.4.2.2. Cumhurun Görüşleri.....	95
1.3.4.2.3. Değerlendirme	100

2. SÜNNET DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ	101
2.1. Hanefîlerin Rivayet Açısından Sünnete Yaklaşımları ve Tutarlılık İlkesi	104
2.1.1. Mütevâtir Sünnet	105
2.1.2. Meşhur Sünnet	107
2.1.3. Âhâd Sünnet.....	109
2.1.3.1. Âhâd Sünnetin Şer‘î Esaslara Arzı	112
2.1.3.2. Âhâd Sünnetin Umûmu’l-Belvâya Arzı.....	117
2.1.3.3. Âhâd Sünnetin Râvinin Tatbikatıyla Karşılaştırılması	119
2.1.3.4. Değerlendirme.....	121
2.2. Cumhurun Rivayet Açısından Sünnete Yaklaşımları ve Tutarlılık İlkesi....	123
2.2.1. Mütevâtir Sünnet	123
2.2.2. Âhâd Sünnet.....	124
2.2.2.1. Mâlikîlere Göre Âhâd Sünnet	125
2.2.2.2. Şâfîlilere Göre Âhâd Sünnet	130
2.2.2.3. Hanbelîlere Göre Âhâd Sünnet	133
2.2.2.4. Değerlendirme.....	135
3. İCMÂ DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ	139
3.1. İcmânın Gerçekleşmesinin Şartları	141
3.2. İcmân Çeşitleri	144
3.3. İcmân Kaynak Değeri.....	148
3.4. İcmânın Gerçekleşmesinin İmkânı	152
3.5. İcmân Senedi	158
3.6. Değerlendirme	158
4. KIYAS DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ	159
4.1. Kıyasın Tanımı	160
4.2. Kıyasta Rükünün Mâhiyeti.....	163
4.2.1. Hanefîlere Göre Kıyasın Rükün ve Şartları.....	164
4.2.1.1. Aslın Hükümünün Başka Bir Nass ile Asla Mahsus Olmaması	166
4.2.1.2. Aslın Hükümünün Kıyastan İstisna Edilen ve İlleti Tespit Edilemeyen Bir Hüküm Olmaması	168
4.2.1.3. Aslın Hükümünün Fer‘a Eksiksiz Geçmesi/Ta‘diye	170
4.2.1.4. Kıyastan Sonra Asıldaki Hükümün Bekası.....	175

4.2.2. Cumhura Göre Kıyasın Rükün ve Şartları.....	176
4.2.1.1. Aslın Şartları	176
4.2.1.2. Fer'in Şartları	179
4.2.1.3. Hükmünün Şartları.....	181
4.2.1.4. İletin Şartları	183
4.2.1.5. Değerlendirme.....	184
4.2.3. Kıyasın Çeşitleri	184
4.2.3.1. Şebeh Kıyası	185
4.2.3.2. Değerlendirme.....	190
4.2.4. Kıyasın Alanı	191
4.2.4.1. Hanefiler'e Göre Kıyasın Alanı	192
4.2.4.2. Cumhura Göre Kıyasın Alanı	193
4.2.4.3. Değerlendirme.....	195

3. BÖLÜM

TUTARLILIK İLKESİNİN FURÛ'A YANSIMASI

1. NİKAH	198
1.1. Nikâh Kavramı Çerçevesindeki İhtilaflar.....	198
1.2. Nikâh Kavramına Farklı Yaklaşımın Furû'a Yansıması ve Tutarlılık İlkesi	200
1.3. Süt Akrabalığına Farklı Yaklaşımın Furû'a Yansıması ve Tutarlılık İlkesi	203
1.4. Değerlendirme	205
1.5. Nikâhın Şart ve Rükünleri Hakkındaki İhtilafın Furû'a Yansımasının Tutarlılık İlkesi ile İlişkisi	206
1.5.1. Nikâh Akdinin Tarafları Hakkındaki Anlayış Farklılığı ve Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi.....	207
1.5.1.1. Hanefilerin Görüşü.....	209
1.5.1.2. Cumhurun Görüşü.....	211
1.5.2. Nikâhta Velayet ve Mertebeleri Hakkında Anlayış Farklılığının Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi.....	212
1.5.2.1. Hanefilerin Görüşü.....	213
1.5.2.2. Cumhurun Görüşü.....	214
1.5.2.3. Değerlendirme.....	215
1.5.3. Nikâhta Şahitlik Meselesi Hakkındaki İhtilafların Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi	216
1.5.3.1. Hanefilerin Görüşü.....	216
1.5.3.2. Mâlikîlerin Görüşü.....	217

1.5.3.3. Şâfiî ve Hanbelîlerin Görüşü	217
1.5.3.4. Değerlendirme.....	218
1.5.4. Mehir Hakkındaki İhtilafların Furû‘a Yansıması ve Tutarlılık İlkesi ..	219
1.5.4.1. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere Göre Mehrin Temeli.....	220
1.5.4.2. Mâlikîlere Göre Mehrin Temeli.....	222
1.5.4.3. Değerlendirme.....	222
1.6. Nikâhta Kefâet Meselesi Hakkındaki İhtilafların Furû‘a Yansıması	224
1.6.1. Kefaetin Şart Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Vaki Olan İhtilaflar...	225
1.6.2. Kefâet Şartını Aramada Hak Sahinin Kim Olacağı Hakkında Vaki Olan İhtilaflar	227
1.6.3. Kefâet Şartının Kimler Hakkında Arandığı Meselesi Üzerine Vaki İhtilaflar.....	228
1.6.4. Kefâet Şartında Aranılan Özellikler Hakkındaki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesi.....	229
1.6.5. Değerlendirme	233
2. TALÂK	234
2.1. Talâk Kavramı Çerçevesindeki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesi İle İlişkisi	234
2.1.1. Mutallık/Koca	236
2.1.1.1. Medhûşun Tâlakı	238
2.1.1.2. Mükrehin Tâlakı.....	238
2.1.1.3. Sarhoşun Tâlakı	240
2.1.2. Kasıt.....	242
2.1.2.1. Yanılma ile Boşama/Talâku‘l-muhtı‘	242
2.1.2.2. Şaka ile Boşama/Talâku‘l-hâzil	243
2.1.3. Mutallak/Talâkın Mahalli	244
2.1.4. Sîga	246
2.2. Talâkın Sünni-Bid‘î Olarak Taksimi Çerçevesindeki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi	247
2.3. Ric‘î Talâk-Bid‘î Talâk Çerçevesindeki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi	251
2.3.1. Ric‘î Talâk	251
2.3.2. Bâin Talâk.....	252
2.3.2.1. Beynûnet-i Suğrâ/Küçük Ayrılık	252
2.3.2.2. Beynûnet-i Kübrâ/Büyük Ayrılık	253
SONUÇ.....	256

KAYNAKÇA	259
ÖZGEÇMİŞ.....	277



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.s.	: Aleyhisselam
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicri
H. No	: Hadis Numarası
H.z.	: Hazreti
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallahü anh/anhümâ/anhüm
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkîk Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Diğerleri
y.y.	: Yayın Yeri Yok.

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve KAPSAMI

İslâm hukukunda hiç şüphesiz aslî kaynaklar Kitab/Kur'ân-ı Kerim ve Sünnettir. Daha sonra bu iki nassî delile nazaran tali derecede olan icmâ ve kıyas gelir. İslâm hukuku literatüründe bu dört delile aslî deliller adı verilmektedir. İlk ikisi nakil temelli ikinci iki delil ise akıl temellidir. Dolayısı ile içtihat metodolojisi açısından nakil ve akıl birbirinin mütemmimi mesabesindedir. Bilindiği üzere içtihat aklî bir faaliyettir. Aklın en temel ilkelerinden biri ise tutarlılık/çelişmezlik ilkesidir. Bu noktadan hareketle araştırmamızın konusunu İslâm hukuku içtihat metodolojisinde tutarlılık ilkesi olarak tespit ettik.

Literatürde içtihat kavramı yer yer sadece edille-i şer'îyyenin dördüncüsü olan kıyas anlamında kullanılmışsa da bu çalışmada kıyası da içine alacak şekilde, şer'î delilleri doğru anlayarak zaman içerisinde ortaya çıkan problemlere İslâm'a uygun çözümler üretebilmek için ortaya konması gereken her türlü faaliyet anlamında oldukça geniş bir muhteva ile kullanılacaktır. Başka bir ifadeyle bu çalışmada içtihat, sınırlı sayıdaki nassların anlaşılmasının yanı sıra nasslarda hükmü bulunmayan meselelerin hükümlerini ortaya koymak adına belli usûl ve kaideler çerçevesinde gösterilen gayretler anlamında kullanılacaktır.

Çalışmanın konusu olan, içtihatla tutarlılık meselesinin usûl-i fıkıhın alanına girmesi ve fıkıh ile içtihat kavramlarının anlamca yakın olması sebebiyle giriş bölümünde fıkıh kavramının lügat ve ıstılahî anlamları ele alınacaktır.

Birinci bölümde konunun içtihatla ilgili kısmı incelenecektir. Bu kapsamda içtihadın tanımı, şartları ve rükünleri başta olmak üzere içtihadın tutarlılık meselesi ile bağlantılı olabilecek diğer konulara yer verilecektir. İkinci bölümde usûlün bütün konuları çerçevesindeki tutarsızlıkların ele alınmasının imkansızlığı dikkate alınarak sadece maksadımızın anlaşılabilmesine yeterli olacağını düşündüğümüz dört aslî delil üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda şer'î deliller hakkında mezheplerin ihtilaf ettiği konular tutarlılık ilkesi çerçevesinde ele alınacaktır. Şüphesiz mezheplerin koydukları prensiplerin uygulamadaki tutarlılığının birtakım mantikî ilkelere uygunluğu ile ölçüldüğü bir gerçektir. Fakihler de zaman içerisinde kendi

prensiplerinin tutarlı, muhaliflerin ise tutarsız olduğunu ispat etmek üzere mantıkî ilkelere dayanan hilaf ilmini geliştirmişlerdir. Bu bağlamda içtihat metodolojisinin tutarlılığı mantık ilminin fıkha uyarlanmış hali olan hilaf ilminin kıstaslarıyla incelenecektir.

İçtihat faaliyetinin kıymeti şer‘î delillerden hüküm istinbât ederken iç tutarlılığa sahip oluşuna göre farklılık arz eder. Ne var ki zaman içerisinde çıkan problemlerin çeşitliliği ve dinamikliği sebebiyle tutarlılık ilkesinin tam olarak korunamadığı da bir hakikattir. Nitekim mezhep kurucusu müçtehitlerin dahi yer yer kendi koydukları prensipleri ihlal etmek durumunda kaldıkları söylenebilir. Bu realiteden hareketle üçüncü bölümde tutarlılık ilkesinin furû‘ fıkha yansıması üzerinde durulacaktır. Burada da furû‘ mevzularının çokluğu sebebiyle sadece aile hukuku merkezli olmak üzere örnekler sunulacaktır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslâm Hukuku içtihat metodolojisi genel anlamda mezhepleşme süreci ile birlikte sistem açısından belli bir olgunluğa ulaşmış, sahip olduğu gelenek ile kendi içinde tutarlı bir yapıya kavuşmayı hedeflemiştir. Asr-ı saadetten sonraki dönemde gerek müçtehit sahabeler gerekse tabiûn ve tebe-i tabiîn dönemindeki müçtehitler bu uğurda büyük fedakarlıklar göstererek büyüyen İslâm coğrafyasının yeni problemlerine şeriatın maksatlarına uygun ve tutarlı çözümler üretmişlerdir. Fakat yer yer bu hususta istikrar sağlanmadığı da bir vakıadır. Bu kabilden olmak üzere zaman zaman mezheplerin birbirlerini tutarsızlıkla itham ettiği ve müçtehitlerin kendi koydukları prensiplerin aksiyle amel ettikleri görülmektedir.

Yukarıda zikredilen realiteden hareketle çalışmanın temel amacını maddeler halinde şöyle ortaya koyabiliriz.

1- Çalışmanın çerçevesi dahilinde tutarlılık ilkesinin usul tartışmalarındaki yansımalarının tespiti

2- Dört aslî delil çerçevesinde mezheplerin birbirlerini tutarsızlıkla itham ettiği konuların tespiti ve ilgili tartışmaların perde arkasının incelenmesi.

3- Mezhep imamlarının tutarlılık adına koydukları usul ve prensiplerin furû‘a nasıl tesir ettiğini ortaya koymak.

4- İslâm fıkıh düşüncesinde mezhepler arasında yaşanan ihtilaf sebeplerinin neler olduğunu tespit etmek.

3. ARAŞTIRMANIN METODU

Bu çalışmada karma yöntem kullanılacaktır. Dolayısıyla önce gerek usûl gerekse furû' konularında tutarlılık ilkesi çerçevesindeki hassasiyetlere dair örnekler tespit edilecek sonra tespit edilen bu örnekler üzerinden tahliller yapılacaktır.

Çalışmamızda tahlile tabi tutulan örneklerin tespitinde özel bir durum ortaya çıkmadıkça dört sünni fıkıh mezhebinin dışına çıkılmayacaktır.

Nassların orijinal dilinin Arapça olması, başka bir dile tercüme vasıtasıyla tam olarak yansıtılmasının mümkün olmaması gerçeğinden hareketle çalışmada atıf yapılan nasslar ve ıstilahî kavramlar mümkün mertebe aslı ile birlikte verilecektir.

4. ARAŞTIRMAYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

İçtihat merkezli birçok çalışma yapılmıştır. Gerek internet gerekse klasik yöntemle yaptığımız çalışmaların neticesinde Türkçe ve yabancı dilde direk olarak bu konuyla alakalı bir çalışmanın olduğunu tespit edemedik. Konuya en yakın olarak tespit edebildiğimiz Arapça veya Türkçe olarak yapılan çalışmalar şunlardan ibarettir.

- 1- Mahmud Muhammed ed-Dehşân'ın *el-Hilâfû'l-usûliyyü beyne'l-Hanefiyyeti ve cumhûri'usûliyyîn* isimli Arapça doktora tezi çalışması.
- 2- Mahmud Fuâd Zahir'in *el-İctihadü'l-usûliyyü inde emîri'l-mü'minîn Ömer b. Hattab* isimli Arapça doktora tezi.
- 3- Mustafa Saîd el-Hınn'ın *Eseru'l-İhtilâfi fi'l-kavâidi'l-usûliyyeti fi ihtilâfi'l-fukaha* isimli Arapça doktora tezi.
- 4- Mehmet ERDEM'in *İçtihat felsefesinin filolojik temelleri* isimli Türkçe doktora tezi çalışması.
- 5- Bilal ESEN'in *Hanefî usul eserlerinde İctihad Teorisi* isimli doktora tezi.
- 6- Musa GÜNAY'ın *İslâm Hukukunun oluşum sürecinde içtihat İmam Ebû Hanife örneği* isimli Türkçe doktora tezi çalışması.
- 7- Mehmet KANTAR'ın *İslâm Hukukunda içtihat ehliyeti ve şartları* isimli Türkçe yüksek lisans tezi çalışması.

- 8- Ertuğrul TÜLEKOĞLU'nun *İçtihat meşruiyet arayışları: Muaz Hadisi* isimli Türkçe yüksek lisans tezi çalışması.
- 9- Necmiye SEVGİLİ'nin *İçtihat hata isabet problemi* isimli Türkçe yüksek lisans tezi çalışması.

Adı geçen çalışmalarda içtihat farklı yönleriyle ele alınmış fakat tutarlılık bağlamında incelenmemiştir. Biz bu çalışmada içtihat metodolojisinin tutarlılık yönününü irdeleyeceğiz.

5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamızın bibliyografya kısmında faydalandığımız eserlerin listesi verilmiştir. Ancak çalışmanın bir usûli-fıkıh konusu olması itibariyle sık sık başvurduğumuz belli başlı eserlerin listesini vermekte fayda vardır.

1- *er-Risâle*: İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) ait olan bu kıymetli eser günümüze ulaşan ilk usûl-i fikh eseridir. Hem ilk olması hem de bir mezhebin kurucu imamı tarafından kaleme alınmış olması yönüyle başvurulacak kaynaklar arasında önemli bir konuma sahiptir.

2- *İhtilafü'l-ulemâ li't-Tahâvî*: İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden olan Müzenî'nin (ö. 264/878) kız kardeşinin oğlu olan Tahâvî'nin (ö. 321/933) mezhepler arası ihtilafların sebeplerini beyan etmek ve Hanefî mezhebini savunmak üzere kaleme aldığı eserdir. Hem ilk dönem müçtehitlerden olması hem de daha önce Şâfiî iken dayısı olan Müzenî ile arasında meydana gelen bir ihtilaftan dolayı mezhebini terk ederek Hanefî mezhebine geçmesi dolayısıyla Tahâvî'nin her iki mezhebe de vâkıf olması eserini konumuz açısından önemli kılmaktadır.

3- *el-Fusûl fi'l-usûl*: Cessâs'a (ö. 370/981) ait olan bu eser Hanefiyye/fukaha metodu üzere yazılmış eserlerin arasında elimize ulaşan ilk usûl eseridir. Ayrıca kendinden sonraki Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Ebu'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi Hanefî usûlcülere kaynaklık etme özelliğine sahip olup yer yer muhalif mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Bu yönüyle çalışmamız için başvuru kaynakları kıymetli eserlerden biridir.

4- *et-Tecrîd*: Hilaf ilmine dair eserlerden sayılan Ebu'l-Hasen el-Kudûrî'ye (ö. 428/1037) ait olan bu kıymetli eser Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki

ihtilaflı konuları ele alırken kendisinin mensup olduğu Hanefî mezhebinin daha tutarlı olduğu esasına dayalı olarak Hanefî mezhebini savunmak için yazılmıştır. Karşılaştırmalı olarak mezhepleri çalışan araştırmacıların vazgeçemeyeceği bir kaynaktır.

5- *Takvîmü'l-edille, Te'sîsü'n-nazar*: Hanefî usûlcülerden Debûsî'ye nispet edilen her iki eser de Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinden sonra günümüze ulaşan en eski Hanefî usûl eserlerindendir. Debûsî, *Takvîmü'l-edille* isimli eseriyle Hanefîlerdeki dörtlü usûl sisteminin kurucusu, *Te'sîsü'n-nazar* isimli eseriyle de hilaf ilminin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle Hanefî usûlünü sistemleştiren bir âlim olup eserleri araştırmacılar için vazgeçilmez kaynaklardır. Biz de çalışmamızda sıklıkla Debûsî'nin her iki eserine de atıfta bulunacağız.

6- *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*: Usûlü'l-Pezdevî olarak ta bilinen bu eser Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) tarafından kaleme alınmıştır. Debûsî'nin usûl konularındaki dörtlü taksim anlayışı Pezdevî ile birlikte bütün usûl konularını kapsayacak şekilde sistemli hale getirilmiştir. Böylece Hanefîlerde yaygın olarak kullanılan fukaha metodu tam sistematiğe kavuşmuştur. Eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. Biz bu çalışmada hem eserin orijinaline hem de bu eserin şerhi olan Abdulaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrar*'ına sık sık müracaat edeceğiz.

7- *Usûlü's-Serahsî*: Pezdevî'nin çağdaşı ve talebe arkadaşı olan Serahsî (ö. 483/1090) Pezdevî ile birlikte Cessâs'ın Irak Hanefî usûl geleneğini Mâverâünnehir bölgesine taşıyan âlimlerdendir. Pezdevî ile benzer sistematiğe sahiptir.

8- *Kavâtü'u'l-edille*: Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) tarafından te'lif edilmiştir. Hanefî geleneğe sahip bir ailede yetişen Sem'ânî'nin babası Hanefî âlimlerinden olup Sem'ânî'nin de ilk hocasıdır. Sem'ânî otuz yaşına kadar Hanefî mezhebine mensup iken daha sonra ders aldığı Şâfiî âlimlerin etkisiyle mezhebini değiştirmiştir. Yazmış olduğu eserlerden *Kavâtü'u'l-edille* Şâfiî mezhebini savunmak üzere kaleme alınmış olup Hanefî metodu üzere yazılmış olan Debûsî'nin *Takvîmü'ledillesi*'ne reddiye mesabesindedir. Yine furû' fıkha dair yazdığı *el-İ'tisam* adlı eseri Debûsî'nin furû''a dair yazmış olduğu *el-Esrar fi'l-usûl ve'l-furû'* isimli eserine cevap niteliğindedir. Eserlerini özellikle Hanefî fakîh Debûsî'nin eserlerine reddiye tarzında yazması kendi mezhebinin daha tutarlı olduğu iddiasından

kaynaklanmaktadır. Hem Hanefî hem de Şâfiî usûlüne hâkim olmasının yanı sıra mezhep değiştirerek eserlerinde yeni mezhebinin tezlerini savunması araştırmacılar açısından eserlerini kıymetli kılmaktadır. Bu sebeple biz de çalışmamızda Sem'ânî'nin her iki eserinden de faydalanacağız.

9- *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*: İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) hayatının sonlarına doğru yazdığı en önemli usûl eseridir. Gazzâlî Aristo mantığını İslâmî yöntemlere uyarlayarak mantık ilminin İslâmî ilimlerde kullanılmasını sağlamıştır. Nitekim *el-Müstasfâ*'nın mukaddimesinde geniş bir şekilde mantık ilmine yer vermiştir. Eser bu yönüyle kıymetlidir.

10- *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*: Müellifi meşhur Mâlikî fakîhi İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198). Eserinde kendi mezhebinin görüşleri ile birlikte Hanefî ve Şâfiî başta olmak üzere tarihi süreçte varlık gösterip daha sonra müntesibi kalmayan diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek konuları tarafsız bir şekilde ele almıştır. Bu yönüyle eser mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh kitabıdır. Ayrıca ele aldığı her konuda önce ittifak edilen konuları daha sonra ihtilaf edilen konuları ve sebeplerini sistemli bir şekilde açıklamaktadır. Bu sebeple eser çalışmamız açısından önemli kaynaklarımız arasındadır.

6. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Çalışmanın konusu içtihat metodolojisinde tutarlılık ilkesi olunca tutarlılık ile ne kastedildiği bilinmesi gerekir. Zira müctehitlerin benimsedikleri ilkelerin kıymeti o ilkelerin pratiğe yansımadaki tutarlılığı ile ölçülür. Dolayısıyla tutarlılık ile neyin kastedildiği bilinmeden sağlıklı bir tahlil yapılamaz. Tutarlılık, Arapça olarak tenâsüp, tevâfuk, ittihat ve ittifak gibi kavramlar ile ifade edilir. Bu kavramların usûl-i fikh açısından ortak noktası hükmün sebebe uygun düşmesi olarak ifade edilebilir. Tutarlılığın zıddı tenakuz/çelişkidir. Eşya veya kavramlar zıtlarıyla daha iyi bilinir ve anlaşılır. Bu sebeple tutarlılığın ne olduğunu daha iyi anlamak için zıddı olan tenakuz tearuz hilaf gibi kavramların bilinmesi icap eder. Dolayısıyla asıl konuya girmeden çalışmamızda sık sık kullandığımız tutarlılıkla ilişkili bazı kavramları tanıtmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda tearuz/tenakuz, tehafüt, ihtilaf ve hilaf kavramları tanıtılacaktır.

1. Teâruz/Tenâkuz Kavramı

Tenakuz kelimesi, binayı yıkmak veya sözü bozmak manalarına gelen “نقض/n-k-z kelimesinin tefâul kalıbından mastarı olup lügatte çelişki sözlerin birbirine uymaması, iki delilden her birinin diğerini ortadan kaldıracak şekilde çelişki arz etmesi gibi birtakım manalara gelmektedir.¹ Mantık, usûl-i fıkıh ve fıkıh gibi bilim dallarında da lügat anlamıyla irtibatlı olarak tanımlanmıştır. İctihadın tutarlılığı meselesi, zikredilen üç bilim dalıyla da yakından ilişkilidir. Bu sebeple zikredilen bilim dallarına göre tenakuz kavramının tanımına yer verilecektir. Tenakuz kavramı usûl-i fıkıh ve fıkıh kitaplarında tearuz kavramıyla ifade edilmektedir. Dolayısıyla biz bu çalışmamızda tearuz ve tenkuz kavramlarını eşanlamlı olarak kullanıp tenakuz kavramı üzerinden meseleyi inceleyeceğiz.

Bir mantık terimi olarak tenâkuz/çelişki; “إختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة/İki kaziyenin, başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın, birinin doğru diğerinin yanlış olacak şekilde îcab ve selb yönünden ihtilaf etmessidir.”² Tenâkuzun gerçekleşebilmesi için iki kaziyenin birbiriyle îcab-selb yönünden farklı olmakla birlikte mevzu, mahmûl, şart, izâfet, cüz’, küll, kuvve, fiil, mekân ve zaman cihetiyle aynı olduğunda söz konusu olabilir.³

Usûl-i fıkıh açısından ise tenâkuz tearuz ile eş anlamlı olarak şöyle tanımlanmıştır; “تقابل الدليلين المتساويين على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ويكون كل واحد Eşit olan iki delilden herhangi birinin diğerinin muktezasını ortadan kaldıracak şekilde karşılaşmasıdır.”⁴ Delillerden birisinin hükmün helal olmasını diğerinin ise haram olmasını gerektirmesi veya birisinin hükmün ispatını diğerinin ise hükmün nefyini gerektirmesi bu kabildendir. Serahsî zikredilen tanımdan sonra mantıktaki tenakuzun şartlarına benzeyen şu izahı

¹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311) İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1414h.), VII, 242.

² Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî (ö. 663/1265) Esîrüddîn el-Ebherî, *İsâgucî* (İsatanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 7.

³ Esîrüddîn el-Ebherî, *İsâgucî*, 8.

⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]) es-Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Affgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), II, 12; Abdurrahim b. el-Hasen b. Ali eş-Şafî Ebu Muhammed Cemaleddin (ö. 772/1370) Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 254.

yapmaktadır. “Bu manada tenakuzun gerçekleşebilmesi için iki delilin aynı zamanda ve bir konuda karşılaşması gerekir.”⁵

Son olarak fikhî tenakuz gelince onun hakkında fakihlerin muhtelif bakış açısını aksettiren müteaddit tanımlar yapılmıştır. Mesela Hanefilerden İbn Nüceym’e göre fikhî tenakuz ile kastedilen mantıktaki tenakuz değil, yukarıda zikredildiği şekliyle, kelimenin lügat manasıdır.⁶ Yine Abdülaziz el-Buhârî’ye göre tenakuzun tanımı bütün fenlerde birdir. O da mantıktaki tenakuza yakın olan “اختلاف كلامين بالنفي /İki kelamın bizatihi birinin doğru diğerinin yalan olmasını gerektirecek şekilde birinin müspet diğerinin menfî olarak değişmesidir.”⁷ şeklinde tanımlamıştır.

Muhtelif fıkıh kitaplarında tearuz ve tenakuz kavramlarıyla ilgili benzer tanımlara yer verilir. Onlardan bir kısmı şunlardır.

Teâruz; Bir müçtehidin aynı mesele hakkında muhtelif hükümler ile ortaya koyarak sözlerinin teâruz etmesidir. Bir başka tanıma göre teâruz; birbirine benzeyen iki kaziye hakkında müçtehidin iki farklı hüküm vermesi ya da tam tersi olarak farklı iki kazıye hakkında birbirine benzeyen iki hükmün verilmesidir.⁸

Zikredilen tanımların tamamı tenakuzun farklı bir yönüne vurgu yapmaktadır. Bu sebeple fikhî tenakuzun mahiyetinin ne olduğunu tespit noktasında çalışmalar yapan muasır araştırmacılar zikredilen tanımları da dikkate alarak onu şöyle tanımlamışlardır. “الاختلاف الحاصل بين أقوال مجتهد واحد بحيث يفضي إلى بطلان كلامه في أحد /Bir müçtehidin sözleri arasında meydana gelen ihtilaftır ki bu durum bizatihi موضعين

⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 12.

⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563) İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik*, thk. Ahmed İzzî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 2015), VI, 154.

⁷ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330) Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi usûli’l-Pezdevî* (byy.: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, “ts.”), I, 118.

⁸ Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489/1096) es-Sem’ânî, *Kavâtu’u’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hüseyin eş-Şafî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), II, 326; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şafî (ö. 911/1505) es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nazâir fî kava’idi ve furû’ fikhî’ş-Şafî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 112; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350) İbn kayyim el-Cevzî, *İ’lâmü’l-müvekkîin an rabbi’l-âlemîn* (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1423), I, 375.

iki konunun birisinde müçtehidin sözünün batıl olmasını gerektirir.”⁹ İlgili araştırmacılar Fıkıh ve usûl-i fikhla ilgili tutarsızlığı ifade etmek üzere on civarında tenakuz çeşidinin varlığından bahsetmişlerdir.¹⁰ Şu hususu da ifade edelim. Söz konusu tenâkuz çeşitlerinin tamamı gerçekte tenâkuz olmayabilir. İncelediğimiz konunun çerçevesi sınırlı olduğu için biz bu detaya girmeyeceğiz. Fakat çalışmamızın ilgili kısımlarında hangi yönden tenakuzun bulunduğunu ifade etmeye çalışacağız.

2. Tehafüt Kavramı

Tehafüt Kavramı; Tehafüt kavramı, lügat bakımından yıkım, çöküntü, acelecilik, düşüncesiz sonuç, istikrarsızlık, çarpmak, bir şeyin üzerine düşmek, bir şeyin parça parça düşmesi, pervanenin lambaya çarpması gibi birçok anlamlara gelmektedir.¹¹

İstilahî kavramını tespit etmek için bu kavramı ilk kullanan müelliflerin eserlerine müracaat edeceğiz. Bilindiği üzere Tehafüt kavramı ilk kez Gazzâlî tarafından yazılan bir eserin ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî filozofların özellikle ilahiyat ve metafizik ile ilgili konulardaki tutarsız görüşlerini çürütmek üzere kaleme aldığı eserine Tehâfütü'l-Felâsife vermiştir. O, bu kavramı lügat anlamıyla da ilişkili olarak; tutarlı bir düşünceye sahip olmayan ve aceleyle ortaya konulan fikirler ve bu fikir sahiplerinin tutarsızlıklarını ifade etmek üzere kullanmıştır.¹²

Gazzâlî sonrası dönemlerde gerek filozoflara karşı gerekse Müslüman alimlerin kendi içlerinde birbirlerine karşı tutarsız buldukları görüşleri çürütmek üzere tehafüt ismiyle başlayan eserler yazmışlardır. Örnek olarak İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Tehafütü'l-Felasife'sinde tutarsızlıklar tespit etmiş ona reddiye olmak üzere Tehafütü Tehafütü'l-Felasife kitabını yazmıştır. Netice olarak Tehafüt kavramının istilahî anlamını tespit etmek üzere tehafüt kavramına yer veren

⁹ Ziyâd İbrahim Mikdâd, Teysir Kâmil İbrahim, “et-Tenâkuzu'l-fikhiyyü hakikatühü-envâuhü-mesâlikü raf'ihî”, *Mecelletü'l-câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 23/4 (2015), 48.

¹⁰ Ziyâd İbrahim Mikdâd, Teysir Kâmil İbrahim, “et-Tenâkuzu'l-fikhiyyü hakikatühü-envâuhü-mesâlikü raf'ihî”, 53-63.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisân*, II, 104.

¹² Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111) el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1966), 6.

müelliflerin eserleri incelendiğinde şu sonuca ulaşılır. Tehafüt, özünde eleştirel bir yaklaşım olmak üzere hakikate ulaşmak için sistemlerin kendi iç dinamikleriyle ve genel prensipleriyle olan uyumsuzluklarını, tutarsızlıklarını, sistem bozukluklarını ve hatalarını tespit etmektir.¹³

3. İhtilaf/Hilâf kavramı

İhtilaf/Hilâf kavramı; kelimenin kökü olan H-l-f (خلف) maddesi lügatte, bir şeyden sonra onun yerine geçmek, arka taraf, değiştirmek ve kötü söz gibi birtakım anlamlara gelmektedir. Mufâale (مفاعلة) veya iftial (افتعال) kalıbından kullanıldığı zaman ise zıtlaşmak, söz veya davranışlarıyla başkalarının aksine bir tutum sergilemek, yasaklanan fiili yapmaya teşebbüs etmek, iki şeyin birbirine eşit olmaması, bir yere sık sık gidip gelmek ve karşı gelmek gibi birçok anlamda kullanılmaktadır.¹⁴

Müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmadan önce hilaf veya ihtilaf kavramlarının; fıkhnın fer'î meselelerine taalluk eden hükümlerinin fakihlere göre değişmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁵ Bu değişkenlik şekli nadiren de olsa bir mezhepteki müçtehidin caiz olarak gördüğü bir meseleyi başka bir müçtehidin haram olarak görmesi şeklinde tezahür edebilir. Bazen de bir mezhebin vacip olarak kabul ettiği bir meseleyi diğer mezhebin mendup veya mübah olarak görmesi şeklinde tezahür edebilir.

Müçtehitler bu şekilde ortaya çıkan farklı görüşleri hilaf veya ihtilaf kelimeleri ile ifade etmişlerdir. Hilaf kavramının bu anlamdaki kullanım şeklini mezhebin kurucusu olan imamlarda bile görmek mümkündür. Nitekim usûl-i fıkhnın sahasında ilk eserin sahibi olan İmam Şâfiî “*ihtilaf babı*” başlığı altında mezkûr kavramların bu anlamdaki kullanımlarına örneklerle birlikte yer vermiştir.¹⁶ Bu kullanım şekli aynı zamanda ileride kazanacağı ıstılâhî anlamına da zemin olmuştur.

¹³ İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 62.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisân*, IX, 94; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. 502/1108) Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 295.

¹⁵ Ferhat Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 15, 32.

¹⁶ Şâfiî Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî (ö.204/820), *er-Risale*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010), 560.

Bazı lügat âlimleri hilaf ile ihtilaf kavramlarına farklı anlam yüklemiş olsa da Rağıp el-İsfahânî gibi birçok âlim iki kavram arasında fark olmadığı görüşündedir.¹⁷ Biz bu çalışmada Rağıp el-İsfahânî'nin izlediği yolu takip ederek iki kavramı aynı anlamda kullanacağız. Dolayısıyla zaman zaman hilaf, zaman zaman da ihtilaf kelimesi çalışmada yer alacaktır.

Usûl-i fikh ilmi, asıl maksada götüren bir alet mesabesinde. Bu sebeple İslâm hukuku açısından önemli bir konuma sahiptir. Zira şer'î delillerden istinbât edilen hükümleri öğrenmeye yarayan yöntemlere usûl-i fikh sayesinde ulaşılır. Daha açık bir ifadeyle şer'î nassların manaları, onların delaletinden anlaşılan haram, helal gibi kesin hükümler ile teşri döneminde olmayıp da sonradan ortaya çıkan yeni meselelerin hükümleri ancak usûl-i fikh sayesinde bilinir. Hilaf ilmi ise fakihlerin ihtilaf ve içtihatlarının tabiî neticesi olması sebebiyle usûl-i fikh ve içtihat ile sıkı bir bağı vardır. Dolayısıyla hilaf ilmi de İslâm hukuku açısından önemli bir didiplindir.

Bu sebeple çalışmanın giriş bölümünde kısaca hilaf ilminin mahiyeti, tarihçesi ve önemi itibarıyla kısaca tanıtılması yerinde olacaktır.

Hilaf İlminin Mahiyeti

İbn Haldun'a (ö. 808/1406) göre hilaf ilmi; *fıkıh konularında müçtehitlerin kaynaklarını, prensiplerini, ihtilaf ettikleri alanları ve içtihat yerlerini konu edinen ilimdir*.¹⁸ Yine İbn Haldun'a göre müçtehit, hüküm istinbât etmek için şer'î delilleri incelerken hilaf ilmine sahip olan kişi herhangi bir mezhepte istinbât edilen hükmü korumak, mezhepte tutarlılığı sağlamak ve muhaliflere karşı mezhebini savunmak için delilleri inceler.¹⁹

Eserinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, felsefe ve mantık gibi İslâmî ilimlerde kullanılan terimlere yer veren Cürcânî (ö. 816/1413) hilaf ilminin istilâhî anlamına zemin olacak şekilde hilaf kavramını; “منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل/Hakikati ortaya çıkarmak ya da bir şeyin batıl

¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 295.

¹⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406) İbn Haldun, *Tarihu İbn-i Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2001), I, 577.

¹⁹ İbn Haldun, *Tarihu İbn-i Haldûn*, I, 577.

olduğunu göstermek için karşı görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışma²⁰ şeklinde tanımlamıştır.

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) derli toplu olarak hilaf ilmini şu şekilde tarif etmiştir: علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه، وقوادح الأدلة الخلافية، بإيراد البراهين القطعية / *İhtilaflı, zayıf ya da delilinde şüphe olan şer'î hükümleri kesin deliller getirmek suretiyle şüpheleri bertaraf etme yöntemini bildiren ilimdir*. Kâtip Çelebi'ye göre hilaf ilmi mantıktaki cedel ilminin fıkıh ve usûl-i fıkıh ilmine uyarlanmış halidir.²¹

Taşköprizâde (968/1561) *Miftahu's-Saâde* isimli ansiklopedik eserinde hilaf ilmini علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الاجمالية والتفصيلية / *İcmalî ya da tafsilî delillerden muhtelif hükümleri çıkarmak için kullanılan yöntemlerden bahseden ilim* olarak tanımlamıştır.²² Bu tarif usûl-i fıkıh ilminin tarifine yakındır.

Hilaf ilminin yukarıda zikredilen muhtelif tanımlarının ortak noktası olarak şu husus belirtilebilir. Hilaf ilmi de usûl-i fıkıh ilmi gibi hüküm istinbât etme yöntemlerini konu edinir. Fakat hilâf ilmi, yeni bir hüküm istinbât etmek için değil, istinbât edilmiş hükümleri korumak ve mezhep içi tutarlılığı sağlamak için başvurulan ilimdir.

Hilaf İlminin Tarihçesi

İslâm'ın teşri' dönemiminden mezhepleşme sürecine kadar olan dönemlerde müçtehitlerin ihtilafları diğer ilim dalları gibi müstakil bir bilim dalı olarak ele alınmamıştır. Söz konusu ihtilaflara ilgili fikhî konuların içerisinde kısmen temas edilmiştir.²³ Hilaf ilmi hakkında sistemli bir şekilde ilk eser yazan âlim bu ilmin kurucusu Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsi'dir (ö. 430/1059). Onun bu alanla ilgili olarak kaleme aldığı “*Te'sîsü'n-nazar*” meşhur olup günümüze kadar gelmiştir.

²⁰ Ali b. Muhammed b. Ali Zeyyin Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) el-, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 101.

²¹ Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657) Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, “ts.”), I, 721.

²² Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561) Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), I, 283.

²³ Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 3.

Fıkıh ve usûl-i fıkıhın müstakil bir fen olarak ortaya çıkışıyla birlikte hilaf ilmi de sistematik bir şekilde olmasa da müçtehit ve müelliflerin eserlerinde yer almaya başlamıştır. Mesela İmam Ebû Hanife'nin savaş hukukunu işleyen *Siyer* isimli eseri İmam Evzâî'ye ulaşınca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) siyer ve savaş hukuku ile çelişkili ve tutarsız olduğu gerekçesiyle İmam Ebû Hanife'ye reddiye olarak *Kitabü's-siyer'i* te'lif etmiştir. Bunun üzerine İmam Ebû Hanife'nin talebesi olan İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798) hem hocasını hem de mezhebinin görüşlerini savunmak üzere *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâî* isimli kitabı te'lif etmiştir.²⁴ Ayrıca İmam Ebû Yusuf tarafından hocası ve mezhebinin görüşlerini savunmak üzere İmam Ebû Hanife ile İbn Ebî Leyla arasındaki ihtilafı konuları ele almak üzere yazılan *İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Leyla* isimli eseri hilaf ilmine dair ilk örneklerdendir. Yine Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd (ö. 174/790) İslâm hukuk metodolojisinde *amel-i ehl-i Medîne* olarak bilinen kavramın usûl-i fıkıh ıstılahına yerleşmesine sebep olan Medineli yedi büyük fakih arasında vuku bulan ihtilafları inceleyen *Kitâbü Re'yi'l-fukahâ'i's-seb'a min ehli'l-Medîne ve ma'htelefû fih* adlı bir eser te'lif ettiği kaynaklarda yer almaktadır.²⁵ Fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bunun yanı sıra İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *İhtilâfü'l-fukahâ'* ile Tahâvî'nin (ö. 321/933) *İhtilâfü'l-ulemâ'* adlı eserleri ve Kudurî'nin *et-Tecrid* isimli eseri mezheplerin gelişim süreciyle birlikte yazılan mukayeseli ve kendi mezhebinin savunma merkezli olarak yazılmış hilaf kitapları olarak kabul edilebilir. Buradaki eserlerin bir diğer ortak özellikleri reddiye tarzında yazılmış olmalarıdır.²⁶

Yukarıda zikredildiği üzere Debûsî'den önce hilaf ve ihtilaf konularını işleyen birçok âlim olmasına rağmen onun hilaf ilminin kurucusu olarak kabul edilmesine sebep olan husus, ihtilaf edilen genel hukuk kaidelerini örnekleriyle beraber tasnif etmesi ve konuları işlerken fıkıh bablarını değil müçtehitleri merkeze alarak sınıflandırması olmuştur.²⁷ Fakat bu ilmin bânisi kabul edilen Debûsî de

²⁴ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798) Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Affgânî (Mısır: Lecnetü İhyâi'l-Maarifi'n-Numaniyye, 1357h.), 3-4; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820) eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), VII, 353.

²⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?]) İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, "ts."), 315.

²⁶ Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 35.

²⁷ Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 36.

dahil olmak üzere adı geçen fakihlerin hiçbirisi eserlerinde hilaf ilmini ıstılahî anlamıyla tanımlamamıştır. Sonraki fakihler onların eserlerini, usul ve yöntemlerini inceleyerek hilaf ilmini tanımlamışlardır. Hilaf ilmini tanımlayan fakihlerin her biri kendi bakış açısını aksettirdiği için muhtelif tanımlar ortaya çıkmıştır. Bu tariflerden öne çıkanların bir kısmı aşağıda zikredilmiştir.

Hilaf İlminin Önemi

İslâm fıkhiyla ilgilenen bir kişinin müçtehitlerin ihtilaf ettiği konuları bilmesi bununla beraber kendi mezhebi dışındaki müçtehitlerin istidlal yöntemleri ve içtihatlarındaki tercih sebeplerine vakıf olması, fikhın dinamikliğini ve tutarlılığını korumak adına son derece önemlidir. Zira ihtilaflı konuların sebepleriyle bilinmesi, üzerinde icmâ ve ittifak oluşan şer'î hükümlerin tartışılmasını ortadan kaldırır. Böylece Müslümanlar için fakihlerin görüşlerinden sahih olanları; zayıf, nadir veya şaz olanlarından ayırt etmek mümkün hale gelir. Daha açık bir ifadeyle, ümmetten zorluk ve meşakkati kaldırmak suretiyle rahmet vesilesi kabul edilen ihtilaf ile nifak ve tefrikaya götüren ihtilaf konuları ayırt edilir. Bu da Müslümanların kendi mezhepleri dışındaki diğer mezhep müntesiplerine karşı ön yargı ile yaklaşmalarının önüne geçer. Ayrıca fakihlerin ihtilaf ettikleri konuları bilmek, nassların yani Kitab ve sünnetin daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlar. Zira ihtilaf edilen konularda çözüm için başvuru ilk kaynak nasslardır.²⁸

Hilaf ilminin bir diğer faydası ise fikhî ihtilafların bilinmesinin içtihat faaliyeti için bir köprü olmasıdır. Bu sebeple mezhep imamı olmak üzere birçok fakih içtihat için ihtilaflı meselelerin bilinmesini gerekli görmüştür. Örneğin İmam Ebû Hanife “*İnsanların en bilgilisi ihtilaflı konuları en iyi bilen kimsedir*” sözüyle hilaf ilmine işaret etmektedir. Kendisine “*Kimin fetva vermesi caiz olur?*” şeklinde sorulan soruyu “*Sadece insanların ihtilafa düştükleri konuları bilenler fetva verebilirler.*” Diyerek cevaplandıran İmam Mâlik’in görüşü de aynı istikamettedir. İmam Şâfiî de benzer düşüncelerini risalesinde şu sözleri ile ifade etmektedir; “*Herhangi fakihin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetini, kendinden önceki sahabe ve tabiînin görüşlerini, icmâ ve ihtilaf edilen konuları ve Arap lisanını öğrenmeden*

²⁸ Mahmud Muhammed ed-Dehşân, *el-Hilâfû'l-usûliyyü beyne'l-Hanefiyyeti ve'l-cumhûri* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 13.

fetva vermesi doğru olmaz.”²⁹ Sonraki dönemlerde Mâlikî âlimlerden Şatıbî “İhtilaf edilen yerleri bilmeyen kimse asla içtihat derecesine ulaşamaz.”³⁰ diyerek konuya daha da açıklık getirmiştir.

Hilaf ilmi hakkında mezhep imamı başta olma üzere fakihlerin görüşleri nazar-ı dikkate alındığında hilaf ilminin içtihat faaliyetinin ayrılmaz parçası olduğu ve müçtehit için zorunlu olduğu sonucuna ulaşılabilir.



²⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 510.

³⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (ö. 790/1388) eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman (byy.: Dâru İbn Affân, ts.), IV, 160-162.

1. BÖLÜM

İÇTİHAT METODOLOJİSİ

1. FIKIH-İÇTİHAT İLİŞKİSİ

İçtihat fıkıhın hem en geniş konusu hem de ayrılmaz bir parçasıdır. Diğer taraftan iki kavram arasında hem lügat yönünden hem de ıstılahî yönden yakınlık bulunmaktadır. İleride ele alınacağı üzere her ikisinin lügat anlamında meselenin derinine inmek ve zorlanmak anlamı mevcuttur. Zira içtihat, bir şeyi elde etmek için güç ve çaba sarf etmek veya kıyas ve benzeri vasıtalar kullanarak hükmü bilinmeyen bir meselenin hükmünü aramaktır. Fıkıh da bundan ibarettir. Nitekim literatürde fıkıh ile içtihat veya bunların türevleri olan fakih ile müçtehit eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Aralarında hem külliyet ve cüziyyet bağı olması ve yer yer aynı anlamda kullanılmaları hasebiyle çalışmamızda önce fıkıh daha sonra da içtihat kavramını inceleyeceğiz.

2. FIKIH KAVRAMI

İstılahî kavramlar kendilerine yüklenen yeni anlamları sözlük anlamlarına uygun olarak zamanla elde ederler. Bu yüzden önce fıkıh kavramının sözlük anlamı, sonra başta Kur’ân-ı Kerim ve sünnetler olmak üzere ilk asırdaki kullanımları, son olarak da ıstılahî mana ile lügat manası arasında bir bağın olması gerektiği noktasından hareketle ıstılahî manaları tespit edilerek fıkıh kavramının semantik seyri ve içtihat ile ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1. Fıkıh Kavramının Lügat Manası

Fıkıh kelimesi lügatte bir şeyi bilmek, anlamak, kavramak, keskin zekâ, yarmak ve açmak gibi bir dizi anlamlara gelmektedir.³¹ Ragıp el-İsfehânî yukarıdaki manalara ilave olarak “*görünenin bilgisiyle görünmeyenin bilgisine ulaşma ve açık*

³¹ İbn Manzûr, *Lisân*, XII, 522.

olmayan şeyleri kavrama” manalarının da bulunduğunu söylemektedir.³² Ragıp el-İsfahânî’nin bu tespitinden fıkıhın mutlak bilmek anlamındaki ilimden daha hususi olduğu, ileride anlatılacağı üzere ıstılahî olan fıkıh kavramına da zemin teşkil edeceği anlaşılmaktadır.

Yukarıda zikredilen anlamların dışında “fekeha-hû” (فَكَهَاهُ) şeklinde meful aldığı zaman “rakibini yenmek”; istif’al kalıbından “müstefkiha” (مُسْتَفْكِيهَا) şeklinde ismi fail olarak kullanıldığında “ölüsü için ağlayan ve ölen kişinin hayatında yaşadıklarını ince detaylarına varıncaya kadar sayan kadın”; sülâsiden “fekhun” (فَكْهُ) kalıbında kullanıldığında “dışisini aşmakta usta olan koç, boğa, aygır” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.³³ Bütün bu anlamların ortak özelliği maharet, beceri, detay, derinleşme, galip gelme ve sonuca ulaşma gibi anlamları çağrıştırmasıdır. Fıkıhın ıstılahî manasının bu anlamların tamamıyla ilişkili olduğu aşikardır.

2.1.1. Kur’ân-ı Kerim’de Fıkıh Kavramı

Ku’rân-ı Kerim’de fıkıh kökünden müştak olan kelimelerin geçtiği yirmi civarında ayet bulunmaktadır.³⁴ Örnek olarak fıkıh kavramının ıstılahî anlamının zeminini teşkil edecek birkaç ayetin meâli aşağıda verilmiştir.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا “Onlardan seni (okuduğun Kur’ân’ı) dinleyenler vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler çektik. Kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kafirler sana geldiklerinde “Bu Kur’ân eskilerin masallarından başka bir şey değildir.” diyerek seninle tartışır.”³⁵

وَلَقَدْ دَرَأْنَا لَجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ

Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler, kulakları vardır ama onlarla

³² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 642.

³³ İbn Manzûr, *Lisân*, XIII, 522-523.

³⁴ bkz. Nisa, 4/78, En’am, 6/25-65-98, A’raf, 7/179, Enfal, 8/65, Tevbe, 9/81-87-122-127, Hûd, 11/91, İsrâ, 17/44-46, Kehf, 18/57-93, Tâ-Hâ, 20/25, Fetih, 48/15, Haşr, 59/13, Mûnafkûn, 63/3-7.

³⁵ En’am, 6/25.

işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”³⁶

“رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ”/Geride kalanlarla beraber olmayı yeğlediler de kalpleri mühürlendi; artık anlayıp kavrayamazlar.”³⁷

“وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ”/Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgiye sahip olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”³⁸

Gerek meali verilen ayetler gerekse fıkıh kökünden müştak olan kelimelerin bulunduğu diğer ayetler tetkik edildiğinde önümüze şöyle bir sonuç çıkmaktadır. Fıkıh kavramı Kur’ân-ı Kerim’de mastar veya diğer isim türleri olarak kullanılmamıştır. Tevbe sûresi 122. ayeti hariç, tamamında sülâsîden olmak üzere fiili muzarinin değişik kalıplarında kullanılmıştır. Arapçada fiili muzarinin teceddüt ve yenilenme manalarına delalet ettiği göz önüne alınırsa, sanki fıkıhın “anlama” manasının sürekli yenilenen bir özelliğe sahip olacağına işaret vardır. İstilahî manadaki fıkıhta teceddüt ve yenilenme özelliğinin bulunduğu izahtan varestedir.³⁹

Fıkıh kelimesinin ifade ettiği bilme, anlama ve kavrama manaları genelde kalp ile ilişkilendirilmiştir. Bu ilişki fıkıh kelimesi ile kastedilen mananın, işitilen bir sözün basit bir şekilde anlaşılması olmayıp tam aksine perde arkasının, maksadının ve sebebinin deruni bir şekilde idrak edilmesidir. İstilahî anlamda fıkıh da aslında din ile ilgili hükümleri delilleriyle anlamaktır.

Tevbe sûresi 122. ayet ise fıkıh maddesinin sülâsî mücerred dışındaki tek kullanımının görüldüğü yerdir. Bu ayette fıkıh kelimesi, (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) şeklinde tefe‘ul kalıbından gelmiştir. Bilindiği üzere tefe‘ul kalıbı tekellüf içindir. Tekellüf ise (تَحْصِيلُ الْمَطْلُوبِ شَيْئاً بَعْدَ شَيْئٍ) hedeflenen bir şeyi peyderpey, zorlanarak ve çaba göstererek elde etmektir. Mesela (تَرْجُلٌ) erkek olmaya çalışmak, (تَشَبُّهٌ) benzemeye

³⁶ el-A‘raf, 7/179.

³⁷ et-Tevbe, 9/87.

³⁸ et-Tevbe, 9/122.

³⁹ Faruk Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihat* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2016), 93.

çalışmak ve (تعلم) öğrenmeye çalışmak bu kabilden örneklerdir. Tefakkuh kelimesinin yukarıda işaret edildiği üzere zaten sülâsisinde derinlemesine idrak etmek gibi farklı bir anlamı vardır. Buna ilave olarak tefe'ul kalıbının manası ve ayetin tamamı birlikte düşünüldüğü zaman şu sonuçlara ulaşıldığı söylenebilir.

1- Mutlak tefakkuh herhangi bir meselenin bilinmesi hususunda çaba göstermeyi ifade ederken; dinde tefakkuh, dinin hükümlerini öğrenip anlama hususunda zorlanma ve çaba göstermeyi ifade eder. Bu özelliği ile çalışmanın ana kavramı olan içtihat ile eş anlamlı olduğu söylenebilir.

2- Dinde tefakkuh zor olduğu kadar mühim bir görevdir. Öyle ki seferberliğin ilan edildiği savaş durumunda bile her topluluktan bir grup insanın dinde tefakkuh için ayrılması gerekir.⁴⁰

2.1.2. Sünnette Fıkıh Kavramı

Sünnetlerde fıkıh ve türevlerinin çoğunlukla, dini hakkıyla anlamak (tefakkuh) olmak üzere yer yer diğer anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim'den farklı olarak bazen isim, bazen de fiil haliyle kullanılmıştır. Örnek olarak *Hazreti Peygamber'in sözleri tane tane idi ne dediğini herkes anlardı. Ayrıntılı konuşmazdı.*⁴¹ manasındaki hadiste Kur'ân-ı Kerim'deki gibi mutlak anlama manasında, muzari sığası ile kullanılmıştır.

*İnsanlar (farklı özelliklere sahip) madenler gibidir. Onların cahiliye döneminde seçkin olanları âlim olmaları halinde İslâm'da da seçkin kimselerdir.*⁴² Bu hadiste ise görüldüğü üzere yine bilmek manası da fakat Kur'ân-ı Kerim'den farklı olarak mazi sığası ile kullanılmıştır.

⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942) Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), IV, 2646.

⁴¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855) Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arneûd-Adil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), Nisa, (H. No: 25077).

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (256/870) el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-saḥîḥu'l-muhtasar min umûri resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (byy.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Menâkıp", 1 (H. No: 3493).

“Allah kim hakkında hayır murat ederse onu dinde fakih kılar.”⁴³ Yine bu hadiste tef’il kalıbından olmak üzere dinî konularda bilgi sahibi olmak manasında Kur’ân-ı Kerim’de kullanılmayan bir sığa ile ıstılahî anlamına yakın olarak kullanılmıştır.

“*وَأَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ*/Tek bir fakih şeytan için bin âbiden daha şiddetlidir.”⁴⁴ Dârekutnî’nin süneninde aynı hadis şu ilavelerle mevcuttur. “*مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِ فِي دِينٍ , وَلَفَقِيَّةٍ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ , وَلِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ , وَعِمَادُ هَذَا الدِّينِ الْفَقْهُ*/Dinde fıkıhtan (öğrenmekten) daha üstün bir şey ile Allah’a ibadet edilmez. Tek bir fakih şeytana karşı bin âbiden daha şiddetlidir. Her şeyin bir direği vardır. Bu dinin direği de fıkıhtır.”⁴⁵ Bu örneklerdeki gibi fıkıh veya tefakkuh kelimelerini din ile kayıtlayan hadislerde bu kavramlar akaid, tefsir, hadis ve amelî hükümleri bilmeyi kapsayacak şekilde geniş anlamlıdır. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) zaman zaman bu ilimlerden sadece birini kast edecek şekilde de fıkıh ve türevlerini kullanmıştır. Tirmizi’nin rivayet ettiği “*نَصَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنْهَا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ , فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى*” Benden bir sözü işitip ezberleyerek onu başkasına ulaştıranın Allah yüzünü ak etsin. Nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki bunu kendilerinden daha fakih olana taşırlar. (Ayrıca) nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki, kendileri fakih değildir.”⁴⁶ mealindeki hadis fıkıh kelimesinin sünnet manasında kullanıldığı hadislerle örnek olarak verilebilir. Ayrıca bu hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisinden işitilen sözler için fıkıh tabirini kullanması, kendinden nakledilen sözlere sadece bu yönüyle fıkıh denilemeyeceği noktasından hareketle, hadislerin de Kur’ân-ı Kerim gibi fıkıhın aslî kaynaklarından olduğuna işaret etmektedir.

2.1.3. Sahabe ve Sonraki Dönemlerde Fıkıh Kavramı

Sahabe döneminden itibaren fıkıh kavramı yavaş yavaş ıstılahî anlamına doğru evrilmeye başlamıştır. Aşağıda sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinde fıkıh kavramının kullanımına dair örnekler verilecektir. Böylece fıkıh kavramının ıstılahî anlamına doğru semantik seyri daha net bir biçimde ifade edilecektir. Bu

⁴³ Buhârî, “İlim”, 3 (H. No: 71).

⁴⁴ Tirmizi, İlim, 10. (H.No: 2681.)

⁴⁵ Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), es- Sünen (H. No: 3085).

⁴⁶ Tirmizi, ilim, 7.

kabilden olmak üzere sahabe döneminden Hz. Ömer ve Hz. Ali, tabiin döneminden Hasan el-Basri, Said b. İbrahim ve Mücahid b. Cebr (ö. 721) ve daha sonraki süreçte mezhep imamlarından İmam Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî'nin sözlerinden örnekler verilecektir.

H. Ömer "تَفَقَّهُوا قَبْلَ أَنْ تَسُودُوا/ Birilerine baş olmadan önce tefakkuh edin (araştırın)."⁴⁷ buyurmuştur.

H. Ali de gerçek fakihi şöyle tarif etmiştir. "إِنَّ الْفَقِيهَ حَقُّ الْفَقِيهِ، مَنْ لَمْ يُقْنَطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَلَمْ يُرَخَّصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ، وَلَمْ يُؤْمَنْهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ، وَلَمْ يَدْعِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ، إِنَّهُ Gerçek fakih insanları Allah'ın rahmetinden ümit kestirmeyen, onun azabından emin kılmayan, Allah'a isyan konularında onlara izin vermeyen ve Kur'an'dan yüz çevirip başkasına meylettirmeyen kimsedir. İlimsiz ibadette, anlaşılmayan ilimde ve anlamı tefekkürsüz okumada hayır yoktur."⁴⁸

Bu dönemde fıkıh kavramı ile basit anlama, derinlemesine anlayış ve din bilgisinin yanı sıra dünyaya düşkün olmamak (zahit), Allah'tan korkmak (müttekî), musibetlere karşı soğukkanlı ve sabırlı olmak gibi anlamlar da kast edilmiştir. Dârimî Hasan el-Basrî'nin fakihi şöylece tanımladığını nakletmektedir. "إِنَّمَا الْفَقِيهُ الرَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الرَّاهِبُ فِي الْآخِرَةِ، الْبَصِيرُ بِأَمْرِ دِينِهِ، الْمُدَاوِمُ عَلَى عِبَادَةِ رَبِّهِ Ahirete rağbet edendir. Dininin emirlerinde basiretli olup rabbine ibadet üzere devam edendir."⁴⁹

Saib b. İbrahim'e "مَنْ أَفْقَهُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ؟ قَالَ: أَتَقَاهُمْ لِرَبِّهِ" En çok sakınandır.⁵⁰ şeklinde cevap vermiştir.

Yine tabiîn âlimlerinden İbn Abbas'ın (r.a.) öğrencisi Mücahid b. Cebr'in (ö. 721) fakih hakkındaki tanımı şu şekildedir. "إِنَّمَا الْفَقِيهُ مَنْ يَخَافُ اللَّهَ" Fakih ancak Allah'tan korkan kimsedir."⁵¹ demektedir.

⁴⁷ Buharî, 3/15.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869) ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (el-Memelektü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 2000), Mukaddime, 29 (H. No. 305).

⁴⁹ Dârimî, Mukaddime, 29 (H. No. 302).

⁵⁰ Darimî, Mukaddime, 29 (H. No. 303).

Görüldüğü üzere sahabe ve tabiin döneminde fakih kavramı dinî konularda basiretli olmak, ibadete devam etmek, bildiği ile amel etmek ve Allah'tan korkmak gibi birtakım sıfatlarla kayıtlanmıştır. Şüphesiz bu özelliklere sahip olanlar ideal fakihler olup Allah'ın veli kullarıdır. İmam A'zam İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî fakihlerin bu yönlerine kendilerine nispet edilen şu söz ile işaret etmişlerdir. “إِنَّ لَمْ يَكُنْ /أُولِيَاءُ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ الْفُقَهَاءُ وَالْعُلَمَاءُ، فَلَيْسَ لِلَّهِ وَلِيٌّ /Eğer âlimler ve fakihler dünya ve ahirette Allah'ın dostları değilse Allah'ın hiçbir dostu yok demektir.”⁵² Bu husus “انما /يخشى الله من عباده العلماء/ Kullar içinden Allah'tan hakkıyla korkan âlimlerdir.”⁵³ ayeti bu hususu teyid etmektedir.

İmam Mâlik'in eğitilmiş av hayvanları hakkında “إِذَا كَانَ مُعَلِّمًا يَفْقَهُ، كَمَا تَفْقَهُ الْكِلَابُ /Eğitilmiş köpeklerin anladıkları gibi atmaca şahin ve kartal gibi kuşlar eğitilmiş ve sahibin dediklerini anlarsa onların avladıkları hayvanın etinin yenmesinde mahzur yoktur.”⁵⁴ sözü ise fıkıh kavramının mutlak anlama manasında kullanıldığına örnektir.

2.2. Fıkıh Kavramının İstilahî Manası

İstilahî kavramlar, ilim ve sanat erbabı kişilerin zamanla lügat manasından ayrı fakat onunla ilişkili bir şekilde üzerinde ittifak ederek oluşturdukları yeni anlamlardır. *F-k-h* (فقه) maddesinden müştak olan isim ve fiillerin gerek bazı ayet ve hadisler gerekse sahabe ve tabiin dönemindeki kullanımları fıkıhın ıstilahî anlamına zemin hazırlamıştır. Fıkıh kavramı nihayet mezhepleşme sürecinde sözlük anlamıyla bağlantılı fakat farklı muhtevaya sahip bir şekilde ıstilahî anlamını bulmuştur. İmam Ebû Hanife fıkıhı bütün İslâmî ilimleri kapsayacak bağlamda “معرفة النفس ما لها وما /Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.”⁵⁵ şeklinde tanımlamıştır. İmam Ebû Hanife fıkıhı bu şekilde tanımlarken dini ilimlerin her şeyin temeli olan

⁵¹ Darimî, Mukaddime, 29 (H. No. 304).

⁵² Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed Mehdî (ö. 463/1072) el-Hatip el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), I, 150.

⁵³ el-Fâtır, 35/28.

⁵⁴ Muvatta, Sayd, (H. No:1808)

⁵⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 6; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836) İbn Abidin, *Reddül-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 2003), I, 61.

inanç ve itikat esaslarını ele alan kısmına “*el-fikhu'l-ekber*” adını vermiştir. Akaid hakkında bu isimle müsemma bir risalesinin olduğu da bilinmektedir. Hicrî II. asrın ortalarından sonra dini ilimler içeriklerine göre sınıflandırılmaya başlanmıştır. Bu minvalde dinin inanç esaslarını inceleyen kısmına kalam, özellikle dinin ibadet ve ameli sahasını inceleyen kısmına da fıkıh adı verilmiştir. Ameli saha toplum hayatının ihtiyaçları olan hukukî, idarî, malî hatta siyasî olarak hayatın bütününe kapsamaktadır. Dolayısıyla bu ayrımı daha net ortaya koymak için İmam Ebû Hanife'nin mezkûr tanımına sonraki süreçlerde “*amelen*” (عمال) kaydı eklenmiştir.

Daha sonraki müçtehitler tarafından fıkıh, müstakil bir bilim dalını ifade etmek üzere şöyle tanımlanmıştır: “ العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة / *Tafsilî delillerden çıkarılan şer'î ameli hükümleri bilmektir.*⁵⁶ Nitekim Mecelle'de de fıkıh terimi “*İlmi fıkıh mesail-i şer'iyeye-i ameliyeyi bilmektir.*”⁵⁷ şeklinde tanımlanmıştır.

Hiç şüphesiz tafsili delillerden hüküm istinbât etmek herkesin kârı değildir. Tutarlı bir şekilde hüküm istinbât edecek kişilerin birtakım prensiplerinin olmasının yanı sıra bazı şartları da kendisinde toplaması gerekir. İşte hüküm istinbâtı için gerekli prensip ve kuralları inceleyen bilim dalı usûl-i fikh, gerekli şartları câmi' olan kişi müçtehit, onun faaliyeti ise içtihatdır. Dolayısıyla fıkıh ile usûl-i fikh, içtihat ve müçtehit kavramlarının birbirleriyle sıkı bir ilişkisi vardır.

2.3. Usûl-i Fıkıh Kavramı

Usûl-i fıkıh kavramı iki kelimeden mürekkep olup izafet terkididir. Terkibin ikinci cüz'ü muzafun ileyh (tamlayan) olan fıkıh kavramı yukarıda incelenmiştir. Burada terkibin birinci cüz'ü muzaf (tamlanan) olan usûl kavramı incelenecek ardından terkibin ıstılahî anlamı tespit edilecektir.

⁵⁶ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210) er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Cabir Feyyaz el-Alvanî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), s. 78; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286) el-Beyzavî, *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), s. 51.

⁵⁷ Lücnütün Mükevvenetün min Ideti Ulema ve Fukaha Fi'l-Hilafeti'l-Osmaniyye, *Mecelletü'l-ahkâmî'l-adliye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), s. 85; Ali Haydar Efendi Hoca Emin Efendizâde, *Şerhu'l-kavâidi'l-küllîye min dürreri'l-hükkam şerhu mecelleti'l-ahkam* (İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2015), s. 14.

Usûl kelimesi asl kelimesinin çoğulu olup lügatte “*ما يبتنى عليه غيره/Kendisi üzerine başka bir şey bina edilendir.*” veya “*عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر هو إلى*” (Hüküm bina edilme hususunda) başkasına muhtaç olmayan, tam aksine kendisine olunan (dayandırılan) şeydir”⁵⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamda asıl, fikhın kendisine dayandığı mesnet olmaktadır. Asıl kavramı fikh literatüründe yukarıda zikredilen lügat anlamlarının yanı sıra delil, tercih edilen görüş, genel kaide, yerleşik kural ve üzerine kıyas yapılan şey gibi farklı anlamlarda da kullanılmıştır.⁵⁹

Usûl ve fikh kavramları yukarıda açıklanan lügat ve ıstılahî anlamlarıyla ilişkili olarak ikisinin birleşiminden oluşan izafet terkibiyle yeni bir bilim dalının özel ismi olmuştur. Usûl-i fikh hakkında eser yazan ilk müçtehitler bu alanın özel bir tanımını yapmamışlardır. Fakat sonraki fakihler tarafından bu hususi sahanın maksadı ve ihtiva ettiği konular göz önünde bulundurularak birbirine yakın birçok tanım yapılmıştır. Bu kabilden örnek olmak ve fikir vermek üzere aralarında kısmen fark bulunan bazı tanımlara yer verilecektir.

Kâdî Beydavî’ye (ö. 685/1286) göre usûl-i fikhın tanımı şu şekildedir “*معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد*”/Fikhın icmâli olarak delillerini, o delillerden nasıl istifade edileceğini ve istifade edecek kişinin (müçtehidin) halini bilmektir.⁶⁰

Sa‘deddin Taftâzânî (ö. 792/1390) ise şöyle tarif etmiştir: “*الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا النَّفْصِيَّةِ*”/Amelî olan şer‘î hükümleri tafsilî delillerinden istinbât etmeye yarayan kaideleri bilmektir.”⁶¹

⁵⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 301; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 28; Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî (ö. 834/1431), *Füsûlü'l-bedai' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), I, 11.

⁵⁹ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, C. 1, s. 5; Mehmet Erdem vd., *Fıkıh Usulü*, ed. Mehmet Erdem - Zuhâl Dağ (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), s. 15-16; Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), s. 19.

⁶⁰ Beyzavî, *Minhâc*, s. 51; Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355) Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), I, 25.

⁶¹ Sa‘deddin (ö. 792/1390) et-Taftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-tevziḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, “ts.”), I, 34; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedai'*, I, 17.

Seyyid Şerîf Cürcanî (ö. 816/1413) şer'î istilâhları cem ettiği Ta'rifat adlı eserinde usûl-i fikh kavramını “هو العلم بالقواعد التي يُتَوَصَّلُ بها إلى الفقه/Kendisi ile fıkha ulaşılan kaideleri bilmek”⁶² şeklinde tanımlamıştır.

Son olarak Hanefî âlimlerinden Molla Husrev'in (ö. 885/1480) tanımı şu şekildedir. “هو علم يعرف به احوال الادلة والاحكام الشرعيتين من حيث ان لها دخلا في اثبات الثانية /Şer'î hükümlerin kaynağı olması yönüyle şer'î deliller ve bu delillerden şer'î hükümlerin istinbât edildiği hallerini bildiren ilimdir.”⁶³ Daha basit bir şekilde ifade edilmek istenirse, şer'î amelî hükümlerin delillerinden çıkarılmasına yarayan kural ve yöntemlere usûl-i fikh denir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere tanımlardan her biri usûl-i fikhın farklı zaviyesine işaret etmektedir. Bu tanımlardan hareketle usûl-i fikh hakkında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Usûl-i fikh ilmi, birtakım kurallar ilmidir. Ameli olarak ihtiyaç duyulan şer'î hükümler delillerinden ancak bu kurallar vasıtasıyla ortaya çıkarılır. Diğer bir ifadeyle hükümleri tespit etmeye çalışan müçtehit, o hükümlere ancak bu kurallar ışığında ulaşabilir.

Tariflerde özellikle deliller ile hükümlerin ilişkisine dikkat çekilmektedir. Ayrıca delillerin icmâlî özelliğine, o delillerden hükmün nasıl elde edileceğine ve hüküm istinbât edecek müçtehidin hallerine vurgu yapılmıştır. Özetle hüküm, delil ve müçtehit kavramları tanımların aslî unsurları olmuştur.

3. İÇTİHAT KAVRAMI

Allah Teâlâ insanları güç, kabiliyet ve aklî melekeler hususlarında farklı yaratmıştır. Her insan şahsına münhasır bir kişiliğe ve onu diğerlerinden ayıran farklı bir düşünce yapısına sahiptir. Aralarında dini, dünyevi hatta uhrevi konularda farklılığın bulunması fitrattan gelen farklılıkların bir sonucudur. Nitekim Allah Teâlâ “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ”/Şayet Rabbin dileseydi elbette insanları tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbi'nin esirgedikleri

⁶² Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 28.

⁶³ Muhammed b. Feramuz b. Ali Rûmî (ö. 885/1480) Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl fi şerh-i mirkâtî'l vüsûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, “ts.”), I, 13-14.

*müstesna insanlar hep ihtilaf içinde olacaklardır. Allah onları buna uygun yarattı.”*⁶⁴ mealindeki ayet ile bu duruma işaret etmektedir. Bu farklılıkların yer yer İslâm hukukuna yansması fitrattan gelen farklılığın tezahürüdür. Şimdi fitrattan gelen farklılığın tezahürü olan içtihat kavramının tanımına geçelim.

3.1. İctihadın Tanımı ve Kapsamı

Bilindiği üzere İslâm hukuku kaynağı itibariyle nasslar (Kitab, Sünnet), icmâ ve kıyastan oluşmaktadır. Şer‘î nasslar sayıca sınırlıdır. Buna karşılık hüküm bekleyen konular sürekli yenilenebilen bir özelliğe sahip olması hasebiyle sınırsızdır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dâru bekaya irtihali ile vahiy kesildiğine göre kıyamete kadar meydana gelecek hadiselerin hükümleri ümmete miras bırakılan sınırlı sayıdaki nassları iyi anlamak ve onlara kıyas yapmak ile mümkündür. Ne var ki bu sınırlı sayıdaki nassların sübût ve delalet yönü de bir değildir. Nassların sübût ve delalet yönü dört farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. **a-** Hem sübût hem de manaya delalet yönünden kesin olan nasslar **b-** Sübût yönünden kesin, manaya delalet yönünden zannî olan nasslar **c-** Sübût yönünden zannî olmakla beraber delalet yönünden kesin olan nasslar **d-** Hem sübût hem de delalet yönünden zannî olan nasslar. Öte yandan icmâ ve kıyas zaten müçtehitlerin faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan şer‘î delillerdendir. Dolayısıyla dinin kaynakları olan edile-i şer‘iyyenin yeni problemlere çözüm olması noktasında ümmetin âlimlerine büyük görevler düşmektedir. İşte şer‘î delillerin yukarıda zikredilen ahvalini bilip onlardan hüküm çıkarma işine içtihat adı verilmektedir.

İslâm fıkıh düşüncesinde daha geniş alana sahip olan içtihadın kendi içinde tutarlı ve sistematik bir yapıya sahip olması önemli bir ihtiyaçtır. İctihadın serüveni ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe dönemlerinde çok hissedilmeyen bu ihtiyaç Müslüman coğrafyanın genişlemesi ve daha önce fıkha konu olmamış hadiselerin meydana gelmesi ile ciddi manada hissedilir hale gelmiştir. Şöyle ki içtihat asrı saadet ve sahabe dönemlerinde mahiyeti itibariyle çok da tartışılmamıştır.

⁶⁴ Hûd, 11/118-119.

Zira onlar Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra dinin iki kaynağı olan Kitab ve sünneti cem edip anlama üzerinde yoğunlaşmışlardır.

İslâm fıkıh düşüncesinin gelişme ve olgunlaşma evresi olan mezhepleşme sürecinde ise konu çerçevesinde epey ilerleme kaydedildiği söylenebilir. Fakat içtihat metodolojisi tam bir sisteme kavuşmamıştır. İslâmî ilimler ana hatlarıyla birbirinden ayrılrsa da oluşan yeni bilim dalının istilahları henüz oluşmamıştır. Örneğin ileriki dönemlerde daha dar bir anlamda kullanılacak olan fıkıh, içtihat, re'y, nazar, kıyas gibi kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bazen mezhep içerisinde kabul gören prensiplerin savunulması başka sıkıntıları doğurmuş, bu sıkıntıları gidermek için konulan prensiplerin dışına çıkmak zorunda kalınmıştır. Bu durum diğer mezhepler tarafından tutarsızlıkla itham edilmelerine sebep olmuştur. İşte bu çalışmada mezheplerin içtihat meselesinde tutarlılığı sağlamak için koydukları ilkeler ile mantıktaki tutarlılık ilkeleri olan tenakuz, hilaf, tezat ve benzeri kavramlar karşılaştırılarak içtihadın tutarlılığı konusunda durum tespiti yapılacak, çözüm önerileri sunulmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla birinci bölümde içtihadın tanımı, hüccet değeri, şartları, sahası, içtihadın bölünmesi içtihatla isabet-hata problemi, içtihadın dinî hükmü, zamanın müçtehitsiz kalması ve içtihat kapısının kapanması gibi içtihatla ilgili genel konular ele alınacaktır.

3.1.1. İctihat Kavramının Lügat Manası

İctihat, sülâsisi cehd (جَهِدَ) veya cühd (جُهِدَ) olan kelimenin iftial kalıbına nakledilmiş halidir. Cehd lügat bakımından zorluk ve meşakkat, cühd ise güç ve takat manalarına gelmektedir. Nitekim yağı çıkarılmış süte hem zorluğu hem de güç ve takati zımında bulundurduğu için iki kelimenin ismi mef'ulu olarak mechûd (مَجْهُود) denilmektedir.⁶⁵

İftial kalıbından mastar olan içtihat ile fiilin tefâul kalıbından mastarı olan tecâhüd ise; bir işi elde etmek için emek harcamak, gayret etmek ve bütün gücünü ortaya koymak anlamlarında kullanılmaktadır. Dilsel yapı olarak iftial kalıbının

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, III, 134.

وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
Sana bir uyuşmazlık geldiğinde ne ile hüküm
vereceksin? **Muaz.b. Cebel** “Allah’ın kitabı ile hüküm vereceğim.” dedi. **H.z. Peygamber (s.a.v.)** “Allah’ın kitabında bulamazsan?” diye sorduğunda **Muaz b. Cebel** “Allah rasûlünün sünneti ile hükmedeceğim.” **H.z. Peygamber (s.a.v.)** tekrar “Sünnette de bulamazsan?” diye sorduğunda **Muaz b. Cebel** “Rey’imle içtihat ederim ve vazgeçmem.” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) Muaz’ın göğsüne vurarak sevincini şu sözleriyle izhar etmiştir. “Allah Resulünün elçisini Allah’ın ve elçisinin hoşnut olacağı şekilde cevap vermeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun.”⁷⁰

Benzer ifadeleri Ebû Hanîfe’nin kendisine ait istinbât yöntemini açıklarken görmek mümkündür; Allah’ın kitabında olanı alırım. Onda bulamazsam, Resûlullah’n sünnetinde olanı alırım. Eğer Allah’ın Kitab ve Resulü’nün sünnetinde bulamazsam, Resûlullah’ın ashabının görüşlerinden dilediğimi alırım, dilediğimi terk ederim. Onların görüşlerinin dışına çıkıp başkasına gitmem. Ama iş İbrahim, Şa’bi, İbn Sirin, el-Hasan, Ata, Said b. el-Müseyyeb ve bunlar gibilerinin görüşlerine gelince ki bunlar içtihat eden bir topluluktur. Onların içtihat ettikleri gibi ben de içtihat ederim.⁷¹

3.1.2. İctihat Kavramının İstilahî Manası

Mezhepleşme süreci aynı zamanda literetüre ait ıstılahların yazılan eserlerde yer almaya başladığı süreçtir. Fakat ilk müelliflerin eserlerinde kavramlar sonraki dönemdekilere kıyasla sistematik bir yapıya sahip değildir. Örneğin İmam Şâfiî usûl-i fikh sahasında ilk eser olma özelliğine sahip olan *Risâle*’sinde içtihat hakkında şu cümlelere yer verir. “أنه لا يكون الاجتهاد أبدا إلا على طلب عين قائمة مغيبة بدلالة وأنه قد يسع /İctihat ancak bilinmeyen muayyen bir şeyi bir delalet vasıtasıyla öğrenmek için olur. İctihat yapan kimselerin hataya düşme ihtimali vardır.”⁷² İmam Şâfiî’nin içtihat hakkındaki açıklamaları tanımdan ziyade sual cevap şeklinde icra

⁷⁰ Ebu Davud, Ekdıye, 11.

⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el (ö. 463/1071) el-Hatîp el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdad*, thk. Beşşar Avad Ma’ruf (Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 2002), XV, 502.

⁷² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 254.

edilen bir diyalogdur. İleride geleceği üzere bu açıklamalar İmam Şâfiî'ye göre içtihadın re'y, nazar, istidlal ve kıyas gibi akli istinbât yöntemlerinin hepsini içine alacak şekilde şümüllü olduğunu göstermektedir.

Sonraki dönemde usûlcüler içtihadın farklı yönlerine işaret ederek çeşitli tanımlar yapmıştır. Bu tanımlardan en kapsamlı olduğu düşünülen (efradını câmî, ağyarını manî) dört tanım aşağıda zikredilecektir.

İlk dönem Hanefî müçtehitlerden Cessâs içtihadı “ فَهُوَ بَذْلُ الْمَجْهُودِ فِيمَا يَقْصِدُهُ ”⁷³ *المُجْتَهِدُ وَ يَتَحَرَّاهُ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ اخْتَصَّ فِي الْعُرْفِ بِأَحْكَامِ الْخَوَاصِّ الَّتِي لَيْسَ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَيْهَا دَلِيلٌ قَائِمٌ يُوصِلُ إِلَى الْعِلْمِ بِالْمَطْلُوبِ مِنْهَا* Müçtehidin araştırma ve inceleme yaptığı hususta var gücünü harcamasıdır. Fakat fıkıh örfünde, doğruluğu üzerine Allah tarafından kesin bir delil bulunmayan olayların hükmünü araştırmak.”⁷³ şeklinde hususileştirilmiştir.

Gazzâlî'nin tanımı da şöyledir: “ بَذْلُ الْمَجْهُودِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَالْاجْتِهَادِ التَّامِ ”⁷⁴ *ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب* Müçtehidin ser'î hükümleri öğrenme hususunda daha fazlasını yapmaktan aciz olacak şekilde var gücünü ortaya koymasısıdır.”⁷⁴

Hanbelî müçtehitlerden İbn Kudâme (ö. 620/1223) içtihat hakkında şunu söylemektedir: “ وهو في عرف الفقهاء: مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع ”⁷⁵ *Şer'î hükme ulaşmak için gayret sarfetmektir.*”⁷⁵

Âmidî'ye (ö. 631/1234) göre ise içtihat “ وَأَمَّا فِي اصْطِلَاحِ الْأُصُولِيِّينَ فَمَخْصُوصٌ ”⁷⁶ *بِاسْتِغْرَاغِ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الظَّنِّ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى وَجْهِ يَحْسُ مِنَ النَّفْسِ الْعُجْزُ عَنِ الْمَزِيدِ* Şer'î bir hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşmak için daha fazlasını yapamayacağını hissedene kadar gayret sarfetmektir.”⁷⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

⁷³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981) el-Cessâs, *Usûlü'l-Cessâs el-müsamâ el-fusûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), II, 201.

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 382.

⁷⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223) İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (byy.: Müessesetü'r-Reyyan, 2002), II, 333.

⁷⁶ Ebû'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233) el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, “ts.”), II, 162.

Cessâs tanımında içtihadın lügat anlamına da yer vermiştir. Özellikle de içtihat ile elde edilen bilginin Allah tarafından kesin delilinin olmayacağını bu yüzden içtihadın ancak zannî bilgi ifade edeceğini beyan etmesi dikkat çekicidir. Gazzâlî ile İbn Kudame içtihat yapacak kişinin nasıl hareket etmesi gerektiği noktasına dikkatleri çekmektedir. Âmidî, hem Cessâs'ın işaret ettiği zannîlik yönünü hem de Gazzâlînin işaret ettiği müctehidin hareket tarzı ile ilgili kısmını cem ederek daha sistematik bir tanım yapmıştır. Sünnî mezheplerde öne çıkan bu tanımlar incelendiğinde onların içtihadın mahiyeti hakkında görüş birliği halinde oldukları söylenebilir. Bu da mezheplerin içtihat kavramına yaklaşımları hususunda tutarlı bir yol izledikleri anlamına gelmektedir.

3.1.3. İctihat Kavramına Yakın Olan kavramlar

Literatürde re'y, kıyas ve nazar kavramlarının içtihat kavramı ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Öyle ki bu kavramlar yer yer içtihat kavramının yerinde kullanılmıştır. Bu sebeple söz konusu kavramları kısacaele alacağız.

Bu kavramlardan birisi olan re'y, lügatte gözle görmek yanında akıl gözüyle görmek, kalp gözüyle görmek, bilmek, anlamak, düşünmek, zannetmek ve inanmak gibi birtakım anlamlara gelmektedir.⁷⁷ Ragıp el-İsfahânî aynı kökten gelen ru'yet kavramını “görülen şeyin idrak edilmesi” re'y kavramını ise *zann-ı galip ile birbirine zıt olan iki şeyden birine inanmak*⁷⁸ şeklinde açıklamıştır. Zemahşerî ise re'y kelimesinin itikat anlamında kullanıldığında cemisinin ârâ' (آراء) şeklinde geldiğini bu haliyle mastar olmadığını ifade etmiştir.⁷⁹

Sünnet ve sahabe dilinde re'y kavramı genelde akıl ve kalp gözüyle görmenin paralelinde doğru sonuca ulaşmak anlamında müspet olarak kullanılmıştır. Bu kabilden olmak üzere meşhur Muaz hadisinde (اجتهد برأى) şeklinde içtihat kelimesi ile birlikte zikredilmiştir.⁸⁰ Bazen de aklî bir delile dayanmadan kafasına göre yorum

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 292.

⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 374.

⁷⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144) ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), I, 326.

⁸⁰ Bkz. Ebu Davud, *Ekdiye*, 11.

yapma anlamında menfî olarak kullanılmıştır. Nitekim İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. “ اَتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ، “ (Kesin) فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ bildikleriniz dışında benden rivayet etmekten sakının. Kim bilerek benim üzerime yalan söylerse ateşten oturağını hazırlasın. Kim Kur'ân hakkında kendi görüşüyle hüküm verirse ateşten oturağını hazırlasın.⁸¹

Re'y kelimesinin menfî manada kullanımını bir kenara bırakarak yukarıda zikredilen kullanımlarından hareketle şu sonuca ulaşılabilir. Re'y doğruya ulaşmak için aklı kullanmak, hükmün perde gerisini anlamak, basiret ve tedbir sahibi olmak gibi içtihat kavramı ile örtüşen anlamlarda kullanılmaktadır. Öyle ise bu manalarda içtihat kavramı ile eş anlamlı olduğu söylenebilir.

Kıyas kavramı, sözlükte ölçmek, iki şeyi eşitlemek, takdir etmek gibi birtakım anlamlara gelir. İstilahî bir kavram olan kıyas kelimesi diğer fikhî kavramlarda olduğu gibi zamanla dar çerçevedeki hususi anlamını kazanmıştır. Kıyas kavramı lügat, mantık, fıkıh ve usûl-i fikh gibi birçok bilim dalında sözlük anlamı ile irtibatlı olarak kullanılmıştır. Hepsinin ortak noktası karşılaştırma, bilinmeyen aramadır.

İlk dönem müçtehitler içtihat, re'y ve kıyas gibi kavramları birbirine yakın anlamlarda kullanmışlardır. Örneğin İmam Ebû Hanife yukarıda geçtiği üzere fikhî metodunu açıklarken en son raddede “ben de diğer fakihler gibi içtihat ederim” derken içtihat kavramını geniş anlamda kullanmıştır. Keza İmam Şâfiî *Risale*'sinde konuyla ilgili “Kıyas ve içtihat aynı manaya gelen bir şeyin iki farklı isimdir” diyerek eş anlamlı olduklarına işaret etmiştir.⁸² Benzer şekilde Debûsî şu ifadelere yer vermektedir; “Şer'î kıyasa nazar ismi verilir. Bunun sebebi ancak kalp nazarı ile hadiselere bakıldığı zaman isabet edilir. Şer'î kıyas içtihat olarak da isimlendirilir. Çünkü benzerlikleri (illeti) bilip tespit etmek için bütün gayret ortaya konulduğu zaman kıyas gerçekleşir.”⁸³ Sonraki dönemlerde ise nasslar ve icmâda hükmü

⁸¹ Tirmizî, 44/1.

⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 242.

⁸³ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039) ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edile fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 278.

bulunmayan bir mesele hakkında illet birliği sebebiyle aynı hükmü vermek anlamında dar bir çerçeve ile sınırlandırılmıştır. Bu anlamda içtihat kıyası da içine alan bir üst kavram olmaktadır.⁸⁴

Nazar kavramı ise sözlükte bir şeyi görüp idrak etmek için bakışları çevirmek, düşünüp taşınmak, kontrol etmek ve görüp muayene ettikten sonra hasıl olan bilgi gibi birtakım manalarda kullanılmaktadır.⁸⁵ Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de n-z-r (نظر) maddesinden müştak olan kelimeler bu anlamda kullanılmıştır. Örnek olarak “افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت/Onlar deveye bakmazlar mı ki o nasıl yaratıldı”⁸⁶ mealindeki ayette olduğu gibi eserden müessire ulaşma kabilinden devenin yaratılışına bakıp onu yaratanı bulma gibi bir sonuç istenmektedir. Fıkıh ıstılahında bilinmeyen elde etmek için bilinenleri bir kurala göre sıralama anlamında bir terim olup istidlâl ile eş anlamlıdır.⁸⁷

Felsefe ve kelam ilminde “bir şey hakkında tefekküre dalma, nazari araştırmalar yapma” anlamında, mantık ilminde ise “bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma” başka bir ifadeyle “bilinmeyen bir hükmü ortaya çıkarmak için bilinen hükümlerin düzenlenmesi ve birbirine bağlanması”⁸⁸ şeklinde benzer tanımlarla ifade edilmiştir. Bu anlamlarıyla nazar kavramı da içtihadı yakın bir manada olu zaman zaman onun yerine kullanılmıştır.

