

**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

FETVÂNIN BAĞLAYICILIĞI VE FETVÂDA HATA

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Reyyan ARSLAN**

**Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Pehlul DÜZENLİ

KASIM - 2019

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FETVÂNIN BAĞLAYICILIĞI VE FETVÂDA HATA

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Reyyan ARSLAN (127213012)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez .../.../.... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı – SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (<i>Danışman</i>)	Dr. Öğr. Üyesi. Pehlul DÜZENLİ	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZCAN	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi. Semra PEKER	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Fetvânın Bağlayıcılığı ve Fetvâda Hata

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 85 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 22/11/ 2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı %20'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Reyyan ARSLAN
Öğrenci Numarası : 127213012
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Temel İslam Bilimleri
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan Öğr. Üyesi
Dr. Öğr. Üyesi Pehlul DÜZENLİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Pehlul DÜZENLİ

ÖNSÖZ

İlim ehlinin şer‘î meselelere verdiği bir cevap olarak fetvâ, karşılaştığı meselelerin hükmüne ulaşabilecek şekilde dinde derinleşememiş bir Müslümanın dinî sorumluluğunu yerine getirebilmesi için büyük bir önemi hâizdir. Mükellefin dinî sorumluluklarını yerine getirip getirmemesi meselesi, fetvânın uygulanma gerekliliğiyle yakın bir şekilde ele alınmaktadır. Uygulanan fetvanın hatalı olması ise karşılaşılabilecek bir başka meseledir. Bundan dolayı biz bu çalışmamızda fetvânın bağlayıcılığı ve fetvâda hatayı; fetvâyı isteyen müstefti ve fetvâyı veren müftü açısından inceleyerek sonuçlarına da kısaca işaret ettik.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde fetvânın mahiyetini ve ilgili kavramları açıkladık. İkinci bölümde sorumluluğun temel bir unsuru olarak “bağlayıcılık” kavramının, önce fıkıhtaki yerine değindik, sonra fetvânın bağlayıcı olup olmadığını, ilmî faaliyet olması bakımından ve yetki bakımından olmak üzere iki yönüyle inceledik. Üçüncü bölümde öncelikle hatanın fikhî açıdan sorumluluklara etkisini belirttikten sonra bir fetvânın hatalı olarak kabul edildiği durumları ortaya koyup bu durumlarda nelerin yapılması gerektiğine dair açıklamaların akabinde fetvâda hatanın hukukî sonuçlarına kısaca temas ettik.

Çalışma sürecinde her daim özverisini ve teşviklerini gördüğüm, derin bilgi ve tecrübelerini esirgemeyen kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Pehlul DÜZENLİ’ye teşekkür ve minnetlerimi sunarım. Ayrıca sabırla beni dinleyip görüşleriyle ve desteğiyle teze katkıda bulunan değerli dostum Emine UYSAL’a, tezi okuyarak yorumunu eksik etmeyen değerli ablam Şeyma ÇANTA’ya, başta kıymetli amcam Halil ARSLAN olmak üzere sürece teşvikleriyle destek veren büyüklerime, kardeşlerime son olarak özellikle çalışma süresince sıkıntılarımı sıkıntıları bilip, dualarını eksik etmeyen, haklarını ödeyemeyeceğimi bildiğim çok kıymetli anne ve babama en kalbî duygularıyla teşekkür ederim.

Reyyan ARSLAN

10.11.2019

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ	1
ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE ÖNEMİ	1
1. Çalışmanın Konusu	1
2. Çalışmanın Önemi	1
3. Çalışmanın Amacı	2
4. Çalışmanın Yöntemi	2
BÖLÜM 1:	4
FETVÂ VE FETVÂYLA İLGİLİ KAVRAMLAR	4
1.1. Fetvânın Tanımı	4
1.1.1. Sözlük anlamı	4
1.1.2. İstilahî anlamı	4
1.2. Fetvânın Unsurlarının Öne Çıkan Özellikleri	7
1.2.1. Şer'î hükmün haber verilmesi	7
1.2.2. Fetvâ verenin ehliyeti	9
1.2.3. Fetvânın bağlayıcı olup olmaması	12
1.2.4. Fetvâsı sorulan olayın vâkî veya farazî olması	12
1.3. Fetvâyla İlgili Kavramlar	14
1.3.1. Hüküm	14
1.3.2. İctihad	15
1.3.3. Kazâ	18
BÖLÜM 2:	21
BAĞLAYICILIK BAKIMINDAN FETVÂ	21
2.1. Bağlayıcılık ve İlgili Kavramlar	21
2.1.1. Bağlayıcılık açısından kelam	24
2.1.2. Bağlayıcılığı belirleyen bir unsur olarak müeyyide	25
2.2. İlmî Faaliyet Olması Bakımından Fetvânın Bağlayıcılığı	27
2.2.1. Kat'î delile dayanan fetvânın bağlayıcılığı	28
2.2.2. Zannî delile dayanan fetvânın bağlayıcılığı	29
2.2.2.1. Delile dayanan zannî bilgiyle amel etmek	31
2.2.2.2. Taklide dayanan zannî bilgiyle amel etmek (Fetvânın uygulanması)	34
2.2.2.3. İctihadın bağlayıcılığı	42
2.3. Yetki Bakımından Fetvânın Bağlayıcılığı	46
1.3.1. Teşrî/yasama alanında fetvâ	49
1.3.2. Kazâ/yargı alanında fetvâ	52
1.3.2.1. Hükmün kazâ-diyânî ayrımı	53
1.3.3. Kurumsal fetvâ	55

BÖLÜM 3:	58
FETVÂDA HATA PROBLEMİ	58
3.1. Hata Kavramı ve Fıkıhtaki Yeri	58
3.2. Bir Fetvânın Hatalı Kabul Edildiği Hâller	61
3.2.1. Ehliinden sâdır olmayan fetvâ	62
3.2.2. Müftünün ictihadında taksirde bulunması	64
3.2.2.1. İctihadın mahallinde gerçekleştirilmemesi	65
3.2.3. Müftünün ictihadını değiştirmesi	68
3.3. Hukukî Sonuç Bakımından Fetvâda Hata	73
3.3.1. Müftünün tazmin sorumluluğu	73
3.3.2. Ta'zir cezaları	75
SONUÇ VE ÖNERİLER	77
KAYNAKÇA	79
ÖZGEÇMİş	85

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: İbn/bin
bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
h.no	: Hadis Numarası
H.z.	: Hazreti
h.zr.	: Hazırlayan
ö.	: Ölüm tarihi
Örn.	: Örnek
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğeri
y.y.	: Yayınevi yok

ÖZET

Tezin Başlığı: Fetvânın Bağlayıcılığı ve Fetvâda Hata	
Tezin Yazarı: Reyhan Arslan	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Pehlul DÜZENLİ
Kabul Tarihi: 29.11.2019	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 85 (tez)
Anabilimdalı: Temel İslam Bilimleri	Bilimdalı: Temel İslam Bilimleri
Fetvânın bağlayıcılığı ve hatasından bahsedebilmek için öncelikle fetvânın mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir. Şer'î bir soruya cevap vermek olarak tanımlanan fetvâ, önceleri yalnızca icihad ehliyetini haiz müftüler tarafından ifâ edilmekteyken, zamanla mukallid müftüler de bu faaliyete dahil olmuşlar ve mezheplerin ortaya koyduğu fetvâ usulüne uygun olarak fetvâ vermişlerdir. Bu yüzden fetvâda hata probleminin değerlendirilmesi; ictihada dayalı fetvâlarda fıkıh usulü, taklide dayalı fetvâlarda da fetvâ usulü üzerinden yapılması gerekmektedir. Konunun müstefti ve müftü zemininde ele alındığı bu çalışmada mükellefin sorumluluklarının tespitinde önce anahtar niteliği taşıyan bağlayıcılık kavramı incelenmiştir. Kaynaklarda genelde istişarî bir konu olarak ele alınan fetvânın, tarih boyu manevî müeyyidelerle bağlayıcılığı devam ederken çeşitli ilmî ve siyasî sebepler gereği maddî müeyyide gerektiren bağlayıcı bir hukuk metnine dönüştüğü de görülmüştür. Bu bağlamda hatalı fetvâ karşısında müftünün medenî ve cezaî sorumlulukları, ehliyetli olup olmamasına göre değişmektedir. Bundan dolayı müsteftinin ehliyetli bir müftüden fetvâ isteyip kendi sorumluluğunu yerine getirmesi halinde, hatalı fetvâsından dolayı müftünün tazmin yükümlüğü mevzu bahis edilmiştir. Öte yandan fetvânın istişarî mahiyetini dikkate alan görüşler böyle bir yükümlülüğünün olmadığını benimsemiştir.	
Anahtar kelimeler: Fetvâ, bağlayıcılık, hata, müeyyide	

SUMMARY

Thesis Title: The Bindingness of Fatwa and Inaccuracy in Fatwa	
Thesis Author: Reyyan ARSLAN	Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Pehlul DÜZENLİ
Date of Acceptance: 29.11.2019	Total Number of Pages: vii (pre text) + 85 (thesis)
Department: Basic İslâmic Sciences	Field of Study: Basic İslâmic Sciences
In order to talk about the bindingness of and inaccuracy in fatwa, the nature of the fatwa must first be determined. While the fatwa, which is defined as the answer to a question on sharia (Islamic law), was previously only issued by the muftis who had jurisprudence, the muqallid muftis also became involved in this activity and issued fatwas in accordance with the fatwa methods established by the sects. Therefore, the evaluation of the problem of inaccuracy in fatwa must be made based on the fiqh method in cases of fatwas issued via ijtiħad (jurisprudence), and on the fatwa method in cases of fatwas issued via taqlid (imitation). In this study, where the subject is dealt with on the basis of the mustafti (a person seeking a fatwa from a mufti) and the mufti, the concept of bindingness, which is of key importance, was examined first in determining the responsibilities of the mukallaf (religiously accountable person). It has been seen that the fatwa, which is generally discussed as a consultative subject in the sources, has been binding with moral sanctions throughout history and has at times turned into a legally binding text requiring tangible sanctions due to various scientific and political reasons. In this context, the civil and criminal responsibilities of the mufti in the face of inaccurate fatwa vary according to whether they are qualified or not. Therefore, if the mustafti requests a fatwa from a qualified mufti and thus fulfills his own responsibility, the mufti's obligation to compensate him for his inaccurate fatwa is stipulated. On the other hand, the views considering the consultative nature of the fatwa have adopted no such obligation.	
Key words: Fatwa, bindingness, inaccuracy, sanctios	

GİRİŞ

ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE ÖNEMİ

1. Çalışmanın Konusu

Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi islâm hukuku da teorik ve pratik yönleri olan bir hukuk sistemidir. Bunun temel konularından biri de fetvâdır. Şer'î bir soruya cevap vermek olan fetvâ, dinin günlük hayatta yaşanan problemlere verdiği cevabı temsil etmektedir. Bu çalışmada icthadî ve taklidî olmak üzere iki metodla icra edilen fetvâ faaliyetinin bağlayıcılığı ve hata durumları üzerinde durulacaktır.

2. Çalışmanın Önemi

Her müslümünün mükellef olduğu hükümleri, hükmün asıl kaynakları olan Kur'ân ve sünnetten doğrudan öğrenmesi mümkün değildir. Bu sebeple Tevbe sûresinin 122. ¹ve Nahl sûresinin 43. âyetinde² işaret edildiği üzere her toplumda belli bir kesimin dinî ilimlerde ihtisaslaşmasıyla; dinin anlaşılması, yorumlanması, ferdî ve ictimai hayatta insanlara yön verecek ilke ve hükümlerin aslî kaynaklarından çıkarılması işini üstlenmesi gereklidir.

Bu saikle, ilim ehline sorma ameliyesi olan fetvâ isteme, ferdî ve ictimai meseleleri çözmede bir yöntem olarak, toplum ile hukukçuların bilgi paylaşımını sağlamaktadır. Böylece toplum içinde sürekli meydana gelen sorunlar, İslâmî ilkelere uygun bir şekilde çözümlenerek, toplumun dünyevî ve uhrevî maslahatlarını temin edecek şekilde varlığını sürdürmesine çalışılır.

İslâm hukukunun hayattaki değişim ve gelişimlere uygun bir şekilde yorumlanması da demek olan fetvâ makamı birçok sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte yaratılışı itibariyle hataya meyilli olan insanın fetvâ ameliyesinde hata yapması da kaçınılmazdır. Hatalı bir fetvanın sonuçlarının tespitinde ise fetvanın bağlayıcı olup olmaması belirleyici bir etkidir. İşte bu çalışmada böyle önemli bir konunun sorumluluklarının tespit edilebilmesi için gerekli olan fetvanın bağlayıcılığı konusu ve bir fetvanın hatalı kabul edilme durumları ele alınmaktadır.

Günümüzde fetvâ konusuyla ilgili tez ve makale boyutunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak fetvânın özellikle bağlayıcılığı ve buna bağlı olarak hata boyutuyla ilgili mustakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Biz bu çalışmamızda konunun çeşitli yönlerini ele alan klasik kaynaklar ve modern araştırmalardaki dağınık bilgileri bir araya getirerek değerlendirmeye çalıştık. Bunun bir neticesi olarak çalışmamız hatalı fetvaları değerlendirmede bir bakış açısı kazandırmaktadır.

¹ (Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.

² Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.

3. Çalışmanın Amacı

Fetva yapı itibariyle dinî sorumlulukları bildiren/ihbârî bir cevaptır. Bu yönüyle fetvâ vermek dünyevî yaptırımını olmayan bir eylem olmakta ve her ne kadar manevî bağlayıcılığı olsa da zâhiren istişârî bir faaliyet olarak kabul edilmektedir. Günlük hayatta hem birey hem de toplum bazında karşılaşılan meseleleri çözmede sıklıkla başvurulanan bir yöntem olması bakımından fetva, müsteftinin sorumluluklarını yerini getirmede belirleyici bir özelliğe sahiptir. Fetvânın bu denli belirleyici ve etkin olması, hatalı olması durumunda nelerin yapılması gerektiği sorusunu da önemli kılmaktadır. İlk bakışta istişârî bir özelliğinin olması dolayısıyla, fetva verenin dünyevi bir sorumluluğunun olmayacağı çıkarımı yapılabilmektedir. Ancak meselenin derinleştirilmesi gerektiği de peşi sıra gelmektedir. Bu çalışmanın amacı, sorumlulukları belirlemede ve hukukî açıdan ayrı bir öneme sahip olan bağlayıcılığın, evvel emirde istişârî yapıya sahip olan fetva bağlamında incelenmesidir. Böylece fetvâda hatanın vuku bulması halinde sonuçlarının değerlendirilmesi daha doğru bir şekilde sağlanmış olacaktır. Ayrıca bir fetvanın hatalı kabul edilmesinin nasıllığı da sonuçları bakımından mühim bir meseledir. Bu yüzden sonuçlarını değerlendirmeden önce hangi fetvaların hatalı olacağını ortaya koymak gerekecektir. Çalışmanın bir diğer hedefi de söz konusu hatalı fetva şekillerini tespit etmektir. Bu iki aşamadan sonra fetvanın hukukî sonuçlarının bina edildiği esaslar ortaya çıkmaktadır.

4. Çalışmanın Yöntemi

Fetvânın bağlayıcılığı, hata ve sonuçları birçok ilmî disiplini ilgilendirmektedir. Biz burada fıkıh ve fetvâ usulü ile kelâm ilmi açısından konuyu ele almaya çalıştık. Kaynak olarak ayrıca fûrû fıkıh kitapları, fetvâ mecmuaları, İslâm hukuk tarihi araştırmaları, TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddeler ve çağdaş araştırmalar incelenip karşılaştırılarak sonuçlandırılmaya çalışılmıştır.

Hem fetvanın bağlayıcılığı hem de fetvâda hata problemleri, fetvânın mahiyetini bilmeyi gerektirir. Ne var ki fetvânın yapısı zamanla yöntem itibariyle değişkenlik arz etmiştir. Bunun nedeni fetva veren müftünün ehliyetiyle ilgilidir. Nitekim fetvâ tanımlarını incelediğimizde söz konusu değişkenliğin tanımlara da yansıtıldığı mütalaa edilmiştir. Buradan hareketle ilk bölümde fetva tanımlarını kronolojik olarak incelemeye gayret gösterip fetvânın tanımlarındaki değişen yönüyle birlikte, diğer öne çıkan özelliklerini de başlıklandırdık. Çalışmanın ilerleyen bölümleri için de bir temel oluşturması bakımından başlıkların içeriğini fetvâyla ilgili birçok meseleye değinerek oluşturmaya çalıştık. Bunun için de hem klasik hem de modern kaynakları bir araya getirdik.

Fetvanın bağlayıcılığı fetvayı iki ayrı kategoride incelemeyi gerektirdi. Çünkü, kimi fetvâ tanımlarında da yer aldığı üzere, kazâdan farklı olarak fetvâ bağlayıcı olmamakla birlikte müsteftiye bildirdiği hükmü uygulama sorumluluğu yüklemektedir. Nitekim müsteftinin fetvâ istemesinin nedeni, karşılaştığı meselenin hükmünü öğrenmesi ve mucebince amel etmesi içindir. Fetvânın müsteftiye yüklediği bu sorumluluğu fetvânın ilmî bağlayıcılığı olarak başlıklandırdık. Konu araştırmalarını özellikle fıkıh usulü kaynaklarındaki ictihad-taklid başlıklarını inceleyerek ve fetvânın meşruiyetinin dayandırıldığı âyetleri ayrıca tefsir kaynaklarından da yararlanarak tamamladık. Konunun temellendirilmesinde ictihadda

hata-isâbet meselesi önemli bir yeri hâiz olduğundan, meseleyi hem fetvânın bağlayıcılığı hem de fetvâda hata konularında değerlendirdik.

Fetvânın kazâdan farklı olarak bağlayıcı olmaması ise fetvânın yetki alanıyla ilgili bir meseledir. Sivil bir iftâ faaliyetini bireysel fetvâ, buna mukâbil olarak resmî bir iftâ teşkilatından sâdır olan fetvâyı da kurumsal fetvâ olarak isimlendirerek bu ayrımın yer bulduğu tarihî süreci, teşrî tarihiyle ilgili teliflerden, fetvâ mecmualarından, kâdı sicillerinden ve bununla ilgili kaleme alınmış makalelerden incelemeye çalıştık. İncelemelerimizde aradığımız temel husus, özünde ihbâri olan iftâ faaliyetinin resmî bir iftâ teşkilatına bağlı bir müftü tarafından verildiğinde, o fetvânın devlet başkanı tarafından verilen yetkiye göre inşâî bir özellik kazanıp kazanmadığıydı.

Bir fetvânın hatalı kabul edilebilmesi için fetvânın usulüne göre verilmemiş olması gerektiğinden dolayı fetvâda hata bölümünde araştırmanın esas yöntemi, fetvânın verilme yönteminde yapılan hataların ortaya konulması şeklinde olmalıdır. Buna göre mezheplere göre isimlendirmeler farklı olsa da, fetvâ verme yöntemleri temelde; ictihad, tahrîc, tercih ve nakil olarak sıralanabilmektedir. Bu kısımda biz özellikle ictihad yöntemiyle verilen fetvâların ne zaman hatalı olduğunu tespit etmeye çalıştık. Tahrîc yöntemi de bir nevi mezhep içi ictihad olması hasebiyle çalışmaya dahil edilebilmektedir. Mezhep içi tercih ve mezhep içi görüşlerin mahza nakledilmesindeki hata durumları ise fetvâ usulünde belirlenen prensiplerin ihlâli hâlinde söz konusu edilebilmektedir. Bu prensiplerin zikrine bu çalışmamızda yer vermedik. Bununla birlikte çalışmada ortaya konulan hata çeşitleri ve sonuçları, esas olması itibariyle tüm yöntemleri kuşatıcı bir mahiyete sahiptir.

BÖLÜM 1:

FETVÂ VE FETVÂYLÂ İLGİLİ KAVRAMLAR

1.1. Fetvânın Tanımı

1.1.1. Sözlük anlamı

F-t-y (فتي) kökünden gelmekte olan fetvâ kelimesi (çoğulu fetavâ ve fetâvî) “Futyâ” olarak da kullanılmaktadır. Sözlükte “bir şeyi açıklamak, bir soruya cevap vermek, bir konudaki kapalılığı ortadan kaldırmak” anlamlarına gelen “iftâ” manasında ism-i mastardır.³ Ancak “ism-i mefûl” manasında olduğunu söyleyenler de vardır. Buna göre fetvâ “bir olaya karşılık verilen cevap”⁴ anlamına gelen bir isimdir. F-t-y kökünün bir diğer anlamı ise “gençlik, tazelik ve yenilik”tir.⁵ Her iki anlam kökünden bir mana verilecek olursa fetvâ “güçlükleri çözen kuvvetli cevap”⁶ anlamına gelir. Bir başka deyişle, verilen cevapla bir mesele kuvvet bulmuş olacağı cihetle bu cevaba fetvâ denilmiştir. Sorunun cevabını almak için soru sormaya “istiftâ”, sorana “müsteftî”, sorunun cevabını veren kişiye de “müftî” denir.⁷

Kur’ân’da fetvâ kelimesi bu kalıpla geçmese de o kökten türemiş başka kalıplarda dokuz âyette geçmekte olup hepsinde sözlük anlamına paralel olarak, dinî olsun olmasın hakkında bilgi edinilmek istenen bir konuda görüş sorma veya görüş bildirme anlamlarında kullanılmıştır.⁸ Hadislerde ise hem fetvâ kelimesinin hem de türevlerinin kullanıldığı görülmekle birlikte, dinî bilgi hakkında görüş bildirme anlamı öne çıkmaktadır.⁹

1.1.2. İstilahî anlamı

Fetvânın istilahî anlamının ilgili literatürde iki türde ele alındığını görmekteyiz. İlk olarak fıkıh usûlü kaynaklarında ictihad-taklit ve müftünün sıfatları konuları içerisinde “müftü” tanımları yapılmıştır. Sonraki dönemlerde, fetvânın müstakil olarak incelendiği teliflerde, fetvâ üzerinden tanımlamalara geçilmiştir. Buna göre yapılan müftü ve fetvâ tanımlarından birkaç örnek şu şekildedir:

Usûl terminolojisinde müftü, “müctehid” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Şihâb el-Ukberî’nin (ö.428/1037) “müftü, fetvâ ehliyetine sahip biri olarak şer’î hükmü haber veren kimsedir,

³ İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut, t.y., XV, 147.

⁴ Âsım, Seyyid Ahmed, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 1114.

⁵ İbn Fâris, Ebu’l-Huseyin Ahmet, *Mekâyisi’l-Luğa*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1979, IV, 473.

⁶ Atar, Fahrettin, “Fetvâ”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 487.

⁷ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahâtü Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul, ty, I, 246

⁸ Atar, Fahrettin, “Fetvâ”, *DİA*, XII, 487. Âyet metinleri: Nisa 4/127: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ; Nisa 4/176: قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي : Neml 27/321: وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ; Khef 18/22: وَيَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ; Saffât 37/11: فَأَسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا ; Saffât 37/ 149: الْبَنَاتُ : Yusuf 12/41: وَلَهُمُ الْبَنُونَ ; Yusuf 12/43 : قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ; Yusuf 12/46: يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ

⁹ Bunlardan birkaçı şöyledir: “Kendisine ilme dayanmadan fetvâ verilenin günahı fetvâ verenedir.” (Ebu Dâvut, İlim, 8); “Allah ilmi erlerin göğsünden çekip çıkararak kaldırmaz; fakat ilmi ulemayı kabzederek yok eder. Âlim kalmayınca insanlar da cahilleri baş edindir, soru sorarlar, onlar da bilgisizce fetvâ verirler, sapar ve saptırırlar. Buhârî, ilim, 34; Müslim, İlim, 13

¹⁰ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü’l-Fuhûl*, thk. Ahmet İnae, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Dımeşk, 1999, II, 240

müctehid olmadan müftü olunmaz.”¹¹ şeklindeki tanımı bu anlayışı yansıtmaması açısından örnek bir tanımdır. Fetvâyla ilgili bilinen ilk mustakil çalışma sahiplerinden biri olan İbn Salâh eş-Şehrezûrî (ö.643/1245), fetvânın tanımını “denilir ki” diyerek, kaynak belirtmeksizin “tevkî’anillâh (Allah adına imza atmak)” olarak aktarmaktadır.¹² İbn Salâh’tan yaklaşık bir asır sonra İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) fetvâ âdâbına ağırlık veren eserini “İ’lâmu’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-âlemîn” (Allah adına imza atanlara bir bildiri)¹³ şeklinde adlandırarak İbn Salâh’ın aktardığı tanımlamayı tekrarlamıştır. “Allah adına konuşmak” anlamında olan bu ifade, fetvâ mesuliyetinin büyüklüğüne dikkat çekmektedir. Bundan sonraki tanımlar ise genel olarak “Allah’ın hükmünü haber verme” esası üzerine odaklanmıştır. Nitekim Şehâbeddin el-Karâfî (ö.684/1285) fetvâyı “ilzâm veya ibâha hususlarında Allah’ın hükmünü haber vermek”¹⁴ şeklinde tanımlar. İbn Hamdân Şebîb el-Harrânî en-Nümeyrî (ö.695/1295) fetvâ konusunu incelediği eserinde müftünün tanımını yaparak konuya başlar. Buna göre müftü “delilini bilerek Allah’ın hükmünü haber veren kimsedir.”¹⁵ Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413)’nin iftâ tanımı ise “bir meselenin hükmünü beyan etmek” şeklindedir.¹⁶ Ali b. Süleyman el-Merdavî’nin (ö.885/1480) “Müftü, şer’î bir hükmü bağlayıcı olmaksızın açıklayan ve haber veren kimsedir”¹⁷ şeklindeki tanımıyla fetvânın aynı zamanda bağlayıcı olmadığına işaret etmiştir. Bu özellik birçok tanımda yer bulmuştur. Abdulganî en-Nablûsi (ö.1143/1731) farklı olarak, fetvânın elde edilme yöntemini tanıma ilave etmiştir. Tanım şu şekildedir: “Fetvâ, hükmü bilen bir insanın, müctehid ise yeniden ve ictihad yoluyla, mukallit ise hikâye (rivâyet) yoluyla, bir meseleye verdiği cevaptır.”¹⁸ Bu tanım, değişen fetvâ yöntemlerini içermekle birlikte, fetvâ ehliyetinde gerçekleşen değişimi de zımnen göstermektedir.

Günümüzde yapılan fetvâ tanımlarından birkaç örnek ise şu şekildedir: Ömer Nasuhi Bilmen’nin fetvâ tanımı “sorulan dînî bir meseleye dair fakîh bir zatın verdiği cevaptan dermeyan ettiği hükümden ibarettir”¹⁹ şeklinde olmuştur. Diyanet İslam Ansiklopedisi’nde fetvâ, benzer bir ifadeyle tanımlanmakla birlikte fetvânın bildirilme yöntemine de yer verilmiştir. Tanım, “fakîh bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak

¹¹ Akberî, Ebu Ali Şihâb, *Risale fi Usulî’l-Fıkh*, thk. Muvaffak b. Abdullah, el-Mektebetu’l-Mekkiye, 1992, Mekke, s.126.

¹² Şehrezûrî, İbn Salâh, *Edebu’l-Mufti ve’l-Mustefti*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir, Mektebetu’l-Ülûm ve’l-Hikem, 1986, s.72.

¹³ Kitabın ismini “A’lâmu’l-muvakkî’in an rabbi’l-âlem’in” şeklinde okuyanlar da mevcuttur. Apaydın, Yunus, “İ’lâmu’l-muvakkî’in”, *DİA*, İstanbul, 2000, s.73. Buna göre anlam, “Allah adına imza atanların özellikleri” veya “Allah adına imza atanların ileri gelenleri” olur.

¹⁴ Karâfî, Şehâbeddin, *el-Furûk Envâru’l-Burûk*, Âlemu’l-Kutub, t.y., IV, 89.

¹⁵ İbn Hamdân, Ebû Abdillâh el-Harrânî, *Sıfatü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, thk. Muhammed Nâsîru’d-Dîn el-Albânî, el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1397, s.4.

¹⁶ Cürcânî, Ali b. Muammed b. Ali, *Ta’rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1405, s.49.

¹⁷ Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsaf fi Marifeti’r-Râcih mine’l-Hilaf*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin, Dâru Hicr, Kahire, 1995, XXVIII, 314.

¹⁸ Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Fetvâ Usulü* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, s.18. Gösterilen kaynak: Nablûsi, Abdulganî, *er-Reddu’l-Vâfi*, Süleymaniye Küt., Çelebi Abdullah, No. 385, vr. 165b)

¹⁹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûkî İslamiyye ve Istîlâhatı Fıkhiyye*, I, 246

verdiği cevap, ortaya koyduğu hükümdür”²⁰ şeklindedir. Yusuf el-Karadâvî fetvâyı şöyle tanımlamıştır: “Fetvâ, belirli veya belirsiz bir kişinin bir mesele hakkındaki sorusuna cevap olarak, kişi ya da kurumlar tarafından o meselenin şer‘î hükmünün açıklanmasıdır.”²¹ Kimi tanımlamalarda diğer tanımlardan farklı olarak, hükmü istenilen meselenin gerçekleşip gerçekleşmediği söz konusu edilmiştir. Ömer Süleyman el-Eşkar’ın tanımı bu tür tanımlardanıdır. Buna göre fetvâ, “gerçekleşmiş bir mesele veya başka bir meselede, soran kişiye bağlayıcı olmaksızın şer‘î bir delile dayanarak Allah’ın hükmünü veya İslam’ın hükmünü haber vermektir.”²² Bu özelliğin zikredilme nedeni, aksi kayıtların bulunmasından dolayıdır. Söz konusu kaydın zikredildiği fetvâ tanımına örnek olarak Muhammet el-Eşkar’ın tanımı gösterilebilir. Eşkar fetvâyı, “olmuş bir iş hakkında soru soran kimseye şer‘î bir delile dayanarak Allah’ın o meseledeki hükmünü haber vermektir”²³ şeklinde tanımlar. Bu tanım diğer tanımlardan farklı olarak sorulan meselenin vâkî olması gerektiğini belirtmektedir. Fetvâ konusunda çalışması olan araştırmacılar arasında Abdurrahman b. Muhammed Duheyl de benzer bir tanım tercih etmiştir. Buna göre fetvâ, “hakkı deliliyle bilen kimsenin meydana gelmiş bir olay hakkında soru soran kişiye bağlayıcı olmaksızın o olayın şer‘î hükmünü açıklamasıdır.”²⁴ Bir başka tanım yine aynı özelliğe işaret etmekle birlikte fetvânın umûma yönelik olmasına dikkat çekmektedir. Ahmet Râşidî’nin tercih ettiği söz konusu tanım şu şekildedir: “Fetvâ, bağlayıcı olmaksızın, meydana gelmiş bir mesele hakkında umûmu kapsayacak şekilde, soru soran kişiye şer‘î delillerin gerektirdiği gibi Allah’n hükmünü haber vermektir.”²⁵ Fetvânın elde edilme yöntemine vurgu yapan Ahmet Yaman önce “iftâ”yı sonra da “fetvâ”yı şu şekilde tanımlamıştır. “İctihad ya da tahrîc yoluyla elde edilen hükmün, fakîhin önündeki somut olaya uygulaması “iftâ” ve bu süreç sonunda açıklanan dinî görüş ya da hükme de fetvâ denir.”²⁶ Son olarak ülkemizde iftâ faaliyetini yürüten Din İşleri Yüksek Kurulu’nun öncelikli görev tanımlamasını zikretmek, bir nevi fetvâ faaliyetini nasıl tanımladığını ortaya koymak olacaktır. Kurulun öncelikli görevi “İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihî tecrübesi ile güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dinî konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷

Mahiyeti itibariyle “sorulan bir soruya cevap vermek/ açıklamak/ haber vermek” olan fetvânın unsurları; fetvâyı isteyen müstefti, fetvâyı veren müftü, fetvâsı istenen olay ve olayın hükmüdür.

²⁰ Atar, Fahrettin, “Fetvâ”, *DİA*, XII, 487.

²¹ Karadâvî, Yusuf, *el-Fetvâ Beyne’l-İndibâti ve’t-Teseyyub*, Dâru’s-Sahveti, Kahire, 1988, s.12.

²² Aşkar, Üsame Ömer Süleyman, *Menhecü’l-iftâ inde’l-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye*, Dârü’n-Nefâis, Amman, 2004, s.62

²³ Aşkar, Muhammet Süleyman Abdullah, *el-Futyâ ve Menâhicü’l-İftâ*, Mektebetü’l-Menâr’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1976, s.9.

²⁴ Duheyl, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fetvâ Ehemmiyyetuha-Davabituha-Âsâruhâ*, y.y. (Naif b. Abdülaziz Al-i Suud el-Âlemiyye ödülü için takdim edilen araştırma), 2007, Medine.

²⁵ Râşidî, Muhammed Kemâleddin Ahmed, *el-Misbâh fî Resmi’l-Müftî ve Menâhicü’l-İftâ*, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 2005, Beyrut, s.19.

²⁶ Yaman, Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İfav, İstanbul, 2017, s.14.

²⁷ <https://kurul.diyanet.gov.tr/FetvâYontem>, Erişim tarihi: 10.03.1019.

Fetvânın unsurlarının tanımlarda öne çıkan özelliklerini ise aşağıdaki gibi başlıklandırabiliriz:

- a. Dinî hükmün haber verilmesi
- b. Fetvâ verenin ehliyeti
- c. Fetvânın bağlayıcı olup olmaması
- d. Fetvâsı sorulan olayın vâkî veya farazî olması

1.2. Fetvânın Unsurlarının Öne Çıkan Özellikleri

1.2.1. Şer‘î hükmün haber verilmesi

Fetvâ incelemelerinde karşımıza çıkan ilk kavram, fetvânın bildirdiği/açıkladığı konu olan “hüküm”dür. Tanımlardaki hüküm için kullanılan vasıflar; Allah’ın hükmü, şer‘î hüküm, dinî hüküm, İslâmî hüküm şeklindedir. İslâmî terminolojide şer‘î, dinî, islâmî kelimeleri geniş anlamda birbirinin yerine kullanılabilir. Bu veçheden bakıldığında, tanımlardaki kullanım farklılıkları, kastedilen anlamda bir değişikliğe sebep olmaz. Bununla birlikte bazı inceliklerin ve farklılıkların olduğu görülmektedir. Farklılıklardaki birkaç husus şu şekildedir:

Tanımlardaki “Allah’ın hükmü”nden maksat “şer‘î hüküm”dür. Allah tarafından insanlar için din olarak gönderilen hükümler bütünü ifade eder. Bu hükümler itikadî, amelî ve ahlakî hükümler olmak üzere üç çeşittir. Fetvânın konusu her üç hüküm çeşidine de şâmilidir.²⁸ Kur’ân ve Sünnet metinleri (nas) şâriin hitabına kaynaklık eder. Nassın bulunmadığı zaman ise diğer şer‘î deliller, Allah’ın hitabını izhâr edip şer‘î hükmü açıklamaktadır. Bu itibarla nas, vasıtasız olarak Allah’ın hitabını ifade ederken, Allah’ın hükmünü izhâr eden şer‘î delillerin açıkladığı hüküm de dolaylı olarak Allah’ın hitabı olarak görülmektedir. Bir başka ifadeyle, Allah’ın bir konu hakkındaki hükmü ya nasla sabittir veya ilahî iradenin keşfine yönelik bir işlem olan ictihad yoluyla elde edilir. Bu açıdan ictihad yoluyla elde edilen hükümlerin de naslarla sabit olanlar gibi şer‘î lik niteliği kazandığı kabul edilmiştir.²⁹ Burada temas edilmesi gereken bir husus şudur: İctihat yöntemiyle hüküm elde etmek, hükmü yok iken var kılmak demek değildir; Kur’ân ve sahih sünnete uygun kâide ve esaslar çerçevesinde müctehidler tarafından ortaya konması ve keşfedilmesidir. İctihadın izhar etme ve keşfetme olarak açıklanması, hükmün tek kaynağının Allah ve O’nun ilahî irâdesi olduğu temeline dayanmaktadır. Bu açıklama, müctehid veya müftüye şâri denmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.³⁰

Şer‘î hüküm incelendiğinde özellikle karşımıza çıkan ilim fıkıh ve fıkıh usûlüdür. Genel olarak fıkıh, insanın sözleri ve işleriyle ilgili hususta nas bulunduğu zaman onlardan anlaşılan, nas bulunmadığı zaman diğer şer‘î delillerden çıkarılan şer‘î hükümlerin

²⁸ Konuyla ilgili açıklamalar için bkz.: Zuhayli, Muhammed Mustafa, *el-Veciz fi Usûli’i-Fıkh’i-İslâmî*, Dâru’l-Hayr, 2006, Dimeşk, I, 286.

²⁹ Türcan, Talip, “Şeriat”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 573.

³⁰ Cemaladdin Kâsımî, istinbat yöntemiyle hüküm inşa edildiğini, bu yönüyle müftünün şâri olduğunu söylemiştir. Kâsımî, Muhammed Cemalettin, *el-Fetvâ fi’l-İslam*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s.53. Daha önce böyle bir görüşü İmam Şâtıbî benimsemiştir. Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, Dâru ibn Afvân, Mekan y., 1417/1997, V, 255.

toplamından meydana gelir.”³¹ Fıkıhın yaygınlaşmış terim anlamı ise “tafsili delillerinden elde edilen şer‘î amelî hükümlerin bilinmesi” şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre fıkıh, şer‘î hükmün yalnızca amelî olan kısmını konu edinmektedir. Fetvânın konusu ise değinildiği üzere, hükmün diğer kısımlarını da içermektedir. Bununla birlikte tarih boyu birbirini tamamlayan iki alan olarak fetvânın fıkıhla bağlantısı diğer alanlardan daha fazladır.³² Bu bağlantı, Hz. Peygamber’den bu yana iç içe gelişim göstermiş, h. 4. yüzyıldan itibaren de fetvâ literatürü, klasik fıkıh literatürü adı altında yeni bir tür olarak gelişmiştir. Ancak fetvânın yalnızca fikhî meselelerle sınırlı olmadığını ifade etmek için bazı fetvâ tanımlarında “şer‘î ” yerine “dinî/İslâmî” tabirine özellikle vurgu yapılmıştır.³³ Bu kullanıma sebep olacak bir unsur da şer‘î hükmün/şeriatın dar anlamıyla “amelî hükümler bütünü” olarak açıklanması olabilir.

Bunun yanında bazı usûlcülerin fikhî, “şer‘î delillerden ictihad ve istidlâl yoluyla elde edilen hükümleri bilme” şeklinde tanımlamalarıyla fıkıhın bildirdiği hükümlerin, Kur’ân ve Sünnet’in açık ifadelerine dayanan ve dinden olduğu zorunlu olarak bilinen şer‘î hükümlerden farklı olduğuna işaret etmişlerdir.³⁴ Aynı husus ilk dönemden beri fıkıhla iç içe gelişim gösteren fetvâ için de geçerlidir. Nitekim hadislerde yaygın olarak re’y ve fetvâ ile birlikte fıkıhın “Kitap ve sünnetten çıkarılan mâna ve hüküm” karşılığında kullanılması,³⁵ sahabe ve tabiînin, ictihada karşı ihtiyatlarından dolayı fetvâ vermelerinden kaçınmaları,³⁶ müftünün hükmü haber verme yönteminin ictihad olduğunun söylenmesi³⁷ fetvânın özellikle ictihad sonucunda ulaşılan şer‘î hükmü haber verdiği neticesine götürür. Ancak fetvâ ictihadla çok yakın bir şekilde ilişkilendirilmiş ise de, tarihi seyrinde hem dinin asıl kaynaklarında geçen, hem de ictihad yöntemiyle elde edilmiş hükümlerin nakli için kullanılır olmuştur.

Özetle şunları söyleyebiliriz: “Allah’ın hükmü” ifadesi nasların açık bir şekilde ifade ettiği şer‘î hükümlerdir. Şer‘î delillerden istinbat edilen hükümler ise dolaylı olarak “Allah’ın hükmü”nü ifade edebilir ve şer‘î hüküm olarak isimlendirilir. Böylelikle verilen fetvâlarda iki değer söz konusu olur. Dinin açık ve yerleşik bir hükmünün aktarılması veya açıklanması mahiyetinde olduğunda şâriin hükmünü beyan, Kur’ân ve Sünnette hakkında hüküm bulunmayan bir konuda dinî hükmün araştırılması mahiyetinde olduğunda ise fikhî yorum re’y ve ictihad olarak değer hükmü taşımaktadır.³⁸

³¹ Hallâf, Abdulvehhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, çvr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y., s.151.

³² Riyad, Muhammed, *Usûlu’l-Fetvâ ve ’l-Kadâ fi ’l-Mezhebi ’l-Mâlikî*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Kâdî İyâz Üniversitesi, Marakeş, 1996, s.180.

³³ Örnek tanım ve açıklaması için bkz.: Aşkar, Üsame Ömer Süleyman, *Menhecü’l-İftâ inde’l-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye*, s.62.

³⁴ Bkz. Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 1.

³⁵ Bkz. Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 1.

³⁶ Konuyla ilgili örnek rivâyetler için bkz.: İbn Salâh eş-Şehrezûrî, Osman b. Abdurrahman, *Edeb’l Muftî ve’l Musteftî*, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine, 2002, s. 75-79.

³⁷ Ferrâ, Ebu Ya’la Muhammed b. Hüseyin, *el-’Udde fi Usuli’l-Fıkıh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübarekî, y.y., 1990, III, 872.

³⁸ Atar, Fahrettin, “Fetvâ”, *DİA*, XII, 487.

Haber verilen şer'î hükme itibar edilmesinde önemli bir husus, haber verenin ehliyeti mevzudur. Bu mevzuyu etrafli bir şekilde ele almaya çalışalım.

