

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

TE'SİR TEORİSİ BAKIMINDAN FIKIH-USÛL İLİŞKİSİ

Ahmet Muhammet Peş

1140207009

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Adnan KOŞUM

ISPARTA - 2017



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Ahmet Muhammet PEŞE	
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri	
Tez Başlığı	Te'sir Teorisi Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)		
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında Jürimiz 16/05/2017 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora Tezi için;</p> <p style="text-align: center;"><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU²</p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.</p>		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Adnan KOŞUM	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Haluk SONGUR	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN	

¹Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

²OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

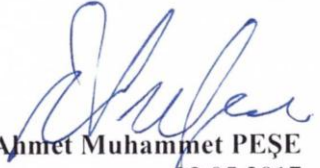
⁴Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrenci, yeni tez konusu belirler.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “TE’SİR TEORİSİ BAKIMINDAN FIKIH-USÛL İLİŞKİSİ” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.


Ahmet Muhammet PEŞE
23.05.2017

ÖZET

TE'SİR TEORİSİ BAKIMINDAN FIKIH-USÛL İLİŞKİSİ

Ahmet Muhammet PEŞE

Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri
Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.

Danışman: Prof. Dr. Adnan Koşum

Günümüzde genellikle fıkıh usûlüne iki önemli işlev yüklenmektedir. Bunlardan ilki, şer'î delillerden yeni hükümler elde etme, ikincisi var olan hükümlerin tutarlılığını ortaya koymadır. Fıkıh usûlüne bu iki işlevin yüklenmesi, fıkıhın furûu ile usûlü arasında dinamik bir ilişkinin olması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre fikhî hükümlerin fıkıh usûlü teorilerine uygun olarak elde edilmesi gerektiği gibi, fıkıh usûlü teorilerinin de mevcut fikhî hükümlere uygun olarak kurgulanması gerekmektedir.

Bu çalışmada kıyâsın en önemli unsuru olan illetin tespitine ilişkin ortaya atılan te'sir teorisi bakımından fıkıh-usûl ilişkisi inceleme konusu edilmektedir. Te'sir teorisi ilk defa kurgulanırken esas olarak selefin uygulamaları ve mevcut fikhî hükümler dikkate alınmış olsa da teorinin gelişimine yön veren kelâmî tartışmalar da bulunmaktadır. Bu hususta fukahâ ve mutekellimîn geleneğine mensup usûlcülerin yaklaşımları arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Hatta usûlcülerin çoğunluğunun, hanefîlerin aksine, mevcut uygulamaları teorik çerçevenin içerisine alıp onların meşruiyetini koruyan bir yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Zira ed-Debûsî ile birlikte hanefîler, illet tespitini te'sirle sınırlı tutan teoriyi benimseyerek, hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıl fıkıh literatüründe yaygın olarak kullanılan tardî nitelikteki kıyâsları mümkün olduğunca fıkıh literatüründen çıkarmışlardır. Diğer mezhepler teorik olarak illet tespitini te'sirle sınırlı tutmadıkları halde, ed-Debûsî ile başlayan eğilim onların fıkıh literatüründe de kaçınılmaz olarak bir dönüşüm başlatmıştır. Bir diğer ifadeyle hanefî teori, genel fıkıh düşüncesini değişime zorlamıştır. Te'sir teorisinin, bu yönüyle, fıkıh düşüncesini inşa eden ve literatürü şekillendiren bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh-Usûl İlişkisi, Usûl-Furû İlişkisi, Te'sir Teorisi, Münâsebet, Münâsib Vasıf, Ta'lîl, İlet, İlet Tespit Yöntemleri.

ABSTRACT

FIQH-USUL RELATION IN TERMS OF TA'SIR THEORY

Ahmet Muhammet PEŞE

Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences
Department, Ph.D., 2017.

Supervisor: Prof. Dr. Adnan Koşum

It is generally accepted that there are two important functions of usul al-fiqh. First is to obtain new provisions from shar'i evidence, second is to demonstrate the consistency of existing provisions. These two functions are based on the opinion that there should be a dynamic relationship between fiqh and usul al-fiqh. According to this opinion, as the fiqh provisions should be obtained in accordance with the usul al-fiqh theories, usul al-fiqh theories must also be constructed in accordance with the existing jurisprudence.

In this study, fiqh-usul relation is examined in terms of the ta'sir theory presented to determine the illa/cause which is the most important element of qiyas. When the ta'sir theory was first constructed, mainly the applications of the allegiance and the existing legal provisions were taken into consideration. There are also some theological discussions that lead to the development of theory. In this respect, there is no difference between the approaches of followers of fukahâ and the mutakallimîn traditions. In fact, the majority of the usulis seem to have an approach that takes the existing applications into the theoretical framework and theoretically protects the legitimacy of existing practices, unlike the Hanafis. Because, along with ad-Dabûsî, the Hanafis accepted the theory which limited the determination of illa to ta'sir and consequently they have extracted formal analogies which are widely used in the fourth and fifth centuries of hijri from the fiqh literature as far as possible. Although other sects did not theoretically limit the determination of illa to ta'sir, the tendency started with ad-Dabusi inevitably initiated a transformation in their fiqh literature also. In other words, Hanafi theory has enforced to change the general idea of fiqh. So it is understood that ta'sir theory functions to shape fiqh thought and the literature.

Keywords: Fiqh-Usul Relation, Usul-Furu Relation, Ta'sir Theory, Munasaba, al-Vasf al-Munasib, Ta'lîl, Reasoning, Illa, Cause, Determination of Illa.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
ÖNSÖZ.....	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
FIKİH-USÛL İLİŞKİSİ	6
I. FIKİH LİTERATÜRÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI	6
II. FIKİH USÛLÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI VE FIKİH USÛLÜ YAZIMINDA İZLENEN METOTLAR	11
İKİNCİ BÖLÜM	
TE'SİR TEORİSİNİN OLUŞUMUNA ETKİSİ BAKIMINDAN KELÂM VE FIKİH.....	28
I. İLLETİN MAHİYETİ VE TESPİTİ SORUNU	28
A. İlletin Tanımı ve Mahiyeti.....	28
B. Ta'lîl Sorunu.....	31
C. Genel Olarak İlet Tespit Teorileri	33
II. TE'SİR TEORİSİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ	36
A. Te'sir Teorisinin Ortaya Çıkışı.....	36
B. Mu'tezilî Usûl Düşüncesinde Te'sir.....	44
C. Te'sirin İlet Tespitinde Yöntem Olarak Belirlenmesi Sorunu	50
1. İlet Tespitinde İlk Eş'arî Teoriler	51
2. Fukahâ'nın Teorileri	54
D. İlet Tespitini Te'sirle Sınırlı Tutan Yaklaşım ve ed-Debûsî'nin Etkisi	60

E.	Te'sîrin Akılla Kavranabilir Olma Özelliği.....	67
F.	Münâsebet Teorisinin Ortaya Çıkışı ve Te'sîrle İlişkisi.....	71
G.	Geçerlilik Bakımından Münâsib Vasıflar.....	77
	1. Muteber münâsib vasıflar	77
	2. Mülgâ münâsib vasıflar	81
	3. Mürsel münâsib vasıflar.....	83
H.	Hanefî Te'sîr Teorisinin Gelişiminde Mâturûdîliğin Etkisi.....	86
İ.	Te'sîr Derecesi Bakımından İletlerin Sınıflandırılması	91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKHA UYUM SORUNU BAKIMINDAN TE'SÎR TEORİSİ.....	101	
I. İLK DÖNEM FIKIH LİTERATÜRÜNDEKİ KIYAS ÖRNEKLERİ VE TE'SÎR.....	101	
A.	İlet Tespitinde Te'sîri Şart Koşanların İlk Dönem Fıkıh Literatüründeki Kıyas Örneklerine Bakışı.....	102
B.	İlet Tespitinde Te'sîri Şart Koşmayanların İlk Dönem Fıkıh Literatüründeki Kıyas Örneklerine Bakışı.....	107
II. FIKIH LİTERATÜRÜNDE TARDÎ (MÜNÂSİB OLMAYAN) KIYASLAR: İLET TESPİTİNDE FIKIH-USÛL UYUMSUZLUĞU ..	117	
A.	Hanefî Fıkıh Literatürü.....	124
	1. et-Tahâvî'nin Eserleri	124
	2. el-Cessâs'ın Eserleri	129
	3. el-Kudûrî'nin Eserleri	133
B.	Mâlikî Fıkıh Literatürü	135
C.	Şâfiî Fıkıh Literatürü	137
D.	Hanbelî Fıkıh Literatürü	139
III. İLET TESPİTİNDE FIKIH-USÛL UYUMU.....	141	

A. Deverân/Tard-Aks	141
B. Tard/İttirâd.....	145
C. Sebr-Taksîm	147
D. Te'sîr.....	150
IV. TARİHSEL SÜREÇTE TEORİNİN FIKIH LİTERATÜRÜNE ETKİSİ: MÜESSİR VASIFLARA GEÇİŞ.....	157
A. Hanefî Fıkıh Literatürü	158
B. Mâlikî, Şâfî ve Hanbelî Fıkıh Literatürü	179
SONUÇ.....	187
BİBLİYOGRAFYA	193

ÖNSÖZ

Fıkıh usûlündeki tüm teorilerin eşzamanlı olarak ortaya çıkmaması, furû-ı fıkıhla usûl-i fıkıh arasındaki ilişki hakkında genel bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Fıkıh usûlünün bazı temel teorilerinin fikhî mezheplerin teşekkülünden önce kurgulanmış olması sebebiyle, benimsenen teoriler mezheplerin görüşleri ve ilk dönem fıkıh literatürü üzerinde etkili olmuşlardır. Söz gelimi, İmâm Muhammed'in eserlerinden itibaren kıyâsın şer'î bir hükmü ispat etmek amacıyla kullanılması, kıyâsın şer'î bir delil olduğu yönündeki temel ilkenin fikhî tartışmalar üzerindeki etkisini ve fıkıh literatürünü şekillendirici işlevini ortaya koymaktadır. Fıkıh usûlündeki teorilerin çoğu ise fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra her mezhebin kendine ait görüşleri esas alınarak kurgulanmışlardır. Zira bir mezhep usûlü geliştirmenin, teorileri tümevarım yöntemiyle elde etmekten başka bir yolu bulunmamaktadır. Şu kadar var ki, kimi usûlcüler, tek bir mezhep usûlü yerine genel bir fıkıh usûlü, hatta tüm şer'î ilimleri ilgilendiren bir metodoloji kurabilmek amacıyla, mümkün olduğunca teorileri kelâmî ilkelere ya da dil ve mantık kurallarına göre kurgulama yoluna gitmişlerdir. Bir teorinin sonradan kurgulanması, onun fikhî tartışmaları ne düzeyde etkilediği ve fıkıh literatürüne tatbik edilip edilmediği gibi sorunları akla getirmektedir.

Bu çalışmada kıyâsın en önemli unsuru olan illetin tespitine ilişkin ortaya konulan te'sîr teorisinin gelişimine yön veren fikhî ve kelâmî tartışmalar tespit edilmeye çalışılmış, mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıktığı anlaşılan bu teorinin tarihi süreç içerisinde fikhî tartışmaları etkileyip etkilemediği ve fıkıh literatürüne ne düzeyde tatbik edildiği inceleme konusu edilmiştir.

Son olarak çalışmanın ortaya çıkıp tamamlanması sürecinde desteklerini esirgemeyen başta danışmanım Prof. Dr. Adnan Koşum olmak üzere Prof. Dr. Talip Türcan, Prof. Dr. Haluk Songur ve Yrd. Doç. Dr. Ünal Yerlikaya'ya teşekkürlerimi sunmayı bir borç olarak görüyorum.

GİRİŞ

Fıkıh usûlündeki birçok ilkenin tespit edilmesinden çok daha önce fikhî meselelerle ilgili görüşler ortaya çıkmış ve fıkıh büyük ölçüde teşekkül etmiştir. Elbette fikhın hiçbir kurala dayanmadan teşekkül ettiğini söylemek mümkün değildir. İlk dönemde sahâbe ve onları takip eden müctehidler, ictihâd ederken zihinlerindeki temel ilke ve kurallara riayet etmişlerdir. Sonraki dönemde usûlcüler, genellikle, onların zihinlerindeki temel ilke ve kuralları keşfetme yoluyla ya da doğrudan dil kuralları ve benimsedikleri kelâmî ilkeleri esas alarak teorilerini kurgulamışlardır. Bu teorilerin tartışma konusu edildiği fıkıh usûlüne günümüzde, genellikle, şer'î hükümleri elde etme ve benimsenen fikhî görüşlerin tutarlılığını ortaya koyarak onları savunma olmak üzere iki önemli işlev yüklenmektedir. Bunlardan ilki, karşılaşılan yeni meselelerin şer'î hükümlerini ictihâd yoluyla ortaya koymak anlamına gelmektedir ki, fıkıh usûlü bu sayede ileriye dönük inşa edici bir işlev görmektedir. İkincisi ise fıkıh usûlünün geriye dönük olarak gördüğü işlev olup fıkıh mirasını okuyup anlamlandırma çabasını ifade etmektedir. Bu itibarla fıkıh usûlünün işlevleriyle ilgili tartışmalar, aynı zamanda fikhın furû'u ile usûlü arasındaki ilişkinin mahiyetini kavramaya dönük tartışmalardır.

Te'sîr Teorisi Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi'nin araştırma konusu edildiği bu çalışma, kıyâsın en önemli unsuru olan illetin doğru olarak tespit edilebilmesi amacıyla geliştirilen te'sîr teorisinin ortaya çıkışı, gelişimi ve tatbik edilmesi süreçleri bakımından furû-ı fıkıhla usûl-i fıkıh arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Esasen furû-ı fıkıhla usûl-i fıkıh arasındaki ilişkinin, *usûl-furû ilişkisi* biçiminde ifade edilmesi daha doğru iken, *usûl* ve *furû* kelimeleri birlikte kullanıldığında akrabalık ilişkilerinin akla gelmesi sebebiyle tez başlığı ve diğer alt başlıklarda furû yerine fıkıh kelimesi tercih edilmiştir. Yani başlıklarda kullanılan fıkıh kelimesiyle fikhın furûu, usûl kelimesiyle ise fikhın usûlü kastedilmektedir.

Fıkıh-usûl ilişkisi tabiri, hüküm-teori ilişkisini ifade etmek üzere kullanılabilmesi gibi, fıkıh ve usûl düşüncesi arasındaki ilişkiyi ifade etmek üzere de kullanılabilir. Daha açık bir ifadeyle, fıkıh-usûl ilişkisi denildiğinde furû-ı fıkıhla ilişkin hükümlerle fıkıh usûlünde yer alan teorilerin birbiriyle ilişkisi ya da genel olarak fıkıh düşüncesiyle usûl düşüncesi arasındaki ilişki kastedilebilir. İlk anlamdaki fıkıh-usûl ilişkisiyle, hem teorilerin oluşumunda furû-ı fıkıhla ilişkin hükümlerin ne düzeyde etkili

olduğu hem de teorik tartışmaların hükümler üzerinde etkili olup olmadığı sorunu kastedilirken; ikinci anlamdaki fıkıh-usûl ilişkisiyle usûl ya da fıkıh alanında yapılan tartışmaların karşılıklı olarak dikkate alınıp alınmadığı, özellikle teorik tartışmaların fıkha katkısının olup olmadığı sorunu kastedilmektedir. Bu ikinci anlamla kastedilen sorunu şu şekilde ifade etmek de mümkündür: Mutlak olarak fıkıh usûlündeki tartışmaların yalnızca teoride kalıp furû-ı fıkha ilişkin eserlere yansımadağı iddia edilebilir mi; yoksa bunun tam aksine teorik tartışmalar furû-ı fıkha ilişkin eserlerde dikkate alınıp fikhî tartışmalara yön vermiş midir?

Fıkıh usûlünün yukarıda belirtilen işlevleri dikkate alındığında, fıkıh-usûl ilişkisinin genellikle ilk yönüyle tartışma konusu edildiği, buna karşılık teorinin furû-ı fıkıh literatürüne tatbik edilip edilmediği sorunuyla yeterince ilgilenilmediği anlaşılmaktadır. Elinizdeki bu çalışmada te'sîr teorisi bakımından fıkıh-usûl ilişkisinin her iki yönünü de ortaya koymak amaçlanmaktadır. Öncelikle teorinin oluşumunda fikhî ve kelâmî tartışmalardan hangisinin daha etkili olduğu ve teorinin gelişip yaygın olarak benimsenmesinden sonra furû-ı fıkha ilişkin hükümlerde herhangi bir tasarrufa gidilip gidilmediği incelenecektir. Ancak öncelikli olarak belirtilmesi gerekir ki, fıkıhın geleneğe bağlı yapısı dikkate alındığında furû-ı fıkha ilişkin hükümlerde teorik tartışmalara bağlı değişimlerin olma ihtimali oldukça düşüktür. Bu nedenle ikinci olarak, teorinin gelişmesiyle, fikhî tartışmalarda ve meselenin furû-ı fıkıh literatüründe ele alınış biçiminde herhangi bir gelişmenin olup olmadığı incelenecek, böylece teorik tartışmaların fakîhler tarafından dikkate alınarak literatüre tatbik edilip edilmediği tespit edilmiş olacaktır.

Fıkıh-usûl ilişkisinin te'sîr teorisi örnekliğinde ortaya konulmaya çalışılmasında, sözü edilen teorinin gelişim aşamaları bakımından dikkat çekici yönleri sahip olması yanında, furû-ı fıkıh literatüründe sık karşılaşılan bir kelime olmasının etkisi de bulunmaktadır. Öte yandan te'sîrle ilgili tartışmalar, kıyâsın tanımlanmasında büyük öneme sahip olup, te'sîr kavramı kıyâs teorisinde merkezi bir yer teşkil etmektedir. Zira kıyâsı şer'î bir delil olarak kabul eden ve çoğunluğu teşkil eden bilginler, kıyâsın sınırlarının ne olduğu konusunda görüş birliğine varabilmiş değillerdir. Söz gelimi aynı mezhebe mensup bilginlerden bir kısmı, benzerliklerin esas alındığı şebek kıyasını muteber görürken, diğer bir kısmı yalnızca illetin esas alındığı kıyâsları muteber görüp şebek kıyasını delil olarak kabul etmemektedir. Şebek kıyasının tartışmalı olması bir

yana, illetin esas alındığı kıyâslarda doğru illetin nasıl belirleneceği hususu bile tartışmalıdır. Kimileri te'sîr dışında sebr-taksîm, deverân, tard/ittirâd gibi yöntemlerle ya da salt münasebete dayalı olarak illet tespit edilebileceği görüşünde iken, başta hanefiler olmak üzere kimileri illet tespit yollarını te'sîrle sınırlı tutmaktadır. İlet tespitini te'sîrle sınırlı tutanlar, diğerlerine göre kıyâsın sınırlarını oldukça daraltmış olmaktadır. Dolayısıyla illet tespitinin te'sîrle sınırlı tutulup tutulmaması yönündeki tartışmaları, aslında kıyâsın sınırlarını belirleyip onu tanımlamak amacıyla yapılan tartışmalar olarak görmek gerekmektedir. Te'sîr teorisinin önemini gösteren bir diğer husus ise onun makâsîd ve maslahatla ilgili tartışmaların merkezinde yer alıyor olmasıdır ki, te'sîr teorisi bu özelliğiyle fıkıh usûlünün en güncel tartışmalarından birini yakından ilgilendirmektedir. Klasik dönemde ve günümüzde şer'î illetlerin, hatta genel olarak şer'î hükümlerin tespitinde makâsîd ve maslahatı esas alan yaklaşımların anlaşılabilmesi için te'sîr teorisinin mutlaka kavranmış olması gerekmektedir.

Araştırma, *giriş* ve *sonuç* dışında üç bölümden oluşmaktadır. *Fıkıh-Usûl İlişkisi* başlığını taşıyan ilk bölüm, ikinci ve üçüncü bölümlerde elde edilen sonuçlara göre genel olarak usûl ve fıkıh literatürünün ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili tespitlerden oluşmaktadır. Kronolojik önceliği sebebiyle fıkıh literatürü öne alınmış, te'sîr teorisinin benimsenip tatbik edilmesiyle ilgili elde edilen bulgulara göre fıkıh literatürünün geçirdiği aşamalardan bahsedilmiştir. Te'sîr teorisinden sonra fıkıh literatüründe herhangi bir değişimin olup olmadığı, olduysa değişenin ne olduğu sorusuna cevap aranmıştır.

Fıkıh Usûlünün Ortaya Çıkışı ve Fıkıh Usûlü Yazımında İzlenen Metotlar başlığı altında ise fıkıh usûlünün genel olarak kelâm ve fıkıhla ilişkisi ele alınmıştır. Bir diğer ifadeyle benimsenen kelâmî ilkelerin ve fikhî görüşlerin genel olarak fıkıh usûlü teorilerinin ortaya çıkışında ne düzeyde etkili oldukları hakkında değerlendirmede bulunulmuştur. Bu bölümde genel olarak fıkıh usûlünün kelâm ve fıkıhla ilişkisine yer verilmesi, te'sîr teorisiyle ilgili ortaya çıkan yaklaşımların daha iyi kavranabilmesini sağlama amacına matuftur. Söz gelimi, te'sîrle ilgili bir tanım geliştiren usûlcünün, fıkıh ya da kelâm geleneğinden hangisine bağlı olduğu bilindiğinde, onu söz konusu tanımlı yapmaya sevkeden etkenleri daha iyi kavramak mümkün olacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü meselenin teorik kısmına ayrılmıştır. Bu bölümün ilk kısmı te'sîr teorisine giriş mahiyeti taşımaktadır. Burada teorinin tarihi gelişimiyle ilgili analizlere geçmeden önce illetin tanımı ve mahiyeti ile ilgili tartışmalar hakkında bilgi verilmiş, şer'î hükümlerin ta'lîli ile ilgili tartışmalar hakkında kısa bir değerlendirmede bulunulmuştur. Ayrıca okuyucunun genel bilgi sahibi olabilmesi amacıyla kısaca illet tespit teorilerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümle gerçekleştirilmek istenen iki önemli amaç bulunmaktadır. Bunlardan ilki, teorinin tarihi gelişim sürecinin ortaya konulmasıdır. Bunun için te'sîr teorisi, ortaya çıkışından itibaren kelâm ve fıkıh geleneğine mensup bilginlerin yaptıkları katkılar dikkate alınarak analiz edilmiş, teorinin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği aşamalar tasnif edilmeye çalışılmıştır. Tasnifte kronolojik sıra gözetilmekle beraber, esas olarak belli bir kelâmî mezhebin temsil ettiği yaklaşımlar ve teoriye yön veren, nispeten bireysel katkılar göz önünde bulundurulmuştur. Bu nedenle teorinin gelişim aşamaları dönemsel olarak değil, öne çıkan özellikleri ile tanımlanmış ve o şekilde isimlendirilmiştir. İkinci bölümle gerçekleştirilmek istenen ikinci amaç, teorinin ortaya atılmasında etkili olan faktörleri tespit ederek, fikhî ve kelâmî tartışmalardan teoride etkili olanları ortaya koyabilmektir.

Üçüncü bölüm, çalışmanın pratik yönünü oluşturmakta olup teorinin fıkıh literatürüne tatbik edilip edilmediği ve furû literatürü üzerinde etkili olup olmadığı hakkındadır. Bu itibarla öncelikle te'sîr teorisinin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde yazılan fıkıh literatüründeki kıyâs örnekleri incelenmiş, bu örneklerle teori arasında uygunluğun olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylelikle ilk dönem bilginlerinin zihinlerinde mevcut olduğu düşünülen kuralların sonraki dönemde ortaya atılan te'sîr teorisiyle ne ölçüde uyduğu gösterilmeye çalışılmış ve usûl bilginlerinin konuyla ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümün sonraki kısımlarında ise te'sîr teorisinin ortaya çıkıp usûlcüler tarafından tartışıldığı dönemde yazılan fıkıh literatüründe teorinin tatbik edilip edilmediği ve usûlle fıkıh literatürü arasında uyum olup olmadığı araştırılmıştır. Zira araştırmanın sonucunda usûlle fıkıh literatürü arasında uyumun olduğunu görmek, usûlcüler tarafından ortaya atılan teorilerin fıkıhtan bağımsız olarak gelişmediğini ve fikhî hükümlerin elde edilip yorumlanmasında teorik tartışmaların dikkate alındığını gösterecektir. Öte yandan usûlle fıkıh literatürü arasında uyumsuzluk görmek, usûldeki teorilerin fıkıha tatbik edilmediğini, dolayısıyla usûlcüler tarafından yapılan tartışmaların teorik düzeyde kalıp

uygulamaya geçirilmediğini gösterecektir. Te'sîr teorisi bağlamında düşünüldüğünde ise en azından bu bölümle, illet tespitine ilişkin teorilerle pratik arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve konuyla ilgili geliştirilen teorilerin fikhî hükümler ve bu hükümlerin derlendiği literatür üzerinde etkili olup olmadıklarını görme fırsatı olacaktır.

Araştırmanın fıkıh-usûl ilişkisi üzerine kurulmuş olması sebebiyle, fikhın her iki alanına ilişkin klasik kaynaklardan yararlanılmıştır. Konunun teorik kısmını teşkil eden ikinci bölümde fıkıh usûlü eserleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamış, te'sîr teorisine katkısı olduğu düşünülen tüm kaynaklar kullanılmıştır. Teorinin fıkha uyum sorunu incelenen üçüncü bölümde ise kaynak sınırlaması, teori ile pratik arasında uyum ya da uyumsuzluğun tespit edilebilmesi kriterine göre yapılmıştır. Özellikle hicrî beşinci yüzyıl ve öncesi fıkıh literatürü, kendilerinden teoriyle pratik arasındaki uyum ya da uyumsuzluğun net bir şekilde takip edilebilmesi sebebiyle, üçüncü bölümün öncelikli kaynakları olarak belirlenmiştir. Altıncı yüzyıl ve sonrasına ait fıkıh literatürü ise, tümüyle incelenmemiş, içlerinden onları temsil ettiği düşünülen kaynaklar seçilmiştir.

Yakın dönemde, şer'î hükümlerin gerekçelendirilme sorunuyla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Sözü edilen çalışmalardan birçoğu, bahsedilen sorunla doğrudan ilgili olan te'sîr teorisi hakkında önemli tespitler içermektedir. Elinizdeki çalışmada, Muhammed Mustafa Şelebî'nin, *Ta'lîlu'l-Ahkâm (Ard ve Tahlîl li Tarîkati't-Ta'lîl ve Tetavvurâtihâ fi Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd)*; Abdulhakîm Abdurrahmân Es'ad es-Sa'dî'nin, *Mebâhisu'l-İlle fi'l-Kıyâs*, Tuncay Başoğlu'nun, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* ve Talip Türcan'ın, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* gibi doğrudan te'sîr teorisine ilgili olmadıkları halde konuyla ilgili önemli tespitler içeren çalışmalarından yararlanılmıştır. Öte yandan yakın dönemde yapılabilecek bu çalışmada yararlanılan araştırmalar arasında, özellikle te'sîr teorisini inceleme konusu edinen ve teorinin gelişim aşamalarını ortaya koyanlar da bulunmaktadır. Ebtihal M. R. Abujazar, *Nazariyyetu't-Te'sîr fi'l-İlle inde'l-Hanefiyye* adlı makalesinde, te'sîr teorisini hanefî usûl düşüncesi özelinde ele alırken; Fatih Turay, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı* adlı çalışmasında el-Ğazâlî'nin ve el-Ğazâlî'den önceki usûlcülerin te'sîr teorisi hakkındaki görüşlerini konu edinmektedir. Te'sîr teorisinin furû-ı fıkıhla olan ilişkisi ise ilk defa bu çalışmada inceleme konusu edilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FIKİH-USÛL İLİŞKİSİ

I. FIKİH LİTERATÜRÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI

Hz. Peygamber devrinin en önemli özelliği her bir şer'î hükmün doğrudan ya da dolaylı olarak vahye dayalı olmasıdır. Bir diğer ifadeyle Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde verilen tüm hükümler vahyin denetimi altındadır. Sahâbe ve tâbiûn devrinde ise ictihâdları Hz. Peygamber'e arz imkanı ortadan kalkmıştır. Bu nedenle sahâbe ve tâbiûn devri fıkıh tarihinde çok önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Sahâbe ve tâbiûn Kur'ân ve Sünnet'ten birçok hüküm çıkarmış ve çok sayıda ictihâd yapmışlardır. Öyle ki bazı bilginler, sahâbeyi verdikleri fetva sayısı bakımından üçe ayırmış, ilk sırayı birer büyük cilt teşkil edecek kadar fetva veren Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Ömer, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe'ye vermişlerdir. İkinci sırada birer küçük cilt teşkil edecek kadar fetva veren Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Ebû Musa, Talha ve Zubejr gibi yaklaşık 20 sahâbî; üçüncü sırada ise toplam bir küçük cilt teşkil edecek kadar fetva veren yaklaşık 120 sahâbî bulunmaktadır.¹ Tâbiûn devrinde de fikhî görüşleriyle öne çıkan ve fakîh olarak tanınan çok sayıda bilgin bulunmaktadır. Mesela Urve b. Zubejr (ö. 93/712), Saîd b. Museyyeb (ö. 94/713), Ubeydullah b. Abdillâh (ö. 98/716), Hârice b. Zeyd (ö. 100/718), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) ve Ebû Bekir b. Abdurrahman² (ö. 94/713) Medîne'nin yedi fakîhi olarak tanınırken, Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732); Basra'da Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) ve Katâde (ö. 117/735); Kûfe'de Alkame (ö. 62/682), Mesrûk (ö. 63/683?), Şurayh (ö. 80/699?), İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), en-Nehâî (ö. 96/714) ve Hammâd (120/738); Şam'da Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) ve Mekhûl (ö. 112/730) tâbiûnün en önemli fakîhleri olmuşlardır.³

Tâbiûn devrinde hadîsler tedvin edilmeye başlanmış ve bazı özel konularla ilgili fikhî risâleler yazılmıştır. Hicrî ikinci yüzyılın en başından itibaren hadîslerle fikhîm

¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd , *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût ty., IV, 176; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ile Alî Muhammed Muavvad, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, I, 166.

² Ebû Bekir b. Abdurrahman'ın yedi fakîhten biri olup olmadığı kesin değildir. Bir görüşe göre Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712), diğer bir görüşe göre ise Sâlim b. Abdullah Medîneli yedi fakîhten biridir.

³ Bkz. Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 3-6.

tedvini eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. Nitekim Emevî halifesi Ömer b. Abdilazîz'in emriyle hadîsleri tedvin eden tâbiî ez-Zuhrî (ö. 124/742)'nin fetvalarının üç cilt tuttuğu belirtilmektedir.⁴ Öte yandan tedvin edilen hadîslerin belli bir süre sonra fıkıh konularına göre tasnif edilmesi, hadîslerin tedviniyle fıkıhın tedvini arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.⁵

Fıkıhî meselelere yaklaşım farklılığının bir sonraki nesilde gittikçe belirgin hale gelmesine bağlı olarak, fıkıh literatürünün ilk örnekleri diyebileceğimiz eserler, hicrî ikinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed (ö. 189/805)'in eserleri ile eş-Şâfiî (ö.204/820)'nin bizzat kendisine nispet edilen el-Um, hanefî ve şâfiî mezhebinin ilk kaynaklarıdır. İmâm Mâlik (ö. 179/795)'in el-Muvatta'ı da, Hz. Peygamber'in sözleriyle beraber sahâbe ve tâbiûnun görüşlerini içermesi ve fıkıh konularına göre tasnif edilmiş olması bakımından, bir hadîs kitabından çok fıkıh kitabına benzemektedir. Öyle ki dönemin yöneticilerinin İmâm Mâlik'e hukuki uygulamalarda el-Muvatta'ı esas almayı teklif ettikleri bilinmektedir.⁶ Mâlikî mezhebinin el-Muvatta dışındaki en temel kaynağı, İmâm Mâlik'in fıkıhî görüşlerinin talebeleri aracılığıyla bir araya getirildiği el-Mudevvenetu'l-Kubrâ'dır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in fıkıhî görüşleri de talebeleri tarafından çeşitli eserlerde bir araya getirilmiştir.

İlk dönem fıkıh kaynakları sonraki dönemde yazılan kaynaklardan farklı özellikler taşımaktadır. Söz gelimi onlar, fıkıh literatürünün ilk örnekleri olmalarının doğal sonucu olarak, sonrakiler kadar sistematik olmayıp, tam bir bütünlük arzmemekte ve konuların işlenişinde yer yer tekrara düşülmektedir. Sözü edilen kaynakların en belirgin özellikleri ise müctehidlerin görüş ve ictihâdları aktarılırken usûl ve yönetime ilişkin bilgi verilmemesidir. Bu bilginler, fıkıhî çözümlere ulaşırken benimsedikleri birtakım ilke ve yöntemleri esas almış olsalar da eserlerinde nasların nasıl değerlendirildiği ya da yapılan kıyaslarda neyin dikkate alındığı hususuna yer

⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'î ed-Dimeşkî, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, V+II, Ta'lik: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Suleymân, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1423, I, 112; Karaman, 6; Özkan, Halit, "Zuhrî", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV, 548.

⁵ Bkz. Kandemir, Yaşar, "Hadis", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 32.

