



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

FIKİH USULÜNDE GENEL NAZARİYELER

DOKTORA TEZİ

Mohammad Ali Yousef ABU-EİD

BURSA- 2023



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

FIKİH USULÜNDE GENEL NAZARİYELER

DOKTORA TEZİ

Mohammad Ali Yousef ABU-EİD

Danışman:
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

BURSA- 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 711523004 numaralı **Mohammad Ali Yousef ABU EİD** 'nun hazırladığı "Fıkıh Usulünde Genel Nazariyeler" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 11 /08 / 2023 Cuma günü- 11.00 -13.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin *başarılı olduğuna oyçokluğu* ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan KARATAŞ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI
Marmara Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin OKUR
Koçeli Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UĞUR

11/08/2023

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum " **Fıkıh Usulünde Genel Nazariyeler**" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Muhammad Ali Yousef ABU EİD
Öğrenci No: 711523004
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: İlahiyat
Statüsü: Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: *Fıkıh Usulünde Genel Nazariyeler* Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 225 sayfalık kısmına ilişkin, 25 /06/2023 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* * adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
- 4-

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Muhammad Ali Yousef ABU EİD
Öğrenci No:	711523004
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	İlahiyat
Statüsü:	Doktora

Danışman
Prof. Dr. H. İbrahim ACAR

İmza

ÖZET

Yazar adı soyadı	Mohammad Ali Yousef ABU EİD
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Temel İslam Bilimleri
Bilim dalı	İslam Hukuku
Tezin niteliği	Doktora
Mezuniyet tarihi	11/08/2023
Tez danışmanı	Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

Fıkıh Usulünde Genel Nazariyeler

Takdim ettiğimiz bu usul araştırması, kültürel ve ilmî (bilgisel) durumun dikte ettiği şeylere cevap niteliğinde hazırlanmıştır. Şöyle ki; çeşitli alanlarda araştırma yapanların, içerisinde yaşamış oldukları bilgisel alandaki değişimi takip etmeleri gerekmektedir. Usul literatürünü oluşturan kaynaklar, onları yazanların içinde yaşamış oldukları telif ve tedvin döneminin verilerine göre yazılmışlardır. Çünkü geçmişte yaşayanların bize bıraktıkları bilimsel mirasla bu çağın dinamikleri haline gelen modern yöntemlerin günümüze hizmet etmek için etkileşimli bir fikri etkinlik içerisinde olmaları gerekir.

Araştırmamız, usul-i fikhın temelini oluşturan cüz'î meselelerin en önemlilerini teoriler şeklinde formüle etmeyi amaçlamıştır. Bu yapılırken bahsi geçen konulara dikkat çekerek bunların arkasındaki anlamlara ulaşmak ve cüz'î meseleleri kapsayan usul teorisine hizmet eden mânaları açığa çıkarmak amaçlanmıştır. Araştırmaya, şer'î hükümlerin ispatı için kullanılan yöntem meşruiyet kazandırmaya özen gösteren "hücciyet" teorisi ile başlanmış, hücciyet teorisi mucibince şer'î hükümleri ispatlayana ulaşmak anlamına gelen "sübut" teorisiyle devam edilmiştir. İlerleyen sayfalarda, zahir (delalet) ve mefhum (makâsıd) şeklinde iki bölüme ayrılan "anlama" teorisine değinilmiştir ki bu teori, muteber bir şekilde bize ulaştığı sabit olan delillerden şer'î hüküm çıkarma yöntemini temsil eder. Bu yöntemin şer'î hükümleri ispatlamak için güvenilir ve geçerli olduğu anlaşıldıktan sonra, nass olmamasına rağmen şer'î hükme ulaşmayı sağlayan "ilhak" teorisine ulaşılmıştır. Bu teori, usuli ilhak teorisini temsil etmektedir. Son olarak, araştırmamız önceki aşamaların pratik sonucuyla (istismar teorisi) ve usul-i fikhın uygulanmasıyla elde edilen sonuçların açıklamasıyla bitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Anlama, Delil, Hüccet, Hücciyet, İctihat, İlhak, İspat, Teori.

ABSTRACT

Name & surname	Mohammad Ali Yousef ABU EID
University	Bursa Uludag University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Basic Islamic Sciences
Subfield	Islamic Law
Degree awarded	PhD.
Date of degree awarded	11/08/2023
Supervisor	Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

General Fiqh Theories

This procedural research you have has been prepared in response to what cultural and cognitive situation dictates. Namely; Those who do research in various fields should follow the change in the cognitive field they have lived in. The sources that make up the procedural literature have been written according to the copyright and codification data that those who wrote them lived in. Because the scientific legacy left to us by those living in the past and the modern methods that have become the basis of this age, must be in an interactive intellectual movement to serve the present.

This research in your hands has taken on the task of formulating the most important of the minor issues that form the basis of the jurisprudence in the form of theories. While fulfilling this task, it is aimed to reach the meanings behind them and to extract the meanings that serve the theory of procedure, which are within the scope of minor issues, on the condition that it draws attention to the mentioned issues. The research started with the theory of 'hücciyet', which takes care to give legitimacy to the method used for the proof of the shar'i provisions, and continued with the theory of 'confirmation', which means to reach the one who has proven the shar'i provisions in accordance with the theory of legitimacy. In the following pages, the theory of 'understanding', which is divided into two parts as zahir (delalet) and mefhum (maqasid), is mentioned, which represents the method of deducing shar'i judgments from the evidence that has reached us in a reliable way. After it was understood that this method is reliable and valid to prove the shar'i ruling, the theory of annexation, which provides access to the shar'i ruling despite the lack of nas, has been reached. This theory represents the procedural annexation theory. Finally, our research ends with the practical result of the previous stages (the theory of exploitation) and the explanation of the benefits obtained from the application of the method of fiqh.

Keywords: Theory, proof, authority, evidence, proof, understanding (fehmi), annexation, ijtehad.

ÖNSÖZ

Yirminci yüzyılda modern çağın şahit olduğu bilimsel devrim ve gelişmelere ayak uydurmanın gerekliliğine dair günümüzde de varlığını sürdüren birtakım iddialar ortaya atılmıştır. Bu iddialarla birlikte önceki nesillerden aktarılan ilmî mirasa dair araştırma ve incelemenin nasıl yapılacağı tartışmaları başlamıştır. Bu ümmetin bilgi ve deneyimlerinin aslî bir parçası olması bakımından şer'î ilimler de bu iddialardan uzak kalamamış, çağa uyum sağlama ve çağın gereksinimlerini karşılama amacıyla şer'î ilimlerin geleneksel ilmî yöntemlerinin geçersizliğine yönelik iddialar ortaya atılmıştır. Bazılarına göre bu iddialar bilimde yenilik ve devrim niteliği taşımaktadır. Bazılarına göre ise bu iddialar ümmete acı veren bilimsel gerilemenin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır ve kültürel mirasımızı deformasyona mâruz bırakmaktadır.

Şer'î ilimler sahasında hâlâ devam eden bu tartışmada ortaya atılan yaklaşımları temelde ikiye indirgeyebiliriz. Birinci yaklaşıma göre çözüm, mirasın gözden geçirilip yeniden biçimlendirilmesidir. İkinci yaklaşıma göre ise çözüm yeniliklerin kabulüdür.

Bu iki görüşün yanı sıra bazı araştırmacılar söz konusu iki yaklaşımı bağdaştırarak âdetâ "hikmet, müminin yitik malıdır ve onu en çok hak eden odur" şeklindeki hadise uymaktadırlar.

Usul-ı fıkıh ilmi, söz konusu yenilik iddialarının dillendirildiği şer'î ilimlerden biridir. Tüm zamanlarda kendisine ihtiyaç duyulan şer'î hükümleri çıkarmak için kullanılan pratik araçları bünyesinde barındırması açısından usul-i fıkıh disiplininin bu iddialardan muaf olmaması şaşırtıcı değildir. Çünkü hükmün varlığı mükellefin varlığına bağlıdır. Bu nedenle usul ilmi de söz konusu yenilik arayışında kendi payına düşeni alacaktır.

Sözünü ettiğimiz iddialar çeşitlilik arz etmektedir. Bu iddialardan birinin sonucu olarak - ki bu iddia bu çalışmanın da kaynaklarından birini teşkil etmektedir- usul alanında kendini güçlü bir biçimde hissettiren kuramsal araştırmalar ortaya çıkmıştır. Yine bu iddia çok sayıda meseleyi birbirine bağlayan genel eksenlerin kuşatıcı bir tarzda incelenmesi görevini üstlenmiştir. Yani söz konusu iddiaya bağlı olarak ortaya çıkan araştırmaların odaklandığı nokta cüz'i meseleler değildir, aksine bu meselelerin ötesinde bulunan ve onları içeren küllî anlamlardır. Bu küllî anlamların araştırılması yoluyla söz konusu meseleler, cüz'i meseleleri içeren kapsamlı kuramlara dönüştürülebilecektir.

Bu nevi bir araştırma, aslında modern ilimlerle ilişki içerisinde olmanın zorunlu kıldığı kaçınılmaz bir sonuç gibi görünmektedir. Şöyle ki; “kuram” fikri modern disiplinlerin üzerine inşa edildiği temel yöntemsel fikirlerden biridir. Kabaca tanımlandığında kuram; belirli meselelerin, ana fikri ifade edecek şekilde tek bir kategoride özetlenmesine karşılık gelmektedir.

Usul teorilerinin araştırılmasının birçok sebebi bulunmaktadır. Bunların en önemlilerini iki başlık altında özetlemek mümkündür:

1-Bilimsel yönüyle ilgilidir. Usul disiplininin tarihsel doğası, günümüz dünyasıyla ilişkili olmayan soyut meseleleri dışarıda bırakacak şekilde çağdaş yöntem ve bilimlerle ilişki içinde olmayı gerektirir. Bu durum, usul ilmine bir çeşit esneklik vermekte ve kuramların temeli olan meseleleri göz ardı etmeden, usul ilmi için çağdaş bir yöntemle yapılacak kuşatıcı bir tasavvurun oluşmasına yardımcı olmaktadır.

2- Eğitim yönüyle ilgilidir. Usul ilminin kuşatıcı kuramlar biçiminde ifade edilmesi, uzun vadede usul araştırmacılarının, meseleleri anlamalarını kolaylaştıracak, modern öğretimin yol ve yöntemlerine daha uygun hale gelmesini sağlayacaktır. Bununla birlikte usul ilminin söz konusu tarzda ifade edilmesi, meselelerin öğrenilmesini kolaylaştırmak amacıyla bu ilmin sahip olduğu yapıyı bozmamalı ve karmaşıklık bahanesiyle birçok meseleyi göz ardı etmeye yol açmamalıdır.

Bu yöndeki sınıflandırmanın genellikle iki sebebi vardır:

a- Usul ilminin tabiatı, dâhili yapısı ve bu ilmin hususi konuları göz önünde bulundurulduğunda bu ilmin belirli bir ölçüde güçlük barındırdığı açıktır. Dahası bu durumun, usul ilmi ile ilgilenen araştırmacıların az sayıda olmasına yol açan bir tür elitizme neden olduğu da söylenebilir.

b- İkincisi ise bu araştırmaların tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Bu araştırmaların usul metinlerinde yayılmış bir biçimde bulunan ayrıntılı meselelerden çıkarılması gereken soyut kuramlar ve külli anlamlarla ilgili araştırmalar oldukları dikkate alındığında diğer araştırmalara nispetle daha zor oldukları söylenebilir.

Bu nedenle her ne kadar güç olsa da sahip olduğu öneme binaen genel olarak usul ilmine ve özelde söz konusu araştırma yöntemlerine naçizane bir katkı sunmanın uygun olacağını düşündüm. Bunun yanı sıra daha önce, usul ilminin içeriğini külli kuramlar biçiminde ifade etmeyi hedefleyen çalışmaların yapılmamış olması bizde, bu tarzda bir çalışmanın yerinde olacağı kanaati oluşturmuştur.

Bu araştırmada iki husus göze çarpmaktadır:

1- Birincisi bazı konuların taşıdığı felsefi karakter. Bu konulardan söz ederken usulî kuramlara dair genel bir çerçeve çizmekle yetindik. Bu konuda genel bir çerçeve çizmek de aslında cüz'î usulî meselelerin arka planında bulunanları araştırmayı hedefleyen soyut bir zihinsel çabadır.

2- Araştırmamızda belirlediğimiz ana amaçlara bağlı olarak bazı noktalarda İmamiye Şiası'nın usulle ilgili görüşlerine değinmeyi gerekli gördük. Çünkü usulî kuramlaştırma (*tanzîr*) tek bir mezhebe özgü değildir; aksine, metinlerin anlaşılmasında bir araç olmaları itibariyle usulî kuramlar, yalnızca Müslüman aklına özgü olarak görülemez.

Çalışmamızın tamamlanması sürecinde hiçbir çabayı esirgemeyen saygı değer danışmanım Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR hocama, tez izleme sürecinde desteklerini eksik etmeyen Prof. Dr. Ali KAYA ve Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet UĞUR'a, tez sürecinde muhteva ve şekil yönünden katkıda bulunan Dr. Öğr. Görevlisi Yusuf BULUTLU'ya teşekkürü bir borç bilirim. Allah Teâlâ onu en güzel mükâfatla mükâfatlandırсын. Okuyuculardan hatalarımdan dolayı müsamaha göstermelerini rica eder Allah Teâlâ'nın bunu benden kabul buyurmasını temenni ederim. Ümit ederim ki Rabbim, kıyamet günü bu çalışmayı sadaka-i cariye olarak benden kabul buyurur.

Bursa 2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	III
ÖZET.....	VI
ABSTRACT.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
KISALTMALAR.....	XV

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	16
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	16
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	16
4. ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN USUL.....	17
5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	17
6. NAZARİYE KAVRAMI.....	18
6. NAZİM AVDE VE ALİ CUMA’NIN YAKLAŞIMI.....	19
7.1. Nazım Avde’nin Görüşü: Nazariye, Bilgi ve Yöntem.....	19
7.2. Ali Cuma’nın Yaklaşımında Usulî Teori Üretme ve Eleştirisi.....	21
8. ŞER’Î DİSİPLİNLER ÜZERİNE DÜŞÜNMENİN GEREKLİLİĞİ VE USÛLÎ DÜŞÜNCENİN KARŞILAŞTIĞI MEYDAN OKUMALAR.....	26
9. USUL İLMİNDE DÜŞÜNSEL ÇALIŞMALARIN ÖNEMİ.....	31
9.1. Kültürel Cevap.....	31
9.2. Samimi Yenilenme Çabaları.....	32
9.3. Yeterli Cevapların Verilmesi.....	33

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜCCİYYET NAZARİYESİ

1. TERİM ANLAMİ.....	37
1.1. Nazariyenin Sözlük ve Terim Anlamı.....	37

1.2. Dilciler, Mantıkçılar ve Muhaddislere Göre Hücet	39
1.3. Usulcülere Göre Hücet	42
1.4. İlgili Kavramlar.....	45
2. USULCÜLERE GÖRE HÜCCİYYET, KISIMLARI VE SONUÇLARI	52
2.1. Usulcülere göre Hücçiyet	52
2.3. Hücçiyetin Sonuçları.....	82

İKİNCİ BÖLÜM

İSPAT-SÜBUT NAZARİYESİ

1. SÜBUT NAZARİYESİNİ ELDE ETME	86
1.1. SÜBUT VE İSPAT ARASINDAKİ	86
1.2. SÜBUT VE İSPAT ARASINDA NAZARİYE	87
1.3. İSPAT FİKRİNİN GENEL TASVİRİ	88
1.4. HABER KAVRAMI.....	89
2. MÜTEVATİR HABER	92
2.1. USULÎ SÖYLEMDE MÜTEVATİR HABERİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ ⁹²	
2.2. MÜTEVATİR HABERDEN ELDE EDİLEN BİLGİ.....	98
2.3. MÜTEVATİR HABERİN ŞARTLARI	101
2.4. MANEVİ TEVATÜR.....	104
3. HABER-İ VAHİD.....	105
3.1. USULÎ SÖYLEMDE HABER-İ VAHİDİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ	
105	
3.2. RAVİ'DEKİ KİŞİSEL ŞARTLAR	112
3.2.2. CERH VE TEZKIYENİN SEBEBİ	120
3.2.3. CERH VE TÂDİLİN TEARUZU	123
3.2.4. CERH VE TÂDİLİN NİTELİĞİ.....	124

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAMA TEORİSİ

1. BİLİMSEL TEMELLER	126
1.1. ANLAMAK HİTABIN AMACIDIR	126
2. ANLAMSAL DELALET	129
2.1. DELALET FİKRİNİN FELSEFESİ.....	129
2.2. LÜGAT VE İSTİLAHİ AÇIDAN DELALET	130
2.3. MANTIKÇILARA GÖRE DELALET.....	131
2.4. USULCÜLERE GÖRE LAFZIN MANAYA DELALETİNİN YOLLARI	
141	
3. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA	143
3.1. GİRİŞ 143	
3.2. MAKÂSİDİN ÇEŞİTLERİ.....	153
3.3. ZARURİYAT-I HAMSE.....	158
3.4. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA VE USUL-İ FIKIH İLMİ.....	161

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

USULÎ İLHAK DÜŞÜNCESİ

1. USULÎ İLHAK TEORİSİNİN TANIMI	166
1.1. İLHAK DÜŞÜNCESİ FELSEFESİNE GİRİŞ	166
1.3. İLHAKIN LÜGAT VE İSTİLAH MANASI	170
2. KIYAS YOLUYLA İLHAK	171
2.1. KIYASİ İLHAK FELSEFESİNE GİRİŞ.....	171
2.2. KIYASIN HÜCCİYETİ	173
2.3. KIYASA DAYALI İLHAK DÜŞÜNCESİNİN FİKRİ TEMELLERİ.....	178
2.4. KIYASİ İLHAK DÜŞÜNCESİNİN ÖZELLİKLERİ	184

3. İSTİHSANA DAYALI İLHAK	186
3.1. GİRİŞ.....	186
3.2. İSTİHSANIN LÜGAT VE İSTİLAHİ MANASI.....	187
3.3. İSTİHSANIN HÜCCİYETİ.....	190
3.4. İSTİHSANDA İLHAK DÜŞÜNCESİ	191
4. İSTİSHABA DAYALI İLHAK.....	194
4.1. İSTİSHABIN LÜGAT VE İSTİLAH MANASI.....	194
4.2. İSTİSHABIN HÜCCİYETİ.....	196
4.3. İSTİSHABDA İLHAK DÜŞÜNCESİ	200
BEŞİNCİ BÖLÜM	
İSTİSMAR TEORİSİ	
1. FAYDA/SONUÇ TEORİSİNE GİRİŞ.....	202
1.1. TEORİNİN FELSEFESİNE GİRİŞ	202
1.2. İÇTİHADIN LÜGAT VE İSTİLAH MÂNASI	204
1.3. TAKLİDİN LÜGAT VE İSTİLAH MÂNASI	206
1.4. İFTANIN LÜGAT VE İSTİLAH MÂNASI.....	207
2.2. İCTİHADDA HATA VE İSABET	211
SONUÇ.....	221
KAYNAKÇA	224
ÖZGEÇMİŞ.....	232

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.yer	: Aynı Yer
b.	: İbn
bk.	:Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
Karş.	: Karşılaştırınız
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
ss.	: Sayfadan Sayfaya
trc.	: Tercüme
t.y.	: Tarihsiz
Ünv.	: Üniversite
Vb.	: Ve Benzeri
V.dğr.	: Ve Diğerleri
Yay.	: Yayınla

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

“Fıkıh Usulünde Genel Teoriler” adı ile ortaya konulan bu çalışma, iç yapısına bakıldığında İslam fıkıh ilmiyle ilgili olarak klasik çalışmalar alanına dâhildir. Pratik akıl, kendi içinde nesnel bir birim oluşturan bilişsel bilimlerdeki anlama, çıkarım ve temellendirilme, İslam hukukuna hizmet eden bir birimdir. Bu çalışma, araştırmacının, çeşitli klasik konuları teoriler başlığı altında toplayan İslam hukuk bilimini teorik bir şekilde formüle etme girişimini konu eder.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Çalışmamız, İslam fıkıh ilmini artık göz ardı edilemeyecek modern yöntemlerle uyumlu bir şekilde formüle etmeyi amaçlamakta ve bu nedenle İslamî araştırmalar alanında ortaya çıkan yenilikçi yazarlık yöntemlerinin bir örneği olarak kabul edilmektedir. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan ve yankısı zamanımıza kadar uzanan çağrılara bir cevap olarak, günümüz modern çağın bilimde rönesans ve gelişmeye tanık olduklarına ayak uydurma zorunluluğunu ve araştırma biçimlerindeki farklılığı çağrıştırmaktadır.

Modern çağda ortaya çıkan en önemli hukuk bilimlerinden biri olan fıkıh usulü, fıkıh geliştirmek için kullanılan pratik araçları içeren bir ilim olarak yenilenmesi gerekliliğini belirtmekte fayda var. Normlar, her nerede bulunursa bulunsun, hüküm; varlığı için zamandan bağımsız değildir. Zira hüküm, mükellefin bir eylemidir ve bu nedenle bu bilim yenilenme çağrılarında büyük paya sahiptir.

Bu çağrıların pek çok biçimi mevcut olup genel olarak, ifade kolaylığı göz önünde bulundurularak ve klasik meselelerde boğulmadan, zamanın diline uygun bir ifadeyle yazma ve sınıflandırma çağrısında bulunanlar da dâhil olmak üzere bu bilimin içeriğini araştırmacılara aktarmak gerekmektedir. Zira akademik çalışma gerekliliği artık göz ardı edilemez bir gerçeklik haline gelmiştir. Bu gerekliliğin bir sonucu olarak biz de fıkıh usulü konularını teoriler haline getirerek modern dönem bilim teorilerine katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Zira bilimlerin, meselelerden teorilere evrildiği bu dönemde fıkıh usulünün de bundan bağımsız olduğu düşünülemez.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Konumuzun önemini maddeler halinde sıralamak gerekirse;

Birincisi: Bilimsel yönüyle ilgilidir, çünkü bu bilimin tarihsel doğası, diğer bilimlerle ve bu dönemin müfredatlarıyla, kendi gerçekliğiyle etkileşime girmeyen soyut konulardan uzaklaştıracak şekilde etkileşime girmesini zorunlu kılmıştır.

İkincisi: Eğitim yönüyle ilgilidir, çünkü bu bilimin kapsamlı teoriler şeklinde formüle edilmesi, uzun vadede araştırmacıların öğrenimini kolaylaştırmaya ve modern müfredat ve öğretim yöntemlerine daha uygun hale getirmeye yardımcı olur.

Üçüncüsü: Bu çalışma, araştırmacının bakış açısından, fıkıh biliminin diğer İslami bilimlerle ilişkisinin diyalektiği gibi klasik alanda şu anda ortaya atılan bazı klasik argümanlara bir cevap içermektedir. İctihatların makâsıdü’ş-şeria ile ilişkisini ve aralarındaki örtüşmenin argümanlarını ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

4. ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN USUL

Bu çalışmada, iki ana yaklaşıma dayanılmıştır.

Birincisi: Tümevarımsal yaklaşımdır. Bu yaklaşım, hukuk bilminde dağınık olarak bulunan kısmi temel konuları takip ederek kendini gösterir. Bu, kısmen klasik meselelerin ekstrapolasyonu olduğu için birbirleriyle olan ilişkilerini ve bir akademik teoriye ne ölçüde dâhil olup olmadıklarını açıklığa kavuşturmak içindir, böyle bir çalışmada gerekli olan budur. Bazı kısmi konuları karakterize eden ortak anlamların diğerleriyle de kesiştiği, böylece her biri için kapsamlı bir teoriye ulaşılan ilk adımdır.

İkincisi: Analitik yaklaşımdır. Bu yaklaşım, kısmi klasik meselelerin doğasında var olan anlamları çıkarmakla başlayıp, daha sonra bu ortak kısmi klasik meseleleri birbiriyle ilişkilendirerek, konuların bir başlık altında birleştirilmesiyle sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Konuların dağılımını bir araya getiren ve teoriler arasındaki farklılıkların bir analizi ve her birinin hukuk bilmindeki konumunu ifade eden kapsamlı teorik bir metot izlenmiştir.

5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu araştırma, başlangıçta usul-i fıkıh ilmine bağlı olması nedeniyle genel olarak usul-i fıkıh kaynaklarına, özellikle klasik kaynaklara dayanılarak ve modern dönem kapsamlı temel teorik çalışmalar göz önüne alınarak yapılmıştır.

Çalışmada başlangıçta atıfta bulunulan dil kaynakları gibi fıkıh ilmi dışındaki bilimlere ait çeşitli kaynaklara da müracaat edilmiştir. Çalışmanın her bölümünde, klasik ve modern kaynaklardan doğrudan faydalanılmaya çalışılmış; aynı zamanda felsefe ve mantık bilimlerine ait pek çok kaynağa da dayandırılmıştır ki bu, sahlilik teorisinden ve anlambilimle ilgili kısımda anlama teorisinden bahsederken açıkça görülecektir.

Araştırmada ayrıca istikrar teorisinin iki bölümü (ahad haber ve mütevatir haberin) bağlamında hadis ilmine ait kaynaklara da başvurulmuştur.

6. NAZARİYE KAVRAMI

Akademik fıkıh araştırmalarında nazariye kavramının kullanım sahasındaki artış, şer'î konularda araştırma yapan dikkatli okurların gözünden kaçmamaktadır. Fıkıh kitaplarında söz konusu kavramın etimolojik kökenine dair açıklamaların yokluğu da fark edilmektedir. Bu kavram güncel fıkıh araştırmalarında yenidir ve görüldüğü kadarıyla kavramı kullananların çoğu bu kavramla neyi kastettiklerini titiz bir şekilde açıklamamaktadır. Ne var ki onlar nazariye kavramının küllî, câmi ve kendisi dışındakileri kapsayan bir anlam olduğu konusunda neredeyse uzlaşmaktadırlar. Ancak bu uzlaşma, söz konusu kavramla kastedilen şeyin ne olduğu konusundaki anlaşmazlıkları tamamıyla ortadan kaldırmamakta, aksine bu belirsizlik, yalnızca fikhî araştırmalarda değil, genel olarak İslâm düşüncesinde ve Arap kültüründe de yer almaktadır.

Bu kavramı kullanmaya yönelik girişimler -ki bu haliyle birtakım araştırmacıların¹ ilgili açıklamaları tam bir açıklıktan uzaktır- bu kavramın, her birinin tanımlanması ve ne ifade ettiğinin belirlenmesi konusunda dikkat isteyen önemli kavramlarla karışmasına yol

¹ Söz konusu kavramın çağdaş fıkıh araştırmalarına dâhil oluşunu erkenden fark eden Vesile Hulfi, bunun istisnasıdır. Bu konuda yazmış olduğu *Mustalahu'n-Nazariyye fi'd-dirasâti's-Şer'iyyeti'l-muâsıra* adlı eseri kavramın çağdaş fıkıh araştırmaları bağlamında kullanımına ışık tutması bakımından oldukça önemli bir çalışmadır.

açmıştır. Öyle ki, bu kavramla belirli bir yönden ilişkili olan kavramların -sözgelimi bilgi ve yöntem kavramı- arasında da herhangi bir farkın olmadığı görülecektir. Söz konusu kavramlar arasındaki anlamsal kesişme nedeniyle kavramların kullanımındaki belirsizlik –Nazım Avde'nin de belirttiği üzere- İslam kültürünün genel anlamda neredeyse müzmin bir problemin içerisine düşmesine yol açmaktadır. Bu problem, doğası gereği çağdaş Arapça eserleri, herhangi bir şeye işaret etmeyen, gürültüden ibaret bir metne dönüştürür ve Arap düşüncesinin karşılaştığı problemlerin çözümüne dair herhangi bir katkı da sunmaz. Bu problemle ilk kez yüzleşen Arap münevverler, söz konusu kavramlar arasında keskin ayrımların bulunmaması dolayısıyla Nazım Avde'nin şu sözündeki iddiayı kesin biçimde dile getirmişlerdir: “Ömrüme yemin olsun ki bu, derin epistemolojik bir problemdir.”²

Bu noktada Nazım Avde'nin bu kavramlar arasında gördüğü asli farklılıklara odaklanarak, onun bu konudaki görüşünü nakletmekte fayda mülahaza ediyoruz.

6. NAZIM AVDE VE ALİ CUMA'NIN YAKLAŞIMI

7.1. Nazım Avde'nin Görüşü: Nazariye, Bilgi ve Yöntem

Nazım Avde, bilgi ile nazariye arasındaki en açık ayrımın, bilginin hiçbir biçimde şüphe içermemesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla bilgi ne zandır ne de zannın dışında bir şeydir, aksine o zıddının³ doğru olması mümkün olmayan bir vukûfiyettir. Nazariye ise idrak ve kesinlik bakımından daha düşük düzeyde bulunan bir vukufiyettir. O halde nazariye, inanç düzeyinde olan ve aslî bakımdan daha düşük düzeyde olan genel bir fikirdir. Çünkü o, teorisyenin kendisine inandığı ve her şeyi kapsayan, küllî, mutlak ve aşkın olmakla nitelenen bir söylemle kanıtlanmaya çalışılan son derece soyut ve sınırlı değeri olan aslî bir faraziye'dir.⁴

² Nazım Avde, *Tekvinu'n-Nazariyye fi fikri'l-Arabi ve'l-İslamî el-muasır*, (b.y. Daru'l-Kitabi'l-Cedid, 2009), 15.

³ Burada söz konusu kavram belli bir anlamda kullanılmıştır. Ali Cuma, bu kavramın sahip olduğu anlamların sayısını “et-Tarik ile't-türas” adlı kitabında on bire çıkarır. Sözünü ettiği anlamlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz: Genel ve yaygın kullanımıyla idrak anlamında bilgi ki, zan gibi kesinlik taşımayan şeyleri ifade etmek için kullanılır; konu veya amaç yahut yöntem gibi kuşatıcı bir şey tarafından birleştirilmiş ortak problematik, tartışmalı yargılar (mesail) anlamına gelecek şekilde bilgi. Ayrıca o müteahhir ulemanın çoğunluğunun bilginin, bir delile dayalı, vâkıya uygun kesin inanç olduğu konusunda uzlaştığını belirtir. Ali Cuma, *et-Tarik ile't-Türas Matabaatü Nahzeti*, (Mısır, Kahire, 4. Baskı, 2009), 58-59.

⁴ Nazım Avde, *Tekvinu'n-Nazariyye*, 116 vd.

Avde'ye göre, belli bir fiili gerçekleştirmeye yönelik, önceden düşünülmüş taslakların ve yolların bütünü olan yöntem; ilim ve nazariyenin amaçlarının gerçekleştirilmesi konusunda vazgeçilmez ve zorunlu bir aracı teşkil eden üçüncü öğedir. Aynı zamanda o, kabul edilebilir sonuçlara ulaşabilmek amacıyla gerçekleştirilen fiilin uygulama yönünü oluşturur.⁵

Başka bir ifadeyle, teori olmaları bakımından nazariye ve bilgi ortaktır. Çünkü her ne kadar idrak edilebilirlikleri ve kişinin onları idrak etme kapasitesi bakımından farklılaşsalar da aslî yapıları, meselelerin bütününe teşkil etmektedir. Dolayısıyla bilgi, nazari bir doğaya sahip olmasına karşın, kendisinde hiçbir şüphe barındırmayan kesinlik (yakîn) düzeyine erişen yüksek bir idrak etme değerine sahiptir. Nazariye ise problematik düşünceleri aşkın bir surette etkilemesi, onlar üzerinde bir nüfuza sahip olması bakımından her ne kadar önemli bir değere sahip olsa da son tahlilde fertlerini bir araya getiren bir kategori altında, tek bir tertip içerisinde, belirli meseleleri bir araya getirmeye çalışan teorisyenin bir çıkarsamasıdır.

Benzer biçimde yöntem, düşüncenin yapısından bütünüyle uzak olması, pratik bir doğaya sahip olması bakımından ilim ve nazariyeden ayrılır. Dolayısıyla her ne kadar belirli değerlere ve ilkelere dayanıyor olsa da yöntem bir eylemdir. Ayrıca yöntem kavramı, usulcülerin söylemlerinde iki kısma ayırdıkları “Âlet İlimleri'nin” anlaşılması ile daha açık hale gelecektir. Bunlardan birincisi, kendi yöntemlerinin Şâri'in muradına uygun olduğuna inandıkları amelî hükümlere ulaşmak için etkin bir vesile olduğunu düşünerek, fikhî meselelerden hareketle, objektif biçimde ortaya koydukları kurallara dayanan mütekellimûn metodudur. İkincisi yöntem ise karşıt usulcülerin hitabına dayanan Hanefî ulemâsının metodur. Şöyle ki; fûrûya ve onun mûlahazasına tâbi olan ve bütün fûrû-ı fikhin başlığının altında derlendiği usûlî kaidelerin ortaya konması için etkin ve başarılı bir araç olarak gören Hanefî ulemâsının metodudur.

Nazariye kavramına dönecek olursak; nazariyeyi, bazı durumlarda bilgi ve yöntem gibi kavramlarla karışmasına yol açan şeylerden ayırarak açıklamaya çalışan ve kavramın güncel şer'î araştırmalardaki kullanımına gereken önemi veren kişinin Vesile el-Hulfî

⁵ Avde, *Tekvinu'n-Nazariyye*, 17.

olduğunu söyleyebiliriz. Hulfi, kavramın kullanımının ve çağdaşların kavram hakkındaki görüşlerini “*Mustalahu ’n-Nazariye fi ’d-dirâsâti ’ş-Şer ’iyyeti ’l-mu ’asıra*” adlı eserinde ortaya koymuştur. O, bu eserinde kavramlardaki istiare faaliyetinin, bir kavramın aktarımının ve kullanımı için gerekli olan bilgi birikiminin önemini vurgulamaktadır. Ayrıca söz konusu kavramın çağdaş şer’î söyleme sonradan eklendiğini vurguladıktan sonra gün yüzüne çıkarmaya çabalamış ve buna ek olarak çağdaş şer’î araştırmacıların söz konusu kavramı kullanım bağlamlarının yanı sıra kavramın beşeri bilimlerdeki doğuş alanlarını da incelemiştir.⁶

Şüphesiz, kavramın kullanımının belirsizliği ve gelişigüzeği, kullanımının bağlamlarına vakıf olan kişilerin gözünden kaçmayacaktır. Bu, belki de söz konusu kavramın daha önce sözü geçen benzer kural ve nazariye kavramlarıyla karıştırılması durumunda ya da kavramın kullanımı konusundaki tasavvurları yanlış varsayan, yanlış hükümler biçiminde beliren dikkatsizlik durumunda açıkça ortaya çıkacaktır. Bu görüşün -daha önce sözü geçtiği üzere- Dr. Nazım Avde’nin, kavramın kullanımındaki deformasyonun kronik bir krize yol açacağını savunduğu bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.

Aynı şekilde bu kavramın kullanımının, belirli bir disiplinde nazariye oluşturduğunu düşünen soyut fikirli kişilerin birlikte arttığı doğrudur. Nazariyenin, son tahlilde teorisyenin cüz’î meselelerdeki küllî ortak anlamları kavrayarak ileri sürdüğü soyut bir fikir olduğu söylenebilir. Ancak çağdaş şer’î araştırmalarda fark edilen, bu kullanım yaygınlığının meşru görülmediğidir. Çağdaş araştırmalar içerisinde bu kavramın iç yapılarından dolayı kendilerinden herhangi bir nazariye oluşturulamayacak cüz’î meselelerle birlikte kullanımından da söz etmek gerekir. Bu meseleler, konusu ve alanı her ne olursa olsun kendilerinden daha geniş kapsamlı olanın altında bulunan nazariyenin öğelerinden birini teşkil eden, umûmî olma niteliğinin kendisine yüklendiği, yayılım (imtidad) unsuru içermeyen cüz’î meselelerden başka bir şey değildir.

7.2. Ali Cuma’nın Yaklaşımında Usulî Teori Üretme ve Eleştirisi

⁶ Bkz. Vesile Hulfi, *Mustalahu ’n-Nazariyye fi ’d-dirasati ’ş-Şer ’iyyeti ’l-muasıra*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015), 60-61.

7.2.1. Hücciyet Nazariyesi

Hücciyet nazariyesi, usulcünün başlangıçta makul olmayan, herhangi bir sonuca ulaştırmayan ve teselsüle düşmekten kaçınmak adına merciiyet (bir şeyin bir hükme kaynaklığı) arayışına başlamasıyla ortaya çıkan bir nazariyedir. Dolayısıyla usulcü, tâbi olacağı merciiyette neyin kendisine kaynaklık edeceği üzerine düşünür ve ardından "Kitap ve Sünnet" ile karşılaşır. Kitap ve Sünnet'te delil bulamadığı durumlarda hükümlere neyin kaynaklık edebileceği üzerine çalışmasının yanı sıra hem kitabın hem de sünnetin muhtevası ve mahiyeti üzerine çalışır.⁷

2.2.2. Sübût Nazariyesi

Bununla kastedilen şey delilin sübûtudur. Kur'ân, sünnet, icmâ ve diğerlerinden bir hükmün aktarılmasına ihtiyaç duyulduğunda bu çağda önümüzde duran sorun, bu rivayetin sübûtu, kaynağına nispeti ve bunlarla alakalı âhâd-mütevâtir ayrımı ve her birinin niteliği ve şartlarından emin olmaktır.⁸

7.2.3. Delalet Nazariyesi

Delalet nazariyesi, usulcünün zihninde delil ve delilin sübûtuna dair bilgisinden sonra doğmaktadır. Kitap ve Sünnet'in lafzi deliller teşkil ettiğini anladıktan sonra usulcü, bu iki aslın nasıl anlaşılacağını ve elde etmek istediği hükmün nasıl çıkarılacağını bilmek ister.

7.2.4. Kat'îlik-Zannîlik Nazariyesi

Kat'îlik ve zannîlik, sübût ve delâlet nazariyesinin özünde bulunan bir kaziyedir. Kur'an-ı Kerîm'de delâleti kat'î olan yerler için delâleti ve sübûtu kat'îdir denilebilir. Kur'an naslarının bir kısmının hem delâleti hemde sübûtu kat'î iken, bir kısmının sübûtu kat'î olmakla birlikte delâleti zannîdir. Aynı şekilde sünnette de hem delâleti hem de sübûtu kat'î olanlar bulunabilirken, zannîyyât hem delâlette ve hem de sübûtta veya ikisinden birinde olabilir.⁹

7.2.5. İlhak (Kıyas) Nazariyesi

⁷ Hulfi *Mustalahu'n-Nazariyye*, 61.

⁸ Hulfi, *Mustalahu'n-Nazariyye*, 71.

⁹ Hulfi *Mustalahu'n-Nazariyye*, 82.

Usulcü, herhangi bir sınırı olmayan yenilikler ve sorunlar karşısında, şer'î nassların kapalılığından dolayı kendisini, ikisinde var olan ortak anlam/illet ile müçtehid bu etkinliği yapabilir hale getiren şer'î nassların genel muhtevasından hareketle ihtiyaç duyduğumuz hükümlerin elde edilmesi konusunda ciddi bir zorunlulukla yüzleşir. Müçtehidin bu etkinliği yapabilmesinin temel nedeni, illetin sahip olduğu bir nitelik olan, hakkında herhangi bir nass bulunmayan şeye nassın hükmünü taşıyabilme (mansûs'un-aleyh) imkânının sağlanmasıdır.¹⁰

7.2.6. İstidlâl Nazariyesi

İstidlâl nazariyesi, delilin ya da Ali Cuma'nın "*farklı deliller*" diyerek kastettiği "*öncekilerin şeriati*", "*sahabilerin ameli*" ve "*Medine ehlinin ameli*" gibi dokuz tanesi genel kabul gören, yaklaşık olarak otuz tanesi de tartışmalı olan delilin araştırılması sürecini ifade eder.¹¹

7.2.7. İftâ Nazariyesi

İftâ; müçtehidin karşılaştığı, içtihat ya da iftâ olarak adlandırılan ve bazen aralarında çelişki bulunan hükümler arasında tercih metoduna dair bilgiler içeren nazariyedir. Dolayısıyla müftü, olayın tüm boyutlarını anlayıp vâkıf olmanın yanı sıra delillerin çatışma yönleri, aralarındaki tercih sebepleri ve makâsîdü's-şeria bilgisine de ihtiyaç duyar.

7.2.8. Ali Cuma'nın Usulî Teoriler Hakkındaki Düşünceleri Üzerine Bir Tartışma

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Ali Cuma'ya göre usulî nazariyeler yedi adettir. Onun bu nazariyelerle neyi kastettiğini de kısaca dile getirmiştik. Ancak şunu da söylemek gerekir ki usulî nazariyeler, sayıları bakımından bireyin üstlendiği zihni çabaya bağlıdır. Dolayısıyla bu teorilerin sayısı ile ilgili kesin bir delil sunulamaz. O halde bu konudaki yaklaşımlar nihayetinde sadece teorisyenin, doğru olduğunu ve içine alması gereken

¹⁰ Bkz. Hulfi *Mustalahu'n-Nazariyye*, 102 vd.; Temel Kacı, "Hanefi Usulcülerinden Kadı Ebu Zeyd ed-Debusi'nin Kıyas Nazariyesi (Takvimü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde) *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yüksek Lisans Tezi Ankara 2007); Sebahattin Akyol, "Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahru'l-İslam Ali B. Muhammed El-Pezdevi'nin Kıyas Nazariyesi", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yüksek Lisans Tezi, Sivas: 2017).

¹¹ Hulfi *Mustalahu'n-Nazariyye*, 114 vd.

unsurların tümünü kapsadığını iddia ettiği tercihlerden ibarettir. Burada ileri sürülen öneriler üzerine düşünüldüğünde bunların içinde tartışılabilir hususlar olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin;

1. Ali Cuma istidlâli, kendi başına var olan bir nazariye olarak sunar. Bunda eleştirilecek bir şey yoktur, çünkü bu onun kendisine has bir görüşüdür. Ancak onun istidlâl kavramını, üzerinde uzlaşmanın bulunmadığı delillerden birine indirilmesi bir dikkatsizliktir. Çünkü istidlâl, usulcülerin kullandığı bir kavram olması bakımından, onun bu nazariyeyi tesis ederken kullandığından daha geniş bir anlama sahiptir. Bu anlamlar,

1. Kur'an, Sünnet vb. delilin ortaya konulması anlamında istidlâl,
2. Kıyas, icmâ ve nassta bulunmayan bir delilin ileri sürülmesi anlamında istidlâl,
3. İstislah anlamında istidlâl, (bu istidlâl türü bir kısım usulcüler tarafından zikredilmektedir),
4. Analogik olmayan kıyaslar anlamında istidlâl.¹²

Ali Cuma'nın nazariyesi için başlık olarak seçtiği istidlâl, nazariyenin öznesini diğerlerinden ayıran, soyut içtihadî bir doğaya sahip olmasına rağmen, kendisiyle kastedilenin ne olduğu konusunda tartışma ihtimalini ortadan kaldıran kavramların seçilmesi hâlâ önemini korumaktadır. Bu durum, dakik bir biçimde taşıdığı anlama işaret etmesi gereken nazariye başlığının çağrıştırdığı düşünceler, diğer anlamların ortaklığına engel olmaktadır. Çünkü bu nazariyelerin, usul ilmine özgün yapısını veren ve kendisiyle varlık kazandığı anlamlar olarak varsayılması yalnızca başlığı konusundaki tartışmalara ilave olarak anlamı konusunda tartışma olmayan kavramların kullanımıyla tamamlanacaktır.

Aynı şekilde dolaylı (tebeî) delillerin araştırılmasında en iyi yolun, usûlî düşüncede evla olanın teorileri birbirinden ayırmak yerine, mümkün olduğu kadar birleştirmek olduğunu dikkate alarak hüccet nazariyesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dolaylı deliller konusunda söylenenlerden en önemlisi, bu delillerin şer'î hüküm bakımından hücciyeti

¹² Muhammed er-Ruki, *Nazariyetu 'l-Tak 'idi 'l-Fikhî ve eseruha fi-ihtilafi 'l-Fukaha*, Ribat, (Menşuratu'l-Külliyetü'l-Adab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye, 1994), 129.

ve yöntem açısından güvenilirliği üzerine düşünmektir. Böylelikle hücciyet bir anlamıyla istidlâl kavramına daha yakın bir duruma gelecektir.

2. Ali Cuma, kat'îlik ve zannîliği usul ilminde müstakil ve hâkim bir nazariye olarak kabul etmemektedir. Çünkü kat 've zan kavramları asıl olarak delilin ispatta güvenilirlik düzeyinin nitelendiği ya da hüccet olduğuna inanılan delilin sonuca ulaştırma keyfiyetinin nitelendiği yahut da delilin medlule delaletiyle ilgili iki niteliktir. Bu durumlardan her birinde kat'îlik ve zannilik usul ilmindeki önemleri ve konumlarına karşın, diğer kavramların değerlendirilmesine bağlı olarak zikredilmiştir, dolayısıyla bu kavram usul ilminde genel bir nazariye geliştirmeye elverişli değildir. Dikkatle düşünüldüğünde bu kavramların, birinci görüşe göre hücciyet nazariyesi kavramı altında münderiç olduğunu, ikinci görüşe göre sübût nazariyesi kapsamında olduğunu, üçüncü görüşe göre ise delalet yapısını içeren anlam nazariyesinin içeriğinde bulunduğunu söyleyebiliriz.

3. Ali Cuma'nın dile getirdiklerinden şunu anlamaktayız ki o usul kitaplarına vâkıf olan kimselerin -ilhak kavramına bakış açılarını dikkate almadan- ilhak kavramının usûlî kıyastan daha geniş bir kullanıma sahip olduğunu kavrayabilmelerine karşın, ilhak nazariyesini usûlî kıyasa indirgemıştır. Dahası, o meseleyi tasvir ederken kıyasın önemini göstermek için hâl istishabının kıyas ile çeliştiği durumlardan söz eder. Buna göre istishab, esasında kıyasta dikkat çektiği ilhak anlamını içermemektedir.

O zaman, ilhak; epistemolojik bilginin sınırlarını çizmeyi amaçlayan usûlî bir nazariye olarak niçin kendisinde ilhak yönü bulunduğunu hiç kimsenin inkâr edemeyeceği usûlî bir kıyasa indirgensin?

Bu yaklaşımı, incelememizde kıyasın içerdiği ilhak felsefesi ile mefhum-i muhalefet kavramının içerdiği anlamsal ilhak gibi başka konularda -ya da 'ademî ilhak, yani istishabda olduğu gibi asıl hükmü nefyeden bir unsurun yokluğu nedeniyle ilhak konusu geldiğinde- fark edeceğimiz ilhak arasındaki farklılıkları değerlendirdikten sonra savunacağız.

4. Ali Cuma'nın iftâ nazariyesinin makâsîdü's-şer'iyyâ, tearuz ve tercih konularını içerdiğini düşünmesi, hükmü delile bağlayan değil, müçtehit ile mukallit arasında bağ kuran bir etkinlik olarak iftadan uzak olduğunu göstermektedir. Bu anlayışa binaen, müçtehit herhangi bir olay karşısında şer'î bir hüküm istinbat etmek için aklını

kullandığında başlangıçta bu etkinlik için göz ardı edilemez olan makâsıdü’ş-şeria’nın tamamını kavraması gerekir.¹³ Aynı şekilde tearuzun oluşması durumunda tercih faaliyetine geçmeden önce bu hükmün fetva için hazır olması düşünülemez.

Bu iki öncüle binaen hükmün çıkarılması halinde, hükmün elde edilmesi için makâsıdü’ş-şeria’nın kullanılması aşamasından geçilmiştir. Aynı şekilde tearuz ve tercih aşamaları da geçilmiştir. Bu yüzden usul ilminin sosyal yönü itibariyle fetva faaliyeti usûl ilminin varlığını belirleyen ve onu diğerlerinden ayıran en önemli konularından biri olsa da istinbat faaliyetinin dışındadır.

Başka bir ifadeyle makâsıdü’ş-şeria, deliller arası tearuz ve tercih konularında usûlî düşünüş bakımından zikredilmesi gereken nokta anlama nazariyesidir. Dahası bu ikisi, bu başlık altındaki üçüncü bileşenleri olan anlamın yapısıyla birlikte usul ilmindeki anlama nazariyesinin üç umdesini teşkil etmektedir. Usûl ilminin sosyal ürünü olarak iftâ nazariyesine gelince; o, müçtehit ve mukallitte bulunan zaman, mekân gibi özel değişkenleri ve fetva isteyeninin özelliği gibi ana unsurları bir araya getiren bir kategoridir.

8. ŞER’Î DİSİPLİNLER ÜZERİNE DÜŞÜNMENİN GEREKLİLİĞİ VE USÛLÎ DÜŞÜNCENİN KARŞILAŞTIĞI MEYDAN OKUMALAR

Daha önce sözü edilen şer’î ilimler üzerine düşünme hareketiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan sorunların varlığı, bu tarzdaki incelemelerin önemiyle çelişmez. Çünkü bu tarzdaki çalışmalar kültürel, bilimsel mirasın korunmasıyla göz ardı edilemeyecek bir yapıya sahip olan çağın gereksinimlerini birleştirir. Aynı şekilde söz konusu mirasın başkalarına daha yakın bir tarzda sunulmasına yönelik zorunlu bir ihtiyaç bulunduğu için onlara yüklenen sorumluluklar da bulunmaktadır. Ali Cuma, söz konusu çalışmaların önemini ifade ederken bu duruma işaret eder: “Modern sosyal ve beşerî disiplinlerin araştırmacıları ile yapılan fikir alışverişi, sunumda yeni bir üslubu zorunlu kılar. Bu üslup söz konusu araştırmacıların tabiatıyla ve metodolojik girişler gibi onlara bu disiplinlerin öğretiminde miras bırakılan şeylerin yapısıyla uyum içindedir. Modern disiplinlerin sunumunda söz konusu metodolojik girişler içerisinde en belirgin olanı belki de temel (aslî) bir mesele ve

¹³ Makâsıdın ve ilkeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Bulutlu, *İslam Hukukunda Makâsıd İçtihadının İlke ve Sınırları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2022).

o temel mesele etrafında ortaya konan fer'î konuları ifade eden toplayıcı bir kategori içerisinde meseleleri özetleme anlamına gelen nazariye fikrinde kendisini gösterir. Nazariye ile kastettiğim şey de tam olarak budur.”¹⁴

Yukarıda söylediklerimiz bu tarz araştırmaların zorunlu olduğu anlamına gelir. Böyle bir zorunluluktan bahsedebilmemiz için bu tarz araştırmaların yokluğu durumunda araştırmacıların bir disiplinin içeriğini göz ardı etmenin mümkün olmadığı, kendisinden bîgâne kalınamayacak olan diğeriyle birleştirilemeyecek olması gerekir. Bu araştırmalar aslında geleneksel mirasın yayılmasından başka bir şey değildir. Bu, Ali Cuma'nın bu tarzdaki araştırmaların yeni bir üslubunu öneren ve “*aslî mesele*” adını verdiği kuşatıcı kategoriler altındaki dağınık problemlerin yapısını ifade etmek için dile getirdiği bir görüştür.

Söz konusu üslubu savunan araştırmacıların pedagojik açıdan sağladığı fayda açıktır. Çünkü bu bilgilerin, nazariye biçiminde ve altındaki meseleleri kapsayan, birbirlerinden farklılaşan kuşatıcı kategoriler biçiminde bu meseleler arasındaki ilişkilerin açıklanmasıyla birlikte sunulması, herhangi bir disiplindeki araştırmacıya ilmî bir zihniyet oluşturması konusunda yardımcı olacaktır. Bu üslup, disiplini daha iyi tasavvur edebilecek ve o disiplindeki meseleler ve araştırma konuları arasındaki ilişkinin doğasını daha iyi anlayabilecektir.

Sözünü ettiğimiz genel anlamda şer'î ilimler üzerine düşünme hareketlerine eşlik eden sorunlara ek olarak usûl-i fıkıh disiplininin diğer şer'î ilimlerde bulunmayan kendine özgü birtakım problemler taşıdığını söylemeliyiz. Çünkü usûl-i fıkıh, doğası ve zorunlu iç yapısı itibarıyla kendisini diğer şer'î ilimlerden ayıran özgül birtakım niteliklere sahiptir. Çünkü fıkıh disiplininin sözgelimi genel nazariye biçiminde formüle edilmesini üstlenen onlarca teorik incelemenin bulunduğu zaman dilimi içerisinde usûlî alanda genel bir nazariye şeklinde çeşitli sorunlarını içeren ciddi bir çalışma ya ortaya konmamıştır ya da hiç yoktur. Çünkü bu disiplinin araştırmacısı bu disiplinin girdisini, çıktısını ve bugüne değin ortaya konmuş olan, daha önce sözü geçen problemlere bîgâne olmayan araştırmalarda bulunduğu bilgilerle görevini icra eder ki, bu problemler çok sayıdadır. Bu problemlerden biri söz konusu çalışmalarda kullanılan parlak başlıklara rağmen herhangi

¹⁴ Ali Cuma, *Tarihu Usûli'l-Fıkıh*, (Kahire: Daru'l-Maktam, 2015), 50.

yeni bir şey sunmayan usûlî meselelerin tekrarıdır. Bu durumun şu sebeplerden kaynaklandığını söyleyebiliriz:

1. Disiplinin kendine özgü doğası ve iç yapısı şer'î ilim–araştırmacılarında bir tür çekilmeye yol açan elitizm ve zorluğu gerektirmektedir. Bunlara ek olarak mütekaddim ulemânın kaleme aldığı metinlerde de ciddi bir zorluk söz konusudur ki, bu zorluk mesela Muhammed el-Hudari Bek'in, İmam Beyzâvî'ye ait olan *Minhâcû'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı kitabından bahsederken şöyle demesine yol açmıştır: “İsnevî'nin kaleme aldığı şerhte¹⁵ söyledikleri ilginçtir: “Günümüzde fıkıh usûlü ile meşgul olanların çoğu küçük hacimli olması, pek çok bilgiyi içermesi ve sözlerinin güzel olması dolayısıyla Beyzâvî'nin eserlerinden *Minhac'la* yetinmektedirler.

İfadeleri muğlak olmasına rağmen bu zarafetin nereden geldiğini anlamıyorum. Her ne zaman bu kitapta bir meseleyle ilgili araştırma yapacak olsam Beyzâvî'nin söylediklerinden şârihlerin söylediklerine sapıyorum ve metnin okunması bana çok ağır geliyor.”¹⁶

Bundan daha ileri düzeyde bir kapalılık, Mütekellimûn ile Hanefîlerin yöntemini birleştiren bazı usûl kitaplarında da görülmektedir. Bu kitaplar, yazarlarının da itiraf ettiği üzere kapalılık konusunda okuru anlamaktan âciz bırakma düzeyine ulaşmıştır.

Bu disiplinin diğer Şer'î disiplinlere nispetle daha zor oluşunun kanıtlanması için çok ciddi bir çabaya gerek yoktur. Bu daha önce Muhammed el-Hudârî Bek'ten aktardıklarımızın doğruluk derecesini göz önünde bulundurmaksızın, bu tarzda bir tasnif yöntemi içerisinde düzenlenen çalışmaların yokluğunda, tasvir edilmeye çalışılan hükme ve bu disiplinin aslî özelliklerinin etkisi düzleminde ortaya çıkan şeye yardımcı olur.

Aynı şekilde usûlî meselelerin ortaya atılmasında, araştırılmasında ve yazımında mütekaddimûn ulemanın yöntemleri ile kongre, sempozyum gibi zaman bakımından çeşitli gereksinimlere ihtiyaç duyan ve akademinin doğasının gereği olan modern öğretimin yöntemleri oldukça farklıdır. Bu farklılık, söz konusu disiplinin kitaplarının yazılmasının, zamanın ruhuyla, dönemin yazarlarının konumlarıyla uyum içerisinde olan

¹⁵ İsnevî'nin *Nihayetü's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-usûl* olarak adlandırılan şerhini kastediyorum.

¹⁶ Muhammed el-Hudari Bek, *Usûlü'l-Fıkıh*, (6. Baskı, Kahire: el-Mektebetü'l-Buhariyyetu'l-Kubra, 1969), 10.

kültürel ve ilmî bir sistemde ortaya çıkmış olmasıyla ilişkilidir. Tamamıyla farklı olan şartlarıyla birlikte modern yöntemlerin, öğrenim ve yazım yöntemleri arasında bir tür çözümlenin (infikâk) kendisi yoluyla tamamlanmadığı şeylerin öğretime yansıtılması, çağdaşların hissettikleri ve bu ilmin daha gerçekçi bir tarzda geliştirilmesi konusunda alternatif kaynak ve yöntemlere ihtiyaç duymalarına neden olan kültürel bir krizi doğurur. Bu “daha gerçekçi” biçim, bu iddiaları dile getirenlerin sözünü ettikleri bir biçimdir ve onlar bu tarz bir yolu önerdiklerinde, sözü geçen akımlar arasında var olan güvensizlik dolayısıyla kendilerine şüphe gözüyle bakan insanların bulunduğunu bilmemektedirler. Bu yolla asıl ilmin kaynaklarına yönelik bir tür hicran oluşturacak biçimde usûlî kaynakların yerini tutacak modern kitaplar, açıklayıcı notlar ortaya çıkmıştır. Öyle ki araştırmacı, bir gün bu ana kaynaklara dönecek olursa kapalılık düzeylerinden dolayı onları garipseyecek şaşırarak ve bu zorluğun nedeninin ana kaynaklara karşı kültürel bir yabancılaşma olduğunu bilmeyecektir. Çünkü o, bu kaynaklara alışmamıştır, bu kaynakları sınavları geçmek için meşgul olduğu okul müfredatına tercih etmiş, dahası sınavı geçtiğinde okul müfredatında öğretilenleri dahi terk etmiştir. Hatta söz konusu kitaplar ve müfredat, yazarlarının ölümüyle ortadan kalkar. Dolayısıyla onlara yönelik ihtiyaç, öğreticinin kararına ve onları herhangi bir dersi ya da imtihanı geçmek için şart olarak belirlemesine bağlıdır. Bu yüzden bazılarının, söz konusu problemin geniş bir çözümü zannettikleri şey, bu ilmin mâruz kaldığı bilgisel hastalığın yeni ve başka bir kaynağına dönüşür.

2. Muhtevaları gereği bu tarzdaki çalışmaların dili ağırdır. Çünkü bu tarz araştırmalar derinleşmeye, birtakım özel yeteneklere ihtiyaç duyar. Bu çalışmaların cüz’î meselelerin ardındakini araştırmaya -çünkü pek çok durumda cüz’î meseleler bir şey ifade etmez, aksine asıl olan cüz’î meselenin ardında bulunan şeydir- ve soyutlama kabiliyeti türünden ihtiyaç duyduğu şeylerin miktarı da aşikârdır. Ayrıca araştırmacı bu meselelerden hareketle tümevarım yapmaya ve muayyen bir ilmin mahiyetine ait belirli, düzenleyici nazariyeler olarak görülmesi mümkün olan ortak anlamlar çıkarmaya yetenekli olmalıdır. Bununla birlikte bir nesnenin belirli bir yönü üzerinde düşünmeyi gerektiren mülahazadaki tabiatın oluşturduğu öznel yorumlardan öteye geçemeyen diğer nitelikler arasındaki ayrımı göz ardı etmeksizin meselelerdeki müşterek unsurları ortaya çıkarmaya da yetenekli olmalıdır. Bu durum söz konusu kavramın rastgele kullanımının yaygınlaşmasına yol açmakla kalmaz, bazen ilmin kişiliğini belirleyen genel bir teorinin

çekirdeğini teşkil edecek derecede bir öneme sahip olmayacak biçimde cüz'î meseleler üzerine uygulanarak kullanılmasına da yol açacaktır. Öyle ki bu kavramlar, söz konusu ilmin zihinsel suretinin oluşması için temel hâlini alır ve böylelikle bu kavramlarla söz konusu ilim arasındaki ilişki, lazım ile melzûm arasındakine benzer bir ilişkiye dönüşür.

Başka bir ifadeyle, bu tarzdaki çalışmalar, diğer çalışmaların gerektirmediği düzeyde ciddi zihinsel çabaları gerektirir. Çünkü araştırmacı, tümevarım konusundan başlayıp diğer konulara doğru ilerler. Onun, her bir konuda söz konusu ilimde en geniş başlıkların karşılık geldiği anlamların araştırılmasında oldukça titiz davranması gerekir. Bu saydığımız gereksinimler cüz'îlerin bağlantısını kurmak; cüz'îlerin kendilerinden daha geniş olanların altında bulunmalarının ve cüz'î olanın külli karşısındaki konumunun ve onunla olan ilişkisinin her yönden değerlendirilmesi için cüz'îlerin birbirleriyle olan ilişkilerini kavramak için gereklidir. Nihayetinde de altında bulunmayacak cüz'îlerden hiçbirini içermeyecek ve aynı şekilde altında bulunması gereken her cüz'îyi de kapsayacak bir tarzda parçaları birleştiren bir kategoriye oluşturmak suretiyle bu tarz çalışmaların asgari şartlarını teşkil etmektedir.

Bu çalışmaları diğerlerinden ayıran en önemli husus, bu özelliğin türemiş sözcükle onun kökü arasındaki ilişkidir. Türemiş sözcükle (*nazariye*), kök sözcük (*nazar*) arasındaki bu açıklık, bu tarz çalışmaların daha ciddi bir çaba ve meşakkat gerektirdiğini gösterir. Bu ilişki ve bu ilişkinin gerektirdiği şeyler hakkında Nazım Avde, *Tekvinu 'n-Nazariye fi Fikri 'l-'Arabi ve 'l-İslâmî* adlı eserinde şöyle demektedir: "...Nazariye lafzının dilsel kökünün *nazar* olduğu konusunda mutlak bir ittifak vardır. Daha önce sözünü ettiğimiz üç dildeki¹⁷ bu ittifak tesadüfi de değildir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi *nazarın* anlamlarından biri "*akli teemmül*"dür. Bu teemmül, esasında insan muhayyilesinde bulunan bir suretin düşünülmesidir ve söz konusu muhayyel, zihinsel suretin oluşturulmasında yegâne güç içsel düşünme yani nazardır. Bir tek o, söz konusu sureti betimleyebilir ve tekilleri kavrayabilir. Bu kavrayış bize müşahede anlamında *nazar* ile *akli teemmül* anlamında *nazarın*, soyut, zihinsel, bilgisel bir etkinliği içeren ve

¹⁷ Arapça, Yunanca ve Latinceyi kastetmektedir. Bkz: Nazım Avde *Tekvinu 'n-Nazariye*, 23.

iki anlamı bir kelimedede birleştiren bir bilgi olmakla nitelenmeyi gerektirecek iki anlam olduğu bilgisini sağlar.”¹⁸

Söylenenler ışığında, usûlî düşünüşün ilmin kendisinden başlayarak, pek çok krizle yüzleşen usûlî güncel durumdan geçerek, nihayetinde de genel olarak düşünmenin doğasının gerektirdiği zorluk, özel olarak araştırmanın gerektirdiği ve araştırmacının çabasını zorlaştıran şartlar ve gereksinimlere kadar karşılaştığı engellerin düzeyi açığa çıkmaktadır. Daha önce sözü geçen problemleri ortaya çıkaran yazım ve öğretim yöntemleri arasında keskin bir ayırımın yapılması bunların en önemlisidir.

9. USUL İLMİNDE DÜŞÜNSEL ÇALIŞMALARIN ÖNEMİ

9.1. Kültürel Cevap

Çağımız; başkasına karşı açık olmayı, ötekiyle ilişki içinde olmayı, tüm büyüklüğüyle kültürel bir hareketi ötekiyle karşılıklı ilişkiye ve kültürel yüzleşmeye zorlar. Ötekinin, İslâm kültürel mirasını bütünüyle kavrama çabasının âcizlikle sonuçlanmaması mümkün değildir. Böylece, İslâmî mirasımıza vâkıf olmak isteyenlerin meşreplerinin, durumunun ve iddiasının farklılığına rağmen sordukları sorulara cevap vermek, ortaya attıkları sorunları çözmek zorunlu bir görevdir.

Dolayısıyla ötekinden etkilenmeyi ve onu etkilemeyi içeren bu cevap verme, modern sosyal ve beşerî bilim araştırmacıları sonucunda nazariye kavramı şer’î araştırmalara dâhil olmuştur. Araştırmacıların, şer’î incelemelerdeki çağdaş yöntemlerin nazarî doğası muasır dinî söylemdeki yerini ihmal edemeyeceğimiz bir düzeye erişmiştir.¹⁹

Dolayısıyla şer’î ilimlerden birisiyle kendisini ve felsefesini dile getirdiği, temellerinin kendisine dayandığı özel bir nazariye biçiminde ortaya konulmasıyla ortaya çıkan tepki ve etkileşim, bu söylemden kaçınılmanın imkânsız olduğunu gösterir. Özellikle diğer şer’î ilimler içerisinde ayrıcalıklı bir muhtevaya sahip olan usûl-ı fıkıh ilminin, şer’î nasslardan hüküm istinbat edebilme ve uygulama işlevini gören teorik ve pratik metoduna itibar edilmesi gerekir. Bu bağlamda usûl-i fıkıh ilmi, bir Müslümanın kendi dünya

¹⁸ Nazım Avde, *Tekvinu'n-Nazariye*, 25.

¹⁹ Ali Cuma, *et-Tarik ile 't-Turas*, 107.

görüşünün diğer bütün söylemlere karşı üstün olan, emir ve yasaklarına uyulmasını gerektirecek saygınlığa sahip, asl'a ve form'a sahip mukaddes bir mesaj olduğu inancını karşılayabilecek bir disiplindir.

9.2. Samimi Yenilenme Çabaları

Yirminci yüzyılda ve hatta günümüze değin bu çalışma da dâhil, usûl-ı fıkıh ilminde mütekaddimûn ulemânın izlediği yoldan farklı bir şekilde bu ilmi geliştirecek incelemeler gerektiğine dair pek çok yenilenme iddiası ortaya çıkmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı bu ilmi koruyarak onun şekilsel yapısını değiştirmeye yönelmişken, diğer bir kısmı da ilmin içeriğini değiştirmeye yönelmiştir.

Bu çalışmaların sayısı, takip ettikleri üslup ve yöntemler o kadar fazladır ki, bunları kuşatmak oldukça güçtür. Bunların sayısı, çalışmaların yöntemini izleyenler dikkate alındığında otuzu aşmaktadır ve kendi içlerinde dahi bilimsel araştırma ölçütlerine uyup uymamaları, hakiki bir yenilenmenin ölçütlerini sağlayıp sağlamamaları ve işlevlerine göre değişiklik arz ettikleri görülmektedir.²⁰

Usûl-ı fıkıh ilminde bir yenilenme çabası olarak nazari çalışmalara gelince; bu durum iki şeye işaret etmektedir:

Birincisi: Usûl-i fıkıh ilminin çağdaş kültürel söylemle karşılıklı ilişkiye girebilme kapasitesinin, dolayısıyla müteahhir usûl âlimlerinin her birinde aşırıya kaçtığı tâli meselelerle ilişkisini açıklayacak, aslında açık olan ama kuşatıcı kategoriler haline getirilmeyip cüz'î yargılar biçiminde dağınık halde olan bu disiplinde, kuşatıcı genel kavramlar şeklinde yeniden canlandırılma kapasitesi olduğuna işaret eder. Bu âlimlerin yaptıklarında eleştirilecek bir durum yok, çünkü kendi dönemlerindeki usûlî söylem, bu tarzdaki çalışmaları değil, o tarzdaki çalışmaları gerektiriyordu. Buradan da anlaşılıyor ki; güncel usûlî söylemin gerektirdiği şeylerden hareketle mütekaddimûn ulemânın yazdıklarını yargılamak, sadece bir parça alaydan ve reddetmekten başka hiçbir şey üretmeyen tarihsel bir sentezden ibarettir.

²⁰ Vasfî Aşur Ebu Zeyd, *el-Muhavelatu 'l-Tecdidîyye fi-İlmi 'l-Usul*, (1. Baskı, Savtu'l-Kalemi'l-Arabi, 2008), 11.

İkincisi: Daha önce de işaret edildiği gibi bu durum eğitimle de ilişkilidir. Çünkü bu ilmin açık bir şekilde içerdiği cüz'îler arasındaki ilişkileri, bu cüz'îler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini, ana kategori altında meselelerin örgütlenme biçimini, fıkıh, hadis ve kelâm gibi diğer şer'î ilimlerdeki meselelerle kendi meseleleri arasındaki ilişkileri gün yüzüne çıkaran bir tarzda kaleme alınması, bazılarının usulî sahada durağanlık olarak gördükleri sorunun ortadan kaldırılmasına yardımcı olacak, onu daha esnek, daha kavranabilir kılacaktır. Bu, meseleler arasındaki ilişkilerin ve başlıkların fark edilmediği tarzdaki çalışmaların da alternatifi olacaktır. Araştırmacılara konunun tüm ciddiyetini gösteren unsurun bu olduğunu söyleyebiliriz, çünkü pek çok araştırmacı bu ilme hizmette ellerinden geleni ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu ilmin içeriklerini birleştirmenin ve usulî sahada donukluğu ortadan kaldırmanın, bir konunun yapısının tekrarı ya da gerekli olanın ihmal edilmesi gibi problemlerden uzak, doğru bir yenilik çabası olduğunu söyleyebiliriz.

9.3. Yeterli Cevapların Verilmesi

Çağdaş usulî söylem üzerinde düşünüldüğünde, güncel araştırmalar içerisinde hâlâ birtakım tartışmaların varlığı ve pek çok araştırmacının bu tartışmalara karşı çıktığı açıkça görülecektir. Araştırmacıların her birinin; yaklaşımları, problem olduğu iddia edilen şeyin ortadan kaldırılması ve açıklanmasına ihtiyaç duyulmanın açıklanması konusunda yöntemleri vardır.

Bu tartışmalardan biri de usul-i fıkıh ilminin mantık, hadis, Arap dili ve kelâm gibi diğer şer'î ilimlerle olan ilişkisi sorunsalıdır. Söz konusu ilişkilerin sınırlarını, içerdiği kuralları açıklamaya çabalayan pek çok inceleme mevcuttur.

Bu tartışmalardan birisi de usul-i fıkıh ilmiyle makâsîdü's-şeria'yı bir araya getiren ilişkinin ne yönde olduğudur. Bazı çağdaş araştırmacıların bunu şer'î hükümlerin istinbatında daha etkili bir araç olarak müjdeledikleri görülmektedir. Çünkü bu, teşri için bazı insanların, şeriatın hikmetleri ve maksatları üzerinde herhangi bir inceleme yapmaksızın zannettikleri tarzda dilsel, mantıksal bir araç olmaktan uzaktır ve kendisine

uyulması gereken hüküm ve sırlar gibi şeyleri içermektedir.²¹ Bu fikrin Tahir b. Aşûr'un *Makâsıdu's-Şeri'a* adlı kitabının girişinde savunduğu bir fikir olduğunu söylemek mümkündür: "...Her ne kadar usûl-i fikhın meselelerinin çoğu maksada ve hikmete indirgenemezse de konuyu bilen fer'lerini çıkarsamaya ya da ilgili lafızların imkân tanıdığı nitelikleri çıkarsamaya güç yetirebildiği kurallar aracılığıyla Şari'in kullandığı lafızlardan hüküm çıkarılması ekseninde dolaşır, bu niteliklerin teşri'de etkili bir hâle getirilmesi mümkündür.²² Dolayısıyla vasıflar üzerindeki pek çok tikelleri (fer'leri) kapsadığına inanılan lafızlardan murad edilen pek çok fer', Şari'in lafzından murad edilenin o olduğuna inanılan vasıflardır, yani illet ile müsemma olan vasıf niteliğinde olup birbirleriyle mukayese edilir."²³

Tahir b. 'Aşûr'un bu bağlamdaki yorumu, usûl-i fıkıh ile makâsıd arasındaki ilişki ve bu ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu konusunda hâlâ mevcut olan gerçek bir sorunsala işaret etmektedir. Yorum açıktır, çünkü Tahir b. 'Aşûr, usûl-i fikhın meselelerin çoğunun şeriâtın hikmet ve maksatlarına hizmete indirgenemeyeceğini düşünmektedir. Şeriâtın sadece hikmet ve maksatlara hizmet etmediğini dile getiren görüşüne bağlı olarak istidlal edimlerinin pek çoğuyla yetinmediğine işaret ederken *intiza* kavramını *istinbatın* karşılığı olarak kullandığı görülmektedir.

Zaman içerisinde, makâsıdî söylemlere tepki olarak bu tarz iddiaları dile getirenler hata ettiklerini anlayacaklardır. Dolayısıyla geçmişte dile getirdikleri görüşler onlara savundukları ve istedikleri çözümleri sunmadı, aksine geliştirdikleri bu söylem, zorunlu olarak makâsıdî söylemin ta'dil edilmesini savunan iddialara mâruz kaldı. Bu konuda Hasan Şehid, *el-Hitâbü'l-Makâsıdı'l-Mu'asır* adlı kitabında şöyle der: "Makâsıd fikri kavramına dair yaklaşık otuz yıllık araştırma, inceleme sürecinden sonra görüyoruz ki, bu fikrin çağdaş söylemi teemmüle, destekleyici bir nazariyeyi muhtaçtır. Makâsıdî

²¹ Geniş bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014.

²² Soner Duman, "Kıyas-Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 271-291.

²³ Muhammed Tahir bin Aşûr, *Makasıdu's-Şeria, Makâsıdü's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısri, 2011), 5.

söylem kuşkusuz, gündelik hayat ve uygulama sahasından ayrılmadan bilgisel, yöntemsel konuları ve amaçlarını aramaya başlamıştır.”²⁴

Günümüz usulcüsü, tartışma ve çekişmeyi ortadan kaldıracak kesin bir çözüme ulaşmaksızın usûlî sahaya ekleyeceği sorunsallar üretmek adına, kendisini yenilenmenin tahlili ve çözüm metotlarının yenilenmesi girdabı karşısında bulur.

Zikredilen tartışmalar yalnızca çağdaş usûlî söylemde araştırmanın üzerinde yoğunlaştığı konulara örnek olarak dile getirildiler. Nazarî usûlî söylemin, araştırmacılardan, uzun zaman ve ciddi çaba isteyen çetrefilli ve giderilmesi mümkün olan sorunsalların giderilmesi konusunda bir şey sunduğunu söyleyebiliriz.

Buradan bu iddiaların usûl-i fıkıh ilminin diğer ilimlerle olan ilişkisi sorunsalının bir çözümü olarak usûlî nazariyeleri ön plana çıkarttığını anlıyoruz. Dolayısıyla usulcülerin usûl-i fıkıhın kelama dayalı bir disiplin olduğuna dair bakış açılarının ortaya çıkması, buna dayalı olarak da neden kelâmî birçok meseleyi fıkıh ilmine dâhil ettiklerinin bilinmesi için şu söylenebilir: Usûl-i fıkıhın kelâm ilmi ile olan ilişkisini belirleyen ölçüt, üzerinde konuştuğumuz hücciyet nazariyesidir. Usûl-i fıkıhın tamamının kendisine dayandığı delilin kelâm ilminde ortaya konduğunu da söyleyebiliriz-

Aynı şekilde usûlî araştırmanın gerektirdiği tarzda usulcülerin ortaya koydukları farklılık ve eklemelere rağmen hadis ile usûl-i fıkıh ilmini birbirine bağlayan, ortak, birleştirici bir unsurun oluşturulması için tevatür ve ahad olmak üzere iki temel parçasıyla, sübut nazariyesinin geliştirilmesinin, hadis âlimlerinin araştırma sahasına dâhil olmadığı da ortaya çıkmaktadır.

Usûlî anlamaya yönelik *delalet, tearuz, tercih ve makâsıd* olmak üzere üç boyutlu nazariyenin inşası, kılavuzluk boyutuyla birbiriyle irtibatlı olan Arap dili ve usûl-i fıkıhın iç içe geçmesini anlaşılır hale getirecektir. Usulcülerin geliştirdikleri tezler, disiplinlerinde ihtiyaç duyulmadığı için dilcilerin meşgul olmadığı tezlerdir. Aynı şekilde makâsıdü’ş-şeri’ayı anlama kategorisi başlığı altında kılavuzluk boyutuna dâhil edilmesiyle bu iki ilim, bazılarının varsaydığı şeyin ve başka bazılarının gözünde aralarındaki farklılık, zıtlık gibi sorun olan şeyin ortadan kalkmasına yol açacaktır.

²⁴ Hasan Şehid, *el-Hitabü'l-makâsıdiyyi'l-muâsir*, (Beyrut: Merkezu Nemain li'd-Dirasati ve'n-Neşr, 2013),19-22.

Böylelikle usûl-i fıkıh ilmini diğerk ilimlere bağlayan bilgi köprüsü mesabesinde olan usûlî teoriler, yenilik iddiasıyla hiçbir içeriğini dışarıda bırakmaksızın ya da hiçbir unsurunda kopukluk olmaksızın diğerk ilimlerle olan ilişkisini ortaya koyacak bir yeniliğe yol açan konulardır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜCCİYYET NAZARİYESİ

1. TERİM ANLAMAMI

1.1. Nazariyenin Sözlük ve Terim Anlamı

1.1.1. Nazariyenin Lügat Mânası

Nazariye” kelimesi “nazar” kelimesinden türemiştir. Bu yüzden “nazar” kelimesinin lügat manasını açıklamak gerekir. Çünkü “nazariye” kavramı mütekaddim ulemânın kitaplarında bu etimolojiyle bulunmamaktadır.

Nazar, birçok mânaya gelmektedir. Nazar, göz ile görme hissidir. “Şuna kalbin ve gözün bakmasıyla baktım” kullanımında olduğu gibi. Ayrıca nazar, beklemektir. “Falancayı bekledim” şeklinde kullanılır. “İntezera” ile “nazera” aynı mânadadır. Ölçüp biçilen ve başkasıyla kıyas edilen şey hakkında düşünmeye de nazar denilmektedir.²⁵

Nazariye kavramı düşünüp taşınma mânasında “nazar” kelimesinden türer. Bu, nazari eğitimin şekli ve kapsamı tamamlanana kadar derin ve dikkatli düşünmeye dayandığını gösterir.

Usulcüler, bu açıdan “nazar” kavramına önem vermiş, onu özel bir mânaya delalet eden lafız olarak ele almışlardır. *el-Mahsul*’deki kullanım buna örnektir: “Nazar, kendileriyle diğer doğrulara ulaşmak için onları zihinde düzenlemek anlamına gelir.”²⁶Usulcülerin bir kısmı “nazar”ın düşünmek olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla “doğru nazar” kendileriyle bilgi ve zanna ulaşmak için bilgileri ve zanları akla göre düzenleyen nazardır.

1.1.2. Nazariyenin Istilahî Anlamı

Nazariye genel olarak şer‘î alanda kullanımı yeni olan bir kavramdır. Ancak bu, şer‘î ilimlerde araştırma yapan araştırmacıların bu kavramdan kastedilene önem göstermesine mâni değildir. Bu tanımlar çeşitli araştırmacılara göre değişkenlik göstermektedir. Mikdat Yalçın’a göre nazariye, “Kendilerine göre bir araştırmayı yönetebildiğimiz ve geliştirebildiğimiz kavramları, tasavvurları ve genel değerleri çıkarsamak”tır.²⁷ Zuhayli,

²⁵ Muhammed bin Manzur, *Lisanu’l-Arab*, (Beyrut: Daru’s-Sâdır, 1414), 215-216.

²⁶ Fahrettin Razi, *el-Mahsul*, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, ts.), 1/87.

²⁷ Mikdad Yalçın, *Mealimu binai nazariyyetu’t-Terbiye*, (Riyad: Daru Alemlî Kütüb, 1999), 6.

fikhî nazariyeyi “farklı fikhî konulara dağılmış olan cüz’î meselelerin altında toplanmış olduğu nesnel bir düzeni oluşturan genel kavram” olarak tanımlamaktadır. Cemaleddin Atiyye ise nazariyeyi, “cüz’î fer’î hükümleri düzenleyen genel kuralları kapsayan, soyut tasavvur” şeklinde tanımlamıştır.²⁸

Nazariye kavramının tanımları arasında, usûlî nazariyelerde kullanılmadığında genel olarak şer’î araştırmalardaki nazariye anlamına geldiğine dair söylenenleri vurgulamakla birlikte nazariye ile kastedilenin ne olduğu konusunda ortak bir değerlendirmenin var olduğu fark edilir. Bu özelliklerin bazıları şu şekildedir:

Birincisi, nazariyenin tecrübe ve uygulamadan uzak, soyut tasavvur ve kavramlardan ibaret olmasıdır. Bu da kendisiyle uygulamaya gidilen temeldir.

İkincisi, bir teoriyi oluşturan kavrama ulaşmak için genel bir kavramın gerekliliğidir. Bu nedenle herhangi bir ilmin meseleleri ve cüz’î hükümlerini teorileştirmek doğru değildir. Çünkü bunlar, kendilerine benzer olanın dışında, özelliklerinin başkasına geçmesi doğru olmayan özel konularla alakalı cüz’î kavramlardır.

Üçüncüsü, nazariyenin hükümleri ve cüz’î kavramları kontrol etmesi, bunların içermiş olduğu mânaları çıkarsaması ve aralarında ortak bir kanaat oluşturmasıdır. Böylece bu konular ve hükümlerin özel yöntemler olduğu ve tek bir amaca hizmet ettiği anlaşılır.

Cemaleddin Atiyye, fikhî nazariyeyle ilgili bu özelliklerin bir kısmına şöyle işaret eder: “İster mantıksal fikrî silsileden istinbat edilsin isterse cüz’î fer’î hükümlerden elde edilsin bu, zihinde bulunan bir tasavvurdur.

Bu tasavvur soyutlama ile gerçekleşir. Çünkü bunu yöneten fikrin ötesine nüfuz etmek için mevcut olandan kurtulmaya çalışır. Bu hususta o, kendisine has belirli bir olgu veya hüküm olmadan incelenen bütün olgu ve hükümler arasında bulunan ortak nitelikleri dikkate alarak kendisiyle ilgili her olgu ve hükümde durur. Bu da ortak genel kuralları belirlemek içindir.”

Bu pasajda Atiyye, nazariyenin en önemli özelliklerine ve bu tür bir çalışmanın zorluğuna değinir. Şöyle ki; farklı konulara dağılmış bir şekilde bulunan fer’î hükümlerden teorik

²⁸ Vehbe Zuhayli, *Fıkhü'l-İslami ve Ediletuhu*, (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1984), 4/8.

çıkarımlarda bulunmak, eski âlimlerin bu küllî kavramları açıklamamaları ve tasniflerinde ve özel kısımlarında net olmamaları sebebiyle ilmi bir çabayı gerektirir. Bununla birlikte bu teoriler şu an olduğu gibi eski ulemanın eliyle billurlaşmamış olsa bile onların ibarelerinde, sözlerinin uyumunda, çelişki olmadan tek bir hedefe yönelmelerinde ve hükümlerle ve cüz'î meseleler arasında düzensizlik olmamasından anlaşılıyor ki, bu teoriler onların zihinlerinde anlamlı bir şekilde mevcut idi.