1.2.2. Fetvâ verenin ehliyeti

Yukarıda verilen fetvâ tanımlarının bir kısmında fetvâ verenin ehliyetine de yer verilmiştir. Tanımlarda fetvâ ehliyetini ifade etmesi bakımından kullanılan ibareler “fakîh bir zât” ve “hakkı deliliyle bilen kimse” şeklindedir. Bazı tanımlardaki “fetvânın bir delil yoluyla verilmesi (an delilin şerriyyin/ bidelilihî)” kaydı, ehliyeti ifade etmenin bir başka yoludur. Bu ifadeler fetvâ verenin ichtihad ehliyetine sahip olması gerektiğine işaret eder. Şöyle ki; “müftü”, “müctehid”, “fakîh” ve “âlim” lafızları usulcülere göre eş anlamlıdır. “Hakkı deliliyle bilen” kaydı ise; hakkı bilmeyen veya hakkı taklit yoluyla bilip delilini bilmeyen kimsenin fetvâ veremeyeceğini ifade etmek içindir. Aynı şekilde “bir delil yoluyla” kaydı başka birinin fetvâsını hikâye şeklinde aktaran kimseyi veya taklit ettiği görüşü söyleyen kimseyi fetvânın dışında tutar.³⁹

Fetvâyı ancak bir müctehidin verebileceği esasını ortaya koyan fıkıh usûlü ilminde “mukallidin iftâsı” mevzu bahis edilmiş ve müctehid olmayan kimselerin dinî hüküm bildirmesinin usuldeki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Mevzuyla ilgili ilk açıklamalardan biri Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye (ö. 373/983) aittir. Semerkandî mevzuyu “eğer bir kimsenin fıkıh bilgisi iyi ve bir meseleyi fakîh birinden öğrenmiş ve ezberlemiş ise başka birine cevap vermesi câizdir. Ancak bu hikâyedir; fetvâ değildir. Hanefi mezhebinde bir fakîhin sözüyle fetvâ verebilmenin şartı, fakîhin bu hükme nasıl ulaştığının bilinmesidir.”⁴⁰ şeklinde açıklamıştır. Bahru'l-Muhît adlı eserinde Zerkeşi (ö. 794/1392) mevzuyla ilgili âlimlerin görüşlerini tafsilatlı bir şekilde nakletmiştir. Naklettiği görüşlerden biri mutlak olarak fetvâ veremeyeceğini söylerken, diğer bir görüş mutlak olarak câiz olmasını meseleyi deliliyle bilmesine bağlamıştır. Şerhu'r-Risale eserinden Cuveynî'nin görüşünü ise Zerkeşi şu şekilde nakleder: “Şafîî metinlerini ve insanların sözlerini ayrıntılarıyla bilen, ancak hakikatlerini ve anlamlarını bilmeyen kimsenin ichtihad etmesi ve kıyas yapması câiz değildir. Fetvâ ehlerinden de olmaz. Bu sözlerle fetvâ verirse câiz de olmaz.”⁴¹ Aynı şekilde İbn Neccâr (ö. 972/1564) “Mukallidin hükümle ilgili cevabı ve mezhep imamının görüşünü haber vermesi fetvâ değildir; Ebu'l-Hâtıb ve İbn Akîl bu şekilde söylemiştir.” şeklindeki ifadeleriyle aynı hususa temas etmiştir.⁴² Fethu'l-Kadir'de İbnu'l-Hümmam (ö. 861/1457) usulcülerin görüşlerini şu şekilde özetler:

Fetvâyı ancak müctehid olan kişi verir. Usulcüler müftünün müctehid olması gerektiği hususunda görüş birliğindedirler. Müctehid olmayıp müctehidlerin sözlerini ezberleyen kimse ise müftü değildir. Bu kişiye soru sorulduğunda müctehidin sözünü hikâye cihetinde nakletmesi

³⁹ İbrahim, Muhammed Yusra, *el-Fetvâ Ehemmiyyetuhâ Davâbituhâ Âsâruhâ*, y.y., (Naif b. Abdülaziz Al-i Suud el-âlemiyye ödülü için takdim edilen araştırma), Medine, 2007, s.30; *Aşkar, el-Futya ve Menahicu'l-İftâ*, s.10.

⁴⁰ Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Uyûnu'l-Mesâil*, Matbaatu Es'ad, Bağdat h.1386, s.485.

⁴¹ Zerkeşi, Bedreddîn, *Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Kitbî, y.y., 1999, VIII, 359; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 250

⁴² Futûhî, İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed Zuhayli, Nezih Hammâd, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1418/1997, IV, 570.

gerekir. Günümüzde verilen fetvâlar fetvâ değil, müftünün sözünü müsteftinin kullanması için nakletmektir.⁴³

Ancak İslam dünyasında mutlak ictihadın yerini taklidin alması ve mezheplerin yerleşmesinin bir sonucu olarak müctehidlerin fetvâlarının nakil ve hikâye edilmesi, zamanla iftâ eylemi olarak görülmeye başlanmıştır. Taşköprülüzâde Ahmet Efendi'nin (ö.968/1561) fetvâ ilmini “cüz'i vâkıalar hakkında fakihlerin verdikleri hükümlerin kendilerinden sonraki yetersiz kişilerin işi kolay olsun diye rivâyet edildiği bir ilimdir”⁴⁴ şeklinde tanımlaması, bu uygulamanın taklit dönemlerinde fetvâ olarak kabul edildiğinin bir yansımasıdır. Değişen iftâ uygulaması, doğal olarak müftü ve fakih kavramlarında da değişikliğe neden olmuştur.⁴⁵ H. 4. yüzyıldan sonra müftü kavramına, mutlak müctehidin dışındaki mezhep içi istidlâl yöntemlerini kullanan kimseler dahil olmuş; son dönemde ise bir mezhebe göre fıkıh tahsil eden ve insanların dinî meseleleri kendisine sorduğu kimseler için de kullanılır hale gelmiştir.⁴⁶ Tarihi süreçteki bu değişim nedeniyle müftülerin ehliyetlerine göre tasnife tâbi tutulmaları kaçınılmaz olmuş, bununla birlikte belirlenen her tabaka için de fetvâ verme yöntemi ortaya konmuştur.

Şeyhülislâm İbn Kemal (ö. 940/1534) ve onu takip eden Hanefî âlimleri, ilmî güçleri bakımından fukahâyı tasnifi, dinde müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve el-mukallidü'l-mahz olmak üzere yedi tabaka şeklindedir. Bunlardan ilk üç tabakadaki müctehidlerin ictihadla, ashâbü't-tahrîcin de mezhep imamlarının metot ve görüşüne bağlı kalarak hüküm çıkarabileceğini ve bu şekilde fetvâ verebileceğini, diğer üç grup içinde yer alan fıkıh âlimlerinin ise ancak zaruret durumunda ve başka bir müctehidin görüşünü nakletmek sûretiyle fetvâ verebileceğini ifade etmişlerdir. Şâfiîler ise müftüleri “müstakil müftü” ve “müstakil olmayan müftü” şeklinde iki kısma ayırırlar. Müstakil müftü mutlak müctehiddir. Müstakil olmayan müftüler de şu dört gruba ayrılır: 1. Mutlak müntesip müctehid, 2. Mezhepte mukayyet müctehid (ashâbü'l-vücûh), 3. Ashâbü'l-vücûh derecesine ulaşamayan fakihler, 4. Mezhebi iyi anlayan ve doğru nakleden fakihler. Mutlak müntesip müctehid ictihadla, ashâbü'l-vücûh tahrîc yoluyla, diğer fakihler ise nakil yoluyla fetvâ verirler. Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde müftülerin taksimi Şâfiîler'inkine yakındır.⁴⁷

Mezheplere göre isimlendirmeler farklı olsa da, fetvâ verme yöntemleri temelde ictihad, tahrîc, tercih ve nakil olarak sıralanabilir. Mezheplerin yerleşmesinden sonra mutlak ictihadın dışında ictihad, farklı bir boyut kazanmış, mezhep usulüne intisap ettirilerek mezhep içi istidlâlin temel unsuru olarak kabul edilmiştir. Bir diğer temel unsur da tahrîctir.

⁴³ Kemal ibn'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, t.y., VII, 256

⁴⁴ Taşköprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985, II, 557

⁴⁵ Konuyla ilgili bir açıklama ise şu şekildedir: “Literatürde her fakihin müctehid, her müctehidin fakih olduğu sıkça tekrarlanıp fakih ve müctehid terimleri birbirinin yerine kullanılmış olmakla birlikte fıkıh ve ictihad tanımları birlikte düşünüldüğünde bu iki kavram arasında ince bir farkın bulunduğu, ictihadın daha çok şer'î amelî hükümleri bilme sürecini, fıkıhın ise bu sürecin sonucunu anlattığı söylenebilir. Fıkıh tanımında “ilim”, ictihadın tanımında ise daha çok “zan” kelimesinin tercih edilmesi, yine ictihad faaliyetinin duraklama dönemlerinden itibaren anılan niteliğe sahip olmadıkları halde fıkıh ilmiyle uğraşan ve pek çok fıkıh meselesini, yani sonuçların bilgisini ezberleyen kimselere müctehid değil fakih denilmeye başlanması da bu ince farkın bir sonucu olarak düşünülebilir.” Apaydın, Yunus, “İctihat”, *DİA*, XXI.

⁴⁶ Zuhayli, Muhammet Mustafa, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslami*, Dâru'l-Hayr, Dımeşk, 2006, II, 379.

⁴⁷ Atar, Fahrettin, “Fetvâ”, *DİA*, XII, 491.

Tahrîç, bir mezhepte açık olmayan bir meselenin hükmünü, o mezhebin açıklanmış hükümlerinden ve karar altına alınmış prensiplerinden çıkarmakla, naklî şer‘î delillerin yanı sıra mezhep birikimini de kaynak kabul eden fikhî bilgi elde etme sürecini belirtmek için kullanılmıştır.⁴⁸ Tahrîc ictihadın dışında bir yöntem olarak kabul edilir. Ancak bir yandan nasları, diğer yandan mezhep birikimini anlama ve değerlendirmeye yönelik çeşitli metot ve prensipleri fıkıh usulünün diliyle kullanan bir bilgi elde etme süreci olduğundan, tahrîc pek çok müellif tarafından bir ictihad türü kabul edilmiş ve tahrîci yapacak fakihin ictihad ehliyetini taşıması gerektiği vurgulanmıştır.⁴⁹ Bir ilmî birikim gerektiren tercih yönteminde ise mezhep içindeki görüşlerin değerlendirilip, birinin seçilip nakledilmesi söz konusudur. Bunların dışında, bir müctehidin sözünü aynen hikâye ve nakil de bir fetvâ verme yöntemi olarak zikredilmektedir. Ancak naklin iftâ olarak isimlendirilmesini Ömer Nasûhi Bilmen (ö. 1971) mecazî bir kullanım olarak açıklamaktadır.⁵⁰ Bununla birlikte taklid döneminde fetvâ faaliyetinin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için nâkil ve hâki müftüler için fetvâ usulü/ resmü’l-müfti denilen birtakım fetvâ verme kuralları fetvâ literatüründe yerini almıştır. Müftülerin görevleriyle ilgili Bilmen’in veciz ifadeleri şu şekildedir:

Bir hâdisenin hükmü hakkında bir mezhep sahibinde sarîh bir rivâyet mevcut olmadığı takdirde o mezhebin müessisi olan büyük müctehide tâbi olan ve kendilerine “ashabı tahrîc” denilen kuvvetli âlimler, o müctehidin iltizam etmiş olduğu usul ve kavaide tatbiken o hâdisenin hükmünü o mezhep dairesinde tâyine çalışmışlar, yine kendi namlarına ictihada cüret ederek fetvâ vermek ihtiyatsızlığında bulunmamışlardır. Ashabı tahrîcten bulunmayan sair din âlimlerinin vazifeleri ise tâbi oldukları mezhepte muhtar, müftâ bih olan hükümleri nakl ve hikâye etmekten, sorulan suallere o vecihle cevaplar vermekten ibaret bulunmuştur. Filhakika ictihada, hükümleri tahrîce muktedir olmayan her âlimin, her müftinin vazifesi, bundan ibarettir. Bu hâlde müftiler, tâbi oldukları mezhepteki ictihadî akvâl ve ahkâmı nâkil ve hâki demektirler.⁵¹

Fetvâ ehliyetinin değişen mecrasının fetvâ tanımlarına yansıyor yansımadığı sorulacak olursa konuyla ilgili olumlu yönde cevap vermek pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte tanımlarında fetvâ yöntemlerine yer vermekle bahis konusuna temas eden birkaç isim şu şekildedir: Yaman iftâyı, “ictihad ya da tahrîc yoluyla elde edilen hükmün, fakîhin önündeki somut olaya uygulaması” şeklinde tanımlayarak mutlak ictihadla birlikte ictihadın zamanla değişen şekline de yer vermiştir. Ancak yine de mecazen müftü olarak kabul edilen nâkil ve hâki tanım dışı kalmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, taklit döneminde pratikte bir fetvâ yöntemi olarak kabul edilen nakil yöntemini tanımına taşıyan kişi Nablûsî’dir. Tanım şu şekildedir: “Fetvâ, hükmü bilen bir insanın müctehid ise yeniden ve ictihad yoluyla, mukallit ise hikâye (rivâyet) yoluyla, bir meseleye verdiği cevaptır”. Yine “İslam Hukukunda Fetvâ Usulü” adlı doktora tezinde Osman Şahin, “sorulan dini sorulara müftüler tarafından verilen cevaptır” şeklindeki fetvâ tanımında ehliyete dair bir ifade olarak müftü kavramını kullanmıştır. “Fetvâda asıl olan Allah’ın hükmünü

⁴⁸ Başoğlu, Tuncay, “Tahrîc”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 420.

⁴⁹ Başoğlu, Tuncay, “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, 421.

⁵⁰ Bilmen, *Hukûki İslamiyye*, I, 247.

⁵¹ Bilmen, *a.g.e.*, I, 246.

bildirmektedir. Nakil yoluyla fetvâ veren de, teknik anlamda bu işi yerine getirmektedir.”⁵² şeklindeki ifadeleriyle, tanımındaki müftü kavramının fukaha tabakasının tüm sınıflarını içerdiği anlaşılmaktadır.

Her ne kadar mezheplerin oluşmasıyla “ictihad” ve buna paralel olarak “müftü” kavramları anlam daralmasına uğramış olsa da, son dönem yapılan müftü ve fetvâ tanımları ağırlıklı olarak müftüyü müctehid olarak tanımlamış, pratik kullanımının aksine teoride fetvâ, ictihad yöntemiyle elde edilmiş hükmün bildirilmesi olarak kalmıştır.⁵³ Bunun nedeni 20. Yüzyılda ortaya çıkan tecdid hareketlerinin fetvâyı ictihad temelli bir faaliyet olarak görmeleri ve ideal yapıyı korumak istemeleri olabilir. Günümüzdeki fetvâ-mezhep ilişkisini tahlil kabilinden, İbrahim Kâfi Dönmez’in mevcut ictihadlar arasında tercih yapan ehliyetli kişileri söz konusu edindiği kısımda yer verdiği şu tespitleri zikretmemiz konuyla ilgili bir ışık tutacaktır:

Şîa muhiti bir yana bırakılacak olursa, her bir fıkıh mezhebinin bünyesinde o mezhebin usulünü esas alarak yeni meseleler hakkında çözümler üretme ve bu amaçla ulemâyı derecelendirme geleneği kaybolmaya yüz tuttuğu ve mezheplerin bu yöndeki gelişme süreci zaafa uğradığından, sözü edilen ehil kişi ve heyetlerin işinin önceki ictihadlar arasında bir tercih yapmakla sınırlı olmayıp yeni meseleler için fıkıhın genel prensipleri ve metodolojisi çerçevesinde yeni çözümler ortaya koymak olduğu dikkate alınır bu tür akademik faaliyetlerin ve toplumsal ilgi düzeyinin ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır.⁵⁴

İctihadın aksine iftâda sorulan soruya cevap vermek gözetildiğinden dolayı, zaman içerisinde ihtiyaca binâen, bir usûl çerçevesinde fetvâ yöntemlerinde birtakım değişikliklerin olduğunu zikretmiş olduk. İftâ vazifesini hakkıyla yerine getirebilme kudreti olan ictihad ehliyetini haizlik ise, her dönem gerçekleştirilememiş olsa da bu vazifenin temel bir vasfı olarak devam edeceğini fetvâ tanımlarından mütalaa etmekteyiz. Bununla birlikte bir fetvânın hatalı sayılabilmesi için fetvânın verilme yönteminin göz önünde bulundurulması “fetvâda hata problemi”nin tespitinde önem arz etmektedir.

1.2.3. Fetvânın bağlayıcı olup olmaması

Tanımlarda mevzu bahis edilen bir diğer konu fetvânın bağlayıcılığı meselesidir. Verilen bir fetvânın sonuçları açısından değerlendirilebilmesi bağlayıcılık mevzuuyla da irtibatlı olduğundan dolayı, bu konu ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.2.4. Fetvâsı sorulan olayın vâkı veya farazî olması

Şer’î hükmü bildirilen her olay için “vuku bulma” veya “takdirî olma” (farazî) ihtimalleri söz konusudur. Fetvânın bu iki ihtimale şâmil olması tanımların genelinde söz konusu ise de bazı tanımlar özellikle vâkı olmasına vurgu yapmıştır. Nitekim yukarıda geçtiği üzere

⁵² Şahin, *Osman, İslam Hukukunda Fetvâ Usulü*, s.20

⁵³ Ahmet Yaman, kitabında teori ve pratik farkını, akademik ve popüler olarak isimlendirmiş ve açıklamayı şu şekilde yapmıştır: “Akademik olarak iftâ, fıkıhın hüküm, incelik ve maksatlarına vâkıf olan yetkin bir âlimin bir meselenin şer’î - hukukî hükmüne dair açıklama yapması veya bilgi vermesidir. Popüler açıdan iftâ ise belli biri dinî bilgi birikimi olan ya da bu iş için görevlendirilen bir şahsın herhangi bir dinî mesele hakkında hüküm vermesidir. Yaman, *Fetvâ Usulü ve Âdâbı*, s.25.

⁵⁴ Dönmez, İbrahim Kafi, *İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı*, Usûl: İslâm Araştırmaları dergisi, I/1, Adapazarı, 2004, s. 47.

Muhammet Aşkar, Abdurrahman b. Muhammed Duheyli, Ahmet Raşidî'nin fetvâ tanımları bu doğrultudadır. Tanımlardaki bu kayıt “vâkıa, emru'n nâzil” şeklinde ifade edilmiştir.

Muhammet Aşkar, fetvânın “olmuş bir iş” (fi emri'n nâzil) için verilmesi gerektiğini özetle şu şekilde gerekçelendirmiştir: Soru sorulmadan Allah'ın hükmünü bildirmek “irşâd”, nâzil olmayan bir olayın hükmü hakkındaki soruya verilen cevap ise “tâlim”dir.⁵⁵ Aşkar, Şâtibi'nin (ö.790/1388) Muvâfakât adlı eserinde hem fetvâ hem de soru-cevap şeklinde iki ayrı başlığa yer vermiş olmasını, fetvânın sorulan sorulara verilen cevaplardan farklı olduğunu göstermesi bakımından görüşüne mesnet olarak kabul etmiştir. Bu görüşe göre fetvânın alanı nevâzille sınırlandırılmıştır. Çünkü sözlükte “sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk veya sıkıntı doğuran durum” mânasındaki nâzile kelimesinin çoğulu olan “nevâzil” kavramı⁵⁶ diğer mezheplerde ve genel olarak fukahanın dilinde “ictihad etmeyi ve hükmünün açıklanmasını gerektiren yeni vuku bulan meseleler”⁵⁷ olarak tanımlanmaktadır.⁵⁸ Bu kullanımı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350), “Rasullullah'ın (s.a.v.) ashabı nevazil hususlarında ictihad ederdi.”⁵⁹ şeklindeki ifadelerinde de görmekteyiz.

İbn Kayyim'in “Müftünün, vuku bulmamış meselelere cevap vermesi gerekir mi?” sorusuyla ilgili naklettiği görüşlerden biri cevaplamaması yönündedir. İbn Kayyim'in kendisi ise vâki olmamış meseleyi tafsilatlandırır: Eğer meseleye dair Kur'ân'da veya sünnette bir nas veya sahabenin bir eseri mevcutsa sorunun cevaplandırılmasında bir kerâhet yoktur; meseleyle ilgili bir nas veya eser mevcut değil ve gerçekleşmesi uzak ihtimal veya gerçekleşmeyecek farazî bir soru ise, bu husus hakkında konuşması hoş karşılanmaz; gerçekleşmesi nadirâtattan veya uzak ihtimal değil ve soranın maksadı başına gelme ihtimalinden dolayı konuyla ilgili bilgi sahibi olmaksızın, soruyu cevaplandırmak müstehap kabul edilir.⁶⁰ Sıfatü'l-Fetvâ adlı eserinde İbn Hamdân vuku bulmamış meselenin sorulması durumunda cevap vermenin vâcip olmadığını ancak cevaplamanın müstehap olacağını kaydederek meseleyi sorumluluk üzerinden yaklaşmaktadır.⁶¹

⁵⁵ Aşkar, *el-Futvâ ve Menâhicu'l-İftâ*, s.9

⁵⁶ Kaya, Eyüp Said, “Nevazil”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 34

⁵⁷ Cîzânî, Muhammed b. Huseyn, *Menhecü's-Selefi Teâmüli mea'n-Nevâzili*, Mecelletu'l-Usûl ve'n-Nevâzil, Cidde, 2009, I, 30. İbn Abdulber en-Nebirî (h.463) Câmiu Beyâni'l-İlm adlı eserinde bir konu başlığını “باب اجتهد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة” şeklinde bu minvalde ele almıştır (İbn. Abdülber, Câmiu Beyani'l-ilm, Dâru ibni'l-Cevzi, Suudi Arabistan Krallığı, 1994, II, 844)

⁵⁸ Hanefî mezhebinde nevâzil kavramı “yeni ortaya çıkan fikhî meseleler yerine “mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan fikhî meselelerle” şeklinde ıstılahlaşmıştır. Meselelerin vuku bulup bulmaması ıstılahın dışında bırakılmıştır. İbn Âbidîn 'in eseri Şerhu Ukûdi resmi'l- müfti'de “Fetâva ve Vâkıât” başlığı altında ıtlak edilen nevâzil kavramı şu şekilde açıklanır: “Bunlar, sonraki dönem (müteahhirîn) müctehidlerin kendilerine sorulan ve haklarında erken dönem mezhep ehlinin (mütekaddimin) rivâyet bulamadıkları konularda istinbâta bulundukları meselelerdir. Bu müctehidler, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in öğrencileri, o ikisinin öğrencilerinin öğrencileri ve bunlardan sonra gelenlerdir.” İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hanefilerde Mezhep Usûlü Şerhu Ukûdi Resmi'l- Müfti*, çev. Şenol Saylan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s.122. Endülüs ve Mağrip bölgesindeki Malikî ıstılahına göre ise özellikle İslami fıkha göre kâdılarının çözümlediği davalar ve vakıalardır. Kaya, Sait Kaya, “Nevazil” *DİA*, XXXIII, 34

⁵⁹ Cevziyye, İbn Kayyim, *İ'lamu'l-Muvakkın an Rabbi'l-Âlemiin*, Dâru'bnu'l-Cevziyye, Suudî Arabistan Krallığı, 1423, II, 354.

⁶⁰ Cevziyye, *a.g.e.*, VI, 142.

⁶¹ İbn Hamdân, *Sıfatü'l-Fetvâ ve'l-Müfti ve'l-Müstefti*, s. 30.

Fetvânın özellikle nevazil konularında olduğu görüşü ashabın ve ilk dönem fukahânın teamülüne dayandırılmaktadır. Ancak bu dönemlerde fukahânın fetvâ vermeden önce olayın gerçekleşip gerçekleşmediğini sormaları, fetvânın yalnızca vâki olan bir meselede verilebileceği sonucuna ulaşmak yerine, ihtihada karşı olan ihtiyatlı duruşları ve fetvâ sorumluluğunu üstlenip üstlenmeme konusundaki çekinceleriyle ilgili olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

1.3. Fetvâyla İlgili Kavramlar

Buraya kadarki bölümlerde fetvâ tanımını yaparken işaret ettiğimiz fetvâyı yakından ilgilendiren diğer kavramlar; hüküm, icthad ve kazâ kavramlarıdır.

1.3.1.Hüküm

Fetvânın tariflerinde temas edildiği üzere fetvâyâ yakın bir kavram olan hüküm, lügatta mastar olarak “engellemek”, isim olarak ise “ilim, fıkıh (ince anlayış), hikmet ve kazâ”⁶² anlamlarına gelmektedir. Kazâ anlamında kullanılması, zulmü yargı yoluyla engelleme anlamına tevil edilmesiyle ilgilidir. Aynı şekilde hikmet de cehâleti engeller.⁶³

Fıkıh usûlü ilminde mütekellim ve Hanefî usûlcüleri şer‘î hükmü farklı şekilde tarif etmişlerdir. Mütekellem usulcülerine göre hüküm, “Allah’ın iktiza, tahyîr ve vaz` bakımından mükellefin fiillerine ilişkin hitabıdır.” Hanefîlerin tarifine göre ise “Hüküm, Allah’ın iktizâ, tahyîr ve vaz` bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının eseridir”⁶⁴ Buna göre “Akidlere vefa gösterin”⁶⁵ âyetindeki ifâ emri, usûlcülere göre şer‘î hükmün kendisidir; fukahaya göre ise şer‘î hüküm, bu nassın eseri ve muktezâsı olan "akidleri ifâ etmenin vacib olması"dır. Hitâbın kendisi ve hitâbın eseri arasındaki farkın kaynağı, hüküm kelimesinin ıstılahta biri hakiki, diğeri mecazî olmak üzere iki manada kullanılmış olmasındandır. “Hüküm” (hükmetmek) doğrudan hitâbın kendisi olarak kullanımı hakiki, “mahkûm” (hükmedilmiş) anlamında kullanımı ise mecazîdir. Bir diğer açıklamaya göre ise fark nispetten kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Şâfiîler şâri ile onun hitabı olan nas arasında, Hanefîler ise nas ile mükellefin fiili arasında bir bağlantı (nisbet) kurarak hükmü tarif etmişlerdir. Yani hitâb, hâkim'e nisbet edilirse buna îcâb, tahrîm denir, hitâb fiile nisbet edilirse buna da vücûb ve hürmet denir.⁶⁶ Ancak teorideki bu farklılığın pratikte her hangi bir etkisinin olmadığı kaydedilmiştir.⁶⁷ Buna göre fetvâ, Hanefî usulcülerin ifade ettiği şer‘î hükmün sonucunu belirleme faaliyetidir.

Tariftaki “iktizâ”nın anlamı, şâriin mükellefin fiilleriyle ilgili talebi; “tahyîr”, bir işi yapıp yapmamada mükellefi serbest bırakması; “Vaz`”, şâri tarafından mükellefin fiiline ilişkin olan iki şeyin, birbirine bağlanmasını ifade etmektedir. Şer‘î hüküm, iktizâ ve tahyîr ifade

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 141.

⁶³ İbn Fâris, *Mekayısu'l-Luğa*, II, 91.

⁶⁴ Zuhayli, *Veciz*, I,19.

⁶⁵ el-Mâide 5/1

⁶⁶ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, s. 114

⁶⁷ Şahin, şâriin hitabı (nas) ile fakihin nasdan çıkardığı sonucu (hüküm) birbirinden ayırdığı için Hanefîlerin tarifini usule daha uygun; öte yandan, nasları ön plana çıkarması, mükellef açısından eylemlerin naslarla karşılaştırmasını sağlaması, böylelikle dinamik bir mükellef anlayışı oluşturması bakımından usulcülerin tarifinin taklitçiliği engelleyen bir yapıda olduğunu mülâhaza etmiştir. Şahin, *İslam Hukukunda Fetvâ Usulü*, s. 38.

ederse buna “teklîfî hüküm” denilir; iki şeyi birbirine bağlarsa buna da “vaz’î hüküm” adı verilir. Burada Mâliki âlimi Karâfî’nin (ö.684/1285) fetvâ tanımını hatırlamak yerinde olacaktır. “İlzâm veya ibâha hususlarında Allah’ın hükmünü haber vermek” şeklindeki tanımıyla fetvânın yalnızca teklîfî hükmü haber veren bir yapısına işaret etmiştir.

Şâriin mükellefin fiiliyle ilgili teklîfî hükmünde üç ana durum söz konusu olmaktadır: Bir fiilin yapılmasını talep etme; yapılmamasını talep etme; yapılıp yapılmamasında serbest bırakma. Şâriin talebi “kesin ve bağlayıcı” veya “kesin ve bağlayıcı olmayan” bir tarzda olabilir. Fetvânın bağlayıcılığı kısmında bağlayıcı olan hüküm üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

1.3.2. İctihad

Fetvâ ehliyetinde geçtiği üzere fetvâyla yakın irtibatlı olan icthad kelimesi, çaba, güç, gayret anlamındaki “c-h-d” kökünden olup fiile mübalağa anlamı katan “iftiâl” kalıbındandır. Sözlük anlamı “bir şeyi elde etmek için güç ve gayret sarf etmek”⁶⁸ anlamına gelmektedir. İctihat, külfet ve çaba gerektiren hususlarda kullanılır.

Kur’ân’da “icthad” kelimesi bu kalıpla geçmemektedir. Hadislerdeki kullanımına meşhur örneklerden biri ise “Muaz hadisi” dir. Hz. Peygamber (s.a.v), Muaz b. Cebel’i Yemen’e yönetici olarak gönderirken, ona “Kitap ve sünnette hüküm bulamazsan ne ile hükmedersin?” sorusunu yöneltmiş, o da cevap verirken “Reyimle icthad ederim” demiştir.⁶⁹ Bir diğer hadis şu şekildedir: “Bir hâkim, icthad eder ve icthadında isabet ederse iki sevap; hata ederse bir sevap kazanır.”⁷⁰ Örnek hadislerde “icthad”, “kâdı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi” manasında kullanılmıştır. Terim anlamını, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kullanılan bu anlam doğrultusunda almıştır diyebiliriz.

Zaman içerisinde yenilenen hâdiseler ve insânî ihtiyaçlar, mükellefin fiilerini ilahî irade doğrultusunda şekil verebilmesi için sürdürülebilir bir teşrî/yasama fonksiyonunu gerekli kılmıştır. İctihad, teşrîin temeli olan nas yoluyla hükmü doğrudan belirlenemeyen hâdiselerin hükümlerini, birtakım akıl yürütme tekniklerinin kullanılmasıyla elde etme çabası olarak İslam şeraitinin devamı için bir yöntem olmuştur. Yukarıdaki örnek verilen hadisler bu yöntemin kullanılmasına dair bir yönlendirme ve aynı zamanda meşruiyetine dair birer delildir.

İctihadın terim anlamı, fakihlerin icthada bakış açısı ve zaman içerisinde genişleyen farklı akıl yürütme tekniklerinden dolayı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Son dönem usul

⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisân’ul-Arab*, III, 135

⁶⁹ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu’l-Kebîr (Süneni Tirmizî)*, thk. Beşar Maruf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1998, Ahkâm, 3; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas, *Süneni Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, yer yok, 1430/2009, Akziye, 9; İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid, Müessesetu’r-Risâle, yer yok, 1421/2001, XXXVI, 416, h.no:22060

⁷⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-sahîh*, (thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır) Dâru Tûki’n-Necât, Lübnan, h. 1422, İtisâm, 21; Müslim, ibn Haccâc en-Nisâbü’rî, *el-Müsnedu’s-Sahîh*, (hk. Muhammed Fuad Abdulbâki, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Ârabî, Beyrut, t.y., Akziye, 15

kitaplarında yaygın olarak yapılan tanım “şer‘î hükümlerin tafsili delillerinden elde edilmesi için olanca gücün sarf edilmesi”⁷¹ şeklindedir.

İctihad faaliyeti için h. 1. asırda ön plana çıkan kavram hadiste vârid olan “Reyimle ictihad ederim” ibaresinin de referans olduğu ictihadu’r-rey kavramıdır. 2. asırda ise kıyas kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle İmam Şafî (ö.204/819) “ictihad kıyastan ibarettir”⁷² diyerek yazılı ilk tanımı yapmasıyla serbest akıl yürütme faaliyetlerinde bir yöntem sınırlandırmasına gitmiştir. İctihad için yapılan bu sınırlamaya ictihadın kıyastan daha umumi olması gerekçesiyle itiraz edenler çıkmıştır.⁷³

İctihadın kimi tariflerinde ise “fakihiin herhangi bir şer‘î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması”⁷⁴ şeklinde bir tanımlamaya gidilmiş ve ictihad sonucu elde edilen hükmün zannî bir bilgi olduğu vurgulanmıştır. “Zannî bilgi” kaydı dinin kat’î hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar. Böylelikle ictihadın yapıldığı alan ve niteliğiyle ilgili temel prensip belirtilmiş olur. Bu prensip, ictihadın şer‘î hükümle ilgili kat’î (kesin) bilginin mevcut olmadığı alanda gerçekleştirilebilmesidir. Bir diğer ifadeyle ihtilafın olmadığı, tartışmasız kabul edilen meseleler ictihada kapalı alanlardır. Bu durum Mecelle’nin 14. maddesinde “Mevrid-i nasda ictihada mesağ yoktur” şeklinde ifade edilmektedir. Ancak bu hususa yukarıda belirtilen presip doğrultusunda açıklık getirmek gerekir: Naslar hem sübût hem de hükme delaletinin açıklığı bakımından kendi içinde kat’îlik–zannîlik değerlendirmesine tâbî tutulur. Bir şeyin sübût yönünden kat’î ve tartışmasız bilgiyi ifade etmesi için onun tevâtürle sabit olması gerekir. Mütevâtir olan Kur’ân’ın tamamı sübût açısından kat’îdir; ictihada mahal yoktur. Mütevâtir sünnet de bu şekildedir. Ancak âhâd yolla rivâyet edilmiş; kesinlik ifade etmeyen sünnetin sübûtu zannî olduğundan senetlerin sıhhatine dair ictihad söz konusu olmaktadır. Hükme delâleti yönünden kat’îlik ise, lafzın birden fazla manaya ihtimale açık olmamasıyla ilgilidir. Sübûtu kat’î olan Kur’ân’ın bazı âyetlerinin hükme delâleti açık olmayabilir; lafzı birden fazla manaya muhtemel olabilir. Bu ihtimali taşıyan âyetler delâlet yönünden kat’î olmadığından dolayı ictihada açıktır. Aynı husus sünnet lafızları için de geçerlidir. Bu yüzden ictihada mesağ olmayan nassı, hem sübûtu kat’î olan, hem de hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmiş, yani delâleti kat’î olan nas olarak anlamak gerekir. Müctehidlerin herhangi bir asırda üzerinde icmâ ettikleri hükümler de kat’î olarak kabul edilir⁷⁵ ve ictihadın dışında tutulur. Ancak icmânın mesnedi maslahat ise, maslahatın değişmesi ile yeni ictihad yapılabileceği⁷⁶ istisnası getirilmiştir. İctihatla elde edilen hükmün niteliği aynı zamanda o hükmün bağlayıcılığını, dolayısıyla fetvâyla amel etmenin gerekliliğini belirleyen temel unsurdur. Bu yüzden ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁷¹ Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.12; Şa’ban, Zekiyyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü’l-Fıkh) çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, s.373

⁷² Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmet Şakir, Mektebetü’l-Halebî, Mısır, 1358/1940, s.476

⁷³ Şahin, *İslam Hukukunda Fetvâ Usulü*, s.45

⁷⁴ Örnek tanımlar için bkz. İbn Salâh, *Edebu’l-Mufti ve’l-Mustefti*, s. 26

⁷⁵ Bir meselenin içtihadı olabilmesi için hakkında icmâ olmaması şartı icmânın delil olduğunu kabul edenler için geçerlidir. Karadâvî, *İctihat*, s. 37. Hallâf, hakkında icmâ olan meseleyi ictihad yapılamayacak alan olarak zikretmemiştir. Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.362.

⁷⁶ Şa’bân, *Usûlü’l-Fıkh*, s.444

İctihad faaliyetini gerçekleştirmenin başlıca şartı, teşrî ruhunu anlamayı sağlayacak bilgi ve melekeye sahip olmaktır. Bu şartın gerçekleşmesi, temelde nassı bilmek ve anlamak üzerinden sağlanmaktadır. Bu doğrultuda fıkıh usûlü kaynaklarında, bir müctehitte bulunması gereken vasıflar üzerinde tek tek durulmuştur. Müctehidin şartları olarak ele alınan bu vasıfların kimilerinde ihtilaf söz konusu olmakla birlikte, söz konusu şartları taşıyanların ictihadta bulunabileceği, taşımayanların ise bulunamayacağı belirtilmiştir. Fetvâ ehliyetini işlerken üzerinde durduğumuz husus olan mezheplerin teşekkülünden sonraki değişen fetvâ yöntemleri, bu şartları tam anlamıyla haiz olmama durumuyla alakalıdır. Konuya ictihad üzerinden bir açıklama getirecek olursak karşımıza çıkan hususlardan biri “ictihad kapısının kapanıp kapanmaması” meselesidir. Öncelikle belirtmek gerekirse, kendisinde ictihad melekesi bulunan, vesilelerini haiz olmakla ictihad ehliyetine sahip şahsın şer’î hükme ulaşma çabası tüm zamanlarda gerçekleştirilmesi gereken bir farzı kifâyedir. Bu yüzden bazı âlimlerden sâdır olan ictihad kapısının kapandığı şeklindeki fetvâları, müctehidliklerini iddia eden ehliyetsiz kimselerin ictihada cüret etmelerine engel olma ve böylece şeriatın muhafaza edilmesine katkı sağlama amacına hizmet etme zemininde yorumlayabiliriz; aksi takdirde, ictihad ehliyetini hâiz kimseler için bu söz geçerli olmayacaktır. Bununla birlikte “İctihat kapısı kapanmıştır” sözünü, mezheplerin teşekkülünden sonra şer’î kaynaklardan hüküm üretmekten daha çok, şer’î açıdan meşru kabul edilen ve kendilerini mezhebe nispet eden âlimlerin ürettikleri mezhep birikiminden hüküm elde etme çerçevesinde yürütülen bir faaliyete dönüşmüş ictihad için yeni bir usul yöntemi getirmeye gerek kalmamıştır şeklinde de yorumlamak mümkündür.⁷⁷

Değişen fetvâ yöntemleri, usûl ilmindeki ictihada dair bir alt başlık olan ictihadta tecezzi konusunu da beraberinde getirir. İctihadda tecezzi (bölünebilirliği), ictihadın belli konulara has olmayı kabul edip etmemesini; yani belli konularda mütehassıs olup ictihad etmeyi, diğer meselelerde etmeyip başkasını taklit etmeyi ifade eder. Bu çeşit ictihad usulcülerin geneli tarafından kabul görmüş olup⁷⁸ bu kategoride mutlak ictihad ve mukayyed ictihad şeklinde bir taksime gidilmiştir. Mutlak ictihad, her olay için hüküm istinbat edebilme ve bütün meselelerde fetvâ verebilme kudretidir. Mukayyet ictihad ise bütün meselelerde olmayıp bir kısım meselelerde hüküm istinbat edebilme kudretidir.⁷⁹ Görüldüğü üzere ictihad ehliyeti için tüm şartları haiz olmayanlara mukayyet ictihad kapısı açılmış, ictihad bu şekilde devam ettirilmiştir. İmam Nevevî Mecnû adlı eserinde h.4. yüzyılın başında müstakil ictihadın kaybolduğunu; müntesip ictihadın ise kıyamete kadar devam edeceğini, kesilmesinin ise şer’an mümkün olmadığını söyler.⁸⁰ İbn Salâh ise mukayyed müctehidin ancak fetvâ hususundaki farzı kifayeyi yerine getireceğini; ilimlerin ihyâsı için yeterli olmayacağını ifade eder.⁸¹ Buna göre farzı kifaye ancak mutlak müctehidle yerine getirilebilir. İctihadın sürekliliğini esas alan ve taklidi reddeden görüş sahipleri ictihadda

⁷⁷ Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001

⁷⁸ Zuhayli, Vehbe, *Usulu’l-Fıkhî’l-İslamî*, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk, t.y., II, 1075.

⁷⁹ Şa’bân, *Usûlü’l-Fıkh*, s.438.

⁸⁰ Karadâvî, *İctihâd*, s.79.

⁸¹ Karâfî, *Furûk*, II, 122.

tecezziyi de kabul etmeyeceklerdir. Nitekim son dönem ulemâsından Şevkânî ve Hallâf ictihadta tecezziyi reddetmişlerdir.⁸² Hallâf'ın temel argümanı ise, ictihadın bir meleke olması ve müctehidin dayanak noktasının teşrî ruhunu ve genel ilkeleri anlaması olduğu; bunun ise bir konudaki hükümlere ait olmayıp başka bir konudaki hükümlere ait olduğunun söylenemeyeceğidir.⁸³ İctihatta tecezziyi, mezhep usulünü taklit ve buna binaen mezhep içi istidlâli bir nevi ictihad kabul eden ve ara bir metot telakki eden bir düşüncenin alt yapısı olarak ele alabiliriz. Böylece fetvâlarda mevcut müdevvenatın tatbiki de sağlanmış olacaktır.

Bir soruya mukabil olarak verilen fetvânın ictihadla irtibatı, fetvâyla bildirilen hükmün elde edilme yönteminin genellikle ictihad olması itibarıyladır. Bu yüzden fetvâ vermek denildiğinde akla ictihadda bulunmak gelir. Ancak fetvânın yaygın kullanımı, hem naslarda mevcut olan kat'î hükmü, hem de zannî hükmü haber vermek olduğundan, yalnızca zannî hükme ulaşma çabası olan ictihaddan, alan bakımından daha geniştir. Aynı zamanda, ictihad yöntemi biliniyorsa daha önce ictihadla elde edilmiş hükümlerin aktarılması da fetvânın şumulünden kabul edilmiştir. Bu yönüyle fetvâ, her zaman ictihatta olduğu gibi çok fazla bir çaba harcamayı gerektirmeyebilir.

İctihatta müctehidlik şartı zorunlu iken, fetvâda tercih edilen bir özelliktir. Zorunlu durumlarda müctehid olmayanlar da fetvâ verebilir. Bununla birlikte ictihad ehliyetinden farklı olarak müftüde adalet şartı da aranır. Bu şart, bir ictihadın Müslümanlar arasında kabul görmesinin şartıdır. Adalalet vasfına sahip olmayan bir kimse ilmî şartları haiz olduğunda ictihad yapabilir; fakat ictihadı kendisi için sahih olur, başkası için olmaz.⁸⁴ Sahih bir fetvâ için ictihad şartlarının dışında müftünün, müsteftinin durumunu gözetmesi ve fetvânın olumlu veya olumsuz doğuracağı sonuçları bilebilmesi için meselenin detaylarına da vakıf olması gereklidir.⁸⁵

1.3.3.Kazâ

Fetvâyla ilgili önemli bir diğer kavram ise kazâdır. Kazânın “hüküm, takdir, yaratma, ayrılma (ferağ), yerine getirmek” şeklinde birkaç sözlük anlamı vardır.⁸⁶ Her biri, bir şeyin bitmesi ve tamamlanması anlamında buluşur. Terim anlamı ise “şer'î hükmü bağlayıcı şekilde haber vermek;⁸⁷ şeri hükmü ilzâm etmek/ bağlamak, hasımların arasını ayırmak⁸⁸” şeklinde tanımlanmaktadır.

Sosyal hayatta ortaya çıkan davaları ve anlaşmazlıkları meşrû bir usulle çözümlemek toplumsal düzenin devamı için elzem bir husustur. Bu yüzden husumetleri sonlandıran bir makam olan kazâ/yargının hikmeti teşrîyyesi bedihidir. Âmme riyasetinin gereklerinden biri de bu görevin yerine getirilmesinin sağlanmasıdır. Âmmenin vekili mesabesindeki

⁸² Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, II, 1042-1044; Hallâf, *Usul*, s. 364.

⁸³ Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 364.

⁸⁴ Karadâvî, *İctihâd*, s. 49.

⁸⁵ Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkıh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 406.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 186.

⁸⁷ İbn Ferhûn, Buhâneddîn, *Tebsîratu'l-Hükkâm*, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriye, Kahire, 1406/1986, I, 11

⁸⁸ Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfu'l-Kinâ an Metni'l-İknâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Kahire, t.y., VI, 285.

riyaset sahibi kimselerin kazâ görevine atadıkları hâkimler de riyaset sahibinin vekili konumundadır.⁸⁹

Kazânın yapısı şer'î hükmü ihbâr (haber verme) ve inşâdan (emir) oluşmaktadır. İnşâî ifade, onu söylemeye ehil biri tarafından makamında söylendiğinde inşânın delâlet ettiği şeyi zorunlu olarak var kılar.⁹⁰ Bu itibarla devlet başkanının yetki verdiği hâkimden sâdir olan hüküm, bağlayıcı bir nitelik taşır. Buradan hareketle hâkimdeki sıfatların analizi şu şekilde yapılmaktadır: Hâkim bir hakkı ispat bakımından şahit mesabesinde; hakkı emretmek ve haksızlıktan nehyetmek cihetinden de müftü makamındadır; emir ve nehy ettiği şeyleri ilzam ve infaz cihetinde ise velâyet ve satvet sahibidir.⁹¹

Kazâ ve fetvânın yapılarındaki temel benzerlik, her ikisinin de şer'î hükmü izhâr edip bildirmesidir. Benzerlik ehliyet şartlarında da söz konusudur. Müftüde olduğu gibi kâdının da müctehid olması aranan bir özelliktir. Kazânın ihbâr içerikli olması yine adalet vasfını gerekli kılmaktadır.