⁶ Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsubî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Thk. Komisyon (İkinci cildi tahkik eden: Abdulkâdir es-Sahrâvî), I-VIII, el-Memleketu'l-Mağribiyye, 1403/1983, II, 71-72; Bkz. Kandemir, Yaşar, "el-Muvatta'", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 416.

vermemişlerdir. Öyle ki konumuzla ilgili olarak bir tespitle bulunmak gerekirse; ilk dönem fıkıh kaynaklarında çoğu zaman kıyas örneklerine rastlamak mümkün olsa da, hükümlerin illet ve gerekçelerinden neredeyse hiç bahsedilmemekte, bahsedilen gerekçelerin neye göre tespit edildiği hakkında hiçbir bilgi verilmemektedir. Nitekim kimi çağdaş araştırmacılar, ilk dönem fıkıh kaynaklarının yalınlığını, fıkıhın ilk dönemlerden itibaren toplumda meydana gelen çeşitli münferit meselelere getirilen çözümler şeklinde gelişmesine ve gündeme getirenler için çözümde takip edilen yol ve usûlün değil sonucun önem taşımasına bağlamaktadırlar.⁷ Esasen eş-Şâfiî, kıyasın teorisini kurmaya çalışması ve birçok kıyasın illet ve gerekçesini belirtmiş olması yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Ancak onun eserlerinde bile kıyasta neyin esas alındığına ilişkin net bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Hatta sonraki şâfiî usûlcüler arasında onun kıyas türlerinden hangilerini kabul edip, hangilerini etmediği konusunda görüş birliğine varılamamıştır.⁸

Fıkıh literatürünün ilk örnekleri verildikten sonra, hicrî dördüncü yüzyılın başlarından itibaren belli bir döneme kadar, fıkıh kaynaklarının, daha çok mezhep imamlarına ait görüşlerin haklılığını ortaya koymak amacıyla yazıldığı görülmektedir. Bu kaynaklar, nasların hükme nasıl delâlet ettiğine ilişkin değerlendirmeler yanında hükmün nazar ve istidlâl yoluyla ispatı hususunda ilk dönem fıkıh kaynaklarından farklı özellikler göstermektedir. Özellikle hükümlerin nazar ve istidlâl yoluyla ispatı hususunda bu kaynaklar, öncekilerden olduğu kadar sonraki kaynaklardan da farklı özellikler taşımaktadırlar. Günümüze ulaşan kaynaklar esas alındığında sözü edilen ara dönem, hanefî mezhebinde et-Tahâvî (ö. 321/933) ile başlayıp ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve es-Serahsî (ö. 483/1091) ile sona ermektedir. İlk defa et-Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserlerinde karşımıza çıkan biçimsel kıyâs ve istidlâl metodları el-Cessâs (ö. 370/981)'in *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserlerinde ve daha sonra el-Kudûrî (ö. 428/1037)'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde yaygın bir

⁷ Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi" *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 12-13; Bkz. Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, 150-151; Taş, Aydın, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, 85; Ünal, Halit, "el-asl", *DİA*, İstanbul 1991, III, 494.

⁸ ez-Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Dârü's-Safve, Kuveyt 1413/1992, V, 41.

şekilde kullanılmaktadır. ed-Debûsî ile birlikte furû-ı fıkıh yazımında yeni bir eğilim ortaya çıkmış ve ilerleyen dönemlerde bu eğilim hâkim gelenek haline dönüşmüştür.

Hanefî mezhebinin furû-ı fıkıh kaynaklarında görülen ve önce istidlâl metodlarının yaygın bir biçimde kullanılıp daha sonra kullanılmamasıyla sonuçlanan süreç, diğer üç mezhebin kaynaklarında da takip edilebilmektedir. Şâfiîlerden el-Mâverdî (ö. 450/1058)'nin *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eseri, mâlikîlerden İbnu'l-Kassâr (ö. 397/1007)'ın *Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâf beyne Fukahâi'l-Emsâr* ve Kâdî Abdulvehhâb (ö. 422/1031)'ın *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf, el-Meûne alâ Mezhebi Âlemi'l-Medîne* ve Şerhu'r-Risâle adlı eserleri ile hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066)'nın *et-Ta'likatu'l-Kebîra fî Mesâili'l-Hilâf alâ Mezhebi Ahmed* adlı eseri, kendilerinde biçimsel kıyâs ve istidlâl metodlarına sık rastlanması bakımından belirtilen özellikteki fıkıh kaynakları arasında yer almaktadırlar. Buhâra'da ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin başlattığı değişim, nihayet Horasan ve Irak'ta, el-Cuveynî (ö. 478/1085) ve el-Ğazâlî (ö. 505/1111) ile birlikte şâfiî, mâlikî ve hanbelî mezhebinin fıkıh kaynaklarına yansımıştır.

Furû-ı fıkıh kitaplarının yazımında meydana gelen değişimde ed-Debûsî'nin büyük etkisi bulunmaktadır. es-Serahsî'nin -her ne kadar doğrudan atıf yapmayıp bazı görüşlerini eleştirdiği bilirse bile- usûl ve furû yazımında büyük ölçüde ed-Debûsî'yi takip etmesi ve ed-Debûsî'nin benimseyip yeniden inşa ettiği kıyas teorisinin bütün hanefîler tarafından kabulü telakki edilmesi, onun hanefî mezhebindeki etkisini ortaya koymaktadır. ed-Debûsî'nin diğer mezhepler üzerindeki etkisini görebilmek için ise onların kaynaklarında ed-Debûsî'ye yapılan atıflara ve onun görüşleriyle ilgili olarak yapılan değerlendirmelere bakmak yeterlidir. Bunun ayrıntılarına ilerleyen bölümlerde yer verilecek olsa da şu kadarını ifade etmek gerekir ki, şâfiîlerden es-Sem'ânî'nin, *el-İstulâm fî'l-Hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe* ile *Kavâtu'l-Edille* adlı eserlerini büyük ölçüde ed-Debûsî'ye cevap vermek amacıyla yazdığı ve el-Ğazâlî'nin kıyasla ilgili yazılarını büyük ölçüde ed-Debûsî'nin görüşlerini merkeze alarak kurguladığı dikkate alındığında, görüşlerinin oldukça etkili olduğu anlaşılabilmektedir.⁹ İbn Haldun'un, ed-Debûsî'nin kıyas teorisindeki katkılarıyla fıkıh usûlünün tam bir ilim

⁹ Bkz. es-Sem'ânî, Mensûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr eş-Şâfiî, *el-İstulâm fî'l-Hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, I-IV, Thk. Nâyif b. Nâfi' el-Umerî, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1412/1992, (Neşredenin Girişi), I, 28; a. mlf, *Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Muhammed Hasen eş-Şâfiî, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997, I, 19.

dalı haline geldiğini söylemesi¹⁰ ve daha önce hilâf ilmiyle ilgili eserler yazılmış olmasına rağmen birçok bilgin tarafından ed-Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu sayılması,¹¹ onun genel olarak fıkıh literatündeki etkisini ifade eden tespitlerdir.

Hicrî dördüncü yüzyıl fıkıh literatürünün hilâf ağırlıklı olduğu görülmektedir. Mezhep görüşlerinin savunulması amacıyla yazılan bu eserlerde, söz konusu amacı gerçekleştirebilmek için her türlü delil kullanılmış ve her bir meseleyle ilgili çok fazla sayıda delil ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öyle ki, ed-Debûsî, seleften hiçbir kimsenin tardî vasıflara hüküm bağlamamış olmasına rağmen, sonraki dönemde tardî vasıflara hüküm bağlamanın yaygınlaştığını, hatta o dönemde kendilerine âlim denilen kimselerin ortaya koyduğu şeylere bakıldığında, hepsinin tardî nitelikte olduğunun görüleceğini söylemektedir. Yine ed-Debûsî'nin tespitine göre bir mesele hakkında selef tarafından en fazla bir ya da iki kıyas yapılmış olmasına rağmen, tardî vasıflara hüküm bağlamanın yaygın hale gelmesiyle kıyasların sayısı artmış ve bazı meselelerde bu sayı yüze kadar çıkmıştır.¹²

ed-Debûsî'nin sözünü ettiği döneme ait kaynakların sınırlı sayıda olması sebebiyle, yukarıdaki tespitler tam olarak doğrulanabilmiş değilse de, günümüze ulaşan kaynaklardan o dönemde buna yakın bir durumun söz konusu olduğu, ilerleyen dönemlerde ise daha güçlü delillere yer verildiği takip edilebilmektedir. ed-Debûsî, benimsediği teoriye uygun olarak furû-ı fıkha ilişkin eserinin girişinde bu eseri hükme te'sîr eden vasıfları açıklamak ve te'sîre sahip olmayan cümleleri ayıklamak üzere yazdığını vurgulamaktadır.¹³ Onun furû yazımında esas aldığı bu yaklaşım sonraki bilginler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Nitekim hanefî mezhebinin en temel kaynaklarından birini yazan es-Serahsî, bu eserin girişinde ed-Debûsî'ninkine benzer ifadeler kullanarak, fikhî hükümleri açıklarken tardî ve felsefî nüktelere başvurulmasının talebelerin fikhî öğrenmekten yüz çevirmelerine neden olduğunu

¹⁰ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime min Kitâbi'l-İber ve Divani'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*, yy, ty, 508.

¹¹ Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 527-538.

¹² ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. Âsâ, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. H. Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrût 1428/2007, 403; Ayrıca bkz. aynı eser, 351, 366; es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, Thk. Ebu'l-Vefâ' el-Afgânî, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005, II, 228.

¹³ ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû'*, Thk. Salim Özer, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, 1.

söylemiş ve amacının onları ayıklamak olduğunu özellikle belirtmiştir.¹⁴ Aynı dönemde Irak'ta el-Cuveynî'nin hilâf meseleleriyle yetinilmesinden yakınması¹⁵ ve el-Ğazâlî'nin yalnızca hilâfiyatla ilgilenenleri aldanmışlar sınıfından sayması,¹⁶ tüm fıkıh literatüründe bir değişim ihtiyacının hissedildiğini gösteren ifadeler olarak kabul edilmelidir.

Özellikle altıncı yüzyıldan itibaren fıkıhın furû'una ilişkin çok sayıda eser yazılmış olması nedeniyle bu çalışmada onlardan yazıldığı dönemdeki diğer eserlerin özelliklerini taşıyan ve onları temsil ettiği düşünülen belli başlı eserler incelenmiştir. Sözü edilen değişim haneî mezhebinde ed-Debûsî ve es-Serahsî ile başladığından sonraki haneî kaynaklarda genel olarak bu iki eserin esas alındığı görülmektedir. Bu nedenle çalışmada altıncı yüzyılda yazılan haneî fıkıh kaynakları kullanılmamıştır. Diğer mezheplere ait olup ed-Debûsî'den sonraki dönemin özelliklerini taşıyan ve bu çalışmada esas alınan başlıca kaynaklar, şâfiî mezhebinde en-Nevevî (ö. 676/1277)'ye ait *el-Mecmû'*, mâlikî mezhebinde el-Kârâfî (ö. 684/1285)'ye ait *ez-Zehîra*, hanbelî mezhebinde İbn Kudâme (ö. 620/1223)'ye ait *el-Muğnî* adlı eserlerdir.

II. FIKIH USÛLÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI VE FIKIH USÛLÜ YAZIMINDA İZLENEN METOTLAR

Fıkıh usûlü ilmini kuran kişinin eş-Şâfiî olduğu kabul edilmektedir. Fıkıh usûlüne ilişkin elimize ulaşan ilk eserin onun tarafından yazılmış olması yanında tarihi sürecin incelenmesiyle elde edilen veriler, bu tespiti yapmaya imkân vermektedir. İlk fıkıh usûlü eserinin eş-Şâfiî tarafından yazılmış olması, daha önce fıkıh usûlüne ilişkin tartışmaların yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Oluşumunu büyük ölçüde eş-Şâfiî'den önce tamamlayan fıkıh mezheplerinde furû-ı fikha ilişkin hükümler elde edilirken belli usûl kurallarına riayet edilmediğini söylemek mümkün değildir. İslâm ilim ve kültür tarihine ilişkin kimi kaynaklarda Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e birer fıkıh usûlü eseri nispet edildiği görülse de,¹⁷ orada usûl teriminin farklı bir kavramsal

¹⁴ es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, I-XXX+I, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., I, 4.
¹⁵ el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn Rükneddîn, *el-Ğiyâsî (Ğiyâsu'l-Umem fi'l-tiyâsi'z-Zulem)*, Thk. Abdulazîm ed-Dîb, Katar 1401, 521.

¹⁶ el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrût 1402-1403/1982-1983, III, 394; ayrıca bkz. aynı eser, I, 21; Özen, "Hilâf", 534-535.

¹⁷ İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshak, *Kitâbu'l-Fihrist*, Thk. Gustav Flügel, Mektebetu Hayat, Beyrut 1964, 203-204.

içeriğe denk düşecek biçimde kullanıldığı iddia edilmektedir.¹⁸ Gerçekten de Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in furû-ı fıkha dair eserlerinin büyük bir titizlikle nakledilmiş olmasına rağmen, fıkıh usûlüne ilişkin olduğu belirtilen eserlere sonraki dönemde işaret dahi edilmemiş olması bu iddiayı doğrular niteliktedir. Şu kadar var ki, söz konusu dönemde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasında şer'î delillerle ilgili yoğun tartışmalar yaşanmış ve hanefî imâmlar kendi ictihâd yöntemlerini uygulamaya devam etmişlerdir. Öyle ki, eserlerini soru cevap üslubuyla yazan eş-Şâfiî'nin muhatabının çoğu yerde İmâm Muhammed olduğu anlaşılmakta,¹⁹ bazı usûl görüşlerinin İmâm Muhammed'e ait olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.²⁰ Dolayısıyla fıkıh usûlüne ilişkin tartışmalarda o dönemde belli düzeyde şifâhi kültürün oluştuğu itiraf edilmelidir. Nitekim şâfiî usûlcü er-Râzî (ö. 606/1210), eş-Şâfiî'nin fıkıh usûndeki rolünü Aristoteles'in mantık ilmindeki, Halil b. Ahmed (ö. 175/791)'in ise urûz ilmindeki rollerine benzeterek, bu ilimlere ilişkin kurallar konmadan önce söz konusu kuralların insanların zihninde tabîi olarak mevcut olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan er-Râzî, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'in kıyasa karşı olduğunu ve bu hususta Ebû Hanîfe'ye itirazlar yönelttiğinin nakledilmiş olmasına rağmen, Ebû Hanîfe'den kıyası ispat eden bir yazının sonraki nesillere aktarılmamış olmasını tuhaf karşıladığını belirterek, eş-Şâfiî'nin bu alanda kurucu olduğuna dikkat çekmektedir.²¹

Beyân konusuyla başlayan er-Risâle, onda şer'î delillerin Kitâb, Sünnet, icmâ ve kıyâs olarak tespit edilmiş olması ve istihsânın reddedilmesi bakımından, önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Bunun yanında eserde âm, hâs ve mücmel lafızlarla ilgili meseleler, Sünnet'in delil olması, ahâd haber, nesih, bilginin çeşitleri ve değeri, ictihâd,

¹⁸ Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 16

¹⁹ eş-Şâfiî öncesindeki usûl tartışmalarıyla ilgili olarak bkz. Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, 239-370; Gürkan, Menderes, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, 16-227.

²⁰ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Um*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1410/1990, VII, 327; Sonraki dönemde usûlcüler, bazı usûl görüşlerini İmâm Muhammed'e atfetmekte herhangi bir sakınca görmemektedirler. Bkz. el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2010, II, 118, 154; İbn Abdilber, Ebû Umer Yûsuf, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, I-II, Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1414/1994, II, 846-847; es-Serahsî, *el-Usûl*, I, 318; Bkz. *Kitabu'l-Asl*, neşredeninin girişi, 180-181.

²¹ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed es-Sekka, Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 1986, 156-157.

istihsân, ihtilaf, sahâbe sözü gibi konuların yanı sıra hadîs usûlünü ilgilendiren bazı konuların yer alması, ona fıkıh usûlü ilminde kurucu olma vasfının verilmesini haklı kılar niteliktedir. er-Risâle’de Hz. Peygamber’in otoritesi ve haber-i vâhidin delil olma değerine yapılan vurgu, söz konusu tartışmaların eserin ortaya çıkmasında en büyük etkenlerden biri olduğu izlenimini vermektedir.²²

eş-Şâfiî’nin er-Risâle’de ortaya koyduğu görüşler büyük ölçüde ehl-i re’ye karşı geliştirilmiş olduğundan, re’y taraftarı olarak bilinen hanefiler ilk andan itibaren kendi ustalarının ictihâd metodlarını temellendirme arayışına girmişlerdir. eş-Şâfiî’nin haber teorisi, ilk olarak İmâm Muhammed’in talebesi Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) tarafından eleştirilmiştir.²³ Ancak kaynaklarda ona nispet edilen *el-Hucecu’s-Sağir*, *el-Hucecu’l-Kebir*, *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve’s-Şâfiî fi’l-Ahbâr*, *Haberu’l-Vâhid*, *İsbâtu’l-Kiyâs*, *İctihâdu’r-Re’y*, *el-İlel fi’l-Fıkh* gibi fıkıh usûlüne ilişkin olduğu anlaşılan eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.²⁴ Sevindirici olan onun fıkıh usûlüne ilişkin görüşlerine sistematik bir biçimde yer veren el-Cessâs’ın fıkıh usûlü eserinin büyük ölçüde günümüze ulaşmış olmasıdır. Ayrıca el-Cessâs, kendisinden önce kıyasla ilgili yoğun tartışmaların yaşandığından ve kıyasa karşı çıkan el-Kâşânî ile kıyası savunan İbn Sureyc (ö. 306/918) tarafından bu konuda yaklaşık bin varak yazı yazıldığından bahsetmektedir.²⁵

eş-Şâfiî’den el-Cessâs’a kadar geçen yaklaşık 160 senelik süreçte fıkıh teorisi hakkında yazılan eserlerin, özel bir konu ya da sorunu çözmeye odaklandıkları, dolayısıyla el-Cessâs’a kadar kapsamlı bir fıkıh usûlü eserinin yazılmadığı anlaşılmaktadır. el-Cessâs’ın eseri incelendiğinde onun fıkıh usûlü literatürü içerisinde incelenen konuların büyük çoğunluğunu ele alan gelişmiş bir fıkıh usûlü kitabı olduğu ve ondaki tartışmaların bahsettiğimiz önceki kitaplara göre oldukça ileri seviyede yapıldığı hemen göze çarpmaktadır. Bu nedenle söz konusu ara dönemle ilgili daha

²² Bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 17-18; a. mlf., “er-Risâle”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 118; krş. Makdisi, George, Şâfiî’nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi, Çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14-15/1995-1996-1997, 269; Hallaq, Wael B., Was Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, Issue 4 (Nov., 1993), 591-592; Koşum, Adnan, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)*, Işık Akademi Yayınları, İzmir 2010, 89-130.

²³ Bedir, Murteza, “An Early Response To Shafi’i: İsa b. Aban on The Prophetic Report (Khabar)”, *Islamic Law and Society*, Vol. 9, No. 3 (2002), 285-311.

²⁴ Özen, Şükrü, “İsâ b. Ebân”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 481.

²⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 213.

fazla çalışmanın yapılması gerektiği açıktır. Yine de fıkıh teorisinin tam olarak teşekkül etmesinde yaşanan gecikmeyi bir nedene bağlamak gerekirse, kanaatimizce mihnenin (218-234/833-849) ortaya çıkmasına ve İmâm el-Eş'arî (ö. 324/935) ile İmâm Maturîdî (ö. 333/944) gibi önemli kelâmcıların yetişmesine zemin hazırlayan yoğun kelâmî tartışmalara bağlamak gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in kelâmî tartışmalara girmeye izin vermediği yönündeki rivayetler ve kelâmcıların tartışmalarda felsefî yöntemler kullanması, özellikle ilk dönemlerde kelâmın İslâmî olmadığı yönünde bir algının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim bu nedenle selefin, itikadi konularda kendi görüşleriyle değerlendirme yapmak yerine, Kur'ân ve Sünnet'te bildirilen hususları aynen kabul edip, itikadi konularda münakaşa ve münazarayı asla tecviz etmediği ifade edilmektedir.²⁶ Öyle ki, İmâm Mâlik, Ebû Yûsuf, eş-Şâfiî gibi bilginler, kelâm yerine fıkıhla iştiğal etmeyi tercih etmişler, kelâma karşı oluşları nedeniyle kendi dönemlerindeki kelâmî tartışmalar hakkında herhangi bir görüş beyan etmemişlerdir.²⁷ Halku'l-Kur'ân tartışmasının en önemli figürlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel'in ise, bidat ehlini redderken bile kelâmcıların delilini kullanmayı hoş görmediği nakledilmektedir.²⁸ Özellikle mihne olaylarından sonra fakîhlerle kelâmcılar arasındaki anlaşmazlığın derinleştiği ve fakîhlerin, her ne kadar kimi itikadi konularda görüş beyan etmek zorunda kalmış olsalar da, genel olarak isimlerinin kelâm ilmiyle anılmasını arzu etmedikleri anlaşılmaktadır.

el-Cessâs, fıkıh usûlü eserini yazarken, yukarıda ifade edilen sosyolojik durumun etkisi altında kalmış olmalıdır ki, fıkıhın teorisini kelâmî tartışmalar yerine furû-ı fıkha ilişkin tartışmaları esas alarak kurgulama yolunu tercih etmiştir. el-Cessâs'ın bu tercihi, kendisinin aynı zamanda bir kelâmcı olması ve fıkıh teorisinin aynı dönemde kelâmî olarak tartışılmakta olduğu²⁹ dikkate alındığında daha da önem kazanmaktadır. el-Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân'ın girişinde bu kitaba usûl-i tevîd

²⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 197.

²⁷ Bkz. el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Husnu't-Tekâdî fî Sîrati'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Dâru'l-Envâr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, Kâhire 1368/1948, 35-38; Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 227.

²⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, by, Ankara 1981, I, 105; Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001, 53.

²⁹ Ünlü mu'tezilî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979), Bağdat'ta el-Cessâs'la aynı dönemde yaşamış hanefî bilginlerdendir. el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), el-Cessâs'ın genç çağdaşlarıdır.

hakkında mutlaka bilinmesi gereken hususları ihtiva eden bir mukaddime yazdığından söz etmektedir. Öte yandan sözünü ettiği mukaddimenin Kur'ân'daki manaların ve hükümlerin istinbat ve istihrâc yollarının bilinmesi ihtiyacını karşılamak üzere yazıldığını, onda Arap Dili'ne ilişkin kurallara ve bir lafzın şer'î ya da lugavî anlamda kullanılmasına bağlı olarak ortaya çıkan meselelerden kendilerine ihtiyaç duyulanlara yer verdiğini ifade etmektedir. Zira öne alınmaya en layık olan bilgi, Allah'ın tevhid sıfatına sahip olduğu, onun mahlûkuna benzemekten ve bazı kimselerin onun kullarına zulmettiği yönündeki iftirasından münezzehe olduğu bilgisidir.³⁰

el-Cessâs'ın sözünü ettiği mukaddimeyle *el-Fusûl fi'l-Usûl* diye bilinen fıkıh usûlü eserini kastettiği anlaşılmaktadır. Ne var ki, tevhîd konularının işlendiği belirtilen baş kısım günümüze ulaşmadığından, eser âm lafızla ilgili meselelerin ortasından başlamaktadır. Büyük ihtimalle eserin baş kısmının kaybolması, onda mutezilî bazı düşüncelerin dile getirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim el-Cessâs'ın ru'yetullah,³¹ sihir³² ve illetin tahsisi³³ gibi konularda mu'tezile ile aynı görüşte olması bu ihtimali güçlendirmektedir. Ancak onun bazı konularda mu'tezile ile aynı görüşte olması, mu'tezilî bilginler arasında sayılmasını gerektirmemektedir.³⁴

³⁰ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1412/1992, I, 5.

³¹ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 169-170.

³² el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 50-61.

³³ es-Serahsî, illetin tahsisini caiz görenlerin mu'tezilenin görüşüne meyletmış olduklarını söylemektedir. es-Serahsî, *el-Usûl*, II, 208.

³⁴ el-Cessâs ve hocası el-Kerhî'nin kimi tarih ve tabakat eserlerinde mu'tezilenin imamı olarak sunulması, ihtiyatla karşılanmalıdır (Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikru Kuttânihâ'l-Ulemâ' min ğayri Ehlihâ ve Vâridihâ (Târîhu Bağdâd)*, I-XVI+I, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrût 1422/2001, V, 513-515; ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-XXIII+II, Thk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, XVI, 340-341; el-Cuşemî, Ebu's-Sa'd el-Muhassen b. Muhammed, "et-Tabakâtân el-Hâdiyete Aşerate ve's-Sâniyete Aşerate min Kitâbi Şerhi'l-Uyûn", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* Nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1974, 392; İbnu'l-Murtedâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Thk. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1380/1961, 130). Nitekim hanefî fıkıh eserlerinde bu iki bilginin çok sık atıf yapılmakta ve adları rahmetle anılmaktadır (Bkz. es-Serahsî, *el-Usûl*, I, 14, 26, 94; II, 87, 105, 231). Ayrıca el-Cessâs, büyük günah işleyenler hakkında mu'tezilenin görüşüne meyletmemektedir (bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl*, I, 41). Öte yandan el-Cessâs'ın yukarıda aktardığımız *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ın kısa giriş kısmında tevhid, tenzih ve zulümle ilgili meselelere değinmesi mu'tezilenin en temel ilkelerinden olan tevhid ve adalete gönderme niteliği taşıması bakımından dikkat çekmektedir. Mu'tezilenin benimsediği tevhid ilkesine göre Allah'a sıfat isnad edilemez. Allah'a sıfat isnad etmek, birçok kadîmin varlığını ve Allah'ın diğer mahlûklara benzediğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Adalet ilkesine göre ise kötülüğün Allah tarafından yaratılması kullara zulüm olarak görülmektedir ki, bu nedenle kulun kendi fiilini kendi yarattığı kabul edilmektedir. Bkz. Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 391-401. el-Cessâs'ın mu'tezilî görüşlere sahip olduğuna ilişkin değerlendirmeler için bkz. Sheaby, Nabil, "The Influence of Stoic Logic on

el-Cessâs'tan sonra -bilebildiğimiz kadarıyla- sırasıyla eş'arî ve mu'tezilî kelâmcıların kelâmî tartışmaları esas alarak kurguladıkları fıkıh teorisi eserleri ortaya çıkmıştır. İlk olarak el-Bâkılânî (ö. 403/1013), İmâm el-Eş'arî'nin ortaya koyduğu temel prensiplere; daha sonra Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1024) ve onu takip eden Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) mu'tezilenin temel prensiplerine bağlı kalarak birer fıkıh usûlü eseri telif etmişlerdir. Esasen her görüş gibi el-Cessâs'ın usûl görüşlerinin de, benimsediği temel itikadi ilkelerden bağımsız olarak şekillendiğini söylemek mümkün değildir. Ne var ki el-Cessâs'ın eserine kabaca bakıldığında bile, onun ağırlıklı olarak uyguladığı yöntemin, sözü edilen kelâmcılardan farklı olduğu hemen göze çarpmaktadır.

el-Cessâs'ın genç bir çağdaşı olan Irâk mâlikî ekolüne mensup İbnu'l-Kassâr (ö. 397/1007)'ın başta İmâm Mâlik olmak üzere önde gelen mâlikî fakîhlerin usûl görüşlerini aynı metodla bir araya getirmiş olması, el-Cessâs'ın usûl yazımında izlediği metodun hanefilere özgü olmadığını gösteren en erken delillerdendir. Bununla beraber, el-Cessâs'ın metodu sonraki dönemde ağırlıklı olarak hanefiler tarafından takip edilirken, şâfiî ve mâlikîler kelâmcı usûlcülerin metodunu takip etmişlerdir.³⁵ el-Cessâs'ın metoduyla usûl yazımı, Irak'ta talebesi es-Saymerî (ö. 436/1045), Buhara'da ed-Debûsî tarafından devam ettirilmiştir. Ancak es-Saymerî büyük ölçüde el-Cessâs'ın görüşlerine bağlı kalırken, ed-Debûsî'nin konuları tasnifi ve tartışmalara yaklaşımı, hanefî fıkıh usûlünü yeniden inşa ettiğini söylememize imkan verecek derecede orijinaldir. ed-Debûsî, yukarıda belirtildiği gibi özellikle kıyas teorisinde kurucu bir role sahiptir. Şu kadar var ki, sonraki dönemde aynı ekole mensup hanefî bilginlerde açıkça görülen mu'tezile karşıtlığı, ed-Debûsî'de henüz net bir şekilde görülmemektedir. Nitekim onun aklî delillerle ilgili görüşleri nedeniyle, itikadî açıdan mu'tezilî eğilimlere

al-Jassas's Legal Theory", *The Cultural Context of Medieval Learning*, John Emery Murdoch, Edith Dudley Sylla (ed.), Dordrecht 1975, 66; Madelung, Wilfred, "The Spread of Maturidism and Turks", *Religious Schools and Sects in Early Islam*, London 1985, 112; Bernard, Marie, *Hanafi Usul al-Fiqh Through a Manuscript of al-Jassas*, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No. 4 (Oct.-Dec., 1985), 623-635; Özen, Şükrü, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (Yayımlanmamış Çalışma), İstanbul 2001, 109-192; Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 273.

³⁵ Bkz. Bedir, Murteza, Is There a Hanafi Usul al-Fiqh, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı. 4, 163-172.

sahip olduğu yönünde iddialar bulunmakla birlikte³⁶ sahip olduğu görüşlerden yola çıkarak genel olarak hanefî/matûrîdî çizgide yer aldığı, ancak bazı konularda farklı görüşlere sahip olduğu söylenebilir.³⁷ Dolayısıyla ed-Debûsî'nin fıkıh usûlüyle ilgili tartışmalarda sözü edilen geleneğe bağlı kaldığı söylenebilirse de, henüz tam olarak teşekkül etmemiş olan maturîdîliğin dışına çıkmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim ed-Debûsî'nin bir yerde el-Mâturîdî'nin eş-Şâfiî'ye karşı ağır eleştirisinden duyduğu rahatsızlığı özellikle dile getirmiş olması, dikkat çekici niteliktedir. ed-Debûsî, eş-Şâfiî'nin inkarla birlikte yapılan sulhü caiz görmeyen yaklaşımı hakkında el-Mâturîdî tarafından ağır bir eleştiri yapıldığını naklederek, kendisinin eş-Şâfiî'nin yaklaşımını benimsememesine rağmen el-Mâturîdî'nin ifadelerini doğru bulmadığını ifade etmektedir. Sözü edilen rahatsızlık, aynı geleneğe mensup es-Serahsî tarafından da daha sonra benzer şekilde dile getirilmiştir.³⁸ Bu iki bilginin henüz mâturîdî geleneğe tam olarak bağlı olmadıkları yönündeki tespit, onların husn-kubh meselesiyle ilgili görüşleri³⁹ ve sonraki dönemde mâturîdî fıkıh usûlünü yeniden inşa eden es-Semerkandî gibi bilginlerin İmâm Mâturîdî'nin görüşlerine karşı yaklaşımları dikkate alındığında daha iyi anlaşılmaktadır.

Fıkıh usûlü yazımında büyük ölçüde ed-Debûsî'yi takip eden ve tıpkı ed-Debûsî gibi fıkıh geleneğine mensup es-Serahsî ve el-Pezdevî (ö. 482/1089)'de ed-Debûsî'den

³⁶ Bkz. Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 31, 38-39; a. mlf., Reason and Revelation: Abu Zayd al-Dabbusi on Rational Proofs, *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2 (Summer 2004), 227-245.

³⁷ Akgündüz, Ahmet, "Debûsî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 66.

³⁸ ed-Debûsî'nin konuyla ilgili cümleleri şu şekildedir: "Âlimlerimiz -Allah onlara rahmet etsin-, inkârla beraber yapılan sulhun câiz olduğunu söylemişlerdir. eş-Şâfiî -Allah ona rahmet etsin-, bunun bâtil olduğunu söylemiştir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, şeytanın insanlar arasına düşmanlık ve buğuz sokmak için yapmadığı kötülüğün, inkârla beraber yapılan sulhü bâtil görenler tarafından yapıldığını söylemiştir. Biz ise böyle bir söz söylemiyoruz. Zira eş-Şâfiî -Allah ona rahmet etsin-, sulhü batıl görerek tarafların arasındaki çekişmeyi uzatsa da, onları haram bir fiil işlemekten korumayı kastetmiştir. Ameller niyetlere göredir. Nitekim eş-Şâfiî'nin -Allah ona rahmet etsin-, şu hadîsi şerîftir...". ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 651; es-Serahsî'nin konuyla ilgili cümleleri ise şu şekildedir: "eş-Şâfiî -Allah ona rahmet etsin-, ikrârla beraber yapılan sulhün câiz olduğunu, inkâr ve sukûtle beraber yapılan sulhün ise caiz olmadığını söylemiştir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî -Allah ona rahmet etsin-, inkârla beraber sulhü bâtil görenlerin insanlar arasındaki çekişmeyi uzatarak yaptıklarını şeytanın müslümanlar arasına düşmanlık ve buğuz sokmak için yapmadığını söylüyordu. Biz bunu (sözü) tutmuyoruz. İnkârla beraber yapılan sulhü bâtil görenler haramdan ve rüşvetten sakınmak amacıyla ihtiyaten batıl görmüşlerdir. Ameller niyetlere göredir. Biz Ebû Hanîfe'nin -Allah ona rahmet etsin- dediği gibi, inkarla beraber yapılan sulhün en iyi sulh olduğunu söylüyoruz. eş-Şâfiî'ye -Allah ona rahmet etsin- gelince, Allah'ın şu sözüyle delil getirmiştir...". es-Serahsî, *el-Mebsût*, XX, 139.