1.2. Dilciler, Mantıkçılar ve Muhaddislere Göre Hücet

1.2.1. Dilcilere göre Hücet

Hücciyet kavramı “hücet” kelimesinden türetilmiştir. Hücciyet lafzının mânası sözlüklerde bulunmaz, ancak türevinin kökeni bulunur ki bu da “hücet” lafzıdır. Bu etimolojinin faydasıdır. Şöyle ki; tek bir mânâ, ona ilişen ilintilerin farklılaşmasıyla farklılaşır. Vaz' edicilerin bu ilintilere uygun birçok sığayı vaz' etmeye ihtiyaç duymalarının sebebi budur. En uygun olan bu iştikaktan dolayı diğer lafızların kendisine döndüğü lafzın mânasını vaz' etmektir. Sonuç olarak, etimolojik durumunun farklı olmasından dolayı mânası ona döner.

1.2.2. Hücet Lafzının Lügat Mânası

Hücet, burhan demektir. Hücet için “*kendisiyle rakibin görüşü çürütülendir*” denilmektedir. Ezherî, “hücet, kendisiyle tartışmada zafer elde edilen delildir, o da tartışan yani cedel yapan bir adamdır” demektedir. Hücetin çoğulu hücec ve hicacdır.

Ezherî şöyle demiştir: Buna hüccet denir. Çünkü o delil olarak kullanılır. Yani ona gidilir, çünkü kastedilen odur. “et-Tehaccu” münakaşa etmek demektir. Aynı şekilde “mehaccetu't-tarik” sözü de amaç ve yöntem demektir.

Dilbilimciler, “hücet” kelimesinin lügat mânası hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı kelimeye kullanımı açısından bakmış ve “hasmı uzaklaştıran şey” mânasını vermişlerdir. Bir kısmı sonuca bakmış ve onun “tartışmada sonuç alan şey” olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir kısmı ise onu delil ve burhanın dengi kabul etmiştir.

Bu, bir kısım müfessirlerin başkasına galip gelme anlamındaki bütün kelimelerin “hücet” olduğu şeklinde görüş bildirmelerine sebep olmuştur. Aşağıda görüleceği gibi Kur'an-ı Kerim'de “hücet” kelimesi bu mânada varid olmuştur. “Hücet” kelimesi, bir

kimsenin bir başkasına galip geldiğinde kullanılan “حُجَّةٌ” kelimesinden türetilmesine binaen bazıları “hüccet” kelimesinin en meşhur kullanımının bu olduğunu söylemiştir.

Bu bilgilerden hareketle “hüccet” kelimesi lügavî olarak, istenen şeye delaletinin kuvveti açısından kendisiyle belirli bir iddiayı ispatlamanın kastedildiği ve burhanın dengi olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki burhan ise öncüllerinin ya²⁹kinî olması gereken mantık ilmindeki burhan değildir.

Bundan dolayı lügat açısından “hüccet” kelimesi mantikî burhandan daha geneldir. Dilcilerin bir kısmı tarafından onun hasmı uzaklaştıran şey sayılması açısından delilin geneline işaret eder. Mâlum olduğu gibi hasım, zannî ya da kat’î bir delil ile kendi iddiasının butlanına delalet edecek şeyle uzaklaştırılabilir.

Hüccet, bu açıdan mantiki burhandan daha genel olsa da bir diğer açıdan ondan daha özeldir. Şöyle ki; hücceti, hasmı uzaklaştıran şeye indirgemek onu, tartışmanın şart olması ve husumetin varlığına bağlı bir delil olmakla sınırlamaktadır. Hüccetin, burhanın dengi olması, tartışma ve husumetten bağımsız olarak onun lügat açısından mutlak mânada burhana eşit olmasını gerektirir.

Kavramın lügat mânasının tahliline önem veren âlimlerden Muhammed Tâkî el-Hakim’in hüccetin lügat mânası hakkındaki tetkiki dikkate değerdir. Onun ifadesine göre kavram, ilim adamları tarafından bütün yönleri ve önemi açısından tartışılmıştır. Kavramın lügat mânası, hakikatine olan ilginin artmasını temin etmiştir. O, bu açıdan lügat mânasının umûmîliğine şu şekilde işaret etmektedir:

“Öyle görülüyor ki, bu kelimenin kaynaklarını araştıran kimse için usulcüler ve diğerlerinin nezdinde o kaynaklarda kavramın açısının değişmesiyle değişen birçok kavram vardır. Dilciler onunla ister bilgi ifade etsin ister etmesin, kendisini delil olarak kullanan kişinin gözünde başkasını ilzam edebilmesi için müsellemler olması şartıyla kendisiyle istidlal edilebilen her şeyi kastetmektedirler. Ezherî’ye göre ise “Hüccet, tartışma sırasında kendisiyle zafer elde edilen delildir.” Tartışmada zafer, elbette ki hasmın itirafı ve kendisine sunulan deliller neticesinde ilzam edilmesiyle gerçekleşir.”³⁰

²⁹ Eyyüp Kefevi, *Kitabu'l-Kulliyat*, (Beyrut: Müessesü'r-Risale,ts.), 1/248.

³⁰ Muhammed Takuyiddin, *Usulu'l-âmmeh lil-fikhi'l-mukaren*, (Beyrut: Daru'l-Endelüs, ts.), 25.

Ezheri'nin, hüccet kelimesinin umûmîliği hakkında, ilim ifade etsin etmesin istidlâle uygun olan her şeyi kuşattığına dair çıkarımda bulunduğu görülmektedir. Bu da doğru olandır, ancak o, bu açıdan, tartışmada sonuç alma kaydının şart olmasının sebebiyle hüccetin, hasma karşı bir prensip olmakla sınırlandırılması hakkındaki genellemeye tâbi olur. Ancak bu Ezheri'nin kastettiği şey değildir. Çünkü tartışmadaki zaferin bağlayıcı olması için hasmın hücceti her zaman kabul etmesi şart değildir. Hasımı ilzam etmek, bazen hasmın ona teslim olmasıyla sonuçlanmaksızın hüccetin mahiyeti ve şekli açısından şartlarını tamamlayarak da olabilir. Görüşlerini beğenmiş bir araştırmacı bunu kabul etmez. Çünkü kendisi gibi olan kişi, tartışmada onların durumlarını hesaba katmaz.

1.2.3. Mantıkçılara göre Hüccet

Daha önce de ifade edildiği üzere hüccet, âlimlerin tartıştıkları bir kavramdır. Mantıkçılar hüccet kavramını diğerlerinden farklı kullanırlar. Mantıkçılar onu, mantık ilminde ele aldıkları özel bir medlûle delalet eden şey olarak kabul etmektedir. Aslında onlar için hüccet kavramı, bu ilmin konusunun bir parçası hakkında belirtilen aşağıdaki iki anlamdan birine karşılık gelir.³¹ Bu da tasdikî bilgidir. Özetle, mantıkçılara göre hüccet kavramı iki anlamda kullanılır:³²

a-Kıyasta Orta Terim³³

Bununla iki önermede tekrar eden kapsayıcı orta terim kastedilir.³⁴ Örneğin; “Âlem değişkendir”, “Her değişken hâdistir.” Bu iki öncül şu sonucu doğurur: “Âlem hâdistir.”³⁵

³¹ Genel olarak bir ilmin konusu, onun asli arazlarının araştırılmasıdır. Özel olarak mantık ilminin konusu ise tassavvuru ve tasdiki istenilen şeye ulaştırmaları açısından tassavvuri ve tasdiki bilgidir. Abdu'l-Muteal es-Saidi, *Tecdidu İlmi'l-Mantık fi Şerhi'l-Habisi ale'l-Tehzib*, (Kahire: Mektebetu Muhammed Ali Sabih ve Evladihi), 17.

³² Tasdiki bilgidir, kendisine bakarak neticeye ulaşmak açısından mantıki kıyası oluşturan önermeler kastedilmektedir. Saidi, *Tecdidu ilmi'l-mantık*, 16.

³³ Mantıki kıyas ile önermelerden oluşan söz kastedilir. Bu önermeler her kabul edildiğinde zatlari gereği başka bir sözü gerektirir ki o da sonuç önermesidir. Mantıki kıyas kendi içinde ikiye ayrılır: 1- İktirani, 2- İstisnai. (Abdurrahman Meydani, *Davabitü'l-ma'rife*, (8. Baskı, Dimeşk: Daru'l-kalem, 2007), 228.)

³⁴ Meydani, *Davabitü'l-Ma'rife*, 229

³⁵ Şirazi, *el-Huccetu meânihâ ve mesâdigihâ*, 39

Burada iki önermede tekrar edenin “değişken” olduğu fark edilmektedir. Bu da orta terim olur. Çünkü küçük terim (âlem) ile büyük terim (hâdis) birleşmiştir.³⁶

b-Tasdikî Bilgiler

Daha önce de ifade edildiği üzere tasdikî bilgiler, mantıksal kıyası oluşturan önermeleri ifade eder. Şöyle ki; söz konusu öncüller üzerine düşünen kişinin onlara dayanarak bir sonuca ulaşması mümkündür. “Âlem değişkendir” ve “Her değişken hâdistir” önermeleri gibi. Bu iki önerme “Âlem hâdistir” sonuç önermesine ulaştırmaktadır.³⁷ Dolayısıyla bu iki öncül mantıkçıların hüccet terimine yükledikleri iki anlamdan birine karşılık gelen tasdikî bir bilgiyi oluşturmaktadır.

Mantıkçıların hüccete yükledikleri iki anlam arasındaki fark aşikârdır. Çünkü ilk anlamıyla hüccet terimi, iki öncülde tekrar eden orta terim anlamına gelmektedir ki, bu da verdiğimiz örnekteki “değişken” terimine karşılık gelir. İkinci anlamıyla hüccet terimi, orta terimi içeren iki öncülü de içerdiği için orta terimden daha geniş bir kapsama sahiptir.

1.2.4. Muhaddislere göre Hüccet

Hüccet terimi, dilciler ve mantıkçılarda özel bir anlama sahip olduğu gibi hadisçiler nezdinde de özel bir anlamı vardır. Onlara göre hüccet, hadis ilminde belirli bir düzeye erişen kişidir. Bu düzeye ulaşmak için de üç yüz bin hadis ezberlemek gerekmektedir.³⁸ *Nuhbe* şerhinde de bu şart şu şekilde yer alır. “Hafız, ezberi yüz bin hadise ulaşan kişidir, bunun üst düzeyi hüccettir ki, o da ezberi üç yüz bin hadise ulaşan kişi”³⁹ dir.

1.3. Usulcülere Göre Hüccet

Usul kitaplarında hüccet teriminin sıklıkla kullanılmadığı hiçbir eser yoktur. Bu kitaplar delillerle ilgili başlıklarda genellikle bir delilin hüccet olup olmadığını tartışır. Ancak öyle anlaşılıyor ki bu kitapların hiçbirinde -en azından bize göre- hüccet terimiyle ilgili özel

³⁶ Kıyastaki küçük tanım neticede konu olarak gelendir. Kıyastaki büyük tanım ise neticede mahmul olarak gelendir. Bu ikisi zikredilen “âlem hâdistir” örneğinde “âlem” küçük tanımdır. Çünkü o, kendisinin dışındakini neticeye taşımak için konuldu. Büyük tanım ise “hâdis” kelimesidir. Çünkü konuyu neticeye taşımıştır. Yani hâdisliği âlem üzerine hamlettik. Meydani, *Davabitu'l-Ma'rife*, s.230

³⁷ Saidi, *Tecdidu ilmi'l-mantık*, 16.

³⁸ Muhammed Ebu Şehbe, *el-Vasit fi ulumi mustalahi'l-hadis*, (Beyrut: Daru'l-fikri'l-arabi,ts.) 719; Abdurrauf Mennavi, *el-Yevakit ve'd-dürer fi şerhi nuhbeti İbn Hacer*, thk. Murtaza Zeyn Ahmed, (1. Baskı, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd), 2./ 421.

³⁹ Ali el-Kari, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizar, Heysem Nizar, (Beyrut: Daru'l-Erkam),121.

bir tanım yapılmamıştır. Bu durum, hüccet teriminin sahip olduğu usûlî anlamın fesahatiyle açıklanabilir. Bu vurgu Ehl-i Sünnet'e ait usul kitaplarında da gözlenmektedir.

İmâmiyye Şîa'sının usul kitaplarına gelince; önce Şii usulcülerin⁴⁰ hüccet teriminden ne anladıkları, onu nasıl tanımladıklarını izah edip yorumlayarak ve Ehl-i Sünnet usul kitaplarında hüccet teriminin kullanım bağlamlarını dikkate alarak usûlî hüccet teriminin taşıdığı dakik anlamı inceleyeceğiz.

1.3.1. Şîi Literatürde Hüccet

Muhammed Rıza Muzaffer'e göre "Hüccet, konusunu kesinlik düzeyine ulaşmadan kanıtlayan her şeydir. "Kanıtlayan" ifadesiyle Şâri'in kastına göre kanıtlıyor olması kastedilmektedir."⁴¹ Yazar, burada hücceti, kesinlik düzeyine ulaşmadan nesnesini ispatlayan her şey olarak tanımlamaktadır. İspatı ise Şari'in itibarı –ki bu onun ca'l adını verdiği şeye karşılık gelir- ile izah etmektedir, yani ona göre hüccet ilişkili olduğu şeyi Şari'in kastı aracılığıyla kanıtlamaktadır.

Bu tanım eleştirilebilir, çünkü tanımda kullanmış olduğu "müteallak" lafzı, usulcülerin amacını hiçbir biçimde karşılamaz.⁴² Çünkü usulcünün hedeflediği şey şer'î hükmü ifade eden delildir. "Müteallak" terimi hem şer'î hükümleri hem de diğer hükümleri içermektedir. Dolayısıyla usûlî hüccet terimini yalnızca şer'î ahkâmla sınırlandırmak gerekir. Bu terimle diğer hükümler kastedilmemelidir. Benzer biçimde "şey" teriminin taşıdığı anlamı da "şer'î delil" olarak belirlemek gerekir. Böylece tanımın hedeflediği anlam yerini bulacaktır.

Hüccetin kesinlik düzeyine erişmemesi şartına gelince; bu onların kesinlik hücciyetine dair görüşleriyle ilişkilidir ki, bu sorunu aslî hücciyet kavramını incelediğimiz yerde ele alacağız.

Muhammed Tâkî el-Hâkim, *Fevâidu'l-Usûl*'den naklederek usûlî hüccet terimini şöyle tanımlamaktadır: "Yöntem ve emareler gibi ilişkili oldukları şeyi kanıtlayan, fakat

⁴⁰ İmamiye Şiası'nın hüccet teriminin tanımı konusunda gösterdikleri özen, onların usul konusunda Ehl-i Sünnet'ten daha ileri düzeyde olduklarını göstermez. Çünkü bazı ıstılahların tanımlarının yapılmaması, usulî araştırmanın eksikliği ile değil, anlamın açıklığıyla ilgili olabilir. Şii İmami usulcülerin söz konusu terimi tanımlamaya neden özen gösterdikleri sorununu ileride inceleyeceğiz.

⁴¹ Muhammed Rıza Muzaffer, *Usulu'l-Fıkh*, (2. Baskı, Necef: Metabiu'n-Nu'man, 1967), 3/ 12.

⁴² Burada usulî hedef ile kastedilen şey, şer'î hükümleri ispat etmeleri bakımından delillerdir.

müteallakları ile hiçbir biçimde sübûtî bir alakası bulunmayan, yalnızca Şâri'in kastına göre meydana gelen şer'î delillerdir.”⁴³ Bu tanımda açıkça görülmektedir ki usûlî hüccet terimi, hükümlerin kendileriyle kanıtlandığı şer'î delillere karşılık gelmektedir. Ancak bu tanım da bir önceki tanım gibi sorunludur ve müteallak terimini şer'î bir hükümlerle sınırlandırmamaktadır. Bu tanımda usûlî hüccet ile müteallak arasında hiçbir biçimde sübûtî bir alakanın bulunmaması şartı vardır. Bu da Muhammed Rıza Muzaffer'e ait olan tanımla aynı niteliktedir. Ona göre “Usulî hüccet kesinlik düzeyine erişmemelidir. Çünkü usulî hüccetin hücciyeti aslî bir hücciyet değil,⁴⁴ sun'î hücciyettir.⁴⁵ Aslî hücciyete gelince -kesinlik hücciyetinde olduğu gibi- ne kastı kabul eder ne de bir Şâri'in kastına gerek duyar. Çünkü bir hüccetin kesinliği, ondan ayrılması mümkün olmayan akli gerekliliklerdendir.”⁴⁶

1.3.2. Sünnî Usûlî Literatürde Hüccet

Ehl-i Sünnet usulcülerinin, hüccet terimiyle kastedilen şöhret bulan anlamıyla orantılı dakik araştırmalar yapmadıklarını, bu durumu da terimin, usul kitaplarında geçtiği yerlerde sahip olduğu anlamın açıklığına bağladıklarını ifade etmiştik. Bu durum usulcülerden hiçbirinin söz konusu terimden kastettiği anlamı açıklamadığını ifade etmez. Bu terim usul kitaplarında şu anlamlarda kullanılmıştır.

a-*Nibrâsü'l-Ukûl* 'da “Kıyas hüccettir” sözünün anlamıyla ilgili usulcülerin söyledikleri aktarılır: “Kıyasın hücciyetine gelince; bununla kastedilen; kıyasın Şâri'in Kitap ve Sünnet gibi kaynaklardan şer'î bir hüküm çıkarma salahiyetine sahip bir kimsenin istinbat etmesi için belirlediği bir asıl ve temel olduğudur.”⁴⁷ Bu ifade her ne kadar “Kıyas hüccettir” sözleriyle ilgili olarak söylenmiş olsa da diğer deliller için de geçerlidir. Usûlî hüccetin sahip olduğu bu anlam, söz konusu kavramın geçtiği yerlerin bağlamından

⁴³ Muhammed Taki el-Hekîm, *Usûlu'l-Âmme li'l-Fıkhı'l-Mukâren*, (2. Baskı. Tahran: Müessesetü Âli'l-Beyt), 25.

⁴⁴ Söz konusu tanımda “şer'î hükümleri ispat eden” cümlesi ile sübuti bir alakanın bulunmaması şartı birbirleriyle çelişmez. Çünkü ispat ve sübut terimleri arasında -daha sonra da işleneceği üzere- fark vardır.

⁴⁵ Hâkim, *a.g.e.* s. 28.

⁴⁶ Aslî hücciyet, Şâri'in işaretini bulunmaksızın bir delil ile sabit olan hücciyettir. Şu anlamdaki delilin aslı, hücciyetin varlığını gerektirmektedir. Bu da onu delaleti Şâri'in işaretine bağlı olan diğer delilden ayırtmaktadır. Aslî hücciyete sahip olan deliller, yalnızca kesinliğe sahip olan delillerdir. Muhammed Sankur, *el-Mu'cemu'l-Usuli*, (Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabiy, 2011), 2/13.

⁴⁷ İsa Mennun, *Nibrâsü'l-ukul fi tahkiki'l-kıyas inde ulemai'l-usul*, (Kahire: Matbaatu't-Tazamuni'l-Ehaviy), 1/52.

anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, usûlî hüccet; Şâri'in, şer'î hükümlerin istinbatı için belirlediği şer'î delil ve emarelerdir demek mümkündür.⁴⁸

b-İbnü'l Hümmam(öl.861), haber-i vahid ile icmânın hüccet oluşunu incelediği yerde hücceti, "kendisine göre amel etmenin vacip olduğu şey" olarak tanımlamaktadır.⁴⁹

Her ne kadar kendisinde usûlî hüccet terimi kullanılmış olsa da bu tanım, aslında hüccetin sonuçlarından ve gereklerinden biridir. Çünkü birinci anlamıyla bir hüccete göre amel etmek Şâri'in onu istinbat için delil olarak belirlemesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, kendisine göre amelin vacip olması hüccetin kendisi değil, onun bir gereğidir.

c-Hüccetin dilbilimsel anlamı, yani hasma karşı kendisiyle savunmanın yapıldığı ve galip gelmenin hedeflendiği şey olarak kanıtlama niteliği dikkate alınmaktadır. Hüccet

teriminin bu anlamdaki kullanımını, kanıtlanmak istenen iddianın şer'î bir hüküm olmaması şartını taşımaktadır. Çünkü şayet kanıtlanması istenen iddia şer'î bir hüküm olsaydı, bu takdirde hüccet terimi daha önce sözünü ettiğimiz usûlî anlama karşılık gelirdi.

Usul kitaplarında bu tarz bir kullanımını, sözgelimi mütevatir haberle elde edilen bilginin nazarî olduğunun kanıtlanmasında görebiliriz. Çünkü ispatı istenen iddia -ki bu noktadaki iddia mütevatir haberle elde edilen bilginin nazarî olduğu yönündedir- şer'î bir hüküm değildir. Âmidî de bunu *İhkâm* 'ında şöyle ifade etmektedir: "Üçüncü hüccet: Eğer mütevatir haberle elde edilen bilgi zorunlu bilgi olsaydı, o takdirde akıllı kişiler tıpkı diğer zorunlu bilgilerde olduğu gibi onunla ilgili olarak tartışmazlardı."⁵⁰

1.4. İlgili Kavramlar

Hüccetin önemli özelliklerinden biri, hedeflenen ne olursa olsun bir sonuca ulaştırmasıdır. Bu yüzden bu anlamda kullanılan tüm terimler kaçınılmaz biçimde hüccet terimiyle ilişkilidir. Biz burada hüccet terimiyle ilintili kavramlardan söz ettiğimizde bunu iki meşhur terimle kısıtlıyoruz. Bu terimler delil ve emaredir.

⁴⁸ Delil ve emare arasındaki bu ayrım bu konudaki görüşlerden birine dayanmaktadır. Biz meseleyi daha sonra işleyeceğiz.

⁴⁹ İbn Emiru Hac, *et-Takrir ve 't-tahbir*, (2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/34.

⁵⁰ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usuli 'l-ahkam*, thk. Abdurrezzak Afifi, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamiyye), 2/22.

Delil, sözlükte rehber veya kendisiyle rehberlik edilen şey anlamındadır.⁵¹ Istilahî olarak doğru akıl yürütmeye birlikte üzerinde düşünülduğünde bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu şeydir.⁵² Burada bilgi ile kastedilen daha önce de zikrettiğimiz gibi zannın karşıtı olan kesin bir idraktır.

Emare ise sözlükte alamet anlamına gelir. Istilahî anlamı ise üzerinde düşünülduğünde zanna ulaşmanın mümkün olduğu şeydir.⁵³

1.4.1. Delil ile Emare Arasındaki İlişki

Delil ile emare arasındaki ilişki, her ikisinin de üzerinde doğru bir şekilde düşünülduğünde bir sonuca ulaştırması özelliğinde açığa çıkar. Ancak öyle anlaşılıyor ki, bir delille sonuca ulaşmakla bir emareyle sonuca ulaşmak arasında niteliksel bir fark söz konusudur. Çünkü delil, kesin bir şekilde sonuca ulaştırırken emare, üzerinde düşünülduğü taktirde zan yoluyla sonuca ulaştırmaktadır.

Cüveynî, *Burhan* 'da şöyle demektedir: “Çünkü aklî delil, medlûlünü kesin bir şekilde bildirir. Zannî emare ise zannedilen şeye dair bir zan bildirir. Şayet delil, medlûl hakkında kesin bilgi ifade etmiyor olsaydı bu takdirde delil olmazdı ve kesin bilginin müteallakına dair sunduğu bilgi, emarenin zannedilen şeye dair sunduğu bilgiden üstündür.”⁵⁴

Delil ile emare arasında yapılan bu ayrımı yalnızca mütekellimler ve bazı fakihler benimsemiştir. Ancak fakihlerin çoğu emare ile delil arasında bu yönde bir ayrım yapmaksızın aynı anlamda kullanmıştır.

Tâceddin Subkî, *Refu'l-Hâcib* 'te delili tanımlarken şöyle demektedir: “İstilahtaki anlamına göre (delil), hakkında doğru bir şekilde akıl yürütülduğünde kendisiyle haberî bir sonuca ulaşmanın mümkün olduğu şeydir. Emare de bu tanımın kapsamı dâhilindedir. Çünkü haberî bir sonuç ifadesi, ilmî ve zannî olmaktan daha geniş bir anlamı ifade eder. Fakihlerin çoğu bu görüşte olup delil kelimesini hem zanna hem de ilme ulaştırın şey için

⁵¹ Seyyid Şerif el-Cürçani, *et-Ta'rifat*, thk. Adil Ahmed Avd, (1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2007), 99.

⁵² Ebü'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meys, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403h),1/5; Razi, *Mahsul*, 1/88.

⁵³ Basri, *el-Mutemed*, 1/88-90.

⁵⁴ Abdülmelik Cüveynî, *Burhan fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Salah b. Muhammed b. Avida, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/48.

kullanmışlardır. Denilmiştir ki delil; hakkında doğru biçimde akıl yürütüldüğünde bilgiye erişmenin mümkün olduğu şeydir. Bu da mütekellimlerin ve bazı fakihlerin görüşüdür ki emare bu tanımın kapsamı dışındadır.”⁵⁵

Hüccet, delil ve emare arasındaki ilişkiye gelince hem delil hem de emarenin hüccet teriminin kapsamına girdiği görülmektedir. Çünkü kanıtlanmak istenen sonucun ispatlanmasında hem delil hem de emare kullanılabilir. Bu durumda bütün delil ve emareler hüccet adını alır. Çünkü onlar sayesinde hasma karşı çıkılmakta, onlar ortaya konduğunda hedef gerçekleştirilmektedir.”⁵⁶

Dolayısıyla, kelimciler ve fakihler arasındaki biraz önce sözünü ettiğimiz tartışmayı bir kenara bırakacak olursak söz konusu terim, usul kitaplarında genellikle bu anlamıyla kullanılmaktadır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi usûlî hüccet, “Şâri’in, şer’î hükümlerin çıkarılması için belirlediği şer’î delil ve emareler”i ifade etmektedir. Usûlî hüccet bu anlamıyla hem zan yoluyla hem de kesinlik yoluyla yapılan ispatları kapsamaktadır. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz tartışma, delil ve emarenin hüccet olup olmasını etkilememektedir.

1.4.2. Hücciyet ile Hüccet Arasındaki Fark

Daha önce hücciyet teriminin hüccet teriminden türemiş olduğunu söylemiştik. Bu durum söz konusu terimin ve âlimlerin bu terim için üzerinde uzlaştıkları anlamın titizlikle açıklanmasını gerektirir. Çünkü türemiş bir ıstılahla ilişkin tam bir anlama ancak ıstılahın kendisinden türetildiği lafza dair bilgi ile gerçekleşir. Ayrıca türemiş lafız, zorunlu olarak kendisinden türediği lafızda bulunan anlamdan daha fazlasını içerir.

Çünkü eğer bu fazlalıkta kökenin (yeni lafzın kendisinden türetildiği lafız) anlamına ek bir anlam var olmasaydı türetmenin herhangi bir anlamı olmazdı. Âlimler arasında şu söz meşhur olmuştur: “Lafzın formuna yapılan ekleme, anlama yapılan eklemidir.”⁵⁷ Kök ile

⁵⁵ Tâceddin es-Subki, *Refu’l-Hacib an Muhtasari İbni’l-Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavviz, (Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Alemu’l-Kutub, 1999), 1/253.

⁵⁶ Fıkıh usulünde muteber için pek çok tabir kullanılmaktadır. Örneğin, “Kâmetü’l-Hücce” ve “Tekumu’l-Hucce” gibi hüccet ile kıyam arasında genellikle bir ilişki kuran ifadeler. Burada hüccetin, ayakta duranın ayakta durma gücüne sahip olmasına benzer şekilde, sonucunu kanıtlama noktasındaki gücüne yönelik bir işaret söz konusudur. Çünkü hüccet terimi, medlülünü ve müddeasını kanıtlama gücünü de içermektedir.

⁵⁷ Muhammed Ensari, *Şerhu Lakatati’l-Uclan ve Belletu’z-Zam’an*, (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî ve evladuhu), 6.

türemiş lafız arasındaki ilişkinin özelliğine gelecek olursak, mütekaddim dil âlimleri, yapmış oldukları tanımların pek çoğunda bu ilişkinin doğasını açıklamaktan kaçınmışlardır. Ancak onlar bu ikisi arasındaki ilişkiyi, asıl ile fer' arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki olarak yüzeysel biçimde tanımlamışlardır.⁵⁸

Hakkında konuştuğumuz türetme, lafza harf eklemekten ibarettir. Bilindiği gibi, lafzın formundaki bu türden bir değişiklik⁵⁹ türetmenin türlerinden biridir. Dolayısıyla türemiş lafzın içerdiği ince anlamın anlaşılması isteniyorsa, türemiş lafzın temel unsurlarının analiz edilmesi kaçınılmazdır.

Dil âlimleri bu konuda, türemiş lafzın özne, yüklem ve alakadan⁶⁰ meydana⁶¹ geldiği görüşünü dillendirir. Bu söze binaen hücciyet terimi delil, yüklem -yani hüccet olması- ve bu ikisi arasındaki ilişkiden meydana gelir. Şöyle ki; delil kendisine bir niteliğin eklenmesi yoluyla hüccete dönüşür. Sözelimi, şöyle dediğimizde kastımız daha açık hale gelecektir: "İcmâ hüccettir." Bu durumda delil, yani icmâ kavramı öznedir. "(Hüccet) ahkâmın kendisiyle belirlenmesi işlevine⁶² sahip olan bir sıfattır" ifadesiyle kastedilen, söz konusu niteliğin bu delile yüklenmesi bu ikisi arasındaki ilişkidir. İşte bu üç şeyin tamamı hücciyet kavramını oluşturur, böylelikle sözü geçen örneğin anlamı, bu delilin şer'î ahkâmının kendisiyle belirlenmesine uygun hale getiren bir niteliğe sahip olur.

Burada kastedilen ile sebebiyet teriminin sebep kelimesinden türetilmesindeki amaç benzerlik arz etmektedir. Şöyle ki; sebep dediğimiz şey, var olması durumunda hükmün de var olduğu, var olmadığına ise hükmün de var olmadığı şeydir. Dolayısıyla türemiş kelimedeki anlamların bir araya gelmesiyle sebebiyetin anlamı üç şeyden oluşur:

1-Özne; mesela öğlen namazının varlığının sebebi olan güneşin gökyüzünün tam tepesinden batıya doğru meylidir.

⁵⁸ Muhammed Cebel, *İlmu 'l-İştikâk Nazariyyen ve Tatbikiyyen*, (1. Baskı, Kahire: Daru'l-Adab, 2006), 35-36.

⁵⁹ Razi, *el-Mahsûl*, 73; Abdurrahman Celaleddin Suyutî, *el-Muzhir fî Ulumi 'l-Luğa ve Envâihi*, thk. Fuad Ali Mansur, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/276.

⁶⁰ Bileşik olan şey çok sayıda parçadan bir araya getirilmiş olan şeydir. Bileşiğin zıddı parçalardan oluşmayan, dolayısıyla kendisinde terekübün bulunmadığı basit şeydir. Bileşik lafız ise mantıkçılara göre kendisinde bulunan bir parçanın anlamın bir parçasına işaret ettiği lafızdır. Muhammed Hüveydî, *el-Mu'cem el-Muayyen*, Dimeşk: Daru'l-Evâil li'n-Neşri ve't-Tevzi', 530.

⁶¹ Muhammed el-Kannûcî, *İlmu 'l-hafâk min ilmi 'l-İştikâk*, thk. Nezîr Muhammed Mektebî, (Dimeşk: Daru'l-Besâir, 1985), 85.

⁶² Bazen hüccet kavramı kullanılır ve onunla kastedilen delilin kendisidir.

2- Yükleme; yani sebep. Hükmün varlığında bir şeyin varlığının, yokluğunda ise bir şeyin yokluğunun gerekli olması anlamında sebep.

3- Bu ikisi arasındaki ilişki. Bu ilişki sebep kavramının⁶³ sözü geçen örnekte özneye yüklenmesidir. Böylelikle bu üç parçadan sebebiyet kavramı oluşur, yani bir şeyin; varlığıyla hükmün var olmasına, yokluğuyla da hükmün yok olmasına uygun kılan bir niteliği içermesi.

Burada türemiş lafzın anlamının özne, yüklem ve alakadan meydana geldiğini ileri süren âlimlerin bu görüşlerine göre hücciyet kavramının da sadece bu yolla meydana geleceğine işaret etmek gerekir. Ancak bir kısım dil âlimleri türemiş lafzın birleşik değil,

basit olduğu görüşünü tercih ederler. Kannûcî, bu konuyu işlediği bölümde konuya dair görüşleri aktardıktan sonra şöyle der: “Doğru olan görüş, türemiş kelimenin anlamının hakikati var olan niteliğe göre nitelenen şeyden aklın soyutlama⁶⁴ yoluyla elde ettiği basit bir şeydir. Çünkü nitelenen, vasıf ve bu ikisi arasındaki ilişki, bunların tamamı ne sebeptir ne de sebebe dâhil olan şeylerdir. Aksine bunlar türemiş lafzın soyutlanmasının kaynağıdır, öyle ki nitelenen ona tam uyar, dahası belki de niteliğe ve ilişkiye tam uygun düşer.”⁶⁵

Bu görüşün hücciyet teriminin anlamına yansıtılması durumunda nitelenen olarak tabir edilen şey “İcmâ hüccettir” şeklindeki sözde var olan yüklem (hüccet) ve ilişki, yani yüklem özneye ilişmesi; işte bu üç şey, hücciyet kavramı, sözü geçen üç parçanın sonucu olduğu halde hücciyet kavramının nedeni olmayacaktır. Aynı şekilde Kannûcî, türemiş lafzların kendisinde hiçbir terekübün bulunmadığı lafızlar olduğu görüşünü benimsediği için hücciyet kavramının bu üç parçadan müteşekkil olmadığı anlamında özne ile yüklem arasındaki ilişkinin hücciyet kavramına dâhil olmadığını düşünmektedir. Daha sonra o, söz konusu parçalarla hücciyet kavramı arasındaki ilişkinin yalnızca parçaların soyutlama kaynağı olmalarıyla ifade eder.

⁶³ O karşısına bir kavram konulsun konulmasın zihinde meydana gelen bir surettir. Dolayısıyla burada kavram ile kastedilen usulcülerin kullandığı “mantûk”un zıttı olan anlam değildir. Hüveydî, *el-Mu’cem*, 535.

⁶⁴ İntizâ kavramı ile neyin kastedildiğini sonra açıklayacağız. Burada kastedilen şey hücciyet kavramının soyutlama yoluyla elde edilen bir kavram olduğudur.

⁶⁵ Kannûcî, *İlmu’l-Hafâk*, 88.

Aynı şekilde Kannucî, soyutlanarak türetilen bu üç anlamdan hepsine birden hüccet denebileceğini dile getirir. Ona göre hücciyet kavramı özne yani delilin kendisi bulunmaksızın da niteliğe söylenebilir.

Bu görüş her ne kadar anlamların birleşmesi sorunu karşısında zihni rahatlatırsa⁶⁶ da hücciyet kavramının basit olduğu görüşü usulcülerin incelediği başka bir meseleye yol açar. Bu, hücciyet kavramının kendisinde terekübün bulunmadığı basit bir kavram oluşu dikkate alındığında, yazarın yukarıda tercih ettiği gibi itibarî mi yoksa soyutlama

yoluyla elde edilen bir kavram mı? olup olmadığı meselesidir. Bu yüzden itibar ve soyutlama kavramlarıyla genel olarak neyin kastedildiğinin her biri için yaygın kullanılan anlamlarla yetinilerek açıklanması kaçınılmazdır. Hücciyet kavramının itibarî ya da soyutlama yoluyla elde edilen bir kavram olmasıyla kastedilenin ne olduğunun açıklanmasının yanı sıra bu konuda ulaştığımız tartışmaları zikredeceğiz.

1.4.3. İtibar Kavramı

İtibar, bir tür idraktır. İtibarî olan şeyler ise dış dünyada herhangi bir mukabili olmayan, fakat aklın mukabilinin bulunduğunu kabul ettiği kavramları ifade eder. Dolayısıyla dış dünyada herhangi bir şeye karşılık gelmeyen bu kavramların karşılık geldiği şeylerin var olduğu farz edilir. Bu da tek tek askerlerden oluşan bir orduda olduğu gibi akli itibarî tarzda düşünmeye zorlar. Çünkü burada akıl tek tek fertleri idrak edip, her birine has bir hükme ulaşır. Sonra ordu adını askerlerin toplamını ifade etmek için kullanır ve ardından orduya da has hüküm çıkarır. Çünkü tek tek askerlere yönelik idrakimiz gerçektir, zira onun dış dünyada gerçekten mevcut olan bir karşılığı vardır. Bütüne dair idrakimize gelince, bu itibarî bir durumdur. Çünkü bütünün dış dünyada bir karşılığı yoktur ve dış dünyada var olan bütün değil, yalnızca tek tek şeylerdir.

1.4.4. İntiza Kavramı

İntiza; illiyet kavramı gibi zihnin dışında varlığı bulunmadığı -aksine var olan yalnızca soyutladığımız kaynaktır- halde kendisine işaret etmenin mümkün olması anlamında hariçte karşılığı bulunmayan kavramlara dair bir tür idraktır. Çünkü illiyetin, zihnin

⁶⁶ Bunun anlamı, insan nefsinin duyuşal parçalara dair idrakinde bileşikliği tasavvur etmeye, yani duyuya konu olan şeylerde anlamlarda olandan daha açık bir şekilde tasavvur etmeye alışmış olmasıdır.

dışında bir varlığı yoktur, ancak o kavramı soyutlamanın kaynağı dış dünyada bir karşılığı bulunan illet ve mâluldür. Akıl, illet ve malulü kavradığında o ikisinden illiyet kavramını çıkarır.

Başka bir deyişle illiyet kavramını soyutlamakla (intiza'), örneğin dış dünyada gerçekleşen yolculuk ve namazları kısaltma kavramlarının incelenmesinde olduğu gibi, ilkin bu ikisinin idraki, daha sonra yolculukta namazın kısaltılmasının nedeni ve namazın kısaltılmasının da yolculuğun sonucu olduğunun idraki gerçekleşir. Ardından zihin, illet ve mâlul kavramlarının idrakine ulaşır. Müteakiben illet ve mâlul kavramlarının idrakinden sonra illiyet kavramını soyutlar. İşte bu bakımdan illet ve mâlul kavramlarının illiyet kavramının kaynağı olmasına itibar edilir. Çünkü illiyet kavramının idraki bu ikisinin, yani illet ve mâlulün kavranmasına bağlıdır.

Sonuç olarak itibar, zihnin dış dünyada fertleri bulunan kavramları en başta bir akıl yürütmeye ürettiği zihni bir etkinliktir. İntiza ise zihnin bir kavramdan, yani kaynak olan kavramdan başka bir kavramı ürettiği bir etkinliktir. Dolayısıyla kaynak -ki o burada illet ve mâlul kavramıdır- yolculuk ve namazın kısaltılması örneğinde olduğu gibi cüz'î örneklerinin dış dünyada olduğu bir kavramdır. İşte bundan dolayı "İntiza, illet ve mâlul kavramından üretilen ikincil bir akıl yürütmeden ibarettir" denilir.

1.4.5. İtibar ve İntiza Arasında Hücciyet

Hücciyet kavramının itibarî mi yoksa intizaî mi olduğu konusuna gelince;

Muhammed Rıza Muzaffer, hücciyet kavramı hakkındaki tartışmayla mülkiyet kavramı üzerinde cereyan eden tartışmanın benzer olduğunu ve ardından intizâ ile kastedilen söz konusu anlam ise⁶⁷ mülkiyet kavramı *ibaha* teriminden çıkarılan bir kavram olur ve hücciyet kavramı da intizaî bir kavram olur. O, daha sonra hücciyetin itibarî kavram olduğu yönündeki görüşün daha kabule şayan olduğunu ifade eder.⁶⁸

⁶⁷ Çünkü o, daha önce bu meselenin iyice araştırılmadığını, aynı zamanda iki kavram arasındaki farklılık ve iç içe geçişten ötürü yeterince anlaşılmadığını söyler. Ancak yaptığı şerhte meşhur görüşe göre hareket eder ki biz bu meşhur görüşü itibar ve intiza kavramlarından anlaşılanın ne olduğu konusunda ifade etmiştik. bkz. Muzaffer, *Usulu'l-Fıkh*, 45.

⁶⁸ Muzaffer. *Usulu'l-Fıkh*, 46.

Başka bir ifadeyle, örneğin akıl “İcmâ hüccettir” şeklindeki sözümüzü kavrayabilir ve ilk olarak bir akıl yürütmeye hücciyet kavramını anlayabilir. Böylece söz konusu ibareden icmânın şer’î hüküm ortaya koyma salahiyetine sahip olmasının kastedildiğini bilir.

Akıl söz konusu ibareden delil terimini anlayıp, ardından da “şer’î hükmün ispatı” kavramını idrak ettiğinde bu iki terim aracılığıyla hücciyet terimini çıkarır. Bu ise doğrudan bir çıkarım değil, aksine hücciyet teriminin bir kaynak aracılığıyla ikinci taakkul yoluyla kavranmasıdır.

Her iki görüşe göre de yani ister hücciyetin, aklın doğrudan kavradığı itibarî bir kavram olduğunu söyleyelim, isterse aklın bir menşei aracılığıyla ikinci taakkul yoluyla kavradığı bir kavram olduğunu söyleyelim, bu konudaki tartışmanın amelî bakımdan bir faydası yoktur, bu, sadece lafzî bir tartışmadır.⁶⁹

2. USULCÜLERE GÖRE HÜCCİYYET, KISIMLARI VE SONUÇLARI

2.1. Usulcülere göre Hücciyet

Ehl-i Sünnet usulcülerinin kitaplarında bu terimin tanımlanmasına pek ehemmiyet verilmemiş, şer’î delillere ek olarak çeşitli yerlerde söz konusu kavrama işaret edilmekle yetinilmiştir.

Şîa usulcülerinin kitaplarına bakıldığında ise bu kavramın tanımlanmasına özel bir önemin⁷⁰ atfedildiği görülür ki onların bu terimi tanımlamaları da kendi içlerinde farklılaşmaktadır. Onlarda bu terim genellikle *Nihâyetü ’d-Dirâye* adlı kitabın yazarı tarafından tanımlandığı gibi “Hücciyet anlamının kendisini dikkate almak” şeklinde tanımlanır. Bu konudaki açıklama hücciyet teriminin, kendisiyle istidlâlin mümkün olduğu şeyden ibaret olduğu yönündedir.⁷¹

Bu tanım her ne kadar hüccet ile hücciyet terimi arasındaki etimolojik ilişkiye uygun olsa da usulcülerin hüccet terimiyle kastettikleri anlamdan daha geniştir. Çünkü bu tanımda

⁶⁹ Muzaffer, *Usulu’l-Fıkh*, 45.

⁷⁰ Şiiilerin bu tanıma neden bu denli önem verdikleri daha sonra Şîa’daki hücciyet konusundan bahsedildiğinde incelenecektir. Biz orada ayrıca söz konusu kavramla ilgili kendilerine has bakış açılarına da kısaca değineceğiz. Çünkü onlar Ehl-i Sünnet’ten farklı bir metot takip etmektedirler.

⁷¹ Muhammed İsfehani, *Nihâyetü ’d-Dirâye bi-şerhi ’l-Kifâye*, (Beirut: Müessesetü Ali Beyt li’İhyai’t-Turas, 1998), 3/126.

medlûlünü ispatlayacak her delil hüccet olarak kabul edilmektedir. Usulcülerin hüccet teriminden anladıkları daha dar bir anlamdır. Çünkü usulcü, delil yönünden araştırmasını şer'î delille sınırlandırmak durumundadır. Benzer şekilde hüküm bakımından da şer'î hükümleri dikkate almalı, diğerlerini araştırmasının dışında tutmalıdır.

Usulcülerin “Kıyas hüccettir” şeklindeki sözden ne anladığından bahsederken kıyasın hücciyeti ile anlaşılmanın “Şâri'in, kitap ve sünnetten şer'î hüküm çıkarmaya ehil olan kimselerin istinbat edebilmeleri için belirlediği asıl ve delil”⁷² olduğunu belirtmiştik.

Hücciyet kavramıyla neyin kastedildiğini belirleme bağlamında şunu vurgulamak gerekir ki, ıstilahî anlamlar başlangıçta dilsel anlamlara dair kavrayışlardan hareketle ortaya konulur. Dolayısıyla her iki anlam arasında kaçınılmaz biçimde belirli oranda bir ortaklık söz konusudur. Bu yüzden lügavi anlamdan hareketle kullanıma sokulan ıstilahî anlama ulaşmak mümkündür.

Mantıkçıların gözünde ister mantıksal kıyasta tekrar eden orta terim şeklinde isterse de orta terimi içeren mantıksal kıyas şeklindeki kullanımıyla anlayalım, hüccet teriminin taşıdığı mantıksal anlamın da netleştirilmesi gerekir.

Hüccet ile hücciyet kavramlarını birbirine bağlayan etimolojik ilişkiye de işaret etmek gerekir. Çünkü fıkıh usulü metinlerinde geçtiği yerlerde söz konusu kavramın incelenmesi ve bu yerlerde kavramın kullanımının bağlamını incelemek, onunla kastedilen anlama dair kavramsal yönü doğuran bir izlenime yol açar. Sünni usul kitaplarında bulunan usûlî hücciyet kavramı ise şundan ibarettir: Müçtehidin kendisiyle amelî-şer'î bir hükme ulaştığı, şer'î sınırlar dâhilinde bulunan, şer'î vasatlarla var olan bir sıfattır.

Sıfat: Bu kavram mücerret bir asl'a işaret etmez, dolayısıyla o kendi başına var olmayan, aksine kendisinde var olacağı, kendisine ait olduğu bir mahalle ihtiyaç duyan ve bu mahallin bir nitelik almasına yol açan bir sıfattır.

(Başka bir şeyle) Var olan: Yani şer'î vasatlara ait olandır. Burada var olmaktan söz edilmesinin nedeni daha sonra açıklanacağı üzere aslî hücciyet kavramının, hücciyet kavramının içeriğine dâhil edilmesidir.

⁷² Menun, *Nibrâsu'l-Ukûl*, 1/52.

Şer’î Vasatlarla: “Evsat” terimi “vasat”ın çoğuludur. Vasat ile istinbat ameliyesinde şer’î amelî hükümlere ulaşmak için kullanılan bütün yolları kastetmekteyiz. Vasattan söz etmek, ister diğerlerine uysun isterse de uymasın deliller, emareler ve anlamlar gibi hüccet olarak adlandırılabilir bütün şeyleri kapsama niteliğini kazandırır.

Şer’î olarak nitelenmesine gelince; söz konusu vasatların şer’î hükmü ortaya çıkarmaya, yalnızca şeriatın onlara itibar etmesiyle elverişli olmalarını ifade eder.

Müçtehidin kendisiyle ulaştığı: Söz konusu şer’î hüküm çıkarma yolları şeriat tarafından meşru kabul edildiğinden müçtehidin şer’î hüküm çıkarmak için gerçekleştirdiği istinbat ameliyesinde bu yolları kullanmasının mümkün olduğunu ifade eder.

Şer’î amelî hüküm: İstinbat ameliyesinden beklenen netice ve usulcünün başlangıçta gerçekleştirmeyi hedeflediği amaçtır. Amelî olarak sınırlandırılınca itikadî meseleler gibi ilmî hükümleri dışarıda bırakır. Çünkü bu itikadî meseleler usulcünün araştırma alanına dâhil değildir.

(Şer’î alan) Sınırları dâhilinde bulunan: Söz konusu şer’î vasatta bulunan alandır. Çünkü, delil ve emareler herhangi bir şeyi ispat konusunda eşit güce sahip olmadığı bilinmektedir. Sözgelimi, bu tarzdaki deliller itikadî meseleleri ispata elverişli olmadığı için zannî delil, itikadî bir temeli ispatlamak için yeterli değildir. Ancak bu durum, başlangıçta bu vasatta hücciyetin temelini ortadan kaldırmaz. Çünkü zannî delil başlangıçta herhangi bir şeyi ispatlayamaz.

2.1.1. İmami-Usuli Söylemde Hücciyet

İmami-Usuli söyleme ait hücciyet teriminin riskleriyle ilgili incelememizden önce bu kısımda incelenen konunun hücciyet kavramıyla ilgili araştırmalarda dile getirilmesi ve aydınlatılması gerektiğini ifade etmeliyiz. Önerdiğimiz bu şey, mezhepsel bağlılıklardan mücerret usulî bir zihniyetin oluşması için bir adım olarak kabul edilebilir. Bu zihniyet, araştırmacıyı yaşadığı çevreye aykırı olan mezhep veya yöntemlerden etkilenme korkusundan kurtaracaktır.

İmamiye mezhebine ait usul kitaplarında hücciyet kavramı incelenmiştir.⁷³ Bize göre bu durum Ehl-i Sünnet'in genel olarak usul çalışmalarında diğerlerine nazaran önde oluşu ile çelişmez. Ancak bu, günümüzde usul alanıyla ilgilenen İmamiye âlimlerinin haklı olduklarını göstermez. Bununla birlikte onların insafı olanları, Şii kültür ortamında üstü kapalı söz konusu hakikati itiraf etmektedirler. Buna çağdaş araştırmacılardan Ali Hubbullah'ı örnek verebiliriz. Hubbullah, usul araştırmalarında gerileme ve fikirlerin donuklaşmasıyla oluşan usulî aklın yokluğunun nedenlerinden bahsederken şöyle demektedir:

“Şii usulü ve fikhının, Sünni usul ve fikhına yapılmış bir haşiye olduğu hakikatini gizlemeye yol açan fikri etken, Şii fikh usulü disiplininde bir tür ilerleme olarak görülen vürud ve hükümet gibi kavramlarla yapılan, açığa çıkarılması hoş karşılanmayacak olan çoğu katkıları, bir tür sızma ve yasak bir hazinenin yağma edilmesi durumu öncelmiştir. Ardından bu hazineler içtihat kapısının açıldığını düşündürecek tarzda yeni şeyler olarak sunulmuştur. Belki de Şia'da içtihadın asil ve değerli olduğunu, dolayısıyla da fer'in aşağıda da olsa temel olduğunu ve dalın yukarıda olsa da fer 'olduğunu dile getiren kişi doğruyu yakalayamamıştır.”⁷⁴

Bu alıntı insafı birinin Ehl-i Sünnet'in usul ilmindeki önceliğine dair şahadetini temsil etmektedir. İmami usulcülerin hücciyet kavramına verdikleri önemin genel olarak iki ana nedeninin olduğunu söyleyebiliriz:

1-Araştırma alanlarının bir tür felsefi diyalektiğe sahip olabilecek kavramlara kadar genişlemesi. Dahası onlara ait bazı usul kitaplarında hüccet konusu işlendiğinde atılan alt başlıkların (matla'), felsefi araştırmalara dalınmasının bir sonucu olarak usulî konular olduğundan dahi şüphe edilebilir. Onlara göre bu durum, usulî araştırma ve çalışmalarına felsefi rengin dâhil olmasından sonra, geliştirdikleri usul ilminin ilerlemeye şahit olmasıdır. Yine onlara göre bu durum, Vahid Bahbahi'nin çabalarıyla ahbari eğilimine⁷⁵

⁷³ Biraz sonra Şiilerin söz konusu kavrama önem vermelerinin nedenlerinden birkaçını zikredeceğiz.

⁷⁴ Ali Hubbullah, *Dirasat fi Felsefeti Usuli'l-Fikh ve Nazariyeti'l-Makasid*, (1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Hadi, 2005), 12.

⁷⁵ Ahbariler, istinbat ameliyesinde meşhur dört kitapta rivayet edilenler dışında hiçbir kaynağa itibar edilemeyeceğini öne sürerler. Bu dört kitap şunlardır: 1- Kâfi, 2- Men La Yahduruhu'l-Fakih, 3- et-Tehzib, 4- el-İstibsar. Onlar bu görüşlerini söz konusu dört kitapla birlikte bütün hükümlerin açıklandığı

son verilmesinden sonra, onlardaki usul fikrinin gelişiminin dördüncü aşaması⁷⁶ olarak kabul ettikleri düzeye ulaştıran birikimlerin bir sonucudur.

2-Söz konusu kavramın İmami zihniyetine sahip olduğu konum. Çünkü hüccet terimi onlara göre masum imam anlamına da gelmektedir. Bu yüzden *Kâfi* ve diğer muteber kitaplarının hüccet konusuyla başlaması şaşırtıcı değildir. Onların muteber kitapları incelendiğinde, söz konusu terimin geçtiği çok sayıda rivayete rastlanır ki bu rivayetlerde hüccet terimi birden fazla anlama sahiptir.⁷⁷

İmamiye Şiası'nın hücciyet terimine önem göstermesinin nedenlerini izah ettikten sonra hücciyetle ilgili tek bir kavrama sahip olmadıklarını da ifade etmek gerekir. Hücciyet kavramındaki bu farklılık, hüccet teriminin kendisiyle ilgili anlayış farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Kök ve türemiş kelime arasındaki etimolojik ilişkiden bahsederken de ifade edildiği gibi türemiş kelimeye dair bilgi, öncelikle kök kelimeye dair bilgiyi gerektirmektedir. Burada İmamiye'nin hüccet teriminden ne anladıklarına da değinerek onların hücciyet kavramıyla ilgili en meşhur tanımlarını zikretmekle yetineceğiz. Ayrıca bu tanımlara yöneltilen bazı eleştirilere de değineceğiz:

1- Hüccet kâşiftir.⁷⁸ Bu, imamilerden bazılarının tercih ettiği görüştür. Şöyle ki; ister tam⁷⁹ ister eksik⁸⁰ olsun hüccet, şer'î hükmü açığa çıkarandır. Dolayısıyla bu anlamıyla hücciyet, kâşifiyet anlamına gelmektedir.⁸¹

Hücciyetin kâşifiyet olarak açıklanması pek dakik değildir. Çünkü bir hüccetin bir olayla ilgili ulaşılmak istenen hükmü açığa çıkararak kâşif oluşu hüccetin kendisi değildir. Aksine bu kâşiflik niteliği, hüccetin sonuçlarından biridir. Çünkü bir şeyi açığa çıkarmak

fikrine dayandırır. Bu yüzden on ikinci imam gaybete karışmıştır. Bu dört kitaptaki rivayetlerin hiçbiri eleştiriye açılmaz, oldukları gibi kabul edilir. Ayrıca fıkıh usulüne de sıcak bakmamaktadırlar, çünkü onlara göre bu içtihada yol açmaktadır. İşte bu yüzden muhaddis yahut Ahbari olarak adlandırılmışlardır. Bu ekolün kurucusu Mirza Emin el-Esterebadi'dir (v. 1023 h.). Bu yöntemini el-Fevaidü'l-Medeniyye adlı kitabında şekillendirir. el-Kaini, *İlmü Usulî'l-Fıkh, Tarihen ve Tatavvuren*, s. 52 vd.

⁷⁶ Bu aşama ile söz konusu disiplinin günümüze değin ulaşan uzun dönemi kastedilmektedir. Bu gelişme Vahid el-Behbehai'den sonraki üç aşamanın sonucu olarak meydana gelmiştir. el-Kaini, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, 70.

⁷⁷ Şirazi, *el-Hüccetu Meaniha ve Mesadikuha*, s. 9.

⁷⁸ Şer'î hükümleri açıklayan ve onları açığa çıkararak anlamında kâşiftir.

⁷⁹ Kesin şer'î hükümlerde olduğu gibi.

⁸⁰ Şirazi, *el-Hüccetu Meaniha*, 34.

⁸¹ Şirazi, *el-Hüccetu Meaniha*, 34.

hücciyetin hakikatinin dışında olan bir şeydir. Dolayısıyla hücciyetin anlamının kâşifiyet olduğu söylenemez.⁸²

Keşif, hücciyetin -yani bir delilin hücciyete sahip olduğuna yönelik hükmün- genel sonuçlarındandır. Çünkü herhangi bir delilin hüccet olarak görülmesi, söz konusu delilin şer'î bir hükmü açığa çıkardığını ifade eder. Genel sonuçlardan biri olan bu sonuç, bir delile özgü değildir ki biz bu konuyu daha sonra yeri geldiğinde işleyeceğiz.

2- Hüccet, uyulması gereken şeydir. Buna göre hücciyet muharrikiyet ve dafiiyet anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle belirli bir delil hakkında akıl yürüten kişi, delilin medlulüne ulaştırdığını kavrar. İspatı istenen hükme ulaştığında ise hüccet ve medlulünde bulunan, söz konusu hüccetin hükmünü açığa çıkardığı belirli bir eyleme yönelik bir teveccüh ve dafiiyet anlamını kavrar. İşte bu, muharrikiyet ve dafiiyet hücciyettir.⁸³

Ancak bu tanıma da birinci tanıma yöneltilebilir. Çünkü bir hüccet sayesinde ulaşılan hüküm gereğince belirli bir fiile yönelik teveccüh ve dafiiyet anlamına dair şuur, aslında hüccetten farklıdır. Çünkü bu durum da hücciyetin sonuçlarından biridir.⁸⁴

Başka bir ifadeyle hüccet, hakkında akıl yürüten kişinin gözünde sahip olduğu ispat gücü bakımından delil ile medlul arasındaki ilişkiye dayanır. Hüccet aracılığıyla keşfedilen hükme göre hareket etme zaruretine gelince; bu, mükellefin fiili gerçekleştirme zorunluluğu bakımından mükellef ile hükmün gereği arasındaki bir tür ilişkidir. Böylece hücciyet ile muharrikiyet -yani fiilin kendisine göre işleme vacipliği bulunan şey- arasındaki fark açığa çıkmış olur.

Hücciyet ile muharrikiyet arasındaki farka işaret eden bir başka nokta da şudur ki, bu görüş doğru kabul edildiğinde hücciyet kavramının usulî ve usulî olmayan anlamlarını kuşatması mümkün olmaz. Çünkü hücciyet özelliğine sahip olan delillerin bir kısmı herhangi bir ameli gerektirmemektedir. Örneğin, itikadi hükümleri temellendiren deliller yahut da hiçbir biçimde ameli gerektirmeyen bütün deliller böyledir.

⁸² Şirazi, *el-Hüccetu Meaniha*, 34-35.

⁸³ Şirazi, *el-Hüccetu Meaniha*, 37-40.

⁸⁴ Şirazi, *el-Hüccetu Meaniha*, 37.

3- Hücçet münciz ve mu'zirdir.⁸⁵ Hücçetin münciz ve mu'zir olduğu yönündeki görüşleriyle neyi kastettiklerini incelemeden önce münciziyet ve mu'ziriyet kavramlarıyla neyi kastettiklerini incelemeliyiz. Çünkü bu iki kavram onların gözünde hücçet teriminin en yaygın ve bilindik anlamlarından biridir.

Gerçekten de onların münciziyet ve muziriyet şeklinde ifade ettikleri anlam birtakım kelimâ meselelere dayanmaktadır. Dolayısıyla “Aklın lüzum ile hükmü” şeklindeki ifadeleri, aslında akli bir mesele olan hüsün-kubuh meselesiyle ilişkilidir. Hüsün-kubuh tartışması, aklın, fiillerin iyi veya kötülüğünü idrakte müstakil olup olmadığı sorunu etrafında cereyan eder.

İmamiye Şiası bu meselede Mutezili fikri benimser: Akıl şariat olmasa da failinin övülmesini ve ödüllendirilmesini veya kınanmasını ve cezalandırılmasını gerektirecek olan şeyleri bilir.⁸⁶

Aynı şekilde münciziyetin anlamını açıklarken kullandıkları “Şari'in cezalandırması mümkündür” ve muziriyetin anlamını izah ederken kullandıkları “Emredenin cezalandırması gerekmez” şeklindeki görüşleri de başka bir temele dayanır ki bu da Allah'a herhangi bir şeyin vacip olup olmadığı sorununa verdikleri yanıtıdır.

İmamiye Şiası'na göre şayet akıl, bir şeyin iyi olduğuna hükmederse o fiilin işlenmesi vaciptir, kötü olduğuna hükmederse bu takdirde de o fiilin terki vaciptir. Bu durum Allah için de geçerlidir. Bu noktadaki görüşlerini temellendirecek bir imamın belirlenmesinin Allah'a vacip olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁷ Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah için hiçbir şey vacip değildir.⁸⁸

Dolayısıyla İmamiye Şiası'nın münciziyet ve mu'ziriyet yönündeki görüşleri itikadi meselelere dayanmaktadır. Bu yüzden burada onların bu görüşlerini yalnızca tasvir etmekle yetineceğiz.

Usulî açıdan bir hücçetin mu'zir ve münciz olarak görülmesi doğru değildir. Çünkü münciziyet ve mu'ziriyet, hücciyetin gerekleridir, hücciyetin kendisi değil, yani ikisi

⁸⁵ Şirazi, *el-Huccetü Meâniha ve Mesadikiha*, 36.

⁸⁶ Mar'aşi, *Neşru'l-Tavali* ', 443.

⁸⁷ Mar'aşi, *Neşru'l-Tavali* ', 567.

⁸⁸ Mesud Teftazani, *Şerhu'l-Makasid fi İlmi'l-Kelam*, (2. Baskı, Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998), 4/321.

de hücciyetin hakikatine dâhil değildir.⁸⁹ Aynı şekilde bu anlamıyla hücciyet usul ilminin değil, kelim ilmi kapsamındadır.⁹⁰

4- Onlara göre hüccetin anlamlarından biri *Nihayetü'd-Diraye* 'de de kesin biçimde ifade edildiği gibi hücciyet kendisiyle delillendirmenin mümkün olduğu şeydir.⁹¹

Bu görüş incelendiğinde iki husus fark edilir:

a-Hücciyetin bu tarzda anlaşılması usulî hücciyet teriminden daha kapsamlıdır. Çünkü bu nitelik medlulünü ispatlayabilecek bütün deliller için geçerlidir. Burada hedeflenen ise usulî hücciyet kavramının tanımlanmasıdır.

b-Hücciyetin bu tanımlanması kısır döngüye sebep olur.⁹² Çünkü hücciyet teriminin anlamı istidlal teriminin anlamına bağlıdır. Temellendirme ise hücciyet terimiyle açıklanmaktadır. Böylece her ikisinin anlaşılması birbirine bağlı olur ki bu yaklaşım batıldır.

Burada dile getirdiklerimiz onların hüccet ve hücciyet terimine yükledikleri en meşhur anlamların kısa bir izahını temsil etmektedir. Onlar bazen bu kavramı dilbilimsel bazen de mantıksal anlamda kullanmaktadırlar.⁹³

2.2.HücciyetinKısımları

Hücciyet kavramıyla ilgili söylediklerimizden hücciyet teriminin çeşitli şekillerde ele alınabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu kavrama dair farklı bakış açıları hücciyetin kendi içinde farklı kısımlara ayrıldığını göstermektedir. Gerçekten hücciyet terimi eğer kökü itibariyle ele alınacak olursa bir delilin herhangi bir şeyi ispat edebilmesinden başka bir şey ifade etmez. Bu anlamıyla hücciyet hiçbir biçimde kısımlara ayrılamaz. Dolayısıyla burada hücciyetin kısımlarından söz edildiğinde bununla kastedilen hücciyete yönelik bakış açıları ve kabullerdir. Bundan dolayı mecazi olarak hücciyetin şu ya da bu şekilde kabul edilişi hücciyetin kısımları olarak adlandırılmıştır.

⁸⁹ Hâkim *el-Usul'l-Amme*, 26.

⁹⁰ Şirazi, *el-Huccetü Meâniha*, 36.

⁹¹ İsfehani, *el-Kâşif Ani'l-Mahsûl*,126.

⁹² Kısır döngü bir şeyin kendi kendisine bağlı olması ve varlığı kendisine bağlı olan şeye bağlı olması anlamına gelir. Cürcani, *et-Ta'rifat*, s. 99; Hüveydi, *el-Mu'cemu'l-Mu'ayyen*, 466.

⁹³ Şirazi, *el-Huccetü Meâniha* , 32 vd.

Söz konusu kavrama ilişkin bakış açılarına gelince; hücciyet kavramı, delilin türü açısından incelenebilir: “Kitabın hücciyeti”, “Sünnet’in hücciyeti” ve “icmanın hücciyeti” vs.

Aynı şekilde hücciyet kavramı, ilişkili olduğu delil açısından da incelenebilir. Buna göre hücciyet, kesin hücciyet ve zanni hücciyet olarak iki kısma ayrılır. Delilin aslı gereği mi? yoksa bir işaret gereği mi? delil olduğu sorunu açısından ele alındığında ise hücciyet aslî hücciyet ve fer’î (sun’î) hücciyet olarak iki kısma ayrılır.

Araştırmamıza, ilgili olduğu delilin türüne göre hücciyeti incelemekle başlayacağız. Çünkü bu usul ilmine daha uygundur. Bu meseleyle ilgili olarak şunu tartışacağız: Belirli bir delilin sahip olduğu hücciyet, usulî bir mesele midir?

2.2.1. Delillerin Hücciyeti Meselesi

2.2.2. İlgili Delilin Türüne göre Hücciyet

2.2.2.1. Kitab’ın Hücciyeti ve Özellikleri

Kitabın hücciyetiyle ilgili ayrıntılı görüşleri ve bu delilin hücciyetinin özelliklerini dile getirmeden önce bu delille ne kastedildiğini anlamamız gerekir. Kitap, usulcülerin ıstılahına göre şu anlama gelmektedir: “Hz. Peygamber’e (s.a.v.) indirilmiş, sayfalarda yazılı ve bize tevatür yoluyla nakledilen sözdür.”⁹⁴ Kitap hakkında usulcülerin tanım farklılıklarını göz ardı edersek, Kitap’tan neyin kastedildiği aşikârdır. Bu yüzden sözü uzatmanın gereği yoktur.

Hücciyet kavramıyla kastedilenin ne olduğu konusunda daha önce söylenenler ışığında Kitabın hücciyeti, Allah’ın kitabının hükmün çıkarılmasına ve kanıtlanmasına yönelik salahiyeti anlamına gelir. Bu da usulcülerin üzerinde tartışmadıkları açık bir gerçektir. Çünkü Kur’an’ın sübutu kesindir, tartışılan şey ise yalnızca delaleti zanni olan birtakım ifadeleridir.

Bu durum Kitab’ın hücciyetine hanel getirmez. Çünkü hücciyet bu anlamıyla, mükelleflerin fiilleriyle ilgili hükümlerin çıkarılmasına elverişli olduğundan Kur’an için sabittir. Kur’an’dan çıkarılan bazı hükümler delalet bakımından kat’î değil zannî olduğundan herhangi bir şey hakkında akıl yürüten kişinin delil hakkında gafil olması bu

⁹⁴ Muhammed Şevkani, *İrşadu’l-Fuhul ila Tahkiki’l-Hakk min İlmi’l-Usul*, thk. Ahmed İzzu İnaye, (Daru’l-Kutubi’l-arabiyye), 1/85.

delilin hakikatte delil olmasını ortadan kaldırmadığı gibi Kur'an'ın hücciyet vasfını da ortadan kaldırmaz.

Bu anlamda, Kur'an'ın hücciyetinin sahip olduğu özellikler ve onu diğer delillerden ayıran meziyetler aşikârdır. Şimdi bu meziyetleri sıralayacağız.

Bu niteliğin anlamı, muteber olan şer'î delillerin kazandıkları hücciyet niteliklerinin Allah'ın kitabına dayalı olmasıdır. Bu mükelleflerin fiilleriyle ilgili şer'î hükümlerin ve aynı zamanda diğer delillerin delil oluşunun⁹⁵ Kur'an'ın hücciyetiyle oluştuğunu gösterir. Bu yüzden âlimler Allah'ın kitabının bütün hükümleri, meseleleri ve olayları içerdiğini söylerler. Çünkü bu üç şey ya açık bir şekilde Allah'ın kitabında bulunur ya da Kur'an'dan hücciyetini kazanmış bir delil yoluyla Allah'ın kitabına bağlı olarak ortaya çıkarılır. İmam Şafii (v. 204) der ki: “Müslümanların karşılaştıkları hiçbir durum yoktur ki, Allah'ın kitabında kendilerine doğruyu gösterecek bir delil bulunmasın.”⁹⁶ Bu yüzden Âmidî'nin delilleri taksim ettikten sonra onların temelini Allah'ın kitabı olduğunu söylediğini görürüz. O, daha sonra Kitab'ın Allah'ın hüküm koyan (müşerri') sözü olduğunu, Sünnet'in de Allah'ın sözünü ve bu sözün hükmünü bildiren bir şey anlamına geldiğini dile getirir. Aynı şekilde icmanın dayanağı da Kur'an'dır.⁹⁷

Aynı şekilde şer'î hükme kendisi aracılığıyla ulaşılan faaliyetin (*içtihat*) kim için caiz olduğu hususu Kur'an'da belirtilen şartlardan hareketle belirlenir. Delillerin Kitaba dayandığı gerçeği Kur'an'da şöyle ifade edilir: “Allah'a, elçisine ve sizden emir sahiplerine itaat edin. Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz -eğer Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve peygamberine arz edin. Bu elde edilecek sonuç bakımından hem en hayırlısı hem de en güzeldir.”⁹⁸

Kitab'ın hücciyetinin bu özelliği, müçtehid, eğer bir meselenin hükmüyle ilgili araştırma yapacaksa ilkin onun hükmünü Kur'an'da araştırması gerektiğini ifade eder. Eğer konuyla ilgili Kur'an'da bir hüküm varsa diğer delillere başvurması doğru olmaz, eğer açık bir delil bulunmuyorsa müçtehit diğer delillere başvurabilir. Böylece diğer icmalı delillerin hücciyetinin mutlak olmayıp, mukayyet olduğu ortaya çıkar. Çünkü Allah'ın kitabında açık bir hüküm varsa şer'î bir hükmün elde edilmesi için bu delillerin

⁹⁵ Yani delil olarak değerlendirilmesi ve delil olması.

⁹⁶ Muhammed bin İdris bin Abbas Şafii, *er-Risale*, thk. Ahmed Şakir, (Mısır: Mektebetu'l-Halebiyye, 1940), 19.

⁹⁷ Amidî, *İhkam*, 1/158.

⁹⁸ Nisa, 4/ 59.

incelenmesi ve kullanılması doğru olmaz. Diğer delillerin hücciyeti konusundaki bu sınırlandırma bu delillerin hücciyetini Kur'an'dan aldığı gerçeğine dayalıdır. Dolayısıyla aslın varlığı durumunda, fer'e başvurulması doğru olmaz.

İstinbat eylemindeki bu yöntem, Yemen'e kadı olarak gönderdiği sırada Hz. Peygamber'in (sav) Muaz'a emrettiği bir yöntemdir: “*Bir dâvayla karşılaştığında nasıl hüküm vereceksin?*” ‘Allah’ın Kitabına göre hükmedeceğim.’ ‘*Eğer Kur’an’da bulamazsan?*’ ‘O zaman Allah’ın resulünün sünnetine göre hükmedeceğim.’ ‘*Eğer Allah’ın elçisinin sünnetinde ve Allah’ın kitabında bulamazsan?*’ ‘O zaman kendi içtihadıma göre hükmederim.’ Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) Muaz’ın göğsüne vurdu ve dedi ki: ‘*Elçisinin elçisini Resulullah’ın razı olduğu şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun.*”⁹⁹

Böylece belirli bir delilin hücciyetinin, başka bir delilde hükmün bulunmaması şartıyla sınırlandığı ya da kanıtlanması için kat’i delillerin arandığı, kat’î bir delil olmaksızın ispatlanmasının mümkün olmadığı hükümlerde olduğu gibi kanıtlanması istenen hüküm cihetiyle sınırlandığı ortaya çıkar. Böylelikle zanni bir delil, hücciyeti kabul edilse de bu nevi hükümlerin ispatı için yeterli olmayacaktır.

Benzer şekilde delilin hücciyeti, delilin kendisine dayandığı mesnede bağlıdır. Şu anlamdaki, bu delilin hüccet olarak görülmesi -âlimlerin icmanın kendisine dayandığı bir mesned olmaksızın icmanın sahih olmaması örneğindeki gibi- delilin bir mesnede dayalı olmasına bağlıdır.

Kitabın hücciyetinin özelliklerinden biri de onun tasdik edilmesinin dince zorunlu olarak bilinen bir şey olmasıdır. Kitabın hücciyetine dair bilginin dinî bir zaruret olması, bu bilginin, beş vakit namazın farz olduğuna dair bilgi gibi, avam ile âlimin ona dair bilgisinin ortak olması anlamına gelir. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’in hücciyetine dair herhangi bir tartışma düşünülemez ve bu konuda cahil olan kişi mâzur görülemez.¹⁰⁰

Bu görüşü destekleyen delillerden biri de şudur: Usulcüler araştırmalarına icmalı delillerin hücciyetini ve âlimlerin onlara dair görüşlerini incelemeye başlarlar, ancak

⁹⁹ Ebu Davud, *Süneni Ebi Davud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, içtihadî'r-Ra'yi fi'l-kaza), hadis no: 3592.

¹⁰⁰ Ebu Hamid el- Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (Cidde: Daru'l-Menhec), 306-307; Savi, *Şerhu's-Savi ala Cevherati'l-Tevhid*, thk. ve talik: Abdulfettah el-Büzüm, (5. Baskı, Dimeşk-Beyrut: Daru İbn Kesir), 426.

başlangıçta Kitabın hücciyetinin delili ve hükmün ortaya konması açısından salahiyetiyle ilgili konuları Kitabın hücciyetine dair bilginin zaruri olarak bilinmesini dikkate alarak incelemeyiz. Ancak bu durum hücciyeti konusunda ittifakın bulunmadığı deliller için, sözgelimi istihsan, sedd-i zeraî vb. için geçerli değildir. Çünkü bu gibi delillerde ihtilafların ortaya çıkması kolaydır. Zira bu deliller, Kur'an'ın hücciyetinden farklı olarak, içtihad ve ihtilafa açıktır.

Öyleyse dinde zaruri olarak bilinen Kitab'ın hücciyetini inkâr etmekle örneğin istihsanın hücciyetini inkâr etmek arasında açık bir fark söz konusudur. İstihsanın hücciyetini inkâr etmek, Kitabın hücciyetini inkâr etmek kadar derin bir etkiye sahip değildir. Çünkü kitabın hücciyetini inkâr eden kişi, dinin tasdik edilmesi vacip olan asıllarından birini inkâr eden kimse konumundadır. Dinin asıllarından birini inkâr etmenin sonucu, inkâr eden kişinin kafir hükmünü almasıdır. Çünkü hem ulema hem de avam yeni Müslüman olan kişiler hariç- bu konuya dair bilgide ortaktır.¹⁰¹

2.2.2.2. Sünnet'in Hücciyeti ve Özellikleri

Biz bu başlık altında ikinci icmali delil olan Sünnet'in özelliklerini ve hücciyetini inceleyeceğiz. Sünnet terimi usulcülere göre "Hz. Peygamber'in sözü, fiili ve takriri"¹⁰² anlamına gelir.

Sünnetin hücciyeti ve teşrî konusundaki bağımsızlığına gelince; bu durum sünneti dikkate alan âlimlere göre tartışılmazdır. Bu yüzden usulcüler, genelde Sünnet'in hücciyetiyle ilgili bir araştırma yapmaksızın, bu icmali delilin ayrıntılarına odaklanırlar. Bu durum, usulcülerin Sünnet'e dayalı birtakım cüz'i ve ayrıntılı delillerle ilgili tartışma yapmadıkları anlamına gelmez.

Dolayısıyla yapılması gereken şey, her ne kadar bu özelliklerin pek çoğunda Kitabın hücciyetiyle benzer olsa da Sünnet'in hücciyetini ayrıcalıklı hale getiren bu özelliklerden anlaşılmanın zikredilmesidir.

¹⁰¹ Gazalî, *el-İktisad*, 37; Savi, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, 426.

¹⁰² Şevkani, *İrşad*, 1/95.

Sünnetin hücciyeti, dinde zaruri olarak bilinmesi bakımından Kitabın hücciyetiyle aynıdır, yani hem âlim hem de avamın ona dair bilgisi eşittir. Dolayısıyla, Sünnet'in hücciyetini inkâr eden kişi dinde zaruri olarak bilinen bir şeyi inkâr eden kişi konumundadır. Bazılarının hüccetin yalnızca Kur'an'da bulunduğu, başka hiçbir yerde bulunmadığına dair iddiaları Sünnet'in hücciyetinin dinî bir zorunluluk oluşuna zarar vermez. Çünkü bu kişiler bu iddialarıyla kendi kendileriyle çelişirler ve hücciyetini ikrar ettikleri Kur'an'ın kendisine aykırı bir görüş dile getirmiş olurlar. Çünkü Sünnetle amel etmek ve Hz. Peygamber'e itaat etmek Allah'ın kitabında emredilmiştir. Bu belki de bazılarının Sünnet'in hücciyetinden bahsederken “*i'tidat*” lafzını dile getirmelerine yol açmıştır: “Bil ki, sünneti dikkate alan âlimler, sahih Sünnet'in hükümlerin teşriinde bağımsız olduğu, haram olanın haram kılınması ve helal olanın da helal kılınması konusunda Kur'an gibi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.”¹⁰³

Bu, sahih Sünnet'in hücciyetinin aslını inkâr eden kişinin sünneti dikkate almadığı anlamına gelir. Çünkü dinî zaruriyatı inkâr eden kişinin bunlara önem vermesi düşünülemez.

Usulcülerden bir diğeri¹⁰⁴ Sünnet'in hücciyetinin dinde zorunlu olarak bilinen bir şey olduğunu ifade eder. *İrşadu'l-Fuhul*'de bu yönde olan ifadelerden biri şudur: “Sonuç olarak, sahih Sünnet'in hücciyeti ve teşrideki bağımsızlığı dinî bir zarurettir ve bu konuyu ancak İslâm'dan nasibi olmayan kişi tartışır.”¹⁰⁵

Hiz. Peygamber'den sahih bir şekilde rivayet edilmeyen sözlere uymamak Sünnet'in hücciyetinin aslına bir zarar vermez. Çünkü sahih olmayan bir rivayete ya da sahihliği konusunda tartışmalar olan bir rivayete uymayan kişi yalnızca haberin doğruluğunu inkâr ediyordur. Haberinin doğruluğunu inkâr etmek de hücciyetin aslını inkâr anlamına gelmez. Bu özellik de Kur'an'ın hücciyeti ile benzerlik arz etmektedir. Bu özellik, icma ve kıyas gibi diğer delillerin hücciyetinin Sünnet ile sabit olduğu anlamına gelir. Bu durum da Sünnet'e ilaveten daha değerli olma özelliği kazandırır. Çünkü asıl ile bu aslın fer'i eşit düzeyde değildir.

Kitabın hücciyetinin özellikleri bölümünde Kitabın hücciyetinin mutlak olduğu söylenmişti. Bu mutlaklığın yönünü de belirtmiştik. Bu noktada mutlak olmakla

¹⁰³ Şevkani, *İrşad*, 1/96.

¹⁰⁴ Emir Padişah, *Teyisiru't-Tahrir*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 3/22; Şevkani, *İrşad*, 1/97.

¹⁰⁵ Şevkani, *İrşad*, 1/97.

kastedilen şeyin, müçtehidin karşılaştığı bir meseleyle ilgili Allah'ın hükmünü araştırdığında, öncelikle Allah'ın kitabına başvurması olduğunu söylemiştik. Bu daha önce sözü geçen hadiste Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderdiği sırada söylediği söze uygundur. Mutlaklık bu anlamıyla ele alındığında Sünnet'in hücciyetinin mukayyet olduğu söylenmelidir, yani o teşrî faaliyeti için ikincil değerde bir kaynaktır. Müçtehit, herhangi bir meselenin hükmüyle ilgili araştırma yapacağı sırada Allah'ın kitabında bir hüküm bulamadığında Sünnet'e başvurur. Bu durum Sünnet'in hükümlerin ortaya konmasında, Kur'an gibi bağımsız bir kaynak olmasıyla çelişmez. Çünkü Sünnet'e uymak pek çok ayette kesin olarak ifade edilmiştir: *"De ki: 'Allah'a ve elçisine itaat edin"¹⁰⁶; "Kim resulüne itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur."¹⁰⁷*

Aynı şekilde bu, sahih Sünnet'in Allah'ın kitabını açıklama özelliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü ıtlak ve takyit ile kastedilen şey, daha önce de dile getirildiği üzere, başlangıçta müçtehidin bir meseleyle ilgili hükmü araştırdığı sırada doğrudan başvurduğu bir delil olup olmamasıdır. Bu noktada son olarak şunu söyleyebiliriz: Sünnet'in hücciyeti Kitapta konuyla ilgili hükmün bulunmaması şartına bağlı olması itibariyle mukayyettir. Sünnetin Kitap'ta mevcut olan mücmel bir şeyi açıklama durumuna gelince; bu noktada ne ıtlaktan ne de takyitten söz edilebilir.

2.2.2.3 İcman Hücciyeti ve Özellikleri

Mahiyeti soruşturulmak istenen üçüncü icmali delile, yani icmaya gelince; öncelikle hücciyeti, buna bağlı olarak hücciyetinin kaynağı ve dayanağı, hangi hükümleri ifade ettiği gibi meselelerde pek çok açıdan icma ile ilgili tartışmalar meydana gelmiştir. Bu yüzden biz, âlimlerin, icman hücciyetini temellendirmek için kullandıkları delilleri genel anlamda zikretmekle yetineceğiz. Daha sonra ise bu delilin hücciyetinin sahip olduğu özgül nitelikleri sıralayacağız.

Âmidî, icmayı ıstılahi olarak şöyle tanımlar: "Hz. Muhammed'in (s.a.v) ümmetinden olan ehlu'l-hal' ve'l-akd'ın tamamının herhangi bir asırda, herhangi bir olayla ilgili olarak bir hükümde birleşmiş olmalarından ibarettir."¹⁰⁸ Müslümanlar müçtehidler icman şer'î bir

¹⁰⁶ Al-i İmran, 3/32.

¹⁰⁷ Nisa, 4/ 80.

¹⁰⁸ Âmidî, *İhkam*, 1/196.

hüccet olduğu ve ona göre amel etmenin şer'an vacip olduğu konusunda ittifak halindedirler.¹⁰⁹

İmamiye Şiası, icmanın hücciyetini reddetmiş, onu, masum imamın görüşünü açığa çıkaran bir şey olarak ele almıştır, yani icma bizzat delil olmayıp, masum imamın görüşündeki hüccet ile sabit olur.¹¹⁰ Benzer tarzda Hariciler ve Nazzâm, icmanın hücciyetini reddetmiştir.¹¹¹

İcmanın hücciyetinin zaruri olmamasıyla kastedilen, onun dinde zorunlu olarak bilinen bir unsur olmamasıdır. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi dinî zaruretlerle zaruri olmayanları ayıran kurallara göre avam ile ulemanın bilgisi ortak değilse o bilgi zaruri değildir, icma da bu özelliğe sahip olduğu için dinî bir zaruret değildir. Ayrıca icmanın hücciyeti dinde zaruri olarak öğrenilen bir şey olsaydı hakkında herhangi bir tartışma bulunmazdı. Zira zaruri olarak öğrenilen bir şey hakkında tartışmanın bulunabileceği düşünülemez.

İmam Gazzalî, icmanın kesin bir delil olması noktasındaki şüphelerin varlığına dayanarak icmanın hücciyetinin zaruri olmadığına şöyle işaret etmiştir: “Bir kimseyi icmaya muhalefet ettiği için tekfir etmeyiz, dolayısıyla icmanın temelini reddeden Nazzâm'ı tekfir etmek konusunda tevakkuf ederiz. Çünkü icmanın kesin bir delil olduğu noktasında çok sayıda şüphe söz konusudur.”¹¹²

Daha sonra Gazali, Nazzam'ın tekfir edilmesi konusundaki bir bakış açısına işaret eder. Buna göre Nazzam'ın icmayı inkâr edişi, icmanın hücciyetine dair, tevil edilemez kat'î ve mütevatir bir şer'î delilin yokluğu fikrine dayalıdır. Dolayısıyla icmanın lehine olan tüm rivayet ve haberler Nazzam'a göre tevil edilebilirdir. Daha sonra Gazali, bu konunun içtihadı açık bir konu olduğunu belirtir. Çünkü icmanın hücciyetiyle ilgili problemler oldukça fazladır, hatta bu durum neredeyse özre hazırlayıcı bir durum sayılabilir,¹¹³ yani bu içtihat kendinde hatalı da olsa bu görüşü benimseyen kişinin tekfir edilmesini engelleyen şüpheli bir konumdadır.