Yukarıda geçtiği üzere ihbâr kazânın bir yönüdür. Kazâyı fetvâdan ayıran temel fark ise kazânın inşâ içerikli olması; dolayısıyla hükmü ilzâm etmesidir. Karâfî, fetvâ ve kazâ arasındaki farkları ele aldığı el-İhkâm adlı eserinde müftü ve kâdı arasındaki farkı şu şekilde örneklendirir: Müftünün Allah huzurundaki durumu kâdıyla birlikte bulunan ve ondan elde ettiği bilgiyi nakleden tercüman gibidir. Kâdının Allah huzurundaki durumu ise, hükmü uygulayan ve hasımlar arasındaki anlaşmazlığı sonlandıran kâdının vekili gibidir. Her ikisi de kâdıya muvafık ve onun muradına uygun şekilde davranırlar.⁹² Ancak müftü yalnızca nâkil iken kâdı tenfîz görevini de üstlenmiştir. Bu görev ise ancak atama ile gerçekleştirilebilir. İftâ, kazânın aksine görevlendirilmiş bir kişiyi gerektirmez. Buna ilaveten kâza görevini üstelenecek kişide fetvâ ehliyetinden farklı olarak hür ve erkek olma⁹³ hükmü sözlü bir şekilde ifade gücüne sahip olma (dilsiz olmama) gibi göreve atamayla ilgili ilave şartlar getirilmiştir.⁹⁴

Kazânın ortaya koyduğu hükümle ilgili birkaç husus şu şekildedir: Kazâ; vâcip, haram ve mübah olmak üzere üç hükmü içermektedir; mendub ve mekruh kazânın hükümlerinin dışında kalır. Karâfî kazâyı tanımlarken kazânın inşâ ettiği hükmün yalnızca ilzâm (îcab ve tahrîm) içeren bir yapı olarak anlaşılmasından kaçınmak için serbestiyeti (ibâha) inşa etmek şeklinde ayrı bir ibâre daha kullanır.⁹⁵ Söz konusu bu hükümler kazânın alanıyla alakalıdır.

⁸⁹ Bilmen, *Hukûki İslamiyye*, VIII, 211.

⁹⁰ Görgün, Tahsin, "İnşâ", DİA, İstanbul, 200, XXII, 342; Karâfî, *el-Furûk*, I, 24. قَوْلٌ بِحَيْثُ يُوجِبُ بِهِ مَذْلُومُهُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ إِذَا صَدَرَ قَصْدًا مِمَّنْ هُوَ أَهْلٌ لِذَلِكَ

⁹¹ Bilmen, *Hukûki İslamiyye*, VIII, 211.

⁹² Karâfî, Şehâbeddîn, *el-İhkâm fî Temyîz'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtî'l-Kâdî ve'l-İmâm*, Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 43

⁹³ Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Uşûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1999, II, 288

⁹⁴ Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve Şiîlere göre erkek olmak kazânın şartlarındandır. Hanefîler ve Zahirîler hâkimlik için böyle bir şart öngörmemiştir. Bilmen, *Kâmus*, VIII, 214-218.

⁹⁵ Karâfî, *el-İhkâm*, s.33. İbare şu şekildedir: أَنَّهُ إِنْشَاءٌ إِطْلَاقٌ أَوْ إِزَامٌ فِي مَسَائِلِ الْإِجْتِهَادِ الْمُتَقَارِبِ فِيمَا يَفْغُ فِيهِ التَّزَاوُلُ لِمَصَالِحِ الدُّنْيَا (Dünyevi maslahatlar sebebiyle ortaya çıkan çekişmelere ilişkin, içtihadı konu meseleler hususunda ilzam ya da serbest bırakma niteliğinde bir inşâdır) Serbest bırakmaya verilen örnek, ölü arazilerin ihyasıyla ilgilidir. Ölü araziye ihyâ eden kimse araziye bakımsız bıraktığında, hâkim mülkiyetin zevaline ve herkes için arazinin tekrar mübah olduğuna hükmeder.

Kâza, hasımların arasını ayırma özelliğinden dolayı dava konusu olabilecek konulara bakar ve ilzam veya ibâhayı gerekli kılarak davaları çözüme kavuşturur. Bu yüzden itikat, ibadet, ahlak konuları alanının dışında kalır. Bununla birlikte kazânın ulaştığı hüküm sadece dava taraflarını bağlaması yönüyle hususî bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple bir olay hakkında verilen hüküm ona benzer bir başka olayın hükmü sayılamaz; dolayısıyla ayrıca yargılama yapılması gerekir.⁹⁶ Hâkimin taşıdığı şahitlik sıfatı ise, menfaat birliğinden dolayı lehte şahitlik yapamayacağı kimseler için kazâda bulunmasına engeldir. Zikredilen hususlar kazânın aynı zamanda fetvâdan ayrıldığı yönleridir. Fetvâ, teklîfî hükümlerin tamamını içermekle birlikte dinî konuların tümü fetvânın alanına girer; bildirdiği hüküm ise umûmî olup müsteftiyle sınırlı değildir.

İctihad, kaza ve fetvâ kavramlarının her biri diğeriyle ilişki halindedir. İctihad, hem fetvâda hem de kazâda hükme ulaşmanın teorik boyutu ve yöntemi olmuştur. Hükümlerin pratik hayatta yer bulması ise fetvâ ve kazâyı gerçekleştirilmiştir. İlk dönemlerde teorik ve pratik alanın tek elde cem olması hem müftülerin hem de kâdılarının müctehid olmasını gerekli kılmıştır. İlk dönemlerde müftülerin müctehid olarak tanımlanması gibi kâdılar da müftü olarak adlandırılmışlardır.⁹⁷ İlerleyen zamanlarda ise müctehid olmayan kâdılar müftülerin fetvâlarından yararlanmışlar, fetvâ kitapları davaların karara bağlanması hususunda başucu kaynakları olmuştur. Bu bağlamda müftüler hâkimlerin teknik müşavirliği görevini yerine getirmişlerdir.⁹⁸

⁹⁶ Atar, Fahrettin, “Kazâ”, DİA, İstanbul, 2002, XXV, 115.

⁹⁷ Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1414/1993, XVI, 109.

⁹⁸ Bkz. Atar, *İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 1985, III, 47.

BÖLÜM 2:

BAĞLAYICILIK BAKIMINDAN FETVÂ

Fıkıh terminolojisinde “ilzam”, “iltizam”, “hüküm” gibi kavramlarla ele alınan “bir şeyle yükümlü kılmak ve yükümlülük altına girmek” anlamına gelen “bağlayıcılık” konusu fetvâ zemininde, müsteftinin aldığı fetvâyla amel etme gerekliliğini ifade etmektedir. Fetvâyla bildirilen hükmün ilmî değeri açısından bağlayıcılığı ile fetvâyı veren makamın yetki açısından bağlayıcılığı olmak üzere iki açıdan değerlendirilmektedir. Fetvâyla amel etme gerekliliğinin hangi temel üzerine inşâ edildiğinin bilinmesi, fetvânın hatalı olması durumunda ortaya çıkacak sonuçların tespitinde yardımcı bir unsur olacağından dolayı “fetvânın bağlayıcılığı” konusunu zikredilen kısımlarıyla ele almaya çalışacağız.

2.1. Bağlayıcılık ve İlgili Kavramlar

İlzam: “Bir şeyin başka bir şeye dâimi bir şekilde eşlik etmesi”,⁹⁹ sürekli beraberlik anlamında kullanılan “le-zi-me” (لزم) kökünün geçişlilik anlamını kazandığı “if’âl” kalıbından olup, “sabit kılma” ve “devam ettirme” anlamına gelmektedir. “Fulancaya şu şeyi ilzam etti (ألزم فلانا الشيء)” kullanımı “ona o şeyi zorunlu kıldı/vâcip kıldı” (أوجبه عليه) anlamını ifade etmektedir.¹⁰⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de “le-zi-me” kökü “ilzâm” ve “lizâm” kalıplarıyla beş yerde geçmektedir.¹⁰¹ Söz konusu kullanımların her biri “bir şeyin zorunlu kılınması” ve “ayrılmaması” olmak üzere iki anlam dahilinde kullanılmıştır.¹⁰² İlzâm için genel olarak “muhataba bir vecibenin yerine getirilmesi külfetini yükletme veya sorumluluk izâfe etme”¹⁰³ şeklinde bir tanıma gidilebilir. Fıkıh terminolojisinde de “ilzâm” sözlük anlamının dışına çıkmamaktadır.

Kur’ân’da geçen bu kelimeyi Râğıb el-İsfahanî, birisi Allah Teâlâ veya insan tarafından boyun eğdirtme şeklindeki ilzam diğeri de, hükmetme ve yönetmeden doğan ilzam¹⁰⁴ olmak üzere iki çeşit olarak görmektedir.

⁹⁹ İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 245.

¹⁰⁰ Kahire Arap Dili Konseyi, *el-Mucemu'l-Vesît*, Dâru'd-Da've, İskenderiyye, t.y. II,823.

¹⁰¹ Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Dâru'l-Kutub'il-Mısriyye, Kahire, H.1364, s. 647

¹⁰² el-İsrâ 17/13: وَأَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ (Her insanın amelini boynuna bağladık.); Hûd 11/28: أَلْزَمْنَاهُمَا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى (siz anlamak ve inanmak) istemediğiniz halde, biz sizi ona zorlayabilir miyiz?); el-Fetih 48/26 : وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى (onları takva sözüne bağlı kıldı); Tâhâ 20/ 129 : (Eğer Rabbinden, daha önce sâdır olmuş bir söz ve tayin edilmiş bir vâde olmasaydı, (ceza onlar için de dünyada) kaçınılmaz olurdu); el-Furkan 25/77 : فَكَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا (Siz yalanladınız. Öyle ise azap yakanızı bırakmayacak.)

¹⁰³ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, t.y., s.248. Söz konusu kaynaktaki verilen hukuk ıstılahındaki diğer kullanımlarına örnekler şu şekildedir: Susturmak, doğruyu kabul ve itiraf ettirmek, maliye ıstılahında devlet vâridatından herhangi birinin tahsilini bedel karşılığında bir şahıs uhdesine vermek, hâkimin bir hususa hükmetmesi, taraflardan birinin ikrarına dayanılarak verilen hüküm.

¹⁰⁴ İsfahânî, Râğıb, *Müfredât*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, h. 1412, s.740. (وَالْإِلْزَامُ) (ضربان: إلزام بالتسخير من الله تعالى، أو من الإنسان، وإلزام بالحكم والأمر)

Kur'ânı Kerîm'de ilzam anlamını içeren çeşitli kelimeler mevcuttur. Bunlar: Emir, kadâ, teklîf, vasiyet, farz, icab, hatm, kasr, kahr, icbar, ikrah, ittıradır.

Emir: Emir kelimesi; nehyin zıddı, iş, durum, nema, bereket gibi birkaç anlam köküne sahiptir.¹⁰⁵ İlzam içeren anlam kökü nehyin zıddı olan “emir”dir. Kendisini yüksek ve üstün telakki edenin, fiili talep etmesi için tayin edilmiş bir lafızdır.¹⁰⁶ Kesin ve bağlayıcı bir şekilde olan talepler için kullanılır. Ku'rân'ı Kerîm'de ¹⁰⁷ قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (Allah, "Sana emrettiğim halde, seni secdeden alıkoyan nedir?" dedi), ¹⁰⁸ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ (De ki: "Rabbim adaleti emretti) âyetlerindeki emir lafzı bu anlamda kullanılmaktadır. Emir anlamı ifade eden kalıpların bağlayıcı olması ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Kadâ: İlzam anlamı, Kur'ân'da “kadâ” kelimesiyle de geçmektedir. وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ¹⁰⁹ (Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur.) Allah ve resulünün bir iş hakkında hükmetmesi, o işi ilzam etmeleri; kabul etsin veya etmesin o işi mükellefe yöneltmeleri; o işin gerçekleşmesiyle ilgili kesin tâlimat vermeleri anlamına gelmektedir. ¹¹⁰

İltizam: İlzam kelimesinin dönüşlülük (mutâvaat) hali olan iltizam kelimesi “bir şeye iltizam etti (iltezeme'l-emra/eş-şeye)” cümlesinde, kendisine o hususta yükümlülük altına girdi (evcebehu alâ nefsihi), bağlandı anlamına gelmektedir.¹¹¹ Başlangıç itibariyle zorunlu olmayan bir şeyi kişinin kendisine zorunlu kılmasıyla kişinin o şeye bağlanmasını ifade eder. “İltizam”ın fıkıh terminolojisindeki kullanımı, muavazaa olsun teberru olsun tüm akit çeşitlerini içeren ihtiyari tasarruflarla ilgili genel bir şekilde kullanılması bakımından sözlük anlamıyla uygunluk arzermektedir.¹¹² Bununla birlikte, iltizamın sebebi ilzamdır. Bu ilzam kişinin kendi kendisini ilzamı veya şarının ilzamı şeklinde olabilir.

İlzam ve iltizam kavramlarının çeşitli alanlardaki kullanımları mukayese edildiğinde aralarında ortaya çıkan birkaç fark şu şekildedir: 1. İlzamda; bir kimsenin farz, teklîf, kazâ örneklerinde olduğu gibi Allah Teâlâ tarafından zorunlu tutulması veya icbar, icâb ve ikrahda olduğu gibi başka bir insan tarafından zorunlu tutulması söz konusudur. İltizamda ise; vaad, itiraf, nezir ve ikrar örneklerindeki gibi kişinin bir hususta kendi kendini zorunlu tutması söz konusudur. 2. İlzam iki taraf arasında gerçekleşmektedir. Taraflardan biri emreden, yasaklayan, takip eden, mesul tutan yüksek bir otoritedir; diğer tarafı eğilimleri farklı olsa da birtakım görevlere uymakla yükümlü tutar. İltizam ise nezir ve yemin örneklerindeki gibi mültezimin tek taraflı iradesiyle gerçekleşebileceği gibi, akitlerde, sözleşmelerde ve ticari işlemlerde olduğu gibi uyma zorunluğu karşılıklı olmak üzere iki taraf arasında da gerçekleşebilir. 3. İlzam kişi üzerine, iltizam ise bir şey üzerine vaki olur.

¹⁰⁵ İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 137

¹⁰⁶ Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*, Müessesetu Kurtuba, Mekan yok, t.y., s.292

¹⁰⁷ el-Âraf 7/12

¹⁰⁸ el-Âraf 7/29

¹⁰⁹ el-Ahzâb 33/36

¹¹⁰ Karâfî, Şehâbeddin, *Nefâîsu'l-Usûl fi Şerh'i-l Mahsûl*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1416/1995 III, s. 1191

¹¹¹ Kahire Arap Dili Konseyi, *el-Mucemu'l-vesît*, II, 823

¹¹² *el-Mevsûatu'l- Fıkhiyyetu'l-Kuveyyiyye*, VI, 144

4. İlzam, kişinin tercihine bakılmaksızın ve kişinin iradesi bulunmaksızın gerçekleşir; iltizam ise özü itibariyle ihtiyarî bir tasarruftur.¹¹³

Zimmet: İlzam ve iltizam kavramları zimmet kavramını karşımıza çıkarır. Sözlükte “ahid, akit ehli olma, eman”¹¹⁴ anlamına gelen zimmet fıkıhta insanın hak ve borçlara ehil olmasını sağlayan bir nitelik olarak kullanılır.¹¹⁵ Fıkıhtaki kullanımına yol açan felsefî alt yapısı, bezm-i elest”¹¹⁶ diye bilinen bir anlayışla “insanın yaratıcısının kendisine yüklediği sorumluluk ve emaneti kabul etmesiyle”¹¹⁷ açıklanır. Buna göre insanoğlu şeriatın yükümlülüklerine ehil, hür ve temel haklarına sahip şekilde bir zimmetle doğar. Bu zimmet insanın hak ve borç ilişkileri doğuran her türlü tasarrufunun nihai meşruiyetini sağlar.¹¹⁸

Teklîfî Hüküm: Yaratılışın temelinde başıboş bırakılmayan insan¹¹⁹ şer‘î hitapla yükümlü tutulmuş, fiillerine şer‘î sonuçlar bağlanmıştır. Bu yükümlülüklerini yine kendisine tevcih edilen hitap sayesinde öğrenmektedir. Fıkıh dilinde buna teklîfî hüküm denilmektedir. “Teklîf” genelde “kulfet içeren bir şeyin ilzami” şeklinde tanımlanmaktadır.¹²⁰ Ancak “ilzam” kelimesinin yalnızca vâcip ve haram olan fiilleri ifade etmesinden dolayı, bunun yerine “talep” kelimesi kullanılarak, “kulfet içeren bir şeyin talep edilmesi” şeklinde “teklîf”in bir başka tanımlaması daha yapılmıştır. Böylece mendup ve mekruh da, teklîfî hükümler tanımına dahil edilmiştir. Teklîfî hükümleri yalnızca icap ve tahrîmden ibaret görenler ilk tanımlı benimsemişlerdir. İkinci tanıma göre de ibâha tanım dışı kalmaktadır. İbâhayı teklîfî hükümlerlerden sayanlar ise fiilin mübah oluşuna itikat etmenin vucûbiyetiyle ele almalarındandır.¹²¹ Burada ittifak edilen husus, icap ve tahrîmin ilzami içeren teklîfî hükümlerden olduğudur.

Fıkıh usulünde vâcip, “şâriin bağlayıcı bir şekilde yapılmasını talep ettiği; yapmayanın zemmolunup cezalandırılacağı, yapanın övülüp sevap kazandığı şey”;¹²² haram, “şâriin bağlayıcı bir şekilde vazgeçilmesini (yapılmamasını) talep ettiği, vazgeçenin mükâfat kazandığı, yapanın ise cezalandırılacağı şey” olarak tanımlanmaktadır. Talebin bağlayıcılığı, talep sigasının kendisinden anlaşılabilmesi gibi, talebin gerekliliği yapılmadığı takdirde kişiye terettüp eden cezadan da anlaşılabilir. O halde bir hükmün ilzamından bahsetmek için şâriin kelamının bağlayıcılığından ve bağlayıcılığı belirleyen unsurlardan bahsetmek gerekmektedir.

¹¹³ Hammûde, İman Tahir Ali, *Elfâzu'l-İlzâm ve'l-İltizâm fî'l-Kur'ân'il-Kerîm*, (Basılmamış mastır tezi) Damietta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Dimyat 2015, s.25

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XII, 221

¹¹⁵ Kaya, Eyyüp Said/Hacak, Hasan, “Zimmet”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 425

¹¹⁶ el-A'râf 7/172

¹¹⁷ el-Ahzâb 33/72

¹¹⁸ Kaya, Eyyüp Said/Hacak, Hasan, “Zimmet”, *DİA*, XLIV, 425

¹¹⁹ El-Mü'minun 23/115; el-Kıyâme 75/36

¹²⁰ Cuma, Ali, *el-Mustalahu'l-Usûli ve Müşkiletu'l-Mefâhîm*, el-Ma'hedu'l-ilmî li'l-Fikri'i-İslâmî, Kahire, 1996, s. 52

¹²¹ Buhârî, Muhammed Emin (Emir Padişah), *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, II, 224

¹²² Zeydân, *el-Veciz*, s. 31

2.1.1. Bağlayıcılık açısından kelam

Vâcip ve haramın temelde şâriin hitabına dayanmış olması fıkıh usulü literatüründe kelam konusuna etraflıca yer verilmesine sebep olmuştur. “Kelam”, haber ve inşâ olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir. “Haber”in meşhur tanımlarından biri “onaylama (tasdîk) veya yalanlama (tekzîb) ihtimali olan, söyleyeni için “doğru” veya “yalancı” demenin uygun olduğu kelâmdır.¹²³ Cumhurun görüşüne göre haberin kâzib kabul edilmesi için niyete ve inanca bakılmaz; gerçeğe (nefsi’l-emr) mutabık olup olmaması yeterlidir. Ancak Mu’tezile haber tanımına farklı bir yaklaşım getirir. Mu’tezile kelimcilerinden ve Arap edebiyatının büyük nesir yazarlarından olan el-Câhiz el-Kinânî (ö.255/869) bir haberin kâzib olması için gerçeğe mutâbık olmamasıyla birlikte kâzib olma niyetinin de bulunması gerektiğini söyler. Bu yaklaşıma göre haberin üç çeşidi ortaya çıkmaktadır: Gerçeğe mutâbık sâdik haber; gerçeğe mutâbık olmadığı inancıyla birlikte mutâbık olmayan kâzib haber; mutâbık olmadığı inancı olmaksızın gerçeğe mutâbık olmayan ne sâdik ne de kâzib haber.¹²⁴

Haberin mukabili olan sözün diğer kategorisi inşâdır. “İnşâ”, tasdîk ve tekzîbe ihtimali olmayan cümledir. Karâfî inşâyı “kendisiyle delâlet ettiği (medlûl) veya ilgili olduğu (müteallak) husus vücuda gelen söz” olarak tarif etmektedir. Medlûlünü veya müteallakını kendisinin ortaya koyması, inşâî ifadenin doğrulanıp yalanlama ihtimalini kaldırmış olur. Usul kitaplarında kelamın haber, istihbar ve talep şeklinde kısımlandırıldığı görülmektedir. İstihbar ve talep kısımları inşâ kategorisine tekabül eder. Talep bildiren inşânın kısımları ise kase, emir, nehiy, temenni ve nidadır.¹²⁵ Kimi âlimlere göre inşâ kendi içinde talep ve tenbih şeklinde ayrıma tabi tutulur. Buna göre vaz bakımından bir ifade, fiilin yapılmasını talep etmeye delalet ediyorsa emir; bir fiilin yapılmamasını talep etmeye delalet ediyorsa nehiy; bildirme (ifhâm) talebine delalet ediyorsa istifham olarak isimlendirilir. Eğer vaz edilişi bir talebe delalet etmiyorsa tenbih olarak isimlendirilir; temenni, kase ve nida bu kısma girmektedir.¹²⁶ Belâğatin üç ana ilminden biri olan meânî ilmi inşânın kısımlarını istihbarî olan kelamı istifham şeklinde alarak emir, nehiy, istifham, temenni ve nida şeklinde beş kısımda inceler. “Satın aldım, sattım” gibi akit bildiren ifadeler ise haber yapısında olsa da yalanlama ve doğrulamanın mümkün olmadığı gerekçesiyle inşâî ifade olarak kabul edilmiş, ancak talep ifede eden inşâdan ayrı tutulmuştur.

Allah Teâlâ’nın kelamı birdir. Bununla birlikte, kelamın bütün anlamlarını içermektedir.¹²⁷ Lafızlardan hüküm çıkarmayı mümkün kılan ifadeler ise inşâî ifadeler olup özellikle emir ve nehiy kısımları dini hükümlerin medârı kabul edilmiş bu yüzden usul kitaplarında

¹²³ Sekkâkî, İbn Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî, *Miftâhu’l Uûm*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1407/198, s.164

¹²⁴ Karâfî, *el-Furûk*, I, 25

¹²⁵ Karâfî, *a.g.e.*, I, 25

¹²⁶ İsfahânî, Şemseddin, *Beyânu’l-Muhtasari Şerh’i Muhtasari İbn’i-Hâcib*, (thk. Muhammed Muzhir Beka), Dâru’l-Medenî, Suudî Arabistan, 1406/1986, I, 628; Merdâvi, Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr*, (thk. Abdurrahman el-Cibrin, İvad el-Karnî), Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 1421/2000, IV, 1709

¹²⁷ Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşafî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Kahire, 1413/1993, I, 80

üzerinde en fazla durulan konulardan olmuştur. Bir diğer ifadeyle teklîfin esasını emir ve nehiyler oluşturmaktadır.

Karineden hâli emir sigasının hangi mana için vaz olunduğu hususunda âlimlerin ihtilafı vardır. İhtilaf konusu anlamlar vucûb, nedb ve ibâha olup cumhur bu anlamın vucûb olduğunu söylemiştir. Yani mutlak olan emir, vucûba delalet etmesi için vaz olunmuştur; vucûb anlamı hakikat, vucûb haricindeki anlamlar mecazdır; karine olmadan emir, vucûb dışındaki nedb veya ibâha manalarına delalet etmez.¹²⁸ Aynı ihtilaf fiilin yapılmamasını talep eden nehiy sigası için de söz konusudur. Nitekim nehiy sigasının, karine olmadığında kerâhet veya tahrîm anlamlarından hangisi için vaz olunduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre nehyin mûcebi, yani hükmü tahrîmdir; muhakkak sûrette (kesin ve bağlayıcı olarak) fiilin yapılmamasını talep etmek için vaz olunmuştur.

Özetle, şâriin inşa içerikli kelamı birer hüküm ifade eder. İnşânın en önemli iki kısmı olan emir ve nehiy sigaları, vucûb ve tahrîm hükümlerini içeren bağlayıcı birer talep unsurlarıdır. Bağlayıcılığı olmayan bir talep unsuruna dönüşmeleri; hükmün diğer kısımları olan ibâha, nedb, kerahet olmaları ise karineler vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Şunu da belirtmek yerinde olacaktır. Her ne kadar şer‘î hükmün istinbat edilmesi teknik olarak inşâî ifadelerden sağlanmış olsa da, şer‘î haberlerin çoğunun inşâî bir karakter taşıması bir vâkıdır.¹²⁹

Kur‘ân’ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın emir ve yasaklarında maddi ve manevi müeyyidelerden söz edildiği görülmektedir. Dolayısıyla müeyyide, emir ve yasakların bağlayıcılığını belirlemede temel unsurlardan biri sayılmaktadır. Bundan dolayı biz de burada müeyyide konusunu ele almaya çalışacağız

2.1.2. Bağlayıcılığı belirleyen bir unsur olarak müeyyide

Bağlayıcılığı belirleyen en önemli unsurlardan biri müeyyidedir. Müeyyide “kişinin belli bir biçimde davranması veya davranmaması halinde karşılaşacağı sonuç ve bunu bilmenin sağladığı zorlayıcı yahut itici güç” şeklinde tanımlanmaktadır.¹³⁰ Şâriin hitabı olan teklîfî hükümlerin yerine getirilip getirilmemesinin müeyyidesine yer verilmesi tanımlarda dikkat edilen bir husustur.

Teklîfî hükümlerin nihaî gayesi mükellefin Allah rızasını kazanarak ebedi olan uhrevî mutluluğa erişmesidir. Aynı zamanda insanın dünya hayatındaki ihtiyaçlarına da cevap veren niteliğiyle hükümlerin dünya hayatını kolay ve mutlu kılma gibi dünyevi gayeleri de mevcuttur. Uhrevî ve dünyevî gayelere erişme yolunda mükellefe yüklenen sorumluluklar Allah’a karşı (hukûkullah) ve kullara karşı (hukûku’l-ibad) olmak üzere ikiye ayrılır. Her iki sorumluluk çeşidinin yerine getirilip getirilmemesinin karşılıkları, nihaî gayede olduğu gibi asıl itibarıyla uhrevîdir. Fakat toplum düzeninin sağlanması açısından hukukî ilişkilerle ilgili zorunluluk gereği birtakım maddî nitelikli dünyevî müeyyideler de

¹²⁸ Zeydân, *el-Vecîz*, 294

¹²⁹ Bkz. Görgün, Tahsin, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 341

¹³⁰ Dönmez, İbrahim Kâfî, “Müeyyide”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 486

getirilmiştir. Dolayısıyla mükellefe yüklenen müeyyidelerin mahiyet açısından, mânevî/ uhrevî ve maddî/ dünyevî şeklinde tasnif edilmesi mümkündür.

Mânevî Müeyyide, maddî müeyyideyi aşan bir anlayışla sorumluluğun yerine getirilip getirilmemesine göre iki yönlü bir yapısı vardır: Sorumluluğun yerine getirilmesi karşılığında mükâfat, cennet, sevap, ecir, övgü gibi terğîbî ifadeler kullanılmışken, sorumluluğun ihlâli durumunda ise ceza, ikâb, cehennem, tehdit, yerme gibi terhîbî ifadeler mevcuttur. Mânevî müeyyideler, dinen emredilen ve yasaklananlarla birlikte hukuki ilişkiler alanını da kapsama özelliğiyle hukukî kuralları destekler. Âyet ve hadislerde hukuki bir düzenleme beyan edilirken işin ahiret boyutuna da vurgu yapılması ve insanlara hesap gününün hatırlatılması bu desteği göstermektedir.¹³¹

Maddî Müeyyide ise toplum düzenini sağlayan kuralların ve kişiler arası hakların (hukuk'ı-ibad) iradî veya gayri iradî olarak ihlalinin gerçekleşmesi veya kişi ve ihlal arasında objektif bir bağ kurulması durumunda kişiye birtakım yükümlükler getiren dünya hayatına ilişkin yaptırımlardır. Fıkıh kurallarının hukuk düzlemindeki yaptırımları, modern hukuk incelemelerinde olduğu gibi cezaî (te'dibî) müeyyideler ve hukukî (medenî) müeyyideler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.¹³² Öncelikle belirtmek gerekirse maddî müeyyideler dinî kuralların her alanındaki ihlâli kuşatan bir yapıda değildir; Allah'a karşı bir sorumluluk olan ibadetlerin yerine getirilmemesinde hukukî bir zorunluluk yoktur. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) cemaate katılmayanlara şiddetli bir tepki göstermiş olmasına rağmen cezaî bir yaptırım uygulamamıştır.¹³³ Bununla birlikte ibadetler alanıyla ilgili kuralların şer'an aranan rükün ve şartları taşımaması şeklindeki ihlâlinin dünyevî müeyyidesi geçersizlik olup, gerek Hanefîler'in gerekse cumhurun terminolojisinde eş anlamlı olmak üzere "bâtıl" veya "fâsid" diye nitelenir; hiç yerine getirilmediği var sayıldığından zimmette borç olarak kalır.¹³⁴ Ancak bunlarla ilgili hukuki bir müeyyidenin uygulanması söz konusu değildir.

Cezaî müeyyide, şâri tarafından belirlenmiş olan had cezaları ve bunun dışındaki hâkim tarafından belirlenen tazir cezaları olmak üzere İslam hukukunda ikili bir tasnifle incelenmektedir.¹³⁵ Hukukî (medenî) müeyyideler de hukukî fiillerin hukuka uygun ve hukuka aykırı olanlar şeklindeki taksimi esas alınarak iki gruba ayrılabilir.¹³⁶ Hukuka uygun fiillerden maksat; hukuk düzeninin belirlediği şekle uygun olan fiillerin hukuk

¹³¹ Esen, Hüseyin, *İslam Hukukî ve Uhrevî Sorumluluk*, İslam Hukuk Arştırmaları Dergisi, 2006, VIII, 104. Örnek âyetler: Bakara 2/229 (Boşanma iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. ...Her kim de Allah ve Rasulüne âsi olup hududunu aşarsa, onu da içinde ebedi kalmak üzere bir ateşe sokar); Nisa 4/3. Mirasla ilgili hüküm belirtildikten sonra müeyyidesi belirtiliyor. (Sonunda kim de Allah'a ve rasulüne isyan eder ve Allah'ın sınırlarını aşarsa, Allah onu da ebedi kalmak üzere ateşe koya)

¹³² Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müeyyide", *DİA*, XXXI, 487.

¹³³ Buhârî, Ezân 29, Husûmât 5, Ahkâm 52; Müslim, Mesâcid 252. İbadetlerin terkiyle ilgili dünyevi bir cezanın olmadığı kaydı, namazı terk edenle ilgili mezheplerin çeşitli görüşlerini akıllara getirebilir. Âyet ve hadislerden yola çıkarak, hapis ve dayaktan başlayıp öldürülmesine kadar varan ceza içerikli görüşler mevcuttur. Bu görüşlerin temel dayanağını kişiye uygulanan ferdî bir ceza olarak değil, küçük veya büyük günahın yayılmasına sebep olacak şekilde alenen ve arka çıkarak yapmasından kaynaklı dinin korunmasına yönelik geliştirilmiş bir ictihad olarak almak yerinde olacaktır.

¹³⁴ Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müeyyide", *DİA*, XXXI, 488.

¹³⁵ Bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müeyyide", *DİA*, XXXI, 488.

¹³⁶ Bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müeyyide", *DİA*, XXXI, 488.

tarafından desteklenmesi; belirlenen şeklin dışına çıktığında ise bazı müeyyidelerin uygulanmasıdır. Bu fiillerin merkezinde hukuki işlemler yer alır. Bu işlemler kuruluş ve geçerlilik şartlarını taşımıyorsa “bâtıl” şeklinde nitelenir ve normal şartlarda sahih olan işlem üzerine bağlanan sonuçları doğurmaz; sahih hale dönüştürülemez. Eğer hukuki işlem ruknû etkilemeyecek bir eksiklik içeriyorsa, Hanefiler bu işlemi fasit olarak isimlendirip, yürürlüğe konduğu takdirde cumhurun aksine bazı hukuki sonuçları doğurabileceğini, fasitliğin gerekçesinin ortadan kalkması durumunda da işlemin sahih hale gelebileceğini söylerler. İşleme kuruluş ve geçerlilik şartlarının dışında başkasının hakkının taalluk etmesi veya başkasının onayının gerekli olması hallerinde işlem askıda kalır ve akid bağlayıcı sayılmaz (gayri lâzım). Hukuki varlık kazanmış akitlerin bazı sebeplerden taraflarca veya hâkim tarafından bozulması (fesh) veya akdin kendiliğinden sona ermesi de (infisah) mümkündür. Hukuka aykırı fiillerden maksat ise hukuk kurallarını ihlal eden ve kendisine ceza dışında müeyyide verilen fiillerdir. Başlıca yaptırımı, hukuka aykırı fiilin yol açtığı zarar ve ziyanın ödenmesi olan tazminattır.¹³⁷ Fıkıh literatüründe tazminat için “damân” kavramı kullanılmaktadır. Fakat damân, mutlak anlamda “kişinin malî sorumluluğu” şeklinde daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Bununla birlikte “kişinin zimmetinin ödenmesi gereken bir borçla yüklü olması”¹³⁸ şeklindeki tarif damânın, mükellefin sorumlu tutulduğu kul hakları (huku’l-ibad) ihlallerinde, medenî sorumlulukta önemli bir yer teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Zararın giderilmesini esas alan tazmin yükümlülüğünün belirlenmesi fiil ve zarar arasındaki ilişkinin tespit edilmesine göre şekillenir. Modern hukukta illiyet bağı denen bu ilişkinin doğrudan (mübâseret) ve dolaylı (tesebbüb) olma durumları vardır. Fiil ve zarar arasındaki ilişkinin tespiti durumunda tazmin sorumluluğu söz konusu olur; tazmin sorumluluğu edâ ehliyetiyle alakalı olduğundan dolayı kasıt ve kusurun bulunup bulunmaması ceza sorumluluğunu etkilese de tazmin sorumluluğunu etkilemez.¹³⁹

Konuyu toparlayacak olursak bahsi geçen bağlayıcılık, Şâriin emir ve nehiyelerinin yerine getirilme sorumluluğunun ne derecede bağlayıcı olduğunun, karşılığında gösterilen müeyyidelerden yola çıkarak belirlenmesini ifade etmektedir. Bu bağlamda Şâriin vücûb ve tahrîm içeren iradesi karşısında mükellefin herhangi bir seçeneği yoktur; Dûnyevi ve uhrevi olarak sorumlu ve dolayısıyla yaptırımlara muhatap olacaktır. Buraya kadar bağlayıcılık ve ilgili kavramları, bağlayıcılık bakımından kelim ve bağlayıcılığı oluşturan unsurları ele aldık. Bundan sonra Şâriin hükümlerini haber vermesi bakımından fetvânın ilmi yönüyle bağlayıcılığını ve fetvâ veren makamın yetki bakımından bağlayıcılığını incelemeye çalışacağız.

2.2. İlmî Faaliyet Olması Bakımından Fetvânın Bağlayıcılığı

Fıkıh usulünde, dinî bilgiye objektif olarak ulaşılmasını sağlamak için bilgi yollarını (delil) kat’iyet (kesinlik) ve zanniyet (ihtimal) bağlamında değerlendiren bir metod geliştirilmiş, özellikle zanniyet alanına giren bilgi yollarının, itikat ve amel konularında hüccet olup olmadığı ve şer’î amelî konulardaki değeri meseleleri üzerinde durulmuştur. Buna dayalı olarak elde edilen dinî bilgiler de kat’î ve zannî olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutulmuş

¹³⁷ Bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, “Müeyyide”, *DİA*, XXXI, 489.

¹³⁸ Aktan, Hamza, “Damân”, *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 450.

¹³⁹ Aktan, Hamza, “Damân”, *DİA*, VIII, 451.

ve epistemolojik değerine göre itikat ve amel konularında kullanılma durumları tespit edilmiştir. Mükellefin dinî sorumluluklarını öğrenmek için başvurduğu bir bilgi kanalı olarak fetvânın bildirdiği hüküm de aynı değerlendirmeye tâbi tutulabilmektedir. Nitekim fetvâ, genellikle zannî hüküm ifade eden ictihada dayanmakla birlikte nasta mevcut kat'î hükümlerin aktarımıyla da olabilmektedir. Buna göre kat'î bir hükmü aktaran fetvâ, zannî delile dayanan fetvâdan bağlayıcılık bakımından farklı olacaktır. Bu yüzden “fetvânın ilmî olarak bağlayıcılığı” tabiri her ne kadar asıl itibariyle ictihada dayalı fetvâları ifade etse de bir izahı gerektirmektedir. Bu yüzden kat'î delile dayanan fetvâ ve ictihada dayanan fetvâ ayrımını yapmak mümkün olmaktadır.

İslamî ilimlerde bir kanaatin gerçeğe uygunluk ve doğruluk düzeyinin nasıl kategorize edildiğine değinmek de yerinde olacaktır. Genellikle bu kategori ilim, zan, şek, vehim ve cehâlet şeklinde sıralanır.¹⁴⁰ Gerçeğe mutabık olan ve başka bir ihtimal bulundurmeyen kanaate ilim;¹⁴¹ doğru ve yanlış ihtimallerden birinin ağır basmasından dolayı tercih edilenine zan; ihtimallerin birbirine tercih edilemeyip eşit seviyede olmasına şek; ihtimaller arasında zayıf ve mercuh olanına ise vehim denir. Bir ihtimalin gerçeğe tamamen aykırı olması ise cehâlettir. Fıkıh usulünde kat'î ve zannî kullanımının ıstılahî anlamı zikredilen sıralamadaki yerlerine göre şekillenmiştir.

2.2.1. Kat'î delile dayanan fetvânın bağlayıcılığı

Kat'î delile dayanan fetvâ; dinin açık ve yerleşik bir hükmünün aktarılması veya açıklanması mahiyetinde olduğunda, değer niteliği Şâri'in hükmünü beyan olan, kat'î bilgi ihtiva eden fetvadır.

Kat'î bilgi ise; kendisinde zıddının bulunma ihtimali olmayan ilmi ihtiva eder. “İlim” için “inanma (itikat) zeminli tanımlar yapılmışsa da Eş'ari ve takipçileri, “itikat” teriminin bilgiyi tanımlamak için elverişli olmadığı kanaatine varmışlar ve “ilim bilinebilir nesneyi olduğu gibi bilmektir” tanımını benimsemişlerdir. Fakat daha sonra Cürcânî'nin “gerçekliğe uygun kesin inanma”¹⁴² şeklindeki tanımı ön plana çıkardığı görülmektedir. Cürcânî “yakîn” için de ilme benzer bir şekilde şu tanımı yapmaktadır: Yakîn, bir şeyin böyle olduğuna, bunun dışında başka bir şekilde olamayacağına, gerçeğe uygun, zevâlî mümkün olmadığına inanmaktır.¹⁴³ Gazâlî yakîni, nefsin bir kaziyeyi doğrulamaya meylinin ve mutmainliğinin bir hali olarak ele alır ve üç halden bahseder. İlki, kişinin kaziyeye ilgili kesin kanaat hâsıl etmesi ve bu kanaate ikinci bir kesinliğin eklenmesi, yani o konudaki yakînî bilgisinin bir unutmaya, yanlışlığa ve karıştırma olmadığını yakînen bilmesi;

¹⁴⁰ El-Urmevî, Siraceddîn, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Zenîd (Doktora tezi), Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1408/1988, I, 169; Apaydın, Yunus, “Zan”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 122

¹⁴¹ İslam bilgi teorisine göre üç temel bilgi kaynağı vardır. Bunlar: Duyular, akıl ve doğru haberdır. Duyularla bazı eşyaların sert, yumuşak, sıcak, soğuk olduğu; bazı tatların acı, tatlı, ekşi olduğu; ateşin yaktığı, suyun akıcı olduğu gibi kesin bilgilere ulaşılabilir. Aynı şekilde akıl bize, bütünün kendi parçasından büyük olduğu, ikinin dördün yarısı olduğu, hem siyah hem beyaz gibi iki zıddın bir arada olamayacağı gibi kesin bilgiler verir. Doğru haber bir diğer kesin bilgi kaynağıdır. Doğru haberden kasıt yalan olmadığına dair insanda zorunlu bilgiyi oluşturan mütevatir haberdır. Doğru haberle; tarihteki bir kişinin, uzak mesafedeki bir yerin kesin bilgisine ulaşılabilir. Üç bilgi kaynağı arasında dinî açıdan önem arzedeni doğru haberdır. Çünkü Kur'ân ve Hz. Peygamberin Sünneti haber yoluyla gelmiştir.

¹⁴² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, s. 155.

¹⁴³ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 259.

ikincisi, önermeyi çelişğini hissetmeyecek bir kesinlikle tasdik etmesi, çelişğini hissedecek olsa bile, ona kulak vermeyi kabullenmesinin imkânsız olması; üçüncüsü, çelişğini hissederek veya hissetmeyerek, bir şeyde sükûn bulup tasdik etmesi, ancak çelişğini hissetmesi halinde tabiatının onu kabulden kaçınmamasıdır. Üçüncü hal zan olarak da isimlendirilmiştir.¹⁴⁴ Gazzâlî, kimilerinin ilk iki hali yakîn olarak kabul ettiğini ancak doğrusunun bunlar arasından yalnızca ilkinin olduğunu söyler. “İlmî”, itikat zeminli tartışmaların dışında tutup gerçeğe uygun kesin bilgi olarak ele aldığımızda, kişinin kesin bir şekilde inanması anlamına gelen “yakîn”, ilmin semeresini ifade eder; yani ilim kişide yakîn oluşturur.¹⁴⁵

Kat’î bilginin bahsedilen mahiyetinden kaynaklanan özelliği, kesinlik derecesinin söz konusu olmamasıdır; yani bazı bilgilerin diğerlerinden daha kuvvetli olduğunun söylenememesidir.¹⁴⁶ Aynı şekilde kat’î bilgi yolları için de birinin diğerinden daha kuvvetli olduğu düşünülemez. Kat’î bilgi ihtiva eden konuların başında usûl’l-dîn konuları gelmektedir. Öyle ki itikâdî esasların yakîni bilgi olması şartı vardır;¹⁴⁷ bu yüzden kat’î bilgi düzeyinde olmayan zannî bilgi yolları itikat konularında delil teşkil edemez. İtikâdî olsun amelî olsun bir meselede kat’î bir bilginin bulunması ise tasdîki gerekli kılar. Naslar açısından kat’îliği, ictihadın yapılamayacağı alanların tespitinde zikretmiştik. Tekrar edecek olursak, hem subutu hem de delaleti kat’î olan; bir diğer ifadeyle, tevatür yoluyla gelen ve anlamı muhkem olan bir nas kat’îdir. Kat’î delilin fukaha ıstılahına göre iki kullanımının olduğuna işaret etmekte fayda vardır. İlki, mütevatir ve muhkem gibi kendisi olması hasebiyle aksinin olma ihtimalini kaldıran bahis konusu kat’î delil; diğeri, zâhir, nas ve meşhur haber gibi delilden kaynaklı ihtimalleri ortadan kaldıran delildir. İlkine yakın diğerine tuma’nine denilmektedir.¹⁴⁸ İkincisi Hanefî literatründe zanla bilme arasında ilmü’t-tuma’nîne denilen bir ara kategoriye temsil etmektedir.