³⁹ Klasik hanefî usûl düşüncesini temsil eden ed-Debûsî, es-Serahsî ve el-Pezdevî, husn-kubh meselesinde maturîdî yaklaşımı benimsememektedirler. Bir sonraki bölümde yapılan değerlendirme için bkz. s. 68-69.

farklı olarak özellikle mu'tezile ile aralarına mesafe koyma gayreti göze çarpmaktadır.⁴⁰ es-Serahsî hem fıkıh hem de usûl eserinde benimsediği görüşlerin mu'tezileninkilerden farklı olduğunu vurgulama ihtiyacı hissetmektedir. Özellikle illetin tahsîsi ile ilgili söyledikleri, onun usûl yazımında itikadi prensiplere uygun hareket etme çabasını göstermektedir:

Hanefî bilginlerden bazıları, şer'î illetlerde tahsîsin caiz olduğunu ileri sürmektedirler. Bu görüş selefîn yoluna ve ehl-i sünnet mezhebine muhalif olup, onu ileri sürenler, büyük bir hata içerisindedirler. Selefîn içerisinde kendisinden razı olunan kimselerin mezhebi, şer'î illetlerde tahsîsin caiz olmadığı yönündedir. Caiz görenler, ehl-i sünnete muhalefet edip, usûlde mu'tezilenin görüşlerine meyletmiş olmaktadırlar... İletin tahsîsini caiz gören kimsenin, bütün müctehidlerin ictihâdlarında isabet etmiş olduklarına ve ictihadın tıpkı nas gibi hatadan korunmuş olduğuna hükmetmesi gerekir. Bu durum, açıkça, her bir müctehidin gerçekten doğru olan hükme isabet ettiği ve ictihâdla yakîni bilgi elde edildiği anlamına gelmektedir. Bu ise içinde, Allah'ın aslah olanı yaratmasının vâcib olduğu iddiasını barındırmaktadır. Bir diğer açıdan bakıldığında ise, onun içinde, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve tevbe etmeden ölen büyük günah işleyen kimsenin cehennemde ebedi kalacağı iddiaları yer almaktadır. İletin tahsîsini caiz görmenin mu'tezilenin asıllarına meyletmek anlamına geldiği biçimindeki sözümüzün anlamı budur.⁴¹

es-Serahsî, illetin tahsîsi meselesinde görüşünü belirlerken, özellikle kelâmî prensiplerden hareket ettiğini açıkça ifade etmektedir. el-Pezdevî de bu hususta onunla aynı yolu izlemektedir.⁴² Fıkıh usûlünde kelâmî tartışmaların ön plana çıkarılması, fıkıh geleneğine mensup bu iki usûlcünün fıkıh usûlü yazımında sık karşılaşılan bir durum değildir. Ancak onlar, az da olsa itikadi görüşlerini belli ederek, mu'tezilenin görüşlerini benimsemediklerini göstermek istemektedirler. Aynı durum, es-Serahsî'nin furû-ı fıkha dair geniş eserinde de göze çarpmaktadır. es-Serahsî söz konusu esere hakim olan yaklaşım biçiminden farklı olarak, kâdînin kasten yanlış hüküm verdiğini itiraf etmesiyle ilgili meselede ortaya konulan görüşlerin, itikadi eğilimlere bağlı olarak farklılaştığına dikkat çekmektedir:

Bizim âlimlerimizin görüşlerinden sahih olana göre, kâdî, kasten yanlış hüküm vermesi sebebiyle, görevden alınmış olmaz, fakat görevden alınması gerekir. Çünkü bir

⁴⁰ Bkz. Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 39.

⁴¹ es-Serahsî, *el-Usûl*, II, 208, 212.

⁴² el-Pezdevî, Fahru'l-islâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* (Abdulazîz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ı ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2009, IV, 53.

kimsenin günahkâr olması, kâdî olarak göreve başlamasına engel değilse, görevde kalmasına hiç engel değildir. Mu'tezileye göre ise durum farklıdır. Onlar, "Kişi, büyük günah işlemekle mümin olmaktan çıkar." biçimindeki ilkelerine uygun olarak, günahkâr bir kimsenin kâdî olarak göreve başlayamayacağını ve kasten yanlış hüküm veren kâdînin görevinin kendiliğinden düşeceğini ileri sürmektedirler. Çünkü onlara göre günah (fisk) kelimesi bir kimseyi yermek, iman kelimesi ise övmek için kullanıldığından her iki vasfın aynı kimsede toplanması mümkün değildir. Nitekim bu mesele onların mezhebinde, *el-menzile beyne'l-menziletayn* ile ilgili görüşlerinden bilinmektedir. eş-Şâfiî -Allah ona rahmet etsin- görevin kendiliğinden düşeceği hususunda mu'tezile ile aynı görüştedir. Bu görüş, eş-Şâfiî'nin benimsediği "Günah işlemekle iman eksilir." biçimindeki ilkeye dayanmaktadır.⁴³

Görüldüğü gibi es-Serahsî, büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili kelâmî tartışmaların kâdî'nin görevinin sona erip ermemesi ile ilgili fikhî tartışmalar üzerinde etkili olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Mu'tezilî fakîhlerin kasten yanlış hüküm veren kâdî'nin görevinin kendiliğinden sona ereceği görüşünü benimsemesinde büyük günah işleyeninin iki menzile arasında bir yerde olduğu görüşünü benimsemelerinden kaynaklandığını ileri sürmekte, ancak kâdî'nin görevinin sona ermesinde mu'tezile ile aynı görüşü benimseyen eş-Şâfiî'yi mümkün olduğunca mu'tezileden ayrı tutmaya çalışmaktadır.

es-Serahsî, zaman zaman kelâmî tartışmalara işaret etmiş olsa da genel olarak kelâmî tartışmalara girmemektedir. Nitekim o, bazı kelâmcıların fikhî meseleleri açıklarken felsefecilerin kullandığı lafızlarla sözü uzatmalarının, talebelerin fıkhıtan yüz çevirmelerine neden olduğunu söyleyerek, fıkıh eserini yazarken buna dikkat edeceğini açıkça ifade etmektedir. Ayrıca kimi hadîslerde öğrenilmesi farz olduğu belirtilen ilimle, *tevhid ve sıfatlar ilmi* ile *fıkıh ve şerâi' ilmi* olmak üzere iki ilmin kastedildiğini söyledikten sonra tevhid ilminde aslolanın sahâbe, tâbiûn ve selef-i sâlihînin yaptıkları gibi Kitâb ve Sünnet'e tutunup hevâ ve bidatten sakınmak olduğunu söyleyerek kelâmcılara karşı tavrını ortaya koymaktadır.⁴⁴

Fakîhlerle kelâmcılar arasındaki gerilimin, el-Ğazâlî'nin kelâmın meşruiyetini ispat etmesine kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Fakîhlerin kelâm karşıtlığının en büyük sebebi, kelâmcıların yöntemlerini selefîn tavrına uygun bulmamalarıdır. İmâm el-

⁴³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 80.

⁴⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 2, 4.

Eş'arî'ye gösterilen aşırı tepkiler⁴⁵ ve dönemin önde gelen fakîhleri tarafından el-Bakillânî'ye karşı alınan tavır,⁴⁶ o dönemde fakîhlerin kelâmcılara genel olarak nasıl baktıklarını ortaya koymaktadır. Bu itibarla ağırlıklı olarak fıkıhla iştigal eden bilginler, pek tabii olarak, fıkıh usûlü eserlerini yazarken kelâmî tartışmaları değil, furû-ı fıkha ilişkin hükümleri esas almışlardır. Hanefîlerin yanı sıra, şâfiîlerden Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), eş-Şîrâzî (ö.476/1083) ve es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ile mâlikîlerden el-Bâcî (ö. 474/1081)'nin eserlerinde bu hassasiyet net bir şekilde görülebilmektedir. eş-Şîrâzî'nin, usûlle ilgili görüşleri aktarırken şâfiî fakîhlerle eş'arî kelâmcıları ayrı tutma gayreti hemen göze çarpmaktadır.⁴⁷ Meşhur eş'arî kelâmcısı el-Cuveynî'nin fıkıh usûlüne dair eserlerini yazmasından az bir zaman sonra, henüz el-Ğazâlî *Şifâu'l-Ğalîl* ve *el-Mustasfa'*'yı yazmadan az bir zaman önce⁴⁸ Merv'in ünlü fakîhi es-Sem'ânî, fıkıh usûlü eserinin girişinde, fakîhlerle kelâmcılar arasındaki gerilimin devam ettiğini gösteren şu cümleleri kullanmaktadır:

Ben fikhî, ilimlerin aslı ve en şereflişi olarak görüyorum... Çünkü fakîhler, toplumu uyarıcı olmaları bakımından peygamberlerin halifesi, ilimlerini taşıyıp onunla amel etmeleri bakımından peygamberlerin vârisi ve dini yayma görevleri bakımından peygamberin yolunda olan kimselerdir. Bu mertebe, fakîhlerden başkasında bulunmayan bir mertebedir. Öte yandan fıkıh ilmine baktığımızda, onun devamlı gelişmekte olan bir ilim olduğunu görürüz. Çünkü fıkıh, ortaya çıkan tüm yeni olayların

⁴⁵ Bazı hanbeliler tekfîre varan suçlamalar yöneltmişlerdir. Bkz. İrfan Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 444. el-Ahvâzî İbn Yezdâd, Mesâilu İbn Ebî Bişr el-Eş'arî adında bir eser yazmış. Bu eserde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi mu'tezile, muattıla ve zenâdikaya yardım etmekle suçlamış ve hatalı saydığı görüşlerini tenkit etmiştir. İbn Asâkir, el-Eş'arî'ye yöneltilen bu tenkitleri Tebyînü kezibi'l-müfterî adlı eserinde cevaplandırıp reddetmiştir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahvâzî", *DİA*, İstanbul 1989, II, 194; Topaloğlu, Bekir, "Tebyînü Kezibi'l-Müfterî", *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 230-231.

⁴⁶ İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Kitâbu't-Tis'iniyye*, I-III, Thk. Muhammed b. İbrâhîm el-Aclân, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd 1420/1999, III, 881-882; a. mlf., *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-X, Thk. Muhammed Raşâd Sâlim, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1411/1991, II, 96-97; Bkz. İltaş Davut, Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar ve Fakîhler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine, *Bilimname*, sayı: XVII, 2009/2, 65-95.

⁴⁷ eş-Şîrâzî'nin "Bunlar fıkıh usûlü hakkında Eş'arîlere karşı yazdığım kitaplardır." dediği aktarılmaktadır. Bkz. İbn Receb, Zeynuddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Şihabuddîn, *Kitâbu'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1952, I, 20. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbu't-Tis'iniyye*, 883; a. mlf., *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, II, 98; George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler* (Çev: Hasan Tuncay Başoğlu), Klasik İstanbul 2009, 14; İltaş, Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar ve Fakîhler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine, 65-95.

⁴⁸ Şifâu'l-Ğalîl'in yazıldığı tarih tam olarak bilinmemekle birlikte, el-Menhûl'den sonra ve el-Mustasfa'dan önce yazıldığı kesindir. Bkz. Başoğlu, Tuncay, "Şifâu'l-Ğalîl", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 140; Şifâu'l-Ğalîl'de es-Sem'ânî'nin görüşlerine atıf yapılması, onun fıkıh usûlü eserini Şifâu'l-Ğalîl'den önce yazdığı yönündeki tespitimizi desteklemektedir. Bkz. Bu çalışmanın üçüncü bölümü.

hükümünü bilmeyi gerektirir ve ortaya çıkacak olan olayların bir sınırı yoktur... Usûl-i dîn (ilmu'l-usûl fi'd-diyânât) ilmine gelince, o, her ne kadar bütün asılların aslı ve bütün ilimlerin esas olması bakımından haddi zatında şerefli bir ilim olsa bile, ilkeleri tespit edilmiş ve sınırları çizilmiş olan bir ilimdir... Allah, fakîhlerin ictihâdını vahy yerine koymuştur... Fakîh, inci denizine dalandan başkasına benzemez. Zekâsının denizine her daldığında, bir inci çıkartır. Diğerleri ise ancak bir boncuk çıkartabilirler. Sahip olunan bilgidен fazlasını, gelişmeye açık olan bir ilimde arayan kimse yardım görürken, gelişmeye açık olmayan bir ilimde arayan mahrum bırakılır. Allah sevdiği kullarının basiret gözünü fazlıyla açar, dilediği kimselerin gözünü ise kahr ve adâletiyle kör eder.

Uzun zamandır fıkıh usûlü eserlerini inceledim ve gördüm ki, onların çoğu zahiri manalarla yetinmekte ve fıkıhın manalarına uygun olarak usûlün hakikatine giriş yapamamaktadırlar. Bir kısmı ise meseleleri derinlemesine tahlil edip usûlün hakikatine giriş yapmış, ne var ki, birçok meselede fakîhlerin yolundan (mahaccetu'l-fukahâ) sapıp, fikha ve onun manalarına yabancı olan kelâmcıların yoluna (tarîku'l-mutekellimîn) girmiştir. Hatta kelâmcıların fıkıhla ilgili hiçbir bilgileri yoktur, çekirdeğin üzerindeki zar kadar fıkıh bilmezler. Hiçbir şeyi olmadığı halde çok şeyi varmış gibi gösteren kimse, yalancının sözlerini kuşanmış olur. Yetişme tarzı çirkin olup kötü alışkanlıklara sahip olan kimseler, hak yolunun eşkıyalarıdır. Onların doğru yolu bulma imkânları yoktur.

Bunun üzerine fakîhlerin metodundan (tarîkati'l-fukahâ) en ufak şekilde sapmaksızın, fıkıh usûlü konularının tümünü içeren bir muhtasar yazmaya karar verdim... Bu muhtasar eserde Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille*'de zikrettiği itirazlara özellikle yer vererek, itirazların neden olduğu şüpheleri gideren ve sorunları çözen açıklamalar yapacağım.⁴⁹

es-Sem'ânî, fıkıhî ilimlerin en şerefli olarak tanımlayıp ilim adamları içerisinde en yüksek mertebeyi fakîhlere vererek kelâmcılara olan kızgınlığını büyük ölçüde satır aralarında anlatmaya çalışmaktadır. Ancak bazı yerlerde mesela usûlü'd-dîn ilminin sınırlarının çizilmiş olduğunu, dolayısıyla gelişmeye açık bir ilim olmadığını söylediği yerde kelâmî tartışmaların anlamsız olduğu düşüncesine sahip olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş olmaktadır. es-Sem'ânî'nin ifadeleri, fakîhlerle kelâmcılar arasındaki gerilimin geldiği noktayı göstermesi bakımından dikkat çekici niteliktedir. Bunun kadar önemli olan bir diğer husus, es-Sem'ânî'nin kendi dönemine kadar yazılan usûl eserleriyle ilgili yaptığı değerlendirmedir. Usûl eserlerinden bir kısmının fukahâ, diğer

⁴⁹ es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, 18-19.

bir kısmının ise mütekellimîn yöntemiyle yazıldığı yönündeki ifadeler, usûl yazımında izlenen metodlarla ilgili yapılan ilk değerlendirme olarak kabul edilmektedir.⁵⁰

el-Cuveynî ve talebesi el-Ğazâlî'nin fıkıh usûlüne kazandırdıkları çalışmalar, literatürde bıraktıkları etki dikkate alındığında, önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Güçlü bir eş'arî kelâmcısı olan el-Cuveynî'nin fıkıh usûlü eserlerine bakıldığında, onun kelâmcılığını ön plana çıkardığı ve her fırsatta övdüğü el-Bâkılânî'yi referans aldığı görülmektedir. Fakîhlerle kelâmcılar arasındaki anlaşmazlık, bir kelâmcı olmasına bağlı olarak, onun eserlerinden de hissedilebilmektedir. Öyle ki, genel olarak meseleleri tartışırken, fakîhleri karşıt görüş sahipleri olarak tanımlamakta ve kendi mezhebine mensup olan fakîhlerle olmayanlar arasını ayırt etmemektedir.⁵¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Cuveynî'den sonra özellikle şâfiî mezhebine mensup bilginler arasında böyle bir anlaşmazlık görülmemektedir. Bu durum, el-Ğazâlî'nin kelâmın meşrû bir ilim olduğunu göstermek amacıyla sarfettiği çabanın karşılık bulduğu anlamına gelmektedir. el-Ğazâlî, ilimlerle ilgili yaptığı tasnifte kelâmı, şer'î ilimlerin en üst mertebesinde konumlandırarak, bütün şer'î ilimlerin ona bağlı olduğunu ileri sürmektedir. el-Ğazâlî, fıkıh usûlü meselelerinin kelâm, nahiv ya da fıkıh meseleleriyle ilişkilendirilerek yazılmasını, yazarların o ilimlere olan özel ilgisine bağladıktan sonra kendisinin de alışılmış olanı değiştirmek yerine, diğer ilimlerden alınmasında fayda gördüğü meselelere eserinde yer vereceğini ifade etmektedir. Nitekim buna bağlı olarak o, mantıkla ilgili yazmış olduğu uzun mukaddimenin, fıkıh usûlüyle ilgili konulara hemen ulaşmak isteyenler tarafından atlanabileceğini özellikle belirtmektedir.⁵²

Kimi mâlikî ve şâfiî usûlcüler gibi hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi usûlcüler de fıkıh usûlü eserlerini büyük ölçüde fukahâ yöntemine göre yazmışlar, ancak bu yöntemin kendi mezhepleriyle anılmasında etkili olamamışlardır. Gerek el-Cessâs'la birlikte ortaya çıkıp ed-Debûsî gibi önemli bir usûlcü tarafından takip edilmesi, gerek ağırlıklı olarak hanefîler tarafından kullanılması gibi sebeplerle fukahâ yöntemi, sonraki dönemde

⁵⁰ İtaş, *Kelâmcılar ve Fakîhler Yöntemi*, 67; ayrıca bkz. Makdisi, *Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı*, 285.

⁵¹ Bkz. el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn Rukneddîn, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, I-II (Tek cilt içerisinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997, II, 44, 58, 78, 92; İtaş, *Kelâmcılar ve Fakîhler Yöntemi*, 72.

⁵² el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl (Fevâtihur'r-Rahamût ile birlikte)*, I-II, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bulâk 1322, I, 10.

hanefîlerin adıyla özdeşleştirilmiştir. Ancak hanefî usûlcüler arasında kelâmcı olmalarıyla tanınan ve kelâma olan ilgilerini usûl yazımına yansıtan bilginler de bulunmaktadır. Bu bağlamda ilk önce, Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin kardeşi Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100)'yi anmak gerekmektedir. Onun *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye'si*, bir kelâmcı tarafından yazılması bakımından öncekilerden ayrılmaktadır. Zira kelâm meselelerinin öğrenilmesini mubah, hatta farz-i kifâye olarak gören Ebu'l-Yusr, daha sonra mâturîdilik olarak tanımlanacak olan hanefî-mâturîdî inanç sisteminin teşekkülünde büyük bir role sahiptir.⁵³ Şu kadar var ki, fıkıh usûlündeki tanım ve ilkelerin mâturîdî esaslara uygun hale getirilmesi es-Semerkindî (ö. 539/1144)'nin eliyle gerçekleşmiştir. es-Semerkindî *el-Mizân fi Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde, İmâm Mâturîdî'nin bizzat kendisine nispet edildiği halde günümüze ulaşmayan *Meâhizu's-Şerîa*⁵⁴ adlı eserinden doğrudan alıntılar yaparak fıkıh usûlünü mâturîdî esaslara göre kurgulamıştır. es-Semerkindî, söz konusu eserin girişinde kendisinden önceki hanefîler tarafından yazılan fıkıh usûlü eserleriyle ilgili bir değerlendirme yapmayı ihmal etmemektedir:

Fıkıh ve ahkâm usûlü ilmi, kelâm usûlü ilminin fer'idir. Fer', belli bir asıldan türeyen şeydir. Belli bir asıldan türemeyen şey, o aslın neslinden değildir. Şu halde fıkıh usûlü hakkında yapılan bir çalışmanın, yazarın itikadına uygun olması bir zorunluluktur.

Fıkıh usûlü eserlerinin çoğu, usûlde bize muhalif olan mu'tezile ile furûda bize muhalif olan ehl-i hadîse aittir. Bu eserlere itimat etmek, ya usûlde hata etmeye ya da furûda yanlışla düşmeye götürecektir. Her iki durumdan da korunmak, aklen ve şer'an vâcibdir.

Bizim ashâbımızın (hanefî bilginlerin) -Allah onlardan razı olsun- fıkıh usûlü eserleri, iki kısımdır. İlk kısımdaki eserler, usûl ve furû'un her ikisini de bilen ve hem akli hem de şer'î ilimlerde derin bilgi sahibi olan bilginler tarafından yazıldığı için son derece sağlam ve sahihtirler. Mesela İmâm Zâhid Ehl-i Sünnetin Reisi Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semerkindî'nin -Allah ona rahmet etsin- *Meâhizu's-Şerîa* ve *Kitâbu'l-Cedel* adı verilen eserleri ile onun hocaları ve ashâbı tarafından yazılan benzer eserler bu kısımdandır. İkinci kısımdaki eserler, fer'î hükümleri sem'î delillerin zahirinden çıkarmakla ilgilenen bilginler tarafından yazıldığı için, meseleler son derece ayrıntılı olarak incelenmiş ve güzel bir şekilde tertip edilmiştir. Şu kadar var ki, bu bilginler akli

⁵³ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn, *Usûlu'd-Dîn*, Thk. H. P. Linss, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire 1424/2003, 15; Aruçi, Muhammed, "Pezdevî, Ebu'l-Yusr", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 267.

⁵⁴ Bu eser hakkında bir değerlendirme için bkz. Bedir, Murteza, *Mâturîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?*, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009, İstanbul 2012, 412-420.

meselelerdeki temel ilkelerin (usûlün) inceliklerinde derin bilgi sahibi olmadıklarından, bazı konulardaki görüşleri muhâliflerin görüşlerine kaymıştır.

(Hanefî bilginlerin, fıkıh usûlü yazımında izledikleri bu iki yaklaşım biçiminden) ilki, ya lafız ve manalara yabancı kalınmasından ya da isteksizlik ve gevşeklikten dolayı zamanla terk edildi. Buna mukabil, fakihlerin salt fikha meyletmelerinden dolayı diğer yaklaşım biçimi şöhret buldu. Hem de bazı çelişkili ve muhalif görüşlere yer verilmesine rağmen...

Tabi ki, sözü edilen yanlışlıkların kasıtlı ve inanarak yapıldığını söyleyerek, onlar hakkında su-i zanda bulunmak inatçılık etmek olup günahdır. Ne var ki, kökün kaymayacağından emin olup onu sağlamlaştırılmadan, o kökün sürgün vermesini beklemek akıl dışıdır.

Muteahhir bilginlerden zeki ve anlayışlı olup her iki ilimde (usûl ve furû') derin bilgi sahibi olanlar, kendilerine göre geçerli birtakım mazeretler öne sürerek, bu sahadaki sıkıntı ve karışıklığı gidermek üzere eser yazmadılar... Ben bu emeli yerine getirmeyi bir zorunluluk olarak görüyorum... Böyle bir eser yazmaya kesin olarak niyetlenince, onda usûlle ilgili bazı konulara yer verip her konuda ehl-i sünnet ve'l-cemâat ile sapık fırkaların görüşlerini belirtmeyi talebeler için bir iyilik olarak addettim. Ki bu sayede talebeler, kötü itikadlara sapsınlar. Zira yalnızca fıkıh tahsil eden bir kimse, bu söylediklerime kalbiyle vâkıf olamaz.⁵⁵

es-Semerkandî, anlaşıldığı kadarıyla kendisinden önceki dönemde fukahâ mesleğiyle fıkıh usûlü eseri yazan el-Cessâs, ed-Debûsî, es-Serahsî ve el-Pezdevî gibi hanefî bilginleri, meseleleri son derece ayrıntılı olarak incelemeleri ve konuları güzel bir şekilde tasnif etmeleri sebebiyle takdir etmektedir. Bununla beraber onun asıl söylemek istediği husus, adı geçen hanefî bilginlerin aklî meselelerde derin bilgi sahibi olmadıkları ve bu nedenle kimi meselelerde muhâliflerin görüşlerine kaymış olduklarıdır. Bu nedenle o, el-Mâturîdî'ye uyararak kelâmî ilkelerin esas alındığı bir fıkıh usûlü eseri yazmak istediğini söylemektedir. el-Mâturîdî'nin sözü edilen eseri günümüze ulaşmadığından es-Semerkandî'nin eserini kelâmî esaslara göre yazılan ilk hanefî fıkıh usûlü eseri olarak değerlendirmek mümkündür. es-Semerkandî'nin, kelâmın bir alt dalı olması sebebiyle fıkıh usûlünün kelâmî esaslara göre yazılmasını gerekli gören yaklaşımı kendisinden sonra el-Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyıl) tarafından takip edilmiş, bunun dışında takipçi bulamamıştır. Bir hanefî-maturîdî kelâmcısı olup mu'tezilenin görüşlerine karşı çıkan el-Esmendî (ö. 552/1157)'nin yazmış olduğu

⁵⁵ es-Semerkandî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl (el-Muhtasar)*, Thk. Muhammed Zekî Abdulber, by, 1404/1984, I, 1-5.

Bezlu'n-Nazar adlı fıkıh usûlü eseri, konularının tertibinde mu'tezilî kelâmcı Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye ait *el-Mu'temed*'in esas alınmış olması bakımından bağımsız bir çizgide yer almaktadır.⁵⁶

el-Ğazâlî'nin kelâm ve mantığın meşru bir ilim olduğunu ortaya koyma konusundaki gayretlerinden sonra kelâmcılar tarafından yazılan fıkıh usûlü eserlerinde mantık ve felsefe terimlerinin daha yoğun bir biçimde kullanıldığı göze çarpmaktadır. İbn Ruşd (ö. 595/1199), Fahreddîn er-Râzî, İbn Kudâme⁵⁷, el-Âmidî (ö. 631/1233), İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), el-Karâfî ve el-Beydavî (ö. 691/1292) gibi mâlikî, şâfî ve hanbelî usûlcüler büyük ölçüde el-Ğazâlî'ye uyarak bu tarz eserler kaleme almışlardır.

Klasik hanefî fıkıh usûlü literatürünün oluşumundan sonra hanefî usûl bilginleri esas olarak kendi mezhep usûllerinin sistematik bir biçimde öğretilmesini amaçlayan muhtasar metinler yazmışlardır. Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin açtığı çığırda el-Ahsîketî (ö. 644/1247), el-Habbâzî (691/1291) ve en-Neseî (ö. 710/1310)'nin yazdığı metinler bunların en önemlileridir. Sonraki dönemlerde yapılan usûl çalışmalarının önemli kısmı, bu metinler üzerine yazılan çok sayıda şerhten oluşmaktadır. Bunlar arasında özellikle Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1329)'nin Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin eserine yazmış olduğu şerh öne çıkmaktadır. Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in *el-Mirât*'ı ve el-İzmîrî (ö. 1165/1751)'nin onun üzerine yazdığı haşiye ile bu geleneğin uzun süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan hicrî 7. yüzyılın sonlarına doğru hanefiler arasında fıkıh usûlünü karma bir metodla yazma eğiliminin ortaya çıktığı görülmektedir. İlk olarak İbnu's-Sââtî (ö. 694/1295), Ebu'l-Usr el-Pezdevî ile el-Âmidî'nin eserlerini özetleyip bazı ilaveler yaparak *el-Bedî*' diye bilinen fıkıh usûlü eserini kaleme almıştır. Esasen karma metodun, hanefilerin görüşlerini kelâmcı usûlcülerin görüşleriyle mukayeseli olarak öğretmeyi hedeflemesi nedeniyle, sözü edilen döneme hakim olan metin yazma geleneğinin bir parçası olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457)'la birlikte karma metodun hanefî usûlünün felsefe-mantık diliyle yeniden inşa edilmesinde etkin olarak kullanıldığı ve bu sayede birçok teorinin gelişmiş bir hal aldığı görülmektedir.

⁵⁶ Bkz. İltaş, Davut, "Üsmendî", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 388-389.

⁵⁷ Mütekellimin anlayışının hanbelilere geçişi İbn Kudâme ile olmuştur. Koca, Ferhat, "Ravzatü'n-Nâzir", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 476-477.

Fıkıh usûlü eserlerinin yazımında izlenen yaklaşım farklılığıyla ilgili erken dönemde yapılan değerlendirmelerden bir diğeri İbn Haldun (ö. 808/1406)'a aittir. İbn Haldun, ilk fıkıh usûlü eserinin sahibi eş-Şâfiî'den sonra bir tarafta hanefî fakihlerin diğerk tarafta kelâmcıların bu ilmin kaidelerini tahkik ederek meseleleri daha geniş ele almaya başladıklarını ifade etmektedir. Ona göre hanefî fakihlerin fıkıh usûlü yazımında izledikleri metod, furû-ı fıkıhtan çokça misale yer verip meseleleri fikhî nükteler üzerine bina etmeleri nedeniyle, furû-ı fıkıha daha layık ve daha yakındır (emessu bi'l-fikh ve elyaku bi'l-furû'). Kelâmcılar ise usûl meselelerini fıkıhtan soyutlayarak, mümkün olduğunca aklî istidlâl yolunu tercih etmektedirler ki, onların derinleştikleri kelâm ilminde yaygın olarak kullanılan bu yöntem, benimsedikleri mesleğin bir gereğidir. Bu nedenle hanefî fakihler, fikhî nükteleri koruma ve usûl kurallarını mümkün olduğunca fıkıhtan elde etme hususunda önemli bir avantaja sahiptirler. İbn Haldun, hanefî fakihlerin ve kelâmcıların eserlerine örnek verirken mutekaddim ve muteahhir bilginlerin eserlerini ayrı ayrı tasnif etmektedir. Kelâmcılar tarafından yazılan en iyi fıkıh usûlü kitapları: el-Cuveynî, *el-Burhân*; el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ*; Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Umed*; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *Şerhu Kitâbi'l-Umed*'dir. Bu dört kitap, kelâmcıların mesleğine göre yazılan kitapların esasını teşkil etmektedir. Muteahhir dönemde iki önemli kelâmcıdan Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*'ü, el-Âmidî ise *el-İhkâm*'ı yazarken bu dört eseri esas almışlardır. Ancak Fahreddîn er-Râzî ile el-Âmidî arasında, ilkinin delilleri çoğaltma; ikincisinin meseleleri dallandırıp görüşleri tahkik etme yolunu tercih etmesi bakımından yöntem farklılığı bulunmaktadır. Tâceddîn el-Urmevî (ö. 653/1255)'nin *et-Tahsîl*, Sirâceddîn el-Urmevî'nin (ö. 682/1283)'nin *el-Hâsıl* isimli fıkıh usûlü eserleri *el-Mahsûl*'ün muhtasarı olarak kaleme alınmışlardır. Daha sonra el-Karâfî *et-Tenkîhât* adlı küçük eserinde ve el-Beydâvî *el-Minhâc*'da bu ikisinden mukaddimeler ve kaideler derlemişlerdir. Fıkıh usûlü öğrenmeye başlayan talebeler son iki esere önem vermişler, dolayısıyla birçok bilgin bu iki eseri şerh etmişlerdir. el-Âmidî'nin eserine gelince, İbnu'l-Hâcib'in onu esas alarak yazdığı *el-Muhtasaru'l-Kebîr*'i yine kendisinin ihtisar etmesiyle, Doğu ve Batı'da yaşayan bilginlerin mutalaa edip şerh yazmaya önem verdiği ve ilim talebelerinin elinde çokça dolaşan meşhur *el-Muhtasar* ortaya çıkmıştır. İbn Haldun fıkıh usûlü eseri yazan mutekaddim hanefîlere ed-Debûsî'yi, muteahhirlere ise el-Pezdevî'yi örnek verdikten

sonra, hanefî fakîhlerden İbnu's-Sââtî'nin *el-Bedâi*⁵⁸ adını verdiği bir eser yazdığını söylemektedir. Onun ifadelerine göre bu eser, en güzel ve numune bir şekilde ortaya çıkmıştır. O dönemde en önde gelen bilginler onu okuyup incelemeye önem vermekte ve Arap olmayan bilginlerin çoğu hırsıyla onu şerh etmektedirler.⁵⁹

Anlaşılacağı üzere İbn Haldun, klasik dönemde fıkıh usûlü eserlerinin üç farklı yaklaşımla yazıldığını söylemektedir. İbn Haldun'dan itibaren fıkıh usûlü edebiyatıyla ilgilenen araştırmacıların genel olarak benimsedikleri bu tespit, günümüz araştırmacıları tarafından da aynen benimsenmektedir. Buna göre fıkıh usûlü eserlerinden bir kısmı, bir mezhebin furû hükümlerinin incelenerek hükümlerden genel kurallar elde edilmesi yoluyla yazılmıştır. Fukahâ mesleği de denilen bu yöntem, ağırlıklı olarak hanefîlerle özdeşleştirilmektedir. Fıkıh usûlü eserlerinin önemli bir kısmı ise herhangi bir mezhebe nispet edilen fikhî hükümlerden bağımsız olarak, kelâm ve lugat ilimleriyle ilgili temel ilkelerden hareketle soyut usûl kurallarının elde edilmesi yoluyla kaleme alınmıştır. Mutekellimîn mesleği de denilen bu yöntemi, yazarların çoğunun şafiî mezhebine mensup olması sebebiyle şafiî mezhebiyle özdeşleştirilenler olmuşsa da bu grupta kimi mâlikî ve hanbelîlere ait fıkıh usûlü eserleri de yer almaktadır. İbnu's-Sââtî ise fıkıh usûlü yazımında farklı bir metod uygulamıştır.