¹⁰⁹ Şirazi, *et-Tefsira fi Usuli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hasan Hito), 1. Baskı, (Dimeşk: Daru'l-Fıkr), 349; Âmidî, *İhkam*, 1/200.

¹¹⁰ Şirazi, *et-Tefsira* s. 349; Cüveynî, *Burhan*, 1/261.

¹¹¹ Âmidî, *İhkam*, 1/200; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 6/385.

¹¹² Gazzalî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. 307.

¹¹³ Gazzalî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 308.

Bu durum Kitabın ve Sünnet'in hücciyetini inkârdan farklıdır, çünkü bu ikisi hiçbir biçimde akıl yürütme ve içtihada açık değildir.

İcmanın hücciyeti konusunda zaruri bilginin nefyedilmesi, zan ya da kesinlik yoluyla icmanın hücciyetinin mutlak olarak ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Çünkü icmanın hücciyeti, dinde zaruri olarak bilinen bir şey olmamasının yanı sıra icmanın hücciyet değerine sahip olduğunu benimseyen âlimlere göre, sübutunun gücü açısından tartışma konusu kılınmıştır. İcmanın hücciyetini kabul eden bazı âlimler, bu hücciyetin kat'î bir şekilde sabit olduğunu savunmuş, diğer bazı âlimler de zan yoluyla sabit olduğunu savunmuştur. Bu, icmadan elde edilen hükmün gücü konusundaki usulcülerin tartışmalarından anlaşılabilir.¹¹⁴ Dolayısıyla icmadan elde edilen hükmün kat'î olduğunu söyleyen kişi, aynı zamanda icmanın hücciyetinin de kat'î surette var olduğunu savunmalıdır. Çünkü hücciyet konusunda zanni bir hükümden kat'î bir hükmün elde edilmesi tasavvur edilemez. İcmadan elde edilen hükmün zanni olduğu görüşünü benimseyen biri, aynı zamanda -âlimler arasında icmadan elde edilen hükmün kuvveti konusunda ihtilaflar olduğunu bilerek- icmanın hücciyetinin de zanni olarak sabit olduğunu savunmalıdır. Usulcülerin çoğu, icmanın kat'î¹¹⁵ bir delil olduğu görüşünü benimsemiştir. Şu anlamdaki icmadan elde edilen hüküm mükellefin fiili için kesin biçimde sabit olmuştur. Buna göre daha önce geçenlere binaen icmanın hücciyeti zaruri olmasa da kat'idir.

Usulcülerin bir kısmı ise icmanın hücciyetinin zanni olduğunu savunmuştur. Örneğin Razi¹¹⁶ ve Âmidî¹¹⁷ bu görüşü benimsemiştir. Buna göre icmanın hücciyeti zan yoluyla sabit olmuştur. Bu görüşün kabulü halinde üzerinde icma edilen hükme karşı çıkan kişinin hükmü farklılaşacaktır.

İcmanın hücciyetiyle ilgili önemli konulardan biri de icmanın hücciyetini kazandığı kaynağın belirlenmesi, yani icmanın hücciyetini kanıtlayan delillerin tespit edilmesidir. Bu sorun da usulcüler nezdinde ihtilaflıdır. Usulcülerin çoğunluğu icmanın hücciyetini vahiy

¹¹⁴ İcmadan elde edilen delilin gücü konusundaki ihtilafa dair bilgi, âlimlerin icmanın hücciyetinin sübut gücü konusundaki farklı görüşlerinin varlığına dair bilgiyi gerektirir. Bu yöntem usulcüler tarafından icma konusundaki kat'iyet ile kastedilen şeyin -kesin olmakla kastettikleri şeyin farklılığını göz önünde bulundurarak- araştırılmasında konunun dışına çıkmamak için geliştirilmiştir. Dekuri, s. 388.

¹¹⁵ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 6/388; el-Leknevi, *Fevatihu'r-rahamut bi'sherhi müsellim'is-sübut*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiye), 1/69.

¹¹⁶ Razi, *El-Mahsul*, 2/16.

¹¹⁷ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 6/389.

yoluyla kazandığını, yani icmanın hücciyetinin naklin varlığına dayalı olduğunu ve bu hücciyetin akıl yoluyla sabit olmasının mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü çok sayıda kişinin her ne kadar yalan üzere birleşmeleri uzak bir ihtimal ise de bir hata üzerinde uzlaşmaları imkânsız değildir.¹¹⁸

Cumhurdan rivayet edildiğine göre icmanın hücciyeti -akıl nakli'ni desteklemesi suretiyle hem akıl hem de nakil yoluyla sabit olmuştur. Şu anlamda ki, nasslar bu ümmetin masum olduğuna tanıklık eder ve akıl da çok sayıda insanın belirli bir konudaki hükümlerinde yanılmalarını imkânsız görür.¹¹⁹ Bu görüş en nihayetinde icmanın hücciyetinin kaynağının nakil olduğunu dile getirir. Çünkü burada dikkate alınan nokta müessis olan delildir, tekit mahiyetinde gelen delil değildir.

Diğer görüşe göre icmanın hücciyetinin kaynağı akıldır, yani icmanın hücciyeti akıl hükmüyle sabit olur. Bu fikre göre çok sayıda kişinin bir hata üzerinde birleşmeleri tasavvur edilemez. Bu naklî delillerle icmanın hücciyetinin kanıtlanamayacağını düşünen İmamı'l-Haremeyn'in görüşüdür.¹²⁰

Amidî der ki: "İcmadaki tevatürün şartları konusunda ihtilaf edilmiştir. İmamı'l-Haremeyn ve diğer bazıları gibi icmanın hücciyetini akıl delaletiyle kazandığını dile getirenlere göre çok sayıda kişinin hata üzerinde birleşmeleri tasavvur edilemez. Dolayısıyla tevatürün olmadığı bir konuda hata tasavvur edilebileceği için icmada, tevatür şartını taşımalıdır. Bu konuda sem'î delilleri kullananlara gelince; onların bir kısmı tevatürü şart koşmuş, bir kısmı da şart koşmamıştır."¹²¹ İcmaların hücciyetinin kaynağı noktasındaki ihtilaf başka birtakım meselelerle ilişkilidir:

Bu konudaki ihtilaf muteber bir icmada, icma eden kişilerin sayısının tevatür düzeyine ulaşmasının gerekli olup olmadığına ilişkindir. İcmaların hücciyetinin nakil yoluyla sabit olduğu görüşünü savunan biri, icma edenlerin sayısının tevatüre ulaşması gerekmediği görüşünü benimser. Çünkü naklî delillerin muktezası ümmetin icmasının hücciyetidir. Bu sübutta ise icma edenlerin sayısı dikkate alınmaz.¹²² Bu görüşü benimseyenlerden bir

¹¹⁸ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 6/387; Emir Paşa, *Teyisîr*, 3/235.

¹¹⁹ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 6/387.

¹²⁰ Âmidî, *İhkam*, 1/250.

¹²¹ Âmidî, *İhkam*, 1/250.

¹²² Âmidî, *İhkam*, 1/250.

kısmı ümmet içerisinde yalnızca bir müçtehit kalsa bile onun görüşünün icma olduğunu dile getirmişlerdir.¹²³

Cüveynî gibi icmanın hücciyetinin akıl ile sabit olduğunu, bu hücciyetin kaynağının akıl olduğunu düşünenler icmaya itibar edilmesi için icma edenlerin tevatür sayısına ulaşmasını şart koşmuşlardır.¹²⁴ Çünkü icmanın hücciyetini ispatlamak için öne sürülen fikir, hata üzerinde birleşmeleri imkânsız olan çok sayıda kişinin belirli bir konuda ittifak etmeleri halinde oluştuğudur. Eğer icma edenlerin sayısı tevatüre ulaşmazsa bu durumda akıl onların hata üzerinde birleşmelerini mümkün görür.

İcmanın hücciyetiyle ilgili tartışmalardan biri de önceki ümmetlerin icmasıdır.

Bu sorunun içeriği, “önceki ümmetin âlimleri belirli bir konuda ittifak ettiklerinde onların bu ittifakları bu ümmetin icması gibi olur mu olmaz mı?” yönündeki sorudur.

Cüveynî, önceki ümmetlerde icma eden âlimlerin icmalarının kat’î bir hüccete dayanması gerektiğini ifade eder. Bu durum âdatın sürekliliğiyle bilinir. Eğer bu icma, zanni bir delile dayanacak olursa Cüveynî, bu durumda tevakkuf etmeyi tercih eder.¹²⁵

Cüveynî, önceki ümmetlerin icmasının hücciyetiyle ilgili görüşünü, ümmetlerdeki herhangi bir icmanın durumundan hareketle temellendirir ve şöyle der: “Hüccet olduğunun delili; geçmiş asırları, önceki ümmetleri zamanın âlimlerinin icmasına karşı çıkanları kınama konusunda ittifak etmeleridir. Ayrıca onların icmaya muhalefet eden kişilere bir tür “doğru”dan sapma, uzaklaşma ve itaatsizlik nispet etmek konusunda da uzlaştıklarını görüyoruz. Onlara göre icmaya muhalefet etmek basit bir şey değil, âlimlere muhalefet konusundaki cüret açık bir dalalettir.”¹²⁶

Bahrü’l-Muhît yazarı Zerkeşî, Cüveynî’nin önceki ümmetlerin icması meselesinin, icmanın hücciyetinin kaynağı probleminin bir fer’i olduğu yönündeki görüşüne dikkat çeker.¹²⁷

Hücciyet konusunda itlakın ne yönde olduğunu daha önce ele almıştık. Buna göre mutlak hücciyet, müçtehidin belirli bir konudaki şer’î hükmü araştırmasının başlangıcında kendisine yöneldiği delile ait olan hücciyettir.

¹²³ Mansur Semani, *Kavatiu’l-Edille mine’l-Usul*, thk. Muhammed Hasan eş-Şafii, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 1/483. Âmidî, *İhkam*,1/250.

¹²⁴ Âmidî, *İhkam*, 1/250.; Emir Padişah, *Teysir*,3/235.

¹²⁵ Cüveynî, *Burhan*,1/278.

¹²⁶ Cüveynî, *Burhan*, 1/263.

¹²⁷ Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, 6/387.

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere bu anlamıyla icmanın hücciyeti konusunda ıtlak ve takyit bulunmamaktadır. Çünkü belirli bir konudaki icma, müstakil olmadığı için müçtehidin o konuda Kitap ve Sünnet'te herhangi bir şey bulamadığında icmaya başvurması tasavvur edilemez. Zira icma, Kitap ve Sünnet'e dayanmak durumundadır.

Dolayısıyla ıtlak ve takyit daha önce dile getirildiği anlamıyla icmanın hücciyetinde bulunamaz. Ancak takyidin, icmanın hücciyetinde bulunduğunu söyleyebiliriz ki bu da icmanın dayanağının bulunması şartıdır. Çünkü çoğunluk bir konuda küçük bir topluluğun aksine ya da Âmidî'nin tabiriyle şaz¹²⁸ bir topluluğun aksine ittifak etmişlerdir.¹²⁹

Dolayısıyla icmada dayanağın varlığının şart koşulması itibariyle icmanın hücciyeti mukayyet bir hücciyet olmaktadır. Şu anlamdaki, icma muhakkak Kitap ve Sünnet'e dayalı olmalıdır. Ayrıca icma sadece Kitap ve sünnetten elde edilen şer'î bir delil hakkındaki ittifaktan hareketle elde edilemez.

2.2.2.4 Kıyas'ın Hücciyeti ve Özellikleri

Şer'î delillerin dördüncüsü kıyastır. Usulcüler, kıyasa ayrı bir özen göstermiş, onu; mahiyeti, meseleleri ve hücciyeti itibariyle ele almışlardır. Bu da onların içtihat ameliyesinde kıyasa ne ölçüde değer verdiklerini açık bir şekilde gösterir. Cüveyni der ki: "Kıyas, içtihadın dayanağı, reyin de temelidir. Fıkıh ve şeriatın yöntemleri kıyas yoluyla dallanıp budaklanır. Onun sayesinde ucu bucağı görülmeyen olayların hükümlerinin ayrıntıları açığa çıkarılır."¹³⁰

Bu durum özelde kıyasın hücciyeti, genelde kıyas hakkındaki araştırmanın ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Şer'î delillerin durumları ve bu durumlarla ilişkili meseleler hakkındaki bir araştırmanın öncelikle bu delilin hücciyetinin sübutunu gerektirdiğini daha önce ifade etmiştik.

Usul ilmindeki kıyasın hücciyeti meselesi usulcülerin kıyasla ilgili olarak yaptıkları birtakım tartışmaların üzerinde cereyan ettiği başka bir meselenin uzantısıdır: Kıyas

¹²⁸ Âmidî'nin "herkes görüş birliğine vardı" sözü mesele hakkında hiçbir tartışmanın bulunmadığını, ittifakın tam olduğunu ifade etmez. Çünkü Âmidî, bu meseledeki ihtilafa işaret etmektedir. Dolayısıyla buradaki söz, konu hakkında yapılan tartışmaların azlığına ve karşı çıkanların az sayıda olmasına yönelik bir vurgu söz konusudur.

¹²⁹ Âmidî, *İhkam*, I/261; Razi, *Mahsul*, 4/ 187

¹³⁰ Cüveyni, *Burhan*, 2/3

gerçekten müçtehidin gerçekleştirdiği bir şey midir, yoksa illet konusunda asıl ile fer' arasındaki Allah'ın eşitlemesi midir?¹³¹

Bu soruya verilecek yanıtı göre kıyasın tanımı farklılık gösterir. Dolayısıyla kıyasın asıl ile fer' arasındaki bir eşitlik olduğunu söyleyenler kıyası şu şekilde tanımlamışlardır: "Fer'in hükmün illeti bakımından asl'a eşit olması."¹³² Bu görüşü birçok âlim benimsemiştir ki, onlardan biri de İbnü'l-Hümâm'dır.¹³³

Fakat usulcülerin çoğu kıyasın müçtehidin bir fiili olduğunu ifade etmişlerdir ki, onlara ait ibarelerin birçoğu buna açıkça işaret eder.¹³⁴

Buna bağlı olarak da kıyasın müçtehide ait bir fiil olduğu görüşünü benimseyenler kıyas tanımlarında bu duruma işaret etmişlerdir ki, bu tariflerin en meşhurlarından biri şudur: "Kıyas, ispat eden kişinin gözünde hükümlerinin illetleri bakımından ortak olan iki malumdan birine ait hükmün diğeri için de geçerli olduğunun söylenmesidir."¹³⁵

Bu tanımda, illet konusunda Allah'ın eşitlemesinin bir sonucu olarak kıyasın, aslın hükümde fer'e eşit olmasından ibaret olmadığı ifade edilmektedir. Aksine kıyas bu eşitlikten fazla bir şeydir. Buradaki fazlalık hükmün ispatı yahut da nefyidir. Bu da açık ki müçtehide ait bir etkinliktir.

Böylece usul ilminde kıyasın hücciyetiyle ilgili meseledeki ihtilafın sonuçlarından biri olarak "kıyas hüccettir" şeklindeki ifade farklı şekillerde anlaşılmıştır. Daha önce de açıkladığımız üzere kıyasın hücciyetiyle kastedilenin ne olduğu konusundaki meşhur görüş şu şekildedir: "Kıyas, Şari'in istinbata ehil olan kişinin Kur'an ve sünnetten istinbat etmesi için ortaya koyduğu delil ve asıldır."¹³⁶

Bu, usulcülerin kullanımlarında diğer delillerle birlikte hücciyet kavramıyla genellikle kastettikleri anlamdır. Ancak Razi, hüccet teriminin kıyasa uygulandığında ilkinin *Mahsul'de* zikrettiği iki anlamı olduğunu söyler:

¹³¹ İbn Emir Hac, *Teyzir*, 1/34.

¹³² Muhammed İsfehani, *Şerhu Muhtasarı İbn Hacıp*, thk. Muhammed Muzhir Beka, (Suudi Arabistan: Daru'l-Medeni, 1986), 3/5.

¹³³ İbn Emir Hac, *Teyzir*, 3/117.

¹³⁴ İsa Mennun, *Nebrâsu'l-Ukûl* 1/31-34

¹³⁵ Abdullah Beyzavi, *Nihayetu's-Sul bi-Şerhi Minhaci'l-Usul me-Haşiyeti'l-Mutiî*, (Kahire: Mektebetu Bahri'l-Ulum), 4/2.

¹³⁶ Menun, *Nebrâsu'l-Ukûl*, 1/52; Hasan bin Muhammed bin Attar, *Hâşiyetu Attar ala Şerhi'l-Mahallî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/240; Emir Hac, *et-Takrîr*, 3/118.

“Kıyas hüccettir, şeklindeki sözümüzden kastımız müçtehitte bir suretin hükmünün başka bir suretin hükmü gibi olduğu yönünde bir zan oluştuğunda, müçtehidin hem bu hükme uymakla hem de başkalarına bu yönde fetva vermekle mükellef olmasıdır.”¹³⁷ Kıyasın hüccet oluşu *Nihayetu'l-vusul*'de aynı tarzda açıklanır.¹³⁸

Razi'nin işaret ettiği ikinci anlama gelince; *Mahsul* şerhinde nakledildiği üzere şöyledir: “kıyasın hüccet oluşundan murat, bilinen iki şeyden birinin hükmünün diğerinin hükmü gibi olduğuna inanmanın gerekliliğidir.”¹³⁹

Kıyasın hücciyetinin bu iki açıklaması “lazım” itibariyledir. Çünkü Şari'in kıyası asıl ve hükme delil olan bir şey olarak kabul etmesi, söz konusu hükümle amel etmekle mükellef tutmayı ve hükümde iki bilineni birbirine eşitleyen inancı gerektirir.¹⁴⁰

Başka bir ifadeyle Razi'nin sözünü ettiği kıyasın hücciyetine ait iki anlam, Şari'in şer'î hükümleri ispat eden bir şey olarak belirlediği şer'î delil anlamında hüccet terimiyle kastedilen bilinen anlama bağlı olup bu ıstılahtan bütünüyle farklı değildirlir.

“Kıyas hüccettir” sözüyle kastedilenin ne olduğu konusunda Razi'nin önerdiği iki anlam tartışma konusu olabilir:

Birinci Anlam: Kendisiyle mükellef olunan şey anlamında, kıyas hüccettir.

1-Eğer teklif terimi külfeti gerektiren bir şey anlamında ele alınacak olursa, örneğin yapılan kıyas bir ameli gerektiren kıyas değilse kendisiyle amel etmeyi gerektirmez. Ancak teklif teriminin kendisinde külfet barındıran bir şeyin talebi anlamına geldiği söylenecek olursa sonuç ibahadır ve bu noktada iş daha kolaydır.

Bu sorunu, amelin Allah'a ait bir hükme sahip olduğu, daha sonra ise bu hükümle ameli gerçekleştirmenin vacip veya mendup vs. olduğunu ifade ederek yanıtlamak mümkündür.¹⁴¹

2- Kıyasın delilleri bu anlamı ifade etmeye elverişli değildir, bu deliller kıyasa göre amel etme yükümlülüğü anlamına değil, ancak müçtehidin mükellef olduğu bir fiil olan kıyas anlamına gelir.

¹³⁷ Razi, *a.g.e.* C. 2, s. 52.

¹³⁸ Muhammed Hindi, *Nihayetu'l-Vusul fi Dirayeti'l-Usul*, thk. Salih b. Süleyman Yusuf, Sa'd b. Salim es-Serih, (2. Baskı, Riyad: Mektebetu'l-Bar, 2007), 7/3049.

¹³⁹ Muhammed İsfehani, *el-Kâşif ani'l-Mahsul fi İlmi'l-Usul*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Meuz, (1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 6/171.

¹⁴⁰ Menun, *Nebrâsu'l-Ukûl*, 1/52-53.

¹⁴¹ Menun, *Nebrâsu'l-Ukûl*, 1/53 vd.

Ancak bu soruya Şu tarzda bir cevap vermek de m¼mk¼nd¼r: Delillerin kapsamına bu anlamı ifade edebilecek olan bir kısım deliller dâhil edilebilir.¹⁴²

İkinci Anlam: Kıyas, bilinen iki Şeyden birinin diğeri gibi olduğuna inanmayı gerektiren unsur anlamında hüccettir.

“Kıyas hüccettir” söz¼n¼n böyle bir anlama geldiğini ileri sürmek, kıyasın bazıları için öne sür¼d¼kleri gibi itikat anlamıyla tanımlanmasına dayanmaktadır.¹⁴³

Kıyas, hük¼m bakımından asıl ile fer’ arasındaki eşitliğe inanmak anlamıyla ele alındığında illetteki ortaklık dolayısıyla “kıyas hüccettir” sözü işlevsiz olmaktadır. Çünkü kıyas, bu anlam itibariyle inançtır, hüccet de aynı Şekilde inanç anlamına gelmektedir.

Bu sorunu, kıyasın anlamının “eşitliğe olan inanç” olduğunu, hüccetin anlamının ise “inanmaya yönelik v¼cubiyet” olduğunu ve bu görüş kabul edildiğinde ise “kıyas hüccettir” söz¼ndeki yüklem her hangi bir anlama sahip olmadığını ifade ederek aşabiliriz.¹⁴⁴

Usul ilmindeki kıyasın hücciyeti meselesiyle ilgili olarak İbn¼’l-H¼mam, “kıyas müçtehidin fiili midir yoksa Allah’ın asıl ile fer’ arasını illet bakımından eşitlemesi midir?” Şeklindeki bu sorunu daha önce söz¼n¼ ettiğimiz tarzdan farklı olarak ele almıştır. Kıyasın hücciyetine dair meselenin âlimlerin kıyas tanımlarındaki farklılığa göre değişen usulî bir mesele olduğunu daha önce ifade etmiştik. Dolayısıyla kıyası fiil olarak kabul edenlerin göz¼nde kıyasın hücciyetine dair söz konusu mesele fihhi bir mesele olmaktadır. Çünkü m¼kelleflere ait fiiller, fıkıh ilminin kapsamındadır ve fiiller kendilerinde barındırdıkları hük¼mler bakımından usul ilminin değil, fıkıhın araştırma alanına dâhil olmaktadır.¹⁴⁵

Kıyasın müçtehide ait bir fiil değil, illet bakımından Allah’ın asıl ile fer’ arasında var ettiği eşitlemenin bir sonucu olarak asıl ile fer’ arasındaki hük¼m bakımından eşitlik olduğunu ileri sürenlerin göz¼nde kıyasın hücciyetine dair araştırma, hiçbir biçimde mesele olarak kabul edilmediği için usul ilminin kapsamına dâhil edilemez. Çünkü mesele daha önce de ifade edildiği gibi haberi ve nazari bir hük¼mden ibarettir. Kıyasın hücciyetine dair hük¼m -en azından bu görüş¼ benimseyenlerin göz¼nde- ise bu niteliğe

¹⁴² Menun, *Nebrâsu’l-Uk¼l*, 1/53 vd.

¹⁴³ Zerkeşi, *Bahru’l-Muhit*, 7/11.

¹⁴⁴ Menun, *Nebrâsu’l-Uk¼l*, 1/53 vd.

¹⁴⁵ İbn Emir Hac, *TakrİR*, 1/34.

sahip değildir. Örneğin İbnü'l-Hümmam, kıyasın hücciyetine dair önermenin zarurat-ı diniye alanına ait olduğunu dile getirir. Bu görüşünü de kıyasın sözü edilen eşitlik olduğu bilindiğinde zorunlu olarak herhangi bir akıl yürütmeye gerek olmaksızın kıyasın gereğince amel etmenin vacip olduğunun bilineceğini ifade ederek açıklamaktadır.¹⁴⁶

Dinî zaruretın bu tarzdaki bir açıklaması, İbn Emiru Hac'ın *Tahrir* şerhinde de ifade ettiği gibi doğru sayılamaz: “Dini zaruretlar, inananlar bakımından hiçbir biçimde şüphe duyulamayacak şeyleri ifade eder. Bütün mükelleflerin onlara dair bilgisi birbirine eşittir. Bu zaruretların gereklerini inkâr eden kişi, örneğin namazın farz olduğunu inkâr eden kişi kâfir olur. Bu konu dinî bir zaruret sayılamaz. Çünkü akıllı bazı kimseler bu meselede şüpheler öne sürmüşlerdir. Bu dinin âlimlerinden sayılan birçok kişi, kıyasın geçerliliğini reddetmiş ve bundan dolayı da kâfir olmamışlardır.”¹⁴⁷

İbn Emiru Hac, bu görüşüne dayanarak söz konusu meseleye ilişkin tartışmalar bulunduğu için kıyasın hücciyetinin dinî bir zaruret olmadığını öne sürmüştür. Ancak aynı zamanda kıyasın hücciyetinin, usulî değil, kelimî bir mesele olduğunu da ifade eder ve bu görüşünü İbnü'l-Hümmam'a nispet eder.¹⁴⁸ İbn Emir Hac, bu görüşünü aynı zamanda *Şerhu't-Telvi*h metnine atıfla Teftazani'nin söylediklerine dayandırır: “Eğer icma ve kıyasla hüküm ortaya koyma niteliklerinin usulî meselelere dâhil edilip, Kitap ve Sünnet'in hüküm vaz' etme özelliklerinin dâhil edilmemesinin nedeni nedir? diye sorulacak olursa derim ki: Bu disiplinde nazar terimiyle kastedilen, delile gereksinim duyulan iktisabi önermelerdir. Bir usulcünün gözünde Kitabın hüccet oluşu bedihi bilgi mesabesinde dir. Çünkü Kitap, icma ve kıyastan farklı olarak insanların zihninde yer eden ve çokça bilinen bir şeydir.”¹⁴⁹

Anlaşılan o ki Teftazani, Kitap ve Sünnet'in hüküm ortaya koyma niteliği ile icma ve kıyasın hüküm vaz' etme niteliği arasında bir ayrım yapar ve usulcülerin icma ve kıyasın bu niteliğini usulî meseleler arasına dâhil ettiğini ifade eder. Dolayısıyla İbn Emiru Hac'ın kıyasın hücciyetinin kelimî bir mesele olduğuna dair kendi görüşü Teftazani'ye dayandırılmaz.

¹⁴⁶ İbn Emir Hac, *Tahrir*, 1/34.

¹⁴⁷ İbn Emir Hac, *Tahrir*, 1/34-35

¹⁴⁸ İbn Emir Hac, *Tahrir*, 1/35.

¹⁴⁹ Teftazani, *Şerhu't-Telvi*h ale't-Tavzih, (Mısır: Mektebetu Sabih ve Evladuhu), 1/38.

Burada söylenenler ışığında belirtmeliyiz ki kıyasın hücciyeti, iki gerekçeden ötürü usulî bir meseledir:

1-Kıyasın hücciyetine dair araştırma, üzerinde tartışmalar cereyan ettiği ve haberî bir hükümdeki nazarî olma şartını taşıdığı için usulî bir meseledir.

2-Kıyasın hücciyetini usulî bir mesele gösteren diğer bir nokta bu meselenin konusunun “Kıyas hüccettir” sözündeki kıyas olmasıdır. Kıyas ya kendi başına bir delildir ya da başka delillerden ötürü delil olma işlevine sahiptir.¹⁵⁰

Usulcüler arasında kıyasın hücciyeti üzerinde ciddi tartışmalar bulunmaktadır. Bir kısım âlimler geçerli olup olmamasını dikkate almaksızın kıyasın hücciyetini reddetmişlerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi eğer belirli bir önermeyle ilgili herhangi bir ihtilaf meydana gelmişse bu durumda söz konusu önerme zaruriyat-i diniyeden sayılmaz. Bu durum İbn Emiru Hacc’ın *et-Takrir ve’t-Tahbir* adlı eserinde kıyasın hücciyetini inkâr eden kişileri akıllı kimseler olarak tavsif ettiği dikkat çektiği bir husustur.

et-Takrir ve’t-Tahbir adlı eserin müellifi, dinî zaruretlerin, mükelleflerin tamamının onlara dair bilgi noktasında eşit olduğu ve inanların hiç şüpheye düşmedikleri şeyler olduğu yönündeki görüşü daha sonra reddedecektir. Kıyasın hücciyetine dair araştırmaların bu tarzdaki önermelerden, yani hücciyeti konusunda ihtilafın bulunduğu minvalindeki önermelerden kaynaklandığını söyleyebiliriz.¹⁵¹

Kıyasın hücciyetinin zaruriyat-i diniyeye dâhil olmadığı anlaşıldığında tartışma farklı bir noktaya taşınır: Kıyasın hücciyetini kabul edenlere göre bu hücciyet kat’î delillerden mi doğmaktadır? Yoksa zanni delillerden mi doğmaktadır?

Doğrusu bu mesele de usulcülerin tartıştığı meselelerden biridir. Kıyasın hücciyetini kabul edenlerin çoğuna göre bu deliller kat’idir. Ancak Âmidî, kıyasın hücciyetini temellendiren delillerin zanni olduğu anlamında bu delillerin zanni olduğu kanaatine sahiptir. Âmidî, *İhkâm* adlı eserinde kıyasın hücciyetini reddeden kişiden bahsettiği sırada bu konuya atıf yapar: “...Onların görüşü, ‘kıyas, zanni bir hüccettir.’ Deriz ki: Mesele bize göre zannidir.”¹⁵² Bu görüşe aynı zamanda *el-Bahrü’l-Muhît*’te Zerkeşi de atıfta

¹⁵⁰ Menun, *Nebrâsu’l-Ukûl*, 1/55.

¹⁵¹ İbn Emiru Hac, *Takrîr*, 1/34.

¹⁵² Âmidî, *İhkâm*, 4/53.

bulunur.¹⁵³ Sonuç olarak; kıyasın hücciyetini kabul edenlere göre söz konusu hücciyetin nasıl meydana geldiği noktasında iki görüş söz konusudur:

1: Kıyasın hücciyetini temellendiren delillerin kat'î olduğu yönündeki bu görüş cumhura aittir. Cumhur da kendi içinde söz konusu delillerin nakli mi yoksa akli mi olduğu yönünde iki kısma ayrılmıştır. Âlimlerin çoğunluğuna göre kıyasın hücciyetini temellendiren deliller naklî iken, Ebu'l-Hüseyin el-Basri'ye göre kıyasın hücciyetini temellendiren naklî delillerin zanni olması ve hücciyetin kanıtlanması için yeterli olmaması dikkate alındığında bu deliller, kıyasın hücciyetinin aklın gereği olması anlamında aklidir.¹⁵⁴

2: Kıyasın hücciyetinin zanni delillerle sabit olduğu yönündeki ikinci görüş ise Âmidî'ye aittir. Buna göre, Âmidî ile kıyasın hücciyetini temellendiren nakli delillerin zanni olduğunu ifade eden Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin aynı konumda olduğu söylenebilir. Ancak bu iki görüşü birbirinden ayıran nokta Âmidî'nin kıyasın hücciyetinin akli olarak da kat'î delillere dayanmadığını düşünmesidir.¹⁵⁵

Daha önce kıyasın birinci özelliğiyle ilgili olan yerde ifade edilenlere binaen araştırma farklı bir noktaya yani kıyasın özelliklerinden ikincisine geçer. Bu özellik, kıyasın hücciyetinin güç düzeyiyle ilgili değil, kıyasın hücciyetinin kaynağının ne olduğuyula ilgilidir.

Daha önceki delillerin özelliklerinden bahsederken ifade ettiğimiz gibi bir delilden hareketle kıyasın hücciyetiyle ilgili nazar, delilin hücciyetiyle ilgili anlayışların farklılığına göre değişecektir. Bu kısımda kıyasın şer'î hükümleri elde etmek için elverişli olan şer'î bir delil olduğunu gösteren delillerin kaynağına ilişkin bir araştırmayı hedeflemekteyiz. Âlimler bu konuda birbirinden farklı pek çok görüş ileri sürmüştür:

Birinci Görüş: Âlimlerin çoğu, daha önce sözü geçen bu delillerin kuvveti bakımından yapılan tartışmayı dikkate almaksızın, kıyasın hücciyetinin vahye dayalı olduğunu, yani kıyasın hücciyetini kanıtlayan delillerin nakli deliller olduğunu savunmuştur.

¹⁵³ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 1/20.

¹⁵⁴ Razi, *Mahsul*, 2/202; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 7/20.

¹⁵⁵ Âmidî, *İhkâm* 4/5. Ayrıca burada söz konusu edilen şey hücciyeti temellendiren delillerin gücüdür, kıyastan elde edilen hükmün gücü değil. Bu ikisi arasındaki fark açıktır.

Zerkeşi der ki: "...kanıtlanmasının yollarından biri şudur: Çoğu âlim demiştir ki: Kıyas şeriatıta bulunan bir delildir ve 'Risale'de bu yöndeki görüş kabul edilir. Demişlerdir ki: Kıyasa gelince, onu Kitap, Sünnet ve âsardan istidlal yoluyla elde ederiz."¹⁵⁶

İkinci Görüş: Mutezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basri'ye göre kıyasın hücciyeti naklin delaleti ile değil, aklın delaleti ile sabittir. Çünkü akıl, kıyasın hücciyetini kesin olarak temellendirir. Nakli deliller ise bu hücciyeti temellendiren değil, daha çok onu destekleyen zanni delillerdir.¹⁵⁷

Üçüncü Görüş: Dekkak'a göre kıyasın hücciyeti akıl ve şer'in birlikte delalet etmesiyle sabittir.¹⁵⁸ Şu anlamdaki kıyasın şer'î hüküm elde etmek bakımından bir potansiyele sahip olduğunu öne sürenler hem akli hem de nakli delillere dayanmışlardır. Buradan öyle anlaşılmaktadır ki, bu görüş Kaffal ile Ebu'l-Hüseyin'in dile getirdiği görüşten farklıdır. Çünkü onlar, kıyasın hücciyetinin başlangıçta akıl ile sabit olduğunu, daha sonra ise nakli delillerin bu hücciyeti desteklediklerini ifade etmişlerdir, yani akıl ve nakil bu noktada kıyasın hücciyetini birlikte temellendirmektedir. Başka bir ifadeyle, ikinci görüşün sonucu şu yöndedir: Kıyasın hücciyeti akıl yoluyla sabit olmuştur, nakli deliller ise onu destekleyici bir konumdadırlar. Şayet bu konuda nakli deliller bulunmasaydı, biz yine de sırf akıl yoluyla kıyasın hücciyetinin ve şer'î hüküm ortaya koymadaki potansiyel niteliğinin bulunduğunu bilebilirdik.¹⁵⁹

Kıyasın hücciyetinin mukayyet olduğu ve başlangıçta nassta delilin bulunmaması şartıyla geçerli olduğu aşikâr bir gerçektir. Kitapta veya Sünnet'te o konu hakkında bir hüküm olmadığı sabit olmadıkça, herhangi bir konudaki kıyas sahih değildir. Bu yüzden bir müçtehidin başlangıçta Kitap ve Sünnette araştırdığı konu ile ilgili bir hükmün bulunup bulunmadığına bakmaksızın doğrudan kıyası kullanması doğru olmaz. Bu şekilde bir eylemin doğru olmadığı daha önce sözü geçen Muaz b. Cebel (r.a.) hadisi de işaret etmektedir. Dahası kıyasın hücciyetini savunanlar, bunun Kitap ve Sünnet'te bulunmayan yeni meseleleri de kapsayabileceği yönünde oldukça önemli görüşler serdetmişlerdir.

¹⁵⁶ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 7/20; Muhammed bin İdris Şafii, *er-Risale*, thk. Ahmed Şakir, (1. Baskı, Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940), 217.

¹⁵⁷ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 7/20.

¹⁵⁸ İbrahim Şirazi, *el-Luma' fi Usuli'l-Fıkh*, (2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 71; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 7/20.

¹⁵⁹ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 7/20.

İmam Şafii *er-Risale* adlı eserinde kıyasın, değerlendirmenin kendisi aracılığıyla yapıldığı zaruri bir mertebe olduğunu ifade eder. Dolayısıyla kıyasla hüküm vermek ancak şartları ve durumları gerçekleştiğinde mümkündür: “Önce icma, sonra kıyas ile hüküm veririz. İkincisi birincisine göre daha zayıftır, fakat zaruri bir mertebedir. Çünkü teyemmümün, suyun bulunmadığı durumda taharet olarak sayılıp bulunduğu durumda sayılmaması gibi haber ile kıyas da birlikte bulunamazlar.”¹⁶⁰

2.2.3. *Asl ve Fer’e göre Hücciyet*

Hücciyet kavramı hakkında ayrıntıya girmeden önce bilmemiz gerekir ki hücciyet, ister Ehl-i Sünnet’ten olsun isterse İmamiye Şiası’ndan olsun usulcülerin üzerinde uzlaştıkları bir konudur. Ancak bu konu Şii usulcülerin kitaplarında Ehl-i Sünnet’e nispetle daha çok araştırılmıştır. Çünkü Ehl-i Sünnet’in fıkıh usulü kitaplarında bu konunun işlenmesi işaret yoluyla, konunun ayrıntıları ise kelam kitaplarında incelenmektedir.

Ehl-i Sünnet usulcülerinin pek çoğu aslî hücciyet kavramına işaret etmiş, ancak özellikle bu terkibi kullanmamışlardır. Bu terkip daha çok kelam kitaplarında zikredilmiştir.¹⁶¹

Cüveyni, *Burhan* adlı kitabının giriş kısmında aslî hücciyet ile fer’î hücciyet kavramlarına işaret eder: “Bu yüzden muhakkikler demişlerdir ki: Ahad haberler ve fıkhi kıyaslar mahiyetleri gereği amel’i gerektirmezler. Bir amel ancak amele dair bilginin vacip olduğu durumda vacip olur ki bu vacipliğin kaynağı söz konusu amelin vacip olduğuna dair ahad haberlerden ve kıyaslardan elde edilen kat’î delillerdir.”¹⁶²

Bu pasajda Cüveyni, ahad haberler ve kıyaslardan elde edilen sözünü ettiği şekildeki zanni bilgilerin mahiyeti gereği amel’i vacip kılmadığına, amel’i vacip kılanın onun vaciplik vasfını almasını sağlayan kat’î bir delil olduğuna dikkati çeker. Şu anlamda ki söz konusu haber ve kıyasların hücciyeti ancak bir başka şeyle sabit olur ve onlar mahiyetleri gereği bir amel’i vacip kılamazlar.

Benzer şekilde Cüveyni, *Burhan*’da şöyle demektedir: “Usulcüler demişlerdir ki: Tam bir dikkatle üzerlerinde düşünüldüğünde akli deliller, medlule dair bilgiyi sağlayan delillerdir. Aynı şekilde akli deliller, mahiyetleri ve sahip oldukları nitelikler dolayısıyla delalet ederler, onların delalet etmeyen bir şey olarak düşünülmesi mümkün değildir. Bu

¹⁶⁰ Şafii, *er-Risâle*, 598.

¹⁶¹ Abdülmelik Cüveyni, *el-İrşad ila Kavati’i’l-Edilleti fi Usuli’l-İtikad*, thk. Esad Temim, (Beyrut: Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekafıyye, 1985), 273; Musa İbnu’l-Emir, *el-Kâmil fi ihtisari’s-Şamîl*, thk. Cemal Abdunnasır Abdülmünim, (Kahire: Daru’s-Selam, 2010), 764.

¹⁶² Cüveyni, *el-Burhan*, 1/8.

deliller meydana geldiklerinde onları delil olarak gören bir kişinin varlığına gerek duyulmaksızın mahiyetleri gereği delalet ederler.”¹⁶³

Cüveyni, burada mahiyetleri gereği medlullerini ispatlayan delillerin, doğru akıl yürütme -ki bu onun tam nazar dediği şeydir- şartına sahip olan akli deliller olduğunu vurgular. Sırf bu delillerin varlığı medlullerinin varlığını gerektirir. Dolayısıyla bu delillerin hücciyeti, mahiyetleri gereğidir, yani bu tarzdaki delillerde hücciyet, başkasının sabit kılmasına gerek duyulmaksızın bulunmaktadır.

Bu görüş Ehl-i Sünnet’in aslî hücciyet kavramına Şia’dan daha önce dikkat çektiğini göstermektedir. Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri bu konudaki tartışmaları kelim kitaplarına hasretmiştir. Çünkü akli delilin yeri kelim ilmidir, usul ilmi değildir. Dolayısıyla bize göre usul kitaplarında bu meseleye yalnızca işaret etmek gerekir, daha fazlasına gerek yoktur. Çünkü bize göre şeriatta hükümler akıl ile sabit olmaz, akıl; niteliği gereği hükümleri vaz’ eden müstakil bir delil değildir. Ancak İmamiye Şiası aklı Kitap, Sünnet ve icmadan bağımsız bir delil olarak görmüştür, buna binaen aslî hücciyet kavramını usul kitaplarında incelemeyi tercih etmişlerdir.

Asl’a ve fer’e göre hücciyet kavramını ana hatlarıyla açıkladıktan sonra konuyla ilgili birkaç önemli meseleyi ele almakta fayda var.

2.2.3.1. Aslî Hücciyet

Asli hücciyet terimiyle şer’î bir işaret olmaksızın bir delil ile sabit olan hücciyet kastedilir. Şu anlamdaki söz konusu hücciyet bizzat delille sabit olmuştur,¹⁶⁴ yani bir delille sabit olan söz konusu hücciyet, hücciyeti sabit kılacak, delilin dışında bir şeyin varlığına gerek duymaz.

Burada aslî ile kastedilen şey, burhan kısmında bahsedilen aslî değil, külliyyat kısmında bahsedilen aslidir. Mantıkçılara göre bu ikisi arasındaki fark, burhanda aslî ile kastedilen, konunun dışında bulunup ona gereken bir yüklemidir. Bu lüzum asıl dışında herhangi bir şeye bağlı olmadan konunun mahiyeti gereği var olur ki böylece söz konusu yüklem konuya yüklenmesi gerekir.¹⁶⁵ Örneğin, 4 sayısının çift olması. Burada çift olmak -çift olmak, 4 sayısının mahiyetinin dışında olduğuna dair bilgiye birlikte- dört sayısına

¹⁶³ Cüveyni, *el-Burhan*, 1/35-36.

¹⁶⁴ Hâkim, *el-Usul’l-Amme*, 29.

¹⁶⁵ Muhammed Sankur, 2/ 115 vd.

yüklenir. Çift olmak bu durumda 4 sayısının aslının gerektirdiği şeye göre 4 sayısının gereğidir.

Külliyat kısmındaki zatîye gelince; bu terim, bir şeyin mahiyetinin kurucu unsurunu ifade eder. Örneğin insan mahiyetinin cinsi¹⁶⁶ itibariyle kurucu unsuru canlılık, kısmı (niteliği) itibariyle ise kurucu unsuru, düşünen olmasıdır.

Dolayısıyla aslî hücciyet kavramının dakik anlamı, delilin kendi aslından ayrılmayan bir kavrama sahip olmasıdır, yani söz konusu delil hücciyeti bulunmaksızın düşünülemez. Aynı şekilde insanın hakikati ancak canlılıkla var olabilir. (Çünkü canlılık hem insana hem de diğerlerine yüklenebilen külli bir kavram olması ve insanın hakikatinde mutlaka bulunmak durumunda olması itibariyle insan mahiyetinin bir parçasıdır.) Düşünme özelliği ise insan mahiyetinin kurucu olan diğer unsurdur. Çünkü insan bu özelliği sayesinde kendisiyle aynı cinsten olan varlıklardan ayırır. Asli hücciyet teriminde de bu anlam bulunmaktadır. Zira aslî bir hücciyete sahip olan delilin hakikati, aslının bir parçası olan şey -yani hücciyet- var olmaksızın var olması mümkün olmadığından hücciyet olmaksızın var olamaz. Bu durum onlara göre aslî hücciyetin şer'î bir ca'le (unsura) gereksinim duymamasının nedenidir. Çünkü hücciyet söz konusu delilin hakikatinin bir parçasıdır ve delil her var olduğunda onunla dış bir iradeye gerek duyulmaksızın hücciyet de var olur.

Burada âlimlerin aslî hücciyetin varlığını kat'î delillere hasrettiğine dikkati çekmek icap eder.¹⁶⁷

2.2.3.2. Mec'ul (Fer'î-Sun'î) Hücciyet

Mec'ul hücciyet sunî ve itibar yoluyla elde edilen bir delille sabit olan hücciyettir. Şu anlamdaki, şayet söz konusu delil, delil kılınmasaydı ve hüccet olarak kabul edilmeseydi, asıl hücciyet niteliğini kazanamayacak, herhangi bir hüküm ortaya koymaya güç yetiremeyecekti. Bu hücciyet, hakikati eksik biçimde keşfeden zanni delillere dayalı olan hücciyettir.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Cins terimi, mantıkçılara göre "O, nedir?" sorusuna yanıtta hakikat bakımından farklı olan pek çok şeye söylenen anlamına gelir. Fasil ise "O, zatında hangi şeydir?" sorusuna cevap olarak söylenendir. Örneğin, "İnsan düşünen canlıdır." Çünkü canlılık insanın cinsi olması itibariyle insanın kurucu unsurudur. Bu durumda düşünme niteliği ise faslı itibariyle insanın kurucu unsuru olur. Saidi, s. 38-41.

¹⁶⁷ Muhammed Sankur, el-Mu'cemu'l-Usulî, 2/13-15.

¹⁶⁸ Hâkim, el-Usul'l-Amme, 32; Muhammed Sankur, el-Mu'cemu'l-Usulî, 2/18-19.

Başka bir ifadeyle zanni deliller, aslında diğer deliller gibi hücciyet vasfını taşıma potansiyeline sahiptirler. Bu durum zanni delillerin, zannın hakikatinden de anlaşıldığı üzere çelişğinin doğru olması mümkün olan hükümleri ispatının nedenidir. Aklın, zan kavramında bulunan hücciyet teriminin zan kavramından ayrılmasını mümkün görmesiyle birlikte bu tarzdaki delillerde bulunan hücciyeti sabit kılacak şer'î veya akli bir delile gereksinim duyulur.¹⁶⁹

Buraya kadar söylenenler ışığında aslî hücciyet ile mec'ul (fer'î) hücciyet arasındaki fark ortaya çıkar. Böylece aslî hücciyet, delilin hakikatinin ve mahiyetinin olmazsa olmaz parçasını ifade ederken, mec'ul hücciyet ise delilin hakikatinin dışında bulunan ve dış bir iradeyle sabit olan hücciyettir.

2.2.4. Kat'ilik ve Zannilik Bakımından Hücciyet

2.2.4.1. Kat'iliğın Hücciyeti

Nazar, hücciyetini delilin aslından dolayı mı yoksa delilin dışında bulunan bir ca'l yoluyla mı aldığı sorunu etrafında incelenmişti. Bu anlamıyla nazar, ister kesinlikte olduğu gibi nakzedeni muhtemel olmayan kesin idrak durumunda olsun isterse de zanda olduğu gibi nakzedenin muhtemel olduğu kesin olmayan idrak durumunda olsun, gücü itibariyle ele alınmıştır.

Kesinlikle ilgili olarak denilebilir ki usulcüler, bu terimi iki anlamı ifade etmek için kullanmışlardır:

- 1: Nakzedeni hiçbir biçimde mümkün olmayan kesin hüküm,
- 2: Bir delil aracılığıyla nakzedeni mümkün olmayan kesin hüküm.¹⁷⁰

Medlulünü ispata güç yetirebilen bu tarzdaki bir delil bu niteliğiyle hücciyet vasfını kazanır. Dahası ona karşı herhangi bir delil öne sürülemez. Çünkü bu delille birlikte iddia ispat edilmiş olur ve nakzedenin doğru olma imkânı ortadan kalkar. Daha önce de ifade edildiği gibi kesin delillerin hücciyeti aslî bir hücciyettir ve bu deliller medlullerini asılları gereği ispatlama gücüne sahip oldukları için herhangi bir ca'le (fer'e) gereksinim duymazlar.

¹⁶⁹ Hâkim, el-Usul'l-Amme, 35.

¹⁷⁰ Muhammed Mutî, *Sülemi'l-vusul li-şerhi nihayeti's-sul*, (Damanhour: Mektebetu Bahri'l-Ulum, ts.), 4/15.

2.2.4.2. Zannın Hücciyeti

Hücciyetin güç bakımından diğer kısmı zanna ait hücciyettir. Usulcüler, usul ilminde zanni delilin konumunu açıklamaya özen göstermişlerdir. Çünkü fıkha ait konuların çoğu zanni delillere dayalı zanni meselelerdir. Bu yüzden zannın hakikatının ne olduğunu, şer'î hükümleri ispat etmeye uygun olup olmadığını ve itikadi hükümlerle değil, ameli hükümlerle sınırlı olup olmadığını açıklamaya çabalamışlardır.

Zan, iki açık biçimde mümkün olan şeyden birinin diğerine göre öne çıkarılmasıdır. Şu anlamdaki, bir şeyin zanna dayalı biçimde kavranması ve bu zanna göre o şeye dair hükmün verilmesi, kat'ilikte olduğu gibi kesinlik yoluyla değil, öne çıkarma (tağlip) yoluyla olmaktadır. Zanni delil, nakzedeni mümkün olmayan kesin delilden farklı olarak zıddı mümkün olan ve daha doğru görünen bir hükmü ifade eder.

Dolayısıyla zanni hücciyet, zanni delilin aslına ait olan bir nitelik değildir, aksine o bu türden delillere ca'l (işaret) ve belirleme yoluyla ait olur ve bu durum bu türden delillerin hüccet olarak kabul edilmesi için kaçınılmazdır.

Zanni delilde bulunan ca'l, usulcüler tarafından söz konusu delilin -delil akli olsun nakli olsun fark etmez- geçerli olduğunun, bu delile göre amel etmenin doğru olacağına açıklanması için kullanılmaktadır.

2.3. Hücciyetin Sonuçları

2.3.1. İspat

Bir delilin hücciyetine ilişkin en önemli sonuçlardan biri söz konusu delilin şer'î bir hükmü ispat salahiyetine sahip olmasıdır. Bir şeyi ispata elverişli olmak, hücciyet kavramının en önemli şartlarından birine karşılık gelmektedir. Çünkü ispat, hücciyetin tanımının olmazsa olmazlarından biri olarak kabul edilmiştir.

Burada ispat yalnızca müçtehit ve delil arayan kişinin fiilidir ki müçtehit bu faaliyetiyle, mükelleflere ait olan fiillerin şer'î hükmünü tespitte çalışır. Dolayısıyla ispata elverişli olmak, çıkarım faaliyetinde söz konusu delili kullanan müçtehit dikkate alındığında ispat, hücciyetin sonuçlarından biri olmaktadır.¹⁷¹

2.3.2. Sübut

¹⁷¹ Bu yüzden kıyasın müçtehide ait bir fiil olduğunu düşünen âlimler kıyası, bu duruma işaret edecek tarzda tanımlamış, bazıları da tanımlarına -müçtehide ait düşünme faaliyetinin kaynaklığını göstermek adına- ispat terimini eklemiştir.

Delilin hücciyetiyle ilgili diğer sonuca gelince; bu sonuç sübuttur ve sübut açık biçimde ispattan farklıdır. Çünkü ispat, bir delili kullanan, yani müçtehit dikkate alındığında ortaya çıkan sonuçtu. Fakat sübut, medlulde, yani şer’î hükümde ortaya çıkan bir sonuçtur.

Başka bir ifadeyle, delilin hücciyetinin mükellefe ait fiilin sübutunda bir etkisi vardır. Bir müçtehit, sözelimi kıyasın hücciyetine dayanarak belirli bir meseleyle ilgili kıyas yoluyla şer’î bir hüküm ortaya çıkarmak istediğinde, bu durumda kıyasın hücciyetine dair görüş müçtehidin kıyasını, yani ispatını önceleyecektir. Dahası müçtehide ait bu fiil, mükellefe ait fiillerle ilgili bir hükmün sübutuna yol açmaktadır. Böylece bir delilin hücciyeti bir hükmün sübutunda etkili olmaktadır.

Delilin hücciyeti fiille ilgili bir hükmün sabit olmasında etkilidir, ancak bu etki en baştan bir hükmün icat edilmesi değil, söz konusu hükmün fiille olan ilişkisinin açığa çıkarılması anlamındadır. Bu iki durum arasındaki fark, Mutezile’nin bazı usulcülere ait hüküm tanımlarına karşı çıktıkları sırada ortaya koydukları şeye dair bilgiyle açığa çıkabilir: “(Hüküm) Mükelleflere ait fiillerle ilgili olarak gerektirme yahut da özgür bırakma suretinde olan Allah’a ait bir hitaptır.”¹⁷² Bu noktada Mutezile bu tanıma karşı çıkmaktadır. Şöyle ki; Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın hitabı ezelidir, hüküm ise hâdistir, ancak aynı zamanda hüküm Allah’ın hitabı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ya hüküm hâdis olacaktır ki bu doğru değildir, çünkü kul ve ona ait fiil zorunlu olarak hâdistir. Yahut da Allah’ın hükmü hâdis olacaktır ki, bu da Ehl-i Sünnet’in kabul etmediği bir husustur.¹⁷³

Bu itiraz şu tarzda yanıtlanabilir: Hüküm Ehl-i Sünnet’e göre kadimdir, ancak hükmün kulun fiiliyle olan taalluku hâdistir ve bu noktada problem teşkil edecek herhangi bir şey yoktur.¹⁷⁴ Başka bir ifadeyle sübut, medlulün var olması şartıyla delilin hücciyetinin sonuçlarından biridir, yani hüküm hitaba taalluk etmiştir. Ancak bu taalluk, hücciyetin mükellefe ait fiillerle ilgili bir hükmün başlangıçta sabit olmasını etkilediği anlamına gelmemektedir.

2.3.3. Keşif

¹⁷² Tâceddin es-Subki, *el-İbhac fi Şerhi’l-Minhac*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 1/44

¹⁷³ Subki, *el-İbhac fi Şerhi’l-Minhac*, 1/44

¹⁷⁴ Subki, *el-İbhac fi Şerhi’l-Minhac*, 1/44

Keşif hücciyetin gereklerinden biridir, hatta bazı Şii usulcileri onu hüccetin taşıdığı anlamlardan biri olarak görmüş, hücciyetin kâşifiyet anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁵ İlgili yerde de açıkladığımız gibi kâşifiyet hücciyetin kendisi değil, hücciyetin sonuç ve gereklerinden biridir. Çünkü bir şeye ait hükmün keşfi hücciyetin hakikatine dâhil değildir.¹⁷⁶

Hüccet olarak değerlendirilen bir delilin keşfi, söz konusu delilin gücüne göre şekil almaktadır. Dolayısıyla kesin delilin taşıdığı keşif niteliği tam keşif iken, zanni delile ait olan şer'î hükmün keşif niteliği eksik kâşifiyet olacaktır.¹⁷⁷

Bu, Cüveyni'nin kat'î delil ve zanni emare arasında yaptığı ayrımla kastettiği şeye karşılık gelmektedir. Ancak o, keşif terimi yerine hissettirme (iş'ar) terimini kullanmıştır. Bu anlamı kastediyor olsa da *Burhan*'da şöyle söylemektedir: “Kat'i delil, medlulüne dair kesin bilgi sağlar, zanni emare ise zannedilene dair zanni bilgi sağlar. Eğer kesin delil medlulüne dair kesin bilgi sağlamıyor olsaydı o takdirde delil olmazdı. Hiç şüphesiz ilişkili olduğu şeye dair kesin bilgi sağlayan delil, zannedilene dair emarenin sağladığı bilgiden üstündür.”¹⁷⁸

2.3.4. Kendisine göre Amel Etmenin Vacip Oluşu

Bir delilin hücciyetinin önemli sonuçlarından biri de kendisine göre amel etmenin vacip oluşudur. Kuşkusuz hüccet olarak adlandırılan bir delile göre amel etmenin vücubu hücciyetin gereklerinden biridir, dahası söz konusu kavramın en özel sonuçlarından biridir. Kendisine göre amelin vacip olduğu şey, anlamının hüccetin temel anlamı olduğunu, bu vücubun ise hüccetin gereği olmadığı yönündeki bu görüşü Razi,¹⁷⁹ Safiyyu'l-Hindi¹⁸⁰ ve İbnü'l Hümam¹⁸¹ gibi pek çok usulcü benimsemiştir.

Bir amelin kendisine göre vacip olması yahut kendisine göre hareket etmenin vacip olması bir delilin hücciyetinin sadece sonucudur. Çünkü kendisine göre amelin vacip olması bir delilin hücciyetinin aynısı değil, hakikatinin dışında bir şeydir.¹⁸²

¹⁷⁵ Şirazi, *et-Tefsira*, 43.

¹⁷⁶ Şirazi, *et-Tefsira*, 34-35.

¹⁷⁷ Şirazi, *et-Tefsira*, 34-35.

¹⁷⁸ Cüveyni, *Burhan*, 2/48.

¹⁷⁹ Razi, *el-Mahsul*, 2/201.

¹⁸⁰ Hindi, 7/ 3049.

¹⁸¹ İbn Emir Hac, *et-Takrir*, 34.

¹⁸² Menun, *Nebrâsu'l-Ukûl*, 1/53; Şirazi, *et-Tefsira*, 37.

2.3.5. İhticacın Doğruluğu

Benzer şekilde bir delilin hücciyetine ilişkin sonuçlardan biri de kendisiyle ihticacın doğru olmasıdır. Bir delille ihticacın doğru olması ise söz konusu delilin şer'î bir hükmü ortaya koyma gücüne sahip olması anlamına gelmektedir. Bu yüzden usulcüler, bir delilin ayrıntılarını ve durumlarını incelemeyen önce onun hücciyetini incelerler. Çünkü bir delil hücciyete sahip değilse ister münazara halinde isterse herhangi bir hükmün ispatlanması durumunda olsun o delil ile ihticacın bulunması doğru olmaz.

Bir delille ihticacın doğru olması bir önceki sonuca, yani hücciyetin gereklerinden biri olan ispat sonucuna bağlıdır. Şayet tartışmacı, bir delilin hüccet olduğunu kabul edecek olursa, bu takdirde söz konusu delille ihticacın da doğru olduğunu kabul etmek durumundadır. Dolayısıyla tartışmacı, tartışma sırasında hasmının öne sürdüğü delilin hücciyetini başlangıçta reddederek ona karşı çıkabilir. Örneğin bir konuda Şafii, bir Hanefi ile münazarasında bu tarzda itiraz etmiştir. Hanefi kişi, bir meselede istihsana dayanarak Şafii'yi ilzam etmeyi hedeflemiştir. Ancak Şafii'nin bu noktada, kabul etmediği istihsanın delil olarak kullanıldığı bu iddiayı reddetmeye hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla, Hanefi olanın iddiasını kanıtlayacak başka bir delil bulması gerekir yahut da tartışmanın konusunu değiştirmeli, istihsanın hücciyetini tartışmalıdır.

Böylece hücciyetin ispat sonucu ile ihticacın doğruluğu şeklindeki iki sonucu arasındaki fark açığa çıkar. Çünkü ispat, mükellefe ait fiillerle ilgili şer'î hükme ulaşmaya çalışan müçtehide ait bir fiilden ibarettir. İhticacın doğruluğu ise hedeflenen sonucun ispatlanmasında kullanımının doğruluğuna yönelik delille ilgili bir hükmü ifade etmektedir.

Hücciyetin sonuçlarından biri olan bu sonucu Muhammed Takiyyu'l-Hâkim, "hüccetin medlulüne dair bilginin doğruluğu" tarzında ifade etmektedir. Buna örnek olarak da Müslüman birisinin İslâm'a girmesiyle abdest almasının vacip olduğunun hücciyeti konusunda tartışmanın bulunmadığı Kur'an'dan ihticac edilmiş olmasını göstermektedir.¹⁸³

¹⁸³ Hâkim, el-Usul'l-Amme,27.

İKİNCİ BÖLÜM

İSPAT-SÜBUT NAZARİYESİ

1. SÜBUT NAZARİYESİNİ ELDE ETME

1.1. SÜBUT VE İSPAT ARASINDAKİ

Hücciyet nazariyesinin sonuçlarıyla ilgili olan bölümde sübut ve ispat kavramları ile neyin kastedildiği konusuna kısaca değinmiştik. Söz konusu bölümde işlediğimiz sübut ve ispat kavramlarının taşıdığı anlam, ispat ve sübut nazariyesinden bahsedeceğimiz sırada taşıdığı anlamdan farklıdır. Çünkü o bölümde işlediğimiz anlamıyla ispat ve sübutun, şer'î bir aracın hücciyetine bağlı kavramlar olduğunu söyleyebiliriz ki, bu araç ister delil ister emare vb. bir araç olsun fark etmez. Çünkü bu anlamıyla sübut ve ispat, hücciyetin sonucu olarak ortaya çıkan kavramlardır. Dolayısıyla herhangi bir şeyin hücciyetine dair bir söz, alakalı olduğu şeyin varlığını kanıtlamayı önceler, benzer şekilde müteallakın varlığı da hücciyetin varlığından sonra gelir.

Haberin bize ulaşma biçimiyle ilişkili olan meselelerden bahsedildiği sırada dile getirilen kavramlar olan *ispat ve sübut*, hücciyet kavramını önceler ve bu kavramlar usulcünün kabul ya da reddetmesi için hücciyetin ölçütlerine göre değerlendireceği nesnelere ilişkilidir. Fakat birinci bölümde geçtiği biçimiyle hücciyetin sonucu olarak bu iki kavram, hüccet olarak kabul görmüş şer'î bir araç yoluyla ortaya çıkmış olan hükümle ilişkilidir. Söz konusu kavramların usulî nazariyede kullanıldıkları bağlama göre ortaya çıkan farklılığa dair söylenebilecekler bunlardır.

Haydar Hubbullah, sübut ve ispat kavramları arasındaki fark konusunda özetle şöyle demektedir: Bir şeyin sübutu o şeyin aslı dışında herhangi bir niteliği değil, doğrudan aslı dikkate alındığında hakikatteki varlığıdır. Dolayısıyla bize göre var olup olmaması bu

noktada dikkate alınmaz. İspat ise bir şeyin asıl varlığının ötesinde bir durumdur, yani bir ispat herhangi bir nesnenin aklımızda meydana çıkmasıdır.¹⁸⁴

İspat ve sübut kavramları arasındaki farka dair söylediklerimizden sübutun mertebe bakımından ispatı öncelediği görülmektedir. Çünkü herhangi bir şeyin ispatına yönelik kudret, söz konusu şeyin varlığına bağlıdır. Bu yüzden bir şeyin varlığı ve sübutu, o şeyin ispatını önceler ve şeyin ispatı da sübutundan sonra gelir.¹⁸⁵

Haydar Hubbullah, bu iki kavram arasındaki farka değinirken, Ali Cuma bu meseleyi ihmal etmiştir. Konuyu göz ardı etmesinin sebebi belki de bu başlığa dair tartışmaların pratik faydasının bulunmadığını düşünmesidir.¹⁸⁶

Bu iki kavram arasındaki farka dair görüşler, göreceli bakış açılarıyla kuşatılmıştır. Şöyle ki; bu bağlamda bu iki kavramdan anlaşılan anlam birdir, fakat anlamada meydana gelen farklılık değerlendirme biçimine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Mesela nakledilen rivayetlere var olmaları ve doğrulukları açısından bakıldığında bu durum sübut adını alacaktır, fakat eğer rivayetleri bizi kanaate, kabule ulaştıran yönüyle değerlendirecek olursak bu durumda bir nevi ispattan söz edilebilir.

Söz konusu iki kavram arasındaki bu yakınlığın Haydar Hubbullah'ı iki kavram arasındaki farkı zikretmesinin ardından şu görüşe ulaştırdığını söyleyebiliriz: Bu iki kavramın iç içe geçmiş pek çok kullanımı vardır,¹⁸⁷ bu da ancak söz konusu kavramlara bakış açısındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Aslında bu, öznel bakış açılarının devreye girdiği tüm kavramlar için geçerlidir.

1.2. SÜBUT VE İSPAT ARASINDA NAZARİYE

Bazıları, bu meselelerin; delillerinin var olup olmadığını belirleme ölçütleri ve araçlarıyla ilişkili olduğunu düşünerek nazariyeyi *sübut nazariyesi* olarak adlandırırken, diğer bazıları da nazariyeye *ispat nazariyesi* başlığını vermişlerdir.

Okur, söz konusu başlığın biçimiyle ilgili bir tür göreceliliğin bulunduğunu görebilir. Çünkü bu nazariyeye sübut nazariyesi adını veren eğilim, konuları bakımından ortak olan

¹⁸⁴ Haydar Hubbullah, *Nazariyetu's-Sünne fi'l-Fikri'l-İmami eş-Şii*, (Beyrut: Müessesetu'l-İntişari'l-Arabi, 2006), 375.

¹⁸⁵ Haydar Hubbullah, *Nazariyetu's-Sünne* 375.

¹⁸⁶ Ali Cuma ve Haydar Hubbullah'ın genel nazariye konusunda görüşlerine yer vermemizin sebebi bu iki araştırmacının bu konuları doğrudan ele alıp detaylıca incelemesidir.

¹⁸⁷ Haydar Hubbullah, *Nazariyetu's-Sünne*, 375.

bu meseleleri Kur'an ve Sünnet gibi hitapların ya da bu hitaplara eklenen, nakil diyebileceğimiz diğer delillerin sübutunu kanıtlama aracı olarak görür. Çünkü bu meseleler hücciyet nazariyesinde, hücciyeti ele alınacak olan delillerin doğruluğu ve varlığını güvence altına alan ölçütlerdir.

Bu nazariyeye ispat nazariyesi adını veren görüş, bu meseleleri oluşturdukları nesnel konu birliği yönünden dikkate almıştır. Burada nesnel birliği sağlayan nokta bu meselelerin tamamının, doğal olarak elimizdeki delillerin vahye nispetini güvence altına alan ölçüt ve şartlar olmalarıdır. Bu ölçüt ve şartlar hem delillerin sağlamlığını güvence altına alırlar hem de delillerin varlığını kanıtlarlar. Böylece metinlerden elde ettiğimiz delillerin şer'î olduğunu söyleyebilme imkânı doğar.

Dolayısıyla her ne kadar *sübut* ibaresini kullanmak *ispat* ibaresini kullanmaya göre daha güvenilir olsa da söz konusu iki niteliğin tek bir konuda toplandığı, ikisinden kastedilen anlamın iki ayrı anlam değil, tek bir anlam olduğu anlaşılabilir. Sübut tabiri daha güvenilirdir, çünkü ispat teriminin bu meselelere nispetinde bir nevi problem ortaya çıkmaktadır. Kişi böyle bir başlıkla karşılaştığında bu meselelerin hücciyet nazariyesi başlığı altında incelendiği zannına kapılabilir. Çünkü hücciyetin en önemli sonuçlarından biri de ispata yönelik kudrettir. Bu yüzden sübut nazariyesi incelenmesi gereken diğer konuları da içerecek biçimde yeterli bir başlıktır.

1.3. İSPAT FİKRİNİN GENEL TASVİRİ

Usul metinlerindeki meseleler incelendiğinde sübut nazariyesinin bu metinlere yayıldığı görülür. Ayrıca sübut nazariyesiyle kastedilenin, usulcünün hüccet olup olmadığını incelediği şeyin Kur'an, Sünnet, icma ve diğer rivayete ya da nakle dayalı deliller arasında bulunup bulunmadığına dair bir araştırma olduğu anlaşılır. Çünkü usulcülerin usul kitaplarında ortaya attıkları meseleler ve elimizde bulunan rivayet malzemelerinin güvenilirliğini kanıtlamak noktasında gösterdikleri katkılar, esasında bir bütün olarak, tek bir amaca hizmet eden cüz'i meseleler olmaları itibarıyla sübut nazariyesini teşkil ederler.¹⁸⁸

Herhangi bir usulî meselenin sübut nazariyesi kapsamında bulunmasındaki başat unsur, bu meselenin elimizdeki naklin doğruluğuyla ilgili bir mesele olmasıdır. Dolayısıyla bu

¹⁸⁸ Ali Cuma, *et-Tarik*, 71 vd.

nazariyenin kapsamına Kur'an-ve Sünnet'in bizim nazarıımızdaki sübutuna ilişkin her bir mesele dâhil olmaktadır. Aynı şekilde rivayet muamelesi gören, hüccet olarak kabul görüp bize nakledilen icman, Kur'an, Sünnet vb. bize rivayet yoluyla nakledilen diğer deliller gibi, örneğin sahabi sözünü delil kabul edenin gözünde sahabinin görüşü gibi nakledilip nakledilmediği meselesi de bu nazariyenin kapsamındadır.

Sübut nazariyesinin, içsel yapısı dikkate alındığında, bizlere şer'î metinler aracılığıyla ulaşan rivayetlerin hakikatleri, türleri ve şer'î metnin bize ulaştırdığı malzemenin sahih olabilmesi için taşınması gereken şartları açısından incelenmesine dayalı olduğunu söyleyebiliriz.

Şer'î hitabın bizlere ulaştırdığı haberler, iki biçimde yani tevatür ve ahâd biçiminde gelmiştir. Kur'an tevatür yoluyla sabittir. Her ne kadar Hz. Peygamber'e parça parça inmiş olsa bile, Cebrail'in (a.s.) vahyi en son arz ettiği biçimdir. Müslümanlar Kur'an metnini ilk asırlarda sahip olduğu biçimiyle günümüze değin ulaştırmışlardır. Çünkü Kur'an metni yalan üzerinde anlaşmaları imkânsız olacak sayıda insanlar tarafından rivayet edilmiştir. Bu yüzden Kur'an mütevatir olarak adlandırılır.¹⁸⁹

Sünnete gelince, sünnet günümüze iki biçimde nakledilmiştir. İlk kısmı -Kur'an'da olduğu gibi- tevatür yoluyla aktarılan rivayetler teşkil ederken, ikinci kısmı tevatür düzeyine erişememiş ahad haberler teşkil etmektedir. Her iki kısım da kendine özgü hükümlere sahiptir.

Sünnet'in tevatür yoluyla aktarılan kısmından söz ediyorsak, bu tarzda mütevatir rivayetlerin nebevi Sünnet'e nispeti ahad haberlere göre daha az olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü Sünnet'te bize aktarılan rivayet ve hadislerin tamamı altı bin civarında iken mütevatir olarak aktarılan rivayetlerin sayısı yaklaşık iki yüz ellidir.¹⁹⁰

Sübut nazariyesi *ahad*, *mütevatir* şeklindeki iki seçenektan birine dayandığı ve her ikisinin de bir tür haber olarak görüldüğü için sübut nazariyesini ele almadan önce *haber*, *mütevatir* ve *ahad* kavramlarını açıklamak gerekir.

1.4. HABER KAVRAMI

Haber, sözlük anlamı olarak bir kimseye ulaşan, bir durumdan bahseden bir bilgidir.

İbn Sîde der ki: Haber bilgidir (nebe'), çoğulu ahbar biçimindedir.¹⁹¹

¹⁸⁹ Ali Cuma, *a.g.e.* s. 71 vd.

¹⁹⁰ Ali Cuma, *a.g.e.* s. 71 vd.

¹⁹¹ İbn Manzur, *a.g.e.* C. 4, s. 227.

İstılahi anlamıyla haber: Pek çok usulcü haber kavramını farklı biçimlerde tanımlamıştır. Usulcüler bazı kimselerin, aklın zarureti yoluyla başlangıçta zaten bilindiği için¹⁹² haberin tanımlanamayacağı görüşünde olduklarına dikkat çekmişlerdir. Fakat haberin tanımlanamayacağı görüşü usulî söylemde baskın bir görüş değildir. Şöyle ki:

1- Bu görüş usulî söylemde herhangi bir kimseye isnad edilmeksizin bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kişinin kim olduğu bilinmemektedir. Görüş sahibinin bilinmiyor oluşu, görüşün zayıflığına ve usulî söylemde bu görüşü destekleyenlerin az olduğuna ilişkin bir işaret sayılabilir.

2- Âmidî, bu görüşü dayanaksız bırakacak derecede ayrıntılı olarak reddeder. Dahası o bazen bu görüşü dile getiren kişi gibi davranır, ona çeşitli şüpheler yöneltir, en nihayetinde de ona görüşünü destekleyecek hiçbir dayanak bırakmayacak biçimde itirazlar yöneltir.

Cüveynî ve Bakillanî, haberi doğru ya da yanlış olma ihtimali taşıyan her şey olarak tanımlamışlardır.¹⁹³ Bu görüş bazı usulcüler tarafından, örneğin Seyfeddin Âmidî tarafından eleştirilmiştir. Âmidî, söz konusu metninde bu görüşe ve haberi tasdik ve tekzip imkânı bulunan şey olarak tanımlayan ona yakın bir başka görüşe birtakım itirazlar yöneltir. Tartışmasının sonunda Âmidî, kendine özgü bir tanım geliştirir: “Haber, vaz’ aracılığıyla bir bilinenin bir başka bilinene nispetine veya nefyine işaret eden, konuşan kişinin sözünü tamamlamaya ihtiyaç duymadan susmasının uygun olduğu¹⁹⁴ ve konuşanın kastının da (söz konusu) nispete veya nefyine yönelik olduğu lafızdır.”¹⁹⁵

Tevatür sözlük anlamıyla peş peşe gelmek anlamına gelir. Bir görüşe göre de şeylerin belirli aralıklarla art arda gelmesi anlamındadır.¹⁹⁶

İstılahi anlamıyla tevatür: Karafî tevatürün ıstılahi anlamını şöyle açıklamaktadır: “Âdeten yalan üzere anlaşmaları imkânsız olan bir topluluğun hissedilebilir şeylere (*cem ‘un mahsus*) dair haberidir.”¹⁹⁷

¹⁹² Âmidî, *İhkam*, 1/4

¹⁹³ Cüveynî, *Burhan*, 1/564.

¹⁹⁴ Âmidî, tanımda yer verdiği bu ifadeyle takyidi nispetleri tanımın dışında tutmayı amaçlamaktadır. Daha açık bir deyişle, eğer konuşan kişi mutlak olarak dile getirdiği bir ifadeyi sınırlandırmayı istemesine karşın susup söz konusu mutlak ifadeyi takyit etmezse böylesi bir durumda susmak uygun olmayacaktır. Çünkü bu durumda kastedilen anlam muhataba aktarılmamış olacaktır.

¹⁹⁵ Âmidî, *İhkam* 2/6-8.

¹⁹⁶ İbn Manzur, *Lisanu ‘l-Arab*, 5/275.

¹⁹⁷ Karafî, Ahmed b. İdris, *Tenkîhu ‘l-Fusul fi İhtisari ‘l-Mahsul*, thk. Muhammed Şağul, (Kahire: el-Mektebetü ‘l-Ezheriyye li’t-Turas,ts.), 324.

Amidi tevatürü, “haber verilende kendi başına bilgi ifade eden, bir topluluğun aktardığı rivayet” biçiminde tanımlar.¹⁹⁸

Bu iki tanımdan açıkça şunu anlayabiliriz: Birinci tanım söz konusu haberin bilgi ifade etmesini dikkate alarak haberin doğruluğunun gerekçesine odaklanmıştır ki, bu gerekçe çok sayıda insanın âdeten yalan üzere anlaşmalarının imkânsızlığıdır. Âmidî'nin tanımına gelecek olursak bu tanım mütevatir bir haberden elde edilen sonuca odaklanmıştır. Dolayısıyla bu tanım, bu tarzdaki rivayetlerin kendi başlarına bilgi ifade edeceklerini belirtir. Bakış açıları her ne kadar farklı olsa da her iki tanım temelde aynıdır.

Haber-i vahidden söz ettiğimizde vahid terimini kullanmış oluruz. Vahid (bir) terimi, sözlük anlamı açısından aşikârdır. İstilahi olarak Haber-i vahid terimi Cüveyni- tarafından şu şekilde tanımlanır: “Usulcüler haber-i vahidden söz ettiklerinde aslında tek bir kişinin aktarmış olduğu haberden söz etmemektedirler. Aksine bununla kastettikleri şey doğruluğu ya da yanlışlığı noktasında kesin bir kanaatin oluşmadığı rivayetlerdir.”¹⁹⁹

Bazı usulcüler de haber-i vahidi buna yakın şekilde tanımlamışlardır. Onlara göre haber-i vahid tevatür düzeyine erişmemiş tüm rivayetlerdir. Bu türden rivayetlerin kapsamına onlar, tevatür düzeyine erişmeyecek biçimde iki, üç ya da daha fazla kişinin rivayet etmiş olduğu meşhur haber olarak da adlandırılan müstefiz haberi de dâhil etmektedirler.²⁰⁰

Cüveyni'nin *el-Burhan* 'da aktardığına göre bazı Şafiiler, örneğin Ebu İshak İsfarayini, mütevatir haber ile ahad haber arasında bir ara kategorinin bulunduğunu düşünmektedir. Bu, zorunlu bilgi sağlayan mütevatir haberden farklı olarak nazari bilgi temin eden müstefiz haberdir.²⁰¹

Hanefilerden Cessas, bu görüşe karşı çıkmıştır. O mütevatiri tanımladığı sırada müstefiz haberi mütevatirin bir türü olarak görmüş, mütevatirin kapsamına dâhil olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre mütevatir haber, “Akıl yürütme yoluyla (nazar) yahut akıl yürütmeksizin (zaruri olarak) bilgi ifade eden haber” anlamına gelmektedir. Mütevatir haberin kapsamına dâhil ettiği nazari bilgi ifade eden haber ona göre meşhur haberdir.²⁰²

¹⁹⁸ Âmidî, *İhkam*, 2/15.

¹⁹⁹ Cüveyni, Abdülmelik b. Abdullah, *et-Telhis fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Abdullah en-Nibali ve Şebiru'l-Amrî, (Mekke: Mektebetü Dari'l-Baz, 1996), 2/325.

²⁰⁰ Âmidî, *İhkam*, 2/31.

²⁰¹ Amr b. Muhammed, Habbazi, *el-Muğni fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, (Mekke: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyai't-Turasi'l-İslamî- Camiatu Ummi'l-Kura, h.1403), 194.

²⁰² Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi Cessas, *İhkamu'l-Fusul fi İlmi'l-Usul*, (Kuveyt: Menşuratu Vizareti'l-Evkaf el- Kuveytiyye, 1994), 3/37.

Haber-i vahide dair söylediklerimizi Şu biçimde özetleyebiliriz: Haber-i vahid, usulcülerin çoğunluğuna göre mütevatir düzeye erişmemiş haber anlamına gelir. Meşhur olarak da adlandırılan müstefiz haber de haber-i vahid kategorisinde yer alır. Fakat haber-i vahid, Hanefi usulcülerin çoğunluğuna göre Şöhret ve tevatür düzeyine erişmemiş rivayetler anlamına gelir. Bu durumda haber-i vahid, Şöhret veya tevatür düzeyine erişmiş haberlerden farklıdır. Cessas ve Hanefilerden bu konuda onu takip edenler -her ne kadar müstakil bir haber türünü oluştursa da- müstefiz haberin, haber-i vahid kapsamında olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre müstefiz haber mütevatir haber kapsamındadır. Dolayısıyla müstefiz haber, zaruri bilgi değil, nazari bilgi ifade eden mütevatir habere karşılık gelir.

Burada ele aldığımız kavramlar bir bütün olarak sübut nazariyesini oluşturan ana kavramlardır. Bu kapsama dâhil edilecek meselelere gelince, bir bütün olarak nesnel birliğe sahip olup kendilerine sübut nazariyesi adını verdiğimiz bu meseleleri, nazariyeyi oluşturan en önemlilerine değinerek ele alacağız. Böylelikle bu meselelerin kapsamına dâhil edilebilecek olan her bir meseleyi araştırmamızın alanına dâhil olmadıklarını dikkate alarak işlememiş olacağız. Çünkü bu araştırma genel usulî nazariyeleri, bu nazariyeleri oluşturan genel kavramları ve çerçevelerini belirleyecek biçimde ele almayı hedeflemiştir. Bu genel kavram ve çerçeveler, söz konusu nazariyeleri öğrenmek isteyenlerin müstağni kalamayacakları şeylerdir. Ayrıca biz bu meseleleri usulî hitaptaki bu nazariyenin iki tarafının (*mütevatir, ahad*) epistemolojik değerini belirleyen felsefi bir açıklamayla ele aldık, ardından da bu nazariyenin kapsamına dâhil olan bir kısım önemli meselelere de değinmiş olduk.

2. MÜTEVATİR HABER

2.1. USULÎ SÖYLEMDE MÜTEVATİR HABERİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

Usulcülerin metinlerinde bir haberin tevatür düzeyine erişmesi için gerekli olan rakamı vermek suretiyle tevatürü ve şartlarını ele alırken ciddi bir çaba sarf ettikleri açıkça görölmektedir. Ayrıca mütevatir haber yoluyla elde edilen bilginin türünün belirlenmesinde, yani söz konusu bilginin zorunlu mu yoksa kesbi bir bilgi mi olduğu ve bu sorunla ilişkili diğer meselelere cevap üretilmesinde göstermiş oldukları çabalar da kaleme aldıkları usul-i fıkıh metinlerinde açıkça fark farkedilmektedir.

Usulcülerin bu meselelere bu denli önem göstermelerinin nedeni mütevatir haberin epistemolojik değerini kavramış olmalarıdır. Muteber usulcüler, bu türden rivayetlerin kullanımının meşruluğu üzerinde uzlaşmaları dolayısıyla, kullanılabilecekleri ispat alanını ve sahip olduğu özel değeri dikkate almışlardır. Bu yüzden tevatür kavramının çelişği muhtemel olmayacak biçimde sübuta işaret ettiğini görürüz. Çünkü Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledilmiş olması ve diğer işaretler usulcülerini bu kavramla meşgul olmak zorunda bırakmıştır. Bu şekilde bir kesinliğe sahip olan sübutun bir diğer örneği de Kur'an'dır.²⁰³

Öyle görünüyor ki usul kitapları bizim geniş bir surette inceleyeceğimiz mütevatir haberin hücciyet değeri meselesini ihmal etmiştir, fakat tek bir konuda bu meseleyi dikkate almışlardır ki, bu konu da mütevatir haberin hücciyetini reddeden Berahime²⁰⁴ ve Sümeniyye²⁰⁵'nin²⁰⁶ görüşlerinin eleştirisidir. Bazı usulcüler, söz konusu iki görüşü kısaca eleştirmişlerdir. Mütevatir haberin hücciyeti sorununun yeterli derinlikte incelenmemesinin, meselenin usulî olarak bedihi (apaçık) olmasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu mesele usulcülerin açık biçimde doğru olarak kabul ettikleri için ilgilenmedikleri bir meseledir. Aksi düşünülemez, çünkü mütevatir haberin hücciyeti Kur'an'ın epistemolojik değeriyle ilişkili bir meseledir. Çünkü Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledilmiş olması apaçık (bedihi) biçimde onun sübutuna işaret ettiği gibi hücciyetine de işaret etmektedir. Bu durumda usulcünün elinde, Kur'an'da bulunan bir hükmün kesin olması için yegâne seçenek kalmaktadır ki bu da şer'î hükmün istinbat edilmesinde nassın (metnin) delaletinin kesin olmasıdır.