Kat’î bir dinî bilgiye ulaşan kimsenin gerek bu bilgiyi tasdik (inanma) gerekse bilginin mûcebince amel etme hususlarında herhangi muhayyerliğinin olmadığı âşikardır. Bu tür dinî hükümlerin inkârı küfür, yerine getirilmemesi ise günahdır. Bu bilgiye fetvâ yoluyla ulaşılması da aynı sonucu gerektirir. Ancak burada önemli olan husus, bu tür fetvâlarda doğru bir nakil yapıldığından emin olunmasının gerekliliğidir.

2.2.2. Zannî delile dayanan fetvânın bağlayıcılığı

İctihat daha önce geçtiği üzere, kat’iyet alanının dışında kalan zannî delillerin kullanılmasıyla zannî hükme ulaşma çabasıdır. Dolayısıyla ictihada dayalı fetvâ da zannî kabul edilmektedir. Bu tür fetvânın bağlayıcılığı, zannî bilginin meşruiyetiyle ve bu bilgiye

¹⁴⁴ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 35.

¹⁴⁵ İlim, yakîn olarak da tarif edilmiştir. Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed, *et-Temhid fî Usulî’l-Fıkh*, thk. Mufid Muhammed, Muhammed b. Ali, Merkezu’l-Bahsu’l-İlmî, Mekke, 1406/1985, I,38. Aynı şekilde yakînin sözlük anlamı da ilim olarak tarif edilmiştir. Cevherî, İbn Hammâd, *Tâcü’l-Luğa ve Sıhâhu’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-İlm Lilmelâyîn, Beyrut, 1407/1987, VI, 2219; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 457. Bununla birlikte yâkin kelimesinin ilimden daha genel bir kavram olduğu; çünkü, kesin kanaatin ilim dışında da gerçekleşebileceği kaydedilmiştir. Dekûrî, Muhammed, *el- Kat’iyye Mine’l-Edilleti’l-Erbea*, İmâdetu’l-Bahsi’l-İlmî bi’l-Câmiati’l-İslâmiyye, Medine, H. 1420, s.37.

¹⁴⁶ Urnevî, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, II, 258

¹⁴⁷ Bu hususa delil olarak getirilen âyetlerden biri: Muhammed, 47/19 (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)

¹⁴⁸ Teftâzânî, Sa’düddîn, *Şerhu’t-Telviḥ alet-Tavdîḥ*, Mektebetu Sabîḥ, Mısır, t.y., I, 248

ne kadar itibar edilip edilmediğiyle alakalıdır. Nitekim fıkıh uslûnde ictihadın bağlayıcılığının incelenebileceği konular da, ictihadın yapıldığı alan olan, yoruma açık nasların manasının ne olduğunun tespiti, haberi vahidin sıhhati ve kıyasın şer'î hükme dayanak olup olmaması konuları¹⁴⁹ olup her biri zannî delil olması hasebiyle zanniyet üst başlığında bir araya gelmektedir. Mezkûr konulara şer'an itibar edilmesi ve itibar gerekçeleri konumuz için de birer delil teşkil etmektedir. Çünkü şer'an muteber olan her zan şer'î bir asla dayandığı için muteberdir.¹⁵⁰ Bu sebeple konunun işlenişinde zannî delillerin meşruiyetine dair deliller de yer almaktadır.

Zannî bilgi; “Bir şeyin mahiyeti konusunda mümkün durumlardan birinin ağır basmasıyla oluşan subjektif kanaattir.”¹⁵¹ Cürcanî maznûnâtı “zıddına ihtimal bulunmakla birlikte tercih edilen kazıyyelerdir”¹⁵² şeklinde tarif eder. Kur'ân'da “zan” kelimesi, “Zan hiçbir şekilde gerçeğin yerini tutmaz”¹⁵³; “Zannın bir kısmı gûnahtır”¹⁵⁴ gibi delile dayanmayan ve bu yüzden zemmedilen bir şekilde bulunmakla birlikte, bilginin diğer kategorilerini ifade edecek şekilde de geçmektedir. Örneğin, “Onlar ki rablerine kavuşacaklarını zannederler (kesin inanırlar)”¹⁵⁵ âyetinde zan, “kesin inanç” anlamında; “...Eğer ikisi Allah'ın koyduğu sınırlara riâyet edebileceklerini zannediyorlarsa yeniden evlenmelerinde bir günah yoktur...”¹⁵⁶ âyetinde baskın olan zanna; “Fakat siz Allah'ın, yaptıklarınızın çoğunu bilmeyeceğini zannettiniz”¹⁵⁷ âyetinde ise “vehim ve kuruntu” anlamında kullanılmıştır. Bu yüzden Kur'ân'daki kullanımlarının ıstılahî kullanımla karıştırılmaması gereklidir.

Zannî bilgiden hâsıl olan yine zandır. Zannın birçok kuvvet derecesi vardır; bir zannî bilgi diğer bir zannî bilgiden daha kuvvetli olabildiği gibi, bir zannî bilginin kişilerde oluşturduğu kanaatlerin kuvvetleri de değişebilmektedir. Kiminde bu kanaat yalnızca zan olarak kalırken kiminde de daha baskın bir kanaat (zann-ı gâlib) oluşturabilir; bazı insanlarda ise kesin veya kesine yakın bir kanaat meydana getirebilir. Ancak bu, kişiden kişiye değişen göreceli bir kesinlik olup, mutlak kesinlik olmadığından zann-ı gâlib olarak kalır, yakîn hâsıl olmaz.¹⁵⁸

Zannî bilgi kaynaklarının başında haber-i vâhid ve kıyas gelmektedir. Bunlara ilaveten mütekellim usulcüler sükûtî icmâ ve şâz kıraatlerini; Hanefîler, te'vil edilmiş âyet ve tahsis görmüş âmmı da bu kısma dahil etmişlerdir. Sarîh icmâ, başta Hanefî usul âlimleri olmak üzere çoğu usulcünün kabulüne göre kesinlik ifade ederken Fahreddin er-Râzî gibi bazı

¹⁴⁹ Bedir, Murteza, *Fetvâ ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma* (Makalenin yer aldığı kitap: İbn Âbidîn, Hanefîlerde Mezhep Usulü/Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî, çev. Şenol Saylan) Klasik Yayınları, İstanbul, s. 29.

¹⁵⁰ Şâtîbî, İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, Dâru ibn Afvân, Mekan y., 1417/1997, IV, 63.

¹⁵¹ Apaydın, Yunus, “Zan”, *DİA*, XLIV, 122.

¹⁵² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.219.

¹⁵³ Yûnus 10/36; en-Necm 53/28.

¹⁵⁴ el-Hucurât 49/12.

¹⁵⁵ el-Bakara, 2/46.

¹⁵⁶ el-Bakara, 2/230.

¹⁵⁷ el-Fussilet, 41/22.

¹⁵⁸ Bkz. Beroje, Sahip, *Zannî Bilginin Mahiyeti. Dindeki Yeri ve Önemi*, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Kasım 2017, IX, sy.2, 955.

usulcüler sarîh icmânın da zan ifade ettiği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁵⁹ Bu kaynakların zanniyetleri, genelde ya subût ya da delâlet bakımındandır. Daha önce geçtiği üzere subût bakımından zannî olması, bilginin kaynağa nispetinin kesin olmaması, yani mütevâtîr derecesine ulaşmaması (haber-i vahid) demektir. Delaletinin zannî olması ise tek bir mana yerine muhtemel manaların olması ve bu açıdan doğru mananın hangisi olduğunun izâfileşmesidir.

İhtimalli bilgi yollarıyla üretilen şer'î hükümler ictihad süzgecinden geçmesiyle zann-ı gâlib oluşturur.¹⁶⁰ Ancak ihtimal barındırmalarından dolayı itikadî konuların değil, şer'î amelî hükümlerin tespitinde rol oynarlar; inkârı da küfrü gerektirmez. Hanefî usulcüler tarafından sistemleştirilerek ifade edilen şer'î hüccetlerin “mûcip” (bilgi gerektiren) ve mücevviz (bilgi ihtimali bulunan veya zıddının doğruluğu da mümkün görülen) şeklindeki taksimi¹⁶¹ bu esası yansıtır niteliktedir. Nitekim mücevviz denilmesinin sebebi bununla sadece amelîn gerekli olmasındandır.¹⁶² Buna göre kat'î bir delil olmayan meselelerde zann-ı gâlible amel edilmesinin gerekli olduğuna dair temel deliller aşağıdaki gibidir.

2.2.2.1. Delile dayanan zannî bilgiyle amel etmek

Öncelikle konuya bir zemin hazırlaması bakımından zannî delillerle alakalı aklî bir delili zikretmek yerinde olacaktır. Dinin alanına giren her meseleyle ilgili kat'î delilin olmayışı, Şâriin zannî delille amel edilmesine izin verdiği anlamına gelmektedir. Çünkü bu izin olmasaydı, her dinî meselede şâriin kesin bir hükmü olması gerekirdi.¹⁶³ Bu ise mümkün değildir. Zorunlu olarak bilinmesi gereken bilgilerin sınırlı tutulması ve karşılaşılan amelî meselelerde zannî bilgiyle hareket edilebilmesi, dinin öğrenilmesini ve yaşanmasını kolay hale getirmiştir.

Fıkıh usulünde zannî bilgiyle amel etme konusu kimi kaynaklarda, “tercih” başlığı altında, kuvvetlinin zayıfa tercih edilmesi esasıyla ele alınmaktadır. Zannî meseleler arasında kuvvet bakımından farklılık olduğundan dolayı birini tercih etmek söz konusu olur. Doğruluğuna kanaat getirilip tercih edilen (râcih) görüş ve zayıf olmasından dolayı tercih edilmeyen (mercuh) görüşle aynı anda amel etmek veya terketmek mümkün değildir. Râcihi bırakıp mercûhu tercih etmeyi ise aklî zaruret geçersiz kılar. Geriye râcih olanla amel etmek kalır ki aklın gerektirdiği de budur.¹⁶⁴ Aynı zamanda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) râcihle amel etmenin gerekliliğini “Biz zâhire göre hükmederiz; kalplerde gizleneni ise Allah bilir” hadisinin¹⁶⁵ ortaya koymakta olduğunu söyler.¹⁶⁶ Çünkü zâhir,

¹⁵⁹ Zannî deliller için bkz. Apaydın, Yunus, “Zan”, *DİA*, XLIV, 124; Apaydın, Yunus, “Haber-i vâhid”, *DİA*, XIV, 356.

¹⁶⁰ Bedir, Murteza, *Fetvâ ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma*, s. 27.

¹⁶¹ Apaydın, Yunus, “Haber-i vâhid”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 357.

¹⁶² Apaydın, Yunus, “Haber-i vâhid”, *DİA*, XIV, 357.

¹⁶³ Bkz. Beroje, *Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi*, s.967.

¹⁶⁴ Râzî, *El-Mahsûl*, IV, 388; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 55.

¹⁶⁵ Fukaha eserlerinde merfu hadis olarak rivayet etmiştir. Ancak sahih bir senedinin olmadığı, bununla birlikte anlamının sahih olduğu ve aslının “Ben dinlediğime göre onun lehinde hükmederim” (Müslim, “Ağziye”, 4) hadisinin olduğu kaydedilmiştir. İbn Kesîr, Ebû'l-Fedâ İsmâil, *Tuhfetu't-Tâlib bimarifeti ehâdisi muhtesari ibni'l-hâcib*, Dâru ibn Hazm 1416/1996, s.146.

¹⁶⁶ Râzî, *a.g.e.* VI, 1.

râcih bir delilden dolayı tercih edilen taraftır.¹⁶⁷ Zannî delil kaynaklarında da bu anlam hasıl olmaktadır. Dolayısıyla bu tür şer’i delillerden elde edilen zannî bilgilerle amel etmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bunun gerekçelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Şer’î hükümlerde zanna itibar edilmesini gerekli kılan delillerin başında, bazı âyet ve hadislerin anlaşılıp uygulanması için ictihadın (tahkîku’l-menât) kaçınılmaz oluşu gelmektedir.¹⁶⁸ Örneğin, âyetlerde hakların ve suçların ispatı için âdil şahitlerin delil olarak gösterilmesi emredilmiştir.¹⁶⁹ Şahitlerin adalet vasfı ise birtakım alâmetlere ve zâhiri göstergelere göre zannî olarak anlaşılabilir. Kendilerinde mâsumluk vasfı olmamalarından dolayı şahitlerin yalan söyleme ihtimali olsa da, Şâri, hâkimin zâhiren adalet vasfı bulunan kimselerin şahitliğiyle hükmetmesini emretmiştir. Bir diğer örnek namazda kıbleye yönelme emriyle¹⁷⁰ ilgilidir. Kıble tayini yine bazı alâmetlerle yapılabilmektedir. Eğer kıble tayininde iki kişinin ictihadlarının sonuçları birbirinden farklılaşırsa, her biri hakkında sabit olan hüküm kendi zann-ı gâlibi doğrultusunda olur. Zekât verilecek fakirin belirlenmesi, nafaka miktarının takdir edilmesi yine bu tür bir ictihadı gerektirir.

2. Dinin tamamlandığını,¹⁷¹ kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını,¹⁷² kitabın her şeyi açıklamak için indirildiğini¹⁷³ bildiren âyetler, her meselenin açık hükmünün nasta mevcut olmadığı vâkıasıyla birlikte değerlendirildiğinde, başta kıyas yöntemi olmak üzere çeşitli istidlâl metodlarının yolunun açıldığı ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; naslar umûmî kaide ve kurallarla bütün dinî hükümlere mana yoluyla şâmildir. Bu manaya ulaşmada başta gelen yöntem ise kıyastır. Nitekim Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs (370/980) kitabın her şeyi açıklamak için gönderildiğini bildiren âyetin kıyas yoluyla istidlâlin doğruluğuna delâlet etmekte olduğunu söylemektedir. Çünkü, meydana gelen bir hadisenin hükmü, eğer kitap, sünnet ve icmâda mevcut değil ve şâri dinî konularda kitapta her şeyi açıkladığını bildiriyorsa, bu hadisenin hükmüne varma yönteminin ictihad ve kıyas yoluyla istidlâlde bulunmak olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bundan başka hükme götüren yol yoktur.¹⁷⁴ Dolayısıyla bir kimse asıldaki hükmün illetini tespit ettiğini ve bu illetin fer’de de hâsıl olduğunu düşünüyorsa, fer’in hükmünün aslın hükmü gibi olduğu zannının da kendisinde hâsıl olması gerekmektedir. Ulaşılan bu zannî bilgiyle birlikte Allah’ın hükmüne muhalefet etmenin cezayı gerektireceği yakinî bilgisi bir araya geldiğinde, söz konusu zannî bilginin terkinin cezayı gerektirecek bir sebep olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁵

3. Fıkıh uleması arasında şartlarını taşıması halinde haber’i-vâhidin kabulü hususunda bir ihtilaf olmadığı nakledilir.¹⁷⁶ Diğer zannî delillerde olduğu gibi haberi vâhidin delil

¹⁶⁷ Âmidî, *a.g.e.* IV, 241. فَأَلْمَزْجُوحُ الْمُخَالَفَةِ لَهُ لَا يَكُونُ رَاجِعًا مِنْ جِهَةٍ مُخَالَفَتِهِ لِلرَّاجِحِ، فَلَا يَكُونُ ظَاهِرًا فِيهِ

¹⁶⁸ Bkz. Apaydın, Yunus, “Zan”, *DİA*, XLIV, 123.

¹⁶⁹ Âyetler için bkz.: Bakara, 2/282; el-Mâide, 5/106; en-Nûr, 24/4.

¹⁷⁰ el-Bakara 2/144, 149, 140.

¹⁷¹ el-Mâide 5/3.

¹⁷² el-Enâm 6/38.

¹⁷³ en-Nahl 16/89.

¹⁷⁴ Cessâs, Ahmed b. Ali, Ebû Bekr, *Ahkâmu’l-kurân*, Dâru İhyâi’t-Turâs, Beyrut, h. 1405, V, 11

¹⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 99.

¹⁷⁶ Bağdadî, Hatîb, *Fakîh ve’l-Mutefekkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ğarrazî, Dâru’bni’l-Cevzî, Suud Krallığı, h. 1421, I, 281

olmasının temel gerekçesi de doğruluk ihtimali baskın olanın tercih edilmesi prensibidir. Buna göre yalan ve hata ihtimali olsa bile, âdil bir kimsenin haberinin doğru olma ihtimali tercih edilir.¹⁷⁷ Böyle bir uygulama Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahabenin hayatında görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) dinin tebliği, zekâtın toplanması, hadlerin uygulanması gibi vazifeler için bir veya iki kişi görevlendirmiştir. Eğer bu sayıda kişilerin ulaştırdığı haber delil olmamış olsaydı, Hz. Peygamber bununla yetinmez çok daha kalabalık gruplar gönderirdi. Sahabenin de aynı şekilde, Hz. Peygamber'den gelen âhad haberle amel ettiklerine ve başlarına gelen bir mesele hakkında Hz. Peygamber'in nasıl hükmettiğine dair birbirlerine sormalarına dair birçok örnek zikredilmektedir.¹⁷⁸

Haber'i-vâhidi hüccet görenlerin kuvvetli bir delili, "(Ne var ki) müminlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden (fırka) bir grup da (tâife), din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar."¹⁷⁹ âyetidir.¹⁸⁰ Âyetin ikinci bir tefsirine dayanılarak verilen meali ise "Müminlerin hepsi savaşa çıkacak değildir. O halde içlerinden her bir bölümün bir kısmı dinin (inceliklerini ve hak olduğunu) iyice anlamak, dönünce de kavimlerini sakındırmak için savaşa çıkmalıdır; olur ki berikiler de sakınırlar"¹⁸¹ şeklindedir. İlk tefsire göre bir kısım müminin (tâife) savaşa çıkmayıp Medine'de Hz. Peygamber'in yanında kalarak dinî öğrenmeleri; ikinci tefsire göre ise bir kısım müminin dinî ilim tahsili için sefere çıkmaları söz konusudur.¹⁸² Her iki tefsire göre de âyet, haber'i-vâhidin delil olduğunun kanıtıdır. Çünkü sefere çıkan veya kalan olsun dinle ilgili sakındıranlar her fırkadan bir tâife olarak vasıflandırılmıştır. Her üç kişiye fırka deniliyorsa tâife bir veya iki kişiyi ifade etmektedir.¹⁸³ Böylece, sakınması istenen kimselerin sübutu zannî bir bilgi olan haber-i vâhidle amel etmeleri istenmiş olmaktadır.

4. Zannî delille amel edilmesine dair bir başka delil ise şu hadislerdir: "Bir hâkim ichtihad eder ve ichtihadında isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır"¹⁸⁴ "Bana ihtilâflarınızı getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehinde hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem onu almasın, zira ona ateşten bir parçayı vermişimdir"¹⁸⁵ hadislerinin işaret ettiği husus hâkimin kararında hata yapabileceği ihtimalidir. Buna rağmen hâkimin kararına uyulması istenmektedir.

5. Hakikatinde (nefsu'l-emr) hatalı veya isabetli olsun müftünün ichtihad sonucu elde ettiği zannî olan fetvâsıyla müsteftinin amel etmesinin lüzumu, âlimler arasında ittifak edilen bir husustur.¹⁸⁶ Esasen bu kabul ve kabulün dayandığı deliller özellikle haber-i vâhid olmak

¹⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu t-Telvihi alet-Tavdîh*, II, 5

¹⁷⁸ Örnekler için bkz.: el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 279-287

¹⁷⁹ Et-Tevbe 9/122, Diyanet İşleri Başkanlığı Meali (yeni)

¹⁸⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 279

¹⁸¹ Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul, 1974, s.27

¹⁸² Bu anlamın tercih edildiği tefsirlerden bkz: Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 373

¹⁸³ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, h. 1420, XVI, 172; el-Cessâs, Ebû Bekr, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 76

¹⁸⁴ Buhârî, "İtisâm", 21; Müslim, "Akziye", 15

¹⁸⁵ Müslim, "Akziye", 4; Tirmizî, "Ahkâm", 2

¹⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 88; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 371

üzere zannî deliller içinde önemli bir mesnet olarak görülmektedir. Nitekim müftünün fetvâsından yola çıkarak haber-i vâhîde itibar edilmesi gerektiğine dair şöyle bir kıyas yapılmaktadır: Fetvânın câiz olması ancak müftünün hükmün deliline ulaşması (işitmesi) ve bu delilden nasıl çıkarım yapmasını bilmesiyle mümkündür; bu ise çoğu kimseye ağır gelen ince ve zor bir işlemdir; ancak rivâyet ise yalnızca işitmeye dayanır, öyleyse fetvânın bir cüzüdü; bir kişinin verdiği fetvâ kabul ediliyorsa, rivâyetin evveliyetle kabul edilmesi gerekir.¹⁸⁷ Haber-i vâhidin kabulü durumunda ise kıyas unsurları yer değiştirmekte ve bir mesele hakkında âlime rücu etmek, bir âlimin haber-i vâhîde rücu etmesine kıyas edilmektedir.¹⁸⁸

Fıkıh usulünde bir mesele hakkında zann-ı gâlibe ulaşma çabasında olan bir müctehid için şer'î deliller neyi ifade ediyorsa, şer'î delillerden yola çıkıp hükme ulaşma ehliyetine sahip olmayan bir kimse (âmmî) için de müftünün fetvâsı aynı anlamı ifade etmektedir. Bununla ilgili, “Müctehid için ictihad ne ise âvam için fetvâ odur.”¹⁸⁹ şeklinde kural formatında ifadeler de mevcuttur. Bu yüzden nas, icmâ, kıyas gibi konuların âlim için hükümlere delil olması yönüyle fıkıh usulünde bulunması gerektiği gibi müftülerin fetvâsı da âvam için hükme delil olduğundan dolayı müftü-müstefti konuları fıkıh usulünde yer almaktadır.¹⁹⁰ Konunun detaylı incelemesi aşağıdaki gibidir.

2.2.2.2. Taklide dayanan zannî bilgiyle amel etmek (Fetvânın uygulanması)

Kat'î bilgi olmayan dinî meselelerde zann-ı gâlible hareket etme sorumluluğundan gücü nispetince âmmî kimse de beri değildir. Âmmînin bu sorumluluğu, ehliyet sahibi kimseye soru sorması şeklinde tebarüz etmiştir. Gazâlî'nin bu hususa dair açıklaması şu şekildedir:

Âmmînin, hükümlerle mükellef olduğu ve ictihad mertebesine ulaşma yükümlülüğünün imkânsızlığı hususunda icmâ oluşmuştur. Çünkü böyle bir şey, ekinin ve neslin kesintiye uğramasına, meslek ve sanatların aksamasına yol açar ve eğer insanlar bütünüyle ilimle meşgul olacak olurlarsa bu, dünyanın harap olmasına sebep olur. Bu durum, âlimleri maiyet talebine sevkeder bu ise ilmin yok olmasına hatta âlimlerin helakine ve âlemin harabına neden olur. Böyle bir şey imkânsız olduğuna göre, geriye âmmînin âlimlere sorması seçeneği kalır.¹⁹¹

Nitekim usul âlimleri, müftünün fetvâsıyla amel etme gerekliliğinin temel delili olarak “Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine (ehle’z-zikr) sorun”¹⁹² âyetini zikretmektedirler. Âyetin siyakında, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) peygamberliğini inkar eden ve “Allah, elçisinin Muhammed gibi bir beşer olmasından daha yücedir” gibi söylemlerde bulunan Araplar için, “Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım kişileri peygamber olarak gönderdik” şeklinde, Allah’ın insanlara gönderdiği elçinin melek değil, insan olduğu cevabı verilmektedir. Buna göre, bu durumun kendilerine sorulması istenen ehli’z-zikrin

¹⁸⁷ Râzî, *Mahsûl*, IV, 387

¹⁸⁸ Basrî, Ebu’l-Hüseyin, *el-Mutemed fî Usûli’l-Fkh*, (thk. Halil el-Mîs), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, h.1403, II, 362

¹⁸⁹ Gazzî, Muhammed Sıtkı Ebû'l-Hâris, *Mevsûatu’l-Kavâidi’i-Fıkhiyye*, er-Risâle, Beyrut, 2003, VIII, 14

¹⁹⁰ Bağdâdî, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, Müessesetu’r-risâle, Beyrut, t.y., I, 266; el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1418/1998, I, 314.

¹⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I,372.

¹⁹² en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7.

anlamı, ehli kitaptır; ehli Kur'ân anlamında alanlar da mevcuttur.¹⁹³ Âyetteki soru sorma emri umum üzere alındığında, âyetten bilmeyen kimsenin ilim ehlinin görüşlerini kabul etmesi gerektiği anlamına ulaşılır.¹⁹⁴ Çünkü sormaktan maksat cevapla amel etmek içindir. Nitekim “delil olmaksızın birinin sözünü kabul etmek”¹⁹⁵ anlamında olan “taklid”in, müftünün sözüyle amel etmeyi ifade etmesi bakımından bu âyetin kapsamına girdiğini söyleyen usulcüler bulunmaktadır. Bununla birlikte âyetin taklidi içermediği görüşüne sahip usulcüler de vardır. Bunlardan biri de Şevkânî'dir. Ona göre âyetteki “sorun” emri, siyakındaki mesele hakkında Allah'ın hükmünü sormak için vârittir; umum üzere kabul edilip “kişilerin görüşlerini sormak” anlamında kullanılamaz. Şevkânî, âlimin görüşünü kabul etme hususunda icmânın olduğu söylene de, dört mezhep imamının taklidi men ettiğini; âyetle emredilenin, Allah'ın hükümlerini bırakıp kişilerin görüşlerini almak olmadığını, aksine münazaa edilen hususta Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine dönmek olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁶ Bu düşünce doğrultusunda âyet umum üzere alınacak olursa, zikir ehline sorulacak şey Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir. Böylece “Allah ve Rasûlü şu şekilde buyurmuşlardır” demekten başka bir cevap olmayacaktır.¹⁹⁷ Bu ise sorunun cevabı olarak hükmün delilinin bildirilmesi anlamına gelmektedir. Âmmînin furûata dair meselelerde de ancak delili açıklandığı takdirde âlimin görüşüyle hareket edebileceğini ileri süren görüşler de usul kitaplarında incelenmiştir. Konuyla ilgili muhtelif görüşler aktarılmakla birlikte mütekelimin ve fukahâ âlimlerinin çoğunluğunun delilsiz görüş bildirmeye cevaz verdiği kaydedilmiştir.¹⁹⁸ Cumhurun öncelikli delili ise sahabe ve kendilerinden sonra gelenlerin karmaşık fıkıh konularında âmmiye fetvâ vermeleri, fetvânın delillerini açıklamamaları, delillerini sormaları için uyarmamaları, bununla ilzam etmemeleri ve görüşleriyle sınırlı kalmalarına herhangi bir itirazın olmamasıdır.¹⁹⁹ Ayrıca âmmî için mükellef olduğu meselelerle ilgili muhtemel durumlar zikredilerek her biri tek tek değerlendirilmiş ve geçersizlikleri ortaya konulmuştur. Söz konusu durumlar şu şekilde özetlenebilir: Daha önce ifade edildiği üzere dünya işlerinin fesadına neden olacağından dolayı herkesin ictihad ehlinden olması imkân dahilinde değildir. Mesele vuku bulduktan sonra âmmînin fıkıh ilmini öğrenme gayretine girişmesi veya kendisine delilleri zikredilmesi halinde delilleri değerlendirip sonuca ulaşmaya çabalaması ise uzun bir vakit gerektirir. Oysaki meselenin, kaçırılmaması için kısıtlı bir vakitte hükme bağlanması gereklidir. Bununla birlikte ictihad ehli olmadığından dolayı âmmînin değerlendirmeyi yapamama durumu da söz konusudur. Böylece bahsedilen durumların geçersizliği ortaya çıktığından dolayı, âmmî için taklit yolundan başkası kalmaz.²⁰⁰

¹⁹³ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, XVII, 208.

¹⁹⁴ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, IV, 281.

¹⁹⁵ Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *et-Telhîs fî Usulul Fıkh*, thk. Abdullah en-Nebâlî, Beşir Ahmet el-Umrî Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, t.y., III, 424;

¹⁹⁶ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, II, 244-245

¹⁹⁷ Kannevcî, Muhammed Sıddık, *Fethu'l-Beyan*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1412/1992, VII, 246

¹⁹⁸ Basrî, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 361

¹⁹⁹ Basrî, *a.g.e.*, II, 361

²⁰⁰ Basrî, *a.g.e.*, II, 362; Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, IV, 281-282

Bahis konusu âyetin umum üzere olduğunu destekler minvalde “Bilmediklerini niçin sorup öğrenmediler? Cehlin ilacı, sorup öğrenmektir”²⁰¹ hadisi de vârittir. Bir âmmînin başına gelen meseleyle ilgili bir âlime danışması ve delilini sormadan görüşüyle amel etmesi, mükellefe gücünün üzerinde teklîf yüklemeyen dinin yaşanmasında neredeyse tartışmasız bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Zikredilen taklit itirazlarının ise, delili değerlendirebilecek şekilde âvam seviyesinin üstüne çıkmış kimselerin, delilini bilmeden bir başka âlimin görüşüyle amel etme durumuna yöneltilmesi halinde daha çok yerini bulacağı söylenebilir. Nitekim tecdit hareketlerindeki taklit eleştirileri genelde bu doğrultudadır. Yine “sorun” emrinin umumuna girdiği gerekçesiyle âyet çerçevesinde ele alınan, bir müctehidin başka bir müctehidi taklit edip edemeyeceği hususu da konunun bir diğer boyutudur.

Öyleyse soru sorması sabitleşen âmmînin zann-ı gâlibe ulaşmada gücü nispetindeki ictihad sorumluluğu, delillerin değerlendirilmesinde değil, soruyu soracağı kimsenin ehliyetini tespit etmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Güvendiği herhangi bir âlime sorup soramayacağı, soracağı âlim hakkında ictihad şartı koşulursa ictihad unsurlarının neler olması gerektiği hususunda fıkıh ve fetvâ usulünde çeşitli görüşler beyan edilmiştir. Bir görüşe göre âmmî güvenilir gördüğü kimseyi araştırmaksızın kendisinden fetvâ isteyebilir. Diğer bir görüşe göre ise fetvâ isteyeceği kimsenin durumu hakkında ictihad etmeden soru sormaz. Eğer durumları eşit kimseler ise istediğine sorar. Bu görüşe göre dini hakkında ihtiyatı elden bırakmaması gereklidir.²⁰² Esasen, sahabe döneminde daha üstün biri varken diğerine (efdal-mafdul) soran müsteftinin tenkide konu olmaması ve eleştirilmemesi gerekçesiyle, hem ilim hem de vera sahibi iki âlim arasında müsteftinin daha üstün olanını tercih etmesi fıkıhçılar arasında şart koşulmamıştır.²⁰³ Ancak sahabenin icmâ nitelikli bu uygulamaları, ibtidaen soru sormaya hamledilip ihtilaf halinde üstün olanın görüşünün tercih edilmesi gerektiği şeklinde yorumlar da mevcuttur.²⁰⁴ Âlimlerin üstünlüğünün belirlenmesinde ise, toplum içinde bilinir olması, tecrübeli kişiler tarafından kendisine çokça soru sorulması, ilmine ve verâsına insanların saygı göstermesi gibi²⁰⁵ kriterler öne çıkmaktadır. Son tahlilde âlimlerin fetvâlarının farklılaşması durumunda kişi mezkûr kriterler sonucu kendisinde zann-ı gâlib oluşturan görüşle amel etmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Müftünün fetvâsıyla amel edilmesi gerektiğine dair delil olarak gösterilen ikinci bir âyet ise “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Resûl'e götürün”²⁰⁶ âyetindeki “ulu'l emre itaat”ın, “âlimlere itaat” olarak tevîl edilmesidir. Ancak ulu'l-emrin kimler olduğu hususunda sahabe ve tâbiinden, biri

²⁰¹ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, thk. Şuayb Arnavut vd., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, I, 349

²⁰² Cessâs, a.g.e., IV, 282

²⁰³ İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *et-Takrir ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire, 1403/1983, III, 349

²⁰⁴ Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân, *Şerh'u Muhtasar'ı Ravda*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987, III, 668

²⁰⁵ el- Hindî, Safiyyudîn, *el-Fâik fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 1426/2005, II, 413,

²⁰⁶ en-Nisa 4/ 59

umerâ (idareciler) ve diğeri fukahâ olmak üzere iki farklı görüş rivâyet edilmiştir.²⁰⁷ Farklı bu iki rivâyeti, İbn'l-Kayyim el-Cevziyye “umerâya ancak ilmin gerektirdiği şekilde emrettiklerinde itaat edilir; umeraya itaat ulemâya itaate bağlıdır; çünkü itaat yalnızca mârufta ve ilmin gerektirdiği şeylerde olur” diyerek tahkik etmiştir.²⁰⁸ Cessâs, âyetin devamındaki anlaşmazlığa düşülen hususun Allah ve Rasûlune götürülmesi emrinden hareketle ulu'l-emrin fukaha olduğunu söyler. Çünkü, diğer insanlara ulu'l emre itaat etmeleri, ulu'l-emre de anlaşmazlığa neden olan şeyi Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in sünnetine başvurmaları emredilmiştir. Bunu gerçekleştirebilecek kimseler ise ulemâdır.²⁰⁹ Beyzâvî ise tefsirinde âyetin devamının ulu'l-emrin umerâ olmasını teyid ettiğini söyler. Bu yoruma göre ise anlam şöyledir: “Eğer siz ve umerâ din hususunda bir anlaşmazlığa düşecek olursanız bu hususu Allah'ın kitabına müracaat edin; Rasulullah'ın döneminde iseniz soru olarak kendisine, kendisinininden sonra ise sünnetine müracat edin.” Bu anlamı teyid eden nokta ise, müctehidin ortaya koyduğu hüküm hususunda mukallidin itiraz etmesinin söz konusu olmamasıdır; idare edilenler ise böyle değildir.²¹⁰ Kurtubî, tefsirinde bir kaç anlama yer vermiş ancak bunlardan iki anlamı destekleyici unsurlardan dolayı tercih etmiştir. Buna göre ulu'l-emr, bir önceki âyetle birlikte ele alındığında umerâ anlamı öne çıkmaktadır. Çünkü bir önceki âyette hakimlere, emanetleri ehline vermeleri, insanlar arasında adaletle hükmetmeleri emredilmiş; bu âyette ise tebânın önce Allah'a ve Peygambere ve sonra umerâya itaati emredilmiştir. Anlaşmazlığa neden olan şeyin, Allah ve Rasûlune götürülmesi hususu ise bu emri yerine getirebilme salâhiyeti açısından ulu'l-emrin ulemâ olduğunu söyleyenleri destekler niteliktedir. Bu ikinci görüşe göre de Kurtubî âyetin, âlimlere soru sormanın vacib; fetvâlarını yerine getirmenin ise bağlayıcı olduğunun sıhhatine delalet ettiğini kaydetmiştir.²¹¹ Râzî, âyetin tefsiriyle ilgili bilgileri serdederken, umerânın işlerinin, âlimlerin fetvâlarına dayandığı gerekçesiyle ulu'l-emrin ulemâya hamledilmesini evlâ görmüştür. Ancak Râzî'nin görüşü; ulu'l-emrin, ümmet icmâsının hüccet olduğuna delalet ettiği doğrultusundadır. Bu görüşü destekleyen delil ise âyette, ulu'l emre kat'î bir şekilde uyulmasının emredilmesidir. Buna göre; kendisine kesin ve kat'î bir şekilde uyulması gereken kimse hatadan masûm olmalıdır. Masumiyet, ya ümmetin tamamı için veya bir kısmı için olabilir; bir kısmının masûm olması zamanımızda mümkün olmadığından dolayı masumiyet, ümmetin ehli'l-akd ve'l-hal olanları içindir; bu da ümmetin icmâsının kesinliğini gerektirmektedir. Râzî, muhtemel itirazlara verdiği cevaplarla, aynı zamanda görüşünü pekiştirmektedir. Bunlardan bir kaç şudur: Ulu'l-emrin ulema olduğuna dair sahabeden ve tâbiinden rivâyetlerin olması bir nizamı gerektirmez. Çünkü ehli'l-akd ve'l-hal olan tüm ulemanın icmâsı da bu sözün dışında

²⁰⁷ Abdullah b. Abbas'dan nakledilen iki rivâyetinden birinde, Cabir b. Abdullah, Hasan Basri, Ebu'l-Âliye, Atâ b. Ebî Rebâh, Dahhâk ve iki rivâyetinden birinde Mücahid, “ulu'l emri” in âlimler olduğunu bildirmişlerdir. Ebu Hureyre, ikinci bir rivâyetinde ibn Abbas, Zeyd b.Esleme, es-Sudiyu ve Mukatil ise “ulu'l emr” in umerâ olduğunu söylemişlerdir. (el-Cevziyye, *I'lam'u-l Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, (thk. Muhammed Abdisselam İbrahim), Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, I, 8)

²⁰⁸ Cevziyye , a.g.e., I,8

²⁰⁹ Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'ân*, III, 177.

²¹⁰ Beyzâvî, Nâsıru'd-Dîn Ebu Said, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, h. 1418, s.80.

²¹¹ Kurtubî, Muhammed b, Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1384/1964, V, 260.

kalmamaktadır. Böylece onların sözlerinden biri seçilmiş olmakla birlikte, aynı zamanda kat'î bir hüccetle tashih edilmektedir. Umerâya ve sultanlara itaatin ise hak ve doğru olduğu, kitap ve sünnet deliliyle bilinmektedir. Öyleyse bu anlam kitap ve sünnete itaatten ayrı bir emir değil, aksine bunlara dahildir. Ancak icmânın kitap ve sünnette doğrudan olmayan hükümlerde de vâki olması yönüyle anlamı icmâyâ hamletmek, üçüncü kısmı ilk iki kısımdan ayırma imkanını oluşturmaktadır; bu açıdan anlamın icmâyâ hamledilmesi evveliyetlerdir. Bir başka bakış yine icmâ anlamının öncelikli olmasını gerektirir: Eğer anlam umerâyâ hamledilecek olursa, kendilerine itaatin ancak hak doğrultusunda oldukları müddetçe gerçekleşeceğinden dolayı, âyete şart dahil edilmiş olmaktadır; ancak anlam icmâ olacak olursa, icmânın kat'î olma özelliğinden dolayı âyete şart dahil edilmiş olmayacaktır.²¹² Görüldüğü üzere ağırlıklı olarak müfessirler ulu'l-emri ulemâ anlamına tevîl etmişlerse de bu kanaatleri tartışmasız değildir.

Konumuzu ilgilendiren bir üçüncü delil; din konusunda bir grubun derin bilgi sahibi olmasını (tefakkuh) ve diğerlerini uyarmasını (inzâr) emreden Tevbe Sûresi'nin 122. âyetidir. Âyetin haber-i vâhidin meşruiyetine delil olmasının yanı sıra, bilmeyenlerin ilim ehlinin sözlerini kabul etmesinin gerekli olduğu anlamını ihtiva etmesi üzerinde de yoğunlaşmıştır.²¹³ İbn Hazm (ö. 456/1064) fıkıh usulüne dair eseri el-İhkâm'da taklidi reddeden "ibtâlû'd-taklîd" konu başlığı altında âyetin bu anlamda anlaşılmasını eleştirmektedir. İnzâr eden kimsenin söylediklerinin mutlak olarak kabul edilmesinin gerekmediğini; âyetteki din hususundaki tefakkuhun yalnızca Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Allah Teâlâ hakkında olduğunda kabul edilmesinin söz konusu olduğunu, yeni şeyler icat edenin kendi icatlarını veya kendi görüşü (rey) doğrultusunda dine eklemeye bulunanların ilavelerini kabul etmek olmadığını söylemektedir.²¹⁴ Nitekim nas ve icmâdan bir burhana dayanmayan fetvâların terkedilmesi gerektiği; sahih bir nasla istidlâlde bulunulsa bile söz konusu nassı benimsemenin gerekmediğini de bir başka mevzuda zikretmektedir. İbn Hazm'in bu görüşleri temelde kıyasa karşı olan görüşleriyle bağlantılı olarak düşünülebilir.

Dinde derinlemesine bilgi sahibi olmayanların yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için müftünün fetvâsının bir delil niteliğinde olduğunu ortaya koyan delilleri artırmak mümkündür. Değnilmesi gereken bir nokta ise kimi usulcülerin, müftünün fetvâsıyla amel edilmesini, taklit değil ittiba olarak görmeleridir. Bâkılânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm'ın bulunduğu çizgiye göre gerekli sıfatları haiz bir âlime tâbi olan âmmî mukallid değildir.²¹⁵ Çünkü taklit delilsiz bir şekilde başkasının görüşüyle hareket etmektir; müftünün fetvâsıyla amel etmenin gerekliliği ise icmâyâ sabit olduğundan, âmmî bir delil doğrultusunda hareket etmiş olmakta ve taklid kavramının dışına çıkmaktadır.²¹⁶ Aynı zamanda âmmî, âlimin ehliyeti hususunda gücü nispetince araştırma yapmaktadır. Bu bakış açısına göre

²¹² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 112-114

²¹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, 281

²¹⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Ahmet Muhammed Şakir) Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, t.y., VI, 116-117

²¹⁵ Kaya, Eyyüp Said, "Taklîd", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 461; Zerkeşî, Bedreddîn, *Bahru'l-Muhît*, VIII, 320

²¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 371; Cüveynî, *et-Telhîs fi Usuli Fıkıh*, III, 426

“Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme”;²¹⁷ “...Allah, hakkında bilmediğiniz şeyleri söylememenizi emreder”;²¹⁸ “De ki; getirin burhanınızı!”²¹⁹ gibi taklidi zemmeden âyetler, hem kat’î bilgi gerektiren usul konularını hem de zann-ı gâlibi gerektiren furûatı kapsamaktadır. “Bilmiyorsanız zikir ehline sorun” âyetini taklidin vucûbu için delil olarak gösterenler ise söz konusu âyetlerde yerilen taklidi, usûl ve dinde zorunlu olarak bilinmesi gereken konulara hamlederler.²²⁰

Furûata dair meselelerde âmmînin aklını devredışı bırakmayıp, mahza bir taklide yeltenmemesi mükellef olmasının bir gereğidir. Ancak söz konusu aklî çabası, doğrudan hükümlerin tafsilî delillerinden hükme ulaşma yönünde olmaması ve kendisine verilen fetvânın delillerini bilmeden kabul etmesinden dolayı âmmîyi taklit çerçevesinde değerlendiren görüşü baskın kılmaktadır. “İttiba” ise fıkıh usulünde “bir müctehidin görüşünün dayandığı delilin bilinip kabul edilmesi” şeklinde terimleşmiştir.²²¹

Âmmînin mükellef olduğu hükümle ilgili zann-ı gâlibinin oluşmasında zikredilmesi gereken bir diğer husus, alınan fetvâyâ karşı kalp mutmainliğinin gerçekleşmesi meselesidir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.), iyilik ve kötülüğün ne olduğunu öğrenmeye çalışan sahabeye söylediği “Ey Vabisa! Kalbine danış, kendine danış. (Bunu üç defa tekrarladıktan sonra) İyilik kalbinin yatıştığı şeydir. Kötülük (günah) ise insanlar sana fetvâ verseler bile nefsi tırmalayan, tereddütler meydana getiren şeydir.”²²² hadisi bu konuya kaynaklık eden önemli delillerden biridir. Hadisten, şer’î hükümlerde kalp mutmainliğinin (kalbin fetvâsı) itibara alınması gerektiği çıkarımı yapılabilmektedir.