⁵⁸ Bu eser, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl, el-Bedî' ya da Bedîu'n-Nizâm* olarak bilinmektedir.

⁵⁹ İbn Haldun, II, 201-202.

İKİNCİ BÖLÜM

TE'SİR TEORİSİNİN OLUŞUMUNA ETKİSİ BAKIMINDAN KELÂM VE FIKİH

I. İLLETİN MAHİYETİ VE TESPİTİ SORUNU

A. İlletin Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte “hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” gibi anlamlara gelen illet kelimesi, bir fıkıh usûlü terimi olarak “hükmü gösteren veya gerekli kılan ya da hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana, gerekçe” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁰ İlet, geniş anlamda kullanıldığında birbirleriyle ilişkili üç ayrı kavramı ifade etmektedir. Onlardan ilki, “şer’î hükümlerin bağlandığı maslahat (fayda) ya da mefsedet (zarar) anlamıdır. Mesela yolculukta namazları kısaltma hükmünün meşakkate bağlanması bunun gibidir. İkincisi, söz konusu maslahat ya da mefsedeti çoğunlukla içeren açık (zâhir), objektif (mundabıt) ve istikrarlı (muttarıd) vasıf anlamıdır. Yolculukta namazları kısaltmanın illeti meşakkat değil, yolculuk olarak belirlendiğinde hüküm açık, objektif ve istikrarlı bir vasfa bağlanmış olmaktadır. Üçüncüsü ise hükmün konulması ile ulaşılmak istenen amaç anlamıdır. Namazların kısaltılması hükmünün bu anlamda illeti, meşakkatin giderilmesidir. Gerçek illet, hükmün konulmasına uygun düşen durum olduğu halde,⁶¹ fıkıh usûlünde bu üç kavramı birbirinden ayırt etmek için bunlardan yalnızca ikincisine illet diğer ikisine ise hikmet denilmektedir.⁶²

İlletin yukarıda verilen tanımından anlaşıldığı gibi usûlcüler arasında illetin mahiyetiyle ilgili görüş farklılıkları bulunmaktadır. Usûlcülerden bir kısmı illeti, hükmü salt gösteren bir vasıf (muarrif/emâre) olarak, bir kısmı ise hükmü gerekli kılan (müessir, mûcib) ya da buna sevkeden (bâis/dâî) bir vasıf olarak nitelemektedirler. Birçok hanefî usûlcü ile el-Beydâvî ve bazı hanbelfilerin benimsediği ilk görüşe göre bir vasfin illet olması, yalnızca Şâri’in hükmü ona isnad etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla illetin hükmün konulmasında hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Bazı usûlcüler

⁶⁰ Dönmez, İbrahim Kafi, “İlet”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 117.

⁶¹ Bkz. el-Îcî, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerh-u Muhtasarı'l-Müntehâ*, I-II, İstanbul 1307-1310, II, 361; İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, III, 180.

⁶² Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2009, 40-43.

ise illetin hükmü gerekli kılan bir vasıf (mûcib) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan el-Ğazâlî gibi husn-kubh meselesinde eş'arî yaklaşımı benimseyenlere göre, -tıpkı ilk görüştekiler gibi- illetle hüküm arasında isnadî bir ilişki bulunmaktadır. Yani illetin hükmü gerekli kılması, Şâri'in hükmü ona bağlaması nedeniyledir. Ancak illetin hükmü gerekli kılan bir vasıf olduğunu ileri süren mu'tezilî usûlcülere göre, husn-kubh meselesinde benimsedikleri görüşe bağlı olarak, illetle hüküm arasında olgusal bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü onlara göre akıl, -hüküm koyucu değil- şer'î hükmü tespit edici olarak işlev görmektedir. Buna göre şer'î hükmü akılla bilinen meselelerde illetin hükmü gerektirici niteliği kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Şer'î hükmü akılla bilinmeyen meselelerde ise zaten illetle hüküm arasında olgusal olarak bulunan bu ilişki, şer' tarafından belirlenmeyip yalnızca şer'le açığa çıkarılmış olmaktadır. el-Âmidî, İbnu'l-Hâcib, Sadruşşerîa ve İbnu'l-Humâm gibi usûlcülerin de benimsediği son görüşe göre ise illet, hükmün konulmasına sevkeden vasıf anlamında bâis ya da dâî olarak nitelenmektedir. Bununla illetin hikmeti içeren bir vasıf olduğu belirtilmiş olmaktadır. İleti, hükmü gösteren vasıf biçiminde tanımlayan usûlcülerin yaklaşımı ile hükmü gerekli kılan vasıf biçiminde tanımlayıp Şâri'in isnadını şart koşan usûlcülerin yaklaşımı birbirine benzemektedir. Çünkü her ikisinde de hikmet, hükümlerin konulmasında etkili olmayıp, şer'î hükümlerin yerine getirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık diğer iki yaklaşım biçimine göre, hikmetin hükmün konulmasında etkili olduğu görülmektedir.⁶³

İlletin mahiyetini daha iyi kavrayabilmek için *sebepe* ve *şart* kavramlarının illetten farklarının ne olduğunu ortaya koymak önem arz etmektedir. Zira usûlcüler tarafından kimi zaman hükmün sebep ya da şarta izafe edildiği görülebilmektedir. Bu itibarla özellikle hanefî fıkıh usûlü literatüründe, bu kavramlarla ilişkisi bakımından illetin çeşitleri ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Sebep, terim olarak geniş ve dar olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Geniş anlamda kullanıldığında hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasında akılla kavranabilen bir münâsebet olup olmadığına bakılmaz. Aralarında münâsebet olanlar gibi aralarında münâsebet olmayanlar da sebep adını alır. Bu anlamda kullanıldığında sebep, illeti de içine alacak biçimde geniş bir anlama sahiptir. Dar anlamda kullanıldığında ise sebep, yalnızca aralarında münâsebet

⁶³ es-Sa'dî, Abdülhakîm Abdurrahmân Es'ad, *Mebâhisu'l-İlle fi'l-Kıyâs*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1421/2000, 70-102; Türcan, 46-60, 108-109.

olmayanları ifade eder ve bu itibarla illetten ayrılır. Meselâ Ramazan orucunun farz oluşunun, hilâlin görülmesine bağlanmasında akılla kavranabilecek nitelikte bir münâsebet bulunmadığı için hilâlin görülmesi illet değil sebeptir. Oysa yolculuğa çıkarken Ramazan orucunu ertelemeye izin veren hükümle yolculuk arasındaki akılla kavranabilir münâsebetten dolayı yolculuk, söz konusu ruhsat hükmünün illetidir. Geniş anlamdaki sebep ise her iki örnek için de kullanılabilir. ⁶⁴ Şart ise, hükmün ortaya çıkması kendisine bağlı olmakla birlikte ne hüküm üzerinde bir te'sîri ne de hükme götüren bir işlevi bulunan vasıftır. Mesela nikah akdinde şahitlerin varlığının şart koşulması böyledir. ⁶⁵ Hükmün öncelikle illete izafe edilmesi gerekir. İlete izafe etmek mümkün olmadığı durumlarda sebep ya da şart, illetin yerine geçmektedir. ⁶⁶

İlletle hüküm arasında, *izâfet*, *te'sîr* ve *tertib* diye isimlendirilen üç ilişki biçiminden en az biri mevcuttur. Bununla birlikte üçü ya da herhangi ikisi de bir araya gelebilir. Buna göre şer'î hükümle arasında kurulan ilişki biçimlerine göre illet yedi kısma ayrılmış olmaktadır. İzâfet, hükmün illetle olan bağının isnadî olduğu anlamına gelmektedir. Hükümle illet arasında akılla kavranabilen değil de yalnızca birinin diğerine isnad edilmesiyle ortaya çıkan bir bağ bulunduğundan bu tür illete *ismen illet* denilmektedir. Bir kimsenin karısına “eve girersen boşsun” demesi buna örnek verilebilir. Çünkü sözü söyleyenin kurduğu irtibat dışında hükümle illet arasında hiçbir irtibat bulunmamaktadır. Te'sîr, hükümle illet arasındaki bağın akılla kavranabildiği dolayısıyla illetin hükümde müessir olduğu anlamına gelmektedir ki, bu tür illetler *ma'nen illetler*dir. Bir sözleşmenin kurulmasında müessir olan icap ve kabul böyledir. Tertib ise hükmün illetten daha sonra ortaya çıkmaması, illetle aynı anda var olması demektir. Bu tür illetlere ise *hükmen illet* adı verilir. Çünkü bu ilişki biçiminde hüküm aslında illete değil illet işlevi gören şarta isnad edilmektedir. Mesela bir kimse bir başkasına ait şeyi kırsa ve içindeki dökülse zararı tazmin etmesi gerekir. Burada şeydedekinin dökülmesinde gerçek müessir, onun akıcı olması ise de bu, ihtiyârî bir vasıf

⁶⁴ Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd b. Mahmûd el-Mahbûbî, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkıh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty, II, 296-297; Bkz Dönmez, İbrahim Kafî, “Sebepe”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 244. Molla Husrev dar anlamda sebebi, “hükme ulaştıran yol” biçiminde tanımlayıp onu hükmün ispatı için konulmayan ve onda te'sîri de bulunmayan vasıf olarak nitelendirmektedir. Geniş anlamda sebebi ise “şer'iate onun şer'î hükmü gösterdiğine (muarraf) dair delil bulunan her şey” biçiminde tanımlayıp bu anlamda sebep teriminin illetleri de içine aldığını söylemektedir. Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-Usûl Şerh-i Mirkâti'l-Vusûl*, yy, İstanbul 1317, 537.

⁶⁵ Molla Husrev, 555.

⁶⁶ Sadruşşerîa, II, 272.

olmadığı için hüküm ona değil şart niteliğindeki şeyi kırma fiiline (hükmen illet) bağlanmıştır. Bu ilişki biçimlerinin birlikte bulunması, hükümle illet arasındaki bağı güçlendirmektedir. Bunlardan herhangi ikisi birlikte bulunduğu anda illet, ismen ve ma'nen, ismen ve hükmen, ma'nen ve hükmen niteliğinde olabilmektedir. Üçü birlikte bulunduğu anda ise illet, hem ismen hem hükmen hem ma'nen illet niteliğindedir. Mesela kanun koyucu, mülkiyetin intikalini, satım sözleşmesine bağladığı için satım sözleşmesi ismen illet niteliğindedir. Bunun yanında satım sözleşmesiyle mülkiyetin intikali arasında akılla kavranabilen bir bağ bulunmakta ve satım sözleşmesinin hemen akabinde mülkiyet hükmü sabit olmaktadır. Dolayısıyla satış sözleşmesi ma'nen ve hükmen illet niteliği de taşımaktadır. Hükümle kendisi arasında bu üç bağın birlikte bulunduğu illetler, *tam illet (illet-i tâmmе)* ya da *gerçek illet (illet-i hakîkiyye)* adını almaktadır. Tam illet kadar güçlü bağına sahip olmayan diğer illetlerin her biri için ise *mecâz* ya da *hakikat-i kâsıra* denilmektedir.⁶⁷

B. Ta'lîl Sorunu

Bir fiilin illete dayandırılması anlamına gelen ta'lîl, usûlcüler tarafından şer'î hükümlerin illetlerinin bulunup bulunmadığı sorununu ifade etmek için kullanılmaktadır. Ahkâmın ta'lîli denildiğinde illetin farklı anlamlara sahip olmasına bağlı olarak, *şer'î hükümlerin konulmasında gözetilen amaçların* ya da *hükümlerin kendileriyle açığa çıktığı biçimsel vasıfların* tespiti kastedilebilmektedir.

Naslarda bildirilen hükümlerin ta'lîli sorunu, Allah'ın fiillerinin ta'lîli sorunuyla doğrudan ilişkilidir. Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ın en yararlı olanı (aslah) yaratmasını zorunlu görmeleri ve benimsedikleri husn-kubh teorisi nedeniyle Allah'ın fiillerinde bir amacı gözetmesini zorunlu görmektedirler. Nitekim bu nedenle onlar, şer'î illetleri tıpkı aklî illetler gibi mûcib saymaktadırlar. Eş'arî kelâmcılardan bir kısmına göre ise Allah'ın fiillerinin ta'lîli caiz değil, diğer bir kısmına göre ise vacip değildir. Benzer şekilde onlar, Allah'ın bütün fiillerinin buna dahil olup olmadığı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu itibarla eş'arîlerin bir kısmının temsil ettiği katı tutuma göre Allah'ın fiilleri, hiçbir şekilde ta'lîl edilemez. Allah'ın fiillerinin ta'lîli, onun hiçbir şeyden etkilenmeyen ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan mutlak iradeye sahip oluşuyla çelişmektedir. Mâturîdîlere göre ise Allah'ın fiillerinin ta'lîle konu edilmesi, -

⁶⁷ Sadruşşerîa, II, 274-287; Molla Husrev, 529-537.

mu'tezile'nin görüşünün aksine- herhangi bir zorunluluktan değil onun kullarına bunu bir lutuf olarak vermesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁸ Esasen hiçbir bilgin Allah'ın fiillerinin sonucunda belli bir maslahatın açığa çıktığını inkar etmemektedir. Dolayısıyla bilginlerin ittifakıyla her bir şer'î hüküm, kullar tarafından yerine getirildiğinde, onlara yarar sağlamaktadır. Bu anlamın, çoğu zaman usûlcüler tarafından *hikmet* ya da *maslahat* kelimeleriyle tabir edildiği görülmektedir. Allahın fiillerinin ta'lîl edilip edilemeyeceği tartışması, bu anlamdaki hikmet ya da maslahatla ilgili değil, Allah'ın bir fiilde herhangi bir amacı gözetip gözetmediği ya da Allah'ı buna herhangi bir şeyin sevkedip sevketmediği sorunuyla ilgilidir. Kelâm ve usûl bilginleri, amaç (illet-i gâiyye/garaz) ve sevkedici (sâik/bâis) kavramlarını ifade etmek için de çoğu kere hikmet ve maslahat kelimelerini kullandıklarından bu iki meselenin birbirine karıştırılmaması gerekmektedir.⁶⁹

İleti salt gösterge (muarrif/emâre) kabul eden usûlcülere göre, ne hükmün konulması ne de mükelleflerin ona muhatap olmaları bakımından illetin hükme te'sîr eden bir yönü bulunmamaktadır. Bir diğer ifadeyle illet, hükmün hem ezeli hem de hâdis yönünde salt emâre işlevi görmektedir. İleti, hükmü bizzat gerekli kılan (mûcib) vasıf olarak niteleyen mu'tezile, şer'den önce olgusal olarak bulunan hükmün şer'le birlikte açığa çıktığını kabul etmeleri sebebiyle, illete gerçek te'sîr niteliği vermektedir. İletinin hükmü gerekli kılan vasıf olmasında Şâri'in isnadını şart koşan bilginlere göre ise hükmün ta'lîli, gerçekte emârenin tespiti anlamındadır. Bu görüşteki bilginlerin kimi zaman illeti emâre, kimi zaman mûcib olarak nitelemeleri, illetin ilâhi irade bakımından emâre, mükellefler bakımından mûcib niteliği taşımasından kaynaklanmaktadır. Çünkü illetin hükümdeki te'sîri, ilahi iradenin ikisi arasında tesis ettiği belli bir şer'î uyumun varlığına bağlı olarak açığa çıkmaktadır. İletle hüküm arasındaki söz konusu münasebetin, mükellefler tarafından illet tespitinde dikkate alınması bu nedenledir. Öyleyse, Şâri' tarafından hükümlerin konulmasında gözetilen belli amaçların varlığından değil, hükümlerin mükelleflere taalluk eden tarafı itibarıyla ortaya çıkan Şâri'in amaçlarından bahsedilebilir. Yani Allah'ın ezeli fiillerinin, sonradan ortaya

⁶⁸ en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Claude Salame, I-II, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990, II, 723; Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlu'l-Ahkâm (Ard ve Tahlîl li Tarîkati't-Ta'lîl ve Tetavvurâtihâ fî Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd)*, Matbaatu'l-Ezher, Kâhire 1947, 97; Özdemir İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII. Asırlar)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, 199-211.

⁶⁹ Bkz. el-İzmîrî, Muhammed, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-Usûl*, yy, ty, 1285, II, 301.

çıkan (hâdis) durumlardan etkilenip onlarla tamamlanması (istikmâl) söz konusu değildir. İletin, hükmün konulmasına sevkeden (bâis) vasıf olduğu görüşü, illete hükmün konulmasında Şâri’i yönlendirici bir rol vermesi bakımından mu’tezilenin görüşüne, sevkedici rolün zorunlu olmaması bakımından son görüşe yakındır.

Allah’ın fiillerinin ta’lîli ve şer’î hükümlerin illetlerinin mahiyeti hususunda görüş ayrılığı yaşayan usûlcüler, genel olarak kıyasın şer’î bir delil olduğu konusunda hem fikirdirler. Bu nedenle tartışmanın teoride kaldığı ve uygulamaya yansımadağı söylenebilir. Çünkü kıyasın meşruiyeti, illetin mahiyetiyle ilgili görüş ayrılığına rağmen, şer’î hükümde te’sîri bulunan bir vasfın bulunup açığa çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. Öte yandan usûlcüler arasında naslarda bildirilen hükümlerin ta’lîl edilmesine ilkesel olarak karşı çıkan ve kıyası reddeden bir yaklaşım yok değildir. Bu görüşün temsilcileri, zâhirîler, şîa ve en-Nazzâm gibi mu’tezilî bilginlerdir.

Şer’î hükümlerin ta’lîle konu edilmesi, bunun tüm şer’î hükümler bakımından geçerli olduğu anlamına gelmemektedir. İbadet anlamı taşıyan (taabbudî) hükümler, konuluş gerekçeleri akılla kavranabilir olmadığından, ta’lîle konu edilemezler. Ağırlıklı olarak hanefîlerin benimsediği görüşe göre had, keffâret ve miktarlarda illetin tespiti mümkün değildir. Buna bağlı olarak, naslarda yer alan şer’î hükümlerden hangilerinin ta’lîl edilebilir olduğu sorunuyla karşılaşmaktadır. Kimi usûlcülere göre naslar, ilkesel olarak ta’lîl edilebilir niteliğe sahip olmayıp bir delilin varlığına bağlı olarak bu niteliği kazanırken, çoğunluğun görüşüne göre naslar, ilkesel olarak ta’lîl edilebilir niteliktedir. Bu ikinci görüşü benimseyen usûlcülerden, bir engel bulunmadığı sürece nasların mutlak anlamda ta’lîl edilebilir olduğunu ileri sürenler olmuşsa da şâfiî ve hanefîlere nispet edilen görüşe göre nasların ilkesel olarak ta’lîl edilebilir oluşu, her bir nassın ta’lîl edilebilir oluşunu gerektirmez. Şu kadar var ki, şâfiîler illeti diğer vasıflardan ayırt edici delilin (mumeyyiz) varlığını yeterli görürken, hanefîler hem ayırt edici delilin hem de bundan önce nassın ta’lîle açık olduğuna dair bir delilin varlığını şart koşmaktadırlar.⁷⁰

C. Genel Olarak İlet Tespit Teorileri

İlete şer’î bir hükmün bağlanması, onu şer’î bir delille ispat etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle usûlcüler, tıpkı kıyasın meşruiyetini sahâbenin uygulamalarıyla

⁷⁰ es-Serahsî, *el-Usûl*, II, 144-149; Apaydın, Yunus, “Ta’lîl”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 513-514.

temellendirdikleri gibi onların bu yolla elde ettiği hükümleri inceleyerek kıyasın en temel unsuru kabul edilen illeti nasıl tespit ettiklerine ilişkin yöntemler tespit etmeye çalışmışlardır. Sahâbenin illet tespitinde neyi dikkate aldığı hususunda belirli bir yöntemin nakledilmemiş olması ve ilk dönemde bu hususta bir yöntem belirleme gayretinin olmaması nedeniyle fıkıh usûlünün tedvinine başladığı dönemden itibaren illet tespitine ilişkin pek çok teorinin oluşmaya başladığı görülmektedir.

Öncelikle illetin nas ya da icmâ yoluyla belirlenip belirlenmediğine bakılmaktadır. Bir vasfın, hükmün konulmasında Şâri' tarafından dikkate alındığı naslarda beyan edilmişse onun vasıtasıyla nassın düzenleme alanının genişletilmesi ittifakla kabul edilmektedir. Kıyasa karşı çıkan bilginler bile bunu nassın umûmu kapsamında değerlendirmektedirler. Bir vasfın hükmün konulmasında Şâri' tarafından dikkate alındığı hususunda icmân varlığına dayanarak o vasfın illet olarak kabul edilmesi ise illet tespitinde usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından kendisine itibar edilen bir yöntemdir. el-Bâkılânî gibi kimi usûlcülerin, kıyasa karşı çıkanların varlığı nedeniyle bu hususta icmân oluşmasını mümkün görmediği nakledilmektedir.⁷¹ İlet, nas ya da icmâ yoluyla belirlenmemesi durumunda, ümmetin kıyas yapma yükümlülüğüne bağlı olarak, ictihâd yoluyla belirlenmelidir. Nas ya da icmâ yoluyla elde edilen illetlere *mansûs illet*, ictihâd yoluyla elde edilenlere ise *mustenbat illet* denilmektedir.⁷²

İletin ictihâd yoluyla elde edilebilmesi amacıyla geliştirilen çok sayıda yöntem içerisinde, vasfın te'sîr ya da münâsebet niteliğinin dikkate alındığı yöntemler, önem kazanmıştır. Birbiriyle doğrudan ilişkili olan bu iki kelimeyle aynı yöntem kastedilmekte, ancak aralarında belli bir derece farkı bulunmaktadır. Esasen te'sîr, vasfın birlikte bulunduğu asıl (makîs aleyh) üzerinde şer'î etkiye sahip olması anlamına gelmektedir. Bir illet tespit yöntemi olarak ise bir vasfın hükümde te'sîre sahip olup olmadığını tespit etme amacıyla, birlikte bulunduğu aslın hükmü dışında nas ya da icmâa dayalı bir başka hükmün açığa çıkmasında Şâri' tarafından dikkate alınıp alınmadığına bakılmasıdır. Yani bu yöntemde vasfın asıllardan birinde te'sîre sahip olması nedeniyle, birlikte bulunduğu asıl üzerinde te'sîre sahip olduğuna

⁷¹ el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmu'l-Haremeyn Rukneddîn, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, Thk. M. H. Muhammed Hasen İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, 471.

⁷² Dönmez, "İlet", XXII, 118.

hükmedilmektedir. Münasebette ise illetle hüküm arasındaki şer'î uyumun açığa çıkarılması hedeflenmektedir. Te'sîr bu uyumun en önemli göstergesidir. Te'sîr yerine münâsebet kavramının merkeze alınması, münâsebetin te'sîr dışında başka bir yolla tespit edilebileceğini kabul edenlerin bulunması nedeniyledir.

Sebr-taksîm, illet olma ihtimali bulunan vasıfların belirlenmesi ve bunların içinden illet olma imkanı bulunmayanları eleyip illet olmaya elverişli olan bir ya da iki vasfın seçilmesidir.⁷³ Mesela şâfîilere göre buğdayın buğdayla değişiminde fazlalığın haram kılınmasının illeti, aralarındaki cins birliği ve buğdayın gıda maddesi olmasıdır. Buğdayın ticaret malı olma ya da ölçülebilir ve depolanabilir olma gibi vasıfları, birtakım sebeplerle, illet olarak kabul edilemeyeceğinden bu iki vasfın illet olduğu kabul edilmektedir.

Deverân/tard-aks, bir hükmün belli bir vasfın varlığı zamanında ortaya çıkıp, yokluğu zamanında yok olmasıdır. Mesela şarabın haram kılınmasında sarhoş edicilik vasfının dikkate alındığına dair başka bir delilin olmadığı varsayıldığında, sarhoş edicilik vasfının, hüküm varken var yokken yok olması itibarıyla, şarap içme yasağının (tahrîm/hurmet) illeti olarak kabul edilmesi böyledir. Buğdaydaki faiz yasağını, onun gıda maddesi oluşuna bağlayanlar bakımından benzer bir durum söz konusudur. Çünkü buğday, gıda maddesiyken onda faiz tahakkuk etmekte, ekine dönüştüğünde ise faiz tahakkuk etmemektedir.⁷⁴ Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu deverânın illet tespitinde sahih bir yöntem olmadığı kanaatindedir. Benzer şekilde el-Ğazâlî, el-Âmidî ve İbnu'l-Hâcib gibi mütekellimîn mesleğine mensup usûlcülere göre deverân, illet tespitinde tek başına sahih bir yöntem değildir.⁷⁵ Usûlcülerin büyük bir kısmı ise onun illet tespitinde güçlü bir zan oluşturduğunu ileri sürmektedir.⁷⁶

İttirâd/cereyân, bir illet tespit yöntemi olarak, vasfın varlığıyla hükmün var olmasıdır.⁷⁷ Daha teknik bir tanıma göre ise bir vasfın hükmü belirlenmeye çalışılan mesele (mahallu'n-nizâ'/fer') dışında bütün meselelerde hükümle birliktelik

⁷³ ez-Zerkeşî, V, 222-230.

⁷⁴ es-Sa'dî, 475.

⁷⁵ el-Ğazâlî, el-Mustasfâ, II, 307; el-Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1426/2005, 260-263; İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddîn Osmân b. Ömer, *Muhtasarü'l-Muntehâ* (el-Bâbertî'nin *er-Rudûd ve'n-Nukûd*'u içinde), Thk. Terhîb b. Rebîân ed-Devserî, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1426/2005, II, 558-559.

⁷⁶ es-Sa'dî, 475.

⁷⁷ es-Serahsî, *el-Usûl*, II, 176, 227.

yapmasıdır.⁷⁸ Şayet söz konusu vasıf, hükmü belirlenmeye çalışılan meselede hükümle birliktelik yaparsa, vasıfla hüküm arasında istikrar (ittirâd) sağlanmış olur. İttirâdı, “vasfın, tek bir meselede hükümle birliktelik yapması” biçiminde tanımlayanlar da bulunmaktadır.⁷⁹ Tanımların ortak noktası, illetle hüküm arasında münasebetin şart koşulmamasıdır. Usûlcüler, bu yönetime ağırlıklı olarak *tard* demektedirler ki, *tard* kelimesi bu anlamıyla bir eylem (masdar) ifade etmektedir. Usûlcüler kimi zaman onu bu eylemin sonucunda açığa çıkan şey (el-hâsıl bi'l-masdar) anlamında kullanmaktadırlar. Bu itibarla *tard*, “hükmün konulmasına münasip düşmeyen (vasıf)” biçiminde tanımlanmaktadır.⁸⁰ Bir cisme ait renk, koku, uzunluk ya da kısalık gibi vasıflar, *tardî* vasıflardır. Mesela içinde balıklar ve gemiler yüzmeyip üzerine köprüler inşa edilmediği gerekçesiyle sirkenin tıpkı yağ gibi maddi pisliğin giderilmesinde kullanılmayacağını söylemek, *tardî* vasıfların esas alındığı bir kıyas işlemidir. Belirtilen vasıfların hiçbiri, hükmün konulmasına münasip değildir. Öte yandan tüm bu vasıflar, sarhoş edicilik vasfı gibi sonradan ortaya çıkmış değildir. Dolayısıyla vasfın yokluğu zamanında hükmün yokluğu (aks) seçeneği söz konusu edilemez.⁸¹ İlet tespitinde *deverâna* itibar etmeyen usûlcüler ile *deverâna* itibar edenlerin büyük çoğunluğu, *tardî* sahih bir yöntem olmadığı görüşündedir. er-Râzî ve el-Beydâvî'nin de içlerinde bulunduğu kimi usûlcülere göre ise *tard*, belli şartlarla sahih bir yöntemdir.⁸²

II. TE'SÎR TEORİSİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

A. Te'sîr Teorisinin Ortaya Çıkışı

Kıyasın teorisiyle ilgili ilk tespitler eş-Şâfî'nin eserlerinde yer almaktadır. Onun er-Risâle'de yapmış olduğu tanıma göre kıyâs, “Kitâb ve Sünnet'e uygun olmak üzere delillere dayalı araştırma yapmaktır (Mâ tulibe bi'd-delâil alâ muvâfakati'l-haberi'l-mutekaddim mine'l-Kitâb ve's-Sunne)”. Kitâb ve Sünnet'e uygunluk ise iki şekilde

⁷⁸ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlm-i Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî, Muessesetu'r-Risâle, by. ty, V, 221.

⁷⁹ er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 221; ez-Zerkeşî, V, 248.

⁸⁰ ez-Zerkeşî, V, 248.

⁸¹ Bkz. es-Sa'dî, 493.

⁸² er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 221-228; el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Umer b. Muhammed b. Alî eş-Şîrâzî, *Minhâcu'l-Vusûl fî Ma'rifeti İlm-i'l-Usûl (el-İbhâc ile birlikte)*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1416/1995, III, 78; eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlm-i'l-Usûl*, I-II, Thk. Ebû Hafs Sâmî b. Azî el-Eşerî, Dâru'l-Fadîle, Riyâd 1421/2000, II, 916.

açığa çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre, Şâri'in bir şeyi helal ya da haram kılmasının gerekçesi (ma'nâ) naslarda açıkça belirtilmişse, hakkında nas bulunmayan meseleler kendilerinde benzer gerekçeler tespit edildiğinde aynı hükmü alırlar. İkincisine göre ise bir şey aynı anda iki şeye benzeyip hangisine daha çok benzediği hususunda karar verilemiyorsa, benzerlik (şebeh) yönüyle en uygun olanın hükmünü alır.⁸³ Kitâbu'l-Um'de ise kıyasın çeşitleriyle ilgili şu ifadeler yer almaktadır: "Kıyas iki çeşittir. Onlardan ilki, fer'in asılla aynı *manada*⁸⁴ olmasıdır ki, kıyasın bu türüne karşı çıkmak helal değildir. İkincisi ise bir şeyin aynı anda iki asla benzemesidir. Bize göre böyle bir durumda yapılması gereken, hangi asla daha çok benzediğine bakıp ona göre karar vermektir".⁸⁵

İlerleyen dönemlerde eş-Şâfiî'nin yukarıdaki ifadeleriyle kıyasın hangi çeşitlerini kastettiği hususunda birçok görüş ortaya konulmuştur. Bazı bilginler onun illet kıyası yanında şebeh kıyasına da itibar ettiğini ileri sürerken, diğer bazıları onun yalnızca illet kıyasına itibar ettiğini ileri sürmektedirler.⁸⁶ Öte yandan hükmün gerekçesi, eş-Şâfiî tarafından çoğu kere *ma'nâ* kelimesiyle ifade edilse de bazı yerlerde aynı anlamı ifade etmek üzere *illet* kelimesinin kullanıldığı da görülmektedir. Bu durum, *illet* kelimesinin eş-Şâfiî'den itibaren yavaş yavaş bir terim olarak kullanılmaya başlandığını göstermektedir.⁸⁷ Dolayısıyla eş-Şâfiî'nin, kıyasla ilgili tartışmalarda kurucu bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki o, bir vasfın illet olup olmadığının nasıl bilineceğine ilişkin herhangi bir tespitte bulunmuş değildir.

eş-Şâfiî'nin er-Risâle'sinden sonra günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü eserine, el-Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl'üne bakıldığında, aradan geçen yaklaşık 160 senelik süreçte kıyas teorisine ilişkin oldukça derin tartışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. el-Cessâs'ın aktardığına göre şer'î illetlerin tespitinde bilginler görüş ayrılığı içerisindeyler. Kimi bilginler asılla fer' arasında yalnızca biçimsel benzerliğe (teşâbuhu'l-asl ve'l-fer' fî suratihimâ ve zevâteyhimâ dûne gayrihimâ) itibar ederken, kimileri asılla fer' arasında hüküm bakımından mevcut olan benzerliğe itibar etmektedirler. el-Cessâs, bunlardan ilkinde el-Esam (ö. 200/816)'ın yapmış olduğu üç kıyası örnek vermektedir. İlk kıyasa

⁸³ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrût ty., 40.

⁸⁴ Daha sonra belirtileceği üzere mana kelimesi, hükmün gerekçesi anlamında kullanılmaktadır.

⁸⁵ eş-Şâfiî, *el-Um*, VII, 99.

⁸⁶ ez-Zerkeşî, V, 41.