3.2. İctihadın Epistemik Değeri

Bilindiği üzere içtihat, mahiyeti itibariyle akla dayanan bir ilim dalıdır. Şer’î hükümlerin tespiti noktasında aklın rolü hep tartışılmıştır. Müslüman alimlerin bir kısmı akli öncelerken diğer bir kısmı nakli öncelemiştir. Üçüncü bir grup ise akli nassın kontrolünde ve onu anlamak için kullanmıştır.

⁸⁴ Yıldırım Sipahi, *İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsan Delili* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 37.

⁸⁵ Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 812; İbn Manzûr, *Lisân*, V, 215; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 241.

⁸⁶ el-Gaşiye, 88/17.

⁸⁷ Metin Yurdagör, “Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/519.

⁸⁸ Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/323.

Debûsî görüş sahiplerinin isimlerine yer vermeksizin aklın hücciyeti üzere yapılan ihtilafları şöyle taksim etmiştir;

1- Akıl hüccet olarak kabul etmeyenler ki bunlar aklın semeresi olan kıyas ve içtihadı da reddedenler.

2- Akıl sadece ma'kulâtta delil kabul edenler. Bunlar kıyas ve içtihadı akliyyattan saymamaktadırlar.

3- Aklın şer'iyâtta hiçbir şekilde delil olamayacağını iddia edenler. Bunlara göre akıl şer'î meselelerin dışında delil olabilir.

4- Aklın ancak zaruret halinde delil olacağını fakat istishap delili varken zaruretin gerçekleşmeyeceğini iddia edenler.⁸⁹

İçtihat aklın kullanılması ile elde edilen bir netice olduğuna göre tartışmanın içtihadın mahiyetine yansması tutarlı bir yaklaşımdır. İçtihadın epistemik değeri hakkında dört sünî mezhebebin büyük çoğunluğu içtihadı hüccet olarak kabul eden tarafı, Zahirîler ile Şîler ve Mutezile'den bir grup bilginler ise kabul etmeyenleri temsil etmektedir.

3.2.1. İçtihadı Hüccet Olarak Kabul Edenlerin Delilleri

Aklî delillerden olan re'y, nazar, istidlal ve kıyas kavramlarının içtihat ile yakın bir ilişkisi olduğu, yer yer içtihat ile aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmişti. Bu noktadan hareketle içtihadın meşruiyetine dair delillere yer verilirken nass ve metinlerde geçen bu kavramların içtihat anlamında kullanıldığı dikkatten kaçmamalıdır. İçtihadın epistemik değeri hakkındaki ihtilaflar genelde ta'lîlin meşruiyeti ile içtihatla elde edilen zannî bilginin hükme tesiri noktasında olmuştur. İslâm hukuk metodolojisinin bütün meselelerinde olduğu gibi içtihadın hüccet değeri de sırasıyla edille-i şer'îye içerisinde aranmıştır. Aşağıda içtihadın hüccet değeri ile ilgili Kitab, sünnet ve icmâdan delillere kısaca yer verileceğiz.

İçtihadın hücciyeti hususunda Kitab'tan gösterilen başlıca deliller şu ayetler şunlardır;

⁸⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 277.

emretmiştir. Mâruf ölçü kesin miktarı olmayan, kişi ve zamanın şartlarına göre değişkenlik gösteren ölçüdür. O halde Allah Teala muamelâtın bir kısmında kullarının zann-ı galip ile kendilerinin belirleyeceği bir ölçüyü dikkate alarak amel etmelerini emretmektedir. Bu çerçevede belirlenen ölçü ise bir çeşit içtihat veya kıyastır.⁹⁷

4- “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ “-
Ey iman edenler! ihramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu Kâbe'ye ulaştırılacak kurbanlık olmak üzere-
aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder.⁹⁸ Bu ayette ihramlı iken av yasağını ihlal eden kişiye verilecek ceza hususunda iki adil kişinin hüküm vermesine başvurulmuştur ki bu da içtihat ile ortaya çıkar. Sonuç olarak zikredilen ayetler bazı muamelelerde içtihat veya kıyasa müracaat etmeyi emretmektedir.

Sünnet açısından içtihadın meşruiyetine dair delillerin başında yukarıda zikredilen meşhur Muaz hadisi gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Yemen'e vali gönderdiği Muaz'ın dilinden şer'î hükümlerin kaynağını insanlara öğretmiştir.⁹⁹ Yine bazı rivayetlere göre sahabeden Has'am kabilesine mensup bir kadın veya erkeğin babası zengin olduğu halde yaşlı ve aciz olduğu için hacca gitmemiştir. Hz. Peygamber'e onun yerine hac yapabilir miyiz şeklinde sual edilince Hz. Peygamber (s.a.v.) “أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ عَنْهُ، أَكَانَ ذَلِكَ يُجْزِي عَنْهُ؟ ” قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: “ فَاحْجُجْ عَنْهُ ” (s.a.v.)
Ne dersin? Şayet babanın üzerinde insanların alacağı olsaydı sen de onu ödeseydin o borç ödenmiş olur muydu? şeklinde mukabelede bulundu. Evet denilince de Allah'ın hakkı olan hac borcu ödenmeye daha layıktır. Babanın yerine hac yap buyurmuştur.¹⁰⁰ Söz konusu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) kişinin Allah'a olan borcunu insanlara olan borca kıyas ederek asıl mükellefin dışında birinin ifasıyla mükelleften yükümlülüğün düşeceğine hükmetmiştir.

İçtihadın meşruiyeti hakkında ümmetin icmâi bulunmaktadır. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra özellikle raşid halifeler devrinde içtihat ve kıyas ile

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 207.

⁹⁸ el-Maide, 5/95.

⁹⁹ Ebu Davud, Ekdıye, 11.

¹⁰⁰ Buharî, 28/22; Müslim, 15/71; Tirmizî, 7/84.

hükme bağlanan birçok mesele bulunmaktadır. Sahabenin fakihleri karşılaştıkları yeni meseleleri araştırıp içtihatlarıyla hükme bağlamışlardır. Bu meselelerin bir kısmının hükmünde ittifak meydana gelerek ümmet bağlayıcı hale icmâa dönüşürken bir kısmı ise ihtilafli sonuçları olan içtihat halinde kalmıştır. Sahabeden hiç kimse içtihatla ilgili hususlara karşı çıkmamıştır. Bu da içtihadın meşruiyeti üzere icmân bulunduğu anlamına gelir. Aşağıda sahabe içtihatlarından bazı örnekler verilecektir.

Bu örneklerin başında ilk halife Hz. Ebû Bekir'in miras ile ilgili ayetlerde geçen kelâle (كَلَالَة) lafzının anlamı hakkında yaptığı içtihat gelmektedir. Şa'bî'den rivayet edildiğine göre kendisine “*kelâle*” lafzının ne anlama geldiği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir. “رُوي عَنِ الشَّعْبِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: سُنِلَ أَبُو بَكْرٍ عَنِ الْكَلَالَةِ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا، فَمِنَ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمَنِي وَمِنَ الشَّيْطَانِ: أَرَاهُ مَا خَلَا الْوَالِدَ وَالْوَلَدَ، فَلَمَّا اسْتَخْلَفَ عَمْرُ قَالَ: إِنِّي لَأُسْتَحْيِي اللَّهَ أَنْ أَرُدَّ شَيْئًا قَالَهُ أَبُو بَكْرٍ. / Bu hususta kendi içtihatımı söyleyeceğim. Doğru ise Allah'tan, hatalı ise benden ve şeytandandır. Bana göre kelâle ölen bir kişiye nispetle baba ve oğul bulunmaksızın geriye kalan mirasçılardır.¹⁰¹ Hz. Ömer halife olduğunda konu hakkında “Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) hüküm verdiği bir meselede değişiklik yapma hususunda Allah'tan haya ederim.” diyerek Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) içtihadını onaylamıştır.

Abdullah b. Mesud (r.a.) mehri belirlenmeden evlenmiş fakat zifafa girmeden kocası vefat eden kadının durumu sorulduğunda “أَقُولُ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ، لَهَا كَمَهْرٍ / Kendi görüşümle hüküm veriyorum. Doğru ise Allah'tandır. Böyle bir kadın ne eksik ne de fazla kendi emsali olan kadınlar için belirlenen mehri (mehri misil) alır. Kocasına varis olur ve iddet bekler.¹⁰²

Yine Hz. İkrime'den rivayet edildiğine göre ikisi de müçtehit olan İbn Abbas (r.a.) ile Zeyd b. Sabit' (r.a.) arasında annenin mirasçılığı ile ilgili bir meselede ihtilaf vuku bulmuştu. İbn Abbas itirazda bulunmuş ve şöyle demişti. “عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: أُرْسِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: أَتَجِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ لِلْأُمِّ ثَلَاثَ مَا بَقِيَ! فَقَالَ زَيْدٌ: أَنْتَ رَجُلٌ تَقُولُ بِرَأْيِكَ، وَأَنَا رَجُلٌ أَقُولُ بِرَأْيِي / Allah'ın kitabında annenin mirasın kalanından üçte birini alır şeklinde bir hüküm görüyor musun?” diye sormuş, o da “Sen bir adamsın kendi görüşünle hüküm

¹⁰¹ Darimî, Feraiz, 21/26 No. 3015; Beyhakî, Sünen-i Sagîr, Kitabü'l-Feraiz, 9/13. No. 2291.

¹⁰² Nesâî, Nikâh, 26/68.

veriyorsun ben de kendi görüşümle hüküm veren bir adamım.”¹⁰³ diye cevap vermişti.

Son olarak Hz. Ömer Basra’ya vali olarak gönderdiği Ebû Musa el-Eş’ari’ye yazdığı bir mektup ile şu tavsiyelerde bulunmuştur. “ *الْفَهْمُ الْفَهْمُ فِيمَا يُخْتَلَجُ فِي صَدْرِكَ مِمَّا لَمْ يَبْلُغَكَ فِي الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ، اعْرِفِ الْأَمْثَالَ وَالْأَشْيَاءَ ثُمَّ قِسِ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ فَاعْمُدْ إِلَى أَحَبِّهَا عِنْدَ اللَّهِ وَأَشْبِهَا* /Kitab ve sünnette hükmünü bulamadığın ve kesin olarak vicdanî bir kanaate varamadığın davalarda iyice düşün. Emsal olabilecek olayları araştırıp benzerlikler bulmaya çalış. Sonra benzerlikler bulunca bunlar hakkında kıyası tatbik et. Sana göre Allah katında en sevimli olanı ile hüküm ver.”¹⁰⁴ Sonuç olarak içtihat ve kıyasın meşruiyeti hakkında ne sahabe döneminde ne de tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinde muhalif görüş bulunmamaktadır.¹⁰⁵

3.2.2. İctihadı Hücet Olarak Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Kaynaklara göre içtihadı kabul etmeyenlerin başında Mu‘tezile’den Nazzam gelmektedir. Öyle ki Nazzam yer yer re’y ve içtihat ile amel eden sahabeye dil uzatmıştır. Sonraları Zahirîye mezhebinin kurucusu olan Davud el-İsfahânî, Hariciler ve Şîîler de benzer görüşleri savunmuştur. Bu düşünceleri başlıca iki kategoride ele almak mümkündür. Birincisi mutlak manada içtihadı reddedenlerdir. Diğer bir ifadeyle ne amelî hükümlerde ne de dinin asılları olan inanç konularında aklın rolünün bulunmadığına inananlardır. Bu grubun temsilcileri Hariciler, Şia’nın İmamiye kolu ve nassların zahiri ile amel eden Zahirîlerdir.¹⁰⁶

İkinci grupta ise İmamiyye hariç Şia’nın geneli ile Mu‘tezile’den Nazzam gibi bazı bilginler yer almaktadır. Bunlara göre şer‘î hükümlerin özellikle amelî kısmında aklın rolü yoktur. Fakat dinin asıllarını ilgilendiren akaid konularında aklın rolü inkâr edilemez.¹⁰⁷ Bunlar da görüşlerini Kitab, sünnet ve bazı sahabe sözlerine dayandırmışlardır. Kitab’tan delilleri şu ayetlerdir.

¹⁰³ Dârîmî, Feraiz 21/3.No. 2917.

¹⁰⁴ Dârekutnî, Akziye, No. 4471.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 206.

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 206; Molla Husrev, *Mirâtü’l usûl*, II, 75.

¹⁰⁷ Molla Husrev, *Mirâtü’l usûl*, II, 75.

1- *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ*/Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananalar için bir müjde olarak indirdik.¹⁰⁸

2- *مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ*”¹⁰⁹*Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*

3- *وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ*”¹¹⁰*Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*

İçtihat ve kıyasa muhalif olanlar, bu vb. ayetlerin delaleti ile şer’î hükümlerin anlaşılması hususunda Kur’ân’ın kâfi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre başka bir delile ihtiyaç yoktur. Yine onları göre Kur’ân’ın ibare, işare, delalet ve iktiza olarak bilinen delalet şekilleri hükümlerin anlaşılması hususunda yeterli olup bunların bulunmadığı yerde de istishap ile amel edilmektedir. Dolayısıyla zannî bilgi olan kıyas ve içtihada ihtiyaç yoktur.

4- *وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا*”¹¹¹*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak göz ve gönül hepsi ondan sorumludur.*

5- *وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ*”¹¹²*Onların çoğu sadece zanna uyuyor. Oysa zan hiçbir şekilde hakkın yerini tutmaz. Allah yaptıklarınızı çok iyi bilmektedir!*

Yukarıda zikredilen ayetler vb. birçok ayetlerde hakkında kesin bilgi bulunmayan şeylerin peşine düşülmesi men edilmek suretiyle zannî bilginin hakikatin yerine geçemeyeceği ifade edilmiştir. İçtihat ve kıyas ile elde edilen bilgilerin zannî olduğu ise müttetekun aleytir. Mesele zannî bilginin hakikatin yerine geçemeyeceği üzerine temellendirilince bir çeşit zannî bilgi olan içtihadın ilâhî hükmü tespit noktasında kullanılması caiz olmaz. Bu yaklaşım zannî bilgiye hüccet saymayanların ilkeleri açısından tutarlıdır.

¹⁰⁸ en-Nahl, 16/89.

¹⁰⁹ el-En‘am, 6/38.

¹¹⁰ el-En‘am, 6/59.

¹¹¹ el-İsra, 17/36.

¹¹² Yunus, 10/36.

İçtihat ve kıyası yukarıdaki ayetlere dayanarak hüccet görmeyenlere usûl kitaplarında şu şekilde cevap verilmektedir; Muhaliflerin ileri sürdüğü zannî bilginin peşine düşülmez şeklindeki tezleri isabetli değildir. Zira burada yasaklanan şey, itikat ve inanç gibi kesin bilgi gerektiren konularda zannın peşine düşmemektir. Ameli olan meselelerde ise bu durum ümmet için bir genişlik ve rahmet olarak görülmüştür.¹¹³

İçtihat ve kıyası kabul etmeyelerin sünnetten delillerine gelince Amr b. As'tan rivayet edilen şu hadistir. “وَأَبْنَاءُ” لَمْ يَزَلْ أَمْرُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُعْتَدِلًا حَتَّى نَشَأَ فِيهِمُ الْمُؤَلَّدُونَ، فَقَالُوا بِالرَّأْيِ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا *İsrailoğulları içlerinden esir kadınların çocukları neşet edipte kendi görüşleriyle hüküm vererek hem kendilerini hem de diğer insanları saptırana kadar mu'tedil olarak devam ettiler.*¹¹⁴ Onlar, mezkur hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi görüşleri ile hüküm veren İsrailoğullarından bir grubun insanları saptırdığını haber vermektedir. Yine onlara göre İsrailoğulları için geçerli olan durum Müslümanlar içinde geçerlidir. Şu hâlde kıyas ve içtihat ile hüküm verilmez.

İçtihadı kabul etmeyenler meseleyi müçtehit olduğu bilinen bazı sahabe sözleriyle de temellendirmişlerdir. Bu konuda usûl-i fikh kitaplarında çok örnek bulunmakla birlikte bu biz bir kısmına yer vereceğiz.

Bunlardan birisi Hz. Ebû Bekir'e ait olduğu iddia edilen rivayettir. Bir rivayete göre Abese sûresinde geçen (وفاكهة وَاِبَا) ayetindeki “(أَبَا) “ebb” kelimesinin anlamı, diğer rivayete göre de miras ayetlerinde geçen (كِلَالَة) kelâle'nin kim olduğu sorulduğunda Hz. Ebû Bekir şöyle cevap vermiştir; “وَأَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي إِذَا قُلْتُ” *Allah'ın Kitabındaki bir hüküm hakkında kendi görüşümle ile hüküm veririm beni hangi gök kubbe gölgesinde barındırır, hangi toprak parçası beni üstünde tutar.*¹¹⁵

Hz. Ömer de re'y ehline uyulmama hususunda insanları şöyle uyarmıştır; “إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ أَعْيَتْهُمْ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا

¹¹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 207.

¹¹⁴ İbn Mace, *Mukaddime* 8/56.

¹¹⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' (ö. 516/1122) el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Züheyr eş-Şâviş-Şuayb el-Arnaût (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), I, 264; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 235.

وَأَضَلُّوا/Dikkatli olun, re'y ile hüküm verenlerden sakının. Çünkü onlar Sünnetin düşmanıdır. Hadisleri ezberlemek onlara ağır geldiği için kendi re'yelerine göre hüküm verirler. Böylece kendileri sapıttığı gibi başkalarını da sapıtırırlar.”¹¹⁶

Yine Hz. Ali şöyle buyurmuştur. “لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفِّهِ»/Eğer din şahsi görüş ile olsaydı mestin üstünü değil de altını meshtetmek daha evla olurdu. Lakin ben Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mestin üstünü meshettiğini gördüm.”¹¹⁷¹¹⁸

Son olarak Abdullah b. Mesud “فَرَأَوْكُمْ وَعَلَمَاؤُكُمْ يَذْهَبُونَ وَيَتَّخِذُ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا /Aranızdan âlim ve dürüst olan kişiler yok olup gittikçe, insanlar re'ye dayanarak meseleleri çözen cahil rehberler edinirler.”¹¹⁹ buyurarak re'y ve içtihatla hüküm veren kimseleri yermiştir.

İçtihadın hücciyetini kabul etmeyenlere göre yukarıda zikredilen deliller re'y ve içtihatla amel etmenin caiz olmadığına delalet etmektedir.

3.2.3. Değerlendirme

İçtihadın hücciyetine dair lehte ve aleyhte olan görüşlere yer verildikten sonra şu neticeye ulaşılabilir.

Öncelikle nasslar ile kastedilen Kitab ya da sünnetlerdir. Müçtehitlerin “sünnetler vahyin gayri metlûv olan kısmıdır” sözü sünnetin de vahiy olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla nassların kaynağı vahiydir. Bu manada nasslarda çelişki ve tutarsızlığın olması söz konusu değildir. Zira Allah Teâlâ kelam sıfatının tecellisi olan Kur'ân-ı Kerim hakkında şöyle buyurmaktadır: “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا /Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.”¹²⁰

¹¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 236.

¹¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 235.

¹¹⁸ Ebu Dâvud, Taharet 1/62 No:162

¹¹⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) İbn Abdilber, *Câmiu' beyani'l-ilmî ve fazlih*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Zührî (el-Memelektü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1984), II, 1044; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 236.

¹²⁰ Nisa, 4/82.

Hız. Allah her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir. Fakat nassların beşerî yönünü ilgilendiren kısmında bir çelişki olduğu aşıkardır. Zira hem içtihadın hüccet olduğunu savunanlar hem de reddedenler iddialarını birtakım nasslar ile temellendirmişler, ardından bazı sahabelerin sözleriyle de teyit etmişlerdir.

Beşere yansıyan kısmıyla tutarsızlık ve çelişkiyi gidermek ve murad-ı ilahînin ne olduğunu anlamak için müçtehitlerin tespit ettiği bazı metotlar vardır. Bu kabilden olmak üzere hüküm istinbâtında nassların sadece zahir anlamlarına bakmak yeterli değildir. Aksine kelamın sevk edilme sebebi olan nassların sebebi nüzulü ya da sebep-i vürudu tespit edilip iyice anlaşılmalıdır. Nasslar için geçerli olan ibarenin, işaretinin, iktizanın ve nassın delaleti olarak ifade edilen dört delalet şekli sırasıyla dikkate alınmalıdır. Nassların hüccet değeri bağlamında taraflardan birinin bu kriterlere uymaksızın derinlemesine incelemeyen nassların zahirleriyle hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda zikredilen deliller bir bütün olarak incelendiğinde mutlak olarak içtihadın yasaklandığı manası anlaşılmaz. Aksine içtihat ehliyetine sahip kişilerin içtihatla bulunması ve onların içtihatlarıyla amel edilmesinin teşvik edildiği söylenebilir. Buna karşılık içtihadla ehil olmayan kişilerin ya da arzu ve hevalarına uyarak kendilerine bir yaşam tarzı belirlemek isteyenlerin re'ylarıyla amel edilme hususu yasaklanmak istenmiştir.

Bazı sahabelere atfedilen sözlere gelince rivayetlerin ya senetleri zayıf ya da râvilerinin güvenilirliği tartışmalıdır. Bu da naklettikleri rivayetlerin adı geçen sahabelere aidiyetini şüpheli hale getirir. Bir an için senet ve rivayetlerin sağlam olduğu kabul edilmiş olduğu takdirde de sözlerinin bağlamı ve niçin söylendiği çok önem arz etmektedir. Örneğin sahih kaynaklar Hız. Ebû Bekir'in miras ayetlerindeki “kelâle”nin kim olduğu ile ilgili “*Ben re'yimle hüküm vereceğim, doğruysa Allah'tan, yanlışsa benden ve şeytandandır*” şeklindeki sözünü nakleederken zayıf rivayetler “*Eğer ben kendi görüşümle Allah'ın hükmü hakkında konuşursam hangi gök kubbe beni gölgelendirir.*” şeklinde aksini nakletmektedirler. Bu durumda Hız. Ebû Bekir'in bu sözü söylediği farz edilmiş olsa mevzunun mirasın dışında hiç fikir sahibi olmadığı başka bir konu hakkında olması gerekir. Nitekim farklı bir rivayette

Abese sûresinde geçen (وفاكهة وَاِبَا) ayetindeki “ebb” (أَبَا) kelimesinin anlamı hakkında bu sözü söylediği nakledilmektedir.¹²¹

Hiz. Ömer’e isnat edilen söze gelince, Hiz. Ömer’in daha önce Ebû Musa el-Eş’ari’ye (r.a.) içtihatla ilgili yazdığı mektubun meşhur rivayet ile sabit olduğu bilinmektedir. İctihadı yasaklayan rivayette ise gerekçe olarak sünneti terk ederek sadece re’y ile amel etmek zikredilmiştir. Bu durum içtihadı taraf olanların da kabul ettiği bir durumdur. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere hüküm istinbâtında genel kural zannî bile olsa önce nassların kullanılmasıdır. Mecellede bu ilke “*Mevridi nassta içtihadı mesağ yoktur.*” şeklinde formüle edilmiştir. Dolayısıyla Hiz. Ömer’e nispet edilen bu söz, nassları dikkate almadan sırf akıl ve re’y ile hüküm vermeyi yasaklamaktadır. Yoksa usulü çerçevesinde yapılan içtihadın hüccet olmasına zarar vermez. Netice olarak sahabe sözlerinde tutarsızlık olarak görülecek bir durum yoktur.

Teşri‘ süreci olan Hiz. Peygamber (s.a.v.) dönemi başta olmak üzere sonraki dönemlerde içtihat ve kıyas ile istinbât metoduna sıkça başvurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla içtihat ve kıyasın meşruiyeti üzerine icmâ oluşmuştur. İctihadın hüccet olmadığını savunan ilk bilgin mezheplerin teşekkülünden sonra hicri üçüncü asrın başlarında ortaya çıkan filozof ve edebiyatçı yönleriyle bilinen İbrahim en-Nazzam’dır. (ö. 231/845) O tahsil ettiği Yunan felsefesinin de etkisiyle Hanefilerin kullandığı re’y ve içtihat yöntemlerini eleştirmiştir.¹²²

3.3. İctihadın Şartları

İctihadın aklın faaliyeti ve beşer ürünü bir çalışma olduğu ifade edilmişti. Bu yönüyle içtihadın hataya ihtimali vardır. Şartlarına uyulmadan yapılan hatalı bir içtihadın menfî tesiri nesiller boyu sürebilir. Bu sebeple tıp ve mimarlık gibi dünyevî işlerde uzmanlık aranıyorsa içtihat ve onu icra edecek müctehitte birtakım şartlarının aranması tabiidir. Kur’ân’da geçen “*istinbât gücü olanlar, ehli zikir veya ülü’l-emre*

¹²¹ Begavî, *Şerhu’s-sünne*, I, 264.

¹²² Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 228; Yunus Apaydın, “Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37-40.

*sorma ve dinde tefakkuh edenlerin inzar etmesi*¹²³ gibi derinliği olan bazı kavramlar konunun nasslardan referansı olarak gösterilebilir.

İlk dönem itibarıyla İmam Şâfiî istisna edilirse içtihadın tanım ve şartlarından söz edilmemiştir. Dolayısıyla içtihatla konular sonradan gelen müçtehitler tarafından fıkhnın sistematığına dahil edilmiştir. Bu noktadan hareketle içtihadın kendisi zannî delil olduğu gibi içtihatla ilgili ortaya çıkan hükümler de zannîdir.

Geçmişten günümüze içtihatla ilgili çalışma yapan usûlcüler farklı zaviyelerden bakarak onun şartlarını tespit etmeye çalışmışlardır. İctihat çerçevesindeki aranan şartların daha çok müçtehidin sahip olması gereken nitelikleriyle ilgili olduğu görülmektedir. Gazzâlî ve Şatıbî gibi bazı usûlcüler kolaylaştırarak şartları ikiyle sınırlı tutarken, Suyûtî gibi bazı âlimler ağırlaştırarak on beşe kadar yükseltmiştir.¹²⁴ Bu şartları kabul ve sıhhat şartları olarak kısaca incelyeceğiz

3.3.1. İctihadın Kabul Şartları

İctihadın kabul şartları ile kastedilen müçtehitte bulunması gereken genel şartlardır. Bu şartlar İslâm, teklif ve adelettir.

Yukarıda ifade edildiği üzere içtihat bir yönüyle ibadet sayıldığı için ilk şartı içtihatla bulunan kişinin Müslüman olması şarttır. Bir gayr-i müslim içtihat ehliyeti için yeterli bilgiye sahip olsa bile İslâm'ı bir din olarak kabul etmediği için içtihat yapamaz. Çünkü içtihadın esası vahye dayanmaktadır. Vahiy ve sahibine inanmayan bir kimsenin inanmadığı argümanlara dayanarak içtihat yapması iç dünyasıyla tutarsızlık olur. İslâm âlimlerinden çoğunluğun görüşü bu istikamette olduğu söylenebilir. Fakat Cessâs ve Pezdevî gibi ilk dönem usûlcüleri içtihadın genel şartları arasında İslâm şartına yer vermemişlerdir.¹²⁵ Bu husus şöyle açıklanabilir İslâm'ın şart olarak zikredilmemesi Müslüman olmayanların da içtihat yapabileceği

¹²³ bkz. Nisa, 4/83.; Tevbe, 9/122.; Nahl, 16/43.

¹²⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 383; Şatıbî, *el-Muvâfakât*, V, 41-42; Abdurrahman b. Ebî Bekir Celalüddin (ö.911/1505) es-Süyûtî, *el-İstinad, fî tefsiri'l-ictihad*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiyye, Mısır: Dâru'd-Da've, 1403), s. 49.

¹²⁵ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 482/1089) el-Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*, thk. Said Bekdaş (el-Medinetü'l-Münevvera: Dâru's-Sirâc, 2016), s. 615.

anlamına gelmez. Bu durum herkes tarafından kabul görmüş bir hakikatin tekrarına lüzum görülmediği içindir. Ne var ki muhtemelen sonraki dönemlerde gar-i müslim bilginlerin İslâm hakkında birtakım görüşler serdetmeleri neticesinde Gazzâlî'den itibaren sonraki usûlcüler İslâm şartını da eklemişlerdir. Bu konuda Gazzâlî “*Müçtehidin akaid ilmiyle ilgili konularda detaylarını bilmese de Müslüman sayılacak kadar sağlam bir itikada sahip olması gerekir*” diyerek Müslüman olmayı şart olarak zikretmiştir.¹²⁶

Eş‘arî kelâmcısı ve usûl-i fıkıh âlimi olan Âmidî (ö. 631/1233) ise şöyle demektedir. “*Müçtehitte aranan birinci şart kâinatın yaratıcısına iman etmesi ve onda bulunması gereken vücud, ilim, kudret, irade ve kelam gibi sıfatları bilmesi, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) ve onun getirdiği şer‘ati tasdik etmesidir.*”¹²⁷

Hanbelî fakih Merdâvî (ö. 885/1480) İbn Hemadan’ın (ö. 695/1295) *Muknî* adlı eserinde müçtehit kavramını “*İcmâli olarak da olsa vacip sıfatlarıyla birlikte Hz. Allah’a inanan, onun hakkında caiz ve mümteni olan halleri bilen ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tebliğ ettiği şeyleri tasdik eden kişidir.*”¹²⁸ şeklinde tanımladığını nakletmektedir.

Son olarak Hindistanlı Hanefî fakihlerinden İbn Abdişşekûr (ö.1119/1707) bu konuda düşüncelerini ifade ederken “*İcmâlî delillerle bile olsa sahih bir imana sahip olduktan sonra*” dedikten sonra içtihatla ilgili diğer şartları zikretmiştir.¹²⁹ Netice olarak usûlcüler müçtehidin Müslüman olmasını ve kelam ilminin icmâli haliyle bilinmesini yeterli görmüşlerdir.

Bilindiği kadarıyla içtihat ehliyetiyle ilgili cumhurun görüşüne aykırı tek görüş Mâlikî usûlcü Şâtıbî’ye aittir. Onun ifadelerinden bazı nazariyatçılar tarafından kafir ve münkirin içtihadına cevaz verildiği kendisinin de bu durumu onayladığı anlaşılmaktadır.¹³⁰ Netice olarak Şâtıbî’ye göre içtihadın, yaratıcının varlığını ve

¹²⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 386.

¹²⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198.

¹²⁸ Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed (ö. 885/1480) el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-tahrîr fî usûli’l-fikh*, thk. Abdurrahman el-Cebrin-Ivaz el-Karanî-Ahmed es-Serrac (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000), VIII, 3877.

¹²⁹ Muhibullah el-Bihârî İbn Abdişşekûr (ö.1119/1707), *Müsellemü’s-sübût* (Mısır: Matb’atü’l-Hüseyniye, “ts.”), II, 319.

¹³⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, V, 48. Bkz (وَقَدْ أَجَازَ النَّظَارُ وَقُوعَ الْإِجْتِهَادِ فِي الشَّرِيعَةِ مِنَ الْكَافِرِ الْمُنْكَرِ)

şeriatı inkâr eden kafirden de sâdır olması mümkündür. Bu yüzden *Muvâfakât* kitabını şerh edenler Şâtîbî'nin bu görüşünü eleştirmiştir.¹³¹

Yukarıda ifade edildiği üzere içtihadın ibadet ve aklî faaliyet yönleri olduğu için içtihadta bulunacak kişinin tam eda ehliyetine sahip olması gerekir. Tam ehliyete sahip olmanın ölçüsü bülûğ çağına ulaşmanın yanı sıra dünyevî ve uhrevî işlerinde menfaat ve zararı ayırt edebilecek şekilde akli melekeye sahip olmaktır. Bu tespit cumhurun görüşüdür.¹³² Eda ehliyetine sahip olan herkes cinsiyet ve statüsüne bakılmaksızın içtihadta bulunabilir.

Cumhurun görüşüne aykırı olarak Takiyyiddin es-Sübkî *el-Müsvedde* adlı eserinde Ebu'l-Meâlî'nin şu sözlerini nakletmektedir. “*Temyiz çağına gelmiş bir çocuğun içtihadı sahihtir. Mutezileye göre kişi akli melekeler ile iyiyi kötünden ayırabilecek noktaya geldiği zaman içtihat yapması vacip olur.*”¹³³ Mutezilenin bu görüşü onların akla yükledikleri foksiyonun tutarlı bir şekilde yansımadır. Kanaatimizce beşerî hukuk sistemlerinde bile hukukçu için birtakım özellikler aranırken Allah'ın muradı olarak ifade edilen nassların çocuklar tarafından yorumlanmasına izin verilmesi elbette isabetli değildir.

Adalet vassına gelince onunla kastedilen sahibini büyük günah işlemekten uzak tutan, küçük günahlar üzere ısrarı terk ettiren ve insan onurunu küçük düşürücü davranışlardan uzak tutan bir melekedir. Bu manada adaletin zıddı fasıklıktır. Usûlcülerin bir kısmı fasıkların ne kadar bilgili olursa olsun müçtehit olamayacağını savunmuşlardır. Nitekim Cessâs müçtehitte aranan adalet vassını hadis râvilerinde aranan adalet şartına kıyas yaparak o sıfatı taşımayan râvinin ne hadisi, ne şahitliği ne de içtihadı kabul edilmez şeklinde görüş bildirmiştir.¹³⁴ Buna karşılık usûlcülerin çoğunluğu müçtehit ile müfti arasında ayrım olduğu kanaatinde dirler. Bu yaklaşımın tutarlı yansımaları olarak onlar adalet sıfatının içtihat ehliyetinin şartı değil, fetvasının

¹³¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, V, 49. Bkz. 5. Nolu dip not

¹³² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî (ö. 478/1085) el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Ensar, “ts.”), II, 1330.

¹³³ Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370) Tacüddin es-Sübkî, *Cem'ul'l-cevami' fî usûli'l-fikhi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), s. 118; b. Mahmûd el-Attâr eş-Şâfiî (ö. 1250/1834) Hasen b. Muhammed, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-celâl el-mahallî 'alâ cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, “ts.”), II, 421.

¹³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II, 367.

diğer insanlar tarafından kabul edilmesinin şartı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine usûlcülerin çoğunluğuna göre fâsık bir müçtehidin içtihadı diğer insanlar için hüccet sayılmasa da kendisi için hüccettir.¹³⁵

3.3.2. İctihadın Sıhhatinin Şartları

İctihatla ilgili genel şartları taşıyan bir müçtehidin tespit ettiği hükümlerle amel edilebilmesi için ilmî bakımdan da donanımlı olması gerekir. Bu ilmî donanım bir bakıma özel şartlardır. Müçtehit bu özel vasıflarla mücehhez olmadıkça içtihat yapamaz. Bu şartların bir kısmı içtihada kaynaklık eden delillere ait bilgiler, bir kısmı o delillerin anlaşılmasında kullanılan alet bilgileri, bir kısmı da yöntem bilgileridir. Bu şartlar Kur'ân, sünnet, icmâ, Arap lügati, usûl-i fikh, makasidü şeria ve yaşadığı asrın şartlarına ait bilgi olmak üzere yedi başlıkta özetlenebilir.

3.3.2.1. Kur'ân Bilgisi

Kur'ân bilgisinden maksat ahkâmın delilleri olan ayetleri bilmektir. Usûlcüler Kur'ân'ın bilgisi şartında ittifak halindedir. Fakat Kur'ân-ı bilmek ile neyin kastedildiği noktası ihtilafıdır. Şöyle ki öncelikle Kur'ân-ı Kerim'in muhtevasının ahkâm ve diğer konular olarak ayırma tabi tutulması tartışılmıştır. Takıyyüddin es-Sübkî ve Tufî gibi fakihlerin bir kısmı Kur'ân'ın böyle bir ayırma tabi tutulmasını ve ahkâm ayetlerinin belirli bir sayı ile sınırlandırılmasını doğru bulmazlar. Zira onlara göre Kur'ân ayetlerinin tamamı kendileriyle hüküm istinbât edilmeye müsaittir. Bu sebeple bu görüşün temsilcilerinden kabul edilen İmam Şâfi'ye nispet edilen bir görüşe göre müçtehidin hafız olması şarttır.¹³⁶

İmam Şâfiî risalesinde sadece kıyas şartlarını kendisinde cem eden kişilerin içtihat yapabileceğini bu şartların başında da âmm, hâss, nasih, mensuh, farz ve edep

¹³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 383; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 334.

¹³⁶ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3871; Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (ö. 972/1564) İbn Neccar, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, thk. Muhamed ez-Zuhaylî- Nezih Hammad (Riyad: Mektebetü'l- Abîkân, 1997), IV, 460; Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sül*, s. 398; Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Abdîrrahman (ö. 874/1470) İbn İmam el-Kâmilîye, *Teyşîru'l-vusûl ilâ minhâci'l-usûl mine'l-menkûli ve'l-ma'kûl*, thk. Abdulfettah Ahmed Kutbu'd-Dahmîsî (Kahire: Dâru'l-Faruk, 2002), VI, 298.

gibi Kur'ân'a ait ahkamı bilmek gerektiğini ifade etmektedir.¹³⁷ İmam Şâfiî'ye izafe edilen Kur'ân'ı ezbere bilmesi gerekir şeklindeki anlayış muhtemelen Şâfiî'nin zikredilen sözlerinden mülhem olarak sonraki âlimler tarafından yorumlanmıştır. Nitekim Şâfiî usûlcü Sem'ânî de ehli ilmin çoğunluğuna göre Kur'ân'ın nazımının ezberlenmesi şarttır şeklindeki görüşlere yer vermektedir.¹³⁸

Kur'ân-ı Kerim'i muhteva yönünden tâbi tutanlara göre ise Kur'ân-ı Kerim'in tamamının ezbere bilinmesi şart değildir. Fakat ahkam ayetlerinin sayısı ile bunların ezbere bilinip bilinmeyeceği konusu ihtilaflıdır.

Çoğunluğu teşkil eden usûlcüler nassların ezbere bilinmesinden çok onların yerlerinin bilinmesi ve onlara ait usul ve metotların bilinmesi noktasına yoğunlaşmışlardır.¹³⁹ Çünkü nassları hafızada tutmak ayrı onlardan hüküm çıkarmak ayrı bir iştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususa “*Nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki kendileri fakih değildir.*”¹⁴⁰ hadisiyle işaret etmektedir. Bu minvalde bir müçtehit Kur'ân'ın lafzıyla ilgili olan has, âmm, müşterek ve müevvel gibi kavramaları lafızların delaletinin açık veya kapalılığı ile ilgili, zahir, nass, müfesser, ve muhkem ya da bunların zıddı olan hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih gibi kavramları bilmelidir. Ayrıca ayetlerin nüzul sebebi ile nasih ve mensuh konularında müracaat edilecek yerlerin müçtehit tarafından bilinmesi şarttır.¹⁴¹

Cessâs bir müçtehidin Kitab ve sünnetten mütevâtir ya da haber-i vâhid olan bütün nassları bilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. O bu konuda şöyle demektedir. “*Eğer müçtehit ile ilgili zikredilen şartlar arasında nassların tamamını bilmek gibi bir şart bulunsaydı Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra hiç kimsenin içtihat yapması caiz olmazdı. Fakat tarihi süreçte sahabeden birçoğunun nassların tamamını bilmediği halde içtihat yaptığı bilinmektedir.*”¹⁴²

¹³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 258.

¹³⁸ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, II, 305.

¹³⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 14.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2001, Müsnedü'-Ensar H. No:21590.

¹⁴¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 15.

¹⁴² Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II, 368.

Gazzâlî Fahreddin Razî ve İbn Kudâme ise bu şartı daha da hafifletmişlerdir. Onlara göre Kur’ân’da yaklaşık beş yüz civarında ahkam ayeti bulunmaktadır.¹⁴³ Bu sayı İbn Mubarek’e göre dokuz yüz,¹⁴⁴ EbuYusuf’a göre ise bin yüz civarındadır. Bir müçtehidin bunları ihtiyaç halinde kullanacak şekilde Kur’ân’dan yerlerini bilmesi gerekir. Fakat hafızalarında olması şart değildir.¹⁴⁵

3.3.2.2. Sünnet Bilgisi

Sünnetin teşrideki fonksiyonu Kur’ân’ın mücmelini beyan, âmm olan lafızları tahsis, mutlak lafızları ise takyit etmek şeklinde tezahür eder. Bazen de hükmü bulunmayan bir meseleye hüküm koymak suretiyle kendini gösterir. Dolayısı ile bir müçtehidin sünnetlere ait bilgilere de vakıf olması şarttır. Bu hususta usûlcüler arasında ihtilaf yoktur. Fakat Kur’ân bilgisinde olduğu gibi sünnet bilginde de şart olan bilginin keyfiyet ve miktarı ihtilaflıdır.

Kur’ân hakkında yapılan tasnifi sünnette de görmek mümkündür. Buna göre konunun sünneti kâmil bir şekilde bilinmesini şart koşanlar ve şart koşmayanlar şeklinde incelemesi mümkündür. Sünnetin kâmil bir şekilde bilinmesini şart koşanların temsilcisi olarak İmam Şâfiî ile Ahmet b. Hanbel’i zikretmek mümkündür. Zira İmam Şâfiî “*Bir kimse kendinden önce geçen hadisleri, selefîn sözlerini, insanların icmâ ve ihtilaf ettikleri hususları son olarak Arap lisanını bilmeden müçtehit olamaz*”¹⁴⁶ diyerek sünnetin bütün yönleri ile bilinmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Yine Ebû Ali ez-Zarîr’dan nakil ile Ahmet b. Hanbel’e göre beş yüz bin hadisi bilen bir kimsenin belki müçtehit olabileceğini Şevkânî (ö.1250/1834) nakletmektedir.¹⁴⁷ Abdülaziz el-Buharî’ye göre sünnetlerin mütevâtir, meşhur ve ahâd şeklinde tezahür eden senedi ile ilgili taksimini, lafzi rivayet veya manen

¹⁴³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî (ö. 794/1392) Zerkeşî ez-, *el-Burhân fî ulûmi’l-kur’an*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957), II, 2.

¹⁴⁴ Nadiye Şerif el-Ömerî, *el-İctihad fî l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), s. 66.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 383; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 23; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 334; Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, s. 398.

¹⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 258.

¹⁴⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö. 1250/1834) eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl ilâ tahkiki’l-hakkı min ilmi’l-usûl*, thk. Şeyh Ahmed Azve Inaye (Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1999), II, 208.

rivayet olduğunu, Kur'ân'da olduğu gibi hâss, âmm, müşterek ya da müevvel olduğunu bilmesi gerekir.¹⁴⁸ Abdulaziz el-Buhari önce kendi görüşünü zikrettikten sonra muhaliflerin görüşlerine de (قيل) kîle ile yer vermektedir.

Şevkânî ahkam hadisleriyle ilgili kendinden önceki fakihlerin muhtelif adetler verdiğini ifade etmektedir. Bu kabilden olmak üzere isim vermeden bazı fakihlerin ahkam hadislerini beş yüz ile sınırlandırdığını, bu durumun kendisi tarafından yadırgandığını ifade etmektedir. Ayrıca Şevkânî, İbn Arabî'ye göre söz konusu hadislerin üç bin civarında olduğunu, Ebû Ali ez-Zarîr'den nakil ile Ahmet b. Hanbel'e göre ise beş yüz bin hadisi bilen bir kimsenin belki müçtehit olacağı şeklindeki görüşlere yer verdikten sonra kendi görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır. *“Bu hususta âlimlerin bir kısmı ifrat bir kısmı da tefritte bulunarak şartları zikretmişlerdir. Ancak gerçek olan şudur ki; müçtehidin kütübü sitte veya ona mülhak olan diğer hadis kitapları gibi sünnetleri cem eden kaynaklara râvi ve senetleri ile birlikte muttali olması gerekir. Fakat zikredilen kaynaklardaki hadisleri ya da senet ve râvilere ait halleri ezbere bilmesi şart değildir. İhtiyaç duyulduğu zaman müracaat edebileceği bu kaynakların yerini ve kullanım şeklini bilmesi yeterlidir.”*¹⁴⁹

Sünnetleri kamilen bilmek şart değildir diyenlere göre ahkam hadislerini sayısı ve ezbere bilinip bilinmeyeceği hususları ihtilaflıdır. Örneğin Cessâs bu konuda Kur'ânda olduğu gibi sünnete ait usul ve yöntemi bilmesini yeterli görüp ezbere bilinmesini şart olarak ileri sürmemektedir.¹⁵⁰ Cüveynî (ö. 478/1085) herhangi bir sayı vermemekle beraber ahkama müteallik olan hadislerin büyük bir kısmını ihata etmesi gerekir. Fakat tamamını ezbere bilmesi zor olacağından şart değildir.¹⁵¹ Gazzâlî ise müçtehidin yanında *Sünen-i Ebî Davûd* ya da *Sünen'i Beyhakî* gibi ahkam hadislerini cemedan bir aslın bulunmasını ve ihtiyaç anında oraya müracaat edebilecek şekilde bap ve fasıllarına bakabilmeyi yeterli görmektedir.¹⁵²

¹⁴⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 15.

¹⁴⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 208; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslamî* (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2006), II, 289.

¹⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II, 367.

¹⁵¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî (ö. 478/1085) el-Cüveynî, *el-İctihad (min kitabi't-telhîs li İmami'l-Harameyn)*, thk. Abdulhamid Ebu Zenid (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1408), s. 125.

¹⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 384.

Ahkam hadislerinin ezbere bilinmesini şart görenlere göre de ahkam hadislerinin sayısında ittifak yoktur. Örneğin İbn Arabî'ye bu sayının üç bin civarında olduğu¹⁵³ İbn Kayyim el-Cevzî'ye göre beş yüz, şerhleri ve açıklamaları ile birlikte dört bin civarında olduğu,¹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) nakledilen bir görüşe göre iki bin yüz civarında olduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹⁵⁵

3.3.2.3. İcmâ Bilgisi

Edille-i şer'îyyenin üçüncüsü icmâ'dır. Şartları mevcut olan bir icmâ Kitab ve sünnet gibi ilm-i yakîn ifade eder. Dolayısıyla Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre mutlak olarak icmâ inkar eden kafir olur.¹⁵⁶ İcmâ kesin bilgi ifade eden bir delil olduğuna göre müçtehitlerin icmâa muhalif bir şekilde içtihatla bulunmamaları için icmâ yapılan mahalleri bilmesi şarttır.¹⁵⁷

3.3.2.4. Arap Dili Bilgisi

Bir dilin bütün yönleriyle başka bir dile aktarılması oldukça zordur. Özellikle son derece geniş bir yapıda olan Arapça için söz konusu durum neredeyse imkansızdır. İlahî iradenin tecellisi olarak İslâm şeriatının iki aslî kaynağı olan Kur'ân ve sünnetin dili Arapçadır. Aslî kaynakların anlaşılması ve onlardan hüküm istinbât edilebilmesi için Arap diline ait sarf ve nahiv kurallarının yanı sıra lafzın delaletiyle ilgili zahir, nâss, müfesser ve muhkem ya da hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye kavramların bilinmesi gerekir. Bu hususta bütün usûlcüler ittifak halindedir. Fakat Kur'ân ve sünnete ait bilgilerde olduğu gibi şartların detaylarında ihtilaf vardır. Bu konuda iki farklı ekolden söz etmek mümkündür. Biri İmam Şâfiî ve Şatıbî'nin başını çektiği şartları son derece zorlaştıranların temsil ettiği ekoldür. Şöyle ki İmam Şâfiî “*Dil kurallarını ezbere bilip aklî melekesi ve düşünme kapasitesi tam olmayan kişilerin ya da Arap lisanı konusunda eksiği olan kişilerin içtihat yapmaları*

¹⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148) İbn Arabî, *el-Mahsul fi usûli'l-fikh*, thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Saîd Fûde (Amman: Dâru'l-Beyârık, 1999), s. 135.

¹⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-müvekkîn*, III, 571.

¹⁵⁵ Zühaylî, *el-Vecîz*, II, 288.

¹⁵⁶ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 67; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, I, 462.

¹⁵⁷ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 315; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 384; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, II, 306; Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, s. 398.

caiz değildir” diyerek erken dönemlerde Arap lügatına bütünüyle vakıf olmayı şart kılmıştır.¹⁵⁸ Şatıbî gibi birçok usûlcüye göre ise içtihadın sahih olması için kendisine muhtaç olunan ilimlerin başında Arap lügatini bilmek gelmektedir. Arap lügatının kapsamına sarf, nahiv, maânî ve dille ilgili olan diğer ilim çeşitleri girmektedir.¹⁵⁹ Öyle ki Şatıbî’ye göre bir kimse Arabi ilimlerde imam kabul edilen Halil, Sibeveyh, Ahfeş, Cermî, Mazinî gibi âlimlerin mertebesine ulaşmadıkça müçtehit olamaz.¹⁶⁰ Cessâs gibi Arap lisanını bilmek şeklinde açıkça zikretmeyenler bu şartı Kur’ân ve sünnetle ilgili şartlar içerisinde görmüşlerdir.¹⁶¹

Diğeri ise Pezdevî, Gazzâlî, Âmidî ve Abdülaziz el-Buhârî’nin temsil ettiği şartları tahfif edenlerin temsil ettiği ekoldür. Bu usûlcüler bir müçtehidin Arapların dildeki müfredatlarından olan hakikat, mecaz, sarîh, kinaye vb. konuları bilmesi ve onların konuşmalarını anlayacak şekilde dil bilgisine sahip olması yeterli görmüşlerdir. Sibeveyh, Müberrid, ve Ferrâ gibi dilde otorite kabul edilen âlimlerin seviyesine ulaşması şart değildir.¹⁶²

3.3.2.5. Usûl-i fıkıh Bilgisi

Usûl-i fıkıh ilmi içtihatla ilgili esas ve rükünlerin üzerine bina edildiği ana omurgadır. Esasen fıkıh ile içtihat kavramlarının hem sözlük anlamları hem de ıstılahî anlamları birbirine yakındır. Hatta literatürde iki kavramın eş anlamlı olarak kullanıldığı yer yer görülmektedir. Zira usûl-i fıkıhın muhtevâsından olan emir, nehy, âmm, hâss gibi konular direkt olarak içtihadın sahası olan hüküm istinbâtı ile ilgilidir. Bu sebeple Gazzâlî’ye göre müçtehidin bilmesi gereken ilimler arasında en başta hadis, lügat ve usûl-i fıkıh ilimleri gelmektedir.¹⁶³ Fahrettin Râzî’ye göre ise müçtehit için en önemli ilim usûl-i fıkıhtır.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Şafî, *er-Risâle*, s. 259.

¹⁵⁹ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, V, 52; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 381; Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, 398.

¹⁶⁰ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, II, 53.

¹⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 367.

¹⁶² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 381; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1330; Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, s. 398; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, 16; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 163.

¹⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 388.

¹⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, s. 25.

3.3.2.6. Makasid-ı Şeria Bilgisi

İslâm dini hikmet temeli üzerine inşa edilen bir dindir. Hikmet ise def'i mefasid ve celbi menafi' olarak da ifade edilen makasid-ı şeriadır. Allah Teala, insanlar için vaz ettiği hükümlerde kullarının birtakım ana gayelere ulaşmasını istemiştir. Makasid-ı şeria; cemiyetin varlığını koruyabilmesi için mutlaka olması gereken değerlerdir. Bu değerler din, nefis, akıl, nesil ve malın korunmasını hedefleyen zaruriyyât, insanlardan zorluk ve sıkıntıyı gidermeyi ve cemiyet içerisindeki ilişkileri tanzim etmeyi hedefleyen hacciyat ve güzel ahlaklı, erdemli ve kemalât sahibi bir mümin olarak yaşamayı hedefleyen tahsiniyyat olmak üzere üç kısımdır.¹⁶⁵

Arap lisanındaki bazı lafız ve ibarelerin birden fazla manaya delaleti ihtimal dahilindedir. Şâri' Teala'nın maksadına en uygun olanın tespit edilip hükme bağlanması için müçtehidin makasid-ı şeriayı hem icmâli hem de tafsili olarak bilmesi gerekir. Bu sebeple İbn Sübkî makâsîd-ı şeria bilgisini içtihadın şartları arasında üçüncü sırada zikretmektedir. Ona göre içtihat rütbesinin kemale ermesi üç şarta bağlıdır.

- 1- Arap lügati, usûl-i fikh ve ilmi mantık gibi zihnin sağlıklı düşünmesine yardımcı olan ilimleri bilmek
- 2- Şeriatın kaidelerinin büyük bir kısmını ihtiva etmek
- 3- Hükmü bulunmayan meselelerde Şâri'in muradına uygun olanı tespit ederek dinin hedeflediği uygun hükümleri anlayacak bir melekeye sahip olmak.¹⁶⁶

Şatıbî diğer usûlcülerden farklı olarak müçtehitte bulunması gereken vasıflar arasında makasid-ı şerianın bilinmesini ilk şart diğer şartları ise ona hizmet eden tâlî şartlar olarak görmektedir. O, bu hususu şu sözleriyle açıklar; “*Makasid-ı şeria, mükellefin idrak ettiği maslahat değil, Şari' Teala'nın itibar ettiği maslahat üzerine bina edilmiştir. Zira mükellefe nispet edilen maslahatlar insanların arzularının farklılığı sebebiyle bir olmayabilir. Dolayısıyla kulların şehvet, heva ve arzularından*

¹⁶⁵ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, II, 17.

¹⁶⁶ Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 8.

neşet eden maslahata itibar edilmez. Öyle ise müçtehidin karşılaştığı meselelerin hükmünü tespit edebilmesi için şari'in makasidini bilmesi öncelikli olan şarttır.¹⁶⁷

Cüveynî, *el-Burhan* adlı eserinde İmâm Şâfiî'nin içtihat hakkındaki görüş ve metodunu sıraladıktan kendi görüşünü şu şekilde ifade etmektedir “*Müçtehit bu mertebelerden biriyle amel mümkün olmazsa, hemen kıyasa başvurmayıp şeriatın genel prensipleri ve genel maslahatlarıyla hüküm verir. Şayet konu hakkında bir maslahat bulamazsa, icmâa başvurur.*”¹⁶⁸

Cüveynî bu sözleri ile şeriatın gaye ve genel prensipleri manasına gelen makasid-ı şerianın bilinmesini hüküm istinbâtında nassların sonra fakat icmâ ve kıyastan önce bir yere konumlandırmıştır.

3.3.2.7. Asrın Özel Durumlarının Bilgisi

Asrın özel durumlarının bilgisi ile müçtehidin yaşadığı toplumun örf ve adetlerini ve onların dillerini bilmesi kastedilmektedir. Birçok usûlcü bu şartı ayrı bir şart olarak zikretmeyip yukarıda zikredilen şartlar içinde dercetmiştir. Buna karşılık at Serahsî gibi bazı usûlcüler kadıda bulunması gereken sıfatlar başlığı altında özel olarak zikretmiştir. Serahsî'nin açıklaması şu şekildedir.¹⁶⁹

Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise yukarıda zikredilen şartlar dışında bir müçtehidin tarih, toplum sosyolojisi ve psikoloji gibi bazı ilimleri de bilmesi gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir; “*Bu ilimlerin gerekliliği ve öğrenilmesi hususunda müçtehidin diğer insanlardan daha çok ihtiyacı vardır. Çünkü müçtehidin faaliyetleri hem dünya hem de ahretle ilgilidir. Dolayısıyla müçtehidin toplumun söz ve eylemlerinden faydalı ve zararlı olan şeyleri, insanlar arasındaki ilişkileri, onların örf ve adetlerini bilmesi zaruridir. Bu bilgilere sahip olmanın yolu, ancak insanlarla bir araya gelmek, muhtelif din ya da mezheplere bağlı olan kimselerle görüşmek ve onlarla müzakere ve muhasebelerde bulunmak ile mümkün olur.*”¹⁷⁰

¹⁶⁷ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, V, 42.

¹⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1338.

¹⁶⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?])es- Serahsî, *Kitabü'l-mebsût*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), XVI, 70.

¹⁷⁰ Hatip el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, II, 334; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 154.

3.3.2.8. Mantık Bilgisi

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Müslümanlar öncelikli olarak nassları esas alan bir hayat sistemi kurmuşlardır. Bu nass merkezli hayat sistemi kısa sürede İslâm hukuk metodolojisi olan usûl-i fıkıh ilminin doğmasına vesile olmuştur. Ortaya çıkan yeni problemler ve Müslümanların muhatap oldukları toplumların kültür ve birikimleri, İslâm hukuk metodolojisinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu birikimlerden birisi ve en önemlisi de hiç şüphesiz mantık ilmidir.

Mantık ilminin kurucusu ve ilk muallimi Aristo'dur. Aristo'nun mantığı Arapça'ya tercüme edildikten sonra İslâm âlimleri felsefe ve mantık ilminin meşrûiyeti hakkında üç gruba ayrılmışlardır.

1- Mutlak manada felsefe ve mantık ilmiyle uğraşmanın caiz olmadığını ve onunla meşgul olan kişilerin inançlarını zayıflayacağını ileri sürenlerdir. Bu gurubu gerekçelerinden birisi ilm-i nahin Arabi ve İslâmî ilimlerin mantığı olmasıdır. Bu sebeple Ebü'l-Abbas Nâşî el-Ekber, İbn Kuteybe, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve Ebû Saîd es-Sîrâfî gibi dil ve nahivde otorite kabul edilen Müslüman âlimler Grekçeden/Yunancadan tercüme edilen mantığın İslâmî ilimlerde kullanılmasına karşı çıkmışlardır.¹⁷¹ Diğerleri ise mantık ilminin felsefeden bir parça olması, gayr-i müslim (Yunan) kaynaklı olması, Hız. Peygamber ve hulefa-i raşidin devirlerinde kullanılmaması, İslâmî ekollerin ortaya çıktığı dönemlerde mezhep imamaları ve onların öğrencileri tarafından başvurulmaması, düşüncede hataya düşmekten koruyacağı iddiasına karşın bunu tam olarak sağlamaması ve insanları daha çok şüpheye ve dalaletle düşürmesi gibi birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımın başlangıcını mezhep imamalarına kadar dayandırmak mümkündür.¹⁷²

2- Felsefe ve mantık ilminin insanın düşünce melekelerini güçlendireceğini, bu yüzden özellikle müçtehitlerin mantık ilmini bilmelerinin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mantık ilminin müçtehit için gerekliliğini ilk defa dile getiren Zahirî

¹⁷¹ İbrahim Emiroğlu, "Mantık" (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

¹⁷² Bkz. Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî el-İclî (ö. 454/1062) Ebu'l-Fazl el-Mukri er-Râzî, *Ehâdisü fî zemmi'l-keîlâmi ve ehlih*, thk. Doktor Nasır bin Abdurrahman bin Muhammed el-Ced'i (Riyad: Dâru Atlas, 1996), 86, 90, 105; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî (ö. 911/1505) es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık* (Mısır: Matba'atü's-saadet, "ts."), 15.

mezhebinin meşhur alimlerinden İbn Hazm'dır. (ö. 456/1064)¹⁷³ Sonraları Cüveynî, Gazzâlî,¹⁷⁴ Fahreddin Razi¹⁷⁵ ve Abdulaziz el-Buhârî¹⁷⁶ gibi birçok fakih de müçtehit için mantık ilmini bilmeyi şart saymışlardır.

3- Felsefe ve mantık ilminin gayb alemine hitap eden kısımlarının çıkarılmak ya da ıslah edilmek şartıyla Müslümanların da istifade etmelerinin caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gazzâlî'den sonra müslüman alimlerin büyük çoğunluğu bu görüşü kabul ederek mantık ilmini usûl-i fikh eserlenin başında mukaadime olarak zikretmişlerdir.

Kanaatimize göre İslam dünyasına mal olduktan sonra yaklaşık olarak iki buçuk asır hakkında müspet ya da menfî birçok görüş ileri sürülmüş olan mantık ilmi, özellikle Gazzâlî ve sonrasında İslam âlimlerinin geneli tarafından kabul edilerek İslâmî ilimlerin bir parçası haline gelmiştir. Çünkü dönemin şartları ve muhatapların kültür birikimleri dikkate alındığında ilmî konularda doğru düşünme, tutarlı çıkarımda bulunma, ispat yöntemi tesis etme ve hataya düşmekten koruma gibi hususlarda mantıktan daha iyi bir yöntem pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Mantık ilmini mutlak manada mantık ilminin reddedilmesi isabetli değildir.

3.4. İctihadın Konusu

Fıkhi hükümlerin nakli delillerle temellendirilmesinde delillerin “*subut*” ve “*delalet*” olmak üzere iki açıdan ele alındığı görülmektedir. Bu ayrımda *subut*, delillerin kaynağa aidiyetini, *delalet* ise bir delilin hükmü ortaya koyma gücünü ifade etmektedir. Kur’ân’ın bütününün sübût açısından kat’i oluşu, sübût probleminin bütünülle hadislerle özgü olmasını gerektirmiştir. Delalete ilişkin tartışmalar ise hem Kur’ân ayetleri hem de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisleri için söz konusudur. Öyle ise bir konuda fıkıh mezheplerinin nasslara ilişkin ihtilaflarını ele alan her çalışma,

¹⁷³ Ebu Mensûr Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülisî el- Kurtubî ez-Zahirî (ö. 456/1063) İbn Hazm, *et-Takrib li haddi'l-mantık ve'l-medhali ileyhi bi'l-elfâzı'l-âmiyyeti ve'l-emsileti'l-fikhiyye*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, 1900), 3-9.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 45.

¹⁷⁵ İbn Arabî, *el-Mahsul fi usûli'l-fikh*, VI, 25.

¹⁷⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 22.

zorunlu olarak nassların sübût ve delaletine ilişkin problem ve tartışmalar etrafında şekillenecektir.

İslam hukukunda bazı hükümler hiçbir ihtilafa mahal vermeyecek şekilde katî deliller ile sabit olur. Bu durumda hükmün herkes tarafından kabul edilip mucibiyle amel edilmesi farzdır. Bazen de zannî deliller ile sabit olur ki bu durumda da müçtehitler delilleri inceleyip onlardan hüküm istinbât ederler. Birinci grupta yer alan meseleler içtihadın konusu olamaz. Çünkü sübût ve delalet açısından katî olan bir mesele hakkında içtihatta bulunmak bir bakıma Allah'ın vazettiği dinden başka bir din ortaya çıkarmak anlamına gelir.

Fakat sübût ya da delalet yönünden zannî olan delillerden istinbât edilen meselelerde içtihat hem caiz hem de gereklidir. Bu yüzden usûlcüler içtihadın sahası ile ilgili konuları farklı zaviyelerden değerlendirmişlerdir.

İslâm dini itikat, amel ve ahlak olmak üzere üç esas üzere bina edilmiştir. Bu üç esastan Allah'ın zat ve sıfatından, nübüvvet ve risalete ait mesailden mebdî ve mead itibarıyla mükevvenatın ahvalinden bahseden akaid ile ilgili konular hem sübût hem de delalet yönünden kesin olan deliller ile sabit olup içtihada kapalıdır.¹⁷⁷ İnsan davranışlarının ilahî iradeye uygun olarak hayata yansıtılması olan amelî konuların bir kısmı içtihada kapalı iken bir kısmında ise içtihat yapılabilir. İctihat ile kıyasın yer yer aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmişti. Bu bağlamda içtihadın konusu ile kıyasın konusu aynıdır. Bu sebeple konu kıyasın alanı başlığı altında ele alınacaktır

3.5. İctihadın Tecezzisi

İctihadın tecezzisi meselesi içtihat şartlarını kendisinde bulunduran kişinin İslâm fıkhnın bir kısmında içtihat edip diğer kısımlarında başka bir müçtehidî taklit etmesi anlamındadır. Usûlcülerin bir kısmı içtihadın tecezziyi kabul etmeyeceğini dolayısıyla müçtehidin içtihat yapabilmesi için fıkhnın bütün konularına hâkim

¹⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-müvekkîn*, II, 260; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 155; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, II, 18; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 222.

olmasının şart olduğunu savunurken diğer bir kısmı da tecezziyi kabul edebileceği görüşünü savunmuşlardır.¹⁷⁸

Yukarıda da ifade edildiği üzere içtihadın tecezzisi meselesi mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemlerde fakihlerin gündeminde yer almıştır.¹⁷⁹ Dolayısıyla mezhepleşme süreci ve öncesi dönemlerde yaşayan müçtehitlerin bu konuda sarîh bir görüşlerinin olmadığını söylemek mümkündür. Fakat sonraki dönemlerde yetişen fakihler ilk dönem müçtehitlerin içtihatla ilgili genel yaklaşımlarından yola çıkarak tecezzi meselesini ele almışlardır. Aşağıda içtihadın tecezzisi meselesinde önce kabul etmeyenlerin ardından kabul edenlerin delilleri kısaca zikredilecektir.

3.5.1. İctihadın Tecezzisini Kabul Etmeyenlerin Delilleri

İctihadın tecezzisini kabul etmeyenlerin başında Molla Hüsrev, Şevkânî ve muasır fakihlerden Büyük Haydar Efendi gibi âlimler gelmektedir. Bu fakihlere göre içtihat bir bütün olduğu için müçtehidin fıkıhla alakalı bütün konulara hâkim olması lazımdır. Zira şer‘î meseleler birbirleriyle irtibatlıdır. Bu sebeple hükmünü bilmediği meselenin nass veya delili aynı zamanda başka bir mesele için de delil olabilir. Birbirileri ile irtibatı muhtemel olan bir mesele hakkındaki bilgi eksikliğinin diğerine sirayet etmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden içtihat tecezzi kabul etmez.¹⁸⁰

Molla Hüsrev içtihadın bölünüp bölünemeyeceği hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini beyan ettikten sonra kendi tercihinin bölünemeyeceği yönünde olduğunu şu sözleri ile belirtmektedir. “*Fakihlik demek olan içtihat, belâğat ve birtakım melekelerden ibaret olan diğer ilimler gibidir. Nasıl ki, bir kimse şükür ve şikâyet, övme ve yerme gibi bazı sözleri muktezây-ı hâle uygun olarak söylemekle belîğ olmuyorsa, belâğat vasfıyla muttasıl olması ve kendisine belîğ denebilmesi için bütün sözlerini muktezây-ı hale mutabık olarak söyleme melekesine sahip olması*

¹⁷⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî (ö. 794/1392) Zerkeşî ez-, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (byy.: Dâru'l-Kütübî, 1994), VIII, 238.

¹⁷⁹ Büyük Haydar Efendi (ö. 1903/1321), *Usûl-ü Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmudiyye, “ts.”), 557.

¹⁸⁰ Büyük Haydar Efendi (ö. 1903/1321), *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, s. 557-558; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad* (Ensar Neşriyat, 2010), s. 179.

*gerekiyorsa, müçtehidin de aynı şekilde her türlü şer'î hükmü, delilinden istinbât edebilme melekesine sahip olması gerekmektedir.”*¹⁸¹

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Büyük Haydar Efendi de içtihadın tecezziyi kabul etmeyeceği görüşünü savunanlardandır. Ona göre de bir kimse şiir veya hitabda bir söz veya bir cümlenin özelliklerini bilmekle belîğ olmaz. Bilakis belâğat ilminin ve beyan ilminin kaidelerini bilmelidir. İşte içtihat için de böyle bir melekeye sahip olmalıdır ki; bu melekeyle ne zaman isterse istihrac ve istinbât-ı ahkâma muktedir olabilsin.¹⁸²

Molla Hüsrev ile Büyük Haydar Efendi'nin gerekçeleri birbirine yakındır. Ancak Büyük Haydar Efendi bu konunun usûlcüler arasında ihtilaflı bir konu olduğunu kabul etmektedir. Bir kimsenin fıkhn bütün alanlarında içtihat yapabilmesinin imkânı hususunda onun da tereddüdünün olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, “*Müçtehidin fıkhn bütün alanlarında içtihat melekesine mâlik olması gerekir*” diyenlerin görüşünü aktarırken; “*Bazıları da bunu (icthadın bölünebilirliğini) tecviz etmiyorlar. İhtimaldir ki, diğer meselelerdeki illetler ve sebeplerden bazısının o bir tek meselenin hükmünde tealluku bulunur. Binaen aleyh, diğer meseleleri de bilmek lazımdır diyorlar*” dedikten sonra; “*fakat buna da imkân var mıdır?*” diye bir soru yöneltiyor. Ve devamında da “*Her meselenin ayrı ayrı illetlerini ve sebeplerini bilmek tuvk-u beşerden hariç bir şeydir.*” diyor. Hatta usûlcülerin büyüklerinden bazılarının bu meseleyi kitaplarından çıkarttıklarına vurgu yapmaktadır.¹⁸³

Şevkânî de aynen Molla Husrev gibi içtihadın tecezzisi meselesinde iki görüşün olduğuna yer verdikten sonra tecezziyi kabul etmez diyenleri önce isimsiz olarak zikretmiş ardından kendi de tecezziyi kabul etmeyeceği yönünde düşüncelerini dile getirmiştir.¹⁸⁴ Sonuç olarak Molla Husrev, Büyük Haydar Efendi

¹⁸¹ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 319; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s. 309.

¹⁸² Büyük Haydar Efendi (ö. 1903/1321), *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, s. 557-558.

¹⁸³ Büyük Haydar Efendi (ö. 1903/1321), *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, s. 558.

¹⁸⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 216-217.

ve Şevkânî, gibi âlimler içtihadın tecezziyi kabul etmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁸⁵

3.5.2. İctihadın Tecezzisini Kabul Edenlerin Delilleri

İbn Hazm, Gazzâlî, İbn Sübkî, İbn Kayyim, Âmidî ve İbni'l-Hümâm dahil olmak üzere sonraki fakihlerin çoğunluğuna göre içtihat tecezziyi kabul eder.¹⁸⁶

İctihadın bölünebilirliğini kabul eden âlimler genelde şu gerekçeleri ileri sürmektedir. İctihat bir bütün değildir. Bir müctehidin fıkhn bütün konularına hâkim olması, içtihat yapabilmesi için şart değildir. Muâmelâtla ilgili bütün nasslara hâkim olan ve içtihat edebilme yeteneği bulunan kimsenin ibadetlerle ilgili nassların tamamını bilmesi gerekmez. Zira o kimse içtihat sahasına dair bilgi birikime sahiptir ve bu bilgi birikiminin gereği ile amel edebilir. Aynı şekilde içtihat edebilir.¹⁸⁷

İctihadın bölünmesini kabul edenlerin en başında İmam Gazzâlî gelir. Ona göre içtihat bölünmeyi kabul etmeyen bir makam değildir. Bir kimsenin fıkhn her alanında değil bazı konularda içtihat mertebesine ulaşması mümkündür. Dolayısıyla kıyası derinlemesine inceleme yollarını bilen kimse kıyasa bağlı konularda içtihat yapabilir. Bunun için hadis ilminde uzman olması şart değildir. Kişinin feraizin usûl ve manalarını bilmesi, bu konuda içtihat yetkisini kendisine verir. Ayrıca bu kimsenin sarhoşluk veren şeylerin haramlığı veya velisiz nikâh konusunda varid olan haberleri bilmesi şart değildir. Aynı şekilde zimmî bir kimse karşılığında Müslümanın öldürüleceğine dair hadisleri ve bu hadislerle tasarruf metodunu bilen kimsenin nahiv ilmini “وامسحوا براءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين” ayetini anlayabilecek seviyede bilmesi şart değildir.¹⁸⁸ Râzî'de *el-Mahsûl*'ünde içtihat vasfının bir fende

¹⁸⁵ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 319; Atar, *Fıkhn Usûlü*, s. 309.

¹⁸⁶ Ebu Mensur Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülsî el- Kurubî ez-Zahirî (ö. 456/1063) İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, “ts.”), VI, 128; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 389; Tacüddin es-Sübkî, *Cem'ul'l-cevami'*, s. 119; İbn kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-müvekkîin*, VI, 129; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 164; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî (ö. 684/1285) el-Karâfî, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 343.

¹⁸⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 209; İbn kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-müvekkîin*, VI, 129; Atar, *Fıkhn Usûlü*, s. 309.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 389.

veya bir meselede meydana gelebileceğini ifade etmiş; bununla beraber bazı âlimlerin bu hususu kabul etmediklerine değinmiştir.¹⁸⁹

Bu görüş sahiplerinin delil olarak sundukları önemli delillerden birisi de birçok sahabenin kendilerine yöneltilen bir kısmına cevap verirken birçok soruya da cevap vermekten kaçınmış veya tereddüt içinde kalmış olmalarıdır. Benzer davranışlar mezhep imamlarında da görülmektedir. Örnek olarak İmam Mâlik’e kırk tane soru sorulup otuz altı soruya “*Bilmiyorum*” şeklinde cevap verdiği kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁹⁰ Halbuki İmam Mâlik’in mutlak müçtehit olduğu konusunda neredeyse hiçbir âlimin muhalefeti yoktur. Mutlak müçtehit olduğu herkes tarafından kabul edilen bir âlim bile fıkhnın bütün alanlarında fetva veremiyorsa, demek ki; belli konularda içtihat yapmak mümkündür.¹⁹¹ Öyleyse müçtehit için şart olan; içtihat yaptığı dar konu çerçevesinde basiret üzere olması, bildiği konuda fetva vermesi, bilemediği konularda susmasıdır

Müçtehitleri ilmî kudretlerine göre ilk tasnif eden Şâfiî usûlcü İbn es-Salah’dır (ö. 643/1245). İbn es-Salah müçtehitleri müstakil ve müstakil olmayan şeklinde ikiye ayırmış ardından müstakil olmayan müçtehitleri müntesip müçtehit, müçtehit fi’l-mezhep ve müçtehit fi’l-fetva olmak üzere üç sınıfa ayırmıştır.¹⁹² Daha sonra benzer bir tasnifi Hanefî usûlcülerden Şeyhü’l-İslâm İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) yapmıştır. İbn Kemal Paşa’nın tasnifi başta Hanefiler olmak üzere diğer mezheplerde de kabul görmüştür. İbn Kemal Paşa’nın tasnifi sırasıyla şu şekildedir. Şeriatte Müçtehit, Mezhepte Müçtehit, Ashabu Tahric, Ashab-ı Tercih, Ashab-ı Temyiz ve Ashab-ı Taklid Tabakasıdır.

3.5.3. Değerlendirme

İçtihadın bölünmesi konusu müçtehit imamlar diye tabir edilen mezhep imamlarına kadar olan süre içerisinde gündeme gelmemiştir. Bu tartışmaların sonraki

¹⁸⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, s. 25-26.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 389.

¹⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 389.

¹⁹² Osman b. Abdurrahman Ebu Amr Takıyyüddin (ö. 643/1245) İbn es-Salah, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir (el-Medinetü’l-Münevvera: Mekteb’ü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2002), s. 86.

dönemlerde içtihat kapısının kapanıp kapanmadığı tartışmaları ile beraber gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde önceki âlimlerin kaleme almış oldukları eserlerde de bu konuya çok fazla rastlanmamaktadır. Bu konuyu gündeme alanlar daha çok muâsır âlimlerdir. Onlar da konuyu detaylı olarak ele almamış, konunun ihtilaflı olduğu hususuna değinilmiş, onlardan da kesin bir sonuca ulaşamamışlardır. Bununla beraber içtihadın bölünebilirliği görüşünün daha sağlıklı olduğu görüşü muâsır âlimlerin genel kabulü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yapılan bu çalışma sonucunda da içtihadın tecezzi kabul edeceği görüşü benimsenmiştir. Zira naslar sınırlı olaylar sınırsızdır. Günümüzde İslâm fıkhnın ilgi alanına girmeyen hadiseler neredeyse yok denecek kadar azdır. Eski eserlere baktığımızda fıkıh alanına ibâdât, muâmelât, münâkehât ve ukûbât konularına yer verilmiş genelde bunların dışına çıkılmamıştır. Ancak mesela muâmelât konusu günümüzde çok daha teferruatlı bir hale gelmiş, her bireri fıkıhçıların fetvasına muhtaç birçok şirket ve alışveriş şekilleri ortaya çıkmıştır. Yani fıkhnın ekonomi ve iktisatla ilgili konularla da ilgilenmesi zorunluluğu hasıl olmuştur. Yine devletler arası ilişkiler konusunda sadece eski kitaplarda geçen siyer konuları değil bununla beraber birçok husus gündeme gelmektedir. Yine fıkhnın, tıp alanıyla da ilgilenmesi acil ihtiyaçlardan birisidir. Yani doktorların yapacakları işlemlerde fıkıhçılarla beraber istişare halinde olmaları elzem duruma gelmiştir. Zira tüp bebeğin caiz olup olmadığı, taşıyıcı annelik, ötenazi, organ nakli, DNA ile nesebin tespit edilip edilemeyeceği veya DNA'nın mülâane yerine geçip geçmeyeceği gibi birçok husus hem tıbbi hem de fıkhi yakından ilgilendirmektedir.

Bu gibi hususlarda günümüzde içtihadın bölünemeyeceğini savunmak beşerin gücünde olmayan sorumlulukları yüklemek olur ki, bu da şer'î şerîf'in genel hedeflerine muâriz bir durumdur. Çünkü bir kişinin böyle bir zamanda bütün konulara hâkim olması imkansızdır. Günümüzde bir insan bu branşlardan bir veya birkaçına içtihat derecesinde sahip olabilir. Dolayısıyla kendisini fıkıh alanına vermek isteyen bir kimse günümüz Müslümanlarının ihtiyaç duyduğunu hissettiği bir alana dair bütün verileri kullanarak o alanda derinleşmesi ve alanının dışındaki konularda da bir başka âlimin görüşüne göre amel etmesi en sağlıklı olan durum olacaktır. Nasıl ki kalp doktoruna giden bir cilt hastasına, kalp doktoru müdahale etmeyip o hastayı cildiyeye gönderiyorsa, muâmelâtla ilgili doktora yapmış ve bu

alandaki ihtisaslaşmış olan bir fıkıhçı da alanı olmayan konularda o alanın uzmanlarına yönlendirmeyi bilmelidir.

Sonuç olarak; içtihadın bölünemeyeceğini savunmak içtihat kapısının kapatılması manasına gelecektir. Zira günümüzde bir kimsenin mutlak müçtehit vasıflarını kendisinde bulundurması neredeyse imkansızdır. Bu imkansızlığın müçtehit adayını ümitsizliğe sevk etmesi muhtemeldir. Doktorasını veya ihtisasını bir alanda yapan bir âlimin, mütehassıs olduğu alanda içtihat yapması, bununla beraber alanı dışındaki konularda da bir başka âlimin görüşüne itibar etmekten gocunmaması müçtehit vasfını alan âlime yakışan davranış olacaktır.

3.6. İctihatta İisabet ve Hata Problemi

İctihat ehliyetine sahip olan bir kimsenin içtihatla uğraşması ve ulaştığı hükümle amel etmesi gerektiği hususunda usûlcüler ittifak halindedir. Fakat müçtehidin nihaî olarak ulaştığı hükmün Allah'ın hükmü sayılıp sayılmaması hususu ihtilafıdır. Konu aşağıda zikredilen sorular bağlamında usûlcüler tarafından tartışılmıştır.

Allah katında her bir mesele için muayyen bir hüküm var mıdır? Eğer varsa o muayyen hüküm bulamayan müçtehidin ecir ya da ceza bakımından akıbeti nedir? Fıkıhî bir mesele hakkında Allah katında birden fazla hüküm olabilir mi? Şayet birden fazla hükmün varlığı kabul edilirse bir konu hakkında farklı sonuçlara ulaşan müçtehitlerin hepsi doğru kabul edilmeli midir?

İisabet eden müçtehidin, amelinin karşılığı olarak ecir ve sevaba nail olacağı hususunda ihtilaf yoktur. Fakat hatalı olan müçtehidin hatasının sonucu olarak günah olmak üzere zenb, fık ve küfre nispet edilip edilmeyeceği çerçevesinde konu tartışılmıştır.

Öncelikle içtihat bağlamında İslâmî konuların itikat ve amel şeklinde tasnife tâbi tutulması tartışılmıştır. Sünni mezheplerin içinde olduğu cumhura göre dinin esasına taalluk eden meseleler ile şariat gelmeden de bilinebilen sırf aklî olan meseleler içtihadın sahası değildir. Bu iki alanda hakikat tek olup mükelleflerin bu hakikatleri bulup iman etmeleri gerekir. Bu sebeple bu iki alanda hakikate

erişemeyen kimseler dereceleri farklı olmak üzere kafir, fasık, bid'at ehli ve günahkâr gibi kategoriye ayrılırlar.

Gazzâlî içtihadta isabet ve hata probleminde konuları itikat ve amel şeklinde ayırma tabi tutmadan bir bütün olarak ele alıp farklı düşüncelere sahip olan bazı âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Özetle içtihadı itikat ve amel şeklinde ayırma tabi tutmadan isabet ve hata problemini inceleyen Mu'tezilî âlimlerin düşünceleri üç başlık altında incelenebilir.

1- İtikat ve amel ayrımı olmaksızın bütün konularda doğru ve hakikat tektir. Ona erişemeyen hatalı kabul edilip hatasının derecesine göre kafir, fasık ya da günahkâr olur. Bu görüş Cehmiyye mezhebine mensup olan Bişr b. Gıyâs el-Merisi'ye (ö.218/833) aittir. Daha sonraları Cehmiyye'den olduğu iddia edilen İbn Uleyye (ö. 193/809), Irak Mu'tezilesinin önde gelen âlimlerinden Ebû Bekir el-Esamm (ö. 201/) ve İmamiyye başta olmak üzere kıyası kabul etmeyenler aynı görüşü sürdürmüştür.¹⁹³

2- Furû'da olduğu gibi itikadî konularda da hata eden mazur sayılır. Bu görüş Mu'tezile'nin büyük imamlarından kabul edilen Cahız (ö.255/869) ve ona tabi olanların düşüncesidir. Cahız bu konuda daha da ileri giderek ehli kitaptan olan insanlar sırf inatlarından dolayı İslâm'ı kabul etmemiş olsalar günahkâr olduklarını fakat içtihatlarının sonucu olarak itikat ve amel noktasında hakikate ulaşamamışlarsa mazur sayılmaları gerektiğini iddia etmiştir.¹⁹⁴

3- İtikat ve amel ayrımı olmaksızın içtihat şartlarını taşıyan bütün müçtehitler yapmış oldukları içtihatlarında isabet ederler. Allah katında doğru tek değildir. Bu görüş ise yine Mu'tezile imamlarından olan Ubeydullah b. el-Hasen el-Anberi'ye (ö.163/780) aittir.¹⁹⁵

Cumhur, hakkında kesin nass bulunmayan meseleler için Allah katında muayyen bir doğrunun varlığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın sonucu olarak içtihadı konu olan meseleler için Allah katında birden fazla doğrunun olabileceğini savunanlar (musavvibe) ile Allah katında doğrunun tek olduğunu

¹⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. 2, s. 404.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 401; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 236.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 402; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 236.

savunanlar (muhattie) ön plana çıkmıştır. Bu konuda mezhep imamlarından her iki görüşe de referans olabilecek farklı rivayetler nakledilmektedir.¹⁹⁶ Örneğin İmam Ebû Hanife'yi Maverâunnehir Hanefileri muhattieden, Iraklı Hanefiler ise musavvibeden sayarak aksi bir görüşe sahip olmuşlardır. Yine Zerkeşî İmam Ebû Hanife, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'yi muhattieden saymaktadır.¹⁹⁷ Bu sebeple mezhep imamlarını herhangi bir görüşün temsilcisi gibi görmek isabetli olmayabilir. Fakat sonraları genellikle fukaha metodu üzere eser telif eden Hanefî âlimler müçtehidin hata yapabileceğini kabul ederken mütekellimin metodu üzere eser yazan diğer mezheplere mensup âlimler şartlarını taşıyan her müçtehidin içtihadında isabet ettiği görüşünü savunmuşlardır. Musavvibe grubu bir konuda Allah katında birden fazla doğrunun olabileceğini bu sebeple içtihat şartlarını taşıyan bütün müçtehitlerin içtihatlarında isabet ettiğini savunan kimselerdir. Çoğulu musavvibûn gelir.

Gazzâlî başta olmak üzere mütekellimûn metodunu benimseyen birçok usûlcü bu görüşü savunmuştur. Onlara göre kesin nass bulunmayan meselelerin Allah katında muayyen bir hükmü yoktur. Bilakis hüküm, müçtehidin zannına tabidir. Dolayısıyla müçtehidin zannı galibi ile ulaştığı sonuç Allah'ın hükmüdür.¹⁹⁸ Mütekellimûn metodu üzere eser yazan usûlcülerin argümanları en sistemli şekilde Gazzâlî tarafından ifade edilmiştir. Bu sebeple aşağıda Gazzâlî'nin delillerine yer verilecektir.

Gazzâlî bu düşüncelerini mantıktaki telazüm ilkesine dayanarak temellendirmiştir. Telazüm iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi, zorunlu kılması demektir. Buna göre günah ve hata birbirinin lazımıdır. Yani hatanın olduğu yerde günah, günahın olduğu yerde de hata zorunlu olarak bulunur. Diğer taraftan içtihat şartlarını kendisinde bulunduran bir müçtehidin içtihatlarından dolayı günahkâr olmadığı hususunda hem fukaha metoduna mensup usûlcüler hem de mütekellimûn meteduna mensup usûlcüler ittifak etmiştir. Bu mukaddimelerden zorunlu olarak bütün müçtehitlerin içtihatlarında isabet ettiği sonucuna ulaşılır.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 408.

¹⁹⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 241.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 409.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 398.

Gazzâlî içtihadî meselelerde tek bir doğrunun varlığını kabul edenlere cevap mahiyetinde özetle şu düşüncelere yer verir. Öncelikle içtihadî meseleler, hakkında nass bulunanlar ve bulunmayanlar olarak ikiye ayrılır. Müçtehidin hakkında nass olan bir meselede hata yaptığını farz edelim. Bu durumda bakılır. Eğer nass müçtehide ulaşmış fakat müçtehit gereken itinayı göstermeyerek ilmî çalışmada kusur göstermiş ve bu ihmalin neticesinde hata yapmış ise emredileni terk ettiği için günahkâr olur. Fakat müçtehitten kaynaklanmayan bir sebeple nass müçtehide ulaşmamış, müçtehit de nassa muhalif olarak hüküm vermişse bu durumda müçtehit ancak mecazen hatalı kabul edilebilir. Hakikatte ise hatalı değildir. Gazzâlî bu durumu tahvili kible hadisesi ile örneklendirerek açıklamaktadır. Buna göre kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a değişmesi ile ilgili nass geldikten sonra mesafenin uzaklığı veya başka bir sebeple nass kendisine ulaşmayan Müslümanların önceki emre uyarak Mescid-i Aksâ'ya müteveccih olarak kıldıkları namaz hususunda hatalı kabul edilmeleri mümkün değildir.²⁰⁰

Hal böyle olunca hakkında nass bulunan meselelerde bile müçtehit üzerine düşeni yaptıktan sonra hatalı sayılması mümkün değilse hakkında nass bulunmayan meselelerde hatalı kabul edilmesi hiç mümkün değildir.²⁰¹ Gazzâlî bu konuda özetle şu düşüncelere sahiptir. İctihadî meselelerde isabet ya muhal ya da mümkündür. Muhal olana teklif terettüp etmez. Mümkün olan bir konuda ise müçtehit kusur gösterirse âsî ve günahkâr olur. İhmal ve kusur olmaksızın üzerine düşen vazifeyi yerine getirmişse emredileni yaptığı için isabet etmiştir. Burada şunu demek ise mümkün değildir. Müçtehit içtihat ile emredilen kimse olup bu emre muhalefet ederse mazur sayılır. Âsî ve günahkâr olmaz. Çünkü emir terk edildiği takdirde zem ve ikâbı gerektirir.²⁰²

Muhattie ise Allah katında içtihadî meseleler için tek bir doğrunun olduğunu ona ulaşanın musîp ulaşamayanın da hatalı olduğunu dolayısıyla müçtehitlerin hata yapabileceğini kabul edenlerdir. Çoğulu muhattiûn şeklinde gelir. Genellikle fukaha ekolüne mensup olan Hanefî usûlcüler bu görüşü savunmuştur.