Öncelikle belirtilmesi gereken nokta rehber olarak kabul edilmesi gereken kalbin selim bir kalp olması gerektiğidir. Bu yüzden nefsanî duyguların amaçlarına ulaşma gayesiyle fetvâ aramak konumuz dışında kalmaktadır. Hadiste tahlil edilmesi gereken temel mesele ise, hangi hallerde kalp mutmainliğinin esas alınacağıdır. Nitekim, Hudeybiye görüşmelerindeki bazı maddelerin kabul edilmesi, Hz. Peygamber’in hedy kurbanlarını kesmelerini emretmesi, yolculukta fitr ruhsatından yararlanmalarını emretmesi gibi örneklerde bazı sahabeler kalp mutmainliğini yaşamadıkları gerekçesiyle emirleri yerine getirmekten imtina etmişler, bu yüzden Hz. Peygamber’in kızgınlığına sebep olmuşlardır. Öyleyse hükümlerin belirlenmesinde kalp mutmainliğine itibar edilmesi belli durumlarla sınırlı olmalıdır.

Fıkıh ilminde tasavvuf ilminin aksine kalbe doğan şey ve kalp mutmainliği -bir şer’î delilin, delil olarak kabul edilip edilmemesinde itikat cihetiyle nazar-ı itibara alınması hariç- şer’î hükümlerin istidlâlinde bir delil olarak kabul edilmez.²²³ “Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab’ı hak ile indirdik”²²⁴ âyetinin bildirdiği üzere,

²¹⁷ el-İsrâ, 17/36

²¹⁸ el-Bakara, 2/169

²¹⁹ el-Bakara, 2/111

²²⁰ Bkz. el-Urmevî, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, II, 308.

²²¹ Atar, Fahrettin, “İttibâ”, *DİA*, İstanbul, 2016, Ek I, 679.

²²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4:228.

²²³ Şâtıbî, İbrahim b. Musâ, *el-İ’tisam*, thk. Selin b. İ’ d el-Hilâlî, Dâru İbn Afvân, Suud Krallığı, 1412/1992, II, 666.

²²⁴ en-Nîsa 4/105.

hüküm kalbe doğmasına göre değil, bir delil üzerine bina edilmesine göredir. Delil ise kitap, sünnet ve bu iki kaynağa rucu eden icmâ ve kıyas gibi kaynaklardır.²²⁵ Bu usule göre hadisin anlaşılma şekli, bir âmmî için delil niteliğinde olan güvenilir bir müftü olmadığında ve sorulan meseleye hevasına göre fetvâ vermeye çalışan bir müftünün fetvâsı karşısında kişinin kalbindeki şüphe veya mutmainlik itibara alınmakta ve hakikate erişmesinde bir rehber olarak görülmektedir. Buna göre kalp mutmainliği helal denilen şüpheli bir şeyde ihtiyat ve vera yolunu tutmaktır.

Bunun dışında Şâtıbî, bidatlara dair eseri el-İ'tisam'da, şer'î hükmün delilinde itibara alınmayan kalp mutmainliğinin, hükmün menâtının (hükmün kendisine bağlandığı vasıf/illet) tahakkukunda itibara alınabileceğini; çünkü hükmün menâtının anlaşılmasında, şer'î bir delil olsun veya olmasın kalp mutmainliğinin de içinde bulunduğu başka etkenlerin de olabileceği, bunun için ictihad derecesinin şart koşulmadığını bir kaç örnek üzerinden açıklamaktadır. Bu örneklerden bir kaç şöyledir: Namaz cinsinden olmayan amel-i kesir namazı bozar. Bu hükmü bilen âmmî, namazını bozacak derecede hareketinin az veya çok olup olmadığına (hükmün menâtı) kalbinde vuku bulana göre karar verir. Aynı şekilde abdest alırken uzuvların peşi sıra yıkanması gerektiği söylendiğinde, âmmî abdest esnasında fasılanın az veya çok olması kararında kalbinin şahitliğiyle yetinir; bu şahitliğe binaen, abdesti geçerli veya geçersiz olur. Hükmün menâtının gerçekleşmesinde kişiler arasında farklılıklar da söz konusu olabilmektedir. Böylece birinin helal gördüğünü bir başkası haram görebilmektedir. Her iki hüküm de kişiler nezdinde geçerlidir. “İnsanlar sana fetvâ verseler bile kalbine danış” hadisine bu açıdan yaklaşıldığında anlam, “karşılaştığın problemin menâtını tahkik, seviyendeki kişilerin tahkikinden daha çok seni ilgilendirir”²²⁶ şeklindedir. Çünkü menâtın tahakkuku kiminde şüphe uyandırmazken kimine şüpheli gelebilmektedir.²²⁷ Öyleyse hadis, âmmînin ehlerinden sâdır olmuş fetvâyı bırakmasını kastetmemekte, delilin kendi meselesinde ne kadar yer bulduğunu kalbine sormasını istemektedir. Aksi takdirde kendisinden bir delil üzere hareket etmesi istenen âmmî sorumluluğunu yerine getirmiş olmamaktadır. Benzer bir anlamı, hakimin zâhire göre olan hükmünün, lehine sonuçlanan tarafa, hükmün kendisinde gerçekten tahakkuk edip etmediği hakkında Hz. Peygamber'in kişiyi kalbî muhasebeye yönlendiren şu hadisinde de görmekteyiz: “Bana ihtilâflarınızı getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehinde hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem onu almasın, zira ona ateşten bir parçayı vermişimdir.”²²⁸

Buraya kadar “kalbine danış” hadisinin iki uygulama alanına değinmiş olduk: 1.Ehliyetine güvenmediği bir müftünün helal içerikli fetvâsının oluşturduğu şüphe karşısında âmmînin kalbine danışması 2. Hükmün menâtının kişide tahakkuk edip etmemesi sorusunu kalbiyle yanıtlaması. Konu bağlamında, kuvvet bakımından birbirine eşit delillerin teâruz etmesi durumunda kalp mutmainliğinin bir tercih sebebi olup olamayacağı meselesi de akıllara

²²⁵ Konuyla ilgili açıklamalar için bkz.: Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 659-665.

²²⁶ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ أَفْتَوَكَ «فَإِنَّ تَحْقِيقَكَ لِمَنَاطِ مَسْأَلَتِكَ أَخْصُ بِكَ مِنْ تَحْقِيقِ غَيْرِكَ لَهُ إِذَا كَانَ مِثْلَكَ

²²⁷ Bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 666-668.

²²⁸ Müslim, “Akzıye”, 4; Tirmizî, “Ahkâm”, 2.

gelmektedir. Söz konusu mesele, hem deliller karşısındaki müctehid için hem de farklı fetvâlar karşısındaki âmmî için ayrı ayrı tahakkuk eder.

Fıkıh usûlünde iki delilin tearuzu meselesinde, eğer delillerin cem edilmeleri mümkün değilse müctehid tercih sebeplerinden birine dayanarak kuvvetli olanı tercih eder. Aralarında tercih sebebi yoksa mesele genellikle iki farklı görüş ekseninde ele alınmıştır: Birinci görüş “tevakkuf etmeyi” yani bir tercih sebebi bulununcaya kadar delillerden herhangi biriyle amel edilmemesi gerektiğini söyler. Eğer tercih sebebi ortaya çıkmazsa deliller bırakılır ve berâet-i asliyye ile amel edilir; “tahyîr” (aralarından birini seçme serbestiyeti) söz konusu olmaz. Çünkü tahyîr, iki tarafın eşit görülmesinden dolayı helal ve haram gibi birbirine zıt şeylerin bir araya getirilmesini gerekli kılar ki, bu da geçersizdir. Ayrıca böyle bir seçim mübah kılan bir delili, sebepsiz bir şekilde vâcip kılan bir delile tercih etmeyi içermektedir; böylece ittifakla geçersiz olan delilsiz/keyfi hüküm verme (tahakküm) anlamına da gelmiş olmaktadır. İkinci görüş ise tahyîr yöntemini geçerli görür²²⁹ ve delillerin ortaya koyduğu ihtimalleri değerlendirerek tevakkufun câiz olmadığını söyler. Buna göre birbirine zıt delillerle aynı anda amel etmek imkânsız; sabit olmuş iki delili birden işlevsiz bırakmak da bâtıldır. Belirsiz bir vakte kadar tercih unsurunun ortaya çıkmasını beklemek ise hem iki delili işlevsiz bırakmak hem de gecikmeyi kabul etmeyecek bir meseleyi hükümsüz bırakmak olacaktır. Delillerden birini sebepsiz tercih etmek tahakküme neden olacağından geriye aynı kuvvette iki delilden herhangi birini seçmek kalacaktır. Görüşü destekleyici bir delil olarak, yemin kefaretinde ve kâbeye giren birinin istediği tarafa yönelebilmesinde olduğu gibi bazı şer’î hükümlerde tahyîrin vaki olması zikredilmiştir.²³⁰ Ayrıca müftünün fetvâsının âmmî için bir delil olmasından hareketle, birçok fakihın müftülerin tercih edilemeyen ihtilaflı fetvâları karşısında âmmînin tahyîr yöntemiyle hareket edeceğini söylemesini, müctehidin deliller karşısındaki durumu için de bir kıyas unsuru olarak görmüşlerdir. Ancak âmmî için tahyîr görüşü fakihler arasında ittifakla kabul görmüş değildir; aynı gerekçelerle müctehid gibi tevakkuf etmesi gerektiğine dair görüş de mevcuttur.²³¹

Her iki görüş sahiplerinin delilleri ve birbirine itirazlarının konumuzla ilgili kısmı, kalbe istiftânın söz konusu edilmemiş olmasıdır. Aksine, tevakkufu benimseyip, ancak ilmî bir tercih sebebiyle hareket edilebileceğini söyleyenlerin tahyîr yöntemine getirdikleri eleştirilerin merkezinde, hevanın önünün kesilmesini sağlayan delillerle hareket etme esasının -şeriatın maksadının- uygulanmaması olduğu söylenebilir.²³² Bununla birlikte bahis konusuyla ilgili kalp mutmainliğine değinen âlimlerin görüşleri de mevcuttur. Hanefî fakihî Debûsî’nin (ö. 430/1039) “kalbine danış” hadisini; “Rasullah (s.a.v.), kişinin kalbinin delilsiz şahitliğini, delile dayanan fetvâdan evlâ saymıştır”²³³ şeklinde şerh etmesini bu bağlamda yorumlayabiliriz. Yine Hanefî fakihlerinden İbn Emîru Hâc (ö.

²²⁹ Tahyîr görüşünü tercih eden kaynaklardan: el-Basrî, *el-Mutemed*, II,361

²³⁰ Görüşler ve delilleri için bkz.: Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 364; En-Nemle, Abdulkarîm Ali b. Muhammed, *el-Muhezzeb fî İlmi Usûli’l-Fıkh’l-Mukâran*, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 1420/1999, V, 2362- 2366

²³¹ Şâtıbî bu görüşü benimseyenlerden biridir. Bkz.: *el-Muvâfakât*, V, 77

²³² Bkz. Şâtıbî, *a.g.e.*, V, 77

²³³ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah, *Takvim’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Mîs, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, s. 393;

879/1474), delillerin tearuzu meselesinde hem müctehid hem de âmmî için taharri²³⁴ yöntemiyle doğruluğu kalbinde vuku bulan delil/görüşle amel edileceğini söyler.²³⁵ Ancak burada kalbî itminan taharrînin bir sonucu olarak ele alınmakta, doğrudan kalbe danışma söz konusu olmamaktadır. Selefi âlimi İbn Teymiyye (ö. 728/1328), müminin kalbinde ifadesi mümkün olmayan bir şekilde bir delilin kabul görmeyebileceğini, “istihsan” için verilen anlamlardan birinin de böyle bir şey olduğunu, bunun şer’î hükümlerde tek başına delil olduğu anlamına gelmediğini, ancak birbiriyle çelişen naklî delillerin (zâhirî sem’î) tercih sebebi ortaya çıkmamışsa hakikate ulaşmak isteyen kimse nezdinde bir tercih sebebi olacağını, iki zıt şeyin tesviyesindenense böyle bir tercihin daha iyi olduğunu, çünkü nefsi’l-emirde delillerin eşit olmasının mümkün olmayıp yalnızca delilleri inceleyen nezdinde tercih sebebinin ortaya çıkmamış olduğunu söylemektedir.²³⁶ Bu düşünceleriyle İbn Teymiyye’nin kalbin işlevselliğine daha açık bir şekilde yer verdiğini görmekteyiz. Şevkânî (ö. 1250/1834) ise “kalbine danış” hadisinin doğrudan delilleri çelişen bir meseleyle ilgili olduğunu söylemektedir.²³⁷ Görüşlerin değerlendirmesinde kanaatimiz; söz konusu hadisin bahis konumuzu da içerdiği ve mümin kalbin itminanın ihtilaflı bir meselede tercih sebebi olarak kabul edilmesinin uygun olduğu doğrultusundadır. Çünkü hakikat arayışında olan bir kalp delille hareket ettiğinde, zâhir delillerle engel olunması istenen hevadan farklı olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca birçok âlimin tahyîri öne çıkaran görüşü açısından bakılacak olursa herhangi birini seçmek yerine, kalbin meylettiğine yönelmesinin evla olduğu söylenebilir.

Buraya kadar olan kısımda şer’î amelî meselelerde, gerek delile, gerekse taklide dayanan zannî bilgiye itibar edilme gerekçelerini inceledik. Bundan sonra ise bir ictihadî görüşün diğerlerine tercih edilip o ictihada göre amel etme zorunluluğunun bulunup bulunmadığı üzerinde durulacaktır.

2.2.2.3. İctihadın bağlayıcılığı

Şer’î amelî hükümlerde ictihadla amel etmenin temelinde kişide bir kanaat/ zann-ı gâlib oluşturma yatmakta olduğu bir önceki bölümde ifade edilmişti. Zann-ı gâlibin oluşması ve amel etme gerekliliği arasında doğrudan bir irtibat vardır. Bu yüzden ictihadıyla bir zanna ulaşan müctehidin ulaştığı hüküm kendisini doğrudan bağlamaktayken, soru sormasıyla mükellef olan âmmînin bir kanaate erişmesi kendisine sorduğu müftünün özellikleri ve kalp mutmainliği gibi başka diğer etkenlere bağlıdır. Âmmînin kendisine bildirilen fetvânın bağlayıcılığının ne zaman tahakkuk ettiğiyle ilgili fıkıh usulünde çeşitli

²³⁴ Sözlük anlamıyla da bağlantılı olan dar anlamda “taharrî”, iki şeyden daha lâayık ve uygun olanı aramaktan ibarettir”.Geniş anlamda ise şöyle bir tanım verebiliriz: “Taharrî, mükellefin benzeşen veya birbirine karışan ve hakkında kesin bilgi bulunmayan şer’î bir meselede hüküm vermek için mevcut delil, işaretve emareleri kullanarak en doğru sonuca ulaşmak için zann-ı galiple, bunlar da yoksa söz konusu ihtimallerin bir kısmını azaltmak/elemek sûretiyle ve kendi ferasetiyle/kalbinin şehadetine bağlı olarak en isabetli ve en uygun olanı tercih etme çabasıdır.” Akay, İhsan, *İslam Hukukunda Bir İctihad Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî*, Turkish Studies Comperative Religious Studies, Volume 13/17, Summer 2018, p. 1-22DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13867>ISSN: 1308-2140, Ankara, (erişim tarihi: 10.09.2019)

²³⁵ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, III, 350.

²³⁶ İbn Teymiyye, Takıyyu’d-Dîn, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Kral Faht Konseyi, Medine, 1416/1995, X, 477.

²³⁷ Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, II, 200.

görüşler yer almaktadır. Burada önce, bir fetvâyla amel etme zorunluluğunu ehliinden sâdır olup olmamasını itibara alarak belirleyen görüşler ele alınacaktır. Böylece daha önce yeri geldiği için bahsi açılan müftü seçimiyle ilgili husus da tamamlanmış olacaktır.

Özet olarak ifade edilecek olursa, müsteftinin öncelikli sorumluluğu fetvâyı ehliyet sahibi bir müftüye sormasıdır. Müftünün seçimiyle ilgili genel olarak güven duygusunu sağlayacak bir ehliyete sahip olmasını yeterli gören görüşler olduğu gibi ilim ve takvada üstün olanı seçmesi gerektiğini (efdal-mefdûl) belirten görüşler de vardır. Fetvâların ihtilafında ise müsteftinin müftü seçiminde; kimi müftünün ilmî yönünü, kimi takva yönünü incelemesi gerektiğini, kimi de aralarından istediği birini seçebileceğini belirtmiştir.²³⁸ Bütün bu görüşlerin ortak paydası müsteftinin aldığı fetvâya güvenmesine mâni teşkil edecek; müftünün cehâleti, kitap ve sünnete bağlı kalmayıp, fetvâsında mütasâhil olması gibi durumlarda müsteftinin o fetvâyla amel etmesinin câiz olmamasıdır.²³⁹ Çünkü bu özellikteki bir fetvâ şer'î hükme muvafık olmayacağından amel etme gerekçesi ortadan kalkmış olur.

Burada konumuzu ilgilendiren husus müftü tercihinin gerçekleşmesiyle birlikte alınan fetvânın bağlacılığının doğrudan sabit olup olmamasıdır. Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre âmmî meselesini bir müftüye sorsa, müftü fetvâ verdiğinde o fetvâyla amel etmek âmmîyi bağlar. Verdiği fetvâyla ilgili müftünün inancını sorsa, o da verdiği fetvâya kendisinin inandığını bildirirse, her ne kadar yanılma ve yalan olma ihtimali olsa da âmmî müftünün sözüne itimad etmek zorundadır. Çünkü müftünün fikhî ehliyetinden dolayı isabet etme ihtimali, adalet vasfından dolayı da doğru söyleme ihtimali (yüksektir) tercih edilir. Bu yüzden müftünün görüşüyle amel etmek vâcip olur.²⁴⁰ Aynı minvalde Karâfî, ictihad ehliyetine sahip bir kimsenin hatası ortaya çıkana kadar fetvâ hususunda sarf ettiği çabasının, hem kendisinin hem de kendisine tabi olan mukkallidin o ictihadla elde edilen hükümle amel etme gerekliliğinin sebebi olduğunu söyler.²⁴¹ İbn Salâh ise doğrusunun, müsteftinin bulunduğu yerde tek müftü olması halinde o müftünün fetvâsının kendisini bağlayacağını, bağlayıcılığın ne müsteftinin iltizamına, ne kendisinin veya bir başkasının amel etmeye başlamasına, ne de nefsu'l-emirde (hakikatte) fetvânın sıhhatine dair kalbin sükun bulmasına bağlı olduğunu söylemiştir.²⁴²

İbn Kayyim el-Cevziyye fetvâyla amel etme konusunu “kalbine danış” hadisinin ortaya koyduğu prensibi öne çıkararak ele almıştır. Kalbin mutmain olmadığı iki halde; müsteftinin işin hakikatının verilen fetvâya aykırı olduğunu bilmesi ve müftünün fetvâsına güvenmeye mâni birtakım engellerin bulunması hallerinde tek başına müftünün fetvâsının istediği şeyi kendisine helal kılacağını zannetmemesi gerektiğine dikkat çeker.²⁴³ İbn Kayyim ayrıca müstakil bir başlıkta konuyla ilgili şu dört yaklaşımın olduğunu belirtmektedir:

²³⁸ Görüşler için bkz.: Emîrû'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, III, 349.

²³⁹ Bkz. el-Cevziyye, *İ'lamu'l Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, VI, 193; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, III, 314.

²⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 328.

²⁴¹ Karâfî, *Nefâisu'l-Fusûl*, IX, 3924.

²⁴² İbn Salâh, *Sıfatu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, s. 167.

²⁴³ Bkz. Cevziyye, *a.g.e.* VI, 193.

1. Müftünün fetvâsı ancak müsteftinin fetvâyâ iltizam etmesiyle bağlayıcı olur. 2. Müsteftinin fetvâyâ amel etmeye başlamasıyla fetvâ bağlayıcı olur, bundan sonra terk etmesi câiz olmaz. 3. Müsteftinin fetvânın sıhhatine ve doğru olduğuna dair kalp mutmainliği oluşmuş ise fetvâ bağlayıcı olur. 4. Eğer başka bir müftü bulamamışsa müftünün fetvâsını kabul eder; bulduğu başka bir müftü, ilk müftüyle aynı görüşe sahipse hükmün bağlayıcılığı artar; görüşü farklı ise iki görüşten kendisine doğruluğu ortaya çıkan görüş bağlayıcı olur, eğer doğruluğu ortaya çıkmazsa; tevakkuf etme, ihtiyatlı olanı veya kolay olanı seçme durumlarından biriyle amel eder.²⁴⁴

Konuyla ilgili bazı görüşler ise fetvânın niteliğine göre müftünün müsteftiyi muhayyer bırakıp bırakmamasından bahseder. Müftünün fetvâsı eğer genel kabul görmüş bir fetvâ ise müftü verdiği fetvâyâ ilgili müsteftiye seçme serbestliği tanımaz. Eğer ihtilaflı bir mesele ise kendisinin fetvâsını kabul etmesiyle bir başkasından fetvâ alması arasında müsteftiye seçme serbestliği tanır. Bu hâl hem “her müctehid isabet eder” diyenlere göre, hem de “hüküm Allah’ın katında muayyendir” diyenlere göre böyledir. Eğer muhayyer kılma müftünün kastından anlaşılıyorsa lafzî olarak bunu ifade etmesine gerek yoktur.²⁴⁵

Görüldüğü üzere bazı görüşler ilk görüşün aksine fetvânın bağlayıcılığını müftü seçimiyle başlatmaz, müsteftinin fetvâyâ alakasının ön planda olduğu diğer aşamalar göz önünde bulundurularak fetvânın bağlayıcılığını tespit etmeye çalışır. Müftü tercihi sorumluluğun başlangıcını ifade etmekte ise de, mükellefi merkeze alan görüşler teklîfî yerine getirilmesinde bir ziyade gayret içermesi bakımından tercih edilebilir. Bununla birlikte müstefti bir müctehidin fetvâsıyla amel etmeye başlamışsa, bu fetvâ doğrultusunda kalması ve aynı meselede bir başka müctehidin görüşüyle amel etmek için başladığı fetvâyı bırakmaması gerektiğine dair âlimler arasında görüş birliğinin olduğu da nakledilir.²⁴⁶ Farklı bir meselede başka bir müctehidin görüşüyle amel etme konusunda ise tercih edilen görüş bu hususta herhangi bir kısıtlamanın olmayacağı ve müsteftinin istediği başka bir müctehide soru sorabileceği yönündedir. Bu serbestiyetin felsefi temelinde ictihadta hata-isabet meselesi yer almaktadır. Meseleyi şu şekilde özetleyebiliriz:

İctihatta hata ve isabet probleminin temel sorusu ictihadî meselelerde müctehid henüz ictihad etmeden önce Allah katında muayyen bir hükmün bulunup bulunmadığıdır. Konuyla ilgili her biri kendi içinde farklılaşmakla birlikte temelde iki yaklaşım vardır. İlki, meseleye müctehidin sorumluluğu açısından yaklaşmaktadır. Buna göre, Allah katında muayyen bir hüküm yoktur; hüküm müctehidin zannına göredir; buna binaen ictihadî meselede Allah katında ictihad sayısınca doğru vardır; bundan dolayı her müctehid musibdir. Bu görüş sahipleri “musavvibe” olarak isimlendirilmiştir. Kendi aralarında mevcut doğruların Allah katında mutlak olarak eşit düzeyde olduğunu söyleyenlerin yanında, doğrular arasında Şâriin maksadına en yakın (eşbeh) bir sonucun olacağını, yani “eğer Allah bir hüküm koysaydı ancak bununla hükmederdi” şeklinde bir hükmün

²⁴⁴ Cevziyye, *a.g.e.*, VI, 206

²⁴⁵ Basrî, *el-Mutemed*, II, 360

²⁴⁶ İsfahânî, Şemseddîn, *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasar'ı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ Dâru'l-Medenî, Suudi Arabistan, 1406/1986, III, 369; el-Futûhî, İbn Neccar, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed Zuhaylî-Nezîh Hammad, Mektebetü'l-Ubeykan, Medine, 1418/1997, IV, 579.

olacağını söyleyerek mutlak anlamda doğrunun tek olmadığını kabul etmekten çekinen bir görüş de mevcuttur. Diğer yaklaşım ise meseleye Allah katındaki doğrunun ne olduğu açısından bakar. Bu görüşe göre doğru tektir; hüküm müctehidin zannından ibaret değildir ve icthad sayısınca çok olamaz; hükme hangi müctehid isabet etmişse o doğrudur, diğerleri hatalıdır. Bu görüş sahipleri ise “muhattie” olarak isimlendirilmiştir.²⁴⁷ Muhattie kendi aralarında beş gruba ayrılır. Bazıları Allah katındaki doğru hükme delalet eden bir delilin olmadığını; define misali ancak arayanın bulacağını; bulanın iki ecir, bulamayanın ise çabası ve araması dolayısıyla bir ecir alacağını söylerken bazıları ise bir delilin olduğunu söyler. Delilin varlığını savunanlar da kendi aralarında söz konusu delilin kat’î mi, zannî mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Allah katındaki hükme delalet eden delilin zannî olduğunu söyleyenlerin bir kısmı müctehidin bu zannî delile isabetle yükümlü olmadığını bir kısmı ise yükümlü olacağını söylemektedirler. Delilin kat’î olduğunu söyleyenler, müctehidin bu delili arama sorumluluğunun olduğunu, amelînin sahih olmadığını, kâdının bu doğrultudaki hükmünün bozulacağını söylerler. Kendi aralarındaki tartışma konusu ise hata eden müctehidin günahkâr olup olmadığıdır. Bir kısmı delilin kapalı olmasından dolayı müctehidi günahkâr saymazken diğer kısmı hatalıyı günâhkar sayar.²⁴⁸ Muhattienin büyük çoğunluğu (kat’î delil bulunduğunu ve isabet edemeyen müctehidin günâhkar olduğunu söyleyen görüş ile zannî delil bulunduğunu ve müctehidin isabetle yükümlü olduğunu söyleyen görüş sahipleri hariç) musavvibeyle bir araya gelmektedirler. Şöyle ki: Mutlak anlamdaki “musavvibe”ye göre her icthad doğru kabul edilmelidir. “Eşbeh” görüşünü benimseyenlere göre her ne kadar doğrulardan biri Allah katında daha doğru ve üstün ise de bunu belirleyecek bir yöntem bulunmadığı gibi müctehide bununla ilgili bir sorumluluk da yüklenmemiştir. “Muhattie”nin büyük çoğunluğu ise müctehide Allah katındaki tek doğruyu isabet etme yükümlülüğü getirmemektedir. Dolayısıyla muhattienin birkaç şaz görüşü hariç tüm görüşler şu ortak sonuçta bir araya gelmektedir: Ehinden sâdır olan ve mahallinde yapılan tüm icthadlar insanlar nezdinde aynı saygınlığa sahiptirler. Buna göre dinî değerine ilişkin bakış açısından, bir icthadı bağlayıcı yani onu diğerlerine üstün kılan bir gerekçe bulunmamaktadır.²⁴⁹ Yukarıda bahsettiğimiz fetvânın bağlayıcılığı ise mükellefin uhrevî anlamda sorumlu tutulacağı zann-ı gâlibin tahakkukunun fıkhi açıdan somut olaylara bağlanması şeklinde ele alınmalıdır.

Âmmî, bir mezhebe intisap ettiğinde bazı meselelerde başka bir mezhebin görüşüyle amel etmesiyle ilgili; mutlak olarak câiz olduğu, mutlak olarak câiz olmadığı, taklit etmediği ve henüz amel etmeye başlamadığı meselelerde câiz olup taklit etmeye başladığı meselelerde câiz olmadığı²⁵⁰ gibi farklı yaklaşımlar olsa da esas itibarıyla bir âlimin görüşünü aldıktan sonra başka bir meselede başka bir âlime sorup sorumayacağı meselesiyle aynı teorik zeminde ele alınmaktadır. Buna göre mezhebin özellikle âmmî üzerinde bir bağlayıcılığı yoktur. Çünkü Ammi yalnızca ehliyet sahibi kimseyi seçip ona soru sormakla yükümlüdür.

²⁴⁷ Görüşler için bkz. Dönmez, *İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi*, s. 35-38.

²⁴⁸ Bkz. Buhârî, Abdu’l-Azîz, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Bezdevî*, IV, 18-19.

²⁴⁹ Dönmez, *İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi*, s. 41.

²⁵⁰ İsfahânî, *Beyânu’l-Muhtasar*, III, 370.

“Âmmînin mezhebi olmaz. Onun mezhebi, danıştığı kimsenin mezhebidir.”²⁵¹ kuralı bu açıdan değerlendirilmektedir. Ancak tercihini mükellefin iradesinin ilahî iradeye muvafık kılma amacına dayanarak dinî bir bilinçle gerçekleştirmesi gerekir. Tercih sebebi bahsedilen dayanaktan hâli olarak heva doğrultusunda ise o zaman müctehidlerin görüşleri ve mezhepler arasında istediği gibi tercih yapamaz. Hanefî kaynaklarında yer alan “Şafî mezhebine geçen kimse cezalandırılır” ibaresini İbn Âbidin böyle bir durumla ilgili olduğunu “mezhep değişikliği eğer şer’an tasvip edilen bir amaç için gerçekleşmemişse” kaydını koyarak ve bir olayı örnek getirerek açıklamaktadır. Olay özetle Cûzcânî (ö. 200/816) döneminde, Hanefî mezhebine müntesip birisinin evlenmeye talip olduğu kızın babasının kendisine koştuğu mezhep değiştirme şartını yerine getirmesiyle ilgilidir. Durum Cûzcânî’ye iletildiğinde; “Nikah câizdir, ancak ölüm anında imansız gitmesinden korkarım.” diye cevap verir. Bu durumla ilgili devamında şu açıklama getirilmiştir:

Bu kişi dünyevi bir maksatla kendi nezdinde hak olan mezhebini terkettiği için kınanır. Bir kimsenin araştırmaları sonucu kendisine daha açık ve delilleri itibarıyla daha sağlam olduğunu düşünerek bir başka mezhebin hükmünü uygulaması ise övülen ve ecir getiren bir davranış olarak karşılanır. Eğer bir başka mezhebe delilsiz geçişi dünyevi bir maksat ve istekle olursa o kimse kınanır, günahkârdır, dinde münker görülen bir şeyin irtikâbı; dinini ve mezhebini hafife alması sebebiyle te’dib ve tâzir cezasına müstehak olur.²⁵²

Her ne kadar teorik olarak bir mezhebin bağlayıcılığından bahsedilemese de gerek birey gerekse toplum nezdindeki vâkıa “bir mezhebe bağlanma ihtiyacı”nın olduğundan bahsetmeyi gerektirir. Dönmez birey nezdindeki bu ihtiyacı şu cümleleriyle ifade etmektedir: “Bu konuda “hiçbir ölçü olmaksızın, ictihad ehliyetini haiz olmayan müslüman herhangi bir ictihadı göre amel edebilir” demek hem uygulama kolaylığı hem de tutarlılık açısından konuyu çözümsüzlüğe bırakmak olur.”²⁵³ Dönmez, uygulama kolaylığı (pratik) açısından konuya, “sade bir Müslüman için başta ibadetler olmak üzere dinî hayatının tanziminin gerçekleşebilmesi için önceden bir nazârî bilgiyle donatılmış olması, bunun gerçekleşebilmesi için de ictihadlar arasından seçim yapılması gerektiğini”, tutarlılık açısından ise “bir Müslüman için dar anlamıyla dinî hayatında tutarlılık arayışı içinde olmak da sırf dünyevî boyutla sınırlı hukukî ihtilafların çözümünde tutarlılık arayışı içinde olmaktan daha az önemli değildir”²⁵⁴ şeklinde açıklama getirmiştir.

2.3. Yetki Bakımından Fetvânın Bağlayıcılığı

Bireylerin hayatlarını dinî çerçevede şekillendirmelerinde özünde ihbârî bir faaliyet olan fetvâ, tarih boyunca teorik çerçevenin dışında siyasi-sosyal etkenlere bağlı olarak hem toplumsal hayatta hem de devlet organlarının işleyişinde önemli bir rol almıştır. Burada üzerinde duracağımız husus kazâdan farklı olarak maddi bir müeyyidesi bulunmayan, bu yüzden tanımlarında bağlayıcı olmadığı ifade edilen fetvânın, tarihi süreçte aldığı rollerin bağlayıcılık boyutuna dönüşüp dönüşmediğidir. Konuyu teşrî, yargı ve kurumsal fetvâ açılarından inceleyeceğiz.

²⁵¹ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, VIII, 375

²⁵² İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddu’l-Muhtâr ala’d-Düreri’l-Muhtâr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1412/1992, IV, 80

²⁵³ Dönmez, *İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi*, s.44

²⁵⁴ Dönmez, *a.g.m.*, s.45

Öncelikle konuya temel teşkil etmesi için İslam devletinin yapısal gelişimini ve organlarını da ele alacak şekilde fetvânın kurumsallaşmasına ve fetvâda mezhep mensubiyetine doğru giden birkaç tarihi noktaya değinmek istiyoruz.

H.z. Peygamber risâlet, imâmet, kazâ ve fetvâ vazifelerini kendi uhdesinde bir araya getirmiştir. Onun vefatından sonra ise imâmet, kaza ve fetvâ işleri kendisini takip eden halifeler tarafından devam ettirilmeye çalışılmıştır. İbn Haldûn'un "dünya işlerinin idaresi ve dinin muhafazası (hıfz-ı din, siyaset-i dünya) hususunda şeriat sahibine niyabet"²⁵⁵ olarak tarif ettiği halifenin görevleri Maverdî (ö. 450/1058) ve Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) İslam hukuk literatüründe devlet idaresiyle ilgili el-Ahkâm'us-Sultaniyye adlı eserlerinde on görev olarak tespit edilmiş olup²⁵⁶ bunlar; teşrî (yasama), icrâ (yürütme), kazâ (yargı), tebliğ olmak üzere dört madde hâlinde özetlenebilmektedir.²⁵⁷ Buna göre dinin anlatılması ve öğretilmesi olan tebliğ görevinin dahilinde iftâ faaliyeti de yer bulmaktadır. Çünkü fetvâ, toplumu dinî konularda bilgilendirmek ve toplumdan gelen sorulara cevap vermektir; dolayısıyla devlet başkanının sorumlulukları arasında kabul edilmiştir.

H.z. Peygamber döneminde teşrî tamamen ilahî bir vech'e arz etmekteydi. İdarî işleri yürütmede ise fethedilen yerlere kendisine yardım edecek bir vali tayin ediyordu. Anlaşmazlıkları çözümlmek ve adaleti tesis etmek için var olan kazâ faaliyeti ise H.z. Peygamber tarafından bir devlet fonksiyonu olarak ilan edilmiştir. İslam hukukçuları ilk kâdı tayininin H.z. Peygamber tarafından yapıldığını söyleyen görüşü benimsemişlerdir.²⁵⁸ Kazânın aksine fetvâ faaliyeti sahabe, tabiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde resmi bir memuriyet niteliği taşıyor, fetvâ ehliyetine sahip herkes fetvâ veriyordu.²⁵⁹ Tespitlere göre ilk dönemlerde halifelerin bizzat kendilerinin yerine getirdiği iftâ faaliyeti Ömer b. Abdullaziz (ö. 101/720) döneminde müstakil bir idarî birime dönüştürülmüş ve halifenin tayin ettiği müftü halifeye vekâleten fetvâ vermeye başlamıştır.²⁶⁰ Halifenin iftâyla ilgili sorumluluğu ise fetvâyı ehil kimseleri araştırmak, göreve getirmek ve ehil olmayanları bu işten men etmek şeklinde tebarüz etmiştir.²⁶¹

Fıkıhın tedvini ve mezheplerin teşekkülüne doğru giden süreci ele alacak olursak, h.2. asrın başından, 4. asrın ortalarına kadar olan dönem büyük imamların ve müctehidlerin yetiştiği fıkıhın tedvin dönemidir.²⁶² Önceleri gerektikçe ve soruldukça ictihad edilip hüküm verilirken bu dönemde müctehidler tarafından fıkıhın bütün alanlarında çalışma yapılmış ve mezhepler oluşmuştur. Müctehidin etrafındaki ders halkalarında yetiştirilen öğrenciler

²⁵⁵ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyiddîn, *Mukaddime*, H.zr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, I, 460.

²⁵⁶ Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, t.y., s. 40; El-ferra, Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid El-Fakkî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, s.27-28.

²⁵⁷ Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, t.y., s.9.

²⁵⁸ Atar, a.g.e., s.21.

²⁵⁹ Atar, Fahrettin, "Fetvâ", *DİA*, XII, 488.

²⁶⁰ Bkz. Atar, a.g.e., s.118

²⁶¹ İbn Haldun, s.462; Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahyâ, *Âdâbu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, Daru'l Fikr, Dimeşk, 1988, s.17

²⁶² Hudarî, Muhammed, *İslam Hukuk Tarihi*, (çev. Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1974, s.187.

vasıtasıyla kurulan mezhebin görüşleri etrafa yayılmıştır.²⁶³ İlk yüzyılda her biri müstakil ictihad ehliyetine sahip âlimlerlerce icra edilen iftâ, ikinci yüzyıldan sonra işbu mezheplerden birisine bağlı bir faaliyet olarak süregelmiştir.²⁶⁴ Mezhepleşme sürecinin devam ettiği ilk dört hatta beş asırda ictihad ve iftâ birlikte iç içe devam etmiştir. Müstakil ictihad faaliyetlerinin neredeyse sona erdiği ve mezheplerin istikrar bulup ibadet ve muamelatın artık belli bir mezhep disiplini içinde çözümlenip yaşandığı beş ve altıncı yüzyıldan itibaren ise ictihad ve iftâ birbirinden ayrı ilmî faaliyetler olarak görülmeye başlamıştır.²⁶⁵ Bu dönemden sonra âmmî-âlim ilişkisi bir dönüşüme uğramış âmmî artık bir âlime değil bir mezhebe tâbi olmuştur. Aynı değişim teşrî ve yargı sisteminde de söz konusudur. Bundan önceki devirlerde halifeler, ictihad ehliyetiyle temayüz etmiş kişileri kadılık görevine getirip ve naslarla hükmetmelerini, nasların olmadığı yerde nasın ruhuna en uygun görüşle amel etmelerini şart koştuğundan sonra, hüküm vermeyi tamamen onlara bırakırlarken, zamanla ehliyetlerindeki zayıflıktan dolayı halk âlimlere başvurmuş, âlimlerin de kadılar tarafından verilen hükümlerin hatalı olduğunu beyan etmeleri üzerine halkın kâdıllara karşı besledikleri itimad zedelenmiş, bundan dolayı kâdılların da belirli bir ahkama bağlı kılınarak karar vermelerinin lüzumu hissedilmiş, muayyen bir mezhebe bağlanması ve bağlanacağı mezhebin tedvin edilmiş mezheplerden olması temayülü gösterilmiştir.²⁶⁶

Fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamladıktan sonra halk ve devlet nezdinde kurumsallaşmasının Osmanlı dönemi tecrübesi müftülük, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık olarak gelişme göstermiştir.²⁶⁷ Genel kabule göre şeyhülislâmlığın mütevazı bir fetvâ makamı olarak ortaya çıkışı Molla Fenâri'nin 828'de (1425) Bursa müftülüğüne tayin edilmesiyledir. 17. yüzyılda şeyhülislâmlık bir diğer isimlendirmeye meşihat, siyasî nüfuzu daha da artan bir kurum hüviyetine bürünmüş, ardından sürekli gelişmiş, 19. yüzyıldaki idarî düzenlemeler sırasında şeyhülislâmlar kabine üyesi olmuştur.²⁶⁸

Türkiye Cumhuriyeti'nde ise Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı müftülük teşkilâtı vardır. Bu teşkilât diğer resmî ve idarî görevleri yanında halkın dinî sorularını cevaplandırmakla da görevlidir. Ancak fetva vermeye yetkili bulunduğu alanlar oldukça sınırlı olup kanunlarla düzenlenmiş hukukî meseleler hakkında bir devlet organı sıfatıyla fetva veremez. Bu bakımdan bugün Diyanet İşleri Başkanlığı ve müftülükler tarihte olduğu gibi bir fetva kurumu olarak düşünülemez.²⁶⁹

Fetvâ tarihiyle ilgili bu bilgilendirmeden sonra daha önce kısımlandırdığımız hâliyle konuyu inceleyebiliriz.

²⁶³ Yaman, Ahmet, *Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, XLVIII, 6.

²⁶⁴ Bkz. Yaman, *Fetvâ Usulü ve Adabı*, s.266.

²⁶⁵ Yaman, *Fetvâ Usulü ve Adabı*, s.22.

²⁶⁶ Bkz. el-Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s.323.

²⁶⁷ Düzenli, Pehlul, *İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde Bulunan Meşihat Fetvâları (Yüksek Lisans Tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s.8

²⁶⁸ Bkz. İpşirli, Mehmet, "Şeyhülislâm", *DİA*, XXXIX, 92.

²⁶⁹ Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA*, s.490

1.3.1. Teşrî/yasama alanında fetvâ

Allah ve Rasulü'nün belirlediği esaslara uygun olarak İslam toplumunda ihtiyaç duyulan prensipleri belirleyen, yeni çıkan meseleleri çözüme kavuşturmak üzere müslümanlar adına hareket eden bir teşrî kuvvetinin varlığı, devlet bünyesinde yerine getirilmesi gereken bir faaliyet olarak İslam devlet başkanının görevlerinden biri olarak zikredilmişti. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde ilahî bir veçhaye sahip olan teşrî, dört halife devrinde şûra prensibiyle birlikte gerçekleştirilmiştir. Buna göre bu dönemin teşrî organı, çevresinde ehliyetli ilim adamlarının istişare için toplandığı bir islâm devlet başkanı şeklindedir. Bunun örneğini Kur'ân'da bildirilen Sebe melîkesi Belkıs'ın kavminin ileri gelenleriyle “Ey ileri gelenler! Durumum hakkında bana görüş bildirin. Sizler yanımda bulunmadıkça hiçbir işe kesin olarak karar vermem.”²⁷⁰ şeklindeki istişaresinde görmekteyiz. “Görüş bildirin” tabiri, âyette geniş kullanımıyla “iftâ” kelimesiyle ifade edilmiştir (أَفْشُونِي فِي أَمْرِي). Bu şekildeki fetvânın hukuk alanına yansması şûra prensibinin uygulanması gibidir. Bununla birlikte bireysel fetvâlar da devam etmiştir. İslam hukukunun teşekkül dönemi ise, devlete bağlı bir yasama organının faaliyetleriyle değil müctehid hukukçuların devletten bağımsız ilmî çalışmalarıyla ortaya konmuştur. Bu sebebeple sadece anayasa hukuku alanında değil, hukukun diğer alanlarında da bu dönemde devlet tarafından kabul edilen ve yürürlüğe konulan resmî bir kanun metni mevcut değildir. Bunun yerine serbest ichtihadlarla oluşan hukuk kuralları, ilk asırların tedvîn faaliyetleri sonucu meydana getirilen fıkıh eserleri içerisinde yer almıştır. Fıkıhın bu şekilde tedvîn edilmesi de dört halife döneminden sonradır.²⁷¹ Fıkıhla iç içe gelişim göstermesi bakımından fetvânın İslam hukukunun teşekkülünde yer almasının yanısıra, müctehid olmayan devlet başkanlarının kimi fetvâlarla amel edilmesini emretmesiyle fetvâların bağlayıcı kılındığı, böylece şûra niteliğini aşan bir uygulamasının da mevcut olduğu görülmektedir. Böylece tek bir müftünün verdiği fetvâ, uyulması gereken bir kanun haline dönüşmüş olmaktadır.