⁸⁷ Özen, *Aklileşme Süreci*, 419-420.

göre dört rekâtlik namazlarda ilk oturuşun terk edilmesinde olduğu gibi son oturuşun terk edilmesi de namazı bozmaz. Çünkü her ikisi de aynı namaza ait bir fiildir ve son oturuşa ilk oturuştan daha çok benzeyen başka bir fiil yoktur. İkinci kıyasa göre namazdaki zikirler farz olmadığı gibi kırâat de farz değildir. Çünkü her ikisi de aynı namaza aittir ve kıraat diğer zikirlere benzemektedir. Son olarak üçüncü kıyasa göre namazdaki intikal tekbirleri farz olmadığı gibi iftitâh tekbiri de farz değildir. Çünkü her ikisi de aynı namaza ait bir fiildir ve iftitâh tekbirine diğer tekbirlerden daha çok benzeyen başka bir fiil yoktur. el-Cessâs bu tür kıyaslarla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Biz bu tür benzerliklere, asıllarda hadiseye bu yönden bir benzerlik bulunduğu itibar ediyoruz. Asıllarda hadiseye bu yönden bir benzerlik bulunmadığında ise söz konusu vasıflar dışında başka vasıflara itibar edilmesi gerekmektedir.⁸⁸

el-Cessâs, asılla fer' arasında hüküm bakımından mevcut olan benzerliğe itibar edenlere ise eş-Şâfiî'yi örnek vermektedir. eş-Şâfiî köleye karşı işlenen müessir fiiller konusunda, kölelerin ibadetle yükümlü olmaları, hatayla öldürülmeleri halinde keffâretin gerekmesi ve köleler arasında kisasın vâcib olması gibi sebeplerle özgür kimselere benzetilebileceğini; öte yandan alınıp satılmaları ve öldürenin diyet yerine kıymetini ödemekle yükümlü tutulması gibi sebeplerle de hayvanlara benzetilebileceğini söylemektedir. el-Cessâs'a göre eş-Şâfiî'nin kıyası, benzerliğin zahirine itibar edilip benzerlik yönlerinin sıralanması bakımından el-Esam'inkiyle benzerlik gösterse de, asılla fer' arasında biçimsel değil, hüküm bakımından mevcut olan benzerliğin esas alınması nedeniyle ondan ayrılmaktadır. Asılla fer' arasında hüküm bakımından mevcut olan benzerliğe itibar eden bilginlerden bir kısmı ise benzerlik yönlerinin sayısına bakarak, benzerlik yönü fazla olanları az olanlara tercih etmektedirler.⁸⁹

el-Cessâs, yukarıda sayılanlar dışında başka bir yaklaşım biçiminin varlığından daha söz etmektedir ki, onun ifadesine göre fikhın inceliklerini bilen ve kendilerine itimat edilen bilginlerin çoğu bu yaklaşımı benimsemektedirler. Öyle ki o, hocası el-Kerhî ile birlikte kendisinin de bu son yaklaşımı isabetli bulunduğunu ve fikhî meseleler incelendiğinde genel olarak hanefilerin bu görüşte olduklarının anlaşıldığını

⁸⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 294-295.

⁸⁹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 295.

söylemektedir. Bu görüşe göre bir hadisenin asıllara ilhak edilmesinde itibar edilen şey, hükmün alâmet ve emâresi olan manadaki benzerliktir. Müctehidin istidlâl yoluyla bu manayı araması vacibtir. Mana tespit edildiğinde ise aynı manayı taşıyan fer'î meselelere aslın hükmünü vermek gerekmektedir. Sözü edilen mananın suret, hüküm ya da isim benzerliği biçiminde ortaya çıkması arasında fark yoktur. Bir mana, ancak nas ya da istidlâl yoluyla illet adını alır.⁹⁰

el-Cessâs'ın ifadeleri, kıyasta asılla fer' arasında salt benzerlikle yetinilmeyip bir mananın esas alınması gerektiği hususunda açıktır.⁹¹ Onun hocası el-Kerhî ve genel olarak hanefilere nispet ettiği görüşler dikkate alındığında, hanefîlerin kıyasa ilişkin teorilerin oluşumunun en başından itibaren salt benzerliğe dayalı kıyasa karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Salt benzerlik yerine hanefîler ağırlıklı olarak, kıyasta bir mana aramaktadırlar. Şu kadar var ki, el-Cessâs, yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere, benzerliğe dayalı kıyasa karşı sonraki hanefî usûlcüler kadar net bir tavır koymamaktadır. Söz gelimi, yukarıda belirtildiği gibi asıllara aynı yönden benzerlik söz konusu olduğunda salt biçimsel benzerliklere itibar edilebileceğini söylemekte, kıyasta dikkate alınan mananın sureten benzerlik taşıyabileceği yönündeki görüşü isabetli bulmaktadır.

eş-Şâfiî'nin kıyasa ilişkin birkaç teorik cümlesinden sonra el-Cessâs'a kadar geçen süreçte kıyasın tanımlanması yanında illet tespitine ilişkin birtakım teorilerin de ortaya atıldığı ve bunlarla ilgili derin tartışmaların yapıldığı görülmektedir. el-Cessâs, naslarda belirtilmesi dışında sahih illetin üç farklı yöntemle daha tespit edilebileceği görüşündedir. Bunlardan ilkinde göre, kıyas yapanların kendi tercihlerine göre belirledikleri sınırlı sayıda illetten biri hariç diğerlerinin geçersiz olduğuna hükmedildiğinde geriye kalan vasfın illet olduğu anlaşılır. Zira onun illet olduğuna dair başka bir delil bulunmadığı gerekçesiyle illet olarak kabul edilmemesi, söz konusu hükmün bir illetinin bulunduğu hususunda meydana gelen icmâa ters düşmektedir.⁹² Daha önce hakkında bilgi verilen ve genel olarak sebr-taksîm diye bilinen bu yöntemin, el-Cessâs tarafından benimsenmiş olması, onun illet tespitinde sonraki hanefî

⁹⁰ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 296.

⁹¹ Yukarıdaki ifadeler yanında ayrıca bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 263.

⁹² el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 301.

usûlcülere göre daha geniş bir teorik çerçeve çizdiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁹³

İkinci yöntem, kıyas yapanların bir meseleyle ilgili kendi görüşlerine göre belirledikleri tüm illetlere bakıp, onlar arasından şer'î hükümlerin kendisine taalluk ettiği ve asıllarda (nas ve icmâ) te'sîri bulunan bir vasfın belirlenmesidir. Çünkü böyle bir vasfın sahih illet olarak kabul edilmesi, bu niteliğe sahip olmayan vasıfların illet olarak kabul edilmesinden daha uygundur (evlâ).⁹⁴ Mesela, buğdayın buğdaya karşılık satımında fazlalığın haram kılınmasındaki illet, kimi fakîhlere göre buğdayın ölçülebilir (keyfî) olması, kimilerine göre yiyecek maddesi olması, kimilerine göre ise doyurucu (iktiyât) ve depolanabilir olmasıdır. Bunlardan ilki, akdin cevâzı ya da fesâdı gibi şer'î hükümlerin kendisine taalluk etmesi sebebiyle diğerlerine tercih edilmelidir. Bir başka açıdan ise buğdaya karşılık buğday verilirken, buğdaylar aynı ölçüde olduğunda belirtilen diğer vasıflar yönüyle birinin diğerinden üstün olması akdin hükmüne etki etmezken, buğdayların ölçülerinin birbirinden farklı olmasının akdin hükmüne etki ettiği görülmektedir. Yani şer'î hükümler, ölçüde bir fazlalık olmasına bağlı olarak değişmektedir. Bir diğer ifadeyle ölçüde fazla olma vasfının, asıllarda te'sîri bulunmaktadır.⁹⁵

Üçüncü yönteme geçmeden önce, doğrudan araştırmanın konusuyla ilgili olması bakımından, el-Cessâs'ın te'sîrle ilgili sözlerine bakarak şu iki önemli tespiti yapmak mümkündür:

a) el-Cessâs, te'sîri illet tespitinde yegâne yol olarak görmemektedir. Onu en doğru yöntem olarak nitelemesi ve te'sîr niteliği taşıyan vasıfların taşımayanlara göre daha öncelikli olduğunu söylemesi, söz konusu özellikte olmayan vasıfların illet olabileceği anlamına gelmektedir.

b) el-Cessâs'ın, vasfın te'sîr niteliğine sahip olması ve hükümlerin kendisine taalluk etmesi biçiminde iki ayrı ifadeyle aynı şeyi kastettiği anlaşılmaktadır. Bunların

⁹³ Benzer bir değerlendirme için bkz. Duman, Soner, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*, Kitâbî Yayınevi, İstanbul 2010, 87. Öte yandan kimi usûlcüler tarafından hanefîlerden el-Merğînânî'nin de sebr-taksîme itibar ettiği nakledilmektedir. Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîru't-Tahrîr*, I-II, Matbaat-u Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1931, IV, 48.

⁹⁴ el-Cessâs'ın te'sîri evleviyetin göstergesi olarak tanımlayan teorisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Abujazar, Ebtihal M. R., Nazariyyetu't-Te'sîr fi'l-İlle inde'l-Hanefiyye, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 46, 2014, 151-152.

⁹⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 301-302.

her ikisi de illetle hüküm arasında şer' tarafından dikkate alınan belli bir ilginin olması gerektiğini ifade etmektedir. Sonraki hanefî usûlcüler tarafından dile getirilen mülâemet şartı, el-Cessâs'ta henüz teorik bir zemin kazanmış değildir.

el-Cessâs'ın bazılarına nispet ederek illet tespitinde delil olabileceğini söylediği üçüncü yöntem, vasfın varlığı ile hükmün ortaya çıkması, yokluğu ile de hükmün yok olmasıdır. Sonraki dönemde deverân, tard-aks gibi terimlerle anılan ve genel olarak hanefîler tarafından karşı çıkılan bu yöntem, el-Cessâs'a göre, illetin tahsîse uğrama ihtimalinin varlığı nedeniyle vasfın illet olmasını zorunlu olarak gerektirmeyip (gayr-i mûcib) bu yönde güçlü bir zan (vech-i kavî) oluşturmaktadır. Öyle ki, sahih illetin nassın işâreti (fahvâ) yoluyla anlaşılması, birçok yerde illetin deverân özelliğine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Mesela, Hz. Peygamber'in, içinde fare ölüsünün bulunduğu yağ hakkında, "şayet sıvı ise onu dökün, katı ise ölü fareyi ve etrafındaki (ona temas eden) yağları atın"⁹⁶ sözü bir şeyin necis olduğu yönündeki hükmün illetinin necâsetin ona sirayet etmesi olduğuna işaret etmektedir. Çünkü söz konusu vasfın varlığıyla necaset hükmünün ortaya çıktığı, yokluğuyla ise hükmün ortadan kalktığı görülmektedir. el-Cessâs, kıyası kabul eden bilginlerin tümünün bu yönteme itibar ettiklerini ve hocası el-Kerhî'nin bile -bunu sahih bir yöntem olarak görmediğini belirtmesine rağmen- birçok yerde bu yönteme başvurduğunu iddia etmektedir.⁹⁷ Ancak ona göre deverânın illet tespitinde bir yöntem olarak kullanılması, vasfın te'sîr niteliği taşıyan başka bir vasıfla çatışmaması durumundadır. Böyle bir çatışma olması durumunda te'sîr niteliğine sahip olan vasfın tercih edilmesi gerekir.⁹⁸

Bir vasfın var olduğu her durumda hükmün ortaya çıkması (cereyân/tard) ise el-Cessâs tarafından illet tespitinde sahih bir yöntem olarak görülmez.⁹⁹ Zira ona göre tardî vasıfların illet olarak kabul edilmesi, hiçbir delil olmaksızın bir iddianın kabul edilmesine benzemektedir. Bir vasfın, kendisine ters düşen bir aslın bulunmaması sebebiyle illet olduğunu ileri sürmek yeterli olmayıp, o vasfın illet olduğu yönünde bir delâletin varlığı gerekmektedir.¹⁰⁰ Her ne kadar sonraki usûlcülerin büyük bir çoğunluğu tardın sahih bir illet tespit yöntemi olmadığı hususunda el-Cessâs'la aynı

⁹⁶ el-Buhârî, *ez-Zebâih*, 34; et-Tirmizî, *el-Et'ime*, 8; Ahmed b. Hanbel, II, 233, 262, 490.

⁹⁷ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 304.

⁹⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 306.

⁹⁹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 306.

¹⁰⁰ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 306-311.

görüŖte olsalar da, tardla ilgili tartiŖmalara fıkıh usûlü literatüründe her zaman yer verilmiŖtir. Zira fakıhler ve usûlcüler arasında tardın illet tespitinde sahih bir yöntem olduğunu ileri süren bilginler bulunmaktadır. Söz gelimi el-Cessâs'la aynı dönemde yaŖayan mâlikîlerden İbnu'l-Kassâr, illet tespitinde tarda itibar edilebileceği görüŖünü benimseyen bilginler arasında yer almaktadır.¹⁰¹

el-Cessâs'ın illet tespit yöntemleriyle ilgili ortaya çıkan çeŖitli teorilerin varlığından bahsetmesi ve bu teorilerin Ŗer'î bir nitelik taşıyıp taşımadıklarına iliŖkin birtakım tartiŖmaların varlığına iŖaret etmesi, o dönemde usûlcülerin söz konusu teorilerle ilgili belli bir birikime sahip olduklarını göstermektedir. Sahih illetin tespitine iliŖkin teorilerin, Ŗer'î illetlerin akli illetlerden farklı olarak birer emâre (alâmet) olarak kabul edilmeleri sebebiyle,¹⁰² daha çok biçimsel özelliklerden hareketle oluşturulduğu görülmektedir. Te'sîrin ise illet tespitinde tartiŖmalı bir yöntem olarak ortaya çıktığı ve onunla ilgili tartiŖmaların tard ve deverâna kıyasla o dönemde henüz derinlik kazanmadığı göze çarpmaktadır. el-Cessâs, nazar ve istidlâl yoluyla illetin tespitinde en doğru yol olarak nitelediği bu yönteme el-Kerhî (ö. 340/952)'nin de itibar ettiğini belirtmektedir.¹⁰³ Bu, te'sîr teorisinin illet tespitinde bir yöntem olarak ortaya çıkmasıyla ilgili elimize ulaŖan verilerden en erken döneme ait olanıdır. Te'sîr terimi, bu dönemden itibaren fıkıh usûlü literatüründe sahih illetin tespitine iliŖkin önemli bir kavramsal içeriğe sahip olarak kullanılmıŖtır.

el-Cessâs, illet konusunu sonraki dönemde olduğu gibi maslahat konusuyla iliŖkilendirerek ele almamakta, kurguladığı illet-maslahat iliŖkisi bakımından hem mu'tezilî hem de maturîdî yaklaŖımdan ayrılmaktadır. Özellikle -ileride geleceği üzere mu'tezilî usûlcülerin illet teorilerini maslahata dayalı olarak kurguladıkları dikkate alındığında, el-Cessâs'ın bu konuda mu'tezilî bir bakıŖ açısına sahip olmadığı net bir Ŗekilde görülebilmektedir. Zira el-Cessâs, illet konusunu maslahatla iliŖkilendirmeyerek tamamen bilinçli bir tercih yapmaktadır. Nitekim kâsır illetle ta'lîlin câiz olup olmadığı tartiŖmasında Ŗer'î hükümlerin illetleriyle maslahatlar arasında bir ayırım yapmak gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Kâsır illetle ta'lîlin caiz olduğunu savunanlar, Allah'ın hikmet sahibi olmasına bağlı olarak, ona nispet edilen tüm fiillerin güzel bir

¹⁰¹ İbnu'l-Kassâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasen Alî b. Umer el-Bağdâdî, *Mukaddime fi Usûli'l-Fıkıh*, Thk. Mustafâ Mahdûm, Dâru'l-Ma'leme, Riyâd 1420/1999, 330-337.

¹⁰² el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 302.

¹⁰³ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 301.

maksada taalluk ettiğini, dolayısıyla kıyâsa konu edilmeyen hükümlerin de ta'lîl edilebileceğini öne sürmektedirler. Kâsır illetle ta'lîle karşı çıkan el-Cessâs ise bu görüşü öne sürenlerin maslahatların illetleri (ilelu'l-mesâlih) ile şer'î hükümlerin illetlerini (ilelu'l-ahkâm) ayırt edemediklerini söylemektedir:

Maslahatların illetleri, kıyâsta kullanılan illetler değildir. Maslahatların illetleri, ancak şer'î bildirim yoluyla bilinebilir. Söz gelimi, (Kur'ân'da anlatıldığı kadarıyla) Mûsâ'nın yanındaki kişi -her ikisine de selâm olsun-, Mûsâ'nın yanlış bulduğu bazı fiiller yapmış, Mûsâ o fiillerin illetlerini ancak şer'î bildirim yoluyla bilebilmiştir. Hükümlerin illetleri, maslahatların illetlerinden olmayıp ta'lîl edilen asla (nas) ait vasıflardır. Maslahatlar, kendileri yoluyla Allah'ın bizi kul edindiği (bizden yerine getirip kendisine kulluk yapmamızı istediği) hükümlerdir. Her bir hükmün maslahat yönünü kavrayamasak bile, bir meselenin hükmü nasla sabit olduğunda, Allah'ın o hükmü mutlaka belli bir maslahat gözeterek koymuş olduğunu söyleriz. Sözü edilen maslahatların illetleri, hükümde değil mükelleflerde (muteabbedîn) açığa çıkar. Nitekim Allah'ın bizi onları yapmakla mükellef kılmadığında zararımıza, kıldığında ise faydamıza olacağını söylemek mümkündür. Ancak tespit edilen bu illetin, hükümlerin illetleriyle herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır...

Hükümlerin illetleri, kesip alındıkları (istinbât edildikleri) asıllara ait vasıflardır. Maslahatların illetleri ise kendisiyle kullukta bulunulan asıllarda değil, mükelleflerdeki manalardır. Biz genel olarak Allah'ın mükellef kıldığı hükümde maslahatın gözetildiğini bilsek bile, mükelleflerde açığa çıkan söz konusu manaları ancak şer'î bildirim yoluyla olduğu gibi kavrayabiliriz.¹⁰⁴

el-Cessâs'ın yukarıdaki ifadelerinden, ona göre maslahatın şer'î hükümlerin yerine getirilmesiyle açığa çıktığı, dolayısıyla maslahatın illet tespitinde işlevsel olmadığı anlaşılmaktadır. Hükümlerin illetleri, ta'lîl edilen asıllardaki (naslar) vasıflardır. Maslahatların illetleri ise ta'lîl edilen asıllardaki vasıflar değil, yerine getirilen fiille beraber mükelleflerde açığa çıkan manalardır. Dolayısıyla ikisi arasında herhangi bir ilgi bulunmamaktadır.

Burada şunun vurgulanması gerekir ki, el-Cessâs, maslahatı Allah'a kullukta bulunulan hükümlerden ibaret görmesinin bir sonucu olarak, illetle hüküm arasında biçimsel yöntemlerle açığa çıkan bir ilişki biçimi öngörmektedir. Nitekim sebr-taksîm ile deverânda olduğu gibi te'sîrde de vasfın taşıdığı birtakım biçimsel özellikler esas

¹⁰⁴ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 291-292; "Maslahatların illetleri, kendisiyle kullukta bulunulan asıllarda değil, mükelleflerdeki manalardır." biçiminde tercüme ettiğimiz cümlelerin Arapçası şu şekildedir: *وعلى المصالح إنما هي معان في المتعبدین لا في الاصول المتعبد بها*

alınmaktadır. Ancak onun bu yaklaşımından illele hüküm arasında belli bir ilginin varlığını gerekli görmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, vasfın taşıdığı söz konusu biçimsel özellikler, onun hükmün inşasında şer' tarafından dikkate alındığının bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Yani bu biçimsel yöntemler, illele hüküm arasında şer'î bir ilginin varlığını ortaya çıkarmış olmaktadırlar. Şer'î hükümlerin kendisine bağlandığı ya da asıllarda te'sîrinin bulunduğu tespit edildiğinde bu şer'î ilgi daha güçlü bir biçimde görülmektedir. Öte yandan sonraki hanefî usûlcülerden farklı olarak el-Cessâs'ta dikkat çeken husus, onun sahih illet tespitiyle ilgili olarak kişide belli bir zannın oluşmasını sağlayan yöntemleri te'sîrle sınırlandırmayıp sebr-taksîm ve deverânla da illet tespit edilebileceği görüşünde olmasıdır.

B. Mu'tezilî Usûl Düşüncesinde Te'sîr

el-Cessâs'tan sonra tarihsel süreç içerisinde hanefî usûlünün gelişim çizgisini göstermeden önce mu'tezilî usûl düşüncesinde te'sîrin ne anlama geldiği ve mu'tezilenin rasyonel bakış açısının teoriye nasıl etki ettiğini görmek gerekmektedir. Mu'tezilî bilginler, husn-kubh tartışmasında benimsedikleri yaklaşıma bağlı olarak, zorunlu olarak ya da istidlâl yoluyla akılla bilinen şer'î hükümlerin salt akıl vasıtasıyla tespit edilebileceği, akılla bilinmesi mümkün olmayanların ise mutlaka şer'î bir delille ispat edilmesi gerektiği görüşündedirler. Buna göre mesela iyiliği zorunlu olarak akılla bilinen Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardım severlik ve iyilik yapana teşekkür etme gibi meseleler ile kötülülüğü zorunlu olarak akılla bilinen inkârcılık, zulüm, nankörlük ve haksız yere adam öldürme gibi meselelerin şer'î hükümleri herhangi bir bildirim ihtiyacı duyulmaksızın kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Zulmü engellemek için yalan söylemek ve Allah'a ibadet etmek gibi iyilikleri istidlâlî olarak akılla bilinebilen fiiller ile yalancı şahitlik yapmak ve şeytana uymak gibi kötülüğü istidlâlî olarak akılla bilinebilen fiillerin şer'î hükümleri de böylece kendiliğinden açığa çıktığı kabul edilmektedir. Buna karşılık ibadetlerin nasıl yapılacağına ilişkin hükümler ile muâmelâta ilişkin birçok hüküm, yalnızca şer'î bildirim yoluyla öğrenilebilmektedir.¹⁰⁵ Önemle belirtmelidir ki, salt akıl yoluyla bilinebilen şer'î

¹⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerîm Osmân, Mektebet-u Vehbe, Kâhire 1416/1996, 310, 564, a. mlf., *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 62-64; XI (et-Teklîf), 101; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *el-*

hüküm kategorisinde aklın işlevi, hüküm koymak değil, Şâri' tarafından konulan ve ontolojik olarak mevcut olan hükmü açığa çıkarmaktır.¹⁰⁶ Bir diğer ifadeyle mu'tezilî usûl geleneğinin akılla ilişkisi, şer'î hükümlerin konulmasında değil onların temellendirilmesinde görülmektedir.¹⁰⁷

Mu'tezilî usûl geleneğine ait eserlerin sınırlı sayıda olmasından dolayı, fıkıh usûlünün gelişmesinde büyük pay sahibi olup çalışmaları günümüze ulaşan iki mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdulcebbâr ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin illet tespitindeki yaklaşımlarını ve özellikle te'sîr teorisinin oluşumundaki rollerini tespit etmek büyük önem taşımaktadır. Kıyasın şer'î bir delil olması ve kıyasın en önemli unsurunun illet olması sebebiyle, illet tespitinin şer'î yöntemlerle yapılması gerektiği hususunda mu'tezilenin farklı bir düşünceye sahip olmadığı görülmektedir. Nitekim husn-kubh meselesinde daha rasyonel bir yaklaşım benimseyen ilk mu'tezilî bilginlerin söz konusu yaklaşımlarını şer'î illetlerin tespitinde sürdürüp sürdürmedikleri tam olarak bilinmemekle beraber,¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî şer'î illetlerin akılla değil şer'î yöntemlerle tespit edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamışlardır.¹⁰⁹

Mütekellimîn mesleğinin önde gelen temsilcilerinden mu'tezilî usûlcü Kâdî Abdulcebbâr'ın illet tespitiyle ilgili görüşlerinde dikkat çeken en önemli husus, husn-kubh meselesinde mu'tezilî yaklaşımı benimsemesine bağlı olarak, onun, illetle hüküm arasındaki ilişkinin akılla kavranabilir olmasını bir ön şart olarak ortaya koymasıdır. Kâdî Abdulcebbâr, illetle hüküm arasında mutlaka bir bağ/ilgi (taalluk) olması gerektiğini söyleyerek, söz konusu bağı illetin hüküm üzerindeki te'sîrinin bir göstergesi olarak nitelendirmektedir. Şöyle ki, aralarında bir bağ olmadığı için isim¹¹⁰ ve lakaplar, birlikte buldukları hükmün illeti olamazlar. İlet olmaya elverişli olan şey, sıfatlardır. Sıfatların illet olabilmesi için ise birlikte buldukları fiili yapmaya veya terk etmeye sevkeden şeyde (dâî) ya da fiilin yapılması sonucunda ortaya çıkan

Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-II, Beyrût 1426/2005, II, 327-328; bkz. Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 61.

¹⁰⁶ Bkz. Çelebi, *Hüsün ve Kubuh*, 62.

¹⁰⁷ Bkz. Görgün, Tahsin, Hüsün-Kubuh Meselesi Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Yıl: 2001, 83.

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr'ın husn-kubh meselesinde akıl-din dengesini önceki mu'tezilî bilginlerden daha fazla gözettiğine dair bkz. Çelebi, *Hüsün ve Kubuh*, 61.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XVII (eş-Şer'iyât), 335; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 207-208, 249.

¹¹⁰ el-Cessâs'a göre isimler illet olabiliyordu. Bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 315.

maslahat (lutuf) yönünde/vechinde rolü bulunmaya elverişli olmaları gerekmektedir. Çünkü illet olduğu düşünülen sıfat, ancak bu sayede te'sîr niteliğine sahip olabilmektedir.¹¹¹

Kâdî Abdulcebbar illetin hüküm üzerindeki te'sîrini, fiili yapmaya veya terk etmeye sevkeden şeyin ya da fiilin yapılması sonucunda ortaya çıkan maslahatın tespit edilmesine bağlayarak, illetle hüküm arasındaki ilginin akılla kavranabilir olduğuna işaret etmektedir. Ancak illetle hüküm arasındaki söz konusu ilgi salt akıl yoluyla kavranan bir ilgi olarak değil aynı zamanda şer'î bir ilgi olarak kabul edilmektedir. Nitekim ona göre mutlak anlamda illet denildiğinde, kendisinin dışında başka bir şeyde te'sîr sahibi olduğunu bilmek ya da belli gerekçelerle buna itikat etmek gerekmektedir. Şer'î illetler söz konusu olduğunda ise onların te'sîr sahibi olduğunu anlayabilmek için, hükmün kendilerine bağlandığına dair ya da hükmün kendilerine bağlanmasının başka bir vafıya bağlanmasından daha uygun olduğuna dair bir delil ya da emâre gerekmektedir. Fakîhler, -tıpkı kişiyi bir davranışta bulunmaya sevkeden amacın o davranışın illeti olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi- kendilerini, hükmü ona bağlamaya sevkeden şeyi, o hükmün illeti olarak nitelendirmektedirler. Bu itibarla şer'î illetler, hükmün konulmasına sevkeden şey (dâî) yerine geçer. Fiilin yapılması sonucunda ortaya çıkan maslahat (lutuf) yönünün/vechinin de bunun gibi olması gerekir.¹¹²

Kâdî Abdulcebbar'ın kıyasta esas alınan vasfın hükme te'sîr eden bir vasıf olmasını şart koşması, onun aynı zamanda bir şâfiî olarak şebek kıyası hakkında ne düşündüğünü gündeme getirmektedir. İlginç bir şekilde o, şebek denilen vasıfların da hükümde te'sîre sahip olmasını şart koşarak,¹¹³ şebekle ilgili tartışmaları şu şekilde özetlemektedir:

İnsanlardan bir kısmı kıyasta illeti, bir kısmı şebeki, diğer bir kısmı ise hem illet hem şebeki esas almaktadırlar. Bu bilginlerin aralarındaki görüş ayrılığı büyük ölçüde illet ve şebek kelimelerini birbirinin yerine kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi bazılarının şebek adını verdiği vasıflara biz illet adını veriyoruz. Ancak bazı bilginler tarafından hükmün hiçbir delil ya da emâreye dayalı olmaksızın şebekeye bağlandığı

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, 334; Ayrıca bkz. aynı eser, XII, 290, 291, 314.

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, 330.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, 353.

kıyasların (kabul edilmesi mümkün değildir. Nitekim biz bunların) yanlışlığını ortaya koyacağız.¹¹⁴

Görüldüğü gibi Kâdî Abdulcebbar, kendisine itibar edilen şebihin illet olarak isimlendirilebileceğini ve onda te'sîrin şart olduğunu söylemektedir. Buna göre onun teorisinde te'sîr, illetin mutlaka sahip olması gereken bir özellik olarak görülmektedir. İletinin hükme te'sîrinin anlamı ise hükmün kendisine bağlandığına dair ya da hükmün kendisine bağlanmasının başka bir vasfa bağlanmasından daha uygun olduğuna dair bir delil ya da emârenin bulunmasıdır. Buraya kadar te'sîr kavramı tüm illetlerin sahip olması gereken bir özellik olarak ele alınmış, illetle hüküm arasındaki ilgi maslahata dayalı, akılla kavranabilir bir ilgi olarak ortaya konulmuştur.

Kâdî Abdulcebbar, te'sîri illet tespit yöntemleri arasında da saymaktadır. Ona göre illetin naslarda belirtilmesi ya da ona işâret (tenbîh) edilmesi dışında illet tespitinde beş yöntem bulunmaktadır. Bunlardan ilki, el-Cessâs ile el-Bâkılânî'nin de benimsediği, sebr ve taksîm adı verilen yöntemlere karşılık gelmekte ve o, bunun kendisine itimat edilen en güçlü yöntemler arasında olduğunu söylemektedir. İkincisi, aslın sahip olduğu vasıflardan birinin hükümde müessir olup diğerlerinin olmaması ya da birinin diğerlerine göre te'sîr bakımından daha güçlü olmasıdır. Üçüncüsü, sıfatın, hüküm kendisinden ayrılmayacak biçimde yakın ve beraber (mucâvir ve mukterin) olmasıdır. Dördüncüsü, varlığıyla hükmün var olup yokluğuyla hükmün yok olmasıdır. Özellikle bu niteliğe sahip başka bir vasfın olmadığı ve hükmü kendi başına gerektirdiği bilindiği zaman bunun sahipsiz bir yöntem olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Beşincisi, bir vasfın illet kılındığında şer'î hüküm ifade etmesi ve onun dışındaki vasıfların hiçbir şekilde şer'î hüküm ifade etmemesidir. Ona göre bunda da bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.¹¹⁵

Kâdî Abdulcebbar'da illet tespit yöntemlerinin sayısının fazla olması, ona göre illetin hükme te'sîr ettiğini gösteren emârelerin sayısının fazla olduğu anlamına gelmektedir. Burada bizi ilgilendiren, illet tespit yöntemlerinin ikincisi yani aslın sahip olduğu vasıflardan birinin hükümde müessir olup diğerlerinin olmaması ya da birinin diğerlerine göre te'sîr bakımından daha güçlü olmasıdır. Dikkat edilirse Kâdî

¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 330-331. Üçüncü ve beşinci yöntemler, Kâdî Abdulcebbar'dan sonraki dönemde illet tespit yöntemleri arasında sayılmamaktadır.

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 332, 333.

Abdulcebbâr'ın teorisinde bir illet tespit yöntemi olarak te'sîr, el-Cessâs'ın teorisindeki te'sîrle örtüşmektedir. Her iki usûlcü de te'sîr niteliği taşıyan vasıfların, diğerlerine göre daha öncelikli olduklarını söylemekte ve bunun dışındaki bazı yöntemlerin illet tespitinde kullanılabileceğini ileri sürmektedirler.¹¹⁶ Ancak bir illet tespit yöntemi olarak te'sîrle tam olarak neyin kastedildiği ve onun nasıl tanımlanması gerektiği hususundaki kapalılık, el-Cessâs'tan sonra Kâdî Abdulcebbâr'da da halen devam etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr bununla ilgili olarak, yalnızca, te'sîrin herhangi bir hükümde değil, söz konusu illetle gerçekleşmesi amaçlanan hükümlerde açığa çıkması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁷

Mütekellimîn mesleğinin önde gelen temsilcilerinden diğer mu'tezilî usûlcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye geldiğinde, te'sîrin tanımında önemli bir gelişme ortaya çıkmaktadır. O, hocası Kâdî Abdulcebbâr'ın te'sîrin herhangi bir hükümde değil söz konusu illetle gerçekleşmesi amaçlanan hükümlerde açığa çıkması gerektiğini söylerken kastedtiği anlamı, farklı bir biçimde ifade etmiş ve sonraki usûlcüler tarafından te'sîr onun ifadesi esas alınarak tanımlanmıştır. Ona göre istinbât cihetinden illetin sıhhatine delâlet eden yolların ilki, vasfın hükmün asıllardaki benzerlerinde (kabîl) ve nevinde müessir olmasıdır.¹¹⁸ Böyle bir vasfın illet olması, hükmün nevinde ve kendisinde (bi aynihi) müessir olmayan vasfın illet olmasından daha evladır.¹¹⁹ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, kıyas risalesinde bu yöntemi, illetin hükmün benzerlerinde (kabîl) ve cinsinde te'sîrinin bulunup diğerlerine göre onun illet olmasının daha uygun olduğu yönünde bir zann-ı galibin oluşması biçiminde izah etmektedir.¹²⁰ Bu itibarla *hükmün nevi* ya da *hükmün cinsi* tabirleriyle aynı anlamın kastedildiği anlaşılmaktadır ki, bu tanım sonraki hanefî usûlcüler tarafından te'sîrin “vasfın cinsinin hükmün cinsinde te'sîre sahip olması”¹²¹ biçiminde tanımlanmasında etkili olmuştur.