²⁰⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 410-411.

²⁰¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 411.

²⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 411.

Cessâs Hanefî mezhebine mensup fakihlerden birbirine benzeyen sözler naklettikten sonra mezheple ilgili kendi görüşlerine şu şekilde yer vermektedir; *bana göre şartlarını taşıyan her müçtehit yaptığı içtihat faaliyeti ile ilgili musiptir. Yani müçtehidin içtihat faaliyetinde bulunması yerine getirmesi gereken bir sorumluluktur. Müçtehit içtihat faaliyetinde bulunarak isabetli bir iş yapmıştır. Bununla beraber Allah katında hak ve doğru birdir onu da ancak Allah bilir. Müçtehitler o bir olan doğru ve hakikati aramakla mükellef olup, bulmakla mükellef değildir.*”²⁰³

Hanefiler hakkında nass bulunan meselelerde; Allah katında hak ve doğrunun bir olduğunu, müçtehidin buna isabet edememesi halinde, Allah katında olana nispetle hatalı olmakla beraber kendisinin vardığı sonuçla ameli açısından isabetli olduğunu ifade etmektedir. Yine Debûsî, İmam Ebû Hanife’nin bu konuda Cehmiyye’nin imamlarından olan Yusuf b. Halit es-Simetî’ye (ö. 190/806) reddiye mahiyetinde “*Her müçtehit içtihadında musiptir. Fakat Allah katında da hak birdir.*” sözünü delil olarak nakletmektedir.²⁰⁴

Hakkında nass bulunmayan konularda ise müçtehidin hata ve isabeti hakkında mezhebinin görüşünü şu şekilde izah etmiştir. Açık delile rağmen hata eden müçtehit kınanır / cezalandırılır, delil kapalı olursa tasvip edilir ve me’cur olur.²⁰⁵

Debûsî sahabenin birbirlerini tasvip veya tahtie ettikleri konuları örnek olarak zikrederek onların bu ayrımındaki tutumunu kendi mezhebine ölçü olarak almıştır.²⁰⁶ Sonraki usûlcülerin de aynı görüşte olduğu söylenebilir.²⁰⁷

Bu görüşe sahip olan fukaha metodu üzere eser yazan Hanefî âlimler düşüncelerini aklî ve naklî deliller ile teyit etmişlerdir. Akli delil olarak gerekçeleri bütün müçtehitlerin içtihatlarında isabetli kabul edilmesi tenakuzu gerektirir. Tenâkuz iki zıddı bir araya getirmektir. Bu ise İslâm hukuku adına tutarsızlıktır. Örnek olarak velinin izni olmadan akdedilen bir nikâhın aynı anda hem sahih hem de

²⁰³ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 379.

²⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-Edile*, 407.

²⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-Edile*, 415.

²⁰⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-Edile*, 415.

²⁰⁷ Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 615; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, 26-27; Serahsî, *Mebûsât*, II, 91, 141, 142.

batıl olması gerekir. Zira velinin izni olmadan akdedilen nikâhı Hanefiler sahih kabul ederken Şâfiîler batıl olarak kabul etmektedirler. Her müçtehidin içtihiadı doğru olduğuna göre velinin izni olmadan akdedilen nikâhın Allah katında hem caiz hemde batıl olması gerekir. Bu ise çelişkidir.²⁰⁸

Ayrıca sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Ebû Bekir'in *kelâle* meselesinde, Hz. Ömer'in mehrin sınırlaması ile ilgili konuda, Ebû Musa el-Eşarî'nin Hz. Ömer adına mektup yazdığı olayda ve İbn Mes'ud'un müfevviza hakkındaki içtihiadında olduğu gibi hatayı kendilerine doğruyu ise Allah'a nispet etmeleri içtihiadî konularda hatanın mümkün olduğunu göstermektedir.²⁰⁹

Hanefiler “ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ) “ Davud ve Süleyman'ı da hatırla. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların bu hükmüne şahit idik. Süleyman'ın dava konusunu daha iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik.”²¹⁰ mealindeki ayeti kerimeyi nakli delil olarak sunmaktadırlar. Zira bu ayet-i kerime Davud ve Süleyman (a.s.) peygamberlerin aynı konu hakkında farklı hükümler verdiğini ve Süleyman Peygamber'in (a.s.) verdiği hükmün isabetli olduğunu müşirdir. Şayet bütün müçtehitlerin ulaştığı hükümler doğru kabul edilseydi Hz. Allah özellikle Süleyman Peygamber'in (a.s.) ulaştığı sonucu doğru hüküm olarak zikretmezdi.²¹¹

Ayrıca “ هَاتَا عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ” Hata yaptığınız konuda size günah yoktur, fakat bilinçli ve kasıtlı yaptıklarınızdan sorumlusunuz. Allah çok bağışlayıcı ve ziyadesiyle esirgeyicidir.²¹² mealinde bu ayeti kerime insanların amellerinde hata yapabileceğine ve kasıt olmadığı müddetçe bunun herhangi günahının olmayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir. İçtihat da ilmi bir

²⁰⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 416.

²⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 429.

²¹⁰ Enbiya, 21/77-78.

²¹¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 403; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 424; Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî ez-Zaferî (ö. 513/1119) İbn Âkil Ebu'l-Vefa, *el-Vazih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), V, 658.

²¹² Ahzap, 33/5.

amel faaliyeti olduğuna göre orada da hata olabilir. Dolayısıyla içtihat ehliyetine sahip olan âlimler isabet etmekle değil içtihat yapmakla mükelleftirler.²¹³

Müçtehidin içtihadında hata yapabileceğine dair sünnetten birçok delil vardır. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine arz edilen bir dava hakkında Amr b. As'tan hüküm vermesini istemiş, Amr b. As Ya Rasulallah “*Siz varken mi ben hüküm vereyim?*” diye sual ettiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Evet sen hüküm ver. Eğer içtihat edip isabet edersen senin için on sevap vardır. Fakat içtihat edip hata edersen bir sevap vardır*” şeklinde mukabelede bulunmuştur. Bu hadis Amr b. As'tan başka bir tarik ile “*Herhangi bir hâkim içtihat edip isabetli bir hüküm verirse iki ecir, hatalı bir hüküm verirse bir ecir vardır.*” şeklinde de rivayet edilmiştir. Neticede her iki rivayette de müçtehidin hata yapabileceğine açık bir şekilde delâlet vardır.

3.7. İctihadın Dînî Hükümü

İctihadın fikhî bir problemin şerî hükmünü tespit etmek için yapılan çalışma olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu sebeple Mutezile'den Nazzamiye ile Şia'nın İmamiyye kolu ve Zahiriler gibi Sünnî olmayan mezheplerin görüşleri bir tarafa bırakılırsa içtihadın meşruiyeti hususunda cumhur ittifak halindedirler.

Şer'î bakımından içtihadın hükmüne gelince bu durum müçtehitlerin içinde bulunduğu şartlar ve içtihat yapılacak mahallin hassasiyetine göre değişmektedir. Zira içtihat yapmak bazı durumlarda farz-ı ayn olduğu gibi, bazı durumlarda da farz-ı kifaye, mendup veya haram olabilir. Bu başlıklar kısaca açıklanacaktır.

İki durumda müçtehidin içtihat yapması farzı ayn olur. Birincisi kendinden başka ikinci bir müçtehidin bulunmadığı veya ikinci bir müçtehit olsa bile meselenin aciliyeti sebebi ile ona sorulmayacak kadar zamanın dar olduğu durumlarda müçtehidin içtihat edip hüküm vermesi farzı ayn olur.

İkincisi ise müçtehidin kendisinin içtihat yapılmaya ihtiyaç duyulan bir mesele ile amel etme durumuyla karşılaşması halidir. Aslında bu durum ferî meselelerde taklit ile amel etmenin caiz olup olmadığı hususu ile de ilgilidir. Bu hususta usûl-i fikh kaynaklarında üç görüş zikredilir.

²¹³ İbn Âkil Ebu'l-Vefa, *el-Vazih*, V, 362.

1- Mutlak olarak taklit caiz değildir. İster müçtehit olsun ister olmasın herkesin amel edeceği hususları iyi bilmesi gerekir. Şevkânî İbn Hazm'dan nakil ile İmam Mâlik, İmam Ebû Hanife, Şâfiî ve Müzenî gibi birçok müçtehit imamın bu görüşte olduğuna yer vermektedir.²¹⁴ Nitekim İmam Mâlik'in “*Ben de bir beşerim bazen isabet eder bazen de hata yapabilirim. Ben bir konuda içtihat yaptığım zaman Kitab ve sünnet ile karşılaştırım. Şayet Kitab ve sünnete uygun ise amel edin değilse terk edin*” sözü bu konuya ışık tutmaktadır.²¹⁵

2- Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyen birtakım Haşeviyye'ye²¹⁶ göre ise mutlak olarak taklit yapmak vaciptir. Bunlara göre hiçbir kimse için içtihat caiz değildir.²¹⁷

3- Taklit ile amel avam tabakasına vacip müçtehitlere ise haramdır. Sünni dört mezhebe intisap etmiş olan birçok âlimin görüşü bu istikamettedir.²¹⁸

Sonuç olarak bazı Haşeviyye'ye mensup kişilerin görüşleri bir kenara bırakılırsa cumhura göre özellikle müçtehitlerin taklit ile amel etmeleri söz konusu olamaz. Bu durumda en azından kendilerinin amel etmesi gereken fıkhi bir problemle karşılaştıkları zaman içtihat bulunmaları farzı ayın olur. Zira müçtehitlerin cumhura göre içtihat derecesine ulaşmış bir kişinin başkasını taklit etmesi caiz değildir.

İçtimaî ya da ferdi bir problemin zuhur etmesi ve birden fazla müçtehidin mevcut olması halinde bu problemin çözüme kavuşturulması müçtehitler üzere farz-ı kifâye olur. Herhangi birisinin problemi halletmesi diğerlerinden mesuliyeti düşürürken hiçbirisinin üzerine almaması hepsini birden sorumlu kılar.

Henüz meydana gelmemiş fakat ileride meydana gelme ihtimali bulunan hadiseler hakkında içtihat bulunmak fukaha nezdinde mendup olarak görülmüştür. Bu yolla içtihat fukahânın fikri zenginlik ve ilmi derinliğine sebep olabileceği gibi

²¹⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 243.

²¹⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 243.

²¹⁶ Metin Yurdagür, “Haşviyye” (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

²¹⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 244.

²¹⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 244.

ileride olacak hadiselerle önceden tedbir almak gibi faydayı da beraberinde bulundurmaktadır. İslâm hukuk tarihinde özellikle Hanefî müçtehitler bu yolla birçok içtihatla bulunmuşlardır.

Haram olan içtihat birisi içtihadın mahalli ile ilgili diğeri müçtehitle ilgili olmak üzere iki türdür. İctihadın mahalli ile ilgili kısmı yukarıda da ifade edildiği üzere sübût ve delalet yönünden katî olan nasslarla sabit olan hükümler ile tevatür tariki ile bize ulaşan icmâlar ile sabit olmuş hükümler içtihadı kapalıdır. Dolayısı ile iki alanda içtihat yapmak haramdır.

Müçtehitle ilgili kısmı ise müçtehitte bulunması gereken şartları taşımayan ve ilmi yeterliliğe sahip olmayan kişilerin içtihat yapmalarıdır.

3.8. Zamanın Müçtehidsiz Kalması/İctihat Kapısının Kapanması

İctihatla ilgili tartışmalı konulardan birisi de herhangi bir zamanda hiç müçtehidin bulunmaması ve içtihat kapısının kapanması meselesidir. Aslında teşri‘ sürecinden mezhepleşme sürecine kadar bu konu hiçbir şekilde fakihlerin gündeminde olmamıştır. Çünkü edille-i şer’iyyede sarahaten içtihat kapısının kapanacağına veya zamanın müçtehidsiz kalacağına delalet eden bir delil bulunmamaktadır. Fakat mezhepleşme süreçlerinin tamamlanması ile birlikte mevcut konular üzerinde çalışmaların tamamlanarak hükme bağlanması içtihat faaliyetlerinin azalmasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra mihne olayları gibi siyasi hadiseler de müçtehitlerin faaliyetini zayıflatmıştır. Dolayısıyla bu süreçte içtihat çalışmaları duraklama dönemine girerek önceki müçtehitlerin düşüncelerin çerçevesinde varlığını sürdürmüştür.

Bu şekilde ilmi faaliyetlerin duraklama dönemine girmesi, zamanla müçtehit derecesinde âlimlerin yetişmeyeceği endişesinin yanı sıra böyle zamanlarda karşılaşılan yeni problemlere nasıl çözüm üretileceği meselesini gündeme getirmiştir. Fakihlerin bir kısmı “ *إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء،* “ *Allah, ilmi, insanlardan çekip alarak kaldırmaz. Fakat âlimlerin kaldırılmasıyla (ölmesiyle) ilmin kaldırılmasını da gerçekleştirir. Öyle ki hiçbir âlim kalmayınca insanlar, cahil kimseleri rehber edinirler de bunlara bir şey sorulduğu zaman bilmedikleri halde*

cevap verirler. Böylece hem kendilerini hem de başkalarını yoldan çıkarırlar.”²¹⁹ hadisine dayanarak bazı asırlarda müçtehidin bulunamamasını caiz görürler. Hanefî Mâlikî ve Şâfiî usûlcülerin geneli bu kanaate sahiptir. Nitekim Hanefî âlimlerden Muzafferüddîn İbnü’s-Sââtî gibi müteahhirîn usûlcüler bu görüşü savunmuşlardır.²²⁰ Yine Şâfiî usûlcülerden Gazzâlî kendi dönemi itibariyle mutlak müçtehidin bulunmadığını söyleyerek aynı görüşü paylaşmıştır.²²¹

Hanbelî usûlcüler ise “وَلَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ، لَا يَصُرُّهُمْ مِنْ خَذَلِهِمْ حَتَّى”²²² Ümmetimden bir grup kıyamete kadar daima hak üzere bulunacaktır.”²²² hadisine dayanarak her asırda mutlaka müçtehitlerin bulunacağını, içtihat kapısının kapanmayacağını savunmuşlardır.²²³

Mezheplerin yaygınlaşmasından sonra fakihlerin kendi mezheplerine bağlı olarak fetva verdikleri bir vakıdır. Dönem itibariyle mevcut problemlerin çözümleri de yapılmıştır. Dolayısıyla daha önce üzerinde içtihat yapılarak hükme varılmış meseleler üzerinde yeniden içtihat yapma ve yeni fikirler ileri sürme noktasında fakihlerin çekingen bir duruş sergilediklerini de kabul etmek gerekir. Bununla beraber mezhepleşme süreçlerinden sonra da mezheplerde mutlak müçtehit derecesinde fakihlerin yetiştiği kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim içtihat kapısının kapanmadığını ileri süren kabul eden Hallaq’a göre İbn Kudâme, Serahsî ve Kâsânî gibi fakihler içtihat noktasında müçtehitlerden geri değil daha ileridir.

Nitekim adı geçen üç mezhepten de zamanın müçtehidsiz kalacağını savunan fakihlere dolaylı olarak eleştiride bulunanalar eksik olmamıştır. Mesela Hanefîlerin önde gelen usûlcülerinden olan Debûsî mezhepleşme sürecinden sonraki devirde

²¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîra b. Berdizbeh Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), İtisam, 8; Muhammed b. 'İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', byy), İlim, 5; Ebû 'Abdillâh b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdilbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye; Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî), Mukaddime, 8.

²²⁰ Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295) İbnü's-Sââtî Muzafferüddîn, *Bedîu'n-nizâm*, thk. Sa'd b. Ğarîr b.Mehdî es-Sülemî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kura, 1985), II, 683.

²²¹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111) el-Gazzâlî, *el-Vesît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Tamur (Kahire: Dâru's-Selam, 1996), VII, 291.

²²² Buhârî, İtisam, 10; Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünen-ü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), Fiten, 1.

²²³ İbn Abdîşekkûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 349.

âlimlerin ilimden uzaklaşıp taklide yönelmelerini şu şekilde dillendirmektedir. İslâm'ın ilk asrında Müslümanlar, Kitap, sünnet ve salih kimselerin sözlerine istinaden hükümlere ulaşıyorlardı. Bazen mesela Hz. Ömer'in görüşüyle amel ederken bazen de ona muhalif olarak hüküm veren Hz. Ali'nin görüşüyle amel ediyorlardı. Ebû Hanife'nin arkadaşları da böyle hareket ettiler. Bazı meselelerde Hz. Ömer'in Bazı meseleler de Hz. Ali'nin görüşünü tercih ettiler böylece Mezhep ne Hz. Ömer'e ne de Hz. Ali'ye nispet edilen bir mezhep olmadı. Tam aksine Hz. Peygamber'i merkeze alan ve onun methettiği bir toplum olarak varlığını sürdürdüler. Fakat o asrın özelliği âlimleri değil delilleri merkeze almaları idi. Dördüncü asır itibariyle insanlar takvadan uzaklaştılar. Delilleri araştırmayıp sadece âlimlerin sözlerine tabi oldular. Böylece insanlar delillerin doğruluğunu araştırmadan tabi oldukları âlimlerin izlerini takip ederek Hanefî, Mâlikî ya da Şâfiî oldular. Öyle ki delilsiz âlime tabi olmanın neticesi olarak sünnetler bidat ile karıştırıldı. Hak insanların hevaları arasında kayboldu.²²⁴

Debûsî yukarıdaki sözleri ile her ne kadar zamanın müçtehidsiz kalması konusunu ele almasa da zamanın müçtehidsiz kalması probleminin yeni sorunlar doğuracağına işaret etmiştir. Çünkü dinde karşılaşılan yeni meselelerin taklit ile çözülemeyeceği aksi takdirde insanların heva ve heveslerini ilah edinme noktasına gelerek sapıtacaklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla Debûsî'ye göre az sayıda da olsa müçtehidin bulunması gerektiği ve içtihat kapısının kapanmasının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle, bazı dönemlerde kısa vadeli olarak müçtehidin yokluğu kabul edilebilirse de bir zaman sonra içtihat kapısının kapandığını veya müçtehidin bulunmayacağını ileri sürmek isabetli değildir. Çünkü bu durum kıyamete kadar sürekli olarak yenilenen hadiselerin hükümsüz kalması manasına gelir ki İslâm'ın hükmünün kıyamete kadar devam edeceği ilkesiyle bağdaşmaz. Ayrıca bu durum Debûsî'nin de ifade ettiği gibi dini meselelerde hevasına uymaya hatta nefsi arzularını ilahlaştırmaya götürür.

²²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 399.

2. BÖLÜM

FIKİH USÛLÜ AÇISINDAN TUTARLILIK İLKESİ

Allah Teâlâ son hak din olan İslâm'ı insan fitratına uygun bir şekilde göndermiştir. Fıtrat-ı selime sahiplerinin bir din veya düşünce sistemini kabul veya reddederken tutarlılık ilkesine önem verdikleri açıktır. İslâm'ın itikadi prensipleri ile ilgili hususlardaki tutarlılığın açıklanmasını kelam ilmi; gerek ibadetler ve gerekse muamelat konularına dair pratikleri hususundaki tutarlılığın açıklanmasını ise fıkıh ilmi tekeffül etmiştir. Dolayısıyla İslâm hukuk metodolojisinin temel hedefi kendi içerisinde tutarlılığa sahip prensipler ile şer'î delillerden hükümler istinbât etmektir. Bu hedefe müteveccih büyük gayretleri bulunan ilk dönem müçtehitleri, nasslarla birlikte aklî metotları da kullanarak birtakım kurallar geliştirmiş ve karşılaşılan problemleri çözüme kavuşturmışlardır. Sonraki dönemlerde ise ilk dönem müçtehitlerinin yetiştirdikleri talebeler, hocalarının koyduğu prensip ve kuralları daha da geliştirerek sistemleştirmişlerdir. Bu durumun tabii neticesi olarak mezhepler ortaya çıkmıştır. Mezheplerin teşekkülüyle birlikte yetişen fakihler ise müntesibi oldukları mezheplerin koymuş oldukları metot ve prensiplerdeki eksiklikleri gidermek için gayret etmişlerdir. Böylece mezhep içi tutarlılık sağlanmaya çalışılmıştır. Fakat iç tutarlılığın mezhepler genelinde tam manasıyla sağlandığı söylenemez. Zira yer yer mezheplerin kendi koydukları prensiplerin aksiyle amel ettikleri görülebilmektedir. Bu durum fikhî ihtilaflarda muhalif mezheplerin birbirlerini tutarsızlıkla itham etmelerine sebep olmuştur.

Mezhepleri farklı anlayışa sevk eden birçok amil bulunmaktadır. Mesela kıraat farklılıkları, konuyla ilgili hadise ulaşılamaması, ulaşılan hadislerin sübûtunda şüphe edilmesi ya da unutulması, hadislerin kabul şartlarına dair farklı yaklaşımlar, bazı nassların farklı şekilde anlaşılması veya tevil edilmesi, nasslarda müşterek lafızların bulunması, ilk bakışta çelişkili gibi görünen delillerin çözümünde farklı yolların izlenmesi, konuyla ilgili nass bulunmaması ve mezheplerin benimsedikleri bazı usûl ve yöntemlerin farklı olması gibi sebepler müçtehitler arasındaki ihtilaflarının belli başlılarını teşkil etmiştir.

Çalışmamızın giriş kısmında ifade edildiği üzere sonraki süreçlerde İslâm fıkıh düşüncesinde müçtehitlerin ihtilaf ettikleri konuları inceleyen veya birbirlerini tutarsızlıkla itham ettiklerinde kendilerini savunmayı esas alan müstakil bir ilim dalı gelişmiştir. Bu ilim dalının adı “*ilm-i hilaf*” veya “*ilm-i ihtilaf*” olarak meşhur olmuştur.

Usûl-i fikh ilmi, asıl maksada götüren bir alet mesabesinde. Bu sebeple İslâm hukuku açısından önemli bir konuma sahiptir. Zira şer‘î delillerden istinbât edilen hükümleri öğrenmeye yarayan yöntemlere usûl-i fikh sayesinde ulaşılır. Daha açık bir ifadeyle şer‘î nassların manaları, onların delaletinden anlaşılan haram, helal gibi kesin hükümler ile teşri döneminde olmayıp da sonradan ortaya çıkan yeni meselelerin hükümleri ancak usûl-i fikh ile çözüme kavuşturulur. Hilaf ilmi ise fakihlerin ihtilaf ve içtihatlarının tabiî neticesi olması sebebiyle usûl-i fikh ve içtihat ile sıkı bir bağı vardır. Dolayısıyla hilaf ilmi de İslâm hukuku açısından önemli bir didiplindir.

Çalışmamın ikinci bölümünde hilaf ilmindeki yöntemleri kullanarak sünnî mezheplere göre dört aslî delil çevresindeki ihtilaflar ve tutarlılık ilkesi bağlamında ele alacağız. Konular incelenirken evvela ele alınan konular bağlamında mezheplerin birbirlerine karşı tutarsızlık iddialarına temas edilecek, daha sonra aynı konu mezhep içinde ele alınacaktır. Şimdi asıl konumuza girebiliriz.

1. KİTAB DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ

Bütün müçtehitlerin içtihatlarında başvurdukları şer‘î esasların birincisi kitaptır. Literatürde Kitap ile kast edilen Kur‘ân-ı Kerim’dir. Mezheplerin teşekkülü ile birlikte İslâmî ilimler ihtiva ettikleri konularına göre gruplandırılmış, şer‘î delillerin tespitini ve o delillerden hüküm istinbât etme yöntemlerini konu edinen usûl-i fikh adıyla yeni bir disiplin ortaya çıkmıştır. İmam Şâfi‘î’nin *er-Risalesi*, Hanefîlerden Cessâs’ın *el-Fusûl fi’l-Usûl* gibi ilk usûl eserlerinde tanımları yapılmadan şer‘î deliller ile ilgili konulara geçilmiştir. Daha sonraki süreçlerde mezhepler kendi prensip ve metotlarına göre şer‘î delilleri efradını câmi ağıyarını mânî olacak şekilde ıstilahî olarak tanımlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu ihtiyaçtan hareketle şer‘î deliller için gerek mezhep içinde gerekse mezhepler arası kısmi

farklılıklar bulunan tanımların yapıldığı görülmektedir. Bu farklı yaklaşımlar yer yer furû'daki meselelerde müçtehitlerin farklı neticelere varmasına sebep olmuştur. Bu farklılık bazen mezhep içinde bazen de mezhepler arasında kendini göstermektedir. Özellikle herhangi bir mezhep içindeki farklı görüşler, muhalif mezhepler tarafından o mezhebin tutarsızlıkla itham edilmelerine sebep olmuştur.

Bu kısımda mezheplerin Kitab'ın tanımına yaklaşımlarını ele alacağız. Konu, mezheplerin tutarlılığı açısından, önce mezhep içi olarak değerlendirilecek ardından diğer mezhepler ile karşılaştırılacaktır. Bilindiği üzere usûl-i fikhın doğuş ve gelişim sürecinde iki metot ortaya çıkmıştır. Birisi Hanefîlerin kullandığı fukaha metodu diğeri ise Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin kullandığı mütekellimîn metodudur. Ayrıca usûl-i fikh konularında üç mezhebin de sistemi aynı olduğundan literatürde üç mezhebi belirtmek üzere cumhur kavramı kullanılır. Bu noktadan hareketle çalışmada konular incelenirken taraflar; Hanefiler ve Cumhur olarak başlıklandırılacaktır. Cumhuru temsil eden mezheplerden herhangi birinde dikkate şayan farklılıklar olursa kendi içinde ayrıca ele alınacaktır.

1.1. Hanefilere Göre Kitab'ın Tanımı

Hanefîlerde mezhebin bânileri olan üç büyük imamdan; İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Kitabü'r-re'y*, İmam Ebû Yusuf'a nispet edilen *Kitabü'l-usûl* ve İmam Muhammed'e nispet edilen *Usûlü'l-fikh* gibi eserlerin varlığı kaynaklarda yer alsa da bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.²²⁵

Günümüze ulaşanlar arasında Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fuşûl fi'l-uşûl* adlı eseri usûl konularına geniş bir şekilde yer verme özelliğine sahip ilk eserdir. Fakat Cessâs da ıstılahî anlamıyla Kitab'ın tanımına yer vermemiştir. Cessâs'tan sonra eseri günümüze ulaşan, aynı zamanda hilaf ilminin de kurucusu olarak kabul edilen büyük müçtehit Debûsî'dir.

Bilindiği üzere Hanefî usûl metodu Cessâs ile başlayıp Molla Husrev ile kemal derecesine ulaşmıştır. Bu süreçte şer'î asılların birincisi olan Kitab birçok usûcî tarafından tanımlanmıştır. Mezhep içi tutarlılığı göstermesi açısından öne

²²⁵ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 288; Erdem vd., *Fıkıh Usulü*, 37-38.

çıkan bazı fakihlerin tanımına yer verilecektir. Bu kabilden olmak üzere Debûsî *Takvîmü'l-edille*'sinde *Kitab'ı* şu şekilde tanımlamıştır; ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف على /الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً /İki kapak arasındaki sahifeler şeklinde meşhur olan yedi kıraat olmak üzere tevatür yoluyla bize nakledilen Allah'ın kitabıdır.²²⁶

Bir diğer Hanefî usûlcü Pezdevî'nin tanımı ise “فالقرآن المنزل على رسول الله” /Allah Resulü üzere inzal olmuş, sayfalara yazılmış, şüphesiz bir şekilde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) naklolmuş Kur'ân'dır.”²²⁷ şeklinde olmuştur.

Pezdevî'nin çağdaşı olan Serahsî de benzer bir tanım yapmaktadır. “هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في دفات المصاحف المنقول إلينا على الأحرف السبعة /Hz. Peygamber (s.a.v.) üzerine inzal olmuş, iki kapak arasına yazılmış tevatür yoluyla meşhur yedi kıraat olmak üzere bize ulaşmış olan Kur'ân'dır.” şeklinde tanımlamaktadır.²²⁸

Fukaha metodu üzere yazılmış olan eserler arasında, üzerine en çok şerh, haşiye ya da ta'lık yazılan ve uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulan *el-Menar* isimli eserin müellifi Ebu'l-Berekât en-Nesefî'de (ö. 710/1310) aynı tanımı benimsemiştir.²²⁹

Son olarak tanımına yer vereceğimiz Hanefî usûlcülerden Molla Husrev, ise mütekellimîn metodu ile fukaha metodunu meczettiği *Mir'âtü'l-usûl* adlı eserinde *Kitab'ı* “هو النظم المنزل على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواتراً” /“Resulümüz Hz. Muhammed (s.a.v.) üzerine inzal olunan ve ondan bize tevatür yoluyla nakledilen nazımdır”²³⁰ şeklinde tanımlamıştır

1.2. Cumhura Göre Kitab'ın Tanımı

Cumhur, usûl konularında daha çok Şâfiîlerin usûl ve yöntemini esas alarak mezheplerini sistemleştirmişlerdir. Bu sebeple cumhurun diğer temsilcileri usûl

²²⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 20.

²²⁷ Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 5.

²²⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 279.

²²⁹ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310) en-Nesefî, *el-Menâr* (İstanbul: Matbaatü Ahmed Kamil, 1326), 1.

²³⁰ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, 38-39.

Yukarıda ittifak edilen hususların yanı sıra gerek mezhepler arası gerekse mezhep içi ihtilaf edilen hususlar da bulunmaktadır. Bu ihtilafları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Hanefilerden özellikle müteahhirîn âlimleri Kitab'ın nazım ve manadan oluşan iki rüknüne vurgu yaparlar. Ayrıca İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in öncülük ettiği bir gurup ulema bu iki rüknün yanına i'caz vasfını da eklemişlerdir. Dolayısıyla Hanefilerin mezhep içi ihtilafları Kur'ân'ın üç rüknünden hangisinin öncelikli olacağı konusu çerçevesinde şekillenmektedir.

Cumhur ise Kitab'ı tanımladıktan sonra Kur'ân'ın mu'ciz olma vasfını tanıma özellikle almadıklarını belirtmektedirler. Bunun sebebi cumhura göre Kur'ân'ın mu'ciz olma vasfı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini izhar etmek için gerekli bir vasıftır. Fıkıh veya usûl-i fıkıh konularında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvveti tartışılmayacağı gibi bu vasfın hüküm istinbâtında kullanılacak bir faydası bulunmamaktadır.²³⁴ Ayrıca Hanefî fakihlerin de kabul ettiği şekliyle Kur'ân'ın bütün ayetleri mu'ciz değildir. İ'caz vasfı Kur'ân-ı Kerim bir bütün olarak ele alındığı zaman karşımıza çıkan bir özelliktir.²³⁵ Yine cumhura göre Kitab Arapça olarak nazil olduğu için Kur'ân'ın tek rüknü Arapça nazımıdır. Başka dillerdeki manası hiçbir şekilde Kitab muamelesi görmez.²³⁶ Bu kısa malumattan sonra konuların detayları şu şekildedir.

1.3.1. Hanefîlerin Görüşleri

Pezdevî ve sonraki Hanefî usûlcüler, tanımlardan sonraki açıklamalarında Kitab'ın hem nazım hem de mananın birlikteliğinden oluştuğuna vurgu yapmaktadırlar. Hanefîlerin genel kabulüne göre Kitab'ın iki rüknü vardır. Birisi tanımlardan da anlaşılacağı üzere yedi okuyuş üzere Hz. Peygamber'e Arapça olarak indirilen nazımın tevatür yoluyla nakledilmiş olmasıdır. Diğerisi ise bu nazımın delalet ettiği manadır. Rükün kavramına yüklenen manaya göre nazım ve manadan birinin yokluğunda diğerine Kur'ân denilemez. Bu esasa göre namazın rükünlerinden olan

²³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 193.

²³⁵ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, I, 29; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 193.

²³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 193.

kıraatin, ancak yedi okuyuş şeklinden birinin Arapça tilavetiyle sahih olması gerekir. Sebebi ise nazmın içinde manalar mündemiç olurken, mananın içinde nazmın mündemiç olmamasıdır. Zira bir mana aynı dilde bile birçok farklı üslupla ifade edilebilir. Dolayısıyla hem nazım hem de mana Kur’ân için rükündür. Yukarıda ifade edildiği üzere bu iki rükne İmameyn i‘caz vasfını da eklemiştir. Ne var ki mezhep içinde zikredilen esaslara müteallik ittifakın sağlanamadığı görülmektedir. Bu ihtilaflar iki madde halinde incelemek mümkündür.²³⁷

1- İmam Ebû Hanife’ye göre Kitab’ın zikredilen rükünlerinden öncelikli olan manadır. Buna göre bir kimse Arapça bilsin veya bilmesin mesela Farsça kıraat ile namazını kılabilir. Fakat Arapça bilen bir kişinin Farsça tilavet ile namaz kılması mekruhtur.²³⁸

İmam Ebû Hanife’nin bu husustaki delilleri Hanefî kaynaklarda şu şekilde ifade edilmektedir. Namazda kıraatin farz olduğu “فاقرؤا ما تيسر من القرآن/*Kur’ân’dan sizin için kolay olanı okuyunuz*”²³⁹ ayeti ile sabittir. İmam Ebû Hanife’ye göre namazda kıraat hükmü kolaylık üzere bina edilmiştir. Yine İmam Ebû Hanife’ye göre namazda farz olan okuyuş, Allah keliması olduğuna delalet eden lafızların okunmasıdır. Allah keliması olduğuna delalet eden lafızlar ise Arapça olabileceği gibi başka bir lisan ile de olabilir. Nitekim Yüce Allah, Kur’ân’ın bazı ayetlerinde bu duruma işaret etmektedir. Mesela “*O Kur’ân şüphesiz öncekilerin kitaplarında da vardır.*”²⁴⁰ “*Bunlar önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa’nın kitaplarında da vardır*”²⁴¹ örnek olarak zikredilebilir. Öncekilerin sahifelerinde mevcut olan şeyin Kur’ân’ın Arapça lafızları olmadığı ittifakla bilinmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ öncekilerin sahifelerinde mevcut olana da Kur’ân ifadesini kullanmaktadır. İmam Ebû Hanife zikredilen ayetlerin delaletinden hareketle Allah kelimasının sadece Arapça nazımlardan ibaret olmadığı sonucuna ulaşmıştır.²⁴²

²³⁷ Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 94; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 41.

²³⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame (321/933) et-Tahâvî, *Muhtasarü ihtilâfî’l-ulema*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, çev. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981) el-Cessâs (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995), I, 260.

²³⁹ *Kur’ân Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-Müzzemmil, 73/20.

²⁴⁰ Şuara, 26/196.

²⁴¹ A’lâ, 87/18-19.

²⁴² Serahsî, *Usûl*, I, 282.

Kur'ân'ın biri asıl diğeri tali olmak üzere iki rüknü vardır. Bu rükünler Kur'ân'ın Arapça nazmı ile o nazmın delalet ettiği manadır. İmam Ebû Hanife'ye göre asıl rükün nazımların delalet ettiği manalardır. İmam Ebû Hanife Kur'ân'ın rükünlerini iman tasdik ve ikrardan ibaret olan rükünlerine benzetmektedir. Asıl rükün olan tasdik bulununca bazı durumlarda ikrar sakıt olabildiği gibi asıl rükün olan Allah kelamı olan nazımların delalet ettiği mana mevcut olunca nazmın kendisi sakıt olabilir. Namazdaki kıraat hususu Arapça nazmın sakıt olduğu yerlerdendir. Bu sebeple İmam Ebû Hanife'ye göre namazda Kur'ân'ın Arapçasını bildiği halde başka bir lisan ile okuyan kişinin namazı sahih olur. Fakat böyle bir kimse tali derecedeki rüknü ihmal etmenin yanı sıra yerleşmiş sünnete aykırı davrandığı için kerahet işlemiş olur.²⁴³

İmam Ebû Hanife, asıl rüknün mana olması kanaatinin yanı sıra yukarıda mealleri zikredilen ayetlerin delaletiyle Kur'ân'ın Tevrat, Zebur ve İncil gibi semavî kitaplar içerisinde mevcut olduğu kanaatinde. Buradan hareketle İmam Ebû Hanife namazda kıraat meselesini bir ileri noktaya getirerek tahrif edilmemiş olduğundan emin olmak şartıyla farklı dillerde mevcut olan Tevrat, Zebur veya İncil'in okunmasıyla namazın caiz olacağı sonucuna varmıştır.²⁴⁴ İmam Ebû Hanife'nin meseleye yaklaşım şekli dikkate alındığında kendi içinde tutarlı olduğu görülmektedir.

Pezdevî'nin şârihi Abdüaziz el-Buhârî İmam Ebû Hanife'nin tezini şu şekilde gerekçelendirmektedir. Namazın aslı münacâttır. Namazdaki kıraat ise kolaylık esası üzere bina edilmiştir. Kelâm-ı ilâhînin asıl rüknü de lafız değil manadır. Nitekim Kur'ân en fasih lehçe olan Kureyş lehçesi üzere nazil olmuşken diğer kavimler zorlandığı için Hz. Peygamber (s.a.v.) “ يا أباي إنه أنزل القرآن على سبعة ”
أحرف كلهن شاف كاف/Ey Übey! Şüphesiz Kur'ân yedi lehçe üzere nazil olmuştur.

²⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 282; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144) Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), I, 130; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191) el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Şehy Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), I, 112-113; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî (ö. 593/1197) el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, “ts.”), I, 49; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457) İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr ale'l-hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Abdurrezzak Gali el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), I, 286.

²⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, I, 112-113.

Bunların hepsi kâfî ve şâfîdir”²⁴⁵ buyurarak diğer Arap kavimlerinin kendi lehçeleriyle okumasına izin vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) Kureyşli olan ve Arapçayı iyi bilen birinin Temimî lügatiyle Kur’ân okumasına cevaz vermiştir. Bu mukaddimelerden hareketle Arapçayı hiç bilmeyen ya da bilmekle beraber Araplar gibi vakıf olamayan biri için Kur’ân’ın asıl rüknü olan mananın yeterli olacağı sonucuna ulaşılır. Bu da namazda başka bir lisan ile kıraatin caiz olacağı sonucunu doğurur.²⁴⁶

Hanefî fakihlerin diğer bir kısmı ise İmam Ebû Hanife’ye göre Kur’ân’ın mahiyetine dair tespit edilen bu ilkelerin sadece namazdaki kıraat ile sınırlı olduğunu söylerler. Kur’ân’la ilgili diğer hükümler konusunda İmam Ebû Hanife’nin diğer müçtehitlerle aynı görüşte olduğu kanaatindedirler. Bu kabilden olmak üzere mesela İmam Ebû Hanife’ye göre de Kur’ân-ı Kerim’in Arapça nazım olarak indirilmiş olduğunu inkâr eden kafir olur. Arapçasına abdestsiz dokunmak ve onu cünüp veya hayızlı kişilerin okuması haramdır. Farsça veya başka bir lisan ile okunduğunda tilavet secdesi gerekmez. Ayrıca yazıldığı takdirde ona abdestsiz dokunulması caiz olur.²⁴⁷

2- Arapça nazımın yanı sıra i‘caz vasfını da rükün sayan İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre Arapça okumaya güç yetiremeyen kimse için Farsça okuması caiz fakat Arapça okumaya güç yetiren kimse için hiçbir şekilde caiz değildir.²⁴⁸

İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed’in delilleri ise şu şekildedir. Kur’ân-ı Kerim’de onun Arapça olarak indirildiğini açık bir şekilde beyan eden “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ”²⁴⁹ “Biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.”²⁴⁹ “وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَاذِبُونَ”²⁴⁹ “Şüphesiz bu Kur’ân âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Onu senin kalbine uyarıcılardan olasin diye açık bir

²⁴⁵ Buhârî, Fezâilü’l-Kur’ân, 6 (H. No. 4992); Tirmizî, Kıraât, 11 (H. No. 2944); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine’s-Sünen (es-Sünenü’s-Suğrâ li’n-Nesâî)*, thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü’l-Maṭbûâtî’l-İslâmiyye, 1406), İftitah, 37 (H. No. 940).

²⁴⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 40-41.

²⁴⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 41.

²⁴⁸ Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukaha*, I, 130.

²⁴⁹ Yusuf, 12/2.

Arapça ile Rûhulemin indirmiştir”²⁵⁰ vb. Kur’ân’ın Arapça oluşunu ifade eden birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere, Farsça mealler Kur’ân sayılmaz. Ayrıca Kur’ân’ın yukarıda zikredilen özelliklerinin yanında ondan ayrılması mümkün olmayan i‘caz vasfı bulunmaktadır. Dolayısıyla namazda emredilen kıraatin şekli Kur’ân’ın mu‘ciz halidir. Bu vasf ise ancak nazım ve mananın birlikteliği ile hasıl olur. Tek başına mananın mu‘ciz özelliği yetersiz olur. Netice olarak Arapça okumaya muktedir olan birinin başka bir lisan ile okuması caiz olmaz. Arapça okumaya gücü yetmeyen kişi için ise zarureten dolayı caiz olur.²⁵¹

Hanefilerden Serahsî’nin başını çektiği bazı fakihler İmameyn’in delillerine itiraz etmektedirler. Onlara göre Kur’ân’ın üçüncü unsuru olan i‘caz vasfı onun lafzından çok manasında kendini gösterir. Zira mu‘ciz olma vasfı Kitab’ın Allah’ın kelam sıfatının tecellisi olması sebebiyle kadîm ve gayri mahluk olması yönüyledir. Farsça gibi Arapça da hadis ve sonradan yaratılmıştır. Bu yönüyle Kur’ân’ın Arapça nazmı mu‘ciz olamaz. Ayrıca Arapça nazımının mu‘ciz olduğu kabul edilse bile Kur’an bir bütün olarak mu‘cizdir. Namazda okunan kıraat miktarı ise mu‘ciz olmaya yetmeyebilir. Bu durumda Kur’ân’ın nazımının değil manasının mu‘ciz olduğu tezi daha isabetlidir. Bu sebeple de İmam Ebû Hanife hem asıl rûkûn olma vasfını hem de icaz vasfını taşıması hasebiyle namaza özel olmak üzere mana ile kıraatin caiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.²⁵²

Yine Hanefilerden İbn Nüceym, Bâbertî, Molla Husrev ve Damat Efendi gibi fakihler farklı rivayetlere dayandırarak İmam Ebû Hanife’nin Kur’ân’ı Arapça okumaya muktedir olanlar hakkındaki düşüncelerini değiştirerek İmameyn’in görüşüne rücu ettiğini nakletmektedirler.²⁵³ Mesele hakkında İbn Nüceym, Ebû Bekr er-Râzî’nin ismini verirken Molla Husrev ise Nuh b. Meryem’in rivayetini

²⁵⁰ eş-Şuara, 26/192-194.

²⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 282; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 112.

²⁵² Serahsî, *Usûl*, I, 282; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 113; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, I, 49.

²⁵³ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, I, 591; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384) Bâbertî, *el-İnâye şerhu’l-hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, “ts.”), I, 284-285; Muhammed b. Feramuz b. Ali Rûmî Molla Husrev (ö. 885/1480) Molla Husrev, *ed-Dürerü’l-hukkâm fî şerhi ğureri’l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, “ts.”), I, 66; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 956/1549) el-Halebî, *Mecmeu’l-enhur fî şerhi mülteka’l-ebhur* (İstanbul: Eda Neşriyat, “ts.”), I, 93.

nakletmektedir.²⁵⁴ Özellikle Molla Husrev, “*En sahih görüş İmam Ebû Hanîfe’nin Farsça kıraat ile ilgili görüşlerinden rucu’ ettiğidir. Zira sahih görüşe göre bir kişi Arapçanın dışında bir lügat ile namazda kıraatte bulunsa ittifakla caiz olmaz*” şeklinde düşüncelerini belirtmektedir.²⁵⁵

Özetle yukarıda ismi zikredilen müteahhirinden olan fakihler, İmam Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden rucu’ etmesini bir kısmı ittifak şeklinde bir kısmı da en sahih görüş şeklinde diyerek nakletmektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla mezhebin bu husustaki fetvası da İmameyn’in görüşüne göre olmuştur. Fakat İmam Ebû Hanîfe’nin görüşünden döndüğünü nakleden râviler diğer Hanefî müellifler tarafından te’yit edilmemiştir. Tam aksine Hanefî fakihler içerisinde önemli bir konuma sahip olan Tahâvî, Serahsî ve Kâsânî gibi âlimler ısrarla İmam Ebû Hanîfe’nin görüşünün daha isabetli olduğunu savunurlar.²⁵⁶

Netice itibariyle Hanefî mezhebinde fetvada İmameyn’in görüşleri esas alınmakla birlikte İmam Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden rucu’ ettiği rivayeti zayıf kalmaktadır.

1.3.2. Cumhurun Görüşleri

Cumhura göre ister Farsça olsun ister başka bir dil olsun Arapçayı ister bilsin ister bilmesin namazda Arapçanın dışındaki bir lisan ile kıraat caiz olmaz. Namazda okumuş olsa insan kelimayı namaza karıştığundan namazı fasit olur.²⁵⁷

Cumhur bu konuda hem İmam Ebû Hanîfe’nin hem de İmameyn’in içtihatlarının tutarsız olduğu kanaatindedir. Şöyle ki Kur’ân’ın Arapça nazil olduğunu bildiren ayetlerin delaleti açıktır. Arapça nazımının dışındaki hiçbir şey Kur’ân muamelesi göremez. Arapça nazımından aciz olan kimseden de kıraat sakıt olur. Onun yerine tesbih okur. Ayrıca cumhur, şu hususta da İmam Ebû Hanîfe’yi

²⁵⁴ Molla Husrev, *Mirâtü’l usûl*, 38-39.

²⁵⁵ Molla Husrev, *Dürer*, I, 66.

²⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 282; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 112.

²⁵⁷ Sem’ânî, *Kavâtü’u’l-edille*, I, 29; Ebû’l-Muzaffar Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489/1096) es-Sem’ânî, *el-İstîlâm fî’l-hilâf beyne’l-imâmeyn eş-Şâfi’î ve Ebî Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfi’ el-Umrî (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992), I, 237; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 194; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, I, 203.

eleştirmektedir. Şayet Arapça nazımının dışındaki manasına Kur'ân denilecekse mananın da cünüp ve hayızlı kimseler tarafından okunması yasak, abdestsiz dokunulması ise haram olması gerekirdi. Halbuki yukarıda izah edildiği üzere İmam Ebû Hanife'ye göre hüküm böyle değildir. Nazmın delalet ettiği mananın bir yerde Kur'ân kabul edilirken aynı mananın başka bir konuda Kur'ân kabul edilmemesi tutarsızlıktır.²⁵⁸

Cumhurun İmameyn'in görüşleri hakkındaki düşünceleri ise şu şekildedir. Aslında İmameyn Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiğini Arapça nazımının dışındakilerin Kur'ân olamayacağını i'caz vasfının ancak Arapça nazmıyla mümkün olacağını söylerken tutarlı davranmışlardır. Fakat Arapça nazmından aciz olan kimse hakkında Farsça ile kıraat yapabilir şeklindeki yaklaşımları tutarsızdır. Zira zikredilen mukaddimleri kabul eden birinin, Arapça nazmın dışında hiçbir şekilde kıraat caiz olmaz sonucuna ulaşması gerekir. Kıyas ve mantık bunu gerektirir. Nitekim mezhep içinde İmam Serahsî de aynı gerekçeyle İmameyn'i eleştirmiştir.²⁵⁹

1.3.3. Değerlendirme

Kanaatimize göre İmam Ebû Hanife'nin görüşleri kendi içinde tutarlıdır. Zira İmam Ebû Hanife namazdaki kıraatin kolaylık üzere bina edildiğini, Kur'ân'ın iki rükünden asıl olanın mana olduğunu ve i'caz vasfının ise nazım ile değil mana ile hasıl olduğunu delillendirmektedir. Delillendirdiği usul kaidelerine göre namaza mahsus olmak üzere mana ile kıraat caiz olur sonucuna ulaşmaktadır. Fakat burada cevaplandırılması gereken farklı problemler ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Kur'ân-ı Kerim'in Farsça ya da başka bir dile çevirisi farklı insanlar tarafından yapılabilir. Bu durumda birçok kimsenin kendi anladığı şekliyle çeviri yapma ihtimali ortaya çıkar. Hem yabancı bir dilin birebir çevirisinin zorluğu, hem de farklı kişilerin eseri olarak ortaya çıkan tercümelerin Kur'ân'ı, dolayısıyla ilahi kelimayı ne derece temsil edeceği problemleri görünmektedir. Ayrıca bir dilde aynı mana farklı lafızlar ile ifade edilebilir. Buna göre Kur'ân-ı Kerim'in manası indirildiği nazmın dışında yine Arapça lafızlar ile ifade edilebilir. Bu durumda indirildiği nazmın dışındaki aynı

²⁵⁸ Sem'ânî, *el-İstılâm*, I, 239; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 193.

²⁵⁹ Sem'ânî, *el-İstılâm*, I, 239.

manaya delalet eden Arapça lafızlar ile kıraatin sahih ve caiz olması gerekir. Halbuki Hanefîlerin de kabul ettiği esasa göre Kur'ân-ı Kerim'in Arapça nazmı Tevatür yoluyla nakledilen yedi okuyuş şekli ya da on okuyuş şekli ile caiz olur. Bunun dışındakiler ile kıraat caiz olmaz. İmam Ebû Hanîfe'nin görüşleri çerçevesinde bu husus çelişkili gibi görünmektedir.

Hanefî fakihler arasında ihtilaflı konulardan biri de Kur'ân'ın Arapça nazımının dışındaki okuyuşun caiz olması sadece Farsçaya mı mahsustur yoksa bütün dillerde geçerli midir? Bu problemin çözümünde de farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Örneğin Ebû Saîd el-Berdâî'ye göre bu husus sadece Farsça diline ait bir özellik olarak kabul edilirken çoğunluğa göre Farsça örnek olarak verilmiştir. İmam Ebû Hanîfe'nin görüşleri bütün diller için geçerlidir.²⁶⁰

Bu husus da kendi içinde çelişkiler barındırmaktadır. Zira Farsça tercüme ile ilâhi kelâm hasıl oluyor ise diğer diller ile de mümkün olması gerekir.

1.3.4. Tevatür Şartı Üzerine Tartışmalar

Tevatür kavramı lügatte “*aralıksız olmak, kesintiye uğramaksızın devam etmek ve birbirini ardınca gelmek*” anlamlarına gelen *vetr* (وتر) kökünün tefâul (تفاعل) kalıbına nakledilmiş halidir. Doğruluğu kesin olan haberleri nitelemek için onun ismi faili olan mütevâtir kalıbı kullanılır. Usûlcülerin ıstılahında ise “*yalan üzere birleşmesi aklen mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği ve kesin bilgi ifade eden haber*” olarak tanımlanmıştır.²⁶¹

Kur'ân'ın sübutu için tevatürün şart olduğu, bu yolla nakledilmeyen rivayetlerin ise Kur'ân sayılmayacağı bütün mezhepler tarafından müsellemdir. Tevatür yoluyla nakledilen kıraatler ile kast edilen kıraat-ı seb'a veya kıraat-ı aşeredir. Bu kıraatlerin her birinin namazda okunması ve her birinin hüküm istinbâtında kullanılması ittifakla caizdir. Bununla beraber tevatür şartlarıyla ilişkilendirilebilecek birtakım ihtilafların varlığı da bilinmektedir. Bu ihtilafları iki

²⁶⁰ Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-hidâye*, I, 284.

²⁶¹ Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208.

başlık altında zikretmek mümkündür. Birincisi besmelenin ayet olup olmadığı konusu diğeri ise tevatür yoluyla ulaşmayan şaz kıraatlerin durumudur.

1.3.4.1. Besmele Üzerine Tartışmalar

Bilindiği üzere besmele-i şerife Hz. Osman'ın Mushaf'ı olarak bilinen Mushaflarda Tevbe sûresi hariç bütün sûrelerin evvelinde mevcuttur. Başka bir ifadeyle Kitab'ın tarifinde zikredilen Hz. Peygamber (s.a.v.) üzerine indirilme, iki kapak arasına yazılma ve bize tevatür yoluyla ulaşması olarak ifade edilen şartları haizdir. Yukarıda zikredilen hususlarda dört sünnî mezhep tutarlı bir görüş sergilemekle beraber detay sayılabilecek besmelenin mahiyeti hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Temeldeki bu ihtilafların neticeleri furû'da da kendini göstermektedir. Mezheplerin kaynak eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla ihtilafın ana merkezi besmelenin ayet olup olmadığı konusu değil, nasıl bir ayet olduğu konusudur. Zira bütün mezhepler besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olduğu hususunda ittifak halindedir. Fakat besmelenin İmam Evzâî'nin görüşünde olduğu gibi Neml sûresi'nde geçtiği şekliyle bir ayetin parçası mı, bittiği sûrelerin parçası mı veya sûrelerin arasını tefrik için nazil olan müstakil bir ayet mi olduğu hususu ihtilafın odağıdır.²⁶² Konu üzerine yaklaşımları yine Hanefiler ve cumhur olarak ele alacağız.

1.3.4.1.1. Hanefilerin Görüşü

Hanefî usûlcüler arasında besmele hakkında çelişkili sayılacak görüşlere rastlamak mümkündür. Örneğin Molla Husrev Hanefilerin görüşlerini zikrederken mütekaddimîn fakihlerin besmeleyi Kur'ân'dan saymadığına, müteahhirîn fakihlerin ise Kur'ân'dan kabul ettiklerine dair görüşlere yer verir. Bununla beraber Hanefilerin çoğunluğu farklı görüşlere yer vermeksizin Hanefilerce hâkim olan görüşe göre besmelenin sûreleri ayırmak için nazil olan müstakil bir ayet olduğu görüşüne yer verir.²⁶³

Hanefî usûlcülerde dikkat çeken diğeri bir husus da genellikle muhaliflerin itiraz ve ithamlarını kendilerine yöneltmiş birer soru gibi kabul edip besmele

²⁶² Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i*, I, 203.

²⁶³ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, 36-37.

hakkındaki görüşlerini bu soruları cevaplayarak ifade etmeleridir. Bu durumu Debûsî ve Serahsî gibi birçok fakihte görmek mümkündür. Onlar özellikle Şâfiî fakihlerin “Besmele iki kapak arasındaki Mushaflarda da mevcut olup bize tevatür yoluyla ulaştığına göre onu Kur’ân’dan saymamanız tutarsızlık değil midir?” veya “Amel etme hususunda şaz kıraat olan İbn Mes’ud’un Mushaf’ına itibar ederken tevatür yoluyla nakledilmiş besmelenin Kur’ân’dan sayılmayarak Fatiha ile birlikte sesli okunmaması çelişki değil midir?” şeklindeki itirazlarına cevap vererek konuyu aydınlatmaya çalışırlar.²⁶⁴

Hanefiler muhalifler tarafından sual gibi dillendirilen itirazlara şu şekilde cevap verirler. Bize göre besmele sûrelerin arasını tefrik için indirilmiş müstakil bir ayettir. Dolayısıyla herhangi bir sûrenin ne başından ne de sonundan bir parça değildir. Bu hususta Hanefî fakihlerden Serahsî *Usûlü’s-serahsî* adlı eserinde Kâsânî de *Bedâ’i’u’s-sâna’i* isimli eserinde Cessâs’ın İmam Muhammed’den naklettiği bir rivayete yer verirler. Buna göre besmele hem sûreleri birbirinden ayırmak için hem de diğer sûreye teberrük ile başlamak için nazil olmuş bir ayettir. Ne bittiği sûrenin ne de sonraki sûrenin bir parçası değildir. Nitekim İmam Muhammed kendisi de *el-Asl* isimli eserinin namaza giriş başlığında şu sözleri ile buna işaret etmiştir; *Namazda teavvüzden sonra (farz olan) kıraate başlar. Şayet musalli imam veya cehri okunan bir namazda ise besmeleyi gizlice okur. Arkasından Fatiha’yı sesli olarak okur.*²⁶⁵

Hanefî usûlcüler İmam Muhammed’in *el-Asl*’daki sözlerini şu şekilde yorumlamışlardır. Farz olan kıraate besmeleyi sessiz okuyarak başlar demek besmelenin ayet olduğuna delalet etmektedir. Şayet besmele ayet olmasaydı onun okunması kıraatten sayılmazdı. Bununla beraber muhalif mezheplerin zannettiği gibi Fatiha’dan bir cüz de değildir. Zira Fatiha’dan bir cüz olsaydı onun da Fatiha gibi sesli okunması gerekirdi. Hanefiler bu düşüncelerini İbn Abbas’tan nakledilen

²⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-Edile*, 20; Serahsî, *Usûl*, I, 280.

²⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805) Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), I, 15; Serahsî, *Usûl*, I, 280; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 203.

“Cebrail (a.s) besmeleyi indirene kadar Hz. Peygamber (s.a.v.) sûrelerin başını ve sonunu bilmezdi”²⁶⁶ rivayeti ile delillendirirler.

Besmelenin Fatiha ya da herhangi bir sûrenin parçası olmadığını savunan Hanefîler aklî delil olarak da şöyle bir tez ileri sürmüşlerdir. Besmelenin Fatiha ya da diğer sûrelerden bir parça olması halinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bunu sarahaten söylemesi gerekirdi. Halbuki Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususta hep sükût etmiştir. Besmelenin indirilmiş olması, mushaflarda yazılı olması, tevâtüren nakledilmiş olması ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) konu hakkındaki sükûtu, birlikte değerlendirildiğinde besmelenin ayet olmakla beraber ne Fatiha’dan ne de diğer sûrelerden bir parça olmadığı sonucu ortaya çıkar.²⁶⁷

Konuya ilişkin Şâfiîlerin başka bir itirazı da şu husustadır. Kur’ân’dan bir ayet olduğu kabul ediliyorsa neden Fatiha ya da diğer sûreler gibi sesli okunmuyor? Buna engel nedir? Kur’ân’dan olduğunu kabul edip kıraatin sesli olduğu yerlerde besmeleyi sessiz okumak veya Mâlikîlerin uygulamasında olduğu gibi hiç okumamak çelişki ve tutarsızlık değil midir?

Hanefîler Hz. Peygamber’in (s.a.v.) besmeleyi sessiz okuduğuna dair birtakım naklî rivayetlerin yanı sıra aklî deliller ile kendi görüşlerinin tutarlı olduğunu ileri sürerler. Bu naklî rivayetlerin belli başlı olanları şunlardır. Mâlikî mezhebinin kurucusu ve imamı olan Mâlik b. Enes, *Muvatta*’nda dedesi Enes b. Mâlik’in şu sözlerine yer verir. “Ben Hz. Ebû Bekir Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın arkasında namaz kıldım. Onlardan hiçbiri besmeleyi okumazdı.”²⁶⁸

Başka bir naklî rivayet ise şu şekildedir. Tabînden olan İbn Mukaffel konuya ilişkin bir hatırasını şöyle anlatır. “Ben namaz kılarken besmeleyi sesli olarak okuyordum. Babam bu şekilde namaz kıldığımı öğrenince bana şöyle dedi; Ey oğlum! Bid’atlerden sakınasın. Ben Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir ve Hz.

²⁶⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 23.

²⁶⁷ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126) İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Şeyh Adil Ahmed Abdülmecid (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2018), I, 133.

²⁶⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*’, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1985), II, 110.

Ömer’le beraber namaz kıldım. Onların hiçbirisi besmeleyi okumazdı.”²⁶⁹ Farklı râviler kanalıyla nakledilen her iki rivayette de namazdaki kıraatte besmelenin okunmadığı ifade edilmektedir. Hanefiler ise namazdaki kıraatte besmelenin okunduğuna dair başka rivayetleri dikkate alarak Hz. Peygamber (s.a.v.) namazda besmeleyi sesli olarak okumazdı şeklinde yorumlamışlardır. İleride zikredileceği üzere Mâlikîler ise bu rivayetlerin zahiri manasıyla amel ederek o rivayetleri hiçbir şekilde namazda besmelenin okunmayacağı şeklinde yorumlamışlardır.

1.3.4.1.2. Cumhurun Görüşü

Cumhur birçok usul konusunda ittifak etmelerine rağmen besmelenin nasıl bir ayet olduğu konusunda ittifak edememişlerdir. Şöyle ki Mâlikîler besmelenin herhangi bir sûre ile bağı olmadan sûreleri fasıl için inen müstakil bir ayet olduğu konusunda Hanefiler ile aynı görüştedir. Fakat kendilerine ulaşan rivayetlerin zahirleriyle amel ederek namazda besmelenin okunmaması hususunda ise Hanefilerden ayrılmaktadırlar. Çünkü Mâlikîlere göre besmele hiçbir şekilde namazda okunmaz.²⁷⁰

Şâfiîler ise besmelenin Kur’ân’dan sayılmak için aranan şartları taşımasının yanı sıra Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namazlarda besmeleyi diğer sûrelerle birlikte sesli okuduğunu nakleden rivayetlerden yola çıkarak besmelenin bağımsız bir ayet değil bitiştiği sûrelerin ilk ayeti olduğu sonucuna varmışlardır. Bu esasa göre fûrû’u bina ederek namazlarda besmelenin sessiz okunan yerlerde sessiz sesli okunan yerlerde ise sesli bir şekilde Fatiha’nın ilk ayeti olarak okunmasını lüzumlu görürler.²⁷¹ Şâfiîlerin naklî delilleri özetle şu şekildedir. Ebû Hüreyre (r.a) Hz. Peygamber’den (s.a.v.) “ الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن {بسم الله الرحمن الرحيم} /elhamdülillahirabbilalemin (Fatiha sûresi) yedi ayettir. Bunlardan birisi de Bismillahirrahmanirrahim’dir.”²⁷²

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 133.

²⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 133.

²⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 195-199; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 133.

²⁷² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066) el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), II, 67 (H.No. 2389); Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 203.

Yine Nuaym el-Mücmir kanalıyla Ebû Hüreyre'den (r.a) nakledilen başka bir rivayet ise şu şekildedir; Ben Ebû Hüreyre'nin (r.a) arkasında namaz kılmışım. O besmeleyi Fatiha'ya ekleyerek sesli olarak okuyordu. Namazın ardından bize şöyle dedi. *“Neḡsim yedi kudretinde olan Allah'a yemin olsun ki içinizden namazı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazına en çok benzeyen benim.”*²⁷³ Bu sözleriyle Ebû Hüreyre (r.a) Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) besmeleyi sesli olarak okuduğunu ifade etmek istemiştir.²⁷⁴

Yine Ebû Hüreyre'den (r.a.) şu söz nakledilmiştir; *“Hz. Peygamber namazlarda besmeleyi sesli olarak okurdu. Bir zaman sonra insanlar onu terk ettiler.”*²⁷⁵

Ebû Hüreyre'den (r.a) başka sahabelerden de benzer rivayetler nakledilmiştir. Mesela Ümmü Seleme'den (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) besmeleyi Fatiha'nın ilk ayeti olarak namazda okurdu.²⁷⁶

Sonuç olarak Şâfiîler konu hakkındaki zikredilen hadisleri esas alarak besmelenin Fatiha'nın bir parçası olduğu kanaatiyle namazda okunmasını lüzumlu görmüşlerdir. Buradan hareketle aslında her mezhebin başlangıçtaki hareket noktasına göre tutarlı bir yol tuttuğu söylenilir.

1.3.4.2. Şaz Kırâatler Üzerine Tartışmalar

Şaz kıraat demek; bize tevatür yoluyla ulaşan Hz. Osman'ın Mushaf'ının haricinde ashaptan bazılarının münferit olarak cem ettikleri Mushaflardır. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar arasında meşhur olan yedi veya on okuyuş şeklinden farklı olarak bazı sahâbelerin elinde mevcut olan Mushaflardır. Şaz kıraatler Kitab'ın tarifinde zikredilen şartları taşımadığı için Kur'ân sayılmaz. Bu esasa istinaden namazda tilavet edilmez. İnkâr edenler kafir sayılmaz. Abdestsiz veya cünüp kişilerin dokunması caizdir. Bu hususta dört Sünni mezhep de ittifak halindedir.²⁷⁷ İhtilafa

²⁷³ Ebu Bekir (ö. 458/1066) el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyat beyne'l-imamayn eş-Şâfiî ve Ebî Hanife ve eshabihî*, thk. Muhammed b. Abdulfettah (Kahire: er-Ravza, 2015), II, 278.

²⁷⁴ Sem'ânî, *el-Istîlâm*, I, 215.

²⁷⁵ Beyhakî, *el-Hilâfiyyat beyne'l-imamayn eş-Şâfiî ve Ebî Hanife ve eshabihî*, II, 278.

²⁷⁶ Beyhakî, *el-Hilâfiyyat beyne'l-imamayn eş-Şâfiî ve Ebî Hanife ve eshabihî*, II, 274.

²⁷⁷ ed-Dehşân, *el-Hilâfiî'l-usûlî*, 42.

konu olan mesele şaz kıraatler ile amel edilip edilmeyeceği hususundadır. Mezheplerin görüşlerini yansıtmaya noktasında usûl-i fikh kaynaklarında birbirinden farklı bilgiler bulunmaktadır. Konu bu bağlamda Hanefiler ile cumhurun yaklaşımları olarak ele alınacak olup isabetli ve tutarlı olan görüş tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.3.4.2.1. Hanefilerin Görüşü

Hanefilere göre şaz kıraatler hüccettir. Bu hususta Hanefî usûlcüler arasında farklı bir görüş bilinmemektedir. Hanefiler, şaz kıraatlerin bazı sahabilerin kendilerine mahsus Mushaf'larında yer almasını, şaz kıraat olarak nitelenen kısmını o sahabinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işitmiş olması temeli üzere kurarlar. Bu esasın temelini şu şekilde açıklarlar. Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu şekliyle muhafazası konusunda bütün sahabe aynı hassasiyete sahiptir. Bu husus bütün Sünni mezheplerce ittifakla kabul edilmektedir. Dolayısıyla hiçbir sahabe kendi düşünceleri çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'e ekleme yapamaz. Bu durumda tevatür yoluyla bize ulaşan Hz. Osman'ın Mushaf'ında mevcut olmayan şaz kıraatler hakkında tek ihtimal kalır. O da Hz. Peygamber (s.a.v.) kıraatlerin şaz olarak nitelenen kısmını tefsir mahiyetinde zikretmiş, bazı sahabe de onu Kur'ân zannederek Mushaf'ına eklemiştir. Dolayısıyla şaz kıraatler Kur'ân'dan kabul edilmese de sünnet ve hadis olarak kabul edilmeleri gerekir. Bu sebeplerden dolayı şaz kıraatler sünnet olarak hüccettir.²⁷⁸

Bilindiği üzere Hanefilerdeki sünnet, güçlüden zayıfa doğru mütevâtir, meşhur ve ahâd olmak üzere üçlü taksime tabidir. Şaz kıraatlerin bu üçlü derecelendirmeden mütevâtir sünnete uymadığı kesin olmakla birlikte meşhur veya ahâddan hangisine göre muamele göreceği ilk dönem itibariyle net değildir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefilerde şaz kıraatlerin meşhur veya âhâd şeklinde ikili taksimi ilk olarak Debûsî ile başlamış olup sonraki usûlcüler tarafından aynı yol izlenmiştir. Yine tespit edebildiğimiz kadarıyla şaz kıraatlerdeki meşhur veya âhâdın mahiyeti sünnettekinden farklıdır. Şöyle ki sünnetlerde bu sıfatlar ilk dönem itibariyle râvilerin adedine göre belirlenirken şaz kıraatlerde ise ravi sayısına bakılmaksızın şaz kıraati Mushaf'ında bulunduran râvinin fakih olup olmadığına

²⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 281; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedai'*, II, 6; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, IV, 315.

göre belirlenir. Bu tespite göre şaz kıraati Mushaf’ında bulunduran sahabe fakih ise onun rivayeti meşhur, değilse âhâd kabul edilir. Son tahlilde şaz kıraatin meşhur kısmı sünnetin meşhur kısmı gibi kabul edilerek onunla amel edilir. Sünnet bahsinde de geleceği üzere meşhur sünnet ile nass üzere ziyade yapılabilir. Nasstaki umumi ifadeler tahsis, mutlak ifadeler de takyid edilebilir. Nitekim Hanefilere göre meşhur kıraatten sayılan İbn Mes‘ud’un yemin keffareti ile ilgili (فصيام ثلاثة أيام)²⁷⁹ ayetine eklediği (متابعات) kaydının mucibiyle amel etmek gerekir. Bundan dolayı Hanefilere göre yemin kefaretinde orucun peş peşe tutulması zorunludur.²⁸⁰

Şaz kıraatlerin âhâd kısmında ise durum farklıdır. Hanefilere göre ittifakla şaz kıraatin âhâd kısmıyla amel edilmez. Yukarıda ifade edildiği üzere şaz kıraatlerin âhâd kısmı sünnetteki haber-i vâhid gibi kabul edilmektedir. Hanefilerdeki yerleşik esasa göre haber-i vâhidler zannî bilgi ifade ettiklerinden dolayı onlarla nass üzere ziyade yapılamaz. Fakat nass üzere ziyade manası taşımayan yerlerde şartlarını bulundurduğu zaman amel edilir. Burada sünnetteki haber-i vâhid ile amel edilirken haber-i vâhid gibi sayılan şaz kıraatin âhâd kısmıyla neden amel edilemez, bu bir çelişki olmaz mı şeklinde itiraz edilebilir. Fakat problemin çözümü her iki kavramın mahiyetinin tam olarak anlaşılmasında gizlidir. Şöyle ki şaz kıraatin âhâd kısmını sünnetlerdeki haber-i vâhiden ayıran husus, şaz kıraatlerin yapıları gereği daima nass üzere ziyadeliği beraberinde bulundurmalarıdır. Nass üzere ziyadeler ise Hanefilere göre nesihtir. Haber-i vâhidler ise kendisinden daha güçlü delil olan tevâtür yoluyla sabit Kur’ân’ı neshedemez. Sünnetlerdeki haber-i vâhidde böyle bir durum söz konusu değildir. Zira sünnetin kendisi haber-i vâhid olabileceği gibi hakkında hiç hüküm bulunmayan bir konuda da varit olmuş olabilir. Her iki durumda da nas üzere ziyade söz konusu olmaz. Öyle ise şartlarını taşıdığı zaman sünnetlerdeki haber-i vâhid ile amel edilirken şaz kıraatlerin âhâd kısmıyla hiçbir zaman amel edilemez. Nitekim meşhur olduğu üzere Übey İbn Ka‘b’ın Ramazan orucunun kazası hakkındaki (فعدة من أيام آخر)²⁸¹ ayetine ilave ettiği (متابعات) kaydı

²⁷⁹ el-Mâide, 5/89.

²⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, IV, 315; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 385.

²⁸¹ el-Bakara, 2/184.

dikkate alınmaksızın ayetin mutlak hali ile amel edilir. Buna göre Ramazan orucunun kazasında peş peşe tutmak şart değildir.²⁸²

1.3.4.2.2. Cumhurun Görüşleri

Şaz kıraatler konusunda cumhuru temsil eden mezheplerin yaklaşımlarına dair usûl kitaplarında birbirinden farklı ve tutarsız olarak görülebilecek bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Hanefî kaynakların bir kısmında cumhuru temsil eden mezheplerin tamamının şaz kıraatle amel etmediklerine yer verilir.²⁸³ Diğer bir kısmı da tek tek mezhep ismi zikrederek kendilerine muhalif olan görüşlere yer verirler. Mesela Hanefî usûlcülerden İbnü'l-Hümâm özellikle Şâfiîlerin şaz kıraatle amel etme hususunda muhalefet ettiğini vurgular.²⁸⁴ Yine Hanefîlerden muhaddis, fakih ve tarihçi yönleriyle meşhur olan Bedreddin el-Aynî, Mâlikî âlim Kâdî İyaz'dan cumhurun görüşü olarak naklettiğine göre şaz kıraatler hüccet değildir.²⁸⁵ Cumhuru temsil eden mezheplerin kendi kaynaklarında da durum farklı değildir. Bu sebeple konu mezheplerin kendi kaynakları bağlamında ele alınıp hem usul hem de furû'a yansımaları incelenerek cumhuru temsil eden mezhepler adına isabetli görüş tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespit yapılırken de cumhuru temsil eden mezheplerin kronolojik sıralaması gözetilecektir.

1-Mâlikîler: Malikî mezhebine mensup meşhur bir âlim olan Şemsüddin Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Ebyârî, (ö. 616/1219) Cüveynî'nin *el-Burhan* isimli eseri üzerine yazdığı şerhinde kendi mezhebinin meşhur olan görüşünü şaz kıraatin hüccet olmadığı şeklinde nakletmektedir.²⁸⁶

²⁸² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 385; Molla Husrev, *Mirâtü'l-usûl*, 35.

²⁸³ Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 54.

²⁸⁴ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457) İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh* (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351h.), 299; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579) Emîr Padişah, *Teyşîru't-tahrîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), III, 9.

²⁸⁵ Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/1451) Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, "ts."), II, 202.

²⁸⁶ Ali b. İsmail (ö. 616/1219) el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessam el-Cezairî (Kuveyt: Dâru'z-Zıya, 2013), II, 770.

Bir başka Mâlikî usûlcü İbn Hacıp de (ö. 646/1249) hem *Münteha* isimli eserinde hem de onun şerhinde mezhebinin görüşü olarak şaz kıraatlerle amel etmenin caiz olmadığı hususunu detaylı bir şekilde delillendirir.²⁸⁷

Yine meşhur Mâlikî fakihi Halûlû'ya (ö. 898/1298) göre Mâlikî mezhebinin meşhur görüşü şaz kıraatle amel etmenin caiz olmadığı şeklindedir.²⁸⁸ Gerek Malikî mezhebi içindeki gerekse diğer mezheplere mensup usûlcülere göre Malikî mezhebinin şaz kıraatler hakkındaki görüşleri genelde amel edilmeyeceği yönündedir.

Fakat hem İmam Malik'in *Muvatta'*nda²⁸⁹ hem de İmam Mâlik'ten sonra mezhebin ileri gelen fakihlerin eserlerinde şaz kıraatle amel edileceğine dair bilgiler de bulunmaktadır. Nitekim mezhebin önde gelen fakihlerinden olan İbn Abdilberr *Muvatta'* da yer alan mevkûf ve maktû' rivayetlerle beraber farklı mezheplerden olup değişik bölgelerde yaşayan fakihlerin görüşlerine yer verdiği *İstizkâr* adlı eserinde İmam Mâlik'e göre şaz kıraatle amel etmenin daha doğru olduğu hususunda şu hikayeye yer verir. Humeyd b. Kays el-Mekki anlatıyor; İmam Mâlik, tabîinden Mücahid ve ben Ka'be'yi tavaf ederken birisi yemin keffaretinde oruçlarının nasıl tutulacağını sordu. Ben de dilerse peş peşe dilerse de aralarını faslederek tutabilir şeklinde fetva verdim. Fakat Mücahid benim fetvama itiraz etti ve ekledi. Übey b. Ka'b'ın Mushaf'ında yemin keffareti (ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ) *peş peşe üç gün oruç tutar* şeklinde (مُتَتَابِعَاتٍ) *peş peşe ilavesiyle geçmektedir*.²⁹⁰ Dolayısıyla keffaret orucunda fasıla caiz değildir diyerek benim fetvamı tashih etti. Bunun üzerine yanımızda bulunan İmam Mâlik de “*Bana göre de en doğru olan yemin keffaretinin peş peşe tutulmasıdır*” dedi.²⁹¹

²⁸⁷ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249) İbnü'l- Hâcib, *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hamadû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), I, 381-382.

²⁸⁸ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Halef b. Abdurrahman (ö. 898/1298) Halûlû el-Kayrevânî, *ez-Zıyâü'l-lâmi' şerhu cem'u'l-cevâmiu fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkrım b. Ali b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), II, 49.

²⁸⁹ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, I, 305.

²⁹⁰ el-Maide, 5/89.

²⁹¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/1071) İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), III, 350.

Konuyla alakalı başka bir örnek ise yine Mâlikî kaynaklarda Kur'ân-ı Kerim'de ferâiz ile ilgili hükümlerin anlatıldığı Nisa sûresi 13. Ayette geçen *kelâle* lafzının açıklamasıdır. Bu açıklamaya göre İbn Mes'ud'un (r.a.) kıraatindeki (من ام) kaydına itibar edilerek *kelâle* olarak mirasçı olunan kişinin vefat ettiğinde geride ana bir kız veya erkek kardeş bırakan kişi olarak tarif edildiği yer almaktadır.²⁹²

Bu konu ile alakalı çalışmanın üçüncü bölümünde daha çok örnek verilecektir. Bu örneklerden hareketle Mâlikîlerin mutlak manada şaz kıraatlerle amel etmeyi reddetmediği, aksine haber-i vâhid gibi değerlendirerek şartlarını taşıdığı zaman kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durumda şaz kıraatlerin hücciyetini mutlak manada reddeden bazı Mâlikî usûlcülerin şaz kıraatlerle ilgili ilkelerinin furû'a yansımadığını söyleyebiliriz. Mezhebin iç tutarlılığı adına şaz kıraatlerin haber-i vâhid gibi görülerek şartlarını taşıdığı zaman hüccet olarak kabul edildiği tezi isabetli görülmektedir. Zira şaz kıraatlerin bir kısmıyla farklı gerekçelerle amel etmedikleri de bilinmektedir.

2- Şâfiîler: Şâfiîlerin şaz kıraatler hakkındaki görüşlerinin tespitinde Mâlikîlerde olduğu gibi kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Usûlcülerin bir kısmı Şâfiîlerin şaz kıraatleri hüccet kabul etmediği tezini savunurken diğer bir kısmı da kabul ettiği görüşünü savunurlar. Esasen furû' kitaplarındaki durum da şaz kıraatle amel ettiklerini desteklemektedir. Fakat mezhep bir bütün olarak ele alındığında kendi kaynaklarında farklı yaklaşımların bulunması ilk bakışta çelişki ve tutarsızlık gibi görünmektedir. Meselenin netlik kazanması önemlidir. Problemin çözümü ve isabetli olanın tespiti ise genelde literatürdeki usul kaynaklarının özelde ise Şâfiî usul ve furû' kaynaklarının mukayeseli bir şekilde incelenmesi ile mümkün olur.

Mesele Şâfiî haricindeki kaynakların genelinde şaz kıraatlerin hüccet olmadığı şekliyle yer almaktadır. Mesela Hanefilerden İbn Hümâm, Mâlikîlerden İbn

²⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, VI, 60; Halil b. İshak b. Musa Zıyaüddin el-Cündî el-Mâlikî el-Mısırî (ö. 776), *et-Tavzîh fî şerhi'l-muhtasari'l-fer'i li'bni Hâcîb*, thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib (by.: Merkezü Necibiyeve li'l-Mahtutat ve Hzmeti'-Türas, 2008), VIII, 580.

Hâcîb ve Hanbelîlerden Necmeddin et-Tuî'nin eserleri örnek olarak zikredilebilir.²⁹³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî dışındaki müelliflerden Şâfiîlerin şaz kıraatin hüccetliğine dair İbn Hümâm hariç aksi bir görüş yoktur. İbn Hümâm konu hakkında Şâfiîlerin genel yaklaşımlarını zikrettikten sonra mezhebin yaygın görüşünün aksine bazı Şâfiî fakihlerin şaz kıraatle amel etiğine dair örnekler vermektedir.²⁹⁴

Şâfiî kaynaklara gelince şaz kıraatlerin hüccet olmadığı hususunda İmamü'l-Haremeyn Cüveynî başı çekmektedir. Ona göre Müslümanlara tevatür yoluyla ulaşmayan kıraatlerle amel etmek caiz olmadığı gibi hüccet ve haber değeri de verilemez.²⁹⁵

Cüveynî bu görüşünü şu esasa göre temellendirir. Şaz kıraatler tevatür yoluyla nakledilmediği için Kur'ân olarak nakledilmediği kesindir. Bununla beraber şaz kıraatleri Mushaf'ında bulunduran sahabî onu Kur'ân olarak rivayet ettiği için hadis olarak da değerlendirilemez. Bu durumda şaz kıraatlerin neshedilmiş olması veya Mushaf'ında bulundurulan sahabîler tarafından yapılmış yorumlar olması yüksek bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki durumda da hüccet değeri taşımayacağı için şaz kıraatlerle amel edilmez. Cüveynî'nin bu tezi onun öğrencileri vasıtasıyla sonraki Şâfiî usûlcülere de aksetmiştir. Nitekim onun yetiştirdiği öğrencilerden olan Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyrî, Gazzâlî gibi fakihlerin yanı sıra Sem'ânî ve Nevevî gibi diğer Şâfiî usûlcülerin çoğunluğu da aynı çizgiyi sürdürmüşlerdir.²⁹⁶

Fakat mesele ile alakalı Şâfiî kaynaklı diğer usûlcülerin eserleri ve furû'a dair eserler karşılaştırmalı olarak tetkik edildiğinde zikredilen görüşlerin Şâfiîlerin tamamını temsil eden bir görüş olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Şâfiîlerin furû kitaplarında İmam Şâfiî başta olmak üzere birçok Şâfiî fakihin muhtelif konularda

²⁹³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, II, 213; İbnü'l-Hâcîb, *Muhtasar*, I, 381; Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî (ö. 716/1316) Necmeddin et-Tuî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), II, 25.

²⁹⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, II, 217.

²⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 427.

²⁹⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111) el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan el-Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 374; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 194; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, I, 414-415; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 221; Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (ö. 676/1278) en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 1393), XVII, 120.

şaz kıraatleri hüccet olarak kullandığı görülmektedir.²⁹⁷ Şâfiî fakihlerden Zerkeşî ve İbnü's-Sübkî'nin de deyimiyle şaz kıraat hususunda mezhebin duruşu haber-i vâhid olarak hüccet kabul edilmesi şeklinde olup aksi düşüncelerin Şâfiîlere isnadı hatalıdır.²⁹⁸

Nitekim rada' konusunun mahremiyet hükmünün tahakkuk edebilmesi için en az beş defa emmenin şart koşulması Hz. Aişe'ye isnat edilen şaz kıraate dayanmaktadır. Rada' konusunda Kasım b. Muhammed ile Yahya b. Saîd'in Umra'dan onun da Hz. Aişe'den (r.a.) naklettiği rivayet şu şekildedir; “Kur’ân-ı Kerim’de (لَا يَحْرَمُ إِلَّا عَشْرَ رَضَعَاتٍ) rada' ancak on defa olduğu takdirde mahremiyet doğurur. Hz. Aişe'nin (r.a.) rivayetine göre daha sonra (أَوْ خَمْسَ رَضَعَاتٍ) ayeti nazil olarak ilk hükmü neshetmiştir. Hz. Aişe (r.a.) sözlerini “Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde Kur’ân’da rada' ile ilgili (لَا يَحْرَمُ إِلَّا عَشْرَ رَضَعَاتٍ أَوْ خَمْسَ رَضَعَاتٍ) ayeti mevcut idi. Sonra insanlar onu Mushaf’a almayarak terk ettiler diyerek rada' ilgili hükmün kaynağının ayet olduğunu ileri sürmektedir. İmam Şâfiî ise Hz. Aişe'den (r.a.) gelen şaz kıraate dayanarak hükmü beş defa emdirmeye esas üze bina etmiştir.²⁹⁹ Yine Şâfiî furû' kitaplarında müçtehitlerin hırsızın sağ elinin kesilmesinde İbn Mes'ud'dan gelen (إيمانها) şeklindeki şaz kıraate itibar ettikleri gibi Hanefiler nezdinde müçtehitliği zayıf görülen Übey b. Ka'b'ın kelâle ayeti ile ilgili (من ام) ilavesine itibar ederek amel ettikleri görülmektedir. Bununla beraber yemin keffareti hakkında İbn Mes'ud'un mushafında bulunan (مَتَابَعَاتٍ) kaydıyla amel etmedikleri ittifakla kabul edilmektedir. Öyle ki Mezhep üzerinde şaz kıraatlerin hüccet kabul edilmeyişi bile bu rivayet üze bina edilmektedir. Muhtemelen Cüveynî ve sonraki âlimler İbn Mes'ud'un yemin keffareti örneğinden hareketle meseleyi genelleştirerek mezhep adına tutarsızlık arzederek bir sonuca ulaşmışlardır.

Bu durum ilk bakışta Şâfiîler açısından tenakuz ve tutarsızlık gibi görüntü verse de perde arkasında Şâfiîlerin tutarlılığına halel getirmeyecek başka sebepler vardır. Şâfiî âlimlerden Zekerîyya el-Ensârî şaz kıraatler hususunda mezhebimizin en

²⁹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî (ö. 1004/1596) Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), VII, 176.

²⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, II, 223.

²⁹⁹ Tirmizî, Rada', 3; Şâfiî, *el-Ümm*, V, 28; Tahâvî, *Muhtasarü ihtilâfî'l-ulemâ*, II, 317.

sahih görüşü onların haber-i vâhid olarak hüccet kabul edilmesidir şeklinde görüşlerini dile getirdikten sonra yine şaz kıraat olan İbn Mes‘ud’un (r.a.) kıraatinin niçin kabul edilmediğini açıklar. Ona göre konu özelinde isnadı Darekutni’ye dayanan Hz. Aişe’nin (r.a.) rivayet ettiği bir bilgiye göre yemin keffareti hakkındaki ayet İbn Mes‘ud’un da (r.a.) naklettiği gibi (متتابعات) kaydıyla nazil olmuş fakat daha sonra bu kayıt hem tilavet hem de hüküm açısından neshedilmiştir. Şâfiîler Hz. Aişe’ye (r.a.) dayanan rivayetle ameli tercih ederek İbn Mesu‘ud’un (r.a) rivayetini terk etmişlerdir. Burada başka bir ihtimal de söz konusu olabilir ki o da İbn Mes‘ud’un rivayetinin İmam Şâfi‘ye hiç ulaşmamış olmasıdır.³⁰⁰ Aksi halde yukarıda da ifade edildiği üzere hırsızın sağ elinin kesilmesi hususunda İbn Mes‘ud’un rivayetine itibar edilirken aynı mezhep tarafından yemin keffaretinde aynı sahabeye dayanan rivayete itibar edilmemesi tutarsızlık olur.

Netice itibariyle Şâfiîler üzerindeki genel algının hatalı olduğu Şâfiîler’inde şaz kıraatleri haber-i vâhid gibi kabul ederek şartları oluştuğunda amel ettiklerini söyleyebiliriz.

3- Hanbelîler: Hanbelîlerin şaz kıraatler konusundaki bilinen genel yaklaşımları Hanefiler gibidir. Usûl kitapları arasında İbn Müflih (ö. 884/1479) ve onu takip eden İbnü’l-Liham ve İbn Abdilhadi gibi birkaç Hanbelî âlim hariç hemen hemen bütün usûlcüler Hanbelîlerin şaz kıraat hakkındaki görüşlerinin Hanefiler gibi olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre de şaz kıraatler haber-i vâhid gibi hüccettir.³⁰¹

1.3.4.2.3. Değerlendirme

Şaz kıraat merkezli konularda mezheplerin usûl kaynakları ele alındığında Hanefiler hariç tutarsız ve çelişkili bilgilere rastlamak mümkündür. Zira Hanefiler dışındaki diğer üç mezhep hakkında usûlcülerin bir kısmı şaz kıraatle amel etmediğini ileri sürerken diğer bir kısmı da aksi bir iddiayı ileri sürmektedirler. Fakat

³⁰⁰ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520) Zekerîyya el-Ensârî, *Gâyetü’l-vüsûl fî şerhi lübbi’l-usûl* (Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-Arabiyye el-Kübrâ, “ts.”), 32.

³⁰¹ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, I, 202.

meşale furû‘ kitaplarıyla birlikte değeriendirildiğinde aslında bütün mezheplerin şaz kıraati hüccet kabul ederek amel ettiğı ortaya çıkmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Hanefî dışındaki mezheplerden şaz kıraatin hüccet olmadığını savunanlar İbn Mes‘ud’un (r.a.) yemin keffareti hususundaki rivayetini merkeze alarak bir duruş sergilemişlerdir. Fakat hem İbn Mes‘ud’un (r.a.) başka konulardaki rivayetini hem de diğer sahabilerin farklı konulardaki rivayetlerini göz ardı etmişlerdir. Eğer bu durum bir çelişki veya tutarsızlık olarak tespit edilecekse mezhebin geneli adına değil, bu iddianın sahibi olan âlimler adına olmalıdır.