Kanun koymada fetvâların bağlayıcı kılınmasındaki ilk teşebbüs Abbasî halifesi Harun Reşîd'in İmam Mâlik b. Enes'e “Muvatta” isimli eserinin şehirlere dağıtılıp herkesin onu uygulamasını zorunlu kılmayı teklîf etmesidir. Ancak İmam Mâlik, “Ey Mü'minlerin Emîri! Şüphesiz âlimlerin ihtilafı Allah tarafından bu ümmet için bir rahmettir. Herkes kendi katındaki doğruyu uygular ve her biri hidâyet üzeredir.” diyerek Muvatta'nın bir devlet kanunu olarak kabul edilmesini istememiştir.²⁷² Fetvâların kanunlaştırılması yönünde bir diğer örnek Delhi Sultanlarından Tatar Han'a takdim edilen ve muhtemelen h. 777 (1375-76) yılında kaleme alınan ve Delhi Sultanlığı'nda yürürlüğe konan el-Fetâva't-Tatarhâniyye'dir.²⁷³ Muhteva ve sistem bakımından el-Fetâva'l-Hindiyye diye bilinen el-Fetâva'l-Âlemgîriyye'ye de bir örnek olmuştur. el-Fetâva'l-Âlemgîriyye Hindistan'da 1658-1707 yılları arasında hüküm süren Sultan Evrengzîb'in, fıkıh kitaplarında dağınık halde bulunan kuvvetli görüşlerin kazâ ve fetvâyâ esas olacak şekilde tasnif edilerek düzenlenmesini emretmesi üzerine oluşturulan bir heyet tarafından telif edilmiştir. Eser

²⁷⁰ En-Neml 27/32.

²⁷¹ Aydın, Mehmet Akif, “Anayasa”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 154.

²⁷² Âl-i Abdülkerîm, Abdüsselam b. Berces b. Nasır, *Darûratu'l-İhtimâm bi's-Süneni'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Menâr, Riyad, h.1414, s.102.

²⁷³ Koca, Ferhat, “el-Fetâva't-Tatarhâniyye”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 446.

tamamlandıktan sonra sultanın emriyle devletin resmî makamlarınca uygulamaya konulmuştur.²⁷⁴ el-Âlemgîriyye, Hint-Türk devletlerinde fiilen yürürlükte olan İslâm adlî ve idarî sistemine esas teşkil etmesi yanında, hemen hemen İslâm dünyasının her tarafında görülen çeşitli hukukî düzenleme ve kanunlaştırma çalışmalarında ve İslâm hukukuyla ilgili diğer araştırmalarda başvuru olan temel kaynaklardan biri olmuştur.²⁷⁵ Gerek Tatarhâniyye gerek Âlemgîriyye eserleri her ne kadar “fetâvâ” diye isimlendirilmişse de genel fikhî hükümleri içermesi bakımından günlük hayattaki problemlerin cevabı mahiyetindeki Osmanlı fetvâ kitaplarından, telif metodu bakımından farklılık arz etmektedir.

Problemlere cevap olarak verilen fetvâların kanunlaştırılmasındaki önemli örneklerden bir diğeri Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) Ma’ruzât’ıdır. Hanefî mezhebindeki ihtilafî konulardan bir görüşü tercih etmiş Padişaha onaylattıktan sonra müftülüklere göndermiş, artık o konuda bunun dışında bir fetvâ verilmemesi gerektiğini ifade ederek toplum içindeki ihtilafları önlemiş ve hukukun bütünlüğünü sağlamıştır. Böylece bir fetvâ maddesi padişah fetmanıya kanuna dönüşmüş, aykırı davrananlara müeyyide uygulanmıştır.²⁷⁶ Şeyhülislâm ve devlet başkanlarının toplumdaki istikararı sağlama maksatlı teşrî alanında kanunlaşma yönündeki mezkûr çabaları, ilk zamanlarda gerçekleştirilebilen serbest ictihad hukukunun, yerini mezheplerin görüşlerini temel edinen kanunlara bırakmasının birer örneklerini teşkil etmektedir.

İslam hukukunda devlet başkanının yetki alanındaki sınırlayıcı ve bağlayıcı tasarruflarını tahlil edecek olursak iki alan karşımıza çıkmaktadır. İlki mübah alanda âmme maslahatına uygun gördüğü mevzularda aldığı kararlardır. Yolların bölünmesi, orduların hazırlıkları, valilerin atanması ve buna benzer hususlardır. Bu tür kararlarına uyulması vâciptir. Bir diğeri ibadet olsun, diğer mevzular olsun hakkında ihtilaf olan bir meseleyi zann-ı gâlibine göre bir karara bağlaması²⁷⁷ veya örneklerde olduğu gibi mezheplerin görüşlerinden yine toplum maslahatına uygun olan birini seçmesiyle aldığı karardır. Gördüğü maslahat üzerine devlet başkanının böyle bir tasarrufta bulunmasını ve bu tasarrufunun toplum istikarını sağlaması bakımından bağlayıcılık vasfı taşıması gerektiğini âlimler öteden beri onaylamışlardır. Konu Mecelle’de “Mesâil-i müctehedun fihâda, İmamu’l-müslimin hazretleri, herhangi kavil ile amel olunmak üzere emreder ise mücebince amel olunmak vâcip olduğundan” biçiminde ifade edilmiş, 1801. maddenin altında, bunun ne derece bağlayıcı olduğu şu cümle ile izah edilmiştir: “Bir müctehidin bir hususta reyi, nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak olduğuna binaen, ânın reyi ile amel olunmak üzere emr-i sultânî sâdır olsa ol hususta hâkim ol müctehidin reyine münâfi diğer bir müctehidin reyi ile amel edemez. Ederse hükmü nâfiz olmaz”.²⁷⁸ Her iki kararın meşruiyetinin, kat’î delillere açık bir aykırılığının olmaması şartına bağlılığı olduğunu da Ebusuûd Efendi’nin ““Emr-i sultânî

²⁷⁴ Özel, Ahmet, “e-Fetâvâ Âlemgîriyye”, *DİA*, II, 365.

²⁷⁵ Özel, Ahmet, “e-Fetâvâ Âlemgîriyye”, *DİA*, II, 365.

²⁷⁶ Düzenli, Pehlul, *Ma’ruzat*, Klasik yayınları, İstanbul, 2013, s.27.

²⁷⁷ Aşkar, *el-Futûâ ve Menâhicu’l-Fetvâ*, s.102.

²⁷⁸ Yaman, Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi*, XLVIII, 17.

ile nâmeşrû olan nesne meşrû olmaz; haram olan nesne helâl olmak yoktur!”²⁷⁹ ifadesinde kendisini bulmuştur.

Mubahlar konusunda devlet başkanının yetki kullanmasıyla alakalı örneklerden biri, Hz. Ömer’in, hilâfeti döneminde ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklamasıdır. “Ehl-i kitaptan hür ve iffetli kadınlar da mehirlerini verip nikâhladığınızda size helaldir.”²⁸⁰ âyeti ehl-i kitapla evlenmeyi mübah kılmıştır. Hz. Ömer, zamanla bu uygulamanın Müslüman erkekler arasında yayılmasından endişe edip, bunun Müslüman kadınlara zarar verebileceği ihtimalinden dolayı ehl-i kitabın kadınlarıyla evlenmeyi menetmiştir. Yasakla ilgili rivâyetler şu şekildedir: Hz. Ömer Medâin’de yahudî bir kadınla evlenen Huzeyfe b. Yeman’a bir mektup yazarak o kadından ayrılmasını emretmiştir. Bunun üzerine Huzeyfe de Hz. Ömere’e bir mektup göndererek bu evliliğin haram olup olmadığını sormuştur. Hz. Ömer’in yanıtı haram olmadığını, ancak onlardan iffetli olmayanlarla karşılaşmalarından korktuğunu bir başka rivâyete göre de Müslümanların bundan böyle Huzeyfe’yi örnek alıp güzellikleri nedeniyle ehl-i kitaptan kadınlarla evlenmeyi tercih edeceklerinden korktuğunu ve bunun Müslüman kadınlar için bir sıkıntı olacağını söylemiştir.²⁸¹ Bu ve buna benzer örneklerde halifelerin emirlerinin sahabe tarafından uygulandığına dair el-Leys b. Sa’d’ın İmam Malike’e yazdığı bir risalesindeki ifadeleri birçok rivâyetin özeti niteliğindedir. Risalede geçen ifadeler “Halifelerden emir gelince; Mısır, Suriye ve Irak’ta bulunan bütün sahabiler ona göre hareket ederdi. Bunun hilafına bir şey söylemezlerdi. Vefatlarına kadar bu durumda idiler...”²⁸² şeklindedir.

Devlet başkanının belirlediği kanunlar çerçevesinde kâdıların hüküm vermesinin gerekliliği açıktır. Çünkü yetkisini devlet başkanından alarak onu temsil etmektedirler. İlk emevi halifesi Muâviye’nin Müslümanı kâfire mirasçı kılma yönündeki kanaati kadı eş-Şurayh’a bir emirnama ile iletilip miras davalarında artık bu yönde karar vermesi istendiğinde eş-Şurayh “bu benim değil, emirülmüminin hükmüdür” diyerek, benimsemediği halde o yönde kararlar vermeye başlaması bunun bir örneğidir.”²⁸³

Resmî görevi olmayıp bireysel fetvâ veren müftünün, devlet başkanının kendi görüşünü beyan ettiği ihtilaflı bir meselede kendisine fetvâ sorulması durumundaki tavrının ne olması gerektiğiyle ilgili Aşkar, bu konuların kişinin kendi zann-ı gâlibine göre hareket etmesi gereken konular olduğunu, bu yüzden müftünün devlet başkanının görüşüne muhalif fetvâ verebileceğinin mümkün olabildiğini söylemektedir. Ancak konuyu sahabe uygulamasıyla birlikte değerlendirerek doğrusunun “bu konularda devlet başkanına itaatin vâcib olduğunu, müftünün devlet başkanının görüşüne muhalif fetvâ vermesinin câiz olmasıyla birlikte hilaftan kaçınmak için devlet başkanına itaati emretmesinin” olduğunu söyler ve buna delâlet eden şu örneği verir: Hz. Osman Mina’da namazlarını kasretmeksizin (kısaltmadan) tam olarak kıldığında İbn Mesûd bunu onaylamamış ancak namazını da ona

²⁷⁹ Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1036, vr. 48^a-49b.

²⁸⁰ El- Maide, 5/5.

²⁸¹ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, t.y., IX, 6655.

²⁸² Hudarî, *İslam Hukuk Tarihi*, s.203.

²⁸³ Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.128; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân* II, 146.

uyarak dört rekât şeklinde kılmıştır. Kendisine sebebi sorulduğunda “İhtilaf, şerdir” cevabını vermiştir.²⁸⁴

Konuyla ilgili Ahmet Yaman benzer bir mütalaada bulunmaktadır:

Öyleyse, İslâm öğretisini benimseyip buna göre faaliyet icra eden devlet mekanizmasının çıkardığı mevzuatın bulunması durumunda müftî, artık kendi mezhep görüşüne ya da tercih ettiği görüşe göre değil bu mevzuata göre fetvâ verecektir. Mevzuatın dört mezhebin dışında bir görüşü benimsemiş olması, mümkün ve meşrudur. Böyle olması müftîye kanun karşısında daha rahat bir hareket alanı sağlamaz. Mısır Müftülerinden (Müftî Diyârı Mısır) Abdülmecid Selim’in (ö. 1954) 25 Mart 1930 tarihli şu fetvâsı, bu keyfiyetin somut bir örneğidir: “Bir erkek ‘hangi türü olursa olsun sarhoşluk verici içki içersen eşim bana, tıpkı annem ve kızkardeşim gibi haram olsun’ diyerek talâkı bir fiile bağlar ve daha sonra o fiili yaparsa Hanefî mezhebine göre bir bâin talâk meydana gelir. Fakat yürürlükte olan 1929 tarih ve 25 numaralı kanuna göre, bu sözü söylemekten kasdı boşamak değil de kendisini içkiden alıkoymaya zorlamak ise, boşama gerçekleşmez. Boşama kasdıyla söylemişse yine zikri geçen kanuna göre bir rac’î talâk meydana gelmiş olur.”²⁸⁵

Fetvâ-kanun ilişkisinde İslam öğretilerine uygun bir şekilde yönetim sağlamaya çalışan devlet mekanizmasında fetvâların kanunlara etki etmesi, daha önce tefsiri üzerinde durulduğu üzere baskın görüşe göre “âlimler” olarak tefsir edilen “ûlu’l-emr”e itaatın bir yansıması olarak görülebilir. Ancak devlet başkanı tarafından bağlayıcı kılınan fetvâlar, sivil bir faaliyet olarak kabulü kişilerin vicdanî kanaatlerine bırakılan fetvâ niteliğinden çıkmış, maddî bir müeyyideyle desteklenmiş kanun niteliğini taşımaktadır. Bundan dolayı bazı Osmanlı müftüleri fetvâlarında kanunları referans göstermişlerdir. Ancak, müftülerin fetvâlarında kanunlara atıfta bulunmaları ise kanunun fetvâ üzerinde yönlendirici bir etkiye sahip olduğu manasına gelmez. Çünkü şeriata aykırı kanun ve mevzuatın geçerli olmadığına dair ayrıca fetvâlar bulunmaktadır ki bunlar kanunun fetvâyı etkisinden çok, fetvânın kanunlar üzerindeki etkisi bakımından önem arz etmektedir.²⁸⁶

1.3.2. Kazâ/yargı alanında fetvâ

İslam hukuk tarihi boyunca yargı kararları müftülerin fetvâlarıyla yakın temas halinde olmuştur. Bu temas genel olarak Hz. Ömer zamanında kazâ kuvvetinin icra kuvvetinden tamamen ayrılması²⁸⁷ sebebiyle hâkimlerin ilk dönemlerde icrâ kuvveti tarafından herhangi bir müdahale altında kalmadan kendi serbest ictihadlarıyla hükmetmeleri sırasında müftülerle istişare etmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Özellikle ictihad ehliyetini hâiz olmayan hâkimler için bu istişare elzem olarak kabul edilmiştir. Nitekim Serahsî “Edebu’l-kâdî” bölümünde “mesele hâkime kapalı gelecek olursa fıkıh ehlinden olan kimselerle istişare eder; aynı şekilde hâkim eğer ictihad ehlinden değilse fukahayla istişare etmesi zorunlu olur. Çünkü hükmedebilmesi için hükmün bilgisine ihtiyacı vardır. Tek başına hükme ulaşmasında yetersiz kaldığından dolayı, bilen kimseye müracat eder”²⁸⁸ şeklindeki ifadeleriyle istişarenin zorunluluğunu fikhî açıdan temellendirmiştir.

Halkın kolayca erişebildiği müftülerin fetvâları, zamanla tarafların yargı önünde iddialarını desteklemek için kullanılır hale gelmiştir. Kâdının davacı veya davalı tarafından dava

²⁸⁴ Aşkar, *el-Futyâ ve Menâhicu’l-Fetvâ*, s.103.

²⁸⁵ Yaman, *Ahmet, Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi*, s.18.

²⁸⁶ Bkz. Düzenli, Pehlül, *İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi’nde bulunan Meşihat Fetvâları*, s.166.

²⁸⁷ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, s.58.

²⁸⁸ Serahsî, *Mebsût*, XVI, 84.

konusuyla ilgili müftüden aldıkları fetvâyı nazar-ı dikkate aldığı ve genelde buna göre hüküm verildiği görülmektedir.²⁸⁹ Son dönem Hanefî fakihlerinin önde gelenlerinden İbn Âbidîn, kişinin hasmına karşı kuvvet kazanmak için müftülerin fetvâlarına başvurmasının, döneminde toplumda yaygınlaşan bir uygulama haline geldiğini, bu sebepten dolayı müftülerin fetvâ verirken teyakkuz halinde olmaları gerektiğini söyler.²⁹⁰

Her ne kadar yargı alanında fetvâ, teorik olarak istişârî bir makam olmuş olsa da toplumun tutumuyla alakalı olarak kararların Dîvân-ı Humâyun gibi bir üst yargı mercii tarafından geri gönderilmesini önlemek için, kâdıların hükümlerini müftülerin fetvâları doğrultusunda vermelerine sebep olmuştur. Ayrıca fetvâyı aykırı yargı kararıyla ilgili verilen şu fetvâ da bu durumu yansıtmaktadır: Bir hususta şer-i şerife muvafık fetvâyı gördükte emr-i şer'î at-ı şerîfeye ihanet eden kasaba kadısına şer'an ne lazım olur? el-Cevâb: "Vâki ise kâfirdir, ma'zûldür."²⁹¹

İslam Hukukunda müftünün fetvâsının kâdının hükmüne muhalif olması durumu ise şu şekilde değerlendirilir: Eğer hüküm nassa, icmâya ve celî (açık) kıyasa muahalif ise yargı kararı iptal edilir. Karar aleyhine olan taraf, şer'an mûteber olan fetvâyı karşı kalbi mutmain ise o fetvâyı temessük eder. Kararın kendi lehine olan taraf ise hakkı olmadığı şeyi, kendisi lehine hükmedilmesiyle o şeyi bu karar dolayısıyla helal kabul edemez. Eğer dava ictihadî bir meselede ise hâkimin hükmü bozulmaz. Davanın kendi aleyhine sonuçlandığı tarafın ise hükmü kabul edip gerekeni yerine getirmesi gerekir. Müftünün fetvâsı suçlu bulunan tarafın lehine bile olsa kâdının hükmüne itiraz etmemesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir durumda fetvânın bir tesiri olmaz.²⁹²

1.3.2.1. Hükümün kazâî- diyânî ayrımı

Şer'î hükme dayandırılan yargı kararlarının dini geçerliliğinin de olması beklenmektedir. Ancak prensip olarak tarafsızlık ve istikrarın gerçekleşmesi için objektif bir belirleme yöntemi olarak zâhire göre alınan yargı kararı, her zaman işin hakikatine mutabık olmayabilir. Bu yüzden yargı kararları ve dini geçerlilik arasında bir çatışma ortaya çıkabilmektedir. Bahsi geçen ayrımı Hz. Peygamber'in şu hadisinde görmekteyiz: "Bana ihtilâflarınızı getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehinde hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem onu almasın, zira ona ateşten bir parçayı vermişimdir."²⁹³ Hadis, zâhire göre verilen yargı kararının hukuken geçerli olmasına rağmen, uhrevî sorumluluğu kaldırmayacağını belirtmektedir. Hadisin ortaya koyduğu prensip, "hâkimin hükmünün helali haram, haramı da helal yapmayacağı"²⁹⁴ şeklinde ifade edilir. Buna göre yargı kararı, lehine sonuçlanan taraf gerçeğe aykırı olduğunu bilerek bu kararlar haram olan bir şeyi helal kabul edip buna göre hareket edemez; aleyhine sonuçlanan

²⁸⁹ Aslan, Nâsi, *Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti*, Dinî Araştırmalar Dergisi, 1999, II, 90.

²⁹⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412/1992, V, 359

²⁹¹ Bozanazade, Atıf Ef., *Fetâva-yı Ebû's-Suûd*, 1120, vr. 211b.

²⁹² Aşkar, *el-Futûâ ve Menâhicu'l-İftâ*, s.98.

²⁹³ Müslim, "Akziye", 4; Tirmizî, "Ahkâm", 2.

²⁹⁴ Serahsî, *Mebsût*, XVI, 85.

taraf için helal olan da harama dönüşmüş olmaz. Yargı kararı uhrevî sorumluluğu ancak hakikate mutabık olduğu müddetçe kaldırabilir. İslam hukukçuları, yargı kararı ve uhrevî sorumluluk arasındaki bu farkı içeren meseleleri “kazâen-diyâneten” şeklinde bir hüküm ayrımıyla nitelemişlerdir.

Ebu Hanîfe uhrevî sorumluluğu kaldırmayan hakikate muğayir yargı kararlarını mutlak mülkiyet (muayyen bir sebep zikredilmemiş) davalarıyla sınırlı görerek söz konusu hüküm ayrılığına farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşıma göre akit ve fesihlerle ilgili hâkimin kararı mülkiyeti dünyevî olarak sabit kılmakla birlikte uhrevî olarak da geçerli kılmaktadır. Uhrevî sorumluluğun sebebi bâtil bir davayı iddia etmek ve bu konuya dair şahit tutmaktır. Bu ise hukukî işlemin dışındaki ahlakî bir sorundur.²⁹⁵ Mutlak mülkiyet davalarında ise mülkiyet ittifakla uhrevî olarak geçerli olmaz. Çünkü mülkiyet bir sebep gerektirir; mutlak mülkiyet sebepleri ise fazla olduğundan dolayı sebebin teayyün etmesi güçleşir.²⁹⁶ Konunun örneği yalancı şahitlerle hükmetme mevzusunda ele alınır. Bir kimse bir kadınla evlendiğini iki yalancı şahit tutarak iddia etse ve kadın bu iddiayı inkâr etse hâkim, kanıta bağlı kalarak bu kimse ve kadın arasında nikâh akdinin mevcudiyetine hükmeder. Ebu Hanîfe’ye göre, her ne kadar aralarında nikâh akdi olmadıklarını bilseler de bu iki kimsenin yargı kararı sebebiyle karı-koca olarak ilişki kurmaları câizdir. Benzer şekilde yalancı şahitler bir kişinin karısını üç talakla boşadığını iddia etse, bu kişi bu iddiayı inkâr etmiş olsa da hâkim delile bağlı olarak iki kişinin ayrılığına karar verir. Daha sonra şahitlik yapanlardan biri aynı kadınla evlense aralarındaki ilişki câiz olmuş olur.²⁹⁷ Bu husustaki bakış açısının temelinde, şer’î delil üzerine bina edilmiş hâkimin kararının mümkün olduğunca korunmasının gerekliliği yatmaktadır. Ebu Hanîfe’nin yaklaşımına göre yargı kararının inşâî niteliği, hukukî işlemin geriye dönük olarak yeniden kurulması anlamındadır.²⁹⁸ Yani hâkim önce akdi kurmakta veya fesh etmekte sonra buna göre hüküm vermektedir. Böylece hem hukukî hem de dinî geçerliliğe sahip olmaktadır. Çoğunluğun yaklaşımına göre ise yargının inşâî niteliğinin yalnızca hukukî/dünyevî bir bağlayıcılığı vardır. Çünkü yargı kararı ilahî irade katındaki hükmü izhar etmektir; ihdas etmek değildir. Bağlayıcılığı ise tenfiz yönüyledir. Bu yaklaşım genel ictihad teorisine göre uygunluk arz etmektedir.

Kazâen-diyâneten ayrımının akitlerde ve fesihlerde kaldırılması, uhrevî sorumluluğu hafifleteceğinden dolayı delilleri karartma suçuna teşebbüs eden kimselerin vicdan muhasebesini de hafifletmesine sebep olacaktır. Bu sebebiyet ise hükümlerde bu çeşit ayrıma gidilmesinin ana gayesine, yani vicdanları harekete geçirip haksız bir davranıştan kişinin el çekmesine neden olmasına aykırı bir durumdur.

²⁹⁵ Serahsî, *a.g.e.*, XVI, 85.

²⁹⁶ Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyinu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, Matbaatu’l-Kubrâ’l-Emîriyye, Kahire, h. 1313, IV, 190

²⁹⁷ Zeylaî, *a.g.e.*, IV, 190

²⁹⁸ Türçan, Talip, *İslam Hukukunda Uhrevî Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.5 2005, s.179

1.3.3. Kurumsal fetvâ

“İlmî faaliyet olması bakımından fetvânın bağlayıcılığı” başlığında incelediğimiz bağlayıcılığı, kişilerin zann-ı gâlibine göre subjektif ve vicdanî olan ve maddî herhangi bir müeyyidesi olmayan muallim âlimler tarafından verilen fetvâyı bireysel fetvâ olarak adlandırabiliriz. Devlete bağlı resmî bir fetvâ kurumu tarafından gerçekleştirilen iftâ faaliyetini ise, bağlayıcılık açısından iki çeşit olarak el alabiliriz:

İlki devlet başkanının görüşlerini temsil etme vasfı öne çıkmayan ve bireysel fetvânın işleyişini gören iftâ faaliyetidir. Böyle bir fetvâyı muhalif hareket etmenin dünyevî herhangi bir sorumluluğu yoktur, bireysel fetvâyı amel etmenin bağlayıcılığı gibidir. Bu tür fetvâ faaliyeti devlet başkanının ihtiyaç halinde iftâ görevini yerine getirecek kimseleri göreve getirme, aynı şekilde toplumda meşru bir şekilde gerçekleşmeyen iftâ faaliyetini engelleme yükümlüğünü yerine getirme şeklidir.

İkincisi ise kurumun devlet başkanını temsil eden ve “halifenin seçtiği ictihad ümmeti bağlar” prensibiyle bir yaptırım gücü elde eden iftâ faaliyetidir. Bu ikinci gruba giren fetvâyı hafife alanlarla, amel etmeyenlere karşı maddî bir cezaî müeyyide olan tazir cezasını ön gören fetvâların varlığı söz konusudur. Özü itibarıyla toplum düzenini sağlayan; kuralların ve kişiler arası hakların ihlali durumunda devreye giren maddî müeyyideye bu durumun konu olması, halifeyi temsil eden bir şeyhülislamı dinlememenin halifeye itiraz, dolayısıyla şeriatı itiraz anlamını ihtiva etmesinden kaynaklanmalıdır. Ayrıca, bu tür davranışların topluma yayılmasını önlemek ve dinin korunmasına yönelik geliştirilmiş bir ictihat olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu fetvalara örnekler aşağıdaki gibidir:

Zeyd onun on ikiye ve on ^{اوجہ} dahi ziyade akçeye muâmele eylese fî zamânina emr-i sultânî ve Şeyhülislâm müfti-i zaman hazretlerinin fetvâ-yı şerifleri onun on bir buçukdan ziyadeye verilmemek üzeredir deyu tenbîh olunduktan sonra ısgâ etmeyip ısrar eylese ana ne lazım olur? el-Cevâb: Ta’zîr-i şedîd ve habs-i medîd lazımdır, salâhı zahir olıcak ıtlak olunur.²⁹⁹

Zeyd onun on (ikiye ve on üçe)³⁰⁰ dahi (ziyâde akçeye)³⁰¹ muâmele eylese fî zamânina emr-i sultânî ve Şeyhülislâm (Müfti’z-zamân Hazretleri’nin)³⁰² fetvâ-yı şerîfleri onun (on)³⁰³ buçukdan ziyâdeye verilmemek üzeredir deyû (beyyine)³⁰⁴ olunduktan sonra ısgâ etmeyip ısrâr eylese ona ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta’zîr-i şedîd ve habs-i medîd lâzımdır. (Tevbesiz)³⁰⁵ salâhı zâhir olıcak ıtlâk olunur. Ebussuûd.³⁰⁶

²⁹⁹ Bozanzâde, Atıf Ef., 1120, vr. 198a.

³⁰⁰ “on iki üzerine ve onun on üç üzerine veya” Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultân, 241, vr. 150b.

³⁰¹ “ziyadeye akçe” Fetâvâ-yı Ebussuûd, Sultan Ahmet 95, vr. 122b.

³⁰² “müfti hazretlerinin zamanında” Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultân, 241, vr. 150b.

³⁰³ “on bir” Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultân, 241, vr. 150b; Fetâvâ-yı Ebussuûd, Sultan Ahmet 95, vr. 122b.

³⁰⁴ “tenbîh” Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultân, 241, vr. 150b; Fetâvâ-yı Ebussuûd, Sultan Ahmet 95, vr. 122b.

³⁰⁵ “tevbesi” Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultân, 241, vr. 150b; Fetâvâ-yı Ebussuûd, Sultan Ahmet 95, vr. 122b.

³⁰⁶ Düздаğ, s. 161; Velî b. Yusuf, Mecmûa, vr. 105a; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultân, 216, vr. 141b; 241, vr. 150b.

(Dört) mezheb üzerine cümle verilen fetvâları bid'attir Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve selllem (zamanında) yok idi (diyene) şer'an ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd olunduktan sonra (aklı var ise şüphesiz) hallolmak (lâzımdır)³⁰⁷

Zeyd Amr'ın fetvâsına ve hüccetine ne amel dese ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr lâzımdır.³⁰⁸

Zeyd-i şef'i bilâ-mâni' bir aydan ziyâde taleb-i husûmeti te'hir eylese bazı kitaplarda fetvâ İmâm Muhammed kavli üzerinedir şüf'a-i da'vâ sâkıt olur dese ve bazı kitaplarda fetvâ İmâm kavli üzerine ve sâkıt olmaz deyu musarraha olsa kâdi kangî kaville'amel etmek gerektir? el-Cevâb: Sâkıttır.³⁰⁹

Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun verdiği fetvaların bağlayıcılığı hususundaki açıklamaları ise şu şekildedir:

Din İşleri Yüksek Kurulumuz bilgiye dayalı bir otoriteye sahiptir. Kurul aldığı kararlar, serdettiği mütalaalar ve verdiği fetvâlarda toplumumuzun dinî sorunlarını, Kur'an ve Sünnet'e dayanarak çözüme kavuşturmaktadır. Bu iki asli kaynaktan doğrudan hüküm bulunmayan mevzularda ise diğer dinî delillerin ve İslam'ın bütününe özümsemesiyle ortaya konulmuş genel ilkelerin ışığında hareket etmektedir.

Kurul fetvâ verirken/soruları cevaplandırırken Kur'an ve Sünnet'in yanında sahabe kavillerinden, icma ve müctehid imamların icthadlarından da yararlanmaktadır. Kur'an'ı doğru ve sağlıklı anlama konusunda Sünnet'in ve Sahabe'nin yol göstericiliğini elzem addeder. Bununla birlikte dinî yaşantımızla ilgili ortaya çıkan yeni durumların ve problemlerin tamamının sadece geleneksel mirasımızdan hareketle her zaman çözülemeyeceği de göz önünde tutulur. Bu durumda dahi Kurul, salt akli kullanarak çözüm üretme yerine, yine Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas eksenli bir çalışma yapmayı tercih eder.

DİYK, örfe dayalı ya da bir olgunun tespiti sadedinde kayıt altına alınmış ifadeleri İslam'ın değişmez kuralları olarak görmediği gibi dinî konulardaki bazı münferit ya da şâz görüşleri gündeme getirmekten de kaçınır.

Bu ilkeler ışığında iftâ faaliyetini yürüten DİYK, zaman zaman müstefti vatandaşlarımız tarafından hukukî ve dinî yönü bulunan sorular ile karşılaşmaktadır. Kurulumuz bu tür sorulara cevap verirken kaza-fetvâ ayırımına özen göstermekte; verdiği fetvânın/ cevabın, günlük yaşantıda hukukî bir bağlayıcılığının bulunmadığını, diyanî bir hükümden ibaret olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla, Kurulumuzun verdiği cevapları kabul edip etmeme kişilerin bireysel dindarlığı ile ilgilidir.³¹⁰

Açıklamalarda ifade edildiği üzere Din İşleri Yüksek Kurulu yalnızca ilmî bir otoriteye sahip olup yetki bakımından kanunlarla düzenlenmiş hukukî meseleler hakkında devlet organı sıfatıyla fetvâ veremez. Öyleyse Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı müftülüklerin verdiği fetvâlar, kabulü bireylerin vicdanlarına bırakılmış bireysel fetvalar gibi değerlendirilmelidir. Ancak kurumu temsil eden resmî müftülerin Din İşleri Yüksek Kurulu'na alınan kararlara ve fetvalara uymaları gereklidir. Bu anlamda resmî bir müftünün fetvâları yöntem bakımından mezhep usulüne uyması gereken fetvalar gibi değerlendirilir. Müftünün, kurul usulünün dışına çıkması durumunda görevden azl edilmesi söz konusu olabilecektir.

³⁰⁷ Bozanzâde, Atıf Ef., 1120, vr. 217b

³⁰⁸ Bozanzâde, Atıf Ef., 1120, vr. 93a.

³⁰⁹ Velî b. Yusuf, Mecmûa, vr. 178b.

³¹⁰ <https://kurul.diyaret.gov.tr/FetvâYontem>, Erişim Tarihi: 10.11.2019.

Kurumsal fetvânın sonuçlarından zikredebileceğimiz önemli bir husus; bireysel fetvâyâ kıyasen meseleyle ilgili müsteftide zann-ı galibin oluşmasını sağlayacak güvenilir bir âlimi araştırma sorumluluğu, müsteftinin halk nezdinde güven tesis eden bir fetvâ kurumuna sorması hâlinde müsteftiden kalkması, dolayısıyla uhrevî ve dünyevî müeyyidelerin müsteftinin zimmetinden kalmasının da söz konusu olmasıdır. Ayrıca resmî müftünün ramazan orucunun belirlenmesi, bayramın belirlenmesi gibi ümmet meselelerinde fetvâsı bağlayıcı olabilir.



BÖLÜM 3: FETVÂDA HATA PROBLEMİ

Mükellef, kendisine tevcih edilen ve karşılığında sevap ve ceza olan emir ve yasaklara itaat veya itaatsizliği kapsamında sorumluluğa tâbi tutulur. İnsanın bu teklîfe muhatap olmasının menâtı (dayanağı) ise kendisine verilen seçme iradesidir. Her ne kadar insana bu iki yol arasından birini tercih etmesi için bir irade gücü verilmişse de, irade kullanımına etki edecek bir başka doğası daha vardır. İnsanın yaratılışında var olan bu doğa “hata yapma eğilimidir.” “Her âdemoglu hata eder. Hata edenlerin en hayırlısı tövbe edenlerdir.” hadisi bu fitratı ortaya koymaktadır. Öyleyse iradeyi etkileyen durumlar teklîf meselelerine de konu olacaktır. Bu bölümde mesuliyet kapsamında “hata” meselesinin fıkıhtaki yerine değinildikten sonra bir fetvâda hatanın nasıllığını ve hatalı fetvâ karşısında müftü ve müsteftinin sorumlulukları incelenecektir.

3.1. Hata Kavramı ve Fıkıhtaki Yeri

Hata (الخطأ) sözlükte “doğrunun/savâbın (الصواب) zıddı” olarak tanımlanmaktadır.³¹¹ Kasten yapmanın (العمد) zıddı olarak da kullanılmaktadır. Ehliyet ârizalarında bu anlam kastedilmektedir. Fiil kullanımı “ah-ta-e” (أخطأ) şeklindedir. “El-hıt’u” (الخطأ) kelimesi ise sözlükte “günah, suç” (إثم) anlamına gelmektedir; fiili “ha-tı-e”, feîle (فعيلة) kalıbından isim hali “hatîetun”, çoğulu “hatâyâ”dır. Muhtî (hata eden) ve hâtı’ (günahkâr) arasındaki fark kasıtlı ilgilidir. “Muhtî” doğruyu kastetmiş olduğu halde başka bir şeye ulaşan, “hâtı” ise “uygunsuzu kasteden” anlamına gelmektedir.³¹² Sözlük anlamındaki kullanımdan hareketle hata ve günah bağlantısının kasıtlı ilgili olduğunu söylenebilir. Dil bilimcileri bu farkı gözetmiş ise de fıkıh dilinde “hâtı” kelimesi “muhtî” yerine de kullanılmıştır.

Kur’ân’da “hata” kelimesi mezkûr kalıplardan kullanımlarla yirmiiki yerde geçmektedir. Konumuzun esasını da teşkil eden, savâbın ve kastın zıddı olan “hata” ile ilgili birkaç âyet şu şekildedir: “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا”³¹³ (Bir mümini yanlışlıkla öldürenin, bir mümin köleyi azad etmesi ve öldürülenin ailesi bağışlamadıkça, ona diyet ödemesi gerekir); “وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ”³¹⁴ (Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır.); “رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا”³¹⁵ (Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma!). Günah, suç anlamına gelen “El-hıt’u” ve türevlerinin kullanıldığı örnek âyetlerden bir kaçı ise şöyledir: “إِنْ قَتَلْتُمْ كَانِ خَطِيئَةً كَبِيرًا”³¹⁶ (Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahıdır.); “وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ”³¹⁷ (Ey Kadın! sen de günahının bağışlanmasını dile. Çünkü sen günah işleyenlerdensin.); “إِنَّا أَمَّا بَرَبْنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا”³¹⁸

³¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, I, 65.

³¹² el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 47.

³¹³ en-Nisâ 4/92.

³¹⁴ el-Ahzâb 33/5.

³¹⁵ el-Bakara 2/286.

³¹⁶ el-İsrâ 17/31.

³¹⁷ Yûsuf 12/29.

³¹⁸ Tâ-Hâ 20/73.

(Şüphesiz ki biz; günahlarımızı ve bize zorla yaptırdığın sihri affetmesi için, Rabbimize inandık). Hata kelimesinin hadislerdeki kullanımı da aynı anlamdadır.

Hata fıkıhta, sözlük anlamı doğrultusunda “bir fiilin kasıtsız olarak vuku bulması”,³¹⁹ “insanın kastının olmadığı şey”³²⁰ anlamında kullanılmaktadır. İbn Hazm (ö. 456/1064) hatanın iki çeşidinden bahseder. Bunlardan birincisi insanın asla kastetmediği bir fiildir. Meselâ birinin bir hedefe atış yapıp kasıtsız olarak bir insanı vurması veya oruçlunun nefes alırken dışarıdan bir maddeyi boğazına kaçırması böyledir. İkincisi, kişinin ne tâat ne de mâsiyet niyeti taşımaksızın yapmayı kastettiği fiildir. Birine tokat atıp istemeden ölümüne sebep olma veya oruçlunun oruçlu olduğunu unutarak yemek yemesi böyledir.³²¹

Hatanın fıkha konu olduğu alan ise hatanın avâriz-ı ehliyetten kabul edilmesi yönüyledir. “Avâriz-ı ehliyet” kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliğini ifade eden ehliyet vasfını ortadan kaldıran ve daraltan birtakım engellerdir. İlki, irade ve isteğe bağlı bulunmayan anlamında “semavî”; diğeri irade ve istek ile kazanılmış anlamında “müktesep” olmak üzere iki çeşittir. Hata müktesep ehliyet ârizalarından sayılmaktadır. Ancak esas itibarıyla ne insan zimmetinin sübutuna binaen sabit olan vucûp ehliyetini, ne de insanın sözlerinden ve fiillerinden şer’î neticeleri doğurmaya salâhiyet kazandıran edâ ehliyetini ortadan kaldırır. Çünkü hata yapılırken insanın aklı mevcuttur. Bununla birlikte avârizdan kabul edilmesinin nedeni kastın olmaması³²², yani kişiden sâdır olanın irade ettiğinden farklı olması, bu yüzden bazı Allah haklarının ve uhrevî sorumluluklarının kaldırılmasında bir özür olarak itibar edilmesi yönüyledir. Bu itibara kaynaklık eden başlıca delil, yukarıda örnek olarak verilen “Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır” âyeti ve hatayla ilgili bu anlamı ifade eden “Ümmetimden hata, unutma, zorlama ile işlenen fiiller kaldırılmıştır”³²³ hadisidir. İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) hadisin senedinin sahih olmadığını ancak manasının sahih olduğunu söyler.³²⁴ Fıkıh kaynaklarında ise söz konusu hadis üzerinde oldukça durulmuş ve zikredileceği üzere birtakım fikhî çıkarımlarda bulunulmuştur. İbn Hazm bu iki delilin mûcebine göre, hatâen öldürmede kefâreti sabit kılan bir nassın olması veya hatayla telef olan malların tazminatının gerekliliğine dair icmânın oluşması gibi özel hükümle sabit olanların dışında, bir kimsenin fiilindeki hatasından dolayı sorguya çekilmemesi gerektiğini söyler.³²⁵

Nasslardan hareketle, hatalı kimsenin uhrevî sorumluluğunun bulunmadığına dair ulema ittifak halindedir. Ancak hata sebebiyle sorguya çekilmesinin (muâhaze) cevazında ehl-i sünnet ve Mu’tezile arasında ihtilaf vardır. Mu’tezile’ye göre hikmet prensibi gereği hatalı kimsenin sorguya çekilmesi câiz değildir. Çünkü hatalı kimse hatayı kasdetmemiştir; suç

³¹⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, IV, 3041

³²⁰ Cürçânî, *et-Tarifât*, s. 99

³²¹ Apaydın, Yunus, “Hata”, *DİA*, XVI, 438

³²² Apaydın, Yunus, “Hata”, *DİA*, XVI, 438

³²³ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabiyye, yer yok. t.y., Talâk, 16. Bu kaynaktaki hadis metni، وَالْإِسْيَانِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ şeklinde, “kaldırdı” anlamında “تَجَاوَزَ” kelimesi geçmektedir. Fıkıh usulü teliflerinde ise bu anlamı ifade eden kelime “رُفِعَ”dır.

³²⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 236

³²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, VII, 47

ise kasıtsız tahakkuk etmez. Ehl-i sünnete göre ise muâhaze aklen câizdir. “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma!” âyetiyle Allah Teâlâ bizden hata dolayısıyla hesaba çekilmemeyi istememizi emretmiştir. Eğer hesaba çekilme hali câiz olmasaydı böyle bir duanın faydası olmaz, hesaba çekilmek zulüm olur; duanın takdiri “bizi hesaba çekerek zulmetme” olurdu ki, böyle bir şey geçersizdir.³²⁶

Hata Allah haklarının düşmesinde (ibadetlerin iadesini gerektirmemesinde) geçerli bir özür kabul edilir. Örneğin namaz kılmak için kibleyi araştırdıktan sonra belirlediği kible hatalı ise namazı geçerlidir, bir günahı yoktur; ictihad ettikten sonra fetvâda hata etse günaha girmez, bir sevap kazanır; av olduğunu zannederek bir insana atış yapsa ve öldürse, kesinleştirmedikten dolayı günaha girmiş olsa da kasıtlı öldürme günahına girmez.³²⁷ Hatanın, Allah haklarının tamamını düşürüp düşürmeyeceği meselesinde ise fukahanın çoğunluğu hatanın Allah haklarının bazılarını düşüreceği görüşünü benimser. Burada şâfiî âlimi Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) yaptığı bir ayrıma dikkat çekmek gerekir. Bu ayrıma göre; eğer yapılan iş tekrar edildiğinde aynı hataya tekrar düşülmesinden emin olunmazsa, hata ibadetlerde kazayı gerektirmez. Örneğini şu şekilde verir: Hacıların tamamı Arafat'ta onuncu günü vakfetse, gelecek yıllarda aynı hatanın tekrarlanmayacağı garanti olmadığından vakfenin kazası gerekmez. Sakınılması mümkün olan hususlarda ise hata, kazanın düşürülmesinde bir özür olmaz. Eğer hacılar Arafat mevkiinde değil de başka bir yerde vakfetmişse kaza etmeleri gerekir. Çünkü mevkideki hatanın tekrarlanmamasının sağlanması mümkündür.³²⁸

İbadetlerde hatanın ne zaman iadeyi gerektirip gerektirmediğine dair ayrıca, Hanefî ve Şâfiî mezhebinde sıkça zikredilen ve Mecelle'nin 72. Maddesi olan “Hatası zâhir olan zanna itibar yoktur” kuralının tatbiki açıklayıcı mahiyettedir. Kurala göre zikredilen şu hususlarda ibadetin iadesi gereklidir: Bir kimse abdestli olduğunu düşünerek namaz kılsa sonra abdestsiz olduğu ortaya çıksa; vaktin girdiğini zannederek namaz kılsa sonra vaktin girmediğini öğrense; suyun temiz olduğunu düşünerek abdest alsın, sonra necis olduğu ortaya çıksa; gecenin devam ettiğini veya güneşin battığını düşünerek yiyip içse; zekâtını ehli olan kimseye verdiğini zannetse kişi bu durumlarda ibadetlerini kaza eder.³²⁹

Kul haklarında ise hata bir özür olarak kabul edilmez. Örneğin, av hayvanı zannederek bir koyun veya ineği öldürse; kendi malı zannederek bir başkasının malını yese tazmin etmesi gereklidir. Zira tazminat bir fiilin karşılığı değil, bir malın bedelidir; mahallin ismetine (malın dokunulmazlığı ve kendisine tecavüz olunmaması vasfına) dayanır; hatalının mazur kabul edilmesi, mahallin ismetini ortadan kaldırmaz.³³⁰ Bu anlamda diyetlerin sübutunda ve telef olan malların tazminatında hatalı ve kasıtlı kimseler eşit kabul edilmektedir. Çünkü

³²⁶ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 380.