¹¹⁶ Hatırlanacağı üzere el-Cessâs, sebr-taksîm ve deverânı sahih illet tespit yöntemleri arasında görmekteydi.

¹¹⁷ “لكنه ينبغي أن يعتبر تأثيره فيما هو المطلوب بالعلة من الأحكام دون ما عداها” Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 333; Krş. Türcan, 140.

¹¹⁸ “أن يكون الوصف مؤثرا في قبيل ذلك الحكم ونوعه في الاصول” Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 257.

¹¹⁹ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 257.

¹²⁰ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Şer'i* (el-Mu'temed'in 2. cildinin sonunda), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1426/2005, II, 449.

¹²¹ Bu tanım Ebu'l-Usr el-Pezdevî'ye nispet edilmekte olup, ileride gelecektir. Ancak Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin tanımıyla Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin tanımı arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. el-Pezdevî'de te'sîrin nas ya da icmâ yoluyla ortaya konulması gerektiğinden söz edilmektedir.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, hocasından farklı olarak te'sîr dışında yalnızca sebr-taksîm ve deverânı sahih illet tespit yöntemleri arasında sayarken,¹²² şebih dahil olmak üzere kıyasta dikkate alınan tüm vasıfların te'sîre sahip olması gerektiği hususunda hocasıyla aynı görüşü paylaşmaktadır.¹²³ Her iki mu'tezilî usûlcü de hükümle aralarında bir bağ (taalluk) olmayan tardî vasıfların illet olarak kabul edilmesine karşı çıkararak, şer'î illetlerin bu bağa sahip olması gerektiği görüşündedirler. Tıpkı Kâdî Abdulcebbar illetin birlikte bulunduğu fiili yapmaya veya terk etmeye sevkeden şeyde (dâî) ya da fiilin yapılması sonucunda ortaya çıkan maslahat (lutuf) vechinde rolü olmaya elverişli olmasını şart koştuğu gibi, Ebu'l-Huseyn el-Basrî de şer'î illetlerin ya doğrudan maslahatın kendisi (vechu'l-maslaha) ya da maslahatın birliktelik yaptığı bir emâre olabileceğini söylemektedir.¹²⁴ Ona göre emâre ile emâre olduğu şey arasında bir bağ (taalluk) olması gerekir. Çünkü hükümle bağı olmayan bir vasfın emâre kılınması, onun emâre olmaması ya da bir başka hükme emâre olmasından daha tercihli değildir. Aralarındaki bu bağ ise iki şekilde açığa çıkabilmektedir. Birincisi emârenin, medlûl (göstergesi olduğu şey) üzerinde çoğunlukla müessir gibi olmasıdır. Mesela adâlet vasfının yalandan sakınmak üzerindeki etkisi böyle bir etkidir. İkinci ilişki biçiminde ise medlûlün ortaya çıkmaması ihtimalinde çoğunlukla emârenin de ortaya çıkmayacağı ön kabulünden hareket edilmektedir. Burada -ilkinin tam tersine- medlûlün emâre üzerinde çoğunlukla müessir gibi olması söz konusudur. Mesela vasfın sahip olduğu deverân özelliğinin, onun illet olduğu yönünde bir emâre olması böyle bir ilişki biçiminin sonucudur. Bu, o vasfın gerçekte illet olmaması durumunda böyle bir emârenin ortaya çıkmaması gerektiği varsayımına dayanmaktadır.¹²⁵ Vasfın deverân özelliği, o vasfın hüküm üzerinde diğer vasıfların sahip olmadığı bir etkiye (te'sîr) sahip olmasını gerektirmektedir.¹²⁶

Netice olarak mu'tezilî usûlcüler, şer'î illetlerin tespitinde maslahatı öne çıkaran bir yaklaşıma sahiptirler. Mu'tezilî usûlcülerin husn-kubh meselesinde benimsedikleri yaklaşım, kimi şer'î illetlerin salt akıl yoluyla tespit edilebileceği şeklinde anlaşılmaya

¹²² Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 257-258. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*'den daha önce yazdığı anlaşılan kıyas risâlesinde, istinbât cihetinden illetin sıhhatine delâlet eden yolları sırasıyla sebr ve taksîm, deverân ve te'sîrin kavramsal içeriklerini izah ederek ele almaktadır. a.mlf., *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Şer'î* (*el-Mu'temed*'in II. cildinin sonunda), II, 449.

¹²³ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 257, 298.

¹²⁴ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 207

¹²⁵ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 194.

¹²⁶ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 257.

müsaait olsa da, Kâdî Abdulcebbâr ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî şer'î illetlerin tespit edilebilmesi için şer'î bir delil ya da emâre aramaktadırlar. Şer'î illetlerle hüküm arasındaki ilişki, aklî illetlerde olduğu gibi zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi olmayıp, fiilin yapılmasına sevkedici etken ya da fiilin yapılmasıyla açığa çıkan maslahatta işlevsel olması bakımından akılla kavranabilir niteliktedir. Bazı bilginler tarafından şebah adı verilen vasıflar dahil olmak üzere, kıyasta dikkate alınan tüm vasıfların, sözü edilen nitelikte olması gerekmektedir. Ayrıca mu'tezilî usûl eserlerinde te'sîr kelimesinin birbiriyle ilişkili iki kavramsal içerikte kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilkinde göre te'sîr, *vasfın birlikte bulunduğu asıl (makîs aleyh) üzerinde sahip olduğu etki* anlamına gelmektedir. Bu anlamda te'sîr, kendisine şer'î hüküm bağlanabilmesi için bir vasfın sahip olması gereken niteliği ifade etmek için kullanılmaktadır. İlet tespit yöntemleri, vasfın söz konusu niteliğe sahip olup olmadığını ortaya koyan objektif bir kriter olarak kabul edilmektedir. Diğer kavramsal içerikte kullanıldığında ise onunla, illet tespit yöntemlerinden biri kastedilmektedir. Bu anlamda te'sîr ise vasfın birlikte bulunduğu asıl üzerindeki etkisinin, bu asla benzeyen bir hüküm üzerindeki etkisi vasıtasıyla tespit edilmesi demektir. Bir diğer ifadeyle, vasfın birlikte bulunduğu asıl dışında o aslın cinsinden olan başka bir asıl üzerinde etkili olmasıdır.

C. Te'sîrin İlet Tespitinde Yöntem Olarak Belirlenmesi Sorunu

Hicrî beşinci yüzyıla kadar te'sîrin bir illet tespit yöntemi olup olmadığı ve te'sîrle neyin kastedildiği hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Genel olarak illet tespit yöntemleri hakkındaki tartışmalar el-Ğazâlî'ye kadar devam etmiş, nihayet onunla birlikte ortak bir terminoloji geliştirilebilmiştir. Ondan önce kimi usûlcüler te'sîri illet tespit yöntemleri arasında saymamış, kimileri ise illet tespit yöntemleri arasında saydıkları te'sîrle illetin deverân özelliğini kastetmişlerdir. Aynı mezhebe mensup bilginler, illet tespitinde birbirinden farklı teorilere sahip olabilmişlerdir. Mesela mâlikî mezhebine mensup usûlcülerden İbnu'l-Kassâr'ın, kıyasta tardî nitelikteki vasıfların esas alınabileceği görüşünü benimseyerek te'sîrden söz etmemiş olması, illet tespitine ilişkin ilk teoriler hakkında fikir vermektedir.¹²⁷

¹²⁷ İbnu'l-Kassâr, *Mukaddime*, 330-337.

1. İlet Tespitinde İlk Eş'arî Teoriler

Mu'tezile'nin illet tespitindeki yaklaşımını ve te'sîr teorisinin oluşumundaki rolünü gördükten sonra İslam düşüncesinin gelişim aşamalarına uygun olarak ikinci sırada eşariyyenin temel ilkelerinin teoriye nasıl bir yön verdiğini tespit etmek gerekmektedir. Tarihsel süreç esas alındığında genel olarak fıkıh usûlü teorilerinin gelişiminde iki önemli eş'arî kelâmcısının adı geçmektedir. Bunlar el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'dir. el-Bâkılânî'nin fıkıh usûlüne dair eserinin ilgili bölümleri ile Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin fıkıh usûlüne dair eserleri günümüze ulaşmadığından, onların illet tespit yöntemlerine ilişkin görüşleri tam olarak bilinmemektedir. Ancak el-Bâkılânî'nin görüşleri, sonraki usûlcüler tarafından kendisine yapılan atıflar ve özellikle el-Cuveynî'nin fıkıh usûlü alanındaki çalışmaları vasıtasıyla büyük ölçüde tespit edilebilmektedir. Bu başlık altında, el-Bâkılânî'nin teorisi, sözü edilen ikinci el kaynaklarda aktarıldığı kadarıyla, tespit edilmeye çalışılacaktır.

Eş'arî mezhebinin en önemli bilginlerinden ve fıkıh usûlünde mütekellimîn mesleğinin önde gelen temsilcilerinden olan el-Bâkılânî, illet tespitinde benimsediği esaslara uygun bir teori kurgulamaya çalışmaktadır. Bu nedenle o, husn-kubh meselesinde eş'arî yaklaşımı benimsediğinden,¹²⁸ mu'tezileden farklı olarak hiçbir şer'î hükmün akılla tespit edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Nitekim ona göre illetin fasid olduğunu kesin olarak gösteren sebeplerden bir tanesi, kıyas yapan kimsenin illet tespit ederken kuralların dışına çıkıp şer'î yöntemler yerine salt aklî yöntemler kullanmasıdır. Mu'tezilenin bazı meseleler hakkında "aklen haram" ya da "aklen helal" demesi, ilkesel olarak kabul edilemez niteliktedir.¹²⁹

el-Bâkılânî, ictihadda hata-isabet tartışmalarında doğrunun tek olmadığı yönündeki görüşü tercih etmesi sebebiyle, kıyasta müctehidin kanaatini öne çıkaran bir yaklaşıma sahiptir.¹³⁰ Bu itibarla hükmün kendisine bağlanabileceği vasfın tespitini, biçimsel kriterlere uygunluktan daha çok illetle hüküm arasındaki manevi bağın kurulabilmesine bağlamaktadır. Nitekim bu nedenle el-Bâkılânî şebek kıyasını muteber

¹²⁸ Bkz. el-Bâkılânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, I-III, Thk. Abdulhamîd b. Alî b. Ebî Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1418/1998, I, 278-280.

¹²⁹ el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 476.

¹³⁰ el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 463, 466.

görmemekte,¹³¹ illet tespitinde tard ya da deverâna itibar etmemektedir.¹³² el-Bakıllânî'de dikkat çeken en önemli husus ise el-Cessâs'ın nazar ve istidlal yoluyla illet tespitinde en doğru yol olarak nitelediği te'sîre illet tespit yöntemleri arasında yer vermemesidir. el-Cuveynî, el-Bâkıllânî'nin fıkıh usûlüne dair eserini özetlediği çalışmada el-Bâkıllânî'ye göre illetin naslarda belirtilmesi dışında yalnızca sebr-taksîmle tespit edilebileceğini söylemektedir.¹³³

Dikkat edilirse el-Bâkıllânî, illet tespit yöntemleri arasında yalnızca sebr-taksîme yer vermesi bakımından Kâdî Abdulcebbar'dan ayrılrsa da şebehe karşı çıkmak ve illetle hüküm arasında mutlaka bir bağ kurmak gerektiği hususunda onunla aynı görüştedir. Bu durum, yukarıda husn-kubh meselesindeki yaklaşım farklılıklarından kaynaklandığı belirtilen temel görüş ayrılıkları dışında, sözü edilen iki usûlcünün şer'î illetlerin tespiti hususunda yakın teorilere sahip olduklarını göstermektedir. Ne var ki, el-Bâkıllânî'den illetle hüküm arasındaki bağın nasıl kurulması gerektiği hususunda bir teori nakledilmiş değildir. Kâdî Abdulcebbar ise sözü edilen bağın, fiilin yapılmasına sevkedici etken ya da fiille birlikte açığa çıkan maslahatın merkeze alınarak kurulması gerektiği tespitini yapmıştır.

İlletle hüküm arasındaki uygunluk el-Bâkıllânî'de henüz teorik bir çerçeve kazanmış değilse de onun önemi net bir şekilde ortaya konulmuştur. el-Bâkıllânî, illetle hüküm arasındaki uygunluğu, münazarada talep edildiği takdirde ortaya konan bir nitelik olarak değil, kıyas yapanın onu en baştan itibaren ortaya koyması ve mutlaka gözetmesi gereken bir nitelik olarak ele almaktadır.¹³⁴ Ona göre illet-hüküm ilişkisi, herkes tarafından kolayca kurulabilen bir ilişki olmayıp, illet tespitinde belli bir araştırma (teharri) yapılması ve bu araştırmada belirli bir anlama (vech mahsûs) riayet edilmesi gerekmektedir. Öyle ki, ona göre aslın hükmünü fer'e verirken belirli bir anlama riayet edilmemesi, müctehid olmayan kimselerin kıyas yapmasına imkân

¹³¹ Bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 58; el-Cuveynî, bir başka eserinde el-Bâkıllânî'nin, fıkıh usûlünde derin bilgi sahibi olan eş-Şâfiî'nin şebelih kıyasına itibar ettiği yönündeki görüşleri isabetli bulmadığını ifade etmektedir (el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 464). Öte yandan aynı eserin bir başka yerinde onun ne şebelih kıyasına karşı çıkanların ne de ona itibar edenlerin delillerinin kesin olmadığına, dolayısıyla her iki ihtimalin de mümkün olduğuna işaret ettiğini söylemektedir (el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 466).

¹³² el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 471-474; el-Cuveynî, *el-Burhân*'da el-Bâkıllânî'nin deverânın güçlü bir zan oluşturduğu görüşüne meylectiğini ileri sürmektedir. a.mlf., *el-Burhân*, II, 44.

¹³³ el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 471; a.mlf., *el-Burhân*, II, 35.

¹³⁴ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 100.

vermesi sebebiyle, kabul edilemez.¹³⁵ Öte yandan el-Cuveynî'nin aktardığı kadarıyla el-Bâkılânî'nin deverâna karşı çıkmasındaki sebeplerden biri, sahâbenin maslahata hüküm bağladıkları bilinmesine rağmen onların deverânı dikkate aldıklarına dair bir bilginin olmaması ve deverânda maslahatın gözetilmemesidir.¹³⁶ el-Bâkılânî'ye nispet edilen tüm bu görüşlerde maslahatı temel alan yaklaşım dikkat çekmektedir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'nin konuyla ilgili görüşleri, sonraki usûlcüler tarafından el-Bâkılânî'nin görüşleri kadar gündeme getirilmiş değildir. Ancak kendisine nispet edilen tek bir görüşten yola çıkarak, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin illet tespitinde teori geliştirmeye çalıştığı bilinen ilk eş'arî kelâmcılar arasında sayılması gerekmektedir. el-Cuveynî, ilk olarak *et-Telhîs*'de, onun bir vasfın, illetin iptaline götüren sebeplere ve usûle arz edilip illet olmasına engel bir durumun tespit edilememesini illetin sıhhati için yeterli gördüğünü, ancak el-Bâkılânî tarafından bu yöneme karşı çıkıldığını söylemektedir. Buna göre Ebû İshâk el-İsferâyînî, fesâdını gerektiren bir neden olmadığı sürece her türlü vasfın illet olabileceğini söylerken, el-Bâkılânî illetin fesâdını gerektiren bir neden olmamasına ilave olarak illetin sıhhatini gösteren bir delilin olmasını gerekli görmektedir. Dolayısıyla el-Bâkılânî'ye göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin benimsediği yöntemle illet tespiti, delilsiz bir iddiadan ibarettir.¹³⁷ Ne var ki, el-Cuveynî *el-Burhân*'da Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin söz konusu yöntemle tardî nitelikteki vasıflara hüküm bağlanabileceğini kastetmiş olmasına ihtimal vermemektedir. el-Cuveynî, onun belirtilen yöntemi ittîrâd ve cereyân diye tabir etmiş olmasına rağmen onunla ittîrâdı değil, ihâle/münâsebet denilen yöntemi kastettiğinin anlaşıldığını söylemektedir.¹³⁸

Sonuç olarak, illet tespitinde ortaya çıkan ilk eş'arî teoriler, illetle hüküm arasındaki uygunluğa vurgu yapma ve illetin salt akıl yoluyla tespitine karşı çıkma özellikleriyle öne çıkan teorilerdir. Dolayısıyla husn-kubh meselesinde benimsedikleri yaklaşıma bağlı olarak özellikle kıyas söz konusu olduğunda mu'tezilenin maslahatı esas alıp eşariyenin maslahatı önemsemediği sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Eş'arîler Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilmesine karşı çıkıyor olmalarına rağmen şer'î hükümlerin yerine getirilmesiyle belli bir maslahatın elde edildiği

¹³⁵ el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 467.

¹³⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 45.

¹³⁷ el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 471.

¹³⁸ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 29.

gerçeğini inkâr etmemektedirler.¹³⁹ Öyle ki, ileride teorisinden ayrıntılı olarak bahsedilecek olan ed-Debûsî'nin, illet tespitinde bazı şâfiîlere nispet ettiği ihâlenin, o dönemde yaygın olarak benimsendiği ve tartışıldığı anlaşılmaktadır.

2. Fukahâ'nın Teorileri

Birinci bölümde belirtildiği üzere genel olarak fukahâ olarak bilinenler hanefîler olduğu halde, mâlikî, şâfiî ve hanbelîler içerisinde de kelâmî tartışmalardan uzak durup fukahâ olarak bilinen çok sayıda bilgin bulunmaktadır. Hicrî beşinci asırda yaşayan el-Mâverdî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Hatîb el-Bağdâdî, eş-Şîrâzî ve el-Bâcî gibi fıkıh usûlü alanında eserler veren bilginler genel olarak fukahâ mesleğinin temsilcisi olarak bilinmektedirler. Hanefîlerin illet tespitinde izledikleri yöntem daha sonra ele alınacağı için burada yalnızca isimleri sayılan usûlcülerin teorileri hakkında bilgi verilecektir.

Şâfiîlerden el-Mâverdî'nin illet tespitinde izlediği yol, sahih illetin sahip olması gereken özellikleri taşıyan vasfın sebr-taksîm yoluyla tespit edilmesi biçiminde özetlenebilir. Ona göre, fakîhler illet ve mana kelimelerini aynı anlamda kullanmayı alışkanlık haline getirmiş olsalar da, illetin manadan istinbat edilmesi bakımından bu iki kavram arasında fark vardır. Usûlcüler hem illet hem de mananın doğruluğu için bazı ortak şartların yerine gelmesi gerektiği hususunda görüş birliği içerisindeyken, illetin doğruluğu için ilave şartların bulunup bulunmadığı hususunda görüş ayrılığı içerisindeyler. İlet ve mananın doğruluğu için yerine gelmesi gerektiği belirtilen dört ortak şart şunlardır: a) Mananın hükümde müessir olması, b) Mana ve illetin, nas ya da icmâa aykırı olmaması, c) Daha güçlü mana ya da illetin olmaması, d) Mana ve illetin muttarid/istikrarlı olması.¹⁴⁰ Kimi usûlcülerin illetin doğru olabilmesi için öne sürdüğü ilave şartlar ise iki tanedir: a) İletinin münakis olması,¹⁴¹ b) İletinin doğrudan nassın

¹³⁹ Allah'ın fiillerinin ta'liline karşı çıkan eş'arîlerin şer'î hükümleri ta'lil etmeleri bir çelişki olarak değerlendirilebilir. Ancak sorunun çok fazla gündeme getirilmemesi, bunun bir çelişki olarak görülmediğini göstermektedir. Sorunu gündeme getiren bazı usûlcüler için bkz. es-Subkî, Ebu'l-Hasan Takiyyuddîn Alî b. Abdilkâfî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1416/1995, II, 41; ez-Zerkeşî, V, 122-127; İbn Emîri'l-Hâc, III, 182.

¹⁴⁰ İlet ya da mananın muttarid/istikrarlı olması, illet ya da mananın bulunduğu her durumda hükmün de bulunması anlamına gelmektedir. el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, I-XVIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1994, XVI, 132.

¹⁴¹ İletinin münakis olması, muttarid olmasının tersidir. Yani aks denildiğinde illetin bulunmadığı her durumda hükmün de bulunmaması kastedilmektedir.

hükmüne bağlanması.¹⁴² Buna göre, manaların doğru olup olmadığını anlamak için dört şartın yerine gelmesi gerektiği hususunda usûlcüler görüş birliği içerisinde iken, illetlerin doğru olup olmadığını anlamak için kimilerine göre dört, kimilerine göre ise altı şartın yerine gelmesi gerekmektedir.¹⁴³

el-Mâverdü tıpkı el-Bâkılânî'nin teorisinde olduğu gibi, illet tespit yöntemlerini sebr-taksîmle sınırlı tutmuş, illetin hükme te'sîr eden bir vasıf olmasını ön şart olarak belirlemiştir. Ona göre, hükmün illetini istinbât edecek olan kimsenin belirtilen şartları dikkate alarak öncelikle hükme te'sîr eden bir vasıf tespit etmesi gerekmektedir. Şayet rekât sayısı ya da zekât nisabı gibi hükümlerde olduğu gibi hükme te'sîr eden bir vasıf tespit edilemezse, o hükmün manasının akılla kavranamaz nitelikte olduğu ve nassın alanının kıyas yoluyla genişletilemeyeceği anlaşılmış olur. Aslın manalarından hükme te'sîr edenler olduğu tespit edildiğinde ise onların içerisinden yukarıdaki diğer şartları taşıyanlar illet olarak belirlenir.¹⁴⁴ Anlaşıldığı üzere el-Mâverdü'ye göre mananın hüküm üzerinde te'sîre sahip olması gerekirken, te'sîre sahip olmayanların ne illet ne de mana olması caizdir. Mesela Hz. Peygamber, Mâiz'i recm cezasına çarptırırken onun ismini ya da şeklini değil zina suçu işlemiş olmasını dikkate aldığı için recm cezasının illeti, zina suçu olarak kabul edilmektedir. Benzer şekilde buğdayda faizi yasaklarken onun *toprağa ekilme* özelliğini değil, *yenilebilir olmasını* dikkate aldığı için faiz yasağının illeti, *buğdayın yenilebilir olması* olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁵ Dikkat edilirse el-Mâverdü'nin teorisinde, hükme te'sîr eden vasfın nasıl tespit edileceğine ilişkin bir ölçüt bulunmamaktadır. Bu durum, onun te'sîrin tespitini müctehidin kanaatine bıraktığı ve illetle hüküm arasında belli bir uyumun varlığını yeterli gördüğü biçiminde anlaşılabilir.¹⁴⁶

el-Mâverdü, illet tespitinde el-Bâkılânî ile aynı teoriyi benimsemiş olsa da şebeh kıyası hakkında ikisinin aynı görüşte olduğunu söylemek mümkün değildir. Şebehte te'sîri şart koşan Kâdî Abdulcebbâr ve Ebu'l-Huseyin el-Basrî'nin şebehle ilgili kısa tespitlerinden sonra literatürde şebehin türleriyle ilgili ilk ayrıntılı değerlendirme el-

¹⁴² İletinin doğrudan nassın hükmüne bağlanmasını şart koşanlara göre, başka bir şeye te'sîri olmayan vasıflar illet olarak kabul edilir. Yani nasla sabit olan hükmün alanının genişletilmesi söz konusu olmadığı halde nas ta'lil edilmiş olmaktadır. el-Mâverdü, XVI, 133.

¹⁴³ el-Mâverdü, XVI, 131-134.

¹⁴⁴ el-Mâverdü, XVI, 134.

¹⁴⁵ el-Mâverdü, XVI, 132.

¹⁴⁶ Krş. Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, 112-113.

Mâverdi'ye aittir. O, genel olarak şebeh kıyasını muteber görerek kıyasın alanını öncelilere göre geniş tutmaktadır.¹⁴⁷

Şâfiîlerden el-Hatîb el-Bağdâdî'nin teorisinde te'sîrin nasıl tespit edileceğine ilişkin bir ölçüt henüz geliştirilmiş değildir. Ona göre te'sîr, bir hükmün belli bir mananın varlığıyla ortaya çıkıp (ittirâd), onun o mana sebebiyle sabit olduğu hususunda güçlü bir zan oluşmasıdır. Mesela şarabın haram kılınmasındaki illet, sarhoş edici keskinliktir (şidde mutribe). Çünkü onun keskinlik meydana gelmeden önceki halini içmek helalken, keskinlik meydana geldikten sonraki halini içmek haramdır. Keskinlik artıp (sarhoş edici olmaktan çıkıp) sirkeye dönüştüğünde ise içilmesi tekrar helal olur. Dolayısıyla sarhoş edici keskinliğin şarabın haram kılınmasında te'sîre sahip olduğu hususunda güçlü bir zan oluşur.¹⁴⁸ el-Hatîb el-Bağdâdî'ye göre illetin istinbât yoluyla tespitinde te'sîr dışında bir de *asılların tanıklığı (şehâdetu'l-usûl)*'na itibar edilir.¹⁴⁹ Dolayısıyla ona göre bir kıyas işlemi her ne kadar te'sîre sahip olmasa da asılların tanıklık ettiği vasıflar dikkate alınabilmektedir.¹⁵⁰

el-Hatîb el-Bağdâdî'nin te'sîr tanımıyla, el-Cuveynî'nin Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye atfettiği yöntem arasında paralellik bulunmaktadır. Her iki usûlcü de illetin ittirâdı ile birlikte hükmün kendisine bağlandığı hususunda güçlü bir kanaatin oluşması gerektiğini söylemekte, ancak güçlü kanaatin nasıl oluşacağı hususunda bir ölçüt getirmemektedirler.¹⁵¹ el-Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği şarap örneğinden anlaşıldığı kadarıyla, bir hükmün belli bir mananın varlığıyla ortaya çıkıp yokluğuyla ortadan kalkması (deverân), onun tarafından te'sîr için bir ölçüt olarak görülmektedir. Zira o,

¹⁴⁷ el-Mâverdi, XVI, 148-151.

¹⁴⁸ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, I-II, Thk. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Yûsuf el-Ğazâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1417/1996, II, 520.

¹⁴⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî asılların tanıklığı hakkında şunları söylemektedir: "Asılların tanıklığıyla illet tespiti, delâlet kıyasına mahsustur. Mesela namazda sesli gülmenin abdesti bozmadığı görüşünde olan bir kimsenin, "namazın dışında abdesti bozmayan fiiller namazın içinde de bozamaz, konuşmak gibi" sözü bu türden bir kıyastır. Asıllar (namazı bozup bozmadığı hususunda nas ya da icmâ bulunan meseleler), namazın içindeki ve dışındaki fiillerin bu konuda eşit olduğuna tanıklık eder. Görmez misin? Namazın dışında abdesti bozan fiillerin tümü, namazın içinde de abdesti bozarken, namazın dışında abdesti bozmayanlar namazın içinde de bozmamaktadır. Namazda sesli gülmek de diğer asıllar gibi olmalıdır." el-Hatîb el-Bağdâdî, I, 521.

¹⁵⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, illetin fesâdını gerektiren sebepler arasında te'sîrin yokluğunu saymamaktadır. el-Hatîb el-Bağdâdî, I, 522-523.

¹⁵¹ Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye atfedilen teoride illetin asıllara mutabık olması ve illet olmasına engel bir durumun tespit edilememesi şart koşulmaktadır. Bu durum iki teori arasında fark olduğu anlamına gelmez. Zira söz konusu şartlar, tüm usûlcüler tarafından ittifakla kabul edilmektedir.

örnekteki vasfin söz konusu özelliğe sahip olmasıyla, hükmün ona bağlandığı hususunda güçlü bir zan açığa çıktığını söylemeye çalışmaktadır.¹⁵²

Te'sîrin nasıl tespit edileceği hususundaki ölçüte duyulan ihtiyaç, sonraki usûlcüler tarafından dikkate alınmış ve illet tespitine ilişkin teorilerini ona göre kurgulamışlardır. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin deverânı te'sîrin bir göstergesi olarak sunması, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve eş-Şîrâzî tarafından onaylanmış ve nihayet deverân te'sîrin bir ölçütü olarak teoriye dahil edilmiştir. Hatta Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, biraz daha farklı bir yaklaşımla te'sîri doğrudan deverânın kendisi olarak tanımlamıştır. Ona göre te'sîr, *bir hükmün belli bir mananın varlığıyla ortaya çıkıp, yokluğuyla ortadan kalkması* olup, bu durum hükmün söz konusu özelliği taşıyan vasfa bağlandığına delalet etmektedir.¹⁵³ Ayrıca Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, te'sîr dışında asılların tanıklığı (şehâdetu'l-usûl) ya da sebr-taksîm yoluyla illet tespitini caiz görmektedir.¹⁵⁴

eş-Şîrâzî, te'sîri doğrudan deverânın kendisi olarak tanımlamamış, deverânı vasfin te'sîr niteliğine sahip olduğunun bir ölçütü olarak ele almıştır. Ne var ki, ona göre te'sîrin tek ölçütü deverân olmayıp, sebr-taksîmle de vasfin te'sîre sahip olup olmadığı bilinebilir. Yani sebr-taksîm, önceki usûlcülerde olduğu gibi te'sîrden bağımsız bir yöntem değil, te'sîrin göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir. eş-Şîrâzî'nin teorisini baştan ele alıp daha açık bir şekilde ortaya koymak gerekirse şu şekilde ifade edilebilir: illet, nas ya da icmâ ile sabit olması dışında, te'sîr ya da asılların tanıklığı (şehâdetu'l-usûl) olmak üzere iki yolla tespit edilebilir. Te'sîr, bir hükmün belli bir mananın varlığıyla ortaya çıkması ve onun o mana sebebiyle sabit olduğu hususunda güçlü bir zan meydana gelmesidir. Bir vasfin te'sîr niteliğine sahip olup olmadığı ise deverân ve sebr-taksîm olmak üzere iki yöntemle anlaşılır.¹⁵⁵

eş-Şîrâzî'nin teorisi, onda te'sîrle deverân arasında yakın bir ilişki kurulması bakımından ana hatlarıyla öncekilere benzemekteyse de, onlardan bazı farklı özellikler taşımaktadır. Öncelikle eş-Şîrâzî, öncekilerden farklı olarak, te'sîrin deverân dışında sebr-taksîmle de açığa çıkabileceğini söyleyerek te'sîri daha geniş anlamda kullanmıştır.

¹⁵² Bkz. Turay, 114.

¹⁵³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Huseyn el-Bağdâdî, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, I-V (Tek cilt içerisinde), Thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârakî, Riyâd 1410/1990, V, 1432.

¹⁵⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, V, 1435.