Netice olarak dört Sünnî mezhebin şaz kıraatler hususunda tutarlı bir yol izlediğı söylenebilir.

2. SÜNNET DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ

Sözlük anlamıyla sünnet iyi veya kötü alışılmış, tutulmuş yol ve âdet manalarına gelir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de şu hadisinde sünnet bu anlamıyla kullanılmıştır. “من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن من سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة”/Kim güzel bir âdet başlatırsa kendisine kıyamete kadar hem o güzel âdetin hem de onu örnek alan kimselerin eciri verilir. Kim de kötü bir âdet başlatırsa kıyamete kadar kendisine hem o kötü davranışın hem de onu örnek alan insanların günahları yüklenir.³⁰²

Bir usûl-i fıkıh terimi olarak sünnetin tanımında ise mezhepler arasında ihtilafa medar olacak bir farklılık bulunmamaktadır. Mezheplerin usûl kitaplarında muhtevaları aynı olmakla birlikte lafız yönüyle farkları olan tanımlar yer almaktadır. Kısmî olan lafız farklılıkları, netice açısından ihtilafa sebep olmadığı için mezheplerin sünnetin ana çerçevesi hakkında ittifak ettikleri söylenebilir. Bu da İslâm hukuk metodolojisinin genel manada tutarlılığı adına bir gösterge kabul edilebilir. Bu sebeple örnek olması açısından mezhep ayrımı gözetmeksizin üç tarife yer verilecektir.

³⁰² Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875) Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, “ts.”), İlim, 15.

1- Taftâzânî şöyle tanımlamıştır; “ ما صدر عى النبى عليه السلام غير القرآن من قول / ويسمى الحديث أوفعل أو حديث /Kur’ân-ı Kerim’in dışında Hz. Peygamber’den(s.a.v.) sadır olan söz, fiil veya takrirdir.”³⁰³

2- Molla Hüsrev benzer bir şekilde tanımlamıştır; “ ما صدر عن النبى عليه السلام من /قول/Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen söz fiil ve takrirlerden ibarettir.”³⁰⁴

3- Sem’ânî biraz farklı olarak şu şekilde tanımlamıştır; “ هي الطريقة التي سلكها /رسول الله صلى الله عليه وسلم / Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tuttuğu yoldur.”³⁰⁵ Bu tarifte sünnetin sözlük anlamı esas alınmıştır. Aynı zamanda sünnet bu manasıyla Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şeriat adına benimsediği yaşam biçimi manasına gelmektedir. Zira şeriat denilince Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatıyla birlikte son şeklini almış hükümler kast edilir.

Tariflerden de anlaşılacağı üzere yapısı bakımından sünnet kavî, fiilî ve takriri olmak üzere üç kısımdır. Kavî sünnet; Hz. Peygamber’in (s.a.v.) değişik vesilelerle söylediği sözleri, fiili sünnet fıkhnın ibâdât, muamelât ve ukûbât kısımlarındaki uygulamaları, takriri sünnet ise Müslümanların söz veya davranışlarından haberdar olup sükût ettikleridir. Takriri sünnet Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dinde hoş görülmeyen haram veya mekruh eylemlere sükût etmeyeceği esasına dayanarak sünnet kabul edilmiştir.

Sünnet, müçtehitlerin içtihatlarında başvurdukları şer’î esasların ikincisi ve Kitab’ın açıklayıcısıdır. Nitekim Evzâî’nin (ö. 157/774) şöyle demiştir. “*Kitab’ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin kitaba olan ihtiyacından daha fazladır.*” Tâbiînden muhaddis bir âlim olan Yahya b. Ebî Kesîr’in ifadesiyle sünnet Kitab üzerine hükmedicidir.³⁰⁶ Sübût yönüyle Kitab’ın tamamı kat’î iken sünnetin bir kısmı kat’î bir kısmı da zannîdir. Teşri’ konusunda kaynaklık için sübûtu bütünüyle kat’î olan

³⁰³ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (ö. 792/1390) et-Taftâzânî, *Şerhu’t-telvîh ale’t-tevzîh li metni’t-tenkîh fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, “ts.”), II, 3.

³⁰⁴ Molla Husrev, *Mirâtü’l usûl*, II, 1.

³⁰⁵ Sem’ânî, *Kavâtî’u’l-edille*, I, 31.

³⁰⁶ İbn Abdilber, *el-’İlmü ve fazlüh*, II, 1194.

Kur'ân-ı Kerim'in öncelikli olması tabiidir. Nitekim meşhur Muaz hadisinde Kitab'tan sonra başvurulacak ikinci kaynağın sünnet olduğu zikredilmiştir.³⁰⁷

Yukarıda da ifade edildiği üzere sünnetin mahiyeti ve yapısı bakımından sünnet çeşitleri hususunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Yine Hz. Peygamber'e nispeti yönüyle sahih olan sünnetin hüccet olması ve mucibiyle amel edilmesinin lüzumu hakkında farklı görüş bulunmamaktadır. Mezhepler bu hususta ilke olarak Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emreden, ona itaati Allah Teâlâ'ya itaatle, karşı gelmeyi de Allah'a karşı gelmekle eşdeğer olduğunu ifade eden ayetlerin gereğiyle hareket ederek ittifak halinde tutarlı bir yol tutmuşlardır.³⁰⁸

Sünnetler yapısı gereği haberdur. Dolayısıyla literatürde usûlcülerin, mutlak haberler için kullanılan kavramları sünnet çeşitleri için de kullandıkları görülmektedir. Özetle usûlcüler haberler için kullanılan mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid terimlerini çerçevesi daraltılmış olarak sünnetler için de kullanmışlardır.³⁰⁹ Biz de aynı yolu takip edeceğiz.

Sünnet konusu oldukça geniştir. Bu sebeple araştırmada sünnetle ilgili bütün konular değil değil, delil olma yönünü inceleyeceğiz. Sünnetin hüccet değeri sübût yönüyle birebir ilişkilidir. Hadislerin sübût yönüyle sıhhatinin değerlendirilmesi ise Hadisleri bize ulaştıran râvilerin kemiyet ve keyfiyetiyle ilgilidir. İşte sünnetin mahiyeti hakkında ittifak halinde olan dört sünnî mezhep sübût yönüyle sıhhatinin değerlendirilmesi hususunda bazı farklı ilkeler benimsemişlerdir. Bu farklılıklar özellikle sünnetin âhâd kısmında kendini göstermektedir. Her mezhep sünnet hakkındaki ilke ve metotlarını ortaya koyarken öncelikle bir bütün olarak İslâm şeriatının tutarlılığına halel getirmemek için gayret etmişlerdir. Dolayısıyla bu yönüyle mezhepler ortak menzile az çok farklı yollarla götüren vasıtalar mesabesinde. Çalışma çerçevesinde mezheplerin rivayet ve sübût açısından

³⁰⁷ Ebû Dâvûd, Akdiye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; İbn Mâce, Menâsik, 38.

³⁰⁸ Bkz. Âl'u 'İmran, 3/31; en-Nisa, 4/80; en-Nisa, 4/65; el-Maide, 5/92; en-Nûr, 24/63; el-Ahzâb, 33/36; el-Haşr, 59/7.

³⁰⁹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144) es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Doktor Muhammed Zeki Abdalberr (Katar: Matabiu'd-Devha el-Hadise, 1984), 422.

konuya yaklaşımları yine Hanefiler ve cumhurun görüşleri olarak iki başlık altında inceleyeceğiz.

2.1. Hanefîlerin Rivayet Açısından Sünnete Yaklaşımları ve Tutarlılık İlkesi

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetleri bize farklı yollar ve senetler vasıtasıyla ulaşmıştır. Mezhepler bu vasıtalar arasında bazen rivayetine, bazen de ilmîne güvenilmeyen kimselerin olabileceklerini göz önünde tutarak sünnetleri derecelendirmişlerdir. Bu manada Hanefîlerdeki ilk sünnet taksiminin İmam Muhammed'in öğrencisi aynı zamanda muhaddis bir alim olan İsa b. Eban (ö. 221/836) tarafından yapıldığı söylenebilir. Zira Hanefî mezhebine ait günümüze ulaşan ilk usûl eserinin sahibi olan Cessâs sünnetin taksiminde İsa b. Eban'a çokça atıf yapmaktadır. Yapılan bu atıflar Cessâs'ın sünnetlerin taksiminde İsa b. Eban'ı esas aldığını gösterir mahiyettedir.³¹⁰ Bu izi Debûsî'de de görmek mümkündür.³¹¹ Netice itibarıyla Hanefî usûlcülerin sünnet bağlamındaki detaylı taksimi şu şekilde ifade edilebilir. Hadisler senedi itibarıyla muttasıl ve munkatı' olmak üzere iki kısımdır. Muttasıl sünnet de kendi içinde mütevâtir, meşhur ve âhâd olmak üzere üçe ayrılır. Ayrıca munkatı' sünnetlerin tamamı âhâd kapsamındadır. Özetle ifade etmek gerekirse senedleri itibarıyla âhâd sünnetlerin bir kısmı muttasıl iken diğer bir kısmı da munkatı'dır.³¹²

Munkatı' sünnet, hadisin Hız. Peygamber'e nispetinde bir kopukluk bulunan sünnettir. Munkatı' sünnet de kendi içinde zahir ve batın şeklinde ikiye ayrılır. Munkatı'ı zahir olan sünnetler hadis ilminde "Mürsel hadis" olarak ifade edilir ki kast edilen ravilerden birisi atlanarak rivayet edilen hadislerdir.³¹³ Munkatı'ı batın olan sünnet ise delillerin tearuzu/çelişmesi veya ravideki eksiklik ve kusur sebebiyle munkatı' sayılan sünnettir.³¹⁴ Onumuz itibarıyla söylemek gerekirse İslâm'ın sâbiteleriyle tutarlı olmayan rivayetlerdir.

³¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 48, 113, 117, 130.

³¹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 212.

³¹² Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 394; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 45.

³¹³ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 21.

³¹⁴ Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 394.

Usûlcüler sünnetleri hüccet değeri bakımından mütevâtir, meşhur ve âhâd olmak üzere üç başlık altında ele almıştır.³¹⁵ Biz de bu çalışmada aynı yöntemi takip edeceğiz.

2.1.1. Mütevâtir Sünnet

Mütevâtir kelimesi lügaten peş peşe gelmek, kesintiye uğramadan devam etmek anlamındaki (وتر) vetr kökünden türemiştir.³¹⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ıstilahî açıdan Hanefî usûlcüler arasında mütevâtir sünnetin mahiyeti hakkında önemli bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple tekrardan kaçınmak adına mezhebin duruşunu yansıtan Cessâs ile Debûsî'nin konuya yaklaşımları ile iktifa edilecektir.

Cessâs'a göre mütevâtir sünnet, ilm-i zaruriyi gerektiren ve ilm-i istidlâlîyi gerektiren olmak üzere iki kısımdır. İlm-i zaruriyi gerektiren kısmını inkâr eden kafir olur. İlmi istidlâlîyi gerektiren kısmını inkâr eden ise kafir olmaz fakat fıskâ nispet edilir. Her ikisi de yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir toplumun naklettiği haber olarak kabul edilir. Fakat ilmi zaruriyi gerektiren kısım, bu özelliğe ilk dönem itibariyle sahip olurken ilmi istidlâlîyi gerektiren kısım ise iki veya üçüncü asır itibariyle sahip olmuştur.³¹⁷ İlm-i zaruri ile ilm-i istidlali arasındaki diğer fark ise birincisi başka hiçbir şeye bakılmaksızın kendiliğinden kesin bilgi ifade ederken ikincisi kendiliğinden değil akıl yürüterek kesin bilgiye ulaşmayı ifade eder.

Cessâs konuyu detaylı bir şekilde ele aldığı *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinin muhtelif yerlerinde âhâd sünnetlerden bir kısmının tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde meşhur olarak tevatür derecesine ulaştığı, dolayısıyla bu sünnetlerin ilmi istidlâlî gerektirdiği şeklinde kanaat bildirir. Bunun neticesi olarak mütevâtir sünnetin her iki kısmıyla da amel edilmesi zorunlu Hanefilere göre nesih kabul edilen nass üzerine ziyade de yapılabilir.³¹⁸

Cessâs'ın sünneti taksim şekli sonraki Hanefî usûlcüler için referans olmuştur. Fakat sonraki usûlcüler mütevâtir sünnetin ilmi istidlâlî gerektiren ikinci

³¹⁵ Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 394; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 45.

³¹⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, V, 275.

³¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 37.

³¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Uşûlü'l-Cessâs el-Müsemma el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431), I, 179, II, 360, III, 37.

kısmını meşhur sünnet adı altında sistemleştirmişlerdir. Yine ilm-i istidlâlî ifade eden ikinci kısmı sonraki usûlcüler tarafından kesine yakın olan bilgi manasına ilm-i tum'ânîne olarak isimlendirilmiştir.

Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sinde ise mütevâtir sünnet hakkında şu bilgilere yer verilmektedir: Mütevâtir sünnet; *Haberin ilk kaynağından işitilmişçesine kalpte hiç şüphe bırakmayacak şekilde sana ulaşmasıdır. Bu da sayılarının çokluğu ve mekanlarının farklılığı sebebiyle yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir topluluğun nakletmesi ile mümkün olur.*³¹⁹

Tevâtür şartı ile ilgili iki önemli hususu belirtmekte yarar vardır. İlki aklen yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir toplumun nakletmiş olması şartı hadislerin tedvin sürecinin henüz tamamlanmadığı ilk üç asır için geçerlidir.³²⁰ Aksi takdirde tedvin sürecinin tamamlanmasından sonraki dönemlerde bütün hadisler kayıt altına alındığı için tamamı tevatür yoluyla nakledilmiştir. Diğerisi ise bir sünnetin tevatür derecesine ulaşması için kaç kişi tarafından rivayet edileceği meselesidir. Bu konuda Serahsî, İsâ b. Eban'a atıfla şöyle demektedir. “*Mütevâtir sünnetin oluşabilmesi için sayı yönüyle bir sınır yoktur. Mezhebin sahih olan görüşü bu şekildedir. Fakat şunu da kesin olarak biliriz ki çok az bir sayı ile tevatür şartı gerçekleşmez.*”³²¹

Anlaşıldığı kadarıyla mezhebin sünnetlerle ilgili yöntemini sistemleştiren İsâ b. Eban'a göre tevatür hükmü olayın mahiyeti ve râvilerin içinde bulunduğu şartlara göre değişken olabilir. Bu hususta belirlenen yegâne kıstas aklen yalan üzere birleşmenin mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla Hanefilerce meşhur ve âhâd sünnetler için aranan sayıyı aştığı zaman o sünnetler mütevâtir olur.

Mütevâtir sünnetler sübût yönüyle Kur'ân gibidir. Her ikisi de ilmi yakîn/kesin bilgi ifade eder.³²² Bu esasasın gereği olarak delalet açısından zannî

³¹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edile*, 21,207; Serahsî, *Usûl*, I, 282.

³²⁰ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 8.

³²¹ Serahsî, *Usûl*, I, 294.

³²² İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 290.

olmadıkça mütevâtir sünnetlerle amel etmek farz olup inkâr edenler kafir olur.³²³ Bu hususta diğer sünni mezheplerde de aynı görüş hâkimdir.

2.1.2. Meşhur Sünnet

Sünnetin üçlü taksimdeki meşhur kısmı Hanefilere mahsus olup mütevâtir sünnet ile âhâd sünnet arasında bir konumda yer alır. Cessâs'ın meşhur sünnete yaklaşımı mütevâtir sünnetin ikinci kısmında zikredildiği için tekrar edilmeyecektir. Fakat Cessâs'ın düşüncelerinin sonraki Hanefî usûlcülere net bir şekilde aksettği söylenebilir. Nitekim bu hususta görüşlerine yer vereceğimiz Debûsî'nin yaklaşımı şu şekildedir.

Kendisi ile amel edilen haberler meşhûr ve garîb olmak üzere ikiye ayrılır. Meşhur haber ise kendi içinde tevâtür derecesine ulaşmış olan ve olmayan şeklinde iki çeşittir. Bunların her ikisi de kesin bilgi ifade eder. Tevatür derecesine ulaşmayan haberler kendi içinde amel edilmesi caiz olanlar ve tamamen reddedilmesi gerekenler şeklinde ikiye ayrılır. Buna göre Debûsî'nin haber ve sünnet taksimi şöylece şekillenmiş olmaktadır. İlmi zaruriyi gerektiren mütevâtir sünnet, ilmi istidlâlîyi gerektiren meşhur sünnet, zannı-gâlip ile amel edilen ğarîb/âhâd sünnet ve amel edilmesi caiz olmayan uydurma haberler.³²⁴

Mütevâtir sünnet yukarıda zikredildiğinden, kendisiyle amel edilmesi caiz olmayan haberler ise delil değeri taşımadığından burada zikredilmeyecektir. Kendisiyle amel edilmesi caiz olan ğarîb/âhâd sünnet ileride kendi ismini taşıyan başlık altında ele alınacaktır.

İlmi istidlâlîyi gerektiren meşhur sünnet ise Debûsî tarafından şu şekilde tanımlanmıştır; “Başında haber-i vâhid olmasına rağmen ortasında ve sonunda mütevâtir derecesine ulaşarak rivayet edilen haberlerdir.”³²⁵ Senedin başı ile kastedilen sahabe dönemi ortası ile kastedilen tabiîn dönemi sonu ile kastedilen ise tebe-i tabiîn dönemlerinin olduğu izahtan varestedir. Bu minvaldeki açıklamalar

³²³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edile*, 207; Serahsî, *Usûl*, I, 283; Molla Husrev, *Mirâtü'l Usûl*, II, 8; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 76.

³²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edile*, 207-211.

³²⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edile*, 211.

sonraki usûl eserlerinde de yer almaktadır. Dolayısıyla Hanefîlerdeki meşhur sünnetin ilk asır itibariyle haber-i vâhid olduğu, ikinci veya üçüncü asırda tevatür derecesine ulaştığı ve amel edilmesi gereken bir delil olduğu hususunda mezhebin görüş birliğine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Serahsî'den sonraki usûlcüler, mütevâtir sünnet ilm-i yakîn, meşhur ise mütevâtir sünnet kadar güçlü olmasa da ilm-i tum'ânne ifade eder diyerek aynı manayı kastetmişlerdir.³²⁶

Ayrıca Hanefîlere göre râvi içtihat ehliyetine sahip olacak şekilde fıkıh bilgisine vakıf biri olup rivayeti mezhebe ulaştırmış ve kabul edilmişse bu rivayetler de meşhur kabul edilir.³²⁷ Mezhep içinde içtihat ve fıkıh bilgisiyle öne çıktığı kabul edilen râviler, başta hulefa-i raşidin olmak üzere abâdile olarak bilinen Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Ömer, Abdullah İbn Mes'ud, Abdullah İbn Amr'ın yanı sıra, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel ve Hz. Aişe (r.a.) gibi sahabelerdir. Hanefîlerce adı geçen sahabiler müçtehit oldukları için rivayetleri kıyasa aykırı bile olsa kabule şayandır.³²⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere sahabilerden müçtehit kabul edilenlerin rivayetleri haber-i vâhid bile olsa mezhebin fakihlerine ulaşarak kabul görmüşse meşhur sünnet çerçevesinde ele alınır şeklindeki yaklaşım meşhur sünnetin farklı bir türünün Hanefîlerce kabul edildiğini göstermektedir. Bu da yukarıda tarif edildiği şekliyle meşhur sünnetin ikinci veya üçüncü asırda tevatür derecesine ulaşan sünnetlerin yanı sıra tevatür derecesine ulaşmasa bile müçtehit olduğu bilinen sahabeler tarafından rivayet edilip mezhepçe kabul edilenleri olduğunu gösterir.

Meşhur sünnetle ilgili ortaya konan bu ilkenin furû'a yansımada bazı problemlerin olduğu ve bu problemlerin mezhebin tutarsızlıkla itham edilmesine sebep olduğu görülmektedir. Nitekim Sem'ânî Debûsî üzerinden Hanefîlerin haber-i meşhur hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir.³²⁹

³²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 48; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 211,212; Serahsî, *Usûl*, I, 292; Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 10; el-İmâm Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî A., *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), II, 534.

³²⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 428, 431.

³²⁸ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 17; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 43; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 89.

³²⁹ Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, I, 198.

Hanefilerce benimsenen ilkeler üzerinden hareketle tutarsızlık ile itham edilmelerine sebep olan problemler şu şekilde tespit edilebilir. Yukarıda belirtildiği üzere meşhur sünnet ilm-i tum'ânîne ifade ettiği için onunla nass üzere ziyade yapılabilir. Müçtehit olduğu bilinen sahabilerin rivayetleri meşhur sünnetten sayıldığına göre mezhebe ulaştığı tespit edilen müçtehit râvilerin rivayetlerinin de aynı muameleyi görmesi gerekir. Hâlbuki adı geçen sahabilerden bir kısmına âhâd şekliyle gelip de müçtehit oldukları için meşhur sünnet muamelesi görmesi gereken rivayetlerin kabul edilmediği görülmektedir. Ayrıca sahabilerin bir kısmının hem râvi hem de müçtehit sayılırken diğer bir kısmının sadece râvi kabul edilmesi izafidir. Zira sahabilerin ilmî seviyelerinin hangi kıstas ile tespit edildiği tam olarak net değildir.³³⁰

Bu durum ilk bakışta çelişki ve tutarsızlık gibi görünmektedir. Fakat mantıki olarak tenakuz kavramının mahiyeti çerçevesinde değerlendirildiğinde bu problemin kısmen çözüldüğü söylenebilir. Çünkü bir yerde tenakuzdan söz edebilmek için iki kaziyenin mevzu, mahmûl, şart, izâfet, cüz', küll, kuvve, fiil, mekân ve zaman cihetiyle aynı olduktan sonra birinin olumlu diğerinin olumsuz olması gerekir.³³¹ Mesela yukarıda adı geçen sahabilerden herhangi birinin rivayeti mezhebe ulaşmamış veya ulaşmış olsa bile herhangi bir sebeple kabul edilmemiş olabilir. Bu durumda tenakuzdan söz etmek mümkün değildir. Her şeye rağmen nadir de olsa bir kısım haberlerin mezhebe ulaştığı halde amel edilmediği vakidir.

Netice olarak kanaatimize göre meşhur sünnetin ikinci kısmının âhâd sünnet içinde kabul edilmesi bu problemleri ortadan kaldıracığı için daha isabetli görülmektedir.

2.1.3. Âhâd Sünnet

Âhâd sünnet, hem ilk olarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet eden kişiler bakımından hem de sonraki tabakalardaki râviler bakımından tevatür derecesine ulaşmayan sünnetlerdir.³³² Yukarıda ifade edildiği üzere munkatı' sünnetlerin

³³⁰ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, I, 398.

³³¹ Esîrüddîn el-Ebherî, *Îsâgucî*, 7.

³³² Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 360.

tamamı, muttasıl sünnetlerin de râvileri bakımından ilk üç asırda tevatür derecesine ulaşmayanlar âhâd sünnet kabul edilir. Debûsî'ye ait sünnet taksimindeki ğarîb sünnetlerin amel edilmesi caiz olan kısmına tekabül etmektedir.³³³

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen sünnetlerin büyük bir kısmı âhâd sünnetlerden oluşmaktadır. Üzerinde en çok ihtilaf bulunan sünnet türü de âhâd sünnetlerdir. Bu sebeple hadis ilminin, daha çok âhâd sünnet merkezli konuları inceleyen bir ilim dalı olduğu söylenebilir. Haber-i vâhid ile ilgili ihtilafların çok olmasının en önemli sebebi nass üzere ziyade kavramının Hanefilerce nesih, cumhura göre beyan olarak telakki edilmesidir. Bu esasa bağlı olarak Hanefilere göre kendinden daha güçlü olan Kitab, mütevâtir ve meşhur sünnetle tearuzu halinde haber-i vahide itibar olunmaz. Öyle ki İbn Sübkî, Hanefîlerin nass üzerine ziyadeleri nesih olarak kabul etmelerindeki esas maksadın haber-i vâhid olan sünnetleri reddetmek olduğunu ileri sürmektedir.³³⁴

İbn Sübkî'nin Hanefîler hakkındaki aşırı sayılabilecek düşünceleri bir tarafa nass üzerine ziyadelerin nesih olduğu konusunda mezhebin kurucu imamlarına ait sarahaten bir cümle nakledilmemiştir. Fakat ilk imamlardan sonra Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî Hanefî fikhına yön veren âlimler mezhep imamların furû'daki uygulamalarından hareketle bu sonuca varmışlardır. Daha sonra bu yaklaşım mezhebin genel ilkesi haline gelmiştir.³³⁵

Esas konuya girmeden aşağıda belirtilen hususları hatırlatmakta fayda vardır. Çalışmanın çerçevesini belirlediğimiz dört sünni mezhebin tamamı âhâd sünnetlerin hücciyeti hususunda görüş birliği halindedir. Yine dört sünî mezhebin hepsi âhâd sünnetlerin zann ifade ettiğini kabul ederler. Fakat bu zann kuru bir zann değil, amel etme noktasında tercihe şayan olan zann-ı galiptir.³³⁶ Bu sebeple ibadât ve muamelât

³³³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 213.

³³⁴ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî (ö. 771/1370) Tacüddin es-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an muhtasari ibni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adl Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999), VI, 131.

³³⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 334; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 196.

³³⁶ Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 366.

konularında amel edilmesi gerekir. Ancak ilm-i yakîn ile sabit olan inanç ve itikad konularında âhâd sünnete itibar edilmez.³³⁷

Mezheplerin ittifak halinde oldukları bir başka husus da haber-i vâhid'in kabul edilmesi için genel manada râvide aranması gerek şartlardır. Bu şartlar kısaca râvinin Müslüman, âkil, bâliğ, âdil ve zabt ehlinde olmasıdır.³³⁸

Genel manada haber-i vâhidle ilgili râvide aranan şartlar böyle olmakla beraber her bir mezhebin âhâd sünnetle amel etmek için benimsediği ilave birtakım ilke ve metotlar bulunmaktadır. Bu ilkeler haber-i vâhidle amel etmek için mezheplerin ilave olarak koyduğu özel şartları mesabesindedir. Haber-i vâhidler mezheplerin koyduğu ilkeler ile örtüşmediği durumlarda ya haberin kendisinde ya da râvisinde bir problem olduğu var sayılarak o hadislerle amel edilmez.

İbn Hazm'ın da ifade ettiği gibi İslâmî ekoller mensup oldukları mezheplerin tutarlılığı adına benimsedikleri ilke ve prensiplere mümkün oldukça riayet ederler.³³⁹ Fakat bazen ilke ve prensiplere tam olarak riayet etmedikleri ya da istisnâî olmak üzere belirlenen ilke ve prensipleri göz ardı etmeyi meşru kılan sebeplerle karşılaştıkları durumlar olmuştur. Kanaatimize göre bu istisnâî haller gerek İslâm fıkıh düşüncesinin genel yapısına gerekse mezhep içi tutarlılığa zarar verecek mahiyette değildir.

Hanefilerin haber-i vâhid ile amel etmek için belirledikleri en önemli kıstas haber-i vâhidlerin sırasıyla Şer'î esaslar ve kıyasa arz edilmesidir.³⁴⁰ Bununla kast edilen şey, delil olma bakımından kendisinden daha güçlü olan Kitab, mütevâtir sünnet, meşhur sünnet ya da Müslümanlar arasında yaygın olan esaslarla karşılaştırılmasıdır. Şer'î esaslar hüccet olma noktasında âhâd sünnetten daha güçlü olduğu için âhâd sünnetin şer'î esaslardan herhangi biriyle tearuz halinde onunla amel edilmez.

³³⁷ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 29; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 78.

³³⁸ Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 379; Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 12-15; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 329.

³³⁹ İbn Hazm, *el-İhkam fi usûli'l-ahkâm*, I, 113-114.

³⁴⁰ Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 394; Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 23-24; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 89; Zühaylî, *el-Vecîz*, I, 127.

Cessâs, İsa b. Eban'a atıfta bulunarak üç durumda haber-i vâhid ile amel edilmeyeceğini söylemiştir. Bunlardan birisi rivayetin sabit sünnet veya te'vile ihtimali olmayan Kur'ân ayetine muhalif olması, bir diğeri konunun herkesi ilgilendiren umum-i belva olması, üçüncüsü ise ravinin rivayetin aksiyile amel etmesi halidir.³⁴¹ Hanefilere göre haber-i vâhidler yukarıda zikredilen esaslara arz edildikten sonra ister mûsned ister mürsel olsun amel edilir.³⁴² Sonraki Hanefî usûlcülerin de aynı yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Dolayısıyla konu bu çerçevede detaylandırılacaktır.

2.1.3.1. Âhâd Sünnetin Şer'î Esaslara Arzı

Haber-i vâhidin arz edileceği şer'î esaslar sırasıyla Kitab, mütevâtir sünnet, meşhur sünnet, icmâ ve kıyastır. Haber-i vâhid bu delillerden herhangi birine muhalif olduğu zaman o haberde manevi inkita' olduğu için o habere itibar edilmez.³⁴³ Bu sebeple haber-i vâhidlerin hüccet olabilmesi için delaleti açık ve te'vile ihtimali olmayan ayetlerle çelişmemesi lazımdır. Haber-i vâhidin şer'î esaslara arzı meselesi İsa b. Eban tarafından dillendirilmiş olmakla beraber bu ilkenin alt yapısını mezhebin kurucu imamlarında görmek mümkündür. Nitekim İmam Ebû Hanife'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* kitabındaki şu ifadeleri konu hakkında net bir fikir vermektedir;

*“Allah'ın Peygamberi Allah'ın kitabına muhalif bir şey söylemez. Çünkü Allah'ın kitabına muhalif söz söyleyenler de Allah'ın Peygamberi olamaz. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e nispet edilen fakat Kur'ân'a muhalif olan rivâyetlerin reddedilmesi Hz. Peygamber'i reddetmek anlamına gelmez. Bilakis Hz. Peygamber'e isnad edilen batıl rivayetleri reddetmek olur.”*³⁴⁴ İmam Ebû Hanife bu ilkeden hareketle *ان المؤمن اذا زنى خلع الايمان من رأسه كما يخلع القميص ثم اذا تاب اعيد ايمانه* / *Mü'min zina ettiği zaman gömlekten soyulduğu gibi imandan soyulur sonra tevbe ettiği zaman iman iade edilir.*³⁴⁵ anlamındaki Ebû Hüreye'den rivayet edilen hadisini

³⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 113.

³⁴² Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066) Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubârekî (Riyad: byy., 1990), III, 918.

³⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 433.

³⁴⁴ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767) Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zahid el-Kevser (Kahire: Matbaatü'l-Envar, 1368h.), 24.

³⁴⁵ Buhârî, Mezalim, 30 (H. No. 2475); Tirmizî, İman, 11 (H. No. 2625).

“واللذان يأتيانها منكم فأذوها”³⁴⁶ ayetiyle çeliştiği için kabul etmemiştir. İlgili hadisin ayetle çelişkisi şu şekilde ifade edilebilir; Ayetin muhatabı müminler olduğu için manası da müminlerden olup zina edenler demek olur. Buna göre Allah Teâlâ zina edenleri iman dairesinden çıkacak şekilde dışlamamıştır.³⁴⁷

Haber-i vâhidin Kur’ân’a arzı meselesinde mezhebin ikinci imamı kabul edilen İmam Ebû Yusuf da İmam Ebû Hanife ile benzer düşüncelere sahiptir. Onun, Evzaî’ye reddiye tarzında yazmış olduğu *er-Redd ‘alâ Siyer-i Evza’î* isimli eserinde mezhebin konumuzla ilgili duruşuna referans sayılabilecek görüşleri şu şekildedir;

“Şâz olan hadislerden uzak dur. Herkesin bildiği sünnetlere sarıl. İbn Ebî Bekr’in, Ebû Cafer’den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gurup Yahudi topluluğu ile İsa Aleyhisselam hakkında sohbette bulunmuş fakat Yahudilerin yalan söylediğini tespit etmişti. Daha sonra minbere çıkarak sahabeye şu nasihatte bulunmuştur. Şüphesiz benden olduğu söylenen bazı sözler size ulaşır. Size benden bir söz ulaştığında Kur’ân’a muvafıksa bendendir. Eğer Kur’ân’a muhalıfse benden değildir”³⁴⁸ İmam Ebû Yusuf bu sözleriyle, önce hadis olduğu söylenen şaz rivayetlerden şiddetle sakınmayı tavsiye etmekte sonra Hz. Peygamber’e nispet edilen bu tarz rivayetlerin Kur’ân’a arz edilmesine özellikle vurgu yapmaktadır. Zamanla mezhebin kurucu iki imamının sünnete yaklaşımları mezhebin genel ilkesi haline dönüşmüştür. Nitekim Cessâs, usûl tekniği açısından haber-i vâhidlerin Kitab’a arzını nass üzerine ziyade kabilinden görmektedir.³⁴⁹ Başta Debûsî, Pezdevî ve Serahsî olmak üzere sonraki usûlcülerin görüşü de aynı istikamettir.³⁵⁰

Bilindiği üzere nass üzerine ziyadeler Hanefîlere göre nesihtir. Haber-i vâhid ile nass üzerine ziyade dolayısıyla nesih mezhebin temel ilkesine göre caiz değildir. Bu sebeple haber-i vâhidler Kur’ân’a muhalif bir hüküm içerirse kesinlikle kabul edilmez. Debûsi Hanefîlerin bu ilkeyi benimsemede Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bazı hadislerine dayandıklarını ifade etmektedir. Bu hadislerin bir kısmı şu şekildedir; Hz.

³⁴⁶ en- Nisa, 4/16.

³⁴⁷ Ebu Hanife, *el-Âlim ve ’l-müteallim*, 24.

³⁴⁸ Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ siyeri ’l-Evzâî*, 24.

³⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi ’l-usûl*, III, 114.

³⁵⁰ Debûsî, *Takvimü ’l-Edile*, 196; Pezdevî, *Usulü ’l-Pezdevî*, 396; Semerkandî, *Mizânü ’l-Usûl*, 433.

Aişe'nin (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyurulmuştur; “كل شرط ليس في كتاب الله “*Allah-ü Teâlâ'nın kitabında bulunmayan her şart batıldır. Velev ki yüz şart olsun.*”³⁵¹ Başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur.³⁵² “اذا روي لكم مني حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف “*Benden bir hadis size ulaştığında onu Allah'ın Kitabıyla karşılaştın. Ona muvafık olanları kabul ediniz. Muhalif olanları ise reddediniz.*”³⁵³ Bu hadislerin yanı sıra Kur'ân-ı Kerim sübût yönüyle kat'î iken haber-i vâhidlerin sübûtu şüphelidir. Bu sebeple tearuz halinde haber-i vâhid reddedilir.

Haber-i vâhidin Kitab'a muhalif olarak geldiğinde onunla amel edilmediğine şu rivayetler örnek verilebilir. Hanım sahabilerden Fatıma b. Kays kocasından üç talâkla boşandıktan sonra nafaka durumunun ne olacağını sorduğunda Fatıma b. Kays'ın rivayetine göre Hz. Peygamber de (s.a.v.) ona “لا نفقة لك ولا سكنى /*Senin için ne nafaka ne de mesken hakkı yoktur*” şeklinde cevap vermiştir.³⁵⁴ Fakat bu rivayet “أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم /*Onları gücünüz nispetinde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*”³⁵⁵ ayetine açık bir şekilde aykırıdır. Bu sebeple Fatıma b. Kays'ın bu rivayetiyle amel edilmemiştir.³⁵⁶

Bir başka örnek ise Abdullah İbn Abbas'ın “قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم “*Hz. Peygamber (s.a.v.) bir şahit ve yemin ile hüküm verdi*”³⁵⁷ şeklindeki rivayetini şahitlik konusunda genel prensibi belirleyen “وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ “*İki erkek şahit tutunuz. Şayet iki erkek yoksa bir erkek ve iki kadını şahit tutunuz*”³⁵⁸ mealindeki ayete muarız kabul ettiklerinden dolayı Hanefiler onunla ile amel etmemişlerdir.³⁵⁹

³⁵¹ Buhârî, Salat, 70 (H. No. 456); Ebû Dâvûd, Itâk, 2 (H. No. 3929); İbn Mâce, Itk, 3 (H. No. 2521).

³⁵² Not. Debûsî her ne kadar bu hadisi referans göstermiş ise de sahih hadis kaynaklarında bu veya benzer metinle hadis bulunamamıştır. Eserin muhakkiki dip notta bu hadisin mevzu olduğunu söylemektedir.

³⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

³⁵⁴ Müslim, Talâk, 6.

³⁵⁵ et-Talâk 65/6.

³⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 114; Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 22.

³⁵⁷ İbn Mâce, el-Ahkam, 31.

³⁵⁸ el-Bakara, 2/282.

³⁵⁹ Cessâs, *Usûlü'l-Cessas*, III, 114.

Delillerin hiyerarşisinde ikinci olarak mütevâtir ve meşhur sünnet gelmektedir. Dolayısıyla haber-i vâhid Kitab'tan sonra mütevâtir veya meşhur sünnete de muarız olmamalıdır.

Debûsî haber-i vâhidin Kur'ân'a veya sabit sünnete arz edilmesinin lüzumunu şu şekilde açıklar. Dinde var olan bid'atların birçoğu haber-i vâhidi Kur'ân'a veya sabit sünnete arz etmemekten kaynaklanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim veya sabit sünnetler haber-i vâhid ile te'vil edildiği zaman bir sürü bid'at ortaya çıkmaktadır. Bu aynı zamanda dinin, kesin bilgi kaynağı olmayan haber-i vâhidler üzerine bina edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü haber-i vâhidlerin bilgi değeri zannîdir. Kitab ya da mütevâtir ve meşhur sünnet ile tearuzu halinde haber-i vâhide itibar etmek sübûtu zannî olan delillerin subûtu kat'î olan delillere tercih edilmesi anlamına gelir.³⁶⁰ Bu da ilke olarak tutarsızlık olur. Haber-i vâhid'in mütevâtir ve meşhur sünnete arzına şu hususlar örnek verilebilir.

Sa'd b. Ebî Vakkas'dan (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'e yaş hurma ile kuru hurmanın eşit ağırlıkta olmak üzere mübadelesi sorulmuş Hz. Peygamber de “أينقص الرطب إذا جف/Yaş hurma kuruduğu zaman eksilir mi? şeklinde sual tevcih etmiş evet cevabını alınca da yaş hurmanın kuru hurma karşılığında eşit şekilde satışını yasaklamıştır.³⁶¹ Fakat bu rivayet birçok sahabe tarafından rivayet edilen “التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يدا بيد، فمن زاد، أو التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يدا بيد، فمن زاد، أو Hurma hurma ile, buğday buğday ile, arpa arpa ile, tuz da tuz ile peşin ve eşit olmak şartıyla satılabilir. Kim cinsler değişmedikçe fazlalıklar riba olur.”³⁶² şeklindeki meşhur riba hadisiyle çelişmektedir. Bu sebeple İmam Ebû Hanife Sa'd b. Ebî Vakkas'ın rivayetiyle amel etmemiştir. Ancak İmameyn, Yemen bölgesinde olduğu gibi (تمر) temr lafzının yaş hurmayı kapsamadığından dolayı iki hadis arasında tearuz olmadığını söyleyerek haber-i vâhid'le amel etmiştir.³⁶³

Mezhebin ilk imamlarının farklı sonuçlara ulaşması haber-i vâhidin şer'î esaslara arzı üzere tespit edilen ilkeden kaynaklı değil (تمر) temr lafzına yüklenen

³⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 197; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, I, 366.

³⁶¹ Tirmizî, *Büyu'*, 14 (H. No. 1225).

³⁶² Müslim, *Müsâkât*, 15 (H. No. 1588).

³⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edile*, 199; Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 399.

anlam farklılığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu durum ilke bazında mezhebin iç tutarlılığına zarar vermez.

Yine yukarıda zikredilen Abdullah İbn Abbas'ın bir şahit ve yemin ile hüküm verme meselesindeki rivayeti Hanefilerce meşhur kabul edilen “البينة للمدعي واليمين على من انكر /Şahit getirmek davacıya yemin ise inkâr edene düşer” hadisine muhalif olduğundan İbn Abbas'ın rivayetiyle amel etmemişlerdir. Abdullah İbn Abbâs'ın rivayetinin meşhur sünnete muhalefeti iki şekilde açıklanabilir.

1- Şâri‘ yeminlerin tamamını inkâr eden kişilere yüklemiştir. Çünkü Hadisi şerifte geçen (اليمين) kelimesindeki lââm-ı ta‘rif istiğrak içindir. Aynı şekilde şahitler de iddia sahibine aittir. Her ne olursa olsun iddia sahibinin yeminini hüccet sayan kişi nassa muhalefet ederek nassın muktezasıyla amel etmemiş olur.

2- Şeriat, dâvaların taraflarını biri iddia sahibi diğeri inkâr eden olmak üzere ikiye ayırdığı gibi davalar ile ilgili hüccetleri de şahit ve yemin olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yine davalarla ilgili nass, şahidi iddia sahibine yemini ise inkâr edene hasretmiştir. Herhangi bir davada yemin ve şehadet görevini taraflardan birine yüklemek meşhur nassa muhalefet etmek olur. Bu sebeple de Hanefiler İbn Abbas'ın rivayetiyle amel etmemişlerdir.³⁶⁴

Bir başka örnekte ise Hanefiler Buharî'nin İbn Mes'ud tarikiyle rivayet ettiği “من اشترى شاة محفلة فردها، فليرد معها صاعا من تمر /Kim sūtlü gösterilen bir koyun satın alırsa sonra onu geri iade ederse bir sa‘ hurma ile birlikte iade etsin”³⁶⁵ şeklindeki musarrat hadisini yine Hz. Aişe'den (r.a.) rivayetle Hz. Peygamber'e nispet edilen meşhur haber ile yerleşik kural haline gelen şer'î esaslara aykırı görmüşlerdir. Hadisin metni şu şekildedir. “عن عائشة رضي الله عنها أن رجلا اشترى عبدا فاستغله ثم وجد به /Hz. Aişe'nin (r.a.) rivayetine göre bir adam bir tane köle satın almış ondan birkaç gün faydalanmış daha sonra bir ayıbından dolayı iade etmek istemişti. Köleyi satan kişi müşteriye elinde bulundurduğu süre içinde köleden faydalandığını ileri sürerek faydalandığı sürenin bedelini de istemişti. Dava Hz. Peygamber'e ulaştıca “gelir

³⁶⁴ Buharî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 733.

³⁶⁵ Buhârî, *Büyû* 65.

(faydalanma) tazminat yükümlüğü karşılığındadır.”³⁶⁶ buyurmuştur. Çünkü bu hadise göre bir malın tazmin yükümlülüğü/masrafı kime aitse geliri de ona ait olur. Dolayısıyla alışveriş iptal edilmeden önce hayvanın bakım masraflarını üstlenen müşteri onun geliri olan süte de sahip olur. Ayrıca İslâm hukukunda yerleşik kurala göre mislî mallar misliyle kıymetli mallar da kıymetiyle tazmin edilir. Musarrat hadisinde geçen süt ile bir ölçek hurma misliyet bakımın da kıymet bakımından da farklıdır. İşte Hanefiler hem Hz. Aişe (r.a.) kanalıyla gelen meşhur habere hem de yerleşik kurala uymadığından musarrat hadisiyle amel etmemişlerdir.

2.1.3.2. Âhâd Sünnetin Umûmu'l-Belvâya Arzı

Rivayet edilen haberin konusu her mükellefin bilmesi gereken ve insanlar arasında sıklıkla tekerrür eden umumi hâdiselerden olmamalıdır. Usûl ıstılahında bu tür hâdiselere “*umûmu'l-belvâ*” ifadesi kullanılır.

Hanefilerin bu görüşleri şu temel esasa dayanmaktadır. Din adına her mükellefin bilmesi gereken vecibelere taalluk eden hadislerin tevatür veya en azından şöhret yoluyla nakledilmiş olması gerekir. Çünkü herkesi ilgilendiren bir konuda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) âdeta sır gibi bir ya da birkaç kişiyi bilgilendirmesi onun tebliğ sıfatıyla bağdaşmaz. Eğer o rivayet günlük hayatta Müslümanların sıkça karşılaştığı konuları ilgilendiriyorsa birkaç kişinin değil tevatür sayısına ulaşacak şekilde birçok kişinin Hz. Peygamber’den (s.a.v.) görüp nakletmesi gerekirdi.³⁶⁷

Nitekim İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Şâî, (ö. 344/955) şu tespitte bulunur. “*Sahabe ve tabiîn dönemlerinde Müslümanlar sünnete bağlılık konusunda son derece hassas olmalarına rağmen herkesi ilgilendiren konularda onlar haber-i vâhidlerin bir kısmına itibar etmemişlerdir. Bu durum o haberin sahih olmadığına alametidir.*”³⁶⁸

³⁶⁶ Nesâî, Buyû‘ 8.

³⁶⁷ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 88; Zühaylî, *el-Vecîz*, I, 227.

³⁶⁸ Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî (ö. 344/955) Ebu Ali eş-Şâî, *Usûlü’ş-Şâî* (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, “ts.”), 284.

Pezdevî ise umumu'l-belva konularında haberin gizli olmasını râvinin sehvi/hatası olarak yorumlar. Çünkü ona göre herkesi ilgilendiren konularda haberin gizli kalması mümkün değildir.³⁶⁹

Serahsî'nin yaklaşımı ise şu şekildedir; Havass ya da avâm herkesin bilmesi icap eden şer'î bir meselenin hükmü hakkındaki rivayet delilinin ğarîb olması düşünülemez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) tebliğ sıfatının gereği olarak insanların muhtaç olduğu hükümleri insanlara tebliğ etmekle yükümlüdür. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) herkesi ilgilendiren konuları duyanların mutlaka kendinden sonrakilere aktarmasını emretmiştir. İlk iki asır itibariyle umumu'l-belva konusu olan bir mesele çoğunluk tarafından işitilmemişse ya neshedilmiş ya da râvinin sehvi söz konusudur. Her iki durumda da bir problemin olduğu aşıkardır. Dolayısıyla böyle rivayetlerle amel edilmez.³⁷⁰

Bu ilkenin bir tezahürü olarak Hanefîler Müslümanların günlük beş defa eda ettikleri namaz ibadeti hakkında Abdullah İbn Ömer'den nakledilen “ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام في الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، Hz./ويفعل ذلك إذا رفع رأسه من الركوع، ويقول: سمع الله لمن حمده، ولا يفعل ذلك في السجود. Peygamber'i namaz kılariken gördüm. Namaza başladığında ellerini iki omuzu hizasına kadar kaldırırdı. Aynı şeyi hem rükûa giderken hem de rukûdan doğrulurken yapardı, rükûdan doğrulurken سمع الله لمن حمده der, bunu secdede iken yapmazdı”³⁷¹ şeklindeki rivayet ile amel etmemişlerdir. Yine abdesti bozan şeyler gibi bütün mükelleflerin bilmesi gereken bir konuda Büsre binti Safvan'ın rivayet ettiği “من مس ذكره فليتوضأ/Kim zekerine dokunursa abdest alsın.”³⁷² hadisiyle amel etmemişlerdir.³⁷³ Yine umumu'l-belvâ kabilinden olan ateşin temas ettiği şeyler yenildiğinde ya da cenaze taşıdıktan sonra abdest almanın gerekli olduğuna dair rivayetlere Hanefîler tarafından itibar edilmemiştir.

³⁶⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 177.

³⁷⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436), I, 368.

³⁷¹ Buhârî, *Ezan*, 83-86.

³⁷² Ebû Dâvûd, *Vudû'*, 181.

³⁷³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 400; Zühaylî, *el-Vecîz*, I, 227.

2.1.3.3. Âhâd Sünnetin Râvinin Tatbikatıyla Karşılaştırılması

Râvî, rivâyet ettiği haberin aksine bir davranış sergilememelidir. Cessâs, rivayetinin aksiyle amel eden kişinin bu davranışı hakkında iki ihtimalden söz etmektedir. Birisi haber, mahiyeti itibariyle te'vile açık bir haber olup râvinin haberin zahiriyle değil de yaptığı te'vil ile amel etmesidir. Böyle bir te'vil, haber ile kast edilen asıl manayı anlamaya yönelik bir çaba olduğu için bir içtihat faaliyetidir. Dolayısıyla burada gerçek manada bir çelişki ve tutarsızlık söz konusu olmaz. Cessâs buna örnek olarak şu örneği verir. İbn Ömer (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) “المُتَبَايعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرَقَا”/Müşteri ve satıcı ayrılmadıkça muhayyerlik hakkına sahiptir³⁷⁴ hadisini rivayet etmiş ve hadisteki ayrılığı bedenen ayrılık olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla İbn Ömer'e (r.a.) göre taraflar alışveriş meclisini terk etmedikleri müddetçe muhayyerlik hakkı devam eder. Burada İbn Ömer (r.a.) rivayet ettiği hadisin zahiriyle amel etmemiştir. Ne var ki Hanefî müçtehitler hadisin ravisi olan İbn Ömer'in (r.a.) te'viline itibar etmeyerek zahiriyle amel etmişlerdir.³⁷⁵

Diğeri ise râvinin te'vile ihtimali olmayan bir haberi rivayet edip daha sonra onun aksiyle amel etmesidir. Bu durumda da Hanefîlerin yaklaşımı şöyledir. Râvi ya rivayet ettiği hadisin neshedildiğini bilir. Bu sebeple rivayetinin aksiyle amel etmiştir. Ya da rivayet edilen haberin konusu vücup, nedb veya ibahadır. Mesele bu şekilde temellendirilince her iki durumda da râvi rivayetiyle amel etmeyebilir. Bu iki ihtimalin dışında olarak râvinin rivayet ettiği hadise aykırı bir davranış sergilemesi onun adalet sıfatını zedeler. Böyle bir râvinin hiçbir konuda rivayetinin kabul edilmemesi gerekir.³⁷⁶ Nitekim Ebû Hüreyre (r.a.) “اذا ولغ الكلب في إناء احدكم فليرقه ثم”/ Birinizin kabını köpek yaladığı zaman onu döksün sonra biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın³⁷⁷ anlamındaki hadisi rivayet etmiştir. Fakat aynı Ebû Hüreyre (r.a.) böyle bir durumda üç defa yıkamakla yetinmiştir. Bu sebeple Hanefîler bunun gibi olan hadislerle amel etmemişlerdir.³⁷⁸

³⁷⁴ Ebû Dâvûd, Buyu' 22.

³⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 203.

³⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 203.

³⁷⁷ Buhârî, Vudu' 33; Müslim, Taharet, 89-93; Tirmizî, Taharet, 68.

³⁷⁸ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 88.

Yine Hanefiler Hz. Aişe'nin (r.a.) rivayet ettiği “إِذَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا” / *Hangi kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa nikâhı batıldır batıldır batıldır.*³⁷⁹ hadisiyle amel etmemişlerdir. Çünkü Hz. Aişe (r.a.) rivayet ettiği bu hadisin aksiyle amel etmiştir. Kardeşi Abdurrahman'ın kızını onun haberi olmadan evlendirmiştir. İsa b. Eban bu hususta şu yorumu yapar. Hz. Aişe (r.a.) gibi sahabenin müçtehitlerinden olan bir kişinin rivayetinin aksine davranış sergilemesi o hadisin nesholunduğuna delildir.³⁸⁰ Aksi halde bu durum müçtehit kabul edilen bir sahabinin Hz. Peygamber'e muhalefet etmesi anlamına gelir. Bu sebeple Hanefiler Hz. Aişe'nin (r.a.) rivayetiyle amel etmemiştir.

Hanefilerce bu hadisin kabul edilmemesinin diğer bir sebebi ise raviler arasında inkıta' bulunmasıdır. Çünkü bu rivayet Süleyman b Musa'nın Zühri'den, onun Urve'den, onun da Hz. Aişe'den (r.a.) rivayetiyle gelmiştir. Fakat İbn Cüreyc hadisin râvilerinden olan Zühri'ye bu hadisi sormuş o ise rivayetini hatırlamamıştır. Bu durum hadisin munkatı' olmasına sebep olmuştur.³⁸¹

İlk bakışta mütenakız ve çelişkili gibi görünen bu ve benzeri âhâd hadislerde Hanefilerin yaklaşımı hem sahabenin adalet vasfını zedelememek hem de mezheplerinin ilkelerini korumaktır. Bu yönüyle Hanefilerin genel manada tutarlı bir yol izledikleri söylenebilir. Konu hakkında üçüncü bölümde ayrıca örnekler verilecektir.

Çağdaş usûlcüler ilk usûlcülerin izlerini sürerek onların tespitlerini üç madde halinde özetlemişlerdir. Bu maddeler şunlardır.

1- Râvi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği hadisin aksine bir davranışta bulunmaması gerekir.

2- Hadisin konusu umumu'l-belvâ kabilinden bir hadise olmamalıdır.

3- Râvi içtihat ehliyetine sahip birisi değilse rivayetin konusu kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmamalıdır³⁸²

³⁷⁹ Tirmizî, Nikâh, 15 H.No. 1102); İbn Mâce, Nikâh, 15 (H.No. 1879).

³⁸⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edile*, 203.

³⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edile*, 202.

³⁸² Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 91.

2.1.3.4. Değerlendirme

Hanefiler açısından haber-i vâhidle amel etmede temel ilkeler bu şekilde tespit edilmiş olmakla beraber yer yer bu ilkelere uymadıkları ya da bazı konularda gözden kaçırdıkları olmuştur. Bu durum muhalif mezhepler tarafından çelişkili bulunmalarına ve tutarsızlıkla itham edilmelerine sebep olmuştur. Aşağıda zikredilecek örneklerde de bu çelişkiyi görmek mümkündür.

Mezhebin haber-i vâhidle ilgili temel ilkelerinden birisi yukarıda da ifade edildiği üzere Ebû Hüreyre (r.a.) gibi içtihat ehliyetine sahip olmayan sahabilerin rivayetleri şer'î esaslara ve yerleşik genel kural ile çeliştiği zaman bu rivayetler terk edilir. Fakat Hanefiler oruçla ilgili bir meselede Fakihlerin çoğunluğuna göre içtihat yeterliliğine sahip olmayan Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivayetine dayanarak genel kurala aykırı olacak şekilde amel etmişlerdir. Şöyle ki; oruç ibadetinin rüknü “*muftırâtı selâse*” denilen yeme, içme ve cinsi münasebeti terk etmektir. Bu üç maddeden biri ihlal edildiği takdirde oruç bozulur. Kural olarak bu ihlallerin kasten ya da sehven olması arasında bir fark yoktur. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse unutarak bir şey yenilip içildiği takdirde de orucun rüknü ihlal edilmiş olur.

Fakat Hanefiler Ebû Hüreyre (r.a.) tarafından rivayet edilen “*من أكل أو شرب*” *Unutarak bir şey yiyip içen kimse orucunu tamamlasın. Zira onu Allah yedirip içirmiştir.*³⁸³ hadise dayanarak unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağı kanaatine sahip olmuşlardır. Halbuki böyle bir durumda Hanefilerin ilkesi bu hadisi şer'î esaslara ve yerleşik kurallara arz etmektir. Arz yapılmadan genel kurala aykırı olarak kendilerine göre içtihat ehliyetine sahip olmayan bir sahabinin rivayetiyle amel etmek tutarsızlık gibi görülmektedir.

Hanefilerin haber-i vâhid hakkında koydukları ilkelere tam olarak uyamadıklarının bir başka örneği de musarrat hadisidir. Şöyle ki Hanefilerde yerleşik ilkeye göre haber-i vâhidler İbn Mes'ud gibi içtihat ehliyetine sahip olan bir sahabe tarafından rivayet edildiği takdirde haber-i meşhur olarak değerlendirilir. Bu ilkeye göre de râvisinin müçtehit olması sebebiyle haber-i meşhur sayılan rivayetler şer'î esaslara tearuz halinde olsa bile onunla amel edilir. Çünkü bu durum Hanefilere

³⁸³ Buhârî, Savm,15; Tirmizî, Savm, 26.

göre bir nesihtir. Yine Hanefîlerin kabulüne göre içtihat ehliyetine sahip olan sahabilerden biri de İbn Mes‘ud hazretleridir. Ne var ki yukarıda geçtiği üzere Hanefîlerin de kabul ettiği şekliyle Buharî’nin İbn Mes‘ud’dan rivayet ettiği musarrat hadisiyle amel etmemişlerdir. Benimsedikleri ilkenin tutarlılığı adına müçtehit kabul ettikleri İbn Mes‘ud’un rivayetiyle amel etmeleri gerekirdi.

Yine Taceddîn es-Sübkî bu hususta Hanefîlere yönelik şu eleştirilerde bulunur. Hanefîlerin nass üzerine ziyadeleri nesih olarak değerlendirip bu sebeple birçok sahih sünnetleri reddetmeleri asla kabul edilemez. Kaldı ki kendileri de birçok yerde bu ilkelerine uymamışlardır. Mesela kakhaha ile gülmenin abdesti bozacağı hususundaki rivayetler zayıf bir haber olup nassta/kitapta zikredilen abdesti bozan şeyler üzerine ziyadedir. Kabul ettikleri ilkeye göre haber-i vâhid olan kakhaha hadisini Kitab üzerine arz etmeleri gerekirken doğrudan doğruya haber-i vâhid ile amel etmişlerdir. Bu mezheplerinin ilkeleriyle bağdaşmamaktadır.³⁸⁴

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Rivayetlerin sıhhati açısından mezheplerin ortaya koydukları kıstaslar standart değildir. Ayrıca rivayetlerin sıhhatine doğrudan etkisi olan râviler hakkındaki bilgiler de görecelidir. Çünkü her mezhep araştırmalar ve incelemeler sonucunda tespit edebildikleri kadarıyla râvilerin güvenilirliği hususunda bir kanaate sahip olmuşlardır. Bu sebeple herhangi bir mezhepte güvenilir kabul edilen bir râvi diğer mezhepte güvenilirmez ya da durumu şüpheli olarak değerlendirilebilir. Kanaatimize göre muhalif mezheplere yöneltlen tutarsızlık ithamları genelde râvileri ya da rivayetlerini kendi mezheplerinin kıstaslarıyla değerlendirmekten kaynaklanmaktadır.

Bütün bunlara rağmen içtihat faaliyeti mahiyeti itibariyle beşer üstü güçlere sahip olmayan müçtehitlerin ürünüdür. Bu sebebiyle nadir de olsa kendi koydukları ilkelerle çeliştikleri olmuştur. Fakat bu nadir durum genel manada mezheplerin tutarlılığına zarar vermez.

³⁸⁴ Tacüddin es-Sübkî, *Raf‘u’l-hâcib*, IV, 131.

2.2. Cumhurun Rivayet Açısından Sünnete Yaklaşımları ve Tutarlılık İlkesi

Birçok usûlcünün sünnetleri mutlak haberin bir parçası olarak kabul ettikleri yukarıda ifade edilmişti. Şâfiî usûlcü Sem‘ânî (ö. 489/1096) ile Gazzâlî’ de aynı düşünceye sahiptir. Diğer mezheplerde de bu taksime muhalif bir görüş bulunmamaktadır. Dolayısıyla cumhura göre haberlerin üç çeşit olduğu söylenebilir. Bunlar, doğru olduğu bilinen hak haber, yalan olduğu bilinen batıl haber ve doğru ya da yalan olduğu kesin olarak bilinmeyen dolayısıyla hak ve batıla ihtimali olan haberlerdir.³⁸⁵ Doğru olduğu bilinen hak haber de kendi içinde mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.³⁸⁶ Cumhura göre sünnetler, haberlerle ilgili üçlü taksimin birinci gurubuna girmektedir. Buna göre şer‘î delil olan sünnetler de mutlak haberler gibi rivayeti açısından mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılır.³⁸⁷ Hanefilerdeki üçlü taksimin bir parçası olan meşhur sünnet cumhura göre âhâd sünnet kapsamındadır.

Mütevâtir olan haberin tanımı Hanefilerin rivayet açısından sünnete yaklaşımları başlığı altında incelenmiş olup cumhuru temsil eden usûlcülere göre de önemli bir fark bulunmadığı için ayrıca tanımlanmayacaktır. Fakat tevatür şartıyla ilgili cumhurun tamamını temsil etmese de farklı görüşlerin olduğu usûl kitaplarında yer almaktadır. Mütevâtir sünnet başlığı altında kısaca bu hususlara işaret edilecektir.

2.2.1. Mütevâtir Sünnet

Mütevâtir sünnetlerin hem mahiyeti hem de sonuçları noktasında dört sünni mezhep ittifak halindedir. Sünnetin tevatür derecesine ulaşması için belirlenen bir sayının olmadığı hususunda da çoğunluk görüş birliğine sahiptir.³⁸⁸ Fakat Şâfiî ve Hanbelî usûlcülerin bir kısmı tevatürün sabit olabilmesi için râvilerin sayılarıyla ilgili bazı rakamlar zikretmişlerdir. Şâfiî usûlcülerden Sem‘ânî önce kendi görüşü olarak tevatür için herhangi bir sayının şart olmadığını beyan ettikten sonra zikredilen rakamlara şu şekilde yer verir. Şâfiî fakihlerin ekserisine göre beş kişiden daha az

³⁸⁵ Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u ‘l-Edille*, I, 324; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 264.

³⁸⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü ‘n-nâzir*, I, 287.

³⁸⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü ‘n-nâzir*, 271.

³⁸⁸ Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u ‘l-Edille*, I, 324.

sayıdaki kişinin rivayeti tevatür derecesine ulaşmaz. Yine Şâfiîlerin dışındaki bazı usûlcüler birtakım ayetlerin işârî delaletlerinden hareketle tevatür sayısı için bazı rakamlar tespit etmişlerdir.

Tespit edilen sayılar arasında “وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا”/Andolsun ki Allah İsrailoğullarından söz almıştı. Onlardan on iki tane de temsilci göndermiştik³⁸⁹ ayetinden hareketle on iki, “إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ”/Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden ikiyüz kişiyi yener³⁹⁰ ayetinden hareketle yirmi, “وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا”/Musa tayin ettiğimiz vakitte buluşmak üzere kavminden yetmiş adam seçti³⁹¹ ayetinden hareketle yetmiş son olarak bedir savaşına katılan sahabe sayısından hareketle üç yüz on üç sayısına itibar edenler olmuştur.³⁹²

Hanbelî usûlcülerden İbn Kudâme de Hanefî ve Şâfiîler gibi tevatür ile ilgili herhangi bir adedin verilmesini doğru bulmaz.³⁹³ Aslında tevatür şartı için sayı telaffuz edenlerin de ilgili ayetlerle nasıl bir bağ kurarak zikrettikleri sayılara ulaştıkları açık değildir. Dolayısıyla tevatür için belli bir sayıya itibar etmek pek isabetli görülmemektedir. Netice olarak cumhurun geneline göre tevatür şartının gerçekleşmesi Hanefîlerdeki gibi olduğu söylenebilir.

2.2.2. Âhâd Sünnet

Cumhura göre âhâd sünnetin mahiyeti Hanefîlerdeki gibi olmakla beraber kendi içinde zayıftan güçlüye doğru ğarîb, aziz ve müstefîz olmak üzere üçe ayrılır. Ğarîb sünnet, ilk üç asırda râvisi tek olan, aziz sünnet, ilk üç tabakanın herhangi birinde râvi sayısı iki ile sınırlı olan, müstefîd sünnet ise üç tabakanın her birinde üç veya daha fazla kişi tarafından rivayet etmesine rağmen tevatür derecesine ulaşmayan sünnetlerdir.³⁹⁴

³⁸⁹ el-Mâide, 5/12.

³⁹⁰ el-Enfâl, 8/65.

³⁹¹ el-A‘râf, 7/155.

³⁹² Sem‘ânî, *Kavâti‘u l-Edille*, I, 326.

³⁹³ İbn Kudâme, *Ravzatü’l-nâzır*, I, 298.

³⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 272; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 100.

Hanefiler ile cumhur arasında sünnetler bağlamında en çok tartışılan konular nasslar üzerine ziyadenin mahiyeti ve haber-i vâhid ile nass üzerine ziyade yapılıp yapılmayacağı meselesidir. Furû'a yansıyan ihtilafların büyük bir kısmı da bu tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefiler nass üzerine ziyadeleri nesih olarak değerlendirdiklerinden haber-i vâhidle nassın neshedilmesini kabul etmezler. Cumhur ise nass üzerine ziyadeleri beyan ve tefsir olarak görürler. Bu yaklaşımlarının sonucu olarak haber-i vâhid'le nass üzerine ziyadeyi kabul ederler.³⁹⁵

Cumhur haberin taksimi ve nass üzerine ziyade gibi konularda ittifak etmekle beraber haber-i vâhidle amel etme hususunda farklı prensipler geliştirmişlerdir. Aşağıda cumhuru temsil eden mezheplerin her birinin haber-i vâhidle ilgili benimsemiş oldukları kriterlere yer verilecektir.

2.2.2.1. Mâlikîlere Göre Âhâd Sünnet

Mâlikî usûlcüler haber-i vâhidle amel hususunda iki kriter belirlemişlerdir. Bunlardan birisi Hanefîlerin de benimsemiş olduğu haber-i vâhidlerin şer'î esaslara muhalif olmamasıdır. Fakat bu ilkeye Mâlikîlere ait usûl kitaplarının tamamında yer verilmemiştir. Bunun muhtemel sebebi Mâlikîlerin birçok konuda olduğu gibi haber-i vâhidlerle ilgili konularda da Şâfiîlerin metodlarını benimsemiş olmalarıdır. Çünkü Mâlikî usûlcüler genellikle Şâfiî müelliflerin eserlerini esas alarak kendi mezheplerine uyarlamışlardır. Ancak Şâtıbî gibi bazı Mâlikî usûlcüler şer'î asıllara muhalif olan haber-i vâhidler konusunda Mâlikîler ile Şâfiîlerin genelinden ayrılmıştır.

Şâtıbî ve bir kısım Mâlikî fukahaya göre haber-i vâhidin şer'î esaslara arzı meselesinde Mâlikî mezhebinin yaklaşımı Şâfiîlerin aksine Hanefîlere daha yakındır. Çünkü Şâtıbîye göre haber-i vâhidler şer'î esaslara arzedilmeden kabul edilmez. Burada Mâlikîlerce şer'î esaslar ile kast edilen Kitâb ve mütevâtir sünnetin yanı sıra dinde yerleşmiş olan asıllar ve kaidelerdir. Literatürde şer'î esaslar yerine bazen kıyas kavramı kullanılır. Buna göre yukarıda zikredilen husus haber-i vâhidler kıyasa

³⁹⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 814; Tacüddin es-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, IV, 120; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 216.

muhalif olmayacak şekilde de ifade edilebilir. Artık kıyas ile kast edilen şeriatın yerleşmiş kurallarıdır. Yoksa illet birliği sebebiyle asıldaki hükmü fer‘de ispat etmek manasına gelen ve edille-i şer‘iyyenin dördüncüsü olan kıyas değildir. Bazı usûlcüler İmam Mâlik’in kıyası haber-i vâhid üzerine tercih ettiğine dair görüşlere yer verirler. Mesala İbnü’l-Kassâr (ö. 397/1007),³⁹⁶ Ebu’l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081),³⁹⁷ Ebu’l-Velîd İbn Rüşd (ö. 520/1126)³⁹⁸ ve Şehabeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285)³⁹⁹ gibi Mâlikî fakihlerin yanı sıra Hanefîlerden Serahsî⁴⁰⁰ Şâfiîlerden Fahrettin Râzî⁴⁰¹ Hanbelîlerden Ebû Ya‘lâ⁴⁰² gibi âlimler İmam Mâlik’in kıyası haber-i vâhid üzerine tercih ettiğine dair görüşlere yer vermektedir. Fakat burada kıyas ile *illet benzerliğinden dolayı asıldaki hükmü fer‘de de ispat etmek* manasındaki kıyas kast edilirse deliller hiyerarşisine riayet etmediklerinden dolayı tutarsızlıkla itham edilmelerine sebep olur. Bu sebeple Mâlikîlere nispet edilen kıyasın haber-i vâhid üzerine tercih edilmesi meselesini, haber-i vâhidin şeriatın yerleşik kurallarına aykırı olması şartıyla ilişkilendirerek anlamak gerekir. Nitekim Sem‘ânî İmam Mâlik’e nispet edilen haber-i vâhid’leri illet birliği sebebiyle asıldaki hükmü fer‘de ispat etme manasında kullanılan kıyasa tercih etmesini ona yakıştırmadığını, İmam Mâlik’in de böyle bir tercihte bulunmayacağını söylemiştir.⁴⁰³ Vakıa İmam Mâlik’ten de hangi kıyası kastettiğine dair net bir ifade bulunmamaktadır. Şatıbî’nin verdiği örneklerle bakılırsa “*şeriatıta yerleşmiş genel kurallar*” şeklinde anlamak daha tutarlı ve daha isabetlidir. Böylelikle İmam Mâlik’e yöneltlen kıyası sünnet üzerine tercih etti şeklindeki eleştiriler yersiz olur. Malikî mezhebine yakıştırılan bu düşünceler hakkında Hafîd İbn Rüşd’ün “*Kıyasın eser üzerine tercih edilmesi Mâlikîlerin terk ettiği görüşlerdendir*”⁴⁰⁴ şeklindeki ifadeleri illet birliği sebebiyle aslın hükmünü fer‘de ispat etmek manasına kıyasın mezhep

³⁹⁶ Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007) İbnü’l-Kassâr, *Mukaddimetü İbni’l-Kassâr*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyad: Dâru’l-Muallime, 1999), 265.

³⁹⁷ Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçîbî (ö. 474/1081) Ebü’l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl fî ahkâmî’l-usûl*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1995), I, 672.

³⁹⁸ Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126) İbn Rüşd Ebü’l-Velîd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, thk. ‘Muhammed Hacı vd. (Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1988), XVII, 604.

³⁹⁹ Karâfî, *Tenkîhu’l-fusûl*, 301.

⁴⁰⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 339.

⁴⁰¹ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 621.

⁴⁰² Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 889.

⁴⁰³ Sem‘ânî, *Kavâtu’u’l-Edille*, I, 358.

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 118.

içinde haber-i vâhid olan sünnetlere tercih edilmediğinin delili sayılabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse Mâlikîlere göre haber-i âhid olan sünnetler dinde yerleşmiş olan kurallarla çelişmemelidir.

Şâtıbî, mezhebin görüşlerini şu şekilde ifade eder. Kitab ve mütevâtir sünnet gibi kat'î olan delillere muarız olan rivayetler kesin bir şekilde reddedilir. Çünkü âhâd haberlerin nispeti sahih bile olsa zannîdir. Kur'ân-ı Kerim ve mütevâtir sünnetler ise kat'îdir. Bunlar arasında tearuz olduğu zaman tearuzu giderme imkânı yoksa tutarlılık adına haber-i vâhidlerin reddedilmesi gerekir.⁴⁰⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse Mâlikîlerin haber-i vâhidler konusunda yerleşmiş ilkesi Kitab ve mütevâtir sünnetin yanı sıra şeriatın yerleşik usul ve kaidelerine muhalif olmamalıdır. Bu netice Mâlikîlerin de Hanefîler gibi haber-i vâhidleri Kitab, mütevâtir sünnet ve şer'î esaslara arz ederek kabul ya da reddettikleri anlamına gelmektedir.

Şâtıbî, mezhebin bu ilkesini İmam Mâlik'e dayandırır. Bu hususta İmam Mâlik'in bazı haber-i vâhidleri şer'î esaslara aykırı bularak kabul etmediğini söyler. Konuya bazı örnekler verir. Mesela “من مات وعليه صوم صام عنه وليه/Kim oruç borçlusu olarak vefat ederse velisi onun yerine oruç tutar”⁴⁰⁶ hadisini küllî ve kesin delil olan “الا تزر وازرة وزر أخرى وان ليس للإنسان إلا ما سعى/İnsan için ancak kendi çalıştığı vardır. Hiçbir kimse başkasının yükünü çekmez”⁴⁰⁷ mealindeki ayete muhalif olduğu için İmam Mâlik tarafından kabul edilmediğini ileri sürer.⁴⁰⁸

Yine Şâtıbî'nin beyanına göre mezhepte benimsenen ilkenin tutarlılığı adına Hz. Aîşe'nin (r.a.) “كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ثم نسخن بخمس معلومات”⁴⁰⁹ “bilinen şekliyle on defa emzirme sütten dolayı nikâhlanmayı haram kılar.”⁴¹⁰ Ayeti nazil olmuştu. Bu ayet sonra beş defa emzirme olarak neshedildi. Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde de bu ayetler Kur'ân'da mevcut idi. Sonra insanlar bunu terk ettiler.”⁴⁰⁹ şeklindeki rivayeti “وامهاتكم اللاتي أرضعنكم/Sizi emziren anneleriniz de size haram kılındı.”⁴¹⁰

⁴⁰⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 186-195; Koçak vd., *Fıkıh Usulu*, 55-56.

⁴⁰⁶ Buhârî, Savm, 41 (H. No. 1952).

⁴⁰⁷ en-Necm, 53/38-39.

⁴⁰⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 198-200.

⁴⁰⁹ Müslim, Rada' 6 (H. No. 1452).

⁴¹⁰ en-Nisa, 4/23.

ayetinin umumi manasınca muhalif olduğu için İmam Mâlik tarafından kabul edilmemiştir. Zira İmam Mâlik'e göre ayetin umumi manasında emzirme ile ilgili herhangi bir adetten söz edilmemiştir.⁴¹¹

Aynı şekilde İmam Mâlik “ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذي مخلب من الطير /Hz. Peygamber (s.a.v.) pençesi olan kuşları yemeyi yasakladı” şeklindeki rivayeti “ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ /De ki: “Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.”⁴¹² meâlindeki ayetin zahiriyle çeliştiği için kabul etmemiştir.

Mâlikîlerin haber-i vâhidle amel etmek için belirledikleri diğer bir kriter ise haber-i vâhidin Medine ehlinin ameline muhalif olmamasıdır. Mezhebin önde gelen fakihlerinden Ebu'l-Velîd İbn Rüşd ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî gibi birçok Mâlikî usûlcü bu hususta mezhebin ittifak halinde olduğuna vurgu yapar.⁴¹³ Medine ehlinin ameli ile kast edilen şey ilk üç asır itibariyle muttasıl bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşan uygulamalardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra gündeme gelmiş içtihat yapılarak Medine ehlinin uygulaması haline gelmiş ameller bu kapsamda değerlendirilmez. Hemen hemen bütün Mâlikî usûlcüler Medine ehlinin uygulamasının Hz. Peygamber'e muttasıl olma şartına vurgu yapmışlardır.⁴¹⁴ Bu vurguyu bizzat İmam Mâlik'in kendisinde de görmek mümkündür. Nitekim İmam Mâlik Medine ehlinin ameli hususunda kendisiyle aynı görüşte olmayan tabiîn dönemi fakihlerinden Ley b. Sa'd'a (ö. 175/791) bir mektup yazarak meselenin gerekçelerini anlatır. O mektupta özetle şu ifadelerle yer verir. “Hz. Allah birçok ayette sahabeyi övmüştür⁴¹⁵ Onlar Kur'an-ı işitip en güzel şekilde tabi olanlardır. Sonraki Müslümanlar da Medine ehline uymuşlardır. Çünkü Medine hicret yurdudur. Kur'an orada nazil olmuştur. Helal ve haram gibi hükümlerin tamamı onların şahitliğinde Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Onlar Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat

⁴¹¹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, III, 198-200.

⁴¹² el-En'âm, 6/145.

⁴¹³ İbn Rüşd Ebü'l-Velîd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, XVII, 604; Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 487.

⁴¹⁴ Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 486.

⁴¹⁵ Bkz. Tevbe, 9/100; ez-Zümer, 39/17-18

edinceye kadar Kur'ân'ın emrettiğine itaat edip sünnetin emrettiğine de tabi olmuşlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra da Hz. Peygamber'e en çok bağlı olan kimseleri halife seçmişlerdir. Aralarındaki ihtilaflı konuları Kitab ve sünnete en uygun olanını tercih ederek hükme bağlamışlardır. Sahabeden sonra gelen Müslümanlar da sahabenin görüşlerine sınıksı bir şekilde sarılmışlardır. Dolayısıyla Medine ehli sayılan Müslümanlar bunun gibi daha birçok güzel hasletlere sahip olunca onların ameline muhalif olan rivayetlerle amel edilmesini doğru bulmam.”⁴¹⁶

Mektubun muhtevassından net bir şekilde anlaşılacağı üzere İmam Mâlik, Medine ehlinin uygulaması ile aslında Hz. Peygamber'e nispet edilen sahabe uygulamalarını kast etmektedir. İmam Mâlik'in bu yaklaşımından hareketle sonraki müçtehitler Medine ehlinin ameline mütevâtir sünnet olarak kabul etmişlerdir. Nitekim birçok Mâlikî usûlcü Medine ehlinin amelinin bu yönüne vurgu yapmıştır.⁴¹⁷ Bu sebeple mütevâtir sünnet olarak kabul ettikleri Medine ehlinin ameline muhalif gördükleri haberleri reddetmişlerdir. Dolayısıyla ameli ehli Medine yani mütevâtir sünnet ile haber-i vâhid karşılaştığı zaman daha güçlü olan mütevâtir sünnet tercih edilir.

Mâlikîlerin usûl kitaplarında mezhebin ilkesini uygulamaya yansıtan ve İmam Mâlik'e nispet edilen birtakım örnekler zikredilir. Mesela İmam Mâlik'e göre sıhhat şartlarını taşıyacak şekilde cenaze namazı kılınmış olan bir kişinin her ne sebep olursa olsun ikinci defa cenaze namazı kılınmaz. Her ne kadar rivayetlerde Hz. Peygamber (s.a.v.) mescidi nebeviyi temizleyen bir kadının veya bir gencin vefat edip haberi olmadan defnedildiğini öğrenince kendisine kabrinin gösterilmesini istediği daha sonra da gidip kabri başında cenaze namazını kıldığı nakledilse de İmam Mâlik defnedilmiş bir kimsenin kabri başında cenaze namazının kılınmasını Medine ehlinin uygulamasında görmediği için kabul etmemiştir.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Münâ' b. Halil el-Kattân, *Târihu't-teşrü'l-İslâmî* (Mektebetü Vehbe, 2001), 349.

⁴¹⁷ İbn kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-müvekkîn*, II, 393; İbn Rüşd Ebü'l-Velîd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, XVII, 133.

⁴¹⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795) Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, “ts.”), I, 257.

2.2.2.2. Şâfiîlere Göre Âhâd Sünnet

Şâfiîlere göre haber-i vâhidler kesin bilgi ifade etmez. Fakat haberi vahidler sabit olduktan sonra onunla amel etmek vaciptir. Hanefilerin aksine nass üzerine ziyade yapılır. Kitab'ın mutlak ifadeleri takyid, umumî ifadeleri ise tahsis edilebilir. Şâfiî usûlcüler bu konuda sahabenin hem uygulaması hem de icmâî bulunduğunu ileri sürerler.⁴¹⁹ Nitekim Sahabe “يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين/Allah size çocuklarınızın mirası hakkında, erkeğe iki kızın payı kadarını tavsiye eder.”⁴²⁰ âyetini, “نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة/ Biz Peygamberler miras bırakmayız. Geriye bıraktığımız şeyler sadakadır.”⁴²¹ Ve “لا يرث القاتل/Katil mirasçı olamaz.”⁴²² hadisleri ile tahsis edilmiştir. Bu tahsîse göre peygamber çocukları ile murisini öldüren kimseler mirasçı olamazlar. Görüldüğü üzere sahabe mirasla ilgili umumi olan ayeti haber-i vâhid olan hadisle tahsis etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra babasının mirasını talep eden Hz. Fatıma'ya mirastan pay verilmemiştir. Şâfiî usûl kitaplarında benzer birçok örnek bulunmaktadır.⁴²³ İşte Şâfiîler sahabenin tatbikatını örnek göstererek haber-i vâhidlerin Kitab'ı tahsis edebileceği kanaatine varmışlardır.

Yine Hanefiler ve Mâlikîlerde olduğunun aksine haber-i vâhidlerin şer'î esaslara veya kıyasa arz edilmesi asla gerekli değildir. Çünkü Şâfiîlere göre sıhhat şartlarını tamamlayan bir rivayetin Kitab'a muhalif olması asla düşünülemez.⁴²⁴ İmam Şâfiî Risâle'sinde haber-i vâhidle ilgili ilkelerini şu şekilde ifade etmektedir.

⁴¹⁹ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-Edille*, I, 372.

⁴²⁰ en-Nisâ, 4/11.

⁴²¹ Abdurrezzak İbn Hümâm San'ânî Ebû Bekr es-, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), V, 471, (H. No: 9774); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 888 (H. No:9); Buhârî, *Sahîh*, Farzu'l-Humûs, 1 Hadis No: 3099); Müslim, *Sahîh*, el-Cihad ve's-Siyer, 1759; Ebû Dâvûd, *Sünen*, el-Harâc ve'l-Fey' ve'l-İmârât, 19, (H. No: 2963); Nesâî, *Sünen*, Kasmü'l-Fey', 1 (H. No: 4148); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I, 137, (H. No:143); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Âlemu'l-Kütüb, 1994), II, 4 (H. No: 2959); Taberânî, *el-Mücemü'l-evsat*, IV, 104 (H. No: 3717); Beyhakî, *Sünen*, VI, 485 Hadis No: 12728); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr* (Pakistan: Câmiatü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1989), IV, 21 Hadis No: 2968).

⁴²² San'ânî, *Musannef*, IX, 404 (H. No: 1347); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 280 (H. No: 31395); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 423, (H. No:345); Dârimî, *Sünen*, IV, 1989, (H. No: 3128); Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2004), 5/V, 211, (H. No: 4212); Beyhakî, *Sünen*, VI, 361, (H. No: 12245); Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, III, 236 (H. No: 3123).

⁴²³ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-Edille*, I,372.

⁴²⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 226; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, III, 195.

Hadis rivayet eden kişi dininde güvenilir olmalıdır. Doğruluğu ile bilinen rivayet ettiği hadislerin manalarına vakıf olması gerekir.⁴²⁵ Sonraki şâfiî âlimler İmam şâfinin şartlarına ilave olarak haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e nispetleri için senedlerinin sahih ve muttasıl olmasını şart koşmuşlardır.⁴²⁶

şâfiî usûlcüler tezlerini şu esasa göre temellendirirler. Senedi itibariyle sahih ve muttasıl olan sünnetlerin kaynağı vahiydir. Zira Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de "*O (Peygamber) nefis arzusuyla konuşmaz. (Size okuduğu) ancak kendisine bildirilen vahiydir.*"⁴²⁷ buyurmaktadır. Yine Kur'ân'ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde Allah ve resulüne itaat birlikte emredilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e nispeti sahih olan hadisler vahiy kapsamında değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emreden ayetlerin gereğinin yanı sıra vahiy kabul edilen rivayetlerin senedi itibariyle Hz. Peygamber'e nispetinde arıza yoksa başka hiçbir şarta bakmaksızın amel edilmesi gerekir. Haber-i vâhidler müstakil bir delil olarak kabul edilince başka bir delile arz edilmesi gereksiz olur.⁴²⁸ Nitekim şâfiî kaynaklarda mezhebin kurucusu imam şâfiî'ye nispet edilen şu sözler yer almaktadır. "*Haber-i vâhidin Kur'ân'a arz edilmesi gerekmez.       haberlerin tek m l şartları Kur'ân-ı Kerim'e muhalif olmamakla gerçekleşir.*"⁴²⁹

Haber-i vâhidlerin şer'î asıllara arzı konusuna en şiddetli muhalefet eden fakihlerden birisi Sem'ânî'dir. Sem'ânî, mezhebinin imamı gibi Hz. Peygamber'e nispeti sahih olan hiçbir haberin Kur'ân'a muhalif olamayacağını iddia eder. Kitab'a muhalif olan haberlerin de Hz. Peygamber'e nispetinde problem olduğu dolayısıyla onların sünnet olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürer.⁴³⁰

Ayrıca Sem' n  Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidleri şer'î asıllara arz meselesinde delil olarak kullandıkları haberlerin Hz. Peygamber'e aidiyetlerinde problem olduğunu iddia eder.       râvileri arasında durumu meçhul hatta haberine asla itibar edilmeyecek kimselerin bulunduğunu söylemektedir. Sem' n  Kav t 'u'l-

⁴²⁵ şâfiî, *er-Risale*, 369.

⁴²⁶ Koçak vd., *Fıkıh usl l *, 56.

⁴²⁷ en-Necm, 53/3-4.

⁴²⁸ Sem' n , *Kav t  'u'l-edille*, I, 368.

⁴²⁹ Eb 's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Eb  Bekr b. Ahmed b. Hâmid ( . 682/1283) Sirâcüddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahs l*, thk. Abdülhamîd Ali Eb  Zen d (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), II, 142.

⁴³⁰ Sem' n , *Kav t  'u'l-Edille*, I, 368.

edille'sinde bu konuya geniş bir şekilde yer verir. Haber-i vâhidlerin şer'î esaslara arzı meselesinde Debûsî üzerinden Hanefilere yönelik ağır eleştirilerde bulunur. Sem'ânî'nin görüşlerini kısaca ifade etmek gerekirse ona göre; Hanefiler Hz. Peygamber'e nispeti sahih olmayan dolayısıyla kendisine asla sünnet payesi verilmeyen munkatı' bir rivayete sarılarak nispeti sahih olan birçok sünneti reddetmişlerdir. Ona göre Hanefî usûlcülerin yaklaşımı Mezhebin kurucusu olan İmam Ebû Hanife'nin ilkeleriyle de bağdaşmamaktadır. Bu durum mezhebin tutarlı bir yol izlemediği anlamına gelir. Çünkü İmam Ebû Hanife'nin ilkesi Allah ve resulü tarafından gelen ne varsa şartsız olarak kabul etme yönündedir.⁴³¹

Sem'ânî Hanefilerin âhâd sünnetler konusundaki yaklaşımını Abdullah b. Ebî Râfî'nin babası vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği “ لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله إتبعناه *Sizden birinize, rahat koltuğunda kurulmuş vaziyette olup da, benim emrettiklerimden bir emir veya nehyettiklerimden bir nehiy ulaştığında; “Böyle bir şey bilmiyoruz, biz Allah'ın kitabında ne bulursak ona tâbî oluruz” derken rastlamayayım.*”⁴³² şeklindeki hadisine aykırı bulmaktadır.⁴³³ Hadisi şerif açık bir şekilde göstermektedir ki Hz. Peygamber'e nispeti sahih olan bir sünnet ile Kitab'a arz edilmeden amel edilebilir.

Netice olarak Şâfiî usûlcüler haber-i vâhid olarak sabit olan bir sünnet Kitab'ın umûmi ifadeleriyle karşılaşmış olsa bile onunla amel ederler. Bunun gerekçesini de yukarıda ifade edildiği üzere sahabenin icmâ etmiş olmasına bağlarlar.⁴³⁴

Şâfiîlerin haber-i vâhidler ile amel etmesi için yegâne şart haberin muttasıl bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşmasıdır. Çünkü Şâfiîlere göre bir haberin sabit olmasında kıtas Hz. Peygamber'e kadar ulaşan râviler silsilesinde kopukluk olmamasıdır. Bu sebeple ittisalinde kopukluk olan mürsel hadislerin geneli Şâfiîlerce

⁴³¹ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-Edille*, I, 368-369.

⁴³² Ebû Dâvûd, *Sünen*, Sünnet, 6; Tirmizî, *Sünen*, İlim, 10.

⁴³³ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, I, 371.