³²⁷ Buhârî, a.g.e., IV, 380.

³²⁸ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *el-Mensûr fî Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1405/1985, II, 122-123.

³²⁹ Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, s.157.

³³⁰ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 380

tazminat vaz'î hitap kabilindendir. Fıkıh usulünde vaz'î hitapla ilgili konularda “mükellefin ilmi ve kudretinin şart koşulmaması” karara bağlanmış bir husustur.³³¹

Hatalının mazur kabul edilmesi cezalarda bir şüphe uyandırdığından dolayı hatalının suçlu sayılmasına, kendisine had ve kısas uygulanmasına engel olur.³³² Bu sebeple bir kimse kendisine gelen kadını karısı zannederek ilişkide bulunursa bu kimseye had cezası verilmez; av zannederek bir insanı öldürürse kısas uygulanmaz. Hatayla öldürme diyetinde hata, diyetin âkile tarafından ödenmesi, vadeli olması gibi birtakım hafifletmelere gidilmesine de sebep olmaktadır. Bununla birlikte taksirden hâli olmadığından dolayı hatalıya ibadet ve ukubet arasında olan kefaret gerekmektedir.

Hatanın hukukî muamalelere tesirinde ise Hanefî ve diğer mezhepler arasında ihtilaf vardır. Hanefîlere göre hatalı irade beyanı, tasarrufun in'ikâdına (meydana gelmesine) ve tasarrufun hukuki neticesinin husulüne mâni bir özür sayılmaz. Koca, hata ile karısını boşasa, talâk vuku bulur. Hatayla gerçekleştirdiği alım-satım akdi meydana gelir. Çünkü akit esnasında iradesi mevcuttur, ancak rızanın bulunmayışı sebebiyle akid fasiddir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde “Ümmetimden hata, unutmaya, zorlama ile işlenen fiiller kaldırılmıştır” hadisine binaen bir kimseye hatalı ibaresinden dolayı herhangi bir akit ve iltizam terettüp etmez.³³³ Muhtînin talâkı vuku bulmaz, âlim-satım akdi gibi tasarrufları bir sonuç doğurmaz. Hanefîler ise hatanın fiilen vuku bulmasından hareketle hadiste “kaldırıldı” ifadesiyle hatanın hakikatının kastedilmediğini, kaldırılan hatanın hükmünün olduğunu söyler. Kaldırılan hüküm şu şekilde açıklarlar: Hatanın uhrevî ve dünyevî olmak üzere iki çeşit hükmü vardır. Uhrevî hükmü hatalının günaha girmesi, dünyevî hükmü ise amelînin fasit olmasıdır. Hüküm hadiste müşterek bir mecaz olduğundan umum ifade etmez; hadiste kastedilenin uhrevî hüküm olduğuna dair icmâ gerçekleştiğinden dolayı diğer hüküm hadisin anlamında sabit olmaz.³³⁴

Hatanın fıkhîteki yerini maddelerle özetleyecek olursak şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Ehliyetleri düşürmez. 2. Allah haklarında bir özür sebebidir, uhrevî sorumluluğu düşürür. 3. Cezayı düşürür ancak hatayla öldürmede kefareti gerektirir. 4. Kul haklarında bir özür değildir.

3.2. Bir Fetvânın Hatalı Kabul Edildiği Hâller

Hata insanın ayrılmaz bir vasfı olduğundan dolayı bir müftünün fetvâsında hata yapması kaçınılmaz olacaktır. Burada ele alacağımız husus müftünün fetvâsının hatalı kabul edilmesindeki gerekçeler ve hatalı sayıldığında bu hatasının hem uhrevî hem de dünyevî bir müeyyideyi engelleyecek bir özür kabul edilip edilmeyeceğidir.

Bir fetvâda hatadan söz etmek makbul bir iftâ faaliyetinin özelliklerinin yerine gelmemesiyle ilgilidir. Makbul bir fetvânının öne çıkan özellikleri, fetvânın ehlinde sâdır

³³¹ *el-Mevsûatu'l- Fıkhiyyetu'l-Kuveyyiyye*, XIX, 135,

³³² Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 99; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve 't-Tahbîr*, II, 205.

³³³ Zuhaylî, Vehbe, *el-fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, IV, 3041.

³³⁴ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh ve 'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1419/1999, s.260.

olması, meselenin anlaşılmasında ve ilgili fetvâya ulaşmadaki yönteminde müftünün bir taksirinin olmaması ve dine aykırı bir tesâhül göstermemesi. Bir fetvâ eğer bu özelliklere sahip değilse o fetvâ hatalı kabul edilmektedir. Bu özelliklerin bulunduğu bir fetvânın hatalı kabul edilmesi ise ancak o fetvâyı veren müftünün fetvâsından rücu etmesiyle mümkündür. Biz de bir fetvânın hatalı sayılmasını bu özelliklerin yerine gelmemesi ve müftünün kendisini hatalı kabul edip fetvâsından rücu etmesi üzerinden değerlendireceğiz.

Esasen ehlinden sâdır olmayan bir fetvâ, fetvâ nazarıyla itibâre alınmadığından dolayı konu dışında kalmaktadır. Ancak konuya açıklık getirmesi bakımından hatalı fetvalar kısmında ayrı bir şekilde zikredilmesi uygun olacaktır. Asıl konu, ehliyet sahibi bir kimsenin fetvâsının hangi hâllerde hatalı olacağıdır. Bu da iki başlıkta incelenmektedir. İlki yukarıda ifade edildiği üzere müftünün fetvasında bir taksirde veya tesâhülde bulunması diğeri müftünün kendisini hatalı kabul edip fetvasından dönmesidir.

3.2.1. Ehlinden sâdır olmayan fetvâ

Bir kimsenin fetvâ verebilmesi için, o kimsenin ilmî ehliyetini tamamlamış olması gerekmektedir. Buna ilaveten verilen fetvânın müstefti tarafından kabul edilebilmesi için fetvâyı veren müftünün ahlâken adalet vasfını taşıması gereklidir. Öyleyse cahil ve adalet vasfını taşımayan kimselerin verdikleri fetvâlar dinen bir değer ifade etmemekle birlikte açık bir şekilde şu ayetin kapsamına dahildirler: “Dilleriniz yalana alışageldiğinden dolayı, Allah’a karşı yalan uydurmak için, ‘Şu helâldir, Şu haramdır’ demeyin. Şüphesiz, Allah’a karşı yalan uyduranlar, kurtuluşa eremezler.”³³⁵ Şu hadisi şerif ise fetvâların ehliyet sahibi müftüler tarafından verilmediğinde nelerin olacağını gözler önüne sermektedir: “Allah Teâlâ, ilmi kullardan çekip almak sûretiyle yok etmez. Ancak ilmi, âlimleri almak sûretiyle ortadan kaldırır. Allah hiçbir âlim bırakmayınca da, insanlar birtakım cahil başlar edinirler ve onlara sorular sorarlar, onlar da ilimsiz fetvâ verirler. Bu yüzden de hem kendileri saparlar hem de başkalarını saptırırlar.”³³⁶

Ehli dışında verilen fetvâların hatalı olacağı başından bellidir. Dolayısıyla böyle bir hata biçimi mazur değildir ve mezkûr âyetin belirttiği üzere uhrevi sorumluluğu büyüktür. Yine bununla ilgili Câbir b. Abdullah’tan gelen şu rivâyet mühimdir: Câbir hadisine göre çıktıkları bir yolculukta aralarından birinin başı yaralanır. İhtilâm halinin kendisinde vuku bulması üzerine arkadaşlarına teyemmüm ruhsatından yararlanıp yararlanamayacağını sorar. Arkadaşları suyu kullanma gücüne sahip olduğundan dolayı kendisi için ruhsatın olamayacağını söylerler. Bunun üzerine bu kimse gusleder ve ölür. Medine’ye döndüklerinde Hz. Peygamber’e olay aktarılınca şöyle buyurur: “Onu öldürdüler. Allah da onları öldürsün! Bilmediklerini niçin sorup öğrenmediler? Cehâletin ilacı, sorup öğrenmektir!”³³⁷ Hz. Peygamber’in fetvâda ehil olmadıkları halde fetvâya yeltenen, bu yüzden bir kimsenin ölümüne sebep olanlara karşı “Allah da onları öldürsün!” şeklindeki sözü, bu kimselerin verdikleri hatalı fetvâlarından dolayı ahirette hesaba çekileceklerini göstermektedir. Aynı şekilde “Kime sağlam bir bilgiye dayanmadan fetvâ verilir ve o da o

³³⁵ en-Nahl 16/116.

³³⁶ Buhârî, “İlim” 34; Müslim, “İlim”, 13.

³³⁷ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Âlî b. Ömer b. Ahmed, thk. Şuayb Arnavut vd., *es-Sünen*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, I, 349.

yanlış fetvâyla amel ederse, günahı fetvâyı verenin boynunadır.”³³⁸ hadisindeki “günah” tabiri ehliyetsiz bir kimsenin fetvâyâ teşebbüs etmesi ve fetvâsının hatalı olması durumunda, o kimsenin özellikle uhrevî olarak sorumlu tutulacağını ifade eder.

Ehliyetsiz müftünün verdiği hatalı fetvânın dünyevî sorumluluğu fetvânın bağlayıcılığı konusuyla ilgilidir. “Fetvânın ilmî bakımdan bağlayıcılığı” konusunda ayrıntılı bir şekilde incelendiği üzere, müsteftinin aldığı fetvâyla amel etme zorunluluğu, müftünün fetvâsının doğru olduğuna dair kendisinde zann-ı gâlibin hâsıl olmasıyla alakalıdır. Bunun için de müsteftinin güvenilir bir müftüden fetvâ istemesi gereklidir. Güvenilir müftüyü araştırmak ve seçmek müsteftinin sorumluluğundadır. Eğer müftünün fetvâsına kalbi mutmain olmaz, müftünün ilmi eksikliğini, yeterince çaba göstermemiş olduğunu veya meseleyi tam anlamamış olduğunu bu yüzden cevabın nefsi’l-emirde hükmü karşılamadığını anlarsa, müsteftinin kalbi cevaba mutmain olana kadar soruyu tekrarlaması gereklidir.³³⁹ Görüldüğü üzere, fetvânın doğrudan bir bağlayıcılığı olmadığından, ehliyetsiz müftünün verdiği hatalı fetvânın dünyevî sorumluluğundan da doğrudan bahsedilememektedir. Aksine, kendi üzerine düşeni yerine getirmediğinden dolayı sorumlu müstefti kabul edilmiştir. Ancak ileride de ele alınacağı üzere, ehliyetsiz kişilerin verdikleri fetvâların maddî zararlarının tazminine fetvâyı veren kişilerin de dahil olacağını söyleyen görüşler bulunmaktadır.

Ehliyetsiz müftü problemi fıkhîta el-muftî’l-mâcin kavramıyla yer almıştır. “Yaptığından ve kendisine söylenen şeylerden çekinmeyen, umursamayan kimse” şeklinde tanımlanan³⁴⁰ mâcin kelimesi müftüler için kullanıldığında; insanlara bâtıl olan hileleri öğreten, cehâletle hükmeden, hevâsı uğruna şer’e muhalif fetvâ vermekten çekinmeyen kimseleri ifade etmektedir. el-Muftî’l-mâcin Hanefî fıkıh kaynaklarında; hakları kullanma ehliyetinin yokluğu, kaldırılması veya kısıtlanmasını ifade eden “hacr” başlığı altında incelenmektedir.

Ebû Hanîfe’ye ve Züfer’e göre hacrin üç sebebi vardır: Delilik, çocukluk ve kölelik (semâvî sebepler). Akıl bâliğ olan bir kimse için hacr uygulaması geçerli değildir. Ancak bu sebeplere ilaveten hacr uygulanmadığı takdirde büyük zararlara sebep olacağından dolayı Ebû Hanîfe’nin, mâcin müftü, cahil tabip ve sermayesiz nakliyeciyeye (el-mükârî’l-müflis) hacr uygulanacağı görüşünde olduğu da rivâyet edilmiştir. Öyle ki mâcin müftü insanların dinini, cahil tabip bedenlerini ifsat etmekte, sermayesiz nakliyeciyeye mallarını telef etmektedir.³⁴¹ Kâsânî bu kimselerin hacrinden maksadın hacrin hakikati, yani tasarrufun nâfiz olmasına engel olan şer’î mâna olmadığını öne sürmüş ve bu yorumunu şu gerekçeye dayandırmıştır: “Müftü, hacirden sonra fetvâ verse ve fetvâda isabet etse bu câizdir. Hacirden önce fetvâ verse ve hata etse câiz değildir. Aynı şekilde tabip hacirden sonra ilaç satsa bu satımı nâfizdir. Görülüyor ki Ebû Hanîfe burada gerçek/teknik anlamındaki hacri kastetmemiştir. Onun maksadı, bu kişilere fiilen engel olunması, yani bir anlamda meslekten mendir. Çünkü bunların fiilen işlerinden menedilmesi, emir bi’l-ma’rûf nehiy

³³⁸ Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, t.y., “İlim”, 8.

³³⁹ Aşkar, *el-Futya ve Menâhicu’l-İftâ*, s. 89.

³⁴⁰ es-Signâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, *el-Kâfi Şerhu’l-Bezdevî*, Mektebetu’r-Rüşd li’n-neşri ve’t-Tevzî’, Riyad. 1422/2001, IV, 1608.

³⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 157

ani'l-münker kabilindendir.”³⁴² Nitekim bir önceki bölümde devlet başkanının görevleri arasında fetvâ kurumunda görev alanların ehliyetlerinin araştırılması, ehliyetsiz kişilerin görevlerinden men edilmesi hususları mevzu bahis edilmişti.

3.2.2. Müftünün ictihadında taksirde bulunması

Müftünün ictihadındaki taksiriyle bir fetvânın hatalı olması; müftünün ictihadın gerektirdiği dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırı davranmasıyla, verdiği fetvâsının doğruya isabet edememesi ve böylece ictihad saygınlığını kazanamaması anlamına gelmektedir. Taksir sebeplerinin başlıcalarını ise birkaç madde halinde aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1. Sahih bir ictihadın gerçekleşebilmesi için kitap, sünnet, icmâ ile ilgili usul kitaplarında belirtilen hüküm istinbâtındaki müftünün gerekli bilgi ve donanımındaki eksikliği. Müftünün meseleyle ilgili nasların bilgisine sahip olup kuvvetli delile ulaşması gerekmektedir.
2. Kıyasın doğru bir şekilde yapılmaması. Örneğin; kat'î bir nassı zannî bir nassa kıyas etmek, hükmü ve maksatları hususunda mahza teabbudî olan mevzuları, âdet ve muamelata kıyas etmek.
3. Sorulan meselenin her yönüyle anlaşılmaması.
4. Müsteftinin hâlinin gözetilmemesi, fetvânın nelere sebep olacağının düşünülmemesi.
5. Müsteftinin bulunduğu ortamın örf ve adetlerinin; yemin, ikrar gibi yöreden yöreye değişkenlik taşıyan lafızlarının bilinmemesi.

Bütün bunların temelinde de fetvâda aceleciliğin yattığı görülmektedir. Müftünün iftâ ameliyesini hızlı ve acele bir şekilde yapması, incelemelerini hakkıyla tamamlayamaması bakımından zikredilen taksir hâllerine düşmesine sebep olmaktadır. Bunun da altında, hızlı olmanın bir ustalık, yavaş davranmanın da bir acizlik ve eksiklik olduğunu tevehhüm etmesi yatabilmektedir. Halbu ki yavaş davranıp hata yapmaması iftâ faaliyetinde daha kâmil bir davranıştır.³⁴³

Taksirin yanında müftünün hataya düşmesinin diğer bir önemli nedeni tesâhül/fetvâda kolaycılığa kaçmaktır. Bunun da sebebi makam, mevki, menfaat gibi nefsânî duygular olabilmektedir. Esasen şer'e aykırı olmamak kaydıyla müsteftinin durumunu gözetip kolay olanın fetvâ olarak verilmesi müftü tarafından dikkate alınması gereken bir husustur. Bununla ilgili Süfyan es-Sevrî'den şöyle nakledilmektedir: “Bize göre ilim güvenilir (sika) kişilerden alınan ruhsatlardır. Zorlaştırmaya gelince, zaten herkes onu yapar.”³⁴⁴ Burada yerilen tesâhül ise şer'î delillere aykırı olarak yapılan kolaylaştırmalardır. Hevâ doğrultusunda şer'an geçerli bir sebep olmaksızın hükmün daha katı tutulması/müteşeddît davranılması da bu kabildendir. Halife Mansûr'un haksız ve keyfî uygulamaları meşrulaştıracak fetvâ arayışlarına karşı İmam Ebû Hanîfe'nin hakikat tarafındaki şu duruşu böyle bir hataya düşmeme açısından olumlu bir örnek olarak zikredilmelidir: Bezzâzî'nin

³⁴² Apaydın, Yunus, “Hacir”, DİA, XIV, 513.

³⁴³ Bkz. İbn Salâh, *Edebu'l-Müftî ve'l- Müsteftî*, s.111.

³⁴⁴ İbn Salâh, *a.g.e.*, s.112.

anlattığına göre Mansûr'un Musul halkı ile yaptığı anlaşmada Musul halkı, halifeye isyan ettikleri takdirde kanları ve mallarının helâl sayılmasını kabul etmişlerdi. Daha sonra Mansûr, isyan eden Musul halkını anlaşma gereği cezalandırmak istedi ve bu konuda çevresindeki âlimlerin görüşüne başvurdu. Bir kısmı halifeye, “Eğer onları affedersen af ehlinden olursun, eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir” cevabını verirken Ebû Hanîfe kanaatini şöyle belirtmiştir: “Onlar mâlik olmadıkları bir şeyi sana şart koşmuşlar, sen de yetkin olmayan bir şeyi kabul etmişsin. Zira müslümanın kanı ancak üç şeyden biriyle helâl olur. Sen onlara karşı kılıç kullanırsan bu üç şeyin dışında helâl olmayan bir şeyi yapmış olursun. Şüphe yok ki riâyet edilmesi gereken şartlar Allah'ın koştuğu şartlardır.”³⁴⁵

Ehliyet sahibi bir müftünün fetvâ verirken nefsanî düşünce ve duygulara kapılmaması için şu âyet bir uyarı niteliğindedir: “Sonra seni de din konusunda bir şeriat sahibi kıldık, ona uy; bilmeyenlerin heveslerine uyma”³⁴⁶

Yeterli inceleme yapmayıp taksirde bulunan, heva doğrultusunda mütesahil ve müteşeddît olan müftü, Nahl Sûresin'nin 116. âyetinin “Allah'a karşı yalan uyduranlar, kurtuluşa eremezler” vaîdinin kapsamı dışında değildir; gerekeni yapmadığı için günahkârdır. Eğer müstefti müftünün taksirini veya mütesahil olduğunu farketmişse, aldığı fetvâyla amel etmesi câiz olmaz.

Hatanın somut bir şekilde tezahür ettiği en önemli durum, ictihadın mahallinde gerçekleştirilmemesi ve fetvânın kat'î delillere muhalif olarak verilmesidir. Bunun sebebi yukarıda zikredilen müftünün gerekli bilgi donanımındaki eksikliği bağlamında ele alındığında kat'î delile muhalif fetvâ vermek müftünün bir taksiri olarak kabul edilmektedir. Fıkıh usulünde detaylandırılması ve müftünün tazmin sorumluluğu bahsinde önem arzetmesi bakımından konuyu biraz daha kapsamlı olarak ele alalım.

3.2.2.1. İctihadın mahallinde gerçekleştirilmemesi

Fetvâya ulaşma yöntemi olan ictihattaki öncelikli taksir hâli, ictihadın mahallinde yerine getirilmemiş olmasıdır. Zannî hükme ulaşma çabası olan ictihadın yapılamayacağı kat'ıyyât alanı fıkıh usulünde detaylandırılmıştır. İctihadın yapılp yapılamayacağı alanlar bir gruplandırmaya göre 1. aklıyyât 2. usulî meseleler 3. furu' fıkıh meseleleri başlıkları altında incelenmiştir.³⁴⁷

Aklıyyât, yalnızca aklî incelemeyle hakikatine ulaşılabilir, aklın bilgi alanları olan meselelerdir. Bir sâni'in varlığı, âlemin hudûsu, Allah'ın sıfatları, peygamberlerin gönderilmesi ve mucizelerle tasdik edilmeleri gibi konuları içerir. Bu gruba kelam konuları da dahil edilmiştir. Kimi usulcüler bu alanı usulu'd-din olarak ele almaktadır. Bu alanda hakikatin tek olduğuna ve doğruya isabet edenin muayyen olduğuna dair fıkıh usulünde ittifak vardır.³⁴⁸ Allah katındaki hükümde hata eden kimse, kendisiyle alakalı kısımda da

³⁴⁵ Uzunpostalıcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 132.

³⁴⁶ el-Casiye 45/18.

³⁴⁷ Zuhayli, *El-Veciz fî Usûli 'i-Fıkh 'i-İslamî*, II, 320.

³⁴⁸ Bkz. el-Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Şerhu'l-Verakat fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Hüsameddin b. Musâ Afâne, Câmiatu'l-Kuds, Filistin, 1420/1999, s. 225.

hatalıdır. Çünkü vaz'ın temelinde Allah'ın yakınî bilgiyi gerektirecek delilleri vardır. Hata ancak teemmülün azlığından kaynaklanır.³⁴⁹ Dolayısıyla bu konularda ictihad eden doğruyu isabet etmekle yükümlü kabul edilmiştir. Allah ve Rasulüne imana raci bir meselede hata eden kimse kafirdir. Allah'a ve Rasulüne iman konularının dışındaki ictihadlarında hata eden kimse ise ehli sünnet tarafından günahkâr, bid'atçı ve fasık olarak kabul edilmiştir.³⁵⁰ Bu konuda icmâya aykırı olarak Cahız ve Amberî'nin görüşleri nakledilir. Cahız aklı konularda hata edenin günahkâr olmadığını, Amberî de usulde ictihad eden herkesin isabet ettiğini belirtmiştir. Amberî'nin bu sözünü; "usulde olsun, fîrû da olsun Müslümanların müctehidlerinden hata yapanlar ecir kazanır", "usul konularında hata yapan müctehid günahkâr değildir" şeklinde tevil edenler çıkmıştır.³⁵¹ Gruplandırmadaki usulî meselelerden maksat ise; delillerinin kat'î olması gerekçesiyle icmânın, kıyasın, haber-i vâhidin hüccet olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Bu sebeple bu konulardaki ictihatta musibin muayyen, muhtûnin de günahkâr olması şeklinde ilk gruptaki ictihadın hükmü gibi değerlendirilmektedir.

Klasik fıkıh usulünde yer edinmiş olan kelam konularında ve usulî meselelerde hakikatin tek olduğu, bu hakikati isabet edemeyenin en azından günahkâr olarak kabul edilmesi, Ehl-i Sünnet düşüncesini sarsıntıdan koruma gibi endişelerin kat'î-zannî delil zeminine yansıtıldığı görülmektedir.³⁵² Ancak İslam düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet mensubu olanların Eş'ârî ya da Mâtürîdî şeklinde farklılaşması bile usulde fırkalaşmanın kaçınılmazlığının pratik bir göstergesidir.³⁵³ Öyleyse her mümin inanması gereken ve ihtilafın kabul edilmediği kat'î delil üzerine bina edilmiş temel esaslar olarak algılanan usûl'd-din kavramı kelâm ilminin konu ve ilkelerinin dahil olduğu usul'u-din ilminden farklı değerlendirilmelidir. Bir diğer ifadeyle usûl'd-dinde Rasûlullah'ın akâid sahasındaki sünnetinden ayrılmayan ve İslam toplumunun ruhunu zedelemeyen fikrî ihtilafların vâki olabileceği kabul edilmelidir.³⁵⁴

Fîrû fıkıh meseleleri de kat'î ve zannî olmak üzere iki çeşittir. Kat'î fîrû meseleleri; beş vakit namazın, zekâtın, ramazan orucunun, haccın farziyeti; öldürmenin, zinanın, hırsızlığın, içkinin haram olması gibi sübutu ve delaleti kat'î nassa dayanan, ictihadı gerektirmeyecek zarûrât-ı dîniyyeden olan meselelerdir. Hata-günah bakımından akliyyât meseleleri gibidir. İnkârı küfrü gerektirir. Zarûrattan olmayıp incelemeye kat'î olarak bilinebilen icmâyî malum olan hükümler de bu gruba dahildir. Ancak inkâr eden kâfir olarak değil günahkâr olarak ele alınır.³⁵⁵ Yöntemi ictihad olan fetvânın alanı bu zikredilenlerin dışında kalan zannî alandır.

³⁴⁹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 30.

³⁵⁰ Zuhaylî, *el-Veciz fi Usûli'i-Fıkh'i-İslamî*, II, 320.

³⁵¹ Es-Selmî, İyâd b. Nâmî, *Usulu'l-Fıkh Ellezi Lâ Yeseu Fakîh Cehlehû*, Dâru't-Tedmîr, Riyad, 1426/2005, s.462.

³⁵² Bkz. Apaydın, Yunus, "İctihad", DİA, XXI, 437.

³⁵³ Bkz. Öge, Sinan, *Usulu'd-Din'de İhtilafın Hükümü Ve Eleştirisi*, Ekev Akademi Dercisi, 2007, Sayı: 33, s.120.

³⁵⁴ Bkz. Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul 1991, s. 103-104.

³⁵⁵ Zuhaylî, *el-Veciz fi Usûli'i-Fıkh'i-İslamî*, II, 320.

Mesele, “hata” gibi mükteseb ehliyet arızalarından kabul edilen “cehâlet” cihetiyle de ele alınmaktadır. Konuyu özetlemesi bakımından İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) el-Eşbâh ve’n-Nezâir’indeki cehâletin tanımını ve kısımlarını aktaralım:

Cehâletin hakikati; bilinmesi gerekenler hakkındaki bilgisizliktir. Eğer bu bilgisizlik hakikatin zıddına itikad etmekle birlikte olursa bu, mürekkebe cehâlettir. Cehli mürekkebtan kasıt, bir şeyi olduğundan farklı bir şekilde bilmektir. Cehli basit ise, (o şey hakkında) hiçbir şey bilmemektir. Kısımları: İlki bâtil cehâlettir, ahirette bir özür olarak geçerli değildir. Kâfirin Allah’ın sıfatlarını ve ahiret hükümlerini bilmemesi, heva sahibinin cehâleti, telef ettiği masumun malını tazmin etmesi gereken bâğînin cehâleti, ictihadıyla kitap veya meşhur sünnete ve icmâyâ muhalefet eden kimsenin cehâleti, örneğin ümmehâtü’l-evlâdın (sahibinden çocuğu olan cariyelerin) satışına fetvâ vermek gibi. İkincisi; ictihadın geçerli olduğu alanlardaki veya şüphe uyandıran yerlerdeki cehâlet. Bu tür cehâlet özür ve şüphe olarak geçerli görülür. Örneğin hacamatlının hacamatın orucu bozduğu zannıyla orucunu açması, kendisine helal olduğunu düşünerek babasının veya karısının cariyesiyle ilişkiye girmesi gibi. Üçüncüsü: Daru’l-harbdeki hicret etmemiş Müslümanın cehâleti. Bu tür cehâlet özür kabul edilmektedir. Dördüncüsü: Şüf’a hakkına sahip kimsenin cehâleti, cariyenin âzat edildiğini bilmemesi, bekâr bir kimsenin velisinin kendisini nikahlamasını bilmemesi gibi.³⁵⁶

Bâtil cehâlet kapsamında kâfirin cehâleti derecesinde olmayan ancak âhirette de bir özür olarak kabul edilmeyenler arasında, ictihadıyla kitap veya meşhur sünnete ve icmâyâ muhalefet eden kimsenin cehâleti de dahil edilmiştir.

Meşhur sünnete muhalif olan fetvâyâ örnek olarak ümmü’l-veled’lerin satışına izin veren fetvâ zikredilmiştir. Söz konusu fetvâ Hanefî fakihî el-Merîsî’ ve Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî’ye (ö. 297/910) aittir. Bu şekilde amel etmelerinin nedeni Câbir b. Abdillâh’dan gelen “Biz ümmü’l-veled olan cariyelerimizi, Peygamber Efendimiz aramızda olduğu halde satardık. Peygamber Efendimiz bunda sakınca görmezdi”³⁵⁷ rivâyetidir. Bu rivâyet şu meşhur hadise muhaliftir: Hz. Peygamber (s.a.v.) cariyesi Mâriye’nin oğlu İbrahim’i doğurduğu zaman hakkında, “Çocuğu onu âzat etti”³⁵⁸ şeklinde buyurmuştur. Yine, sünnetteki garib rivâyetle amel ederek tesmiyenin kasıtlı olarak bırakılması “Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan) lardan yemeyin.”³⁵⁹ âyetine aykırı olduğundan bâtil kabul edilmektedir.³⁶⁰

İcmâyâ aykırı olarak yapılan ictihada örnek olarak Yusuf El-Karadâvî bazı çağdaş araştırmacıların Müslüman bir kadının ehl-i kitaptan biriyle evlenmesinin mübah olduğuna dair ictihadlarını zikreder. Gerekçesi ise bütün mezheplerin bunun haram olduğunu söylemeleri ve Müslüman kadınların kâfirlerle evliliğini yasaklayan âyetin umumuna söz konusu meselenin de dâhil olmasıdır.³⁶¹ Karadâvî icmâyâ ilgili dikkat edilmesi gereken hususlara da yer vermektedir. Bunlar: 1. İctihadın icmâyâ aykırı olmaması icmâyâ delil olarak kabul edenler içindir. 2. İctihat ehliyetini hâiz kimsenin icmânın gerçekleştiği

³⁵⁶ İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s.261.

³⁵⁷ En-Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *Es-Sünenü’l-Kübrâ*, “Zekat”, 47.

³⁵⁸ İbn Mâce, *Sünen*, “İtk”, 2.

³⁵⁹ En’âm 6/ 121.

³⁶⁰ el-Hamevî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî, *Ğamzü Uyûni’l-Besâ’ir fî Şerhi’l-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985, III, 299.

³⁶¹ “Ey inananlar! İnanmış kadınlar hicret ederek size gelirlerse onları deneyin, hicretlerinin sebebini inceleyin. Allah onların imanlarını çok iyi bilir. Onların mümin kadınlar olduklarını öğrenirseniz, inkârcılara geri çevirmeyin. Bu kadınlar, o inkârcılara helal değildir. Onlar da bunlara helal olmazlar. Mümtahine 60/10.

meseleleri bilmemesi çok az vuku bulur. 3. İcmâ olduğu söylenen birçok meselede hilaf mevcuttur. 4. Hükmünün illeti maslahat veya örf olan icmâlar başka bir icmâyla değişebilir.³⁶²

Fıkıh usulünde konuyla ilgili haber-i vâhîde aykırı fetvâlar da ayrı bir şekilde incelenmektedir. Kimi görüşler fetvâların bozulmayacağını söylerken kimileri haber-i vâhidin diğer zannî bilgilerden daha kuvvetli olduğunu söyleyerek bozulacağını ifade etmişlerdir.

Fıkıh usulünde konuyla ilgili görüş birliğinin olduğu husus; zarûrât-ı dîniyye konularında yapılan ictihadın hatalı olması durumunda meseleyle ilgili tek doğrunun olması, bu doğruya götüren delillerin açıklığı, hatanın ancak yeterli incelemenin yapılmayışından kaynaklı olması sebebiyle müctehidin uhrevî olarak mazur görülemeyeceğidir. Günahından dolayı tevbe etmesi gereklidir. Fetvâsıyla bir malın telef olmasına sebep olmuşsa ictihadındaki taksir sebebiyle müftünün tazmin sorumluluğunun olup olmadığı ise ileride ele alınacaktır.

3.2.3. Müftünün ictihadını değiştirmesi

Taksir ve tesâhülün olmadığı ictihad yöntemli bir iftâ faaliyetinde hataya yaklaşım, müctehidin sevap kazanması ve mazur kabul edilmesi veçhelerinden bakılmasıyla tamamen farklılık arzeder.

İctihadî meselelerdeki hükmün Allah katında tek olup olmaması konusunun musavvibe ve muhattie grupları tarafından farklı şekillerde ele alındığını ancak sonuç olarak her iki gruba göre de her ictihadî görüşün aynı saygınlığa sahip olduğunu “ictihadın bağlayıcılığı” konusunda ele almıştık. Konuyu biraz açmak gerekecek olursak; musavvibeye göre müctehidin yeterli bir incelemeden sonra elde ettiği hüküm doğru olduğundan, müctehid bununla amel etmekle sorumlu tutulmakta, aynı zamanda sevap da kazanmaktadır. Muhattieye göre ise Allah katındaki hükmün tek olması, birbirinden farklı sonuç elde eden ictihadlardan yalnızca birinin doğru olmasını gerektirir. Doğru olmayan hükme, hakikate mutabık olmaması ve ictihad sonucu elde edilmesi olmak üzere iki cihetten yaklaşım söz konusudur. Hata dan kaçınmak mümkün olmadığından dolayı bu hüküm ictihad cihetiyle ele alınır ve böylece müctehid hatalı da olsa ictihad sonucu elde ettiği hükümle amel etmekle sorumlu tutulur. İctihada tabi olma emri bizzat ictihad dolayısıyladır. Çünkü ictihadî hüküm nefsi’l-emre muhalif de olsa müctehidin nazarında doğrudur. Sonuç olarak muhattieye göre de mutlak olarak olmasa da amel bakımından doğru olduğundan dolayı bu doğru ictihadla amel etmeye sebep olur.³⁶³

Muhattieye göre müctehidin sevap kazanması ise ihtilaflı bir meseledir. Bir görüşe göre “Bir hâkim, ictihad eder ve ictihadında isabet ederse iki sevap; hata ederse bir sevap kazanır” hadisinin bildirdiği üzere sevap kazanır; diğer bir görüşe göre ise mazur kabul edilir, sevap kazanmaz. Bu ikinci görüşün gerekçesi hatanın doğrunun zıddı olması ve esas itibariyle yasaklanmış olmasıdır. Ancak yasağın hükmü hatanın özrü sebebiyle ortadan kalkar ve doğru yapma sevabı kazanmaz. Tıpkı uyuyan birinin namazını kaçırdığında,

³⁶² Karadâvî, *İctihad*, s.37.

³⁶³ Bkz. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve 't-Tahbîr*, III, 300

namazı terketmesinin günahı olmadığı gibi namaz kılanın sevabının da olmaması gibidir. Bir başka görüş ise hata sebebiyle cezalandırılacağını söyler. Görüşleri bir araya getiren dengeleyici bir görüş ise şu şekildedir: Eğer hükümde isabet etme yöntemi açıksa ancak kendi taksiri sebebiyle hataya düştüğünden dolayı kınanır. Eğer delil açık değilse, hatanın sebebi delilin kapalılığından kaynaklandığından dolayı kınanmaz. Kapalılığı her anlayış, her kalp idrak edemez. Her aklın idraki farklıdır. Allah 'ın bu farklı yaratması hususunda bir kınama olmaz. Böylece isabete erişemediği hususta mazur olur, ictihad etmesi bakımından da sevap kazanır.³⁶⁴

Görüldüğü üzere usulüne göre yapılmış farklı ictihadların her biri kendisiyle amel edilmesi bakımından birbirine eşittir. Bu eşitlikten dolayı, hatalı olduğu gerekçesiyle bir ictihad başka bir ictihadla nakzedilemez. Bununla ilgili farklı istikametlere doğru yönelip namaz kılan aşıklarla ilgili şu rivayet bir delildir: “Biz karanlık bir gecede Resulullah (s.a.v.) ile birlikte bir seferde idik. Kible istikametini bilemedik. Herkes kendi istikametine yönelerek namazını kıldı. Sabah olunca durumu Rasûlullah (sav)'a açtık. Bunun üzerine şu âyet indi. "...Nereye yönelirseniz Allah'ın yönü orasıdır (Bakara, 115).”³⁶⁵ İbn Ömer ise bu âyetin özellikle nafil namazlar için “bineğin seni nereye döndürürse” anlamında olduğunu, Rasûlullah'ın (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye doğru yönelmiş bir şekilde bineği üzerinde namaz kıldığını, âyetin bunun üzerine indirildiğini söyler.³⁶⁶ es-Sem'ânî (ö. 489/1096), bu âyetin kiblenin açık olmadığı zamanlar için olduğunu söylemiştir. Ancak konu bütün müteahhidlerin musib olmasıyla alakalı olarak ele alınmaktadır.³⁶⁷ Hadis, ictihatta hata-isabet meselesinde musavvibenin önemli bir delili olmakla birlikte fûrû meselelerde bir esasın temelini teşkil eder. O da kible tayininde ictihad eden kişi, kibleyi isabet edemese de namazı iade etmesinin gerekmemesidir.

Furû fıkhıta kişinin amelini binâ ettiği zannının hatalı çıkmasının sonuçları, zannını makbul bir mesnede dayandırıp dayandırmadığına göre farklı ele alınmaktadır. Örneğin Hanefî mezhebinde bir kimse ramazanda unutturak yemek yese ve bunun orucu bozduğunu düşünerek daha sonra kasıtlı bir şekilde yemek yese yalnızca kaza gerekir kefaret gerekmez. Çünkü kafa karışıklığına neden olan şey karmaşık bir durumdur; yemek eylemi orucun rûknünü hakikaten ortadan kaldırır, rûknü ortadan kalktığında ibadet de bozulmuş olur. Bu şekildeki zannı keffareti düşürecek bir sebep olur. İmam Muhammet eğer unutmayla ilgili hadis kendisine ulaşmışsa hem kaza hem de kefaret gerekir der. Çünkü bu haberle zannı bertaraf olur. Şüphe de kalmaz. Ebu Hanife'den gelen rivâyete göre ise, hadis bu kişiye ulaşmış da olsa kendisine keffaret gerekmez. Çünkü haberi vâhid yakîn bilgisi sağlamaz, râviye hüsnü zan edilmesi sebebiyle, bildirdiği haberle yalnızca amel edilmesini gerektirir. Bu yüzden şüphe ortadan kalmaz. Aynı mesele hacamat örneğinde de söz konusudur. Bir kimse hacamat yaptırsa ve bunun orucunu bozduğunu düşünse; bu yüzden kasıtlı olarak yese ve içse, bu kimseye hem kaza hem de kefaret gerekir. Çünkü yerinde bir zanda bulunmamıştır. Orucun rûknünün bozulması bedene bir şey girmesiyledir. Böyle bir

³⁶⁴ Görüşler için bkz.: Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 31. Son görüş Abdulaziz Buhârî'nin kendisine aittir.

³⁶⁵ Tirmizî, Salat 354

³⁶⁶ Beyhakî, Ebû Bekr, *el-Hilâfiyyât Beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, er-Ravda, Kahire, 1436/2015, II, 239

³⁶⁷ Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer el-Mervezî, *Qavâtu 'u'l-Edille fi'l-Uşûl*, II, 312

şey hacamatta yoktur. Ancak müftü kendisine orucunun bozulduğu hususunda fetvâ veriyse o zaman kefarete gerekmez. Çünkü âminin sorumluluğu müftünün fetvâsıyla amel etmektir. Bu yüzden fetvâ, bu kişiye kefarete gerekip gerekmeyeceği hususunda bir şüphe uyandırmış olur. Eğer bıyığına yağ sürse veya gıybet etse, sonra bunların orucu bozduğunu düşünüp kasıtlı bir şekilde yemek yese, hadise veya fetvâya itimad etmiş de olsa bu kimseye hem kaza hem de keffaret gereklidir. Çünkü icmâcaya muhalif olmalarından dolayı ne böyle bir zan ne de aldığı fetvâ muteberdir.³⁶⁸

Zannını güvendiği bir müftünün fetvâsı üzerine kuran müsteftinin, fetvânın hatalı çıkmasıyla geriye dönük ibadeti iade etmesine gerek olmadığına dair birkaç örnek de şu şekildedir: Vedâ tavafını yapmadan Mekke'den ayrılan hacılar, eğer güvendikleri bir müftüye sorup da ayrılmışlarsa müftü hata etmiş olsa da herhangi bir şey yapmalarına gerek yoktur. Çünkü müftünün sözünü yerine getirmekle mesuldürler. Eğer sormadan ayrıldıysalar her birinin Mekke'de ceza kurbanı kesmesi gerekir; çünkü veda tavafı haccın vaciplerindendir.³⁶⁹ Hac ve umreye niyet eden bir kişi mîkatta ihrama girmesi gerekirken, ihrama girmeyerek Mekke'ye varmış ve güvendiği ehliyet sahibi bir müftü tarafından kendisine en yakın mîkata gidip ihrama girmesi fetvâ olarak verilmişse, her ne kadar doğru olanın, ihramsız geçtiği mikâta geri dönüp orada ihrama girmesi olsa da bu hatalı fetvâ sebebiyle bir şey yapması gerekmez.³⁷⁰

Bir müctehidin ictihadını değiştirmesi birtakım sonuçlar doğurmaktadır. İlk sonuç, müctehidin yeni ictihadına göre hareket etme yükümlülüğüdür. Çünkü ictihadın mesnedi delildir. Müctehid eğer daha kuvvetli bir delile ulaşırsa o delilin mücebiyle amel etmesi kendisine vâcip olur. Meselâ muhâleanın fesih olduğunu savunan bir müctehid, karısıyla üç defa muhâlea yaptıktan sonra, ictihadı muhâleanın talâk olduğu yönünde değişmişse karısından ayrılmak durumundadır; artık onu kendi ictihadına aykırı olarak nikâhı altında tutması câiz olmaz.³⁷¹ Aynı şekilde bir müctehid akıl baliğ olan bir kızın nikah akdinde velinin iznini şart olarak görmüyorsa; bu ictihadının üzerine velisinin izni olmayan bir kızla evlense sonra ictihadı velinin izninin şart olduğu doğrultusunda değişse, bu müctehidin o kadından ayrılması lazım gelir. Geriye dönük müctehid eski ictihadını nakz eder. "İctihad benzerini nakzetmez." kaidesine gelince, bu mahkeme kararları ile ilgilidir. Meselâ bir müctehid zannî bir meselede ictihad etse ve ictihadının muktezası ile amel etse veya hâkim olarak ictihadıyla o mesele hakkında hükmetse, sonra ileride kendisine buna benzer bir hâdisse gelse, ictihadı onu bu defa başka bir hükme götürse, bir müctehidin hükmü bir başka müctehidin muhalif hükmünü nakzetmediği gibi, bu son hükmü de öncekini nakzetmez. Çünkü ikinci ictihadı öncekinden daha tercihe şayan değildir. Aynı şekilde müctehidlerden hiçbirinin ictihadı diğerinin ictihadından uyulmaya daha layık değildir. Zira ictihadın

³⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 79-80.