¹⁵⁵ eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhim b. Ali, *Şerhu'l-Luma'*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1408/1988, 857-860

Ayrıca ona göre te'sîr niteliği taşımayan vasıflarla istidlâl etmek, illetin fesâdını gerektiren sebeplerden biridir. Yani illetin mutlaka te'sîr niteliği taşıması gerekmekte olup te'sîre sahip olmayan vasıflara hüküm bağlamak caiz görülmemektedir. Ancak burada illetin te'sîre sahip olmamasıyla (ademu't-te'sîr), herhangi bir yerde illetin yokluğuyla hükmün yok olmaması kastedilmektedir. Buna göre en az bir asılda illetin yokluğuyla hüküm ortadan kalkıyorsa illetin hüküm üzerinde te'sîre sahip olduğu kabul edilmektedir. eş-Şîrâzî, şâfiî usûlcüler arasında te'sîrin nerede açığa çıkması gerektiği hususunda görüş ayrılığı bulunduğunu, bu hususta kimilerinin te'sîrin kendisine kıyas yapılan asılda ortaya çıkmasını şart koşup, kimilerinin ise herhangi bir asılda ortaya çıkmasını yeterli gördüğünü belirtmektedir. O, Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) ile birlikte kendisinin de bu son görüşü tercih ettiğini söylemektedir. Zira ona göre bir vasfın başka bir asılda te'sîrinin bulunması, kendisine kıyas yapılan asıl üzerinde de te'sîri bulunduğu anlamına gelmektedir. Mesela şâfiîlere göre, adamın ric'î talakla boşadığı karısıyla tekrar beraber olabilmesi için cinsel ilişki ve öpme gibi fiiller yeterli görülmemekte, geri dönüşün sözle beyan edilmesi gerekli görülmektedir. Fiilin yeterli görülmemesinin nedeni, adamın geri döndüğünü sözle beyan etme gücüne sahip olmasıdır. Şâfiîler bu meselede cinsel ilişkiyi, dövme fiiline (darb) kıyas etmektedirler. Hâlbuki sözle beyan etmeye güç yetirme vasfının dövme fiiliyle geri dönüşün gerçekleşmemesinde te'sîri yoktur. Yani ortadan kalktığında hüküm ortadan kalkmamakta, dilsiz bir kimse karısını dövmekle ona geri dönmüş olmamaktadır. Dolayısıyla şâfiîlerin dikkate aldığı vasfın asılda (dövmekle geri dönüşün gerçekleşmemesinde) te'sîri yoktur. Ancak söz konusu vasfı işaretle karısına geri dönme hususunda te'sîre sahiptir. Dilsizin işaretle karısına geri dönmesi, dikkate alınan vasfın yokluğuyla hükmün ortadan kalktığını, dolayısıyla vasfın, asıllardan birinde te'sîre sahip olduğunu göstermektedir. Demek ki, vasfın herhangi bir asılda te'sîre sahip olması şer'in onu genel olarak dikkate aldığı anlamına gelmektedir.¹⁵⁶

eş-Şîrâzî'nin teorisinden anlaşıldığı kadarıyla, bir vasfın deverân özelliği taşıması, aynı zamanda onun te'sîr niteliği taşıdığı anlamına gelmektedir. Zira deverân, vasfın yokluğuyla hükmün yok olması özelliğini içinde barındırmaktadır. Ancak bir vasfın sebr-taksîm yoluyla te'sîre sahip olduğu kabul edildiği takdirde onun gerçekten

¹⁵⁶ eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 875, 881; bkz. a. mlf., *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Muhammed Hasen Heyto, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1403/1983, 464-465.

te'sîr sahibi olup olmadığının anlaşılabilmesi için herhangi bir asılda (makîs aleyh olması şart değil) vasfın yokluğuyla hükmün de yok olduğunun görülmesi gerekmektedir. Bu demek oluyor ki, eş-Şîrâzî *herhangi bir asılda vasfın yokluğuyla hükmün yok olması* biçiminde tanımladığı te'sîri tüm illetlerin taşınması gereken bir nitelik olarak kabul etmektedir. Nitekim mâlikîlerden el-Bâcî'nin fıkıh usûlü eserine bakıldığında eş-Şîrâzî'nin teorisiyle ilgili aynı tespiti yaptığı görülmektedir. el-Bâcî, eş-Şîrâzî'nin benimsediği yaklaşımı kastederek, bazı bilginlere göre te'sîrin illetin yokluğuyla hükmün yok olması biçiminde tanımlanarak, her hangi bir asılda açığa çıkmasının şart koşulduğunu söylemektedir.¹⁵⁷

el-Bâcî'nin teorisi, onda açıkça te'sîrin şart olmadığı dile getirilmiş olması bakımından dikkat çekmektedir. Öncelikle o, bilginlerin te'sîr hakkında görüş ayrılığına düştüklerini belirterek, onu şart koşanlardan eş-Şîrâzî ve kendi hocaları gibi bilginlere göre te'sîrin yukarıdaki anlama geldiğini, Kâdî Ebû Bekr [el-Bâkîllânî] ve Kâdî Ebû Ca'fer'e göre ise te'sîrin yukarıdaki anlama gelmediğini söylemektedir. Sözü edilen son iki usûlcüye göre te'sîr, hükmün başka bir vasıftan dolayı değil illetin varlığından dolayı açığa çıktığı hususunda müctehidin güçlü bir zanna sahip olması demektir.¹⁵⁸ el-Bâcî, te'sîrin belirtilen iki anlamda kullanıldığını söyledikten sonra açıkça kendisinin bunu şart koşmadığını, dolayısıyla te'sîr niteliği taşımayan vasıfların illet olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre te'sîr, illetin sıhhatini gösteren delillerden olsa da illetin mutlaka taşınması gereken özelliklerden biri değildir. Çünkü illetin te'sîr dışında sebr-taksîm gibi yollarla tespit edilmesi mümkündür.¹⁵⁹ Kanaatimize göre bu durum, illetle hüküm arasındaki uyumun teoride değişik şekillerde ifade edildiği, ancak el-Bâcî gibi kimi usûlcülerin teorilerinde kavram kargaşasının devam ettiğini göstermektedir.

Esasen el-Bâkîllânî'nin görüşleri göz önüne alındığında, başlangıçtan itibaren illetle hüküm arasındaki uyumun ve müctehidin kanaatinin teoride yer aldığı açık bir şekilde görülmektedir. Bunun tek istisnası illetle hüküm arasındaki uyumun el-Cessâs'ın teorisinde açık bir şekilde dile getirilmemiş olmasıdır. Ancak bu durumdan el-Cessâs'ın illetle hüküm arasındaki uyum ya da uyumsuzluğu hiçbir şekilde dikkate almadığı sonucu çıkarılmamalı, el-Cessâs'ın teorisi müctehidlerin pratikteki

¹⁵⁷ el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl*, I-II, Thk. Abdulmecîd Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1415/1995, 657.

¹⁵⁸ el-Bâcî, 657.

¹⁵⁹ el-Bâcî, 657-659.

uygulamalarının teoriye dönüştürülmesinde ilk aşama olarak değerlendirilmelidir. Nitekim ilerleyen dönemlerde, illetle hüküm arasındaki uyuma teoride yer verme konusunda geniş bir mutabakat sağlanmış, ancak ilk zamanlarda te'sîrin nasıl tespit edileceği ve müctehidde bir kanaat oluşmasında objektif kriterin ne olduğu hususunda bir teori geliştirilememiştir. Bir kriter geliştirme çabasının hakim olduğu anlaşılan hicrî 5. yüzyılda, el-Mâverdí müstesna olmak üzere buraya kadar fukahâ arasında saydığımız bilginlerin hemen hepsi, te'sîrle deverân arasında yakın bir ilişki kurmuşlardır. Öyle ki, aralarında te'sîri, *bir hükmün belli bir mananın varlığıyla ortaya çıkıp, yokluğuyla ortadan kalkması* biçiminde tanımlayanlar bulunmaktadır.

D. İlet Tespitini Te'sîrle Sınırlı Tutan Yaklaşım ve ed-Debûsî'nin Etkisi

Hicrî beşinci yüzyılın başlarında Iraklı hanefiler tarafından büyük ölçüde el-Cessâs'a ait teorinin benimsendiği anlaşılmaktadır. Gerçi el-Cessâs'tan sonra sayıları gittikçe azalan Iraklı hanefilere ait özgün bir fıkıh usûlü eseri günümüze ulaşmış değildir. Ancak el-Cessâs'ın talebelerinden es-Saymerî, fıkıh usûlünün ihtilafli konularına yer verdiği eserinde hocasının deverânla ilgili olumlu kanaatini aktarıp onunla aynı görüşte olduğunu ima etmektedir.¹⁶⁰ Benzer şekilde Irak'ın önemli fakihlerinden sayılan el-Kudûrî, furû-ı fıkha ilişkin eserinin bir yerinde deverân yöntemiyle illet tespiti yaparak, deverâna itibar ettiğini göstermektedir.¹⁶¹ Bu durum, hicrî beşinci yüzyılda Iraklı hanefilerin illet tespitinde el-Cessâs'ın teorisini esas aldıkları biçiminde bir genelleme yapılmasına olanak vermektedir.

Iraklı hanefiler, illet tespitinde genel olarak el-Cessâs'ı takip ederken, Buharalı hanefiler arasında yeni bir teori geliştirilmiştir. el-Cessâs'tan sonra hanefî usûlünü yeniden inşa ettiği kabul edilen Buharalı usûlcü ed-Debûsî'nin fıkıh usûlü eserine göz atıldığında, onda özellikle kıyas teorisinin oldukça gelişmiş olduğu göze çarpmaktadır. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, es-Saymerî ve el-Kudûrî ile aynı dönemde yaşayan ed-Debûsî, kısmen Iraklı hanefilerden etkilenmiş olsa da, illet tespitinde kendisinden önceki uygulamaları büyük ölçüde eleştirmekte ve yeni bir yaklaşım biçimi ortaya

¹⁶⁰ es-Saymerî, Huseyn b. Alî, *Kitâbu Mesâ'ili'l-Hilâf fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdelouahad Jahdani, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Universite de Prevence, Marseille (Marsilya) 1991, 292-295

¹⁶¹ el-Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî, *et-Tecrîd*, I-XII, Thk. M. Ahmed Sirâc – A. Cum'a Muhammed (Merkezu'd-Dirâsâti'l-Fıkhîyye ve'l-İktisâdiyye), Dâru's-Selâm, Kâhire 1425/2004, V, 2292. el-Kudûrî'nin Irak hanefiliğini yansıtan özellikleri, üçüncü bölümde değerlendirilecektir.

koymaktadır. Onun yaklaşımı, kıyası illet kıyasıyla ve illetleri de te'sîr niteliği taşıyanlarla sınırlı tutma biçiminde özetlenebilir. Onun öncekilerden ayrıldığı esas nokta ise, te'sîri tanımlayış biçimi ve te'sîrin nasıl tespit edileceğine ilişkin geliştirdiği ölçüttür.

ed-Debûsî, fıkıh usûlü eserinin değişik yerlerinde te'sîri, iki farklı şekilde tanımlamaktadır. Eserinin bir yerinde, vasıflardan birinin illet olarak kabul edilebilmesi için, o vasfın bizzat kendisinin ya da benzerinin hükme te'sîr ettiğinin bilinmesi gerekmekte olduğunu söyleyerek, vasfın te'sîre sahip olup olmadığı bilgisinin kulağımızla işittiğimiz naslar ya da gözlerimizle gördüklerimizden nazar yoluyla elde edilebileceğini söylemektedir.¹⁶² Buradan bir çıkarımda bulunmak gerekirse, ed-Debûsî'ye göre şer'î anlamda te'sîrle kastedilen, vasfın bizzat kendisinin ya da benzerinin hükme te'sîr ettiği yönünde naslarda ya da gözlemlenebilir olgularda bir delil bulunmasıdır. Aynı eserin bir başka yerinde ise te'sîrin, vasfın bir başka yerde söz konusu hükmün benzerini ortaya çıkarmakta etkili olduğuna dair **icmâm varlığıyla** bilinebileceği ifade edilmektedir.¹⁶³ Her iki tanım birleştirildiğinde, ed-Debûsî'ye göre te'sîrin, nas ya da icmâ yoluyla ortaya çıkmasının şart koşulduğu anlaşılmaktadır. İlk tanımdaki *gözlemlenebilir olgu* tabiri, muhtemelen, bilginlerin görüş birliği içerisinde olduğu uygulamaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim el-Ğazâlî gibi bilginler tarafından, ed-Debûsî'nin te'sîrde nas ya da icmâm varlığını şart koştuğu açıkça ifade edilmiş¹⁶⁴ ve sonraki hanefîler, te'sîri bu şekilde tanımlamaya devam etmişlerdir.¹⁶⁵

ed-Debûsî'nin illet tespitine ilişkin orijinal yaklaşımı, yalnızca te'sîri diğerlerine göre farklı şekilde tanımlamasında değil, kendisinden önce ortaya konulan teorileri özgün bir biçimde ele alıp tahlil etmesinde de görülebilmektedir. O, tardî vasıflara hüküm bağlayanları kıyasta aşırı gidenler (haşeviyye) olarak adlandırmakta, bazı usûlcüler tarafından itibar edilen deverânın sahîh bir yöntem olmadığını söylemektedir. Ona göre bilginlerin çoğu tard ya da deverân yerine vasfın illet olmaya elverişli olduğuna (salâh), sonrasında ise vasfın adâlet niteliğine sahip olduğuna dair bir delilin

¹⁶² [إنا لا نخص وصفا من بين الجملة بكونه علة إلا بأن عرف أثره في ذلك الحكم بعينه أو مثله ولا يعرف الاثر إلا بالنظر فيما سمعنا] ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 267.

¹⁶³ [عدالة الوصف إنما تثبت بأثره في إيجاد مثل هذا الحكم في موضع آخر بالإجماع] ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 311.

¹⁶⁴ el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, Thk. Ahmed el-Kebîsî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1390/1971, 142.

¹⁶⁵ Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2009, III, 513.

bulunmasını gerekli görmekteyler. Bazı şâfîiler, vasfın salâhını onun ihâle yoluyla tespit edilen bir vasıf (muâil) olması şeklinde tanımlarken, diğler bazıları onun uzak bir vasıf değıil, mülâim olması (mülâimen gayra nâbin) şeklinde tanımlamakta ve mülâim olmakla vasfın Hz. Peygamber ve seleften nakledilen ölçütlere (mekâyıs) uygun olmasını kastetmektedirler. Ona göre şâfîiler, vasfın nasıl adâlet niteliğine sahip olduğı konusunda da görüş ayrılığı içerisindedirler. Bazılarına göre vasfın adâlet niteliğine sahip olup olmadığı, onu asıllara arzetmek yoluyla anlaşılmalıdır. Bunun için öncelikle illet bulunduğı halde hükmün bulunmadığı bir asıl (asl nâkîd) olup olmadığına bakılır. Böyle bir aslın bulunması halinde söz konusu vasfın illet olamayacağı anlaşılır. Bulunmadığı takdirde ise ihtiyaten beklenir ve aksini gerektiren bir delilin (asl muârid) bulunmadığı anlaşılınca o vasma hüküm bağlanır. Şâfîilerden bazıları ise vasfın asıllara arz edilmesini zorunlu görmeyip, bunun ihtiyaten yapılması gerektiğı görüşündedirler.¹⁶⁶

Görüldüğü gibi ed-Debûsî, usûlcülerden deverâna itibar edenler olduğunu belirtmekle birlikte, çoğunluğun illet tespitinde vasfın salâh ve adâlet niteliğini esas aldığı söylemektedir. Ne var ki, ed-Debûsî'ye kadar yazılan fıkıh usûlü eserlerinde böyle bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla ed-Debûsî'nin çoğunluğun illet tespitinde benimsediğı yöntemi kendi ifadeleriyle anlatmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Nitekim, bazı şâfîiler tarafından salâhla, ihâlenin kastedildiğı ifade edilirken, büyük ihtimalle bazı eş'arî bilginler tarafından illetle hüküm arasında kurulan maslahata dayalı ilişki kastedilmektedir. Nitekim, el-Bâkılânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye nispet edilen teorilerde illetle hüküm arasında belli bir uyumun varlığıyla yetinildiğı belirtilmişti. Vasfın, Hz. Peygamber ve seleften nakledilen ölçütlere uygun olması biçiminde tanımlanan mülâemet kavramına ise ilk kez ed-Debûsî'de rastlanılmaktadır. İhâle ve mülâemet kavramlarının teoriye sokulması, teorinin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktadır. Hatırlanacağı üzere önceki usûlcüler, te'sîr kelimesini tüm illetlerin sahip olması gereken özellik ya da bir illet tespit yöntemi olmak üzere iki farklı anlamda kullanıyorlardı. Belirtilen anlamlardan ilkinin ihâle ya da mülâemet terimlerinden biriyle ifade edilmesinin, usûlcüler arasında mevcut olan kavram kargaşasının önüne geçme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.

¹⁶⁶ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 304.

ed-Debûsî'ye göre hanefî bilginler de, -tıpkı bir kısım şâfîler gibi- sahih illetin mülâemet niteliğine sahip olmasını şart koşmakta¹⁶⁷ ve mülâemetle aynı şeyi kastetmektedirler.¹⁶⁸ Hanefîlerin şâfîlerden farkı, vasfın adâlet niteliğine sahip olup olmadığının tespitinde açığa çıkmaktadır. Onlara göre, vasfın adâlet niteliği, söz konusu hükümde te'sîre sahip olduğunun bilinmesiyle anlaşılmaktadır. Adâlet niteliğine sahip olan bir vasma zorunlu olarak hüküm bağlamak gerekirken, bu niteliğe sahip olmayan mülâim vasıflara bağlanan hükümler sahih kabul edilmektedir. Mülâim olmayan bir vasma bağlanan hükümle amel etmek ise sahih değildir.¹⁶⁹

İlletin tespitinde mülâemet ve te'sîrin şart koşulup ilkinin sıhhat, ikincisinin ise vucûb şartı olarak görülmesi, şahitliğe benzetilerek anlatılmaktadır. Şöyle ki, illetin mülâemet niteliği taşıması, şahitliğin uygun bir dille ifade edilmemesine benzemektedir. Nasıl ki, şahitlikte "şahit oluyorum" gibi kelimelerin kullanılması şart koşulup, şahitliğin herhangi bir lafızla ifade edilmesine izin verilmiyorsa, aynı şekilde illetin Hz. Peygamber ve seleften nakledilen illetlere uygun olması gerekmektedir. Şahitliğin uygun bir lafızla ifade edilmesi ise şahidin adil (günah işlemeyen) bir kimse olduğu ispat edilinceye kadar kâdîyi bağlayıcı değildir. Zira adil olduğu ortaya çıkan bir şahidin sözü bağlayıcı kabul edilmektedir. Ancak oldu ki, kâdî, uygun bir lafızla şahitlik yaptığı halde adil olup olmadığı henüz belli olmayan bir kimsenin (mestûr) sözüne dayanarak hüküm verirse, verilen hüküm geçerli sayılmaktadır. Yani lafzın uygunluğu şahitliğin cevâz şartı, adâlet ise vucûb şartıdır.¹⁷⁰

Anlaşıldığı kadarıyla ed-Debûsî'nin illet tespitinde cevâz ve vucûb şartı ayrımı yapması, teorinin öncekilere göre daha dar tutulmasından kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle teorinin öncekilere göre oldukça daraltılmış olması, onu ihtiyaç duyulduğunda esnetilmesine elverişli hale getirmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim böylece kıyas yoluyla elde edilen kimi hükümlerin bağlayıcı olmadığı, ancak amel edilmesinin caiz olduğu sonucuna varılmak istenmektedir.

ed-Debûsî, hem te'sîrin muteber bir yöntem oluşunda, hem de illet tespitini te'sîre sınırlı tutan yaklaşımında menkûl illetleri referans almaktadır.¹⁷¹ Öncelikle o,

¹⁶⁷ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 304.

¹⁶⁸ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 311.

¹⁶⁹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 304.

¹⁷⁰ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 304.

¹⁷¹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 314.

Hız. Peygamber ve seleften nakledilen illetlere örnekler vererek onların kıyasta te'sîre itibar ettiklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca hanefî usûl yazımında ağırlıklı olarak benimsenen eğilime uygun olarak, te'sîrin geçerli bir yöntem oluşunu furû-ı fıkhîtan hareketle ispat etme gayreti içerisinde. Ona göre sahâbe ve müctehid imamlar, kendilerinden nakledilen kimi kıyas işlemlerinde makîs aleyhin zikredilmemesinden (belli bir aslın tanık olarak gösterilmemesinden) anlaşıldığı üzere, te'sîre itimat etmektedirler. Zira seleften nakledilen kimi kıyas işlemlerinde asıl zikredilmeden hükmün bir illete bağlanması, o illetin te'sîr niteliğine sahip olduğunu göstermektedir.¹⁷² Vasfın te'sîr niteliğine sahip oluşu ise, zorunlu olarak belli bir aslın varlığını gerektirmektedir.¹⁷³

ed-Debûsî, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan yaklaşımını da seleften nakledilen illetlerin tümünde te'sîrin esas alındığını ortaya koyarak ispat etmeye çalışmaktadır. Yani ona göre selef, te'sîre itibar etmek şöyle dursun, te'sîr niteliği taşımayan vasıflara hüküm bağlamamışlardır. Mesela ed-Debûsî, İmâm Muhammed'in yaptığı kıyasların hiçbirinde belli bir aslın zikredilmediğini, dolayısıyla onun te'sîr niteliği taşımayan vasıflara hüküm bağlamadığını öne sürmektedir.¹⁷⁴ Benzer şekilde o, eş-Şâfî'nin belli bir asıl zikretmeksizin yaptığı kıyas işlemlerinden örnekler vererek, onun te'sîre itibar ettiğini ve eş-Şâfî'nin te'sîri şart koşmadığına dair bir delilin bulunmadığını söylemektedir.¹⁷⁵

ed-Debûsî, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutmasına bağlı olarak bazı bilginler tarafından illet tespitinde dikkate alınan tard ya da deverân gibi yöntemlere şiddetle karşı çıkmaktadır. İlk olarak o, tardî vasıflara hüküm bağlayan kimselerin şebih kıyasını kabul edenlerle aynı kişiler olduğunu ve onların manayı değil biçimi (sureti) esas almaları sebebiyle fakîh olarak adlandırılmayacaklarını söylemektedir. Ona göre bu kimseler, şer'î illetlerin akîl illetlerden farklı olarak mûcib değil birer emâre/alâmet olmaları sebebiyle, tıpkı nasla sabit olan hükümlerde olduğu gibi biçimsel vasıflara hüküm bağlanabileceği görüşündedirler. Bir diğer ifadeyle tard ehline göre illet-hüküm ilişkisi, nasla sabit olan hükümlerde hükümle nas arasında olduğu gibi akılla

¹⁷² ed-Debûsî, İmâm Muhammed'in meselelerini bu şekilde ta'lilde bulunduğunu ifade etmektedir. ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316.

¹⁷³ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 318.

¹⁷⁴ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316.

¹⁷⁵ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 317-318.

kavranılması gerekmeyen bir mahiyete sahiptir. Halbuki ed-Debûsî'ye göre şer'î illetlerin emâre olarak nitelendirilmesi, onların bizzat kendilerinin hükmü gerektirmeyip, ancak şer'in onları mûcib kılmaları sayesinde hükmü gerektiriyor olmaları sebebiyledir. Bu nedenle, illetin emâre olarak nitelendirilmesinden, hükümle illet arasında akılla kavranılan bir ilişkinin olmadığı anlamı çıkarılamaz. Nitekim aslın hükmünün fer'e verilmesi, duyu organları aracılığıyla değil akıl vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Manasını idrak edemediğimiz bir hususta ise aklın aracılık etmesini bekleyemeyiz. Öte yandan, tardî vasıflara hüküm bağlanabileceğini ileri sürmek, bir kıyas işleminin, derin kavrayış sahibi kimselere ihtiyaç duymaksızın herkes tarafından yapılabileceği anlamına gelmektedir ki, bunun kabul edilmesi mümkün değildir.¹⁷⁶

Bilginlerin çoğu tarafından deverânın illetin sıhhatini gösteren bir delil olarak görülmemesi ise bu özelliğin sadece illetlerde değil şartlarda da bulunabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle hükümle deverân eden vasfın illet değil şart olma ihtimalinin varlığı, onun sahih bir yöntem olmadığını göstermektedir.¹⁷⁷

ed-Debûsî'ye göre, şâfîilerin muhîl ya da mülâim olan vasfın asıllara arzedilip onu nakzeden bir aslın olup olmadığına bakılması gerektiği yönündeki sözlerinden, vasfın tüm asıllarda ittirad etmesinin şart koşulduğu anlaşılmalıdır. Zira bir kıyas işlemi için tüm asılların araştırılması imkânı yoktur. Şâfîiler, vasfın ihtiyaten ya da zorunlu olarak bazı asıllara arz edilmesi gerektiğini, şayet vasfın bulunup da hükmün bulunmadığı bir asıl tespit edilirse o vasma hüküm bağlanamayacağını söylemektedirler. Hanefîlere göre ise ittirâd, vasfın adâlet niteliğine delil olmayıp, vasfın bulunup hükmün bulunmaması ona hüküm bağlamaya engel değildir. Çünkü ittirâd, bir şahidin her mecliste şahitliğini tekrar etmesine benzemektedir ki, bu onun adil bir kimse olduğu anlamına gelmez. İletinin bulunup hükmün bulunmadığı durumlarda, illetin sahih olduğu, ancak hükmün ortaya çıkmasına başka bir şeyin engel olduğu söylenebilir.¹⁷⁸

Hanefîlerin ve bazı şâfîilerin benimsediği teoride, yeter şart olarak mülâemetin belirlenmesi, onun ihâleden farklı olarak, ispat edilebilir olması nedeniyledir. ed-Debûsî'ye göre bazı şâfîiler tarafından dikkate alındığı belirtilen ihâle, munâzarada fâsid bir şarttır. Çünkü vasfın ihâle yoluyla tespit edilmesi, onun kalpte bir doğruluk

¹⁷⁶ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 305-306.

¹⁷⁷ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 307.

¹⁷⁸ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 309-310.

eseri ve kabul hayali oluşturması anlamına gelmektedir ki, kendisine muttali olunamayan bir Şey ispat edilemez. Her bir kimsenin kalbinde diğerlerinden farklı bir vasfin illet olduğu hayali oluşabilir. Bu açıdan ilhama benzeyen ihale yerine, ispat edilebilir olan mülâemetin esas alınması gerekmektedir. Öyle ki, vasfin, Őeriatin getirdiği, Hz. Peygamber ve seleften nakledilen ölçütlere (mekâyıs) uygun olması, onun ispat edilebilir olması yanında aynı zamanda Şer’î bir niteliğe sahip olduğunu da göstermektedir. Ancak böyle bir vasma hükümün bağlanması -geçerli olsa da- zorunlu olmayıp, vasfin adalet niteliğine sahip olmasıyla zorunlu hale geleceği kabul edilmektedir. Çünkü vasfin mülâim olması, onun illet olmama ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır.¹⁷⁹ Görüldüğu gibi ed-Debûsî, tard, deverân, usûle arz ve ihâle yöntemlerinin geçersizliğini ispat ederek onların yerine illetin sıhhatini gösteren başka bir yöntemin esas alınması gerektiği sonucuna ulaşmak istemektedir.

Netice olarak ed-Debûsî, hanefî ve Şâfîilerin illet tespitinde benimsediği teorileri kendine özgü bir yaklaşımla ele almıştır. Kendinden önceki usûlcüler tarafından dile getirilen illetle hüküm arasında bir bağın olması gerektiği düşünceyi, ed-Debûsî tarafından daha teknik olarak, vasfin ihâle yoluyla tespit edilmesi ya da mülâim olması biçiminde ifade edilmiştir. O, Şebek kıyasını tardla özdeşleştirerek, kıyası illet kıyasından ibaret görmüş ve illet tespit yöntemlerini te’sîrle sınırlı tutmuştur. el-Cessâs’ın sahih illetin nazar ve istidlâl yoluyla belirlenmesinde en doğru yol (esahhu’l-vucûh) olarak nitelediği ve el-Kerhî’nin de ona itibar ettiğini söylediği te’sîr, ed-Debûsî tarafından illet tespitinde merkezi bir kavram olarak kullanılmıştır. Ancak te’sîrin tanımı bakımından aralarında belli düzeyde farklılık olduğu kabul edilmelidir. el-Cessâs, başka bir meselede kendisine hüküm bağlanan vasıfları te’sîr niteliğine sahip vasıflar olarak kabul ederken, ed-Debûsî bir vasfin te’sîr niteliğine sahip olabilmesi için nas ya da icmâ yoluyla bunun ispat edilmesini gerekli görmüştür. Öte yandan el-Cessâs, te’sîre sahip olan vasıfların diğer vasıflara göre illet olmaya daha layık olduklarını söylerken, ed-Debûsî bir vasfin illet olduğunun ispat edilebilmesi için zorunlu olarak te’sîre sahip olması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla ed-Debûsî’nin benimsediği görüşe göre te’sîr, illet tespit yöntemlerinden biri olarak değil, naslarda yer almayan illetlerin tespit edilebilmesi için yegane yol olarak görülmektedir. Bir diğer ifadeyle te’sîr, mansûs olmayan illetlerin sahip olması gereken bir nitelik olarak kabul

¹⁷⁹ ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 311.

edilmektedir. Zira hükümle birliktelik yapan bir vasfın o hükmün illeti olduğunun öne sürülmesi, şer'î bir delille ispat edilmesi gereken bir iddiadır. Diğer teorilerden hiçbirinin, illet-hüküm arasında şer'î bir ilgi kurmadığını söylemek mümkün değilse de,¹⁸⁰ onların neden o vasfın tercih edildiği sorununu izah etmekte yetersiz kaldıkları görülmektedir. Çünkü te'sîr dışındaki yöntemler, her ne kadar vasıfla hüküm arasında belli bir ilginin varlığını ortaya çıkarsa da, bir vasfın belli bir hükümde şer'î yönden te'sîrli olduğu bilinmeden, o vasfın illet olmama ihtimalinin tamamen ortadan kalktığı söylenemez. ed-Debûsî'ye göre, te'sîr dışındaki diğer yöntemler bir vasfın belli bir hükmün illeti olduğunu tam olarak ortaya koyamayıp, bunun aksini iddia edenler karşısında yeterli bir delil mahiyeti taşımamaktadır. İlet tespit yöntemleri içerisinde yalnızca te'sîr, vasfın kesin olarak illet olduğunu ortaya koyduğundan, bunun dışındaki yöntemler geçersiz kabul edilmektedir.

E. Te'sîrin Akılla Kavranabilir Olma Özelliği

ed-Debûsî'nin te'sîrin nasıl tespit edileceğine ilişkin katı bir ölçüt getirmesi ve illetin te'sîrden önce mülâemet niteliği taşıması gerektiğini söyleyerek, mülâemeti Hz. Peygamber ve seleften nakledilen ölçütlere uygunluk biçiminde tanımlaması, kanaatimizce illetle hüküm arasındaki ilişkinin maslahata dayalı olarak kurulması gerektiği yönündeki teoriyi uygun bulmamasından kaynaklanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bir kısım şâfîlerle birlikte hanefîler, illetin maslahat esas alınarak tespit edilmesini kendi itikadî prensiplerine aykırı bulduklarından illet olmaya elverişliliğin (salâh), ihâle yoluyla değil mülâemet yoluyla gerçekleşeceği teorisini benimsemişlerdir.

Daha önce belirtildiği gibi mutezîlî usûl düşüncesinde illetle hüküm arasında gözetilen maslahata dayalı ilişki, el-Bâkılânî gibi bazı eş'arî usûlcüler tarafından gözetilmeye devam edilmiş ve bu durum genel olarak eş'arîler tarafından sorun edilmemiştir. Ancak husn-kubh meselesinde eş'arî ve ehl-i hadîsin ortak yaklaşımını benimseyen bilginlerden hiç birinin, illet tespitinde maslahata dayalı teorinin esas alınmasında sorun görmediği kabul edildiği takdirde, ed-Debûsî'nin hanefîlerle bazı şâfîlere nispet ettiği teoride neden ihâlenin terk edilip mülâemet kavramının ortaya atıldığını izah etmek zorlaşmaktadır. Öte yandan fukahâ olarak bilinen bazı mâlikî, şâfî ve hanbelî usûlcülerin illet tespitinde maslahata dayalı ilişki kurma yerine deverân ve

¹⁸⁰ ed-Debûsî'nin, ihâle dışında, diğer yöntemlere böyle bir itirazda bulunduğu görülmemektedir. Nitekim belirtildiği üzere el-Cessâs, deverânda şer'î bir ilginin var olduğunu öne sürmektedir.

sebr-taksîm gibi yöntemlere meyletmeleri izahsız kalmaktadır. İlet tespitiyle ilgili ortaya çıkan yaklaşımlar dikkate alındığında, gerçekte usûlcülerin önemli bir kısmının maslahata dayalı teorilere karşı ihtiyatlı yaklaşarak teorilerini daha objektif kriterlere göre geliştirdiklerini kabul etmek gerekmektedir. Kimi usûlcüler tarafından te'sîrde deverânın bir ölçüt olarak kabul edilmesiyle, hanefiler ve bazı şâfîilerin ihâle yerine mülâemeti tercih etmesi, usûlcülerden önemli bir çoğunluğun illetle hüküm arasındaki uyumun maslahata dayalı olarak tespit edilmesini uygun bulmadığı anlamına gelmektedir. Hanefilerle bazı şâfîilerin ihâleye karşı çıkararak mülâemeti esas almalarında, illet tespitinde objektif bir ölçüt geliştirme gayreti yanında, maslahatın esas alındığı teorilerin benimsenen itikadî esaslara ters düşme kaygısının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi ed-Debûsî ile birlikte büyük ölçüde onu takip eden es-Serahsî ve Ebu'l-Usr el-Pezdevî herhangi bir kelâm ekolünün temsilcisi olarak değil fukahâ olarak bilinmektedirler. Onların fukahâ olarak bilinmesi fıkıh usûlü teorilerini büyük ölçüde furû-ı fıkha ilişkin hükümleri esas alarak kurgulayıp yoğun kelâmî tartışmalara girmemelerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bu durum onların kelâmî meselelerle ilgili tercihlere sahip olmadıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim fukahâ mesleğine göre yazdıkları fıkıh usûlü eserlerinde, kelâmın en temel problemlerinden biri olan husn-kubh meselesiyle ilgili tercihlerini açıklama gereği duymaktadırlar. Mâturîdî mezhebinin henüz teşekkül etmediği ancak mâturîdî görüşlerin yaygınlık kazanmaya başladığı bir dönemde yaşayan bu bilginler, husn-kubh meselesinde eş'arîlerin ve ehl-i hadîsin ortak yaklaşımını tercih etmektedirler.¹⁸¹ Husn-kubh meselesinde tercih ettikleri görüşün illet tespitinde benimsedikleri teoriye etki ettiği kabul edildiği takdirde, onların

¹⁸¹ ed-Debûsî'nin konuyla ilgili sözleri şu şekildedir: "Hikmet esas alındığında, emrolduğumuz şeyleri yerine getirmekle yükümlü oluşumuz, ancak onların Allah katında hasen oldukları kabul edildiğinde anlamlı olur. Yine hikmet esas alındığında kabîhle, yapılmaması gereken şeyler kastedilmektedir. Allah Teâla hakîm olup abesle iştiğal etmediği gibi bize abes bir şeyi emretmez. Dolayısıyla bizim emrolduğumuz şeylerde husn sıfatının varlığını bilmemiz gerekir." ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 44. es-Serahsî'nin konuyla ilgili sözleri şu şekildedir: "Emrin gereği (muktezâ), emredilen fiilin şer'an hasen olmasıdır. Husn vasfı, emredilen fiilde binefsihi sabit değildir...Biz, bazı hocalarımızın söylediği gibi husn vasfının aklen sabit olduğunu söylemiyoruz. Çünkü akıl bize göre kendi başına mücib bir vasıf değildir...Şer'î olarak yapılması gereken fiillerde husn sıfatının mevcut olduğu anlaşılır." es-Serahsî, *el-Usûl*, I, 60. el-Pezdevî'nin konuyla ilgili sözleri şu şekildedir: "Emir konusunda şer'î kural, emrin hükmünün husnle vasıflanmasıdır. Husn vasfı, salt akılla değil fiilin emredilmesiyle bilinir. Çünkü akıl, mücib değildir." el-Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, I, 269. Yukarıdaki alıntılar her üç usûlcünün husn-kubh meselesinde eş'arî ve ehl-i hadîsin ortak yaklaşımını benimsediklerini göstermektedir. Abdulazîz el-Buhârî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. *Keşfu'l-Esrâr*, I, 270.

bu teoriyi ortaya koymalarındaki nedenler daha rahat kavranabilmektedir. Daha da önemlisi, meselenin kelâmî temelleri olduğunu bilen kimseler, ilerleyen dönemlerde hanefî/matûrîdî geleneğe mensup hanefî usûlcülerin elinde teorinin nasıl bir boyut kazanacağını tahmin edebilmektedirler.¹⁸²

ed-Debûsî'nin illet tespitinde akılla kavranabilirlik yerine, Hz. Peygamber ve seleften nakledilen illetlere uygunluğu esas alması, onun illetle hüküm arasında akılla kavranabilir bir ilişkinin olduğu gerçeğini inkar ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim husn-kubh meselesinde benimsediği yaklaşımın gerektirdiği gibi o, bir vasfın te'sîr niteliği taşıdığı ispat edildiğinde onunla hüküm arasında şer'î açıdan akılla kavranabilir bir ilişkinin mevcut olduğunun görüleceğini söylemektedir. Bir diğer ifadeyle salt aklın, illet tespitinde işlevsel olmadığını, ancak illetin şer'î bir delille ispat edilmesi durumunda hükümle aralarında makul bir ilişkinin açığa çıktığını ileri sürmektedir.¹⁸³ Bu itibarla ed-Debûsî'nin te'sîr teorisindeki kurucu rolü, yalnızca illet tespit teorilerini te'sîrle sınırlı tutmasından değil, aynı zamanda te'sîr niteliği taşıyan vasıfların akılla kavranabilir olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Yani kıyası illet kıyasından ibaret gördüğü ve illet tespitini te'sîrle sınırlı tuttuğu dikkate alındığında ed-Debûsî'ye göre tüm şer'î kıyaslarda illetle hüküm arasında akılla kavranabilir bir ilişki olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla ona göre tüm şer'î illetlerin te'sîr niteliği taşıması ve kendilerine bağlanan hükümle aralarında akılla kavranabilir bir ilgi kurulabilmesi gerekmektedir. Nitekim üçüncü bölümde görüleceği üzere ed-Debûsî, yapılan tüm kıyaslarda söz konusu ilginin kurulmasına büyük önem vermektedir.

ed-Debûsî'den önceki usûlcülerin görüşleri hakkında, illetle hüküm arasındaki ilişkinin akılla kavranabilir olup olmaması bakımından bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, illetin hükme te'sîr eden bir vasıf olmasını gerekli görmeleri bakımından bir farklılık bulunduğu söylenemez. Burada te'sîrin geniş anlamda kullanıldığını hatırlatmak gerekmektedir. Belirtildiği gibi onlar, sebr-taksîm ve deverân gibi yöntemlerle illetin hüküm üzerinde te'sîre sahip olduğunun gösterilebileceği görüşündedirler. ed-Debûsî ise illetin taşınması gereken te'sîrin ancak şer'î yolla ispatlanabileceğini, bunun için illetin te'sîrinin nas ya da icmâ yoluyla bilinmesi

¹⁸² Hanefî/matûrîdî geleneğe mensup hanefî usûlcülerin teorileri hakkında ayrıntılı bilgi ileride gelecektir.