⁴³⁴ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, I, 373.

hüccet değeri taşımaz. Bu hususta Saîd b. Müseyyeb gibi ilmine, dirayetine ve kişiliğine güvendikleri birkaç râvi müstesna tutulmuştur.⁴³⁵

İmam Şâfiî haber-i vâhidler konusundaki ilkesi sebebiyle Hz. Aişe'den (r.a.) mürsel olarak rivayet edilen şu hadisle amel etmemiştir. “أهدي لي ولحفصة طعام، وكنا صائمتين فأفطرنا، ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلنا له: يا رسول الله، إنا أهديت لنا هدية، فاشتيتهاها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا عليكم صوما مكانه يوما آخر Bana ve Hafsa'ya bir yiyecek hediye edilmişti. O sırada ikimiz de oruca niyetliydik. Orucumuzu o hediye ile bozduk. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) yanımıza geldi. Biz de Ya Resulallah! Bize bir yiyecek hediye edildi ikimizin de canı çekti ve biz oruçlarımızı bozduk dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) zararı yok onun yerine başka bir gün oruç tutun buyurdu.”⁴³⁶ Hadisin râvilerinden olan Zührî bu hadisi Hz. Aişe'den (r.a.) direk olarak değil Urve b. Zübeyr vasıtasıyla duymuştur. Bu sebeple İmam Şâfiî'ye göre nafile olarak başlanıp daha sonra bozulan oruçların kazası gerekmez.⁴³⁷

2.2.2.3. Hanbelîlere Göre Âhâd Sünnet

Hanbelîlere göre haber-i vâhidler ilim ifade eder. Bu sebeple amel etmek için senedin sahih olması yeterlidir. Şâfiîlerde olduğu gibi senedin muttasıl olması da şart değildir. Buna göre onlar; sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiînden olan râvilerin mürsel olarak rivayet edilen hadislerle amel edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁴³⁸

Hanbelî usûlcülerden Ebû Yâ'la'ya göre haber-i vâhidler kabul şartlarını sağladığı zaman onlarla amel etmek vaciptir.⁴³⁹ Bu ilke mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'e dayandırır. Ebû Yâ'la bu hususta Ahmed b. Hanbel'in farklı vesilelerle söylediği sözlere yer verir. Mesela Ebû Haris'in naklettiğine göre İmam Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir; Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen bir haber

⁴³⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 913; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 45.

⁴³⁶ Ebû Dâvûd, *Savm*, 73 (H. No. 2457).

⁴³⁷ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 94.

⁴³⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 906; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 282; Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 57.

⁴³⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 859.

güvenilir râviler tarafından nakledilip sıhhati sabit olunca onunla amel etmek vaciptir. Böyle bir durumda kıyasa veya re'ye iltifat edilmez.⁴⁴⁰

Yine Fazl b. Ziyad'ın naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel, kıblenin değişmesi ve şarabın haram kılınması gibi bazı haberlerin başlangıçta bir kişi tarafından nakledilmesine rağmen sahabenin hiç tereddüt etmeden bu haberler ile amel etmelerini delil göstermiştir. Ona göre şayet haber-i vâhidler hüccet olmasaydı sahabe hemen kabul etmez başka deliller arardı. Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel, isnadı sahih olan bir haber geldiği zaman onunla amel etmenin vacip olduğunu söylemiştir.⁴⁴¹ Sahabenin uygulamasından hareketle mezhebin ilkesini ortaya koyan Hanbelîler de Şâfiîler gibi haber-i vâhidle amel hususunda sahabenin ittifak ettiğini söylemiştir. Yine Şâfiîlerde olduğu gibi sabit olan bir sünnet müstakil bir delil olup başka bir delil ile karşılaştırılmadan amel edilir.⁴⁴²

Bununla beraber Ebû Yâ'lâ'dan tam aksi görüşler de nakledilmektedir. Bu hususta Ebû Yâ'lâ şu ifadelerle yer verir: “*Hanefîler haber-i vâhidler şer'î esaslara muhalif olduğu zaman derken bu asıllar ile Kitab ve mütevâtir sünnet olan nass ile icmâa muhalefeti kast ediyorlarsa biz de Hanefîlerle aynı görüşteyiz.*”⁴⁴³ Anlaşıldığı kadarıyla detayları farklı olmakla birlikte Hanbelîlerin de haber-i vâhidleri kitap sünnet veya icmâa arz ettikleri ortaya çıkmaktadır. Nitekim Ebû Yâ'lâ, Ahmed b. Hanbel'in “*Hadisler asıllara muhalefet ettiği zaman sakıt olur*” sözünü nakletmektedir.⁴⁴⁴ Bir başka Hanbelî fakih Yusuf b. Musa'nın aktardığına göre haber-i vâhidler sahih olup şer'î asıllar ile çelişmediği zaman amel edilir. Şer'î asıllar Kitab sünnet ve icmâdır. Fakat kıyas ile tearuz ettiği zaman haber-i vâhid kıyas üzerine takdim edilir. Mezhebin ilkesi bu şekildedir.⁴⁴⁵ Bu yaklaşım, Hanefî ve Mâlikîlerin yaklaşımları ile aynıdır.

Hanbelîler haber-i vâhidlerin umumu'l-belvâya arzı konusunda Hanefî ve Mâlikîlerin aksine bir tutum sergilemişlerdir. Çünkü onların ilkesine göre umumu'l-

⁴⁴⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 866.

⁴⁴¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 859.

⁴⁴² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 866-896.

⁴⁴³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 859.

⁴⁴⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 894.

⁴⁴⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 897.

belvâ konularında da haber-i vâhid ile amel edilmesi gerekir. Hanbelîler haber-i vâhidlerin umumu'l-belvâya arz prensibinin niçin gereksiz olduğunu şöyle açıklarlar. Sahabe ihtilafa düştükleri ve herkesi ilgilendiren birçok konuda haber-i vâhid ile yetinmişlerdir. Mesela sahabe arasında gusûl ile ilgili daha önce “الماء من الماء/*Gusûl abdesti ancak meninin gelmesi sebebiyle vacip olur.*⁴⁴⁶ şeklinde bir rivayet biliniyordu. Fakat Hz. Ömer devrinde sahabe arasında iltikâü'l-hıtaneyn/sünnet yerlerinin birleşmesi durumunda guslün gerekip gerekmediği ihtilaf vaki olmuş ve Hz. Ömer ihtilafı çözmek üzere Hz. Aişe'ye (r.a.) bir kişiyi göndermişti. Hz. Aişe peygamber aleyisselamdan rivayetle “*sünnet yerlerinin birleşmesi ile gusûl abdesti vacip olur*”⁴⁴⁷ şeklinde hadisi onlara aktarmış ve herkes bu haber-i vâhid ile amel etmiştir. Hâlbuki guslû gerektiren durum herkesin bilmesi gereken umumu'l-belvâ konusudur. Buna karşılık sahabe sadece Hz. Aişenin rivayetiyle amel etmiştir. Ayrıca Hanefîlerin bu ilkeyi ihdas etmelerine rağmen birçok konuda kendileri bu ilkeye riayet edememişlerdir. Çünkü Hanefîler başta vitir namazı olmak üzere namazda kahkaha ile gülmenin abdesti, bozması sebileynin haricinden çıkan şeylerin abdesti bozması gibi umumu'l-belvâ konularında haber-i vâhidlere dayanarak hükme varmışlardır. Dolayısıyla haber-i vâhidlerin umumu'l-belvâ arzı Hanefîlerce bile tam manasıyla işletilememişken ona itibar edilmesi doğru değildir.⁴⁴⁸

Netice itibarıyla Hanbelîler haber-i vâhidlerin şer'î esaslara arzı meselesinde Hanefî ve Mâlikîlerle, umumu'l-belvâya arzı konusunda ise Şâfiîlerle aynı görüşte olduğu söylenebilir.

2.2.2.4. Değerlendirme

Kanaatimize göre âhâd sünnetlerle ilgili dört sünnî mezhebin hepsi aynı hassasiyete sahiptir. Her birinin esas maksadı şer-i şerifin tutarlı yapısını korumaktır. Bütün mezhepler haberi vâhidlere bu perspektif ile yaklaşmış ve Hz. Peygamber'e aidiyeti yönüyle sorgulamıştır. Hz. Peygamber'e ittisal yönüyle sahih bulduklarını âhâd sünnet olarak değerlendirmiştir. Sünnet olarak tespit edildikten sonra bütün

⁴⁴⁶ Müslim, Hayz, 21 (H. No. 343).

⁴⁴⁷ İbn Mâce, Taharet, 111; Tirmizî, Taharet, 80.

⁴⁴⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 885.

mezhepler onunla amel etmeyi gerekli görmüştür.⁴⁴⁹ Burada haber-i vâhidlerin sünnet olarak tespitinde takip edilen yöntem farklı olmakla birlikte esas maksat haber-i vâhid olan rivayetlerden Hz. Peygamber'e ait olanları diğerlerinden ayırmaktır. Bu sebeple takip edilen yöntemlerin farklı olmasının yanı sıra muhalif mezhepler tarafından eleştirilmesi normaldir. Çünkü bütün mezheplerde âhâd haberlerden bir kısmının farklı gerekçelerle sünnet olarak kabul görmediği bir gerçektir. Fakat çalışmamızın konusu olan dört sünni mezhebin her birinin ilkeler bazında tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

Haber-i vâhidlerin şer'î esaslara arzının, Şâfiîler de dahil bütün sünni mezheplerde var olduğu söylenebilir. Çünkü yukarıda örnekleri verildiği üzere Şâfiîler de bazı rivayetleri Kitab ve sünnete aykırı veya senedinin muttasıl olmadığı gibi birtakım gerekçelerle sünnet olarak değerlendirmemişlerdir.

Mezheplerce sünnet değeri kazanan haber-i vâhidler ikinci olarak nass üzerine ziyade yapıp yapılmayacağı çerçevesinde ele alınmıştır. Hanefiler ile cumhur arasında en bariz fark bu meselede kendini göstermektedir. Hanefiler nass üzerine ziyadeyi prensip olarak kabul etmezken cumhura mensup mezhepler kabul etmektedir. Fakat mesele derinlemesine incelendiğinde burada da çok büyük ihtilafın olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Hanefilerin sisteminde haber-i meşhur olan sünnetler cumhura göre âhâd sünnet kapsamında olduğu için hem Hanefilere göre hem de cumhura göre nass üzerine ziyade hususunda problem görülmemektedir. Çünkü bu kısımda ister Hanefilerin dediği gibi nesih olsun ister cumhurun dediği gibi beyan ve tefsir olsun nass üzerine ziyade yapılabilir.

Geriye sadece Hanefilere göre üçüncü derecede olan âhâd sünnetler ile nass üzerine ziyade meselesi kalmaktadır. Bu konuda da Hanefilerin tavrı net olup şer'î esaslara çelişmediği sürece amel edilir. Diğer mezhepler de böyle rivayetlerin bir kısmını sünnetin sabit olma şartlarını taşımadığı gerekçesiyle sünnet görmedikleri için reddetmişlerdir. Senet açısından problemlili görmediklerini de kabul etmişlerdir. Haber-i vâhidlerin bu kısmında Hanefiler ile Mâlikîlerin şer'î esaslara uymadığı gerekçesiyle reddettikleri haberlerin büyük bir kısmı Şâfiîlerde ittisal yönünden

⁴⁴⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 42.

problemli görülerek kabul edilmemiştir. Dolayısıyla Hanefî ya da Mâlikîlerce reddedilip Şâfiîlerce kabul edilen haber-i vâhidlerin sayısı İslâm'ın tutarlılığını ve ümmetin birliğini zedeleyecek miktar ve mahiyette değildir.

Nitekim mezhep imamlarının sünnete yaklaşımlarını ifade eden sözleri fazlasıyla bu kanaate ulaşmamız için yeterlidir. Sonraki usûlcüler de mezhep imamlarının yaklaşımlarını ilke haline getirmişlerdir. Mesela İmam Ebû Hanife *el-Âlim ve'l-mütealim* isimli eserde sünneti şöyle ifade eder; *Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) sözleri Allah'ın kitabıyla çelişmez. Bir insan ben Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) söylediği şeylerin tamamına iman ediyorum. Hiz. Peygamber (s.a.v.) haktan sapmaz. Kur'an'a da muhalif olmaz demiş olsa bu kişi Hiz. Peygamber'i tasdik etmiş ve onu Kur'an'a muhalif olmaktan beri tutmuş olur. Çünkü Allah'ın nebisi Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalif olan da nebî olamaz. Kur'an'a muhalif bir sözün Hiz. Peygamber'e ait olduğu iddia edilir ve böyle bir kişinin sözü reddedilirse bu Hiz. Peygamber'i reddetmek ve yalanlamak anlamına gelmez. Tam aksine batıl bir sözü Hiz. Peygamber'e nispet eden kişiyi reddetmek olur. Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) söylediği her şey biz duyalım ya da duymayalım başımız gözümüz üstünedir. Ona iman ettik. Biz şahitlik ederiz ki o söz Hiz. Peygamberin dediği gibidir. Biz yine şahitlik ederiz ki Hiz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın yasakladığı bir şeyi emretmez. Hiz. Peygamber (s.a.v.) bütün işlerde Allah Teâlâ'nın emirlerine muvafık hareket etmiştir. Allah'a iftira atmamış, kendi kafasına göre de hüküm koymamıştır. Bu sebeple Allah Teâlâ "Resûle itaat eden ancak Allah'a itaat eder" buyurmuştur.*⁴⁵⁰

İşte Hanefîlerin haber-i vâhidleri Kur'an'a arz edip muhalif olanlara güvenmemelerinin dolayısıyla sünnet olarak görmemelerinin temelinde İmam Ebû Hanife'nin bu hassasiyeti yatmaktadır. Bu hassasiyet mezhebin yegâne kıstası olmuştur. Nitekim Serahsî İmam Ebû Hanife'den itibaren mezhebin ilkesi haline gelmiş olan bu kıstas hakkında şu ifadelere yer verir. Şer'î delillerden Kitab ile sünnet arasında tearuz ve tenakuzun olması asla düşünülemez. Çünkü herhangi bir konuda tearuz ve tenakuzun varlığı acziyetin alametidir. Allah Teâlâ ve resulü bundan beridir. Ancak iki delil arasında ki nasih mensuh ilişkisini tam olarak

⁴⁵⁰ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 24-25.

bilemediğimizden dolayı biz insanların cehaletinden kaynaklı çelişkili gibi görünen durumlar olabilir.⁴⁵¹

İmam Mâlik'ten haber-i vâhidlerin şer'î esaslara arz edilmesi yönünde sözlü bir rivayet bulunmasa da uygulamalarına bakıldığı zaman Hz. Peygamber'e nispetinde şüphe duyduğu veya Kur'ân'ın zahirine muhalif bulduğu rivayetlerle karşılaştığı zaman onları reddetmiştir. Dolayısıyla İmam Mâlik'e göre de haber-i vâhidlerin bir kısmında Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe bulunmakta ve bu sebepten dolayı kabul edilmemektedir.

İmam Şâfiî'ye göre de sıhhat şartlarını tamamlayan bir rivayetin Kitab'a muhalif olması düşünülemez. Çünkü sünnet Kitab'ı beyan eder. Onun umumi olanlarını tahsis mutlak olanlarını takyîd eder. Ayrıca Kitab'ın nasih ya da mensuh olanlarını bildirir.⁴⁵² Sıhhat şartlarını tamamlayamayan rivayetler de sünnet olarak değerlendirilemez.

Yukarıda zikredildiği üzere Ahmed b. Hanbel'e göre Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen bir haber güvenilir râviler tarafından nakledilip sıhhati sabit olunca onunla amel etmek vaciptir. Böyle bir durumda kıyasa veya re'ye iltifat edilmez.⁴⁵³ Fakat sıhhat şartlarını taşımayan ya da şer'î esaslara uymayan bazı rivayetlerin Ahmed b. Hanbel tarafından da kabul edilmediği bilinmektedir.

Netice olarak mezhep imamlarının tamamı kendi kıstaslarına göre Hz. Peygamber'e nispeti sahih olan haber-i vâhidlerle amel etme hususunda tereddüt etmemişlerdir. Yine mezhepçe tespit edilmiş kıstaslara uymayan rivayetlerinde hadis olmadığı kanaatine varmışlardır. Dolayısıyla ihtilafın ana merkezi âhâd sünnetlerin kabulü değil, haber-i vâhidlerden hangilerinin sünnet hangilerinin uydurma rivayet olduğu çerçevesinde şekillenmektedir. Bu alan ise içtihadı açık bir alan olması ve ümmetin vahdetine zarar vermemesi bir tarafa rahmet vesilesidir. Nitekim bu alanda isabet edene de hatalı olana da ecir vardır.

⁴⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 12.

⁴⁵² Şâfiî, *er-Risale*, 226; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 195.

⁴⁵³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 866.

3. İCMÂ DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ

İçtihatla başvurulmuş şer'î esasların üçüncüsü icmâdır. İcmâ lügatte kast etmek, azmetmek, niyet etmek, bir işe hazırlanmak ve bir konu hakkında ittifak etmek anlamlarına gelmektedir.⁴⁵⁴ Nitekim “فأجمعوا أمركم و شركائكم/Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınız işi kararlaştırın.”⁴⁵⁵ ayeti ile “من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا”⁴⁵⁶ ayeti ile “Tan yeri ağarmadan önce oruca kesin niyet etmeyen kimsenin orucu yoktur”⁴⁵⁷ hadisinde icmâ kelimesinin türevleri azmetmek ve niyet etmek anlamlarında kullanılmıştır.⁴⁵⁷

İslâmî ilim geleneğinde icmânın hem fikri hem de pratik temelleri sahabe döneminde atılmıştır. Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde ise sahabenin fikir birliği ettiği konular bağlayıcı hale gelmiştir. Hicri ikinci asrın sonlarına doğru mezheplerin ortaya çıkışı ve fıkıh usulünün tedvini ile birlikte icmâ teorisi tam anlamıyla ıstılâhî anlamına kavuşmuştur.

Dört sünnî mezhep icmâı birbirine yakın ifadelerle tanımlamışlardır. Bu yaklaşım dört sünnî mezhep açısından icmânın mahiyeti hakkında ittifak ettiklerinin de delilidir. Bu yaklaşımları göstermesi bakımından dört sünnî mezhebe mensup usûlcülerden öne çıkan bazı müelliflerin tanımlarına yer verilecektir.

Bu bağlamda Hanefîlerden Debûsî icmâı şöyle tanımlamıştır. “إجماع علماء العصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم/Içtihat yapmaya ehil ve adalet sahibi olan asrın âlimlerinin bir hüküm üzerine ittifak etmeleridir.”⁴⁵⁸

Malikî usûlcülerden İbn Hacıb “شئ اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على أمر”⁴⁵⁹ ümmetin müçtehitlerinin herhangi bir asırda bir mesele üzerine ittifak etmeleridir.

Şâfiîlerden Sem'ânî'nin tanımı ise şu şekildedir. “هو اتفاق أهل العصر على حكم الحادثة/Asrın insanların ortaya çıkan yeni bir

⁴⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisân*, VIII, 57.

⁴⁵⁵ Yunus, 10/71.

⁴⁵⁶ Tirmizî, Savm, 33.

⁴⁵⁷ Buharî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 226; İbn Manzûr, *Lisân*, VIII, 57; İbnü'l- Hâcib, *Muhtasar*, I, 426; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 49; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 104.

⁴⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28.

⁴⁵⁹ İbnü'l- Hâcib, *Muhtasar*, I, 426.

*meselenin hükmü hakkında görüş birliğine varmaları başka bir ifadeyle asrın âlimlerinin ortaya çıkan yeni meselelerin hükmünde ittifak etmeleridir.*⁴⁶⁰

Son olarak Hanbelî usûlcülerden İbn Kudâme ise “اتفاق علماء العصر من أمة محمد -“*Hz. Muhammed’in ümmetinden olan asrın âlimlerinin din ile ilgili meselelerden biri üzerine ittifak etmeleridir.*”⁴⁶¹ şeklinde tanımlamıştır.

Yukarıda zikredilen tanımlar tahlil edildiğinde her bir usûlcünün icmâ ile ilgili farklı bir noktaya vurgu yaptığı görülür. Mesela Debûsî içtihat yapacak kişinin adalet sıfatını taşımasına, İbn Hâcip müçtehitlerin Ümmet-i Muhammed’den olmasına, Sem‘ânî yeni bir mesele hakkında olmasına, İbn Kudâme ise dinî hükümler hakkında olmasına özellikle vurgu yapmıştır. Tanımlarda özellikle vurgu yapılan hususlar diğer usûlcüler tarafından da kabul edilmektedir. Ne var ki o müellifler tarif için seçilen kelimelerin zımnında zaten anlaşılacağı için ya da tanımdan sonra detaylandırdıkları için ayrıca vurgu yapma gereği duymamışlardır.

Yukarıda zikredilen tanımlardan da anlaşılacağı gibi icmânın mahiyeti hakkında dört sünnî mezhebin görüşleri birbirine yakındır. Bu sebeple konular başlıklandırılırken Hanefiler ve cumhurun görüşleri şeklinde değil de aşağıda zikredilecek başlıklar çerçevesinde ele alınması uygun görülmüştür. Böylelikle bazı konuların tekrarından kaçınılacaktır. Bununla beraber yer yer mezhepler arası vaki olan ihtilaflara da işaret edilecektir.

İcmâ hakkında usûlcülerin sıklıkla ele aldığı ve bir kısmında ihtilafa düştükleri belli başlı konuları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür. Bunlar; icmânın tanımı, gerçekleşmesinin şartları, çeşitleri, kaynak değeri, gerçekleşmesinin imkânı ve senedi gibi meseleleridir. İcmân tanımına yukarıda yer verilmiş olup diğer konular bu çerçevede incelenecektir.

⁴⁶⁰ Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u ‘l-Edille*, I, 461.

⁴⁶¹ İbn Kudâme, *Ravzatü ‘n-nâzir*, I, 376.

3.1. İcmâin Gerçekleşmesinin Şartları

Mezhepleri temsilen yukarıda isimleri zikredilen usûlcülerin yapmış olduğu tanımlardan hareketle icmâin gerçekleşmesi için beş şartın bulunduğu söylenebilir.

1- Hüküm üzerinde ittifak eden kişilerin içtihat ehliyetine sahip olması gerekir. İcmâin gerçekleşmesi için avam ya da havas herkesin görüş birliği olması gerektiğini savunan Âmidî (ö. 631/1233) gibi birkaç usûlcünün münferit görüşleri istisna edilirse bu hususta dört sünnî mezhebin ittifakı olduğu söylenebilir.⁴⁶² Dolayısıyla icmâa konu olan meseleye ister muvafık ister muhalif olsun avam tabakadan olan insanların görüşlerinin icmâin gerçekleşmesine tesiri yoktur.⁴⁶³

İcmâa katılan kişilerin müçtehit olması hususunda ittifak olmakla beraber kaç müçtehidin ittifakının icmâ sayılacağı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konuda bazı usûlcüler tevatür sayısını, bir kısmı en az üç müçtehidin ittifakını, diğer bir kısmı da sadece iki müçtehidin ittifak etmesini yeterli görmüşlerdir.

Fakat usûlcülerin ekserisine göre birden fazla olmak şartıyla sayıya bakılmaksızın görüş birliğine varan müçtehitlerin bulunması ile icmâ meydana gelir. Yine çoğunluğa göre hiç müçtehidin bulunmadığı veya sadece bir tane müçtehidin bulunduğu asırlarda icmânın gerçekleşmesi mümkün olmaz.⁴⁶⁴

Kanaatimize göre isabetli olan da çoğunluğun bu görüşüdür. Çünkü mütevâtir haber konusunda ifade edildiği üzere fukahânın çoğunluğuna göre tevatür sayısında da muteber olan bir adet yoktur. Esas olan yalan üzere birleşmemek şartıyla toplumun bir araya gelmesidir. Dolayısıyla sayıya bakılmaksızın icmâa konu olan mesele hakkında içinde bulunan asrın müçtehitlerinin ittifakıyla icmâ gerçekleşir.

2- İcmâa konu olan mesele üzerinde bütün müçtehitlerin görüş birliğine varması lazımdır. Usûlcüler icmâin bu yönünü açıklamak üzere tanımlar için seçtikleri müçtehit veya ulema kelimelerindeki lam-ı ta'rifin istiğrak için olduğuna vurgu yaparlar. İstiğrak için olan lam-ı tarifi ifade ettiği bu manaya göre içtihat

⁴⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 226.

⁴⁶³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II 132; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 312; Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 50; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 341; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1133.

⁴⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 25; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 69.

yapılan asır içinde bir tane müçtehit bile muhalif olsa icmâ gerçekleşmez. Çünkü Allah katında doğru ve hakk olanın azınlıkta olan muhalifler tarafında olma ihtimali de vardır.⁴⁶⁵

Bu hususta Mâlikîler hariç üç sünnî mezhep ittifak halindedir. Mâlikîler ise bütün müçtehitlerin ittifakının yanı sıra sadece Medine ehlinin görüş birliğine vardığı meseleleri de icmâ olarak kabul ederler.⁴⁶⁶ İmam Mâlik'e nispet edilen farklı beldelede yaşayan Müslümanları devre dışı bırakıp sadece Medine ehlinin icmâının hüccet kabul edilmesi meselesi diğer üç sünnî mezhebe mensup usûlcülerin yanı sıra Malikî usûlcülerin bir kısmına göre de tutarsız ve çelişkili görülmektedir. Çünkü icmân delil olmasına referans olan nassların hiçbirisinde bu anlama gelecek bir delalet ya da ipucu bulunmamaktadır. Ayrıca içlerinde İbn Hacıp gibi Mâlikî usûlcülerin de dahil olduğu usûlcülerin ekserisine göre icmâ için bir beldeye mahsus olmaksızın bütün müçtehitlerin görüş birliği şarttır.⁴⁶⁷ Bu sebeple Mâlikî usûlcüler bu çelişkiyi izale etmek üzere İmam Mâlik'in görüşlerini şu şekilde yorumlamışlardır.

Medine ehlinin icmâî ezan ve kametin sözleri gibi nakle dayalı olan konularda geçerlidir. Ayrıca dört sünnî mezhebin dışında olmak üzere Âmidî, *el-İhkâm* adlı eserinde Muhammed b. Cerîr et-Taberî, (ö. 310/923) ve Mutezileden Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913) gibi bazı bilginlere göre çoğunluğun fikir birliği ile de icmânın gerçekleşeceği veya icmâ kadar olmasa bile ona yakın bir şekilde hüccet olması gerektiği şeklinde bazı görüşlere yer vermektedir. Yine Ahmed b. Hanbel ve Hanefî usûlcülerden Cessâs'dan da benzer rivayetler nakledilmektedir.⁴⁶⁸

Sonuç olarak Mâlikîler ile Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayet ve Cessâs'ın görüşü istisna edilirse sünnî mezheplere göre icmânın gerçekleşmesi için bütün müçtehitlerin re'yine ihtiyaç vardır.

⁴⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 146; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 347; Buharî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 338; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1117.

⁴⁶⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 72; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340) İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Mehmed Ali Ferkûs (Cezair: Dâru't-Türâsî'l-İslâmî, 1990), 132.

⁴⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 427.

⁴⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 235; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 71.

3- İcmâa katılan müçtehitlerin Müslüman olması şarttır. Geçmiş peygamberlerin ümmetlerinden olan kişiler ne kadar bilgiye sahip olurlarsa olsunlar İslâm dininin hükümleri hakkında görüşlerine itibar edilmez. Bu haslet Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetine mahsustur.⁴⁶⁹ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) “لا تجتمع على الضلالة/Benim ümmetim top yekûn olarak dalâlet üzerine ittifak yapmaz”⁴⁷⁰ buyurarak ümmetin toplu kararının hatadan korunduğunu beyan etmiştir. Bu sebeple günümüzde bazı müsteşriklerin çalışmalarında olduğu gibi gayri-müslim bir kişi İslâm dinini içtihat ehliyetine sahip olacak şekilde öğrense bile icmâ konusunda onların görüşlerine itibar edilmez.⁴⁷¹

Debûsî'nin tanımında işaret edildiği üzere Hanefî usûlcülerin ekserisi icmâa katılacak olan müçtehidin Müslüman olmasının yanı sıra büyük günahlar ve bid'atlerden sakınmak suretiyle adalet sıfatını taşımasını da gerekli görmüşlerdir.⁴⁷² Mâlikîler de fasık veya bid'at ehli kişilerin icmâa katılmaları ya da muhalif olmaları icmânın gerçekleşmesine tesir etmez diyerek Hanefîlerle aynı görüşe sahip olmuşlardır.⁴⁷³

Fakat özellikle Âmidî ve Gazzâlî gibi Şâfiîlerin önde gelen müçtehit âlimlerine göre bid'at ehli ya da fasık olan bir müçtehit icmâa konu olan meseleye muhalefet etse icmâ gerçekleşmez diyerek adalet sıfatını gerekli görmemişlerdir.⁴⁷⁴

5- İcmâ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dâru-bekâya irtihalinden sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken teşri' süreci devam ettiği ve şâri' sıfatıyla Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) hüküm koyma salahiyeti bulunduğu için icmân söz konusu olamayacağı izahtan varestedir. Nitekim bu hususta dört sünnî mezhepte de muhalif bir rivayet bulunmamaktadır.⁴⁷⁵

5- Bazı usûlcülere göre icmânın gerçekleşebilmesi için icmâa katılan müçtehitlerin yaşadıkları devirlerin sona ermesi yani icmâda görüş bildiren müçtehitlerin vefat etmesi gerekir. Şâfiîlerin bir kısmı ile Hanbelî usûlcüler bu

⁴⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 23.

⁴⁷⁰ İbn Mâce, *Fiten*, 8.

⁴⁷¹ İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 173.

⁴⁷² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 132; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28.

⁴⁷³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 447.

⁴⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 343; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 173.

⁴⁷⁵ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 114; Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 70.

görüşü savunmaktadırlar. Literatürde bu durum “*inkırâzu’l-asr*” olarak ifade edilir. Bu görüşte olan usûlcüler sonraki bir zaman diliminde müçtehidin kanaatinin değişebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmuşlardır.⁴⁷⁶ Fakat Hanefiler ile Mâlikîler hakkında fikir birliği oluşan bir meselede müçtehidin sonradan görüşünü değiştirmesinin icmâa zarar vermeyeceği ilkesinden hareketle *inkırâzu’l-asrın* gereksiz olduğunu savunmuşlardır.⁴⁷⁷

3.2. İcmân Çeşitleri

Müçtehitlerin konu hakkında fikir birliğine varma şekline göre icmâ sarîh ve sükûtî olmak üzere iki kısma ayrılır. Hanefiler Sarîh icmâi azimet, sükûtî icmâ ise ruhsat kabilinden icmân rükünleri olarak kabul etmişlerdir.⁴⁷⁸

Sarîh icmâ; herhangi bir devirde içtihadı konu edilen mesele üzerinde müçtehitlerin görüşlerini tek tek açıklaması ile ortaya çıkan fikir birliğidir.⁴⁷⁹ Sarîh icmân gerçekleşmesi iki şekilde tasavvur edilebilir. Birisi, müçtehitlerin tamamının bir mecliste bir araya gelip konuyu müzakere ettikten sonra fikir birliğine varmaları suretiyle olur. Diğeri ise bir müçtehit icmâa konu edilen mesele hakkında görüşlerini söyledikten sonra farklı mekanlarda olan asrın müçtehitlerinin aynı yönde görüş bildirmesi ile mümkün olur.⁴⁸⁰ Birinci surette bütün müçtehitler bir arada olduğu için istişare neticesinde icmâ gerçekleşmiş olur. İkinci surette ise içtihadın gerçekleşmesi için asrın müçtehitlerinin her birerinin katılımından emin olunması gerekir. Bu sebeple bazı usûlcüler sarîh icmân bu kısmında müçtehitlerin katılımından emin olmak için *inkırâzu’l-asrın* şart olduğu kanaatindedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere Hanefiler ve Mâlikîler bu şartı gereksiz görmüşlerdir.⁴⁸¹

Sükûtî icmâ ise müçtehitlerden bir kısmının görüşlerini bildirdikten sonra aynı asırda yaşayan diğer müçtehitlerin lehte ya da aleyhte görüş bildirmeyerek

⁴⁷⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 315; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1095; Buhârî A., *Keşfü’l-esrâr*, III, 343.

⁴⁷⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 28; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 360; İbn Cüzey, *Takrîbü’l-vusûl*, 129; İbnü’l- Hâcib, *Muhtasar*, I, 443; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1095.

⁴⁷⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 338, 339.

⁴⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 28.

⁴⁸⁰ Koçak vd., *Fıkıh Usulu*, 70-71.

⁴⁸¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 315; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1097.

sessiz kalmaları ile gerçekleşen icmâdır.⁴⁸² Sükûtî icmâ Hanefiler, Mâlikîlerin bir kısmı ve Hanbelîlere göre hüccettir.⁴⁸³ Sükûtî icmâ hüccet sayan Hanefî, Mâlikîlerin bir kısmı ve Hanbelî usûlcüler ilkelerini bazı aklî delillerin yanı sıra sahabe uygulamasına da dayandırmışlardır. Şöyle ki Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra ümmetin müçtehitlerinin şer'î konuların aktarımı hususunda sorumlulukları bulunmaktadır. Dolayısıyla müçtehitlerden herhangi birisi içtihadı konu olan mesele hakkında bir fikir ortaya koyduğu zaman diğer müçtehitlerin farklı bir görüşü varsa sükût etmesi şer'an caiz olmaz. Zira İslâm kültüründe Şâfiî bir âlim olan Ebû Ali en-Nîşabûrî'nin de söylediği gibi hakkı söylemesi gereken yerde susan kişi dilsiz şeytan olarak kabul edilerek zemmedilmiştir.⁴⁸⁴ Bu sebeple icmâa konu olan meselede diğer müçtehitlerin sükût etmeleri açıklanan içtihadı onaylamak anlamına gelir.⁴⁸⁵ Nitekim sâkitin susmasının içtihadı onaylama anlamına geleceği İslâm hukukunda genel kural haline gelmiş ve bu durum mecellede “*Sâkite bir söz isnad edilmez fakat ma'raz-ı hacette sükût beyandır*” şekliyle formülleşmiştir.⁴⁸⁶

Usûl kitaplarında sükûti icmâa sahabe uygulamasından şu olay örnek verilir. Hz. Osman Basra'da bulunan bir arazisini Hz. Talha'ya satmış fakat her ikisi de satılan araziye görmemişti. İnsanların bir kısmı Hz. Osman'a bir kısmı da Hz. Talha'ya giderek satışta aldandıklarını söylediler. Her iki sahabe de araziye görmediklerinden hareketle kendilerinde muhayyerlik hakkı bulunduğunu ileri sürdüler. İhtilaf çıkınca da meselenin çözümü için Cübeyr b. Mut'im'in hakemliğine başvurdular. Cübeyr b. Mut'im muhayyerlik hakkının sadece müşteri sıfatıyla Hz. Talha için geçerli olduğuna karar verdi. Orada bulunan müçtehit sahabeden hiç kimse bu duruma itiraz etmedi. Böylelikle muhayyerlik hakkının müşteriye ait olması sükûtî icmâ ile sabit olmuş oldu.⁴⁸⁷

Mâlikîlerin bir kısmı ve Şâfiîler sükûtî icmâi kesin bilgi ifade eden icmâ olarak kabul etmezler.⁴⁸⁸ Sükûtî icmâi kesin bilgi ifade eden bir delil olmadığına

⁴⁸² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28; Koçak vd., *Fıkıh Usulu*, 71.

⁴⁸³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vusûl*, 130.

⁴⁸⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 231.

⁴⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28.

⁴⁸⁶ Lücnütün Mükevvenetün min İdeti Ulema ve Fukaha fi'l-Hilafeti'l-Osmaniyye, *Mecelle*, md. 68.

⁴⁸⁷ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 107.

⁴⁸⁸ Buhârî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 340.

dair İmam Şâfiî'ye nispet edilen bazı rivayetler bulunmaktadır. Mesela Serahsî bu hususta İmam Şâfiî'nin görüşünün şu şekilde olduğunu nakleder. İctihada konu olan mesele hakkında müçtehitlerin çoğunluğunun ittifakı olduğu halde içlerinden bir kısmı sükût etmişse bu icmâ kabul edilir. Fakat müçtehitlerden sadece bir kısmının ittifak edip çoğunluğun sessiz kaldığı bir konuda icmâ gerçekleşmez.⁴⁸⁹ Yine İmam Şâfiî'nin “من نسب إلى سأكت قولاً فقد إفتري عليه”/Kim sâkite söz isnad ederse sâkite iftira etmiş olur”⁴⁹⁰ şeklindeki sözleri sükûtî icmân kesin bilgi ifade eden bir delil olmadığı anlamına gelmektedir.

Hanefilerden Kerhî ile İsa b. Eban da mezhepte benimsenen yaygın görüşe muhalif olarak Şâfiîlere yakın bir duruş sergilemiştir. Çünkü bu iki âlime göre bir müçtehidin ulaştığı sonuca başka bir müçtehidin kanaati farklı bile olsa sükût etmesi o müçtehidin onayladığı anlamına gelmez. Buradan hareketle Şâfiîler, Mâlikliler ile Hanefilerden Kerhî ve İsa b. Eban'a göre de sükûtî icmâ, sarîh icmâ gibi kesin bilgi ifade eden bir delil olmamakla beraber onun bir derece altında olmak üzere hüccet kabul edilir. Dolayısıyla bu âlimlere göre sarîh icmâ ile sabit olan bir hükmü inkâr eden kafir sayılırken sükûtî icmân inkâr eden kafir sayılmaz.⁴⁹¹

Yine Hanefî usûlcülerden Abdulaziz el-Buhârî *Keşfü'l-Esrar* adlı eserinde *el-Mizan* adlı eserin sahibi olan müellifin görüşlerine yer verir. Sahibü'l-mizan'a göre müçtehitlerin görüşlerini rahatça ifade edebilecekleri vakalarda sükût etmeleri mevcut içtihadı onaylamak anlamına gelir. Bu şartlarda da sükûtî icmâ gerçekleşir. Fakat müçtehitler açısından güvenli bir ortamın bulunmadığı ve zorunlu hallerde başvurulması caiz görülen takiyye hallerinde icmâa konu olan meselelerde müçtehitlerin sükût etmeleri icmâ sayılmaz.⁴⁹²

Sükûtî icmân sarîh icmâ gibi kesin bilgi ifade eden bir delil olarak görmeyen fakat sarîh icmâdan daha alt seviyede bir hüccet kabul edenler de ilkelerini sahabe uygulamasına dayandırır. Şöyle ki Hz. Ömer'in hilafeti zamanında hamile ve kocasından haber alınmayan bir kadın vardı. Bu kadının zamanla yabancı erkeklerle mahremiyet ölçülerine riayet etmeden oturup kalkmaya ve onlarla sohbet etmeye

⁴⁸⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 303; Buhârî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 340.

⁴⁹⁰ Buhârî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 330.

⁴⁹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 305; Buhârî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 340.

⁴⁹² Buhârî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 339.

başladığı Hz. Ömer’e şikâyet edildi. Hz. Ömer kadını ikaz etmek üzere bir heyet gönderdi. Fakat kadın gelen heyetten korkarak çocuğunu düşürmüştü. Hz. Ömer kadının çocuğu düşürmesinden sorumlu olup olmadığı hususunda sahabenin ileri gelenleri ile istişare etmişti. Mecliste bulunalar Hz. Ömer’in halife sıfatıyla Müslümanların ahlâkî yönlerinden de sorumlu olduğunu, dolayısıyla kadını te’dip etmek üzere heyet gönderdiğini ileri sürerek sorumluluğu olmadığı yönünde görüş bildirdiler. Fakat Hz. Ömer mecliste olup da görüş bildirmeyen Hz. Ali’ye yönelerek onun görüşünü sordu. Hz. Ali ise cevaben *“İnsanlar içtihatları neticesi senin sorumluluğunun olmadığını söylüyorlarsa içtihatlarında hata etmişlerdir. Öyle değil de halife olman sebebi ile sana yakın olmak için mesuliyetinin bulunmadığını söylemişlerse sana ihanet etmişlerdir. Senin çocuğunu düşüren kadına gurre ödemen gerekir”* şekliyle kanaatini bildirmiştir. Bu hadise örneğinde görüldüğü üzere Hz. Ömer sadece konuşanların görüşüne itibar etmemiştir. Şayet sükûti icmâ delil olsaydı Hz. Ömer Hz. Ali’nin görüşünü talep etmezdi.⁴⁹³

Sahabe uygulamasından hareketle sükûti icmâ kabul eden Hanefî müçtehitler sükûti icmân hüccet sayılabilmesi için de birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlar kısaca şunlardır.

Müçtehitlerin sükûtu, muvafakat ya da muhalefet emarelerinden uzak olmalıdır. Çünkü muvafakat halinde ise sarîh icmâ olurken muhalefet halinde icmâdan söz etmek mümkün değildir.

İçtihadada konu olan herhangi bir meseleye müçtehit muttali olduktan sonra o meseleyi inceleyecek kadar bir sürenin geçmesi gerekir. Bu hususta müçtehitlerin meseleyi ele alış şekli ve konun açıklık ya da kapalılığı farklı olabileceği için müçtehit konuya muttali olduktan sonra ne kadar sürenin geçeceği hususunda sınır koymak mümkün değildir. Bununla beraber başta Debûsî olmak üzere Hanefîlerin çoğunluğu bu sürenin tamam olması için sükût eden müçtehitlerin vefat etmelerini beklemeye gerek olmadığını savunmaktadır. Onlara göre meseleyi incelemek üzere makul bir süre geçtikten sonra sükûti icmâ gerçekleşmiş olur.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Buharî A., *Keşfü'l-esrâr*, III, 341.

⁴⁹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28.

Sükûtî icmâdan söz edebilmek için aranan diğer bir şart ise icmâa konu edilen meselenin zannî delil ile sabit ve içtihadı açık bir mesele olmasıdır. Hükmü kesin delil ile sabit olan bir mesele hakkında sonradan bir kişinin kesin delile aykırı olarak görüş bildirmiş olduğu hallerde diğer müçtehitler de sükût etmiş olsa onların sükûtı aykırı görüşü onaylamak anlamına gelmez. Zira kesin delil ile sabit olan meseleler içtihat ve icmâa kapalıdır. Dolayısıyla böyle bir meselede susmaktan sükûtî icmâ oluşmaz. Bu sebeple müçtehitlerin sükûtunu farklı zaviyelerden de değerlendirmek gerekir. Netice olarak sükûtî icmâdan söz edebilmek için konunun zannî delil ile sabit ve içtihadı açık bir mesele olması gerekir.

Mezheplerin sükûtî icmâ konusunda farklı yaklaşımlarından şu sonuca ulaşmak mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) asrından sonra en hayırlı asır kabul edilen sahabe dönemi itibariyle icmâa konu olan önemli meselelerde müçtehitlerin hiçbir korku ve endişeye kapılmadan görüşlerini açıkça ifade edebildikleri bilinmektedir. Kanaatimize göre sahabe dönemi itibariyle Şâfiîlerin yanı sıra bazı Hanefî fakihlerin taşıdığı endişeye mahal yoktur. Dolayısıyla sahabe döneminde gerçekleşen sükûtî icmân sarîh icmâ gibi hüccet kabul edilmesi gerekir. Fakat sahabe döneminden sonraki asırlarda zaman zaman fitnenin baş gösterdiği, müçtehitlerden bir kısmının görüşlerini açıkça ifade edemedikleri dönemler olmuştur. Müçtehitlerin kendilerini tehlikede hissettikleri bu zamanlarda ruhsatla amel ederek icmâa konu meselelerde sükût etmeleri de caiz görülmektedir. Dolayısıyla bu kabilden olan sükûtlar icmâa konu meseleyi onaylamak anlamına gelmez.

3.3. İcmân Kaynak Değeri

İcmân şer'î delil olması nass olarak ifade edilen bir takım sem'î delillere dayanmaktadır. İcmân kaynaklığı hususunda aklî delillere itibar edilmez. Çünkü akıl, tarihte Yahudi, Hristiyan ve diğer milletlerin hata üzerine birleşmesinde olduğu gibi Müslümanların da hata üzere birleşmesine imkân verebilir.⁴⁹⁵ Nitekim icmâi hüccet olarak görmeyen Mutezileden Nazzam ile Harici ve Şia gibi bazı fırkalar aklî delillerden hareket ederek bu sonuca ulaşmışlardır. Dolayısıyla adı geçen fırkalara

⁴⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II, 107.

göre icmâ hüccet değildir.⁴⁹⁶ İcmâ hüccet sayan usûlcüler ise birtakım ayet ve hadislerin delaletini referans almışlardır. Bu sem'î delillerin bir kısmı şu şekildedir. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de “وَكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول شهداء عليكم /İşte böylece siz, insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat/aşırılıktan uzak bir ümmet yaptık.”⁴⁹⁷ buyurmaktadır. Mezkûr ayetin icmâ hüccet olduğuna delaleti şu şekilde açıklanmıştır. Ayette cemi sîgasıyla zikredilen (شهداء) şühedâ kelimesi, bilgiye dayalı olarak konuşan ve sözü hüccet olan kimseler için kullanılan bir terimdir. Dolayısıyla ayette, hükümler hakkında bilgiye dayalı, Allah'ın dini hakkında sözleri hüccet sayılan ve insanlar üzere şahit olacak birtakım âlimlerin/müçtehitlerin varlığından haber vermektedir. Ayet bu âlimlerin şer'î hükümlere dair ittifaklarının hüccet olduğuna delalet etmektedir.⁴⁹⁸

Cessâs ve Ebû Yâ'lâ gibi birçok usûlcüye göre söz konusu ayet-i celîle iki yönlü olarak icmân hüccet olduğuna delalet etmektedir. Birisi ayette geçen (وسطا) kelimesi lügatte adil olan manasınadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetinden olan topluluğu adalet sıfatıyla muttasıf kıldığını haber vermektedir. Adalet sıfatı ise o sıfatı taşıyanların sözlerinin güvenilir ve sahih olmasını gerektirir. Öyle ise toplu olarak ümmetin ittifak ettiği hükümler hüccettir.⁴⁹⁹

Diğeri ise Allah Teâlâ Ümmet-i Muhammed'den olan topluluğu kendilerinden sonraki gelen insanlar üzere şahit, Hz. Peygamber'i de o topluluk üzerine şahit kıldığını bildirmektedir. Ümmet-i Muhammed'den olan topluluğun sözleri hüccet, şehadetleri makbul olmasaydı Hz. Allah onları bu şekilde nitelemezdi.⁵⁰⁰

İcmân hücciyetine delalet eden diğeri bir delil ise “وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا /Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Rasûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız.

⁴⁹⁶ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, I, 295; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 166; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 67.

⁴⁹⁷ el-Bakara, 2/143.

⁴⁹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 24.

⁴⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 107; Ebû Yâ'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1070.

⁵⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 107.

Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”⁵⁰¹ mealindeki ayet-i celiledir. Allah Teâlâ bu ayette müminlerin yolundan başka bir yol tutanların cehenneme gireceklerini bildirmek suretiyle müminlerin yoluna tabi olmayı vacip, onlara muhalefet etmeyi ise haram kılmıştır. Şayet toplu olarak müminlerin hata yapabileceği kabul edilirse Hz. Allah’ın müminlere tabi olma hususundaki emrinin de hatalı olması söz konusu olur. Halbuki Allah Teâlâ her türlü hatadan ve noksanlıktan münezzehtir. Öyle ise bu durum müminlerin toplu olarak ittifak ettikleri konuların hüccet olmasını gerektirir.⁵⁰²

Hadislerden icmân hüccet olduğuna delalet eden sem’î delillerin bir kısmı şunlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) *“لا تجمع أمتي على الخطأ/Benim ümmetim hata üzerine birleşmez.”*⁵⁰³ buyurmuştur. Başka bir rivayet ise şu şekildedir. *“سألت الله ان لا تجمع أمتي/Allah’tan ümmetimin sapıklık üzerinde birleşmemesini istedim. Rabbim de benim isteğimi bana verdi.”*⁵⁰⁴ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır. *“ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن/Müminlerin güzel gördüğü şey, Allah nezdinde de güzeldir.”*⁵⁰⁵ Zikredilen bu hadisler ve benzer rivayetler manevi mütevâtir derecesine ulaşmış olup ümmetin top yekûn olarak hataya düşmekten masum olduğuna delalet etmektedir.⁵⁰⁶ Konu çerçevesinde ayetler ve hadisler birlikte değerlendirildiğinde top yekûn olarak ümmetin ittifaklarının kesin bilgi ifade ederek hüccet olduğu sonucuna ulaşılır.⁵⁰⁷ Ayrıca icmân hücciyetini ve kesin bilgi ifade etmesini inkar etmek bir nevi dinin aslını inkar etmek manasınadır. Çünkü dinin usûl ve esasları bize icmâ yolu ile ulaşmıştır.⁵⁰⁸

Kaynak değeri açısından sarîh icmâ dört sünnî mezhebin tamamında kesin bilgi ifade eder. Dolayısıyla sarîh icmâ ile sabit olan bir hükmün muktezasıyla amel etmek vacip, aksi davranış ise haramdır.

⁵⁰¹ en-Nisa, 4/115.

⁵⁰² Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1065; Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 111.

⁵⁰³ İbn Mâce, Fiten, 8; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889) Ebu Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, “ts.”), böl. Fiten, 1.

⁵⁰⁴ Ebu Dâvûd, Fiten, 1 (H. No. 4252-4253).

⁵⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1405/1985, VI, 84.

⁵⁰⁶ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1081.

⁵⁰⁷ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 110.

⁵⁰⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 296.

Fakat sükûtî icmâın kaynak değeri hakkında sünnî mezheplerin farklı kanaatlere sahip oldukları görülmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse Hanefîlerin çoğunluğu ile Hanbelîler sükûtî icmâı sarîh icmâdan ayrı tutmazken Mâlikîler ile Şâfiîler sükûtî icmâı hüccet olarak görmezler. Yine Hanefîlerden Kerhî ile Şâfiîler'den Âmidî gibi bazı usûlcüler sükûtî icmâı sarîh icmâdan daha alt seviyede olmak üzere zannî bir delil olarak kabul etmişlerdir.⁵⁰⁹

İcmâın kaynak değeri ile ilgili müçtehitlerin ihtilaf ettikleri konulardan birisi de sahabe döneminden sonra meydana gelen icmâların hüccet olup olamayacağı meselesidir.

Hanefî ve Şâfiî usûlcülere göre icmâın hüccet olduğuna delalet eden nasslar umumdur. Hem sahabe dönemini hem de sonraki dönemleri kapsar. Herhangi bir asırda tahakkuk eden müçtehitlerin ittifakını icmâ saymamak nasslara muhalefet etmek olur. Bu ilkedен hareketle hangi asırda olursa olsun bütün müçtehitlerin görüşleri aynı istikamette tezahür ettiği zaman icmâ gerçekleşir. Nitekim Cessâs, mezhebin görüşünü ifade etmek üzere “Bizim arkadaşlarımızın ve fakihlerin genelinin görüşlerine göre bütün asırların icmâı hüccettir” demektedir.⁵¹⁰ Fakat dört sünnî mezhebin de sahabe icmâına ayrı bir değer verdiği vakıdır.

Bu hususta Hanefî usûlcülerden Debûsî’ de icmâın dört kısma ayrıldığını açıklar Bunlar, sahabenin sarîh icmâı, sahabenin sükûtî icmâı, yeni bir mesele üzerinde sahabeden sonraki dönemlerde yetişen müçtehitlerin icmâı ve selefin farklı görüşlerinden birisi üzerine sonraki dönem müçtehitlerinin icmâıdır.

Debûsî daha sonra icmâın hücciyeti hakkında isim vermeden dört farklı görüş bulunduğunu aktarır. Bu görüşler kısaca bütün asırlardaki icmâın hüccet olduğunu savunanlar, sahabe döneminden sonra icmâın olmadığını savunanlar, Medine ehlinin dışındakilerin icmâını kabul etmeyenler ve sadece ehli beytin icmâını kabul edenlerdir. Debûsî icmâın hücciyeti hakkında dört görüşü zikrettikten sonra en isabetli görüş bütün asırlardaki icmâın hüccet olmasıdır diyerek mezhebinin görüşünü aktarır.⁵¹¹ Mâlikîlerdeki yaygın olan görüşe göre de icmâ sadece sahabe

⁵⁰⁹ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 112.

⁵¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 118.

⁵¹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 31.

dönemine mahsus değildir. Fakat Mâlikîler özellikle sahabe ve Medine ehlinin icmâna ayrı bir önem atfederler.⁵¹²

Gazzâlî de bu husustaki görüşü ise şu şekildedir. Sahabenin diğer ümmetten üstün olduğu husus sadece Hz. Peygamber'i görmüş ve sohbetinde bulunmuş olmaları sebebiyledir. İlmî konularda sahabenin ümmetin diğer fertlerine bir üstünlüğü söz konusu değildir. Gazzâlî bu ifadeleriyle icmâm her dönem olabileceğine işaret etmektedir.⁵¹³

Ahmed b. Hanbel'den sadece sahabenin icmâmın hüccet olacağı hususunda rivayetlerin yanı sıra bütün asırlarda gerçekleşen icmâm hüccet olacağına dair rivayetler de bulunmaktadır.⁵¹⁴ Kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen iki farklı görüş olmasına rağmen Hanbelî usûlcü Ebû Yâ'lâ da bu hususta bütün asırlardaki müçtehitlerin icmâları hüccettir, onların hata üzerine birleşmesi caiz olmaz diyerek mezhebindeki yaygın olan görüşü aktarmaktadır.⁵¹⁵ Netice olarak dört sünni mezhebin bu hususta ittifak halinde olduğu söylenebilir.

3.4. İcmâm Gerçekleşmesinin İmkânı

Usûl kitapları incelendiğinde icmâm gerçekleşmesinin imkânı ile ilgili üç farklı yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi Hariciler, Şîa mezhebi ve Mu'tezilenin önde gelen âlimlerinden Nazzam'ın başını çektiği icmâ külliyyen reddedenlerdir. Bu gurubun bilginlerine göre sahabe dönemi de dahil olmak üzere hiçbir dönemde icmâm gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu fırkalar nezdinde icmâ hiçbir zaman hüccet olamaz.⁵¹⁶

İkincisi ise icmâm hücciyetini sadece sahabenin icmâna tahsis edenlerdir. Zâhirîlerin başını çektiği bir kısım ulema bu gurubu temsil etmektedir.⁵¹⁷ Bu gruba göre icmâ, tevkîfî yani vahye dayalıdır. Sahabe ise hem teşri sürecine hem de vahyin inişine şahit olmuşlardır. İcmâm delil oluşuna referans olan nasslardaki muhatap

⁵¹² İbnü'l- Hâcib, *Muhtasar*, I, 447.

⁵¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 346.

⁵¹⁴ İbnü'l- Hâcib, *Muhtasar*, I, 447.

⁵¹⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1090.

⁵¹⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 295; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 169; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 194.

⁵¹⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 217; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vusûl*, 129.

sığaları ile kast edilen de sahabelerdir. Sahabe dışındaki diğer Müslümanlar nassların kapsamına girmez. Dolayısıyla sadece sahabenin icmâ hüccettir.⁵¹⁸

Sahebe asrı haricindeki ittifakların icmâ sayılmayacağını açık bir şekilde dile getiren Zahiriler olmakla beraber bazı mezhep imamlarına isnat edilen sözlerin bir kısmı da bu görüşü destekleyecek şekilde yorumlanabilecek mahiyettedir. Mesela İmam Ebû Hanife'nin "*Sahabe bir konu üzerinde icmâda bulunduğu zaman onu kabul ederiz. Fakat tâbiîn bir konu üzerinde icmâda bulunsa onu hemen kabul etmeyiz. Onun doğruluğunu tespit etmek için mücadele ederiz.*"⁵¹⁹ şeklindeki sözleri Zahirîlerin tezini destekler mahiyette yorumlanabilir. İmam Ebû Hanife'nin icmâ hakkındaki görüşleri sadece kendisine isnat edilen bu sözleri ile tespit edilmeye kalkışılırsa mezhebin yerleşik ilkesiyle çelişen bir sonuç ortaya çıkar. Çünkü icmân bütün asırlarda mümkün olduğu mezhep içinde ittifakla kabul edilmiştir.

İmam Ebû Hanife'nin mezkûr yaklaşımı şu şekilde açıklanabilir. Bilindiği üzere İmam Ebû Hanife hem mutlak müçtehit hem de tabiîndendir. Bu sebeple yaşadığı asır olan tabiîn dönemi için icmâa konu olan meselelerde onun da söz sahibi olması gerekir. Buradan hareketle İmam Ebû Hanife'nin sahabe dönemi hariç icmâ kabul etmediği sonucuna ulaşılmaz. Aksine kendisinin de içinde bulunduğu bütün müçtehitlerin görüş birliği ile icmân tahakkuk edeceği sonucuna ulaşılır. Nitekim İmam Ebû Hanife'nin arkadaşları ve talebelerinden olan diğer müçtehit imamlardan aksi bir rivayet gelmemiştir. Netice itibarıyla İmam Ebû Hanife'nin sözlerinden hareketle muhaliflerin eleştirisine sebep olacak şekilde tenakuz ve tutarsızlık çıkmaz.

İmam Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bazı rivayetler de icmân sahabe dönemine mahsus olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ebû Davûd'un rivayetine göre Ahmed b. Hanbel'in icmâ hakkında şöyle dediği nakledilmektedir; "*İcmâ, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sahabeden gelen şeylere tabi olmaktır. Tabiînden gelen şeylere tabi olmak hususunda ise insanlar muhayyerdir.*"⁵²⁰ Yine Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın babasından naklettiği sözleri Ahmed b. Hanbel'in icmâ hakkındaki duruşunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Oğlunun naklettiğine

⁵¹⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1092.

⁵¹⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 313; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 217.

⁵²⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 217.

göre Ahmed b. Hanbel icmân gerçekleşmesinin imkânı hakkında şöyle demektedir; *“İcmân var olduğunu iddia eden kişi yalancıdır. İnsanların bir konu üzerinde icmâ yaptığı nereden bilecek. Belki de insanlar icmâa konu olan mesele hakkında ihtilaf etmişlerdir. İcmâ hakkında müçtehitlerin şu yaklaşımı daha doğru olur. İnsanların icmâa konu olan mesele hakkında ihtilaf ettiklerini bilmiyorum veya bu konuda herhangi bir ihtilaf bana ulaşmadı.”*⁵²¹

Ahmed b. Hanbel’den oğlu vasıtasıyla rivayet edilen bu sözleri bazı muhalif mezhep mensupları tarafından onun hiçbir şekilde icmâ kabul etmediği şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Âmidî, İmam Ahmed b. Hanbel’in bu görüşte olduğunu savunmaktadır.⁵²² Fakat Ebû Dâvûd’dan rivayet edilen sözleri Ahmed b. Hanbel’in açık bir şekilde sahabe icmâna itibar ettiği ve birçok konuda sahabe icmâna başvurarak hükme ulaştığını kesin olarak göstermektedir.⁵²³ Nitekim İmam Ahmed b. Hanbel’in icmâ konusunda net duruşu yine oğlu vasıtasıyla rivayet edilen şu sözlerinden de anlaşılmaktadır. *“Sahabe bir konuda farklı görüş ortaya koyduğu zaman bile o görüşlerin dışına çıkmak caiz olmazken ittifak ettikleri zaman o görüşün dışına çıkılmasının hükmünü sen düşün.”*⁵²⁴

İmam Ahmed b. Hanbel’in yukarıda zikredildiği şekliyle farklı zamanlarda ve farklı kanallarla nakledilen sözleri ile onun tatbikatı ve mezhepte yaygın olan görüş arasında ilk bakışta çelişki ve tutarsızlık var gibi görünmektedir.⁵²⁵ Çünkü bir taraftan sahabe icmânının kesin olarak delil olacağı ifade eden sözleri rivayet edilirken diğer taraftan insanların icmâda bulunduğunu kim nereden bilecek, icmâ olduğunu söyleyen yalancıdır şeklinde icmân mümkün olmadığını ima eden cümleler ona isnat edilmiştir. Fakat zamanın şartları dikkate alınmadan ve sözün sevk ediliş sebebi tahlil edilmeden rivayetlerin zahiriyle hüküm vermek isabetli ve doğru olan sonuca ulaştırmaz. Bu sebeple İmam Ahmed b. Hanbel’in içinde bulunduğu devrin şartları ve onu bu sözleri söylemeye sevk eden sebeplerin çok iyi tahlil edilmesi gerekir. Mesele bu yönleri ile tahlil edildiğinde aslında Ahmed b. Hanbel’in son derece tutarlı

⁵²¹ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 118.

⁵²² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 198.

⁵²³ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 68.

⁵²⁴ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1059.

⁵²⁵ İbnü’l- Hâcib, *Muhtasar*, I, 435.

olduğu görülür. Çünkü İmam Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı asır Müslümanlar açısından İslâm coğrafyasının genişlediği, mezheplerin teşekkül sürecinin büyük oranda tamamlandığı, mihne olayları başta olmak üzere fitnenin yaygın olduğu bir asırdır.

Genişleyen İslâm coğrafyasında müçtehitlerin kimler olduğu tespit etmenin yanı sıra onların birbirlerini tanıması ve icmâa konu olan mesele üzerinde görüş birliğine varmaları, her biri farklı esas üzerine kurulan mezheplerin yeni karşılaşılan meselelerde görüş birliğine varılmasının zorluğu, bunların yanı sıra Müslümanlar arasında körüklenen fitne ateşinin menfi tesirleri düşünüldüğünde icmâ hususunda ihtiyatlı yaklaşılması tabiidir. Bu yüzden İmam Ahmed b. Hanbel sahabe dönemi başta olmak üzere kendinden önceki devirlerdeki icmâ ile kendisinin içinde bulunduğu dönemdeki icmâa yaklaşımını ayrı tutmuştur.

İmam Ahmed b. Hanbel'in icmâ hakkında kendi dönemi için sarfettiği sözlerin aslında bir ihtiyat olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kendinden önceki dönemlerde icmân bilfiil gerçekleştiğinde ihtilaf yoktur. Netice itibariyle Ahmed b. Hanbel'in icmâ konusunda sarf ettiği sözleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun sahabe dönemi icmânını tereddütsüz kabul ettiğini, sonraki dönemler için ise prensip olarak icmâi kabul etmekle beraber ihtiyatlı davranılması gerektiğine inandığını söylemek mümkündür. Nitekim mezhebin yaygın olan görüşüne göre de icmâ bütün devirler için hüccettir.⁵²⁶ Dolayısıyla Hanbelîler açısından da bir tutarsızlık ve çelişki söz konusu değildir.

Üçüncü görüş ise çalışmamızı sınırlandırdığımız dört sünnî mezhebin görüşüdür. Yukarıda zikredilen Ahmed b. Hanbel'in ihtiyatlı yaklaşımı bir tarafa bırakılırsa dört sünnî mezhep açısından icmân gerçekleşme imkânı hakkında ihtilaf bulunmamaktadır. Nitekim sahabe dönemi itibariyle bazı konularda bilfiil icmân gerçekleşmiş olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Bu kabilden olmak üzere ninelerin mirastan altıda bir hisse ile pay alması, gıda maddelerinin teslim alınmadan önce başkasına satışının caiz olmaması, mehir belirlenmeksizin akdedilen nikâhın caiz

⁵²⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1090.

olması ve gayrimüslim bir erkekle Müslüman bir kadının evlenmesinin haram olması gibi meseleler icmâ ile sabit olmuştur.⁵²⁷

Dört sünnî mezhebe mensup müçtehitler sahabe dönemi itibariyle bazı konularda bilfiil icmân gerçekleşmiş olmasını sonraki dönemler için de icmân mümkün olacağına aklî delil olarak kabul etmişlerdir. Çünkü dört sünnî mezhebe göre icmân kaynaklığına referans olan nasslar umumidir. Nassların umumiliğini tahsis edecek ikinci bir delil de bulunmamaktadır. Bu ilkeden hareketle kıyamete kadar hangi asırda olursa olsun müçtehitlerin fikir birliği tahakkuk ettiği zaman icmâ gerçekleşir.⁵²⁸

Bununla beraber İmam Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel'in yukarıda zikredilen sözlerinden de anlaşılacağı gibi hemen hemen sünnî mezheplerin tamamında sahabe dönemi icmâları için bir ayrıcalığın olduğu söylenebilir. Bu sebeple birçok usûlcü icmâ hüccet değerine göre derecelendirirken ilk sırada sahabenin icmânını zikretmektedir. Mesela bunu Debûsî'de görmek mümkündür. Birçok usûlcüye göre sahabenin icmâ ile sabit olan bir mesele Kitab ve mütevâtir sünnetle sabit olmuş gibi kabul edilir. Böyle bir icmâa muhalif olarak amel etmek haram, inkâr edeni ise kafir kabul edilmiştir.⁵²⁹

Fukahanın bir kısmına göre icmân tevkiî/değiştirilmesi şer'an caiz olmayan olarak kabul edilmesi de sahabenin icmâna ayrı bir kıymet vermektedir.⁵³⁰ Öyle ki sahabenin ihtilafı bile sonraki dönem fakihler için kıymetli görülmektedir. Çünkü fakihlerin çoğunluğuna göre sahabe döneminde içtihadı konu olan bir mesele hakkında sahabe tarafından farklı görüşler ileri sürüldüğünde sonraki dönemlerde ancak sahabenin ileri sürdüğü görüşlerden biri üzerine icmâ olabilir.⁵³¹

Özet olarak ifade etmek gerekirse ulaştıkları sonuç farklı bile olsa sahabenin görüşü olan bir meseleye muhalif olarak gerçekleşen fikir birliği sünnî mezheplerce hüccet kabul edilmemiştir. Dolayısıyla dört sünnî mezhebin özellikle sarîh icmân

⁵²⁷ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 149.

⁵²⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 67.

⁵²⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 31; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 318.

⁵³⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 217.

⁵³¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 31; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 319; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1113.

mahiyeti ve hüccet değeri hangi asırda olursa olsun müçtehitlerin görüş birliği sağlandığında icmân gerçekleşeceği hususunda ittifak ettikleri ve İslâm hukuk metodolojisinin tutarlı yapısını gösterdikleri söylenebilir.

Her şeye rağmen sahabe sonrası icmân gerçekleşmesinin imkânsız ya da zor olduğunu ileri sürenlerin tezleri de temelsiz değildir. Bu durum şöyle açıklanabilir. Bilindiği üzere mezheplerin teşekkül süreçleri kurucu imamların kendilerine mahsus olarak belirledikleri bir takım usûl ve yöntemlere bağlı olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla her bir mezhebin sistemi farklı esaslar üzerine kurulmuştur. Bu durum mezhepleşme süreci ile birlikte içtihadî konularda fikir birliğinin gerçekleşmesini oldukça zorlaştırmıştır. Buna ilave olarak genişleyen İslâm coğrafyasında gerçek müçtehitlerin kimler olduğunu tespit etmenin zorluğunun göz önünde tutulması gerekir.

İcmâ konusu yukarıda zikredilen çerçevelerde değerlendirildiğinde gerçekleşmesinin oldukça zor olduğu söylenebilir. Nitekim Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel'e göre de sahabe devrinden sonraki asırlarda herhangi bir mesele üzerinde icmân gerçekleştiğini tespit etmek zordur. Yukarıda zikredilen Ahmed b. Hanbel'in sözlerini bu manada anlamak daha isabetlidir.⁵³²

İcmâ ile ilgili bir başka mesele furû' kitaplarında geçen mezhep içi görüş birliğini ifade etmek üzere kullanılan icmân tekabül ettiği meselesidir. Hiç şüphesiz mezheplerin kendi içlerinde bir konu üzerinde görüş birliği halinde olmaları o mezheplerin tutarlılığı adına son derece önemlidir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere mezheplerin her birinde kendilerine mahsus olarak kabul edilen ilke ve prensipler bulunmaktadır. Mezheplerde benimsenen bu ilke ve prensiplere muhalif olarak hareket edip aykırı sonuçlara ulaşmak mezhepler adına tutarsızlık ve tenakuz olur. Bu sebeple mezhebin kendi içinde usûl ve fûru'da ittifak halinde olması o mezhebin tutarlı olması anlamına geldiği için son derece kıymetli olsa da bu görüş birliği bütün Müslümanların ittifak ettiği icmâ anlamına gelmez. Dolayısıyla gerek usûl gerekse fûru' kitaplarında mezhep içi görüş birliğini ifade eden özel manadaki icmâ kavramı genel manadaki icmâ ile karıştırılmamalıdır.

⁵³² Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 118.

3.5. İcmâın Senedi

İcmâ, mahiyeti itibariyle içtihadı konu olan bir mesele üzerinde müçtehitlerin fikir birliğine varmasıdır. Meşhur Muaz hadisinde de belirtildiği üzere içtihadı konu olan bütün meselelerin mutlaka şer‘î bir dayanağı olması gerekir. Çünkü şer‘î dayanağı bulunmayan meselelerde hükümler insanların kendi heva ve arzularına göre şekillenir. Bu durum dinî temeli olmayan bazı hükümlerin dindenmiş gibi kabul edilmesine yol açar. Bu da dinin tahrif edilmesine sebep olur. Bu sebeple başlangıcı itibariyle bir içtihat faaliyeti olan icmâın da şer‘î bir dayanağı olması lüzumlu görülmüştür. İşte icmâın dayandığı şer‘î deliller literatürde icmâın senedi olarak isimlendirilir.

İcmâa konu olan meselelerin bir senedinin bulunması konusunda icmâı kabul eden sünnî mezhepler ittifak halindedir. Fakat hangi delillerin icmâın senedi olacağı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Usûlcülerin bir kısmına göre icmâın sadece kesin delil olan Kitap ve sünnete dayanması gerekir.

Cumhurun ekserisine göre ise kesin delil olan Kitap ve sünnetin yanı sıra kıyas ve maslahat gibi zannî olan deliller de icmâın senedi olabilir.⁵³³ Zahiriler gibi prensip olarak kıyas ve maslahatı delil olarak kabul etmeyen mezhepler ise ilkelerinin gereği olarak kıyas başta olma üzere tâlî delillerin icmâ için senet olmasını kabul etmemişlerdir.⁵³⁴

3.6. Değerlendirme

Cumhura ait usûlcülerin eserleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde icmâ konularında büyük oranda görüş birliği halinde oldukları söylenebilir. Bu kabilden olmak üzere icmâın ne olduğu, gerçekleşmesi için aranan şartlar, hüccet değeri, gerçekleşmesinin imkânı ve bir senedinin gerekliliği konularında görüş birliğinin olduğu söylenebilir. Ayrıldığı konular ise İmam Şâfi‘î’ye göre sükûtî icmâın hüccet olmaması ile İmam Mâlik’e göre sadece Medine ehlinin icmâının hüccet kabul edilmesi ve Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen iki rivayetten birisine göre icmâın

⁵³³ Pezdevî, *Usûl*, 549; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 364; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1125; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 479.

⁵³⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 479.

sadece sahabe dönemine mahsus olması meselesidir. Fakat bahis mevzu konularda Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup sonraki usûlcülerin imamlarının aksine Hanefîlerin görüşlerine paralel bir düşünceye sahip oldukları eserlerinden anlaşılmaktadır.

Burada sahabe dönemi sonrası için icmân imkânı konusunda teorik olarak sünnî mezhepler müspet yaklaşmakla beraber furû‘ kitaplarında bunun yansımaya rastlanılmamaktadır. Buradan hareketle sahabe dönemi sonrası icmân imkânı konusunda İmam Ahmed b. Hanbel’e isnad edilen görüşün tutarlı ve daha isabetli olduğu söylenebilir.

4. KİYAS DELİLİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLAR VE TUTARLILIK İLKESİ

Sünnî mezheplerce üzerinde ittifak edilen şer‘î asılların sonuncusu kıyastır. Kıyas İslâm hukukunda akıl ile nakil ilişkisinin bariz bir şekilde tezahür ettiği bir delildir. Zira nasslarda hükmü açıklanan hükümlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Buna karşın günbegün nasslarda hükmü bulunmayan yeni olayların ortaya çıktığı bir vakıadır. Sınırlı sayıdaki nassların kıyamete kadar yeni hadiselerle gebe olacak beşerî hayatın bütün yönlerini ihtiva etmesi beklenemez. Fakat ortaya çıkan yeni meselelerin hükümsüz kalması da İslâm dininin özelliği olan kıyamete kadar bâkî olacağı ilkesiyle bağdaşmaz. Dolayısıyla zamanla ortaya çıkan meselelerin helal ya da haram olduklarının tespiti müçtehitler üzerine yüklenilmiş bir sorumluluktur. Müçtehitlerin bu hükmü tespit ederken takip edecekleri yol ve metot da bellidir. Bu yol ve metod içtihad ve kıyastır ki bunların meşruiyeti de yine sınırlı dediğimiz nasslar ile açıklanmıştır. Bu manada kıyasın hücciyetine dair deliller birinci bölümde “İçtihadın Epistemik Değeri” başlığında kapsamlı bir şekilde ele alındığından burada tekrar etmeyeceğiz.

Müçtehitler ilgili nassların referansı ile karşılaşılacak yeni meseleleri nasslarda ya da icmâda hükmü bulunan meseleler ile karşılaştırır. Karşılaştırma neticesinde benzerlik veya hükme medar olacak ortak noktalar tespit edilirse nasslardaki veya icmâdaki hüküm yeni karşılaşılacak meselelerde de tatbik edilir. İşte bu içtihat faaliyetine kıyas denilmektedir.

Dört sünî mezhep açısından kıyasın hüccet olması noktasında ihtilaf bulunmamaktadır. Fakat Kıyasın deliller hiyerarşisindeki yeri ve buna bağlı diğer deliller ile özellikle de haber-i vâhidler ile tearuz halinde olduğu zaman hangisiyle amel edileceği ihtilaflıdır. Yine kıyas bir içtihat mahsulü olması ve ona dayanması sebebiyle zannî delillerden sayılmaktadır. Dolayısıyla Kitab’a, sabit sünnete ve icmâa muhalif olan bir kıyas hüccet olmaz.⁵³⁵ Buna bağlı olarak kıyasın alanı, çeşitleri ve ana omurgası olan illet konularında derin sayılabilecek farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kıyas konusu incelenirken bu farklı yaklaşımlar dikkate alınarak önce lügat manası ardından mezheplerin tutarlı yaklaşımını göstermesi açısından dört mezhebe göre tanımı, rükünleri, şartları, illeti, çeşitleri ve alanı gibi konular ele alınacaktır.

4.1. Kıyasın Tanımı

Kıyas sözlükte takdir etmek, bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi veya iki şeyin birbirine eşitlenmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁵³⁶ Mantık, felsefe, kelam, fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi birçok bilim dalında lügat anlamı ile irtibatlı bir şekilde yaygın olarak kullanılmaktadır. Adı geçen bu ilim dallarında sıklıkla kullanılan kıyas kavramı hakkında ortak nokta karşılaştırma ve bilinmeyen arama olarak ifade edilebilir. Kıyas maddesi veya türevlerinin Kur’ân-ı Kerim’de kullanımına rastlanılmamaktadır. Fakat gerek Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisleri gerekse sahabe döneminden itibaren gerek fıkıh ve usûl-i fıkıhtaki anlamı gerekse daha geniş anlamı olan içtihat anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadislerinde şöyle buyurmaktadır “ لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاوسوا ما لم يكن بما كان / فضلوا وأضلوا / Esir çocukları çoğalıp, olmayan şeyleri olan şeylere kıyas yapınca kadar İsrailoğulları istikamet üzere devam etti. Olamayan şeyleri olan şeylere kıyasladıklarında hem saptılar hem sapıttırdılar.”⁵³⁷

⁵³⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Enes Sarmaşık Ltd.Şti, “ts.”), I, 178.

⁵³⁶ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 126; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 57; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 171.

⁵³⁷ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö. 387/997) İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıza Mu'tı vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 2005), II, 662.

Yine Hz. Ömer Basra valisi Ebû Musa el-Eş‘arîye yazdığı tavsiye mektubunda kıyas kavramını ıstılahî manasıyla kullandığı görülmektedir. Tavsiye mektubunun ilgili kısmı şu şekildedir. “*الْفَهْمُ الْفَهْمُ فِيمَا تَلَجَّجَ فِي صَدْرِكَ لَيْسَ فِي كِتَابٍ وَلَا سُنَّةٍ، “* /*Kitab ve sünnette hükmünü bulamadığın ve kesin olarak vicdanî bir kanaate varamadığın davalarda tekrar tekrar düşün. Emsal ve benzer olanları bulmaya çalış. Benzerlikleri bulunca da bunlar hakkında kıyası uygula.*”⁵³⁸

Kur‘ân-ı Kerim veya hadislerde kıyas kavramına tekabül eden kavramlardan içtihat, re‘y, nazar gibi terimlerin sıklıkla kullanıldığı ve teknik olarak arlarındaki farkın neler olduğu birinci bölümde içtihat kavramına yakın kavramlar başlığı altında ele alındığından burada tekrar edilmeyecektir. Burada mezhepleşme sürecinden sonra bir usûl-i fikh terimi olarak kıyas kavramına yüklenilen manalar karşılaştırmalı olarak incelenecek, ihtilaflı ya da tutarlı olan konular tespit edilmeye çalışılacaktır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren kullanımı yaygın olan kıyas kavramının mahiyeti, dört sünnî mezhebin usûlcüleri tarafından birbirine yakın ifadelerle tanımlanmıştır. Bu bir nevi manevi ittifaktır. Dolayısıyla lafızları farklı olsa da mahiyeti konusunda dört sünnî mezhebin tutarlı ve görüş birliği içinde olduğu söylenebilir.

Bu manevi ittifakı ve meseleye yaklaşımdaki fikhin genel tutarlılığını göstermek üzere dört sünnî mezhepçe öne çıkan bazı tanımlara yer verilecektir. Böylece genel tutarlılığa zarar vermeyen kısmî farklılıklara da işaret edilecektir. Mesela Hanefî usûl ve yönteminin sonraki dönemlere aktarılmasında büyük emeği geçen Cessâs kıyası şu şekilde tanımlamıştır. “*أن يحكم للشيء على نظيره المشارك له في علته*” /*Bir şeye illetinde müşterek olduğu benzerinin hükmünü vermektir.*”⁵³⁹ şeklinde tarif etmiştir.

Yine Hanefî usûlcülerden Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) daha teknik bir şekilde şöyle tarif etmiştir. “*إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في*”

⁵³⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058). el-Maverdî, *el-Hâvi'l Kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâmi'sh-Şâfi*, thk. Şehy Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), XVI, 139.

⁵³⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 200.

الأخر/Mezkûr iki şeyden birinin hükmünü, aralarındaki illet birliğinden dolayı diğerinde de ortaya çıkarmaktır.”⁵⁴⁰ Cessâs’ın ilk tanımından sonra mezhep içinde benzer tanımlar yapılsa da Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkindî’nin tanımı daha sistematik ve efradını câmî ağıyarını mânî kabul edilerek mezhep içinde şöhret kazanmıştır.⁵⁴¹

Malikî usûlcülerden İbn Hacıp “هو مساواة فرع لأصل في علة حكمه”/Hükmün illeti bakımından fer’in asla eşit olmasıdır”⁵⁴² şekliyle tanımlamıştır.

Şâfîî usûlcülerden Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimler de ilk olarak Ebû Bekr Bakıllani’ye (ö. 403/1013) nispet edilen şu tanımı benimsemişlerdir. “حمل معلوم على /Bir hüküm معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما veya sıfatın ispatı ya da nefyi noktasında illetin bir olması sebebiyle bir bilinenin başka bir bilinen üzerine hamledilmesidir.”⁵⁴³

Hanbelî usûlcülerde daha çok kabul gören tanım ise şu şekildedir. “حمل فرع /Aralarındaki ortak illetten dolayı aslın hükmünü fer’e vermek.”⁵⁴⁴

Son olarak Çağdaş usûlcülerden Zekiyüddin Şa‘ban yukarıda zikredilen tanımların tamamını içine alacak şekilde özetleyen, şu tanımı yapmıştır. “هو إلحاق أمر /لم يرد حكمه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر ورد حكمه في أحدها لاشتراكهما في علة الحكم sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meslenin hükmünü vermektedir.”⁵⁴⁵

Yukarıda zikredilen dört sünnî mezhebin usûlcülerinin yaptığı tanımlardan hareketle müçtehitler arasında kıyasın mahiyeti hakkında ihtilaf olmadığı söylenebilir. Yine her bir fakihin tanımında kıyasın rükünlerinden illete özellikle vurgu yaptıkları gözlemlenmektedir. Tariflerdeki illet birliğine yapılan vurgu kıyasın rükünlerini tespit noktasında belirleyici olmaktadır. Bu sebeple kıyasın rükünlerinin

⁵⁴⁰ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, I, 554.

⁵⁴¹ Buharî A., *Keşfü’l-esrâr*, III, 268; Molla Husrev, *Mirâtü’l usûl*, II, 70; İbnü’s-Sââtî Muzafferüddîn, *Bed’ü’n-nizâm*, II, 570; Molla Fenarî, *Füsûlü’l-bedai’*, II, 310.

⁵⁴² İbnü’l- Hâcib, *Muhtasar*, II, 1025.

⁵⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 15; Cüveynî, *el- Burhân*, II, 5; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 89.

⁵⁴⁴ Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, III, 218.

⁵⁴⁵ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 126.

neler olduğu ve bu rükünlerde hangi şartların bulunması gerektiği meselesi köklü sayılabilecek ihtilaflara mahal olmuştur. Bu ihtilaflara bağlı olarak furû'a yansıyan meselelerde de farklılıklar görülebilmektedir.

4.2. Kıyasta Rükün Mâhiyeti

Bilindiği üzere rükün, bir hukukî fiil veya işlemi oluşturan ana unsur anlamındadır.⁵⁴⁶ Kıyası oluşturan unsurlar da kıyasın rükünleridir. Bu rükünlerden herhangi biri şartlarıyla beraber bulunmadıkça kıyastan bahsetmek mümkün olmaz. İlk dönem usûl kitaplarında kıyasın tanımlarına yer verilmesine rağmen rükünlerin neler olduğuna yer verilmemiştir. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi bazı ilk dönem Hanefî usûlcüler de sadece illeti rükün olarak zikretmişlerdir. Ancak kıyasla ilgili yapılan tariflerden asıl, fer', illet ve hükümden ibaret olan diğere unsurların varlığı da anlaşılmaktadır. Bu unsurları ise adı geöen Hanefî usûlcüler başlı başına bir rükün değil, aslî rükün olan illetin şartları olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁴⁷ Fakat Gazzâlî ile birlikte gerek Hanefî usûlcüler gerekse Cumhur rükünlerin tespiti hususunda Gazzâlî'nin izini takip ederek kıyasın rükünlerini asıl, fer' illet ve aslın hükmü olarak tespit etmeyi tercih etmiştir.⁵⁴⁸ Gazzâlî sonrası usûlcülere göre bu rükünlerin mâhiyetleri kısaca şu şekilde ifade edilebilir.

Asıl, hükmü nass veya fakihlerin ekserine göre icmâ ile belirlenmiş olan meseledir. Bu mana ile asıl kavramı mantıkta mekîs aleyh ilmi beyanda ise müşebbeh bih/benzetilene tekabül etmektedir. Fer' ise nasslarda ve fukahanın ekserine göre icmâda hükmü belirlenmemiş olan meseledir. Bu da mantıkta mekîs, ilmi beyanda ise müşebbeh/benzeyen kavramlarına tekabül eder. Kıyasın diğere bir rükünü olan illet ise, asıldaki hükmün konulmasına sebep olan özelliştir. Diğere bir ifadeyle asıl ile fer'i birleştiren ortak noktadır. Beyan ilminde ise buna vech-i şebbeh denilir. Kıyasın rükünlerinden sonuncusu da aslın hükmüdür ki nass ya da icmâ ile asılda sabit olup fer'a da verilmek istenen hükümdür.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Tevfik Ayengin, "Rükün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286.

⁵⁴⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 278; Pezdevî, *Usûl*, 587.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 335; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedai'*, 335.

⁵⁴⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 105.

Gazzâlî sonrası usûlcüler rûkûn olarak gördükleri unsurlar hakkında her birinin nev-i şahsına münhasır olmak üzere birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Fakat ileri sürülen şartlar ve ortaya çıkan farklılıkların asıl merkezinin kıyasın ana omurgası kabul edilen illet olduğu söylenebilir. Çünkü söz konusu diğer unsurların doğrudan illet ile ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla illet merkezli ihtilaflar furû'da derin sayılacak farklı sonuçlara yol açmaktadır. Fakat bu farklılıklar temeli üzerine bina edilen hükümler aslında mezheplerin ilke ve prensiplerindeki tutarlılığı denetleyen mekanizma mesabesinde.

Çalışmanın bu kısmında ihtilafa mahal olan konular Hanefiler ve cumhurun görüşleri olarak incelenecektir. Hanefilerin yaklaşımını incelerken de Gazzâlî öncesi fukaha metodunun önemli temsilcilerinden olan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin görüşleri esas alınacaktır. Cumhurun görüşlerinde ise cumhuru temsil eden mezheplerin Şafîî metodunu esas almaları ve aralarında önemli bir fark olmadığı noktasından hareketle Şafîî usûlcülerden Sem'ânî ile Gazzâlî'nin görüşleri merkeze alınarak Hanefiler ile Cumhur arasındaki ihtilaf noktaları tespit edilmeye çalışılacaktır.

4.2.1. Hanefilere Göre Kıyasın Rûkûn ve Şartları

Fıkıh usûlü terimi olarak şart, *“bir hükmün (bir sonucun) varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte kendisinin varlığı hükmün varlığını zaruri kılmayan ve onun yapısından bir parça teşkil etmeyen şeydir.”*⁵⁵⁰ Şart kavramı mahiyeti itibariyle rûkûn kavramından farklıdır. Nitekim Debûsî kıyasın rûkûnlerine geçmeden önce rûkûn ile şart arasındaki farkın bilinmesi gerektiğini söyleyerek aradaki farkı şöyle açıklar. Rûkûn bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan şeydir. Şart ise rûkûnlerin eksiksiz olarak varlığı kendisine bağlı olan şeydir. Fakat şartın mevcudiyeti rûkûnün var olacağı sonucunu doğurmaz. Mesela nikâh akdinin varlığı rûkûn olan îcap ve kabulün gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Îcap ve kabulün olabilmesi için de şart olan şahitlerin hazır bulunması gerekir. Fakat sadece şahitlerin

⁵⁵⁰ Mehmet Boynukalın, “Şart”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/365.

mevcut olması halinde îcap ve kabul tahakkuk etmiş olmaz.⁵⁵¹ Benzer yaklaşımları diğer usûlcülerde de görmek mümkündür. Bu sebeple kıyasın asıl rûknü olan illete başlamadan önce kıyasla ilgili şartları zikretmekte fayda vardır.

İllet kıyasın rûkûnlerinin ana omurgasıdır. Çünkü işin özünde nass veya icmâ ile sabit olan bir hükmün hakkında nass veya icmâ bulunmayan meselelere yansıtılmasını sağlayan şey illetir. İllet aynı zamanda kıyasın varlığını mümkün ve anlamlı kılan şeydir. Nitekim ilk dönem Hanefî usûlcülerden Debûsî ve Pezdevî Serahsî gibi usûlcüler illeti, kıyasın yegâne rûknü olarak görürler. Bu sebeple rûkûn ifadesini sadece illet için kullanmışlardır. Adı geçen usûlcülere göre kıyasın rûknü “ما جعل علمًا على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم النص، وجعل الفرع نظيرًا له في حكمه بوجوده فيه” *Nass ile sabit olan hükme alamet olan ve kendisi sebebiyle fer’in hükümde benzer kılındığı şeydir.*” şeklinde tanımlanmıştır. Bu ifadeler ile kast edilen şeyin illet olduğu açıktır. Yine adı geçen usûlcüler kıyasın diğer unsurlarını ise illetin şartı olarak kabul etmişlerdir.⁵⁵² Kıyasın illet rûknü aynı zamanda karmaşık ve üzerinde en çok tartışılan konularındandır. Bu sebeple kıyas konusundaki ihtilafların büyük bir kısmı illet merkezlidir.⁵⁵³

İllet kavramı, sözlükte bulunduğu yerde değişikliğe yol açan durum, tekrar tekrar yapılan şey, hastalık, zafiyet, sebep ve insanı meşgul eden durum gibi birçok manalara gelmektedir.⁵⁵⁴ Bir usûl-i fikh terimi olarak farklı mezheplerce birçok tanım yapılmıştır. Yapılan tanımlar büyük oranda mezheplerin illetle ilgili dolayısıyla kıyasla ilgili yaklaşımlarını da oraya koymaktadır. Bu sebeple mezheplerce öne çıkan bazı tanımlara yer vermekte fayda vardır.