Öyleyse sübut nazariyesine dair bir araştırma; haberin niteliği, dâhili unsurları ve mütevatir haber olması için gerekli şartların neler olduğu üzerinde durmayı gerektirir. Benzer biçimde hücciyet nazariyesi de söz konusu haber tiplerinin epistemolojik

²⁰³ Bkz. Mehmet Erdoğan, "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

²⁰⁴ Berahime: Hint bölgesinde bir felsefe ekolü, Brahim adındaki kişiye nisbet edilirler. (Şehristani, Milel, 3/95/96).

²⁰⁵ Sümeniyye: Delil ve ispat nazariyesini kabul etmeyen bir felsefe ekolüdür. (Bağdadî, *el-Fark*, 346).

²⁰⁶ "Sümeniyye ve Berahime"deki "ve" bağlacı İbn Abdi's-Şekur'un *Müsellemü's-Sübut* şerhindeki görüşüne dayanarak ikisi arasındaki farklılığı ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat usulcülerin bir kısmı bu iki fırkanın arasında aynı olduğunu düşünmüşlerdir. Belki de bundan dolayı İbn Abdi's-Şekur bu ikisini birbirinden ayırt etmiştir. bkz. Leknevi, Muhammed b. Nizamuddin, *Fevâtihu'r-Rahamut şerhu Müsellemü's-Sübut*, thk. Abdullah Mahmud, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/137.

değeriyle ilgili bir araştırmayı gerektirir. Ayrıca şer'î hükmün çıkarılmasından önceki aşamada bu disiplinin konuları arasında yaygın olan usulî nazariyelerde yöntem ve konu bakımından ne ölçüde geliştiğine işaret eden delalet yönüyle anlama nazariyesi bulunur. Söz konusu meselenin, mütevatir haberin hücciyeti meselesinin, usulcülerin gözünde apaçık olduğunu gösteren diğer bir delil de mütevatir haberin hücciyetini reddedenler karşısında üretmiş oldukları istidlali söylemdir. Hatta bazı usulcüler, mütevatir haberin hücciyetini, vâkıanın bizi kabule zorladığı, dahası bu tarzda haberleri hiçbir biçimde reddetme imkânımızın olmadığı bir hakikat olarak görmüşlerdir.

Bu anlayış, Şirazi'nin mütevatir haberin hücciyetini inkâr ettikleri söylenen Berahime ile olan tartışmasında açık bir şekilde görülmektedir. "Berahime demiştir ki: 'Hiçbir haber bize bilgi temin etmez.' Berahime'nin bu söyledikleri bir tür cehalettir. Çünkü biz geçmiş asırların varlığına, önceki toplulukların varlığına ve uzak bölgelerin varlığına dair mütevatir haberlerle karşılaştığımızda bir tür bilginin var olduğunu biliriz. Buna benzer bir durum duyulurlara (*mahsusât*) ilişkin bilgimizde de var olmaktadır. Dolayısıyla mütevatir haberi reddeden biri ile duyulurlara ilişkin bilgiyi reddeden kimse arasında bir fark yoktur ki bu da cehaletin en uç noktasıdır."²⁰⁷

Buraya kadar söylediklerimiz, usulî söylemde mütevatir haberin hücciyetinin ne ölçüde mukarrer olduğunu, dolayısıyla bu mesele ile meşgul olmanın ne ölçüde gereksiz olduğunu göstermektedir. Nitekim Şirazi'nin, söz konusu görüşün zayıflığını ve dikkate değer olmadığını kanıtlayacak biçimde mütevatir haberin hücciyetini inkâr etmenin ileri düzeyde bir cehalet olarak nitelenmesi bu noktada dikkate değerdir.

Hammadi Züveyb, usulî söylemdeki mütevatir haberin hücciyeti konusunda bir kuşku öne sürmek için çaba sarf etmiştir. Bununla birlikte o bedahet etkeninin, usulcünün haber-i vahid, icma ve kıyasta bulduğu genişlikte bir araştırma alanıyla karşılaşmasını engellediğini ifade etmektedir.²⁰⁸

Ancak bu düşünce onu, mütevatir haberin hücciyetiyle ilgili usulcülerin görüşlerindeki içerilen kabullere kuşku düşürmekten alıkoymamıştır. Onun çabasını karakterize eden usul kitaplarında dile gelen söz konusu kabullerle ilgili kuşku yaratmadaki ısrarcı çabasını dikkate aldığımızda, hedeflediği şeyin yenilenme adı altında usulî söylemin zayıflatılması

²⁰⁷ İbrahim Şirazi, *Şerhu'l-lume' fi usuli'l-fikh*, thk. Abdülmecid et-Türkî, (Beirut: Daru'l-Mağribi'l-İslamî, 1988), 570.

²⁰⁸ Hammadi, Züveyb, *Cedelü'l-usûl ve'l-vâkı's*. 175.

ve güçsüzleştirilmesi olduğunu açıkça görürüz. Çünkü bu tip iddiaları destekleyenlerin pek çoğu, onun geliştirdiği düşüncelere usulî söylemin yarattığı epistemolojik krizlerden bir kurtuluş reçetesi gözüyle bakmaktadır.

Hammadi, usulî söylemde dile gelen mütevatir haberin hücciyetiyle ilgili kuşkularını iki meseleye dayandırır:

1- Ortaya Çıkan Bilginin Türü

Uslucü ve kelamcılar, bilgi kavramını, bu kavramı değerlendirirken dikkate aldıkları farklı açılardan incelemişlerdir. Bu açılardan biri de söz konusu bilginin meydana gelmesi için nazar ve istidlale gerek duyup duymadığıdır. Eğer bir bilgi bizde doğal olarak oluşuyorsa ve kendisi sayesinde bir istidlal yapma imkânı buluyorsak bu bilgi zaruri bilgi olacaktır. Yok eğer söz konusu bilgiye ulaşmada bir takım istidlali öncüllerin varlığı gerekiyorsa o takdirde bu tarzdaki bilgi kesbi (çıkarımsal) olacaktır.

Uslucülerin pek çoğu kaleme aldıkları metinlerde bu ayrımı kullanmışlardır. Şirazi, eserinde şöyle demektedir: “Bilgi iki türlüdür: *a-kadim b-muhdes*. Kadim olan bilgi, Allah’a ait olan bilgidir ve tüm mâlumatı kuşatır. Bu yüzden zaruri yahut kesbi olmakla nitelenemez. Muhdes bilgi ise mahlukata ait bilgidir. Bu bilgi de ya zaruri yahut da kesbidir. Zaruri bilgi, insanın kuşku ya da şüphe yoluyla kendisinden uzaklaşamayacağı bilgidir. Kesbi bilgi ise istidlal ve akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgidir.”²⁰⁹

Âmidî, hükmün çıkarılmasında mütevatir haber yoluyla elde edilen bilginin türü meselesini ele alır. Kendinden önceki görüşleri dile getirdikten ve bu görüşlerden hiçbirini tercih etmediğini ifade ettikten sonra şöyle der: “Mu’tezilî ve Eş’arî olan kelamcı ve fakihlerin çoğu mütevatir haber yoluyla elde edilen bilginin zaruri olduğu konusunda ittifak içerisindeyler. Fakat Mu’tezile’den Ka’bî ile Ebü’l-Hüseyin el-Basri ve Şafiilerden de Dekkâk bu tarzda bilginin nazari olduğunu iddia etmişlerdir. Gazzâlî ise bu bilginin, meydana gelmesi için kendisine yönlendirecek herhangi bir vasıtaya gerek duymaksızın -ki bununla birlikte söz konusu vasıta zihinde mevcuttur- meydana gelmesi anlamında zorunlu olduğunu, fakat herhangi bir vasıta olmaksızın meydana gelmemesi anlamında ise zaruri olmadığını öne sürmüştür.”²¹⁰

²⁰⁹ İbrahim b. İshak Şirazi,, *el-Lüma’ fi usuli’l-fikh*, thk. Muhyiddin Dib, Yusuf Ali, Dimeşk: (Daru İbn Kesir, 1995), 29-30.

²¹⁰ Âmidî, *İhkam*, 2/18.

Âmidî'nin *İhkâm*'da Ebü'l-Hüseyn el-Basri'nin de *Mu'temed* adlı metninin girişinde bu tarzdaki bilgileri ele almış olmaları, kendilerinden önceki usulcü-kelamcılarının ortaya koydukları görüşlerin doğal bir uzantısı idi.

Böylece bu durum Hammadi Züveyb'in *Cedelü'l-Usûl ve'l-Vâkı*' adlı kitabında da görüldüğü üzere şeyleri birbirine karıştırmasına yol açmıştır. Nitekim o söz konusu kitabın Sünnet'in hücciyetine hasredilmiş ikinci bölümün şüpheci mukaddimesinde hem Sünni hem de Şii²¹¹ usul düşüncesinde mütevatir haberin değeriyle ilgili olarak şunları kaleme alır: "Eğer mütevatir haber, gelenekte yalnızca usul ilmiyle sınırlandırılıyorsa şunu bilmeliyiz ki, tevatür yalnızca bu disipline has değildir. Aksine tevatür esasında kelam ilminde de incelenmektedir. Çünkü tevatür konusu, kelamın ince veya kapalı meselelerinden sayılır. Mütakellim usulcüler bu konuda ortaya çıkan kelamî meselelerden öylesine etkilenmişlerdir ki bazıları bu tarzdaki bilgilerin usul-i fıkıh ilminin zaruriyatından olduğunu reddetmiştir."²¹²

Hammadi'nin burada bazıları derken kastettiği kişi Ebü'l-Hüseyn el-Basri'dir. Hammadi, söz konusu görüşü zikrettikten sonra usulcüler arasında tevatürü usul ilminin zaruriyatına dâhil etmeyen bir görüşün bulunduğunu kanıtlamak adına dipnotta Ebü'l-Hüseyn el-Basri'den şu alıntıyı yapmaktadır: "İnsanlar tevatür yoluyla²¹³ elde edilen bilgi konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Şeyhlerimizden Ebu Ali ile Ebu Haşim bu tarzdaki bilgilerin zaruri olduğunu, müktesep olmadığını öne sürmüşlerdir. Ebu'l-Kasım el-Belhi ise bu bilgilerin müktesep olduğunu ve fıkıh usulünde bu bilgilere gerek duyulmadığını ifade eder."²¹⁴

²¹¹ Her iki mezhebin de sünnet kavramı birbirinden farklıdır.

²¹² Hammadi Züveyb, *Cedelü'l-usûl ve'l-vâkı* 173.

²¹³ Burada Ebü'l-Hüseyn'in "inde" (عند) lafzını kullanmış olması "akîbe" (عقب) lafzını kullanmasıyla çelişmez. Çünkü mütevatir haber yoluyla elde edilen bilginin zaruri olduğunu, nazar ve istidlal sonrasında meydana gelmediğini düşünenler de -eğer bir sıralamanın (tertip) olduğunu düşünüyorlarsa- mütevatir haberle, ondan hareketle elde edilen bilgi arasındaki sıralamanın hakiki olmayan, zihni bir tertip olduğunu veyahut akli bir tertip olduğunu düşünürler. Zira akli olarak şartın meşruttan önce olduğu açıktır. Bazı usulcülerin "inde" lafzını kullanmış olmaları, mütevatir haberden hareketle elde edilen bilginin meydana gelme hızını ifade etmek amacına matuftur. Bu durumun nedeni, söz konusu tarzda bilginin zihinde meydana gelme hızı ve herhangi bir nazara gerek duymamasının, mütevatir haberin işitilmesi ve bilginin oluşmasıyla eş-zamanlı olmasıdır. Fakat durum gerçekte böyle değildir. Öyle sanıyorum ki bu anlayış Âmidî'yi söz konusu iki lafzı, yani "inde" ile "akîbe" lafzını kullanmaktan alıkoymuştur. Bu sebeple o, "an" (عن) lafzını kullanmayı tercih etmiştir: "Mütevatir haberden doğan bilgi..."

²¹⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mutemed*, 2/81.

Anlaşılan o ki, *Mu'temed*'ten yapılan alıntı -Hammadi Züveyb'in, usulî söylemde mütevatir haberin hücciyetine kuşku düşürme çabalarını desteklememektedir. Çünkü ibarenin zahiri bize bu meselenin, "tevatürden sonra elde edilen" bilgi meselesinin usul ilminde incelenmeye gerek duyulmayan bir mesele olduğunu anlatmaktadır, yoksa usulî söylemde mütevatir haberin hücciyetinin göz ardı edildiğini değil. Bu iki durum arasındaki fark oldukça açıktır. Çünkü mütevatir haberin hücciyeti meselesinin usul ilminde incelenmesine gerek duyulmadığını söylemek, mütevatir haberin hücciyetinin bulunmadığını söylemek değildir. *Mu'temed* metnine müracaat edildiğinde bu gerçek, yani *Mu'temed* yazarının da bu türden haberlerden elde edilen bilgilerin hücciyetine inandığına dair açık ifadelerinin bulunduğu kolaylıkla fark edilir.

2- Hitabın Dışından Gelen Kuşku

Hammadi'nin mütevatir haberin epistemolojik değerine kuşku düşürme çabalarıyla ilgili olarak şimdiye değin söylediklerimiz, yazarın usulî söylem içinden devşirdiği delillerle ilişkili idi. Yazar usul kitaplarında kendi görüşünü destekleyecek herhangi bir delil bulamamıştır. Hammadi, usul kitaplarından destek bulamayınca bu kez de bu tür bilgilerle ilgili İbnü'r-Ravendi'nin görüşlerinden yararlanmayı tercih eder. Bu bağlamda esasında kendisini çelişkiye düşürecek sözler sarf eder: "Bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerinin ayrıntıları bize ulaşmamış olsa da bu nevi bilgilerin reddedildiğine dair işaretler, mütevatir haberi reddeden pek çok eğilimde bulunabilir. Söz gelimi İbnü'r-Ravendi, bu tür haberleri reddetmesiyle ün salmıştır. Bu ün Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'yi yalnızca İbnü'r-Ravendi'ye yönelik değil, aksine tevatürü reddeden bütün eleştirilere karşı reddiye kaleme almaya itmiştir."²¹⁵

Yazarın mütevatir haberin hücciyetiyle alakalı görüşünü desteklemesi amacıyla Rafizi İbnü'r-Ravendi'nin metinlerini kullanması daha önce dile getirdiği bir noktanın inkâr edilmesi anlamına gelir. Bu nokta da söz konusu tarzda haberlerin epistemolojik değeri hakkında usulî söylemde bir kuşkunun bulunduğuna yönelik iddiadır. Eş'ari okulunun kurucusunun bu değerlendirmesi esasında İbnü'r-Ravendi'nin hiçbir biçimde Sünni usulî geleneğe ait olmadığını da ima etmektedir. Çünkü Sünni usulî bir okul genellikle Eş'arî okula mensup kelamcı ve usulcüler tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla İbnü'r-Ravendi'nin muhalefet edip bir tür istisna teşkil etmesi esasında Sünni usulî söylem

²¹⁵ Hammadi Züveyb *Cedelü'l-Usûl ve'l-Vâkı's*, 209-210.

içerisinde mütevatir haberin epistemolojik değeriyle ilgili bir eleştirinin bulunduğunu göstermez. İşte bu yüzden biz bu başlıkla söz konusu kuşkunun usulî söylem içinden değil, dışından geldiğini göstermiş olduk.

Buna delalet eden bir diğer nokta da söz konusu girişiminin sonunda yazarın bir dipnotta Kraus'un ilk zındık olarak gördüğü İbnü'r-Ravendi'nin, *İslâm'da İlhadin Tarihi* adlı incelemede de dile getirildiği gibi İslâm tarihinde ilhadın ilk örneklerinden biri olarak görüldüğüne dair dile getirdikleridir. Bu inceleme Abdurrahman Bedevi tarafından Almanca aslından tercüme edilmiştir.²¹⁶

Şu hâlde yazarın, İslâm dünyasındaki ilhadın tarihinin bir parçası olan İbnü'r-Ravendi'yi delil olarak kullanması oldukça tuhaftır. Çünkü mülhid birine ait bir görüşün usulî söylemin temel ilkelerine, tevatür ve mütevatir haberin hücciyeti ilkelerine yönelik eleştirisi nasıl olur da usulî söylemin içinden yöneltilecek bir eleştiri olarak görülebilir?

2.2. MÜTEVATİR HABERDEN ELDE EDİLEN BİLGİ

Bu bölümün başında bu meseleyle neyin kastedildiğini ifade etmiştik. Ancak bunu mütevatir haberin önemine ve usulî söylem içinde sahip olduğu epistemolojik değere kuşku düşürmeyi hedefleyen birini reddetme bağlamında yaptık. Fakat meseleyi mütevatir haberle ilişkili bir mesele olarak ele alacak olursak şunları söyleyebiliriz:

Usulcüler, mütevatir haberin bilgi ifade ettiği konusunda uzlaşma içindedir. Şu anlamdaki tevatür şartlarını taşıyan bir haberi işiten kişi, haberin içeriğini kesin olarak kabul eder, bu içeriğe ilişkin bir kuşkuya düşmez. Dahası, onda bu nevi bir kuşku hiçbir biçimde meydana gelmez. Ancak usul metinleri bu ittifaktan söz ettikten sonra usulcülerin mütevatir haber sonrasında meydana gelen bilginin türüyle ilgili tartışmalarını da aktarırlar. Bu konuda dört farklı görüş dile getirilmiştir:

1- *Mütevatir haber zorunlu bilgi temin eder.*²¹⁷

Mu'tezile, Eş'arî ve fakihlerden mütekellim usulcülerin çoğu bu görüşü benimser. Söz gelimi Âmidî, şunları söyler: "Eş'arî veya Mutezile mezhebinden olan fakih ve mütekellimlerin çoğuna göre mütevatir haberden elde edilen bilgi zorunlu bir bilgidir."²¹⁸

2- *Mütevatir haber nazari bilgi sağlar.*

²¹⁶ Hammadi Züveyb, *Cedelü'l-Usûl ve'l-Vâkı's*, 210 dipnot.

²¹⁷ Bu bölümün giriş kısmında zorunlu bilgi ile kesbi bilgi arasındaki farka değinmiştik.

²¹⁸ Âmidî, *İhkam*, 1/18.

Bu görüş Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basri ve Kâ'bî ile Şafiilerden Dekkâk'a aittir.²¹⁹

3-Mütevâtir haber bir açıdan zorunlu, bir açıdan nazari bilgi ifade eder.

Bu, Gazzâlî'nin görüşüdür: "Gazzâlî demiştir ki: "(Haber-i mütevâtir) zihinde (kendisine ulaştırarak) bir vasıta (öncül) bulunmakla birlikte, (doğrulamak için) vasıtasız meydana geliyor olması anlamında değil, söz konusu vasıtaya ihtiyaç duymamamız anlamında zorunludur."²²⁰

4-Bu meselede tevakkuf etmek ve bu görüşlerden hiçbirini kesin olmadığını söylemek gerekir.

Bu görüş Âmidî'ye ve Şerif el-Murtaza'ya aittir ki Murtaza şunları yazar: "benim kanıtlamaya çalıştığım görüş -ki benim gözümde en sağlam görüştür- bu tarzda bilgilerin zaruri mi yoksa nazari mi olduğu konusunda tevakkuf etmek ve her iki biçimde olabileceğini de kabullenmektir."²²¹

Burada zikrettiğimiz dört görüş bu meselede usul metinlerinde bulunan görüşleri ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî'ye burada nispet ettiğimiz görüşü göz önüne almadan *Mustasfa*'da söylediklerini dikkate alırsak şunu söyleyebiliriz ki, Gazzâlî'nin görüşü hem akıl yürütme biçimi hem de ayrıntılı inceleme bakımından özgün bir görüştür. Nazari ve zaruri kavramları hakkındaki titiz tahlilini ve *Mustasfa*'da kaleme aldığı şu cümleleri dikkate alırsak bu söylediğimizin doğru olduğu açığa çıkar: "Bu konu hakkındaki tahkike dayalı görüş şudur: Eğer zaruri ile kastedilen herhangi bir vasıta olmaksızın meydana gelen ise...bu durumda söz konusu bilgi zaruri değildir...Eğer zihinde herhangi bir vasıta meydana gelmeksizin oluşan bilgiler kastediliyorsa bu durumda söz konusu bilgi zaruri olacaktır."²²²

Başka bir deyişle Gazzâlî, bu görüşüyle mütevâtir haberin bilgi ifade etmesinin belirli bir zihni faaliyetle ve mantıkî bir öncülle gerçekleştiğini ifade eder. Ancak haberi işiten kişi haberin içeriğini kesin bir bilgi olarak idrak ettiğinde bu öncülleri düşünmez, bu öncüller zaten zihinde daha öncesinde vardır. Bu anlayışa göre Gazzâlî, mütevâtir haberin zorunlu bilgi sağladığını inkâr etmiş olmaz. Ne var ki eğer mütevâtir haberin bilgi temin

²¹⁹ Âmidî, *İhkam*, 2/18.

²²⁰ Âmidî, *İhkam*, 2/18.

²²¹ Murtaza, Şerif, *ez-Zerî'a fi 'ilmi uşûli's-şerî'a*, (Tahran, h. 1381), 2/9.

²²² Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfa fi İlmi'l-Usul*, thk. Muhammed el-Eşkar, (Amman: Müessesetü'r-Risale), 1/253.

etmesinden herhangi bir öncüle dayanmayan kesin bir bilgiyi kastediyor isek o takdirde mütevatir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini söyleyemeyiz. Bu tür bir bilginin örneği “var olan yok değildir” şeklindeki bir önermedir.

Şimdiye değin söylediklerimiz, âlimlerin bu meseleye dair görüşlerine ilişkindi. Şimdi bu meseledeki iki yaygın görüşün gerekçelerine değinebiliriz: 1-*Mütevatir haber zorunlu bilgi temin eder*, 2- *Mütevatir bir haberden elde edilen bilgi zorunlu değil, nazari bilgidir*.

Bu görüşlerin gerekçelerini sıralayalım.

Âmidî'nin de nitelendirdiği üzere bu konuda en güçlü delil birinci görüşü benimseyenlerin kullandığı delildir. Bu görüşü benimseyenler usulcülerin çoğunluğunu teşkil etmektedir. Onlara göre mütevatir haber zorunlu bilgi ifade eder, çünkü bu tarzda haberler nazar ve istidlale ehil olmayan kimseler –avam ve çocuklar- için de kesin bilgi ifade etmektedir. Bu da bu tür haberlerin sağladığı bilginin, nazar ve istidlali gerektirmediğini göstermektedir.²²³

İkinci görüş de birçok gerekçeye dayandırılmıştır. Bu gerekçelerden en meşhuru Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin gerekçesidir: İstidlal denilen şey esasında bilinenlerin tertip edilerek yeni bir bilgiye ulaşılmasından ibarettir ve ortaya çıkması için bir takım istidlali öncüllere gerek duyan her bilgi nazari bir bilgidir. Mütevatir haberin sağladığı bilgi de aslında birçok öncüle gerek duyar. Örneğin haber verenlerin algılarında bir problemin olmaması, rivayetlerin güvenilirlikleri, dahası çok sayıda râvinin yalan üzerinde uzlaşmalarının olanaksızlığı gibi öncüller, mütevatir haberden bilgi sayılabilecek bir sonuç elde etmemiz için gereken öncüllerdir. Dolayısıyla Ebu'l-Hüseyin, buradan hareketle mütevatir haber yoluyla elde edilen bilgilerin zorunlu değil, nazari olduğunu öne sürer.²²⁴

Bu meselede söz konusu iki temel görüşü benimseyenlerin dile getirdikleri bu gerekçeler, onların dayandıkları en sağlam gerekçelerdir. Yine de bu iki görüşten birinin doğru, diğerinin yanlış olduğu hususu hâlâ eleştirilebilir, dolayısıyla kesin bir görüş henüz imkânsızdır. Âmidî'nin bu meselede ortaya koyduğu gerekçeler ve bunlara yöneltilebilecek eleştiriler, onun bu meseleye en fazla itina gösteren âlimlerden biri olduğunu gösteriyor. Ne var ki o, bu meselede bu görüşlerden birini haklı çıkaracak kesin delil olarak gördüğü hiçbir gerekçe bulamamıştır. Bu da onu başka bir tavra, her iki

²²³ Âmidî, *İhkam*, 2/18.

²²⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basri, *el-Mutemed*. 2/81.

görüştten de farklı olan bir tavra sürüklemiştir ki bu tavır, söz konusu meselede tevakkuf etmektir. Öyleyse biz bu meseleye dair usulcülerin dile getirdikleri görüşlerin her birinin mümkün olduğu çıkarımını yapabiliriz. Âmidî, bu meseleye dair dile getirilen delilleri ve görüşleri serdettikten sonra şöyle der: “Her iki görüşün de dayanağının zayıf olduğu ve iki görüşün de farklı olduğu anlaşıldığında yapmamız gereken bu iki görüşten hangisinin doğru olduğu konusunda kesin yargıdan kaçınmaktır.”²²⁵

2.3. MÜTEVATİR HABERİN ŞARTLARI

Mütevâtir haberin şartları olarak dile getirilenlerin bir kısmı usulcülerin üzerinde uzlaştığı, bir kısmı da uzlaşmadıkları şartlardır. Üzerinde ittifak edilen şartlar genel hatlarıyla şunlardır: ²²⁶

1-Haber verenlerin yalan üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olacak kadar çok sayıda olması.

Bu şartın, mütevâtir haberin tanımlarında kullanılmasına dayanarak, mütevâtir haber yoluyla elde edilen bilginin epistemolojik değeri konusunda en önemli unsur olduğunu söyleyebiliriz.

2- Haber verenlerin haber verdikleri şeyin ne olduğunu bilmeleri.

Bu şart, haberi veren kişilerin haberin içeriğine dair kesinlik düzeyine sahip bir bilgiye sahip olmalarıyla gerçekleşir, buna bağlı olarak söz konusu haberin içeriğinden kuşku duymaları mümkün değildir. Haberın içeriğine dair zanna dayalı bilgiye sahip olmaları yeterli olmaz. Çünkü zan esasında farklı bir ihtimalin varlığını gösterir.

3-Mütevâtir haberin râvilerinin haber verdikleri şeye dair bilgilerinin hisse dayalı olması. Çünkü bu bilgi akla dayalı bir bilgi olduğu takdirde aktarılan şey haber değildir. Mütevâtir bir şey ise esasında bir tür haberden başka bir şey değildir. Aktarılan malzemenin hisse dayalı olması gerektiğini ifade eden şart, mütevâtir haberin önceki tabakadaki, sayıları tevâtür düzeyine ulaşan râvilerinin aktardıkları malzemenin esasında hisse dayalı bir hüküm olduğuna işaret etme amacına matuftur. His burada beş duyu başlığı altında toplanabilecek duyuların tümünü ifade eder.

4- Mütevâtir bir haberin her tabakada burada sıraladığımız şartları taşıyor olması.

²²⁵ Âmidî, *İhkam*, 2/23.

²²⁶ Gazzalî, *el-Menhul fi'l-Usul*, thk. Muhammed Hasan Hitu, (Dimeşk: Daru'l-Fikr), 239; Cüveynî, *el-Burhan*, 1/569; Âmidî, *İhkam*, 2/24 vd.

Bu da söz konusu şartların mütevatir haberin epistemolojik değerinin ve bilgi ifade ettiği gerçeğinin teminatı olduğunu ifade eder.

5- Haberi işitenin haber verdiği şeye dair bilgi sahibi olmaya elverişli olması.

Âmidî, bu şartla kastedilenin ne olduğunu izah eder. Ona göre mütevatir haberin zaten elde edilmiş olanın elde edilmesi (*tahsilu'l-hâsıl*) biçiminde olması mümkün değildir. Dolayısıyla mütevatir bir haber zaten onu işitenin önceden sahip olduğu bir bilgiyi ifade ediyorsa, bu durumda söz konusu haber aslında mütevatir bir haber olmayacaktır.²²⁷

Buraya kadar sözünü ettiklerimiz genel olarak âlimlerin üzerinde uzlaştıkları tevatür şartlarıyla ilgili idi. Ancak daha önce de sözünü ettiğimiz gibi bu şartların dışında âlimlerin üzerinde ittifak etmedikleri ek şartlar da söz konusudur. Söz gelimi mütevatir haberin her bir tabakasında olması gereken râvi sayısı bu şartlardan birini teşkil eder. Bazı âlimlere göre bu sayı en az on iki olmalıdır, kimine göre kırk, kimine göre yetmiş, kimine göre de -Bedir ehlinin sayısına uygun olarak- üç yüz on üçtür.²²⁸

Her ne kadar bazı âlimler mütevatir haberde râvi sayısını belirlemeye çalışmış olsalar da muhakkik usulcülerin bir kısmı -örneğin Cüveyni, Gazzalî, Âmidî ve Fahreddin er-Razi vs- mütevatir haber için râvi sayısı belirlememişlerdir. Bunun yerine onlar işiten kişide, işittiği sırada mütevatir haberin içeriğine dair bilginin meydana gelmesini ölçüt olarak belirlemişlerdir.²²⁹ Böyle bir şartın meydana gelmesi için de belirli herhangi bir sayıya gerek yoktur, aksine haberin içeriğinin doğruluğuna dair güçlü deliller yeterlidir.²³⁰

Cüveyni, mütevatir haber için belirli bir sayının şart koşulmasına şiddetle karşı çıkar: “Bazı kimseler sayının muteber olduğunu zannetmişlerdir. Bunları kendi içlerinde iki kısma ayırabiliriz. Birinci kısım yolunu şaşırılmış ve akli herhangi bir dayanak bulamamış kimselerdir... Bu kimseler yeryüzünde hakkı bulmaya en uzak kişilerdir.”²³¹

Tevatür için öne sürülen tartışmalı şartlardan biri de haberin kaynağı olan kişilerin tek bir bölgede bulunmaması ve sayılamayacak kadar çok olmasıdır. Ancak âlimlerin çoğu bu

²²⁷ Âmidî, *İhkam*, 2/ 25.

²²⁸ Cüveyni, *Burhan*, 569; Âmidî, *İhkam*, 2/ 25.

²²⁹ Hayali, bu görüşü hakkını vererek dile getirir, fakat eleştirmekten de geri durmaz. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hayali, *el-Haşiye ala Şerhi'l-Akaidi'n-Neseftiyye*, (Kahire: Daru'l-Besair ts.), 1/59.

²³⁰ Cüveyni, *Burhan*, 1/580; Âmidî, *İhkam*, 2/ 26.

²³¹ Cüveyni, *Burhan*, 1/579.

görüşü dikkate almamıştır.²³² Cüveyni, bu şartı öne süren kişileri bir yandan zeki olmakla överken, öbür yandan mugalata yapmakla suçlamaktadır. Onları zeki olmakla nitelendirmiştir, çünkü mütevatir haber için net bir sayı belirlemenin doğru olmadığını kavramışlardır. Ancak Cüveyni'ye göre onlar haberi nakleden kişilerin tek bir bölgeden olmama şartını getirmekle gerçekleşmesi oldukça zor bir şartı öne sürdükleri için mugalata yapmış sayılırlar. Onların bu görüşünü Cüveyni, zayıf bir görüş olarak kabul etmiştir.²³³

Gazzalî, bu konuda hocası Cüveyni'ye uyar ve bu meseleyi kendi deyimiyle *geçersiz şartlar* adıyla bir başlık altındaki ilk mesele olarak ele alır.²³⁴ Usulcülerin bir kısmı bu şartlar konusunda pek kabul görmemiş bazı görüşleri ele alıp reddetmişlerdir. Sözelimi, bu şartlardan biri haber verenlerin soylarının, vatanlarının ve dinlerinin farklılığıdır. Bir diğeri de mütevatir haberi nakleden kişilerin Müslüman ve âdil kimseler olmaları ve haberi ikrahen iletmiş olmamalarıdır. Başka bir örnek de Şia'nın ve İbnü'r-Ravendi'nin belirlemiş olduğu masum olma şartıdır. Bu şartları belirleyenler, haber verenlerin yalan üzerinde birleşmelerinin imkânsız olduğunu düşünmüşlerdir.²³⁵

Pek çok usulcü Gazzalî'nin *el-Mustasfa*'da "geçersiz şartlar" olarak adlandırdığı bu şartları eleştirmiştir. Yine öyle anlaşılıyor ki, bu tür şartlardan bahsederken sözü kısa kesen yazarlar bu şekilde söz konusu görüşlerin zayıf olduklarını ima etmektedirler. Usul metinlerinde bu görüşler genellikle kimseye atfedilmeksizin zikredilmektedir. Bu durum bu görüşlerin dayandığı temellerin zayıflığına işaret etmektedir.

Tevatür konusunda üzerinde tartışmanın olduğu şartlardan biri de sayının bilgi ifade etmesinin sürekliliğidir. Bu mesele herhangi bir olayla ilgili bir kişide bilginin oluşmasına yol açacak râvi sayısına ulaşmış her haber aynı zamanda başka bir kişinin başka bir olayda söz konusu haberi işittiğinde de bu haberden hareketle bilgiye erişebilmesini sağladığı yönündeki meseledir.

Bu görüş Âmidî tarafından eleştirilmiştir. Ona göre mütevatir haber râvilerinin sayısına göre değil, haber verenlerin durumlarına, verdikleri habere ve söz konusu haberin

²³² Âmidî, *İhkam*, 2/ 27.

²³³ Cüveyni, *el-Burhan*, 1/579.

²³⁴ Gazzalî, *el-Mustasfa*, 1/262.

²³⁵ Cüveyni, *el-Burhan*, 1/581-582; Gazzalî, *el-Mustasfa*, 1/262; Âmidî, *İhkam*, 2/27-30.

içeriğini anlama düzeylerine göre bilgi ifade eder. Dolayısıyla mütevatir haberin ölçütü, söz konusu haberi nakleden kişilerin sayısı değil, haberle birlikte var olan karinelere dir.²³⁶ Âmidî'nin, Bakillani ve Ebü'l-Hüseyn'e ait görüşleri reddetmesinin dayanağı, Cüveyni'nin sık sık dile getirdiği, mütevatir haberin bilgi ifade etmesindeki ölçütün karine ve âdetler (*âdât*) olduğu yönündeki görüşüdür. O *el-Burhan*'da şöyle yazar: “Elde ettiğimiz bilgilere -âdetin bir gereği olarak- kayıtlardan (*vekâi*) elde ettiğimiz karinelere ulaşırız. Bu kayıtları sonlu şeylerle (*mahdudat*)²³⁷ belirlemek mümkün değildir. Ayrıca meydana geldiklerinde bunları²³⁸ inkâr edemeyiz. Bu tür bilgiler utananın utancına dair bilgi ve korkanın korktuğuna dair bilgi gibidir.”

2.4. MANEVİ TEVATÜR

Manevi mütevatir kavramı her ne kadar tevatür düzeyine erişmese de çokça nakledilen, ayrıntılarına ilişkin bilginin yaygın olduğu, ayrıca da birbirlerini destekleyen haberleri ifade etmektedir. Hatem-i Tai'nin cömertliği, Hz. Ali'nin cesareti bu tür haberlere örnek teşkil etmektedir. Bu mefhumla ilgili olarak şu soru sorulabilir: Tek bir anlama işaret eden ve tevatür düzeyine erişmeyecek biçimde bize kadar ulaşan bu tür haberlerin tıpkı mütevatir haber gibi bilgi ifade ettiğini söyleyebilir miyiz?

Çok sayıda insandan nakledilen haberler ortak bir anlama işaret ediyorlarsa -ki biz bunları mânevi mütevatir olarak adlandırmaktayız- bu haberlerin tevatür düzeyine eriştiğinden bahsetmiştik. Bu ortak anlama işaret etme olgusu, bu tarzdaki haberlere, mütevatir haberin sahip olduğu epistemolojik değeri verir. Çünkü nakledenlerin yalan üzerinde birleşme imkânı olmayan haberler de benzer şekilde söz konusu haberlerin tek bir anlama işareti yoluyla oluşmuştur:

Şu hâlde bu fikir hem lafzî olanını hem de manevî olanını içerecek biçimde²³⁹ mütevatir olarak kabul edilebilecek olan haberlerin alanını geniş ve esnek tutmuştur.²⁴⁰

²³⁶ Âmidî, *İhkam*, 2/29.

²³⁷ Mahdudattan biri sayıdır.

²³⁸ Yani duyuya dayalı kesin bilgileri. Başka deyişle Cüveyni, yalan üzere birleşmeleri olanaksız olacak sayıda insanın bize aktardığı bir haberi işittiğimizde, bu haberi nakleden kişilerin sayısı hakkında herhangi bir soru sormaksızın, söz konusu haberin bizde bilgiyi meydana getirdiğini söylemektedir.

²³⁹ Böyle bir ayırım söz konusu haberlerin her ne kadar lafızları farklı olsa da anlamlarının aynı olduğu yargısına dayanmaktadır.

²⁴⁰ Âmidî, *İhkam*, 2/30; Haydar Hubbullah, *Nazâriyyetü's-Sünne*, 473.

3. HABER-İ VAHİD

3.1. USULİ SÖYLEMDE HABER-İ VAHİDİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

Ahad haber kavramı²⁴¹ oldukça açık olduğu için burada bu kavramın tanımını vermeyeceğiz. Usulcüler bu kavramı farklı biçimlerde tanımlamışlardır, ancak bu tanımların çoğu tek bir nokta etrafında dönmektedir ki, o da haber-i vahidin bilgi değil, zan ifade ettiği'dir. Âmidî, bu görüşü eleştirdikten sonra haber-i vahidi tevatür düzeyine ulaşmamış haberler olarak tanımlamaktadır. Buna göre müstefiz ya da meşhur haber de haber-i vahid kapsamına girmektedir ki bu tür haberler en az üç ya da dört kişinin rivayet ettiği haberlerdir.²⁴²

Bu tür haberlerin istidlalde kabul edilip edilmediği meselesine gelince; haber-i vahidin epistemolojik değeriyle ilgili araştırma, ilkin bu tür haberlerin hücciyet vasfını alıp alamayacağı ve onlarla amel edilip edilemeyeceği sorununa cevap arayışı içerisinde başlamıştır.

Anlaşılan o ki usulcüler bunun aklen mümkün olduğunu kabule yakındırlar, fakat bu noktada farklı görüşler de bulunmaktadır. Sözelimi Ebü'l-Hüseyin el-Basri bu konuda şöyle düşünmektedir: Söz konusu haber iki kişi tarafından nakledildiyse ya da ashabın amelleri ile desteklenebilirse yahut onlar arasında yaygın ise ancak o takdirde onunla amel etmek kabul edilebilir. O, Cübbai'ye de benzer bir görüşü nispet etmektedir, şu farkla ki Cübbai, rivayet eden kişilerin dörtten az olmaması gerektiğini düşünmektedir.²⁴³ İbnü's-Sübki, *Minhac* şerhinde Cübbai'den nakledilen görüşteki çelişkiye dikkat çeker. Şöyle ki; Cübbai bir yandan bu tarzda rivayetlerle amel etmenin kabul edilemeyeceğini söylerken, diğer yandan söz gelimi iki kişi olması gibi sayı şartı koşmaktadır. Ancak daha sonra İbnü's-Sübki, bu problemi çözmekte ve esasında bir çelişkinin olmadığını dile getirmektedir: "Eğer ondan nakledildiği üzere Cübbai'nin, bir yandan haber-i vahidle amel etmenin kabul edilemeyeceğini söyleyip, öbür yandan sayı şartını öne sürmesinin nasıl uzlaştırılabilir olduğunu, çünkü sayı şartını öne sürmesi, bu rivayetlerle amel

²⁴¹ Bkz. Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 14/355-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.

²⁴² Âmidî, *İhkam*, 2/31.

²⁴³ Suyuti, *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi*, (thk. Abdulvehhab Abdullatif), (2. Baskı, Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Cedid, 1966), 1/73; Ebu'l-Hüseyin el-Basri, *el-Mutemed*, 2/96.

etmenin kabul edilebilir olduğunu söylemesini gerektirir²⁴⁴ diye soracak olursan, derim ki: Bu soruna iki şekilde cevap verilebilir. Bu ikisinden doğruya en yakın görüneni şu görüştür ki, burada reddedip haber-i vahid olarak adlandırdığı haber türü tek bir âdil kimseden aktarılan haberdır, yoksa ıstılahi anlamıyla haber-i vahid değildir. İstılahi haber-i vahid ile tevatür düzeyine erişmemiş tüm haberleri kastediyorum. Bu yüzden İmamı'l-Haremeyn şöyle demektedir: “Cübbai haber-i vahidin, ancak ve ancak en az iki kişiden rivayet edildiğinde kabul edilebileceği görüşünü benimsemiştir.” İkinci mümkün cevap şudur: Cübbai haber-i vahidi bir tür şahitlik gibi görmüştür.”²⁴⁵

Öyle anlaşılmaktadır ki, haber-i vahidlerle amel etmenin aklî olarak kabul edilebilir olduğu görüşü Sünni usulî söylem içerisinde neredeyse tüm usulcülerin üzerinde uzlaştığı bir meseledir. Öyle ki İbnü's-Sübki şahitlikte ve diğer dinî konularda haber-i vahid rivayetlerle amel etmenin bazılarına göre vahiy yoluyla, bazılarına göre ise akıl yoluyla vacip olduğunu dile getirmektedir.²⁴⁶ Yani bu tarzdaki haberlerle amel etmenin akli imkânından, aklî vücubuna bir geçiş söz konusudur.

Haber-i vahid, içeriğine dair kesin bir inancı oluşturacak tarzda bilgi mi ifade etmektedir? Yoksa yalnızca içeriğine dair zan mı ifade etmektedir? Bu iki meseleyle ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Usulcü ve kelamcılarının çoğu, haber-i vahidlerin kesin bilgi etmediği görüşündedir. Ehl-i hadisten bazı âlimler ise bu tarzda rivayetlerin bilgi ifade edeceğini düşünmüşlerdir.²⁴⁷

Gazzalî, birtakım hadisçilerden aktarılan bu görüşü tevil etmektedir. Ona göre hadisçilerin bu sözleri ya haber-i vahidlerle amel etmenin vacip olduğuna ilişkin bilgi ifade edildiği biçiminde yahut da söz konusu hadisçilerin bilgi ile zannı kastettikleri biçiminde anlaşılmalıdır.²⁴⁸ Gazzâlî, bu tavrıyla hocası Cüveyni'den ayrılmaktadır. Cüveyni, söz konusu görüşü incelemeyi ve reddetmek için de herhangi bir çaba sarf etmez,

²⁴⁴ “Feinne kazıyyete iştiratihi'l-adedi el-kavlu bihi.” Burada müellifin “kazıyye” lafzıyla kastettiği, lazım önerme (kazıyye-i lâzime), yani bir önerme kabul edildiğinde onunla kabul edilmesi gereken başka bir önermedir.

²⁴⁵ Abdulğani Abdulhalık, *a.g.e.* s. 412; Cüveyni, *Burhan*, 1/231; Sübki, *el-İbhâc*, 2/1222.

²⁴⁶ Taceddin Sübki, *Cemu'l-Cevami' fi usuli'l-Fıkh*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 2/ 55.

²⁴⁷ İbnü's-Sem'ani, *Kavatiu'l-Edille*, thk. Muhammed Hasan, (1. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/333; Gazalî, *el-Mustasfa*, thk. Ömer el-Eşkar, (Amman: Müessesetü'r-Risale, 2010), 1/272.

²⁴⁸ Gazalî, *el-Mustasfa*, 1/271.

aksine yalnızca şöyle söylemekle yetinir: “Bu (görüş) akıllı bir kimsenin kolayca kavrayabileceği bir rezilliktir (*hizy*).”²⁴⁹

Haber-i vahidlerin pratik sonuçları ve içeriğinin ne ölçüde kabul edildiğine gelince; sünni usulî söylem ortamında önceki meseleye nazaran daha az tartışılmış bir meseledir. Öyle ki -Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi- ümmetin seleflerinden ashab, tâbiin, kelamcı ve fakihler haber-i vahidle amel etmenin vacip olduğunu, bu vacipliğin de akıl ile değil, sem'î delillerle meydana geldiği görüşünü benimsemişlerdir.

Zahiri ve Şii'lerin haber-i vahidle amel etmenin caiz olmadığı görüşünde oldukları nakledilmiştir. Çünkü onlara göre haber-i vahid yalnızca zanni bilgi ifade eder, zanna tâbi olmamız ise yasaklanmıştır.²⁵⁰

Buraya kadar kısaca Sünni usulî metinlerde ele alındığı biçimiyle haber-i vahidin epistemolojik değerini ele aldık. Şimdi de İmami usulî söylemde bu türden haberlerin epistemolojik değerinden kısaca bahsedelim. Başlangıçtan beri bu tür rivayetlerin hem ilmi hem de ameli açıdan reddedilmesi İmami usulî söylemde hâkim yönelimi teşkil etmiştir. Her ne kadar *Tehzibu'l-Ahkâm ve'l-İstibsar* adlı kitabı dikkate alındığında bu türden rivayetleri ne ölçüde benimsediği tartışılabilir olsa da *Uddetu'l-Usul*'un yazarı Tusi'nin Şii usulî söylem içerisinde haber-i vahidleri destekleyecek en açık ve en önemli fikirleri ortaya koyan kişi olduğunu söyleyebiliriz.²⁵¹

Her ne kadar haber-i vahidin kabulü Şii usulî düşüncede Tusi'de vücut buluyor olsa da ondan önce haber-i vahidin reddi düşüncesi İmami söylemde zaman bakımından onlardan önce olsa da müfessir Tabersi, İbn Zehrâtü'l-Halebi ve İbn İdris el-Hilli'den İmami usulî söylemde haber-i vahid fikrini ret sancağını taşıyan isim olarak Şeyh Murtaza'ya değin hâkim düşünce olmuştur.²⁵²

Bu kısa açıklama herhangi bir şeyi ispat aracı olarak kullanılabilirliği ve epistemolojik değeri açısından İmami usulî söylemin haber-i vahide bakış açısını ortaya koymaktadır. Şii söylemde haber-i vahidin bu az sayıda olmayan reddini değerlendirecek olursak, öyle

²⁴⁹ Cüveyni, *el-Burhan*, 1/231.

²⁵⁰ Gazalî, *el-Mustasfa*, 276..

²⁵¹ Muhammed b. Hasan Tusi, *el-'Udde fi usûli'l-fikh* thk. Muhammed Mehdi, (1. Baskı, Müessesetu Ali Beyt, 1983), 1/290; Haydar Hubbullah, *Nazariyetu's-Sünne fi'l-fikri'l imami eş-Şii*, (Beyrut: Müessesetu'l-İntişari'l-Arabi, 2006), 97-98.

²⁵² Murtaza Şerif, *ez-Zeria ila Usuli'd-Din*, (Tahran, yy. 1848), 528; Haydar Hubbullah, *Nazariyetu's-Sünne*, 76 vd.

sanıyoruz ki, bu durumun ortaya çıkmasının nedeni pek çok usulcünün üzerinde uzlaştığı şu noktadır: Haber-i vahidin sağladığı veri bir zan olmanın ötesine geçmemektedir. Dolayısıyla usulcülere göre haber-i vahid kesin bilgi ifade etmekten son derece uzaktır. Bu yüzden her iki usul okulunda da haber-i vahidin reddedilmesine veya kabul edilmesine yönelik dikkate değer fikirlere rastlamaktayız. Buna binaen bu türden rivayetlerin zayıf olduğu ve reddedilmesi gerektiği yönündeki fikrin arka planında, bu rivayetlerin nakzedeni muhtemel olan iki alternatifin birini tercih etmekten ibaret olan zannilik niteliğine sahip olduğu fikrinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Yani haber-i vahidin delaleti konusunda ne ölçüde kabul edilebilir olursa olsun yalnızca zan ifade etmektedir ki, bununla muktezasının kanıtlanmasında kendisini belirleyen ve kuşatan karinelere bağımsız bir haber-i vahidi kastetmekteyiz. Bu türden rivayetlerin nakzedenin doğru olma ihtimalini ortadan kaldıracabileceğimiz kesinlik düzeyine erişememiş olması da düzeylerinin farklılığına karşın haber-i vahidlerin tamamının iki ortak niteliğe sahip olduğunu göstermektedir:

1- Haber-i vahidlerin tamamı, ifade ettikleri şeyin doğruluğuna kesin olmaksızın, yalnızca *daha tercih edilebilir olma (ercehiyyet)* yoluyla işaret ederler.

2-Haber-i vahidin gerçekliğe uymama veya hata barındırıyor olma ihtimali dikkate alındığında, her haber-i vahidin işaret ettiği önermenin karşıtı doğru olma olasılığını sürdürür.

Bu noktada akla şu soru gelebilir: Sünni ve Şii usulî söylemlerde haber-i vahidi reddetme düzeyindeki farklılığın sebebi nedir?

Sünni usulî söylemde haber-i vahidin en azından ameli konularda dikkate alınması gerektiği fikrinde ittifak bulunuyorken, İmami söylemde bu türden rivayetlerin ne ameli ne de ilmi konularda dikkate alınmaması gerektiği, şer'î bir hükmün ispatında da elverişli olmadığı noktasında bir ittifak yoktur. Bu iki mezhep arasında böylesi bir farkın olmasına yol açan şey nedir?

Bu soruna cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Mesele temelde haber-i vahidden farklı bir konuya dayanmaktadır. Bu noktada ilkin söz konusu türden haberlerin sahip olduğu standart gücü (*el-kuvvetu'l-mi'yariyye*), yani zannı incelemek gerekir. Sünni usul düşüncesi, erken dönem metinlerinden itibaren zannın fikhî-ameli hükümler söz konusu olduğunda muteber olduğu görüşünü benimsemiştir. Dahası Sünni usulî söylemin tarihinde haber-i vahidin tabiri caizse amelî hücciyeti -yani muktezasına göre amel

etmenin vücubiyetine hüccet olması- noktasında kesinlik ifade ettiği fikrine kimse karşı çıkmamıştır. Metinler bu gerçeğe işaret eden ibarelerle doludur. Bu hususta Sünni usul metinlerinin sıklıkla başvurduğu bir otoritenin ifadelerini örnek verebiliriz: Cüveyni, haber-i vahidin zanni bilgi ifade etmesine karşın kendisiyle amel etmenin caiz olup olmadığını tartışırken şunları söylemektedir: “Eğer Fıkıh nedir?” denirse, deriz ki: Şeriat âlimlerinin kullandığı ıstılaha göre fıkıh, teklifin hükümlerinin bilgisidir. Eğer “Şeriatın meselelerinin çoğu zanni bilgi ifade eder” denirse, deriz ki: “Zanni bilgiler fıkıh oluşturmaz, aksine fıkıh zannın bulunduğu noktalarda amel etmenin vacip olduğuna dair bilgilerden oluşmaktadır.” Bu yüzden muhakkikler demişlerdir ki: Haber-i vahidler ve fikhî kıyaslar zatları gereği ameli vacip kılmazlar, aksine bir amel, amele dair bilgiyle vacip olmaktadır. Bu bilgi de haber-i vahidlerin bulunduğu ve fikhî kıyasların geçerli olduğu bir konuda amel etmenin vacip olduğuna dair bilgidir.”²⁵³

Cüveyni, haber-i vahid ve benzeri rivayetlerin zatları gereği ameli vacip kılmadıklarını, buna bağlı olarak da esasında birincil delalet yoluyla bilgiyi ifade etmediklerini, aksine söz konusu vacipliğin rivayetin dışında bir nedenle meydana geldiğini bu şekilde izah etmektedir ki, bu neden söz konusu rivayetle amel etmenin caiz olduğuna dair kesin bilgidir. Bu durum söz konusu rivayetlerin, asılları gereği bilgiyi ve ameli gerektirmedikleri gerçeğiyle çelişmez.

İmami usulî söylemdeki durumu incelemeyen önce bir noktayı daha açıklığa kavuşturmamız gerekir. Sünni usul düşüncesinin bu konudaki düşüncesi, kelamcı ve usulcülerin yöntemlerini kendisine dayandırdıkları *el-Burhan* yazarının ifadelerinde tecessüm ettiği halde, usulcülerin dilinde niçin “Haber-i vahid bilgi ifade etmez, o ancak bir ameli gerektirir” sözü yaygınlık kazanmıştır?

Cüveyni, aynı zamanda zanni olmalarına rağmen haber-i vahidlerle amel etmenin caiz olduğuna dair görüşünü savunur. *el-Burhan* adlı kitabında yukarıda sözünü ettiğimiz soruna cevap verir: “Fakihlerin haber-i vahidin bilgi değil, ameli gerektirdiği görüşünde oldukları ifade edilmiştir. Bu bir ölçüde dikkatsizliktir, esasında kesin olan görüş şudur ki; haber-i vahid ne bilgiyi ne de ameli gerektirir. Çünkü bir amelin vacip olduğu kesinse bu durumda onun vacip olduğuna dair bilgi söz konusudur. Bu da bir tür bilgiye yol açar. Bu uzak bir ihtimaldir. Çünkü haber-i vahid yalnızca kesin bilgi gerektirmesi imkânsız

²⁵³ Cüveyni, *el-Burhan*, 1/85.

olan zanni bir bilgi sağlamaktadır.²⁵⁴ Dolayısıyla haber-i vahidle amel etme dile getireceğimiz delillere dayalıdır. Bu tartışma lafzidir. Muhakkiklerden hiç kimsenin burada dile getirdiğim görüşü reddedeceğini sanmıyorum.”²⁵⁵

Başka bir ifadeyle Cüveyni, haber-i vahidle amel etmenin vacip olduğuna dair bilginin haberin kendisiyle kesinlik kazanan bir şey olmadığını, eğer öyle olsaydı haberin sağladığı verinin bilgi olması gerekeceğini ifade etmektedir. Bu bilgi “amelin vacip olduğuna” ilişkin kesin olduğu öne sürülen bir önermedir. Ancak durum böyle değildir, haber-i vahid hiçbir biçimde bu türden bir ispata elverişli değildir. Çünkü kendinde zanni olan hiçbir biçimde bilgiyi ifade etmez. Bunun nedeni yanlış olma ihtimali bulunan önermelerden (*zanni bilgilerden*), yanlış olma ihtimali bulunmayan (*kesin*) bilginin elde edilememesidir.

Buradan hareketle Sünni usulî söylemde bir titizlik bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü böyle bir düşünce usulcüye haber-i vahid konusunda âdeta aşırı bir tutumda bulunmamasını öğütlemekte, ona sanki şöyle denilmektedir: Bu türden rivayetlerin zayıflığı konusunda sana karşı çıkmıyoruz, ancak bu habere harici bir unsur ilişmektedir ki o unsur sayesinde söz konusu haberle amel etmek şer’î olmaktadır.

Sünni usul düşüncesinde haber-i vahidin zanni olmasına dair düşüncesini ele aldıktan sonra daha önce yalnızca söz konusu türden rivayetlerin epistemolojik değerini reddetme yönündeki düşüncenin yaygın olduğunu söylemekle yetindiğimiz İmami Şii ekolünün bu konudaki düşüncesini ele alalım. İmami usul metinlerini okuyan biri kolayca fark edecektir ki, haber-i vahidlerin eleştirilmesinin nedeni onların sunduğu önermelerin zanni olmasıdır.

Haber-i vahidlerin reddedilmesi düşüncesi İmami usul düşüncesinde bu söylemin başlangıcından oldukça ileri tarihlere kadar yayılmıştır, dahası bazı Şiiler, zanni bilgilerin din dairesinin dışında bir kategori teşkil ettiği fikrine kesin gözüyle bakmışlardır, yani onlara göre zanni bilgilerin hiçbirinin, dinî alana ait olduğuna hükmedilen bir şeye dayanması mümkün değildir.²⁵⁶

²⁵⁴ Bu, usulcülerin sonucun alternatifinin doğru olma ihtimali bulunan akıl yürütmenin geçersiz olduğu yönündeki görüşlerini ifade etmektedir. Yani alternatif muhtemel olduğu için kendisiyle kesinliğin elde edilmeye çalışıldığı akıl yürütme geçersizdir. Sonucun öncüllere bağlı olduğu yönündeki bu görüşe mantıkçıların kaleme aldıkları kitaplarda da rastlanabilir.

²⁵⁵ Cüveyni *el-Burhan*, 1/599.

²⁵⁶ Haydar Hubbullah, *Nazariyyetu's-Sünne*, 601.

Şurası zikre değer ki genelde zanni bilgilerin ve buna bağlı olarak özelde ise haber-i vahidlerin reddedilmesi fikrinin yaygınlığı -İmami söylemde bu türden bilgileri destekleyen fikirler ortaya çıkmasına karşın- sonraki dönemlerde bir kırılma yaşamıştır. İmami usul düşüncesi, müteahhir dönemde zanni bilgilerin ve buna bağlı olarak haber-i vahid gibi rivayetlerin meşru olduğu fikrinin tesisinde büyüyen bir açılıma şahit olmuştur. Bu fikir Ahbari dönemin sona ermesiyle birlikte canlılık kazanmıştır. Öyle ki İmami usul düşüncesinde Haydar Hubbullah'ın da ifade ettiği gibi engellenme (*insidad*) “Felsefi akli çözümlemenin İmami düşüncesinde genelde zan meselesinde özelde ise zanni sünnette en yüksek tezahürleri.”²⁵⁷ kavramı ortaya çıkmıştır.

Engellenme kavramı burada İmami usul metinlerinde var olan, araştırmacının veya müçtehidin kesin önermelere ulaşma konusunda aciz olduğu fikrini ifade etmektedir. Şöyle ki; istinbat ediminde kesin sonuçlara ulaştıran yolların var olması imkânsızdır. Buna bağlı olarak haber-i vahid gibi zanni bilgiler, yalnızca kesin bilgiyi arayanların karşılaştığı probleme bir çözüm olduğu düşüncesiyle hızlı biçimde bir ispat aracı olarak kabul edilmeye başlamıştır.²⁵⁸

Engellenme (*insidad*) düşüncesine binaen İmami usulcüler daha önce kabul görmeyen fikirlerin kabul edilmesinin meşru olduğunu kanıtlayacak nazariyeler geliştirmeye başlamışlardır. Bu noktada farklı nazariyelerle karşılaşmaktayız. Sözelimi Murtaza Ensari'nin (h. 1281) düşüncesindeki davranışçı maslahat (*el-Maslahatu's-Sulükiyye*) nazariyesi, Miraz en-Naibi'nin (h. 1355) bilimsel ve yöntemsel (*ilmi ve tariki*) nazariyesi,²⁵⁹ Muhammed Kâzım el-Horasani'nin (h. 1329) geliştirdiği *Tenciz ve Ta'zir*

²⁵⁷ Haydar Hubbullah, *Nazariyyetu's-Sünne* 398.

²⁵⁸ Haydar Hubbullah *Nazariyyetu's-Sünne* 398.

²⁵⁹ Yazar, bu kuramı Miraz Muhammed Hüseyin en-Naibi'nin seçkin öğretilerinden biri olarak niteler. Bu niteliklemeyle kastedilen, İmami usul düşüncesinde Miraz'ın diğerlerinden farklılığı ise doğrudur. Ancak eğer kastedilen Miraz'ın bu görüşü savunan tek kişi olduğu ya da usul düşüncesinde özgün bir görüş ortaya koyduğu ise bu nitelikleme yanlış olacaktır. Çünkü en-Naibi'nin ihdas ettiği yöntemsellik (tarikiyye) Sünni usul düşüncesinin daha önceden -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- Cüveyni eliyle dile getirdiklerinin aynısıdır. Dahası Miraz'ın yöntemini açıklarken kullandığı ibareler, Beyzavi'nin kullandığı ifadelerle birebir aynıdır. Sözelimi *Minhac* yazarı *Minhac*'ın önsözünde şunları dile getirmektedir: “Fıkıhın zanni bilgilerden oluştuğu ifade edilmektedir. Bize göre müçtehit, bir hüküm hakkında zanni bilgiye sahip ise ona göre fetva vermeli ve onunla amel etmelidir. Çünkü böyle konularda zanna tâbi olmanın vacip olduğuna dair kesin bilgi söz konusudur. Dolayısıyla yöntem zanni, hüküm ise kesindir.” Kadı Beyzavi, *Minhacu'l-Usul ve Şerhuhu li'l-Esfehani*, thk. Abdülkerim en-Nemle, Riyad: (Mektebetü'r-Rüşd, h.1410), 1/41-42.

nazariyesi ve Muhammed Bakır es-Sadr'ın *hıfzi tezahüm* kuramı bu nazariyelere örnek olarak zikredilebilir.²⁶⁰

İmami usul düşüncesinde genelde zanni yöntemler özelde ise haber-i vahidin meşruluğunu kanıtlamak için ortaya konan düşünce ne olursa olsun, bu türden bir çaba usul ilminde iki söylemin ortak niteliklerini arttıracak biçimde birbirine yaklaşmasına yol açmıştır. Çünkü her iki söylemin usulcülere, haber-i vahidleri ele almada ilmi metodlarının farklılığına karşın, genel olarak bu türden haberlerin epistemolojik değerlerinin ilmi açıdan göz ardı edilemeyeceği noktasında uzlaşmışlardır. İstinbat faaliyetlerinde sağladıkları pratik sonuçlar dikkate alındığında bu tarzdaki haberlerin dikkate alınması oldukça önemlidir. Çünkü bu tavır sayesinde usulcünün çabasının sonucu olan şer'î hükmün kanıtlanmasında haber-i vahidlerin kullanımı mümkün hale gelmiştir.

Buraya kadar *mütevâtir* ve *ahad* haber olarak sünneti ele alan ve her ikisine de belirli bir hücciyet niteliği yükleyen iki farklı yaklaşımdan bahsettik. Şimdi icmali delil olarak Sünnet kavramına değineceğiz. Çünkü hücciyetle ilişkili yönü itibariyle sahip olduğu nesnel birlik dikkate alındığında bu icmali delilin birtakım kendine özgü nitelikler taşıdığı görülecektir. Bu niteliklerin bir kısmından kısaca bahsedelim:

3.2. RAVİ'DEKİ KİŞİSEL ŞARTLAR

Bu başlık birçok meseleyi içeren bir kategori olarak değerlendirilmektedir, ancak bu meseleleri kapsayan genel fikirle ilgili tevatür düzeyine erişmemiş olan haber-i vahidler yoluyla aktarılan metinlerin kabulü konusunda bir tür titizliğin (*teşeddüd*) bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu şartlardan bir kısmı râvi ve râvinin taşıdığı niteliklerle ilgilidir. Söz konusu kişisel şartlardan biri râvinin kendisini şer'î hükümleri uygulamaya ehil kılacak akıl-baliğ olma düzeyinde bulunması anlamında teklif şartıdır. Bu şart, râvinin düşünme kabiliyetiyle ilgilidir. Çünkü deli, çocuk gibi teklif niteliğine sahip olmayan bir kişi daha başta şer'î hükümlerin taalluk alanına dâhil olmamaktadır. Böyle birinin ne sözünü dikkate almak ne aktardığı rivayeti kabul etmek ne de bu rivayetlerin içeriğinde bulunan şer'î delillere itibar etmek mümkündür.

Ancak usulcü, mükellef olmamakla nitelenen birtakım insanların teklifin bulunmaması noktasında eşit olmadığını fark eder. Söz gelimi, bazı insanlar delilik gibi belirli bir

²⁶⁰ Haydar Hubbullah, *Nazariyyetu's-Sünne*, 379.

niteliğe sahip oldukça bütünüyle tekliften muaf iken, bazıları da çocukluk gibi zaman içinde ortadan kalkan bir nitelikle önceden mükellef değilken sonradan mükellef olmaktadır. İşte bu noktada râvinin aktardığı haberle ilişkisi bakımından usulcüler üç farklı görüş beyan etmişlerdir. Bu durumda hadisi alma (*tahammül*) ve rivayet -yani söz konusu haberin fiili rivayeti- kavramı ortaya çıkmıştır. Dile getirilen iki farka binaen usulcü ve hadisçiler doğal olarak mükellefin çocukken işitmiş oldukları şeylerin rivayetlerini kabul etmekte zorluk çekmemişlerdir. Çünkü rivayeti çocukken işitmiş olması, mükellef olduğu sırada aktardığı rivayetlere itibar etmenin önünde engel değildir. Pek çok usulcü Safiyüddin el-Hindî'nin *Nihayetü'd-Diraye* adlı kitabında gösterdiği çabaya benzer biçimde sözünü ettiğimiz türden rivayetlerin kabulüne dair deliller serdetmiştir. Bu delillere göre sahabilerin İbn Abbas, İbnü'z-Zübeyr ve Numan b. Beşir'in rivayetlerini kabul üzerinde icma etmesi söz konusu rivayetlerin kabul edilmesinin caiz olduğunu göstermektedir.²⁶¹

Râvi hakkındaki kişisel şartlardan birinin de İslâm şartı olduğunu görüyoruz. Çünkü haber-i vahidler söz konusu olduğunda râvinin Müslüman olması kaçınılmaz bir durumdur.²⁶²

Bu noktada usulcülerin, dinî söylemde şer'î bir nass gibi muteber olan şeyin tesisinde bu türden rivayetlerin katkısını göz önünde bulundurmaları suretiyle, dine nispet edilerek aktarılan rivayetler konusundaki hassasiyetlerini görebiliriz. Çünkü söz konusu rivayetin râvisi başka bir dine mensup olmamalıdır. Râvinin sadece başka bir dine mensup olması bile, farklı dine mensup insanların aktardıkları rivayetlere şüphe ilâşebileceği için, rivayetin kabulü konusunda bir eleştiri nedeni olarak görülmektedir.

Haber-i vahid söz konusu olduğunda râvinin Müslüman olması şartı, bu türden rivayetlerle mütevatir rivayetler arasındaki temel farklardan birini teşkil etmektedir. Çünkü mütevatir haberlerin râvilerinde Müslüman olma şartı aranmaz ve mütevatir bir haberde râvilerin Müslüman olmaması durumu, bu haberin ne epistemolojik değerini düşürür ne de bu haberin eleştirilmesinin bir nedeni olabilir. Ancak haber-i vahidde durum farklıdır. Bu iki haber türü arasındaki ayrımın dayanağı, mütevatir haberin meşruluğunun güçlü bir delile, yani haberi verenlerin yalan üzerinde birleşmelerinin imkânsızlığına dair

²⁶¹ Hindî, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/ 2872.

²⁶² Hindî, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/ 2874; Âmidî, *İhkam*, 1/65.

delile dayanıyor olmasıdır. Haber-i vahid ise bu tarzda bir özellikten yoksundur ve her ne kadar doğru olsa da yalan olma ihtimali ortadan kalkmaz. Benzer biçimde haber-i vahidin hücciyeti, kendi mahiyeti dolayısıyla var olmaz, başka bir deyişle kanıtlama kabiliyeti mahiyetinden kaynaklanmaz. Aksine onun hücciyeti, kendisine hücciyeti sağlayan kesin delillerin desteği sayesinde var olur.

Râvinin bu kişisel şartı, yani Müslüman olması şartı iki önemli meseleyi doğurmuştur:

1-*Zahiren İslâm'la Yetinmek*.²⁶³Bu meseleyi şu biçimde ifade edebiliriz: Zahiren Müslüman olduğu ve fasık olmadığı bilinen birinin rivayeti kabul edilebilir mi? Yoksa ona, onun durumuna ve insanların ona ilişkin ifadelerine dair incelikli bilgilere mi sahip olmak gerekir?

İmam Ebu Hanife, fakih ve usulcülerin çoğundan farklı olarak, râvinin zahiren Müslüman olması ve fıska düşmemiş olması şartıyla yetinmiştir.²⁶⁴

Usulcülerin Ebu Hanife ve ashabına karşı çıkışına bakıldığında usulcülerin bu noktada kullandıkları delillerin ortak noktası, onları bu türden rivayetler konusunda ihtiyat ilkesini geliştirmeye yönlendiren kuşkunun varlığıdır. Çünkü söz konusu rivayetlerin ispat gücü zayıftır ve onlar karşısında ihtiyat asıldır. Dışarıdan bakıldığında Müslüman görünüyor olması bir râvinin âdil ve dürüst olmasını gerektirmez. Şer'î nasslar söz konusu olduğunda ihtiyat zorunluluğu, rivayetin kabulünde râvinin şahsı konusunda emin olmayı, dahası onun zahirde şöyle ya da böyle olduğuna dair bilgiyle yetinmemeyi gerektirir.

Ancak bazı Hanefiler bir kimsenin zahirde Müslüman olması şartını, İslâm'ın başlangıcı yahut selef dönemiyle sınırlandırarak izah etmişlerdir. Çünkü o dönemlerde insanlar arasında adalet esas idi, ancak daha sonrası için bu şart yeterli değildir. Zira râvilerin durumlarına ilişkin ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Aksine sonraki dönem râvilerinin hayatları ve durumları en azından belirli bir düzeyde biliniyor olmalıdır. İşte birtakım

²⁶³ Bu mesele usul metinlerinde farklı başlıklarla örneğin “rivayetü meçhuli'l-hal” ya da “rivayetü'l-mestur”; gibi başlıklarla ifade edilmektedir. Âmidî, *el-İhkam*, 1/70; Leknevi, *Fevatihü'r-Rahumut bi'Şerhi Müsellimu's-Subut*, thk. Abdullah Mahmud, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/181; Cüveyni, *el-Burhan*, 1/614.

²⁶⁴ Gazalî, *el-Mustasfa*, 1/294; Hindî, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/2886.

Hanefiler yukarıda sözünü ettiğimiz Ebu Hanife'ye ait sözü bu şekilde yorumlamaktadırlar.²⁶⁵

Cüveyni, bu meseleyi ele alıp kendi görüşünü ortaya koyar. Buna göre iki şey arasında bir ayırım yapmak gerekir. Birincisi, durumu bilinmeyen birinin (*mestur*) rivayetinin kabulü, ikincisi, durumu bilinmeyen birinin rivayetinin reddedilmesi. Cüveyni, *mestur* kişinin zahirde Müslüman görüldüğü için rivayetinin kabul edilebilir olduğu şeklindeki görüşün hiçbir biçimde kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Yani

ona göre bu görüşün Ebu Hanife'ye ait olduğu öne sürülemez. Ancak o, *mestur* kişinin rivayetinin kabul edilmemesinin, rivayetini reddetmeyi gerektirmeyeceğini, aksine rivayetinin kabulünü gerektirecek bir durum ortaya çıkana değin tevakkufun gerektiğini titiz bir biçimde ortaya koymuştur. O *el-Burhan* 'da şöyle söylemektedir: “Hadisçiler bu kişilerin rivayetlerini kabul etme konusunda tereddüt etmişlerdir, usulcülerden muteber isimler ise bu kişilerin rivayetlerinin kabul edilmemesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bize göre de doğru olan görüş budur. Bu noktada en doğru tavır, *mestur* kişinin rivayetinin mutlak olarak ne reddedilmesi ne de kabul edilmesidir. Aksine şöyle düşünmek gerekir: Âdil bir kişinin rivayeti makbul, fasık olanın rivayeti ise merduttur. *Mestur* kişinin rivayetinde ise durumu açığa çıkana değin herhangi bir hüküm vermemek gerekir.”²⁶⁶

2-Râvinin Âdil Olması: Âdil olmak bir kişinin Müslüman olmasına zait bir nitelik olduğu için bu mesele İslâm şartından ayrı olarak zikredilmektedir. Çünkü her Müslüman âdil olma niteliğini hak etmemektedir. Adalet, “fıkıhçıların kullanımıyla bir kimsenin şahitliğinin ve Hz. Peygamber'den aktardığı rivayetlerin kabule ehliyetli olmasını ifade etmektedir. Gazzâlî, bu anlamıyla ehliyetle ilgili olarak şu sözleri dile getirmektedir: “(Adalet) hayatın ve dinin istikamet üzere olmasından ibarettir. Böyle bir niteliğin sonucu nefiste yerleşik hale gelmiş bir hâldir ki genel olarak takva ve mürüvvet şartlarına uymayı gerektirir. Böylelikle o kişiye yönelik bir güven meydana gelir.”²⁶⁷

Görünen o ki, pek çok usulcü arasında adalet kavramını en titiz biçimde ele alan Gazzâlî'dir. Bu yüzden Âmidî ve Safiyyüddin el-Hindi gibi pek çok usulcünün kaleme aldıkları metinlerde *el-Mustasfa* 'daki ibareleri tercih ettiklerini görürüz.

²⁶⁵ Buhari, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî* thk. Abdullah Mahmud, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/ 563.

²⁶⁶ Cüveyni, *el-Burhan*, 1/614.

²⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 1/294; Amidî, *İhkam*, 2/69; Hindî, *Nihayetü'l-vusul*, 7/2879.

Gazzâlî'nin ifadelerinden öyle anlaşılmaktadır ki, o ilkin adaletin ehliyet olduğunu ifade ederek adalet kavramını genel bir tarzda tanımlamıştır. Sonra bu ifadenin çok genel olduğunu düşünerek onu açıklamak istemiştir. Buna göre söz konusu ehliyet, insanı takva ve mürüvvete uygun hareket etmeye yönlendiren nefiste yerleşik hale gelmiş karakter anlamına gelmektedir. Böylece râviyi işiten birinde, râvinin rivayetinde dürüst olduğu konusunda bir güven oluşur.

Öyle görünüyor ki, Gazzâlî'nin "*sikatü'n-nufûsi bi'sıdkihi*" ibaresi haber-i vahidin içeriğinin, kesinliği ve yakîni gerektirmediğine işaret etmektedir. Haber-i vâhidler, daha önce de geçtiği üzere her ne kadar kesinliği sağlamıyor olsalar da işiten kişinin söz konusu içeriğe dair râvinin âdil olması şartıyla güven duymasını sağlayabilmektedir.

Uslucüler, adalet niteliğinin; yemekte, mizahta aşırıya kaçma, yol üzerinde yemek yeme ve ahlaki düşük insanlarla muhabbet etmek gibi küçük günahlarda ısrardan, mürüvveti zedeleyen mübahlardan kaçınılması ve râvinin yalana ya da başka bir günaha cüret etmesine yol açacak ölçüde inancının zayıflığının göstergesi olan fiilleri terk etmesi anlamına geldiğini ifade ederler.²⁶⁸

Haber-i vâhid, bir rivayetın râvisinin aktarımını kabul etmeyi engelleyecek söz konusu eleştirilerden ötürü Gazzâlî daha açık bir kural geliştirmiştir. Buna göre râviyle ilgili kararı hâkim verecektir. Eğer râvinin yalan söylemeye cüret edebileceğine işaret eden bir şey ortaya çıkarsa ve buna bağlı olarak şahitliği geçerli değilse, bu durum râvinin adaleti noktasında bir probleme işaret etmektedir. Fakat râvinin hâlinde, hâkim önündeki şahitliğinin geçerliliğini ortadan kaldıracak bir şey yoksa, bu durumda rivayeti aktarımı sırasında adaletiyle ilgili herhangi bir problem yoktur.²⁶⁹ Ancak şurası zikre değer ki Gazzâlî adalet kuralıyla ilgili kendi görüşünü ortaya koyduktan sonra adaletin müçtehidin içtihadına, alışkanlıkların farklılıklarına ve insanların durumuna bağlı olarak küçük günahlara bakışlarına göre değişeceğini ifade eder.²⁷⁰

Her ne kadar az önce dile getirdiklerimiz râvinin adaletiyle ilgili sorun olarak görünen şeyleri içerse de İbn Abdışşekûr adalete dair bilgiyi elde etme yollarıyla ilgili bir meseleyi ele alır ve bu bilginin temelini şöhret olduğunu, yani râvinin adaletiyle meşhur olması olduğunu söyler. Örnek olarak adaletiyle bilinen imamları zikreder: Ebu Hanife, İmam

²⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 1/294.

²⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 1/294

²⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 1/294

Malik, İmam Şafii vb. meşhurlara değindikten sonra *tezkiye* kavramını açıklar. Buna göre tezkiye âdil bir kimsenin bir başkasının âdil olduğunu bildirmesi, yani adaleti herhangi bir yolla bilinen âdil bir kimsenin başka bir kimseyi âdil olmakla nitelendirmesi anlamına gelmektedir.²⁷¹

İbn Abdışşekûr'un şöhret olarak adlandırdığı şey, Safiyüddin el-Hindi'nin râvinin adaletine dair bilginin yollarını ikiye, tecrübe (*hibra*) ve tezkiyeye indirgediği sırada tecrübeyle kastettiği şeydir. Burada tecrübeyle kastedilen şey, râvinin insanlarla olan ilişkilerinde ortaya çıkan hâl ve nitelikleridir. Çünkü kişinin yerleşiklik kazanmış ahlakı, kendisini kuşatan toplumda sürekli olarak tekrarladığı davranışlar ışığında görünür.²⁷²

Haber-i vahidin râvisinin taşıması gereken şartlara dair şimdiye değin söylediklerimizden, mükellef olma veya Müslüman olma yahut da âdil olma gibi şartların mânevi şartlar olduğunu görüyoruz. Ancak usulcü ve hadisçilerin râviyle ilgili olarak sözünü ettikleri bir şart daha vardır ki o da râviyi rivayete hazır hale getiren *zabt* şartıdır. Bu şart, maddi bir yetenek olarak kabul edildiği ölçüde mânevi bir değer içermemektedir. Bu şartla kastedilen şey, haber-i vâhid bir rivayetin râvisinin aktardığı rivayeti oluşturan kelimeleri kavraması ezberlemesi, işittiği ve aktardığı sırada unutmamasıdır.²⁷³

Zabt kavramı, insanların kuvvet ve zayıflık olarak farklılaştığı şeylerden biridir. Zabt, râvilerde eşit ölçüde bulunan bir nitelik değildir, aksine her bir râvi zabt kuvveti açısından birbirinden farklıdır. Buradan hareketle herhangi bir râvinin aktardığı haber-i vâhidin kabul edilebileceği biçimde zabt niteliğine sahip olup olmadığının belirlenmesinde uygun ölçütün ne olduğu önem kazanmaktadır.

Usulcüler, aktardıkları haberleri kavrayabilmeleri itibariyle rivayetleri kabul edilecek râvileri ayırt etmeye yarayan bir ölçüt geliştirmişlerdir. Nitekim usul metinlerinde zabt niteliğinin, bir kişinin hatırlamasının unutmamasından daha muhtemel olmasından ibaret olduğu, buna bağlı olarak da söz konusu râvinin aktardığı rivayetlerle ilgili zann-ı galibin oluşacağı ifade edilmiştir.²⁷⁴

Bu ölçütte göze çarpan nitelikleri şöyle sıralayabiliriz:

²⁷¹ Leknevi, *Müsellemu's-sübût*, 2/183.

²⁷² Hindi, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/2886.

²⁷³ Âmidî, *İhkam*, 2/67; Hindi, *Nazariyetü's-Sünne* 7/2885.

²⁷⁴ Hindi, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/2885.

1-Her ne kadar bir tür genellik içeriyor olsa da bu ölçüt hedeflenen şeyi sağlamaktadır. Çünkü ölçüt hadd-i fasılı içermektedir ki bu fasıl da râvinin hatırlama ihtimalinin, unutma ihtimalinden daha fazla olmasıdır. Söz konusu ölçütten anlaşılabilir olanlardan biri budur.

2- Daha önce de geçtiği gibi her ne kadar zabt için ortaya konan bu ölçüt, genel olsa da mesele tecrübe dayanağını içermektedir. Çünkü şu ya da bu râvinin hatırlama ihtimalinin, unutma ihtimaline göre daha fazla olduğuna dair bir hüküm duyu ve tecrübeye dayanmaktadır ki, böylece söz konusu mesele uygulamalı ve pratik bir mesele olmaktadır.

3-Bu ölçüt, her ne kadar zabt niteliği dikkate alınarak rivayeti kabul edilebilir râvilerle edilemez râvileri ayıran bir hadd-i fasıl içerse de rivayetlerin kabulüne geniş bir imkân tanır. Çünkü yalnızca râvinin hatırlama ihtimalinin daha yüksek olmasıyla yetinilmektedir. Daha önce de geçtiği üzere bu durum, kabul edilebilir haber-i vahid rivayetlerin alanını genişletmektedir, buna bağlı olarak şer'î hitap olarak adlandırılacak nassların alanı da artmaktadır.

4-Söz konusu zabt ölçütü haber-i vahidin sahip olduğu kuvveti pekiştirmektedir. Bu kuvvet, râvinin aktardığı haberin doğruluğuna dair zann-ı galibin oluşması için rivayetin yeterlilik şartını taşıması halinde, bir haberin zan ifade etme gücüdür. Bu yargı usulcülerin haber-i vahid rivayetlerin yalnızca zan ifade ettiği yönündeki kurallarına dayanmaktadır. Daha önce haber-i vahidin güvenilirliği ve epistemolojik değeri için vazgeçilmez olan kişisel bir şart olarak adalet niteliğiyle ilgili olarak söylediklerimizi hatırlayacak olursak, râvinin âdil olduğuna dair bilgiyi elde etme yolunun şöhret ve tezkiiyeye dayandığını ifade etmiştik.

Şöhret kavramı açık bir kavramdır ve bu kavramla kastedilenin söz konusu meziyet ve niteliklerin râvinin nefsinde yerleşiklik kazanması olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, râviyi tanıyan, onunla vakit geçiren herkes onda bulunan bu niteliklere şahit olur. Bu durum râvinin şüpheden uzak ve mâsum olduğunu göstermektedir. Öyle ki râvi, aktardığı şeyle ilgili şüphe oluşturacak durumların bulunmadığı, güvenilir bir tarzda rivayetleri aktarabilecek bir düzeye erişir.

Ahmed b. Hanbel'in İshak b. Rahuye'nin adaletiyle ilgili soru soran birini kınadığı nakledilir. Benzer biçimde Yahya b. Main'in de İbn Ubeyd'in adaletiyle ilgili soru soran birini kınadığı aktarılmaktadır.²⁷⁵ Burada söz konusu râvilerin adaletini tespit için

²⁷⁵ Leknevi, *Müsellemu's-Sübut*, 2/183.

başkaları tarafından tezkiye edilmeye gerek duyulmadığına dikkat çekilmektedir. Çünkü bu râvilerin adaletleri kuşkuya yer vermeyecek biçimde şöhrete erişmiştir.

Daha önce de geçtiği üzere usulcüler, râvinin adaletine dair bilgi elde etmenin ikinci yolunun tezkiye olduğunu ifade ederler. Usulcüler, bu yöntemin kurallarını belirlemeye önem göstermiş, kendilerinden sonra hadisçilerin de uyacağı geniş sınırlar (*hutut arîza*) koymuşlardır. Hadisçiler, buna bağlı olarak cerh ve tâdil ilmini geliştirmiş, bir usulcüden farklı olarak insanların durumları hakkında ince ayrıntılara değin bilgi edinmede derinleşmişlerdir. Bu meselenin usul metinlerinde sübut nazariyesi bağlamında inceleniyor olmasının nedeni, tezkiye kuralının genel çerçevesini belirlemektir, yoksa hadisçiler gibi râvilerin tek tek durumlarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler edinmek değildir.

Genel olarak bakıldığında bir râvinin âdil olup olmadığına dair tartışmaların birkaç nokta etrafında döndüğü görülür:

1-*Tezkiye Edenlerin Sayısı*, 2- Cerh ve Tezkiyenin Sebebi 3-Tâdilin Tearuzu 4- Cerh ve Tâdilin Niteliği ²⁷⁶

4.2.1. Tezkiye Edenlerin Sayısı

Burada kastedilen şudur: Belirli bir kişinin âdil olduğuna hükmetmek için belirli sayıda kişilerin tezkiyesi gerekli midir? yoksa âdil bir kişinin²⁷⁷ onun âdil olduğunu ifade etmesi yeterli midir?