³⁶⁹ Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Mecmû' u fetâvâ*, XXIII, 341. Veda tavafıyla ilgili fikhî bilgi şu şekildedir: Vedâ tavafı ziyaret tavafından sonra yapılır. Mekke'den ayrılıp mîkat dışına çıkılmadıkça vakti sona ermiş olmaz. Vedâ tavafını yapmadan Mekke'den ayrılan kişi henüz mîkat sınırları dışına çıkmamışsa, ihramsız olarak Mekke'ye dönüp vedâ tavafını yapması vâciptir. Mîkat dışına çıkılmışsa dönmek vâcip değildir ve artık ceza gerekir.

³⁷⁰ Useymîn, a.g.e., XXI, 286.

³⁷¹ Apaydın, Yunus, "İctihad", DİA, XXI, 440.

nakzedilmesi hâkimlerin hükümlerine karşı güvenin sarsılmasına ve hükümlerin istikrarsızlığına sebep olur ki bu da sıkıntı ve meşakkat getirir.

Hz. Ömer'in mirasla ilgili bir meseledeki hükmü de bunu teyid eder. Hz. Ömer, mesele-i haceriyyede öz kardeşlerin mirastan pay alamayacaklarına hükmetmiş, daha sonra önüne benzeri bir olay getirildiğinde ise "üçtebîrlük miras payının, öz kardeşler ile anabir kardeşler arasında taksim edileceğine karar vermiştir. Kendisine "Sen falanca zaman böyle hükmetmemiştin", denildiğinde şu cevabı vermiştir: "O günkü kararımız öyle idi, bugün ise böyle hükmediyoruz."³⁷²

Müctehidin değişen ictihadının müstefti açıdan sonuçları ise müsteftinin o ictihadla amel edip etmemesine göre değerlendirilmektedir. Eğer müstefti bu ictihada göre amel ettikten sonra müctehidin ictihadı değişmiş ve öncekine aykırı yeni bir sonuca varmışsa, müsteftînin fiilen gerçekleşen amelîne bir noksanlık gelmez ve bâtıl olmaz. Fakat müftünün görüşünden dönmesinden sonra müsteftî bundan haberdar olmuş ise ve aynı durum tekrar başına gelirse, o zaman ikinci görüşe göre amel etmesi gereklidir.³⁷³

Nikâh gibi devam eden meselelerle ilgili fetvâların değişmesi durumunda ise, müsteftinin değişen yeni fetvâyla amel etme gerekliliği tartışmalıdır. İbn Salâh'a göre tıpkı kible konusunda taklid ettiği kişinin ictihadının namaz esnasında değişmesinde olduğu gibi, bu adamın da karısından ayrılması gerekir. İbn Salâh'ın değişen fetvâ karşısında müsteftinin yapması gerekenlerle ilgili görüşleri şu şekildedir: Müftü görüşünden dönmeyen önce müstefti fetvâyla amel etmişse, bu fetvâ kat'î delile muhalif ise müsteftinin amelîni bozması gerekir. İçhadî bir meseleyse bozması gerekmez. Mukallit müftü mezhep imamının metinlerine muhalif fetvâ vermişse mesele ictihadi de olsa fetvânın bozulması gereklidir. Çünkü mukallid müftü için mezhebinin nassı, müctehid müftü için Şârî'in nassı gibidir. Bu yüzden müftü, müstefti amel etmiş olsun olmasın görüşünden döndüğünü haber veririr. Çünkü fetvânın hükmünün bozulması gereklidir.³⁷⁴

İbn Kayyim el-Cevziyye ise konuyu farklı değerlendirmiş, rücu edilen fetvâyla amel edilmesinin câiz olmadığını söyleyenlere karşı meseleyi tafsilatlandırmıştır. Ona göre müstefti fetvâyla amel etmeden önce müftünün fetvâsından rücu ettiğini biliyorsa yalnızca müftünün rücusuyla o fetvâ kendisine haram olmaz; tevakkuf eder ve başka bir müftüye sorar. Sorduğu müftü birinci görüşe muvafık bir fetvâ veriyse o görüşle amel eder. Eğer ikinci görüşe muvafık bir fetvâ veriyse ve hilafına bir görüş yoksa o zaman birinci görüşle amel etmek haram olur. Eğer meseleyi soracak başka bir müftü yoksa, müftüye rücu etmesinin sebebini sorar. Birinci görüşün terkedilmesi bir hata sebebiyle değil de bir tercih sebebiyleyse ve bu yüzden ikinci görüş benimsenmiş ise aynı zamanda ilk fetvâsıyla amel edilmesine de izin veriliyorsa, müsteftinin ilk görüşle amel etmesi haram değildir; eğer bir hata sebebiyle bu görüş bırakılmış ve bu hata şer'î delile muhalefet ediyorsa ilk görüşle

³⁷² Ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Müsnedu'd-Dârimî*, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzi', Suudi Arabistan Krallığı, 1412/2000, I, 497

³⁷³ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.447.

³⁷⁴ İbn Salâh, *Edebu'l-Mufti ve'l-Musteftî*, s. 109.

amel etmesi haram olur. Eğer şer'î delile muhalif değil de mezhebe muhalif ise, icmâya aykırı olmadığı müddetçe o görüşle müstefti amel edebilir.³⁷⁵

İbn Kayyim, müsteftinin nikâhla ilgili meselede değişen fetvâyla hareket etmesine de farklı yaklaşmaktadır. Ona göre müftünün fetvâsıyla nikâhlanan bir kimse zıfâf gerçekleşikten sonra şer'î bir delile muhalif değilse değişen fetvâyla amel etmeye devam eder. Özellikle fetvânın değişme nedeni müftünün mezhebine muhalif bir fetvâ vermesinden dolayı ise bu böyledir. Nikâh meselesinde müsteftinin değişen fetvâyla amel etmesi gerektiğini, kible tayininde taklit ettiği kimsenin ictihadının namaz esnasında değişmesine benzeterek açıklayanlara ise şu şekilde yanıt verir:

İctihadından dönme nedeni nas ve icmânın gerektirmesinden dolayı değildir. Hz. Ömer, miras meselesinde olduğu gibi önceki görüşle verdiği hükmü değiştirmemiş, ilk mirasçılardan taksim ettiği malı geri almamıştır. Kible yönünü öğrenmeyle ilgili örneklendirme ise aslında aleyhe bir delildir. Çünkü imama uyanın ilk ictihaddan dolayı yaptığı bâtıl kabul edilmez. Meselemizin benzeri namazın bitirilmesinden sonra ictihadın değişmesi gibidir. Namaz bittikten sonra ictihadın değişmesi iadeyi gerektirmez. Daha sonraki namazlarını ikinci ictihada göre kılar. İbn salâh ve İbn Hamdân'ın görüşleri ise "müstakil müctehid için şârî'nin nassı neyse mezhebe göre fetvâ veren kimse için de mezhep imamının nassı odur" doğrultusunda olup, müsteftinin amelinin değişmesi gerektiğini söylerler. Ancak bu böyle değildir. Eğer Şârî'nin nassı gibi olsaydı muhalefet etmesi kesin bir şekilde haram olurdu ki büyük imamlardan kimse böyle bir şey söylememiştir. Şeriatın usûlü bunu gerektirmez. Aile yıkılmaz.³⁷⁶

İctihadın değiştirilmesiyle ilgili bir başka mesele müftünün, görüşünün değiştiğini ve yeni görüşünü müsteftiye bildirmesi gerekip gerekmediğidir.

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre; Ebû Hüreyre insanlara "kim cünüb olarak sabahlarsa iftar etmiş olur" diye fetva verirdi. Fetvâsının doğru olmadığını tekid ettiğinde ise hemen fetvasından dönmüş, insanlara "ben size kim cünüb olarak sabahlarsa iftar etmiştir demiştim; bu söz Ebû Hüreyre'nin sözüdür. Kim cünüb olarak sabahlarsa iftar etmiş olmaz." şeklinde bildirmiştir.³⁷⁷ Yine bu minvalde bir örnek olarak; Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden Hasan b. Ziyad el-Lü'lû'ye nisbet edilen bir bilgiye göre kendisinden bir meselede fetva istenmiş, o meselede hata yapmıştır. Kime fetva verdiğini bilmediğinden dolayı bir haberci kiralamış ve "Hasan b. Ziyâd şu gün, şu meselede fetvâ verdi ve hata etti. Hasan kime fetva verdiyse ona geri dönsün!" şeklinde ilan verdirmiştir. Fetvâ isteyen kimse kendisine gelene kadar ve ona doğrusunun, verdiği fetvanın hilafının olduğunu bildirene kadar günlerce fetvâ vermemiştir.³⁷⁸

Meseleyle ilgili İbn Mes'ud'a nisbet edilen önemli bir rivayet ise şu şekildedir: İbn Mes'ud bir kimseye zıfâf gerçekleşmeden önce boşanacak olursa karısının annesiyle nikâhın olabileceğine dair bir fetva vermiştir. Medine'ye yolculuk yapıp bu fetvasının hilafı ortaya çıkınca, Kûfe'ye dönmüş, bu adamı aramış ve kadından ayırmıştır.³⁷⁹

³⁷⁵ el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkun an Rabbi'l-Âlemiin*, IV, 171.

³⁷⁶ el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkun an Rabbi'l-Âlemiin*, IV, 171.

³⁷⁷ Bağdâdî, *Fakîh ve'l-Mutefekkih*, IV, 421.

³⁷⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 423.

³⁷⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 425

Konunun değerlendirmesini İbn Kayyim'in meseleyi tafsilatlandırdığı şekliyle yapabiliriz. Buna göre; müftü, karşıtı olmayan Kitap, sünnet nassına ve icmâya muhalif bir fetvâ vermişse değişen fetvâyı müsteftiye bildirir, mezhep görüşüne aykırı bir şekilde fetva vermişse bildirmez. İbn Mes'ud'un durumu bunun gibidir. Nisa Suresi 23. ayetindeki “دخلتم” ibaresinin hem “kadınlarınızın kızları”, hem de “kadınlarınızın annesine” râci olduğunu zannetmiştir. Yalnızca “kızlarının annelerine” râci olduğu ortaya çıkınca eşlerin arasını ayırmıştır.³⁸⁰

3.3. Hukukî Sonuç Bakımından Fetvâda Hata

Hukukî sonuçtan maksat; müftünün iftâ ameliyesindeki hatalarından dolayı, toplum düzenini sağlayan maddî müeyyidelerin kendisine tahakkuk edip etmeyeceğidir. Müeyyide kısmında ele alındığı üzere maddî müeyyide, medenî ve cezaî (tazir) olmak üzere iki çeşittir. Medenî müeyyidelerin başlıcası tazmin yükümlülüğüdür. Kimi kaynaklarda müftünün hatalı fetvasından dolayı zimmetinde tazmin yükümlülüğünün sabit olduğu söylenmiştir. Nitekim bu hususa önceki başlıklarda işaret edilmişti. Bunun dışında müftünün hatalı fetvasından dolayı cezaî bir müeyyideye tâbi tutulup tutulmayacağı hususuna da yer vereceğiz.

3.3.1. Müftünün tazmin sorumluluğu

Hukuka aykırı bir fiilin yol açtığı zarar ve ziyanın ödenmesi anlamına gelen tazminatla ilgili birkaç hususu tekrar edelim:

Tazmin yükümlülüğü fiilin sebep olduğu zararı giderme esası üzerine kuruludur. Bu yüzden fiilde kasıt ve kusurun bulunup bulunmaması tazmin sorumluluğunu etkilemez. Öyleyse fiil ve zarar arasında sebep-sonuç ilişkisinin tespit edilmesine göre tazmin yükümlülüğü söz konusu olur. Fiil ve zarar arasındaki bu ilişki İslâm hukuk doktrininde mübâşeret (doğrudan) ve tesebbüb (dolaylı) durumlarıyla ele alınır.

İslâm hukukunda benimsenen temel kural, mübâşeret durumunda sorumluluğun teşekkülü için kusur şartının aranmamasıdır. Mecelle'de bu kaide, “Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur” şeklinde ifade edilmiştir (md. 92). Buna karşılık yine Mecelle'de, “Mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz” denerek (md. 93) tesebbüb hallerinde tazmîn sorumluluğu için kusurlu olmanın şart olduğu ifade edilmiştir. Meselâ hukuka aykırı olarak yolda açılan kuyuya bunun varlığından haberi olmayan bir kimse düşüp zarar görse kuyuyu açan şahıs sorumlu olur. Bu olayda zararın illeti yani ona en yakın sebep düşme fiili olmakla birlikte sorumluluk bu illeti meydana getiren ve kusurlu bulunan kuyu kazma fiilinin fâiline aittir. Mübâşir ile mütesebbibin birleştiği olaylarda ise sorumluluk, sorumlu tutulmasına hükmedilebilecek bir kişi olması halinde kural olarak mübâşire yüklenir (Mecelle, md. 90)³⁸¹

Müftünün hatalı fetvası dolayısıyla bir mal veya canın itlâfının gerçekleşmesi hâlinde, iftâ fiiliyle zarar arasındaki illiyet bağı tesebbübdür. Buna bir delil olarak mezkur Câbir hadisindeki Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu sözü getirilmektedir: “Onu öldürdüler. Allah da

³⁸⁰ el-Cevziyye, *İ'lamu'l Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, IV, 173

³⁸¹ Yıldız, Kemal, “Mübâşeret”, *DİA*, İstanbul, XXXI, 429.

onları öldürsün! Bilmediklerini niçin sorup öğrenmediler? Cehâletin ilacı, sorup öğrenmektir!” Hz. Peygamber (s.a.v.) açık bir şekilde, verilen fetvâyı uyguladığından dolayı ölen bu kimsenin ölümünü fetvâ verenlere bağlamıştır. Ancak böyle olmakla birlikte hadiste diyet/tazmin sorumluluğu mevzu bahis edilmemiştir. Meseleyle ilgili doğrudan bir delil bulunmamaktadır. Tesebbüb hallerinde tazmin sorumluluğunun tahakkuku için gereken kusur şartı, söz konusu meselede fetvâ veren müftünün ehliyeti bağlamında aranmış ve bu doğrultuda görüşler ileri sürülmüştür.

Öncelikle belirtmemiz gereken husus; ehliyet sahibi bir müftünün hatası kat’î bir delile muhalefet etmesi şeklinde değilse tartışmasız olarak tazmin sorumluluğu olmaz. Çünkü fetvasının hatalı ve kusurlu olduğu kesin değildir. Eğer bir müftü kat’î bir delile muhalif bir fetvâ verdiğinden dolayı hatası kesinleşmiş ve bir şeyin telef olmasına sebebiyet vermişse mevzu ihtilaflıdır. Görüşleri üç kısımda özetleyebiliriz:

1. Müftü ehilse zararı tazmin eder; ehil değilse etmez:

Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye (ö. 418/1027) nisbet edilen görüşe göre, böyle bir durumda ehliyet sahibi bir müftünün zararı tazmin etmesi gerekir. Çünkü müftü kat’î delile muhalefet ettiğinden dolayı kusurludur.³⁸² Daha önce taksir mevzusunda geçtiği üzere kat’î bir delile muhalefet, mazur kabul edilen bir hata çeşidi değildir. Ehliyetsiz bir müftünün hatasında ise kusurlu olan kişi, araştırmadaki taksirinden dolayı müsteftidir. Bu yüzden ehliyetsiz müftü tazmin etmez. İbn Hamdân “Sıfatu’l-muftî ve’l-müsteftî” adlı eserinde bu görüşü benimsemiştir.³⁸³

2. Müftü ehil değilse zararı tazmin eder; ehilse etmez:

İbn Kayyim el-Cevziyye ehliyet sahibi bir müftünün tazmin etmeyeceğini, ehliyet sahibi değilse tazmin edeceğini söyler.³⁸⁴ Çünkü “Daha önce tıp eğitimi aldığı bilinmeyen bir kimse hekimlik yapmaya kalkarsa verdiği zararı tazmin eder”³⁸⁵ hadisinin açık ifadesine göre ehliyetsiz kimsenin hekimliğindeki zararı tazmin edeceği, medlûlüne göre ise tıp eğitimi almış birinin hata yapması durumunda zararı tazmin etmeyeceği ifade edilmektedir. Buna kıyasen müsteftinin fetvâyı kabul ve reddinde muhayyer olması hasebiyle ehil müftünün tazmin etmemesi evlâdır. Ehliyetsiz kimsenin tazmin yükümlülüğünün sabit olmasının bir başka bakış açısına göre gerekçesi ise; bu kimsenin ehil olmadığı bir işe girişmesi ve müsteftiyi aldatmış olmasıdır.³⁸⁶

3. Müftü ehil olsun olmasın zararı tazmin eder:

Bu görüş Hanbelî fakihî. Alî b. Süleymân el-Merdâvî’ye (ö. 885/1480) aittir. Hatta ehil müftünün tazmin etmesinden ehliyetsiz müftünün tazmin etmesinin daha evlâ olduğunu söylemektedir.³⁸⁷ Bir görüşe göre ise, eğer müstefti ehil olmadığını bile bile sorarsa kendisine suç işlediğinden dolayı müftü tazmin etmez. Eğer müftü kendisinin ehil

³⁸² İbn Salâh, *a.g.e.*, s.11

³⁸³ İbn Hamdân, *Sıfatu’l-Fetvâ ve’l-Muftî ve’l-Müsteftî*, s.31

³⁸⁴ el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-Muvakkûn*, VI, 147

³⁸⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 265

³⁸⁶ İbn Hamdân, *a.g.e.*, s.31

³⁸⁷ Bkz. Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr*, VIII, 3985

olmadığını bildirmezse müftü tazmin eder. Tazmin konusuna ancak aldatma sebebiyle tazmin üzerine tahrîc yapılabilir. Ya da tamamen tazmin gerekmez çünkü müftü telef etmiş değildir.

Söz konusu görüşlerin temelinde yatan farklılığı tahlil edecek olursak fetvanın bağlayıcılığı konusu karşımıza çıkmaktadır. Müsteftinin aldığı fetvayla amel etmesinin iki yönü vardır: İlki fetvanın ilmi bağlayıcılığının olmasıdır. Her ne kadar maddî bir yaptırım olmasa da belli şartlar yerine geldiğinde müsteftinin aldığı fetvayı uygulaması gerekliliği söz konusudur. Birinci görüşün bu bakış açısına göre olduğunu söyleyebiliriz. Böylece ilmî bağlayıcılığı olan bir fetva kat'î delile muhalefet etmesi dolayısıyla bir itlafa sebep olmuşsa, o fetvayla amel eden müsteftinin zararının giderilmesi gereklidir. Müsteftinin aldığı fetvayla amel etmesinin diğer yönü ise, yetki bakımından bağlayıcı olmayan fetvâ karşısında müsteftinin muhayyer bırakılmasıdır. İkinci görüşü ise bu bakış açısıyla temellendirebiliriz. Buna göre, müstefti fetvayla kendi ihtiyarıyla amel ettiğinden dolayı müftünün tazmin sorumluluğu olmaz. Ehil olmayan müftünün tazmin etmesi ise ancak müsteftiyi aldatma gibi haksız bir fiilden dolayı zarara sokmasından ileri gelmektedir.

Kanaatimize göre müftünün tazmin meselesinde, fetvâyı uygulamanın teorik olarak maddî bir müeyyideye bağlanmaması, müsteftinin fetvâ karşısında muhayyer olma vasfını öne çıkarmaktadır. Böylece verdiği hatalı fetvâ dolayısıyla ehil bir müftünün tazmin sorumluluğunun olmayacağı görüşü baskın çıkmaktadır. Bununla birlikte tarihi süreçte kurumsal fetvânın uygulanmasına dair birtakım yaptırımların söz konusu edilmesi, fetvâyı bir nevi yetki bakımından da bağlayıcı kılmaktadır. Sosyal ve siyâsal etkilerden dolayı fetvânın böyle bir vasfı taşıması halinde müftünün fetvasındaki hatası, kâdının hükmüne kıyas edilebilmelidir.

Ayrıca, ehliyetsiz müftünün güvenilir bir resmî makamda itlafa sebep olacak hatalı bir fetva vermesi durumunda, devlet makamında yetkin olmayan kimselerin bulunmasından dolayı müsteftinin hak talep etmesi söz konusu olabilmelidir. Çünkü müsteftinin, müftüyü araştırma sorumluluğu yerine gelmiş olmaktadır.

3.3.2. Ta'zir cezaları

Dini ve dinî hayatı tehdit eden suçlar İslam Hukuku'nda ta'zir cezalarının bir sebebi olarak kabul edilmektedir. Dinin sembol niteliğindeki hükümlerini (şeâir) ihlâl eden, dini öğrenme ve yaşamayı engelleyen, dinî değerleri bozmaya yönelik olup (bid'at propagandası gibi) irtidad haddi kapsamı dışında kalan suçlar bu gruba girer. Cezâî Esasen ictihad ehliyetini ve adalet vasfını haiz bir müftünün teorik olarak böyle bir müeyyideye tâbi tutulması söz konusu değildir. Macîn müftü ise ehliyet sahibi olmadığından konumuzun dışında kalmaktadır. Nitekim devlet başkanının macin müftüye karşı uyguladığı ilgili önlem “ehlinden sadır olmayan fetvâ” başlığında zikredilmişti.

Teorik olarak ehliyet sahibi bir müftüye fetvâsındaki hatasından dolayı ta'zir cezaları uygulanmaz. Bir ta'zir cezası olarak görevden azl edilmesi de aynı şekildedir. Ehliyetine işare olarak fetvâlarında çoğunlukla isabet ediyor, taksir sebeplerinden kat'î delile muhalif fetvâsı fazla değilse bu müftünün görevden alınmasına sebep değildir. Ancak tarihi süreçte hatalı fetvâsı gerekçesinden dolayı bir tazir cezası olarak görevden azli gerçekleştirilen

müftülerin varlığı söz konusu olmuştur. Bunun örneklerinden Şihabeddin el-Mercani zikredilebilir. Hanefi mezhebinden olan Mercânî eski müctehidleri zaman zaman tenkit ederdi. Bu sebeple Kazan Ulu Camiindeki imamlık, hatiplik ve müderrislik vazifesinden azledilmiştir.³⁸⁸

³⁸⁸ Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuk Tarihi*, Arı sanat yayınları, İstanbul, 2006, s.236.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Fetvânın bağlayıcılığı ve fetvâda hata başlıklı çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçların belli başlılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

İslam hukuk tarihinde genelde istişârî ve müeyyidesi olmayan bir bilgi türü olarak kabul edilen fetvânın birtakım sebeplerle bağlayıcı olduğu görülmüştür. İftâ teşkilatının devlet bünyesinde aldığı rolünün genişletilmesi ölçüsünde fetvâ kamusallaşmış ve fetvâya itibarın kanuna itibar gibi görüldüğü bir sosyal ortamda fetvânın reddi bazı dünyevi müeyyideler doğurmuştur. Kurumun devlet başkanını temsil eden ve “halifenin seçtiği ictihad ümmeti bağlar” prensibiyle bir yaptırım gücü elde eden iftâ faaliyetinin, özü itibarıyla toplum düzenini sağlayan; kuralların ve kişiler arası hakların ihlali durumunda devreye giren maddi müeyyideye bu durumun konu olması, halifeyi temsil eden bir şeyhülislamı dinlememenin halifeye itiraz, dolayısıyla şeriatı itiraz anlamını ihtiva etmesinden kaynaklanmalıdır. Ayrıca, bu tür davranışların topluma yayılmasını önlemek ve dinin korunmasına yönelik geliştirilmiş bir ictihat olarak değerlendirilebilir.

Kurumsal fetvânın sonuçlarından zikredebileceğimiz önemli bir husus; bireysel fetvâya kıyasen meseleyle ilgili müsteftide zann-ı galibin oluşmasını sağlayacak güvenilir bir âlimi araştırma sorumluluğu, müsteftinin halk nezdinde güven tesis eden bir fetvâ kurumuna sorması hâlinde müsteftiden kalkması, dolayısıyla uhrevî ve dünyevî müeyyidelerin müsteftinin zimmetinden kalmasının da söz konusu olmasıdır.

İslam hukukunda mükellefin sorumlulukları Allah hakları ve kul hakları olmak üzere iki kısımda icelenmektedir. “Kast”ın zıttı olan “hata” bazı sorumlulukların düşmesinde bir özür olarak kabul edildiğinden dolayı ehliyet arızalarından kabul edilmektedir. “Hata”, Allah haklarında bir özür sebebidir, uhrevî sorumluluğu düşürür. Kul haklarında ise bir özür değildir. Hatalı fiiline taalluk etmiş kul haklarının tazmin sorumluluğunu kaldırmaz.

Mükellefe sorumluluklarını bildirme görevini üstelenen bir müftünün fetvâsındaki hatanın da Allah ve kul haklarının sorumluluklarını kaldıran geçerli bir özür olması için tamamem kasıttan hâlî olmalıdır. Bunun için de fetvâyı veren kişi öncelikle ictihad ehliyetini haiz olmalıdır. Ehli olmayan birinden fetvânın sadır olması baştan hatalı kabul edilir. Ancak bu hata Allah haklarının düşmesinde geçerli olmaz. Çünkü kasıttan hâlî değildir. Fetvâya teşebbüsünden dolayı günahkârdır. Kul haklarında ise esasen bu kişinin fetvâsı bir değer ifade etmediğinden dolayı müsteftinin böyle bir fetvâyla amel etmesi câiz olmadığından, sahih görüşe göre ehliyetsiz fetvâ veren kişi tazmin yükümlülüğüne girmez. Çünkü fetvâ aldığı kimsenin güvenilirliğini araştırmak müsteftinin sorumluluğundadır.

Ehlinden sâdır olmuş bir fetvânın hatalı kabul edilmesi iki şekildedir. İlki müftünün taksiri sebebiyle hatalı kabul edilen fetvâdır. Bu kısımda özellikle ön plana çıkan taksir sureti, müftünün fetvâsının kat’î delille muhalif olmasıdır. Diğer ise müftünün fetvâsından rücu etmesi sebebiyle hatalı olduğu anlaşılan fetvâdır. Çünkü bir fetvâ ehlinden sadır olmuş ve iftâ sürecinde bir taksir söz konusu değilse o fetvâ ancak müftünün görüşünden dönmesiyle hatalı kabul edilebilir.

Müftünün fetvâsı taksir sebebiyle hatalı ise; müftünün hatası ictihad sorumluluğunu hakkıyla yerine getirmediği için Allah haklarında geçerli bir özür olarak kabul edilmez.

Günahkârdır, tevbe etmesi gereklidir. Fetvâsı kat'î delile muhalif ise müsteftiye bu fetvânın hatalı olduğunu bildirmeli ve o fetvâ ile amel etmeye devam ediyorsa ondan men etmelidir. Müstefti müftünün taksirini farketmişse o fetvâ ile amel etmesi câiz olmaz, amel ederse ibadetlerini iade eder. Güvendiği bir müftünün fetvâsıyla amel etmişse hatalı fetvâyla amel ettiği işler bâtil değildir, geçerlidir. Ancak meselenin tekrarında o fetvâ ile amel edemediği gibi nikâh türünden olan devamlılık özelliğine sahip meselelerde amel edemez.

Müftünün fetvâsını değiştirmesi durumunda ise müftü önceki fetvâsındaki sorumluluğunu yerine getirdiğinden dolayı günahkâr olmaz, aksine sevap kazanır. Fetvâ değişikliğini bildirme zorunluluğu ise tercih edilen görüşe göre yoktur. Müstefti eğer fetvâyı uygulamadan önce değişiklikten haberdarsa o fetvâyı uygulamaz. Uygulamaya başlamışsa uyguladığı işler bâtil değildir, iadesi gerekmez.

Taksirli fetvâsından dolayı ehliyet sahibi müftüyü tazmin yükümlülüğüne muhatap gören bir görüş vardır. Bunun da nedeni ihbarî niteliği olmuş olsa da, fetvânın ilmî açıdan bağlayıcılığının onu güçlü ve muteber yapmaktadır. Dolayısıyla müstefti böyle bir fetvâyla amel ederek kendi görevini yerine getirmiştir. Bu yüzden de sorumluluk müftüye intikal etmektedir. Taksir sebebiyle ehliyet sahibi müftünün tazmin yükümlülüğüne muhatap olması iki boyutlu bir meseledir.

İlki, ilmî bağlayıcılık açısından ele alınır: Yetki bakımından inşâî özelliği olmayan, dolayısıyla bağlayıcı olmayan fetvânın hatalı olması sonucu doğan zararlar, müftünün doğrudan bir bağlantısı yoktur. Çünkü mübaşir ile mütesebbib bir araya geldiğinde hüküm mübaşire nisbet edilmesi fıkhîta bilinen bir kaidedir. Müstefti her ne kadar ilmi bağlayıcılığına muhatapsa da fetvâyı kendi ihtiyarıyla uygulamıştır.

Ancak fetvâ tarihine bakıldığında kimi zaman kurumsal fetvânın kamu gücünün olduğu ve bir nevi kanun muamelesi gördüğü dönemler olmuştur. Böyle bir fetvâ bir anlamda inşâî özelliğe bürünmüş olduğundan hatalı fetvâları da tazmin yükümlülüğüne tabi tutulabilmelidir. Müftünün hatalı fetvâsı sebebiyle zâmin tutulmasının söz konusu olabileceği en yakın durum budur. Böyle bir durum tahakkük etmişse de müftünün hatasının, hâkimin hatasına kıyaslanması uygun olacaktır. Çünkü müftü inşâî nitelikteki fetvâsıyla ona benzemektedir.

KAYNAKÇA

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Dâru'l-Kutub'il-Misriyye, Kahire, h.1364.
- AKBERÎ, Ebu Ali Şihâb, *Risale fî usuli'l-fikh*, thk. Muvaffak b. Abdullah, el-Mektebetu'l-Mekkiye, Mekke, 1992.
- AKTAN, Hamza, "Damân", *DÎA*, İstanbul, 1993, VIII, s.450-453.
- ÂL-İ ABDÜLKERİM, Abdüsselam b. Berces b. Nasır, Darûratu'l-İhtimâm Bi's-Süneni'n-Nebeviyye, Dâru'l-Menâr, Riyad, h.1414.
- ÂMÎDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfeddîn, *El-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, Thk. Abdurrezzâk Afifi, El-Mektebu'l-İslami, Beyrut, t.y.
- APAYDIN, Yunus, "Haber-i Vâhid", *DÎA*, İstanbul, 1996, XIV, s.355-363
- "Zan", *DÎA*, İstanbul, 2013, XLIV, s.122-124.
- ÂSİM, Seyyid Ahmed, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1305.
- AŞKAR, Muhammet Süleyman Abdullah, *el-Futyâ ve Menâhîcu'l-İftâ*, Mektebetu'l-Menâr'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1976.
- AŞKAR, Üsâme Ömer Süleyman, *Menhecü'l-İftâ İnde'l-İmam İbn Kayyim El-Cevziyye*, Dârü'n-Nefâis, Ammân, 2004.
- ATAR, Fahrettin, "Fetvâ", *DÎA*, İstanbul, 1995, s.486-496
- *İslam Adliye Teşkilatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, t.y.
- AYDIN, Mehmet Akif, "Anayasa", *DÎA*, İstanbul, 1991, III, s.159-164.
- BAĞDÂDÎ, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl, *El-Vâdih Fî Usûli'l-Fikh*, Thk. Abdullah B. Abdulmuhsin, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, t.y.
- BAĞDÂDÎ, Hatîb, *Fakîh ve'l-Mutefekkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ğarrazî, Dâru'bnu'l-Cevzî, Suud Krallığı, h.1421.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed, *Et-Takrîb Ve'l-İrşâd*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1418/1998.
- BASRÎ, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mutemed Fî Usûli'l-Fikh*, Thk. Halil El-Mîs, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h.1403.
- BAŞOĞLU, Tuncay, "Tahrîc", *DÎA*, İstanbul, 2010, XXXIX, s. 420-422.
- BEROJE, Sahip, "Zannî Bilginin Mahiyeti. Dindeki Yeri ve Önemi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2017.
- BEYZÂVÎ, Nâsîru'd-dîn Ebu Said, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (Thk. Muhammed Abdurrahman), Dâru İhyâi't-'li-Arabî, Beyrut, h.1418.
- BİLMEN, Ömer Nuhu, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahâtı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul, 1967.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır) Dâru Tûki'n-Necât, Lübnan, h. 1422.

- BUHARÎ, Muhammed Emin (Emir Padişah), *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1983.
- BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfu'l-Kinâ an Metni'l-İknâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Kahire, t.y.
- CESSÂS, Ahmed b. Ali, Ebû Bekr, *Ahkâmu'l-Kurân*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, h. 1405.
- CEVZÎYYE, İbn Kayyim, *İlamu'l-Muvakkun an Rabbi'l-Âlemiin*, Dâru'bnu'l-Cevziyye, Suudî Arabistan Krallığı, H.1423.
- CÎZÂNÎ, Muhammed b. Huseyn, *Menhecû's-Selef Fi'Teâmüli Mea'n-Nevâzili*, Mecelletu'l-Usûl Ve'n-Nevâzil, Cidde, 2009.
- CUMA, Ali, *El-Mustalahu'l-Usûli ve Müşkiletu'l-Mefâhîm*, El-Ma'hedu'l-İlmî Li'l-Fikri'i-İslâmî, Kahire, 1996.
- CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1403/1983.
- CÛVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn, *Et-Telhîs fî Usulul Fıkh*, Thk. Abdullah En-Nebâlî, Beşir Ahmet El-Umrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, t.y.
- DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1424/2004.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah, *Takvim'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Halil Muhyiddin El-Mîs, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1421/2001.
- DEKÛRÎ, Muhammed, *El-Kat'ıyye mine'l-Edilleti'l-Erbea*, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine, h.1420.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Müeyyide", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, s.486-489.
- , *İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı*, Usûl: İslâm Araştırmaları dergisi, I/1, Adapazarı, 2004.
- DUHEYL, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fetvâ Ehemmiyyetuha-Davabituha-Âsâruhâ*, Medine, 2007.
- DÜZENLİ, Pehlul, *İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde Bulunan Meşihat Fetvâları (Yüksek Lisans Tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- , *Ma'ruzat*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013
- EBU DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, t.y.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eşas, *Süneni Ebî Dâvud*, Thk. Şuayb el-Arnaut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, y.y., 1430/2009.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, t.y.
- ESEN, Hüseyin, *İslam Hukukî ve Uhrevî Sorumluluk*, İslam Hukukuk Arştırmaları Dergisi, 2006.
- FERRÂ, Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *el-'Udde fî Usuli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübarekî, y.y., 1990.
- FERRA, Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâm'us-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid El-Fakkî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1421/2000.

- FUTÛHÎ, İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, Thk. Muhammed Zuhayli, Nezih Hammâd, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1418/1997.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ* (thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafi), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire, 1413/1993.
- GÖRGÜN, Tahsin, "İnşâ", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, s.341-342.
- ĞAZZÎ, Muhammed Sıtkı Ebû'l-Hâris, *Mevsûatu'l-Kavâidi'i-Fikhiyye*, Er-Risâle, Beyrut, 2003.
- HALLÂF, Abdulvehhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çvr. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- HAMEVÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî, *Ğamzü Uyûni'l-Besâ'ir fî Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- HAMMUDE, İman Tahir Ali, *Elfâzu'l-İlzâm ve'l-İltizâm fî'l-Kur'ân'il-Kerîm*, (Basılmamış mastır tezi) Damietta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Dimyat 2015.
- HİNDÎ, Safiyyudîn, *El-Fâik Fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.
- HUDARÎ, Muhammed, *İslam Hukuk Tarihi*, (çev. Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1974.
- İBN ÂBİDÎN, *Hanefîlerde Mezhep Usulü/Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti*, (çev. Şenol Saylan) Klasik Yayınları, İstanbul
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn, *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Düreri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1412/1992.
- İBN EMÎRU HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *et-Takrir ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire, 1403/1983.
- İBN FÂRÎS, Ebu'l- Huseyin Ahmet, *Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1979.
- İBN FERHÛN, Buhâneddîn, *Tebşiratu'l-Hükkâm*, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriye, Kahire, 1406/1986.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyiddîn, *Mukaddime*, (Hzr. Süleyman Uludağ) Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- İBN HAMDÂN, Ebû Abdillâh el-Harrânî, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muhammed Nâsıru'd-Dîn el-Albânî, el-Mektebetu'l-islâmî, Beyrut, 1397.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, y.Y., 1421/2001.
- Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, t.y.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y., t.y.
- İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut, t.y.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh Ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999.
- İBN SALÂH eş-ŞEHREZÛRÎ, Osman b. Abdurrahman, *Edebü'l Muftî ve'l Musteftî*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2002.

- İBN TEYMİYYE, Takıyyu'd-dîn, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Thk. Abdurrahman B. Muhammed B. Kâsım, Kral Faht Konseyi, Medine, 1416/1995.
- İBNÜ'L-HÜMAM, Kemal, *Fethu'l- Kadîr*, Dâru'l- Fikr, Dimeşk, t.y.
- İBRAHİM, Muhammed Yusra, *el-Fetvâ Ehemmiyyetuhâ Davâbituhâ Âsâruhâ*, y.y., Medine, 2007.
- İSFAHÂNÎ, Şemseddîn, *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasar'ı İbn Hâcib*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ, Dâru'l-Medenî, Suudi Arabistan, 1406/1986.
- İSFAHÂNÎ, Râğıb, *Müfredât*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî, Dâru'l-kalem, Dimeşk, h. 1412.
- KAHİRE ARAP DİLİ KONSEYİ, *el-Mucemu'l-vesît*, Dâru'd-Da've, İskenderiyye, t.y.
- KANNEVCÎ, Muhammed Sıddık, *Fethu'l Beyan*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1412/1992.
- KARÂFÎ, Şehâbeddîn, *el-İhkâm fî Temyîz'l-Fetâvâ Ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtı'l-Kâdî ve'l-İmâm*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1416/1995
- *Nefâisu'l-Usûl fî Şerh'i-l Mahsûl*, (Thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid), Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1995.
- *el-Furûk Envâru'l- Burûk*, Âlemu'l-kutub, t.y.
- KARAMAN, Hayreddin, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, s.1-14
- *İslam Hukukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul, 1974.
- KARADÂVÎ, Yusuf, *el-Fetvâ Beyne'l-İndibâti ve't-Teseyyub*, Dâru's-Sahveti, Kahire, 1988.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemaleddin, *el-Fetvâ fî'l-İslam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- KAYA, Eyüp Said, "Nevazil", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, s.34-35.
- *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- "Taklîd", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, s.461-465.
- KAYA, Eyyüp Said/HACAK, Hasan, "Zimmet", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, s.424-428.
- KELVEZÂNÎ, Mahfûz b. Ahmed, *Et-Temhid fî Usuli'l-Fıkh*, thk. Mufîd Muhammed, Muhammed b. Ali, Merkezu'l-Bahsu'l-İlmî, Mekke, 1406/1985.
- KOCA, Ferhat, "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, s.446-447.
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/FetvâYontem>, erişim tarihi: 10.03.1019.
- KURTÛBÎ, Muhammed b. Ahmed, *El-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed El-Berdûnî, İbrahim Atfîş), Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1384/1964.
- MAHALLÎ, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Şerhu'l-Verakat fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Hüsameddin B. Musâ Afâne), Câmiatu'l-Kuds, Filistin, 1420/1999.
- MAVERDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Ahkâm'us-Sultâniyye*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, t.y.
- MERDÂVÎ, Ali b. Süleyman, *el-İnsaf fî Marifeti'r-Râcih mine'l-Hilaf*, thk. Abdullah b. Abdu'l-muhsin, Dâru Hicr, Kahire, 1995.
- *Et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, Thk. Abdurrahman El-Cibrin- İvad El-Karnî, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1421/2000.
- MEVSÛATU'L-FIKHIYYETU'L-KUVEYTIYYE, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt, 1407.

- MÜSLİM, İbn Haccâc en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- NEMLE, Abdulkereîm Ali b. Muhammed, *el-Muhezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkh'l-Mukâran*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1420/1999.
- ÖGE, Sinan, *Usulu'd-Din'de İhtilafın Hükümü ve Eleştirisi*, Ekev Akademi Dercisi, 33, 2007.
- RAŞİDÎ, Muhammed Kemâleddin Ahmed, *El-Misbâh Fî Resmi'l-Müftû Ve Menâhicü'l-İftâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2005.
- RÂZÎ, Fahreddin, *el-Mahsûl*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1418/1997.
- *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, h.1420.
- RİYAD, Muhammed, *Usûlu'l-Fetvâ ve'l-Kadâ fî'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, (Doktora Tezi), Kâdî İyâz Üniversitesi, Marekeş, 1996.
- SEKKÂKÎ, İbn Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî, *Miftâhu'l Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- SELMÎ, İyâd b. Nâmî, *Usulu'l-Fıkh Ellezi Lâ Yeseu Fakîh Cehlehû*, Dâru't-Tedmîr, Riyad, 1426/2005.
- SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer, *Kavâfî 'u'l-Edille Fî'l-Uşûl*, (thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys, *Uyûnu'l- Mesâil*, Matbaatu Es'ad, Bağdat, h.1386.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1414/1993.
- SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- ŞA'BAN, Zekiyyuddin, İslam Hukuk İlminin esasları (Usûlu'l-fıkh) (çev. İbrahim Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmet Şakir), Mektebetu'l-halebî, Mısır, 1358/1940.
- ŞAHİN, Osman, *İslam Hukukunda Fetvâ Usulü*, (Doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002.
- ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Musâ, *el-İ'tisam*, thk. Selin b. İ'd el-Hilâlî, Dâru İbn Afvân, Suud Krallığı, 1412/1992.
- ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Afvân, y.y., 1417/1997.
- ŞEHREZÛRÎ, İbn Salâh, *Edebu'l-mufti ve'l-mustefti*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir, Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, 1986.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl*, thk. Ahmet İnaye, Dâru'l-kitabi'l-Arabî, Dımeşk, 1999.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn, *Şerhu't-Telviḥ Alet-Tavdîḥ*, Mektebetu Sabîḥ, Mısır, t.y.

- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu 'l-Kebîr (Süneni Tirmîzî)*, thk. Beşar Maruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998.
- TOPALOĞLU, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul 1991.
- TÛFÎ, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân, *Şerh'u Muhtasar'ı-Ravda*, thk. Abdullah B.Abdulmuhsin, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987.
- TÛRCAN, Talip, “Şeriat”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, s. 571-574.
- , *İslam Hukukunda Uhrevi Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 5, 2005.
- URMEVÎ, Siraceddîn, *et-Tahsîl mine 'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Zenîd (Basılmış doktora tezi), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988.
- YAHYÂ, Ebû Zekerîyya, *Âdâbu'l-Fetvâ ve 'l-Müftî ve 'l-Müstefî*, Daru'l Fikr, Dimeşk, 1988.
- YAMAN, Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İfav, İstanbul, 2017.
- , *Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 48, 2015.
- , *Siyaset ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *el-Mensûr fî Kavâidi 'l-Fıkhiyye*, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1405/1985.
- , *Bahru 'l-Muhît*, Daru'l-Kitbî, y.y., 1999.
- ZEYDÂN, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli 'l-fikh*, Müessesetu Kurtuba, y.y., t.y.
- ZEYLAÎ, Osman b. Ali, *Tebyinu 'l-Hakâik Şerhu Kenzi 'd-Dekâik*, Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, Kahire, h.1313.
- ZUHAYLÎ, Muhammet Mustafa, *Veciz fî Usûli 'l-Fıkhi 'l-İslami*, Dâru'l-Hayr, Dimeşk, 2006.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhu 'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, t.y.

ÖZGEÇMİŞ

1983 Isparta doğumlu. 2009'da el-Ezher Üniversitesi İslam Hukuku bölümünden mezun oldu. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi'nden denkliğini aldı. 2012' yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Kur'ân Kursu Öğreticisi olarak göreve başladı. 2014-2017 yılları arasında Haseki Dinî Yüksek İhtisas eğitimini tamamladı. 2017'den itibaren Yalova/Çiftlikköy ilçesinde vaizlik yapmaktadır.