Hanefî usûlcülerden Pezdevî illet kavramını “وهو في الشرع عبارة عما يضاف إليه” *Hükümün vücûbiyeti ibtidâen kendisine izafe edilen şey*⁵⁵⁵ olarak tanımlamıştır. Bu tanım teknik bir tanımdır. Şöyle ki “*hükümün vücûbiyeti kendisine izafe edilen*” kaydı ile hükümün vücudu/varlığı kendisine bağlı olan şartların illet

⁵⁵¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 278.

⁵⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 278-292; Pezdevî, *Usûl*, 587.

⁵⁵³ Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi*, 15,16.

⁵⁵⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

⁵⁵⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 243; Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi*, 99.

olmadığı ifade edilmek istenmiştir. Yine tanımında yer alan “*ibtidâen*” kaydı ile sebep ve alamet gibi yakın kavramların illet olmadığına işaret edilmiştir. Çünkü sebep hükümden önce olabileceği gibi hükümden sonra da olabilir. Halbuki illet daima hükümden önce gelir.⁵⁵⁶

Yine Hanefî usûlcülerden Alâüddîn es-Semerkandî'nin İmam Matürîdî'ye nispetle naklettiği tanım şu şekildedir. “*العلة هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه*”/Varlığı ile birlikte hükmün sabit olduğu şeydir”⁵⁵⁷

Fıkıh usulü açısından Hanefî metodunu sistematik yapıya kavuşturan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi usûlcüler kıyasın rûknü olarak sadece illete itibar etmişlerdir. Kıyasın diğer unsurlarını ise kıyasın tek rûknünün şartları çerçevesinde mütalaa etmişlerdir. Şart kavramına yüklenilen ıstılahî mananın tezahürü olarak bu unsurlardan herhangi birisi olmadığında illetten, illet olmayınca da kıyastan bahsetmek mümkün olmaz. Bu şartlar kısaca şu şekildedir.

4.2.1.1. Aslın Hükmünün Başka Bir Nass ile Asla Mahsus Olmaması

Bu durum bir nevi asıldaki *alâ hilâfî'l-kıyas* sabit olması demektir. Bu durumda başka bir nassla sabit olan özel hükmün hususiyeti, artık kıyas ile iptal edilemez. Hükmün sadece asla mahsus olması ise ancak yine şer'î delil vasıtasıyla bilinebilir. Şer'î bir delil ile hükmün sadece asla mahsus olduğu anlaşılmıca illeti bulunsun ya da bulunmasın artık o hüküm üzerine kıyas yapılmaz. Sonuçta kıyas nassa muhalif bir hüccet olamaz.⁵⁵⁸

Hanefî usûlcüler bu şartı şu örnekler ile açıklamışlardır. Genel prensip nikâh akdinin bir sonucu olarak kadınlara mehir verilmesi “*وَأَجِلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ*”/Bunlardan başkasını, (yukarıda sayılan kadınlar) iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helal kılındı.”⁵⁵⁹ ayeti ile farz kılınmıştır. Fakat genel kurala aykırı olarak Hz.

⁵⁵⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 244.

⁵⁵⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 580; Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi*, 99.

⁵⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 279; Pezdevî, *Usûl*, 570; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 149; Abdullah Erdem, *Ebu'l-Muzaffer Es-Sem'ânî'nin Debûsî'ye Yönelik Tenkitleri (Şer'î Deliller Bağlamında)* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 127.

⁵⁵⁹ en-Nisâ, 4/24.

Peygamber’e (s.a.v.) mahsus olmak üzere kadının rızası olmak şartıyla mehirsiz bir şekilde evlenmesinin caiz olacağı hakkında ikinci bir nass bulunmaktadır. Bu hususta Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır. “وَأَمْرًا مِّنْهُ إِنَّ وَهَبْتُ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ بِسِتْنِكَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ بِسِتْنِكَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ.../... Bir de Peygamber kendisiyle evlenmek istediği takdirde kendisini mehirsiz olarak Peygamber’e hibe eden mümin kadını diğer müminlere değil sırf sana mahsus olmak üzere helal kıldık.”⁵⁶⁰ Genel prensibe muhalif olmakla beraber ilgili ayette mehirsiz evlenme hükmünün Hz. Peygamber’e (s.a.v.) mahsus olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla diğer insanların konumu ne olursa olsun bu konuda Hz. Peygamber’e (s.a.v.) benzetilerek kıyas yapılması düşünülemez. Bu ilkenin yansıması olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) dışında hiç kimse için mehirsiz evlilik caiz olmaz.⁵⁶¹

Konunun hadisten örneği ise Huzeyme b. Sâbit isimli bir sahabinin Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında şahitlik yaptığı şu meseledir. Şöyle ki akitlerle ilgili şahitlik meselesinde genel kural iki erkek veya bir erkek ile iki kadının bulunmasıdır. Bu ilke Bakara sûresi “وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ”/Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın olsun”⁵⁶² ayeti referans alınarak hükme bağlanmıştır. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisi ile ilgili bir âlim-satım davasında karşı tarafın inkârı üzerine kendi lehine şahitlik yapan Huzeyme b. Sabit hakkında “من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه”/Huzeyme kimin lehinde ya da aleyhinde şahitlik yaparsa (tek başına) kafidir.”⁵⁶³ Buyurmuştur. Mezkûr hadis Hz. Huzeyme’nin tek başına şahitliğini iki erkeğin veya bir erkek ile iki kadının şahitliğine denk tutmuştur. Fakat burada hüküm genel kurala muhalif olarak ikinci bir nass ile sadece asıl olan Hz. Huzeyme’ye mahsustur. Buradan hareketle hulefâ-i

⁵⁶⁰ el-Ahzâb, 33/50.

⁵⁶¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 282; Pezdevî, *Usûl*, 573; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 151.

⁵⁶² el-Bakara, 2/82.

⁵⁶³ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849) İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn-i Ebî Şeybe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzî, Ahmed b. Ferid el-Mezîdî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997), I, 37.

râşidîn gibi Hz. Huzeyme'den daha faziletli olduğuna inanılan diğer sahabilerin tek başlarına şehadetlerinin kabul edileceği sonucuna ulaşmaz.⁵⁶⁴

4.2.1.2. Aşlın Hükümünün Kıyastan İstisna Edilen ve İlleti Tespit Edilemeyen Bir Hüküm Olmaması

Kıyasla alakalı diğer bir şart ise asıldaki hükmün istisnâî bir durumdan kıyastan/genel kurallardan döndürülmüş bir hüküm olmamasıdır.⁵⁶⁵ Hanefî usûlcüler, kıyasla ilgili ikinci şartı *nass ile sabit olan hükmün kıyastan ayrılarak sevk edilmiş olmaması ve hükmün manasının makul olması* şeklinde formüle etmişlerdir.⁵⁶⁶ Bu durum Hanefilerce şöyle gerekçelendirilmiştir. Nassın hükmü yine şer'î bir nass sebebiyle genel kural/şer'î kıyasla çeliştiğinde, artık onu kıyas yoluyla başka bir fer'de de ispat etmek mümkün değildir. Zira nass kıyastan daha güçlü bir delildir.⁵⁶⁷ Bu mesele Hanefiler ile cumhur arasında ihtilafı konulardandır. Çünkü cumhura göre Hanefilerin aksine genel kuraldan istisna edilen hükmün ta'diye/sirayet etme özelliğine sahip bir illeti bulunması halinde o da başka konular için mekîsûn aleyh olabilir. Bu prensibin furû'da tutarlı bir şekilde yansıması şu örnekle açıklanabilir.

Bütün mezheplerin ittifakıyla orucun bozulması ile ilgili genel kural orucun rûknü olan imsakin muhafaza edilmesiyle ilgilidir. Şöyle ki orucun rûknü olan imsak, malum süre içerisinde yeme, içme ve cinsî münasebetten uzak durmaktır. Genel kural olarak yukarıda zikredilen fiillerden herhangi birinin kasten, hataen ya da sehven gerçekleşmesi ile rûkûn olan imsak ihlal edilmiş olacağından orucun bozulması gerekir. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) unutarak yiyip içen kişiyi bu genel kuraldan hariç tutmuştur. Hükümün illeti ise unutarak rûknü ihlal eden kişide kastın bulunmamasıdır. İşte Hanefilere göre unutarak yiyip içen kişide orucun bozulmaması ikinci bir nass ile genel kuraldan istisna edilen bir hükümdür. İkinci nass ile sabit olan hüküm illeti ile beraber istisna edilen özel duruma mahsustur. Dolayısıyla oruçla

⁵⁶⁴ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 77.

⁵⁶⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 279; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 421.

⁵⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 279; Pezdevî, *Usûl*, 573; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 151; Yerlikaya, *Hanefî İllet Teorisi*, 54.

⁵⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 279; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 121; Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 573; Serahsî, *Usûl*, II, 150.

ilgili unutmaya bağı kastın bulunmaması başka konular için mekîsün aleyh olmaya elverişli değildir.

Cumhura göre ise illet olan kastın bulunmaması ta'diye/sirayet etme özelliğine sahip bir vasıf olup başka meselelerde uygulanması caizdir. Bu farklı yaklaşımlara göre Hanefiler mükreh veya hataen bir şey yiyip içen kişilerin durumunda olduğu gibi unutmanın dışındaki kastın olmadığı yerlerde orucunun bozulacağına, orucun dışındaki diğer ibadetlerde sehven veya hataen rükün ihlal edildiğinde söz konusu ibadetlerin geçersiz olacağı sonucuna ulaşmışlardır.⁵⁶⁸ Netice olarak mükreh ve muhti'deki kastın bulunmaması unutan kişideki kasrın bulunmamasına kıyas edilemez.⁵⁶⁹

Genel kural olarak abdesti bozan şeyler idrar, kan, irin gibi necis olan şeylerin vücuttan çıkmasıdır. Dolayısıyla yemek, içmek, konuşmak, gülmek gibi insanların sıklıkla karşılaştıkları fiiller abdesti bozmaz. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) namazda kakhaha ile gülmeyi bu durumdan hariç tutmuştur. Dolayısıyla namazda kakhaha ile gülmenin abdesti bozması nass ile genel kuraldan istisna edilmiş ve udûl edilmiş bir hükümdür. Fakat söz konusu nass mutlak ifadelerle varit olmuştur. Mutlak ifadeler kemaline masruftur. Salât lafızının kemaline masruf edilmiş hali ise ruku' ve secdeli mutlak namazlardır. Dolayısıyla kakhaha ile gülmenin abdesti bozması cenaze namazı veya tilavet secdesi gibi kâmil namaz sayılmayan diğer ibadetlere teşmil edilemez.⁵⁷⁰

Cumhur ise illeti ta'diye özelliğine sahip bulduklarından oruçta hataen bir şey yiyip içenin de orucunun bozulmayacağını ileri sürmüşlerdir. Yine illet olarak tespit ettikleri *adem-i kast*'ın ta'diye özelliğinin diğer ibadetlerde de bulunabileceği noktasından hareketle mesela sehven ya da hata ile namazda konuşmanın namazı bozmayacağı kanaatine varmışlardır. Verilen bu örneklerde mezhepler bazında furû'a yansıyan sonuçlar farklı olsa da ilke bazında tutarlı oldukları söylenebilir.

⁵⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 283.

⁵⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 283.

⁵⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 284; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 155.

4.2.1.3. Aslın Hükümünün Fer‘a Eksiksiz Geçmesi/Ta‘diye

Nass ile sabit olan şer‘î hüküm olduğu gibi (بعينه) hakkında nass bulunmayan ve aslın benzeri olan fer‘e geçmelidir.⁵⁷¹ Hanefilere göre bu şart aynı zaman da asıl ile fer‘ arasında benzerliğin/illetin nasıl kurgulanacağını ifade etmektedir. Şöyle ki asıl ile fer‘ arasında illet yönüyle tam benzerlik bulunmadığı zaman sahih bir kıyastan söz etmek mümkün olmaz.⁵⁷² Çünkü kıyas, özü itibariyle iki şey (asıl-fer‘) arasını eşitlemekten ibarettir. İki şey arasında eşitleme yapabilmek için de asılda bulunan hükme medar olan vasfın/illetin eksiksiz bir şekilde fer‘de de bulunması gerekir.

Kıyasın şartları ile ilgili söz konusu üçüncü madde kıyasın aslî rüknü olan illette bulunması gereken şartları da kapsamaktadır. Bu sebeple kıyasın en önemli şartının hükmün ta‘diyesi olduğu söylenebilir. Hanefî müellifler özellikle Şâfiîler ile karşılaşılan köklü ihtilafların üçüncü şartla ilgili olduğunu ifade ederek konunun daha geniş ele alınması ve iyi anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu yaklaşımı Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi birçok usûlcüde görmek mümkündür.⁵⁷³ Ayrıca söz konusu ta‘diye vasfının nassların ta‘lîli konusu ile de doğrudan ilişkisi vardır. Fakat nassların ta‘lîli meselesi kıyasla da ilişkisi olmakla beraber başlı başına derinliği olan bir meseledir. Bu yüzden ta‘lîl-kıyas ilişkisinin doğru bir zeminde tespit edilmesi gerekir. Dört sünnî mezhep açısından ta‘lîl-kıyas ilişkisi tahlil edildiğinde şunları söylemek mümkündür. Hanefîlerin bir kısmına göre kıyas ile ta‘lîl aynı şeydir. Her ikisinden de hedeflenen şey asıldaki hükmün fer‘a geçmesidir. Kıyas ile ta‘lîlin aynı şey olduğunu düşünen usûlcülere göre aslın hükmünün fer‘a ta‘diyesine imkân vermeyen vasıflar gerçekte illet değildir. Diğer taraftan Hanefîlerin diğer bir kısmı ile cumhura göre ise ta‘lîl ile kıyas birbirinden farklı kavramlardır. Çünkü bu usûlülere göre ta‘lîl kıyası da içine alan bir üst kavramdır. Başka bir ifadeyle aralarında umum-husus mutlak ilişkisi vardır. Dolayısıyla ta‘lîl işlemi kıyası zorunlu kılmaz. Netice

⁵⁷¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 149; Sem‘ânî, *Kavâtı‘u’l-edille*, II, 120; Buhârî A., *Keşfü’l-esrâr*, III, 303.

⁵⁷² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 279.

⁵⁷³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 284; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 155.

olarak kıyas ta'lîlin bir türü ve parçasıdır. Buna göre kıyasın bulunduğu her mahalde ta'lîl işlemi de zorunlu olarak bulunurken aksi zorunlu değildir.⁵⁷⁴

Ta'lîlin kıyası da içine alan geniş anlamıyla ilgili kısmı hakkında çalışmanın çerçevesini sınırladığımız dört sünnî mezhebin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür. Nassların ta'lîl edilmesi caizdir. Yine dört sünnî mezhebe göre ta'lîle konu olan vasıf/illet müteaddî/geçişli ve kâsır/geçişsiz olmak üzere iki kısımdır. Müteaddî illet, asıl ile sınırlı olmayıp fer'î meselelerde de bulunan vasıftır. Dolayısıyla kıyas yapmayı mümkün kılan vasıf müteaddî illettir. Mesela şaraptaki iskâr vasfı sebebiyle kendisinde aynı vasıf bulunan diğer içki türlerinin haram kılınması bu kabildendir.⁵⁷⁵

Kâsır illet ise sadece nass ile sabit olan hükme mahsus olup başka meselelerde bulunmayan hususi vasıftır. Kâsır illet, hükmü nass ile sabit olan meseleye mahsus olup ta'diye özelliği bulunmadığı için kıyas işleminde kullanılmaya uygun değildir. Bu hususta da gerek Hanefiler gerekse cumhurun usûlcüleri görüş birliği halindedir.⁵⁷⁶ Kâsır illetin kıyas haricindeki durumu ise hem çalışmamızın çerçevesine dahil değil hem de derinliği olan bir meseledir. Bu sebeple nassların ta'lîli meselesine burada yer verilmeyecektir.

Benzerlik ve ta'diye özelliği bulunmayan vasıflarla yapılan kıyaslar terminolojide benzemezler arasında yapılan kıyas manasına “*kıyas maa'l-fârik*” olarak isimlendirilir. Bu tür kıyaslar hüccet sayılmaz. Fakat şunu da ifade edelim ki özellikle nass veya icmâ ile sabit olmayıp istinbât/içtihat ile tespit edilecek illetlerde standart bir kıyas bulunmamaktadır. Bu yüzden illet olarak tespit edilen vasıflar göreceli olup müçtehiten müçtehide değişken olabilmektedir. Bu sebeple bir mezhepte sahih sayılan bir kıyas başka bir mezhepte fâsit veya kıyas maa'l-fârik olabilir. Bu durumun tabîî neticesi olarak mezheplerin birbirlerini hatalı ve tutarsızlıkla itham ettikleri görülmektedir.

⁵⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 139; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; Halit Çalış, “Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usul İslâm Araştırmaları* 4/4 (2005), 95.

⁵⁷⁵ Halit Çalış, “Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usul İslâm Araştırmaları* 4/4 (2005), 75.

⁵⁷⁶ Çalış, “Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, 75.

Konunun daha iyi anlaşılması için müşahhas bir misal olarak şu husus zikredilebilir. Hanefî usûlcülere göre buluş çağına ulaşmış bir kadının kendi nikâhını akdedebileceği kabul edilmektedir. Hanefiler bu sonuca nikâh akdini alım satım akdine kıyaslayarak ulaşmışlardır. Şöyle ki eda ehliyetine sahip olan bir kişi sahibi olduğu mal üzerinde kimsenin iznine tabi olmaksızın başta alım-satım olmak üzere her türlü yetkiye sahiptir. Nikâh sonuç itibarıyla bir akit olduğuna göre buluş çağına ulaşmış bir kadının kendi nefsiyle ilgili akdinin geçerli olması gerekir.⁵⁷⁷

Cumhurun temsilcilerinden olan Şâfiîler ise Hanefilerin bu görüşüne *kıyas maa'l-fârik* yaptıkları gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Şâfiîlerin gerekçesi şöyledir. Alım-satım akdi sadece tarafların şahsını ilgilendirirken nikâh akdi sadece şahsının değil ailelerin diğer fertlerini de ilgilendirir. Bu sebeple nikâh akdinin alım-satım akdine kıyas edilmesi kıyas maa'l-fârik olup geçersizdir.

Yine oruçlu bir kişinin unutarak yiyip içmesi ile orucunun bozulmayacağı konusu hadis ile sabit bir hükümdür. Burada illet mükellefte kasdın bulunmamasıdır. Şâfiî'ler illet olma noktasında namazı oruca benzeterek unutarak namazda konuşmanın namazı bozmayacağı kanaatine varmışlardır. Fakat Hanefilere göre bu benzetme kıyas maa'l-fârik olup geçersizdir. Çünkü aslın illeti olan oruçtaki unutma ile fer' olan namazdaki unutma birbirine benzemez. Sebebi ise oruç tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar uzun bir süre devam eder. Dolayısıyla unutmaya elverişlidir. Namaz ibadeti kısa sürelidir. İki illet birbirine eşit değildir.

Görüldüğü gibi birinci örnekte Şâfiîler Hanefileri ikinci örnekte de Hanefiler Şâfiîleri kıyas maa'l-fârik yapmakla suçlamışlardır. Fakat her ikisi de kendi ilkeleri zaviyesinden tutarlıdır.

Hanefî usûlcüler karmaşıklığı ve derinliğinin yanı sıra birtakım ihtilafların da bulunduğu ta'diye meselesi üzerine birçok usûl kaidesinin bina edildiğini söylerler. Dolayısıyla onların tespitine göre mezheplerce ihtilaflı furû'î hükümlerin bina edildiği birçok usûl kaidesi kıyasla ilgili üçüncü şartın muhtevasına dahildir.⁵⁷⁸ Hanefiler perspektifinden bu usûl kaidelerinin bir kısmı şunlardır.

⁵⁷⁷ Erdem vd., *Fıkıh Usulü*, 100.

⁵⁷⁸ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 284; Pezdevî, *Usûl*, 575; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 155.

1- Mal'lül olan hükmün dil açısından değil, şer'î açıdan sabit olması gerekir. Bu ifadeler ile kast edilen mana şudur. Nasslar ile hükmü sabit olan asıl bazen hakikat ve mecaz gibi birden fazla manaya ihtimali olabilir. Hanefilere göre böylesi durumlarda lügat yönüyle hakiki mananın tespit edilip amel edilme imkânı varsa esas olarak hakiki mana kabul edilir. Çünkü isimlerin manalarını tespit noktasında kıyasın rolü yoktur.⁵⁷⁹ Artık bu hakiki mana üzerine kıyas yapılarak hüküm mecazî manalara da teşmil edilemez. Daha açık bir ifadeyle bir lafız aynı konumda hem hakiki hem de mecazi anlamlarında kullanılamaz.⁵⁸⁰

Bu esas üzerine bina edilen hükümlerin bir kısmı şunlardır. Yemin keffareti ile ilgili ayette hükmün yemin-i mün'akideye bağlandığı bilinmektedir. Kıyas yolu ile keffaret hükmünün yemin-i ğamûsa ta'diyesine imkân yoktur. Hanefiler bunun gerekçesini şöyle açıklamışlardır. Dil açısından yemin kavramı tahlil edildiğinde hakikî yeminin sadece yemin-i mün'akid olduğu anlaşılmaktadır. Zira yemin lafzı bir haberin doğruluğunun ispat ve tahkiki için vazedilmiştir. Yemin-i ğamûs ise yalan olduğu bilinen bir şey üzerine yemin etmektir. Yalan olduğu bilinen şeye yemin denilmesi hakiki yeminin ibaresiyle yapılmasından kaynaklı olup mecazîdir. Dolayısıyla illet şer'î nass ile hakiki yemin olan mün'akidde mevcuttur. Bu asıl üzerine kendisine mecazen yemin ifadesi kullanılan yemin-i ğamûs kıyas edilemez. Sonuç olarak Hanefilere göre yemin-i ğamûslarda keffaret gerekli değildir.⁵⁸¹ İleride geleceği üzere cumhura göre yemin-i ğamûsta da keffaret gerekir.

Yine Hanefilere göre nebbâşın elinin kesilmemesi de illetin dil ile değil şer'an sabit olması gerektiği ilkesine bağlıdır. Çünkü nass ile el kesme hükmü sirkat fiiline izafe edilmiştir. Sirkat ise korunaklı bir malın sahibinden habersiz olarak çalınması demektir. Nebbaşa ise bu mana tam anlamıyla mevcut değildir. Şöyle ki nebbâşın eylemi ile ilgili sahipli bir mal söz konusu değildir. Çünkü vefat eden bir kişiye mülkiyet izafe edilemeyeceğinden kefen ölünün malı olamaz. Ölünün akrabaları için de mülkiyet söz konusu değildir. Çünkü mülkiyet kullanıma ve istifade etmeye elverişli olması lazımdır. Dolayısıyla kefen soyma eylemi dil açısından el kesilmesine illet olan sirkat eylemiyle örtüşmemektedir. Nebbaşın eylemi ancak

⁵⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 105.

⁵⁸⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 156.

⁵⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 285; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 156.

mecazen sirkat olarak kabul edilebilir. Netice olarak mecazi mana hakiki mana üzerine kıyas edilerek hakiki manada ki hüküm mecazî manaya ta'diye edilemez.⁵⁸²

Mezkûr ilkenin yansıması olarak Hanefilere göre livata da bulunan kimse zina yapan kişiye kıyas edilerek zina haddi uygulanamaz. Çünkü zina haddi ancak zina isminin lügat manası ile gerçekleşen eylem karşılığında verilebilir. Dolayısıyla müsemmeyattaki mevcut manalara kısmî benzerliklere istinaden isimlerin lügat anlamlarının genişletilmesi doğru değildir. İsimlerin lügat manalarını tespit etmekte şer'î ta'lîl ve şer'î kıyas geçersizdir. Nitekim lügat manasıyla zina, ancak şehvet mahalli olan fercin bulunmasıyla mümkün olur.⁵⁸³ Bu durumda ta'lîl, zina isminin lügat anlamının gerçekleşmesidir. Çünkü zina haddinde hüküm zina isminin lügat anlamının varlığı üzerine bina edilmiştir. Kendisine dil yönüyle mecazen zina denilebilecek livata fiilinin zina üzerine kıyas edilerek zina haddinin livataya ta'diyesi fâsit bir kıyas olur.⁵⁸⁴

Cumhurun yaklaşımı ise şu şekildedir. Lügat ehline göre zina nesil kastı olmaksızın haram yolla şehvetin giderilmesidir. Bu sebeple zina sıfah/سفاح nikâh ise ihсан/احسان olarak isimlendirilmiştir. Livata fiilinde de aynı mana mevcuttur. Cumhura göre zina ismi livatayı da içine alan bir eylemdir. Öyle ise zina eylemi için sabit olan hadd cezası livata içinde sabit olması gerekir.⁵⁸⁵

2- Hanefilere göre ta'lîlin hükmü, asıldaki hükmün fer'a geçmesidir. Hanefilere göre bununla kast edilen mana şudur. Ta'diye özelliğine sahip bir illet ile nassın ta'lîli caiz değildir. Ta'diye vasfı bulunmayan illetler terminolojide illet-i kâsıra olarak isimlendirilir. İster nassla ister istinbât yoluyla tespit edilmiş olsun asıldan başkasına geçmeyen bulunduğu mahallin dışında müessir olmayan illettir. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi bir kısım Hanefî usûlcülere göre bu illet hüccet değildir.⁵⁸⁶ Adı geçen usûlcüler söz konusu düşüncenin mezhebin görüşü olduğunu ileri sürerek şöyle gerekçelendirmişlerdir. Ta'lîlden maksat başka meselelerin asla kıyas edilmesini ve hükmün genelleştirilmesini sağlamaktır. Dolayısıyla ta'lîlin nassın hükmünü asala mahsus kılmak olamaz. Çünkü ta'lîl yapılmadığı takdirde

⁵⁸² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 156.

⁵⁸³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 156.

⁵⁸⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 156.

⁵⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 285; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 157.

⁵⁸⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 158.

zaten nassın hükmü asla mahsus olmuş olur. Dolayısıyla kıyas yapılmayacak mahallerde kâsır illete başvurmak faydasız olur.⁵⁸⁷

Fakat cumhurun geneli, Hanefiler'den Semerkantlı usûlcüler ile İbnü'l-Hümâm gibi müteahhirîn âlimlerine göre kâsır illet ile ta'lîl caizdir.⁵⁸⁸

4.2.1.4. Kıyastan Sonra Asıldaki Hükümün Bekası

Kıyas yapıldıktan sonra aslın hükmü hiçbir değişikliğe uğramadan hem asılda hem de fer'de bâkî kalmalıdır. Başka bir ifadeyle asıldaki hüküm nesh edilmiş olmamalıdır. Bunun sebebi şudur. Usûldeki yerleşik kurala göre ta'lîl işlemi nassın hükmünü fer'de değiştiremez. Ta'lîlin fer'de hükmü değiştiremeyeceği müsellemler olunca asıldaki hükmü değiştiremeyeceği evleviyetle sabit olur.⁵⁸⁹ Diğer yandan hükmü kaldırılan bir mesele artık yok olduğu için kıyasta mekîsün aleyh olmaya elverişli olamaz.

Bu sebeple Hanefiler zihar konusunda gayr-i müslimlerin müslamanlar üzerine kıyaslanmasını caiz görmezler. Şöyle ki Müslüman bir kişi hem talâk hem de zihar yapma salahiyetine sahiptir. Fakat gayri müslim bir kişi sadece talâk yapmaya ehildir. Çünkü zihar keffâreti köle azat etme, atılmış fakiri doyurma ya da altmış gün oruç tutma ile yerine bir vecibedir. Gayr-i müslimler oruç ibadeti ile mükellef olmadıkları için müslümanlar üzerine kıyas yapıldıkları takdirde asıldaki hüküm fer'de değişikliğe uğramış olur. netice olarak Hanefilere göre gayr-i müslim zihar meselesinde Müslüman üzerine kıyas yapılamaz.⁵⁹⁰

Hanefilerin bazılarına göre kıyasın en önemli, bazılarına göre tek rüknü olan illet konusunda ileri sürdükleri şartlardan birisi de hükmün ta'diyesine sebep olan illetin akıl ile idrak edilebilir bir vasıf olmasıdır.⁵⁹¹ Nassların ta'lîli konusunda geçtiği üzere şer'î hükümlerin ta'lîli caiz olmakla beraber bütün hükümlerin akıl ile

⁵⁸⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 259.

⁵⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 146; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-Edille*, II, 116; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 418; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 5.

⁵⁸⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 165.

⁵⁹⁰ Hacı Mehmet Günay - Soner Duman, "İttifak Edilen Şer' Deliller", *Fıkıh Uslu*, ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 240.

⁵⁹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 179.

idrak edilen bir illetini tespit etmek imkansızdır. Çünkü şer‘î hükümlerin bir kısmının beşer aklı ile idrak edilecek bir illeti yoktur. Bunlara taabbüdî hükümler denilir ki hükmün niçin meşru kılındığını ve hakiki illetinin ne olduğunu ancak Allah bilir. İşte illetin bu özelliği hangi alanlarda kıyasın geçerli olacağını belirlemektedir. Mesela Hanefîler açısından mukadderat-ı şer‘iyyeler taabbüdî olup kıyas işleminde mekîsün aleyh olamaz. Konu hakkındaki ihtilaflara kıyasın alanı başlığında daha geniş yer verilecektir. Hükmün illetini aklın kendi başına idrak ettiği meseleler ise ta‘lîlî hükümler olup kıyasa açıktır.⁵⁹² Mesela şarabın illetinin iskâr vasfı olduğu her akıl sahibi tarafından anlaşılır. Görüldüğü üzere asıl ile ilgili şartlarda direk illet ile ilişkilidir.

4.2.2. Cumhura Göre Kıyasın Rükün ve Şartları

Cumhurun usûl sistemi genellikle mütekellimin/Şafiî metodu üzerine temellendirildiği için usûl kaideleri birbirine yakındır. Şafiî usûl sistematığının Gazzâlî ile belli bir olgunluğa eriştiği kabul edilmektedir. Sonraki usûlcülerin eserleri bir nevi Gazzâlî’ye ait bilgilerin tekrarı veya açıklaması gibidir. Bu sebeple yeri geldikçe farklı kaynaklara da atıf yapılmakla birlikte çalışmanın bu kısmında cumhurun görüşü olarak Gazzâlî’nin Müstasfâ’sını merkeze alınacaktır.

Cumhura mensup usûlcüler kıyasla ilgili müstakil bir şarttan bahsetmek yerine kıyasın her bir rükünü için farklı şartlar ileri sürmüşlerdir. Kıyasın rükünleri ise Gazzâlî ile birlikte asl, fer‘, illet ve hüküm olarak klasikleşmiştir. Cumhura göre kıyasın rükünlerine ait mahiyet bilgileri yukarıda temas edildiği için tekrara edilmeyecektir.

4.2.1.1. Aslın Şartları

Cumhurun usûlcüleri asıl ile ilgili şartlar konusunda farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Mesela Şafiî usûlcü Gazzâlî sekiz şart, Malikî usûlcü İbn Hâcib beş şart, Hanbelî usûlcü İbn Kudâme ise iki şart olduğunu ileri sürmüştür. İleri sürülen

⁵⁹² Molla Husrev, *Mirâtü’l usûl*, II, 78; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 256.

şartlar birbiriyle irtibatlı ve girift olan şartlardır.⁵⁹³ Hatta şart olarak ileri sürülen konuların birçoğu Hanefiler ile de örtüşmektedir. Konuyu en detaylı bir şekilde ele alan Gazzâlî'nin asıl ile ilgili ileri sürdüğü şartlar şunlardır.

- 1- Aslın hükmünün sabit olması
- 2- Aslın hükmünün sem'î ve şer'î yolla sabit olması

İlk iki şartla ilgili şunlar söylenebilir. Asıldaki hüküm Kitab, sünnet veya icmâ ile sabit olmalıdır. Kıyası hüccet kabul eden mezheplerin tamamı asıldaki hükmün kitap ya da sünnet ile sabit olması gerektiği hususunda ittifak halindedir. Bazı usûl eserlerinde isim verilmeden icmân dayandığı nass bilinmedikçe bu icmâ kıyas işleminde asıl olamaz şeklinde görüş bildirilse de dört sünnî mezhebe göre İcmâ ile sabit olan bir meselede kıyasta asıl olabilir.⁵⁹⁴ Ayrıca Hanbelîler icmân kıyasta asıl olabilmesi için bütün mezheplerin ittifak ettiği bir icmâ şart görmezler. Onlara göre mezheplerden iki tanesinin ittifak ettiği bir hüküm kıyas için asıl olabilir.⁵⁹⁵ Buna karşın dört sünnî mezhebin haricindeki müçtehitlerin bir kısmı aslın hükmü icmâ ile sabit olduğunda kıyasın rükünlerinden olan illetin bilinemeyeceği gerekçesiyle kıyas yapılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Fakat usûl eserlerinde bu fakihlerin kimler olduğuna dair isim zikredilmemiştir.⁵⁹⁶

Hükmü kıyas ile sabit olan bir meselenin başka bir meselede asıl olamayacağı konusunda da mezhepler farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Özetle ifade etmek gerekirse Hanefilere göre kıyas-ı celî ile sabit olan bir hüküm asıl olamaz.⁵⁹⁷ Şâfiîler göre mutlak manada kıyas ile sabit olan bir hüküm asıl olmaz.⁵⁹⁸ Mâlikîler ile Hanbelîlerden iki farklı rivayet nakledilmektedir.⁵⁹⁹ İbn Hâcîb gibi Mâlikî fakihlerin ekserisine göre de kıyas ile sabit olan hükmün başka bir mesele de asıl olamaz. Buna karşın yine Mâlikî müçtehitlerden İbn Rüşd el-cedd kıyas ile sabit olan bir hüküm

⁵⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 335; Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, 355; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 249.

⁵⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 229; Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 79; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 106.

⁵⁹⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 249.

⁵⁹⁶ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139.

⁵⁹⁷ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, II, 79.

⁵⁹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 9; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 249; İbnü'l- Hâcib, *Muhtasar*, 355.

⁵⁹⁹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 251.

başka bir meselede asıl olabilir. Ona göre aslın hükmü sadece Kitab, sünnet ve icmâ ile sabit görüşü isabetli değildir.⁶⁰⁰

Aslın hükmünün Kitab ile sabit olduğuna şaraba kıyasla diğer içki çeşitlerinin haram oluşu örnek verilebilir. Bilindiği üzere şarabın iskâr vasfı sebebiyle haram oluşu Mâide sûresi 90 ve 91. ayetleri ile sabittir. Viski gibi iskâr vasfını taşıyan diğer içki türlerinin haramlığı ise hükmü kitab ile sabit olan şaraba kıyas edilerek tespit edilmiştir.

Aslın hükmünün sünnet ile sabit olduğuna ise şu hadis örnek verilebilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) “لا يرث القاتل/Murisini öldüren varis olmaz”⁶⁰¹ buyurmuştur. Bu hükmün illeti katilin zamanı gelmeden önce mirasa bir an önce sahip olmayı istemesidir. Aynı gerekçeyle musîsini öldüren kimsenin vasiyetten mahrum bırakılması ise hükmü sünnet ile sabit olan meseleye kıyas yapıldığına örnektir.

Aslın hükmünün icmâ sabit olduğuna örnek ise şudur. Babaların küçük ve bakire kız çocuğunu evlendirme hususunda velayet-i icbarî sahibi olduğu icmâ ile sabit olan bir hükümdür. Bu mesele de illet küçüklük olarak tespit edilmiştir. Buna göre yine küçük fakat dul olan bir kız çocuğunun velayet-i icbarî ile evlendirilmeleri icmâ ile sabit olan hükme kıyas edilmiştir.⁶⁰²

Sonuç olarak dört sünnî mezhep açısından Kitab, sünnet ve icmâ ile sabit olan bir hükmün kıyasta asıl olabileceği ittifakla sabittir. Buna karşın kıyas ile sabit olan bir hükmün başka bir kıyasta asıl olması bir kısım Hanefîler ile Mâlikîlerin görüşüdür.

3- Asılda istinbât yoluyla tespit edilen illetin ve ve istinbâta takip edilen yöntemin şer‘î olması; çünkü vasfın illet olması şer‘î bir hüküm ve şer‘î bir vaz’dır.

4- Aslın başka bir asıl için fer‘ olmaması diğer bir ifadeyle fer‘in başka bir fer‘ için asıl olmamasıdır. Çünkü birinci asılda hükmün konulmasına uygun bir vasıf bulunduğu kıyas yapmak için fer‘a müracaat abesle iştigal olur. Şayet hükmün

⁶⁰⁰ Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126) İbn Rüşd Ebü'l-Velîd, *el-Mukaddemâtü'l-mümehhedât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408), I, 38-39.

⁶⁰¹ Ebu Dâvûd, Diyât, 18.

⁶⁰² Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139.

konulmasına uygun vasıf yoksa zaten kıyas yapılmaz.⁶⁰³ Mesela faiz illetinin tespiti noktasında mısırı pirince, pirinci de buğday üzerine kıyas yapmak bu kabildendir. Buğday nassta geçtiği mısır vasıtasız olarak buğday üzerine kıyas yapılabilir.⁶⁰⁴

5- Asılda mevcut olan illetin ispat delili asla mahsus olup fer'a şamil olmaması. Gazzâlî bu şartı şu örneklerle açıklar. Ayvada yiyecek olduğu için buğdaya kıyas edilerek faiz gerçekleşir. Çünkü burada illetin yiyecek olarak tespit edilmesi Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Yiyecek maddelerini yiyecek maddeleri ile satmayınız*" hadisine dayanmaktadır. Burada öncelikle Buğdayın buğday ile fazlalık ile satışı yasaklanmış buna şer'î delil olarak da yiyeceği yiyecek maddeleri ile satmayınız hadisi getirilmiştir.

6- Asıl üzerine kıyasın caiz olduğunu gösteren bir delilin mevcut olması. Bu şarttan anlaşılan aslın ta'lil edilebilir olduğuna dair şer'î bir delilin olmasıdır. Gazzâlî *Müstasfâ'ında* bu şartı bazı Hanefîlerin ileri sürdüğünü fakat böyle bir şartın ileri sürülmesinin isabetli olmadığını savunur. Gerekçe olarak da sahabe birçok konuda kıyasa başvurduğunu fakat illetin için şer'î bir delil aramadıklarını söyler.⁶⁰⁵

7- Asıldaki hükmün ta'lil sebebi ile herhangi bir değişikliğe uğramamasıdır.

8- Aslın kıyas yollarından udul etmemiş olması. Zira Hanefîlerin de ileri sürdüğü gibi asıl şer'î bir delil ile genel kural dan istisna edilen bir hüküm olursa artık kıyas da mekûsün aleyh olmaya elverişli olmaz. Gazzâlî kıyasdan udûl eden asılları dört başlık altında inceleyerek geniş bir şekilde yer vermiştir.⁶⁰⁶

4.2.1.2. Fer'in Şartları

Gazzâlî usûlcülerin fer' için beş şart ileri sürdüklerini fakat bu şartların bir kısmına katılmadığını ifade etmektedir.⁶⁰⁷ Bu şartlar kısaca şu şekildedir.

1- Asıldaki illetin fer'de de mevcut olmasıdır. Çünkü hükmün teaddîsi illetin teaddîsi ile mümkündür. Gazzâlî illetin fer'de de mevcut olması şartını şebek kıyasını

⁶⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 335.

⁶⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 335.

⁶⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 336.

⁶⁰⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 338.

⁶⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 338.

da içine alacak şekilde şöyle yorumlamıştır. Ona göre illetin fer‘de varlığı kesin olmamakla beraber zann-galip ile bilinirse kıyas ile hüküm sahih olur. Çünkü illet kıyasında olduğu gibi amelî konularda zann- galip ilim gibidir.⁶⁰⁸

2- Fer‘in hükmü zaman bakımından asıldan önce sabit olmamalıdır. Bu prensibe göre abdestte niyetin farz kılınışı teyemmüme kıyas edilerek ispat edilemez. Çünkü Abdest teyemmümden önce meşru kılınmıştır. Gazzâlî’ye aslın hükmünün fer‘den önce sabit olması şartına da katılmaz. Gazzâlî’nin konuya yaklaşımı şu şekildedir. Bir şeyin delilinin medlûlünden sonra gelmesi mümkündür. Mesela hâdis olan âlemin varlığı kadîm olan sâni‘ın varlığına delalet etmektedir. Abdest ile teyemmüm arasındaki ilişkide de sonradan meşru kılınan teyemmüm daha önce meşru kılınan abdest ile ilgili bir konuda asıl olabilir.⁶⁰⁹

3- Fer‘in cinsiyet, fazlalık ve noksanlık gibi konularda aslın hükmüne eşit olması. Çünkü kıyasın işlevi hükmü olduğu gibi bir mahalden diğer bir mahalle intikal ettirmekten ibarettir. Dolayısıyla asıdaki hükmün değişikliğe uğrayarak intikali caiz olmaz.⁶¹⁰

4- Fer‘deki hükmün tafsilatlı olmasa da icmâlî olarak nass ile sabit olmasıdır. Gazzâlî *Müstasfâ*’da bu şartı usûlcülerden Ebû Hâşim’in ileri sürdüğünü fakat kendisine göre böyle bir şartın geçersiz ve fasit olduğunu belirtmektedir.⁶¹¹

5- Fer‘deki hükmün nass ile sabit olmaması. Çünkü delalet yönünden kat‘î bir nassın bulunduğu mahalde içtihat ve kıyasa müracaat edilmez.⁶¹² Bu prensip Hanefiler nezdinden de geçerli bir şarttır. Fakat bu prensibin uygulamaya yansımada farklı yaklaşımlar görülmektedir. Mesela Hanefiler bu ilkedan yola çıkarak hakkında nass bulunan zihar keffaretini katl keffaretine kıyas etmezler. Dolayısıyla zihar keffaretinde âzat edilen kölenin Müslüman olması Hanefilere göre şart değildir. Fakat Şafiîlerin başını çektiği cumhura göre zihar keffaretinde kölenin mutlak olarak zikredilmesi usûl açısından zahirdir. Dolayısıyla ihtimalleri bütünüyle ortadan kaldırmaz. Bu sebeple Delalet yönüyle zanni sayılır. Katl keffaretindeki

⁶⁰⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 344.

⁶⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 344.

⁶¹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 344.

⁶¹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345.

⁶¹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345.

mümin vasfı ile zihar keffaretindeki mutlak ifade tahsis edilmiş ve zihar keffareti katl keffaretine kıyas edilerek nass seviyesine çıkmıştır. Dolayısıyla cumhura göre ilgili konu hakkında delaleti kat'î bir nassın olduğu mahalde kıyas yapıldığı iddiası isabetli değildir.⁶¹³

4.2.1.3. Hükümün Şartları

Cumhura mensup usûlcüler aslın hükmü ilgili şartlar bağlamında şu hususlara yer verirler. Asılda sabit olan hükmün taabbüdî olmayan şer'î bir hüküm olmasıdır. Gazzâlî bu şarta bağlı olarak mezhepler arasında ihtilaflı olan bazı hususlarda dikkat çeker. Bunlardan birisi lügavî isimler ve aklî hükümlerin kıyas ile sabit olup olmayacağı meselesidir. Gazzâlî'ye göre lügavî isimler ve akla dayalı hükümler kıyas ile sabit olmaz. Bu ilkeye bağlı olarak nebiz için hamr ismi, livata için zina ismi, kefen soyma sitkat ismi kıyas ile sabit olmaz. Yine aklî mükrehin katil olması veya cinayete iştirak eden kişinin katil sayılması kıyas ile değil aklî tahkikat ile bilinir.⁶¹⁴ Yukarıda zikredildiği üzere Hanefiler de aynı görüştedirler. Fakat bu kuralın pratiğe yansımada ihtilafa düşmüşlerdir. Şöyle ki Hanefilere göre lügavî isimler kıyas ile sabit olmaz ilkesinden hareketle mesela nebbâşa, livatada bulunan kişiye had cezasının verilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Cumhura mensup usûlcüler prensip olarak bu ilkeyi kabul etmekle beraber lügavî isim üzerinden değil de her iki kavramın muhtevasında mevcut olan illetten hareketle kıyas yoluna gitmişlerdir. Cumhura mensup usûlcüler buradan şu sonuca ulaşırlar. Zinada haddin gerekçesi zina eylemi değil, fercin haram olan ferce girmesidir. Yine el kesilmesi hırsızlığın değil muhrez olan bir malın izinsiz alınmasına verilen had cezasıdır. Bu manalar zina ve sirkat eyleminde olduğu gibi livata ve kefen soyma eyleminde de vardır. Sonuç olarak furû'a farklı olarak yansıyan meselenin temelinde lafzî ihtilaf bulunmaktadır.

Hüküm hakkında farklı yaklaşımlardan birisi de ilim ile taabbüdî olduğu sabit olan bir meselenin kıyas ile sabit olmayacağı meselesidir. Mesela iki râvî tarafından

⁶¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345.

⁶¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 11, 12, 346.

rivayet edilen habe-i vahidin hücciyetini şehadetin kabulü üzerine kıyas yaparak ispat etmek bu kabildendir.⁶¹⁵

Kıyasın rükünlerinden hüküm hakkında tartışmalı konulardan biriside kıyas yolu ile hükümlerin sebeplerinin ispat edilip edilmeyeceği meselesidir. Bu hasusuta Gazzâlî cumhurun görüşünü de aksettiren kendi görüşleri ile Debûsî'nin görüşlerine yer verir. Şöyle ki cumura göre hükmün meşru' kılınış şekli iki türdür. Birisi hükmün bizatihi kendisi, diğeri ise hükmün sebeplerinin ortaya konulmasıdır. Mesela recimin vaacip olması veya el kesilmesinin vacip olmasında iki hüküm mülâhaza edilir. Birisi hükmün kendisi olan recim veya el kesmenin vacip olması diğeri ise zina ve sirkat eylemlerinin sebep olarak nasp edilmesi hükmüdür. Cumhura göre burada şu söylenebilir. Zina kendisinde bulunan illet sebebiyle recmi gerektirmiştir. Bu illet ise fercin haram olan ferce girmesidir. Aynı illet livatada da mevcuttur. Öyle ise livata eylemindeki fercin haram olan ferce girmesini de recmin sebebi saymak gerekir.⁶¹⁶ Gazzâlî, illet ile hüküm ve sebebi arasındaki ilişki yukarıda zikredilen şekliyle şekliyle kurgulandığında Hanefîler ile cumhur arasındaki ihtiafin esasa yönelik değil lafza yönelik olduğunu ifade etmektedir.⁶¹⁷

Gazzâlî Debûsî'nin dolayısıyla Hanefîlerin hükümlerin bu şekilde ta'lil edilmesini kabul etmediklerini bildirmektedir. Hanefîlere göre hüküm sebebin hikmetine değil doğrudan sebebe tabidir. Bu yaklaşıma göre hikmet illet değil, hükmün semeresidir. Gazzâlî Hanefîlerin argümanını kısaca zikrettikten sonra onların yaklaşımının fasit olduğunu belirtmektedir. Ona göre sebebin teaddîsi mümkün ve ma'kûlattan olan konularda hükmün vücûbiyyeti için sebep belirlemek meşrudur. Bu yaklaşıma göre keffaret ve hadler de dahil ma'kûlattan olan konuların tamamında illet ya da sebep ile kıyas yapılabilir. Netice itibariyle had cezası olan zina haddi üzerine aynı illet sebebiyle livata fiili, sirkat haddi üzerine aynı illet sebebiyle kefen soyma fiilinin kıyas edilmesi gerekir.⁶¹⁸

⁶¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 346.

⁶¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 348.

⁶¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 353.

⁶¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 348-351.

4.2.1.4. İletin Şartları

Şâfiî usûlcülerden Sem‘ânî “إن العلة هي المعنى الجالب للحكم”/Hükmün sebebi olan manadır.” şeklinde tanımlamıştır. Gazzâlî ise illeti hükmün dayanağı olarak niteledikten sonra “ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة على الحكم”/Şeriatın hükmü kendisine nispet edip dayandırdığı ve hüküm üzerine alamet olarak nasp ettiği şeydir”⁶¹⁹ Mâlikîler ile Hanbelîler de illeti hükmün alameti olarak niteleyerek Şâfiîlerle aynı görüşe sahip olmuşlardır.⁶²⁰

Gazzâlî’ye göre illetin; hüküm olması, ârizî veya lâzimî olarak hissedilir bir vasıf olması ve katl ve sirkat gibi mükelleflerin fiillerinden olması mümkündür. Yine Gazzâlî’ye göre illet hükme uygun olmayan bir casıf olabileceği gibi münasip bir maslahatı tazammün eden bir mana da olabilir.⁶²¹

Gazzâlî illet konusuna bu şekilde giriş yaptıktan sonra bu manaların bir kısmında şer‘î illetin aklî illetten ayrıldığını ve usûlcülerin bu hususu çok uzattıklarını fakat kendisinin bunda bir fayda görmediğini ve fıkıh açısından illetin manasının hükümlerin alameti olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda yukarıda illet olması caiz olarak zikredilen vasıfların şari‘ tarafından alamet olarak nasbedilmesi cazidir.

Gazzâlî hükmün illete izafe edilmesini dört başlık altında incelemeyi tercih etmiştir. Bunlar illet mevcut olmasına rağmen hükmün bulunmaması, illet bulunmaksızın hükmün bulunması ve hükmün iki illet ile ta‘lil edilmesi, hükmün nassa veya illete izafe edilmesi sonuncusuna bağlı olarak illet-i kâsıra ile kıyastır.

İletin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması şu şekillerde tezahür eder. İletin düzenli bir şekilde bulunmasına engel ile beraber kıyasın cereyan etmesidir. Gazzâlî bu kısmın nakz olarak isimlendirildiğini söyler. Bu anlamdaki nakz da gazzaliye göre kıyastan istisna edilen ve edilmeyen şeklinde ikiye ayrılır. Kıyastan istisna edilen nakzda hüküm baki ve illet fasit olmaz. Buralarda illet istisna edilen meselinin dışındaki konulara tahsis edilmiş olur. Gazzâlî kıyastan istisna edilen nakza örnek olarak musarrat hadisini örnek verir. Şöyle ki şer‘î şerifte ilke olarak

⁶¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 237.

⁶²⁰ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 259.

⁶²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 353.

misli olan mallar misliyle kıymetli olan mallar ise kıymetiyle tazmin edilir. Fakat musarrat hadisinde, kullanılan sütün bir ölçek buğday tazmin edilmesi Gazzâlî'ye göre istisna edilen bir nakz şekli olup musarrat konusuna mahsustur. Müçtehit için başka konularda illetin fasit olduğu anlamına gelmez.⁶²²

Hükmün iki veya daha fazla illetle ta'lil edilmesi Gazzâlî'ye göre caizdir. Çünkü ona göre şer'î illet alametten ibarettir. Mesela bir kişi aynı vakit içerisinde cinsel ilişkiye girme küçük abdestini giderme ve kadına dokunma eylemlerini gerçekleştirirse abdestin bozulması sadece birine değil hepsine izafe edilir. Yine mesela bir çocuğu erkek kardeşin eşinin emzirmesi aynı çocuğu kız kardeşin emzirmesi durumunda hüküm her ikisine de izafe edilir.⁶²³

4.2.1.5. Değerlendirme

Netice olarak illetin ne olduğu konusunda dört sünnî mezhebin Hanefiler ve cumhur olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. İletle ilgili tariflerden anlaşıldığı kadarıyla Hanefiler ile başta Şâfiîler olmak üzere cumhur arasındaki temel fark hükmün sebebi, şart veya alametlerini Hanefiler illet olarak kabul etmezken cumhur kabul etmektedir.

Hükmü nass ile sabit olan asılda birtakım vasıflar bulunur. Hanefilere göre bu vasıfların tamamı illet olmaya elverişli olmayabilir. Bu sebeple Hanefî usûlcüler illet olmaya elverişli olan vasıflarla ilgili birtakım kriterler belirlemişlerdir. Bu kriterler tartışmalı olmakla birlikte kısaca illetin zahir, münzabıt, münasip olması ve kasır olmaması şeklinde ifade edilebilir. Buna karşılık cumhura göre zahir ve münzabıt olmayan vasıflar da illet-i kâsıra olarak hükmün illeti olabilir.⁶²⁴

4.2.3. Kıyasın Çeşitleri

Yukarıda ifade edildiği üzere kıyasın rükünlerinde aranan farklı kıstaslar mezheplere göre kıyas çeşitlerinin belirlenmesinde etkili olmuştur. Mezheplerin

⁶²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 354.

⁶²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 364-365.

⁶²⁴ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 147.

usûl-i fıkha dair eserlerinde farklı açılardan değerlendirilen birçok kıyas çeşidinin varlığından söz edilir. Bunlardan bir kısmı şu şekildedir.

- a) Kesin bilgi ifade etmesi yönüyle kat'î kıyas, zannî kıyas,
- b) İletin fer'deki hükme tesiri yönüyle evlâ kıyas, müsavi kıyas ve ednâ kıyas
- c) İletin açık ve kapalılığı yönüyle celî kıyas ve hafî kıyas/istihsan⁶²⁵
- d) Asıl ile fer'in birbirine katılmasının keyfiyeti yönüyle illet kıyası, şebek kıyası ve delâlet veya tard kıyası

Bu taksimatın bütün mezheplerce muteber olmadığını, bir kısmının diğer kısımlar içinde mütâlaa edilebilir olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Hükme etkisi bakımından usûlcülerin ağırlık verdiği kıyas çeşitleri dördüncü olarak zikredilen illet kıyası, şebek kıyası ve delalet/tard kıyasıdır. Tanımına kıyas mevzusunun başında yer verilen illet kıyası, şer'î kıyas denilince akla ilk gelen kıyastır. Kıyasın şer'î delillerden olduğunu kabul eden mezheplere göre illet kıyasının hücciyeti hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. İçki türlerinin iskar vasfından dolayı şaraba kıyas edilerek haram kılınması bu kabildendir. Delalet veya tard kıyası ise illet kıyasının tam zıddı olup tespit edilen vasfın illet olmaya elverişli olmamasıdır. İçki türlerinin renklerine bakılarak şaraba kıyas edilmesi bu kabildendir. Usûlcülere göre tard kıyası hüccet değildir. Şebek kıyası ise illet bağının dışındaki benzerliklerden hareket edilerek iki mesele hakkında aynı hükme ulaşmaktır. Bu kıyas çeşidi Hanefiler ile cumhur arasındaki tartışmalı konuların başında gelmektedir. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında şebek kıyasıyla ilgili hususlara yer verilecektir.

4.2.3.1. Şebek Kıyası

Şebek kıyası, sözlük anlamıyla herhangi bir benzerlikten dolayı iki şeyin hükmünü eşitlemektir. Sözlük anlamıyla düşünüldüğünde şebek kıyası, kıyasın bütün çeşitlerini kapsar.⁶²⁶ Fakat ıstilahî açıdan usûlcüler kapsamını daraltarak kıyasın bir türü için isim olarak kullanmışlardır. Özellikle cumhura mensup usûlcüler şebek

⁶²⁵ Sipahi, *İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsan Delili*, 44.

⁶²⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 318.

kıyasının çok iyi anlaşılması ve diğer kıyaslardan ayırt edilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Ayrıca birçok usûlcü şebah kıyasının önemli olduğunu vurgularken karmaşık olduğunu da ifade etmişlerdir. Nitekim Cüveynî ile Sübkî şebah kıyasının ne olduğu hakkında birçok usûlcünün tartıştığını buna rağmen sahih bir tanımlamanın yapılamadığını ifade etmektedir. Gazzâlî de Müstasfâ adlı eserinde şebah kıyasına dair bazı bilgiler verdikten sonra konunun karmaşıklığına şu sözlerle işaret etmektedir. “Eğer usûlcüler şebah kıyası ile şu anlatılan kıyası kastetmiyorlarsa şebah kıyas ile ne kastettiklerini ve illet kıyası ile tard kıyası arasındaki farkı nasıl izah ettiklerini anlamış değiliz.”⁶²⁷

Sonuç olarak Şebah kıyası yapısı itibariyle karmaşık olmakla beraber yapılan muhtelif tanımlar konunun ana hatlarının belirlenmesinde yardımcı olmaktadır.⁶²⁸ Bu sebeple çalışmamızda öne çıkan bazı fakihlerin tanımlarına yer vererek konunun çerçevesini tespit etmeye çalışacağız.

Birçok usûlcünün konuyla ilgili referans aldığı Bâkılânî şebah kıyasını şöyle tanımlamıştır. “هو ان يلحق فرع باصل لكثرة إشباهه بالاصل في الاوصاف من غير ان يعتقد ان /Illet olmaya elverişli olduğu kesin olmayan birtakım vasıflar sebebiyle fer’in asla ilhak edilmesidir.”⁶²⁹ Bâkılânî’nin mezkûr tanımı sonraki usûlcüler tarafından tahlil edilmiş, Âmidî gibi bir kısım usulcüler tarafından da tard kıyası ile arasındaki farkı tam gösteremediği gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁶³⁰ Buna rağmen birçok usûlcü de şebah kıyasında Bâkılânî’nin tanımını esas alarak konuyu detaylandırmaya çalışmışlardır.

Kısaca ifade etmek gerekirse asl ile fer‘ arasını cem etmek vasıf/illet ile mümkündür. Bu vasıf ise üç çeşit olarak tezahür etmektedir. Birisi şer‘i şerifin itibar ettiği ve hükme uygunluğu kesin olarak bilinen vasıftır. İskâr vasfının şarabın haramlığına, amden öldürmenin kısasa, el kesmenin hırsızlığa uygun olması bu kabil

⁶²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 319.

⁶²⁸ Tacüddin es-Sübkî, *Raf‘u’l-hâcib*, IV, 364.

⁶²⁹ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü’rî (ö. 478/1085) el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli’l-fikh*, thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî, Beşir Ahmed el-Umrî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, “ts.”), III, 236; Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, III, 67.

⁶³⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 326; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362) İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehân (b.y.: Mektebetü’l- Abikân, “ts.”), III, 1293.

örneklerdendir. Diğerleri aklen ve şer‘an hükmün konulmasına uygun olmayan vasıflardır. Şarabın rengi veya tadının şarabın haramlığına etkisi, Ramazan ayında cimada bulunan kişiye keffaretin vacip olmasında kişinin â‘rabî olması, zenci veya beyaz tenli olması gibi vasıflar bu kabildendir. Bu vasıfların konulan hükme uygun olmadığı aklen ve şer‘an kesin olarak bilinir. Üçüncüsü ise hükme uygun olan vasfın altında, uygun olmayan vasfın da üstünde bir mertebede olan vasıflardır. Bu vasıflar bazı yönleriyle illet kıyasına bazı yönleriyle ise tard kıyasındaki vasfa benzemektedir.⁶³¹ Örneğin suyun vacip olmasında necasetten taharetin abdest üzerine kıyas edilmesi bu kabildendir. Çünkü necasetin izalesinde suyun tayin edilmesi arasındaki uygunluk açık değildir. Fakat şer‘i şerife müracaat edildiği takdirde suyun bu özelliği anlaşılır. Yine İmam Şâfi‘ye göre niyyetin vacip olması konusunda abdestin teyemmüme benzetilmesi bu kabildendir.

Bâkılânî’nin mezkûr yaklaşımı cumhur usûlcülerin birçoğu tarafından tercih edilmiştir. Nitekim Gazzâlî, şebek kıyasının mahiyetini Bâkılânî’nin yaklaşımına yakın ifadeler ile açıkladıktan sonra yukarıda da zikredilen açıklamayı yapmıştır.⁶³² Yine Âmidî, es-Safiyüddîn el-Hindî, (ö. 715/1315) Tûfî, ve Zerkeşî gibi birçok usûlcü Bâkılânî’nin tanımına atıfta bulunarak şebek kıyası hakkında yapılan en doğru tespitin onun görüşleri olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶³³

Fahredden Râzî de usûlcülerin şebek kıyasına dair iki özelliğe vurgu yaptıklarını bildirmektedir. Bunlardan birincisi Bâkılânî’nin görüşlerinden hareketle kıyas işleminde vasfın ya bizzat hükme uygun düşmesi ya hükme uygun düşmeyip hükme uygun olan vasfı gerekli kılması ya da hem hükme uygun bir vasf olmayıp hem de uygun vasfı gerekli kılmamasıdır. Bunlardan birincisi illet kıyası, ikincisi şebek kıyası, üçüncüsü ise tard kıyasıdır. Hükme uygun olmayan vasf ise ya asıl ile fer‘in yakın cinslerinin hükme etkisi ya nass ile bilinir ya da böyle olmaz. Birincisi şebek kıyastır. Çünkü hükme uygun vasf olmaması yönü ile hüküm hakkında

⁶³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 319.

⁶³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 319.

⁶³³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 326; Ebû Abdillâh Safiyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî (ö. 715/1315) el-Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa’d b. Salim es-Sevîh (Mekke el-Mükerreme: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1996), VIII, 3342; Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, III, 429; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, IV, 210.

muteber olmadığı zannedilir. Fakat asl ile fer‘in yakın cinslerinin hükme tesiri olması yönüyle de diğer vasıflar gibi olmayıp hükme tesiri olabilir.

Daha açık bir ifadeyle asıl ile fer‘ arasındaki vasfın birisi hükme uygun düşen diğeri uygun düşmeyen farklı özelliğinin olmasıdır. Mesela halvet sebebiyle mehrin vacip olması bu kabildendir. Çünkü mehir vat‘ın mukabilinde vacip olduğu için halvet buna uygun bir vasıf değildir. Fakat halvet genellikle cimain mukaddimesi olarak görülebilir. Bu sebeple nikâhı düşmeyen kadınlarla halvet hali haram kılınmıştır. Bu yönüyle halvet cimaa da benzemektedir. Böylece halvetin birisi hükme uygun diğeri ise uygun olmayan iki özelliği bulunmaktadır. Müçtehit güçlü olan yönünü tespit ederek onunla amel eder.⁶³⁴

İmam Şâfi‘ şebah kıyaslarını *galabetü’l-eşbâh kıyası* olarak isimlendirir. İmam Şâfi‘’nin kastettiği mana, fer‘in iki asla benzemesi fakat birinde benzerlik yönünün daha kuvvetli olmasıdır. Bu durumda fer‘ daha kuvvetli olan asla ilhak edilir. İmam Şâfi‘ şebah kıyasının farklı bir yönüne de işaret etmektedir. O da bahse konu fer‘ için birden fazla aslın olmasıdır. O asıllardan hangisine benzerliği daha güçlü ise ona kıyas edilir.

Nitekim usûlcülerin bir kısmı İmam Şâfi‘’nin işaret ettiği hususu merkeze alarak şebah kıyasını “الحاق الفرع المتردد بين أصليين بما هو أشبه منهما/iki farklı asala benzeyen fer‘i, daha çok benzediği asla ilhak etmek” şeklinde tanımlamışlardır. İmam Şâfi‘’den nakledildiğine göre bu kıyas hüccettir.⁶³⁵ Bu kıyasa, katledilmiş bir kölenin durumu örnek verilebilir. Köleler insan olmakla hür kişilere benzemekle beraber mülkiyete söz konu olması yönüyle eşyaya da benzemektedir. Amden öldürüldüğü takdirde eşyaya benzetilerek bedeli tazmin mi edilir yoksa hür kişilere benzerlik yönüne itibar edilerek katil hakkında kısas mı gerekir? İşte burada insan olma vasfı diğer vassına galip geldiği için katil hakkında kısas gerekir.⁶³⁶

Netice itibariyle şebah kıyası ile ilgili temeli İmam Şâfi‘ ile Bâkılânî’ye dayanan kısmen farklı iki tür olduğu anlaşılmaktadır. Birisi fer‘de tek bir asla benzeyen birçok vasıf bulunup bu vasıfların bir yönüyle hükme uygun diğeri yönüyle

⁶³⁴ Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3341; Takıyyüddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, III, 67.

⁶³⁵ Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, III, 424; Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3339.

⁶³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 201.

uygun olmamasıdır. Diğerleri ise fer‘de iki farklı asla benzeyen vasfın bulunmasıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi burada müçtehit asıllardan hangisine daha çok benzediğini tespit ederese fer‘i o asla ilhak eder. Şebah kıyasın bu çeşidine İmam Şâfi‘in isimlendirdiği şekliyle *galebetü’l-eşbâh kıyası* da denilir.⁶³⁷

Cumhurun çoğunluğuna göre şebah kıyasının her iki çeşidi de hüccettir. Yukarıda da ifade edildiği gibi İmam Şâfi‘nin bizatihi kendisi eserlerinde şebah kıyasının hüccet olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶³⁸ Cumhura mensup diğer iki mezhep imamının şebah kıyası ifadesini sarahaten kullandığı bilinmiyorsa da mezheplerin furû‘a ait literatürleri tahlil edildiğinde onların da aynı kanaatte olduğu söylenebilir.⁶³⁹ Nitekim Şâfiîler gibi Mâlikîler de niyetin vücubuyla alakalı teyemmüm ve abdest olmak üzere iki aslın bulunduğu, teyemmüme benzerliği daha ağır bastığı için de abdestte niyet etmenin vacip olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁶⁴⁰

Hanefî usûlcülerin eserlerinde genellikle şebah kıyasın fasit bir kıyas olduğu bu sebeple hüccet olmadığı zikredilir. Debûsî ile başlayan bu yaklaşım Serahsî Abdülazîz el-Buhârî ve Molla Fenârî gibi birçok usûlcü ile devam etmiştir.

Debûsî *Takvîmü’l-edille* isimli eserinin muhtelif yerlerinde şebah kıyasının fasit ve tard kıyas türlerinden olduğunu bu sebeple hüccet olmadığını belirtmektedir. Ona göre manayı bir tarafa bırakıp sadece sûreten benzerlikten hareket suretiyle şebah kıyasına itibar eden kişiler haşeviyyeden⁶⁴¹ olup fakihlerden bile sayılmaz.⁶⁴² Yine *Takvîmü’l-edille’nin* illeti tespitle ilgili fasit tercihler kısmında İmam Şâfi‘inin *galebetü’l-eşbâh* adını verdiği şebah kıyasının fasit tercihlerden olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴³ Debûsî’nin *Takvîmü’l edillesi* tahlil edildiğinde kıyas konusunu sıhhat bakımından illet kıyası ve fasit/tard kıyası olmak üzere iki çeşit olarak kurguladığı

⁶³⁷ Tacüddin es-Sübkî, *Raf‘u’l-hâcib*, IV, 348.

⁶³⁸ Şâfi‘, *er-Risâle*, 34, 439; Şâfi‘, *el-Ümm*, VII, 94.

⁶³⁹ İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, III, 1294; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3429; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1327; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 314.

⁶⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 210; Ebû’l-Velid el-Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, II, 630; Sem‘ânî, *Kavâtu’u’l-Edille*, II, 164; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1327; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 569.

⁶⁴¹ Haşeviyye terimi, dînî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccime kadar varan telakkileri benimseyen akımlar için kullanılan bir terimdir. (Bkz. Metin Yurdagür, “Haşeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.)

⁶⁴² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 305.

⁶⁴³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 348.

anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre şebek kıyası da dahil hükme uygun olmayan vasıflar ile yapılan kıyasların tamamı fasit kıyas kapsamındadır.⁶⁴⁴

Benzer yaklaşımı diğer Hanefî usûlcülerde de görmek mümkündür. Nitekim Hanefî usûlcüler, kıyasın illetini belirleme konusunda cumhura mensup usûlcülerin tercih yöntemlerinden olan şebek kıyasını fasit tercihlerden saymışlardır. Mesela Serahsî şebek kıyasına hükmün bağlanması caiz değildir. Mezhebimizdeki esas olan görüşe göre kıyasta kesretü'l-eşbâh/şebek kıyası ile tercihte bulunmak fasittir.⁶⁴⁵

Mezhep içindeki yaygın görüş şebek kıyasının hüccet olmadığı yönünde olmakla beraber bu yaklaşımı mezhebin kurucu imamlarında açık bir şekilde görmek zordur. Anlaşıldığı kadarıyla sonraki usûlcüler furu'daki bazı örneklerden hareketle bu sonuca ulaşmışlardır. Nitekim Cüveynî, Gazzâlî ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi bazı Şâfiî usûlcüler İmam Ebû Hanîfe'ye göre şebek kıyasının hüccet olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁴⁶

Cüveynî, İmam Ebû Hanîfe'nin şebek kıyasına itibar ettiğine dair namazda ikinci teşehhüdün vacip olmamasında birinci teşehhüde kıyas ettiği örneğini verir. Cüveynî'nin söylediğine göre İmam Ebû Hanîfe her ikisi teşehhüt olması yönüyle aralarında fark görmemektedir. Öyle ise birincisi vacip olmadığı gibi ikincisi de vacip değildir.⁶⁴⁷ Fakat Cüveynî'nin teşehhüt örneğinin Hanefiler açısından isabetli olmadığı aşîkardır. Çünkü Hanefî furu' kitaplarında İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek ikinci teşehhüdün vacip olduğu yer almaktadır.⁶⁴⁸

4.2.3.2. Değerlendirme

Netice olarak illet kıyası ile tard kıyası arasında bir mertebede olan şebek kıyası cumhurun ekserisine göre hüccet Hanefilerin ekserisine göre ise hüccet

⁶⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 366.

⁶⁴⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 113, 264; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 101; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedai'*, II, 354; Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî (ö. 1225/1810) Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût fî şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), II, 354.

⁶⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 562; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 481; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (ö. 476/1083) eş-Şîrâzî, *et-Tefsîr fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan el-Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403h.), 458.

⁶⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 54; Takıyyüddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, III, 68.

⁶⁴⁸ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübedî*, I, 47.

değildir. Bu konuda cumhurun temel dayanağı şebek kıyasının da illet kıyası gibi zann-ı galip ifade etmesidir. İlet kıyasının zann-ı galip ifade edip hüccet olduğu kabul edilince şebek kıyasının da kabul edilmesine şer'î bir engel yoktur. Nitekim Gazzâlî fakihlerin yapmış oldukları kıyasın birçoğunun zann-ı galip ifade ettiğini beyan etmektedir. Bu hususta fakihlerin dayanağı şebek kıyasıdır. Hatta Gazzâlî'ye göre fikhın birçok konusunun şebek kıyasına rucu' ettiği söylenebilir.⁶⁴⁹

Şebek kıyasına itibar etmeyen Hanefî usûlcülerin temel argümanı ise hükme uygun bir vasfın bulunmamasıdır. Şebek kıyasta ise hükme uygun bir illetin bulunmadığı herkes tarafından müsellemidir.

Usûl açısından mezheplerin ilkeleri zikredildiği gibi olmakla beraber özellikle Hanefîler açısından bu ilkelerin tutarlı bir şekilde furu'a tam olarak yansıdığı söylenemez. Zira ilgili kısımda örnekleri verildiği üzere yer yer Hanefîlerin de adına şebek kıyası demeseler de benzer yöntem ile hükme ulaştıkları bilinmektedir.

4.2.4. Kıyasın Alanı

Yukarıda zikredildiği şekliyle kıyas ve rükünleri ile ilgili tespit edilen şartlar aynı zamanda mezheplere göre kıyasın hangi alanlarda cârî olacağını belirlemektedir. Bir nevi zikredilen şartların tutarlılığı kıyasın alanında kendisini göstermektedir. Mezeplerin ilkeleştirdikleri şartlara göre kıyasın alanı hakkındaki düşünceler taabbüdü meseleler, hadler, keffaretler ve mukadderât-ı şeriyye gibi bazı konularda kıyasın cârî olmadığının ileri süren Hanefîler ile aksini savunan cumhurun görüşleri olarak iki farklı yaklaşım şeklinde tezahür etmektedir.

Kıyasın şartları başlığı altında kısmen işaret edilen kıyasın hangi alanlarda cârî olacağı konusu burada tarafların karşılıklı argümanları zikredilerek izah edilecektir. Böylece Hanefîler ile cumhur arasındaki ihtilafların perde arkası tespit edilerek tutarlılığa etkisi tahlil edilecektir.

⁶⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 317-318.

4.2.4.1. Hanefîler'e Göre Kıyasın Alanı

Kıyasın şartlarının kıyasın alanı ile doğrudan ilişkili olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu bağlamda Hanefîler kıyasın şartlarından bahsederken aslın, ikinci bir nass sebebiyle kendine mahsus olmaması, asıldaki hükmün alâ hilâfi'l-kıyas sabit olmaması, kıyastan istisna edilen bir hüküm olmaması, kıyastan sonra asıldaki hükmün bekası ve illetin akıl ile idrak edilir olması gibi şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartlarla irtibatlı olarak kıyasın işlemediği alanlar tespit edilirken özellikle iki kriteri esas almışlardır. Birisi bazı meselelerde illetin akıl ile idrak edilir olma şartını sağlayamaması diğeri ise hadlerin şüphe ile sakıt olmasıdır.

Hanefîlere göre namazın rekatları, zekâtın nisabı ve miras hisseleri gibi konular mukadderat-ı şer'îyyeden olup taabbüddir. Taabbüdü meselelerde illetin akıl ile tespit edilmesi mümkün değildir. Buralarda hükmün niçin meşru kılındığını ve hakiki illetin ne olduğunu ancak Allah Teâlâ bilir. Dolayısıyla bu meseleler kıyas işleminde mekîsün aleyh olamazlar. Hadler ve keffâretler de mukadderât-ı şer'îyyeye dahildir. Şöyle ki mesela hadlerle ilgili zina haddinin yüz, iftira haddinin seksen sopa olması yine kefaretle ilgili yemin keffâretinin üç gün, zihar keffâretinin altmış gün oruç tutmak olarak tespit edilmesi akıl ile idrak edilemez.

Hanefîler had ve kefaretle ilgili şu hususa özellikle vurgu yaparlar. İslâm hukukunda hadler suçu engellemek ve caydırmak, keffâretler ise günahları örtmek için meşru kılınmıştır. İşlenilen bir günaha karşı hangi cezanın caydırıcı veya günahları örten bir vasıf olduğu ise ancak nass ile bilinir. Nitekim Allah Teâlâ bazı suç veya günahların karşılığında ceza olarak had veya keffâreti zorunlu kılmışken benzer suç veya günahların karşılığında cezayı gerekli kılmamıştır. Mesela zina iftirasında had gerekli iken küfür iftirasında keffâret gerekli kılınmamıştır. Yine zihar yapan koca hakkında evlilik hayatına devam edebilmesi için keffâret vacip kılınırken irtidad eden koca hakkında zihar gerekli kılınmamıştır.⁶⁵⁰ Özetle ifade etmek gerekirse Hanefîlere göre mukadderat-ı şer'îyye kapsamına giren konuların tamamı taabbüdü konular olup kıyasın alanı değildir.

⁶⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, IV, 106; Emîr Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, IV, 103; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1413; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, II, 371.

Hanefilerin diğere gerekçesi ise kıyasın zannîliği ve hadlerin de şüphe ile sâkıt olmasıdır. Hanefilerin genel yaklaşımına göre hadler ceza olarak vacip kılınmıştır. Keffâretler ise kısmen cezaya benzemektedir. İslâm hukukunun genel prensibine göre cezalar şüphe ile kalkar. Kıyas ise zannî bir delil olunca hadler ve keffaretlerde geçerli olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁶⁵¹ Hükümün illetini aklın kendi başına idrak ettiği meseleler ise ta‘lîl hükümleri olup kıyasa açıktır.⁶⁵² Mesela şarabın illetinin iskar vasfı olduğu her akıl sahibi tarafından anlaşılabilir.

4.2.4.2. Cumhura Göre Kıyasın Alanı

Cumhura mensup usûlcüler istisnâî ve münferit bazı hükümler hariç kıyasın alanı konusunda herhangi bir sınırlandırma yoluna gitmemişlerdir.⁶⁵³ Nitekim Şafîî usûlcülerden Sem‘ânî, Gazzâlî ve Zerkeşî, Mâlikî usûlcülerden İbnü’l-Kassâr ile Ebu’l-velîd el-Bâcî Hanbelî usûlcülerden Ebû Ya‘lâ gibi müçtehitler gerek kendi mezheplerinin gerekse cumhurun görüşünün Hanefilerin aksine hadler, keffaretler ve mukadderatı şer‘iyye olan konularda cereyan ettiğini açık bir şekilde ifade etmişlerdir.⁶⁵⁴ Cumhur konunun gerekçesinde de görüş birliği halindedir. Genellikle meselenin temeli şu iki esasa bağlı olarak gerekçelendirilmiştir. Birisi bütün deliller gibi kıyasın da umumi olması diğeri ise sahabe uygulamasıdır.

Diğere şer‘î deliller gibi kıyasın da hücciyeti sabittir. Şer‘î deliller ise nass gibi özel bir muhassıs bulunmadığı sürece umumî olan kapsam bakımından sınırlandırılmaz. Kıyas bağlamında kıyasın alanını sınırlayan bir nass bulunmamaktadır. Dolayısıyla kıyasın şartlarından olan illetteki ta‘diye vasfı mevcut olduğu zaman hadler ve keffaretler de dahil şer‘î şerifin bütün hükümlerinde kıyas ile amel etmek vacip olur.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî (ö. 834/1431), *Fusûlü’l-bedâi’ fî usûli’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), II, 374; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 1411.

⁶⁵² Molla Husrev, *Mirâtü’l-usûl*, II, 78; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 256.

⁶⁵³ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 68; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 348-351.

⁶⁵⁴ Sem‘ânî, *Kavâtü’u’l-edille*, II, 107; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 348; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 47; İbnü’l-Kassâr, *Mukaddimetü İbni’l-Kassâr*, 364; Ebû’l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, II, 628.

⁶⁵⁵ Şirâzî, *et-Tefsîr fî usûli’l-fıkıh*, 440; Sem‘ânî, *Kavâtü’u’l-edille*, II, 109; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1410.

Cumhurun ikinci argümanına gelince sahabenin içki içen kişiye verilecek cezasının tespiti kiyasa başvurmalarıdır. Şöyle ki içki içen kişiye verilecek cezanın müzakere edildiği bir mecliste Hz. Ali (r.a.) şöyle buyurmuştur. “*İçki içen kişi içtiği zaman sarhoş olur. Sarhoş olduğu zamanda saçma sapan konuşarak insanlara iftira atar. Bu sebeple ben ona ceza olarak iftira haddinin tatbik edilmesini uygun görüyorum.*”⁶⁵⁶ Görüldüğü gibi Hz. Ali (r.a.) içki içen kişiyi iftira atan kişiye benzeterek ona kıyas yapmış ve zina iftirasının cezası olan hadd-i kazfî içki içen kişide ispat etmiştir. Bu görüşe sahabeden hiç kimse karşı çıkmamış böylelikle konu üzerinde icmâ oluşmuştur.⁶⁵⁷ Onların değerlendirmesine göre kıyas hadlerde cârî olmasaydı içki içen kişiye iftira haddi tatbik edilemezdi.

Cumhur, ileri sürülen bu gerekçelerden hareketle hırsıza kıyas edilerek nebbâşa, zina eden kişiye kıyas edilerek livata yapan kişilere haddlerin tatbik edilmesini lüzümlü görmüşlerdir. Yine hataen adam öldürme ile yemi-i mün’akidede keffaretin vacip olduğu nasslar ile sabittir. Cumhura mensup müçtehitler bilerek adam öldüren kişiyi hataen öldüren kişiye kıyas ederek katil keffaretini, yemin-i ğamûs ile yemin eden kişiyi yemin-i mün’akide ile yemin eden kişiye kıyas ederek yemin keffaretinin vacip olduğu kanaatine varmışlardır.⁶⁵⁸

Hanefîler tarafından gelen bazı tutarsızlık ithamlarına cevap olmak üzere cumhurun usûlcüleri düşüncelerini şöyle savunurlar. Hanefîlerin de kabul ettiği gibi kıyas ancak manası aklen anlaşılabilen konularda geçerlidir. Nitekim hadler ve keffaretlerin dışında da illetini aklın idrak edemeyeceği konular bulunmaktadır. O konularda kıyasın cârî olmadığını biz de kabul ederiz. Fakat had ve keffaretlerin bir bütün olarak ma’kûlâtta olmadığı iddiası doğru değildir. Bize göre ma’kûliyet konusunda doğru olan şey had ve keffaretlerin bütün olarak değil fert fert tahlil edilmesidir. Tahlil neticesinde herhangi birinde aklın kavrayabildiği ta’diye vasfına sahip bir illet tespit edilirse o konuda kıyas geçerli olur. Böyle bir illet tespit edilemediği takdirde o mesele kıyas işleminde mekîsün aleyh olamaz. Nitekim bize

⁶⁵⁶ İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, C. 2, s. 842.

⁶⁵⁷ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, C. 4, s. 1410; Ebû’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî (ö. 631/1233) el-Âmidî Seyfüddîn, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, “ts.”), C. 4, s. 65.

⁶⁵⁸ İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, C. 2, s. 836; Şâfiî, *el-Ümm*, C. 6, s. 161.

göre nebbâşın hırsıza, bilerek öldürenin hata ile öldürene kıyas işleminde illet herkes tarafından anlaşılabilir.

4.2.4.3. Değerlendirme

Kanaatimize göre Hanefiler ile cumhur arasındaki köklü ihtilafların varsayıldığı mukadderât-ı şer‘iyye konularında kıyasın cârî olup olmadığı hususu ihtilafların esasa değil lafza müteallik olduğu bir konudur. Tarafların ileri sürdükleri argümanlar tahlil edildiğinde söz konusu yargıya ulaşmak mümkündür.

Öncelikle Hanefilerin mukadderat-ı şer‘iyye de kıyasın cârî olmadığı ile esas kastettikleri, tevkîfî olan meselelerde kıyas yolu ile bir ceza veya keffaretin sabit olmamasıdır. Hanefilerin önemli fakîhlerinden Cessâs bu konuda şu değerlendirmelere yer verir. Kıyas ile had ve keffaretlerin sabit olamayacağı prensibimiz isabetlidir. Çünkü biz bu prensibimiz ile başlangıçta nassın varid olmadığı bir mahalde kıyas ile had ve keffaretlerin ispat edilemeyeceğini kastediyoruz. Mesela zina haddini kıyas yoluyla zinanın dışındaki bir konuda ispat etmeyiz. Fakat had ve kıyasların nass ile varit olan mahallerinde kıyas ile istidlal caizdir. Nitekim zina haddi vacip olmakla beraber zina fiilini işleyip de haddin sakıt olduğu kişiler de vardır. İşte burada hangi zânilere haddin uygulanacağına kıyas ile istidlal caizdir.⁶⁵⁹

Cumhura mensup bazı usulcüler Hanefilerin bu yaklaşımına paralel bir değerlendirmede bulunurlar. Şari‘in bildirimi olmadan had veya keffaretin ispat edilemeyeceği hususunda ihtilaf yoktur. Örneğin Zerkeşi şu değerlendirmelerde bulunur; Cumhurun had ve keffaretlerde kıyasın cârî olması ile kastettikleri, illeti bulunduğu takdirde had üzerine ziyade bir cezanın ispatı konusunda kıyas yapılmasıdır. Fakat iptidâen kıyas ile haddin ispat edilemeyeceği ittifakla sabittir.⁶⁶⁰

Yine Şâfiî usûlcü Tâceddîn es-Sübkî, “*iptidâen keffaret veya haddin kıyas ile ispatı mümkün müdür*” şeklindeki suale cevabımız hayır olacaktır diyerek benzer bir yaklaşımda bulunmuştur.⁶⁶¹ Görüldüğü üzere gerek Hanefî gerekse cumhurun

⁶⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, C. 2, s. 267.

⁶⁶⁰ Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, C. 4, s.51.

⁶⁶¹ Tacüddin es-Sübkî, *Raf‘u’l-hâcib*, C. 4, s. 409.

usûlcüleri iptidâen kıyas ile had ve keffaretlerin ispat edilemeyeceği hususunda ittifak halindedir.

Hanefilerin dayanağı ukubât ve keffaret konuları miktarları itibariyle aklın idrak edemeyeceği konulardadır. Kıyas ise illeti ma'kul olan aslın hükmünün fer'a yansımasıdır. Bu yüzden namazın rekat sayıları zekatın nisabı gibi aklın illetini idrak edemediği konularda kıyas mümkün olmaz.

Bu prensip benzer şekilde cumhur tarafından da kabul edilmektedir. Nitekim Şevkânî, Râzî ve Tâcüddîn es-Sübkî gibi usûlcüler cumhurun yaklaşımını benzer ifadelerle şu şekilde dile getirmişlerdir. Kıyasın cârî olması mana yönüyle illeti aklın idrak edilen bir aslın varlığı ile mümkün olur. İleti yönüyle ma'kul olmayan meselelerin tamamında da kıyas cereyan etmez. Bu konuda had ve keffaretlerin diğerlerinden ayrılması isabetli bir yaklaşım olmaz. Fakat bize göre had ve keffaretlerin bir kısmında aklın idrak edeceği bir illet mevcuttur.⁶⁶²

Bu tespitlerden hareketle ihtilafın ana merkezi hadler ve keffaretlerde kıyasın cârî olup olmaması değil, illet olmaya elverişli ma'kul bir vasfın bulunup bulunmayacağı meselesindedir.⁶⁶³ Nitekim Gazzâlî, Hanefilerin Ramazan orucunu tutarken cimada bulunan kişiye kıyasla bilerek bir şey yiyip içen kişiye keffaretin gerekli olmasını örnek vererek cumhurun görüşlerini şu şekilde savunur. Malum hadisede ârâbinin birisi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek cimada bulunduğunu haber vermektedir. Hz. Peygamber de (s.a.v.) ona keffareti emretmiştir. Siz mezkûr hadisede illeti bilerek orucun bozulması olarak tespit ettiniz. Bu esasa göre de orucun bozulup keffaretin vacipliği konusunda bilerek yeme içmeyi cimaya kıyas ederek neticeye vardınız.

Nebbâşa hırsızlık haddinin uygulanmasında veya livataya zina haddinin uygulanmasında biz de aynen sizin yaptığınız gibi hareket ediyoruz. Mezkûr hadisenin birincisinde adı farklı bile olsa illet başkasına ait bir malın izinsiz alınmasıdır. Bu mana nebbâşa da mevcuttur. İkincisinde ise zina haddinde illet meşru bir şekilde şehvet mahalli olmayan yer şehvetin tatminidir. Bu mana ise

⁶⁶² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, C. 2, s. 145; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 472; Tacüddin es-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, C. 4, s. 409.

⁶⁶³ Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, C. 3, s. 452.

livatada da mevcuttur. Şâri‘in oruç keffareti ile ilgili meselede cima eden kişi veya bilerek yiyip içen kişi demesi arasında fark olmadığı gibi zina haddiyle ilgili meselede de illet sabit olunca zina eden demesiyle meşru olmayan mahalde şehvetin tatmini demesi arasında bir fark yoktur. Netice itibariyle oruç meselesinde keffaret cima keffareti değil bilerek iftarda bulunmanın keffareti olduğu gibi bu meselede de had zina haddi değil, şehvet mahalli olmayan bir yer ile şehvetin tatminidir. Bu manada zina ile livata eşittir.⁶⁶⁴

Bu hususta sünnî mezheplerce iki kriter tespit edilmiştir. Birisi illetin aklen kavranabilir olmasıdır. Daha çok cumhur bu görüşe sahiptir. Dolayısıyla illetin beşer aklıyla anlaşılması mümkün olmayan taabbüdî konularda kıyas carî değildir. Namazların rekat sayıları ve zekatın nisap miktarları gibi hükümler örnek olarak gösterilebilir.

Hanefiler ise, illetin akıl ile kavranıp kavranmadığına bakmaksızın fıkın bazı alanlarında kıyasın işlemeyeceği sonucuna varmışlardır. Bu alanlar ukubât konularından haddler, keffaretler ile İslâm fıkının geneliyle ilgili mukadderatı şeriyye olarak ifadesini bulan sayısal hükümlerdir.⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ Gazzâli, *el-Menhûl*, C. 2, s. 353.

⁶⁶⁵ Süleyman b. Halef b. Sa‘d b. Eyyüb b. Varis el-Kurtubî el-Endülüî Ebu’l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081), Muhammed Ali Ferkûs, *el-İşâre fî ma‘rifeti’l-usûl ve’l-vicâze fî ma‘na’d-delîl* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1416), 309; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1409.