Usulcüler, bu meseleyle ilgili olarak üç farklı görüş dile getirmişlerdir. *Nihayetü'l-Vusul*'u dikkate alarak bu görüşleri şöyle ifade edebiliriz:

1-Bir kişinin tezkiyesi yeterlidir, çok sayıda insana gerek yoktur. Bu hüküm hem şahitlik hem de rivayet için geçerlidir.

2-Bir kişinin tezkiyesi yeterli değildir, aksine tezkiye edenlerin sayısının birden fazla olması gerekir.

3- Bu görüş, usulcülerin çoğunluğuna nispet edilmektedir. Buna göre rivayetin kabulü ile şahitliğin kabulü arasında bir ayırım yapmak gerekir. Râvinin rivayetinin kabul edilmesi, birden fazla âdil insanın tâdilini gerektirmez, aksine tek bir âdil kişinin tezkiyesi

²⁷⁶ Gazâlî, *el-Mustasfa*, 1/305; Hindi, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/ 2895 vd; Âmidî, *İhkam*, 1/77.

²⁷⁷ Bu zımnî bir şarttır. Çünkü adalet niteliğine sahip olmayan biri, başkalarının âdil olduğunu söyleme ehliyetine sahip değildir. Böyle birinin sözüne daha baştan itibar edilmez. Âdil biri olmalıdır ki, bu sayede başkasının âdil olup olmadığına dair ortaya koyduğu hükmü kabul edilebilir olacaktır.

yeterli olacaktır. Tanıklığa gelince; tek bir âdil kişinin tezkiyesi yeterli olmaz, aksine birden fazla kişinin tezkiyesi gerekecektir.

Burada bu görüşlerin delillerine değinmek amacıyla değiliz, ancak söz konusu tartışmayla ilgili olarak iki noktaya işaret edebiliriz:

a-Usulcülerin bir yandan rivayetlerin kabulünde gösterdikleri tolerans, öbür yandan belirli bir şahsın şahitliğinin kabulünde gösterdikleri titizlikle rivayet ve şahitlik arasında yapmış oldukları ayırımı bir sonucu olarak, bir kişinin şahitliğini ancak birden fazla âdil insanın bu kişinin âdil olduğunu ve şahitliğinde sözüne güvenilir olduğunu söylemesi şartıyla kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım insan hakları ve şahitliğe dayalı dünyevi hükümlerle ilgili aşırı bir ihtiyat olarak görülmektedir.

b-Rivayetin kabulü söz konusu olduğunda birden fazla kişinin tâdilinin gerekli olmadığı yönündeki görüş oldukça önemlidir. Çünkü yalnızca tek bir kişinin tâdili ile râvilerin tâdil edildiği pek çok rivayetin kabulüne yol açmak suretiyle subüt nazariyesine geniş bir alan açar. Bu da şer'î nass olarak itibar görüp kabul edilecek şeylerin zenginleşmesine yardımcı olacak, fetvalara da olumlu yansıtacaktır. Çünkü kabul gören nassların sayısının fazla olması, şer'î hükümlerin kıyas, istihsan ve mesalih-i mürsele gibi üzerinde tartışmaların olduğu diğer icmali delillere dayandırılmaları yerine, nasslara dayandırılma olasılıklarını arttıracaktır. Fıkhi hükümlerin, üzerinde ittifakın olduğu delillere dayandırılması, hakkında tartışmaların olduğu delillere dayandırılmasından daha iyidir. Çünkü asıl olan ihtilaf değil, ittifaktır.

Bir kişinin tâdilinin rivayetin kabulü noktasında yeterli olduğu yönündeki katı olmayan tavır, usulcünün haber-i vahidin en nihayetinde yalnızca zan ifade ettiği yönündeki kesin kavrayışıdır. Burada ister tek kişi isterse de birden fazla kişi râvinin âdil olduğunu dile getirsin, bu durum değişmez. Benzer biçimde usulcünün fıkhi hükümlerin kat'î delillere dayanması gerekmediği, zanna dayalı amel için yeterli olduğu hususunda da tam bir kanaati bulunmaktadır.

3.2.2. Cerh ve Tezkiyenin Sebebi

Bununla kastedilen şudur: Herhangi bir râvinin adalet niteliğine sahip olduğu yahut da mecruh olduğu yönündeki bir görüşte, buna neden olan şeyin dile getirilmesi gerekir mi? Usulcüler bu noktada pek çok görüş öne sürmüştür.²⁷⁸

²⁷⁸ Âmidî, *İhkam*, 2/78.

1-Âmidî'nin *el-İhkâm*'da,²⁷⁹ Gazzalî'nin *el-Mustasfa*'da²⁸⁰kendisine nispet ettiği üzere Şafii'ye ait olan görüştür. Buna göre râvinin mecruh olduğu şeklindeki bir görüşte sebebin zikredilmesi gerekirken, âdil olduğu yönündeki görüşte sebebi dile getirmeye gerek yoktur. Bu iki yön arasındaki fark, adalet mefhumu açısından üzerinde tartışmanın bulunmadığı bir şeydir, fakat bir râvinin cerhi yahut kabul görmemesi, cerhin nedenleri konusundaki ihtilafları dolayısıyla insanların üzerinde ittifak etmediği bir husustur.

2- Birinci görüşün zıttıdır. Yani râvinin âdil olduğu yönündeki görüşün sebebi zikredilmesi gerekirken, mecruh olduğu şeklindeki görüşün sebebinin dile getirilmesine gerek yoktur. Çünkü insanlar genellikle başkalarını överken aşırıya kaçarlara, fakat yergi söz konusu olduğunda ise ağırdan alırlar. Buna bağlı olarak bir kişi tezkiye edildiğinde bunun övgü veya iltifat olmadığından emin olmak için söz konusu tezkienin gerekçesi istenir. Bu şart cerh için geçerli değildir, çünkü cerh yalnızca kendisine delalet eden bir şey dolayısıyla meydana gelmektedir, zira o, asıldaki bir ihtilaftır.²⁸¹

3- Bu görüş ne cerhte ne de tâdilde herhangi bir gerekçenin dile getirilmesine gerek olmadığını ifade eden görüştür. Buna göre tâdil yahut tezkiye eden kişinin basiretiyle yetinilmelidir. Bu görüşü Bakillani ve Seyfüddin Âmidî tercih etmiştir.²⁸²

Söz konusu meseleye ilişkin bu üç farklı görüşü dikkate aldığımızda şunları söyleyebiliriz:

a-Bu meselede İmam Şafii'ye atfedilen birinci görüş, bir Müslümanda asıl olanın adalet sıfatı olduğunu ifade eden öncüle dayanmaktadır. Dolayısıyla asl'a muhalif olup ravilerden herhangi birini cerh eden kişi, görüşünü temellendirmek durumundadır. Çünkü kural asl'a karşı çıkandan delil talep edilmesini gerektirmektedir.

Öyle anlaşılmaktadır ki bu görüş, adalet kavramıyla cerh kavramının hakikatlerini ayırtmaktadır. Adalet sebepleri konusunda tartışmanın bulunmadığı bir durumdur, çünkü daha önce de geçtiği üzere adalet, esasında kendisine sahip olanın haramlara yaklaşmasını engelleyen ve nefiste yerleşiklik kazanmış bir nitelikten ibarettir. Cerh ise ne kavramı ne de sebepleri açısından herhangi bir ittifakın bulunmadığı bir durumdur, buna bağlı olarak cerhle ilgili tartışmanın bulunması pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla

²⁷⁹ Âmidî, *İhkam*, 2/78.

²⁸⁰ Gazzalî, *Mustasfa*, 1/304.

²⁸¹ Hindi, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/2897.

²⁸² Âmidî, *İhkam*, 2/78.

cerhin gerekçesinin dile getirilmesi gerekir, çünkü bazıları için bir şey cerh sebebi iken, diğer bazıları için cerh sebebi olmayabilir.

b-İkinci görüşü dile getirenler, insanların birbirlerini nitelediği niteliklerin pek çoğunun, toplumdaki fertler arası ilişkileri belirleyen iltifat nevinden olduğunu varsaymışlardır. Buna bağlı olarak cerh toplumda istisnai bir durumu ifade eder, dolayısıyla cerh yalnızca kendisine işaret eden bir sebep var olduğunda meydana gelir. Öyleyse toplumsal ilişkilerde var olan ve genellikle iltifat nevinden olan tezkiyeden farklı olarak, cerhin nedenini dile getirmeye gerek yoktur.

c-Bakillani'nin görüşünden öyle anlaşılmaktadır ki o ne cerhin ne de tadilin gerekçesinin sunulmasının gerekli olmadığını öne sürmüştür. Bu görüş daha baştan âdil bir kimseye özel bir önem atfetmektedir, çünkü adalet niteliğine sahip olan biri, bir başkasını âdil olmakla yahut da rivayeti kabul edilmemesi gereken mecruh birisi olmakla nitelendirme yetkisine sahiptir. Bu özel önem, bir kavram olarak adaletle, nefiste yerleşiklik kazanmış bir meleke olarak basiret arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, daha başta âdil bir kimsenin basiret sahibi olduğu ve cerhin yahut da tezkiyenin nedeni konusundaki sessizliğinin de bir sorun teşkil etmediği varsayılmaktadır. Çünkü âdil bir kimsenin sözü her durumda kabul edilebilir.

Ancak dikkatle incelendiğinde bu görüşün daima kabul edilmeyen bir varsayıma dayandığı görülecektir. Bu varsayım da bir kişinin âdil olması ile basiret sahibi olması arasındaki karşılıklı gerektirme (*telazüm*) ilişkisinin bulunduğu yönündedir. Bu yaklaşım yanlıştır, çünkü daha önce sözü geçtiği anlamda bir insanın adalet niteliğine sahip olmasıyla zekâ, dakik fikirlilik vs. anlamıyla basiret niteliğine sahip olması arasında fark vardır. Dolayısıyla iki durum arasında bir karşılıklı ilzamsöz konusu değildir.

Bu nedenle Gazzâlî, bu meselede muhtemel görüşler noktasında ayrıntılara dalarak dördüncü bir görüş ortaya koymuştur. O, az önce dile getirdiğimiz Bakillani'nin görüşünü ifade ettikten sonra şöyle demektedir: “Bizce doğru olan görüş budur.” Bu da Gazzâlî'nin dile getirdiği görüşün Bakillani'nin görüşünden ayrıştığı anlamına gelir. Gazzâlî, bunu şöyle aktarmaktadır: “Bizce doğru olan görüş, bu durumun tezkiye edenin haline göre değişeceği yönündedir. Dolayısıyla basiretine dair güvenin olduğu biri söz konusu olduğunda yalnızca görüşünü dile getirmesi yeterlidir, fakat adalet niteliğine sahip olduğu

bilinip basiret sahibi olduğu bilinmiyorsa bu durumda onu tanıyan bir âlime danışır ve buna göre değerlendiririz.”²⁸³

Bu noktada Gazâlî, açık biçimde bir kişinin âdil olmasıyla onun cerh ve tâdil şartlarına dair bilgisi arasında bir ayırım olduğunu ifade etmektedir. Çünkü her âdil olan kişi başkalarının âdil olduğunu gösteren şartları bilmeyebilir. Buna bağlı olarak âdil bir kişinin bir başkasını âdil olmakla nitelendirdiği zaman bunun gerekçesini belirtmesi gerekir. Cerh için de aynı şey geçerlidir. Çünkü adalet ve basiret arasında fark vardır ve bu ikisinden birinin olmaması diğerinin olmamasını gerektirmez.

Her ne kadar Bakillani'nin görüşünü tercih ettiğini ifade etse de *el-İhkâm*'da dile getirdiklerini dışarıda bırakacak olursak Âmidî'nin Gazâlî'ye en yakın görüşü dile getirdiğini söyleyebiliriz. Bu hükmü Âmidî'nin meseleyle ilgili tercih ettiği görüşü Gazâlî'nin görüşüne uygun biçimde açıkladığı yerden çıkarabiliriz: “Eğer âdil bir kimse ise ya da âdil ise fakat basiret sahibi bir kimse değilse bu durumda onun görüşüne itibar edilmez.”²⁸⁴

Böylece Âmidî'nin, fertlerdeki varlıkları ve mefhumları açısından farklı oldukları için bir kişinin âdil olmasıyla onun basiret sahibi olması arasındaki ayırım konusunda Gazâlî'yi takip ettiği görülmektedir. Dolayısıyla birinci görüşte olduğu gibi âdil olan kişinin sürekli olarak basiret sahibi olduğu varsayımına dayanarak cerh ve tâdilin gerekçesiz kabul edilmesine gerek yoktur, çünkü basiret ile adalet farklı şeylerdir.

3.2.3. Cerh ve Tâdilin Tearuzu

Bu mesele bir kişiyle ilgili yapılan nitelendirmelerin çelişebilir olmasına dayanmaktadır. Söz gelimi bir kişi bir başkasını adaletle nitelendirirken, başka biri onu rivayeti kabul edilmemesi gereken mecruh olarak nitelendirmektedir. Usulcüler cerh edenin, cerh gerekçesini dile getirmesi ve tâdil edenin de buna karşı çıkmaması halinde, tercih edilecek görüşün cerh edene ait görüş olduğu konusunda herhangi bir tartışmanın olmadığını ifade ederler. Çünkü cerhin gerekçesini beyan etmek, bir râviyle ilgili ek bir bilgiye sahip olmak

²⁸³ Gazâlî, *Mustasfa*, 1/304-305.

²⁸⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/78.

anlamına gelir ve tâdil edenin sükûtu da kişiyle ilgili ek bir bilgiye sahip olanın görüşünden üstün değildir.

Ancak tâdil eden kişinin ifadesiyle cerh edenin gerekçesi çelişiyorsa, bu durumda tâdil eden ile cerh edenin kişiliklerini dikkate alarak bu iki görüşten birini tercih etmek dışında bir seçenek yoktur. Bu iki şahıs arasında adalet ve zabt bakımından bir farkın olacağı da açıktır. Çünkü adalet ve zabt nitelikleri bakımından bütünüyle eşit olan hiç kimse yoktur, dolayısıyla “cerh eden ile tâdil eden” arasında bir seçimin yapılması gerekir ve itibar noktasında kefesi ağır basanın tartışılan râvi ile ilgili görüşü kabul görür.

3.2.4. Cerh ve Tâdil Niteliği

Usulcülerin metinlerinde yazılı olanları inceleyen biri usulcülerin, tadille ilgili görüşlerini tek bir noktayla sınırlandırmadıklarını, aksine daha geniş biçimde tâdili tahlil ettiklerini ve belirli bir râviyi adaletle nitelendirmede gerekçe olabilecek nedenleri de incelediklerini fark edecektir. Usul metinlerinde var olan tâdil yollarını kısaca şöyle ifade edebiliriz:

- 1-Mutlak biçimde tâdil, yani herhangi bir gerekçe beyan etmeksizin tâdil etme.
- 2-Gerekçe ile tâdil. Âdil bir kişinin dile getirmesi halinde kabulü konusunda herhangi bir tartışma olmadığı için en güvenilir yol budur.
- 3-Şahitlik yoluyla hüküm verme. Yani bir müçtehidin veya hâkimin, tanıklık eden kişinin âdil olduğunu sözünün güvenilir olduğunu beyan etmesi halinde, râvinin belirli bir meseledeki şahitliğine dayanarak hüküm verme. Bu, evleviyet yoluyla delalettir, çünkü şahitlik konusundaki ihtiyat rivayet konusundaki ihtiyata göre daha titizdir. Dolayısıyla bir kimse birinin şahitliğini kabul ediyorsa, bunun anlamı bu kimsenin onu adaletle nitelendirmesi ve onun rivayetinin makbul olduğunu ifade etmesidir. Eğer böyle olmasaydı şahitliği kabul edilmezdi.
- 4-Bir haberle amel etme. Yani âdil bir kimsenin başkasının kendisi hakkındaki rivayetinin içeriğine uyduğu iddiasıyla kendisinin tâdil edildiğini öne sürmesi. Âmidî, âdil bir kişi tarafından aktarılan bir rivayetle amel etmenin kesin biçimde haberin içeriğine uyan kişinin adaletine delalet etmediğini ifade etmektedir. Fakat âdil kişinin söz konusu rivayetin içeriğine uyduğu biliniyorsa, bu takdirde râvinin rivayet ettiği haberin kendisi tartışma konusudur.²⁸⁵

²⁸⁵ Âmidî, *el-İhkam*, 2/80.

5-Âdil bir kimsenin birinden bir şeyi rivayet etmesi onun âdil olduğuna hükmetmesi anlamına gelir mi, yoksa gelmez mi?

Bazı usulcüler bu tavrın tâdil olduğunu düşünürken, diğer bazı usulcülere göre bu durum tâdil ifade etmemektedir. Safiyyüddin Hindi, üçüncü bir görüşü tercih etmiştir ki bu görüşe göre eğer âdil bir râvinin, yalnızca âdil kişilerden rivayet etmeyi âdet edindiği biliniyorsa, bu durumda râvinin bu tavrı tadildir. Ancak âdil olmayan kişilerden de rivayet ettiği biliniyorsa, bu durumda onun herhangi bir râviden rivayet etmesi onu tâdil ettiği anlamına gelmeyecek, aksine söz konusu râvinin durumunun başka bir yolla araştırılması gerekecektir.²⁸⁶

Cerhin niteliğine gelince; bu noktada en bariz cerh, üzerinde hiçbir tartışmanın bulunmadığı cerhtir. Yani bir râvinin cerh gerekçesinin açıklanmasıyla birlikte cerh edilmesi. Çünkü bu durum bilgide bir fazlalığı içermektedir. Daha önceki meselelerde de ifade ettiğimiz üzere bu düzeyi, belirli bir râviyi gerekçe beyan etmeksizin cerh etme takip etmektedir.

Bir râvinin rivayetiyle amel etmenin terk edilmesine gelince, bu durum söz konusu râvinin cerh edildiği anlamına gelmez. Çünkü bu tarzdaki bir tavra yol açacak çok sayıda ihtimal söz konusudur. Örneğin, âdil bir kişinin söz konusu rivayeti unutmaması yahut o rivayeti iyi bir şekilde ezberlememiş olması ya da söz konusu rivayetle çelişen başka rivayetlerin bulunması gibi durumlar bu ihtimallerden birkaçıdır ki, bu durumda âdil kişi söz konusu rivayetle amel etme zorunluluğu duymamış olabilir.²⁸⁷

²⁸⁶ Hindi, *Nihayetü'l-Vusul*, 7/2902.

²⁸⁷ Âmidî, *el-İhkam*, 2/ 81.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ANLAMA TEORİSİ

1. BİLİMSEL TEMELLER

1.1. ANLATMAK HİTABIN AMACIDIR

Bu fikir hakkında usulcülerden birçok kimse uyarıda bulunmuştur. Bu üsulcülerden biri *Cem 'u'l-Cevâmi'* adlı eserin şarihi İmam Mahalli'dir. Şöyle ki o, kadim olan ezeli kelamın, hakiki anlamda bir hitap olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder. Söz konusu hitabın hakiki anlamda bir hitap olmamasının nedeni bu hitabı duyan ve anlayan birinin var olmamasıdır. Çünkü Allah'la birlikte başka kadim yoktur.²⁸⁸

Bahsi geçenlerden, hitabı anlama ameliyesinin ne kadar kritik bir noktada bulunduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; kadim olan Allah'ın kelamı yani elimizde bulunan Kur'an, hakiki anlamda bir hitap olarak vasıflandırılmaz, ancak mecazi olarak vasıflandırılabilir. Çünkü hakiki anlamda hitap muhatabın varlığını gerektirir. Bununla birlikte söz konusu hitabın kadim olmasını göz önünde bulundurarak konuşacak olursak, mecaz olarak bir hitap olarak vasıflandırılabilir. Bunda, hitap gerçekleştiğinde onu anlamının önemine bir delalet vardır. Şöyle ki; hitabı anlama ameliyesi ve hitabı anlayan kişinin varlığı, gerçekleştiği esnada kelamın hitap olarak vasfedilmesinin doğru olacağı şartı türünden sayılır.

2.2. ANLAMAK TEKLİFİN DAYANAĞIDIR (*MENÂT*)

Teklif aşaması, insanın şer'î tekliflere muhatap olduğu aşamayı ifade eder. Bu aşamanın koşulu şer'î hitabı anlamaya güç yetirebilmektir. Akıl genel olarak anlamaya ve idrak etmeye yarayan bir melekedir. Her ne kadar insanlarda bulunan bu melekenin sınırlarını tespit etmek (*tahdid*) imkânsız olsa da dışsal nesnelere (*umur-ı zâhire*) hareketle bu gizli anlam açığa çıkarılmıştır. Söz gelimi rüya aklın varlığını göstermektedir.

Çünkü rüyaya hâkim olan (*ğalip*) akıldır. Akıl, mükellefin şer'î hitabı anlamasına yarayan bir idrak aracıdır.

Başka bir ifadeyle şunları söyleyebiliriz: Hitabı anlama ameliyesinin önemi, teklifte "anlama imkânının" şart olması durumunda açık bir şekilde ortaya çıkar. Şöyle ki delilik, bunaklık vb. ehliyeti ortadan kaldıran veya daraltan sebeplerden biri nedeniyle anlama

²⁸⁸ Abdullah b. Muhammed, el-Mahalli, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem 'i'l-cevâmi'* thk. Mürteza ed-Dağistani, (Müessesesi-i Risale Naşirun, 2005), 1/121

imkânına sahip olmayan kimse, hiçbir zaman hitabın gerektirmiş olduklarıyla mükellef tutulamaz.

2.3.DELALET VE MAKSAT BİRLİĞİ

Usulcü, usul-i fıkıhın müntesip olduğu ilmin kendisi vasıtasıyla gerçekleşebilecek amacının keyfiyetine bakmaktadır. Bu amaç mükellefin yapması gerekenleri belirlemektir. Usulcü şer'î hitabın, özel mânalar için vaz' olunan özel lafızlardan ibaret olduğunu fark etmektedir. Buna bağlı olarak o, kelamın hakikati ve delaletinin keyfiyeti, vaz' ve vaz' edici hakkında konuşmak durumundadır. Ayrıca o, Fahrettin er-Razi'nin söylediği gibi vaz'ı bilme yolları hakkında da konuşmak zorundadır.²⁸⁹

Burada zikre değer olan bir noktaya işaret etmek istiyoruz. Usulcülerin usul metinlerinde geniş bir biçimde yer vermiş oldukları dil ve delalete ilişkin meseleler bazen şeriata ortaya koyduğu anlam ve hükümlerden yoksun kalabilmektedir. Mesela “Emir vücup ifade eder” ifadesi hem “emir” hem de “vücup” terimi, bu kuralın ortaya konmasına neden olan meselenin özü dikkate alınmadan, mecazi değil, hakiki anlamlarıyla değerlendirilmektedir. Birer araç konumunda bulunan bu ve bunun gibi diğer kural ve meselelerde bazen Şari'i hakimın amaçladığı maksat ve hikmetler göz ardı edilebilmektedir.

20. yüzyılda usul sahasıyla iştigal eden birtakım araştırmacılar, usul-i fıkıh ilminin soyut meselelerinde aşırıya kaçmanın, şer'in gerçekleştirmeyi hedeflediği amaçlar bakımından işlevsiz olduğunu öne sürmüşlerdir. Yine bu araştırmacılar, teşriden kastedilen genel anlamları dikkate almaksızın, delalete ilişkin dilsel ve mantıksal kuralların tatbikinde derinleşmenin fıkıh disiplininde bir donukluğa neden olacağını iddia etmişlerdir.

Tahir b. Aşur, bu konu hakkında şunları söylemektedir: “Kişi, usul-i fıkıh ilminin bu amaç için zengin olduğunu düşünebilir. Öyle görünüyor ki usulü öğrenebilen kişi meselelerin çoğunun, kişilere göre farklılaştığını açık bir şekilde görecektir... Usul-i fıkıh meselelerinin çoğunluğu şeriata hikmet ve maksatlarına hizmet etmeyi amaçlamamaktadır. Fakat bu meseleler fer'e dair hükümler çıkarmayı mümkün kılan kurallar aracılığıyla Şari'in lafızlarından hareketle hükümlerin nasıl çıkarılacağına ilişkindir... Böylece örneğin lafızlar ve bu lafızlara ilişkin umum, itlak, nass, zuhur ve

²⁸⁹ Razi *el-Mahsul*, 1/48.

hakikat gibi niteliklere dair meselede, Şari'in lafızlarını inceleyen kişinin anlayışı, saf Arapça dilinde içerilen anlamlara (*efham*) yaklaşacaktır... Usul-i fikhın konularındaki tüm bu açıklamalar (*tesârif*), şeriatın hükümlerinde yer alan hikmeti, genel ve özel amaçları ortaya koyma amacına matuf değildir.”²⁹⁰

İbn Aşur'dan naklettiğimiz bu görüşlerin tahlilini yaparken iki noktaya değinmemiz gerekmektedir:

Birincisi: Hitabın gerçekleştirmeyi hedeflediği şeyi gerçekleştirebilmek amacıyla şer'î hitabı anlamaya bütüncül bir şekilde yönelme zorunluluğu. Hitabın hedeflediği şey, şeriat sahibinin istediği tarzda söz konusu hitapta içerilen mükellefin uymak durumunda olduğu ameli konulara uymaktır. Dolayısıyla ister müfret olsun isterse de mürekkep olsun lafızlar, söz konusu hitapta yayılmış külli anlamları araştıran birinin kesin bir biçimde bu anlamların Şari'i Hakîmin maksadı olduğu sonucuna varacağı tarzda bu külli anlamları melhuz ve muteber hale getirmeye riayet edilmediği sürece bu amacı gerçekleştirmede yeterli olmayacaktır.

İkincisi: Şer'î hitabı güvenilir bir şekilde anlamak için dilsel delalet ile şer'î maksatlar arasında ortak bir ilkeye vurgu yapmaktır. Fethi ed-Dureynî bu noktayı şöyle vurgulamaktadır: “Bedihi olarak bilinmektedir ki, teşri' kaynağının tek olması, onun nasslarını, ruhunu ve genel maksatlarını düzenleyen mantığın da bir olmasını gerektirmektedir. Herhangi bir maddenin incelenmesindeki ilmi metodun, incelenen materyalin doğasından türemiş olması gerekir. Hiç şüphesiz burada incelenen materyal, kendisinden nass, ruh ve maksatları çıkartmak için teşri'dir. Çünkü teşri'î ahkâm, nahiv kuralları ve beyan üslupları esası açısından anlaşılabilen dilsel nasslardan değildir. Çünkü o, her şeyden önce “kanun koyucunun iradesini” ve teşri'den kastettiği şeyi temsil eder.”²⁹¹ Bu anlatılanlardan, fark edilmesi gereken ve dile bağlı üsluplar ve kurallar açısından lafızların delaletleriyle hitabın gerçekleştirmek istediği ruh ve maksat arasındaki hakikatte birleşen konunun tek olmasının önemi açıkça gözükmemektedir. Bu durum Fethi ed-Dureynî'yi meseleyi açıklamaya sevk etmiştir. Şöyle ki; bu tematik birlik, şer'î hitap

²⁹⁰ İbn Aşur, Muhammed et-Tahir, *Makasîdü's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut: Daru'l-Kuttabî'l-Lübnani, 2011, s.17.

²⁹¹ Fethi, ed-Dureynî, *el-Menahicu'l-Usuliyye fi'l-İçtihad bi'r-Re'yi fi'l-Teşri'l-İslamiyye*, 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008, s.30.

için uygulanacak metodun tamamlanması için temel şarttır. Bu da onun hitabın mantığı olarak ifade etmiş olduğu şeydir.

Görüldüğü üzere usulcülerin anlama teorisi, iki parçadan oluşmaktadır. Birincisi, araçsal (*âlî*) bir tabiata sahip olandır. Bu, dilsel üslup ve kurallardan ibaret olan delaletle ilişkin (*delâlî*) yöndür. Aynı zamanda bu, külli mânalardan soyutlanmış maddi tabiata sahip olandır.

Bu teorinin ikinci bileşeni mâna ve hikmetin anlaşılmasına odaklanan yönüdür. Bu da şeriatın gerçekleştirmek için geldiği külli, genel ve özel mânaların incelenmesini gerektiren makâsîd yönüdür. Bunlar, usul-i fıkıh ilminin fikri sınırları olan iki tarafı (anlamsal ve makâsîd) bir araya toplayan tematik birliği oluşturmaktadır. Ayrıca usulcünün, nassla beraber çalıştığı maddi bir araca ihtiyacı vardır. Bununla birlikte nasstaki bu aracın uygulamasına, istinbat süreci için vazgeçilmez olan bir gölgenin eşlik etmesi gerekir. Bu da Şari'in maksatlarını gerçekleştirmenin koşulu olan makâsîd fikridir.

Anlama teorisinin iki sınırlayıcı çerçevesini (anlam ve maksatlar) ikinci ve üçüncü bölümde ayrı ayrı ele alacağız.

2. ANLAMSAL DELALET

2.1. DELALET FİKRİNİN FELSEFESİ

Anlamsal yönün, usuli hitabın unsurlarından bir tanesinin ve temel felsefenin özeti olarak bu gerçeğin altında ele alınabilecek hususlara aşağıda değinilmeye çalışılacaktır.

Birincisi: İnsan, gizli olan şeyi ve muradını ifade etmek için lafza dayanmaktadır. Bundan dolayı hitabın felsefi temeli, başlangıçta yalnızca lafza dayanır. Lafzi delaletin, sadece vaz' edicinin belirli bir dilde vaz' etmiş olduğu araçlar ve kurallarla bağlantılı olanı bilmekle aşinalık kazanılan vaz'i delalet nevinden olduğu açıktır. Bundan dolayı usulcüler, usuldeki delalet konularının üzerinde inşa edilmiş olduğu dilbilimsel araştırmalara oldukça yer ayırmışlardır.

Belki de bu, usulcülerin dilsel araştırmalara ne kadar özen gösterdiğine delalet etmektedir. Çünkü dili, anlamsal yönün temeli saymaktadırlar. Çok sayıda usulcü usul-i fıkıh ilminin, başlangıçta Arap diline dayandığını düşünmektedir.²⁹²

²⁹² el-Âmidî, *İhkam*, 1/9.

İkincisi: Hitap, kelimeler şeklinde iki türlü (ilahi ve nebevi) varit olmuştur. Bu durum hitabı anlamak için, aynı tür hitapla beraber riayet edilmesi gereken istidlal kurallarının çıkmasını zorunlu kılmıştır.

Zikredilen noktalar, usulcülere göre anlama teorisinin temeli olması itibarıyla anlamsal teknik yönün temel felsefesini temsil eder. Usulcülerin şer'î hitabın delaletlerine karşı dikkati, sadece müfred sigalı lafızlara bakmayı aşmıştır. Bundan dolayı onların, müfred lafzın ötesine de büyük bir önem verdiklerini görmekteyiz. Farklı şekillerdeki mürekkep cümleler ve bunların beyanındaki üsluplar bunun örneğidir. Aynı şekilde, nass ve medlulünü anlamak için büyük önem taşıdığından kendisine verilen tarihi konumu itibarıyla lafızları anlamak da elzemdir.

Usulcüler, bu ilmin semantik yönlerine önem gösterdikleri sırada, lafızdan fazlası olan müfred ve terkibe de önem göstermişlerdir. Bundan dolayı onların bakışlarının lafzın dışında bulunan şeye yöneldiğini görmekteyiz. Mesela hitabın anlaşılmasında, bağlamın araştırılmasının önemi göz önüne alındığında, hitabın bağlamı buna örnektir. Belki de bu birtakım âlimlerin bağlamı, usulcülerin şer'î hitap ve muradını ele aldıklarında araştırma delillerinden bir tanesi olarak saymalarına sebep olmuştur.²⁹³

Buraya kadar usulcülerin anlama teorisinin delalet yönüne dayanmasının arkasındaki temel felsefeye işaret ettik. Ancak usulcülerin başlangıçta delalet ilmine bakış açıları, işaret gibi şeyler haricinde sadece gizli olanı ifade etmek için lafızlara dayanan diğer insani iletişim türleri olmaksızın lafzi delaletiyle sınırlıydı. Genel anlamıyla delalet gelince; o, mantık ilminin konusudur. Şöyle ki mantıkçılar, önemli bir unsur olması açısından delalet ve çeşitlerine önem vermişlerdir. Delalet kavramı da akılda bir işten bir işe geçiştir. Mantık ilmi, anlamada hatadan uzak olarak doğru anlama ve doğru sonucun keyfiyetine odaklanmıştır. Bu, genel anlamda anlamsal araştırmayı mantık ilminin önemli araştırma alanlarından biri kılmak için kurulmuştur. Bundan dolayı usulî bir araştırma olması itibarıyla delaletle değinmeden önce delalet kavramının lügat mânasının öncelenmesinde (mantık kitapları) delalet fikrinin bilişsel usullerine işaret edilmiştir. Çünkü ıstılahi mânalar, başlangıcında lügat mânasına göre vaz' edilmişlerdir.

2.2. LÜGAT VE İSTİLAHİ AÇIDAN DELALET

²⁹³ Eşref, el-Kenani, *Edilletü'l-isti'nasiye inde'l-usuliyin*, (Umman: Daru'n-Nefais, 2005), 215. Yazar "bağlamı" şu şekilde tanımlamıştır: Birbirini takip eden konuşmadır. Konuşandan maksat ise başka bir şeyi anlaması gerektir. bkz. 220.

قتل babından olup aslı “bir şeyi gösteren” olan fiildir. Mesela “binlerce dille kanıtladım” cümlesi bu mânada kullanılmıştır ve mastarı “delule”dir. Delalet ismindeki “dal” harfi esre veya üstün olabilir.²⁹⁴ Delalet hem irşat hem de kurulduğu vakitte lafzın gerektirmiş olduğu şeydir. Çoğulu “delail” ve “delalet”tir.²⁹⁵

Delalet kavramından kastedilen mânaya gelince bu, *el-Hududu'l-Enika* adlı eserde şu şekilde geçmektedir: “İlmin gerekli olduğu durumda kendisiyle başka bir şeyi bilmektir.”²⁹⁶

Bir kısım âlimler, buna yakın şöyle bir tanım yapmaktadır: “Bir şeyin tanımından başka bir şeyin anlaşılmasının gerekli olmasıdır.”²⁹⁷

Bu tariflerin her ikisi de medlul üzerinde tatbik edilir. Şöyle ki; delalet kavramında temel unsur, zihnin, belirli bir önermenin anlaşılmasından başka bir önermenin anlaşılmasına geçişidir. Ancak lüzum vasfı, geçiş içerisinde içkin bir vaziyettedir. Şöyle ki; nefsin, birinci kaziyenin anlaşılmasından ikinci kaziyenin anlaşılması ve idrak edilmesine yönelmesi gerekir.

Delaletin ıstılahi ve lügavi mânaları arasındaki bu ilişkinin varlığı açıktır. Şöyle ki; delaletin asıl mânası irşattır. İrşat kavramının intikalden olduğu da açıktır. Çünkü mürşit, müride herhangi bir işte rehberlik eder. Yani onu bir durumdan başka bir duruma nakleder. Daha önce ifade edildiği gibi genel mânada delalet araştırması, mantık ilmini oluşturan konulardan olduğu için mantıkçıların da dikkatini çeken bir kavramdır. Bu nedenle usuli hitaptaki delalet hakkında konuşurken başlangıç açısından ona değinmek ve onları temsil etmesi sebebiyle delaletin kısımları ve çeşitlerine de aynı şekilde işaret etmek gerekir. Bu, usulcülerin itina gösterdikleri delalet araştırmalarının anlam ve tasavvurunu belirler.

2.3. MANTIKÇILARA GÖRE DELALET

²⁹⁴ Ahmed b. Muhammed el-Feyyumi, *el-Misbahu'l-Munir fi Garibi's-Şerhi'l-Kebir*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 1/119.

²⁹⁵ Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye Bi'l-Kahire (Komisyon), *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: Daru'd-Da'Ve), 1/294.

²⁹⁶ Zekeriyya b. Muhammed el-Ensari, *el-Hududu'l-Enika ve 'l-Ta'rifatu'd-* Dakika, thk. Dr. Abdurrauf el-Harabeşe, (1. Baskı, Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 2007), 48.

²⁹⁷ Muhammed Abdullah Ramazan, *İlmu 'l-mantık*, thl. Halit ez-Zahidi, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015), 29.

Delalet, bir şeyin, kendisiyle başka bir şeyi bilmeyi gerektirmesinden ibarettir. Bu birinci şey dâl (delalet eden), ikinci şey ise medlûl (delalet edilen) olarak isimlendirilmiştir. Mantık kitaplarına bakıldığında delaletin genel anlamıyla iki temel kısma ayrıldığı görülür. Bu ayırımdaki temel nokta lafızdır. Buna binaen delalet şu kısımlara ayrılır:

1-Delalet-i Lafziyye

Delaleti lafza dayanan delalet çeşididir. Yani dâl (delalet eden), lafızdan ibarettir. Bu lafız ister mefhuma (medlûl) delalet etmek için konulmuş olsun isterse de olmasın, bu hususta herhangi bir fark yoktur. Delalet-i lafziye ise şu kısımlara ayrılır:

a-Delalet-i Lafziyye-i Vaz'iyeye

Lügavi vaz' aracılığıyla lafzın mânaya delalet etmesidir. Bunun örnekleri şunlardır: İnsan lafzının delaleti lügatte konulduğu mânâ üzeredir. O da "düşünen hayvan" mânasıdır. Bundan dolayı "insan" lafzı bu örnekte olduğu gibi dâldir (delalet eden). "Düşünen hayvan" kavramı ise medlûldür (delalet edilen).

Aynı şekilde "kitap" lafzının delaleti, kendisi için vaz' edilmiş olan mânâ üzerindedir. Bu da "özel bir tür üzerinde oluşturulmuş ve iki kapak arasında toplanmış olan kâğıtlar" mânasıdır. Zihin, "kitap" kelimesinden bu mânaya intikal etmektedir.

b-Delalet-i Lafziyye-i Tabiiyye

Kendisindeki dâllin kökeninin kelimedenden ibaret olduğu delalettir. Ancak zihnin medlûle intikal gerekçesi, vaz' gibi başka bir şey olmayıp lafzın tabiatıdır.

Mesela; "ah" lafzının delaleti mutlaka ağrı üzerinedir. Aynı şekilde "ah ah" kelimesinin delaleti de kalbin ağrısına delalet etmektedir. Çünkü bu harflerin lafızlarındaki tabiat, birincisinin mutlak surette bir ağrı olduğunda telaffuz edilmesini, ikincisinin ise gönül ağrısı durumunda telaffuz edilmesini gerektirmektedir.

Bu delalette dikkat çeken nokta, buradaki dâllin menşei lafız olduğunda, zihnin lafızdan mânaya vaz'ın vasıtası olmaksızın geçmesidir. Bu da ancak tabiat vasıtasıyla gerçekleşir. Buradaki tab'dan maksat ise lafızların tabiatıdır. Bundan dolayı bu delalet delalet-i lafziye-i tâbiyye şeklinde isimlendirilmiştir.

c-Delalet-i Lafziye-i Akliye

Menşei (delalet eden şeyi) lafzın kendisi olan delalettir. Ancak zihinde lafızdan hareketle mânaya ulaştırılan şey akıldır. Mesela; duvarın arkasından "Dyez"²⁹⁸ kelimesi

²⁹⁸ "Zeyd" isminin tersidir.

duyulduğunda bu, duvarın arkasında bir konuşanın olduğuna delalet eder. Buna ise lafzın manasından değil, akıl ile ulaşılır.

Burada “dyez” kelimesinin harfleri, bir şeye delalet etmesi için dilde vaz‘ edilmiş değildir. Kendisi lafzi olmasına rağmen vaz‘i delalet değildir. Yine aynı şekilde bu harfler, insanda bulunan acı, rahatlık gibi arızı sıfatlar gibi tabii hükümle belirlenen bir işe delalet etmezler.

2-Delalet-i Gayr-ı Lafziyye

Delaleti lafız olmayan bir şey üzerine olan delalettir. Yani dâl ve medlûlün her ikisi de lafız değildir. Delalet-i gayr-ı lafziye birkaç kısma ayrılmaktadır:

a- Delalet-i Gayr-ı Lafziyye Vaz’iyye

Hakikatte vaz‘ ve intikale dayanan delalettir. Burada lafız (kelime) dâl ve medlûl değildir. Mesela; trafik işaretinde kırmızı ve yeşil gibi özel mânalara delalet eden işaretler buna örnektir.

Burada dikkat çeken nokta şudur ki delaletin bu çeşidi, zihnin bir şeyden başka bir şeye intikalinin gerekçesi konusunda delalet-i lafziye-i vaz‘iye ile ortak bir noktaya sahiptir. Bu ortak nokta da vaz‘dır. Ancak onların her ikisi de bu intikalin ortasında lafza girip girmeme konusunda farklılaşırlar.

b- Delalet-i Gayr-ı Lafziyye Tabiiyye

Bu, tab‘a dayanan bir delalettir. Zihnin bir işten başka bir işe intikalinin gerekçesinde lafzın girişi yoktur. Lafız burada dâl ve medlûl değildir.

Mesela; yüzdeki kızarıklık utanmaya delalet eder. Yine yüzdeki sarılık korku ya da hastalığa delalet eder.

Delaletin bu çeşidinin modern örnekleri de vardır. Mesela nabzın hızlı atması basıncın yükselmesine delalet etmektedir.

Burada dikkati çeken nokta, zihnin birinci işten ikinci işin idrakine intikalini düzenleyen tabiattır. Şöyle ki; utandığı zaman yüzünün kızarması insanın tabiatındandır. Yüzü sarardığı zaman ise bu durum korku veya hastalığa delalet eder. Yine aynı şekilde insanın nabzının hızlı atması kan basıncının yükseldiğine delalet eder.

c- Delalet-i Gayr-ı Lafziyye Akliyye

Bu, akla dayanan bir delalettir. Burada lafzın, zihnin birinci işin anlaşılmasından ikinci işin anlaşılmasına geçişte bir dahli yoktur. Bu delalet türünde lafız dâl ve medlûl değildir.

Mesela; elbisenin uzunluğu sahibinin uzunluğuna delalet etmektedir. Aynı şekilde bir sanat eseri de onu yapana delalet etmektedir.

Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki, dâl ve medlûlden her ikisi de lafız değildir. Zihnin intikalinin gerekçesi ise akıldır. Şöyle ki; dâl ve medlûlün her ikisi arasındaki ilişki ve korelasyonu idrak eden şey akıldır.

Bunlar, mantıkçılara göre delaletin genel kısımlarıdır. Bunların her birinde delaletin türeme sürecinin şu iki durum üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu iki durum şunlardır:

Birincisi: Zihni intikalın gerekçesidir. Bu, zihnin birinci işin ışığında ikinci işi anlama ve idrak etmesi için uygun olan vaz‘, tab‘ ve akıl gibi dayanaklardır.

İkincisi: En üst piramitteki bölünme, dayanağı lafız ya da lafız olmaması itibariyle ikili bölünmeye ayrılmaktadır. Burada, genellikle lafzi delalete ne kadar dikkat edildiğine işaret vardır. Şöyle ki, bu durum diğerinden daha kolay ve medlûlü üzerine diğerinden daha çok delalet etmektedir.

İşaret edilmesi gereken diğer bir konu ise mantıkçılar ve usulcülerin dikkatlerinin, delalet-i lafziye-i vaz‘iyeye özel bir şekilde yoğunlaşmasıdır. Bu, ifade edildiği gibi hitabın lafız olarak gelmesi göz önüne alındığında böyledir. Yine aynı şekilde medlûllere (mânalar) ulaşmanın kolaylığı açısından da böyledir. Çünkü bunun için vaz‘ı bilmek yeterlidir.

Delalet-i lafziye-i vaz‘iyeye gelince; bu da üç kısma ayrılır.

1-Delalet-i Mutabikiyye

Bu, lafzın kendisi için vaz‘ edilmiş olana tamamen delalet etmesidir. Mesela; “insan” kelimesinin vaz‘ edilmiş olduğu “düşünen bir hayvan” mânasına delaleti, “aslan” kelimesinin “yırtıcı hayvana” olan delaleti gibidir.

Delalet-i mutabikiye, gerçekleşmesinde lafza dayanmaktadır. Şöyle ki; dâl lafız olarak gelmiştir. Bu durum, bu lafzın mezkur mânaya delaleti için vaz‘ edilmiş olması açısından vaz‘iyedir. Bununla birlikte yine mutabikiye olarak da isimlendirilmiştir. Çünkü “insan” kelimesi, sadece onun bir parçasına değil, “düşünen bir hayvana” tam olarak delalet etmektedir. Bundan dolayı “aslan” kelimesi, sadece bir parçasına değil, tam mânasıyla “yırtıcı hayvana” delalet etmektedir.

2-Delalet-i Tazammuniyye

Lafzın, vaz‘ edilmiş olunan mânanın bir parçasına delalet etmesidir. Mesela; “insan” kelimesinin sadece “hayvana” delalet etmesi ya da sadece “düşünene” delalet etmesi buna örnektir.

Buradan anlaşılmaktadır ki “insan” kelimesi, “düşünen hayvan” kavramına delalet etmek için vaz‘ edildiğinde, bazen vaz‘ edilmiş olduğu bu mânanın bir parçasına delaleti için de kullanılır. Sanki “insan” kelimesinden sadece “hayvan” kavramını ya da sadece “düşünen” kavramını çıkartmışız gibi.

3-Delalet-i İltizamiyye

Bu, lafzın vaz‘ edilmiş olduğu mânaya ve bu mânanın herhangi bir parçasına delalet etmemesidir. Bilakis bu, vaz‘ edilmiş olduğu mânanın dışındakine delalet eder. O, başlangıçta kendisi için vaz‘ edilmiş olan mâna için gereklidir. Mesela; “insan” kelimesinin “gülene” delalet etmesi bunun bir örneğidir. Şöyle ki; “gülmek”, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerdendir. Ancak “insan” kelimesi “gülmek” kavramına delalet etmek için vaz‘ edilmemiştir. Yine “gülmek” kavramı, “insan” kelimesinin delalet ettiği mânaların bir parçası da değildir.²⁹⁹

3.4. HANEFİ USULCÜLERİNE GÖRE DELALET

Mantıkçılara göre delaletin kısımlarını daha önce ele almıştık. Şimdi usulcülere göre delalete değineceğiz. Usulcüler, lafzın mâna üzerindeki delaleti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefi âlimleri bu konuda özel bir yönteme yönelmişlerdir. Mütekellimler ise onlara muhalefet etmişlerdir. Bunlar usulcülerin çoğunluğudur (Malikiler, Şafiiler, Hanbeliler). Lafzın-mâna üzerindeki delalet yollarının taksimi konusunda farklı bir rol izlemişlerdir.

²⁹⁹ Delalet-i tazammuniyenin delalet-i lafziyeden sayılması İmam Âmidî ve İbn Hacib’in ıstılahıyladır. Bunun zıddı olarak ise Fâhru’r-Râzi, delalet-i tazammuniyenin delalet-i lafziye olmadığı görüşünü savunmuştur. Ancak o, delalet-i akliye nevindedir. Râzi, es-Safî el-Hindî gibi birçok usulcüyle uyumlu haldedir. Ayrıca delalet-i iltizamiyenin delalet-i lafziye-i vaz‘iyeden sayılması çoğunluğa nisbet edilen şeydir. Ancak birtakım usulcüler delalet-i iltizamiyeyi delalet-i akliye nevinden saymışlardır. Delalet-i lafziye nevinden saymamışlardır. Bunu er-Râzi, Âmidî, İbn Hacib ve Gazalî savunmuştur. Bkz: es-Sakafî, Ubeyr Bintu Muhammed, *el-Mesailu’l-Usuliyye el-Muteallika bi’Mebahisi’l-Elfaz Elleti İhtelefet fiha el-İmamani er-Râzi fi “el-Mahsul”* ve el-Âmidî fi “el-İhkâm cem’an ve diraseten, Ubeyr bt. Muhammed es-Sakafî’nin Master Araştırması, (Ummu’l-Kura Üniversitesi, Suudi Arabistan, 2010), 43-45.

Hanefiler, lafzın mâna üzerindeki delalet yollarını dört kısma ayırmışlardır. Bunlar; ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaletidir. Bunların her birinin açıklaması örnekleriyle birlikte verilecektir.

1. İbarenin Delaleti (Delâletü'l-İbâre)

Bu, lafzın aynı sigâ üzerinden anlaşılabilir ilkteki mânâsına delaletidir. Bu mânâ ister asaleten isterse de tâbi olsun, bağlamdan maksut olan şeydir. Yani, nassın ibaresindeki mânâ lafızdan anlaşılmalıdır. Bu ya asaleten ya da tâbi olarak olur. Aynı zamanda buna “nassın harfî mânâsı” denir.³⁰⁰

Mesela, “Allah, alışverişi helal ribayı haram kılmıştır”³⁰¹ ayeti iki hükme delalet etmektedir. Birincisi riba ile alışveriş arasındaki eşitliğin yasaklanması, ikincisi ise alışverişin hükmünün helal, ribanın hükmünün haram olmasıdır. Bu ikisi lafzın kendisinden maksut olan iki mânâdır. Ancak birinci mânâ asaleten maksuttur. Şöyle ki ayet, ribanın alışverişin aynı olduğunu söyleyenlere karşı bir reddediş olarak inmiştir. İkinci mânâyâ gelince, tâbiyet yoluyla maksut olarak gelmiştir. Şöyle ki; alışveriş ile riba arasındaki benzerliği nefyetmek ikinci mânânın ifadesi için çağrılan şeydir.³⁰²

2. İşaretin Delaleti (Delâletü'l-İbâre)

Bu, lafzın bağlamın maksudu olmayan mânâyâ delaletidir. Ne asaleten ne de tâbi olarak olur. Ancak o, sözün bağlamı için gereklidir.

Mesela, “Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur”³⁰³ ayeti, emziren kadınların ve çocuklarının nafakasının babanın üzerinde vacip olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca ayet çocuğun, annesi olmaksızın babaya nispet edildiğine delalet etmektedir. Fakihler, başka işler için de çocuğun babaya nispetinin gerekliliğine dair istinbatta bulundular. Buna babanın, çocuğun nafakasının vacipliği konusunda tek kalması örnek verilebilir. Çocuğun ona nispet edilmesinde hiç kimse ona ortak olamaz. Buradan fark edilmektedir ki bu son anlam, nassın ibaresinden çıkartılan mânâ için gereklidir, ancak bu mânâ ne asaleten ne de tâbiyet yoluyla lafzın kastettiği şey olamaz.³⁰⁴

3. Nassın Delaleti (Delâletü'n-Nass)

³⁰⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usuli'l-fikh*, (Beyrut, Müessesetü'r-Risale,1996), 354.

³⁰¹ Bakara, 2/175

³⁰² Abdülvahhab Hallaf, *İlmu usuli'l-fikh*, (Kahire:Daru'l-Hadis, 2002), 169.

³⁰³ Bakara, 2/233.

³⁰⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz*, 356-357.

Bu, açıklanmış olan hükmün, hakkında konuşulmamış şey için de sabit olduğuna dair delalettir. Bu, her ikisinin de içtihat olmaksızın dil yoluyla anlaşılan hükmün illetinde ortak olmalarıyla olur. Hakkında konuşulmayan şey ister hakkında hüküm bulunan şeyle illet konusunda eşit olsun, isterse de hükmü ondan evla olsun her iki durumda da aynı şey geçerlidir. Bu, birtakım usulcüler tarafından “hitabın içeriği” olarak isimlendirilmiştir.³⁰⁵ Mesela, “Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme!”³⁰⁶ ayeti, zahiri ibaresiyle, anne babaya eziyet olduğundan “öf” demenin haramlığına delalet etmektedir. Ayet nassın delaletiyle de dayak, hapis gibi “öf” demekten daha şiddetli olanların da haram olduğuna delalet etmektedir. Burada hakkında susulan şeyin hükmü, hakkında konuşulan şeyden evladır. Çünkü buradaki illet, birincisinden daha kuvvetlidir.³⁰⁷

4. İktizanın Delaleti (Delâletü'l-İktizâ)

Bu, sözün doğruluğunu ya da şer'î veya akli olarak sözün sıhhatini belirlemede etkili olan mânaya delalet eden şeydir.

Buna şunlar örnek verilebilir. Birincisi; Hz. Peygamberin, insanlardan sadır olan yanlış, hata ve bunun gibi şeyleri kaldırmak adına buyrulan hadislerinde de belirttiği gibi, sözün doğruluğunun zorunluluğunu belirlemek için gerekli olan şeylerdir.

Hata ve nisyan, ümmette de meydana gelmelerinden anlaşılacağı üzere çok yükselmedi. Bundan dolayı sözün doğruluğunun gerekliliği takdir edilmelidir. Bu da âlimlerin “kaldırılmış olan, hatanın günahı ya da hükmüdür, hakikati değil” sözleriyle belirlemiş oldukları şeydir.³⁰⁸

İkincisi; sözün sıhhatinin zorunluluğu için aklen takdir edilmesi gereken şeydir. Bu, şu ayette geçtiği şekildedir: “Orada bulunduğumuz şehre ve aralarında olduğumuz kabileye sor!”³⁰⁹ Bu söz, mahzup bir şey takdir etmeden aklen doğru olmaz. Bu da “halk” kelimesidir. Yani “şehrin halkına sor” şeklinde olacaktır. Çünkü akıldaki sorular, ancak beyan edebilecek olanlara yöneltilir. Bu da bizzat şehrin kendisi değil, şehrin halkıdır.³¹⁰

³⁰⁵ Vehbe ez-Zuhayli, *İlmu Usuli'l-Fıkh*, (Dimaşk: Daru'l-Fıkr, 2007), 340.

³⁰⁶ Nisa, 4/23.

³⁰⁷ Zuhayli, *İlmu Usuli'l-Fıkh*, 340

³⁰⁸ Muhammed Edib es-Salih, *Tefsiru'n-Nusus*, 1/548

³⁰⁹ Yusuf, 12/82.

³¹⁰ Salih, *Tefsiru'n-Nusus*, 1/549.

Üçüncüsü; sözün sıhhatinin şer‘î açıdan zorunluluğu için takdir edilmesi gereken şeydir. Allah Teâlâ’nın “bir köle azat etmesi”³¹¹ sözünde olduğu gibi bu emir, kölenin memluke olmasını gerektirmektedir. Çünkü şer‘î açıdan hür olan kişinin hürleştirilmesi tasavvur edilemez. Köleye sahip olmak ise şer‘î gerekliliği açısından nass ile sabittir. Buradaki takdir ise “memluke olan köleyi azat etmesi” şeklindedir.³¹²

3.5.CUMHUR USULCÜLERE GÖRE DELALET

Daha önceki kısımlarda lafzın mâna üzerindeki delalet yolları hakkında Hanefilerin metoduna değinmiştik. Cumhurun lafzın mâna üzerindeki delaleti hakkındaki bakış açısına gelince; her iki metodun da isimlendirme ve özel ıstılahlar açısından bulunduğu noktalar varsa da genel olarak Hanefilerin metodundan farklılaştığı görülmektedir.

Mütekellimuna göre Arapça lafzın hüküm üzerindeki delaleti iki temel kısma ayrılmaktadır. Bunlar delalet-i mantuk (anlamın delaleti) ve delalet-i mefhumdur (metnin delaletidir).³¹³

1-Mantukun Delaleti (Delaletü’l-Mantuk)

lâfzın, sözde zikri geçen ve ifade edilen bir şeyin hükmüne delâlet etmesi demektir. Bu, lafzın kelamda zikredilen hükme delaletidir. Bu ister mutabakat yoluyla ister tazammun yoluyla, isterse de iltizam yoluyla olsun arada fark yoktur. Mesela; “kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız”³¹⁴ ayetinde olduğu üzere, böyle bir nikâhlanmanın haram olması delaletü’l-mantuk nevinden sayılmıştır. Çünkü bu hüküm hitabın mantukundan çıkmaktadır.³¹⁵

2-Mefhumun Delaleti (Delaletü’l-Mefhum)

Lâfzın, sözde zikri geçmeyen ve ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delâlet etmesi demektir. Bu, lafzın hitapta metin olarak geçmeyen hükme delaletidir. Ancak metin bu hükmü bildirmektedir. Mesela; “anne-babanıza öf demeyin” ayetinde olduğu gibi delalet-i mantuk burada “öf” kelimesinin haramlığına mahsus olmuştur. Eziyet ve vurma gibi

³¹¹ Nisa, 4/92.

³¹² Salih, *Tefsiru’n-Nusûs*, 1/549-550

³¹³ Zuhayli, *İlmu usuli’l-fikh*, 1/347.

³¹⁴ Nisa, 4/23.

³¹⁵ Salih, *Tefsiru’n-Nusûs*, 1/591.

“öf” kelimesinden daha büyük olan şeylerin haramlığı ise delaletü'l-mefhum nevindedir.³¹⁶

3. Mütakellimuna Göre Mantukun Kısımları³¹⁷

Mütakellimun, açıklık ve kapalılık açısından metni (mantuk) iki kısma ayırmışlardır.

a- Sarih Mantuk

Bu, lafzın mutabakat ya da tazammun yoluyla hükme delalet etmesidir. “Allah alışverişi helal ribayı haram kılmıştır” ayetinde olduğu gibi ribanın haram, alışverişin ise helal olması, nassın mantukundan (metninden) açık bir şekilde çıkarılmaktadır.

b- Gayr-ı Sarih Mantuk

Lafzın iltizam yoluyla hükme delalet etmesidir. Mesela “Onların geleneksel ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak babanın borcudur” ayetinde olduğu üzere çocuğun babaya nispetinin sübutu ve çocuğun nafakasının babaya vacip olduğu hükmü buna örnek verilebilir.

Mütakellimun, mantuk-ı gayr-ı sarihi tümevarım aracılığıyla üç kısma ayırmaktadır.

Birincisi: İktizanın delaletidir. Bu, lafzın metnin mânası için lazım ve belirlenmiş olan mânaya delalet etmesidir ve konuşan kişinin maksadı olmaktadır. Sözün akli ve şer'î açıdan doğruluğu ve sıhhati onun takdirine bağlıdır.³¹⁸ Hanefilere göre iktizanın delaleti hakkında konuşurken bununla alakalı örnek verilmiştir.

İkincisi: İma'nın delaletidir. Bu, lafzın, şer'î ve akli açıdan doğruluk ve sıhhatinin ona bağlı olmadan gerekli olan mânaya ve konuşanın maksadına delalet etmesidir. Hükmü, belirli bir vasfa bağlamak, onun hükmün illeti olduğunu bildirmektedir. Eğer bu şekilde olmasaydı kabulü kolay olmazdı. Mesela; “hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin”³¹⁹ ayetinde olduğu üzere, ayette kesme emri, hırsızlık fiilini işleyen hakkında gelmektedir. Bu gereklilik ve uygunluk kesme fiilinde bir sebebin olmasını gerekli kılmaktadır. Bu da başka bir şey değil, sadece hırsız olmasıdır.³²⁰

Üçüncüsü: İşaretin delaletidir. Bu, lafzın mütakellimin kastetmemiş olduğu lazım mânaya delalet etmesidir. Sözün doğruluk ve sıhhati ona bağlı değildir. Mesela; oruçlunun cünüp

³¹⁶ Salih, *Tefsiru'n-Nusûs*, 1/591.

³¹⁷ Muhammed Hudari, *Usulu'l-fikh*, (6. Baskı, Kahire: el-Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra,1969), s.118 vd.; Salih, *Tefsiru'n-Nusûs*, 1/594.

³¹⁸ ed-Dureyni, *el-Menahici'l-Usuliyye*, s.276.

³¹⁹ Maide, 5/38.

³²⁰ Zuhayli, *İlmu usuli'l-fikh*, 1/348.

olması caizdir. “Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helal kılındı”³²¹ ayeti, ibarenin delaleti aracılığıyla gecenin sonuna kadar kadınla birleşmenin caiz olduğuna delalet etmektedir. Bu ibaha, bazen oruç tutan kişinin cünüp olarak sabahlamasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla hitabın maksudu (ki bu cünüp olarak sabahlamanın caiz olmasıdır) olmayan istilzami mâna, işaretin delaleti aracılığıyla iltizami anlam haline gelir.³²²

4.Mütekellimuna Göre Mefhumun Kısımları

1-Mefhum-ı Muvafakat

Lâfzın, incelemek ve içtihadada gerek duyulmaksızın sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılan illetteki müştereklik sebebiyle mantuk (sözde geçen durum)un hükmünün meskût anı (sözde geçmeyen durum) için de sabit olduğuna delâlet etmesidir. Bu da her ikisinin, içtihat yapmaksızın yalnızca lügatle bilinen illette ortak olmalarıyla olur.

Bazıları bunu “hitabın namesi” ve “hitabın içeriği” şeklinde isimlendirmiştir. İbnü’s-Sübki’nin de naklettiği gibi bir kısım âlimler de ikisinin arasını ayırmışlardır.³²³ Bununla ilgili örnek daha önce geçmişti. Şöyle ki; cumhur onu “mefhum-ı muvafaka” olarak isimlendirmiştir. Bu da Hanefilerdeki nassın delaletinin aynısıdır. Yine aynı şekilde İmam Şafii de bunu “kıyas-ı celi” olarak isimlendirmiştir.

2-Mefhum-ı Muhalefet

Sözün, mantukun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşıması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Bu, mantukun hükmünün mantuk olmayanla çelişmesine delalet etmesidir. Bu da teşriinde muteber bir kaydın bulunmamasından kaynaklanmaktadır.³²⁴

Mefhum-ı muhalefetin birçok çeşidi olup bir kısmı bunları on’a kadar çıkarmaktadır. Biz bunların meşhur olanlarına değinmekle yetineceğiz.³²⁵

a-Mefhum-ı Sıfat

Bir sıfatla mukayyet olan bir lafzın, bu sıfatın bulunmadığı durumlarda hükmün mevzuftan kaldırılmasına delalet etmesidir. Mesela, “İçinizde mümin ve hür kadınlarla

³²¹ Bakara, 2/187

³²² Salih, *Tefsiru’n-Nusûs*, 605.

³²³ Salih, *Tefsiru’n-Nusûs*, 607-608.

³²⁴ Dureyni, *el-Menahici’l-Usuliyye*, 313.

³²⁵ Dureyni, *el-Menahici’l-Usuliyye*, .301 vd.; Zuhayli, *İlmu usuli’l-fikh*, 1/349.

evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin cariye kızlarınızdan alsın”³²⁶ ayeti, mümin olmayan köle kadınlarla evliliğin haramlığına delalet etmektedir.

b-Mefhum-1 Şart

Kendisinde hükmün şarta bağlanmış olduğu lafzın, bu şartın bulunmadığı durumda hükmün de bulunmamasına delalet etmesidir. Mesela, “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın”³²⁷ ayeti, mefhum-1 muhalifiyle hamile olmayanın nafakasını karşılamamanın vacip olmadığına delalet etmektedir.

c-Mefhum-1 Gaye

Kendisinde hükmün gaye ile kayıt altına alınmış olan lafzın, gayeden sonra bu hükmün zıddının sabit olmasına delalet etmesidir. Mesela, “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (karanlığından) ayırdedilinceye kadar yiyin ve için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın”³²⁸ ayeti, mefhum-1 muhalifiyle fecir doğduktan sonra yeme ve içmenin haram olduğuna delalet etmektedir.

d-Mefhum-1 Aded

Hükmü belirli bir sayı ile kayıtlanmış nassın, bu sayının dışında o hükmün yerine gelmeyeceğine delâlet etmesidir. Mesela, “Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun”³²⁹ ayeti, mefhum-1 muhalifiyle, yüz sayısını artırmanın veya eksiltmenin caiz olmadığına delalet etmektedir.

2.4. USULCÜLERE GÖRE LAFZIN MANAYA DELALETİNİN YOLLARI

Buraya kadar, usulcülere göre lafzın mânaya delalet yollarındaki kapalılık ve bazen de karışma sorununu ele aldık. Bu durum, söz konusu yolların anlaşılması sürecini engelleyebilir. Bundan dolayı bu kısımda, usulcülerin lafzın mânaya delaletinin keyfiyeti hakkında konuşurken üzerinde durmamız gereken en önemli noktaları sunacağız.

a-Usulcülerin cumhurunun (mütekellimun), lafzın mânaya delalet yolları için mantıki taksimi nasıl etkilediğinin fark edilmesidir. Şöyle ki; mantıki taksimi (mutabakat, tazammun ve lüzum), mantukun kendisiyle ayırt edilebildiği standart taksimi iki kısma dayandırmışlardır. Bunlardan birincisi “mantuk-1 sarih” diye isimlendirilendir. Bu,

³²⁶ Nisa, 4/25

³²⁷ Talak, 65/6

³²⁸ Bakara, 2/187

³²⁹ Nur, 24/2

mantıkçılardaki delalet-i mutabakat ve delalet-i tazammuna karşılık gelir. İkincisi ise “mantuk-ı gayr-ı sarîh” diye adlandırılındır. Bu da mantıkçılardaki delalet-i iltizama karşılık gelir.

Bunun doğal bir etki nevinden olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki; herhangi bir alanda araştırma yapan kişinin, dayanmış olduğu kültürel sahayla etkileşimde olması gerekir. Mütakellimlerin, genelde akli ilimlere özeldir ise mantık ilmine göstermiş oldukları önem malumdur. Bu durum, fûru fıkıhta usullerine akıl ve mantık kurallarından daha çok bağlı olan Hanefilerin zıddıdır. Bu bir başlangıç ve her iki grubun usul tedvin yolundaki ihtilaflarından önce olan bir durumdur. Şöyle ki mütakellimler, kendi usul metotlarında fıkhi meselelerden uzak durarak kuralları hızlandırmaya yönelmektedirler. Bu durum, usullerini fıkıh konularına yayılmış olan fûru fikhî gözlemleyerek inşa eden Hanefilerin zıddıdır.

b-Bahsi geçen konularda, Hanefiler ile cumhur arasında muhtevada ittifak, adlandırmada ise ihtilaf olduğu fark edilmektedir. Mesela bu durum Hanefilerin mantuk olundaki hükmün aynısının meskût (hakkında konuşulmamış mesele) olan için sabit kılmayı “delalet-i nas” başlığı altında almaları karşısında cumhurun bunu “mefhum-ı muhalefet” olarak isimlendirmesi buna örnektir. Bu iki ismin aslında tek bir isimden ibaret olduğu açıktır. Bu durum her iki tarafın da usul kitaplarında almış oldukları örneklerde açık bir şekilde gözükmektedir.

c-Hanefilerdeki “delaletü’l-işaret”in bizzat müstakil bir kısım olduğu fark edilmektedir. Onlar, kendilerine göre daha genel olan bir şeyin altına onu dâhil etmemişlerdir. Delaletin bu türü ne asaleten ne de tabiiyet yoluyla nassın maksudu olarak istinbat edilmiş bir hükmün olmadığı zaman nassın öğrenilen hükmünü açıklamak için gelir.

Cumhura gelince; onlar, delaletü’l-işareti ima ve iktiza delaletleri açısından kuşatıcı bir başlık olan mantuk-ı gayr-ı sarîh (delalet-i iltizam) altına dâhil etmişlerdir.

d-Bu durum bazen kafa karışıklığına sebep olabilir. Bundan dolayı bir kısım insanlar Hanefilerdeki delaletü’l-ibare kavramının, cumhurun isimlendirmiş olduğu delalet-i mantuk-ı sarîh kavramının aynısı olduğunu zannetmişlerdir. Ancak bu, doğru değildir. Çünkü bu iki kavram aslında birbirinden ayrılmaktadır. Hanefi usulcüler delaletü’l-ibare kavramına, mâna ve kendisinden çıkartılan hüküm ister asaleten isterse de tâbiyet yoluyla olsun, kendisinden maksut olan şey olarak bakmaktadırlar. Cumhurun mantuk-ı sarîh kavramına gelince; o, temelde başka bir fikre dayanmaktadır. Bu fikir ise

istinbat edilen mânanın mutabakat veya tazammun delaletiyle istinbat edilmiş olması fikridir. Bu da kastın olup olmamasına bağlıdır.

e- Delaletü'l-iktiza, tüm usulcülere göre lafzın mâna üzerindeki delalet yollarında bir yer işgal etmektedir. Bu durum, usul literatüründe de gözükmemektedir. Bununla birlikte Hanefiler delaletü'l-iktiza ile onu müstakil bir delalet yolu sayarak ilgilenmişlerdir. Bundan dolayı o, kendisinden daha genel olanın altına dâhil edilmemiştir. Cumhura gelince; onlar delaletü'l-iktizayı, mantuk-ı gayr-ı sarîh (delalet-i iltizamiyye) nevinden kılmışlardır. Bunun sebebi, sözün aklen ve şer'an doğruluğu ve sıhhatinin zorunluluğu için delaletü'l-iktizadaki mahzufun takdir edilmesine duyulan ihtiyaçtır.

3. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA

3.1. GİRİŞ

Usulcülerin anlama teorisini şekillendiren unsurlara daha önce işaret edilmiştir. Şöyle ki; onlardan mekanik tabiata sahip olan birinci şık, anlamsal yön olarak gelmiştir. Bu da külli mânaları aşan maddi yöndür. Bu teorinin unsurlarından ikinci şikka gelince, o, şeriâtın uygulamak için gelmiş olduğu şer'î mâna ve maksatları anlamaya yardımcı olan yöndür. Bu yaklaşım, kendisinden şer'î ameli hükümleri çıkartmak için şer'î hitabı anlama ameliyesinin tutarlı bir iş neticesinde olması gerekliliği üzerine kurulmuştur. Delalet araçları bu ameliyede mânaları ve araştırmacının amelî konumundan emin olması suretiyle şeriâtın uygulamak için gelmiş olduğu şer'î maksatları anlama ve idrak etme rolünde görev alır. Bu amelî konum ise, kendisiyle uyumlu, doğru ve Şari'in muradı olan hükme ulaşmak için ona uyulması gereken bir konumdur.³³⁰

Bu kısım, şer'î maksatlarla alakalı birtakım hususlara ulaşmayı hedeflemektedir. Bunu yaparken konuyla alakalı tüm meseleleri ele almayı amaçlamıyoruz. Çünkü, şeriâtın maksatlarına değinmek bu araştırmanın bizatihi konusu değildir. Ancak makâsîd konusu, araştırmacının bakış açısından hareketle anlama teorisi fikrini sunmak için değinilmesi gereken bir konudur.³³¹

³³⁰ Ahmet Yaman, "Makasîd Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, Sınırlar ve Sorunlar", *Makâsîdî Tefsîr Kur'anı Kerîmi Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018).

³³¹ Makâsîd alanında geniş bilgi için bkz. Talip Türçan, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

3.1.1.LÜGAT VE ISTILAHİ AÇIDAN MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA

Lügatte makâsîd; tekili maksat, çoğulu makâsîd, aslı ise “kast”tır. Bunun birçok mânası bulunmaktadır. Onlardan bir tanesi “yolun düzgün olması” mânasıdır. Kast ise adalet mânasındadır, güven mânasındadır. قَصْدًا، يَقْصِدُ، قَصْدٌ şeklinde sigalanır. Kastın diğer mânası ise “bir şeyi vermek”³³² dir. Bunların dışında da lafzın kullanmış olduğu mânalar mevcuttur.

Sözlüklerdeki mânalara dikkatle baktığımızda, şer‘î maksatlar hakkında bahsedilen siyaka en yakın olanın kastın “yönelme ve kişinin kastetmiş olduğu açığı” mânasıdır. Bu kavram için dilcilerin ortaya koymuş olduğu mânaların tamamı bu anlamı şu ya da bu şekilde temel alır.

Lügatte şeriat; hayvanların su içmiş oldukları kaynaktır.³³³ Bu, “şeriat” kavramının lügavi mânasının aslı açısından, ama o, şer‘î kullanımda “din”, “millet” ve “metot” mânaları için konulmuştur. Allah Teâlâ’nın şu sözü bu mânadadır: “Sonra seni de bir din yoluna koyduk. Onu izle!”³³⁴ Seyit Şerif Cürcani, bunu “Ubudiyete bağlı kalmak”³³⁵ şeklinde tanımlamaktadır. İbn Teymiyye, şeriat kelimesi hakkında şunları söylemiştir:

“Şeriat, şer‘, şer‘e isimleri Allah Teâlâ’nın amel ve itikat hakkında koymuş olduğu kanunlara katılmaktadır.”³³⁶

Şeriat ve makâsîd kelimelerinin lügavi mânaları hakkında bilgi verilmiştir. Ancak bunların özel bir mânaya delalet eden tamlama olmaları açısından bakıldığında, bu kavramın mütekaddimun tarafından özel bir tarifinin bulunmadığı fark edilmektedir. Bazı muasır âlimler bunu açıklamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte mutekaddimun usulcülerin bunu terk etmelerine dair birtakım sebepler zikredilmiştir. Bu sebepleri şu şekilde sınırlandırmak mümkündür:

1-Mânanın Açıklığı

Muhammed Bekir İsmail bu konuda şöyle demektedir: “Önceden makâsîd hakkında yazan kişiler onu bilmiyorlardı. Çünkü onların bir kısmı, maslahatlar ve illetler gibi usulün diğer konularına tâbi olarak makâsîd hakkında konuşmaya mâruz kalıyorlardı.

³³² İbn Manzur, *Lisanu’l-arab*, 3/353.

³³³ İbn Manzur, *Lisanu’l-arab*, 2/315

³³⁴ Casiye, 45/18

³³⁵ Seyyid Şerif el-Cürcani, *et-Ta’rifat*, (1. Baskı, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye,1983), 127

³³⁶ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmu’u’l-Fetava*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, (Medine-i Münevver: Menşurat-ı mecmeu’l-Melik Fehd ts.), 19/306.

Belki de makâsıdın mânası açık olduğu için mütekaddim âlimler onu tarif etmemişlerdir.³³⁷

Bahsi geçenlerin ışığında iki durum göze çatmaktadır:

a-Yazar, makâsıdü'ş-şerianın kadim müstakil bir ilim olmadığına işaret etmiştir.³³⁸

O sadece, usul kitaplarında görülen sorunlar ve ilmi konulardan ibarettir. Araştırmacılar da onu, maslahatlar ve illetler gibi diğer usul bölümleri altına dâhil ederek ele alıyorlar.

b-Mütekaddimun usulcüler, şer'î makâsıd hakkında dakik bir mâna açıklamaktan kaçındılar. Bu, ondan kastedilen mânanın usulcülerin zihninde açık bir şekilde bulunmasının bir neticesidir.³³⁹ Biz de çalışmamızda, kavramların bir kısmının tarifini terk etmenin bazen kastedilen mânanın açık olmasının bir neticesi olduğuna işaret etmiştik.

2-İhtiyaç ve Sıkıntının Bulunmaması

Bu konuda Yusuf el-Bedevisunları söylemektedir: “Bu ümmetin geçmiş âlimleri, tanımları ve onların ayrıntılarını zikretmek zorunda kalmadılar. Çünkü onlar için mânalar gayet açıktı. Zihinlerinde onlar temsil edilmektedir. Bunlar, dilleri ve kalemleri üzerinde meşakkatsiz bir şekilde akıp gitmekteydi.”³⁴⁰

3-Teori Değil, Uygulama

Nurettin Hadimi, mütekaddim usulcülerini makâsıdü'ş-şerianın özel bir tanımını yapmaktan alıkoyan sebeplerin araştırılmasına değinmiştir. Kendisi bunu iki sebepte özetlemektedir:

a-Mütekaddim usulcüler, “makâsıdü'ş-şerîa” kavramını açıklarken hâlihazırda kullanmış oldukları kavramlara bağlı kalmadılar. Bilakis onların yapmış oldukları tanımlar ve üsluplar farklı farklıdır.

b-Usulcülerin gösterdikleri ihtimam, makâsıdü'ş-şerîayı ortaya koyma ve onları fıkhi içtihat esnasında kullanmaktan ibarettir. Bundan dolayı onların ilgisi pratik olup teorik değildir.³⁴¹

³³⁷ İsmail, Muhammed Bekir, *Makasidu 'ş-Şerîa Te'silen ve Tef'ilen, Mensurat-ı Rabidati'l-Alemi'l-İslami*, (Silsilei Daveti Hak, h.1427), 16.

³³⁸ Bu meselenin tafsilatlı açıklaması ve muasır makasitçilerin makasıdı müstakil bir ilim kabul edip etmediklerine dair bilgi gelecektir.

³³⁹ Arrak Şelal, *İşkâliyyetu 'l-Te'sil fi İlmi'l-Makasid*, 139.

³⁴⁰ Yusuf b. Ahmed el-Bedevisunları, *Makasidu 'ş-Şerîa İnde İbn Teymiyye*, (Umman: Daru'l-Nefais), 45.

³⁴¹ Nurettin, el-Hadimi, *el-İctihadu'l-Makasidi: Hücciyetuhu, Zavabiduhu, Mecalatuhu*, (Katar: Silsiletu Kitabi'l-Umme, ts.), 47. Bk. Arrak Şelal, *İşkâliyyetu 'l-Te'sil*, 139.

Yukarıda anlatılanlar, mütekaddimunun makâsîdü’ş-şerîa kavramının özel bir tarifi için usul literatüründeki eksikliğini araştırmacıların açıklamaya çalıştıkları yaklaşımları temsil etmektedir. Doğrusu söz konusu yaklaşımlar, bunu açıklayacak güçte değildir. Çünkü kavramdaki açıklık, her ne kadar bazılarını usul literatüründe bazı kavramların tanımını göz ardı etmeye itse de bu yöntem usulcülerin asıl ve meşhur olan âdetlerinin zıddıdır. Buna ek olarak “makâsîdü’ş-şerîa” kavramı, mütekaddim bir usulcüyü yapmış olduğu tanımın ötesi bir açıklık derecesine taşımamıştır. Bundan dolayı kavramdaki açıklık, onu tarif etmeyi terk etmeleri için makul bir gerekçe değildir.

Mütekaddimun usulcülerin teori yerine pratiğe önem vermelerine gelince; bu durum kavramın öneminin vurgulanmasını engellemez. Çünkü birçok terim ve kavram, kavramsal içtihat sürecine dâhildir. Usulcüler, bundan kastedilen şeyi ince bir şekilde açıklamaktan aciz değillerdir.

“Mütekaddimun usulcülerin “makâsîdü’ş-şerîa” kavramının tarifini terk etmeleri” ifadesine gelince bu, “onlar tanımlar konusunda bir sorumluluk hissetmiyorlardı” demektir ki, bu doğru değildir. Çünkü Cüveyni, Gazali ve Âmidî gibi kitaplarında bu kavramı kullanan usulcülerin çoğu, usul araştırmaları esnasında terimlerin tanımlarını zikretme, tanımlardan çıkan önermelerin açıklanması ve onların cevaplandırılmasıyla birlikte tanımlardan çıkan problemler konusuna da çok önem vermişlerdir.

Dolayısıyla, mütekaddim usulcülerin “makâsîdü’ş-şerîa” kavramını tarif etmekten kaçınmalarının doğru izahı şu iki sebeptir. Birincisi; usul literatüründeki kullanımı bağlamında görüldüğü üzere, bu kavramdan kastedilen mânanın açık olmasıdır. İkicisi ise onların, “makâsîdü’ş-şerîa” ilmini müstakil bir ilim olarak fıkıh usulü ilimlerinden saymamış olmalarıdır. Onu, fakihin müstağni olamayacağı fıkhi içtihadın unsurlarından bir unsur olarak saydıkları için ona bunun üzerinden ehemmiyet göstermişlerdir.

3.3.MÜTEKADDİMİNE GÖRE MAKÂSİDÜ’Ş-ŞERÎA

3.3.1.Cüveyni

Mütekaddimun usulcülerin makâsîdü’ş-şerîa kavramını ince bir şekilde açıklamaya önem vermemiş olduklarına dair ifadeler zikredilmiş olmasına rağmen, bu durumun onların zaman zaman buna işaret ettiklerini ve fıkhi içtihatlarında makâsîd fikrini kullandıklarını inkâr mânasına gelmez.

Zikredilmesi gereken bir diğere husus ise Cüveyni'nin, usul araştırmalarında makâsıdü'ş-şerîaya değindiği anlaşılan usulcülerin öncülerinden sayılmasıdır. Onun öncülüğü birçok hususta görölmektedir:

Cüveyni, makâsıdü'ş-şerîa kavramını çokça zikretmiş ve onun hakkında uyarılarda bulunmuştur. "Makâsıd", "maksud" ve "kast" lafızlarıyla "Burhan" adlı esrinde onlarca kez bunu ifade etmiştir. Hatta bu kavramı bazen "garaz" lafzıyla da ifade etmiştir.³⁴²

Cüveyni'nin bu kavrama olan ilgisinin kapsamı ve ilgilenmesi, onu Mutezili alim olan Kâbi'ye cevap sadedinde ortaya çıkarmaktadır. Bunu şöyle ifade etmektedir: "O, emir ve yasaklarda makâsıdın varlığının farkında değildir. Bunun şeriatın vaz' edilmesi konusunda basireti yoktur."³⁴³

3.3.2. Gazali

İmam Gazali, Cüveyni'nin bir takipçisi olarak kabul edilir. Çünkü onun görüşleri ve tercihlerinden etkilenmiştir. Ancak bu durum, onu Cüveyni'den ayıran usulcü bir şahsiyet haline gelmesine mâni olmamıştır. İmam Gazali, makâsıdla ilgili görüşlerini geliştirmiş ve makâsıd fikrine tafsilat, açıklama ve yeni bölümlere ayırma açısından eklemelerde bulunmuştur. Bu durum onun *Esasu'l-Kıyas, el-Menhul, şifau'l-galil ve el-mustasfa* adlı kitaplarında fark edilmektedir.³⁴⁴

İmam Gazali'nin makâsıdü'ş-şerîa kavramına yaptığı katkıları özet olarak şu şekilde sunabiliriz:

a-İmam Gazali, "zaruriyat, haciyat ve tahsiniyat" şeklindeki ayrımı örnekleriyle birlikte ilk zikreden kişi olarak kabul edilmektedir.

b-Kurallarıyla birlikte maslahatlar hakkında uzun Görüşler beyan etmiştir. O, maslahatların kuralları hakkında görüş bildiren ilk kişi sayılmaktadır.

c-Makâsıdda tümevarımın önemini vurgulamış ve kendisi aracılığıyla makâsıdü'ş-şerîa'nın ortaya çıkmış olduğu yolları söylemiştir.

d-Zarurat-ı hamse ve bunları korumanın üzerinde yoğunlaşmıştır.³⁴⁵

³⁴² Raysuni, *Nazariyyetü'l-Makâsıd*, 48

³⁴³ el-Cüveyni, *Burhan*, 1/295; Bk. Raysuni, *Nazariyyetü'l-Makâsıd*, 48.

³⁴⁴ Arrak şelal, *İşkâliyyetu't-Te'sil* 154.

³⁴⁵ Arrak şelal, *İşkâliyyetu't-Te'sil*, 155.

e-İllet yolarından “uygunluk yolu” hakkında görüş beyan ederken makâsıdı zikretmeye ihtiyaç duymuştur. Bu da “maslahatları elde etmek, mefsetedi def etmek”le şer‘î hükümleri illetlendirme esası üzerine kurulmuştur.³⁴⁶

3.3.3.Fahreddin er-Razi

Fahreddin er-Razi’nin usul tarihindeki konumu mâlumdur. O, mütekellimlerin yolunun üzerinde kurulan direklerin en önemlilerindendir. Fahreddin er-Razi’nin makâsıdü’ş-şerîa kavramına yaklaşım tarzı ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz.

a- Fahreddin er-Razi, maslahatlarla amel etmek, aralarında tercihte bulunmak ve ölçütler arasında tercih yapabilmek için birtakım kurallar ve ölçütler koymuştur.³⁴⁷

b- Fahreddin er-Razi, maslahatları iki kısma ayırmaya önem göstermiştir. Birincisi; dünyayla alakalı olanlardır. İkincisi ise ahiretle alakalı olanlardır. Birincisini zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat olmak üzere üçe ayırmakta ve bunların her birini tarif etmektedir.³⁴⁸

3.3.4.Âmidî

Âmidî de aynı şekilde önde gelen usul âlimlerindendir. “el-İhkâm fi Usuli’l-Ahkâm” adlı eseri en önemli usul kaynaklarından sayılmaktadır. Âmidî’nin makâsıdı fikrine göstermiş olduğu önem birçok yerde kendisini göstermektedir. Bunları şöyle zikredebiliriz.

a-Âmidî, hükmün teşriinin maksadı olan mânanın gerçekleşmesiyle uyumlu olan yola değinirken şunları söylemektedir: “Şer‘i hükmün maksadı, maslahatı elde etmesi veya zararı def etmesidir.”³⁴⁹

b-İllet sıfatına dönen tercihlerde makâsıdı kullanmak. Âmidî, nefsi, nesli, akli ve malı korumanın amelî anlamda maksatlar olduğuna, bunların aslının ise dini korumak olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca nesep, mal ve akıl nefse tâbidir. Akıl ve mal nesle, mal ise akla tâbidir.³⁵⁰

3.3.5.İzzeddin b. Abdüsselam

Kendisi Âmidî’nin öğrencisidir. Onun Kavaid-i Ahkâm fi Mesalihi’l-Enam adlı kitabının ışığında, büyük bir geçişle makâsıdı intikal eden âlimlerden sayılmıştır. Öncesinde zikredilmemiş konular bu kitapta gündeme gelmiştir. Bundan dolayı onun kitabı

³⁴⁶ Raysuni, *Nazariyyetü’l-Makâsıdı*, 52.

³⁴⁷ Bedevi, *Makasidu’ş-Şerîa*, 83.

³⁴⁸ Bedevi, *Makasidu’ş-Şerîa*, 83

³⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/271.

³⁵⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4, 275-277; bkz. Bedevi, *Makasidu’ş-Şerîa*, 85.

makâsıdü'ş-şerîa araştırmaları alanında temel bir kitap sayılmaktadır. Hatta şatibi'nin kendisi bile el-Muvafakat adlı eserinde ona müracaat etmektedir. İzzeddin b. Abdüsselam'ın makâsıd fikrine katkıları şunlardır:

a-Maslahat ve mefsedetın kısımlarını saymaya önem göstermiştir. Buna ek olarak bunların her birinin hükmünü açıklamıştır.

b-Tercih işleminde makâsıdü'ş-şerîanın rolüne değinmiştir.

c-Makâsıdı ortaya çıkaran bazı yöntemlerden bahsetmiştir. Daha çok fer'î hükümlerin cüz'î maksatlarını zikretmiştir.³⁵¹

3.3.6.Karâfi

İzzeddin b. Abdüsselam'ın öğrencisidir. Hocasından etkilenmiş ve ondan makâsıdü'ş-şerîa'ya önem gösterme hassasiyetini almıştır. Bu durum aslında onun bir takipçisi olduğunu gösterir. O kuralları düzenleme ve kaydetme konusunda hocasından daha titiz davranmıştır. Bu durum onun, genel kaideler ve maksatlar hakkında yazılmış en önemli kitaplardan sayılan el-Furuk adlı eserinde açık bir şekilde görülmektedir. Karâfi'nin makâsıd fikri hakkında göstermiş olduğu ehemmiyetin tezahürleri şu şekildedir:

a-Makâsıdın tarifine, bilinen kısımlarına, deliller ve kıyasların muarız olduğu durumlarda onların rolüne önem göstermiştir.

b-Karafi, genelde hükümleri makâsıda bağlamaktadır. Elin kesilmesine hükmedilmesi malı korumak içindir, recm cezası nesebi korumak içindir şeklinde hükümleri maksatlara bağlamıştır. Konumuna göre daha önemli olanı önemli olanın önüne geçirmiştir.³⁵²

c-Sedd-i zeraî ve kısımlarına önem göstermiştir. Külliyat-ı hamseye neshin dâhil olmadığını da vurgulamıştır.³⁵³

3.3.7.İbn Teymiye

İbn Teymiye'nin şeriat ve hükümleri, hükümler ve maksatlarının açıklanması ve maslahatların sunulması konuları hakkında neredeyse söylemediği söz yoktur. Onun makâsıd fikri, uygulama odaklıdır. Makâsıdü'ş-şerîa her zaman, onun fıkhi istidlalde bulunmasında ve lafızlar arasında tercih yapmasında ortaya çıkmaktadır. Kendisine ait makâsıd fikrinin nişanelerine şu şekilde işaret edebiliriz:

³⁵¹ Arrak şelal, , *İşkâliyyetu't-Te'sil*, 158.

³⁵² Bedevi, *Makasidu'ş-Şerîa*, 89.

³⁵³ Arrak şelal, , *İşkâliyyetu't-Te'sil* 159.

a-Zaruretlerin, sadece zarurat-ı hamse ile sınırlı olmadığı görüşündedir. Bununla, kendisinden önce makâsıd hakkında yazan kişilerin hepsinin hatasını düzeltmeye çalışmıştır.

b-Hükümlerin illetleri meselesine önem göstermiş ve bu konu hakkında genişçe açıklamalar yapmıştır.

c-Mükelleflerin maksatlarına önem göstermiştir.³⁵⁴

3.3.8.İbn Kayyım

İbn Teymiyye'nin öğrencisidir. Makâsıd fikri konusunda hocasından etkilenmiştir. Makâsıd ilmine katkıları bağlamında şunlar söylenebilir:

a-Sedd-i zerai ve hiyele önem vermiştir.

b-Şeriat ve teşri'den doğan hükmün sırlarını ortaya çıkarmaya çok önem vermiştir.

c-Maslahat, mefset ve bunlar arasında tercih yapma kademelerine önem göstermiştir.³⁵⁵

3.3.9.Tufî

Tufî, maslahatla alakalı kendine has görüşüyle meşhur olmuştur. O bu konu hakkında genişçe yazan birisidir. Makâsıd fikri hakkındaki katkılarından öne çıkanlar şunlardır:

a-Maslahatı örf açısından, faydalı olan şey için baş sebep şeklinde tanımlamıştır. Şeriat açısından ise âdet ve ibadet olarak Şari'in kastetmiş olduğu şeyin başlıca sebebi olarak tanımlamaktadır.

b-Allah'ın, kulların maslahatları hakkındaki fiillerinin illeti olduğunu söylemiştir. Bu, Allah'ın fazileti nevindedir. Yoksa vücut nevinden değildir. Aynı zamanda Şari'in, yaratılanların maslahatlarını gözetleyici olduğunu vurgulamıştır.

c-Maslahatın gözetilmesini, nass ve icmâın önüne geçirmiştir. Birtakım deliller ve tercih ettiği birtakım kurullarla istidlalde bulunmuştur.³⁵⁶

3.3.10.Şatıbi

Şatıbi, tartışmasız şekilde makâsıd düşüncesinin imamıdır. Makâsıd fikrini en geniş şekilde ele alan en önde gelen kişidir. Kendisi, geniş alanlar içerisinde ve makâsıdı oluşturan meselelerin aslı hakkında derinlemesine konuşmuştur. Şatıbî, Muvafakat adlı kitabını yazdıktan sonra büyük bir popülerite kazanmıştır.³⁵⁷ Öyle ki, muasır âlimlerin

³⁵⁴ Raysuni, *Nazariyyetü'l-Makâsıd*, 69; Arrak Şelal, , *İşkâliyyetu't-Te'sil*, 160.

³⁵⁵ Arrak Şelal, , *İşkâliyyetu't-Te'sil* 160; Bedevi, *Makasidu's-Şerîa*, 92.

³⁵⁶ Bedevi, *Makasidu's-Şerîa*, 90.

³⁵⁷ Bk. Abdurrahim Kozalı, "Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İnkileminde İmam Şatıbî", Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28/2 (27 Aralık 2019), 311-335.

çoğu onu dönemin müceddidi saymışlardır. Kitabının çeşitli bölümlerine yayılmış olan makâsîd konularının tamamında onun bir katkısı mevcut olup bunları tek bir yerde toplamıştır. Onun bu katkısı, makâsîd fikrinin tek bir fikri mevzu olarak şekillenip ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu durum bazı insanların, bu ilmi onun icat ettiğini düşünmesine sebep olmuştur. Ancak işin doğrusu o, kendisinden önce gelen Gazzali, İbn Abdüselam ve Karafî gibi âlimlerin görüşlerini temellendirmiştir. Şatibi, Mağrib’de bulunmuş ve İmam Mikarri’ye öğrencilik yapmıştır. İmam Mikarri ise İbn Teymiye’nin öğrencisi olan İbn Kayyim’in öğrencilerindedir. Bu durum Şatibi’nin, makâsîd fikrinin ilk fikir sahipleriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.³⁵⁸

Şatibi’nin makâsîd fikrine yapmış olduğu en önemli katkı, kendisinin eklemiş olduğu yeni bölümlerdir. Bu bölümleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a-Fiillerde kasıt teorisi ve hakkın kötüye kullanımı. **b**-Makâsîd ve akıl. **c**-Makâsîd ve içtihat. **d**-Makâsîd’in genel amacı.³⁵⁹

4.4.MUASIR ÂLİMLERE GÖRE MAKÂSİDÜ’Ş-ŞERÎA

Mutekaddimun âlimlerin makâsîd fikrine göstermiş oldukları öneme daha önce değinmiştik. Şimdi ise muasır âlimlerin bu fikre göstermiş oldukları önemi ele alacağız. Bu bölüm, makâsîd alanıyla ilgilenen önemli âlimleri kısa bir şekilde tanıtmayla sınırlı kalacaktır.

4.4.1.Muhammed Reşit Rıza

Muhammed Reşit Rıza, 20. yy.ın önemli düşünürlerinden biridir. Kendisinden önce yazılmış olan kitaplar, makaleler ve araştırmalardan hareketle-makâsîdü’ş-şerîa’ya karşı derinlemesine bir ilgi göstermiştir. “Menâr” adlı tefsirinde açık bir şekilde fark ettiğimiz üzere makâsîd fikri, onun ıslah çağrısının ve fikri yönteminin unsurlarından biridir. Makâsîdü’ş-şerîa’yla alakalı birçok araştırmayı bu tefsirin içerisine yerleştirmiştir. Reşit Rıza’nın makâsîdü’ş-şerîa’ya gösterdiği önemin tezahürlerini şöyle sıralayabiliriz:

a-Maslahat ve mefsetet üzerinde fihhi uygulamalar yapılmasına önem vermesi.

b-Zıt deliller arasında tercih yapma işleminde makâsîdü’ş-şerîayı esas alması. Bununla birlikte zarurat-ı hamse üzerinde çokça örneklere yer vermesi.

³⁵⁸ Bedevi, *Makasidu’ş-Şerîa*, 93; Arrak, , *İşkâliyyetu’t-Te’sil*,162.

³⁵⁹ Hamidi el-Uneydi, *eş-Şatibi ve Makasidü’ş-Şerîa*, (Beyrut: Daru Kuteybe li’n-Neşr ve’t-Tevzi, 1992), s.138

c-Ta‘lil konusuna büyük önem vermesi ve bu şekilde makâsıdü’ş-şeriayı ortaya çıkarması.³⁶⁰

4.4.2.İbn Aşur

İbn Aşur, Tunuslu büyük bir âlimdir. Onun ismi makâsıdü’ş-şerîa ile özdeşleşmiştir. Bu durum onun meşhur kitabı olan “Makâsıdü’ş-Şerîati’l-İslamiyye” adlı eserde kendisini göstermektedir. Kendisi bu ilmi ihya eden âlimler arasındadır. Bu âlimlerin, makâsıd ilmine yönelmesinde önemli etkileri olmuştur. Bunların yanı sıra İbn Aşur, Şatıbi’nin Muvafakat adlı eserinin önemine, ondan faydalanmanın ve onunla uğraşmanın zorunluluğuna vurgu yapmıştır. Bu eser, makâsıdü’ş-şerîa alanında araştırma yapan bir kişinin mutlaka müracaat etmesi gereken bir kaynak olarak kabul edilmektedir. İbn Aşur’n Makâsıdü’ş-Şerîati’l-İslamiyye isimli eseri-makâsıd fikrinin teorik kısmını temsil etmektedir. Buna mukabil “et-Tahrir ve’t-Tenvir” adlı tefsir kitabı ise makâsıd fikrinin pratik boyutunu temsil etmektedir. Kendisinin bu alana yapmış olduğu katkıları şu şekilde sıralayabiliriz:

a-Her birinin örnekleriyle birlikte genel makâsıd ve özel makâsıd fikrini teorize etmek.

b-Ta‘lil konusuna, maslahat ve mefsetleri zikretmeye ve bunların kısımları arasında tercih yapmaya önem göstermek.

c-Makâsıdı ortaya çıkarma yöntemine dikkatleri yöneltmek.

d-İçtihat ameliyesinde makâsıdü’ş-şeria’yı esas alması.³⁶¹

4.4.3.Allâl el-Fâsi

Allal el-Fasi, Mağrip ulemasındandır. Kendisi İbn Aşur ile muasır ve Mağrip Vatan Hareketi’nin de lideridir. Siyasi hareketiyle ün yapmış bir âlimdir. Islah ve yenilenme hareketlerine de önem vermiştir.³⁶²

Makâsıd fikrine yapmış olduğu katkıların en önemlileri şunlardır:

a- “Makâsıdü’ş-Şerî’ati’l-İslamiyye ve Mekârimuha” adında yazmış olduğu kitap, İslâm şeriatının makâsıdı hakkında 20. yy.da öne çıkan kitapların başındadır. Bu durum onu makâsıd fikrinin öncülerinden sayılmasını sağlamıştır.

³⁶⁰ Arrak, , *İşkâliyyetu’t-Te’sil*, 164-165.

³⁶¹ Arrak, , *İşkâliyyetu’t-Te’sil*, 166-167.

³⁶² Reysuni, *Nazariyyetü’l-Makâsıd*, 67.

b-Kur'an-ı Kerim'deki makâsıda önem göstermiş ve maslahatı temin etmek, mefsetedi def etmek kuralı üzerine yoğunlaşmıştır.

c-Maslahatın birtakım kurallarına işaret etmiştir.

d-Makâsıd ilminin içtihat ameliyesindeki görevini vurgulamıştır. ³⁶³

3.2. MAKÂSIDİN ÇEŞİTLERİ

Makâsıdü'ş-şerîa'nın çeşitlerine gelince; bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, makâsıdü'ş-şerîa'ya içtihadî bir iş gözüyle bakmaktır. Makâsıdü'ş-şerîa bakış açısına göre birçok sınıfa ayrılmaktadır. Bu durum makâsıdü'ş-şerîa'nın kısımlarını ele almamızı gerektirmektedir. Makâsıdü'ş-şerîa'nın genel taksimi şu şekildedir:³⁶⁴

1-Kaynak Olması Açısından Makâsıd

Bu açıdan makâsıdü'ş-şerîa iki kısma ayrılmaktadır:

a-Makâsıd-ı Şâri'

Bunlar, Şari'in şeriatı vaz' ederken kast etmiş olduğu külli mânalardır. Bu külli mânalar, eşit bir şekilde hem dinî hem de dünyevi anlamda maslahatları temin etmeyi ve mefsetetleri defetmeyi bir bütün olarak kuşatmaktadır.³⁶⁵

b-Makâsıd-ı Mükellef

Bunlar, ister itikadi isterse de ameli olsun mükellefin yapmış olduğu tasarruflarla kastettiği külli mânalardır. Bu külli mânalar, insanın ibadet ve muameleleri arasında neyin iyi, neyin kötü olduğuna dair ayırım yapan ölçütlerdir.³⁶⁶

2-Önem Açısından Makâsıd

Bazı araştırmacılar bunu makâsıd araştırmalarında “külliyyat-ı selase” şeklinde isimlendirmişlerdir. Makâsıd, insan için önemli olması açısından şu şekilde kısımlara ayrılmıştır:

a-Zaruriyyat

Zaruriyyat, toplumun varlığını koruyabilmesi için kaçınılmaz olan değerler demektir. İnsanın dinî ve dünyevi hayatının üzerinde kurulmuş olması açısından insan için zaruri olan maslahatlardır. Bunların ortadan kaybolması, insan hayatının son bulması, fesadın

³⁶³ Arrak, , *İşkâliyyetu 'l-Te'sil*, 167.

³⁶⁴ Bk. Yusuf Bulutlu, “Muhammed Tâhir bin Âşûr'da Makâsıd ve Maslahatın Kısımları” *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (24) (2022), 575-588.

³⁶⁵ Hadimi, *el-İçtihadu 'l-Makâsıdî*, 53.

³⁶⁶ Hadimi, *el-İçtihadu 'l-Makâsıdî*, 53.

yayılması, ebedi mutluluğun yok olması ve ahirette de cezayla karşılaşmasına sebep olur.³⁶⁷

Âlimler, bu çeşit makasın beş ile sınırlı olduğu görüşündedirler ~~varmışlardır~~. Bunlar; din, can, akıl, nesil ve maldır. Şeriat bu makâsıdı şu açıdan koruyabilir. Birincisi; bunların bulunması ve uygulanması, ikincisi ise bunların devam etmesi.³⁶⁸ Bunları bir sonraki bölümde örneklerle ele alacağız.

b-Hâciyyat

Hâciyyât, insanların yaşantılarını kolaylık içinde ve sıkıntıya düşmeden sürdürebilmek için muhtaç oldukları düzenlemeler demektir. Bu, sıkıntı ve meşakkate sebep olan genişlik ve darlık açısından kendisine ihtiyaç duyulan şeydir. Bu durum mükelleflerin sıkıntıya düşmelerinin hesaba katılmamasıdır. Ancak bu, zaruri makâsıdı terk ve ihmalden kaynaklanan bozukluk miktarına ulaşmaz.³⁶⁹

Mesela yolculukta ruhsat vardır. Hasta ve yolcu ruhsatı kullanmaksızın ibadetlerini eda edebilir, ancak bunda meşakkat ve zorluk vardır. Bu meşakkat sadece hasta ve yolcuya has bir durumdur.³⁷⁰

c-Tahsiniyyat (Kemaliyyat)

Tahsiniyyat kâmil insan, üstün ahlâk ve güzel davranış vasıflarına uygun düşen durumlar demektir. Bu, asaleti gerektiren maslahatların tamamıdır. Bunların tamamı, hayatın kendilerinden soyutlanamadığı güzel alışkanlık ve üstün ahlaka dayanırlar. Mükellef bunları terk etmesiyle şiddetli bir zorlukla karşılaşmaz. Zaruriyat ve haciyattan sonra üçüncü sırada gelir. Terk etmek akıllı insanların nezdinde kötü bir iş olarak sayılır. Bunlar, ibadat, muamelat, âdet ve ukubat kısımları içerisine yayılmış mânalardır.³⁷¹

Bunun örneklerini kısımlarına göre şu şekilde verebiliriz:

İbadetler çerçevesinde tahsiniyat; görülmemesi gereken yerleri örtmek, mescide giderken yeni elbiseler giymek ve nafil namaz ve oruçla Allah'a yaklaşmak gibi birtakım davranışlar. örnek verilebilir.

³⁶⁷ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/310.

³⁶⁸ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/310.

³⁶⁹ Muhammed Bekir Habıyyi, *Makasıdu's-Şer'ati'l-İslamiyye Te'sülen ve Tef'ilen, Silsiletu Daveti'l-Hak*, (213. Sayı, h.1427), 270.

³⁷⁰ Zuhayli, *Veciz*, 270.

³⁷¹ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/ 312.

Muamelat çerçevesinde tahsiniyata, necis olan şeyleri satmaktan kaçınmak ve israftan uzak durmak örnek verilebilir.

Âdetler çerçevesinde tahsiniyata; sağ elle ve kendi önünden yemek gibi yeme içme âdabı ve güzel ahlakla ahlaklanmak örnek olarak gösterilebilir.

Ukubat alanındaki tahsiniyata ise; kısasta ve savaşta öldürülenlere işkence (müsle) etmenin ve savaşta kadınların, çocukların ve din adamlarının öldürülmesinin haram olması örnek olarak verilebilir.³⁷²

3-Zaman Açısından Makâsıd

Makâsıd, gerçekleşmiş olduğu zaman açısından iki kısma ayrılmaktadır:

a-Acil Olan Makâsıd (Dünyevi)

Bunlar, şeriatın insanların dünyevi hayatında uygulamak için göndermiş olduğu külli maksatlardır. Bu maksatlar, insanlardan dünyevi sıkıntıları ortadan kaldırmak içindir. İmanın unsurlarına yürekten iman etmek ve İslâm'ın ameli rükünlerine de uymak, insanların dünyadaki zaruri, ihtiyacı ve tahsini maslahatlarını gerçekleştirir. Ayrıca dünyevi bütün mefsedeti ortadan kaldırmak için onlara uymak da acil olan makâsıddandır.³⁷³

b-Ertelenmiş Olan Makâsıd (Ahiret)

Bunlar, İslâm şeriatının gerçekleştirmek için gelmiş olduğu ahiretle alakalı maslahatlardır. Ahiret maslahatları ise sevabı elde etmeye, cezadan kurtulmaya ve cezaya sebep olup sevaptan uzaklaştıran mefsedetten uzak durmaya çalışmaktır.³⁷⁴

İmam İzzeddin b. Abdüsselam “Kava'idü'l-Ahkâm” adlı eserinde şöyle söylemektedir: “Ahiret maslahatları, dünyevi maslahatların galip gelmesiyle tamamlanmış sayılmaz. Bundan dolayı şeriat, sadece ahiret maslahatını talep için yapılan ibadetler, dünya ve ahiret maslahatlarıyla alakalı ibadetler, zekât gibi dünyevi maslahatın galip geldiği ibadetler ve ahiret maslahatının ağır geldiği ibadetler şeklinde kısımlara ayrılır.”³⁷⁵

4-Umum ve Husus Açısından Makâsıdü's-şeria

Makâsıdü's-şeria umum ve husus açısından üç kısma ayrılır:

a-Genel Maksatlar

³⁷² Zuhaylı, *Veciz*, 381; Zuhaylı, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/313.

³⁷³ Muhammed Bekir İsmail, *Makasıd*, 289.

³⁷⁴ Muhammed Bekir İsmail, *Makasıd*, 289.

³⁷⁵ İbn Abdüsselam, İzzeddin, *Kavaidü'l-Ahkam fi Mesalihi'l-Enam*, (Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1991), 2/77.

Bunlar, şeriatın bütün kısımlarında ya da çoğunda fark edilen maksatlardır. Şeriatın tüm alanlarında göze çarpmakta olup sadece tek bir alana mahsus olmayan maksatlardır. Bunlara şeriatın vasıfları ve büyük gayesi de dâhildir.³⁷⁶

b-Özel Maksatlar

Bunlar, şeriatın hükümlerinden bir hükme ya da bir türe mahsus olan makâsıddır. Namaz ve zekâta mahsus olan makâsıd buna örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde aile, mali tasarruflar, hükümler ve şahitlikle alakalı hükümler de bu makâsıd çeşidi altında bulunmaktadır.³⁷⁷

c-Cüz'i Maksatlar

Bunlar hükümlerin illetleri, hikmetleri ve sırlarıdır.³⁷⁸

Makâsıdın bu türünde makâsıdın sadece tek bir hükme mahsus olduğu fark edilmektedir. Yani bu, özel makâsıd gibi fıkıh bölümlerinin bir tanesine ya da ibadat kısmına mahsus bir makâsıd çeşidi değildir. Çünkü özel makâsıd her ne kadar özel olsa da birçok cüz'i hükmü ihtiva etmesi açısından geneldir. Bu durum, belirli bir meselede tek bir hükümle alakalı olan cüz'i makâsıdın hilafınadır.

Nureddin el-Hadimi, “el-İçtihadu'l-Makâsıdı” adlı kitabında cüz'i makâsıdı müstakil bir kısım olarak ele almıştır. Kendisi onu, genel makâsıd ve özel makâsıda göre müstakil bir bölüm olarak görmüştür. Buna karşılık cüz'i makâsıdı, özel makâsıdü'ş-şerianın altına dâhil olan bir bölüm olarak değerlendirenler de vardır. Onlar makâsıdü'ş-şerîa'yı özel ve genel olması açısından sadece iki kısma ayırmışlardır. Bu iki kısım ise makâsıd-ı amme ve makâsıd-ı hassadır.³⁷⁹

5-Bağımsız Olması Açısından Makâsıd

Makâsıdü'ş-şerîa bu açıdan iki kısma ayrılmaktadır:

a-Asli Maksatlar

Bunlar, bütün milletlerin kendileri aracılığıyla ayakta kalmış oldukları zaruri maksatlardır. Bunlar da ayni ve kifai olarak iki kısma ayrılmaktadır. Ayni olanlar, bütün mükelleflerin koruması gereken maksatlardır. Dinî itikat ve amel açısından korumak, hayatı koruyarak nefsi muhafaza etmek gibi maksatlar buna örnek verilebilir. Kifai

³⁷⁶ Hadimi, *el-İçtihadu'l-Makâsıdı*, 54.

³⁷⁷ Hadimi, *el-İçtihadu'l-Makâsıdı*, 54.

³⁷⁸ Hadimi, *el-İçtihadu'l-Makâsıdı*, 54.

³⁷⁹ Hadimi, *el-İçtihadu'l-Makâsıdı*, 54-55.

olanlar ise birtakım mükelleflere emanet edilen maksatlardır. Bunu gerçekleştirmek, halkın genel maslahatlarını yerine getirmek nevindedir. Çünkü birey, kendisinin, ailesinin ve bundan daha fazlasının durumunu tek başına düzeltmeye muktedir değildir. Bundan dolayı Allah, genel zaruretleri yerine getirebilmek için insanları, yeryüzünde mülk sahibi olarak halife kıldı. Bunlardan her biri Allah'ın kendisi için hazırlamış olduğu hilafet, yönetim, eğitim ya da ticaret gibi işleri yaparlar.³⁸⁰

b-Tâbi Maksatlar

Bunlar, asli maksatlara hizmet eden maksatlardır. Mükellefin acil maslahatlarını gözetmek için vardır. Mükellefin, mubah olan şeylerden ve tabiatında bulunan arzulardan faydalanmasını sağlar. Hikmet sahibi olan Allah'ın hikmeti, din ve dünyanın devamlılığı için bunu gerekli kılmaktadır. Allah insanda, açlık ve susuzluk hissettiği zaman yeme ve içme arzusu yaratmıştır. Bu durum insanı, yeryüzünü imar etme, çalışma gibi insan için kolay olan şeyleri yapmaya yönelik harekete geçirir.³⁸¹

Bu itibarla tâbi maksatlar, asli olan maksada hizmet etmektedir. Bu asli olan maksat ise dindir. Çünkü insan dini işleri ancak yemek yediği, içtiği, evlendiği, yaz sıcağından ve kış soğuşundan onu koruyacak bir evde kaldığı ve bunun gibi dinini koruması için insana yardımcı olan şeylere sahip olduğu zaman yerine getirebilir.³⁸²

6-Gaye Açısından Makâsıd

Makâsıdü's-şerîa, gaye olması (bizzat maksut olan) veya başka bir gayeye götüren araç olması açısından iki kısma ayrılır:

a-Gaye Olan Maksatlar

Bunlar, bizzat kendileri talep edilen maksatlardır. Çünkü kendilerinden öte bir gaye mevcut değildir. Mesela Allah'ı bilmek, yaratma ve tevhidin gayesidir. Yine aynı şekilde cennete girmek, gaye olan makâsıddandır. Çünkü yaratmanın amacı, âlemlerin rabbi olan Allah'a kulluk etmektir.³⁸³

³⁸⁰ İbrahim b. Musa Şatibi, *el-Muvâfakat*, thk. Muhammed Murabi, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2011), 2/483.

³⁸¹ Şatibi, *el-Muvâfakat*, 2/483.

³⁸² Muhammed Bekir İsmail, *Makasıd*, 293.

³⁸³ Bekir, *Makasıd*, 297.

Gaye olan makâsıd, İzzeddin b. Abdüsselam'ın "Kavaidu'l-Ahkâm" adlı kitabında "bizzat maksut olan" diye adlandırdığı şeydir. Bu adlandırmadan maksat onun, bir başka şeye götüren olmadığı ve kendisinin bizzat kastedilen şey olduğunu söylemektir.³⁸⁴

b-Araçsal Maksatlar

Bunlar, kendileri dışındaki bir iş için kastedilen maksatlardır. Şer'î ilimleri başka bir gaye ve maksada götürmeleri açısından öğrenmek bu duruma örnek olarak verilebilir. Buradaki amaç ise şer'î hükümleri öğrenmektir. Bu maksatların gaye olmalarıyla birlikte başka bir gayeye götüren araç oldukları da dikkat çekmektedir. Bu amaç ise şer'î hükümler ve onların gereklilikleriyle Allah'a kulluk etmektir. Bunlar aynı zamanda daha yüce bir amaç için gaye durumundadırlar. Bu yüce amaç ise Allah'ın rızasını ve sevabını kazanmaktır.³⁸⁵

7-Sübutunun Kuvveti Açısından Maksatlar

Makâsıd, sübutunun kuvveti ve ulemanın üzerindeki ittifakı açısından iki kısma ayrılmaktadır:

a-Kat'î Maksatlar

Bunlar, kendilerini dikkate almanın vacip olması hususunda şer'î deliller ve nasların tevatür halinde olduğu maksatlardır. Bunlar; mükellef için kolaylık, ırzı koruma, malların bakımı ve adaleti tesis etme gibi Şâri-i Hakimi düşündüren maksatlardır.

b-Zanni Maksatlar

Bunlar, üzerlerinde ittifakın bulunmadığı maksatlardır. Bu maksatlar, kesinlik ve yakın seviyesinde değildir. Mesela, çoğunluğu sarhoşluğa sebep olan şarap ve nebizin az içilmesinin de akla zarar verebileceği için sedd-i zeriâ deliliyle haram kılınması buna örnek olarak verilebilir. Bu delalet, gizli bir zanni delalettir.³⁸⁶ Yine aynı şekilde kayıp olan eşin boşanmasından kaynaklanan maslahat da buna örnek olarak verilebilir.³⁸⁷

3.3. ZARURİYAT-I HAMSE

Geçtiğimiz bölümlerde makâsıd'ı-ş-şerîa'nın, kendileri aracılığıyla makâsıda farklı gözlem noktalarıyla bakılması sayesinde ortaya çıkan kısımları açıklanmıştır.

³⁸⁴ İzzeddin b. Abdüsselam, *Kavaid*, 1/198.

³⁸⁵ İz b. Abdüsselam, *Kavaid*, 1/198; *Makasıd*, 297.

³⁸⁶ Hadimi, *el-İçtihadu'l-Makâsıdı*, 55.

³⁸⁷ Muhammed b. Ebi Bekir İbnu'l-Kayyim, *İlamu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Alemin*, thk. Muhammed Abdüsselam, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 2/26.

Makâsıdü’ş-şerîa’nın önem açısından ayrılmış olduğu kısımlarına da işaret edilmiştir. Bu kısımlardan bir tanesi hatırlanacağı üzere zaruriyattır. Bu, şeriatın gözetmek için gelmiş olduğu makâsıddır. Bunlar, mükellefin uhrevi ve dünyevi maslahatlarının gerçekleşmesi için bir garantör görevini temsil ederler.

Makâsıd-ı hamsenin gözetilmesi ve korunmasının keyfiyetine gelince, bu konuda İmam Şatibi’nin Muvafakat adlı eserinde değinmiş olduklarını aktarabiliriz. Kendisi bu konu hakkında şunları söylemektedir: “Bunları korumak iki şekilde mümkündür. Birincisi, rükünlerini yapmak ve kurallarını sabit kılmaktır. Bu, var olmaları açısından onları gözetmekten ibarettir. İkincisi ise bozukluğu, gerçekliği veya beklenen şeyi kendisiyle gidermektir. Bu ise yokluğu açısından onu gözetmekten ibarettir.³⁸⁸

Şatibi’nin zarurat-ı hamsenin korunması hakkında varlığı ve yokluğu açısından yapmış olduğu bu ayrımı Abdullah Diraz şöyle yorumlamaktadır: “Varlığı açısından zaruretleri gözetmek, onların bilfiil bulunması ve sübutuyla mümkün olur. Yokluğu açısından onu gözetmek ise onu yok eden şeyi bırakmakla mümkün olur.³⁸⁹

Zarurat-ı hamsenin her birinden kastedilen şeye gelince, bunları örnekleriyle birlikte özetle şöyle açıklayabiliriz.

1-Dini Korumak

Yüce Allah, dini hayata geçirmeyi ve onu korumayı emretmiştir. Bu emir, Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin O’ndan olduğuna iman etmeyi beraberinde getirmiştir. Yine aynı şekilde İslâm’ın beş şartına iman etmeyi, bu dinle amel etmeyi ve kalplerde kök salarak insanların bireysel ve toplumsal hayatlarında vazgeçilmez olması için onu uygulamayı da emretmiştir.

Dinin maksadı, maksatların en büyüğüdür. Bundan dolayı istismara uğratabilecek kişilerin eline bırakılmamıştır. Allah, ona karşı yapılacak saldırılardan ve kayıtsızlıktan dini korumuştur. Bundan dolayı Yüce Allah, bu saldırılara karşılık gelecek, dinin bozulmasına karşı onu savunacak ve zayıflamasına sebep olacak her türlü şeye karşı hükümler koymuştur.

³⁸⁸ Şatibi, *el-Muvafakat*, 2/337.

³⁸⁹ Şatibi, *el-Muvafakat*, 2/337.

Bu amaçla Yüce Allah, düşmanların fitnelerine karşı koymak, dinin yayılmasına ve bütün insanlara ulaşmasına katkıda bulunmak için Müslümanlara cihadı emretmiştir. Bununla birlikte Yüce Allah dinde yeni bir şey ortaya koyma hususunda uyarılarda bulunmuş ve yeni bir şey ortaya koyan kişinin de cezasını açıklamıştır.³⁹⁰

2-Canı Korumak

Şeriatın uygulamak ve korumak için getirmiş olduğu makâsıddan biri de canı korumaktır. Yüce Allah insan ırkının devamlılığını sağlayacak olan üreme ve nesil ortaya koyma gibi hükümleri vaz' etmiştir. Bununla birlikte yemek, içmek, yazın sıcağından ve kışın soğuşundan koruyacak olan elbiseler giymek gibi araçlarla bunları koruma hususunda da uyarılarda bulunmuştur. Ayrıca İslâm, Bu cezanın vaz' edilmesinin sebebi canı ve yaşam hakkını korumaktır.³⁹¹

3-Aklı Korumak

Akıl, Allah'ın insana yerleştirmiş olduğu bir melekedir. İnsan bu meleke sayesinde doğru ile yanlış birbirinden ayırabilir ve Allah'ın murat etmiş olduğu yönetime göre yeryüzünü onunla imar edebilir. Şeriat hükümlerinin bir kısmı, bu maksadı korumaya yönelik olarak gelmiştir. Bundan dolayı şeriat, içki ve uyuşturucu gibi akli ortadan kaldırmaya sebep olan her şeyi haram kılmıştır. Müslüman insana teklif yükleme ve hitap etme merkezini, aklın bir nesnesi haline getirmiştir. Bundan dolayı şer'î tekliflere muhatap olabilmesi için insanın âkil olarak buluğa ermesini şart koşmaktadır. Bu durum İslâm'ın akla ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

4- Nesli Korumak

Bu mâna ve maksat hakkında yapılan tanımlarda âlimlerin ibareleri farklılık göstermektedir. Bir kısmı "ırzı korumak" olarak adlandırırken, bir kısmı da "nesli korumak" ya da "nesebi korumak" şeklinde isimlendirmişlerdir. Doğru olan ise araştırmacıların makâsıd fikri hakkındaki görüşlerini okurken, bunların aynı konuya delalet ettiğinin fark edilmesidir.

İslâm nesli iki açıdan korumaktadır. Birincisi varlık açısından, ikincisi ise yokluk açılarından. Varlık açısından koruması, olması için teşvik ve var olanların da devamlılığını sağlamaktır. Bunu da İslâm'ın teşvik ve arzulamış olduğu şer'î evlilik

³⁹⁰ Muhammed Bekir, *Makâsıdu's-Şeri'aTe'silen ve Tef'ilen*, 310.

³⁹¹ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/310.

aracılığıyla yapar.³⁹² Aileyle alakalı bütün hükümler, var olması açısından bu maksada hizmet etmeye dâhil edilmiştir. Yokluk açısından nesli korumaya gelince, bu konuda İslâm dini, nesli yok olmaktan koruyacak hükümler koymuştur. Bu doğrultuda neseplerin birbirine karışma sonucunu doğuracak haramlara sebebiyet veren bütün işleri yasaklamıştır. Zina eden kişiye had cezasının uygulanması, ırz ve nesep konusunda haddi aşanlara “kazf” (iftira) haddi uygulanması gibi cezalar, İslam’ın bu hususta koyduğu cezalardandır.³⁹³

5-Malı Korumak

Mal, hayatın zaruri ihtiyaçlarındandır. İnsan hayatı ve devamlılığı onunla destek bulur. Allah, insan için bu maksadı, malı ortaya çıkartan ve onu çoğaltan araçlarla korumaktadır. Bundan dolayı insana çalışmayı, yeryüzünü imar etmeyi, sanayi, ticaret ve tarım aracılığıyla rızık peşinde koşmayı emretmiştir.

Allah, bu maksadın önünü kesen şeylere mâni olacak ve yok olmaması için onu koruyacak hükümler koymuştur. İnsanların malları üzerinde aşırıya gitmeyi ve bu hususta haksız yere mal elde etmeyi haram kılmıştır. Yine aynı şekilde insan için malını yok etmeyi ve Şâri’in mubah kıldığı mubahat ve vacibat açısından yersiz harcama yapmayı da yasaklamıştır. Bu sayede maldaki “istihlaf” kavramı da kökleşmiştir. Buna göre insanın mal üzerindeki mülkiyet hakkı hakiki olmayıp izafidir. Bu durum, mal üzerindeki hakiki mülk sahibinin rızası doğrultusunda harcanması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu hakiki mülk sahibi ise Allah Teâlâ’dır.³⁹⁴

3.4. MAKÂSİDÜ’Ş-ŞERÎA VE USUL-İ FIKIH İLMİ

Uslucülerin makâsîdî söylem göstermiş oldukları ilgiden dolayı, diyalektik açıdan bu hitabın içeriği hakkında konuşmalar başlamış ve araştırmacıların gözleri bu tarafa yoğunlaşmıştır. Bu durum makâsîdî söylem ile usul-i fıkıh ilmi arasındaki ilişkinin diyalektikidir. Bu kendi kapsamı içerisinde tek başına bir durum ya da iki farklı şey veya bu ilişkinin doğal sınırınıdır. Bunlarla birlikte makâsîdî hitabın şer’î delillerle de bir ilişkisi mevcuttur. Kapsam açısından diğer şer’î delillerin yanında müstakil bir delil sayılabilmek mümkündür. Amacı ise bu delilin, şer’î amelî ahkâmın çıkartılması için yapılan istinbat

³⁹² Yusuf Bulutlu, "İslam Hukuku Açısından Örfî Nikahın Değerlendirilmesi", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 843-878 .

³⁹³ Muhammed Bekir, İsmail, *Makasid*, 326.

³⁹⁴ Muhammed Bekir İsmail, *Makasid*, 331.

ameliyesine dâhil edilmesi ve mükellefin yapmak zorunda olduğu amelî konumu açıklaması için ehil bir hale getirilmesidir.

Muasır makâsîdî hitap araştırmacılarının söylediklerinin ışığında, bu meseleye yaklaşım tarzlarının üçe ayrıldığını söylememiz mümkündür. Bunu yaklaşımların arkasındaki temel fikirle birlikte bu bölümde açıklayacağız.

1-Ayrılık Doktrini

Bu görüşü savunanlar, usul-i fıkıh ile şer'î maksatların arasının ayrılmasını zorunlu olarak görmektedir. Yani makâsîdü'ş-şerîa alanı, usul-i fıkıhtan soyutlanarak araştırılması gereken müstakil bir ilimden ibarettir. Bu yönelimi Tahir b. Aşur "Makâsîdu'ş-Şerîati'l-İslamiye" adlı kitabında temsil etmektedir. Bu kitapta kendisi usul-i fıkıh ilmini yeniden düzenlemeye ve yeni bir bilim çıkartmaya açık bir şekilde davet etmektedir. Bu yeni ilim de makâsîdü'ş-şerîa ilmidir. Bu konu hakkında şunları söylemektedir: "Biz dinde fakih olmak istediğimizde, geleneksel fıkıh konularına eğilmek zorundayız. Onu tedvin potasında yeniden çözdüğümüzde ve onu nazar ve eleştiri standardıyla ölçtüğümüzde ondan kendisiyle bağlantılı olan garip parçaları çıkartırız. Oraya fikhî ve teorik madenlerin en kıymetlisini koyarız. Sonra bu ilmi şekillendirir ve ona "Makâsîdü'ş-şerîa ilmi" adını koyarız. Usul-i fıkıh ilmini de kendi haline bırakırız."³⁹⁵

Tahir b. Aşur'un görüşünün, kendisinin usul-i fıkıh ilminin mevcut haliyle dinde fakih olma hakkındaki kesin mânalara cevap vermediği ve birçok meselesinde de ihtilaf olduğuna dair inancına döndüğü açıktır.³⁹⁶

2-Birleşme Doktrini

Usul-i fıkıh ile makâsîdü'ş-şerîa arasında birleştirme yapılması fikri, makâsîdü'ş-şerîa'nın usul-i fıkıh ilminden ayrı olduğunu savunan görüşü reddetme üzerine dayanmaktadır. Merhum Allâl el-Fâsi, bu içtihadı "Makâsîdu'ş-Şerîati'l-İslamiyye ve Mekârimuhu" adlı eserinde temsil etmektedir. O, bu konuya şöyle değinmektedir: "Makâsîd, İslami teşriin temel kaynaklarından bir parçadır. Maslahat, istihsan ve bu gibi içtihadın kaynaklarından biri aracılığıyla elde edilmiş olan hüküm, şer'î bir hüküm olarak

³⁹⁵ İbn Aşur, *Makasid*, s. 11.

³⁹⁶ Hasan Şehit, *el-Hitabu'l-Makasidi'l-Muasır*, (Beyrut: Merkez-u Nema Li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2013), 74.

kabul edilir. Yani mükelleflerin fiilleriyle alakalı Allah'tan gelmiş olan bir hitap olarak görülür. Çünkü bunlar, makâsıdla ortaya çıkan şer'î hitabın sonuçlarıdır.”³⁹⁷

Bahsi geçenlerden Şeyh Allâl el-Fâsi'nin, makâsıdı, İslâm teşri esaslarından ayrılmayan bir parça olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bundan, İslâm şeriatının maksatlarının, İslâm teşri delillerini kuşatması sebebiyle, usul-i fıkıh ilminden ayrı müstakil bir ilim olmadığı sonucu çıkmaktadır. Bu içtihadı, yine muasır bir âlim olan Cemaleddin Atiyye desteklemektedir. Kendisi makâsıdü'ş-şerîa'yı usul-i fıkıhtan ayırma hususunda acele edilmemesini savunmakta ve makâsıdü'ş-şerîa ile usul-i fıkıh arasında bir bağlantı kurulmasının zorunluluğunu vurgulamaktadır.³⁹⁸

Cemaleddin Atiyye, bu konuda şunları söylemektedir: “Ben, makâsıdü'ş-şerîa'nın müstakil bir ilim olduğunda faydalarının üstün geleceğinden emin değilim. Bundan dolayı şu an ben onun usul ilmiyle bağlantılı olmasının önemine binaen onun istinbat mekanizmaları içerisine dâhil edilmesi üzerinde yoğunlaşmaktayım. Çünkü bu, onu usul-i fıkıh ilminden bağımsız ele alma konusunda acele ettiğimizde devre dışı kalacağından korktuğum temel bir kazanımdır.”³⁹⁹

Cemaleddin Atiyye, , makâsıd ve usul ilmi için son derece zararlı olması açısından İbn Aşur'un görüşüne açık bir şekilde karşı çıkmıştır. Bu konuda şöyle demektedir: “Makâsıdü'ş-şerîa'nın müstakil bir ilim olarak kurulması ve usul ilminin kendi haline bırakılması hakkında İbn Aşur'un görüşüne gelince; bunun her iki ilim için de zararlı olacağı görüşündeyim. Çünkü usul ilmi kendi halindeyken donuklaşır ve makâsıdü'ş-şerîa'nın ruhundan mahrum kalır. Ayrıca makâsıd da şu an üzerinde bulunduğu ve bizim geliştirmemiz gereken rolünden uzaklaşmış olur.”⁴⁰⁰

Birleştirme fikrini savunanların en önemlilerinden biri de Abdullah b. Beyye'dir. Kendisi bu konuya büyük önem vermiştir. Bu öneminden dolayı konu hakkında “Alakatu Makâsıdı'ş-Şerîa bi'Usuli'l-Fıkıh” adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Abdullah b. Beyye, usul-i fıkıh ilmi ile makâsıdü'ş-şerîa'nın tek bir şeyden ibaret olduğunu savunmaktadır. O, usul-i fıkıh ile makâsıd arasındaki konuların toplamının örtüşmesi bağlamında şunları zikretmektedir: “Bu işaretten bizim kastettiğimiz şey, makâsıdü'ş-

³⁹⁷ Allal el-Fasi, Makasidu'ş-Şeriatu'l-İslamiye ve Mekârimuha, (5. Baskı, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1993), 45; bk. Hasan Şehit, *el-Hitabu'l-Makasid*, 75.

³⁹⁸ Hasan Şehit, *el-Hitabu'l-Makasid*, 75.

³⁹⁹ Atiyye, Cemaleddin, *Nahve Tef'ili Makasidi'ş-Şeriatu'l-İslamiyye*, (Şam: Daru'l-Fikir, 2003), 237.

⁴⁰⁰ Atiyye, , *Nahve Tef'ili Makasid*, 238.

şeria'nın usul-i fikhın aynısı olduğudur. Yakından bakıp ona bir şeyler kattığımızı düşünürsek bu yaklaşım ve algılayışlar yakın bağ, etkileşim ve iletişimin örnekleridirler.”⁴⁰¹

İbn Beyye'nin söylediklerinin ışığında onun, makâsıdü'ş-şeria ile usul-i fikh arasında ilmi bağıllığı ve yöntem açısından bütünlüğü savunduğu fark edilmektedir. Bu, makâsıdü'ş-şeria'nın müstakil olarak usul-i fikh ilminin yerine geçebilecek bir ilim olduğunu söylemenin karşısında, harekete geçme ve faydalanma konusunda makâsıddan faydalanmanın zorunluluğuna dair bir metot olarak, usul-i fikh ilminin harekete geçme ihtiyacını inkâr etmez. O, bu bağlamda şöyle demektedir: “Kendisi hakkında makâsıddan yardım istenilmesi ve ona katılması gereken alanlar öncelikle, makâsıdü'ş-şerianın kendi bünyesi içerisinde imali sırasında usul-i fikhî harekete geçirmede ortaya çıkar. Bunun sebebi de koşullar ile vasıtaları hesaba katarak istihsan, istislah ve kıyasların istinbat dairesini geniş tutmaktır.”⁴⁰²

3-Bütünlük Doktrini

Bütünlük doktrininin, “birleşme” görüşünün yeniden biçimlendirilmeye çalışılmasından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönelim, usul-i fikh ilmiyle makâsıdü'ş-şeria arasında bulunan bilişsel zorunluluk üzerine dayanmaktadır. Bu dayanak da üç açıdan yapılabilmektedir.

a-Bağlamsal Bütünlük

Makâsıdü'ş-şeria alanındaki araştırmaların yapılmasının anlamı, usul-i fikh ilminin tarihi bağlamına göre değişiklik arz etmektedir. Bu, usul-i fikh ilmine doğru bir ilerlemeyi oluşturur. Usul ilmi olmasaydı, insanlar makâsıdü'ş-şeria'yı bilemezlerdi. Bundan dolayı da önlerine nazarın ufukları ve ilmi araştırma sahası açılmazdı.⁴⁰³

b-İlmi Bütünlük

Usul-ı fikh ilminin iç yapısı maani ve makâsıd fikhî üzerine bina edilmiştir. Bu durum maani fikhî ile makâsıdü'ş-şeria'nın kurallarının temelidir. Şöyle ki; şeriatın uygulamak için gelmiş olduğu makâsıdü'ş-şeria'nın belirlenme vazifesi, aynı amaç doğrultusunda işin başında ve sonunda mevcut bulunur. Bu, mükellefin uygulamak zorunda olduğu

⁴⁰¹ İbn Beyye, Abdullah, *Alakatu Makasidi'ş-Şeria bi'Usuli'l-Fikh*, (London: Müessesetü'l-Furkan Li't-Türasi'l-İslami, 2006), 131.

⁴⁰² İbn Beyye, *Alakatu Makasid*, 137.

⁴⁰³ Hasan Şehit, *el-Hitabu'l-Makasid*, 77.

ameli konunun (ahkâm) açıklamasıdır. Bu da usul-i fıkıh ilminin kendisi sayesinde var olmuş olduğu amacın bizzat kendisidir. Yine aynı şekilde bu, her ikisini bir araya toplayan ilmi bütünlük açısından usul-i fıkıh ile makâsîdü’ş-şeria arasında sağlam bir ilişki kurar.⁴⁰⁴

Burada zikretmeye değer bir diğer husus ise Ahmed er-Reysuni’nin, makâsîd ile usul ilmi arasındaki ilişkiyi netleştirmek için var olan “birleşme” doktrininin en önde gelen savunucularından olmasıdır. Onun bu görüşünde bir tereddüt içinde olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Şöyle ki; makâsîd alanı, usul-i fıkıh ilminden bağımsız özel bir amaç taşır. Buna rağmen makâsîdü’ş-şeria’nın usul ilminden bağımsız olduğunu iddia etmekte de tereddütler taşır. Bu şüphe ve tereddütlerine delalet eden şey ise Reysuni’nin şu sözleridir: “Makâsîd araştırmalarının genişlemesi bizi, Tahir b. Aşur’un dinin makâsîdini ortaya çıkarmak için çağırdığı şeyi uygulamaya, onu “makâsîdü’ş-şeria” olarak isimlendirmeye veya birçok muasır usulcülerin savunduğu gibi makâsîdî usul-i fıkıhtan ayrılması gereken bir parça olarak görmeye götürecektir mi?”⁴⁰⁵

Esasında Reysuni’nin bu hitap hakkında söyledikleri, şaşırtıcı bir şekilde makâsîdü’ş-şeria’nın usul ilmiyle olan ilişkisine dair bir argüman sunmaktadır. Bu hem makâsîdü’ş-şeria’nın bir şekilde usul ilminden bağımsız olduğu anlamına gelmekte hem de bir başka açıdan onun altına dâhil olduğunu göstermektedir. Bu çıkarımı yapmamıza imkân veren şey, Reysuni’nin şu sözleridir: “Makâsîd hem bir ilim hem de usul ilminin bir unsurudur. Burada önemli olan nokta isimler, makâsîd veya araçlar değil, isimlendirilen şeylerdir.”⁴⁰⁶

Makâsîdü’ş-Şeria’nın İcmali Delillerle İlişkisi

Makâsîd ile usul ilmi arasındaki diyalektik ilişkiyle alakalı anlatılanların ışığı altında, ittisal ve birlik görüşü arasında başka bir diyalektiğin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Makâsîdü’ş-şeria alanı fikri açıdan usul-i fıkıh ilmine bağlı olursa, onun usul-i fıkıh ilmi içerisinde umumi bir delil olma açısından müstakil olduğunu söyleyebilir miyiz?

Makâsîdî hitaba önem veren birçok muasır usulcü, bu argümanı öne çıkartmıştır. Bunların başında da Abdullah b. Beyye bulunmaktadır. Kendisi, makâsîd fikrinin istihsan ve ıstıslah delilleri içerisinde dâhil edilmesine işaret etmiştir. Bu görüşe Allâl el-Fâsi de şu

⁴⁰⁴ Hasan Şehit, *el-Hitabu’l-Makasid*, 78.

⁴⁰⁵ Reysuni, Ahmet, *Nazariyyetu’l-makasid İnde’l-İmami’ş-Şatibi*, Medine: Daru’l-Kelime, 1997, s. 307-308.

⁴⁰⁶ Reysuni *Nazariyyetu’l-makasid* 308.

sözlerle katılmaktadır: “Makâsîdü’ş-şeria, harici bir teşri kaynağı değildir. Makâsîd, teşriin temel kaynaklarından bir parçadır. Maslahat, istihsan ya da başka bir yolla elde etmiş olduğumuz delil, şer‘î hüküm sayılan içtihadî kaynaklar türündendir. Yani, Allah’ın mükelleflerin fiilleriyle alakalı hitabındandır. Çünkü Allah’ın irade etmiş olduğu hükümlerin emareleri olan makâsîdü açıklayan şer‘î hitabın neticesidir.⁴⁰⁷

Nureddin el-Hadimi, makâsîdü’ş-şeria alanını, şer‘în umumi delilleri içerisine dâhil etmeye büyük önem göstermiş, makâsîdü’ş-şeria’nın müstakil bir delil olmadığını vurgulamıştır. Bunun için de şu kanıtları kullanmıştır:

1- “Makâsîdü’ş-şeria” sözümüzle, makâsîdü şeriata bağlamış oluruz. Bu da onun, şeriata delil ve nasslarıyla düzenlenmesini gerektirmektedir. Çünkü hâkimin fiil hakkındaki ölçüsü salah ya da fesattır ki, bu da şeriattır. Bu da fiile ilişkin deliller, kanıtlar ve içtihadî-şer‘î verilerle olur.⁴⁰⁸

2- Makâsîdü’ş-şeria’nın teşekkül etmesi ve oluşmasının, kendisi aracılığıyla şer‘î hükümleri çıkartmış olduğumuz müstakil bir delil olmasını sağladığını söyleyemeyiz. Çünkü, netice ile bu neticeye ulaşmış olduğumuz araç arasında bir eşitlik olduğunu söylememiz doğru olmaz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

USULÎ İLHAK DÜŞÜNCESİ

1. USULÎ İLHAK TEORİSİNİN TANIMI

1.1. İLHAK DÜŞÜNCESİ FELSEFESİNE GİRİŞ

Önceki bölümlerde, delili göz önünde bulundurup onun dışındakileri (hücciyet) ayırarak, bu muteber delilin sübutundan şüphe duyulmayacak şekilde güvenilir şekilde bize kadar nasıl ulaştığını, son olarak da usulcünün başlangıç olarak kendisiyle uğraştığı ilk düşünde olan kendisiyle şer‘î hükmün ortaya çıkış sürecine ulaşılmasının keyfiyeti ile usuli düşüncenin temelini oluşturan en önemli teorilerden bazılarını sunduk.

Yukarıda anlatılanlara dikkat edilecek olursa, bu mânalar kendisinden vazgeçilemez olan bir eksen etrafında dönmektedir ki, bu da nasstır. Şöyle ki; usulcünün hücciyetini itiraf etmiş olduğu delillerde asıl olan, Kur’an ve Sünnet’te olduğu gibi onların da nasslar

⁴⁰⁷ Fasi, *Makasid*, 41; Hadimi, *İçtihadu’l-Makasidi*, 135.

⁴⁰⁸ Hadimi, *İçtihadu’l-Makasidi*, 136.

olmasıdır. İşte bundan dolayı usulcünün sübut açısından araştırma yaparken baktığı yer, şer‘e atfedilen şeyin nass olarak kabul edilmesi için onun sübutudur. Buna ek olarak, düşünme süreci aslında usulcü için kendisinin hüccet olduğu sabit olan nass etrafında dönmektedir. Sübutunun ve bize sağlam bir şekilde ulaşmasının kanıtı budur.

Bir diğer ifadeyle; sözü edilen gelişmiş usul teorileri, şu an değinmiş olduğumuzdan (İlhak Teorisi) farklı olarak mevcut olmaları bakımından nassın etrafında dönerler. Çünkü bu teori, teorileri açıklaması için tamamen karşı taraftaki bir faraziyeden (nassın olmaması) başlar. Bu da bununla, bilişsel yapısında teorinin üzerine kurulmuş olduğu fikrî yapı açısından bu araştırmada bir sıçrama oluşturur.

Burada şunu belirtmek gerekir ki; istilahtankasıt, doğrudan şer‘i hükmü oluşturan nassın yokluğudur. Bu, usulcüyü şer‘î hüküm üretmek için başka bir mekanizma aramaya zorlar. Terimden, bu teoriye uygun olarak bahsedilecek olanın, nassa tam ve tafsilatlı bir şekilde raci‘ olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu, istilahtan kastedilen şey değildir. Çalışmanın bazı noktalarında sunulduğu gibi Sünni usul söyleminde şer‘î hüküm nassa (nakle) bir şekilde dönmelidir. Çünkü, Sünni usulün aksine İmamiye Şiası’nda istinbat sürecinde nakil dışındakilerin yeri yoktur.

Teorinin müesses ilhak fikri, şer‘î hükme olan ihtiyacın ışığında, şer‘î hüküm çıkarmak için kendisine istinadın mümkün olduğu şer‘î nassın bazen müçtehidin elinde olmamasına dayanmaktadır. Hatta şer‘î hükmü verilecek bir olayda mükellefin uyması gerektiği amelî durumu belirler.

Usulcü sahip olduğu aletlerle hakkında nassın bulunduğu bir başka meseleye onu ilhak etme yoluyla hakkında nass bulunmayan meselelerde de şer‘î hüküm çıkarabilir. Bu, hakkında nass bulunmayan meselelerin şer‘î hükmünü çıkarmak içindir. İlhak işlemi nassların tamamı muteber sayılarak yapıldığında geçerlidir. Bu da şeriata kanıt ve destekleyici olarak sıkı bir içtihat sürecidir. Bundan dolayı o, müçtehidin içtihadın ilmi metodunu kullanmaksızın keyfi olarak hüküm çıkardığı otoriter bir süreç değildir.

Usuli ilhak teorisinin sunumu hakkında şunu söylemek gerekir ki ilhak fikri, sadece usuli ve şer‘î söylemle sınırlı olmaktan daha geneldir. O, edebiyat gibi şeriat dışındaki ilimlerde de bilişsel bir uzantıya sahiptir. İbn Hişam en-Nahvi’nin Muğni’l-Lebib isimli eserinde örnek verdiği gibi bir şeye lafız, mâna veya her ikisi itibarıyla benzer olan şeyin hükmü

verilir. Aynı şekilde belirli bir vezne sahip olan bir kelime başka bir kelimeyle başka bir vezin üzerine ilhak edilir. Bu sarf ilminde de karşılaşılan gerekli bir iştir.⁴⁰⁹

İlhak fikri aynı şekilde hukuk bilimleri alanında da bulunmaktadır. Mesela, uluslararası tahkim hâkiminin elinde emsal olabilecek belirli bir konu olması durumunda yeni hükmü ona ilhak etmek için yazılı olan notları araması buna örnektir. Bunun üzerine hakkında nass bulunan anlaşmayla ona özel bir hüküm verir.⁴¹⁰

Görüldüğü gibi ilhak fikri, şer‘î ve diğer ilimler sahasında bilişsel bir geçişe sahiptir, ancak işaret edildiği gibi bu araştırmanın konusu usul açısından ilhaktır.

1.2.ALİ CUMA’NIN DÜŞÜNCESİNDE İLHAK

Ali Cuma, usul teorileri için genel bir çerçeve kurmaya özen gösteren âlimlerden biridir. Onun yazdıkları sadece bu konuya işaret etme nevindedir, ancak bu durum onun Usul-i Fıkıh Tarihi adlı kitabında yazmış olduklarını mütalaa etmeye mâni değildir. Kitabında ilhak fikriyle ilgili şöyle diyor: “Usulcünün istediği şey, teşri‘ konusunda Allah (c.c)’ın menhecine bağlı kalmaktır, ondan çıkmak değildir. Çünkü hükümlerle bağlantılı olan şer‘î nasslar ayetler ve sayılı hadislerle sınırlıdır. Bu nass (ayet ve hadisler), ister tüm İlahi tâlimatlar isterse de hükümlerle ilgili olsun sınırlı sayıdadır. Usulcüler bu nassları “sınırlı nasslar” diye isimlendirir. Çünkü hayattaki olaylar ve durumlar sürekli yenilenir artar ve değişir. Bu olay ve durumlar karşısında insan, Allah’ın (c.c) hükmünün bu konular ya da benzerleri hakkında ne olduğunu bilmek için onlara bakmamıza muhtaçtır. Bu, fiillerin hükmü konusunda ilahi (şer‘î) metodun dışına çıkmamak içindir.”⁴¹¹

Ali Cuma, nakletmiş olduğumuz şeylerde ilhak fikrinin üzerine kurulmuş olduğu temele işaret etmektedir. Bu temel şer‘î nasslarla kuşatılmıştır. Yani şer‘î nasslar belirli bir sayıyla sınırlıdır. Bu durum usulcüyü şer‘î hüküm istinbatı için yeni yollar araştırmaya sevk eder. Ancak “bu mekanizmadan çıkan hüküm şer‘î bir hükümdür” diyebilecek kadar yeni mekanizmanın, şer‘in ışığında olması ve onu destekleyecek nitelikte olması şartıyladır.

Bahse değer bir konu da Ali Cuma’nın usulcülerin ilhak teorisi hakkındaki konuşması sırasında kıyas ile ilhak arasındaki bağ için yazmış olduklarıdır. Hakkında konuşmuş

⁴⁰⁹ Hilmi Sinan, *Usulu’l-İstinbat inde’l-Usuliyin*, (Hacer es-Sakafi Yayınları, 1998), 190

⁴¹⁰ Sinan, *Usulu’l-İstinbat*, 190

⁴¹¹ Ali Cuma, *et-Tarîk İle’l-Turâs*, 102

olduğu ilhak, bir anlamda kıyastan başka bir şey değildir. Usulcülere göre ilhak, kıyas dışında herhangi bir surette bulunmaz. Bu, orada geldiği üzere ilhak araştırmalarında arzu etmiş olduğu “İlhak (Kıyas) Teorisi” başlığıyla ortaya çıkmaktadır.⁴¹²

Ali Cuma, aslın istishabının ilhaktan tamamen farklı olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bununla o, kendi nazarında ilhakın kıyasla sınırlı olduğunu vurgulamak istemektedir. Bu sebeple şöyle demektedir: “Buradan usulcü kendisini iki iş arasında bulur. Birincisi istishabu’l-hal, ikincisi ise ilhaktır.”⁴¹³

Bu araştırmanın da ortaya koymaya çalıştığı doğru fikir, usulcülere göre ilhak fikri, sadece kıyas ile sınırlandırıldan daha geneldir. Başlangıçta ifade edildiği gibi ilhak fikri haddizatında, şeriatın doğrudan söz söylememiş olduğu olaylarda şer’î hüküm vermeye dayanmaktadır. Çoğunluk bunun üzerine ittifak etmiş haldedir. Bundan dolayı ilhakın bu mânada kendisinde gerçekleşmiş olduğu her durum, hakkında nass bulunmayan olaya hüküm verebilmek için hakkında nass bulunan olaydan hükmü çıkarmak adına kullanılan mekanizma ne olursa olsun, ilhak fikrinin (ilhak teorisinin) doğrulamış olduğu şeylere dâhil edilmesi gerekir. Bunun sebebi tektir. Bu sebep de müçtehidin omuzunda bulunan şer’î hüküm çıkarma sorumluluğuna ek bir sorumluluk olarak, ikinci durumda nassın bulunmamasıdır.

Mütekaddim ulemanın açıklamalarındaki ilhak fikrinin usuli kıyasa hasredilenden daha genel olduğu görülmektedir. Bu durum kıyasın, ilhakın ortaya çıkması ve ilhak mânasını kendisi dışındakilerden daha çok sağlamasından dolayı ilhak fikrinin en önemli tezahür ve doğrulamalarından biri olduğuyla çelişmez. Bu bölümde kıyas hakkında konuşurken diğer şekillere de işaret edilecektir.

İlhak fikrinin ölçüsü; müçtehidin, hakkında nass bulunmayan olaylara hakkında nass bulunan olayın hükmünü vermesidir. Bu, ilhak teorisi başlığı altındaki konuları belirlemede güvenilir bir ölçüdür. Buna göre ilhak fikri iki kısma ayrılır.

Birincisi: Vücuti İlhak

Vücuti ilhakı şu şekilde tarif etmek mümkündür: Hakkında nass bulunan meseleye benzeyerek hakkında nass bulunmayan bir durum için verilen hüküm, müçtehidin fark etmiş olduğu vücuti ilhak iledir.

⁴¹² Ali Cuma, *et-Tarîk İle’t-Turâs*, 102

⁴¹³ Ali Cuma, *et-Tarîk İle’t-Turâs*, 102

Bu anlayışa iki durum dâhil olmaktadır: Birincisi; Kıyasi ilhaktır (Kıyas). İkincisi: İstihsani ilhaktır.

Bu ikisine değinildiğinde, bunların varlık fikri hakkında uyarı ve bu başlık altına dâhil edilmesi doğru olan emr-i vücudinin açıklaması gelecektir.

İkincisi: Ademi İlhak

Ademi ilhakı şu şekilde tarif etmemiz mümkündür: Müçtehidin fark ettiği mevcut olmayan durum ile hakkında nass bulunan olayın hükmünün hakkında nass bulunmayan bir olayın hükmüne verilmesidir. Bu anlayışa tek bir şekil dâhil olur ki o da istishabi ilhaktır. Ayrıca bu, ademiyyet fikri hakkında uyarı ve bu başlık altına dâhil edilmesi doğru olan ademiyyetin açıklaması demektir.

1.3. İLHAKIN LÜGAT VE ISTILAH MANASI

Lügatte İlhak: İlhak, lügatte birbirine yakın birçok mânada tanımlanmıştır. Tamamını bir araya getirecek olursak şu mânalar ortaya çıkmaktadır: Birincisi; idraktır.

Bu Lisanü'l-Arap'ta şu şekilde gelmiştir: “Bir şeye ulaştı, yani idrak etti.”⁴¹⁴ Bu, bir şeyi idrak etmeye ve başkasına ulaşmaya delalet eder.⁴¹⁵

İkincisi; bağlılık ve bağımlılıktır. Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “*Sonra yine bir yol tuttu.*”⁴¹⁶ Bu, tutundu ve idrak etti mânasındadır.⁴¹⁷

Istilahta İlhak: İlhak kavramı hakkında konuşurken zikredilmesi gereken şey, usul literatüründe bu kavramın özel bir şekilde kendisinden ne kastedildiğinin belirlenmemiş olmasıdır. Usul literatüründeki kullanımından hareketle meseleye baktığımızda ilhak kavramının özel tanımını açıklamak zorlaşmaktadır. Bununla birlikte ilhakı şöyle tanımlayabiliriz:

“Hakkında nass bulunanın konunun hükmüyle hakkında nass bulunmayan fakat aynı hükmü gerektiren mesele hakkında hüküm vermektir.”

Bu tanımın kıyas tanımlarına olan yakınlığı dikkat çekicidir. Her ikisi de Şari‘ tarafından hükmü belli olan meselenin hükmünü, hükmü belli olmayan meseleye vermekle gerçekleşmiş olur. Dikkat çeken bir nokta da tarifteki “bunu gerektiren unsur” ibaresinin tanıma eklemiş olduğu genelliktir. Bu, daha önce ilhak fikrinin oluşmasında işaret dildiği

⁴¹⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 1/327; Cessas, *el-Fusul*, 1/280.

⁴¹⁵ İbn Faris, *Makayısı'lluğat*, 5/238.

⁴¹⁶ Kehf 18/89

⁴¹⁷ Muhammed b. Ahmed Ezheri, *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avaz, (Beyrut: İhyai't-Türasi'l-Arab Yayınevi,2001), 2/167.

gibi araştırmacının ilhakın kıyastan daha genel olduğunu kastettiği bir genellemedir. Çünkü bu, ister kıyasta olduğu gibi illeti isteyen bir ilhak olsun isterse de istihsan ve istışhabda olduğu gibi istemeyen olsun her ikisini de içine almaktadır.

İstılahi ve lügavi mânalar arasındaki alakaya gelecek olursak; bu iki mana arasındaki yakınlık gayet açıktır. Şöyle ki; hakkında nas bulunmayan bir meseleye hakkında nas bulunan meselenin hükmünü vermek, ona tâbi olma mânasını içerdiği gibi onun mânasının anlaşılmasını da içermektedir.

2. KIYAS YOLUYLA İLHAK

2.1.KIYASİ İLHAK FELSEFESİNE GİRİŞ

Daha önce ifade edildiği gibi kıyas, usul fikrinde ilhak teorisinin yansımaları ve görünümlerindedir. Bazıları,⁴¹⁸ ilhak fikrini kıyasla sınırlandırmaktadır. Ancak dah önce de değinildiği gibi⁴¹⁹ ilhak teorisi kıyas sürecinde sınırlandırılardan daha geneldir.⁴²⁰ Şöyle ki ilhak fikri, kıyas dışındaki hüküm çıkarma yollarında da bulunabilir.⁴²¹

Kıyasın ıstılahi mânasıyla alakasına gelince; buna, bir kısım usul ulemasının bünyesinde bulunan kıyas delilinin dayanmış olduğu ilhak fikrini gözlemlemeye çalışarak kıyas tanımı hakkında söylemiş olduklarını ekleyebiliriz.

Ebu'l-Hattab el-Kelvezani onu şöyle tarif etmiřtir: “Hükmün illetindeki benzerliđinden dolayı aslın hükmünü fūruda toplamaktır.”⁴²²

Kelvezani, zikredilen tanımların ışığında görüldüğu gibi kıyastaki ilhak fikrini “tahsil” sözüyle ifade etmiştir. Buna, aslın hükmü üzerindeki ilhakın birçok fūruda gerçekleşebileceği uyarısını da eklemiştir. Şöyle ki; hakkında nass bulunmayan meseleyi “fūru” sözüyle cemi sığasında ifade etmiş, ilhaka yönelme konusundaki itici gücün iki mesele arasındaki benzerlik olduğu konusunda uyarıda bulunmuştur. Onun, benzerlik

⁴¹⁸ Ali Cuma gibi.

⁴¹⁹ Hakkında nass bulunan meselenin hükmünü onu uygulama işlemiyle hakkında nass bulunmayan meseleye verilen hükümdür.

⁴²⁰ Durusoy, Ali. “Kıyas”. Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi. 25/539-540. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Araştırmaları Merkezi, 2002.

⁴²¹ Soner Duman, “Kıyas–Yorum İlişkisi'nin İşlam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, Hikmet Yurdu 3/5 (2010), 271-291.

⁴²² Mahfūz Ebu'l-Hattāb Kelvezani, *et-Temhid fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Müfid Ebu Amře, (İhyau't-Turasi'l-İřlami Yayınevi, Ebu'l-Kura Üniversitesi,1985), 3/358.

kavramını mutlak olarak bırakmadığı göze çarpmaktadır. Çünkü benzerliği, ikisi arasında denklik olarak değil, illet benzerliği olarak belirlemektedir.

Kelvezani, bunu açıkça dile getirmiştir: “Bahsetmiş olduğumuz şeyle onu sınırlandırırız. Çünkü kıyasta makul olan şey, onun kendisi dışındaki bir şeye kıyas edilmesidir...İkisi arasındaki benzerliğin de hükmün illetinde olduğunu kabul ediyoruz.”⁴²³

Sem‘ani *Kavaidü’l-edille fi’l-usul* adlı eserinde kendilerine atfettiği gibi fukaha, kıyası şu şekilde tarif ettiler: “Kendileri hakkında sükût edilen fûruun hükümlerini, mânalarından çıkartılan illet ile haklarında nass bulunan asıllardan elde etmektir. Bu, mânalarındaki eşitlik dolayısıyla hükmünde bir ortaklık olması için fer‘ olan şeyleri asla ilhak ederek olur.”⁴²⁴

Sem‘ani’nin fukahaya atfettiği kıyas tariflerinde ilhak fikri hakkındaki açıklaması dikkat çekmektedir. Hakkında nass bulunmayan meselenin hükmü, hakkında nass bulunanın hükmüne eklenebilir (ilhak). Bunu, “fer‘in hepsini asla ilhak ederek” sözüyle ifade etmiştir. Aynı şekilde yapılan tanım, bu ilhakin arkasındaki sebebin fer‘ olanlar arasındaki ortak illet olduğuna dair açıklamayı da içermektedir.

Fahreddin er-Razi’nin Mahsul adlı esrinde kendilerine atfetmiş olduğu üzere kelamcı muhakkiklerin cumhuru onu şu şekilde tanımlamışlardır: “Hükmün ve sıfatın ispatı ya da her ikisinin de nefyi hususunda aralarında bulunan ortaklık sebebiyle her ikisinin de hükmünün ispatı için bilineni bilinene hamletmektir.”⁴²⁵

Usuli kıyasta mevcut bulunan ilhak fikrinin tanımında “haml” kavramı dikkat çekmektedir. Dikkat çeken bir diğer nokta ise iki mesele arasındaki aynı hükmün ilhak sebebini açıklarken illet kavramını açıkça kullanmamasıdır. İleti ona delalet eden “ortak durum” olarak ifade etmiştir.

Bu anlatılanların ışığında şunu söyleyebiliriz ki; usulcülerin ibareleri bir şekilde usuli kıyastaki ilhakin gerekçesinin, hakkında nass bulunan meselenin hükmüyle nass bulunmayan meselenin hükmünde bulunan illetin ortaklığı olduğu hususunda ittifak halindedir. Bu ortaklık “iştirak”, “benzerlik”, “eşitlik”, “ortak durum” şeklinde de bu mânalara delalet eden farklı ibarelerle de ifade edilebilir.

⁴²³ Kelvezani *et-Temhid*, 3/ 358.

⁴²⁴ Mansur b. Muhammed Sem‘ani, *Kavaidü’l-Edille fi’l’Usul*, thk. Muhammed Hasan, (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiiye, 1999), 2/70.

⁴²⁵ Razi, *el-Mahsul*, 5/5.

İllete gelince; özetle onun tanımında kendisinden kastedilen mânanın açıklamasında birçok görüş ortaya çıkmıştır. Bunlar özetle şunlardır:

Birincisi: İllet bir hükmün tanımlayıcısıdır. Bu görüşün sahiplerine göre illet, hükme delalet eden sembol mesabesindedir. Bu mâna her ne zaman var olursa şüphesiz hüküm de onunla birlikte var olur. Bu, Beyzavi ve Hanefi ve Hanbelilerin çoğunun görüşüdür.⁴²⁶

İkincisi: Aslı itibarıyla değil, Şari'in kılması (işareti) neticesinde hükümlerdeki müessir vasıftır. Bu görüş, hükümlerde illete tesir vasfı vermektedir. Ancak bu tesir, Şari'in kendisine işaret ettiği ve illet için verdiği işler nevindedir. O, bizzat hükümleri ortaya çıkarmada müessir değildir. Bu, Gazzali ve bir kısım usulcünün görüşüdür.⁴²⁷

Üçüncüsü: Bizzat, hükümde müessir vasıftır. Buna göre illet, maslahatı elde etmek, mefsedetini de def etmek için bizatihi şer'î hükmü gerekli kılan şeydir. Bu, Mutezile'den nakledilen görüştür.⁴²⁸

Dördüncüsü: Teşri' nedenidir. Bu, Âmidî ve İbn Hacibin görüşüdür. Bu, usulcülerin cumhurunun "illet, maslahatı elde etmek için kendisiyle hüküm koyulan şeydir" şeklindeki sözlerine yakın bir görüştür.⁴²⁹

Beşincisi: Şer'î hükmün kendisiyle bağlantılı olduğu sıfattır. Bu, İmam Malik ve Maliki fukahadan nakledilen bir sözdür.⁴³⁰

Özetle söyleyecek olursak bu, illetten kastedilen mânanın açıklamasıyla ilgili görüşlerin en önemlisidir. Bizi bu noktada ilgilendiren kısım illet ve onun hakikatidir. Yani ister hüküm tanımlayan olsun ister hükmün ortaya çıkmasındaki müessir vasıf olsun isterse de teşriin nedeni olsun, onun mefhumunda fark edilen onun vucudi (varoluşsal) bir iş olduğudur. O ademî (yokluk) bir iş değildir. Yani müçtehit, ilhak sürecini yapmak için bir şeyin varlığını illet olarak getirir. Bu, araştırmamızda kıyası, vucudi ilhak nevinden dikkate almaya sevk etmektedir. Kelimenin tam anlamıyla illetin var olması durumunda hakkında nass bulunan meselenin hükmünü, nass bulunmayan meseleye uygulamaktır.

2.2. KIYASIN HÜCCİYETİ

⁴²⁶ Beyzavi, *a.g.e.* C. 3, s.37; Şevkani, *İrşad*, 207. Bkz. Abdulhakim, Sa'di, *Mebahisu'l-İllet İnde'l-Usuliyin*, (2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2000), 70.

⁴²⁷ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 3, s.165; İsnevi, *Munteha*, 3/39.

⁴²⁸ Basri, *el-Mutemed*, 5/704.

⁴²⁹ Âmidî, *İhkam*, 3/176; İbnu'l-Hacib, *Muhtasar*, 2/213.

⁴³⁰ Sa'di, *Mebahisu'l-İlle*, 91.

Kıyasın hücciyetinden kastın ne olduğu ve bunun özellikleri açısından kıyasın hüccetiyle alakalı bilgi hücciyet teorisi kısmında geçmişti. Kıyasın hücciyet delilliğine değinmek bu konumda diğerleri kadar önemli değildir. Bundan dolayı bu konu hakkındaki aktarımlarımız kıyasın hücciyetini iddia eden kişilerin en önemli delilleriyle ve kıyasın reddedilmesine dayanan en önemli delillerle sınırlı olacaktır. Bu durumda iki şey dikkat çekmektedir:

Birincisi: Kıyası reddedenler için ilhak fikrinin problemiği. İkincisi: Kıyasın hücciyetini iddia edenler için ilhak fikrinin unsurları.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, usulcülerin çoğunluğu kıyasın hücciyetini iddia etmişlerdir. Bu görüşe Zahiriler, İmamiye ve bazı Mutezililer karşı çıkmışlardır.

Aşağıda her iki grubun dayanmış olduğu en önemli deliller incelenecektir. Böylece bu delillerin ne için olduğunu anlayabiliriz.

Birincisi: Allah (c.c) Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: *“Ey basiret sahipleri ibret alın!”*⁴³¹ Bu ayet, inkârları ve Hz. Peygamber (s.a.v) ile müminlere kurdukları tuzaklar sebebiyle Yahudiler (Beni Nadir) hakkında gelmiştir. Bu ayetteki mâna akl-ı selim sahibi olanların düşünmesiyle ve müminleri Beni Nadir'in başına gelenlerin kendi başlarına da gelmesi konusunda uyarmakla alakalıdır. Çünkü Sünnetullah, herkesi kapsamaktadır. Kıyasın anlamı sadece budur. Bu, “itibar” kelimesini bir şeyi başka bir şeye taşımak olarak açıklamaktadır. Çünkü bu kelime ‘ubur (karşıdan karşıya geçme) kelimesinden türemiştir. Kıyas da hükmü kendisi üzerinden kıyas yapılandan (el-makisun aleyh) kendisine kıyas yapılan (el-makis) taşımaktır. İtibar ayetle emredilen olduğunda kıyas da bu işin fertlerinden biri olur. Böylece o da emredilen olur.⁴³²

İkincisi: Allah (c.c) Nisa Suresi'nde şöyle buyurmuştur: *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulü'l-emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir.”*⁴³³

Bu ayetle ortaya çıkan istidlal, Allah'ın müminlere, aralarında bir anlaşmazlık çıktığı zaman bunu Allah'a ve peygamberine götürmelerini emretmesidir. Bu durum, hakkında

⁴³¹ Haşir, 59/2.

⁴³² Zeydan, *Veciz*, 220.

⁴³³ Nisa, 4/59.

nass bulunmayan meseleyi, Allah'ın kitabında ve peygamberinin sünnetinde bulunan nassla hükme bağlanan meseleye, aralarındaki illetin eşitliği sebebiyle ilhak ve hükmünü vermek için Allah ve resulüne sunmayı kapsamaktadır. İşte bu, kıyasın hakikatidir.⁴³⁴

Üçüncüsü: Yasin Suresi'nde Allah (c.c), “*Şu çürümüş kemiklere kim can verecek*”⁴³⁵ sözünü söyleyenlere karşı cevap verirken, “*De ki; Onları ilk başta yaratmış olan diriltecektir*”⁴³⁶ buyurmuştur.

Bu ayetle ortaya çıkan istidlal, Allah'ın yeniden dirilişi (el-ba's) inkâr edenlere kıyası emretmesidir. Yani yok olduktan sonra tekrar dirilmeyi başlangıçtaki yaratmaya kıyas etmelerini emretmesidir. Şöyle ki; onları ilk defa yaratmaya kadir olan öldükten sonra tekrar yaratmaya da kadirdir. Bunların her ikisi de yaratma ve varlığa çıkarmadır. Onları varlığa çıkaran kadirdir. İşte burada kıyasın hüccet olduğuna dair açık bir delalet vardır.⁴³⁷

Dördüncüsü: Muaz b. Cebel'in meşhur hadisidir. Hz. Peygamber (s.a.v) onu Yemen'e kadı olarak gönderirken şöyle sormuştu: “Ne ile hüküm vereceksin?” Muaz Kitap'la, “sonra” Sünnet'le “sonra” da içtihatla” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v) bu tertibi onaylamıştır. Kıyas ancak re'y ile içtihadın bir türüdür. Bundan dolayı o meşru hüküm delillerinden bir delil olur.⁴³⁸

Beşincisi: Sahih bir hadiste ifade edildiği gibi bir bedevi Allah Resulünün (s.a.v) yanına gelerek şöyle söyledi: “Benim eşim siyah bir çocuk doğurdu. Ben de onu reddettim.” Peygamber (s.a.v) ona, “Senin develerin var mı?” dedi. O, “Evet” dedi. “Onların rengi nedir?” dedi. “Kırmızı” dedi. “Peki onlarda yağız⁴³⁹ olan var mı?” dedi. O, “Evet var” dedi. Peygamber (s.a.v), “Bunun nereden geldiğini düşünüyorsun?” diye sordu. Adam, “Onu bir damarın çekmiş olması mümkündür” diye cevap verdi. Allah Resulü de “O halde bunu da bir damarın çekmiş olması mümkündür” buyurdu.⁴⁴⁰

Bu hadiste kıyasın hücciyetine dair bir delalet vardır. Şöyle ki; Peygamber (s.a.v.) annesinin renginden farklı olarak çocuğun dünyaya gelme ihtimalini aynı şeyin devede olma ihtimali üzerine kıyaslamıştır.

⁴³⁴ Hallaf, *Usul*, 61.

⁴³⁵ Yasin, 36/78.

⁴³⁶ Yasin, 36/79.

⁴³⁷ Hallaf, *Usul*, 62.

⁴³⁸ Zeydan, *Veciz*, 221.

⁴³⁹ Kül rengi

⁴⁴⁰ Muhammed b. Ebi Bekr İbn el-Kayyim, *İ'lamu'l-Muvakki' 'an Rabbi'l-'Alemin*, thk. Muhammed Abdusselam, Beyrut: (Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999).