3. BÖLÜM

TUTARLILIK İLKESİNİN FURÛ‘A YANSIMASI

Bir önceki bölümde içtihat metodolojisinde tutarlılık ilkesinin bir yönüyle içtihat ilmi olan usûl-i fıkıh konularına yansımaları hakkında bilgiler verilmişti. Bu bölümde ise tutarlılık ilkesinin furû‘a ait meselelerdeki yansımalarına dair örnekler tespit edilerek değerlendirilecektir. Konular ele alınırken mezhepler arasında tenakuz ithamına dair örneklerin yanı sıra tutarlılık/çelişmezlik ilkesinin mezhep müdafaasına yansımalarına dair örnekler de vererek tahlilini yapacağız.

Furu‘ konularının çok geniş olduğu göz önünde bulundurularak tespit edeceğimiz örnekleri aile hukuku çerçevesiyle sınırlandıracağız. Nikâh akdi ve talâkın şart ve rükünleriyle ilgili aile hukuku meselelerinde dört sünnî fıkıh mezhebinin özellikle ciddi farklılık diyebileceğimiz hususları tespit edilerek onların hangi tutarlık endişesi üzerine inşa edildiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Dolayısıyla konuları nikâh ve talâk başlıkları altında ele alacağız. Böylece mezheplerin her birinin kendilerine ait ilke ve prensiplerle tutarlı bir yol izlediklerini göstermeye çalışacağız.

1. NİKAH

1.1. Nikâh Kavramı Çerçevesindeki İhtilaflar

İslâm hukukunda dil ile ilgili kuralların hüküm istinbâtında önemli bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Bu kurallardan birisi de lafzın manaya delalet şeklidir. Fıkıh usulü kitaplarının lafızlarla ilgili bölümlerinde beyan edildiği üzere lafızlar kullanıldığı mana bakımından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olmak üzere dört kısma ayrılır.

Hakikat lügavi, şer‘î ve örfî olabilir. Hakikat-i lügaviyye dilde vaz edildiği manada kullanılan lafız; hakikat-i şeriyye, Şâri‘ın kastettiği manada kullanılan lafız; Hakikat-i örfiyye ise lügavî ve şer‘î anlamlarıyla irtibatlı olarak örfte kullanılan

mananın kast edilmesidir.⁶⁶⁶ Mesela (صلوة) salât kelimesinin dua manasında kullanımı hakikat-i lügaviyye, erkân-ı ma'lume ve ef'âl-i mahsusadan ibaret olan namaz manasında kullanımı ise hakikat-i şeriyyedir.⁶⁶⁷ Yine (دابة) dâbbe kelimesinin hareket eden, depreşen/canlı manasına kullanımı hakikat-i lügaviyye iken dört ayaklı hayvan manasına kullanımı hakikat-i örfiyyedir.⁶⁶⁸ Birçok konuda müctehitler lafzın manaya delalet şekillerinde zikredilen kuralları esas alarak hüküm istinbât etmişlerdir. Çalışma konumuzun çerçevesini sınırlayan aile hukuku ile ilgili meselelerde de bu durum açık bir şekilde kendini göstermektedir.

İslâm hukukunda evlenmeyi ifade etmek üzere genellikle nikâh terimi kullanılır. Fakat nikâh kavramına yüklenilen manada mezheplerin ittifak etmedikleri de görülmektedir. Aile hukukunda mezhepler arası ihtilafların bir kısmı nikâh kavramına yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Nikah kavramı bu bağlamda tahlil edildiği zaman, zam (eklemek) ve cem etmek anlamlarında kullanımının hakikat-i lügaviyye olduğu görülmektedir. Bu hususta dört Sünnî mezhep ittifak halindedir.⁶⁶⁹ Fakat nikâh kavramının birisi hakikat-i şer'îye diğeri mecaz-ı şer'î olmak üzere iki anlamı daha vardır. Bu manalar cima etmek ve evlilik birliğini ifade eden akittir. Ne var ki bu manaların hangisinin hakikat-i şer'îye hangisinin ise mecaz-ı şer'î olduğu hususu mezhepler arasında ihtilaflıdır. Bu hususta dört sünnî mezhep üç gruba ayrılmıştır. Şöyle ki; Hanefilere göre nikâh kavramının cima manasında kullanımı hakikati şer'îye, evlilik birliğini ifade eden akit manasında kullanımı ise mecaz-ı şer'îdir. Dolayısıyla Hanefilere göre herhangi bir karine mevcut olmadığı zaman nasslarda geçen nikâh kelimesi ile cima etmek manası kast edilir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁶ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, I, 203-204; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 364.

⁶⁶⁷ Molla Husrev, *Mirâtü'l usûl*, I, 204.

⁶⁶⁸ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 365.

⁶⁶⁹ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284) el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Mustafa Beycu (İstanbul: Ravza, ts.), III, 627; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 193.

⁶⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 193.

Mâlikîler ile Şâfiîler Hanefîlerin tam aksine evlilik birliğini ifade eden akit manasında kullanımının hakikat-i şer'îye, cima manasında kullanımının ise mecaz-ı şer'î olduğu kanaatindirler.⁶⁷¹

Hanbelîler ise hem akit manasında hem de cima manasında kullanımını hakikat-i şer'iyye olarak görürler.⁶⁷² Kavram hakkındaki bu yaklaşım farklılıkları ona taalluk eden bazı meselelerin çözümlemelerinde farklılık olarak yansımıştır.

1.2. Nikâh Kavramına Farklı Yaklaşımın Furû'a Yansıması ve Tutarlılık İlkesi

Mezheplerin nikâh kavramına farklı yaklaşımları en belirgin şekilde evlenilmesi haram olan kadınların kimler olduğunu tespit konusunda kendini göstermektedir. Yukarıda ifade edildiği şekliyle Hanefî ve Hanbelîlerin yaklaşımına göre zina sebebiyle olan birliktelik, meşru akit sebebi ile olan birliktelik gibi haramlık doğurur. Çünkü zina eylemi, Hanefîler ve Hanbelîlere göre cima etmek manasına olan nikâh kavramının muhtevasına dahildir.

Şâfiîlere göre ise zina sebebi ile olan birliktelik zâniye olan kadının zina mahsulü olarak doğurduğu erkek çocuğu ile evlenmesi hariç hiçbir şekilde haramlık doğurmaz.⁶⁷³

Mezheplere göre tespit edilen bu ilkelerden şu sonuçlar ortaya çıkmıştır. Mezhepler evlenilmesi haram olan kadınların zikredildiği muharremât ayetlerinde geçen nikâh kavramlarını kendi ilkelerine göre anlamlandırmışlardır. Bu ilkelerin tutarlı bir şekilde tezahürü olarak aşağıdaki sonuçlara ulaşmışlardır.

1- Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de “ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه” *Geçmişte olanlar bir yana babalarınızın nikâhladığı kadınlarla nikâhlanmayın. Çünkü bu edepsizliktir. İğrenç bir şeydir ve ne kötü bir*

⁶⁷¹ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el- Hatib eş-Şâfiî (ö. 977/1570) eş-Şirbin'i, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzı'l-minhac* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), III, 150.

⁶⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 193; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 152; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223) İbn Kudâme, *el-Muğni alâ muhtasari'l-hırakî*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), V, 356.

⁶⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 466; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedi*, II, 176.

yoldur”⁶⁷⁴ buyurmaktadır. İlgili ayetin delaletiyle babaların eşleri ile evlenilmesi hürmet-i musahare ile haram kılınmıştır. Bu konuda evlilik birliğine götüren meşru bir akit gerçekleştikten sonra bilfiil cimanın gerçekleşmesi şart değildir. Dört Sünnî mezhep bu konuda ittifak halindedir.⁶⁷⁵ İlgili ayet hakkında mezheplerin ihtilafa düştüğü noktalar ise şu şekildedir. Söz konusu ayette geçen nikâh kavramını hakikat-i şer'iyye olarak cima etmek manasında yorumlayan Hanefîler ile hem cima etmek hem de akit manasında hakikat-i şer'iyye olduğunu söyleyen Hanbelîlere göre meşru‘ evlilik sonucunda olduğu gibi zina sebebiyle olan birliktelikte de çocukların babalarının birlikte olduğu kadınlarla evlenilmesi şer‘an haramdır.⁶⁷⁶

Şâfiîlere göre ise ilgili ayette geçen nikâh kavramı, hakikat-i şer'iyye olarak cima‘ı meşru kılan evlilik akdi olarak anlaşılmıştır. Bu anlayışın neticesi olarak meşru bir evlilik tesis etmek üzere kurulan akdin sonucunda cimanın gerçekleşmesine bakılmaksızın babaların eşleri ve eşlerin usulleri ile evlenilmesi sıhriyyet yönü ile haram sayılırken zina yolu ile babalarının cimada bulunduğu kadınlar veya o kadınların usulleri ile evlenilmesi haram görülmemiştir. Çünkü Şâfiîlere göre musahare yoluyla kurulan akrabalık bir nimettir. Nimete haram yolla ulaşılmaz.⁶⁷⁷

Zinanın hurmet doğurup doğurmayacağı meselesinde Hanefî, Hanbelî ve Şâfiîlerin net duruşlarının aksine Malikî kaynaklarda çelişkili görüşler yer almaktadır. Şöyle ki İmam Mâlik, Yahya b. Yahya el-Leysî’nin rivayetiyle günümüze ulaşan Muvatta‘ında Şâfiîlerin görüşüne paralel olarak haram olan cimanın/zinanın evlilik konusunda haramlık doğurmadığını söylemektedir.⁶⁷⁸ Fakat Muvatta‘dan sonra İmam Mâlik’e ait görüşlerin cem edildiği Sahnûn’un *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ* isimli eserinde ise zina fiilinin de meşru akit sonucunda gerçekleşen cima gibi haramlık doğuracağı aktarılmaktadır.⁶⁷⁹ Mâlikîlerin ilk fıkıh kaynakları olarak kabul edilen bu iki eserdeki rivayetler sonraki dönemlerde hem

⁶⁷⁴ en-Nisa, 4/22.

⁶⁷⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, III, 108.

⁶⁷⁶ Serahsî, *Mebisûl*, IV, 201; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 466.

⁶⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 194; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 287; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 466; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, II, 176.

⁶⁷⁸ İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, III, 204.

⁶⁷⁹ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, II, 198.

mezhep içi hem de mezhep harici ihtilaflara sebep olmuştur. Netice itibariyle konu özelinde İmam Mâlik'e nispet edilen rivayetlerin hangisinin daha doğru olduğunu tespit etmek mümkün olmamakla beraber, mezhepte ağırlıklı görüşün Şâfiîlerin görüşüyle aynı olduğu söylenebilir. Yine evlilik tesis etmek üzere akit gerçekleştikten sonra cimanın gerçekleşmesine bakılmaksızın babaların eşleri ve o eşlerin usûlleri ile evlenilmesinin haram olması noktasında da mezheplerin ittifak ettiği görülmektedir.⁶⁸⁰

Nikâh kavramına yüklenilen farklı manaların tezahürü, nesebin sübûtu ve nesep yönü/kan bağı ile evlenilmesi haram olan kadınların kimler olduğu meselesinde de kendini göstermektedir. Nesep ile ilgili evliliğin haramlığına mezkûr muharremat ayetinin yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.v.) nesebin sübûtu ile ilgili “ الولد للفراش/Çocuk döşek sahibine yani kadının meşru bir şekilde nikâhına sahip olan erkeğe aittir.”⁶⁸¹ hadisi esas teşkil etmektedir. Bu esaslardan hareketle bütün mezheplere göre meşru bir akitten sonra dünyaya gelen çocuklar prensip olarak meşru döşek sahibi olan kocaya nispet edilir. Dolayısıyla evlenilmesi haramdır.

Buna karşılık Hanefîler ile Hanbelîler nikâh kavramına yaklaşımlarının tezahürü olarak evliliğin hurmeti meselesinde zinayı da meşru nikâh gibi kabul ederler. Dolayısıyla bir kimse zina suretiyle cimada bulunduğu kadının kız çocukları veya kız torunları ile evlenemez. Burada zâniye kadının çocuğu ister zina ettiği erkekten olsun ister başka birinden olsun fark etmez. Daha açık bir ifadeyle bir kişi biyolojik olarak babası olduğu bir kadının kendisi veya kızları ile evlenemez. Fakat nesebin sübûtu evliliğin caiz olup olamayacağı konuları ile sınırlı olup meşru evlilik ile sabit olan nafaka ve miras gibi konuları kapsamaz. Yine bir kimse babasının zina ettiği kadının zina mahsulü olan çocuğu/biyolojik olarak baba bir kardeşi ile evlenemez.⁶⁸² Hanefîler zina mahsulü çocuğun biyolojik babasının suyundan yaratılmış olması sebebiyle onun bir parçası olduğu kanaatindedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Fatıma hakkında o benden bir parçadır buyurmaktadır.⁶⁸³

⁶⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 108.

⁶⁸¹ Buhârî, *Büyu'*, 3.

⁶⁸² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 408.

⁶⁸³ Serahsî, *Mebsût*, IV, 230.

Şâfîîler ve İmam Mâlik'ten iki rivayetten meşhur olan görüşe göre ise bir çocuğun nesep yönünden babaya nispeti yukarıda ifade edildiği üzere ancak meşru akit ile gerçekleşen evlilik ile sabit olur. Dolayısı ile zina mahsulü olan çocuk ile onun biyolojik babası iki yabancı gibidir. Nesebin sabit olması ile ortaya çıkacak hükümlerin hiçbirisine etkisi yoktur. Bu sebeple muharremât ayetinde zikredilen “بناتكم/ kızlarınız size haram kılındı”⁶⁸⁴ ayetinin muhtevasına zina mahsulü kızlar dahil olmaz. Bu esasa göre de bir kimse zina ettiği kadının başkasından olma çocuklarıyla evlenebileceği gibi biyolojik olarak kendi kızı veya kızının çocukları ile evlenebilir.⁶⁸⁵ Ancak böyle bir evlilik meşru ve geçerli olmakla birlikte Şâfîîlerce de çirkin görülmektedir.⁶⁸⁶ Şâfîîlere göre zina mahsulü olarak dünyaya gelen çocuğun nesebi her yönü ile anneye aittir. Bu sebeple böyle bir annenin doğurduğu erkek çocuğu ile veya o çocuğun furû'ları ile evlenmesi haramdır.⁶⁸⁷ Özet olarak Şâfîîlerin neseple ilgili usûl ve furû' kavramlarını meşru nikâha bağladıkları ortaya çıkmaktadır.

1.3. Süt Akrabalığına Farklı Yaklaşımın Furû'a Yansıması ve Tutarlılık İlkesi

Evliliğin şer'an haram olmasına etki eden faktörlerden birisi de süt akrabalığıdır. Bu hususta Allah Teâlâ “وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة”/ *Sizi emziren anneleriniz ile süttten olan kız kardeşleriniz de size haram kılındı*⁶⁸⁸ buyurmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise “يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ”/ *Nesep yolu ile haram olanlar süt yolu ile de haramdır*⁶⁸⁹ buyurarak kimlerin haram olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla muharremat ayetinde tafsilatıyla zikredildiği şekliyle nesep yoluyla evlenilmesi haram olan kadınlar rada' yoluyla da haramdır. Bu hususta dört sünnî mezhebin müçtehitleri ittifak halindedir.⁶⁹⁰ Bununla beraber süt akrabalığının

⁶⁸⁴ en-Nisâ, 4/23.

⁶⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 259; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 214; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 409; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 467.

⁶⁸⁶ Serahsî, *Mebisûl*, IV, 230.

⁶⁸⁷ Serahsî, *Mebisûl*, IV, 330.

⁶⁸⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ, 4/23.

⁶⁸⁹ Buhârî, *Rada'* (H. No. 2644).

⁶⁹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 426.

nasıl gerçekleştiği hususunda birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu ihtilafların sebebi ikinci bölümde zikredildiği şekliyle şaz kıraatler ile haber-i vahitlerin nass üzerine ziyade olarak hüccet kabul edilip edilmeyeceği esasına bağlıdır.

Hanefiler şaz kıraatlerin âhâd kısmı ve sünnetin haber-i vâhid olanlarıyla nass üzerine ziyadeyi kabul etmemeleri ilkesinin tutarlı bir yansıması olarak rada‘ ayetinin umumilik ifade eden manasına aykırı olan haber-i vahitleri kabul etmezler. Nitekim Hanefiler başta Hz. Aişe (r.a.) olmak üzere bazı sahabilerden “لا تحرم المصاة ولا المصتان”⁶⁹¹ *Bir veya iki defa emmek süt akrabalığından kaynaklanan haramlığı doğurmaz* şeklinde haber-i vâhid olarak gelen rivayetleri bu gerekçe ile kabul etmemişlerdir. Yine bu ilkenin tezahürü olarak çocuğun az veya çok emmesiyle süt akrabalığının gerçekleşeceği şeklinde kanaate sahip olmuşlardır.

Buna karşın cumhur ilke olarak haber-i vahitler ile nass üzerine ziyade yapılmasını caiz görür. Yine bu ilkenin tutarlı bir şekilde tezahürü olarak Hz. Aişe’den (r.a.) nakledilen haber-i vâhide itibar ederler. Dolayısıyla Hz. Aişe’ye (r.a.) nispet edilen söz konusu rivayete göre bir veya iki defa emmek ile süt akrabalığı gerçekleşmez. Hadisin delaletine göre en az üç ve üstündeki bir emme ile süt akrabalığının tahakkuk etmesi gerekir.

Cumhurun prensiplerine göre üç ve fazla bir emme ile süt akrabalığının mümkün olması onlar adına tutarlı bir yaklaşım olurdu. Ne var ki cumhur yine Hz. Aişe’den (r.a.) nakledilen “فمنسخت من رضعات معلومات يحرم- فنسخن” *Allah Teâlâ’nın indirdiği Kur’ân’da on defa emzirme süt akrabalığından dolayı evlenmeyi haram kılar şeklinde bir ayet indirilmişti. Daha sonra beş defa emzirme ile süt akrabalığı gerçekleşir olarak neshedildi. Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde bu ayetler Kur’ân’da mevcuttu*⁶⁹² şeklindeki şaz kıraate dayanarak en az beş defa emzirmek ile süt akrabalığının tahakkuk edeceği kanaatine sahip olmuştur.⁶⁹³

⁶⁹¹ Tirmizî, Radâ’, 3.

⁶⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 264.

⁶⁹³ Tahâvî, *Muhtasarü ihtilâfî’l-ulemâ*, II, 317; Abdurrahman Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh ala’l-mezâhibi’l-erbea* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), IV, 229.

Cumhura göre süt akrabalığının beş defa emzirme ile gerçekleşeceğine delalet eden diğer bir delil Urve bin Zübeyr'in rivayetidir. Şöyle ki bedir savaşına katılan bir sahabe olan Ebû Huzeyfe b. Utbe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Zeyd b. Haris'i (r.a.) evlatlık edindiği gibi o da Salim isminde bir genci evlatlık edinmişti. Onu kendi oğlu gibi görüp kardeşinin kızıyla da evlendirmişti. İslâm dininde evlatlık müessesesinin kaldırıldığını açıklayan ayetler nazil olunca ailesi mevcut olan evlatlıklar ailelerine, mevcut olmayanlar ise efendilerine teslim edildi. Bu arada Ebû Huzeyfe'nin zevcesi olan Süheyl'in kızı Sehle Hz. Peygamber'e giderek "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz Salim'i kendi çocuğumuz gibi görüyoruz. Benim onun üzerinde emeğim çoktur. Aramızda da sadece bir tane ev bulunmaktadır. O da istediği zaman evimize girip çıkmaktadır. Bu hususta ne dersiniz şeklinde sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.) Süheyl'in kızı Sehle'ye (r.a.) "أرضعيه خمس رضعات/ Onu beş defa emzir" buyurdu. Böylelikle Sehle onu süt çocuğu olarak görüyordu.⁶⁹⁴ Hz. Aişe'nin (r.a.) de bu hadisle amel ettiği, erkeklerden odalarına girmek isteyenleri kız kardeşi Ümmü Gülsüm'e beş defa emzirtip süt akrabalığı tesis ettiği hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁶⁹⁵ İşte cumhuru temsil eden mezhepler bu delillere dayanarak süttten dolayı meydana gelen hürmetin beş defa emzirme ile mümkün olacağına kanaat etmişlerdir.

1.4. Değerlendirme

Cumhur açısından ileri sürülen delil ve rivayetler kendi içinde birtakım çelişkiler barındırmaktadır. Şöyle ki Hanefîler açısından süt akrabalığı ile ilgili nassların zahirine muhalif bir haber-i vâhid olduğu için zaten amel edilmez. Cumhura göre ise mezkûr hadis beş defa emme meselesine ibare yönüyle delalet etmektedir. Fakat söz konusu rivayette emzirilen kişinin emme yaşını çoktan geçmiş evli bir erkek olması zihinlerde istifham doğurmaktadır. Çünkü süt akrabalığının evlilik için haramlık doğurmasının sebebi süt sebebi ile çocuğun kişiliğinin gelişmiş olmasıdır. Bunun süresi ise nassların delaleti mezheplerin ihtilafıyla beraber iki sene veya iki

⁶⁹⁴ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, III, 339-340; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 264.

⁶⁹⁵ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, III, 339-340; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 264.

buçuk senedir. Dolayısıyla bütün mezheplere göre bu sürelerden sonra gerçekleşen emme ile süt akrabalığı gerçekleşmez.⁶⁹⁶

Ayrıca yabancı bir erkeğin nikâhı sahih olan bir kadının avret yerlerine bakması haramdır. Bu durumda söz konusu hadisin sıhhati kabul edildiği takdirde bu hükmün sadece Süheyl bint-i Sehle'ye mahsus olduğu söylenebilir. Kıyas konusunda temas edildiği üzere aslın hükmü nass ile kişiye özel olduğu için bu hadis benzer konular için kıyas yapmaya elverişli değildir. Nitekim Hz. Aîşe'nin (r.a.) dışındaki diğer ezvac-ı tâhirât bu rivayetin sadece Sehle için ruhsat olduğu kanaatinde olup hiçbir zaman bu rivayetle amel etmemiştir.⁶⁹⁷

Netice olarak bu konuda Hanefilerin daha tutarlı olduğu söylenebilir. Fakat prensip olarak şaz kıraatleri hüccet kabul etmeyip süt akrabalığının beş defa emme ile gerçekleşmesi meselesinde Hz. Aîşe'den (r.a.) rivayet edilen şaz kıraate itibar etmek şaz kıraatleri hüccet olarak kabul etmeyen cumhur açısından çelişkili görünmektedir. Ayrıca mezkûr Sehle hadisinde rivayetin tamamına itibar etmeyip sadece beş defa emmeye delalet eden kısmına itibar etmek çelişkili görünmektedir.

1.5. Nikâhın Şart ve Rükünleri Hakkındaki İhtilafın Furû'a Yansımasının Tutarlılık İlkesi ile İlişkisi

İslam hukukunda genel prensip olarak evliliğin vücut bulması nikâh akdinin usûlüne uygun bir şekilde gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Usûlüne uygun bir akdın gerçekleşmesi ise akid için gerekli rükünler ile bu rükünlerin şartlarını taşımasına bağlıdır. Rükün, bir hukukî fiil veya işlemi oluşturan ana unsur anlamındadır. Dolayısıyla rükünün olmaması veya olsa bile şartlarını taşıyamaması durumunda nikâh akdinden söz etmek mümkün değildir.

Mezhepler evlilik ile ilgili nass ve bağlamındaki diğer delilleri kendi perspektifleri çerçevesinde tahlil ettikten sonra ilke ve prensiplerine uygun olarak nikâh akdinin unsurlarını tespit etmişlerdir. Fakat ilkeler ve bakış açısı farklı olduğu

⁶⁹⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037) el-Kudurî, *Kudurî (el-Muhtasar)* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013), 216; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 507.

⁶⁹⁷ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, III, 340; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 178.

için furû'a yansıması da farklı olmuştur. Dört sünnî mezhep zaviyesinden nikâh akdinin rükünlerine yansıyan ihtilaflar kısaca şu şekildedir.

Hanefîler ile Hanbelîlere göre nikâh akdinin îcap ve kabulden ibaret olmak üzere iki rükünü vardır.⁶⁹⁸ Fakat rükünlerin mevcut olabilmesi için de birtakım şartlar bulunmaktadır. Bu şartların bir kısmı îcap ve kabulün sığası ve akdin meclisi ile ilgili, bir kısmı îcap ve kabulde bulunacak akdin tarafları ile ilgili, bir kısmı da îcap ve kabule şahitlik yapacak kişilerle ilgilidir.

Mâlikîlerin yaklaşımına göre ise nikâh akdinin rükünleri; evlenecek kadınların velisi, mehir, zevc, zevce ve sığa olmak üzere beş tanedir. Hanefîlerde olduğu gibi rükünlerin her biriyle ilgili birtakım şartlar bulunmaktadır. Furû'a ihtilaf olarak yansıyacak bu şartlara aşağıda işaret edilecektir.

Şâfiîlere göre ise nikâh akdinin rükünleri; zevc, zevce, veli, iki şahit ve sığadır.⁶⁹⁹ Mâlikîler ile Şâfiîler arasındaki temel fark Mâlikîlerin mehri; Şâfiîlerin ise şahitliği rükün olarak görmemeleridir.

Nikâh akdinin rükünü ve şartları üzere vaki olan ihtilaflar aşağıdaki başlıklarda görüleceği üzere mezheplerin farklı sonuçlara ulaşmasına sebep olmuştur.

1.5.1. Nikâh Akdinin Tarafları Hakkındaki Anlayış Farklılığı ve Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi

Mezheplerin farklı yaklaşımları bulunmakla beraber nikâh kavramının hakikat-i şerîyye ya da mecaz-ı şer'î olarak tespit edilen iki manasından birisi akittir. Bu akit klasik fıkıh kitaplarında “*Kasten mülk-i müt'ayı ifade eden bir akittir. Bu akit ile bir aile teşekkül eder, erkek ile kadın arasında birtakım haklar teessüs edilerek bunların birbirinden meşru surette istifadeleri caiz olur.*”⁷⁰⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Tanımdaki *mülk-i müt'a* ifadesi akdin konusunu ve ne üzerinde vücut bulduğunu açıklamaktadır. Buna göre nikâh akdi ile erkek kadının cinselliğinden istifade etmeye

⁶⁹⁸ Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ala'l-mezâhibi'l-erbea*, IV, 728.

⁶⁹⁹ Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ala'l-mezâhibi'l-erbea*, IV, 712.

⁷⁰⁰ İbn Abidin, *Reddû'l-muhtar*, IV, 68; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî (ö. 1298/1881) el-Meydanî, *el-Lübab fi şerhi'l-kitab* (İstanbul: Asitâne, “ts.”), 349; Bilmen, *Hukuki İslâmîyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, II ,5,14.

hak sahibi olur. Dolayısıyla nikâh akdinden sonra her ne kadar eşler birbirlerinden cinsellik yönüyle karşılıklı olarak faydalansalar da müt'a mülkiyeti erkeğe izafe edilir.

Nikâh bir akit olduğuna göre öncelikle bu akdin rükünleri olan îcap ve kabulü yerine getirecek taraflara ihtiyaç vardır. İkinci olarak akde taraf olan kişilerin eda ehliyetine sahip olması gerekir. Ehliyet meselesi klasik fıkıh kaynaklarında nikâh, mehir, nafaka, alım, satım, rehin gibi akit içeren konuların kendi içinde ele alınmıştır. Buna karşın modern İslâm hukuku kaynaklarında ise hususî hukuk başlığı altında müstakil olarak incelenmiştir. Gerek klasik fıkıh kitapları gerekse modern İslâm hukuku eserleri tahlil edildiğinde eda ehliyetini, akıl yeterliliğine sahip olan kişilerin alım, satım, hibe, rehin ve nikâh gibi muameleleri şahsın bizzat kendisinin yapma salahiyet ve yetkisi şeklinde tanımlamak mümkündür. Mezhepler buraya kadar olan konularda görüş birliği halindedir.⁷⁰¹ Fakat nikâh akdinde kimlerin ehliyet sahibi olduğu konusu ihtilaflıdır.

Bu bağlamda nikâh akdinde kimlerin hangi şartlarda taraf olacağı meselesi mezheplere göre şöyle şekillenmiştir; Erkek olsun kız olsun henüz buluğ çağına ulaşmamış kişilerin veya buluğ çağına ulaşsa bile akıl sahibi olmadığından eda ehliyetine sahip olmayan ya da eksik eda ehliyetine sahip olan kimselerin kendi nikâh akdinde taraf olamayacakları hususu müttetekun aleyhtir. Bu vasıftaki kimseler fukahanın ekserisine göre ancak velilerinin taraf olduğu bir akit ile evlenebilirler.

İbn Şübrüme, (ö.144/761) Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) ve Osman el-Betti (ö. 143/760) gibi azınlıkta kalan bir kısım fukahaya göre ise erkek olsun kadın olsun küçüklerin velileri tarafından evlendirilmeleri hiçbir şekilde caiz değildir.⁷⁰² Yine akıl sahibi ve buluğ çağına ulaşmış bir erkeğin kendisinin veya vekilinin nikâh akdine taraf olacağına ihtilaf yoktur.⁷⁰³ Fakat ister bakire ister dul olsun akıl sahibi ve bâliğa bir kadın nikâh akdine taraf olup olmayacağı hususunda birtakım ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilafların sebebi konu çerçevesinde nazil olan ayetlerin delaletinin zannî olmasının yanı sıra konu ile ilgili hadislerin haber-i vâhid olması ve

⁷⁰¹ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İsatanbul: İz Yayıncılık, 2014), I, 254.

⁷⁰² Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühû* (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), VII, 179; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 311.

⁷⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 207.

mezheplerin haber-i vâhidlere kendi ilkelerine göre farklı yaklaşımlarıdır. Bu farklı yaklaşımlar İslâm hukukunun bütünü olarak furû'da farklı sonuçlar doğursa da mezhepler açısından ilkelerine bağlılık ve tutarlılığın tezahür etmiş halidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse kadınların nikâh akdinde taraf olması konusunda başvurulmuş nassların bir kısmı şunlardır. Allah Teâlâ kitabında “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ”/İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır⁷⁰⁴ buyurmaktadır.

Başka bir ayette “وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا”/Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında, aralarında makul ve meşru ölçülerde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın⁷⁰⁵ buyrulmaktadır.

Bir başka ayette ise “وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا”/İman etmedikleri sürece kadınlarınızı müşriklerle evlendirmeyiniz⁷⁰⁶ buyurmaktadır.

Ayrıca konu çerçevesinde Zühri'nin Urve'den onun da Hz. Aişe'den (r.a.) rivayet ettiği “إِذَا طَلَّقَ امْرَأَةً فَتَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَكَأَنَّهَا بَاطِلٌ”/Hangi kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa onun nikâhı batıldır” hadisi ile senedi yine Hz. Aişe'ye (r.a.) dayanan “لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّهَا وَشَاهِدَيْنِ”/Veli ve iki adil şahit olmadan nikâh olmaz” hadisi bulunmaktadır.

Gerek Hanefîler gerekse cumhura mensup usûlcüler ilgili nassları mezheplerinin ilkeleri çerçevesinde tahlil etmişlerdir.

1.5.1.1. Hanefîlerin Görüşü

Bu tahlil neticesinde Hanefîler birinci ayetin işarî manasından hareketle nikâhın ibadet yönü de bulunmakla beraber akit tarafının ağır bastığı kanaatine sahip

⁷⁰⁴ el-Bakara, 2/234.

⁷⁰⁵ el-Bakara, 2/232.

⁷⁰⁶ el-Bakara, 2/221.

olmuşlardır. Çünkü Allah Teâlâ iddeti tamamladıktan sonra kadınların kendileri hakkında yapıp ettiklerinden başkalarına karşı bir sorumluluk doğmayacağını haber vermektedir. Dolayısıyla bu ayet eda ehliyetine sahip olan bir kadının tasarruflarının geçerli olacağına delalet etmektedir. Hanefiler bu hususta “*malında tasarruf yetkisine sahip olan kişi kendi nefsi hakkında da tasarrufa sahip olur*”⁷⁰⁷ kaidesini benimsemişlerdir. Netice olarak Hanefiler nikâh akdini alım satım akdine kıyas etmişlerdir. Malı üzerinde tasarruf hakkına sahip olan bir mükellef nefsi üzerinde de tasarrufa sahiptir.⁷⁰⁸ İşte Hanefiler nakli ve akli delil olan kıyası esas alarak tam eda ehliyetine sahip olan kadının velisinin izni olsun ya da olmasın kendi nikâhına taraf olabileceği sonucuna varmışlardır. Bununla beraber konu çerçevesinde İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed Şâfiîler gibi nikâhın velinin iznine bağlı olarak gerçekleşeceğini söylemektedirler.⁷⁰⁹ Fakat mezhep içinde yaygın olan görüş İmam Ebû Hanife’nin görüşüdür. Bu sebeple mezhebin görüşü olarak İmam Ebû Hanife’nin görüşü esas alınmıştır.

Ayrıca konu çerçevesinde Hz. Aişe’ye (r.a.) dayanan hadisleri ravinin, kendi rivayetinin aksiyle amel ettiği gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Çünkü Hanefilere göre haber-i vâhid ile amel edilmesinin şartlarından birisi ravinin, rivayet ettiği hadisin aksine amel etmemesidir. Halbuki Hz. Aişe (r.a.) hakkında erkek kardeşi Abdurrahman’ın kızı Hafsa’yı onun yokluğunda Münzir b. Zübeyr ile evlendirdiği kaynaklarda yer almaktadır.⁷¹⁰ Bu prensibin ilkeli ve tutarlı bir şekilde yansımaları olarak Hanefiler rivayetinin aksiyle amel eden Hz. Aişe’nin rivayetine itibar etmemişlerdir.

Hanefilerin yukarıda geçen veliden izinsiz akdedilen nikâhla ilgili hadisle amel etmeme sebeplerinden biri de hadisin ravilerinden Zühri’nin hadisi hatırlamadığını söyleyerek inkâr etmesi ve hilafına fetva vermesidir.

⁷⁰⁷ İbn Abidin, *Reddû’l-muhtâr*, IV, 150.

⁷⁰⁸ İbn Abidin, *Reddû’l-muhtâr*, IV, 150.

⁷⁰⁹ Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfî’l-ulemâ*, II, 247; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037) el-Kudûrî, *Tecrîd li’l-Kudûrî*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2006), IX, 4239; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, II, 182.

⁷¹⁰ Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfî’l-ulemâ*, II, 249; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 88.

1.5.1.2. Cumhurun Görüşü

Cumhurun konuya yaklaşımı ise şu şekildedir. Nikâh akdi sonuçları itibariyle sadece evlenecek olan kadın ve erkeği ilgilendiren bir akit değildir. Bu akit neticesinde tarafların diğer aile fertleri de birbiri ile akraba olmaktadır. Dolayısıyla nikâh akdi kişinin sadece kendisini ilgilendiren diğer akitlerden ayrılmaktadır. Bu sebeple nikâh akdinde kimlerin taraf olacağı konusu son derece önemlidir. Cumhur konu çerçevesinde yukarıda zikredilen ikinci ve üçüncü ayetleri delil olarak göstermişlerdir. Çünkü söz konusu ikinci ayette kadınların velilerine “(فلا تعضلوا) *Onların evliliklerini engellemeyin*” üçüncü ayette ise yine velilere “*Onları müşriklerle evlendirmeyin*” şeklinde hitap edilmektedir. Şayet kadınların evlendirilme yetkisi velilerde olmasaydı Allah Teâlâ kadınların velilerine bu şekilde hitap etmezdi. Ayetlerin delaletinin yanı sıra Cumhura göre yukarıda zikredilen hadisler ilgili ayetlerin tefsir ve beyanı olarak görülmektedir. Çünkü onlara göre haber-i vâhidler ile de nass üzerine ziyade yapılabilir. Bunun yanı sıra nikâh akdinin alım satım akdine benzetilerek alım satım akdindeki hükümlerin nikâh akdine uygulanması kıyas maa'l-fârıktır. Bu prensibin tutarlı bir şekilde tezahürü olarak kadının kendi başına nikâha taraf olmayacağı sonucuna varmışlardır.

Cumhur, kadının kendi başına nikâh akdinin tarafı olamayacağı konusunda ittifak etmekle beraber velinin izni bulunduğu takdirde nikâhın sahîh olup olmayacağı meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir.

Şöyle ki Şâfiîler bu hususta “*ولا نکاح إلا بولي وشاهدي عدل/Veli ve iki adil şahit olmadan nikâh olmaz.*”⁷¹¹ hadisiyle amel ederek nikâhta velinin taraf olmasını nikâhın rûknü olarak görürler. Bu anlayışın tutarlı bir şekilde tezahürü olarak veli izin verse bile kadının nikâh akdine taraf olması mümkün değildir.⁷¹²

Mâlikîler ile Hanbelîler ise “*ايما امرأة تزوجت بغير اذن وليها فنكاحها باطل/Hangi kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa onun nikâhı batıldır*”⁷¹³ hadisini esas almıştır. Buna göre velinin izni nikâhın rûkûnlarından kabul edilmiştir. Dolayısıyla

⁷¹¹ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 315 (H. No. 3521).

⁷¹² Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 180; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, II, 182.

⁷¹³ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971) Taberânî et-, *el-Mu'cümü'l-evsat*, thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, “ts.”), VI, 260 (H. No. 6352).

velinin kendisi nikâh akdinin tarafı olabileceği gibi izin verildiği takdirde kadın da kendi nikâhında akdin tarafı olabilir.⁷¹⁴ Fakat velinin izin vermediği evlilikler geçersizdir.⁷¹⁵

Mâlikî furû‘ kitaplarında velinin izni olmadan akdedilen nikâhta zifafın gerçekleşmesi halinde kadının nikâh ile kazanılan haklara sahip olacağına yer verilmektedir. Böyle bir akit ile nikâhlanan kadın zifaf sonrası mehir, nafaka ve miras gibi haklara sahip olur. Velinin izni bulunmayan nikâh akdinin Mâlikîlerin prensiplerine göre rükün ortadan kalktığı için batıl ve hükümsüz olması gerekirken bazı noktalarda hukuki sonuç doğurması bir çelişki olarak görülebilir. Fakat başlangıcı itibariyle kendi mezheplerine göre fasit ve geçersiz olmakla beraber artık gerçekleşmiş ve bitmiş olan bir evliliğe başka bir mezhebin prensiplerine çözüm üretilmesi ve bu evliliğin meşru sayılması Mâlikîlerde yaygın olan mürââtül’l-hilaf prensibinin yansımasıdır. Bu ilke ise yapısı itibariyle tenakuz ve tutarsızlık barındırsa da maslahat ilkesine muvafık olarak kulların menfaatine daha uygun görünmektedir. Buradan hareketle Malikîlerin bazı özel durumlarda maslahat prensibinin gereği olarak mezhepçe belirlenen ilkelerden taviz verdikleri anlamına gelmektedir.

1.5.2. Nikâhta Velayet ve Mertebeleri Hakkında Anlayış Farklılığının Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi

Lügatte dostluk, sahiplik ve yardım manalarına gelen velayet bir fıkıh terimi olarak “تَنْفِيزُ الْقَوْلِ عَلَى الْغَيْرِ شَاءَ أَوْ أَبَى/Bir kimsenin söz ve tasarruflarının başkası adına istese de istemese de geçerli olmasıdır.”⁷¹⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Erkek olsun kadın olsun küçükler ve akıl hastaları velileri vasıtasıyla evlendirilebilir. Hanefîler bu velayete “velayet-i icbarî” derler. Yukarıda da ifade edildiği üzere böyle kimselerin evlenmesinde velilerin ya da velinin belirlediği bir vekilin taraf olması zorunludur. Fakat akıl sahibi ve buluş çağına ulaşmış bir kadının velisi aracılığı ile evlenmesi

⁷¹⁴ Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfî’l-ulemâ*, II, 247; Kudurî, *Tecrid*, IX, 4239; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 180; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 360.

⁷¹⁵ Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfî’l-ulemâ*, II, 247; Kudurî, *Tecrid*, IX, 4239; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 180; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 360.

⁷¹⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, III, 117; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 186.

velayet-i ihtiyari olup tercihe bağlıdır.⁷¹⁷ Kadının izni ve rızası bulunduğu takdirde öncelik sırası olmaksızın velayet-i ihtiyari olarak kadın ya da erkek akrabalarından herhangi biri veli olabilir. Bu manasıyla velayet-i ihtiyarî vekalet ile eş anlamlıdır.

Hanefiler dışındaki mezheplere göre ise nikâh akdinde kadınların konumu ne olursa olsun ya velinin kendisine ya da iznine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Hanefilerin haricindeki mezheplere göre kadınların nikâhında “velayet-i icbarî” vardır. Ayrıca velilerin kimler olacağı meselesinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu anlayış farklılıklarının konu hakkında varit olan delillere farklı yaklaşımdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra evlenecek kişinin küçük olması, kadın olması durumunda da bekar ya da dul olması hükme tesir etmektedir. Bu sebeple öncelikle mezheplerin delillerini, ardından mezheplerin kendi ilkelerine göre delillere yaklaşımını tespit etmek îcap eder.

Nikâhta velinin zorunlu olmasını ifade eden delillerin bir kısmı yukarıda zikredildiği için tekrar edilmeyecektir. Fakat velayet noktasında önceliğin kime ait olduğu hususunda varit olan delilleri zikretmekte fayda vardır.

1.5.2.1. Hanefilerin Görüşü

Hanefilerin nikâhta velayet hususunda baş vurdukları başlıca deliller şunlardır. Allah Teâlâ yüce Kitab’ında şöyle buyurmaktadır. “*وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث و رباع*”/Yetimlerin haklarına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.”⁷¹⁸. Başka bir ayette ise “*وأنكحوا الأيامى منكم و الصالحين من عبادكم*”/İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin”⁷¹⁹ buyurmaktadır.

Birinci ayette yetimlerin evliliği hususunda zulmetmekten korkulduğu takdirde onların velileri tarafından evlendirilmeleri emredilmektedir. Yetim ise henüz buluğ çağına ulaşmadan babası vefat eden küçükler için kullanılan bir terimdir. İkinci ayette de müminlerden evli olmayanlar ile köle ve cariyelerin evlendirilmesi

⁷¹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, III, 117.

⁷¹⁸ en-Nisa, 4/3.

⁷¹⁹ en-Nur, 24/32.

emredilmektedir. Ayetlerde emirler mutlak sığa ile gelmiştir. Dolayısıyla emirlerin muhatabı erkekler olabileceği gibi kadınlar da olur. Çünkü Hanefilere göre nassların umumi ifadeleri haber-i vâhid ile tahsis edilemeyeceği gibi mutlak ifadeleri de tahsis edilemez. Bu prensibin tutarlı bir şekilde yansıması olarak velayet hükmünü açıklayan ayetlerin umumi manasına muhalif olarak rivayet edilen âhâd hadislerle itibar edilmez. Dolayısıyla nikâhta velayet hakkı sadece erkeklere tahsis edilemez.⁷²⁰

Hanefiler küçüklerin nikâhında velayet sırasını tespit ederken önceliği miras meselesinde asabe olan akrabalara vermişlerdir. Bu sebeple daha yakın olan asabe uzak olanın velayetini düşürür.⁷²¹ Evlendirilecek kişi kendisi henüz çocuk olduğu için furû‘ cihetinden asabesinin olması düşünülemez. Bu durumda velayet hakkı usul yönünden asabe olan baba onun yokluğunda dede onların yokluğunda ise sırasıyla erkek kardeş veya amcalarıdır. Asabe yönünden akraba bulunmadığı takdirde sırasıyla annesi, kız kardeşi veya teyzesi gibi kadın akrabaları da veli olabilir.⁷²²

1.5.2.2. Cumhurun Görüşü

Cumhur ise nikâhta velayet meselesinde “الثيب أحق بنفسها والبر يزوجه أبوها”/Dul kadın evlilik hususunda velisinden daha hak sahibidir. Bekar olan kadınları ise babaları evlendirir.”⁷²³ hadisini merkeze alarak meseleyi detaylandırmışlardır.

Şâfiîler söz konusu hadise göre bekar olanlarda velayetin illetini babalık, evlilik geçirmiş olanlarda ise hem babalık hem de dul olmak olarak tespit etmişlerdir. Dolayısıyla Şâfiîlere göre ister küçük olsun ister bulug çağına ulaşmış olsun daha önce evlilik geçirmiş dul kadınların kendi nefisleri üzerinde kısmen hakları vardır. Şâfiîlere göre bu hak dul kadınların nikâh akdinde taraf olma noktasına tesir etmese de evleneceği kimseyi seçme noktasında etkilidir. Dolayısıyla büyük küçük ayrımı yapılmaksızın daha önce evlilik geçirmiş olan kadınların rızası alınmadan velileri tarafından evlendirilemez.⁷²⁴ Yine Şâfiîlere göre ister küçük ister büyük olsun bakire

⁷²⁰ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 181.

⁷²¹ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, II, 185.

⁷²² Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 181.

⁷²³ Müslim, *Nikâh*, 9.

⁷²⁴ Tahâvî, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*, II, 256; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 182; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 164.

olan kadınlar rızası olsun ya da olmasın velileri tarafından evlendirilebilir.⁷²⁵ Ayrıca Şâfiî usûlcülere göre velayet konusunda asıl olan babadır. Baba bulunmadığı takdirde dedeyi babaya kıyas ederek dedenin de veli olmasını caiz görürler.⁷²⁶

Mâlikîler ile Hanbelîler söz konusu hadisi şöyle anlamışlardır. Velayet meselesinde illet küçüklüktür. Bu esastan hareketle dul olsun olmasın küçüklerin rızasına bakılmaksızın velileri tarafından evlendirilmeleri caizdir. Yukarıda ifade edildiği üzere bu hususta Hanefîler de aynı görüştedir. Fakat ister bakire ister dul olsun bâliğa olan kadınların rızalarının alınması gerekir. Bu özellikleri taşıyan kadınların rızaları alınmadan velilerinin taraf olduğu bir akit ile evlendirilmeleri caiz olmaz. Ayrıca Mâlikî ve Hanbelîler mezkûr hadisin lafzının delaletiyle sınırlı kalarak nikâhta velayet hususunda sadece babanın velayetini caiz görürler.⁷²⁷

1.5.2.3. Değerlendirme

Nikâhta velayet ve mertebeleri konusunda cumhurun görüşleri bazı yönleriyle tutarsız görünmektedir. Şöyle ki Şâfiîler küçük büyük ayırmaksızın daha önce evlilik yapmış olan kadınların rızalarının alınması gerektiğini ifade etmektedirler. Mâlikî ve Hanbelîler ise bâkire ve dul ayrımı yapmadan buluş çağına ulaşmış kadınların rızası alınmaksızın nikâh akitlerinin yapılamayacağını söylemektedirler. Cumhurun görüşleri şu açıdan isabetli görünmemektedir. Nikahın akdedilmesinde bu kadınların rızasına başvurmayı gerekli görüp rızasını ortaya koyan irade beyanının hangi gerekçe ile kendileri tarafından ifade edilemeyeceği izaha muhtaçtır. Çünkü bu durumda nikâha taraf olan kişilerin rolü sadece kadının rızasını aktarmaktan ibarettir. Kadının evliliğe razı olduğunu kendisinin söylemesinde ne gibi bir sakıncanın olduğu izah edilmelidir. Ayrıca ileride geleceği üzere Malikîlerin mehir konusunda nikah akdini satım akdine benzetip nikahla ilgili diğer konularda satım akdinden ayrı tutması da tutarsızlık gibi görünmektedir.

Şâfiîlerin yaklaşımına gelince daha önce evlilik geçirmiş fakat buluş çağına ulaşmamış bir kadına küçük ve ehliyet sahibi olmadığı için malî yönden tasarruf

⁷²⁵ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, II, 182; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 182.

⁷²⁶ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 182; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 181.

⁷²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 216; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 359.

hakkı verilmezken onlara göre de ıvazlı akitlerden daha önemli olan nikâh akdinde küçük ve dul kadının rızasının şart koşulması çelişkili görünmektedir.

Netice itibariyle Hanefîlerin bu konuda daha tutarlı ve isabetli olduğu söylenebilir.

1.5.3. Nikâhta Şahitlik Meselesi Hakkındaki İhtilafların Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi

Yukarıda ifade edildiği üzere nikâh akdinde şahitlerin şehadeti Hanefî ve Hanbelîlere göre akdin rûknü değilse de sıhhatinin şartlarındadır. Adı geçen mezheplere göre nikâhta şahitlik namaza nispetle şart olan taharet gibidir. Dolayısıyla şartlar olmadan rûkûn yerine getirilse de taharet olmadan namazın sahih olmadığı gibi nikâh da sahih olmaz. Şâfiîlere göre ise şehadet akdin rûkûnlerindendir. İster rûkûn ister rûknün şartı olsun netice itibariyle üç mezhebe göre şahitsiz nikâh geçersizdir. Nikâh akdinde şahitleri lüzumlu gören mezheplerden Hanefîler “ لا نكاح الا بشهود /Şahitsiz nikâh yoktur”⁷²⁸ Şâfiî ile Hanbelîler ise “ لا نكاح الا بشاهدي عدل وولي مرشد /İki adil şahit ve mürşit veli olmaksızın nikâh olmaz”⁷²⁹ hadisini Mâlikîler ise “ أعلنوا هذا النكاح /Şu nikâhı ilan edin”⁷³⁰ hadisini esas almışlardır. Bu esaslara göre nikâhta şahitlik meselesi hakkında üç görüş ortaya çıkmıştır.

1.5.3.1. Hanefîlerin Görüşü

Mezheplerin meseleye esas teşkil etmek üzere farklı hadislere itibar etmesi şahitlerle ilgili şartlarda ihtilaf olarak furû'a yansımıştır. Birinci hadisin mutlak manasıyla amel eden Hanefîlere göre diğer akitlerde olduğu gibi nikâh akdinde de şahitlerin adalet sıfatını taşıması şart değildir. Yine şehadetin sayısı ve kadının şahitliği konusunda borçlarla ilgili şahitliğin hükmünü bildiren “ واستشهدوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى /Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa rıza göstereceğiniz bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın

⁷²⁸ Tirmizî, Nikâh, 16.

⁷²⁹ Beyhakî, Sünen, VII, 182.

⁷³⁰ Tirmizî, Nikâh, 6.

olsun”⁷³¹ mealindeki ayete dayanmışlardır. Hanefiler bu ayetin delaletiyle kendi nefsi için nikâh akdine ehil olan bir kişinin başkasının nikâh akdinde şahit olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla iki fasığın şهادeti ile nikâh sahih olur.⁷³² Yine Hanefilere göre kendi nefisleri hakkında nikâh akdine ehil olan buluğ çağına ulaşmış hürre kadınların başkasının nikâh akdinde şahit olmalarında bir sakınca yoktur. Bu esasa göre diğer ıvazlı akitlerde olduğu gibi nikâh akdinde de iki erkek veya bir erkek iki kadının şahitliği geçerlidir. Fakat kendi nefisleri hakkında nikâh akdine ehil olmayan küçükler, deliler ve köleler şahit olamazlar.⁷³³

1.5.3.2. Mâlikîlerin Görüşü

Mâlikîlere göre ise şahitlik nikâhın rüknü veya şartı değildir. Şart olan nikâh akdinin ilan edilmesidir. Mâlikîler de bu hükme esas olmak üzere Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “أعلنوا هذا النكاح”/ *Şu nikâhı ilan edin*” hadisini delil kabul etmişlerdir. Şahitlik ile ilgili hadisleri ilanın şahitler vasıtasıyla olacağına, asıl rüknün ilan etmek olduğuna işarettir. Dolayısıyla şahitsiz olarak akdedilen bir nikâh sonradan ilan edilecek olsa sahih olur.⁷³⁴

1.5.3.3. Şâfiî ve Hanbelîlerin Görüşü

Şâfiî ve Hanbelîler yukarıda zikredilen hadise dayanarak iki âdil şahit ve mürşit veli olmadan akdedilen nikahın sahih olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Şâfiî ve Hanbelîlere göre söz konusu şهادet ayeti mallar hakkındaki meseleler ile ilgilidir. Dolayısıyla alım satım gibi ıvazlı akitlerde bir erkek bulunmak şartıyla iki kadının şahitliği caizdir. Neslin devamını sağlayan nikâh müessesesinin satış akdine benzetilmesi mümkün değildir. Kıyas konusunda geçtiği üzere aralarında fark bulunan şeylerin birbirine kıyas edilmesi *kıyas maa’l-fârik* olup geçersizdir. İvazlı akitlerde tercihe bağlı bir hükmü nikâh akdine vücup olarak yansıtmak doğru olmaz. Bu sebeple ilgili ayetin hükmünü mallar ile sınırlı tutmak gerekir. Dolayısıyla nikâh akdinde konu ilgili hadislerle müracaat etmek gerekir. Bu hususta varit olan hadisler

⁷³¹ el-Bakara, 2/282.

⁷³² Serahsî, *Mebsût*, V, 30.

⁷³³ Serahsî, *Mebsût*, V, 30.

⁷³⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 233.

bir bütün olarak değerlendirildiğinde kendi nikâhlarında bile tasarrufu bulunmayan başta kadınların kölelerin ve sabîlerin şahitlikleri geçerli değildir.⁷³⁵

1.5.3.4. Değerlendirme

Sonuç olarak her mezhep, konuyla ilgili referans aldıkları delilleri ikinci bölümde zikredildiği üzere bağlı bulundukları ekolün ilkelerine göre sıhhat yönünden tahlil ettikten sonra hükme ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu konu İslâm fıkıhı açısından furû'a yansması itibariyle farklı olsa da her mezhebin ilkeleriyle tutarlı olarak hükme ulaştığının göstergesidir.

Hanefî mezhebi mutlak ifadelerle gelen nassların haber-i vahid ile tahsis edilemeyeceği ilkesinden hareketle nikahın şahitlerinde adalet sıfatının şart olmadığına, cinsiyet ve sayı konusunda da borçlarla ilgili ayetin genel manada şahadet gerektiren konularda delil olması noktasından hareketle bir erkekle beraber iki kadının şahitliğini caiz görmüşlerdir.

Malikîler yukarıda zikredilen şu nikahı ilan edin hadisinin delatiyle şahitliği değil, ilanı nikahın rüknü olarak görmüşlerdir. Onlara göre şahitlik ise ilan vasıtalarından biridir. Bu yaklaşımın tutarlı bir şekilde yansması olarak cinsiyet ve adalet sıfatına bakılmaksızın şahitlerle yapılan nikah akdi sahih olduğu gibi sonradan ilan edilmek şartıyla şahitsiz akdedilen nikah da sahihtir.

Şafîîler ise nassların haber-i vahitler ile tahsis edilebileceği ilkesinden hareketle konu bağlamındaki mutlak hadisi mukayyed hadis üzerine hamletmişlerdir. Dolayısıyla şahitsiz nikahın sahih olmadığını bildiren mutlak hadisin iki adil şahit ve mürşit veli olmadan nikahın sahih olmayacağını bildiren mukayyed hadis ile tahsis edildiği sonucuna varmışlardır.

⁷³⁵ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 177; Serahsî, *Mebisât*, V,32; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 362.

1.5.4. Mehir Hakkındaki İhtilafların Furû'a Yansıması ve Tutarlılık İlkesi

Yukarıda zikredildiği üzere nikâh akdinin konusu mülk-i müt'adır. Mülk-i müt'a ise kadının kadınlığından faydalanmak anlamına gelmektedir. Nikâh akdi sonucunda her ne kadar karşılıklı cinsellikten istifade meşru ise de mülk-i müt'a olarak mülkiyet/sahiplik erkeğe nispet edilir. Dolayısıyla nikâh akdi ile erkek kadının kadınlığından faydalanma hakkına sahip olur. İşte kadının cinselliğinden istifadeyi meşru kılan nikâh akdi ile mehir arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Çünkü lügatte ücret manasına gelen mehir, şer'î istılahta, “ اسْمٌ لِلْمَالِ الَّذِي يَجِبُ فِي عَقْدِ النِّكَاحِ عَلَى الزَّوْجِ فِي ” *اِسْمٌ لِلْمَالِ الَّذِي يَجِبُ فِي عَقْدِ النِّكَاحِ عَلَى الزَّوْجِ فِي* /Zevcelerden yapılan istifade ve istimtaa mukabil min veçhin bedel olan ücret demektir.⁷³⁶ Daha açık bir ifadeyle bu tanıma göre mehir kısmen kadınların cinselliğinden istifade etmenin bedeli olarak görülmektedir. Nitekim Allah Teâlâ “ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ ” *وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ* /Bunlardan başkasını, (yukarıda sayılan kadınlar) iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helal kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin ki bu size farzdır.”⁷³⁷ buyurmaktadır.

Mehrin farziyetine delalet eden delillerden birisi de Nisa sûresi yirmi dördüncü ayettir. Allah Teâlâ bu ayette mehrin nikâhlanan kadınlara verilmesini emrederek şöyle buyurmaktadır. “ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ ” *وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ* /ve aldığınız kadınlara mehirlerini efendicesine borcunuzu öder gibi verin!”⁷³⁸

Bu ayetlerin delaletiyle de mehrin farz olduğu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde anlaşılmaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerim'de mehir anlamına gelen kavramların nikâh ve evlilik ile ilgili hükümlerle birlikte zikredilmesi nikâh ile mehir arasında sıkı bir bağ olduğuna açıkça delalet etmektedir.⁷³⁹ Fakat bu mehir ile nikâh arasındaki sıkı ilişkinin nikâh akdine hangi yönden etki ettiği mezheplerce farklı

⁷³⁶ İbn Abidin, *Reddû'l-muhtar*, IV, 219; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 117.

⁷³⁷ en-Nisâ, 4/24.

⁷³⁸ en-Nisâ, 4/4.

⁷³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 235.

değerlendirilmiştir. Bu farklı yaklaşımın temelinde nikâh akdinin alım-satım gibi ıvazlı akitlere benzeyip benzemediği meselesi yatmaktadır.

1.5.4.1. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere Göre Mehrin Temeli

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre nikâh akdinin, alım-satım gibi ıvazlı akitlere benzer yönleri olmakla beraber farklı yönleri de bulunmaktadır. Nitekim mehrin tanımında geçen erkeklerin “*istimtaina min vechin bedel*” ifadesi hem benzerliğe hem de aradaki farka işaret etmektedir. Dolayısıyla alım-satım akdinde geçerli olan hükümler birebir nikâh akdinde uygulanmaz. Böyle bir kıyas maa’l-fârik kıyas olur. Çünkü mehir, bütünüyle akdin konusu olan istimta’ın/faydalanmanın bedeli olarak değil akdin konusunun şerefini göstermek üzere farz kılınmıştır.⁷⁴⁰ Dolayısıyla herhangi bir şeyin karşılığı değil, cinselliğinden faydalanılan kadını hoş tutmak üzere verilen hediye kabilinden görülmelidir.⁷⁴¹

İki akit arasında temel farklardan birisi de alım-satım gibi ıvazlı akitlerde satılan eşyanın kıymeti belirlenmeden akit yapılamamasıdır. Böyle bir alım-satım batıl olup hiçbir sonuç doğurmaz. Halbuki nikâh akdinde akdin konusu olan mülk-i müt’anın kısmen bedeli olan mehir tespit edilmeden nikâh akdedilebilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de mehir belirlenmeden akdedilen nikâhta halvet-i sahiha gerçekleşmeden ayrılığın vuku bulması halinde kadına müt’a verilmesinin emredilmesi, mehir tespit edilmeden nikâh akdinin sahih olacağına delildir.⁷⁴² Dolayısıyla nikâh akdi alım-satım akdine benzemez. Bu sebeple adı geçen mezheplere göre mehir nikâh akdinin rüknü değil sonucudur. Bu esasa göre mehir belirlenmeden akdedilen hatta mehir almamak üzere akdedilen nikâh akitleri sahih olur. Bu durumda mehir almama şartı geçersiz olup kadına mehr-i misil verilmesi farz olur. Fakat mehrin nikâh akdinden önce veya nikâh akdi ile birlikte tespiti genel kural olup sünnettir.⁷⁴³ Kısaca ifade etmek gerekirse Hanefîler, Şâfiîler ve

⁷⁴⁰ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, II, 194.

⁷⁴¹ Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 367; İbnü’l-Hümâm, *Fethi’l-kadîr*, III, 205.

⁷⁴² Bkz. el-Bakara, 2/236.

⁷⁴³ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, II, 194; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 367; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 553.

Hanbelîlere göre mehir, evliliğin şartlarından olmayıp evliliğin sonucu olan hükümlerdendir. Dolayısıyla nikâhtan sonra ödenmesi farz olan bir borçtur.

İslâm hukukunda kadının hangi şartlarda mehir hakkına sahip olacağı ve ne kadar kısmına hak sahibi olacağı kadının konumuna göre değişkenlik göstermektedir. Bu farklılıkları şu şekilde özetlemek mümkündür.

1- Mehir belirlenip akdedilen bir nikâhtan sonra halvet-i sahihanın gerçekleşmesi halinde kadın belirlenen mehrin tamamına hak sahibi olur. Bu hüküm Kur'ân'ın şu ayetlerine dayanmaktadır; “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً”/ve aldığınız kadınlara mehirlerini efendicesine verin!”⁷⁴⁴ “وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وراءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ”/Bunların maadası (dışındakiler) ise, sifahdan (zinadan) kaçınarak namuslu yaşamak üzere mallarınızla isteyesiniz diye size helal kılındı. O halde hangilerinden nikâh ile müstefid oldunuzsa (faydalandıysanız), mehirlerini kendilerine verin ki farzdır.”⁷⁴⁵

2- Mehir belirlenip zifaf gerçekleşmeksizin boşama olduğu takdirde belirlenen kadın mehrin yarısına hak sahibi olur. Nitekim bu mesele hakkında Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. “وَأِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا”/Ve eğer onları kendilerine el sürmeden boşar da mehir kesmiş bulunursanız; o vakit borç, o kestiğiniz miktarın yarısıdır.”⁷⁴⁶

3- Mehir belirlenmeden akdedilen nikâhın akabinde zifaf gerçekleştikten sonra meydana gelen boşama veya kocanın ölümünden dolayı meydana gelen ayrılıklarda mehr-i misil farz olmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) mehirsiz olarak evlenen ve zifaf gerçekleşmeden kocası vefat eden Vaşık'ın kızı Berva' hakkında mehr-i misil ile hüküm vermiştir. Zifaf gerçekleşmeden vuku bulan ölüm veya boşamalarda mehir vacip olursa zifafın gerçekleşmesinden sonra farz olacağı izahtan varestedir.⁷⁴⁷

4- Mehir belirlenmeden akdedilen nikâhtan sonra zifaf gerçekleşmeden meydana gelen talâklarda ise kadına müt'a verilmesi gerekir. Nitekim Kur'ân'da bu

⁷⁴⁴ en-Nisâ, 4/4.

⁷⁴⁵ en-Nisâ, 4/24-25.

⁷⁴⁶ el-Bakara, 2/237.

⁷⁴⁷ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 664; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 368; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 554.

husus şöyle yer almıştır; “ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً / Kadınları boşarsanız, birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız mali bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.”⁷⁴⁸

1.5.4.2. Mâlikîlere Göre Mehrin Temeli

Mâlikîler prensip olarak nikâh akdini alım-satım akdine benzetirler. Mesela meşhur Mâlikî fakihlerden Halil b. İshak el-Cündî (ö. 776/1374) mehir satılan şey karşılığında alınan semen gibidir, dolayısıyla zevce mehri teslim almadıkça nefsi teslim etmeyebilir, demektedir.⁷⁴⁹ Kadın aldığı mehir karşılığında rakabesini değilse de kadınlığından yaralanma menfaatini satmış olur. Bu yönüyle nikâh akdinde kadın, yapılan akdin hem tarafı hem de konusudur. Bu akit erkeği kadının cinselliğinden yararlanmak üzere vücudunda hak sahibi kılarken, kadını erkeğin vücudu üzerinde hak sahibi kılmamıştır. Bu ilkeden hareket eden Mâlikîlere göre mehir, nikâhın hem rûknü hem de şartıdır. Dolayısıyla mehirsiz akdedilen veya mehir almamak üzere akdedilen nikâh batıldır ve hukuki hiçbir sonuç doğurmaz. Yine bu ilkenin tezahürü olarak mehirsiz olarak akdedilen bir nikâhta kadından yararlanmak caiz değildir. Çünkü kadın satıcıdır. Satış bedeli olan mehri teslim almadıkça nefsi teslimden imtina edebilir.⁷⁵⁰

1.5.4.3. Değerlendirme

Yukarıda ifade edildiği üzere mehir belirlenmeden akdedilen nikâhta halvet-i sahiha gerçekleşmeden ayrılığın vuku bulması halinde müt'a verilmesi hükmünün Kur'ân-ı Kerim'de beyan edilmiş olması mehirsiz nikâhın sıhhatine, dolayısıyla Mâlikîlerin görüşlerinin isabetli olmadığına delildir. Ayrıca Mâlikîlerin yaklaşımına göre evlilik bir satış akdi gibi ise satış akdinde taraflar ve satılan şeyin olması

⁷⁴⁸ el-Bakara, 2/236.

⁷⁴⁹ Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde Halil b. İshâk b. Mûsâ (ö. 776/1374 Halil b. İshâk el-Cündî, *Muhtasarı'l-allâme Halil*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 104.

⁷⁵⁰ Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyüb b. Varis el-Kurtubî el-Endülüsî Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081), *el-Müntekâ şerhu'l-muvatta*, (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, “ts.”), III, 275.

gerekir. Evlilik akdinde taraflar erkek ve kadın ise Mâlikîlerce satılan şey ne olduğu sorusuna cevap verilmesi gerekir. Çünkü kadın, kendisinin veya bir uzvunun satıcısı olamaz. Yani hem akdin tarafı hem de akde mevzu olan şeyin kendisi olamaz. Dolayısıyla bu yaklaşım benimsedikleri açısından tutarlı görünmemektedir.

Nikâh akdini satış akdine benzeterek mehri nikâhın rûknü olarak görmeleri şu açıdan da çelişkili görülmektedir. Diğer mezheplerde olduğu gibi Mâlikîlere göre de buluş çağına ulaşmış akıl sahibi bir kadının her türlü mali tasarrufu geçelidir. Şayet nikâh akdi alım satım akdine benzetilerek mehir satılan şeyin bedeli kabul ediliyorsa bu yaklaşımın tutarlı bir şekilde tezahürü olarak kadının kendi nikâh akdinde taraf olması hatta velisinin izni olmadan evlilik tasarrufunun geçerli olması gerekirdi. Halbuki yukarıda da zikredildiği üzere Mâlikîlerce kadının nikâh konusunda tasarrufu sadece rızasını belli etmekten ibarettir. Dolayısıyla Mâlikîler bu hususta temellendirdikleri esas ile çelişmektedirler.

Netice olarak mehrin hukukî mahiyeti aslında evlenmenin doğurduğu şer‘î sonuçlarından biri olup taraflar arasında akdedilmiş olan nikâh bağına ispata yarayan bir vesikadır. Bunun yanında boşama yetkisini kötüye kullanacak olan kocaya karşı bir tedbirdir. Boşama veya kocanın ölümü gibi durumlarda kadının geleceğini garanti altına alan maldır. Bir karşılık olarak değil, ihsan ve Allah’tan gelen hediye olarak meşru kılınmıştır. Nitekim Hanefî fakihlerden İbnu’l-Hümâm, “*Mehir, ücret ve semen gibi bir karşılık değil kadının şerefini göstermek için meşru kılınmıştır*” demektedir.⁷⁵¹

Mehir konuşulmadan veya mehir almamak üzere akdedilen nikâhın akabinde halvet-i sahihanın gerçekleşmesi halinde Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre kadın mehri misili hak eder. Bu sonuç üç mezhebin böyle bir akit için tespit ettikleri ilkeleriyle uyumlu ve tutarlıdır. Fakat Mâlikîler prensip olarak batıl ve geçersiz dedikleri böyle bir akitten sonra zifaf gerçekleşirse onlara göre de “*müraatü’l-hilaf*”⁷⁵² ilkesi doğrultusunda nikâh fesih edilmediği gibi kadına da mehri misil

⁷⁵¹ İbnu’l-Hümâm, *Fethi’l-kadîr*, III, 205; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974), 226.

⁷⁵² Bkz. Muharrem Kılıç, “Muraâtü’l-hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/37. Muraâtü’l-hilâf: Fakihin ihtilâflı bir meselede meşrû bir gerekçeye dayalı olarak kendi delilinin gereğine muhalif bir görüşün deliliyle amel etmesini ifade eder.

verilmesi gerekir. İşte Mâlikîlerin bu hususta kendi prensipleri ile çeliştiği kanaatindeyiz. Çünkü onların prensiplerine göre zifaf gerçekleşmiş olsa bile nikâhın batıl olması gerekirdi.

1.6. Nikâhta Kefâet Meselesi Hakkındaki İhtilafların Furû'a Yansıması

Nikâh akdiyle ilgili ihtilaflı olan konulardan birisi de kefâet meselesidir. Kefâet kelimesi lügatte denklik, benzerlik, kifayet ve yeterlilik anlamalarına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak ise evlenecek eşler arasında belli hususlarda denkliğin bulunmasını, daha çok da evlenecek erkeğin kadına denkliğini ifade eden bir kavramdır.⁷⁵³

İslâm hukukunda kefâet, evlilik kurumunda kadının ya da kabilesinin haklarını koruyucu bir şart olarak meşru kılınmıştır. Dolayısıyla esas itibariyle erkeğin belli hususlarda kadına denk olması veya denklik aranan konularda kadından daha aşağı bir konumda olmaması gerekir. Erkeğin kadından daha iyi bir konumda bulunması ise kadının lehine bir durum olup denkliğe aykırı sayılmaz. Netice olarak evlilik akdinde kefâet ile eşler arasında mutluluğu artırma ve sosyal hayatta dengeyi sağlama hedeflenir.⁷⁵⁴

Fakihler kefaet ile ilgili meseleleri genellikle; kefaetin şart olup olmadığı, şart olduğunu kabul edenlere göre akdin sıhhatinin mi yoksa lüzumunun mu şartı olduğu, kefaette hak sahibinin kim olduğu, kefaetin kim hakkında arandığı ve kefaetin hangi özelliklerde olması gerektiği şeklinde başlıklandırarak ele almışlardır.

Kur'ân-ı Kerim'de evlilik müessesinin sağlam temeller üzerine kurulmasını emir ve tavsiye eden birçok ayet olmasına karşın denklik ile ilgili bir hüküm yoktur. Bu nedenle denklik meselesinin şer'î temeli birtakım hadislerle dayanmaktadır. Yukarıdaki başlıklar muvacehesinde konular incelenecektir.

⁷⁵³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 183; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 229.

⁷⁵⁴ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 229.

1.6.1. Kefaetin Şart Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Vaki Olan İhtilaflar

Evlilik akdinde kefaetin şart olup olmadığı hususunda başlıca iki görüş bulunmaktadır.

- 1) Başta dört sünnî mezhebin müçtehitleri olmak üzere fukahanın çoğunluğuna göre nikâhta kefaet şartı aranır. Fakat kefaetin şart olduğunu ileri sürenler akdin rüknü veya sıhhatinin şartı olarak değil, akdin lüzumunun/bağlayıcılığının şartı olarak görürler.
- 2) Buna karşılık Hasan-ı Basrî, (ö. 110/728) Süfyan es-Sevrî, (ö. 161/778) ve Hanefilerden Kerhî (ö. 340/952) gibi fakihler kefaetin hiçbir şekilde şart olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁷⁵⁵

Denkliği nikâh akdinin bağlayıcılık şartı olarak gören dört sünnî mezhebin müçtehitleri iddialarını aşağıda bir kısmına yer vereceğimiz hadislere dayandırmışlardır. Bu hadisler tek tek ele alındığında her biri haber-i vâhid olsa da aynı konu çerçevesinde birleşmesi sebebiyle topyekün olarak incelendiğinde şöhret derecesine ulaşmaktadır. Böyle olunca hüccet olma ve amel edilme noktasında hem hanefilerin hem de cumhurun şartlarını şartlarını sağlamış olmaktadır.

Bu hadislerden ilki rivayeti Hz. Ali'ye dayanan şu hadistir. “ثلاث لا تؤخر الصلاة إذا أتت والجنابة إذا حضرت والأيم إذا وجدت لها كفواً/Üç şey geciktirilmez. Bunlar vakti geldiğinde namaz, hazır olduğunda cenaze ve dengi bulunduğunda dul kadının evlendirilmesidir.”⁷⁵⁶

Bir diğer rivayet Hz. Cabir'den nakledilmektedir. “لا تناكحوا النساء إلا الأكفاء ولا يزوجهن إلا الأولياء/Kadınları ancak denkları ile evlendirin ve onları sadece velileri evlendirsin.”⁷⁵⁷ Beyhakî benzer lafızlarla şu hadisi rivayet etmiştir. “لا يُزَوَّجُ النِّسَاءَ إِلَّا الْأَكْفَاءُ، وَلَا يُزَوَّجُهُنَّ إِلَّا الْأَوْلِيَاءُ/Kadınları ancak velileri evlendirir. Ve ancak denk olanlar nikâhlayabilir. On dirhemden aşağı mehir yoktur.”⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 230.

⁷⁵⁶ Tirmizî, *Salât*, 13 (H. No. 171); Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 232.

⁷⁵⁷ Beyhakî, *Sünen*, VII, 215 (H. No. 13760); Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 232.

⁷⁵⁸ Beyhakî, *Sünen*, VII, 215 (H. No. 13761).

H. Aîse'nin (r.a.) rivayet ettiği başka bir hadiste ise H. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. “*أخبروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء*”/Meniniz için araştırma yapın ve denk olanları nikâhlayın”⁷⁵⁹

Hanefî fakihlerden İbnü'l-Hümâm da bir kısmını zikrettiğimiz hadisleri benzer şekilde yorumlarmaktadır. Ona göre her biri haber-i vâhid ve zayıf olan hadisler birleştirildiğinde birbirini desteklemektedir. Dolayısıyla kabul noktasında hasen mertebesine ulaşır ve amel edilmesi gerekir.⁷⁶⁰

Sonuç olarak dört sünî mezhebin her biri nikâhta denkliğin aranması gerektiği husunda ittifak etmişlerdir. Fakat velayet meselesindeki ihtilafın bir yansıması olarak kefâette hak sahibinin kim olacağı konusunun yanı sıra hangi konularda denkliğin aranacağı meselesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflara sonraki başlıklarda değinilecektir.

Nikâhta kefaetin şart olmadığını savunan Hasan-ı Basrî, Süfyan es-Sevrî, ve Hanefîlerden Kerhî gibi fakihler ise şu delilleri referans göstermişlerdir. Said el-Cüreyrî'nin Ebû Nazra'dan naklettiğine göre teşrik günlerinde H. Peygamber'in (s.a.v.) hutbesini dinleyen birisi H. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini nakletmiştir“*يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي*“*يا أيها الناس! şüphehiz Ey İnsanlar! şüphehiz rabbiniz bir, babanız birdir. Arabın arab olmayana, arap olmayanın da araba üstünlüğü yoktur. Yine kırmızının siyah olana, siyah olanın da kırmızı üzerine üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva ile dir.*”⁷⁶¹ Yine H. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. “*الناس سواء كأسنان المشط*”/İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittirler.”⁷⁶²

Ayrıca gerek hadis gerekse fıkıh kaynaklarında yer aldığına göre Bilal-i Habeşî (bazı rivayetlerde Rabia b. Eslemî) ensardan bir kavmin birinin kızına talip olmuş fakat onlar yüz çevirmişti. Bu hadise üzerine H. Peygamber (s.a.v.) Bilal-i Habeşî'ye şunları söylemiştir. “*فقل لهم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسلني إليكم يأمركم أن*”

⁷⁵⁹ İbn Mâce, Nikah, 46 (H. No. 1968); Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 232.

⁷⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethi'l-kadîr*, III, 281.

⁷⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 474 (H.No. 23489).

⁷⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî (ö. 454/1062) Kudâî el-, *Müsnedü's-Şihab*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), I, 415; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 230.

تزوجوني فلانة لامرأة منهم Ensara söyle Allah rasulü size beni evlendirmenizi emretmektedir.”⁷⁶³ Kölelikten azat edilerek hürriyetine kavuşan Bilal’i Habeşi’nin ensardan olan kavime denk olmadığı aşıkardır. Şayet nikâhta denklik şartı muteber olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) bu şekilde emir vermezdi.⁷⁶⁴

Mezkûr hadisler insanların mutlak manada birbirlerine eşit olduklarına dolayısıyla nikâh akdinde kefaetin şart olmadığına delalet etmektedir. Nitekim Allah Teâlâ “إن اكرمكم عند الله اتقاكم” *Allah katında en üstün olanınız en takvalı olanınızdır.*”⁷⁶⁵ buyurmaktadır.

Konu dört sünnî mezhep zaviyesinden tahlil edildiğinde Hanefîlerden Kerhî hariç kefaetin gerekliliği hususunda muhalif bir görüş bulunmamaktadır. Bu durum İslâm hukuk metodolojisinde içtihadın tutarlılığı adına güzel bir örnektir.

1.6.2. Kefâet Şartını Aramada Hak Sahinin Kim Olacağı Hakkında Vaki Olan İhtilaflar

Yukarıda ifade edildiği kefaette hak sahibinin kim olduğu doğrudan velayet meselesi ile ilgilidir. Çünkü ilke olarak kefaet hakkı kadının mağdur olmasının önüne geçmek için konulmuş bir prensiptir. Dolayısıyla nikâh akdinde taraf olma yetkisine sahip olan kişiler tarafından evlenecek erkek ile ilgili kadının mağduriyetine sebep olacak eksikliklerin gözden kaçırılması halinde akdi fesh etmek üzere başvurulmuş şer‘î bir kuraldır. Kefaetin mahiyeti böyle olunca nikâh akdine taraf olan kişinin böyle bir hakkı söz konusu olmaz.

Buna göre mesele mezheplere göre şöyle detaylandırılabilir. Dört sünnî mezhebin tamamına göre küçüklerin veya aklî melekesi yerinde olmayan kişilerin kendileri ehliyet sahibi olmadıkları için velileri tarafından evlendirilir. Bu konuda velayette tertibe riayet edildiği takdirde hiç kimse için kefaet hakkı olmaz. Fakat yakın veli mevcut iken uzak olan velinin taraf olması durumunda akdin sahih olduğunu savunanlara göre yakın olan velilerin kefaet hakkı vardır.

⁷⁶³ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 231; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1405/1985, XXVII, 111 (H. No. 16577).

⁷⁶⁴ Serahsî, *Mebsût*, V, 22.

⁷⁶⁵ el-Hucurat, 49/13.

Hanefilere göre kendi nikâhına taraf olma ehliyetine sahip olan hür ve bâliğa bir kadının velisinden izinsiz olarak nikâhlandığı durumlarda birinci derece veliler için kefaet hakkı vardır. Yukarıda geçtiği üzere Hanefilere göre hür ve bâliğa kadının izni alınmadan evlendirilmesi mümkün olmadığından hem kadın için hem de veliler için kefaet hakkından bahsetmek söz konusu olmaz. Çünkü böyle bir akit baştan kurulmamış sayılır.

Cumhura göre ise nikâh akdinde mutlaka veli taraf olacağı için kefaet hakkı şu durumlarda söz konusu olur. Birinci derecede yakın olan veli varken daha uzak olan bir velinin kadını evlendirmesi durumunda nikâh sahihtir diyenlere göre yakın olan velilerin kefaet hakkı doğar. Yine her ne kadar kadınların nikâh akitlerinde taraf olması caiz değilse de genel prensip olarak kadının rızası olmadan evlendirilmesi uygun görülmez. İşte izni ya da rızası olmadan velisi tarafından evlendirilen hür ve bâliğa kadının kendi hakkını korumak üzere kefaet hakkını kullanması mümkündür.

Görüldüğü üzere bütün mezheplere göre kefaetin temelinde kadının korunması prensibi yatmaktadır. Mezhepler bu temel prensibi çeşitli tedbirler ile sağlamaya çalışmışlardır. Kefaetin pratiğe yansması daha çok Hanefilerde karşılaşılan bir durumdur. Bunun sebebi diğer mezheplerde genellikle kefaet konusunda hak talebinde bulunacak kişilerin kendileri akdin tarafı olmasıdır. Dolayısıyla kendileri akdin tarafı olan kişiler için kefaet hakkı bulunmamaktadır. Hanefilerde ise bu mağduriyet daha çok kadının izinsiz olarak evlendiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple günümüzdeki bazı İslâm hukukçuları kefaetin veliden izinsiz akdedilen nikâhlarda kadının mağduriyetini önlemek için Hanefilere mahsus olmak üzere velilere verilen bir hak olarak telakki etmişlerdir. Fakat bu yaklaşım isabetli değildir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere şartları olduğu takdirde diğer mezheplere göre de gerek kadının gerekse velisinin kefaet şartını arama hakkı bulunmaktadır.

1.6.3. Kefâet Şartının Kimler Hakkında Arandığı Meselesi Üzerine Vaki İhtilaflar

İslâm Hukukunda bülûğ çağına ulaşan erkekler genellikle evlilik ile ilgili tasarruflarını kendileri kullandıkları için sorumlulukları kendilerine ait olur.

Dolayısıyla erkekler için evliliğin getirdiği bir mağduriyet söz konusu olmaz. Genel durum böyle olmakla birlikte, fakihlerden bir kısmı iki durumda erkekler için de kefaet hakkının bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

Birinci durum küçüklüğü veya akıl noksanlığı sebebiyle evlenme ehliyetine sahip olmayan bir erkeği birinci derecede veli olan baba veya dedenin dışında daha uzak bir velinin evlendirmesidir. Bu durumda birinci dereceden veli olan baba veya dede için kefaet şartını arama doğar.

İkincisi durum ise bir erkek başka birisine evlenme hususunda mutlak olarak vekalet verdiği takdirde vekilin evlendirdiği kadın erkeğe denk değilse Mâlikîler ile Hanefîlerden İmameyneye göre yine erkek için kefaet hakkı vardır. Bu iki konunun haricinde erkekler için evlenecekleri kadınlarda denklik aranmaz. Netice olarak mezheplerin ittifakıyla nikâhta denklik arama şartı kadınların lehine olmak üzere ya kadınların kendisine ya da onların nikâhlarını akdetmeye yetkili olan velilerine aittir.⁷⁶⁶

1.6.4. Kefaet Şartında Aranan Özellikler Hakkındaki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesi

Kefaet şartının nikâh akdinde bağlayıcılık şartı olmasında ittifak eden fakihler hangi konularda denkliğin aranacağı konusunda farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Bunun sebebi kefaet meselesine referans olan hadislerde, vasıfların sarahaten zikredilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla kefaet şartıyla ilgili hükümler içtihat mahsulüdür. İslâm hukuku prensip olarak eşler arasında denkliği gözetmekle birlikte denklik hususunda kriterleri toplumda kabul görmüş örfilere bırakmıştır. Bu sebeple aralarında zaman ve coğrafya farklılığı bulunan mezheplerin farklı kıstaslar ileri sürmesi çelişki ve tutarsızlık olarak görülemez.

Kefaet şartının kıstasları ile ilgili en katı duruşu sergileyen mezhep altı şart ile Hanefîler, arkasından beşer şart ile Şâfiîler ile Hanbelîler; en esnek tutanlar ise iki şart ile Mâlikîler olmuştur.⁷⁶⁷

⁷⁶⁶ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 237.

⁷⁶⁷ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 241.

Hanefîlerin furû‘ eserlerinde erkeğin dindarlık, İslâm, hürriyet, nesep, mal ve meslek konularında kadına müsavi olması denklikte aranan vasıflardır. Ayrıca Şâfiî ve Mâlikîlerden farklı olarak cüzzam, delilik, alaca, ağız kokusu gibi hastalıklardan beri olmak denklik için aranan şartlardan sayılmamaktadır.⁷⁶⁸ Buna karşın Şâfiîler de erkeğin dindarlık, iffet, hürriyet, meslek ve nesep konularında kadına denk olmasını ve yukarıda sayılan bedenî kusurlardan salim olmasını şart koşmuşlardır.⁷⁶⁹ Hanbelîler ise dindarlık, hürriyet, nesep, zenginlik ve meslek konularında denkliği şart koşmuşlardır. Bu hususta müsamahalı yaklaşım sergileyen Mâlikîler ise sadece dindarlık ve bedenî kusurlardan salim olmasını yeterli görmüşlerdir.⁷⁷⁰

Mezheplerin kefaetle ilgili tespit ettikleri kıstaslar kısa bir şekilde şöyle açıklanabilir.

1- Dindarlık: Bütün mezheplerin ittifakla kabul ettikleri ilk şart dindarlıktır. Müçtehitler bu hükmü Ebû Hatem el-Müzenî’nin rivayet ettiği şu hadise dayandırmışlardır. “إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه”/Din ve ahlak konusunda razı olduğunuz biri size geldiğinde onu evlendiriniz”⁷⁷¹ Dindarlık ile kast edilen dinin hükümlerine bağlı ve ahlak sahibi kimsedir. Zıddı ise fasıklıktır ki büyük günahları alenî bir şekilde işleyen veya gizli işlemiş olsa bile işlediği bilinen kimsedir. Kefaetin nikâh akdinden bir şart olduğunu ileri süren dört sünnî mezhebe göre fasık bir erkek saliha bir kadının dengi olamaz.

2- İslâm: İslâm ile kastedilen ailenin İslâm’a giriş tarihi ve Müslüman olmalarıdır. Mesela yalnız babası Müslüman olan bir erkek hem babası hem de dedesi Müslüman olan kadına denk değildir. Yine sadece kendisi Müslüman olan bir erkek babası da Müslüman olan bir hanıma denk kabul edilmez. Yukarıda da geçtiği üzere bu şart sadece Hanefîlerin itibar ettiği bir şarttır. Hanefîlerin bu hususta referansları kıyasa dayalı içtihatdır. Bir kişinin dini yönden şahsiyetinin tanınması atalarının Müslüman olması ile bilinir. Hal böyle olunca nesillerdir Müslüman olan bir ailenin kızı yeni Müslüman olan bir aileye denk kabul edilmez. Ayrıca bu şartın

⁷⁶⁸ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 99; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 240.

⁷⁶⁹ Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 204.

⁷⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 228; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 240.

⁷⁷¹ Tirmizî, *Nikâh*, 3 (H. No. 1085).

Arap olmayanlar için gerekli olduğu Hanefî kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁷² Diğer mezheplere göre ailesinden bağımsız olarak Müslüman olması yeterlidir.

3- Hürriyet: Mâlikîlerin dışındaki üç mezhebe göre köleler, hür kadınlar için denk değildir. Hür kadın kölelikten âzât edilmiş olsa bile hüküm aynıdır. Hanefîler ile Hanbelîler soyunda kölelik bulunan bir kişinin atalarında kölelik bulunmayan bir kadına evlilik konusunda denk olamayacağı kanaatine sahip olmuşlardır.⁷⁷³

Müçtehitlere göre bu durum iki şekilde gerekçelendirilebilir. Birisi köle olan bir kişi malî açıdan kendi hesabına tasarrufta bulunamayacağı için hür bir kadınla evliliğin gerektirdiği sorumlulukları da yerine getiremeyecektir. Bu halin hür kadının mağduriyetine sebep olacağı açıktır. İkinci olarak toplumda hür olan kimseler köleler ile akrabalık tesis etmekten çekinirler. Çünkü bu durum onların kınanmasına neden olur. Bu sebeple toplumda yaygın olan kültürün de etkisiyle hiç kimse kölelik geçmişi bulunan ya da halen köle olarak devam eden birisi aracılığı ile neslinin sürdürülmesini arzu etmez. Üç mezhebin aksine Mâlikîlere göre kişinin köle olması ya da soyunda köleliğin bulunmuş olması evlilikte denklik için kriter değildir.⁷⁷⁴

4- Nesep: Nesep ile kast edilen babasının biliniyor olmasıdır. Nesebinin bilinmemesi üç şekilde tezahür edebilir. Birisi zina mahsulü olduğu için nesebi bilinmeyen, ikincisi lakî/sahipsiz buluntu çocuk olduğu için nesebi bilinmeyen üçüncüsü ise İslâm ülkesine gelerek Müslüman olup nesebi bilinmeyen kimselerdir. Mâlikîlerin haricindeki üç mezhebe göre nesebi bilinmeyen bir erkek nesebi malum olan bir kadına denk olamaz.⁷⁷⁵

Hanefîler, Şâfiîler ile Hanbelîlerden farklı olarak soyu Arap olan bir kadının başka ırklara mensup olan bir erkeğe denk olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hanefîlerde sahih olan görüşe göre acemî birisi alim hatta sultan bile olsa Arap olana denk olmaz.⁷⁷⁶ Hanefîler yabancıların Araplarla denk olmadığı tezini Hz. Ömer'in “لأمنع Yemin olsun ki hasep ve nesep sahibi kişileri ancak

⁷⁷² Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 242; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 320.