Altıncısı: Sahabe kıyasın hücciyeti üzerine icma' etmişlerdir. Bu durum onlarda tekrar etmiştir. Onlardan hiç kimse kıyası inkâr etmemiştir. Sahabenin icması ise kendisiyle amel edilmesi gereken bir hüccettir. Nitekim Hz. Ömer, Ebu Musa el-Eş'ari'yi Basra'ya vali tayin ettiği zaman açık bir şekilde şöyle demiştir: “Benzerlik ve farklılıkları bil. Sorunlarda da re'yinle kıyas yap!”⁴⁴¹

Yedincisi: Şer'i hükümler mâkul mânalarla gerekçelidir (illetlidir). Allah (c.c) ancak maslahat icabı hüküm koymuştur. Kulların maslahatı, hükümlerin teşriinden maksut olan şeydir. Müçtehide zann-ı galip olduğunda aslın hükmü bir illetle muallel olur. Maksatlar ve illetler nassın konusu dışında da tahakkuk etmiş olur. Yani asılda değil, furu'da gerçekleşmiş olur. Böylece nassla belirlenmiş olan hüküm müçtehidin zann-ı galibi ile hakkında nass bulunmayan meselede de sabit olur. Zan ile amel ise vacip olan bir iştir.⁴⁴²

Sekizincisi: Muhakkak ki İslâm şeriatı, şeriatların sonuncusudur. Kur'an ve Sünnet nassları sınırlı ve vahyin kesilmesinden dolayı sonludur. Ancak insanların filleri, hareketleri ve aralarındaki anlaşmazlıklar sonlu ve sınırlı değildir. Sınırlı olanın sınırsız olanı kuşatması ancak nasslarla koyulan hükümlerin illetlerinin anlaşılmasıyla, hüküm olarak bunlara benzeyenlere bunların uygulanması ve hükümlerinin onlara ilhak edilmesiyle mümkündür.⁴⁴³

Şehristani, bu konu hakkında şöyle demektedir: “Biz kesin olarak biliyoruz ki; ibadetler ve tasarruflardaki olaylar ve durumları saymak ve sınırlamak mümkün değildir. Yine aynı şekilde kesin olarak biliyoruz ki, her olay hakkında nass varit olmamıştır. Bu tasavvur dahi edilmez. Nasslar sonlu olduklarından sonsuz olanı sonlu olan kuşatamaz. Bundan her olay için içtihat edilene kadar içtihat ve kıyasın vacip olduğu kesin olarak bilinir.”⁴⁴⁴

Bunlar, kıyasın hücciyetini savunanların dayandıkları en önemli delillerdir. Kıyasa benzeyen ilhak fikrini reddetmek için kendilerine dayanılan delillere⁴⁴⁵ gelince; bunlar da özetle şunlardır:

⁴⁴¹ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 1/597.

⁴⁴² Şemseddin el-Esfehânî, *Şerhu Muhtasar İbn el-Hacib*, 5/238, bk. İcî, *el-Adud*, 1/597.

⁴⁴³ Vehbe Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 1/600.

⁴⁴⁴ Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Menşurat Müessesetü'l-Halebi, C.2, s.4, bkz. Vehbe Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 1/600.

⁴⁴⁵ “Müstenedat” kelimesi, ister kendi ashabının görüşü olsun isterse de muhaliflerinin şüphesi olduğu görüşler olsun her ikisini de kapsar. Onun açıklanmasının amacı ona dikkat çekmek, ona değer vermek ve onun hakkında hüküm vermektir.

Birincisi: Kıyas, nassın hükmünün illeti bu şekilde olduğu için nass üzerine kurulmuştur. Zan üzerine kurulmuş olan şey ancak zanni olur. Ancak Allah (c.c) zanna tâbi olanları şöyle buyurarak kınamıştır: “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!”⁴⁴⁶ Bundan dolayı kıyası savunmak doğru değildir. Çünkü o, zanna tâbi olmak nevindendir.⁴⁴⁷

Yine aynı şekilde onlar şu ayete dayanmaktadırlar: “Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber olarak indirdik.”⁴⁴⁸ Bu ayete göre her şeyin açıklaması Kur’an-ı Kerim’de vardır, Kur’an-ı Kerim yeterli olduğu için kıyasa ihtiyaç yoktur.⁴⁴⁹

İkincisi: Sahabeden re’y ve onunla amel etmeyi zemmeden birçok söz varit olmuştur. Buna örnek Hz. Ömer’in şu sözüdür: “Rey sahiplerinden sakınınız! Çünkü onlar sünnetin düşmanıdır. Hadisleri ezberlemek onlara ağır geldi. Bu yüzden re’y ile hüküm verdiler. Hem kendileri sapar hem de başkalarını saptırırlar.” Yine aynı şekilde şöyle demiştir: “Mükâyeleden sakınınız!” Mükâyele nedir? diye sorduklarında “Onlar kıyas yapanlardır” demiştir. Hz. Ali’nin sözü de şöyledir: “Din olmadan re’y ile hüküm alınıyor olsaydı mestin içinin mesh edilmesi üstünün mesh edilmesinden evla olurdu.” Bu sözlerin tamamı kıyasın kınandığına delalet etmektedir, bundan dolayı da o hüccet değildir.⁴⁵⁰

Üçüncüsü: Kıyas, hakikatte hükümlerin ta’lili görüşüne dayanmaktadır. Bu önermeyi başlangıçta söylemek doğru değildir. Çünkü kıyasın hücciyet değerinin olmadığını söyleyenlerin çoğunluğu şer’î hükümlerin muallel olmadığını iddia etmektedirler. Bundan dolayı başlangıçta muallel olmayan bir şeye kıyas imkânsızdır.

Dördüncüsü: Kıyas, kendisinde hatadan emin olunmayan bir yoldur. Taabbüd⁴⁵¹ konularında bunun gibi bir şeye dayanmak doğru değildir. Ayrıca kıyas, ihtilaflara yol açar. İhtilaflara yol açan her şeyin, şeriatın farz kıldıklarından olması mümkün değildir. Şeriatın farz kılmadığı bir şeyin onun hükümlerini bilmek için bir yol olması doğru değildir.⁴⁵²

Bunlar, kıyasi ilhak fikrini savunan ve reddedenlerin dayandıkları fikri argümanların en önemlileridir.

⁴⁴⁶ İsra, 17/36.

⁴⁴⁷ Hallaf, *Usul*, 66.

⁴⁴⁸ Nahl, 16/89.

⁴⁴⁹ Zeydan, *Veciz*, 223.

⁴⁵⁰ Zeydan, *Veciz*, 223-224.

⁴⁵¹ Menun, *Nibrâsu'l-Ukûl*, 1/163.

⁴⁵² Menun *Nibrâsu'l-Ukûl*, 1/166.

Zikri geçen argümanlar ışığında iki grup arasında dikkate değer tartışmaları bir sonraki mesele içerisinde özetleyeceğiz.

2.3. KIYASA DAYALI İLHAK DÜŞÜNCESİNİN FİKRİ TEMELLERİ

Birincisi: Zan Meselesi

Bu problematiğin ifade ettiği şey, bütünüyle kıyasın zanni hükümler üretmesidir. Bundan dolayı kıyas ameliyesinin gayesi en doğru ihtimali bulmaktır. Bunda başka bir ihtimal için kesinlik yoktur. Bununla birlikte zan ve zanna tâbi olmayı nehyeden birçok ayet varit olmuştur.

Doğru olan, zanniyatla amel etme problematiğinin, kıyasın etrafındaki ihtilaflara has kılınmasından daha genel olduğudur. Çünkü sübut teorisinde de ifade edildiği gibi usulcülerden, amelî-şer'î hükümlerin çoğunluğunun zanniyat nevinden olduğuna dair tevatür meydana gelmiştir. Bu durum onlara uyma ve onlarla amel etme yükümlülüğünü zedelemeyiz. Zan hücciyetine eklenmiş olan deliller ve teorilerin çoğunluğu şeriatı, zanniyatla amel etme gerekliliğiyle tanımlar. Bundan dolayı kıyasi ilhak fikrini eleştirmek için kıyasın zanniliğine dayanmanın kökleri bizatihi kıyastan daha derine gitmektedir. Bu durum kıyası aşır başlıca zan problematiğine geçmektedir. Kıyası, sadece zandan oluştuğu için reddetmeyi savunmak, sadece kıyası nefyetmeyi söylememenin fikrî sonuçlarındandır.

Nibrasu'l-ukul adlı eserde bu konu şu şekilde geçmektedir: “Birinci bakış açısını ele alacak olursak, onun zanna muhalefet etmekle emrolunduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis haber-i vahitte, Kitap ve Sünnet’in zahirinde ve zinada dört, cezalarda iki erkek, mali işlerde bir erkek bir kadın, Ramazan hilalinde bir erkek şahidin arandığı şahitlikle alakalı farklı şahitlik durumlarında olduğu gibi zanna tâbi olmakla emrolunmuştur. Bu örneklerde bahsedilen şey, özel bir mâniden ötürü onlarda zannın muhalefetiyle emrolunmuş olmamızdır.”⁴⁵³

Aynı şekilde, sırf zanniyattan olduğu için kıyası reddetmek kıyasın nefyedilmesi anlamına gelmediğine işaret etmektedir. Bunun için şunu söylemektedir: “Oradaki ihtilaflardan maksat şeriatın hükümlerindeki ihtilaflar değildir. Çünkü bu kesin olarak mevcuttur. Kıyas, ister hüccet olsun isterse olmasın bunu inkâr etmek mümkün değildir.

⁴⁵³ Menun, *Nebrâsu'l-Ukûl* 1/164-165.

Ayrıca Kitap ve Sünnet'in delaletlerinin çoğunluğu zannidir. Bundan dolayı o ikisini anlamak için ihtilafların vuku bulması gerekmektedir.”⁴⁵⁴

İkincisi: Ta‘lil Problematığı

İki grubun kıyasın hücciyeti etrafında cereyan eden delillerinin tümevarımından, hücciyeti hakkındaki ihtilafın çıkmasına sebep olan fikri sebeplerin, hükümlerin ta‘lili meselesindeki ihtilaf olduğu ortaya çıkmıştır. Bu noktada Vehbe Zuhayli şöyle demektedir: “Kıyasın hücciyeti hakkındaki ihtilafın sebebi, nassların ta‘lili ilkesine dönmektedir. Kıyası kabul eden cumhur ulema, hükümlerin makul mâna ile muallel olduğunda karar kılmıştır. İlet, aslın hükmünü fûrua nakletmeye götüren etkendir. Zahiriler ve onlar gibi kıyası kabul etmeyenler, hükmün nassın ötesine geçmesi açısından nassların muallel olmadığına karar kılmışlardır.”⁴⁵⁵

Üçüncüsü: Re‘y Problematığı

Daha önce bahsi geçenlerin ve usul literatüründeki incelemelerin ışığında, kıyasi ilhak fikrinin çarkını yavaşlatan şeyin, hadis medresesine müntesip olanların zihinlerinde her daim mevcut olan endişe olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu medreseyi doğru bir ifadeyle “sadece nasscı” şeklinde isimlendirmek mümkündür. Çünkü bu okul, kendisinin “sadece nass” fikrini kuramsallaştırmak adına dindeki re‘y görüşünü zemmetmede birçok nebevi habere, sahabi ve tâbiin sözlerine dayanmaktadır. Tabiiyette Kitap ve Sünnet’e dayanmayı zaruri görmektedir. Bu okul, en açık bir şekilde re‘yin aleyhinde, düşünce okulunun ve nassların anlaşılmasında ve nasslardan hüküm çıkarmada akla büyük bir otorite verenlerin karşısında yer almaktadır. Karşılarında yer aldıkları bu okul daha sonra “re‘y okulu” olarak bilinecektir. Bu okul nassla amel etmek için akli ve onun şartlarını destekleyen içtihadı disipline etme işiyle ilgilenmektedir. Yoksa burada uzaktan yakından nassın aleyhinde bir inkılap söz konusu değildir.

İşte bu tartışma devam etmekte ve bundan ortaya çıkan doğruluklar da çoğalmaktadır. Genelde ilhak fikrini reddetmek özelde de kıyasi ilhakı reddetmek bu tartışmanın önemli yansımalarından biri sayılmaktadır. Bununla beraber, bir araştırmacı dikkatli bir şekilde baktığında iki grup arasında müşterek bir nokta bulunduğunu fark eder. Bu ortak nokta, bilimsel değerlendirme şartlarını desteklemediğinde re‘yi savunmayı reddetmektir. Bu

⁴⁵⁴ Menun, *Nebrâsu'l-Ukûl* 1/167.

⁴⁵⁵ Zuhayli, *İlmuusuli'l-Fıkh*, 1/601.

durum kıyasın hücciyetini savunanlar tarafından re'yin şartları ve sebepleri çoğaldığında başlangıç itibariyle zemmedilmediğine işaret edilirken “zemmedilen re'y” şeklinde tabir ettikleridir. Böylece bu tartışma kıyas fikrine gölge düşürmekte ve bahsi geçen ihtilaflara yol açmaktadır.

Dördüncüsü: İlhak Fikrinin Esnekliği

Okuyucu, bahsi geçenlerden kıyas fikrini içtihadı ekleyen esneklik payını fark etmiştir. Şöyle ki; içtihat ve müçtehidin çalışması şer'î hükümlerin anlaşılması ve onlardan hükümler çıkartmakla sınırlı değildir. Bilakis, bu hükümlerin arka planına dalmak, hükümlerin arkasındaki gizli illetleri çıkarmak için müçtehide izin ve yetki, sorasında da fikhi ihtilaflardaki nicel ve türsel genişlemenin zorluklarıyla yüzleşecek güç verir. Bu durum, acil olayların fikhi hükümlerini çıkartmak için nassın ve nassın illetlerinin kapsamlı bilimsel bir hazırlık olarak görülmelidir. İslâm fikhının ortaya koymuş olduğu en önemli şeylerden olan bu durumun, fikhi gelişmelerin nicel ve türsel çoğulculuğuyla birlikte İslami fetihlere, kültürel ve içtimai kök ve geçmişlerinde büyük ihtilaf bulunmasına rağmen İslâm'a müntesip olanların sayısındaki sabit sayının artmasının eşlik etmesini anlayabilmeye kadir olması umulmaktadır.

Kıyası reddedenlere gelince; onlar içtihat alanında daha dar görüşe sahiptirler. Onlara göre içtihat, nassın anlaşılması, ondan şer'î hükümlerin çıkarılmasıyla sınırlıdır. Hakkında nass bulunmayan hakkında nass bulunan hükme ilhak etmeyi ise reddetmektedirler. Bu durum onları fikri çıkmaza götürmektedir. Çünkü şer'î nasslar hangi noktaya ulaşırsa ulaşsın yine de sınırlıdır. Olaylar ve yenilikler ise sınırsızdır. Bundan dolayı içtihat sürecinde içtihadı nassla sınırlamak bu sözü savunanlar için bir krize sebep olmaktadır. Bu kriz onları bu meselelere bilimsel çözümler aramaya sebep olmuştur. Belki de kıyasın hücciyetinden kaçınmak için aramış oldukları çözümlerden bir tanesi, kıyas-ı celinin lügavi delaletler nevinden olduğunu savunmalarıdır. Bunun yanı sıra anne babayı dövmenin haram olmasına “öf” demeye kıyasla ulaşmaktadırlar. Ayrıca bir kısmı, illeti hakkında nass bulunduğu kıyasın hücciyet ifade ettiğini söylemektedir. Bir kısmı ise kıyasın hücciyetini söylemekten kurtulmanın yollarını aramaktadır.

İmamiye âlimleri, kıyasta mansus olan illetin alınmasını şart koşmuş, onun hüccet sayılmasını savunmuşlardır. Onlar fer'edeki bu hükmün sabit olmasını kıyasla değil, nassla yapmışlardır. Onlar kıyas-ı evla hücciyetini savunmaktadırlar, ancak ona kıyas demezler.

Bu durum Allah'ın (c.c) anne babaya vurmanın haram olduğunu beyan etmiş olduğu şu ayettir: “Onlara ‘öf’ bile deme, onları azarlama!” Bu görüş İbnü'l-Cüneyd hariç İmamiye'nin tamamından nakledilmiştir.⁴⁵⁶

Beşincisi: İlhak Fikrinin Amacı

Kıyasın hücciyetini savunanların sözlerinden, kıyas fikrine ulaşma girişimlerinde kasıtlı bir eğilim olduğu fark edilmektedir. Şöyle ki; ilhak fikri, şer'î hükümlerin illetlerinin ispatı için ve şer'î hükümlerin Hakim olan Şari' Teâlâ'nın iradesi üzere maslahatların gerçekleşmesi için geldiğini itibara alan bütünsel bir teoriyle karakterize edilmiştir. Bu teoriye göre Hakim olan Şari', hüküm koymada abesten münezzehtir. Bundan dolayı bunu savunmak müçtehidî çalışmasında teorik alandan alemiyete yönlendirmektedir. Müçtehit için şer'î hükümlerin muallel olduğu sabit olunca, şer'î hükümleri araştıran içtihadî şahsiyeti onu ilhakın zorunluluğuna ve illetin mevcut olduğu durumda mansus olmayanın hükmünü mansus olana ilintilemeye sevk etmektedir. Bu, İslâm hukukuna esneklik kazandıran, yeni olay ve durumlara çözümlerin dâhil edilmesini sağlayan pozitif fikri bir süreçtir.

Altıncısı: İlhak Fikri Kapsamlı Bir Başlıktır

Bu başlıkla, ilhak fikrinin başarılı olma düşüncesinin kıyasın hücciyetini savunanları genellikle bir araya toplamadığı kastedilmektedir. Ancak bu durum, bu pekiştirmenin miktarında her açıdan eşitliği gerektirmemektedir.

Bir başka ifadeyle, ilhak fikrinin başarısının kıyas fikrinin ışığı altında birçok yansıması vardır. Şöyle ki; kıyasi ilhak fikrini savunanlar arasında birçok ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bu hücciyetin mesnedi hakkında aralarında ortaya çıkan ihtilaf bunlardan bir tanesidir. Bir kısmı onun mesnedinin akıl olduğu görüşünde bulunmuştur. Diğer bir kısmı ise kıyasın hücciyetinin nakle dayandığını iddia etmişlerdir. Hücciyet teorisinde kıyasın hücciyeti hakkında konuşurken ve onların istidlal çeşitlerinin bir kısmındaki ihtilaflarında geçtiği üzere, “o, kıyaslar nevinden midir?, yoksa lügavi delaletler nevinden midir?” sorusudur. Bu ikinci durum, Hanefilerin delaletini lügavi saydıkları “nassın delaleti” diye isimlendirmiş oldukları birinci delalettir. Şafiiler bunu kıyasın mısdağından olduğuna işaretle “celi kıyas” diye isimlendirmişlerdir. Bunlarla birlikte diğer ihtilaflar da mevcuttur.

⁴⁵⁶ Hudari, *Usul*, 258-259.

Bundan dolayı ilhak fikri, daha önce de açıklandığı gibi kıyastan daha geneldir. O kapsamlı bir başlıktır. Onun için de onu savunanlar, dayanakları ve iddiaları hususunda ihtilaf etmişlerdir. Yine aynı şekilde onu çok kullananlar ile onun miktarının belirlenmesinin zorunluğu olduğunu düşündükleri için az kullananlar arasında miktarı konusunda ihtilaf mevcuttur. Onu az kullananlara göre ona sadece ihtiyaçtan dolayı başvurulur. Bununla alakalı ayrıntılara sonraki noktada değinilecektir.

Yedincisi: Kıyasa Başvurmak

Kıyasi ilhak fikrini savunanlar arasında birçok noktada ihtilafın var olduğuna değinilmiştir. Bu okulun takipçilerinin, kıyasın kullanımındaki genişlik ve darlık miktarında ihtilaf ettiklerini belirtmek gerekmektedir.

Bir başka ifadeyle, kıyasi ilhak fikrini savunan usulcülerin bir kısmının kıyası, içtihadî gerçekliğin talep ettiği bir gereksinim olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Bundan dolayı miktarını ihtiyacın belirlemesi ve ondan daha fazla olmaması şartıyla ancak acil bir ihtiyaç ortaya çıktığında ona rücu etmek doğru olur. Bu, kıyası mümkün olduğunca geniş ölçüde kullananların karşısında yer alan bir görüştür. Kıyası geniş ölçüde kullananlar onu, hakkında nass olan meselenin hükmünü verme dışında birçok faydası bulunan içtihadî bir hareket olarak görürler.

Bu konuya İsa Mennun, *Nibrâsu'l- ukul* adlı eserinde “İbn Abdan’ın Görüşü” başlığı altında işaret etmiştir. Kendisi kıyası mutlak kullanmaktan imtina eden akımın temsilcisidir. O meseleyi şöyle tasvir etmektedir: “Şafii İbn Abdan, hakkında nass bulunmayan olay vuku bulmadıkça kıyasla meşgul olmayı yasaklamıştır. Vukua gelmiş olaylar dışında ihtiyaca binaen kıyası kullanmak caizdir. Faydasının olmadığı durumlarda kıyası kullanmak caiz değildir.”⁴⁵⁷

İbn Abdan’ın bahsi geçen sözünden, kıyasın faydasını nass bulunmadığında şer‘î hükmü çıkartmakla sınırlı gördüğü anlaşılmaktadır. Bundan dolayı ona göre kendisi aracılığıyla şer‘î hükmün çıkarılabildiği nassın var olmaması durumunda buna ihtiyaç yoktur.

İmam Zerkeşi, “Hükümlerin Şartları”nda İbn Abidin’nin sözünü nakleder ve İbn Salah’ın sözüne onu ekleyerek şu yorumu yapar: “Birincisi,⁴⁵⁸ İmamlar, kıyasi meselelerle dolup

⁴⁵⁷ İsa Menun, *Nibrâsu'l-Ukûl*, 1/122.

⁴⁵⁸ Birinciyle kastettiği, kıyasın sahih olabilmesi için hakkında nass bulunmayan hâdisenin ortaya çıkış şartlarıdır.

taşan kitaplarla olayı sınırlamadan onu koymayı reddetmişlerdir. İkincisi;⁴⁵⁹ gariptir. Cedel makamında münazara edenler arasında bilinen bir şeydir.”⁴⁶⁰

İmam Zerkeşi, İbn Abidin’in görüşünü de şu şekilde yorumlamaktadır: “Sanki o Muaz hadisinin zahiri üzere geçmiştir. O, nassın bulunması durumunda kıyasın meşruluğunun olmadığını anlamıştır. Bu, İmam Şafii’nin şu sözünün zahiridir: “Asıl olan Kur’an ve Sünnet’tir, Bu ikisi olmadığı durumda bunların üzerine kıyas yapılır.” Ancak bu, amelde olup onun bizzat kendi sıhhatinde olmaz.”⁴⁶¹

Debusi, kıyasın nassın bulunmadığı durumlarda şer‘î hükmü çıkartmanın dışında başka bir faydasının olduğuna değinmiştir. “Takvimu’l-Edille” adlı eserinde şunları söylemektedir: “Fer‘in, hakkında nass bulunan bir olay olması caizdir. Kıyas ile nassın hakkında susmuş olduklarının açıklaması artar. Nassa muhalif olduğunda ise caiz değildir. Çünkü söz, mânası zahir olduğunda fazladan bir açıklama ihtimali taşır, ancak muhalif bir açıklama ihtimali taşımaz. Bundan dolayı kıyas, muhalif olarak geldiğinde batıl olur.”⁴⁶²

Debusi’nin sözlerinden, nassın kapsamında olup ancak zahir olmayan bir faydayı içerebildiği için hakkında nass bulunan meselelerde kıyasın var olduğunu söylemenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu, kıyasın hükmünün nassın hükmüyle muvafık olması şartıyla mümkündür, muhalif olması durumunda ise mümkün değildir.

İmam Zerkeşi, İmam Debusi’nin söylediğinin dışında nassın varlığıyla beraber bulunan kıyasın başka bir faydasını da Şafii, Kiya el-Herrasi’den şu sözlerle nakletmektedir. “İlkiya şunu söylemektedir: Nassın bulunmasıyla kıyasa mâni olunmaz. Onun faydası düşünceyi bilmektir.”⁴⁶³

Bir başka ifadeyle Zerkeşi’nin Kiya el-Herrasi’den nakletmiş olduklarını şöyle yorumlamak mümkündür: Kıyasın, hükümleri tespit etmenin dışında bir faydası daha vardır. O da ilmi bir uğraş olmasından daha çok eğitici karaktere sahip bir amaç olmasıdır.

⁴⁵⁹ İkinciyle kastettiği, kıyasın kullanılması bazen nasstan daha kuvvetli olabileceği itibara alınmakla birlikte nass kıyastan daha kuvvetlidir. Ayrıca nasstan hüküm çıkartmak zayıf olduğunda kıyas daha geçerli ve daha kuvvetli olur. Araştıranlar arasındaki tartışmanın ihtilafını itibara alarak bunu bir ölçü kılmıştır.

⁴⁶⁰ Zerkeşi, *Bahru’l-Muhit*, 7/67.

⁴⁶¹ Zerkeşi, *Bahru’l-Muhit*, 7/67.

⁴⁶² Abdullah b. Ömer Debbusi, *Takvimu’l-edille fi usuli’l-fikh*, thk. Muhammed Halil el-Mis, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-ilmiiyye, 2000), s.280.

⁴⁶³ Zerkeşi, *Bahru’l-Muhit*, 7/67.

Ona acil bir ihtiyaç duyulmasa bile ilim talebeleri ve istidlalle uğraşanlar ondan istifade ederler.

Daha önce, nassla birlikte bulunan kıyas konusunun açıklanması üzerine kıyasın hücciyetini savunanların ilhak fikrine duymuş oldukları coşkunluk miktarında farklılık gösterdiklerini belirtmiştik. Bu noktada İbn Abdan, ilhak fikrini, bir meselenin hükmü hakkında nass bulunmadığı durumda şer'î hükme duyulan ihtiyacın dikte etmiş olduğu acil bir ihtiyaç olarak görmektedir. Usulcülerin cumhuru ise ilhak fikrini geniş tutan ve sadece hakkında nass bulunmayan meselenin şer'î hükmünü tespit etmekle sınırlı olmayıp birçok faydasının olduğu görüşünü savunmaktadır.

2.4. KIYASI İLHAK DÜŞÜNCESİNİN ÖZELLİKLERİ

Bu başlıkla kıyasi ilhak fikri sözünün kapsamına giren delaletler kastedilmektedir. Şöyle ki; “kıyas hüccettir” sözünün delalet-i mutabakatı, hücciyet kısmında ifade edildiği gibi kıyasın şer'î hükümleri çıkartmak için Şâri'in tayin etmiş olduğu bir delil olmasıdır. Ancak bu ve bununla birlikte zikre değer olan kıyas hücciyeti ve onu temsil eden ilhak fikri, elbette kıyasın biraz önce söylediğimiz “kıyas hüccettir” sözünün mânası dışında başkaca delaletlere de sahiptir. Bundan dolayı kıyasın hücciyeti, yalnızca kıyas deliliyle tespit edilen hükümlere delalet etmez. Bilakis bu kavram diğer delaletleri kuşatacak genişliğe sahiptir. Bu sebeple bazı etkiler onu şart kılmış ve meselenin anlamsal uzantısına katkıda bulunmuştur.⁴⁶⁴

Kıyasın hücciyeti sözünün delalet alanının genişliğine iki model işaret etmektedir: Birinci Model: Hanefilerin Kıyasıdır. Kıyasın hücciyetini savunmak genelde Sünni mezheplere özelde ise Hanefi mezhebine işaret etmektedir. İmamiye usulcülerinin çevresinde muasır usulcülerin başına gelen buydu. Aynı şekilde bu, Muhammed Bakır es-Sadr'ın “*el-Mealimü'l-Cedide li'l-Usul*” adlı eserindeki şu sözünde de ortaya çıkmaktadır: “Ebu

⁴⁶⁴ Bilakis herhangi bir ilimde bulunan konulardan bir tanesi, çatısı altına girmiş olduğu ilmin delaletlerine ek olarak fazladan bir delalete sahip olabilir. Başka bir konuya delalet eden şey farklı bir ilimle bağlantılı olabilir. İki mest üzerine de mesh yapmanın caiz olduğuna dair mest üzerine mesh yapma meselesinde olduğu gibi bu aslında fihki bir konudur. Ancak bu, mest üzerine mesh etmeyi caiz görmeyen Şia'ya karşı Ehl-i Sünnet için alemî bir delalete sahip olmuştur. Mesela İmam Teftazani, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in sembolleri hakkında konuşurken diyerek bu örneği zikretmiştir: “Mest üzerine meshi (caiz) görmekteyiz... Kerhi şöyle söylemiştir: 'Met üzere meshi caiz görmeyenlerin küfründen korkarım... Her kim mest üzerine meshi caiz görmezse o kişi bid'at üzeredir.'” bkz. Teftazani, Mesut b. Ömer, Şerhu'l-akaidi'n-nesefiyye, (1. Baskı, Kahire: Daru'l-Besair, 2008), 1/202-203.

Hanife ve onun dışında bir konunun hükmünü tespit etmek için yapılan istidlalde benzer konu üzerinde aynı türden bir hükmün tespitiyle yetinen diğer Sünni fukahaya göre bu iş kıyas diye isimlendirilir. Kendilerini çok sayıda benzer konuları takip etmek ve birçok olayın tümevarımını yapmakla mükellef kılmazlardı... Hanefi kıyası, tek bir durumu fark etmek ve onu aynı türden diğer farklı olayların hükmünü tespit etmek için delil olarak almaktan başka bir mükellefiyet yüklemeyiz.”⁴⁶⁵

Bu söylenenlerden ilhak fikrinin genelde Sünni mezhep için özelde ise Hanefi mezhebi için bizzat delilin hüccetiyle simgesel bir delaletle işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Sünni mezhebin delaletiyle alakasına gelince; Sünni usulcü, İmamiye usulcülerinin tersine, kıyasın hücciyetini ilke olarak kabul eden kişidir. Bizzat Hanefi mezhebinin işaret edilmesi, belki de bu Hanefi mezhebinin Sünni usul ekolünde re’y okulunu yaymalarındandır. Çünkü Hanefi mezhebi re’y ile içtihatla geniş kullanımın temsilcisi olmaktadır. Hanefi mezhebi usul ve fıkıh literatüründe kıyasa temel bir şekilde dayanmaktadır. Bundan dolayı kıyasi ilhak fikri Sünni çevrelerdeki mezheplerden daha çok Hanefi mezhebinin bir sembolü haline gelmiştir.

İkinci Model: Zahirilere Muhalif Bir Güvencedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi kıyasi ilhak fikrinin zaferi, Sünni usul çevrelerinde galip gelmişti. Sünni usul ekolüne müntesip olsa da kıyasın hücciyetini söyleyen usulcülerin cumhuru muhalif olanlar da vardır. Usulcülerin cumhuru reddetmek, kıyasın hücciyetinin olmadığını savunmakla Zahiriler üzerine yoğunlaşmaktadır. Onlara göre kıyasın hücciyetini savunmamak, sahibini sözlerinden dolayı hayranlık ve itibardan düşüren meselelerdendir. İmam Zerkeşi’nin naklettiği gibi bu görüşü el-Bahru’l-Muhit’te usulcülerin cumhuru savunmuştur. Bakıllani, el-İsferayini, İbnü’l-Cevzi, el-Gazzalî, Şafi mezhebi muhakkiki olan İmam Nevevi, İbn Salah gibi âlimler de bu kanaatte olan âlimlerdendir.⁴⁶⁶

İmam Nevevi, Zahirilerin sözüyle saldırıda bulunmayacağı hususunda kesin olarak belirtmiş ve Davud ez-Zahiri’nin muhalefetinin icma birliğini bozmayacağını hükme bağlamıştır. Bunu da muhakkikler ve çoğunluğa nispet etmiştir.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Sadr, *el-Mealimü’l-Cedide*, 164-165.

⁴⁶⁶ Zerkeşi, *Bahru’l-Muhit*, 6/424.

⁴⁶⁷ Muhyiddin b. Şerefuddin Nevevi, *el-Minhac şerhu sahih-i Müslim el-Haccac*, (2. Baskı, Beyrut: Daru İhyau’t-Turasi’l-Arabi, h.1392), 3/142.

Bundan daha şiddetli olan görüşü Hanefilerden Cessas iddia etmiştir. Şöyle ki; muhalefetlerinden dolayı onlardan muhalif pozisyonunu kaldırmıştır. Aynı şekilde muvafakat halinde de o mevki onlardan kaldırmıştır. İbn Kesir, şu sözü ona nispet etmektedir: “Onların muhalefetine itibar edilmez, ittifakına da munis olunmaz.”⁴⁶⁸

İmam Zerkeşi, Müfhim kitabının sahibinden şu sözü nakletmektedir: “Fakihlerin ve usulcülerin büyükleri onların muhalefetlerine itibar etmediler. Çünkü onlar avam nevindendirler. Onlara itibar eden ancak budur. Çünkü onun görüşü icmanın kesilmesinde avamın muhalefetine itibar ediyor demektir. Doğru olan ise bunun zıddıdır.”⁴⁶⁹

Bunların tamamı genelde ilhak fikrinin özelde ise kıyasi ilhak fikrinin zafer oranına delalet eden kesin göstergelerdir. Şöyle ki; âlimler kıyasın hücciyet değerinin olmadığını savunmayı, sözün kötülüğüne ve müçtehitlerin kendisiyle temayüz ettikleri içtihat melekelerini ortadan kaldırmasına nazaran bu sözün sahibinin itibar ve değerini ortadan kaldıran işlerden saymışlardır.

3. İSTİHSANA DAYALI İLHAK

3.1. GİRİŞ

Bu bölümde ilk konu olarak, usuli ilhak teorisinin ilk görünümünü ele almıştık. Bu ilk görünüm de kıyastır. Daha önce de değinildiği gibi ilhak fikri istidlal yollarında en çok kıyasta gözükmektedir. Bundan dolayı bir kısım âlimler ilhak fikrini sadece kıyasa münhasır saymışlardır. Bu ekolün aksini kanıtlamaya çalıştığı şey de budur. Çünkü onlar ilhak fikrinin kıyastan daha genel olduğunu düşünmektedir. Usul literatürünü araştıran kimse, bu teoriye dâhil edilebilecek diğer kaynakları da bulabilir.⁴⁷⁰

Kıyasın dışında bu teoriye dâhil edilebileceklerle alakalı olana gelince; istihsan, günümüze kadar usul fikrine eşlik eden problematik de dâhil olmak üzere pek ele alınmamıştır. Bundan dolayı çalışmamızda kavramsal problematik ile başlayıp, onun hakkında örnek olarak gösterilenlerin etrafındaki tartışmalara değinip son olarak da hücciyet olması meselesiyle konuyu bitirmeye çalışacağız.

⁴⁶⁸ Bu sözü Zerkeşi ona el-Bahru'l-muhit adlı eserinde nispet etmektedir. bkz. Zerkeşi, *a.g.e.* C. 6, s.424.

⁴⁶⁹ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 6/424.

⁴⁷⁰ Bkz. İstihsan ve doğal hukuk karşılaştırması için bkz. Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.

İstihsan konusunu kıyastan daha geniş bir şekilde ele alacağız. İstilahî tarifi içerisine dağılmış olan ilhak fikrine girişle birlikte istihsanın lügavî ve ıstilahî mânalarıyla başlayacağız.

3.2. İSTİHSANIN LÜGAT VE İSTİLAHİ MANASI

Lügatte istihsan; bir şeyi güzel bulduğu zaman ona “istahsene’ş-şey” denilmesidir.⁴⁷¹ İstahsene’ş-şey; “onu iyi buldu, sözün mânasını güzel buldu” gibi mânalara gelmektedir. İstihsan ise diğerlerinden daha güzelini tercih etmek anlamındadır.⁴⁷² “İstef’ale” sigasının birçok delaleti vardır. Bunların en önemlisi bir şeyi başka bir şey olarak saymaktır. Mesela “istahsene” fiilindeki mâna bir şeyi güzel olarak saymaktır.⁴⁷³

Uslucüler, ıstilahî mânasıyla bağlantısını kurmak için lügavî mânanın açıklanmasına önem göstermişlerdir. Bu konuda Hanbelî İbn Akil şöyle söylemektedir: “İstihsan, lügatte bir şeyi güzel görmektir. Dilcilerden bir adam şunu söylemektedir: ‘Zeyd’in suretini güzel buldum (istahsentu)’... Ayrıca ‘Görüşünü doğru buldum’, ‘Cahil olduğunu düşündüm’ vb. kelimeler ‘onun görüşünü doğru buldum’, ‘görüşünü akıllıca buldum’, yani ‘onu akıllı ya da cahil olarak gördüm’ anlamındadır. Bu re’y ve itikatla fakihlerin kastettikleri, bu hükmün şeriatıta güzel olduğuna inanmak ve düşünmektir. Eğer bu delil de şer’î olursa sahih olur.”⁴⁷⁴

Râid Nasrî Ebû Mu’nes, bir şeyin istihsanının sebeplerini belirlemiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

İnsan sevgisine uygunluk.

- 1) Maslahata uygunluk.
- 2) Bir şeyin bizzat güzel olması.
- 3) Fikir ve düşünceye uygunluk.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Neşvan b. Said el-Himyeri, Şemsu’l-‘Ulum ve Devau Kelami’l-Arab mine’l-Külum, thk. Araştırma Komisyonu, Dımaşk: Daru’l-Fikr, 1999, C. 3, s.1449.

⁴⁷² Reinhart Dozy, *Tekellemetü’l-Meacim el-Arabîyye*, trc. ve thk. Muhammed Selim en-Na‘îmi, Cemal el-Hayyat, Bağdat: Menşuratu Vizareti’s-Sikafîyye ve’l-İ‘lam, 2000, C. 3, s.173.

⁴⁷³ Ömer, Ahmet Muhtar, *Mu‘cemu’s-Sevabi’l-Luğavî Delilu’l-Muskafî’l-Arabî*, Kahire: Alemu’l-Kutub, 2000, C.1, s.108.

⁴⁷⁴ İbn Akil el-Hanbelî, *a.g.e.* C .2, s.100. bkz. Raid Nasri Ebu Mu’nes, *Mukavvemat Menhecîyye fi’l-Teşri’bi’l-İstihsan İnde’l-Usulîyyin, Bahsun Menşur Fi Mecerleti’ş-Şeri’a ve’l-Kanun*, C. 41, 2014, s. 449.

⁴⁷⁵ Raid Ebu Mu’nes, *a.g.e.* C.41,2014, s.449.

Özetle lügavi ve ıstılahi mâna, bir şeyin güzel sayılması etrafında dönmektedir. İster bu muteber bir kişisel sebep için olsun isterse de bir şeyin bizzat kendi aslı için olsun. Bazen de kişisel ve aslî sebepler ortak olabilir.

İstılahi mânasıyla alakalı olana gelince; daha işaret edildiği üzere istihsan araştırmasına eşlik eden problematik durumlar, ilke olarak onun mânasının sınırlandırılmasındaki ihtilaftır. Şöyle ki; âlimlerin istihsan tanımı hakkındaki ibareleri, istihsan hakkında zihinde yer etmiş olan imaj üzerinde değişikliğe yol açtığı ölçüde farklılaşmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen tanımların birkaçı şunlardır:

1-Müçtehidin kendisinde açığa kavuşan delildir. Onların ibareleri onu zorlamaktadır. Bunu Âmidî, İbn Hacib ve diğer âlimler zikretmektedir. Bu tarif aynı zamanda İbn Rüşd gibi bazı Maliki âlimlerine nispet edilmektedir. İbn Rüşd, bu konuhakkında şöyle söylemektedir: “Fakihin, aslına geri döndürmeden kendisinde açığa kavuşan şeydir.”⁴⁷⁶ Malikilerden Bahiy’den nakledildiğine göre istihsan, iki delilin kuvvetlisini savunmaktan ibarettir. Karafî, bunun üzerine “Eğer bu şekilde olsaydı icma bundan dolayı bozulmuş olurdu, ancak durum bu şekilde değildir” yorumunu yapmaktadır.⁴⁷⁷

2- Bir kıyası bırakıp güçlü kıyasa geçmektir. Bu mânadan dolayı onu almakta herhangi bir ihtilaf yoktur. Çünkü iki kıyastan güçlü olanı diğerinin önüne geçer. Ayrıca nass, Sünnet, icma ve zaruret gibi diğer istihsan çeşitlerinin tamamını kuşatmadığı için bu tarifi içerisindedir bir problem söz konusudur.⁴⁷⁸

3- Kıyasın, ondan daha kuvvetli olana tahsis edilmesidir.⁴⁷⁹ Bu mânaya kimse karşı çıkmamıştır. Âmidî, bunun sonucunun illetin tahsisine döndüğünü söylemekte⁴⁸⁰ bu konuda Teftazani de onu takip etmektedir.⁴⁸¹

4- İstihsan aksine, daha güçlü bir yönden dolayı mevcut bir hükümlerle benzer bir konuda hüküm vermekten kaçınmaktır.⁴⁸²

⁴⁷⁶ Âmidî, *İhkam*, C. 4, s.15; el-İsnevi, *Munteha* 3/166. bkz. Yakup b. Abdulvehhab el-Bahisin, *el-İstihsan*, (Mekke-i Mükerrreme: Daru İbn Rüşd, 2007), 14.

⁴⁷⁷ Muhammed İbn İmamü'l-Kamile, *Teyşiru'l-vusul ila minhaci'l-usul mine'l-menkul ve'l-ma'kul*, thk. Abdulfettah Kutup, Kahire: Daru'l-Maarifu'l-Hadis, 2002, 6/144.

⁴⁷⁸ Kamile *a.g.e.* 20-21.

⁴⁷⁹ Yahya b. Musa Rehuni, *Tuhfetu'l-mes'ul şerhu muhtasar muntaha'l-usul*, (Beyrut: Daru'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslamiyye, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2002), 4/24.

⁴⁸⁰ Âmidî, *İhkam* 4/240.

⁴⁸¹ Teftazani, *Telvihi*, 1/81. Cassas, *Fusul*, 4/223.

⁴⁸² Ahmed b. İdris el-Karafî, *Nefaisu'l-usul şerhu'l-mahsul*, thk. Adil Ahmet, Ali Muhammed, (1. Baskı, Mekke-i Mükerrreme: Mektebet-u Nezzar Mustafa el-Baz, 1995), 9/4032.

5-Bu Ebu Hüseyin el-Basri'nin tanımıdır. O şöyle bir tanım yapmıştır: “Lafızların kapsamını içermeyen içtihadın bir yüzünü ondan daha kuvvetli olan için terk etmektir. Bu da acil bir durumun hükmü içindir.”⁴⁸³

6- İstihsan, istisna ve ruhsat durumunda bazı gerekliliklerinde ona muarız olmasından dolayı, delilin gerekliliğini terk etmekten ibarettir.⁴⁸⁴

Bu tarifin ayırt edici tarafı istihsanın, delilin gerekliliğinden bir istisna ile uygulanan ruhsat olduğunu söylemesidir.⁴⁸⁵

Bu, istihsanın ıstılahi tarifinde söylenenin en önemlisidir. Bu konumda talep edilen şey onun tümevarımı ve usulcülerin murat ettiklerini zikretmek değildir. Bilakis bunların en önemlilerinin bu çalışmanın amacına hizmet ettiği unutulmamalıdır. Bu da istihsanı, usuli ilhak teorisinin yansımalarından biri olduğuna dair usulcülerin üzerinde ittifak ettikleri mânaya nazar etmek olarak görmektir.

İstihsan hakkında varit olan ıstılahi tanımlara yakından baktığımızda, onu temsil etmek için alıntı yapılan örnekler ve istihsanda ilhak fikrinin şekillenmesine yardımcı olanlar hariç ilhak fikrinin bu ibarelerde neredeyse görülmediği fark edilmektedir.

Daha önce yapılmış olan tanımlarda dikkatimizi çekebilecek olan ilhak fikriyle bağlantılı olan şeye gelince; mesela istihsanın, müçtehidin kendisinde sükûn bulduğu bir delil olduğunu söyleyen kişinin bu sözünden, istihsanın hükmünün, müçtehidin zihninde sükûn bulan bu delil ile ilhak olunduğu fark edilmektedir. Yine müçtehidin bu delili tarif edememesinin, hükmün ona tâbi olarak ve ona mülhak olarak gelmesini inkâr etmeyi gerektirmediği fark edilmektedir.

“Kıyas, bir kıyası bırakıp daha kuvvetli olan kıyasa yönelmektir” sözüne gelince, burada ilhak fikri açık bir şekilde görünmektedir. Şöyle ki; istihsani hüküm, bu şekilde güçlü kıyasa mülhak olur. Müçtehit, istihsani meseleyi ona ilhak etmek için kendisine artık ihtiyaç duyulmayan mercuh kıyasa karşılık istihsani meseleyi bu kıyasa eklemeye karar vermiştir.

“İstihsan, kıyası kendisinden daha güçlü bir kıyasla sınırlandırmaktan ibarettir” sözüne gelince; istihsani meselenin mercuh olmaksızın racih olan kıyasa ilhakıyla sınırlı olması

⁴⁸³ Süleyman b. Abdülkavi et-Tufi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdülmecid Türki, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987), 3/198.

⁴⁸⁴ Şatibi, *Muvafakat*, 4/ 207.

⁴⁸⁵ Yakup *el-Bahisin, el-İstihsân*, s.35.

hakkında yukarıda söylenenler burada da söylenebilir. Şöyle ki; ilhak burada özellikle racih (tercih edilmiş olan) kıyasa dikkat çekmektir. Çünkü birinci kıyası terk etmek diğer kıyasa mahsus genel bir itibarı getirir. İki kıyastan birinin rüçhandan dolayı diğerine tercihiyle tahsisten dolayı birinin diğerine tercihi arasındaki fark, her ikisinin de ilhak fikrine katılmalarına mâni olacak bir fark değildir.

İstihsanı, bir meselede benzerleriyle kendisi dışındakilere verilen hükümle hüküm vermekten ibaret gören Kerhi'nin tanımına gelince; buna göre istihsanda ihmal edilmiş olan bir asıl vardır. Bu asıl, istihsani meselelere benzer olanlarda kendisiyle hüküm verilmiş olan asli hükümdür. Ancak bu tarif, kendisine dönülen hükmü zikretmemektedir. Bununla birlikte delalet-i dameniyye, müçtehitlerin söz konusu durumu ve istihsani meselede benzerleri gibi bir hükmün bulunmaması, bu udulün, müçtehidin kendisinde ağır bastığı özel bir delili ve bu meseleyi benzerlerinde hükmü olmayanlara hüküm açısından ilhak etmeyi gerekli kılmaktadır.

Ebu Hüseyin el-Basri'nin tanımına göre istihsan, içtihat çeşitlerinden bir tanesinin ondan daha güçlü olan için terk edilmesinden ibarettir. Bu tanıma göre gerçekte istihsan, bir meselede içtihadı terk etmek ve diğer bir içtihat için istihsani meseleye ilhak etmektir. Bu terk etmenin gerekçesi ikinci içtihadın güçlü olması ve ilk içtihadı rüçhandır.

Bu anlatılanlardan usulcülerin istihsan tanımlarından ilhak fikrini çıkarmanın zor olduğu anlaşılmaktadır. Bu kıyasın tanımında gözlemlenenden farklıdır. Belki de bu istihsanın tanımında ulemaya ve onların kıyası tanımlamada kullanmış oldukları sözlere muhalefete dönmektedir. Bununla birlikte daha önce de söylenildiği gibi bu durum istihsanda ilhak fikrinin var olmasına mâni değildir. Bu durum istihsan örnekleri ışığında ortaya konacaktır.

3.3. İSTİHSANIN HÜCCİYETİ

İstihsanın hücciyeti konusunda usulcüler ihtilaf etmişlerdir. İmam Şafii'nin aksine Hanefi, Maliki ve Hanbeli mezhepleri onun hücciyetini kabul etmişlerdir.⁴⁸⁶ Özetle⁴⁸⁷ bu konuda her grup kendi görüşleri için kanıtlar ortaya koymuşlardır. Çalışmamızla ilgisi oranında bu kanıtların en önemlilerini zikredeceğiz. Bu da her grubun kendi görüşüne

⁴⁸⁶ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/17.

⁴⁸⁷ Bu meselenin incelenmesinden bağımsızdır: Usulcülerin cumhurunun hakkında konuştukları istihsanı gerçekten reddetti mi yoksa istihsanın hücciyeti hakkında cumhurla aynı fikirde mi? Bu konuyu çağdaş âlimlerden Vehbe Zuhayli incelemiştir. Vehbe Zuhayli, onu muhakkiklerin cumhuru dâhil etmektedir. bkz. Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/30-31.

delil göstermek için kullandığı istidlali hareket ışığında ilhak fikrinden bizi ilgilendiren kısım dır.

İstihsanın Hücçet Oluşunun Delilleri

1-İstihsan, zor olanı terk edip yapılması kolay olanı yapmaktır. Bu, dinin asıllarından bir asıdır. Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “Allah sizin için kolay olanı murat eder, zor olanı murat etmez.”⁴⁸⁸ Yine Allah (c.c) kitabında şöyle buyurarak işlerin en güzelini yapmayı emretmektedir: “Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun!”⁴⁸⁹

2- İstihsan, hücciyeti hakkında ittifak edilmiş olan delillerle sabittir. Şöyle ki; icare akdinde ve unutarak yiyen kimsenin orucunun bozulmamasında olduğu gibi, onun sübutu bazen eserle olabilir, İstisna‘ akdinde olduğu gibi bazen de icma ile olabilir. Bazen de hayızlının temizlenmesi ve kirlendikten sonra kuyuların temizliğinde olduğu gibi zaruret ile olabilir. Bunların dışında gizli kıyas, örf ve maslahat gibi delillerle de sabit olabilir. Bunların hepsi, hücciyetlerine dair delillerinin olduğu durumlarda, hükümlerin ispatı için şer‘î yollardır.⁴⁹⁰

İstihsanın Hücçet Oluşunu İnkâr Edenlerin Delilleri

1- Allah’ın şeriatında nass ya da nass üzerine yapılacak kıyasın dışında herhangi bir şeyle hüküm vermek caiz değildir. Şeriatın yasakladığı heva ile de caiz değildir.⁴⁹¹ Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “Aralarında Allah’ın indirdiği ile hüküm ver. Onların hevalarına uyma!”⁴⁹²

2- Hz. Peygamber (s.a.v), istihsanla fetva vermemiştir. O sadece vahye bakıyordu. İstihsanda bulunmuş olsaydı bu, hata olurdu. O hiçbir zaman hevasından konuşmamıştır.⁴⁹³

3.4. İSTİHSANDA İLHAK DÜŞÜNCESİ

İstihsan vasıtasıyla ilhak fikrinin istidlal sürecinde fark edilmesine yardımcı olan şey, istihsanın kendilerindeki hüküm için bir yol olduğu örneklerin fark edilmesidir. Aşağıdakiler onları temsil edenlerle beraber istihsan türlerinin en önemlilerinin bir incelemesi ve onlardan her birinde gizlenmiş olan ilhak fikrinin bir yorumudur.

⁴⁸⁸ Bakara, 2/185.

⁴⁸⁹ Zümer, 39/55.

⁴⁹⁰ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/30.

⁴⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, thk. Ahmet Şakir, (Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, ts.), 6/16.

⁴⁹² Maide, 5/49

⁴⁹³ İbn Hazm, *İhkam*, 6/16 vd.

Birincisi: Nass ile İstihsan

Bu, benzer cüz’i olaylar için sabit olan hükmün hilafına, hükmü gerekli olan bir cüz’i olaya Şari‘ tarafından özel olarak varit olmuş nasıdır. Bu, külli aslın muktezasıyla, kendisi için sabit olan hükümden cüz’i olayın istisna edildiği durumda nass vazifesi görür. Bunun örneği selem satışıdır. Şöyle ki; asıl olan ma’dumun satışının batıl olduğu hükmüdür. Ancak selem bundan istisna edilmiştir. Selem, akit esnasında insanın yanında olmayan şeyin satılmasıdır. Hz. Peygamber’den (s.a.v) bu konuda hadis varit olduğu için selem, bu genellemeden müstesnadır. Aynı durum şart muhayyerliğinde de mevcuttur. Cevazına dair nassın varit olmasından dolayı, üç gün istihsanen caizdir. Bununla birlikte akitlerde genel olan asıl ise akit esnasında hemen gerekli olmasıdır.⁴⁹⁴

İstihsanın bu türünde ilhak fikri, benzer meselelerin kendisinde toplanmış olduğu genel aslın zıddına kendisiyle bağlantılı olan cüz’i başka bir nasla müçtehidin istihsanda bulunmuş olduğu meselenin hükmünün ilhakında ortaya çıkmaktadır.

İkincisi: İcma ile İstihsan

Bundan kasıt, bir mesele hakkında benzer meselelerin hükmünün aksine bir hüküm üzerinde icma etmektir. İstihsanın bu türünün örneği istisna‘ akdidir. Bununla birlikte kıyas (külli kaide), madumun akdi olduğu için caiz olmadığına dairdir. Cevazının hükmü, kararlaştırılmış külli kaidelerden istisna olarak gelmektedir. Aynı şekilde hamamlara girmek de belirli bir ücret karşılığındadır. Ancak genel kural bunun fasit olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Çünkü hamam içerisinde kullanılacak suyun miktarı bilinmemektedir. Aynı şekilde kişinin içeride geçireceği zaman da bilinmemektedir.

Mezkûr iki durumdaki istisna, biri diğerini inkâr etmeksizin insanlar arasında bunun hakkında bir teamülün cereyan etmiş olmasıdır. İşte bu, onun sıhhatine dair icmadır.⁴⁹⁵

İstihsanın bu türünde ilhak fikri, müçtehidin başka bir delil (icma) ile istihsanda bulunmuş olduğu istihsani meselenin hükmünün ilhakında ortaya çıkmaktadır. İcma burada, insanların mezkûr iki örnekte yapmış olduklarını inkâr etmemeyi temsil etmektedir. Bununla birlikte asıl olan bunun caiz olmamasıdır.

Üçüncüsü: Örfle İstihsan

⁴⁹⁴ Zeydan, *Veciz*, 233.

⁴⁹⁵ Zeydan, *Veciz*, s.233.

Örflerle istihandan kastedilen, örf delili ile benzer meselelere verilmiş olan hükmün aksine bir meselede hüküm vermektir. Bunun örneği, menkul malın vakfedilmesinin cevazına dair hükümdür. Buradaki külli kaide menkul malın vakfedilmesinin caiz olmadığıdır. Çünkü menkul mallar, zarar potansiyeli taşır. Vakıftaki genel asıl ise onun teyit üzerine olmasıdır, ancak menkul malın vakfı, örf bu şekilde geldiği için caizdir.⁴⁹⁶

İstihsanın bu çeşidinde ilhak fikri, müçtehidin hüküm vermiş olduğu istihvani meselenin başka bir delile ilhak olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu başka delil de örfdür. Bununla birlikte genel asıl kitaplar, ev eşyaları gibi menkul malların vakfının caiz olmamasıdır.

Dördüncüsü: Zaruretle İstihsan

İstihsanın bu türü, insanların ihtiyacı ve zaruretinden dolayı kıyasla amel etmenin terk edildiği bütün meselelerde gerçekleşir. Bunun misali; yırtıcı kuşların içmiş oldukları suyun temiz olmasıyla alakalı istihvanen verilen hükümdür. Bununla beraber bu kuşlar kaçınmadan necaset de yemektir. Ancak onun temiz olduğuna dair hüküm, insanlardan zorluk ve darlığı kaldırmayı içermektedir. Bu durum umum-ı belvaya uygun olup, aslan ve kaplan gibi yırtıcı hayvanların içmiş oldukları suyun hükmünün hilafıdır. Çünkü bu yırtıcı hayvanların içmiş oldukları suyun hükmü, bu konuda umum-ı belva olmadığı için haramlık aslı üzere baki kalmaktadır.⁴⁹⁷

İstihsanın bu çeşidinde ilhak fikri, müçtehidin şeriatın şahitlik ettiği genel asılla istihvanda bulunduğu meselenin ilhakında ortaya çıkmaktadır. Şeriatın şahitlik ettiği şey de darlığın kaldırılması ve “zaruretle haramları mubah kılar” mânasına gelen külli kaidelerdir.

Beşincisi: Gizli Kıyasla Sabit Olan İstihsan

Bu istihvan, iki kıyasın kendisinde toplanmış olduğu tüm meselelerde gerçekleşir. Bu iki kıyas zahir ve hafi (gizli) kıyastır. Bu istihvanda zahir kıyas terkedilir. Onun yerine hafi kıyas alınır. Ancak bu, müçtehidin bu tercihe sevk eden bir sebep ya da delil şartıdır. Bunun örneği, yırtıcı kuşların artıkları hakkında iki kıyas türü de bir araya gelmektedir. Onun yırtıcı hayvanların artıklarına kıyas edilmesi mümkündür. Bu durumda onun hükmü, yırtıcı hayvanların artığına necis olmasına kıyasla yırtıcı kuşların artığının necis olmasıdır. Bu zahir kıyastır. Ayrıca yırtıcı kuşların artığı insan artığı üzerine kıyas

⁴⁹⁶ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/ 26.

⁴⁹⁷ Muhammed Zekeriyya el-Berdisi, *Usulu'l-Fikh*, (Kahire: Daru's-Sekafeti li'n-Neşri ve't-Tevzi'), 313.

edilebilir. Bu durumda onun hükmü de temiz olduğudur. İşte bu hafi kıyastır. Müçtehidin zahir kıyası terk edip hafi kıyasa yönelmesinin sebebi kuşun artığının salyasının onun salyasına karışmamasıdır. Çünkü o, gagasıyla su içer. Gaga, temiz kemiktir. Bu hüküm, necis olan etlerinden kaynaklanan salyalarının karışmış olduğu dilleriyle su içen yırtıcı hayvanların hükmünün hilafıdır.⁴⁹⁸

İstihsanın bu çeşidinde ilhak fikri, istihsanın bu türünde müçtehidin zahir kıyası bırakıp asıl olan hafi kıyasa yönelmesini fark etmemizle ortaya çıkmaktadır. Müçtehit burada başka bir asıla ilhak etmektedir. Bu da hafi kıyastır. Buradaki ilhak delilden aranan şeylere sahiptir. Bu da kıyasın hücciyetini kabul etmeyenlerin tasvir ettikleri gibi heva nevinden olmayıp temelleri ve kuralları olan içtihadî bir ameliyedir.

Altıncısı: Maslahat ile İstihsan

Bu, meşruluğu şer'î açıdan muteber sayılan maslahata dayanan istihsan çeşididir. Bunun örneği, sefahliğinden dolayı mali tasarrufları engellenmiş (mahcur olmuş) kişinin hayır amaçlı yaptığı vasiyettir. Bununla beraber asıl olan sefahlikten dolayı mahcur olan kişinin teberrularının caiz olmamasıdır. Çünkü vasiyet, onun için dinî bir maslahat içermektedir. Bu maslahat da ecir ve sevap elde etmektir. Bununla birlikte o, mahcur olan kişiye herhangi bir şekilde zarar vermeyen ve ölümden sonra eklenen bir mülkiyettir.⁴⁹⁹

İstihsanın bu türünde ilhak fikri, müçtehidin yeterliliğiyle hüküm vermesi gerektiği meselede, genel aslın aksine hüküm verdiğinin fark edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Müçtehit, şeriatın muteber saydığı bir delil ile bu meseleyi ilhak etmiştir. Bu delil de maslahatı gözetmektir. Çünkü şeriat, kulların dünyevi maslahatlarını gerçekleştirmek için geldiği gibi aynı zamanda dinî maslahatları da gerçekleştirmek için gelmiştir.

4. İSTİSHABA DAYALI İLHAK

4.1. İSTİSHABIN LÜGAT VE İSTILAH MANASI

Usulcüler tarafından ilhak teorisinin doğrulamalarından biri sayılan üçüncü delil istishabdır. Tabii bu durum, istishabın usulcüler tarafından ilhak fikrinin doğrulamalarından biri sayılabilmesi için kıyas ve istihsan ile uyumlu olmasını gerektirir. Ancak bu, bir başka açıdan o ikisine muhalif olmasına mâni değildir.

⁴⁹⁸ Berdisi, *Usulu'l-Fıkh*, 313-314.

⁴⁹⁹ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/37.

istışhab: **صَحْب** kökünden gelmektedir. Bu kullanımdaki asıl olan mâna, görüş ve sosyal ilişkisi olan kimseler için kullanılmaktadır. Bir şeye lazım olan her şey, onun yanında yer alır. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz; “Sabit olan şeye tutduğumda o durumu beraberimde getiririm. Sanki ben bu durumla arada ayrılık olmaksızın bir bütünlük elde etmiş olurum.”⁵⁰⁰

İstılah açısından istışhaba gelince; bu konuda birçok tanım mevcuttur. Tahrir adlı eserde şu şekilde tarif edilmiştir: “İstışhab; hakkında hiçbir nakledicinin bulunmadığı durumda akli ya da şer‘î bir delile sarılmaktır.”⁵⁰¹

Seyyid Şerif el-Cürcani, onu şu şekilde tarif etmiştir: “İstışhab; farklılığın bulunmamasından dolayı, sahip olunan şeyi olduğu gibi tutmaktır.”⁵⁰²

Diğer bir tanımı şudur: “Birinci zamanın üzerine binaen ikinci zamanda sabit olan hükümdür.”⁵⁰³

İstışhabın tanımı hakkında bir kısım ulema şöyle demiştir: “Değişim için uygun olan şeylerin kaybedilmesinden dolayı birinci zamanda sübut bulan itibariyle ikinci zamanda sübut bulmuş işin hükmünden ibarettir.”⁵⁰⁴

Özet olarak⁵⁰⁵ istışhab iki çeşide ayrılmaktadır:

1- Akli İstışhab

Bu, beraet-i asliyye istışhabı gibi akli bir delile sarılmaktır. Akıl, zimmetin aslının hata ve sevaptan beraatte bulunduğu ve bu hususta mükellefe hüküm yöneltmemenin delilidir.⁵⁰⁶

2-Şer‘î İstışhab

İstışhab, olmuş delili ifade eden deliller ortaya çıkıncaya kadar genel hüküm ve icma istışhabı olanlar gibidir. Bunun mânası, zıddına delil olmaksızın değişme ihtimali olsa bile birinci hükmün devam etmesidir.⁵⁰⁷

⁵⁰⁰ Feyyumî, *el-Misbah*, 1/333.

⁵⁰¹ Ali b. Süleyman el-Merdavi, *et-Tahbir şerhu ‘i-tahrir*, (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2000), 7/3754.

⁵⁰² Cürcani, *et-Tarifat*, 22.

⁵⁰³ Cürcani, *et-Tarifat*, s.22.

⁵⁰⁴ Abdülkerim Ali en-Nimle, *el-Mezheb fi-usuli ‘l-fikhi ‘l-mukarin*, (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1999), 3/959.

⁵⁰⁵ Bu “özetle” sözü istışhabın türleri ve kısımlarını açıklayan birçok taksimat ve yollara nazaran söylenmiştir. Ali Sankur’un Kitabı’l-mucemi’l-usuli aslı eserinde geçtiği gibi bir kısım ulema bunları 23’e kadar ulaştırmaktadır.

⁵⁰⁶ Merdavi, *et-Tahbir*, 8/3755.

⁵⁰⁷ Merdavi, *et-Tahbir*, 8/3755.

Muhammed Zuhayli, bu konuyu tafsilatlı bir şekilde açıklamış ve istishab türlerini üçe bölmüştür:

1-Eşyanın asli hükmünün istishabı. Delilin olmaması durumunda bunun hükmü “mubah”tır. Yani müçtehit bir meselede hüküm bulamadığında aksine bir delil bulunmadıkça eşyada asıl olan ibahadır. Bu durum menfaat içermektedir. Doğru olan çıkarım, bu şeyin asılına itibariyle mubah olduğu hükmüdür. Bu, Allah’ın yeryüzü ve onun içindekileri insanlar için yaratmış olduklarından. Ulema bu türle amel edilmesi üzerinde ittifak etmiştir.

2-Aslın olmamasının veya beraat-i asliyyenin istishabıdır. Şeriatın sorumlulukları ve insanların haklarından mükellef olan kimsenin, bir şey ile zimmetinin meşgul olduğu anlaşılınca kadar zimmetinin beraatı hakkındaki hüküm bunun örneğidir. Bu tür de aynı şekilde ulemanın amel konusunda üzerinde ittifak ettikleri bir türdür.

3-Yok olmasına dair delil bulununcaya kadar sebebinin var olmasından dolayı şeriatın sübutuna delalet ettiği istishabdır. Bir kişi için alışveriş ya da miras yoluyla mülkiyetin sübut bulması bunun örneğidir. Bu durumda mülkiyetin bittiğine dair delil var oluncaya kadar mülkiyetin devamlılığına hükmedilir. Yine aynı şekilde akit esnasında eşler arasında çözümün sübut bulması da bunun örneğidir. Evlilik, eşler arasında ayrılığa dair delil var oluncaya kadar bu durumu ayakta tutar.⁵⁰⁸

4.2. İSTİSHABIN HÜCCİYETİ

Uslucüler, istishabın hücciyeti hakkında ihtilaf etmişlerdir:

1-Bu, istishabın hücciyetinin olmadığı görüşünde olan mütekellimlerin çoğunun görüşüdür. Çünkü birinci zamanda sübut bulmuş olan delile ihtiyaç duyar. Bu aynı şekilde ikinci zamanda da geçerlidir. Bu yasağı, Allah’ın istishab ile âdet üzere icra etmiş olduğu hissi işlerin aksine, şer’î işlere has kılmışlardır.⁵⁰⁹

2-Bu Hanefilerin görüşüdür. Bu görüşe göre istishab, ispat için değil, defetme ve yasaklama için hüccettir. Yani, istishabın yetki alanı sabit olamayan bir şeyi yasaklamak olup onu ispat etmek değildir. Dolayısıyla onun, durumu değiştirdiğini iddia eden bir

⁵⁰⁸ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 1/262.

⁵⁰⁹ Zuhayli, *İlmi usuli'l-Fikh*, 2/166.

iddiayı reddetme salahiyeti vardır. Ancak yeni bir hükmü sabit kılıcı değildir. Bundan dolayı aklın ibahat-ı asliye hükmü ya da bir şeyin şer'î hükmü devamlılığını korur.⁵¹⁰

3-Bu Şafii, Maliki, Hanbeli ve Zahirilerin cumhurunun görüşüdür. Bu görüşe göre istishab, mutlak surette hüccettir. Yani, değiştiğine dair delil var oluncaya kadar sabit olan hükmün takririne dair hüccettir. Ayrıca o, bir şeyin yasaklanmasında da salahiyetlidir. Buna göre istishab, iki hükmü sabit kılar. Birincisi olumlu, ikincisi olumsuzdur. Bu iş arasındaki fark kayıp kişi (mefkud) örneğinde ortaya çıkmaktadır. Mefkud; memleketinden kaybolmuş, hakkında hiçbir esere rastlanmayan ve bunun üzerinden uzun bir zaman geçen kişidir. Bundan dolayı istishabın hem tespit hem de yasaklamada hüccet olduğunu savunan cumhur, mefkud kimseye vasiyette bulunulduğunda bu vasiyetlerin sabit olacağını söylemişlerdir.⁵¹¹ Murisi vefat ettiğinde mirastan payı korunur.⁵¹² Kaybolmadan önce haklarının mülkiyeti sabit kalır.⁵¹³ Eksik vasiyet ve miras için herhangi bir olumlu hakkın sabit olmamasını savunan Hanefiler ise buna muhalefet etmişlerdir. Ancak zimmetteki mülkiyetin baki olması gibi kişinin ondan doğacak olumsuz hakları da saklı kalır.⁵¹⁴

Usulcülerin Cumhurunun Delilleri

1-Birinci zamanda bir işin sabit olması ya da yok olması, zaruri ve bedihi olarak onun olduğu hal üzere kalması ve değişmemesi hakkında zannı gerekli kılar. Zanla amel etmek vaciptir. İş bunun zıddına olursa nesih ihtimalinden dolayı Hz. Peygamber'in (s.a.v) şeriatıyla amel etmeye mâni olunur. Ayrıca bu mucizelerin batıl olmasını gerekli kılar. Çünkü mucize, aslın olduğu hâl üzere baki olmasıyla muvafık olağan üstü bir durumdur.⁵¹⁵

2-Furuu fikhın çoğunda istishabın hüccet sayılmasına dair icmanın kesilmesidir. Mesela bozulduğuna dair şüphe olması durumunda abdest, mülkiyet ve evlilik buna örnek verilebilir.⁵¹⁶

⁵¹⁰ Zuhayli, *İlmi usuli'l-Fıkh*, 2/167.

⁵¹¹ Bu olumlu bir hükümdür.

⁵¹² Bu olumlu bir hükümdür.

⁵¹³ Bu olumsuz bir hükümdür.

⁵¹⁴ Zuhayli, *İlmi usuli'l-Fıkh*, 2/166-167.

⁵¹⁵ Zuhayli *İlmi usuli'l-fıkh* 2/168.

⁵¹⁶ Berdisi, *Usuli'l-Fıkh* 341.

3-Birinci hükmün baki kalması ve beka cihetinin yokluk cihetine tercih edilmesi, delillerin var olmasından ve mercuh olanı terk edip racih olanla amel etmenin vacipliği üzerindeki galibiyetinden dolayı ittifaklı bir şekilde bununla amel edilmesi vaciptir. Bu durum istishabın ta kendisidir.⁵¹⁷

Bahsi geçenlerin ışığında ortaya çıkan, istishabın hücciyetini savunmanın güçlü delillerden destekleyicisinin var olduğudur. İstishab fikri, insanların amellerinde ve toplum içerisindeki davranışlarında etkin toplumsal bir göstergiyi temsil eder. Muhammed Taki el-Hâkim, bu konuda şöyle demektedir: “Benim gördüğüm kadarıyla istishab, topluluklarla birlikte doğan, onunla yaygınlaşan, toplum kendi düzen ve sürekliliğini korumak için bir garantör olarak devam ettiği sürece de var olacak genel toplumsal fenomenlerdendir. Toplumların istishabdan ellerini çekmesi mümkün olsaydı düzeni yine bir şekilde devam ederdi. Mesela kişi ülkesini, ailesini ve bağlantılı olduğu her şeyi bırakıp yolculuğa çıkar. Kendisinde şüpheyi yol bıraktıysa o şüphelerin çoğu yolcular içindir. Bunları istishab ile ödemez. O ülkesini terk etmeye imkân bulmayıp aslında evinin zorluklarını bırakmaya imkân bulmuştur. Toplumsal hareketleri felç olmuş ve toplum içerisindeki hayatlarının düzenleri de bozulmuştur.”⁵¹⁸

İstishabın hüccet olmadığına dair görüşlere gelince, usul literatüründe dikkat çektiğimiz üzere aslında hücciyetini savunmaya mâni olan bir delile dayanmamaktadır. İstishabın hüccet olmadığını iddia edenlere göre müstakil bir delil sayılması sorun olabilir. İşte bu da istishabın genellikle istishabla sabit olan meselelerin hükümleri konusunda hücciyet olduğunu savunan cumhur ile muvafık olmakla beraber, onun hücciyetinin olmadığını savunmaya sebep olabilir.

Muhammed Zekeriya el-Berdisi ve diğer âlimler istishabın yeni bir hüküm üretmediği konusunda uyarıda bulunmaktadır. Bilakis o, değişimi gerektirecek şeyin var olmamasıyla birlikte birinci hükmün devamlılığıdır.⁵¹⁹ Abdulvehhab Hallaf, bunun istishabın müstakil bir delil olmasına mâni olacağını şöyle açıklamaktadır: “Doğru olan şu ki, istishabın kendisini hüküm üzerinde bir delil saymak sınırı aşmaktır. Çünkü

⁵¹⁷ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh* 2/169.

⁵¹⁸ Hâkim, *el-Usul'l-Amme*, 459.

⁵¹⁹ Berdusi *el-Usuli'l-fikh*, 341.

hakikatte delil, geçmiş hükmün sabit olduğu delildir. İstishab sadece, bu delilin delaletinin hüküm üzerinde devamlı kalmasıdır.”⁵²⁰

Bu mâna; istishabı, kıyas ve istihsandan ayırt edici bir mânadır. İstishab üzerindeki fer‘i kuralları incelediğimizde genişçe açıklayacağımız gibi bu durum istishabı, ilhak fikrinin kaynaklarından bir tanesi yapan unsurlardandır. Ancak, istishab nevinden olan ilhakın, ademi ilhak nevinden olduğuna dikkat çekmemiz gerekmektedir. Bu, kıyas ve istihsanda olduğu hal üzere vücudi ilhak değildir. Yani müçtehit, kıyas ve istihsanda, kendisi vasıtasıyla birinci meselenin hükmünü ikinci meseleye ilhak ederek hüküm verdiği vücudi bir işin var olduğunu fark etmektedir. İstishaba gelince; orada vücudi bir iş fark etmemektedir. Sadece orada delilin olmadığını fark etmektedir. Yani birinci hükmün değişmesini gerektiren başka bir delilin olmamasıdır. Bu, birinci meselenin hükmünün ikinci meseleye verilmesiyle ilhak fikrini düzelten bir iştir. Bu da istishabi ilhaktaki yokluk (ademiyyet) fikridir.

Bu mâna ile istishabdaki yokluk fikrinin, hücciyetini kabul etmeyenleri hücciyetinin olmadığını savunmaya ittiğini söyleyebiliriz. Buna ek olarak daha önce de değindiğimiz gibi bir kısım âlimler istishabın, diğer delillerden müstakil olarak bir delili temsil etmediğini benimsemişlerdir. İstishabın sunmuş olduğu amaç ise birinci hükmün değişmesini gerektirecek şeyin olmamasıyla sonraki meseleyi hüküm konusunda önceki meseleye ilhak etmektir. İmamiyye usulcileri bu mâna hakkında uyarılarda bulunmuşlardır. Onların istishabı, “edille-i muhrize” (elde edilmiş kanıt)⁵²¹ diye isimlendirmelerine karşılık “ameli usul” nevinden saymışlar. “Aslu’l-ameli” şu şekilde tanımlanmıştır: “Mükellef var olan hükümde şüpheye düştüğünde ve de kat‘i ve zanni sayılandan daha genel olan ihraz edilmiş delilin fark edilmemesi durumunda kendisi için karar kılınmış ameli vazifenin belirlemiş olduğu delildir. Ameli asıldan, vâki olan şer‘î hükmü ortaya çıkarması istenmez. Bilakis onun rolü, mükellefin ameli vazifesini belirlemekten ibarettir.”⁵²²

Bir başka ifadeyle şunu söyleyebiliriz: İstishab bizzat, vâki olanı ortaya çıkartmaya ve kanun koyucunun irade ettiği hükmü açıklamaya kadir bir delil değildir. Çünkü istishab

⁵²⁰ Hallaf, *Usul*, 104.

⁵²¹ Kendisinden gerçekleşmiş olan şeyin ortaya çıkartılması istenilen delildir. Şöyle ki o, hüküm vermeye ve onu elde etmeye kadirdir. Ve yine kendisiyle şer‘î hüküm ispatlanabilir. bkz. Sankur Ali, *el-Mu‘cemu’l-Usulî*, 2/137.

⁵²² Sankur Ali, *el-Mu‘cemu’l-Usulî*, 1/260.

fikrinin ortaya koyduğu amaç mükellefin ameli tutumunu açıklamaktır. Yani, mükellefin yapması gereken fiili açıklamak olup daha fazlası değildir.

4.3. İSTİSHABDA İLHAK DÜŞÜNCESİ

İstishabi ilhaktaki ademiyyet fikri hakkında söylediklerimizin ışığında, istishabda ilhak fikrinin varlığına dair delalet hakkında konuşurken nakledilebilecek örneklerin tümevarımı zor olabilir. Bununla birlikte birinci durumun hükmünü değiştirmesi gereken delilin kendisinde mevcut olmadığına bu durum cereyan etmektedir. Buna binaen ilhak fikrinin fark edilmesi için evla olan, istishab fikrine bağlı kuralların en önemlisini çağrıştırmaları ve ilhak fikrinin kendisinde ortaya çıkmasını sağlamak için yorum yapmasıdır. Bu, birçok muasır usulcü tarafından zikredilmiştir.⁵²³ Bu itibarla konuyu şöyle özetleyebiliriz.

1-Asıl olan, onu değiştirecek şey sabit oluncaya kadar, bir şeyi olduğu hal üzere bırakmaktır. Daha önce zikri geçen mefkud meselesi bu kuralın dallarındandır. Mefkud konusunda asıl olan hilafına delil bulununcaya kadar onun canlı olarak kalmasıdır.

Bundan dolayı onun malı miras malı değildir. Bir başka ifadeyle müçtehit, “Falanca kişinin mefkud olana vâris olması caiz midir?” meselesi üzerinde durur. Kendisi aracılığıyla bu konuda özel bir hükmün elde edileceği herhangi bir delile rastlamaması onu, başka bir meseleye yönelmeye zorlar. Bu mesele de gaip ve mefkud olmadan önce var olan mallarının mirasının caiz olmadığı meselesidir. Bu da hükmün değişmesini gerektirecek şeyin bulunmamasının sonucudur. Dolayısıyla malının başkasına miras olarak geçmesinin caiz olmadığı hükmü ortaya çıkmaktadır. Bu, zıddını gerektirecek şeyin olmamasından dolayı ikinci meselenin hükmünü birinci meseleye ilhak etmektir. Bu da istishabi hükmün usuli ilhak teorisine dâhil edilmesinden kastedilen ilhak fikridir.

2-Sorumluluklar ve haklar konusunda asıl olan beraet-i zimmettir. Bu kural, özellikle kazai işlerde tecelli eder. Şöyle ki; kazai fıkhıta yerleşmiş olan şey, iddiada bulunan kişinin iddia etmiş olduğunu ispatlamaktan sorumlu olmasıdır. Bunun sebebi, aksi ispat edilene kadar mükellefin suçlamalardan masum olması asıl olmasıdır.

Bu durumda ilhak fikri, müçtehidin bir meseleyi araştırırken herhangi bir kişinin zimmetine belirli bir hakkı bağladığı bilindiğinde ve bu şahsa bu malı bağlayacak herhangi bir delil bulunmadığı zaman müçtehidin önünde bulunan yerleşik genel asla

⁵²³ Zuhayli, , *İlmi usuli'l-fikh*, 5/171-172; Berdisi, *Usuli'l-fikh*, 342.

baktığında ortaya çıkar. Bu yerleşik kural ise beraat-ı zimmettir. Bunun üzerine müçtehit, bir şahsın zimmetine bağlı koşullu hak meselesinde hüküm ortaya koyar. Delil olmadığından dolayı da onun suçlamalardan masumiyetine hükmeder. Bunu da sabit olan hükme ilhak ederek yapar. Bu sabit olan hüküm ise bu şahsın masumiyetidir. İşte bu bahsi geçen kural içerisinde gizli olan ilhak fikridir.

3-Şek ile yakın zail olmaz.

Mesela bir kimse abdest aldığından emin olduğu halde bu abdestin herhangi bir sebepten dolayı bozulduğuna dair şüpheye düşerse kendisi acil bir sorunun önünde durmuş olur. Bu da şu an bizzat temiz olduğu hükmüdür. Temizliğin bozulduğuna dair bir delilin olmadığı durumda kişi, acil olan meseleye (şu an ki temizlik), daha önceki meselenin hükmünü (temizlikten emin olmak) verir. Bu da açık bir şekilde ilhak fikridir.

4-Eşyada asıl olan mubahlıktır.

Belirli bir işlemin ya da özel bir anlaşmanın, haramlığını gerektirecek bir şey olmaması durumunda meşru olduğunu savunmak bu kuralın uzantısıdır. Müçtehit burada, beklenmeyen durum (özel akdin hükmü) ile bu akdin haram olmasını gerektirecek bir delile rastlamamakla karşı karşıyadır. Bundan dolayı o, özel bir delille onun haramlığına dair bir nassın olmaması haricinde eski bir hükme sığır. Bunun üzerine ve bu muameleyi haram kılan delilin olmamasına nazaran müçtehit, beklenmeyen meseleyi zihninde karar kılmış olan birinci meseleye ilhak ederek hüküm verir ve “Eşyada asıl olan haramlığının olmadığı durumda helalliktir” der. Bu beklenmeyen durumun da haramlığını gerektirecek bir şey yoktur. Dolayısıyla müçtehit, bu özel akdin ya da muamelenin helal olduğuna hükmeder. İşte bu da bu kural içerisindeki ilhak fikridir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSTİSMAR TEORİSİ

1. FAYDA/SONUÇ TEORİSİNE GİRİŞ

1.1. TEORİNİN FELSEFESİNE GİRİŞ

Bu ilmin dağınık konularını düzenleyen usul teorilerinin, düzenli bir yolda ve açık hedeflerle ilerlediklerini daha önce söylemiştik. İlk başta usulcü, Şâri'in şer'î ahkâmı ispatlamada uygun gördüğü delilleri araştırır, daha sonra bu delillerin bize ulaştığı yolu vurgular. Bununla birlikte bu delillerin anlaşılma merhalesine değinir ve hükümlerin gerektirdiği şeyi anlamada bu bakışı kullanır. Sonunda da bu bilişsel işin meyvesine ulaştıran aşama ile araştırmasını sonlandırır. Bu aşama ise mükellefin yapmak zorunda olduğu ameli durumu içeren ve başlangıçta Şâri'in de muradı olan şer'î-ameli hükme ulaşmaktır.

Ali Cuma, "Tarihu Usuli'l-Fıkh" adlı kitabında bu teoriye "İfta Teorisi" başlığıyla yer vermiştir. Bunu daha yakından incelediğimizde, şer'î hükmün ortaya çıkma sürecinin son aşamasında bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Birçok usulcü, bu teorinin içeriğini "içtihat" başlığı altına sokmayı tercih etmiştir.

Doğru olan, bu teorinin muhtevasının ya sadece ifta başlığı altına ya da sadece içtihat başlığı altına hasredilmemesidir. Bu ise geniş olanı daraltma nevindedir. Çünkü teorinin muhtevası her ikisine hasredilen şeyden daha geneldir. Bu konu hakkında geniş açıklamalar ikinci kısımda gelecektir.

İstismarın muhtevası için bu araştırmada tercih edilen "Sonuç/Fayda" başlığını açıklamak için İmam Gazzali'ye tâbi olacağız. Şöyle ki; kendisi "Mustasfa" adlı eserinin birinci kutbunda hükmü "semere" (sonuç) olarak isimlendirmektedir. Üçüncü kutupta ise hükümlerin istismarının (sonuç vermesinin) usul açısından nasıl yapılacağı hakkında

açıklamalara yer vermiştir. Ayrıca dördüncü kutupta müçtehidî “müstesmir” (sonuç alan) olarak isimlendirmektedir.

Açıkkası bu teorinin muhtevasını toplaması açısından “istısmar” kavramının kullanılması daha doğrudur. Şöyle ki; müçtehidin içtihadı açısından müstesmir (fayda elde eden) olduğunu söyleyebiliriz. Mukallit de taklidi açısından müstesmir sayılabilir. Yine aynı şekilde müftü de fetvası açısından müstesmir olarak sayılabilir.

Belki de bu durum, birçok usulcünün usul ilminin konularını adlandırma hakkında konuşurken “istifade edilen bir durum” dedikleri şeydir. Bu şekilde ilmin konusu ister müçtehit ister mukallit isterse de müftü olsun istifade eden herkesi kapsamaktadır. Bunun sebebi, Âmidî'nin “İhkâm” adlı kitabında bu teorinin muhtevasını sadece içtihat ya da sadece ifta kavramıyla açıklamakla yetinmemesidir. Bilakis, kendisi kitabının üçüncü kaidesinin başlığı için her ikisini de kuşatan “Müçtehitlerin, Müftülerin ve Fetva Soranların Durumları” şeklinde bir başlık tercih etmiştir.

Usul teorileri arasındaki bilgisel bütünlük meselesine değinecek olursak bu konuda Ali Cuma şunları söylemektedir: “Usulcü veya müftünün, kendisi aracılığıyla, Allah'ın hükmünü içeren fetvaya ulaşmayı sağlayan içtihat sürecinde, fetva verecek olan kişi birbiriyle bağlantılı ve iç içe geçmiş olan birçok merhaleden geçmektedir. Bunlardan her biri, belirli bir usul teorisini başka teorilerle olan ilişkisi çerçevesinde etkinleştirme ve çalıştırmayı da içermektedir.”

İstısmarı hüküm üretmede kullanılan diğer süreçlerin unsurlarını kuşattığı için tercih edilen başlığın eksik noktalarına değinecek olursak, bu eksiklikler, içtihat sürecinin birbiri içerisine geçmiş birçok ilişkiyi kapsadığı bilindiğinde ortaya çıkmaktadır. Bunu sadece “ifta” ile sınırlandırmak doğru değildir. Bu ilişkiler Şöyle açıklanabilir.

1- Müçtehit ile Delil Arasında İlişki

Müçtehit ile delil arasındaki ilişkiden kastedilen şey, müçtehidin, şer'î hüküm çıkartabilmek için kendisinin hücceti olan delil ile beraber çalıştığı aşamadır. Bu, müçtehidin şer'î hüküm çıkartabilmek için bu delilde kendi çabasını kattığından, kendisiyle delil arasında oluşan bir ilişkidir. Bu da içtihat olarak ifade edilir.

2- Müçtehit ile Mukallit Arasındaki İlişki

Müçtehidin, mukallit olana takdim etmek için gayretini kullanarak ortaya çıkarmış olduğu hükümleri sunduğu aşamadır. Burada mukallit, şer'î hükme ihtiyaç duyduğu

durumda içtihadattan çekinen kişi, müçtehit ise şer'î hüküm çıkarmaya ehil ve kadir olan kişi sayılmaktadır. Bu durum da “ifta” olarak tabir edilmektedir.

3- Mükellef ve Hüküm Arasındaki İlişki

Bu, kendisi sayesinde fıkıh ilmi ve usulünün konulmuş olduğu en son uygulama merhalesidir. Bu merhale mükellefin, müçtehit veya müftünün içtihadla ulaştığı olduğu şeyin sonucuyla karşılaşmış olduğu merhaledir. Mükellef, kendi rolüyle ister vacip, nedb, ibaha ve hatta kerahet gibi kabul açısından olsun, isterse de hürmet ve kerahet gibi terk nevinden olsun bu hükmün muhtevasını hayatında uygular.

“Hüküm”le kastedilen şey, esasında usuli amelin semeresidir. Bu nedenle hüküm, kendisinden murat edilen mânalara göre üçe ayrılmaktadır.

Birincisi: Lügat Mânası

Hükmün lügat mânası “kazadır”, aslı ise “yasak” mânasındadır. Engellendiği şeyden çıkamayacak derecede bir kişiyi bir şeyden engellediğimizde “Onun hakkında buna hükmettim” denir.

İkincisi: Usuli Mânası

Usulcülerin ıstılahında hüküm “Allah’ın, iktizai, ihtiyari ve vaz’î açıdan mükelleflerin fiilleriyle alakalı olan hitabı” olarak tanımlanır. Bu tanım usulcülerin cumhurunun tanımıdır.

Üçüncüsü: Fıkhi Mânası

Fıkıhçıların ıstılahında hüküm, Şâri’in mükelleflere yaptığı hitabın sonucundan ibarettir. Mesela namazın vacip olması, zinanın haram olması vb. durumlar Şâri’in mükelleflere hitabının sonucudur.

Usuli çalışmanın son aşamasında bulunan hükümden kastedilen şey onun fıkhi mânasıdır. Çünkü hükmün fıkhi mânası, uygulanabilir bir mânadır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu teorinin çerçevesini belirleyen ilişkilerin en önemlisi mükellef ile hüküm arasındaki ilişkidir. Bu, uygulamalı bir ilişkidir.

Bu teoriyi “ifta” başlığına hasretmek, bu teorinin hakikatini ve muhtevasını idrak etme hususunda birtakım eksikleri barındırır. Çünkü bu hasretme, bu teoriyi oluşturan diğer iki ilişkiyi ihmal eder. Bu iki ilişki ise müçtehidin delil ile olan ilişkisi (ıctihat) ve mükellefin hüküm ile olan ilişkisidir (tatbik).

1.2. İCTİHADIN LÜGAT VE İSTILAH MÂNASI

Seyit Şerif Cürcani, “Ta‘rifat” adlı eserinde içtihadı “tüm çabayı göstermek” şeklinde tanımlanmıştır.⁵²⁴

“Güçlerinden daha fazlasını bulamayanlar”⁵²⁵ ayetinde olduğu gibi takat ve cehd mânasına da gelmektedir.

Hayvana takatinden fazla yük yüklendiği zaman söylenen *يَئَسُ* (yoruldu) meşakkat mânasına gelir. İctihat ve tecahüt ise “tüm çabayı sarf etmek” anlamındadır.⁵²⁶

İctihadın ıstılahi olarak, bir kısmı eleştiriye tâbi tutulmakla birlikte birçok tanımı mevcuttur. Bu tanımları şöyle özetleyebiliriz:

“Kendisinden aczin hissedildiği bir vecih üzere şer‘i hükümlerin bir kısmında zannı talep etme hususunda tüm çabayı göstermektir.”⁵²⁷ Bu tanım Âmidî’ye ait olup İbn Hacib tarafından şu şekilde aktarılmıştır: “Şer‘i-zanni hükmü elde etme hususunda fakihin tüm gayretini göstermesidir.”⁵²⁸

Bu tanım birçok kişi tarafından eleştirilmiştir. Çünkü tanımlanan şeyin tüm fertlerini içine alacak kadar kuşatıcı değildir. Şöyle ki bu tanım, hükmün bilinmesini içine almamaktadır. Ayrıca bu tanım, kendi fertleri dışındakilerin tanımlanan şeye girmesine mâni teşkil etmemektedir. Şöyle ki o, zannı kendi ferdi saymayarak içine almaktadır. Bu durumda zan, teşrii bir delil olamamaktadır.⁵²⁹

İmam Gazalî içtihadı “Mustasfa” adlı eserinde şu şekilde tanımlamaktadır: “Şer‘î hükümleri bilmeyi talep etme hususunda müçtehidin tüm çabasını sarf etmesidir.”⁵³⁰

İctihadın tarifleri arasında en uygun tanım ise “Minhac” adlı eserinde İmam Beyzavi’nin yapmış olduğu tanımdır: “Şer‘î hükümleri elde etme hususunda tüm çabayı sarf etmektir.”⁵³¹ Bu tanım, zanla alakalı daha önce söylediğimiz problemleri kendisinden çıkartıyor. Tanımda kullanılan “derk” kelimesi, “idrak” kelimesinden türetilmiştir. İdrak ise zannı da ilmi de kapsamaktadır.

⁵²⁴ Cürcani, *et-Ta‘rifat*, 10.

⁵²⁵ Tevbe, 10/79.

⁵²⁶ Razi, *Muhataru’s-Sıhah*, 1/63.

⁵²⁷ Âmidî, *Muhataru’s-Sıhah*, 4/162.

⁵²⁸ Leknevi, *Müsellemu’s-sübut*, 2/362.

⁵²⁹ Zuhayli, *İlmi usuli’l-fikh*, 2/326.

⁵³⁰ Gazalî, *Mustasfa*, 281.

⁵³¹ Muhammed b. Yusuf el-Cezeri, *Miracu’l-Minhac Şerhu Minhaci’l-Usul*, thk. Şaban İsmail, (Beyrut: Daru İbn Hazm), 629.

İçtihadın lügavi ve ıstılahi mânaları arasındaki ilişki, açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Şöyle ki, lügatteki içtihat, mutlak mânada ceht ve gayret sarf etme anlamında kullanılmaktadır. Yani içtihadın lügavi mânasından hareketle, herhangi bir işte gayret sarf eden kimseler için müçtehit şeklinde bir vasıflandırma yapılabilir. İstılahi mânasında ise özel bir çabanın sarf edilmesi söz konusudur. Bu uğraşı, kendi yerine hissedilebilen bir çabanın sarf edilmesidir. Şöyle ki bu çaba, müçtehidin hüküm çıkarmış olduğu şer‘î nasrlara ve kendi amacına mahsus bir çabadır. Müçtehidin amacı ise şer‘î hükme ulaşmaktır. Ayrıca bu, müçtehidin yöntemine de mahsus bir çabadır, çünkü onun göz ardı edilemeyecek şartları vardır.

1.3. TAKLİDİN LÜGAT VE İSTILAH MÂNASI

Taklid, lügatte gerdanlığa koyulan şeydir. Çünkü o, boynu bağlar.⁵³² Taklit kelimesi, “kalade” (kolye) kelimesinden türemiştir. Çünkü künye insanın boynunda bulunur. Bir kimsenin sözlerini olduğu gibi kabul etmek, künyesini boynuna takan kimse gibidir.⁵³³ Ebu Ya‘la taklidi; “başkasının sözünü delilsiz bir şekilde kabul etmek” şeklinde tanımlamaktadır.⁵³⁴

“Şerhu’t-Tahrir” adlı eserin yazarı da taklidi şu şekilde tanımlamaktadır: “Başkasının görüşünü, delilini bilmeksizin almaktır.”⁵³⁵

Cüveyni, kabul etmediği bazı tanımları sıraladıktan sonra kendisi taklidi şu şekilde tanımlamıştır: “Taklit, hüccetsiz bir şekilde ve ilme dayanmadan kişinin bir şeye tâbi olmasıdır.”⁵³⁶

Bu tanım, sözleri ve fiilleri içine alması açısından problemlili bir tanım olarak yorumlanmıştır. Usulcülerin birçoğunun şaşıracağı bir tanımdır. Çünkü onlar taklidi, sözlerin dışında başka bir şeyle tanımlamamışlardır.⁵³⁷

Taklidin lügavi ve ıstılahi mânaları arasındaki ilişki açık olduğu gibi kendisinden türemiş olduğu aslın da “kelade” (kolye) olduğu açıktır. Şöyle ki; müçtehit veya müftünün sözüne tâbi olmak, kolyenin sahibinin boğazına sarılması gibi söyledikleri şeye bağlı olmaktan

⁵³² İbn Faris, *Müsmeli’l-Lügat*, 4/333.

⁵³³ Ebu Ya‘la, *el-Uddetu fi Usuli’l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali, Menşuratu Camiati’l-İmam Suud, (2. Baskı, Riyad, 1990), 4/1216.

⁵³⁴ Ebu Ya‘la, *el-Uddetu fi Usuli’l-Fıkh*, 4/1216.

⁵³⁵ Merdavi, *Tahbir*, 8/411.

⁵³⁶ Cüveyni, *Telhis*, 3/425.

⁵³⁷ Cüveyni, *Telhis*, 3/425.

ibarettir. Bu, mükellefin kendisini taklit etmeye uygun olanları aramada özenli davranmanın öneminin bir göstergesidir. Bu konu hakkındaki açıklama ilerleyen sayfalarda gelecektir.

1.4. İFTANIN LÜGAT VE İSTILAH MÂNASI

İfta “fetva” kelimesinden türetilmiştir. “Fetva” da fakihin vermiş olduğu yargıyı ifade eder. Râgıb el-İsfahani bunu şu şekilde tanımlamıştır: “Hükmünden şüphe edilen şeyin cevabıdır.” Mesabih adlı kitapta ise “Fetva; hükmü açıkladığında âlimin vermiş olduğu yargıdır” şeklinde tanımlamaktadır.⁵³⁸ Fetva; müftünün cevabıdır.⁵³⁹

İfta ıstılahta, “şer‘î hükmü haber vermek veya herhangi bir davranışın şer‘î hükmünü soran kişiye cevap vermek” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁴⁰

İftanın ıstilahtaki mânasını incelediğimizde, üç kavram (ifta, içtihat, taklit) arasında tamamlayıcı bir ilişkinin var olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum “ifta” kavramında temsil edilir. Hakikatte ifta, içtihat ile taklit arasındaki bağlantıdan ibarettir. Ayrıca ifta, içtihattan daha özeldir. Çünkü içtihat, şer‘î hükümler istinbat etmek ve onları açıklamaktır. Bu, sualden sonra olsun hakkında hiç soru olmamış olsun durum fark etmez. İfta ise müftüye bir olayın hükmü sorulduğu zaman meydana gelir.⁵⁴¹

Bu, Ali Cuma’nın bu teoriye vermiş olduğu başlığın eleştirisidir. Biz de bu görüşü savunmaktayız. Çünkü, bahsi geçen konuşmalardan, lügat ve ıstilahtaki mânaların incelenmesinden, üç kavram (ifta, içtihat, taklit) arasında bir uyumsuzluğun var olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunların hepsi bu teorinin çerçevesini şekillendirmektedir. Bu teori şu durumlardan dolayı diğer teorilerden ayrılmaktadır:

Birincisi; bu teori usuli çalışmanın sonucudur.

Bu teori, kümülatif usuli çalışmanın sonunu temsil etmesinden dolayı diğer usul teorilerinden ayrılmaktadır. Çünkü o, usuli çalışmanın başlangıçtaki amacı olan şer‘î hükme ulaşma sürecini kapsamaktadır. Yine aynı şekilde bu teori mükellefe, şer‘î emre uyup uygulamak için hükmü ulaştırmayı da kapsamaktadır.

İkincisi; usul-i fıkıh ilmini topluma bağlamaktadır.

⁵³⁸ Zebidi, *Tacu’l-arus*, 39/212.

⁵³⁹ Konevi, *Enisu’l-Fukaha fi Tarifi’l-Elfazi’l-Mutedavile Beyne’l-Fukaha*, thk. Yahya Hasan, (1. Baskı, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 13.

⁵⁴⁰ Zuhayli, *İlmi Usuli’l-Fıkıh*, 2/377.

⁵⁴¹ Zuhayli, *İlmi Usuli’l-Fıkıh*, 2/377.

Bu teori, usul-i fıkıh ilmini mücerret bir ilim olmaktan alıp ameli bir konuma taşınmasıyla diğer usul teorilerinden ayrılmaktadır. Daha önceki usul teorilerinin ışığı altında salt teorik meselelerden ibaret olduğu anlaşılıyordu. Bu teori, toplumun fertlerine bakmayı da araştırma alanına dâhil etmektedir. Her iki vazifenin de belirlenmesi (tanımlanması) şer‘î nassa nispetle mümkündür. Şöyle ki; toplum müçtehit ve mukallit olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayrım her iki grubun şer‘î nasstan hüküm çıkarmaya ehil olup olmamasına göre yapılan bir ayrımdır. Bu ehliyet kendisinde çok olan kimse müçtehit olmaktadır. Çok olmayan kimse ise mukallit olmaktadır. Her iki grup için de uymaları gereken özel hükümleri vardır. Bu, bu teoriye ameli ve toplumsal konumu veren ve usul-i fıkıh ilminin teorik konumdan çıkıp ameli boyuta geçmesine katkı sağlayan bir durumdur.

2. İCTİHAD

2.1. ZARURİ VE İDEAL İCTİHAD

İctihat, bütün asırlarda zorunlu bir gereksinim sayıldığı bir alandır. Çünkü insanların her asırda fetva için kendilerine başvuracakları ister mutlak isterse de mezhep müçtehidi olsun en az bir tane müçtehit olmalıdır. Aksi takdirde ümmet büyük bir ihmalle karşılaşır. Her asırda fetva işlerinin kendisine verilmesi uygun olacak bir kimsenin bulunması gerekmektedir.

“İctihad zaruri işlerden değildir” şeklinde bir görüşle karşılaşmaktayız. Bu görüşe göre her asırda bir müçtehidin var olmaması sorun değildir.⁵⁴² Çünkü bu, insanın varlığının kendisine bağlı olmadığı kemal işlerdendir. Bu yüzden teşri‘ de buna bağlı değildir.

Uslucüler bu konu hakkında iki görüşe sahiptirler:

a-İlk görüşe göre, fetva işleri kendisine yüklenebilecek insanın her asırda mevcut olmaması caizdir. Bu, usulcülerin cumhurunun görüşüdür. Âmidî de “İhkâm” adlı kitabında bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁴³

b-İkinci görüşe göre fetva işleri kendisine yüklenebilecek insanın her asırda mevcut olmaması caiz değildir, bu görüş de Hanbelilere aittir.⁵⁴⁴

⁵⁴² Bkz. Orhan, Fatih. “Şer’ Naslar Karşısında İctihadın İmkânı ‘Mevrid-i Nasta İctihada Mesâğ Yoktur’ Kaidesi”. İslami İlimler Dergisi 16/1 (24 Mart 2021), 107-131.

⁵⁴³ Âmidî, *İhkâm*, 4/233.

⁵⁴⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/233.

Her iki grup da kendi görüşlerini savunmak için birçok delil getirmişlerdir. Bu delilleri usul literatüründe bulup teferruatlı bir şekilde görmek mümkündür, biz burada mesele etrafında istidlali fikrin özetini sunmakla yetineceğiz.

1-Nas ile İstidlal

Nass ile istidlal, her iki grubun da takip etmiş olduğu bir yöntemdir. Mesela cumhur, Allah'ın âlimlerin ölümüyle insanlar arasından ilmi çekip alacağına dair Hz. Peygamber'den varit olan farklı rivayetlerle istidlalde bulunmuşlardır. Bunda, çağın müçtehitin boş kalmasını engelleyecek hiçbir şeyin olmadığına delalet vardır.⁵⁴⁵

Hanbeliler de kendi görüşlerini desteklemek için nass ile istidlalde bulunmuşlardır. Mesela onlar, Hz. Peygamberden varit olan, ümmetin kıyamete kadar hayırla tavsif edilmesi içeriğine sahip hadislerle istidlalde bulunmuşlardır. Bu hadislerin içeriğinde ümmetin hak üzere kalacağına dair haberler vardır. Bu da her zaman fetva işlerinin kendisine verilmesi uygun olacak olan insanların var olmasını gerektirmektedir. Çünkü bu, ihmal edilememesi gereken hakikatler nevindendir.⁵⁴⁶

2-Akılla İstidlal

Akılla istidlal sadece cumhurun uygulamış olduğu bir yöntemdir. Cumhur, her bir asır içerisinde müçtehidin bulunmayışını aklen muhal olarak görmemektedir. Böyle bir imkânın var olması, bunun husule gelmesinin caiz olduğuna delalet etmesi için yeterlidir. Âmidî, bu yöntemle yapılan istidlalin başına yerleştirerek şunları söylemektedir: “Âlimler, fetva işlerinin kendilerine havale edilebilecek müçtehitlerin her asırda bulunmamalarının caizliği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hanbeliler gibi bazı ulema bunun caiz olmadığını, diğer ulema ise caiz olduğunu savunmuşlardır. Tercih edilen ise onun caiz olduğudur. Eğer caiz olmazsa ya kendisi için ya da dışarıdan bir iş için caiz olmaz. Birincisi muhaldir. Bizim kendisi için ihtiyaç duymadığı halde vukua gelmesini farz etmemiz aklen muhaldir. İkinci ihtimale gelince, asıl olan onun yokluğudur. Müddei iddiasını açıklamakla mükelleftir.”⁵⁴⁷

3-Makâsıdi İstidlal

Makâsıdi istidlal, Hanbelilerin, kendi görüşlerini delillendirmek için kullandıkları bir yöntemdir. Buna göre, bir asrın fetvanın kendisine dayandırıldığı müçtehidten yoksun

⁵⁴⁵ Hindi, *Nihâyetu'l-Vusul*, 9/. 3888.

⁵⁴⁶ Hindi, *Nihâyetu'l-Vusul*, 9/3889.

⁵⁴⁷ Âmidî, *İhkam*, 4/233.

olmasının imkânı, kaçınılmaz bir şekilde şeriatın silinmesi ve ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Bu, makâsîdû'ş-şerîa'ya aykırıdır. Bununla birlikte Allah, dinin muhafaza edilmesini üstlenmiştir. Şeriatın korunması şüphesiz dinin korunması nevindedir. Bu da ancak dinin kendileriyle korunmuş olduğu kişilerin varlığını korumakla gerçekleşir. Bu kişiler de müctehitlerdir.⁵⁴⁸

Her bir grubun istidlalde bulunması hakkında anlatmış olduğumuz bu bilgilerden, iki grubun da öne sürmüş olduğu delillerin, görüşlerden herhangi birini ispatlamada yeterli olmadığı fark edilmektedir. Şöyle ki; grupların kendi görüşlerini savunmak için istidlalde bulunmuş oldukları şer'î naslar, her grubun talep etmiş olduğu şeyi ispatlama hususunda kendilerine dayanılmayacak kadar genel naslardan ibarettir. Dolayısıyla usulcüler nezdinde yerleşmiş olan kurallara göre hareket etmek için onlara dayanmak doğru olmaz. Bu yerleşik kurallar ise hakkında ihtimal bulunan olaylarda istidlalin caiz olmadığını belirtir.

Ayrıca, cumhurun kendi görüşlerini delillendirmek için dayandıkları akli istidlalin, görüşlerini ispatlamaya elverişsiz olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü iki grup arasındaki fikir ayrılığı, şer'î imkân dâhilindedir. Yani bunun cevazı şer'î olup aralarındaki ihtilafın mahalli, akli cevaz değildir. Bundan dolayı bir asrın müctehitten yoksun olmasının caiz olmadığını savunanlar, bunun aklen mümkün olan işler nevinden olduğuna dair cumhur ile ittifak halindedir. Onlardan hiç kimse bunun aklen muhal olduğunu savunmamaktadır. Bilakis bu, onların nazarında şer'en muhal olan durumlardandır.

Bu mesele hakkındaki ihtilaf, bir başka meselede ihtilafın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu da icthad kapısının kapanması meselesidir. Bu görüş, bir asrın müctehidden yoksun olmasını caiz gören usulcülerin birçoğundan işitilmektedir. Bu sözün mukabili ise içtihat kapısının açık olduğuna dair söylenenlerdir.

Çok geçmeden içtihat kapısının kapalı olduğunu savunanlar bu hususta ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı onun, Nesefî'den sonra kapandığını söylemişlerdir. Çünkü bir takım ulema kendisini icthadın son halkası olarak görmektedir. İbn Hazm'ın da Ebu Hanife, Sahibeyn ve Züfer'den sonra içtihadın olmadığını söylediği nakledilmektedir. Yine aynı şekilde Kuşeyri'den de Hicri ikinci yüzyıldan sonra içtihat kapısının

⁵⁴⁸ Hindi, *Nihâyetu'l-Vusul*, 9/3890.

kapandığını söylediği nakledilmektedir. Bir kısım ulema Evza‘i, Sevri ve İbnu‘l-Mubarek’ten sonra içtihat kapısının kapandığını söylerken bir kısmı da İmam Şafii’nin ölümünden sonra kapandığını savunmuştur.⁵⁴⁹

İctihad kapısının açık olduğunu savunanlar, içtihat kapsının kapalı olduğunu söylemenin, taklit veya mezhebe dalmanın zorunlu neticesinden ibaret olduğunu söylemektedirler.

İmam Suyuti, her asırda bir müçtehidin bulunmasının ehemmiyeti hakkında “er-Reddu Ala Men Uhlide İle‘l-Arzi ve Cehile Enne‘l-İctihade fi Kulli Asrin Farazın” adlı bir kitap telif etmiştir. Bu kitapta birçok âlimin içtihadın önemi ve her zamanda varlığının zorunluluğu hakkında söylediği sözleri nakletmiştir.

Şehristani, “el-Milel ve’n-Nihal” adlı eserinde farz olan ictihadı yapmadıklarında o dönemin insanının toplu halde isyan ettiklerine hükmetti. Bu görüşünü desteklemek için de akli deliller ileri sürdü.⁵⁵⁰

Vehbe Zuhayli, bazı usulcülerin içtihat kapısının kapalı olduğunu söylemelerinin sebeplerini şu şekilde açıklamaktadır: “İctihadın önemi, onun yerini bilmek ve ameli uygulaması müçtehidin tasarrufuna bağlıdır. İctihadın entrika, sabotaj, yok etme, dini tahrip etme ve hükümlerine müdahale etme aracı olmaması için gerekli şartların tahakkuk etmesi... Bu, dördüncü asırdan sonra devletin zayıflığını gördüklerinden dolayı dinlerinde derinleşmiş olan âlimlerin korkmuş oldukları bir şeydir... İctihadi hareketin olmaması ve dinî bilincin zayıflamasıyla iş, ehil olmayan kimseler tarafından içtihat iddiasında bulunulmasına, fetvaya değinilmesi ve şeriatın en basit temelleriyle kuralları hakkında görüş bildirmeye kadar ulaştı. Bundan dolayı birçok âlim, cahillerin ve yarım âlimlerin önüne set çekebilmek için içtihat kapısının kapandığını iddia etmişlerdir. Bu, iyi niyetle yapılmıştır. Mevcut vak‘aları, geçici işleri, içtihadi düzensizliği ya da acil durumları ele alan siyaset-i şer‘îye açısından bakacak olursak bu konuda şer‘î bir delilin veya güçlü bir hüccetin olmadığını söyleyebiliriz. Daha sonra bu görüş yayıldı ve yaygınlaştı.”⁵⁵¹

2.2. İCTİHADDA HATA VE İSABET

⁵⁴⁹ Muhammed b. İsmail Es-Sun‘ani, *Kitâbu İrşâdu‘n-Nukkâd ila Teysîri‘l-İctihâd*, thk. Selahattin Makbul, (Kuveyt: es-Daru’s-Selefiyye, h. 1405), s. 26.

⁵⁵⁰ Şehristani, *Milel*, 1/199.

⁵⁵¹ Muhammed ez-Zuhayli, *Usul*, 2/303.

Bu mesele, şer‘î hükümlerdeki ictihad bağlamında konuşurken usuli hitabın en önemli konularındandır. Bu konu “Her müçtehidin verdiği karar doğru mudur?” şeklinde sorulabilir.

Doğru sonuca ulaşabilmemiz için bu konunun tartışma alanını bağımsızlaştırmamız gerekir. Bundan dolayı şunu söylemek icap edecektir: “Güvenilir usulcüler, akli konularda yapılan içtihadındaki doğrunun, konu hakkındaki müçtehitlerin çelişik sözleri içerisinde tek olması gerektiğini söylemişlerdir. Cahız gibi bazı Mutezili âlimlere nispetle nakledilen “akliyatta her müçtehidin görüşü doğrudur” sözü bu ittifakı bozmamaktadır.”⁵⁵²

Bu tartışmanın bağımsızlaştırılması konusunda şunları söylememiz gerekmektedir: Nass ile tayin edilen meseleler etrafında ihtilaf devam ediyorsa, içtihadındaki kısıtlamadan dolayı müçtehit şer‘î hükme ulaşamaz. Çünkü bu konuda yanlış ve günahkâr olduğu hakkında ihtilaf yoktur. İctihada ehil olmayanlardan sadır olan hüküm konusunda ihtilaf yoktur. Asıl tartışma konusu ve müçtehitlerin ihtilaflarının etrafında döndüğü mesele, mansus olmayan meselelerdir. İctihada ehil olan bir kimse bu kısımda sınırlama olmaksızın içtihadta bulunur. Ayrıca bu mesele, içerisinde ihtilafın olabileceği ameli meselelerdendir. İçerisinde ihtilafın olmadığı dinin zaruri olarak bilinen işlerinden değildir. Tam bu noktada “Allah’ın bu konudaki hükmü müçtehitlerin hükmünden önce belirli midir? Yoksa Allah’ın hükmü bir müçtehidin içtihadıyla ortaya çıkan şeyde midir?” sorusu gündeme gelmektedir. İşte tartışmanın mahalli de burasıdır.⁵⁵³

Usulcüler konu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a-Her müçtehid isabet etmiştir. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî,⁵⁵⁴ Ebu Bekir el-Bakillani, Ebu’l-Huzeyl, Ebu Ali, Ebu Haşim gibi mütekekkimlerin cumhurunun görüşüdür. Bu sözün hilafını savundukları meşhur olmakla birlikte aynı zamanda İmam Şafii, Ebu Hanife ve Ahmet b. Hanbel’in de bu görüşü savunduğu nakledilmektedir.⁵⁵⁵

⁵⁵² Âmidî, *İhkam*, 4/178.

⁵⁵³ Subki, *İbhac*, 3/276; Hindi, *Nihâyetu’l-Vusul*, 9/3846.

⁵⁵⁴ İmam Âmidî “İhkam” adlı eserinde İmam Eşari’den iki sözün nakledildiğini söylemektedir. bkz. Âmidî, *İhkam*, 3/184.

⁵⁵⁵ Hindi, *Nihâyetu’l-Vusul*, 9/ 3946; ez-Zerkeşi, *Bahru’l-Muhit*, 8/293.

b-Müctehidlerden sadece bir tanesi isabet etmiştir. Dört imam gibi fukahanın çoğunluğunun ve eş'ari alimlerinden İbn Furek ile İsfarayini gibi birçok mütekellimin savunmuş olduğu görüştür.⁵⁵⁶

Âmidî bu görüşü tercih etmiştir, ancak bu görüş sahiplerinin delillerini sıralarken onların argümanlarını zayıf bulmuştur. Âmidî, onların delillerini zikredip onları nakzeder. Çünkü bu mesele hakkındaki iki sözde de ihtimal mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Delil: Allah Teâlâ'nın, "*Davud'u ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman'ın dava konusu iyi anlamasını sağladık*"⁵⁵⁷ ayetiyle yapılan istidlaldir. Bu ayetin argüman olması açısından bakacak olursak, olay hakkında doğruyu anlaması Hz. Süleyman'a (a.s) has kılınmıştır. Ayet, Hz. Davud'un (a.s) bunu anlamadığına delalet etmektedir. Ancak mademki tahsis faydalıdır, o halde bu, isabet eden tek olduğu halde Allah'ın hükmünün olayda bir olduğuna delalet etmektedir.⁵⁵⁸

Delil: Hz. Peygamber'den, "*hâkim içtihadta bulunup içtihadında isabet ederse ona iki ecir vardır, isabet etmezse bir ecir vardır*" şeklinde varit olan hadistir. Bu hadiste içtihadın doğru ve yanlış şeklinde ikiye ayrıldığına dair açık bir delalet vardır.⁵⁵⁹

Her iki grubun da kullandığı deliller, talep edilen şeyi ispatlamada yeterli değildir. Bundan dolayı iki görüşten herhangi bir tanesini tercih etmek, kesinliğin olmadığı zanni bir tercihten başka bir şey değildir.

Ayrıca isabeti savunanlar, ictheadlarını aynı derecede savunmamaktadırlar. Zerkeşi "el-Bahru'l-Muhit" adlı eserinde İlkiya el-Harrasi'den, "İsabeti savunanlar 'bütün müctehidler amellerinde mutlak olarak isabet eder' şeklinde bir şey kastederse, Allah katında onların doğrulukları kesintiye uğramaz" şeklinde bir söz nakletmektedir. Yani, ictheadının gereğiyle amel ettiği vakit isabet etmiş olur. Yoksa müctehidler ictheadlarına istinaden hak ve isabetin de çok olduğu anlamına gelmemektedir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 9/3948.

⁵⁵⁷ Enbiya, 21/78-79

⁵⁵⁸ Muhammed b. Müflih, *Uşulu'l-Fıkh*, thk. Fehd es-Sudhan, (1. Baskı, Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1999), 4/493; Âmidî, *İhkam*, 4/184.

⁵⁵⁹ Âmidî, *İhkam*, 4/185.

⁵⁶⁰ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 8/290.

Bu ihtilafın ardında yatan sebep hakkında şunları söylememiz mümkündür: İctihat, ilmi bir rütbe sayıldığı için usuli hitapta bir çeşit masumiyetle tavsif edilen ve kendini koruyan birçok şartı vardır. Bu “masumiyet”, icthah vasfıyla tavsif edilen kişi mânasındadır. Bu da icthah şartlarının kendisinde tahakkuk etmesi ve belirli bir konuda Allah’ın hükmüne ulaşmak için tüm çabasını kullanmasıyla olur. Bundan dolayı ittifaklı bir şekilde hata etmiş sayılmazlar. Bu, “hâkim icthadda bulunup icthadında isabet ederse ona iki ecir vardır, isabet etmezse bir ecir vardır” şeklinde Hz. Peygamber’den gelen hadisten dolayı usulcüler arasında bulunan ihtilafın mahalli değildir.

Belki de bu mâna “bütün müctehidler isabet eder” sözüne öncülük etmektedir. Çünkü bu görüşün savunucuları müctehidin sevabı hak etmesiyle doğruya isabet etmeleri arasında karşılıklı bir ilişkinin var olduğunu düşünürler. Bundan dolayı doğruya isabet etmesi sebebiyle Allah katında sevaba nail olurlar.

Bu anlayış, müctehidin ecir ve sevap ile hakikate isabet etme arasındaki cihetinin açılmasından dolayı müctehitlerin bir mesele hakkındaki çelişik sözlerinin hepsinin doğru olduğunu söylemeyi gerektirmez. Yani biz, Allah’ın müctehide sevap vermesi ile müctehidin doğruya isabet etmesi arasında karşılıklı bir ilişkinin var olduğunu kabul etmeyi doğru bulmuyoruz. Bundan dolayı müctehidin hak etmiş olduğu sevabın, isabet etmemiş olsa bile hakkı idrak etmek ve hikmet sahibi Şari’nin hükmüne ulaşmak için gösterdikleri çabadan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

2.3.İCTİHADIN ŞARTLARI

Daha önce ifade edildiği gibi icthadın mertebesi, bir çeşit özel korunmuşluk kesp etmektir. Bu durum usulcülerin, bir âlimi müctehid kılan şartlara önem vermelerine sebep olmuştur. Böylece bu ilmî rütbe, abes işlerden ve hak etmeyen kişiler tarafından bu unvanın sahiplenmesinden korunmuş olmaktadır. Yine aynı şekilde bu şartlar sayesinde, fetva vermeye ehil olmayan kişilerden şer’î hükümleri almaktan kaynaklanan kötü etkiler de bilinmektedir.

Müctehitlerde bulunması gereken şartların açıklanması hususunda usulcüler ihtilaf halindedir. Bununla birlikte onların genel ilkeler üzerinde birleştiğini görmekteyiz.

İmam Şatıbi, müctehide aranan şartları iki maddede özetlemiştir. Birincisi: Makâsîdü’ş-şerîa’yı tam olarak anlamak. İkincisi: Anlayışları üzerine istinbatta bulunabilmek.⁵⁶¹

⁵⁶¹ Şâtîbî, *Muvafakat*, 4/105.

İmam Şatıbi'nin müctehidlik şartları hakkında söylediklerinden, sözlerinin genel alanı kuşattığı fark edilmektedir. Yalnız Şatıbi, müctehidlerin şartlarını tafsilatlı bir şekilde anlatmamıştır. Yine o, usulcülerin müctehidin fetvasına güvenmek için ittifaklı bir şekilde müctehidlik şartlarından saydıkları adalet şartına değinmemiştir.

İmam Şatıbi'nin makâsıd fikrine etkisi ve ona verdiği önem hemen hissedilmektedir. Şöyle ki; kendisi, makâsıdü's-şerîa'yı bilmeyi bir kişiyi müctehid olarak tavsif edilebilmek için ilk şart olarak görmektedir.

İmam Gazzali de müctehit için iki şart koşmuştur.

Birinci şart; öncelenmesi gerekenleri öne alarak, tehir edilmesi gerekenleri de erteleyerek istinbatı iyice yapacak şekilde şer'î kaynakları kuşatıcı olmak.

İkinci şart ise; adalete zarar verecek günahlardan kaçınarak âdil olmak.⁵⁶²

İmam Gazzali, bu güzel bir açıklamasının devamında şunları söylemiştir: "Eğer biri, 'Kişi şer'î kaynakları ne zaman kuşatacak? İctihad makamında bulunanların tahsil etmesi gerektiği ilimlerin tafsilatı nedir?' diye sorarsa biz de 'Kişi ancak hükümlerin faydalarını algılamayı ve istismarın keyfiyetini öğrendikten sonra fetva vermede ustalaşır. Hükümlerin çıkartılmış olduğu kaynaklar da tafsilatlı olarak sunmuş olduğumuz üzere kitap, Sünnet, icma ve akıldır' deriz."⁵⁶³

İmam Gazzali'nin şu ana kadar söylediklerini ve kitabının diğer kısımlarında mütalaa ettiklerini incelediğimizde şunları fark etmekteyiz:

a-İmam Gazzali, müctehidin şartlarını kitabının başında icmali olarak sunmuştur. Bu noktada müctehitliği iki şarta bağlamıştır. Birinci şart, şer'î kaynakları kuşatmak ve istinbatın doğru yapılışını bilmek olan "ilmî" şarttır. İkinci şart ise adalet olan "dinî" şarttır. Daha sonra İmam Gazzali, ilk önce bu ilmi şarttaki icmali biraz açmak adına "şer'î kaynakların kuşatılması ve istinbatın keyfiyeti" hakkında farazi bir cedel sorusu sormaktadır. Bu soruya daha sonra tafsilatlı bir şekilde cevap vermektedir. Şöyle ki; yukarıda zikri geçen metinde kişinin fetva vermeye ehil olmasının, hükümlerin kaynaklarını ve istismarın keyfiyetini bildikten sonra mümkün olacağını belirtmektedir. Hükümlerin kaynakları ise tafsilatlı bir şekilde verdiğimiz gibi Kitap, Sünnet, icma ve

⁵⁶² Gazzali, *Mustasfa*, 342.

⁵⁶³ Gazzali, *Mustasfa*, 342.

akıl olmak üzere dördttür. Bunları, kendileri vasıtalarıyla adı geçen kaynakların anlaşıldığı alet ilimleri takip etmektedir. Bu alet ilimleri ise nahiv, sarf, belagat vb. ilimlerdir.

İmam Gazzali'nin bu açıklama ile yetinmediği ve bu ilmi mertebenin şartları hakkında soru işaretleri kalmayınca kadar Kitap, Sünnet, icma ve aklın keyfiyetini açıklamakla sözlerine devam ettiği fark edilmektedir. Bu, "ilmi" mertebenin İmam Gazzali için ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.

İmam Gazzali "kitabı" bilmeyi, müçtehidin "kitabın" tamamını bilmeye bağlı olmayan şartlarından bir şart gibi belirlemiştir. Bilakis onunla ilgili olan hükümlerin miktarı beş yüz ayet kadardır. Yine kendisi Hz. Peygamber'den varit olan tüm sünnetlerin ezberlenmesini de şart koşmamaktadır. Bu hususta onların yerini bilmek ve onlara müracaat edebilmekle yetinir.⁵⁶⁴

Beyzavi'nin "el-Minhac" adlı eserinde ve Subki'nin bunun üzerine yazmış olduğu serhinde görüldüğü üzere birçok usulcü İmam Gazzali'nin bu yöntemini kabul etmiştir.⁵⁶⁵

b-İmam Gazzali, icthad mevkiini "makam" (mansıb) olarak tabir etmiştir. Bu ifadeden İmam Gazzali'nin içtihatla alakalı olan şeyleri açıklamaya ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü o icthadı, büyük öneme sahip bir makam olarak görmektedir. Bu da icthad şartlarını yerine getiren kişinin dinî hitap konusunda görüş sahibi olduğu göz önünde tutularak yapılan bir tanımlamadır.

Muasır birçok âlim, usul literatürü ve usul kitapları içerisinde dağınık bir şekilde bulunan icthad şartlarını bir araya toplamıştır. Bu âlimlerden bir tanesi de Abdulkerim en-Nemle'dir. Kendisi müctehidde bulunması gereken icthad şartlarını aşağıda özetlediğimiz şekliyle zikretmiştir:

1-Nasih -mensuh, sebab-i nüzul, şeriat ve lügat âlimlerinin tefsirlerine ek olarak sahabe ve tâbiinin Kur'an hakkındaki sözleri, bazı ayetlerin zahirlerinin diğerleriyle muarız olması ve Hz. Peygamber'in hadislerinin irtibatı açısından Allah'ın kitabını bilmelidir.

2- Hz. Peygamber'in sünnetini bilmesi gerekir. Buna ek olarak hadislerin senedini, bize ulaşma yollarını, râvilerinin zabt ve adalet yönünden durumunu, sahih hadisi zayıf olandan ayırt etmeyi de bilmelidir. İmam Gazzali gibi kendisi de bunları ezberlemeyi şart

⁵⁶⁴ Gazzali, *Mustasfa*, 342.

⁵⁶⁵ Subki, *İbhac*, 3/ 254.

koşmamıştır. Yerlerini bilmenin ve ihtiyaç halinde onlara ulaşmanın yeterli olacağını belirtmiştir.

3-Ulemanın hükmünde icma etmiş olduğu meselede içtihat etmemesi için üzerinde icma edilmiş ve üzerinde ihtilaf edilmiş olan meseleleri bilmelidir. Bu şartı taşıyabilmek için bütün icmaları ezberlemesi gerekmemektedir. Hakkında fetva verilen her meselede icmaya muhalefet etmemesi gerektiğini bilmekle yetinir.

4-Usul-ı fıkıh ilmini bilmesi gerekir. Bu; Kitap, Sünnet, icma ve kıyas gibi üzerinde ittifak edilmiş delillerle istıshab, istihsan, sahabe sözleri, mesalih-i mürsele, sedd-i zerai, örf, şer‘u men kablena gibi hakkında ihtilaf olan delilleri bilmekle gerçekleştirilir. Bununla birlikte bu şartın tam olarak karşılanabilmesi için usul kural ve kısımlarını, bütün delillerin şartlarını, düzenini ve aralarındaki zıtlığı kaldırmanın yollarını bilmek de gerekmektedir.

5-Arapçayı ve onun lügat, nahiv, belagat, bedi‘ ilimlerinin kurallarıyla lafızları anlamının kendilerine bağlı olan her şeyin kuralını bilmelidir. Çünkü Kur’an ve Sünnet Arapça varit olmuştur. Bundan dolayı hiç kimse Arapçayı bilmeden o ikisinin lafızlarını anlama imkânına sahip olamaz. Bununla birlikte Sibeveyh, Kisai ve Halil b. Ahmed gibi nahiv ve lügatte derinleşmek ve bunların inceliklerini bilmek şart değildir. Arap hitabını ve mânaya delaletleri için lafızları kullanmalarındaki âdetlerini bilmek yeterlidir.

6-Makâsıdü’ş-şeriyayı bilmelidir. Bu sayede müçtehit, hükümlerin teşriinden Şâri’in genel maksatlarını anlar ve insanların maslahatları, durumları, örf ve âdetleri hakkında uzmanlaşır.

7-Adalet vafına zarar verecek günahlardan kaçınarak âdil olmalıdır. Şöyle ki; fasık olan bir kimseyi taklit etmek geçerli değildir. Çünkü o dini konularda ithamaltındadır. Din konusunda itham altında olan birinden din hakkında fetva almak caiz değildir.⁵⁶⁶

2.4. MÜCTEHİDİN DERECELERİ

Daha önce de ifade edildiği gibi hakikatte içtihat, bu vasıfla vasıflanmış kimseye özel bir mesele hakkında fetva talep edenlere fetva vermesini sağlayan ilmi bir rütbeden başka bir şey değildir. Usulcüler, içtihadı mertebelere ayırmışlardır. Bu hususta asıl olan İmam

⁵⁶⁶ Abdülkerim en-Nemli, *el-Mezheb fi İlmi Usuli’l-Fıkhi’l-Mukarin*, (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd,1999), 5/322.

Suyuti'den nakledilen şu sözlerdir: “Birçok insan mutlak müctehidin sadece geçmişte kaldığını söylemeye mersaklıdır. Onlara göre şu an sadece müctehid mevcuttur. Bu, onların bir hatasıdır. Çünkü bunlar müstakil müctehid, mukayyed müctehit, müntesip müctehid gibi farklı müctehidlik çeşitleri arasındaki farkı bilmemektedir.”⁵⁶⁷

Usul literatürü içerisinde bulunan ibareler, içtihat mertebeleri arasındaki farkları da içermektedir. Bu farkları şu şekilde özetleyebiliriz:

a-Müstakil Müctehid

Müstakil müctehid, kendisine has kurallar koyma ve bunların üzerine özel fetvalar verme hususunda bağımsız olan müctehiddir.

b- Mutlak Müntesip Müctehid

Müstakil müctehidin sahip olduğu icthad şartlarını kendisinde bulunduran ancak kendisine özel kurallar koymayıp mezhebin imamlarının yolunu takip eden müctehittir. Bundan dolayı buna mutlak müntesip müctehid denmiştir. Ancak bu, onun mukallit olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü bu hususta kendi imamını taklit etmemektedir. Bu mertebeyi Hanefilerden Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer, Malikilerden Kasım ve Eşbeh Şafiilerden ise el-Müzeni ile el-Buveyti temsil etmektedir.⁵⁶⁸

c-Mukayyed Müctehid (Müctehid-i Tahric)

Mukayyed müctehid, kendi imamının mezhebiyle sınırlı olan kimsedir. Usul ve kurallar konusunda kendi imamını aşmaz. O, hakkında mezhep imamından bir nass varit olmayan olayların hükümlerini, nasslar üzerinde tahric yapma yoluyla ve mezhep imamından nakledilmiş olan kurallar yoluyla bilme hususunda ustalaşmıştır. Bu mertebeyi Hanefilerden Hasan b. Ziyad ve Kerhi, Malikilerden Ebheri ve İbn Ebi Zeyd, Şafiilerden ise el-Mervezi ve Ebu İshak eş-Şirazi temsil etmektedir.⁵⁶⁹

d-Müctehid-i Tercih

Müctehid-i tercih, mukayyed müctehid mertebesine ulaşamayan kimsedir. O, mezhep imamının sözleri arasında veya mezhep imamının sözleriyle onun öğrencilerinin sözleri arasında tercihte bulunabilme imkânına sahip olan kimsedir. Bu mertebeyi Hanefilerden

⁵⁶⁷ Suyuti, *er-Redd*, 39.

⁵⁶⁸ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/365-366.

⁵⁶⁹ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/366.

Kuduri ve Merginani, Malikilerden Allame Halil, Şafiilerden ise Rafi ve Nevevi temsil etmektedir.⁵⁷⁰

İctihadın mertebelerini bu şekilde veya başka bir şekillerde bölümlere ayırmak, usulcüler arasında üzerinde ittifak edilmiş bir durum değildir. Bir kısım usulcü icthadın, birinci merteye (müstakil müctehid) ehliyetine sahip olmayan kimselere verilmesini eleştirmektedir. Çünkü diğer üç merteye veya diğer mertebeler, kişiyi şer'î ahkâm istinbatı yapmaya muktedir kılmaz. Bundan dolayı bu mertebelere sahip olanların müctehid olarak isimlendirilmemesi gerekmektedir.⁵⁷¹

Bu mesele hakkında varit olan ihtilafın, aslında usulcülerin icthad tarifinden kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Şöyle ki; usulcülerin icthad hakkında yaptıkları tarifler, müctehidin şer'î hükümler istinbat etmeye kadir olmasını da kapsamaktadır. Dolayısıyla usulcülerin icthad tanımlarındaki bahsi geçen kayıtlar, icthadı taksim kabul etmeyen tek bir merteye kılmayı gerektirmektedir. Yani müctehid ile mukallidi birbirinden ayıran şey, tüm çabayla birlikte şer'î hükümleri istinbat etmek için var olması gereken ehliyettir. Birinci mertebeye bağlantısı olan diğer mertebeler ise bu mertebelere sahip olanların tek başlarına tafsili delillerden hüküm istinbat edemeyecekleri hususunda ortaktırlar.

2.5. TAKLİDİN CEVAZI

Taklidin caizliği, Furu fıkıh alanında taklidin caiz olup olmaması tartışmalıdır. İlk başlarda bu tartışma usuli bir teori şeklindeydi. Bu noktada kastedilen şey, akaidde taklidin caizliği hususunda ulemanın ihtilafları değildir. Çünkü bu tartışma usul-i fıkıh ilminin dışında kalmaktadır.

Usul âlimleri bu meselede iki temel görüş üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Birinci görüş; avam olanlarla icthad için muteber sayılan birtakım ilimleri tahsis etmiş, ancak icthad ehliyetine sahip olmayan kimseler için bunun caiz olduğudur. Bu görüş, usulcülerin muhakkiklerine aittir.

İkinci görüş ise bunun caiz olmadığı hakkındadır. Bu görüş de Bağdat Mutezile ekolüne bağlı olanlarla İbn Hazm'a ait olan görüştür.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Zuhayli *İlmi usuli'l-fıkıh*, 2/366-367.

⁵⁷¹ Hâkim, *el-Usul'l-Amme*, 592.

⁵⁷² Âmidî, *İhkam* 4/228; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 8/ 327.

Cumhur ulema kendi görüşünü temellendirmek için birçok delil ortaya koymuştur. Bunların önemlilerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Kitap ile istidlal, “*Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun*”⁵⁷³ ayetiyle yapılmıştır. Bu ayet tüm muhataplar için umum ifade etmektedir. Bu yüzden ayet bilinmeyen her şey için soru sorulmasını gerektirmektedir.⁵⁷⁴

İcma ile istidlal; şöyle ki, sahabe ve tâbiin zamanındaki avam, müctehidlerden fetva soruyorlar ve şer‘î hükümlerde onlara tâbi oluyorlardı. Onların âlimleri, avamın sorduğu sorulara delillerine işaret etmeksizin ve onları bundan nehyetmeksizin cevap verirlerdi. Bu sebeple avamın müctehide mutlak olarak tâbi olmasının caiz olduğuna dair icma ortaya çıkmıştır.⁵⁷⁵

Cumhur âlimler kendi görüşlerini savunmak için delil getirme hususunda akli metodu gözden kaçırmamışlardır. Bununla, başına fer‘î bir mesele gelen herkes, şer‘î bir fetva alabilmesi için icihadın olmasının gerekliliği hususunda ısrarcıdır. Şöyle ki; bununla iştigal etmek, insanları maişetini kazanmaktan alıkoyar. Bu durum sanayi, sanat vb.nin durmasına, dünyanın harap olmasına, neslin kesilmesine sebep olur. Bu durumlar da ittifakla şeriatın istemediği durumlardır.⁵⁷⁶

Taklidin caiz olmadığını söyleyen âlimler, görüşlerini savunabilmek adına birtakım deliller getirmişlerdir. Onlardan biri, “*Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemeniz*”⁵⁷⁷ ayeti ile “*biz atalarımızı bir inanç üzere bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz*”⁵⁷⁸ ayetini delil olarak kullanmaktadır. Bunların yanı sıra icihadı zemmeden ve ilim talebine teşvik eden birçok hadisi de delil olarak kullanmaktadırlar.⁵⁷⁹

⁵⁷³ Enbiya, 21/7

⁵⁷⁴ Âmidî, İhkam C. 4, s. 228.

⁵⁷⁵ Hîndî, *Nihâyetu'l-Vusul* 9/3895; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, 8/ 327.

⁵⁷⁶ Hîndî, *Nihâyetu'l-Vusul* 9/3896.

⁵⁷⁷ Bakara, 2/169

⁵⁷⁸ Zuhruf, 43/23

⁵⁷⁹ Zuhayli, *İlmi usuli'l-fikh*, 2/409.

SONUÇ

Araştırmamızın sonuçlarını şu şekilde özetlememiz mümkündür:

1- Geçmiş usul âlimlerinin usul kitaplarında kaydetmiş oldukları usulü gözeterek ilmi sabiteleri ve bilimsel konum ile çağdaş kültürü birleştiren usul araştırmalarının varlığı zorunlu bir hal almıştır. Çünkü bu çalışmalar usul-i fıkıh ilmine hizmet edecek, zamana ve onun taleplerine ayak uydurabilecek durumdadır. Bu durum usul-i fıkıh ilminde ittifakla kabul edilmiş olan temeller ve sabitelerin kökten değiştirilmesini gerektirmez.

2-Çalışmamızın genel çerçevesi bağlamında söyleyecek olursak usul teorisi; henüz hak ettiği şekilde araştırılmamıştır. Büyük öneme sahip olmasına rağmen hakkında yazılanlar şurada burada bulunan çeşitli işaret etmeleri geçememiştir. Ayrıca usul teorisi, usul-i fıkıh ilmindeki tecdidin tezahürlerindedir. Şöyle ki; bu metot aracılığıyla bu ilim, literatürde dağınık halde bulunan birçok meseleyi bir araya toplayabilecek teorik formata sokabilir. Elinizdeki çalışma bu alanda atılmış mütevazi bir adım ve usul metoduna hizmet etmek isteyenler için bir katkı temennisidir.

3-Usul fikrindeki hücciyet teorisi en önemli usul teorilerinden sayılır. Çünkü bu, amacına ulaşmak için usulcünün nüfuz etmesi gereken ilk kapıyı temsil eder. Ayrıca kendisi aracılığıyla şer‘î hükme ulaşabildiğimiz delil veya ipuçlarını belirlemede de bu teoriye müracaat edilir. Bundan dolayı o, tafsili delillerden şer‘î ameli hükmü çıkartan kapıyı temsil etmektedir.

Bu çalışma “hücciyet” kavramını, usul literatüründe tanımının bulunmamasından dolayı dakik olarak tanımlamaya çalışmıştır. Araştırmamız, “hücciyet” kavramı için şu tanıma ulaşmıştır: “Müçtehidin kendi güç sınırları içerisinde şer‘î ameli hükmü elde edebildiği meşru çerçevelere dayalı vasıftır.”

Çalışma; hücciyeti, önemine göre “aslî” ve “aslî olmayan” kısımlarına ayırmaktadır.

4-Usuli ispat teorisi, elimizdeki metni doğrulayabileceğimiz ve onun dinî bir metin olarak ne oranda dine nispet edeceğimizin ölçüsünü oluşturmaktadır. Böylece bu vasıf şer‘î hükümlerin ispatı gibi onu dinî olmayan metinlerden ayırt edebilmeyi sağlamaktadır.

İspat teorisi iki ekseni kapsamaktadır: Bunlardan birincisi haber-i vahid, ikincisi ise mütevatir haberdir. Çalışmamız her iki haber türünün hakikatini ve haklarında değinilmesi gereken en önemli konuları ele alıp incelemiştir. Bunlar arasında her ikisinin

bilimsel değeri, hangisinin daha iyi hüccet olacağı sorunsalı ve bu tür haberlerin meşrulaştırıldığı teorilere işaret etme sayılabilir.

5-Şer‘î hitabın genel amacı, kendisinde bulunan hüküm ve kazaları uygulamaktır. Ayrıca bunun, hitabın anlaşılması için kurulacak olan zihnî süreçlerden geçmesi ve şer‘î olarak hükmedilen hitabın icaplarını yerine getirmesi gereken mükellefin amelî konumunu bilmesi gerekmektedir. Bu, birinci anlayış teorisine giden yolun arkasında gizli olan felsefedir. Bu metinleri ve araçları, anlama mekanizmasına bakmadan bize anlamlı ve doğru bir şekilde ulaşmasını anlamak için şer‘î nitelikteki delilleri sınırlandırmak doğru değildir. Nass ile medlul arasındaki iltizamın geçersiz olmasından dolayı kendisi aracılığıyla şer‘î hükme ulaşabilmek için şer‘î nassta içtihat yapmak gerekmektedir.

Çalışmamız şer‘î nassın anlaşılması hususunda iki yöneme ulaşmıştır. Birincisi; nassa uyguladığımızda kendisinden hüküm çıkartabileceğimiz dil ve usul aletlerinden ibaret olan teknik anlayıştır. İkincisi ise mânevi anlayıştır. Bundan kasıt, teknik anlayış araçları kullanarak makâsîd fikrini ve şeriatın neyi makâsîd olarak kararlaştırdığını göz önünde bulundurmadır. Böylece istinbat, salt teknik süreç olmaktan çıkar. Çünkü bu süreç, hükme bağlı olan makasîd çabası ve şeriatın uygulamak için geldiği teşriin sınırları eşlik etmektedir. Böylece teknik istinbat süreci, dil ve usul kurallarına sahip olduğu için donukluk olarak tanımlanmaktan kurtulmuş olur.

6-Usul teorileri, mevcut olmaları itibarıyla nassın etrafında döner. Usuli ilhak teorisi ise tam zıddı olan bir hipotezden (nassın olmaması) hareket eder. Bu, teorinin bilgisel yapısının dayandığı fikri köken açısından bu çalışmada nitel bir sıçrama oluşturmaktadır. Bu teoriyi kuran ilhak fikri, müctehidin elinde şer‘î hükmü dayandırabileceği nass olmadığı durumlarda, mükellefin uyması gereken amelî konum belirlenene kadar şer‘î hükme duyulan ihtiyaca dayanır.

Çalışmamız; istihsan, istishab gibi kıyasın dışında kalan delilleri de kapsamaktadır. Çünkü ilhakin mânası her birine katılma gerekçesi farklı olsa bile kıyası içerisine aldığı gibi bu iki delili de kapsamı içerisine almaktadır.

7-Bahsi geçen teorilerden elde edilmek istenen fayda sadece ictihadla sınırlı değildir. Bilakis buradaki fayda müctehid için ictihad, müftü için fetva ve mukallit için ise müctehidi taklit etmek olabilir.

Bu anlayış ışığında bir başka teori “ictihad, ifta ve taklit” kavramlarını kuşatacak şekilde “istismar teorisi” başlığıyla ortaya çıkmaktadır. Bu durum teoriyi sadece ictihad veya ifta

olarak sınırlandırmamaktadır. Bu, İmam Gazzali'nin bıraktığı mirasın devamıdır. Kendisi "Mustasfa" adlı eserinde "istismar" lafzından türeyen kelimelerle bunu tanımlamıştır. Özellikle usul-i fıkıh ilminin konusu Bedevi ve diğerlerinin tanımlamış olduğu üzere icmalî delillerden istifade edecek olan kimsenin durumunu kapsamaktadır. Açıktır ki "müstefit" kelimesi, istismar teorisinin üç kavramı olan "ictihad, ifta ve taklit" kavramlarının kapsamına dâhildir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz b. Ahmet, *Keşfü'l-esrâr an usûli'l-pezdevî*, thk. Abdullah Mahmut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1997
- Abdülhâlik, Abdülğani, *Hüccetü's-sünne*, Menşuratu'l-ma'hedi'l-alemîli'l-fikri'l-islamî, abd, Baskı sayısı yok, 2006
- Akyol, Sebahattin “Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahu'l-İslam Ali B. Muhammed El-Pezdevi'nin Kıyas Nazariyesi”, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yüksek Lisans Tezi, Sivas: 2017).
- Alim, Yusuf, *el-Makâsîdu'l-amme li's-şerî'ati'l-islâmiyye*, MenşuratuMa'hedi'l-Alemi Li'l-Fikri'l-İslami, ABD, 2. Baskı, 1994
- Aşur, Vasfi Ebu Zeyd, *el-Muhavelatu't-tecdidiyye fi-ilmî'l-usul*, 1. Baskı, Savtu'l-Kalemi'l-Arabi, 2008.
- Âlûsî, Muhammed, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-kurânve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbari Atıf, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, h. 1415
- Âmidî, Ali, *Ebkâru'l-Efkâr*, thk. Ahmet Ferit el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1985
- el-İhkâm Fî Usuli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifi, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut-Dımaşk, Baskı sayısı ve yayın yılı yok
- Atiyye, Cemalettin, *Nahvu tef'îlimakasidi's-şerî'ati'l-islamiyye*, Dâru'l-Fikir, Dımaşk, Baskı sayısı yok, 2003
- et-Tenzîru'l-Fikhî*, Neşru'l-Ma'hedi'l-AlemîLi'l-Fikri'l-İslâmî, Doha, 1. Baskı, 1987.
- Avde, Nazım, *Tekvînu'n-nazariyye fi'l-fikri'l-arabî ve'l-islami'l-muasir*, Dâru'l-Kitabi'l-Cedîd, 1. Baskı, 2009.
- Asrî, Muhammed, *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh*, thk. Halil el-Meyyis, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, h. 1403
- Bâhisîn, Yakup b. Abdulvahhab, *el-İstihsân*, Dâruİbn Rüş, Riyat, 1. Baskı, 2007
- Bedevî, Yusuf b. Ahmet, *Makasidu's-şerî'a inde ibnteymiye*, Dâru'n-Nefâis, Umman, baskı yılı yoksa kısaltmalarda da yazdığı gibi t.y. yazarsın
- Berdîsî, Muhammed Zekeriya, *Usulu'l-Fikh*, Dâru's-SikâfeLi'n-Neşve't-Tevzî', Kahire, Baskı sayısı ve yayın yılı yok
- Beycûrî, İbrahim, *Haşiyetü'l-beycûrî ala muhtasari'l-mantık li's-senûsî*, MatbaatüTakaddümi'l-İlmiyye, Kahire, 1. Baskı, h. 1321
- Beyterân Tûzî, Rinhâret, *Tekellümetu'l-me'acimi'l-arabiyye*, trc. Muhammed Selim en-Ne'imî, ve Cemal el-Hayyat, Menşuratu Vizareti's-Sikafeve'l-İ'lâm, Bağdat, 1. Baskı, 2000
- Beyzâvî, Abdullah, *Minhâcü'l-usûl ve şerhuhûli'l-isfahânî*, thk. Abdülkerim en-Nemle, Mektebetü'r-Rüş, Riyad, 1. Baskı, h. 1410

- Nihâyetü's-SûlBi Şerhi Minhâci'l-usûlme'ahaşiyeti'l-medî'i*, Mektebetü Bahri'l-Ulum, Kahire, ts.
- Bulutlu, Yusuf, *İslam Hukukunda Makâsıd İctihadının İlke ve Sınırları*, Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- "Muhammed Tâhir Bin Âşûr'da Makâsıd ve Maslahatın Kısımları" *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (24) (2022), 575-588.
- "İslam Hukuku Açısından Örfî Nikahın Değerlendirilmesi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 843-878 .
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed B. Alî Er-Râzî, *İhkâmu'l-Fusûl Fî İlmi'l-Usûl*, Menşuratu Vîzâreti'l-Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt, 1. Baskı, 1994
- Cebel, Muhammed, *İlmu'l-İştikâkNazariyyen ve Tatbikiyyen*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 1.Baskı, 2006
- Cezerî, Muhammed b. Yusuf, *Mi'râcü'l-minhâcşerhu minhâci'l-usul*, thk. Şaban İsmail, DâruİbnHazm, Beyrut, 1. Baskı, 2003
- Cuma Ali, *Alâkâtu Usulî'l-fikh bi'l-felsefeti'l-islâmîyye*, Neşru'l-Ma'hedi'l-AlemîLi'l-Fikri'l-İslâmî, 1. Baskı, 1990
- et-Tarîk İle't-Turâs*, Matabaatü Nahzeti Mısır, Kahire, 4. Baskı, 2009
- Târîhu Usulî'l-Fikh*, Kahire, 1. Baskı, 2015
- Cündî, Abdürrahim, *Şerhu's-selem fi'l-mantık*, el-Mektebetü'l-EzheriyyeLi't-Türâs, Kahire, Baskı sayısı ve yayın yılı yok
- Cürcânî, Ali, *et-Târîfât*, thk. Adil Ahmet İvaz, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1.Baskı, 1983
- et-Târîfât*, thk. Adil Ahmet İvaz, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1.Baskı, 2007
- et-Târîfât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1983
- Cüveynî, Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ kavâ'idi'l-edille fi usulî'l-i'tikâd*, thk. Es'adTemîm, Müessesetü'l-Kutubi's-Sikâfiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1985
- et-Telhîs Fî Usulî'l-Fikh*, thk. Abdullah en-Nîbâlî ve Şebîr el-'umerî, MektebetüDâri'l-Bâz, Mekke, 1. Baskı, 1996
- el-Burhân Fî Usulî'l-Fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Avize, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.Baskı, 1997
- Debûsî, Abdullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille fi usulî'l-fikh*, thk. Muhammed Halil el-Meyyis, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2000
- Dekûrî, Muhammed, *el-Kat'ıyyemine'l-edilleti'l-erba'a*, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Câmi'etü'l-İslamiyye, Medine, 1. Baskı, h. 1420
- Derînî, Fethi, *el-Menahici'l-usuliyeyfi'l-içtihat bi'r-re'yi fi't-teşrî'i'l-islami*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 3. Baskı, 2008
- Desûkî, Muhammed, *Şerhu'r-risâleti's-şemsîyye*, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, Baskı sayısı, yeri ve yayın yılı yok
- Ebu Dâvud, Süleyman, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts.

- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Duman, Soner “Kıyas–Yorum İlişkisi’nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 271-291.
- Dureyni, Fethi, *el-Menahicu’l-usuliyye fi’l-içtihad bi’r-re’yi fi’t-teşrii’l-islamiyye*, 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2008.
- Durusoy, Ali, “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/539-540. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Erdoğan, Mehmet, “Makâsıd-ı Şerî’a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması”. *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14/355-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Ebu Şuhbe, Muhammed, *el-Vesîd fi Ulûm ve Mustalahi’l-Hadîs*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.
- Ebû Ya‘Lâ, Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Udde Fi Usuli’l-Fıkıh*, thk. Ahmet b. Ali, Menşuratu Camiati’l-İmam Su‘ûd, Riyad, 2. Baskı, 1990
- Emîr Badşa, Muhammed, *Teysîru’t-Tahrîr*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ensârî, Muhammed, *Fevâtihu’r-rahamut bi şerhi müslimi’s-sübût*, Dâru’l-Hyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 1998
- Ensârî, Zekeriya b. Muhammed, *el-Hudûdu’l-enika ve’t-ta’rifâtü’d-dakîka*, thk. Abdür-rauf el-Harâbeşe, Dâru’lbnHazm, Beyrut, 1. Baskı, 2007
- El-Ensârî, Muhammed, *Şerhu mukaddimeti lukdetü’l-aclân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, Kahire, Baskı sayısı yok, 1936
- Ezherî, Muhammed b. Ahmet, *Tehzibu’l-Luğe*, Dâru’l-Hyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, thk. Muhammed İvaz, 1. Baskı, 2001
- Fâsî, Allal, *Makâsidü’s-şerî’a ve mekârimuhu*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 5. Baskı, 1993
- Fûde, Sa‘îd, *el-Müeyesser li fehmi me‘âni’s-selem fi’l-mantık*, Dâru’r-Râzî, Umman, 2. Baskı, 2004
- Feyruzâbâdî, Muhammed, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk. Mektebu’t-TurâsBidâri’r-Risale, Beyrut, 8. Baskı, 2005
- Feyyûmî, Ahmet, *el-Mesâbihu’l-munîr fi garîbi’s-şerhi’l-kebîr*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, Baskı sayısı ve yayın yılı yok
- Gazalî, Muhammed, *el-İktisad fi’l-itikat*, Dâru’l-Menâhic, Cidde, 1. Baskı, 2008
- el-MenhûlMinİlmi’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dımaşk, Dâru’l-Fikir, 2. Baskı, 1980
- el-Mustasfâ fi ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed el-Aşkar, Umman, Müessesetü’r-Risale, 1. Baskı, 2010
- Hâdimî, Nurettin, *el-İçtihadü’l-mekâsidî; hücciyetühü, zevâbitühü, mecâlâtühü*, SilsiletüKitabi’l-Ümme, Katar, 1. Baskı, Yayın yılı yok

- Hakîm, Muhammed, *el-Usul'l-amme li'l-fikhi'l-mukârin*, Dâru'l-Endülüs, Baskı sayısı, yeri ve yayın yılı yok
- Hallâf, Abdülvehhab, *İlmu usuli'l-fikh*, Dâru'l-Hadis, Baskı sayısı yok, 2002
- Hasan, Şehit, *el-Hitâbu'l-mekâsidi el-muâsırmuracaa ve takvîm*, MerkezuNemâLi'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1.Baskı, 2013
- Hayâlî, *el-Hâşiye alâ şerhi'l-akâidi'n-nesefiyye*, Kahire, Dâru'l-Besâir, 1. Baskı, Yayın tarihi yok
- Haydar Hubbu'l-Lah, *Nazâriyyetü's-sünnefi'l-fikri'l-îmâmiyyi's-şî'î*, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 2006
- Haydarî, Ali Takî, *Usulu'l-İstinbât*, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Tahran, 1. Baskı, 1959
- Hazrabek, Muhammed, *İlmu usuli'l-fikh*, el-Mektebetü'l-Buhariyyeti'l-Kübrâ, Kahire, 6. Baskı, 1969
- Usuli'l-Fikh*, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, 6. Baskı, Yayın yılı yok
- Himyerî, Nişvan b. Sa'îd, *Şemsu'l-ulum ve devau kelami'l-arab mine'l-kulûm*, thk. Mecmu'aMine'l-Bahisin, Dâru'l-Fikir, Dımaşk, 1. Baskı, 1999
- Hindî, Muhammed, *Nihâyetu'l-vusul fî dirâyeti'l-usul*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf ve Said b. Salim es-Serih, Mektebetü'l-Bâz, Riyad, 2. Baskı, 2007
- Hubâzî, Ömer b. Muhammed, *el-Muğni Fî Usuli'l-Fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, MenşûrâtuMerkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke, 1. Baskı, h. 1403
- Hubbu'l-Lah, Ali, *Dirâsât fî felsefeti usuli'l-fikh ve nazariyyetu'l-makâsîd*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 1.Baskı, 2005
- Hubeyyî, Muhammed Bekir, *Makâsîdu's-şerî'ati'l-islamiyyete'silen ve tef'îlen*, silsiletü Daveti'l-Hak, Sayı 213, h. 1427
- Huveydî, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Mu'ayyen*, Dâru'l-Evâil Li'n-Neşrve't-Tevzî', Dımaşk, 1. Baskı, h. 1420
- İbn Abdüsselam, el-İzz, *Kava'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, Baskı sayısı yok, 1991
- İbn AkîL, Abdullah, *el-Vâzih fî usuli'l-fikh*, thk. Abdülmecit Türkî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1. Baskı, 1999
- İbn Âşûr, Muhammed, *Makâsîdu's-şerî'ati'l-islamiyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Lübânî, Beyrut, Baskı sayısı yok, 2011
- İbn Beyye, Abdullah, *Alâkatü mekâsidi's-şerî'ati'l-abi-usuli'l-fikh*, Müessesetü'l-Furkan Li't-Türasi'l-İslami, London, 1. Baskı, 2006
- İbnü'l-Emîr, Musa, *el-Kemal fî ihtisâri's-şâmil*, thk. Cemal AbdünnasırAbdülmün'im, Dâru's-Selam, Kahire, 1. Baskı, 2010
- İbn Emir Hac, Muhammed, *et-Takrîrve't-Tehbîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983
- İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, DâruSâdir, Beyrut, 1. Baskı, Yayın yılı yok

- İbn Hazm, Ali b. Ahmet, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Şakir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, Baskı sayısı ve yayın yılı yok
- İbn İmâmi'l-Kâmilîyye, Muhammed b. Muhammed, *Teysîru'l-vusul ilâ minhâci'l-usûlmine'l-menkûlve'l-ma'kûl*, thk. Abdülfettah Kutup, Dâru'l-Me'ârifî'l-Hadise, Kahire, 1. Baskı, 2002
- İbnü'l-Kayyım, Muhammed b. EbiBekr, *I'lâmu'l-mevki'in an rabbi'l-alemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1991
- İbnü'l-Kayyım, Muhammed b. Ebi Bekr, *I'lâmu'l-mevki'in an rabbi'l-alemîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999
- İbn Kâzî Şuhbe, Takiyyuddin, *Tabakatü's-Şafîyye*, thk. el-Hafız Abdülhalim Han, Alemü'l-Kutub, Beyrut, h. 1407
- İbn Manzûr, Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, DâruSâdir, Beyrut, Baskı sayısı yok, h. 1414
- İbn Müflih, Muhammed, *Usulu'l-Fıkh*, thk. Fehd es-Sudhân, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad, 1. Baskı, 1999
- İbn En-Encâr, *Şerhü'l-kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad, 2. Baskı, 1997
- İbnu's-Sem'Ânî, Mansur, *Kava'idu'l-Edille*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Muhammed Hasan, 1. Baskı, 1997
- İbn Teymiye, Ahmet b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdürrahman b. Muhammed, Menşuratu Mecme'u'l-Melik Fehd, Medine, Baskı sayısı yok, h. 1416
- İcî, Abdurrahman, *Şerhu muhtasari ibni'l-hâcib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2000
- İsfahanî, Muhammed, *el-Kâşif ani'l-mahsûl fi ilmi'l-usul*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcut ve Ali Muhammed Ma'uz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1998
- İsfahanî, Muhammed, *Nihâyetü'd-dirâye bi şerhi'l-kifâye*, MüessesetüAlî el-BeytLihyâi't-Türâs, Beyrut, 1. Baskı, 1998
- Şerhu muhtasari ibni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Baka, Dâru'l-Medenî, es-Suudiyye, 1. Baskı, 1986
- İsmail, Muhammed Bekir, *Makâsıdu's-şerî'a te'sîlen ve tef'îlen*, MenşuratuRabitati'l-Alemi'l-İslâmî, Silsile-i Davet-i Hak, h. 1427
- Kacı, Temel "Hanefî Usulcülerinden Kadı Ebu Zeyd ed-Debusi'nin Kıyas Nazariyesi (Takvimü 'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde) *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yüksek Lisans Tezi Ankara 2007).
- Kâinî, *İlmu usuli'l-fıkhtatavvuren ve târîhen*, Mektebu'l-İ'lâmî'l-İslâmî, Yayın yeri yok, 1. Baskı, h. 1405
- Karâfî, Ahmet b. İdris, *Nefâisu'l-usul şerşu'l-mahsul*, thk. Adil Ahmet ve Ali Muhammed, MektebetuNezâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1. Baskı, 1995
- Karâfî, Ahmet b. İdris, *Tenkîhu'l-fusûl fi ihtisâri'l-mahsûl*, thk. Muhammed eş-Şâğul, el-Mektebetü'l-EzheriyyeLi't-Turâs, Kahire, Baskı sayısı ve tarihi yok

- Kârî, Ali, *Şerhu nuhbeti'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nezzar ve Heysem Nezzar, Dâru'l-Erkam, Beyrut, Baskı sayısı ve yayın tarihi yok
- Kefevî, Eyüp, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, Baskı sayısı ve yayın tarihi yok
- Kelûzânî, Mahfuz B. Ahmet, *Et-Temhid fi usuli'l-fikh*, Thk. Müfit Ebu Amşe, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-İslami, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1. Baskı, 1985
- Kenânî, Eşref, *el-Edilletü'l-isti'nâsiyye inde'l-usuliyîn*, Dâru'n-Nefâis, Umman, 1. Baskı, 2005
- Kenûcî, Muhammed, *Ebcedu'l-Ulum*, Dâru İbn Hazm, Yayın yeri yok, 1. Baskı, h. 1423
- Kenûcî, Muhammed, *el-İlmu'l-hufâkmin ilmi'l-iştikâk*, thk. Nezir Muhammed Mektebî, Dâru'l-Besâir, Dımaşk, 1. Baskı, 1985
- Kozalı, Abdurrahim, "Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî", *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (27 Aralık 2019), 311-335.
- Kozalı, Abdurrahim, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Konevî, Kasım b. Abdullah, *Enîsü'l-fukaha fi ta'rîfi'l-elfâzi'l-mütedâvilebeyne'l-fukaha*, thk. Yahya Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2004
- Leknevî, Muhammed b. Nizamuddin, *Fevâtiu'r-rahmût şerhu müslimi's-subût*, thk. Abdullah Mahmut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2002
- Mahallî, Abdullah b. Muhammed, *el-Bedrü't-tâli' fi halli cem'i'l-cevâmi'* thk. Mürteza ed-Dağistani, Müessesetü'r-Risale Naşirun, 1. Baskı, 2005
- Mahallî, Ahmet, *Şerhu'l-Varakât*, thk. Hüsamettin b. Musa Afâne, Mektebetü'l-Abîkân, Yayın yeri ve baskı sayısı yok, 2001
- Merdâvî, Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1. Baskı, 2000
- Mer'Esî, Ebu Bekir, *Neşru'd-devâli' şerhu tevâli'i'l-envâr*, thk. Muhammed Yusuf İdris, Dâru'l-Nuri'l-Mubeyyin Li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Umman, 1. Baskı, 2015
- Menûn, İsa, *Nibrâsu'l-ukûl fi tahkiki'l-kıyâs inde ulemâi'l-usûl*, Matbaatu't-Tezâmuni'l-Ehevî, Kahire, 1. Baskı, Yayın yılı yok
- Meydânî, Abdurrahman, *Zevâbitü'l-Marife*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 8. Baskı, 2007
- Mudî'Î, Muhammed, *Selemu'l-vusûlli şerhi nihâyeti's-sûl*, Mektebetü'Bahri'l-Ulûm, Demenhur, b.y. ve ts.
- Munâvî, Abdurrauf, *el-Yevâkîve'd-durer fi şerhi nuhbeti İbn Hacer*, thk. el-MurtezaZeyd Ahmet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1. Baskı, 1999
- Murtezâ, eş-Şerîf, *ez-Zerî'e fi usûli's-şerî'a*, Baskı sayısı ve yayınevi yok, Tahrân, h. 1381
- Muzaffer, Muhammed, *Usulu'l-Fikh*, Metâbi'u'n-Numan, Necef, 2. Baskı, 1967
- En-Nemle, Abdülkerim Ali, *el-Mühezzeb fi usuli'l-fikhi'l-mukârin*, Mektebetü'e-Rüşd, Riyad, 1. Baskı, 1999
- Nevevî, Muhittin b. Şerefuddin, *el-Minhac şerhu sahihi Müslimi'l-Haccac*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2. Baskı, h. 1392

- Nişâbe, Mahmut, *Nesru'd-dârî ala şerhi'l-Fenârî*, Matbaatü'l-Alem, İstanbul, h. 1312
- Ömer, Ahmet Muhtar, *Mucemu's-Sevâbi'l-luğavî delîlu'l-meskefi'l-arabi*, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1. Baskı, 2000
- Ramazan, Muhammed Abdullah, *İlmu'l-Mantık*, inc. Halit ez-Zâhidî, DâruİbnHazm, Beyrut, 1. Baskı, 2015
- Râzî, Ebû Bekir, *Muhtâru's-Suhâh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 1997
- Râzî, Muhammed, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir el-İlvânî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 3. Baskı, 1997
- Râzî, Muhammed, *El-Mahsûl min ilmi'l-usul*, Müessesetü'r-Risale Naşirun, Beyrut, 1. Baskı, 2008
- Râzî, Muhammed, *Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 3. Baskı, h. 1424
- Rehûnî, Yahya b. Musa, *Tuhfetu'l-mes'ûl şerhu muhtasar muntaha'l-usul*, Dâru'l-BuhûsLi'd-Dirasati'l-İslamiyye, Dâruİhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 2002
- Reysûnî, Ahmet, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-imami's-şatibi*, MenşuratMa'hedi'l-Alemi Li'l-Fikri'l-İslami, ABD, 4. Baskı, 1995
- Rukî, Muhammed, *Nazariyyetu't-tak'îdi'l-fikhî ve eseruha fi ihtilâfi'l-fukahâ*, MenşûrâtuKülliyeti'l-Âdâb, ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Ribat, 1. Baskı, 1994
- Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Me'alimu'l-cedide li ilmi usuli'l-fikh*, Metabi'u'n-Numân, Necef, 2. Baskı, 1975
- Sa'îdî, Abdülmuteal, *Tecdûilmi'l-mantık fi şerhi'l-habîsâle't-tehzîb*, Mektebtu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdihî, Kahire, Baskı sayısı ve yayın yılı yok
- Sa'dî, Abdülhakim, *Mebâhisü'l-ille inde'l-usuliyin*, Dâru'l-Beşâiri'l-islamiyye, Beyrut, 2. Baskı, 2000
- Sâlih, Muhammed Edip, *Tefsiru'n-Nusûs*, Menşuratu mektebi'l-İslâmiyye, Beyrut, 5. Baskı, 2008
- Sâvî, Ahmet, *Şerhu's-sâvî, alâ cevhereti't-tevhîd*, thk. Abdülfettah el-Bizim, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut, 5. Baskı, 2007
- Sekefî, UbeyrBint Muhammed, *el-Mesailü'l-usuliyeti'l-mutaallik abime bâhisi'l-elfâz elletî ihtelefe fihâ el-imâmân er-râzî fi'l-mahsul ve'l-âmidî fi'l-ihkâm cem'an ve dirâseten*, UbeyrBint Muhammed'in doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Suudi Arabistan, 2010
- Sem'ânî, Mansur, *Kavti'u'l-edille mine'l-usul*, thk. Muhammed Hasan eş-Şafii, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1999
- Sinânî, Hilmi, *Usuli'l-istinbatnde'l-usuliyin*, MenşuratuŞebeketiHecri's-Sikafiyye, 1998, Baskı sayısı ve yayın yeri yok
- Siyâlkûtî, Abdülhakim, *Şerhu'-risaleti's-şemsiiyye*, el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye, Baskı sayısı, yeri ve yayın yılı yok
- Subkî, *Ref'u'l-hâcib an muhtasari ibni'l-hâcib*, thk. Ali Muhammed Mauz ve Adil Ahmet Abdülmevcut, Alemü'l-Kutub, Beyrut, 1. Baskı, 1999

- , *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Baskı sayısı yok, 1995
- , *Cem 'U'l-Cevâmi'*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1. Baskı, 2005
- Sun'Ânî, Muhammed b. İsmail, *İrşâdü'n-nukâd ilâ teysîri'l-içtihat*, thk. Selahattin Makbûl, ed-Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, 1. Baskı, h. 1405
- Sunkûr, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Usulî*, Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, Beyrut, 1.Baskı, 2011
- Suyutî, Abdurrahman, *el-Mezîd fî ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fuat Ali Mansur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.Baskı, 1998
- Okur, Hüseyin, Hanefi Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti, Uludağ Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa, 2015.
- Orhan, Fatih, “Şer’ Naslar Karşısında İctihadın İmkânı ‘Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur’ Kaidesi”, *İslami İlimler Dergisi* 16/1 (24 Mart 2021), 107-131.
- Özen, Şükrü, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Takuyiddin, Muhammed, *Usulu'l-âmmeh lil-fikhî'l-mukaren*, (Beyrut: Daru'l-Endelüs, Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Yalçın, Mikdad, *Mealimu binai nazariyyetu't-terbiye*, Riyad: Daru Alemleri Kütüb, 1999.
- Yaman, Ahmet, “Makasid Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, Sınırlar ve Sorunlar”, *Makâsîdî Tefsir Kur'anı Kerîmi Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yıldırım İlyas, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği–*, Atatürk Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum, 2014.
- Zuhayli, Vehbe, *Fıkhu'l-İslami ve Ediletuhu*, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1984.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	MOHAMMAD ALİ YOUSEF		ABU-EİD
Doğum Yeri ve Yılı	Amman		
Bildiği Yabancı Diller	Arapça (İleri Seviye C2)		Türkçe (İlk Seviye B2)
Eğitim Durumu	Başlama- Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2001	2005	Amman Hârîbetu's-Sûk Lisesi
Lisans	2006	2011	Ürdün Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Yüksek Lisans	2011	2014	Ürdün/Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi / İslam Hukuku
Doktora	2016	2022	Bursa Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
Çalıştığı Kurum	Başlama- Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2022	Devam	Ürdün Adalet Bakanlığında Kadılık (Hakimlik)
Yayımlar:			
İletişim (e-posta):			
Tarih İmza Adı-Soyadı			