⁷⁷³ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 99; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 388.

⁷⁷⁴ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 243.

⁷⁷⁵ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 243.

⁷⁷⁶ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 243.

denkleriyle evlendireceğim.”⁷⁷⁷ sözü ile İbn Ömer’in “العرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة”⁷⁷⁸ şeklinde sözüne daynadırmışlardır.⁷⁷⁹

5- Zenginlik: Hanefiler ile’ Hanbelîlerin itibar ettiği bir şarttır. Zenginlik ile kastedilen mehir ve nafakaya güç yetirebilmektir.⁷⁸⁰ Adı geçen mezhepler bu konuda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Fatıma bint-i Kays’a yaptığı tavsiyeden hareketle bu sonuca ulaşmışlardır. Şöyle ki Kureyş kabilesinden olan Fatıma b. Kays kocasından boşandıktan sonra Üsame b. Zeyd, Hz. Muaviye ve Ebû Cehm isminde bir sahabi ona talip olmuştu. Fatıma b. Kays durumu Hz. Peygamber’e (s.a.v.) haber verip görüşünü almak istedi. Hadise Hz. Peygamber’e (s.a.v.) haber verilince ona şu tavsiyede bulundu. “أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه وأما معاوية فصعلوك لا مال له انكحي أسامة بن زيد.” /Ebû Cehm sopasını omuzundan indirmez, Muaviye ise çok fakir bir olup hiç malı yoktur. Sen Üsame b. Zeyd ile nikâhlan”⁷⁸¹ Bu hadisin konumuzla ilgili kısmı Hz. Muaviye’nin çok fakir olduğundan dolayı Fatıma b. Kays’a denk olmadığını ifade etmesidir.

6- İş ve meslek: Yukarıda ifade edildiği üzere Mâlikîlerin dışında üç mezhebe göre zevç ve zevcenin meslek yönüyle de birbirine denk olması gerekir. Bu nedenle itibarlı sayılan meslek erbabının kızlarına halk tarafından hakir görülen işleri meslek edinen bir erkek denk sayılmaz. Fakat üç mezhebe göre hangi mesleklerin itibarlı hangilerinin hakir olduğu zamanın şartlarına ve örfe göre değişken olabilir. Mâlikîlere göre bu konuda da meşru bir iş olmak şartıyla mesleklere denklikte itibar olunmaz. Çünkü meşru meslekler dinde bir eksikliğe sebep değildir.⁷⁸²

7- Evliliğin sürdürülmesine engel olan bazı hastalıklardan salim olmak: Mâlikîler ile Şâfiîlerin denklikte aradığı şartlardandır. İster erkek olsun ister kadın olsun cüzzam, delilik, alaca hastalığı ve aşırı derece olan ağız ve vücut kokusu gibi

⁷⁷⁷ Dârekutnî, *Sünen*, VI, 457 (H. No. 3785).

⁷⁷⁸ Beyhakî, *Sünen*, III, 31 (H. No. 2411).

⁷⁷⁹ Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 232.

⁷⁸⁰ Serahsî, *Mebûsât*, V, 25; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 388.

⁷⁸¹ Müslim, *Talâk*, 6; Tirmizî, *Nikâh*, 39.

⁷⁸² Serahsî, *Mebûsât*, V, 25; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 243.

hastalıklar tarafların birbirine denk olmasına manidir. Fakat Hanefîler ile Hanbelîler hastalıklardan uzak olmayı bir şart olarak kabul etmemişlerdir.⁷⁸³

1.6.5. Değerlendirme

Kefaet şartı meselesi kadını koruma esası üzerine bazı hadisler ve içtihatlarla dayanarak meşru kılındığından kıstasların birçoğu zamanın şartları ve örfe bağlıdır. Mesele günümüz şartları ile değerlendirildiğinde kanaatimize göre en isabetli yaklaşım Mâlikîlerin görüşüdür. Diğer mezheplerin ileri sürdükleri kıstasların bir kısmı insanın tercihinine bağlı bir meziyet değildir. Bir kısmı da kesbî olmakla beraber geçicidir. Dolayısıyla insanların tercihinine bağlı olmayan özellikler veya geçici olan birtakım meziyetlerin denklik için kriter olması isabetli değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Fatıma b. Kays hakkında varit olan hadisi vücup ifade eden bir emirden ziyade tavsiye mahiyetindedir.

Diğer taraftan mesela Hanefîlerin kıstaslarında yer alan Arap olmayan birinin âlim veya sultan bile olsa Arap olana denk kabul edilmemesi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) veda hutbesinde duyurduğu insanların mensup oldukları ırklarının üstünlük sebebi olmadığı ilkesiyle örtüşmemektedir.

Hanefîlerce yukarıda zikredilen Hz. Ömer'in sözleri ile ilk dönem Müslümanları olan sahabe kastediliyorsa problem yoktur. Çünkü onların vahye muhatap olmaları, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görmüş olmaları ve teşri' sürecine şahitlik etmeleri onlar adına bir meziyettir. Bu sebeple sahabenin diğer Müslümanlardan üstün olduğu herkes tarafından müsellemdir. Bununla beraber Hanefîlerin furû' kitaplarında bu ayırım yapılmadan genel ifadelerle yabancı kavimlerin evlilik konusunda Araplara denk olmadığına vurgu yapılmaktadır. Burada teşri' sürecine şahitlik etmeyen, vahye muhatap olmayan ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra fethedilen Arap topraklarında kavimlerinin sadece Arap olmalarından dolayı diğer Müslüman kavimlerden üstün görülmesi ve evlilik hususunda denk görülmemesi tutarsız görünmektedir. Netice olarak kanaatimizce Mâlikîlerin görüşü daha isabetlidir.

⁷⁸³ Serahsî, *Mebsût*, V, 25; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 204; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 389.

2. TALÂK

2.1. Talâk Kavramı Çerçevesindeki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesi İle İlişkisi

İslâm hukuku, aile kurumunu toplumun nüvesi, onu oluşturan en küçük yapı taşı, neslin sağlıklı olarak devamını sağlayan ve insanın huzur ve sükûn bulacağı bir müessese olarak görür.⁷⁸⁴ Dolayısıyla İslam hukuku prensip olarak evlilik birliğinin devamını önceler. Bu sebeple karşılaşılan küçük problemlerden dolayı evlilik birliğinin bozulmasını hoş görmez. Söz konusu problemlerin çözüm ve izalesine dair birtakım emir ve tavsiyelerde bulunur.⁷⁸⁵ Fakat en nihayetinde bu müessesenin ayakta durması tarafların uyumlu bir şekilde yaşayabilmelerine bağlıdır. Bu sebeple hoş görülmemekle birlikte taraflar arasında baş gösteren anlaşmazlık aile kurumunun kutsiyetine zarar verme noktasına geldiği zaman bu birlikteliğin sona erdirilmesi de meşru görülmüştür.

İslâm hukuk sistemi açısından evlilik birliğinin bozulması literatüre ait ilk dönem eserlerin bir kısmında talâk başlığı altında ele alınmıştır. Fakat talâk kavramının evlilik birliğini sona erdiren bütün unsurları içine aldığı söylenemez. Bu sebeple günümüz İslâm hukuk alimleri hukukî sonuçlarının farklı olması noktasından hareketle daha çok erkeğin tasarrufuyla meydana gelen ayrılıkları talâk başlığı altında ele alırken diğer unsurlar için farklı isimler kullanmayı tercih etmişlerdir. Kısmî farklılıklar olmakla birlikte talâk dışında evlilik birliğini sonlandırmayı ifade eden bu unsurlar muhâlea, hâkimin ayırması ve ölüm şeklinde tespit edilebilir. Sıklıkla ifade edildiği üzere mezheplerin delilleri tespit ve anlamlandırmadaki farklı yöntemleri evlilik birliğini sona erdiren unsurlarda da kendini göstermektedir. Bu manada öncelikle talâk kavramının lügat ve mezhepler perspektifinden ıstılâhî anlamına temas etmek yerinde olacaktır.

Talâk kelimesi sözlük anlamıyla boşanmak, hissi veya manevi bir bağdan kurtulmak, bir şeyden el çekmek, salıvermek, kurtarmak, serbest bırakmak gibi

⁷⁸⁴ Bkz. er-Rûm, 30/21.

⁷⁸⁵ Bkz. en-Nisâ, 4/19, 34.

birçok manalarda kullanılmaktadır.⁷⁸⁶ Fıkıh ıstılahında ise mezhepler tarafından birbirine yakın ifadeler ile tanımlandığı görülmektedir. Mezheplerin benzer yaklaşımlarından hareketle talâk kavramını, “*nikâh akdini, hususi lafızlar ile derhal veya gelecekte ortadan kaldırmak ve izale etmek*” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁷⁸⁷ Tanımdaki nikâh akdinin derhal izalesi beynunet-i kübrâ ile olan ayrılığı, gelecekte izalesi ise ric’î talâkın iddet müddetinden sonraki doğurduğu ayrılığı ifade etmektedir. Ayrıca Şafîî fakihlerden Hatip eş-Şirbinî talâkı “*Nikâh bağını sonlandırmak üzere kocaya verilen bir tasarruftur*”⁷⁸⁸ şeklinde tanımlayarak prensip olarak nikâh akdini izale etme tasarrufunun kocaya ait olduğuna vurgu yapmıştır.

Talâkın meşruiyeti Kitab, sünnet ve icmâ ile sabit olduğundan şartları oluştuğunda meşruiyeti hususunda mezhepler arasında ihtilaf yoktur. Fakat nikâhla ilgili hususlarda olduğu gibi talâkın rükün veya şartlarında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse Hanefilere göre talâkın rükünü, sîgadır. Bununla kastedilen lügat veya şer’î bakımdan talâk manasına delalet eden lafızların sarih veya kinevî bir şekilde kocadan sadır olmasıdır.⁷⁸⁹ Fakat Hanefilere göre de boşanmayı ifade eden sîganın birtakım şartları haiz olması gerekir. Bu şartlar furu’a ait eserlerde detaylı bir şekilde yer almaktadır.

Cumhuru temsil eden mezhepler ise Hanefilere göre rükünle ilgili olan bazı hususları da rükün olarak kabul etmişlerdir. Rükün ve şart kavramlarına yüklenilen manaya göre bir şey ister şart isterse rükün olarak kabul edilsin pratiğe yansımada farklılık olmaz. Dolayısıyla mezheplerin ihtilafa düşmesi ve pratiğe farklı yansımaya sebep olan esas faktör herhangi bir unsurun farklı mezheplerde rükün ya da şart olarak görülmesi değil, bir mezhebin rükün veya şart kabul ettiği bir unsuru diğer mezheplerin şart veya rükün olarak kabul etmemesidir.

⁷⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, X, 227; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 342.

⁷⁸⁷ Mevsilî, *el-İhtiyar*, 62; Molla Husrev, *Dürer*, I, 358; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, IV, 1765; Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, VII, 356; Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 175; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 542.

⁷⁸⁸ Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 340.

⁷⁸⁹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, III, 98; İbnü’l-Hümâm, *Fethi’l-kadîr*, III, 463.

Furu'a ait kaynaklar incelendiğinde aralarında kısmî farklılıklar olmakla birlikte cumhuru temsil eden mezheplerin talâkın rükünlerini (مُطْلَق) mutallik/boşayan kişi, kasıt, (مُطْلَقَة) talâkın mahalli olan kadın, Şafî ve Hanbelîlere göre velayet ve sîga olmak üzere beş madde olarak tespit ettiklerini söylemek mümkündür.⁷⁹⁰ Ayrıca Malikî fakihlerden İbn Cüzey birbirleriyle irtibatlı olan bu maddeleri boşayan erkek, boşanan kadın ve sîga olma üzere üç madde şeklinde tespit etmiştir.⁷⁹¹

Her ekol ilgili nass ve diğer delilleri kendi yöntem ve perspektifleri ile tahlil ederek talâkla ilgili rükün ve şartları tespit etmiştir. Dolayısıyla rükün olarak tespit edilmelerinde ileri sürülen argümanlar farklıdır. İleride geleceği üzere talâkın rükünlerinin mezheplerce farklı olarak tespit edilmesi furu' bakımından farklı olarak tezahür edeceği sonucuna götürür. Mevzunun kısa ve mukayeseli bir şekilde ele alınması açısından cumhurun ileri sürdüğü rükünler konu başlığı olarak tespit edilip muhalif görüşlerin delillerine yer verilecektir. Böylelikle konumuzun çerçevesini sınırladığımız dört sünnî mezhebin kendi perspektifleri açısından tutarlı oldukları ifade edilmeye çalışılacaktır.

2.1.1. Mutallik/Koca

Yukarıda da ifade edildiği üzere evlilik birliğini sonlandıran unsurlardan biri tek taraflı olarak kocanın iradesiyle nikâh akdinin sona ermesidir. Fakat bu tasarrufu kullanacak olan kocanın da tam eda ehliyetine sahip olacak vasıfta olması gerekir. Tam eda ehliyeti ise buluğa ermiş olmasına ve akıl sağlığının yerinde olmasına bağlıdır. Dolayısıyla henüz buluğa ermemiş küçük kocanın veya akıl sağlığı yerinde olmayan kişilerin baygın ve uyku halinde olan kimselerin boşamaları geçersizdir. Bu hususta bütün mezhepler ittifak halindedir.⁷⁹²

Mükellef ve tam eda ehliyetine sahip olmakla beraber içinde bulunduğu ârizî sebeplerden dolayı geçici olarak mükelleflerin tasarruflarını tartışmalı hale getiren durumlar da mevcuttur. Talâk bağlamında koca ile ilgili fikhî açıdan medhûs, (hiddet veya korkudan dolayı iradesine sahip olamayan, hayrı şerden ayırt edemeyen kişi)

⁷⁹⁰ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 361-378.

⁷⁹¹ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 361.

⁷⁹² Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 364; İbnü'l-Hümâm, *Fethi'l-kadîr*, III, 463.

sarhoş, mükreh, gayri müslim, mürtet ve sefiğ kabul edilen kişilerin tasarrufları mezheplerce tartışılmıştır.

Yukarıda zikredilen statüde olan kişilerin talâk konusu da dahil ehliyetle ilgili tasarruflarının bağlayıcılığı ile ilgili farklı hadis rivayetleri bulunmaktadır. Esasen mezhepleri farklılığa sevk eden her mezhebin hadis konusundaki prensibidir. Talâk bağlamında mezheplerin başvurduğu belli başlı nassî referansların bir kısmı şunlardır;

1- İbn Abbâs'ın (r.a.) rivayet ettiği hadis; “رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون المغلوب /Üç kişiden kalem/sorumluluk kaldırılmıştır. Bunlar akli yerine gelinceye kadar deli, uyanıncaya kadar uyuyan ve ihtilam oluncaya kadar sabi kimselerdir.”⁷⁹³

2- Hz. Aîşe (r.a.) kanalıyla rivayet edilen hadis; “لا إغْلَاقَ /İğlâk halinde boşama ve azat etme geçersizdir.”⁷⁹⁴

3- Misver b. Mahreme (r.a.) aracılığıyla rivayet edilen hadis; “لا طلاق قبل نكاح /Nikâhtan evvel boşama mülkiyetten önce azât geçersizdir.”⁷⁹⁵

4- Ebû Zerr el-Gıfârî'nin (r.a.) şu rivayeti; “إن الله قد تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان /Şüphesiz Allah Teâlâ ümmetimden yanılma, unutmaya zorlandığı şeyin hükmünü kaldırmıştır.”⁷⁹⁶

5- Ebu Hüreyre'nin (r.a.) rivayet ettiği şu hadis; “كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه /Aklı noksan olanların talâkı hariç bütün boşamalar geçerlidir.”⁷⁹⁷

6- Yine Ebu Hüreyre'den (r.a.) rivayet olunan hadis “ثلاث جدهن جد وهزلهن جد /Üç şeyin ciddisi de gerçektir şakası da gerçektir. Bunlar talâk, nikâh ve boşamadan dönmedir.”⁷⁹⁸

Müçtehitler yukarıda zikredilen hadisleri mezhep içinde kabul edilen usûl ve yöntemlerle tahlil edip anlamlandırarak medhûş, mükreh, sarhoş, gayri müslim, mürtet ve sefiğ gibi ehliyeti tartışmalı olan kimselerin talâkla ilgili konularını hükme bağlamıştır. Fakat tahlil ve anlayış farkı hükme de tesir etmiştir. Zikredilen deliller

⁷⁹³ Ebu Dâvûd, Hudûd, 16.

⁷⁹⁴ Buhârî, Talâk, 11; İbn Mâce, Sünen, Talâk, 16.

⁷⁹⁵ Buhârî, Talâk, 9; Ebu Dâvûd, Talâk, 7; İbn Mâce, Talâk, 17.

⁷⁹⁶ Buhârî, Talâk, 11; İbn Mâce, Talâk, 16.

⁷⁹⁷ Tirmizî, Talâk, 15; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame (321/933) et-Tahâvî, Muhtasarü't-Tahâvî (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1986), V, 7.

⁷⁹⁸ Tahâvî, Muhtasarü't-Tahâvî, V, 7.

çerçevesinde Hanefiler ile cumhur arasında ihtilaflı konulardan birisi öfke ve veya sinir krizi halinde bulunan kişiyi ifade eden medhûşün talâkıdır.

2.1.1.1. Medhûşün Tâlakı

Bu bağlamda Hanefiler yukarıda zikredilen Hz. Aişe'nin (r.a.) rivayet ettiği hadiste geçen ve sözlük anlamıyla kapatmak ve kilitlemek anlamına gelen iğlak ifadesini, akli tamamen ortadan kaldıran delirmek olarak dar kapsamlı tefsir etmişlerdir. Bu anlayışın tezahürü olarak kişinin hiddet veya sinir halinin teklifi ortadan kaldırmadığı dolayısıyla bey', nikâh ve talâk gibi muamelata dair tasarruflarının geçerli olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁷⁹⁹

Cumhurun müçtehitleri ise bu kelimeyi delirmenin yanısıra hiddet veya hüzün gibi çeşitli sebeplerle iradeye hâkim olmamak şeklinde daha geniş anlamli olarak tefsir etmişlerdir. Bu anlayışın sonucu olarak cumhura göre mecnun kişilerde olduğu gibi ne söylediğini bilmeyecek derecede aşırı kızgınlık veya sinir krizi halinde vaki olan boşamaların geçerli olmadığı kanaatine varmışlardır.⁸⁰⁰

Görüldüğü gibi bir kelimeye yüklenen anlam çerçevesinde her müçtehit sonucu kendi yorumu üzerine inşa etmiştir. Kanaatimizce furû'a yansması farklı olmakla beraber her ekol iğlak kelimesine yükledikleri anlam ile tutarlı bir şekilde hükme ulaşmıştır.

2.1.1.2. Mükrehin Tâlakı

Talâk hakkında Hanefiler ile cumhur arasında ihtilaflı olan konulardan biri de zorlama ve tehdit neticesinde yapılan boşama/mükrehin talâkıdır. Konu ile ilgili tartışmanın ana merkezi cebir ve tehdit altında bulunan kişilerin iradelerinin muamelâta yansması meselesidir. Hanefiler, prensip olarak ikraha konu olan mesele alım satım gibi rızanın şart olduğu ve feshe ihtimali olan bir tasarruf olursa bu tasarrufun fasit ve geçersiz olacağı kanaatindedirler. Buna karşın nikâh, talâk, azât

⁷⁹⁹ Kudurî, *Tecrid*, X, 4918, 4953.

⁸⁰⁰ İbn kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-müvekkîn*, III, 64; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 364.

etme, yemin ve nezir gibi feshe ihtimali olmayan bir tasarruf olursa bu tasarruf geçerlidir.⁸⁰¹

Yine Hanefiler talâkın meşruiyetine dair hükmü bildiren “الطلاق مرتان/*Boşama ikidir*”⁸⁰² ayetindeki hükmün umumi olduğunu dolayısıyla boşayan kimseler arasında mükreh ya da gayri-mükreh ayrımının yapılamayacağı noktasından hareketle muameletâ dair tasarruflarının geçerli olması yönünde hükme ulaşmışlardır. Hanefilere göre cebir ve tehdit altında bulunan kişi rızası bulunmadığı halde iki şerden ehven olan hakkında iradesini ortaya koymuştur. Dolayısıyla böyle bir talâk hüküm açısından geçerlidir.⁸⁰³

Hanefiler mükrehin talâkının geçerli olduğunu şu hadise ile de istidlal ederler. Safvân b. Imrân et-Tâî'nin rivayetine göre asr-ı saâdette bir kadın eline hançerini alıp kocasının boğazına dayayarak boşaması için tehdit etmiş, adam da tehdit atında olduğu için boşadığını söylemiş daha sonra da boşamanın geçersiz olması için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müracaat etmişti. Fakat Hz. Peygamber cevaben “ لا قبولة في الطلاق/*Talâk konusunda boşamayı geçersiz sayma yoktur*” buyurmuştur.⁸⁰⁴ Hanefi müçtehitler mezkûr hadisin yanısıra yukarıda zikredilen üç şeyin ciddisi de şakası da gerçektir hadisini de delil olarak getirmişlerdir. Şöyle ki bulunduğu durumla ilgili mükrehten sadır olan söz de ciddi veya şaka ihtimallerinden hali değildir. Hangisi kabul edilirse edilsin talâk geçerli olur.⁸⁰⁵ Netice itibariyle Hanefiler irade beyanı ile rıza kavramının ayrı şeyler olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla onlara göre insanların bazen razı olmadıkları şeyler hakkında iradelerinin tecelli etmesi mümkündür. Tehdit ve ikrah halindeki talâk da bu kabildendir. Böyle bir kişi ölüm tehlikesi ile boşama arasındaki iki şerden birisini tercih ederek iradesini ortaya koymuştur.⁸⁰⁶

Cumhur ise irade beyanını rızanın varlığı ile ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre tehdit altındaki kişinin rızası olmadığı için irade beyanı gerçekleşmez. Çünkü tehdit altındaki kişi esas itibariyle talâkı değil şerri defetmeyi kastetmiştir. Cumhur bu

⁸⁰¹ Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, III, 276.

⁸⁰² el-Bakara, 2/229.

⁸⁰³ Kudurî, *Tecrid*, X, 4914; İbnü'l-Hümâm, *Fethi'l-kadîr*, III, 488.

⁸⁰⁴ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî (ö. 227/842) Saîd b. Mansûr, *Sünen-i Seîd b. Mensûr*, thk. Habîbürrahman el-Azamî (el-Hind: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982), I, 314; Kudurî, *Tecrid*, X, 4914; İbnü'l-Hümâm, *Fethi'l-kadîr*, III, 489.

⁸⁰⁵ Kudurî, *Tecrid*, X, 4915.

⁸⁰⁶ Kudurî, *Tecrid*, X, 4916.

konuya Ebu Zerr el-Gıfârî'nin mükreh hakkındaki rivayetini de delil gösterirler. Bu hadise göre Allah Teâlâ tehdit altındaki kişilerin yapıp ettiklerinden sorumluluğu kaldırmıştır. Ayrıca cumhura göre tehdit durumu kişinin iradesini kısıtlayan iğlak halidir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen ve geniş olarak anlamlandırılan “*İğlak halinde boşama gerçekleşmez.*”⁸⁰⁷ hadisine göre de mükrehin talâkının hükümsüz olması gerekir.⁸⁰⁸

Hanefiler, cumhurun istidlalde bulundukları delilleri senetlerinin sıhhati açısından sahih kabul etmekle birlikte iğlak hadisini delirmek, mükreh hakkında sorumluluğun kaldırılmasına dair hadisi ise günahın olmaması şeklinde anlamlandırmışlardır. Dolayısıyla Hanefilerin anlayışına göre mükrehin talâkı sonuç doğurur fakat üzerine herhangi bir vebal terettüp etmez. Netice itibariyle mükrehin talâkı konusunda her iki ekolün de ilkeleriyle tutarlı bir davranış sergilediği söylenebilir.

2.1.1.3. Sarhoşun Tâlâkı

Sarhoşluk, dışarıdan alınan maddelerin tesiriyle makul ve insicamlı bir şekilde söz söylemeye ve tutarlı davranış sergilemeye tâkatı kalmayacak şekilde aklın bulunmaması halidir. Bu hal bal veya ilaç gibi meşru olan gıdaların kullanılmasıyla meydana gelebileceği gibi içki ve uyuşturucu gibi haram olan maddelerin tüketimi ile de meydana gelir. Bal ve ilaç gibi meşru olan maddelerin kullanılmasıyla oluşan sarhoşluk uyku veya baygınlık hali gibidir. Oluşumu meşru sebeplere dayandığı için irade beyanı hususunda mükellefin tasarrufunu geçersiz kılar. Buna bağlı olarak nikâh talâk gibi muamelata dair sözleri hükümsüzdür. Bu hususta bütün mezhepler ittifak halindedir.⁸⁰⁹

Şer'an haram olan maddelerin tüketimi sonuncu meydana gelen sarhoşluğa gelince Hanefilerin de dahil olduğu çoğunluğa göre göre bu sarhoşluk hem akîde noktasında hem de fikhın muamelat konularında mükellefiyeti ortadan kaldırmaz. Zira burada aklın izalesi mükellefin bilinçli iradesiyle gerçekleşmiştir. İğlak hadisi

⁸⁰⁷ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Talâk, 11; İbn Mâce, *Sünen*, Talâk, 17.

⁸⁰⁸ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 367.

⁸⁰⁹ Kudurî, *Tecrîd*, X, 4933; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 383; Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukaha*, II, 195; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 261.

ile kastdeilen ise teklifi ortadan kaldıracak şekilde aklın zevalidir ki bu da ancak delirmek ile olur. Buna karşılık sarhoştan teklifin düşmediği konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.⁸¹⁰ Bu konunun dayanağı “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّىٰ /Ey iman edenler ne söylediğinizi bilinceye kadar sarhoş iken namaza yaklaşmayın”⁸¹¹ ayeti kerimedir. Zira bu ayette sarhoşlar mükellef kabul edilerek namaza yaklaşmama hususunda muhatap tutulmuştur.⁸¹² Nitekim sarhoşun geçirmiş olduğu namazlarını kaza etmesinin gerekliliği de onun mükellef olduğunun delilidir. Ayrıca dinin emirlerini çiğneyerek haramı irtikap etmiş birisinin bu tür tasarrufları geçersiz sayıldığında bu eylem cezalandırılmamış olur.⁸¹³ Bu da İslam hukukunun genel prensipleriyle bağdaşmaz.

Buna karşın meşhur Hanefî fakihlerden Tahavî, Kerhî ve Şafîîlerden Müzenî gibi fakihlere göre sarhoşun boşaması geçersizdir.⁸¹⁴ Bu gurubu temsil eden fakihler, görüşlerini şu ilkeler ile temellendirmişlerdir. Teklif, ehliyet sahibi kişiler için geçerlidir. Ehliyetin temel unsuru ise akıl ve temyiz kudretidir. Her ne sebeple olursa olsun akıl ve temyiz kudreti ortadan kalkınca mükellefiyet de ortadan kalkar. Sarhoş kimselerin, o halleri devam ettiği süre içinde akıl ve temyiz kudretinden mahrum oldukları ise bir hakikattir. Bu mukaddimelere göre ehliyetten mahrum olan kişilerin talâk ve nikâh gibi tasarrufları geçersiz olması gerekir. Bu gurubu temsil eden fakihler teklifin düşmesi noktasında aklın izalesini yeterli görmüşlerdir. Ayrıca bu guruptaki müçtehitlere göre sarhoş kimseler ittifakla işledikleri suçun karşılığı olarak had cezası ile cezalandırılmaktadır. Bunun üzerine ilave bir ceza verilemez.⁸¹⁵

Sonuç olarak sarhoşun talâkı konusunda azınlıkta olmakla beraber her bir mezhepte geçersiz olması gerektiğini savunan müçtehitler bulunmaktadır. Öyle ki bu müçtehitler görüşlerini Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahabenin ileri gelenlerinin görüşlerine dayandırmaktadırlar.⁸¹⁶ Fakat dört sünnî mezhebin de içinde olduğu müçtehitlerin çoğunluğuna göre sarhoşun talâkı geçerlidir. Bu neticeye göre azınlıkta olan müçtehitlerin görüşleri genel manada İslam hukukun tutarlılığına zarar verecek

⁸¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 383.

⁸¹¹ en-Nisâ, 4/43.

⁸¹² Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 361.

⁸¹³ Kudurî, *Tecrid*, X, 4933.

⁸¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 383.

⁸¹⁵ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 366; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 362.

⁸¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 383.

ölçüde görülemez. Diğer taraftan dört sünnî mezhebin çoğunluğunun aynı görüş üzerinde birleşmesi İslam hukukunun tutarlılığını gösterir.

2.1.2. Kasıt

Cumhura göre talâkın rükünlerinden birisi de kasıttır. Talâk bağlamında kasıt, manasının gerçekleşmesine niyeti olmaksızın şaka veya eğlence olsun diye boşamayı ifade eden lafızları teleffuz etme hususunda irade ortaya koymaktır.⁸¹⁷ Kasıtın bulunmadığı boşama meselesinde hata yoluyla boşayan ve şaka ve eğlence yoluyla boşayan/talâku'l-hâzil kişilerin tasarrufları müctehitler arasında tartışılmıştır. Dolayısıyla kasıtlı ilgili mesele yanılma ile boşama/talâku'l-muhtı' ve şaka ile boşama/talâku'l-hâzil alt başlıklarıyla ele alınacaktır.

2.1.2.1. Yanılma ile Boşama/Talâku'l-muhtı'

Yanılma ile boşama, ehliyet sahibi bir kişiden dil sürçmesi sonucu boşamayı ifade eden lafızların sadır olmasıdır. Bu hususta Hanefî usulcülerin prensibi şu şekildedir. Nikâh, talâk ve itak gibi delâlet açısından sarîh olan lafızlar niyete muhtaç olmaz. Kişiden nasıl sadır olursa olsun muktezasıyla amel etmek gerekir.⁸¹⁸ Bu anlayışa göre bir kişi Arapça olarak mesela “انت طاهرة/ *sen temizsin*” yerine “انت طالق/ *sen boşsun*” demiş olsa Hanefîlere göre böyle bir talâk diyaneten değilse de kazaen geçerlidir.⁸¹⁹ Kocası tarafından böyle bir hitaba maruz olan kadın hâkime müracaat etse hakim boşamayı kabule mecburdur. Malikîlerden benzer rivayetler nakledilmektedir.⁸²⁰ Hanefîler hata ile olan boşamayı ibadet ve bazı muamelelerdeki hataya benzetmişlerdir. Şöyle ki mükellefte kasıt bulunmadığı halde sırf dikkatsizliğinden dolayı oruçlu bir kişi yiyip içse orucu bozulur. Yine kasıt bulunmadığı halde mesela av zannedip hata ile birini öldürmüş olsa veya bir malı

⁸¹⁷ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 368.

⁸¹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 277; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 373.

⁸¹⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö. 852/1449) el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1959), IX, 390; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 263.

⁸²⁰ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 369.

itlaf etse diyet veya tazmin ile yükümlü olur. Yine “Üç şeyin şakası da ciddisi de gerçektir” hadisinde sayılan üç şey özelinde kast olmasa da hüküm geçerlidir.⁸²¹

Cumhur ise “إن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم/Eğer kocalar boşamaya kesin olarak karar verilerse şüphesiz Allat Teâlâ işiten ve bilendir”⁸²² mealindeki ayet-i kerimeden hareketle boşamada niyetin gerekli olduğu kaanatine varmışlardır. Yine Hz. Ömer’den (r.a.) rivayet edilen “انما الاعمال بالنيات/Ameller niyetlere göre hüküm kazanır”⁸²³ hadisi ile Ebu Zerr el-Gıfârî’nin (r.a.) rivayet ettiği unutan, yanılan ve tehdit edilenden sorumluluğun kalktığını bildiren hadisten hareketle, gerek ibadetlerde gerekse muamelelerde kasıt ve niyetin bulunması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu fakihler kasıt bulunmadığı için hata yoluyla boşamanın hükümsüz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁸²⁴

Netice olarak şu husus tespit edilebilir. İslam hukukunda özellikle muamelata dair meselelerin birbirlerine benzer tarafları olsa da bütünüyle birindeki hüküm diğerine kıyas edilemez. Her birinin kendine özgü hususiyetleri olabilir. Hata ile işlenen cinayet, yaralama veya itlaf ile hata yoluyla boşama arasında sırf kastın olmamasına bakarak benzerlik tespit etmek isabetli değildir. Öncelikle hata ile işlenen cinayet, yaralama ve itlafda diyet veya tazmin zorunluluğu mağdur olan kişinin zararını telafi etmeyi hedeflenmektedir. Hata ile boşamada ise hüküm geçerli sayıldığında eşlerin her ikisinde de mağduriyete yol açmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse İslam hukukunun genel prensipleri açısından cumhurun görüşü daha tutarlı ve isabetli görünmektedir.

2.1.2.2. Şaka ile Boşama/Talâku’l-hâzil

Şaka ile boşama, kocanın boşama niyeti olmaksızın şaka ve eğlence olsun diye boşamayı ifade eden sözleri sarf etmesidir. Bu sözlerin geçerliliği müçtehitler arasında tartışılmıştır. Allah Teâlâ boşama ile ilgili hükümleri bildiren bir ayetin sonunda şöyle buyurmaktadır; “وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوءًا”/Allah’ın ayetlerini alaya

⁸²¹ Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukaha*, II, 196.

⁸²² el-Bakara, 2/227.

⁸²³ Buhârî, Mukaddime, 1.

⁸²⁴ Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 390; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 395; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, XV, 372.

almayın.”⁸²⁵ Hz. Peygamber de (s.a.v.) Ebu Hüreyre’nin rivayet ettiği yukarıda zikrettiğimiz hadiste nikâh, talâk ve ric’atin/boşamadan dönmenin şakasının da gerçek olduğunu ifade etmiştir.

Müçtehitler konu bağlamındaki ayet ve hadislerden hareketle özellikle hadiste zikredilen nikâh, talâk, ric’î talâkta eşine dönme (diğer bir rivayette azât etme) gibi konularda sarîh lafızların kullanılması halinde niyete muhtaç olmaksızın hükmün geçerli olmasını prensip edinmişlerdir. Birkaç fakîhin görüşü istisna edilirse dört sünnî mezhebe göre de böyle bir talâk geçerlidir. Müçtehitler zikredilen nassî referanslar ile ulaşılan hükmün gerekçesini şöyle izah etmişlerdir. Şaka yoluyla boşamada sözü sarfeden kişi tamamen iradesiz değildir. Zira boşamaya kastı olmasa da bilinçli bir şekilde boşama lafzını telaffuz etme hususunda iradesi vardır. Şaka ve eğlence yoluyla boşamayı hata yoluyla boşamadan ayıran nokta burasıdır. Ayrıca hükümler sebepler üzerine terettüp eder. Burada hükmün sebebi talâk lafzıdır. Şaka ile boşayan kişi de bu sebebi gerçekleştirmiştir. Öyle ise bu kaziyyelerin tutarlı bir sonucu olarak sebep üzerine hükmün terettüp etmesi zorunludur.⁸²⁶

2.1.3. Mutallak/Talâkın Mahalli

Cumhura göre, talâkın rükünlerinden birisi de talâkın mahalli olan zevcedir. Boşamanın muteber sayılabilmesi için boşanan kadında bazı şartların mevcut olması gerekir. Öncelikle boşamaya muhatap olan kadın boşayan kişinin nikahı altında bulunmalıdır. Şafiî ve Hanbelilere göre talâkın dördüncü rükünü, üçüncü rükünü olan talâkın mahalliyle ilgili konuları ikmal eder mahiyettedir. Zira Şafiî ve Hanbelî müçtehitler bu başlık altında ecnebî bir kadına yönelen boşamanın hükmünü açıklamışlardır. Dolayısıyla başkasının nikâhı altında bulunan bir kadına yöneltilen talâkın hükümsüz olduğu izahtan varestedir. Bu konuda mezhepler görüş birliği içindedir.⁸²⁷ Bu sebeple Şafiî ve Hanbelî fakihlerce ayrı bir rükünü sayılan talâkın mahalli üzerine velayet meselesi üçüncü rükün olan talâkın mahalli ile birlikte incelenecektir. Özetle ifade etmek gerekirse henüz nikâhı altında bulunmayan bir kadına yöneltilen talâkın hükmü mezhepler arasında tartışmalıdır. Tartışmanın

⁸²⁵ el-Bakara, 2/231.

⁸²⁶ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 369.

⁸²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 386.

kaynağı, boşamanın geçerli olması için milk-i müt‘aya sahip olmanın şart olup olmadığı ile ilgilidir.⁸²⁸ Mezheplerin yaklaşımına göre meselede üç farklı görüşün olduğu söylenebilir.

1- Hanefilere göre talâkın gerçekleşmesi için, kişinin boşama esnasında nikaha mâlik olması gerekmez. Boşama şartının gerçekleştiği anda nikaha mâlik olmak yeterlidir. Mezhepte kabul gören bu esastan hareketle kişinin henüz nikahı altında bulunmayan bir kadına yönelttiği talâk tasarrufu ister “*Ben ne zaman evlenirsem o kadın boştur veya evlendiğim bütün kadınlar boştur*” şeklinde genel bir ifade olsun, isterse “*Ben seninle evlenirsem sen boşsun*” şeklinde hususi bir ifadeyle olsun geçerlidir.⁸²⁹ Zira boşama hemen geçerli değil şartı olan nikâh gerçekleştikten sonra tahakkuk edecektir. Hanefiler bu ve benzeri ifadeleri nikâh altında bulunan kadının boşanmasını mesela “*Şayet falanın evine gidersen boşsun*” sözü gibi bir şarta bağlanmasına benzetmişlerdir. Bu örnekte de boşamanın telaffuz edildiği anda nikaha sahiplik mevcut olmakla beraber şart henüz yoktur.⁸³⁰

2- Malikiler ise Hanefilerden farklı olarak böyle bir boşamanın muayyen bir kişiye veya guruba yönelik olması halinde muteber, bütün kadınları içine alacak şekilde genel bir ifadeyle olduğu takdirde ise geçersiz olduğu kaanatine varmışlardır.⁸³¹ Bu ayırımı yapmalarının sebebini de böyle bir sözü sarf eden kişiye helal yoldan evlenmeyi sağlamak olarak açıklamışlardır. Zira genel ifadeyle bütün kadınları veya bütün zamanları içine alacak şekilde kullanılan ifadenin muktezasıyla amel edildiğinde o kimsenin evlenmesine imkân yoktur. Böyle kimseler günah olan bir şeyi nezretmiş sayılır. Bu yaklaşım Malikîlerin maslahat prensibiyle tutarlı bir şekilde amel ettiklerinin göstergesidir. Fakat nikahı altında bulunmayan bir kadına hususi olarak yöneltilen boşama sözü evlilikten sonra her durumda geçerlidir.⁸³²

3- Şafîî ve Hanbelîlerin konuya yaklaşımı ise şu şekildedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) konuya delil teşkil edecek şekilde şu hadisleri îrat buyurmuştur; “لا طلاق إلا فيما

⁸²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 386.

⁸²⁹ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 375.

⁸³⁰ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 375.

⁸³¹ Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, II, 447; Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukaha*, II, 196;

Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 364; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 387.

⁸³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 387.

ولا عتق إلا فيما تملك، ولا بيع إلا فيما تملك/ Boşama ancak sahip olduğun şey (zevze), azât etmen ancak sahip olduğun şey (köle) hakkında; satmak ise ancak sahip olduğun şey (mal) hakkında geçerlidir.”⁸³³ “طلاق قبل النكاح/Evlilikten önce yapılan boşamalar geçersizdir.”⁸³⁴ Şafî ve Hanbelî fakihler söz konu hadislerle dayanarak zikredilen hususlarda mülkiyet olmadan yapılan tasarrufların geçersiz olduğu kanaatine sahip olmuşlardır.⁸³⁵

Hanefiler söz konusu hadisleri kabul etmekle beraber meseleyi şu şekilde temellendirmişlerdir. Mezkûr hadis başkasının nikâhı altında bulunan kadına yöneltilen talâkın hükmünü açılmaktadır. İleride evleneceği bir kadına yöneltilen talak ise ta’lîktir. Yani boşamayı bir şarta bağlama kabilindendir. Ta’lîkî şartlar Hanefilere göre yemin sayılır.⁸³⁶ Şart gerçekleşince meşrut da gerçekleşir. Bu meselede, boşayan kişi boşamayı nikahlanma şartına bağlamıştır. Dolayısıyla bu yaklaşımın tutarlı tezahürü olarak Hanefilere göre nikâh akdi gerçekleştiği anda meşrut olan boşama da gerçekleşir.⁸³⁷

Muasır İslâm hukukçularından Vehbe Zühaylî ile Hayrettin Karaman bu meselede Şafîîler ile Hanbelîlerin görüşlerinin daha isabetli ve tercihe şayan olduğunu belirtmişlerdir.⁸³⁸

2.1.4. Sîga

Cumhura göre talâkın rûkûnlerinden biri de sîgadır. Sîga ile kastedilen boşamayı ifade eden belli başlı sözler kastedilmektedir. Sîga yukarıda geçtiği üzere Hanefilere göre talâkın tek rûknüdür. Boşama çerçevesinde sîga kapsamında sarf edilen sözlerin bir kısmı sarîh bir kısmı da kinayedir. Sonuca etkisi bakımından sarîh veya kinevî lafızların kullanımı mezheplere göre farklı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda önce mezheplere göre sarîh ve kinevî lafızların tespiti ardından da bu lafızların sonuca tesirî incelenecektir.

⁸³³ Ebu Dâvûd, Talâk, 7; İbn Mâce, Talâk, 17.

⁸³⁴ Buhârî, Talâk, 9; Ebu Dâvûd, Talâk, 7.

⁸³⁵ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, II, 447; Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukaha*, II, 196; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 386.

⁸³⁶ Kudurî, *Tecrid*, X, 4904.

⁸³⁷ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, II, 447; Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukaha*, II, 196.

⁸³⁸ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 378; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 364.

Hanefiler ile Malikîlere göre boşama ile ilgili kullanılan sarîh lafız sadece talâk lafzıdır. Şafîî ve Hanbelilere göre ise evlilik birliğindeki ayrılığı ifade etmek üzere Kur’ân-ı Kerim’de zikredilen talâk/طلاق, serâh/سراح ve firâk/فراق lafızlarıdır.⁸³⁹

Hükme etkisi bakımından boşamada kullanılan sarîh lafızların doğurduğu sonuç hakkında dört sünni mezhep görüş birliği halindedir. Dolayısıyla ehliyeti kısıtlayıcı unsurlar olmaksızın boşamayla ilgili sarîh lafızlar kullanıldığı zaman niyete muhtaç olmaksızın hükmü geçerlidir.⁸⁴⁰ Bu yaklaşım sarîh lafızların nasıl bir hüküm doğuruacağı konusunda dört sünnî mezhebin tutarlı bir yaklaşım sergilediğinin göstergesidir. İkrâh, sarhoşluk ve iğlâk hali gibi ehliyeti kısıtlayan durumlar hakkında bilgi ise yukarıda zikredildiği için tekrar edilmeyecektir.

Dört sünnî mezhep açısından boşamada kinvî lafızların kullanımında talâkın geçerlilik kazanması niyet veya karineye bağlıdır. Bu hususta görüş birliği olmakla beraber niyet veya karinenin boşama istikmatinde tezahür ettiği zaman ric’î talâk mı bâin talâk mı olduğu tartışmalıdır. Hanefilere göre kinevî lafızlar niyet ve karineye bağlı olarak boşama olarak kabul edilirse bu boşama şekli bâin talak olur. Cumhura göre ise kinevî lafızlarla yapılan boşamalar da ric’î talaktır.⁸⁴¹

2.2. Talâkın Sünni-Bid’î Olarak Taksimi Çerçevesindeki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi

Boşamanın İslâmî tavsiyeler çerçevesinde yapılıp yapılmadığına göre talâk, sünnî ve bid’î talâk olmak üzere ikiye ayrılır İslâmî tavsiyelere uygun boşama şekli, cinsel ilişkinin olmadığı temizlik döneminde bir talâk ile boşamadır. Şer’î kuralların bu şekliyle olan kısmında müçtehitlerin ittifakı bulunmaktadır. Ayrıca Hanefilere göre kocanın üç temizlik müddeti içerisinde cima olmadan üç defa boşaması da sünnî boşama sayılmıştır. Hamile olan kadınların sünnet vechi üzere boşanması ise bir defa boşayıp doğum süresine kadar iddet beklemesi şeklinde olur.⁸⁴² Şafîîler ise temizlik

⁸³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 371, 372. Bkz. el-Bakara, 2/229; el-Ahzap, 33/28,49;

⁸⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 373.

⁸⁴¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 386; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 354.

⁸⁴² Serahsî, *Mebisûl*, VI, 8; Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukaha*, II, 171.

döneminde bir mecliste verilen üç talakı da sünnî talâk saymışlardır. Bu boşama Malikîlere göre ise bid'î talâktır.⁸⁴³

İbn Hazm, İbn Teymiye ve Şevkânî gibi alimler hariç bid'î talâkın sonuç doğurduğu hususunda da dört sünnî mezhep ittifak halindedir. Fakat bid'î talâkın mahiyeti hususunda kısmî farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki Hanefî ve Hanbelîlere göre bid'î talâk, adet dönemi içerisinde veya nifas halinde boşamak, temizlik döneminde cimadan sonra boşamak ve bir temizlik döneminde bir defada üç talâk ile boşamak veya bir temizlik müddetinin farklı zamanlarında üç ayrı talâk ile boşamaktır.⁸⁴⁴

Malikîler bid'î talâk konusunda Hanefîlere yakın bir anlayış sergilemekle beraber onlardan farklı olarak farklı temizlik dönemlerinde birden fazla boşamayı da bid'î talak saymışlardır. Bu esasa göre üç ayrı temizlik döneminde yapılan birden çok talâk tasarrufları Hanefîlere göre sünnî talâk sayılırken Malikîlere göre bid'î talâk sayılmaktadır.⁸⁴⁵

Şafîîlere göre talâkın sünnet veya bid'î olmasında esas faktör talâkın hangi dönemde gerçekleştirildiği ile ilgilidir. Onlara göre temizlik dönemlerinde cinsel ilişki olmadan yapılan bütün talâklar sünnî talak sayılır. Yine bu anlayışın tutarlı sonucu olarak bir mecliste bir kerede üç talak ile boşama da sünnî talâktır. Buna karşılık adet günlerinde yapılan her tülü boşama da bid'î talak sayılmıştır.⁸⁴⁶

Bid'î talâk konusunda ihtilaflı olan konulardan birisi bir mecliste yapılan üç talakın geçerli olup olmayacağı meselesidir. Başta sahabenin çoğunluğu olmak üzere Evzaî, İbrahim en-Nehaî, Süfyan-ı Sevri gibi müçtehit tabîiler ve dört mezhep imamı ve arkadaşlarının çoğunluğuna göre sünnet üzere olmayan bir lafızla vaki olan üç talak bidat ve haram olmasına karşın hukuki olarak geçerlidir.⁸⁴⁷ Meselenin kaynağı olacak nassî ve aklî delillerin bir kısmı kısmı şöyledir.

⁸⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 351.

⁸⁴⁴ Serahsî, *Mebûsât*, VI, 8; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ala'l-mezâhibi'l-erbea*, IV, 846, 850.

⁸⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 351.

⁸⁴⁶ Serahsî, *Mebûsât*, VI, 9; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 352; Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, II, 171.

⁸⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 3, s. 83.

Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyurmaktadır. “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ”/Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda onları iddete başlayabilecekleri bir zamanda boşayın ve iddetlerini de sayın”⁸⁴⁸

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) eşini bir defada üç talâk ile boşayan Hiz. Ömer’in oğlu Abdullah İbn Ömer’e eşine dönmesini şu hadis ile emretmiştir. “مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها/Ona söyle eşine dönsün. Hayızdan temizlene kadar eşini evde bıraksın. Daha sonra tekrar hayız görüp temizlenince ister evliğe devam eder isterse ilişki kurmadan boşar. Allah Teâlâ’nın kadınların içinde boşanmasını emrettiği iddet budur”⁸⁴⁹ Malikîler ile Hanefîlerin bir kısmına göre bu ayet ve hadisteki emir sîgaları vücup ifade eder. Bu emrin muktezası olarak boşayan kişinin eşine dönmesi farzdır. Zira hadis-i şerifin sebep-i vürudunu teşkil eden olayda Abdullah İbn Ömer eşini hayız halinde boşamış, Hiz. Ömer de (r.a.) durumu Hiz. Peygamber’e (s.a.v.) bildirmişti. Hiz. Peygamber de (s.a.v.) mezkûr hadisi irat buyurmuştur. Buna karşılık Hanefîlerin bir kısmına göre söz konusu emirler vücup mendupluğu ifade etmektedir.⁸⁵⁰

Ayrıca Beyhakî, Darekutnî ve Tabarânî’nin Hiz. Ali’den rivayetle naklettikleri bir hadiste şöyle buyrulmuştur. “إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه ولا تحل له حتى تتكح زوجاً غيره/Kim hanımını bir mecliste üç talak ile boşarsa hanımı ondan boş olmuş olur başka biriyle evlenmedikçe ilk kocasına helal olmaz.”⁸⁵¹ Aynı hadis Dârekutnî’nin Hiz. Aişe’ye dayanan rivayetinde “ويزوق كل واحد منهما عسيلة صاحبه”/Her biri sahibinin balcağızından tatmadıkça”⁸⁵² şeklinde zikredimiştir.

Tabarânî de konuyla ilgili şu olayı nakledeir. Hiz. Ali’nin (r.a.) şahadetinden sonra oğlu Hiz. Hasan (r.a.) hilafete seçilince, eşi Aişe binti Fazl, kayın pederinin hunharca şehit edilmesini unutup Hiz. Hasan’ın halife olmasına sevinmişti. Hiz. Hasan eşinin bu tavrına kızmış onu üç talakla boşamış dha sonra ise pişmanlığını şu sözlerle dile getirmiştir. “لولا أني سمعت جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو سمعت أبي يحدث عن جدي أنه

⁸⁴⁸ et-Talâk, 65/1.

⁸⁴⁹ Buhârî, Talâk, 1; Ebu Dâvûd, Talâk, 5; Tirmizî, Sünen, Talâk, 1.

⁸⁵⁰ İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, IV, 346.

⁸⁵¹ Beyhakî, Sünen, VII, 555 (H. No. 14988).

⁸⁵² Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995) ed-Dârekutnî, Sünen’ü’l-Dârekutnî, thk. Şuayb el-Arneûd- Hasan Abdülmünim Şelebî-Abdullatif Hırzullah-Ahmed Berhum (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), V, 59 (H. No. 3977).

قال: «إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا عند الأقراء، أو طلقها ثلاثا مبهمه؛ لم تحل له حتى تتكح زوجها غيره» ؛
Şayet babamdan veya dedemden **“Kim zevcesinin bir mecliste üç defa boşarsa veya mübhem olarak üç defa boşarsa ilk kocasından başkasıyla nikahlanmadıkça ilk kocası helal olmaz”** sözünü işitmeseydim ona dönerdim”⁸⁵³
Nitekim Hz. Ömer Ebu Musa el-Eş’arî’ye yazdığı mektupta zevcesini bir mecliste üç talâk ile boşayan kişilerin talâklarının üç talak olarak geçerli olmasını emretmiştir.⁸⁵⁴
Bütün bu delillerden hareketle sünnî mezhebin çoğunluğuna göre bid’î talâk mukaddimeler ve şekli açısından haram ya da mekruh olsa da sonuç açısından geçerlidir.⁸⁵⁵ Bu meselede dört sünnî mezhebin delillere yaklaşımı tutarlı bir şekilde tezahür etmiştir.

Buna karşılık sahabeden Zübeyr b. Avam, Abdurrahman b. Avf ile Maliki ve Hanbeli alimlerden bir kısmı, Caferîler ve İbni Teymiye’ye göre ise aynı anda üç talak ile boşama bir talâk sayılır. Bu gurubun delili ise İbni Abbas’tan gelen bir rivayete dayanmaktadır. Şöyle ki Rukâne aynı anda eşini üç talâk ile boşamış daha sonra pişmanlık duyarak durumunu Hz. Peygamber’e (s.a.v.) arz etmişti. Hz. Peygamber (s.a.v.) cevaben “هو على ما أردت/Bu senin murat ettiğin gibi bir kere boşamaktır.”⁸⁵⁶ buyurmuştur. Bu hadis ile Hz. Peygamber Rukâne’nin eşine dönebileceğini bildirmiştir.

Ayrıca bir mecliste yapılan üç talakın bir talak olduğunu savunanlar, Müslim’in İbn Abbas’tan nakledilen rivayetine yer verirler. Söz konusu rivayete göre asr-ı saadette iken bir mecliste yapılan üç talakın bir talâk sayıldığı, Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ömer’in hilafeti zamanında ise üç talak sayılmaya başlandığı ifade edilmektedir.⁸⁵⁷

İbn Abbas’ın (r.a.) Hz. Ömer hakkındaki rivayetleri fıkıh açısından tahlil edildiğinde şu hususlar söylenebilir. Hz. Ömer’in (r.a.) Hz. Peygamber döneminde sâbit olan bir hükmü değiştirmesi Şâri‘ sıfatı bulunmadığı için düşünülemez. Bu konuda gerek Hz. Ömer’in gerekse diğer sahabe’nin böyle bir yetkiye sahip olmadığı

⁸⁵³ Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971) Taberânî et-, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbni Teymiye, 1994), III, 91 (H. No. 2757).

⁸⁵⁴ Bkz. Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 301.

⁸⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 353.

⁸⁵⁶ Dârekutnî, *Dârekutnî*, V, 62.

⁸⁵⁷ Bkz. Müslim, *Talâk*, 2.

tartışma konusu değildir. Tam aksine yukarıda zikredilen ayet ve hadisler bir mecliste yapılan talâkın üç talâk sayılması hususunda daha güçlü delildir. İşte dört sünni mezhebin müçtehitleri söz konusu delillerin tutarlı bir şekilde tezahürü olarak aynı anda üç talâk ile boşamayı geçerli saymışlardır.

2.3. Ric'î Talâk-Bid'î Talâk Çerçevesindeki İhtilaflar ve Tutarlılık İlkesiyle İlişkisi

Kitab, sünnet ve icmâ delilleri, evliliği sürdürmeye imkân verip vermeme noktasında, talâkın ric'î ve bâin olmak üzere iki çeşit olduğuna delalet etmektedir. Mezhepler talâkın çeşitleri noktasında ittifak etmekle beraber detaylarda kısmen farklılaşmışlardır.⁸⁵⁸

2.3.1. Ric'î Talâk

Ric'î talak, iddet içerisinde yeni bir nikah ve mehre ihtiyaç duymadan eşine dönmeye imkân veren talâktır. Hanefilere göre böyle bir talâkta evliliğin sürdürülebilmesi için zifafın gerçekleşmiş olması, üç talâk hakkının kullanılmamış olması, muhalea yoluyla ayrılmamaları ve talâkın sarîh lafızlarla yapılması şarttır.⁸⁵⁹ İleride geleceği üzere Hanefilere göre kinayeli lafızlarla yapılan talâk bâin talak sayılır.⁸⁶⁰

Ric'î talâk ile meydana gelen boşamalarda koca pişmanlık duyup evliliği sürdürmek isterse kadının iddeti tamamlanmadığı sürece rızasına başvurmadan dönebilir.⁸⁶¹ Bu hükmün dayanağı “وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا/Kocaları da barışmak istedikleri takdirde o süre içerisinde onları geri almaya başkalarından daha fazla hak sahibidirler.”⁸⁶² ayetidir. Detayları furu‘ kitaplarında anlatıldığı üzere erkeğin evliliği sürdürme kararını bildirmesi sözlü olabileceği gibi öpmek veya cinsel ilişkide bulunmak suretiyle de mümkündür.⁸⁶³

⁸⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 345; Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 175; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri*, 542.

⁸⁵⁹ Serahsî, *Mebisûl*, VI, 19.

⁸⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 345; Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 725.

⁸⁶¹ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 725.

⁸⁶² el-Bakara, 2/228.

⁸⁶³ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 725.

Cumhura göre ise kinayeli lafızlarla yapılan talak da ric'î talâk sayılır.⁸⁶⁴ Fakat iddet bittikten sonra bâin talaka dönüşür. Ric'î talakta evlilik devam ettiği için taraflardan birinin ölmesi durumunda birbirlerine varis olurlar. Ayrıca mehri müeccelin hemen ödenmesi gerekmez.

2.3.2. Bâin Talâk

Bâin talâk ise ancak şartları gerçekleştiğinde yeni bir nikah ve mehir ile ilk kocasıyla evlenebilmeye imkân veren boşama şeklidir. Müçtehitler aşağıdaki durumlarda boşmanın bâin talâk olduğu hususunda görüş birliği halindedir.

1- Ric'î talakta iddet müddeti tamamlanıncaya kadar kocanın eşine dönmediği durumlarda

2- Kadının bir bedel ödeyerek muhalea yoluyla kocasından ayrılması halinde

3- Üç talak hakkının kullanılmış olması halinde

Ayrıca yukarda ifade edildiği üzere Hanefilere göre boşamanın kinayeli lafızlarla yapılması halinde de bâin talâk gerçekleşir.

Bâin talâk da şartları oluştuğunda yeni bir mehir ve nikâh akdiyle evliliği sürdürmeye imkân verip vermemesine göre bâin talâk beynûneti suğrâ ve beynûneti kübrâ olmak üzere iki kısma ayrılır.⁸⁶⁵

2.3.2.1. Beynûnet-i Suğrâ/Küçük Ayrılık

Beynûnet-i suğrâ, küçük ayrılık demek olup yeni bir nikâh ve mehirle tekrar evliliği sürdürme imkânı veren boşama şeklidir. Nikahtan sonra halvet-i sahiha gerçekleşmeden önce meydana gelen boşamalar, bir ve ikinci ric'î talâkta iddet süresinin sona ermesi ve muhalea yoluyla olan boşamalar beynûnet-i suğrâdır. Ayrıca Hanefilere göre kinevî lafızlarla yapılan boşama şekli de beynûnet-i suğrâdır. Bu tür boşamlarda dört sünnî mezheplerin tamamına göre üç talâk hakkı kullanılmadığı sürece iddet içinde veya sonrasında yeni nikâh ve mehir ile tekrar evlenebilir.⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ Mevsîlî, *el-İhtiyar*, III, 725.

⁸⁶⁵ İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, III, 439; Kudurî, *Kudurî*, 155.

⁸⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 346.

2.3.2.2. Beynûnet-i Kübrâ/Büyük Ayrılık

Beynûnet-i Kübrâ ise üç ayrı zamanda yapılan boşama veya aynı anda üç defa boşamayı kabul eden mezheplere göre üç talâk ile yapılan boşamadır. Bu şekilde boşamada talâkın meydana geldiği andan itibaren boşanan kadın başka biriyle evlenmek için iddet bekler. Başkasıyla evlenir ondan da boşanır veya ikinci kocası vefat ederse iddet süresinden sonra ilk kocasına dönebilir. Kur’ân-ı Kerim’de bu husus şu şekilde yer almıştır. “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ” *İkincisinden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmediçe ona helal olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının Allah’ın kurallarına riayet edecekleri kanaatine varırlarsa tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur.*⁸⁶⁷ İlgili ayette ayette geçen “حتى تنكح زوجا غيره” nikâh kavramına yüklenilen anlamın yanı sıra fakihler arasında “useyle hadisi” olarak bilinen meşhur rivate göre üç talaktan sonra başka bir kocaya giden kadının ilk kocasına dönebilmesi için ikinci kocasıyla ilişki yaşaması şarttır.⁸⁶⁸

Burada en önemli husus ikinci evliliğin ilk kocaya dönüşü sağlayan formalite bir evlilik olup olmamasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) konu hakkında “لعن الله المحلل،” *Allah helal kılıcı olan (hulle yapan ikinci koca) ve kendisi için helal kılınana (kendisi için hulle yapılan ilk koca) lanet etsin.*⁸⁶⁹ buyurmuştur. Bu sebeple hulle ile ilk kocaya dönmenin sonuç doğurup doğurmadığı mezheplerde ihtilafa sebep olmuştur.

Hanefî Fakih Mevsilî bu hususta Hanefîlerin üç farklı yaklaşımı bulunduğu yer verir. Şöyle ki; İmam Ebû Yusuf’a göre kadının ikinci kocayla evliliği muvakkat nikah gibi olup batıldır. Dolayısıyla hukuki sonuç doğurmadığı gibi ilk kocasıyla evliliği de helal kılmaz.⁸⁷⁰ İmam-ı Muhammed’e göre ise ikinci evliliği sahih olup ilk kocasına dönmeyi helal kılma şartı geçersizdir. İmam Muhammed, bu kişilerin durumunu mirasa bir an önce sahip olmak için varisini öldüren kimseye

⁸⁶⁷ el-Bakara, 2/230.

⁸⁶⁸ Bkz. Müslim, Nikâh, 17 (H. No. 1433); Tirmizî, Nikâh, 26 (H. No. 1118); İbn Mâce, Nikâh 32, (H. No. 1932).

⁸⁶⁹ Ebu Dâvûd, Nikâh, 16; İbn Mâce, Nikâh, 33.

⁸⁷⁰ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 730.

benzetmektedir. Varisini öldüren kişinin mirastan mahrum olduğu gibi formalite evlilikte de ilk kocaya dönmekten mahrum bırakılır.⁸⁷¹

İmam Ebû Hanife ise ilk kocaya dönmek üzere yapılan formalite evliliğin tahrimen mekruh olmakla beraber caiz olduğu görüşündedir. İmam Ebû Hanife Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilgili hadiste helal kılıcı ifadesini kullandığından harektele böyle bir muamelenin laneti mucip derecede çirkin bir iş olmakla beraber geçerli olduğunu savunmuştur.⁸⁷² İmam Ebû Hanife meseleyi şöyle temellendirmiştir. Her ne kadar ahlâkî açıdan etik olmasa da şekil ve sîga açısından sarîh ifadeler kullanıldığı için nikâh ve talâkın rükünleri mevcuttur. Dolayısıyla lafız ve mana bağlamında tespit edilen prensiplerin tutallığı açısından böyle bir muamelenin tahrimen mekruh olmakla beraber geçerli olması gerekir.⁸⁷³

Cumhur İmam Ebû Yusuf ile aynı görüşe sahiptir. Bu fakihlerin gerekçesi ise şöyledir. Hülle ile yapılan muamelede her ne kadar görünüşte nikâh ve talâkın rükünleri mevcut ise de rükündeki şartları itibariyle süreli ve haram olan muvakkat nikaha benzemektedir. Dolayısıyla cumhura göre ilk kocaya dönme esası üzere kurulan formalite evlilik batıldır. Bu yönüyle zevce meşru olarak başka biriyle evlenmeden ilk kocasına dönmüş olur ki bu durum ilgili ayetin muktezasına terstir.⁸⁷⁴

Görüldüğü gibi beynûnet-i kübrâ ile ilgili konularda ihtilaflı olan meselelerin başında üç talakla boşamadan sonra ilk kocaya dönüş için başvuru hülle evliliği gelmektedir. Bu hususta Hanefîler bağlamında mezhep içi tutarlılık olmamakla birlikte yukarıda görüşlerine yer verilen mezhep imamlarının kendi yaklaşımları tutarlı görünmektedir. Şöyle ki; İmam Ebu Hanife'nin yaklaşımı, nikah, talak ve âzat etme konularında sarîh lafızlar için belirlenen ilkeler ile tutarlıdır. Çünkü hülle evliliği sîga açısından hem nikahın hem de talâkın şartlarını taşımaktadır. Dolayısıyla İmam Ebu Hanifenin yaklaşımı tutarlı görünmektedir.

İmam Muhammed'in mut'a nikahına yaklaşımı ikinci koca ile olan nikah, akdin rükünlerini taşıdığı için sahih olmakla birlikte sonradan ıslahı kabil

⁸⁷¹ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 730.

⁸⁷² Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 730; İbnü'l-Hümâm, *Fethi'l-kadîr*, IV, 181.

⁸⁷³ Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 730; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 188.

⁸⁷⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 516; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 188.

mahiyetinde olan boşanma şartı fasittir. Bu yaklaşımın tutarlı sonu olarak ikinci koca ile yapılan nikah normal evlilik akdine dönüşür ve sahih olur.

İmam Ebu Yusuf ve Cumhurun yaklaşımı da temellendirdikleri bakış açısından tutarlı görünmektedir. Çünkü onlar yukarıda ifade edildiği üzere hülle evliliğini anlaşmalı ve süreli olduğu için olan müt'a nikahı olarak kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımın tutarlı neticesi olarak bu evlilik başlangıcı itibariyle batıl olup onun üzerine yeni bir hüküm bina edilemez. Bu yaklaşım da kendi içinde tutarlıdır.



SONUÇ

Doktora tezi olarak hazırladığımız bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şu şekilde ortaya koyabiliriz.

Her düşünce sisteminin kıymeti onun iç tutarlılığa sahip olup olmayışıyla yakından ilişkilidir.

İslâm hukuku, temeli nassa dayanan bir hukuk sistemi olmakla beraber onun evrensel karakterinin ancak beşerî bir aktivite olan içtihatla yansıtılması mümkündür. Tarihi süreç içerisinde hepsi de İslâm dairesinde kalma endişesi taşıyan ama ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde farklılık gösteren fıkıh ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin bir mezhep adını almasının arka planında kendi iç tutarlılığına sahip olmaları yatar. Mezhepler arası tartışmalarda delillerin tahlili kadar tutarlılık ilkesi endişesinin de etkin olduğu söylenebilir. Nitekim ihtilaf kitaplarında mezhepler kendi görüşlerinin haklılığını ortaya koyma sadedinde bir taraftan kendi istidlallerini makulleştirme çabası ortaya koyarken, diğer taraftan muhalif mezheplerin tutarsızlıklarına da dikkat çekme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Bu ithamların haklı olup olmayışı bir tarafa, insan zihninin en önemli özelliklerinden biri olan tutarlılık beklentisinin bir yansıması olduğu dikkat çekmektedir.

Tutarlılık bağlamında mezhepleşme sürecinin başlangıcı ile olgunlaştığı dönemler arasında kısmi farklılıklar olsa da her ekol imamlarının ilkelerine bağlı kalarak mezhep içi tutarlılığı sağlamaya çalışmıştır.

Bu süreçteki çalışmalar mukayeseli olarak muhalif mezheplerin görüşlerine yer verecek şekilde genişlemiştir. Fakat bazen mezhep taassubu, bazen de muhaliflerin tezlerine tam vakıf olamama gibi sebeplerden dolayı bu çalışmaları yapan kişilerin ulaştıkları sonuçlar tutarsızlıkla itham edilmiştir. Bu sebeple herhangi bir mezhebin iç tutarlılığını tespit noktasında öncelikle mezheplerin kendi literatürleri üzerinden değerlendirilmesinin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Mezhepler tutarsızlıkla itham edildiklerinde kendilerini savunmayı esas alan müstakil bir ilim dalı ilm-i hilaf veya ilm-i ihtilaf olarak meşhur olmuştur. Tutarlılık merkezli olarak ortaya çıkan bu bilim dalı hakkında fakihlerin görüşleri nazar-ı

dikkate alındığında onun ilminin içtihat faaliyetinin ayrılmaz parçası olduğu ve müçtehit için zorunlu bir bilim dalı olduğu anlaşılmaktadır.

Her şeye rağmen İslâmî gelenekte ümmetin ihtilaflarının geniş bir rahmet olarak telakkî edildiği dikkate alındığında kendi içerisinde iç tutarlılığa sahip farklı görüşlerin bulunmasının bir fırka mantığıyla değil, bir zenginlik olarak değerlendirilmesi ve hîn-i hacette başvurulacak bir referans olarak kabul edilmesi daha doğrudur.

İçtihadı konu olan meslelerdeki ihtilafın bir kısmı kavramlara yüklenen mana ile ilgili olup lafzîdir. Öze yönelik olmayan bu yaklaşım farklılıkları genel manada mezheplerin tutarlılığına hâlel getirecek mahiyette değildir.

Edille-i şer'îye hakkında tespit edilen ilke ve prensiplerin tutarlılığı bağlamında her mezhebin büyük çaba sarf ettiği söylenebilir. Öyle ki tespit edilen ilkelere aşırı bağlılık endişesi nadiren de olsa herhangi bir mezhebin muhalif mezheplerce makasîd-ı şeriaya aykırı olacak şekilde hükme ulaştıkları şeklinde itham edilmesine sebep olmuştur.

Şer'î meselelerin hükmüne ulaşma hususunda aklın rolü tartışıla gelmiştir. Müslüman alimler arasında aklî bir faaliyet olan içtihadın da hücciyetine dair lehte ve aleyhte olan görüşler bulunmakla beraber sünnî mezhepler açısından içtihadın hücciyetinde herhangi bir ihtilaf bulunmadığı görülmüştür.

İslâm hukukunda akıl ile nakil kavramlarının en açık şekilde ilişkili olduğu delil kıyastır. Dolayısıyla da mezhepler arasında en çok ihtilafa konu olan meseleler kıyas konularıdır. Dört sünnî mezhebin usûle dair eserleri tahlil edildiğinde kıyasın tanım ve hücciyetinde herhangi bir ihtilaf bulunmamakla beraber rükün ve şartları, çeşitleri ve alanı hakkında köklü ihtilafların bulunduğu tespit edilmiştir.

Bu manada İslam hukuk metodolojisi olan ilmi fıkıh usûlü naklî ve aklî deliller arasındaki ilişkinin tutarlı bir şekilde furu'a yansımaları için birtakım kuralları koyar. Tutarlılıktan bahsedebilmek için ortaya konan bu kuralların murad-ı ilâhî ve makasîd-ı şeriaya uygun olması son derece önemlidir. Fakat beşer ürünü olan bu kuralların tam manasıyla kusursuz olduğunun iddia edilemeyeceği sonucuna ulaşılmıştır.

Netice itibariyle tarih boyu İslâm hukukunun değişik yönleriyle bize aktarılmasına katkı sağlamış olan fıkıh mezheplerini ret temeline oturtan modernist görüşlerinin en büyük handikabının da tutarlılık ilkesine sahip olmayışları olduğunu söylemek mümkündür.

Bu sebeple herhangi bir yeni probleme çözüm üretme sadedinde ortaya konan tekliflerin kabule şâyanılığının ilk şartının tutarlılık olduğunu söyleyebiliriz.

Teklif:

Bu münasebetle zamanımızda her bir mezhebin iç tutarlılığını inceleyen ve irdeleyen yeni akademik çalışmalar yapılmalıdır.



KAYNAKÇA

Abdulaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330). *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. byy.: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, “ts.”

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arneûd-Adil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

Alâüddîn es-Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144). *Tuhfetü'l-fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afifi. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, “ts.”

Âmidî Seyfüddîn, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, “ts.”

Apaydın, Yunus. “Re'y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (ö. 852/1449). *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1959.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Aydın, İbrahim Hakkı. “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 57-74.

Ayengin, Tevfik. “Rükün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384). *el-Înâye şerhu'l-hidâye*. X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, "ts."

Bahrülulûm el-Leknevî, Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî (ö. 1225/1810). *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/1451). *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, "ts."

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' (ö. 516/1122). *Şerhu's-sünne*. thk. Züheyr eş-Şâvîş-Şuayb el-Arnaût). XVII Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

Beşer, Faruk. *Bilgi Fıkıh ve İçtihat*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2016.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmayn eş-Şâfî ve Ebî Hanîfe ve eshâbihi*. thk. Muhammed b. Abdulfettah. 8 Cilt. Kahire: er-Ravza, 2015.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü's-Sağîr*. I-IV Cilt. Pakistan: Câmiatü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1. Baskı., 1989.

Beyzavî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286). *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Enes Sarmaşık Ltd.Şti, "ts."

Bingöl, Abdulkuddüs. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Boynukalın, Mehmet. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Buhârî A., el-İmâm Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed . *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (256/870). *el-Câmi'u'l-müsnedü's-saḥîḥu'l-muhtasar min umûri resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 9 Cilt. byy.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Büyük Haydar Efendi (ö. 1903/1321). *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Mektebetü'l-Mahmudiyye, "ts."

Cemaleddin el-İsnevî, Abdurrahim b. el-Hasen b. Ali eş-Şafîi Ebu Muhammed Cemaleddin (ö. 772/1370). *Nihâyetü's-sûl şerhu minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *Usûlü'l-Cessâs el-müsammâ el-fusûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.

Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fıkıh ala'l-mezâhibi'l-erbea*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Zeyyin Şerif, (ö. 816/1413). *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085). *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ensar, "ts."

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085). *el-İctihad (min kitabi't-telhîs li İmami'l-Haremeyn)*. thk. Abdulhamid Ebu Zenid. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1408.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085). *et-Telhîs fî usûli'l-fıkıh*. thk.

Abdullah Cûlem en-Nebâlî, Beşir Ahmed el-Umrî. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, "ts."

Çalış, Halit. "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı". *Usul İslam Araştırmaları* 4/4 (2005), 73-98.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995). *Sünen'üd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arneûd- Hasan Abdülmünim Şelebî-Abdullatf Hırzullah-Ahmed Berhum. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869). *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. el-Memelektü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (ö. 430/1039) ed-. *Takvîmü'l-edile fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

Dehşân, Mahmud Muhammed. *el-Hilâfû'l-usûliyyü beyne'l-Hanefiyyeti ve'l-cumhûri*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

Dönmez, İbrahim Kâfî. "İlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şafî (ö.204/820), Şafî. *er-Risale*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.

Ebu Ali eş-Şâî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî (ö. 344/955). *Usûlü's-Şâî*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, "ts."

Ebu Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, "ts."

Ebu Hanife, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767). *el-Âlim ve'l-müteallim*. thk. Muhammed Zahid el-Kevser. Kahire: Matbaatü'l-Envar, 1368h.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066). *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b.Ali Seyr el-Mubârekî. 5 Cilt. Riyad: byy., 1990.

Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798). *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâi*. thk. Ebu'l-Vefa el-Affgânî. Mısır: Lecnetü İhyâi'l-Maarifi'n-Numaniyye, 1357h.

Ebu'l-Fazl el-Mukri er-Râzî, Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî el-İclî (ö. 454/1062). *Ehâdîsü fî zemmi'l-keîlâmi ve ehlih*. thk. Doktor Nasır bin Abdurrahman bin Muhammed el-Ced'î. Riyad: Dâru Atlas, 1996.

Ebu'l-Velid el-Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyüb b. Varis el-Kurtubî el-Endülüsi, (ö. 474/1081). *el-Müntekâ şerhu'l-muvatta*,. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, "ts."

Ebu'l-Velid el-Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyüb b. Varis el-Kurtubî el-Endülüsi, (ö. 474/1081), Muhammed Ali Ferkûs. *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'na'd-delîl*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1416.

Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî (ö. 474/1081). *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdulmecid et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1995.

Ebyârî, Ali b. İsmail (ö. 616/1219). *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessam el-Cezairî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'z-Zıya, 2013.

Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579). *Teyşîru't-tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Erdem, Abdullah. *Ebu'l-Muzaffar Es-Sem'ânî'nin Debûsî'ye Yönelik Tenkitleri (Şer'i Deliller Bağlamında)*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

Erdem vd., Mehmet. *Fıkıh Usulü*. ed. Mehmet Erdem - Zuhal Dağ. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.

Esîrüddîn el-Ebherî, Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî (ö. 663/1265). *İsâgucî*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.

Gazzâli, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111). *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan el-Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Gazzâli, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111). *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2015.

Gazzâli, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111). *el-Vesît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Tamur. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 1996.

Gazzâli, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111). *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1966.

Günay, Hacı Mehmet - Duman, Soner. "İttifak Edilen Şer' Deliller". *Fıkıh Uslu*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafker Yayınları, 2019.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 956/1549). *Mecmeu'l-enhur fi şerhi mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyat, "ts."

Halil b. İshak b. Musa Zıyaüddin el-Cündî el-Mâlikî el-Mısırî (ö. 776). *et-Tavzîh fî şerhi'l-muhtasari'l-fer'i li'bni Hacib*. thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib. 8 Cilt. by.: Merkezü Necibiyeve li'l-Mahtutat ve Hzmeti'-Türas, 2008.

Halîl b. İshâk el-Cündî, Ziyâüddîn Ebû'l-Mevedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ (ö. 776/1374). *Muhtasaru'l-allâme Halil*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.

Halûlû el-Kayrevânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Halef b. Abdurrahman (ö. 898/1298). *ez-Zıyâü'l-lâmi' şerhu cem'u'l-cevâmiu fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkrım b. Ali b. Muhammed en-Nemle. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

Hasen b. Muhammed, b. Mahmûd el-Attâr eş-Şâfiî (ö. 1250/1834). *Hâşiye 'alâ şerhi'l-celâl el-mahallî 'alâ cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, "ts."

Hatip el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed Mehdî (ö. 463/1072). *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.

Hatîp el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el (ö. 463/1071). *Tarîhü Bağdad*. thk. Beşşar Avad Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2002.

Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî (ö. 715/1315). *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Sevîh. I-IX Cilt. Mekke el-Mükerreme: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.

Hoca Emin Efendizâde, Ali Haydar Efendi. *Şerhu'l-kavaidi'l-küllîye min dürerî'l-hükkam şerhu mecelleti'l-ahkam*. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2015.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071). *Câmiu' beyani'l-ilmi ve fazlih*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Zührî. 2 Cilt. el-Memelektü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1984.

İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/1071). *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavvız. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Abdişşekûr, Muhibullah el-Bihârî, (ö.1119/1707). *Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Mısır: Matb'atü'l-Hüseyniye, "ts."

İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836). *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Âkil Ebu'l-Vefa, Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî ez-Zaferî (ö. 513/1119). *el-Vazîh fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148). *el-Mahsul fî usûli'l-fikh*. thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Saîd Fûde. Amman: Dâru'l-Beyârik, 1999.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö. 387/997). *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Rıza Mu'tı vd. Riyad: Dâru'r-Râye, 2005.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340). *Takrîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Mehmed Ali Ferküs. Cezair: Dâru't-Türâsi'l-İslâmî, 1990.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849). *Müsnedü İbn-i Ebî Şeybe*. thk. Adil b.Yusuf el-Azzâzî, Ahmed b. Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî el-Absî. *el-Musannef fî'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*. I-VII Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı., 1409.

İbn es-Salah, Osman b. Abdurrahman Ebu Amr Takıyyüddin (ö. 643/1245). *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir. el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 2002.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406). *Tarihu İbn-i Haldûn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2001.

İbn Hazm, Ebu Mensûr Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülisî el- Kurtubî ez-Zahirî (ö. 456/1063). *et-Takrib li haddi'l-mantık ve'l-medhali ileyhi bi'l-elfâzı'l-âmiyyeti ve'l-emsileti'l-fikhiyye*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, 1900.

İbn Hazm, Ebu Mensur Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülisî el- Kurubî ez-Zahirî (ö. 456/1063). *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, "ts."

İbn İmam el-Kâmilîyye, Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Abdurrahman (ö. 874/1470). *Teyşîru'l-vusûl ilâ minhâci'l-usûl mine'l-menkûli ve'l-ma'kûl*. thk. Abdulfettah Ahmed Kutbu'd-Dahmîsî. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Faruk, 2002.

İbn kayyim el-Cevzî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zûrâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350). *İ'lâmü'l-müvekkîn an rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223). *el-Muğnî alâ muhtasari'l-hırakî*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223). *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b.Hanbel*. 2 Cilt. byy.: Müessesetü'r-Reyyan, 2. Basım, 2002.

İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdilbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye; Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadır, 1414h.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362). *Usûlü'l-fıkh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehân. b.y.: Mektebetü'l- Abîkân, "ts."

İbn Neccar, Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilâzîz el-Fütûhî (ö. 972/1564). *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*. thk. Muhamed ez-Zuhaylî- Nezihammad. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l- Abîkân, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563). *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1. Basım, 2015.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Şeyh Adil Ahmed Abdulmecid. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

İbn Rüşd Ebü'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126). *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. 'Muhammed Hacı vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1988.

İbn Rüşd Ebü'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126). *el-Mukaddemâtü'l-mümeħhedât*. thk. Muhammed Hacı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408.

İbnü'l- Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249). *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezir Hamadû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457). *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351h.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457). *Şerhu fethi'l-kadîr ale'l-hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Abdurrezzak Gali el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2017.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007). *Mukaddimetü İbni'l-Kassâr*. thk. Mustafa Mahdûm. Riyad: Dâru'l-Muallime, 1999.

İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?]). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, "ts."

İbnü's-Sââtî Muzafferüddîn, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295). *Bedîu'n-nizâm*. thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî. 2 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 1985.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1985.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî (ö. 684/1285) el-. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihad*. Ensar Neşriyat, 2010.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191). *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Şehy Âdil Ahmed Abdülmevcud. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657). *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, "ts."

Kattân, Münâ' b. Halil. *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*. Mektebetü Vehbe, 2001.

Kılıç, Muharrem. "Muraâtü'l-hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Baskı., 2018.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî (ö. 454/1062), el-. *Müsnedü's-Şihab*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Kudurî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037). *Kudurî (el-Muhtasar)*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013.

Kudurî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037). *Tecrîd li'l-Kudûrî*. thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Lücnetün Mükevvenetün min Ideti Ulema ve Fukaha Fi'l-Hilafeti'l-Osmaniyye. *Mecelletü'l-ahkâmi'l-adliye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2011.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795). *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, "ts."

Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058). *el-Hâvi'l kebîr fî fikhi mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî*. thk. Şehy Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed (ö. 885/1480). *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman el-Cebrin-İvaz el-Karanî-Ahmed es-Serrac. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî (ö. 593/1197). *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, "ts."

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284) el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. thk. Mustafa Beycu. 5 Cilt. İstanbul: Ravza, ts.

Meydanî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî (ö. 1298/1881). *el-Lübâb fî şerhi'l-kitab*. İstanbul: Asitâne, "ts."

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, (ö. 834/1431). *Füsûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, (ö. 834/1431). *Füsûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Molla Husrev, Muhammed b. Feramuz b. Ali Rûmî Molla Husrev (ö. 885/1480). *ed-Dürerü'l-hukkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, "ts."

Molla Husrev, Muhammed b. Feramuz b. Ali Rûmî (ö. 885/1480). *Mirâtü'l usûl fî-şerh-i mirkâtî'l vüsûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, "ts."

Muhammed b.Hasan, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805). *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, "ts."

Müslim, İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Müsnedü's-Sahih el-Muhtasar bi-nakli'l-Adl ani'l-Adl İla Rasülillahi Sallellehü Aleyhi ve Sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. I-V Cilt. Riyad: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, byy.

Necmeddin et-Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî (ö. 716/1316). *Şerhu muhtasari'r-ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî . *el-Müctebâ mine's-Sünen (es-Sünenü's-Suğrâ li'n-Nesâî)*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Maţbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Baskı., 1406.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310). *el-Menâr*. Istanbul: Matbaatü Ahmed Kamil, 1326.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (ö. 676/1278). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 1393.

Ömerî, Nadiye Şerif el-. *el-İctihad fi'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 482/1089). *Usulü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. thk. Said Bekdaş. el-Medînetü'l-Münevvera: Dâru's-Sirâc, 2016.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. 502/1108). *el-Müfredât fi ğarîbi'l-kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210). *el-Mahsûl*. thk. Cabir Feyyaz el-Alvanî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210). *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhu'l-gayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî (ö. 227/842). *Sünen-i Seîd b. Mensûr*. thk. Habîbürrahman el-Azamî. 2 Cilt. el-Hind: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982.

San'ânî, Abdurrezzak İbn Hümam, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahman el-Azami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489/1096). *el-Istîlâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. thk. Nâyif b. Nâfi' el-Umrî. IV Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489/1096). *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hüseyin eş-Şafî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144). *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Doktor Muhammed Zeki Abdalberr. Katar: Matabiu'd-Devha el-Hadise, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]). *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa el-Affgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2015.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]). *Kitabü'l-mebsût*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2017.

Sipahi, Yıldray. *İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsan Delili*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Sirâcüddîn el-Urnevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid (ö. 682/1283). *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Zenîd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celalüddin (ö.911/1505). *el-İstinad, fî tefsiri'l-içtiḥad*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. İskenderiyye, Mısır: Dâru'd-Da've, 1403.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö. 911/1505). *el-Eşbâḥ ve'n-nazâir fî kava'idi ve furû' fikhî's-Şafîi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö. 911/1505). *Savnü'l-mantık*. Mısır: Matba'atü'saadet, "ts."

Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 24. baskı., 2016.

Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Abdullah Fettah Kebbare. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820) eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (ö. 790/1388). *el-Muvâfakât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b.Hasan Âli Selman. 6 Cilt. byy.: Dâru İbn Affân, ts.

Şemseddin er-Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî (ö. 1004/1596). *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö. 1250/1834). *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. thk. Şeyh Ahmed Azve Inaye. 2 Cilt. Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1999.

Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (ö. 476/1083). *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasan el-Heyto. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1403h.

Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el- Hatib eş-Şafiî (ö. 977/1570). *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. I-XXV Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiye, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971). *el-Mu'cümü'l-evsat*. thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. X Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, "ts."

Tacüddin es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370). *Cem'ul'l-cevami' fi usûli'l-fikhi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Tacüddin es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370). *Raf'u'l-hâcib an muhtasari ibni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adl Ahmed Abdülmevcud. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999.

Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (ö. 792/1390). *Şerhu't-telvîh ale't-tevzîh li metni't-tenkîh fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, "ts."

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame (321/933) et-. *Muhtasaru ihtilafi'l-ulemâ*. çev. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981) el-Cassâs. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1995.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame (321/933). *Muhtasaru't-Tahâvî*. Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1986.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk. Thk. Muhammed Zührî En-Neccâr. Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı., 1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. I-XVI Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1994.

Takiyyüddîn es-Sübkî, Ebü'l-Hasen Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355). *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561). *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Teftâzânî, Sa' deddin (ö. 792/1390). *Şerhu't-telvîh ale't-tevzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, "ts."

Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Baskı., byy.

Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2018.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942). *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yerlikaya, Ünal. *Haneî İlet Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Yurdagür, Metin. "Haşviyye". C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yurdagür, Metin. "Nazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zekerîyya el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520). *Gâyetü'l-vüsûl fî şerhi lübbi'l-usûl*. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye el-Kübrâ, "ts."

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144). *Esâsü'l-belâğa*,. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî (ö. 794/1392). *el-Bahru'l-muhîl fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. byy.: Dâru'l-Kütübî, 1994.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî (ö. 794/1392). *el-Burhân fî ulûmi'l-kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1957.

Ziyâd İbrahim Mikdâd, Teysir Kâmil İbrahim. "et-Tenâkuzu'l-fikhiyyü hakikatühû-envâuhû- mesâlikü raf'ihî". *Mecelletü'l-câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 23/4 (2015), 43-76.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*. II Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Hayr, 2006.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhi'l-İslâmî ve edilletühû*. 8 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Kur'an Yolu Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Ramazan AKSOY

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi : Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakltesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE TİB ABD

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi :

1-Arapca : 87.5 (YDS)

İş Deneyimi:

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

YERLİKAYA, Ünal - AKSOY, Ramazan, “Mantığın İslam Fıkında Yeri ve Müçtehit ile İlişkisi”, *Burdur İlahiyat Dergisi*, S. 6 (Haziran 2023), ss. 83-101.