¹⁸³ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 313-314.

gerektiğini ileri sürmektedir. Öte yandan önceki usûlcüler, illetle hüküm arasında bir bağın olması gerektiğinden söz etmiş olmalarına rağmen bunu açık bir şekilde dile getirip uygulamaya geçirmiş değillerdir. ed-Debûsî ise -üçüncü bölümde görüleceği üzere- furû-ı fıkha ilişkin eserinde büyük ölçüde benimsediği teoriyi ispat etme gayreti içerisindedir. ed-Debûsî'nin teorisi ile şebeh kıyasına ve tardî vasıflara itibar edenlerin teorisi arasındaki farklılık ise açıktır. Zira biçimsel benzerliklerde ve tardî vasıflarda akılla kavranabilir bir ilginin olmadığı herkes tarafından bilinmektedir.

Tardî vasıfların geçersiz olduğunu göstermek için ortaya konulan gerekçelerin, ed-Debûsî'de, el-Cessâs'inkinden daha farklı bir mahiyet kazandığı göze çarpmaktadır. el-Cessâs, tardî vasıfların geçersiz oluşunu daha biçimsel yöntemlerle ispat etmeye çalışırken; ed-Debûsî tardî vasıfların akılla kavranabilir olmaması üzerinde durmaktadır. Şöyle ki, el-Cessâs, tardî vasıfların illet olarak kabul edilmesine karşı çıkarken, tardî delilsiz bir iddia olduğunu gerekçe göstermekte; ed-Debûsî ise tardî vasıflarla hüküm arasındaki ilişkinin biçimsel bir ilişkiden ibaret olduğunu öne sürmektedir. ed-Debûsî'nin yaklaşımındaki farklılık, ona göre te'sîrin akılla kavranabilir olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ilke, teoriye el-Cessâs'tan sonraki dönemde girmiştir.

Öte yandan el-Cessâs'ın deverânı sahih bir yöntem olarak görmesinde etkili olan sebeplerin, ed-Debûsî'nin benimsediği teoriye mülâemetin dahil edilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira el-Cessâs tarafından deverânın illet tespitinde geçerli bir yöntem olarak kabul edilmesini, onun şer'î illetleri müessir olanlarla sınırlı tutmanın zorluğunu görmüş olmasına bağlamak mümkündür. Bir diğer ifadeyle, kendisinden önce yapılan kıyaslar, onu te'sîr teorisi dışında bir yöntem aramaya sevk etmiştir. Nitekim el-Cessâs, hocası el-Kerhî'nin deverâna teoride karşı çıkmasına rağmen pratikte itibar ettiğini söyleyerek bunu ifade etmeye çalışmaktadır. el-Cessâs'ın teorisinde vasfın deverân niteliğine sahip olması, hükmün ona bağlanmasını zorunlu kılmadığı gibi, ed-Debûsî'nin teorisindeki mülâemetle de böyle bir zorunluluk açığa çıkmamaktadır. Yani hanefî mezhebi içerisinde gelişen söz konusu iki yaklaşım, birbirine benzer özellikler taşımaktadır. Her iki yaklaşım biçiminde de teoriyi te'sîrle sınırlı tutmak yerine, onu genişletmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Mülâemetin teoriye dahil edilmesi, te'sîr niteliği taşımayan vasıfların ancak mülâim olmaları halinde kendilerine hüküm bağlanabileceği anlamına gelmektedir ki, bunun deverâna göre teorik açıdan daha dar bir alan bıraktığı söylenebilir. Ancak deverân yerine mülâemetin tercih

edilmesi, illetle hüküm arasında şer'î bir ilgi kurma amacı taşımaktadır. Esasen her ikisinin de belli bir şer'î ilgiyi ortaya çıkardığını söyleme imkanı bulunmakla beraber, deverânda illetle hüküm arasındaki mantıksal ilişki, şer'î ilişkiye göre daha ağır basmaktadır. Bilginlerin çoğunun deverânın geçersiz bir yöntem oluşunu, şer'îlik açısından değerlendirmeyip, -ed-Debûsî'nin de belirttiği üzere- yalnızca illetlerin değil şartların da deverân özelliği göstermesine bağlamış olmaları bunu göstermektedir.

F. Münâsebet Teorisinin Ortaya Çıkışı ve Te'sîrle İlişkisi

ed-Debûsî'nin sahih illetin tespitinde bazı şâfiî usûlcüler tarafından kendisine itibar edildiğini söylediği ihâle, bir terim olarak ilk kez, el-Cuveynî'nin fıkıh usûlüne dair eserinde karşımıza çıkmaktadır. O, ihâleyle kastedilen kavramsal içeriği ifade etmek üzere münasebet kelimesini de kullanmaktadır. el-Cuveynî'nin muhakkiklere ve Ebû İshâk [el-İsferâyînî]'ye¹⁸⁴ atfettiği yöntemle göre bir vasıf, onun hükmün konulmasına uygun olduğu düşünüldüğünde (bi takdîri ihâletihî ve münâsebetihî'l-hukme), illet olmasına engel bir durumun bulunmaması ve asıllara mutabık kalması şartıyla, birlikte bulunduğu aslın illeti olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁵

el-Cuveynî, sahih illetin tespitinde delil olma niteliği bakımından ihâleye karşı yapılan itirazların farkındadır. Bu nedenle o, ihâlenin delil olma niteliğini, onun sahâbenin ictehad yöntemine denk düşüğünü ve bu yöntem üzerinde sahâbenin icmâ etmiş olduğunu ortaya koyarak göstermeye çalışmaktadır. O, illetin nasıl tespit edilmesi gerektiğiyle ilgili sahâbe ve onları takip eden bilginlerden belirli bir yöntem nakledilmemiş olmasına ve her türlü maslahata şer'î bir hüküm bağlama imkânının bulunmamasına rağmen ihâlenin, sahih illetin tespitinde nasıl delil olabileceği sorusuna şu şekilde cevap vermektedir:

Anlıyoruz ki, onlar (sahâbe), uzun bir süre boyunca belirli (madbût) yöntemlerle sınırlı kalmayıp, re'yde sınır tanımayan kimseler gibi akıl yürütüyorlar (yestersilûne fi'l-i'tibâr) ve nazar yollarını sınırsız görüyorlardı. Onlardan sonra gelenler de onlara uydular. Bununla ilgili yöntemler belirlemeyi önemsemediler. Akıl zorunlu olarak bu söylenenlerden şu sonuca ulaşmaktadır: Onlar mevcut şer'î hükümlerden birtakım mana ve maslahatlar elde ediyorlar ve hakkında nas olmayan konularda bunlara itimat ediyorlardı. Böylece bir meseleyle ilgili güçlü bir kanaate (zan) sahip olduklarında,

¹⁸⁴ Daha önce belirtildiği gibi el-Cuveynî, söz konusu yöntemin el-İsferâyînî tarafından ittihad ve cereyân diye tabir edildiğini, ancak gerçekte onunla ihâleyi kastettiğini söylemektedir.

¹⁸⁵ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 29.

şer'atin asıllarından herhangi bir asıl onların görüşleriyle çelişmediği sürece, şer'î hükmü o şekilde icra ediyorlardı. Bu, onların kesin bilgiyi talep etmeyip, zanla yetindiklerini göstermektedir. İşte, (bir vasıfla hüküm arasında) münâsebet/ihâle zahir olduğunda, illet olmasına engel bir durum yoksa ve bu hususta güçlü bir zan varsa, o vasıf kesin olarak, sahâbenin ve tabiûnun (evvelûn) kendisine hüküm bağladığı vasıflar kabilinden olmuş olur.¹⁸⁶

Görüleceği üzere el-Cuveynî'nin bizzat kendisinin de benimsediği ve ihâle adı verilen yöneme göre sahih illetin tespiti, illetle hüküm arasında salt münasebetin varlığıyla değil, onun şer'î asıllara mutabık kalması şartıyla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla el-Cuveynî'nin ihâle/münâsebet ile ilgili teorisinde illet-hüküm arasında akılla kavranabilen bir ilişkinin yanı sıra aynı zamanda şer'î bir ilginin de olması gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, sahâbenin, hakkında nas olmayan konularla ilgili hüküm verirken -her türlü maslahata değil- mevcut şer'î hükümlerden elde edilen birtakım mana ve maslahatlara itimat ettiklerinin anlaşıldığını söyleyerek bunu ifade etmek istemektedir.¹⁸⁷

İhâlede illet-hüküm arasındaki maslahata dayalı ilişki, mu'tezilî usûlcü Kâdî Abdulcebbar'ın şer'î illetleri dâî sebepler ya da maslahatla ilişkilendiren teorisine paralellik göstermektedir. Esasen tardî vasıfların illet olarak kabul edilmesine karşı çıkan usûlcülere göre, illetle hüküm arasında akılla kavranabilen belli bir ilginin olması gerektiği ağırlıklı olarak kabul edilmektedir. Ancak ihâlenin illet tespitinde bir yöntem olarak kabul edilmesiyle, illetle hüküm arasında olması gerektiği kabul edilen bu ilgi, sahih illetin belirlenmesinde işlevsel hale gelmiş olmaktadır. Bu nedenle bir illet tespit yöntemi olarak ihâlenin, onda illetin belirli birtakım biçimsel özelliklere sahip olması gerekli görülmediğinden, illet tespitinde -biçimsel yöntemlere nispetle- kısmen geniş bir alan açtığı söylenebilir.

ed-Debûsî'nin ihâleyi bir kimsenin kalbinde oluşan ve başkalarınca muttali olunamayan sübjektif kanaat olarak değerlendirmesi ve Hz. Peygamber'le seleften nakledilen ölçütlere uygun olan vasıfları mülâim vasıflar olarak adlandırmış olması, el-Cuveynî'nin ihâleyi onun kastettiği içerikte kullanmadığını göstermektedir. Daha önce belirtildiği gibi ed-Debûsî, ihâlenin bir ilham gibi görülebileceği gerekçesiyle onun yerine, vasfın illet olabilmesi için yeter-şart olarak, mülâemetin esas alınması gerektiği

¹⁸⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 29-30.

¹⁸⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 30, 45-46.

görüşünü benimsemektedir. Oysa el-Cuveynî, ihâlenin selefin ictihad yöntemine denk düştüğünü ve onun sayesinde illetle hüküm arasında şer'î bir ilgi kurulduğunu göstermeye çalışmaktadır.¹⁸⁸

Münâsebeteye dayalı teorinin anlaşılıp sonraki usûlcüler tarafından benimsenmesinde büyük rolü olan el-Cuveynî, kıyası kabul edenlerce illet tespitinde güçlü zan oluşturan yöntemlerin sınırlı olmadığını söylemektedir. O, deverân ve sebr-taksîme ilkesel olarak karşı çıkan görüşlerin isabetli olmadığı görüşündedir. Cedel ehline nispet ettiği yaklaşıma göre deverân, illet tespitinde en güçlü yoldur. Onların bu yaklaşıma sahip olmalarının sebebi, bunun illet tespitinde güçlü bir zan oluşturuyor olmasıdır. Bu yolla elde edilen vasıf, bir başka asılla çelişmemesi durumunda, ihâle yoluyla elde edilen vasıf yerindedir. el-Cuveynî, el-Bâkılânî'nin sahâbenin maslahata hüküm bağladıkları bilinmesine rağmen onların deverânı dikkate aldıklarına dair bir bilginin olmamasını ve deverânda maslahatın gözetilmemesini gerekçe göstererek deverâna itiraz ettiğini ve bu itiraza şu şekilde cevap verilebileceğini söylemektedir:

Zan sahasında ulaşılmak istenen, onun ilahi iradeye uygunluğu hususunda güçlü bir niteliğe sahip olmasıdır. Sahâbe, yeni ortaya çıkan meselelerde kendilerine hüküm bağladıkları maslahatlarla ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen ne açık bir nassa ne de bununla ilgili bir söze rastlamışlardı. Hz. Peygamber'in bu yönde bir ifadesini bulmuş olsalardı, re'yle değil nasla amel ederlerdi. Nitekim meşhur Muâz hadîsinde re'yle ictihâd, Kitâb ve Sünnet'ten bir delil bulunamaması durumunda zikredilmiştir. Öte yandan onlar, her bir maslahata değil, Hz. Peygamber tarafından gözetilen ilkelere (minhâc şer'îhi) uygunluk gösterdiğini düşündükleri (zannettikleri) vasıflara hüküm bağlıyorlar ve benimsedikleri yolda bunu gözetiyorlardı. Hal böyle iken, vasfın sahip olduğu tard ve aks özelliğinin, onun şer'î hükme emâre (alem) kılındığı hususunda güçlü bir zan oluşturduğu basiretli bir kimseye neredeyse gizli değildir. Öyleyse bunu inkar eden kimse, inat etmektedir. Sahâbenin, ilahi iradeye uygun olduğu hususunda güçlü zan oluşturan bir yolla illet tespitine karşı çıktığı ve güçlü zan oluşturan yollar arasında tercihte bulunduğu iddiasının temeli bulunmamaktadır.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Nitekim el-Ğazâlî, aynı terimle farklı anlamların kastedildiğini belirterek, ihâlenin akıl yoluyla kavranabilen, kanıtlanabilir açık bir manaya karşılık geldiğini ve onunla Şâri'in maksatlarına uygunluğun kastedildiğini söylemektedir (el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 143, 160, 177; a. mlf., *el-Mustasfâ*, I, 286-287). es-Semerkandî, ihâlenin belirtilen her iki anlama da gelebileceğini açıkça ifade etmektedir (es-Semerkandî, II, 910-911). Benzer şekilde el-Âmidî'nin ed-Debûsî tarafından yapılan tanımı tenkit etmiş olması, aynı terimle farklı anlamların kastedildiğini gösterme amacı taşımaktadır (el-Âmidî, III, 237; Söz konusu tanımla ilgili bir değerlendirme için bkz. Türcan, 133, 139-140).

¹⁸⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 45.

el-Cuveynî'ye göre kıyâsta esas alınan vasıfların belirlenmesi hususunda sahâbeden belirli bir yöntem nakledilmiş değildir. O, sahâbenin itibar ettiği belirli bir yöntem olsaydı, sahâbenin ve sonraki bilginlerin bu yöntemi nakletmekte yarışa gireceklerini öne sürmektedir. Ona göre önceki bilginler tarafından illet tespitinde belirli bir yöntemin kullanıldığı nakledilmediğine göre, bu durum, illet tespitinin belirli bir yöntemle sınırlandırılmaması gerektiğini göstermektedir. Şayet sahâbe, illet tespitinde belirli bir yöntem kullanmış olsaydı ve bu yöntem sonraki bilginler tarafından kullanılmaya devam edilseydi, söz konusu yöntemle tespit edilen illetin, naslarda belirtilen illetler gibi kabul edilmesi gerekirdi. Ama böyle olmamış, sahâbe ve onları takip eden bilginler, bir vasfın illet olduğu hususunda güçlü zan (zann-ı gâlib) oluşmasına itibar etmekle yetinmişlerdir. Sözü edilen güçlü zannın, belirli bir yöntemle açığa çıkmasını şart koşmamışlardır. Dolayısıyla vasfın sahip olduğu deverân özelliği, belli şartlarla, onun illet olduğu yönünde güçlü bir zan oluşturduğunda, illet tespitinde kendisine itibar edilmesi mümkün olan yöntemlerden biri olarak kabul edilebilir.¹⁹⁰

el-Cuveynî, dikkat çekici bir şekilde, teorisini ispat etmek amacıyla ilk dönem bilginlerinin (evvelîn) illet tespitinde izlediği yola atıf yapmaktadır. Esasen bir usûl teorisinin bu yolla ispatı, daha çok fukaha mesleğine göre yazılan usûl kitaplarında görülmektedir. Ancak delil olma niteliklerini, dil ya da mantık kurallarından değil, şer'in bizzat kendisinden almaları nedeniyle, illet tespitine ilişkin teorilerin bir başka yolla ispatı mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle tıpkı ed-Debûsî'nin, selefî te'sîr niteliği bulunmayan vasıflara hüküm bağlamadığı gerekçesiyle, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan teoriyi benimsediği gibi, el-Cuveynî de selefî yaklaşımını esas alarak illet tespitine ilişkin yöntemlerin sınırlı tutulmaması gerektiği görüşünü benimsemektedir. ed-Debûsî'ye göre sahâbenin, bir kıyas işleminde illeti zikretmekle yetinip onu belli bir asıl (makîs aleyh)'dan elde etme gayreti göstermemiş olması illetin te'sîr niteliğine sahip olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmekteydi. el-Cuveynî ise sahâbenin, illet tespitinde biçimsel birtakım şartların yerine gelmesini değil maslahatı esas aldığını ileri sürmektedir. Nitekim deverâna karşı çıkanları isabetli bulmamasının nedeni budur.

Daha önce belirtildiği üzere el-Bâkîllânî'nin deverânla ilgili yaptığı itirazda ve el-Cuveynî'nin bu itiraza verdiği cevapta, kendisine hüküm bağlanan vasıfların belli bir

¹⁹⁰ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 46.

maslahatı içermesi gerektiği yönündeki vurgu, neredeyse Kâdî Abdulcebbar'da olmadığı kadar dikkat çekmektedir. Kendisine hüküm bağlanan vasıfların belli bir maslahat içermesi gerektiği o kadar vurguludur ki, el-Cuveynî, kıyâsta esas alınan illet ve asılları, ilk defa, içerdikleri maslahatın derecesi bakımından tasnif etme gereği duymuştur. Ona göre sözü edilen illet ve asıllar beş kısımdır. Bu beş kısımdan manası akılla kavranabilir olanların başında, zarûrî durumlara ilişkin olanlar gelmektedir. Mesela adam öldüren bir kimseye kısâs cezasının öngörülmesi, canı koruma ve cana kastedilmesini önleme amacı taşımaktadır. Satım sözleşmesinin meşruiyeti de kendisine zorunlu olarak ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktadır. İkinci kısım, zaruret derecesine ulaşmayıp umûm ihtiyaçlarla ilişkili olanlardır. Mesela kira sözleşmesinin meşruiyeti, toplumun ona zorunlu olarak ihtiyaç duymasından değil, toplumdaki bazı kimselerin ona duyduğu ihtiyacın zaruret derecesine ulaşabilmesinden kaynaklanmaktadır. Üçüncü kısım, ilk iki dereceye ulaşmayıp kendisiyle bir güzelliğe (mekreme) ulaşmak ya da bunun zıddı bir çirkinliği önlemek amacı taşıyanlardır. Maddi ve manevi pisliklerin temizlenmesine ilişkin hükümlerde bu tür illet ve asıllar esas alınmaktadır. Dördüncü kısım, tıpkı üçüncü kısım gibi ilk iki dereceye ulaşmayan, ancak üçüncüden farklı olarak maksada ulaşmak vâcib değil mendûb görülen ve bu itibarla maksada ulaşırken genel kuralın dışına çıkılan asıl ve illetlerdir. Mesela kölelerle yapılan kitâbet sözleşmesinde amaç, kölenin özgürlüğüne kavuşturulması olup köle azadının hükmü nedbirdir. Özgürlüğe kavuşabilmeleri amacıyla kölelerle kitâbet sözleşmesi yapıldığında, efendi-köle ilişkisi bakımından öngörülen genel kuralların dışına çıkılmış olmaktadır. Beşinci kısım, önceki derecelere ulaşamadığı gibi hiçbir şekilde akılla kavranamayan asıl ve illetlerdir. Şu kadar var ki, bunlarda kıyâs yapmaya elverişli belirli/cüz'î bir mana tespit etmek mümkün değilse de, küllî bir mananın tahayyül edilmesine engel yoktur. Mesela bedeni ibadetlerden her birinin tek başına kazandırdığı cüz'î faydanın varlığından söz etme imkânı bulunmasa da, genel olarak onlara devam etmenin, Allah'a boyun eğme ve imanı yenileme alışkanlığı kazandırarak insanları kötülüklerden alıkoyduğunu söylemek mümkündür.¹⁹¹

el-Cuveynî'nin tespitlerine göre yukarıdaki beş kategoriden ilk ikisinin kıyâsta esas alınabileceği hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Üçüncü kategoride yer alan maslahatlar, illet kıyâsına değil şebek kıyâsına konu edilebilir nitelik

¹⁹¹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 79-80.

taşımaktadırlar. Dördüncü ve beşinci kategoride yer alan maslahatların ise ilkinin genel kurala aykırı olarak sabit olması, ikincisinin akılla kavranabilir niteliğe sahip olmaması sebebiyle, herhangi bir kıyâs işlemine konu edilmeleri mümkün görülmemektedir.¹⁹²

el-Ğazâlî, hocası el-Cuveynî gibi illetle hüküm arasında olması gerektiği kabul edilen uyum sorununu açığa kavuşturma ve kıyasla ilgili ortak bir terminoloji geliştirme konusunda özel bir gayret göstermiştir.¹⁹³ Öncelikle maslahatla neyin kastedilip kapsamına hangi tür maslahatların girdiği sorununa çözüm bulmak amacıyla onları şer'in kendisine tanıklık edip etmemesi bakımından sınıflandırma yoluna gitmiştir. Buna göre bunlardan ilki ve kıyasta dikkate alınan kısım, şer'in muteber olduğuna tanıklık ettiği maslahatlardır. Delil niteliği taşıma olasılığı bulunmayan ikinci kısım, şer'in batıl olduğuna tanıklık ettiği maslahatlardır. Üçüncü ve tartışma konusu edilen son kısım ise şer'in ne muteber ne de batıl olduğuna tanıklık ettiği maslahatlardır. Öte yandan el-Ğazâlî, daha önce kıyasın alanını belirleme amacıyla el-Cuveynî tarafından yapılan beşli tasnifi esas alarak maslahatları, onlara duyulan ihtiyacın derecesi bakımından zaruret derecesinde olanlar, ihtiyaç derecesinde olanlar ve son olarak güzelleştirme ve süsleme (tahsîn ve tezyîn) derecesinde olanlar biçiminde tasnif etmektedir. Ona göre maslahat, gerçekte menfaatin elde edilip zararın giderilmesiyle insanların ihtiyaçlarının karşılanmasından ibaret olduğu halde, fıkıh usûlünde şer'in maksatları anlamına gelmektedir. Şer'in insanlarla ilgili maksatları, zaruret derecesinde olan maslahatlardır ki, onlar din, can, akıl, nesil ve mal olmak üzere beş aslın korunmasıdır. Müctehid, bu derecede bulunan maslahatlara, belli bir aslın tanıklığı olmaksızın, hüküm bağlayabilmektedir. İkinci ve üçüncü derecedeki maslahatlar ise belli bir aslın tanıklığı olmadan ya da zaruret açığa çıkmadan kendilerine şer'î bir hükmün bağlanması caiz değildir. Belli bir aslın tanıklığı halinde bu maslahatlara bağlanan hüküm, kıyas yoluyla elde edilmiş olurken; belli bir aslın tanıklığı olmadan müctehidin açığa çıkan zarurete binaen kendi re'yi ile bu maslahatlara bağladığı hüküm, bir nevi istihsan yoluyla elde edilmiş olur.¹⁹⁴

¹⁹² el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 80-95; Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Haçkalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, Etüt Yayınları, İstanbul 2004, 85-90; Türcan, 82-84.

¹⁹³ Bkz. el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 143.

¹⁹⁴ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 284-294.

el-Ğazâlî, ihâle/münâsebet ile neyin kastedildiğini açık bir şekilde ortaya koyma amacıyla onu, “bir yarar ortaya çıkaracak olması bakımından belli bir vasfın, bir hükmü gerektirmesi (istid’â)” biçiminde tanımlamaktadır.¹⁹⁵ Ona göre illetin istinbat yoluyla elde edilmesinde tek yol münâsebet olmayıp, hükümle aralarında belli bir münâsebet ilişkisi bulunmayan vasıfların sebr-taksîm yoluyla illet olarak belirlenmesi mümkündür. Bu yaklaşım, eş-Şîrâzî'nin şer’î illetlerden hikmet yönü anlaşılamayanlar olduğu yönündeki söylemiyle¹⁹⁶ paralel olup, illetle hüküm arasındaki münâsebetin, zorunlu bir ilişki olmadığı anlamına gelmektedir. el-Ğazâlî'nin münâsebet teorisine en önemli katkısı, hüküm üzerinde sahip oldukları te’sîr gücü açısından munâsîp vasıflarla ilgili yapmış olduğu tasniftir. Münâsîb, -münâsebet tanımından da anlaşıldığı gibi- hükmün kendisine izafe edilmesi uygun olacak biçimde maslahatın gözetildiği vasıftır. Münâsîb, *müessir*, *mülâim* ve *garîb* olmak üzere üçe ayrılır.¹⁹⁷

G. Geçerlilik Bakımından Münâsîb Vasıflar

el-Ğazâlî'nin şer'in tanıklık edip etmemesi bakımından maslahatlarla ilgili yaptığı tasnif, sonraki dönemde hanefiler dışında kalan usûlcüler tarafından, büyük ölçüde benimsenerek, münâsîp vasıfların sınıflandırılmasında kullanılmıştır. Bir şer’î hükmün konulmasında dikkate alınıp alınmaması bakımından münâsîb vasıflar muteber, mulgâ ve mürsel vasıflar olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Mürsel vasıflarla amel edilemeyeceği görüşündeki usûlcüler, muteber ve muteber olmayan münâsîb vasıflar biçiminde ikili bir tasnif yaparak mulgâ ve mürsel vasıfları muteber olmayan münâsîb vasıflar içerisinde ele almışlardır.¹⁹⁸ Ancak -aşağıda ayrıntısı geleceği üzere- kimi mürsel vasıfların bazı şartlarla dikkate alınabileceği yönündeki görüşlerin varlığı sebebiyle burada üçlü sınıflandırma esas alınacaktır.

1. Muteber münâsîb vasıflar

Bir şer’î hükmün konulmasında dikkate alındığına dair delil bulunan vasıflara muteber münâsîb vasıflar denilmektedir. Muteber münâsîb vasıflar, dikkate alınma düzeyleri bakımından müessir, mülâim ve garîb kısımlarına ayrılmaktadır.

¹⁹⁵ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 146, 159.

¹⁹⁶ eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, II, 843.

¹⁹⁷ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 297.

¹⁹⁸ Bkz. İbnu'l-Hâcib, II, 547.

Müessir münâsib vasıflar, şâri'in bir şer'î hükmün illeti olduğunu açıkça belirttiği ya da bunu imâ ettiği türden vasıflardır. Bu, hükümlerin kendilerine bağlandığı ve illet niteliği taşıdıkları hususunda doğrudan Kitâb, Sünnet ya da icmâda bir delil bulunduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla müessir münâsib vasıflar, muteber münâsib vasıfların en güçlüleridir.¹⁹⁹ Hüküm koyucunun şer'î bir hükmü koyarken belli bir vasfı dikkate almış olması, o vasfın bizzat kendisinin, hükmün bizzat kendisinde itibara alındığı anlamına gelmektedir ki, usûl terminolojisinde bu durum, vasfın aynının hükmün aynında te'sîri biçiminde anılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu vasfı, nas ya da icmâda bulunan bir delil sebebiyle te'sîr niteliği kazanmış ve müessir hale gelmiş olmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in her yerde dolaşıyor olmalarını gerekçe göstererek kedilerin artığının temiz olduğuna hükmetmiş olması, dolaşma (tavf) vasfının aynını kedi artığının temiz oluşu hükmünün aynında dikkate aldığını göstermektedir.²⁰⁰

Mülâim münâsib vasıflar, birlikte bulunduğu şer'î hükmün illeti olduğu konusunda doğrudan bir delil bulunmayan fakat şâri'in o vasfın aynını (kendisini) hükmün cinsinde ya da cinsini hükmün aynında ya da cinsini hükmün cinsinde dikkate aldığı türden vasıflardır. Bir diğer ifadeyle vasfın aynının hükmün aynında dikkate alındığına dair bir delil olmamasına rağmen Şâri'in onu dikkate almış olma ihtimali dolaylı yollarla güçlendirilen vasıflara mülâim münâsib vasıflar denilmektedir. Bir vasfın (ayn), söz konusu hükümde (ayn) dikkate alınmış olma ihtimali, kimi zaman o vasfın (ayn) hükmün cinsinde etkili olduğu, kimi zaman o vasfın cinsinin aynı hükümde etkili olduğu, kimi zaman ise o vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olduğu ortaya konularak güçlendirilebilmektedir.

Vasfın aynı hükmün cinsinde dikkate alındığı için muteber sayılan vasıflar

Velinin küçük çocuğun malındaki velayet hakkına kıyasla evlendirme velâyetine sahip olduğu sonucuna varılması böyledir. Çocuğun küçüklüğü, maldaki velayetin illeti olmaya münâsib bir vasfı olmakla birlikte bu vasfın söz konusu hükmün illeti olduğu Şâri' tarafından doğrudan belirtilmemiştir. Ancak aynı vasfın (küçüklük), söz konusu hükmün cinsinde (genel olarak velayette) dikkate alındığı hususunda müctehidlerin

¹⁹⁹ Bu ifadeden, müessir vasıfla yapılan kıyasın celî kıyastan (mefhûm-i muvâfaka) üstün olduğu anlamı çıkarılmamalıdır.

²⁰⁰ İbnu'l-Humâm, Kemaleddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *et-Tahrîr fî İlmi'l-Usûl el-Câmi' beyne Istulâhayi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye (et-Takrîr ve't-Tahbîr ile birlikte)*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, III, 187.

görüş birliği etmiş olmaları sebebiyle Şâri'in küçüklük vasfını, maldaki velâyette dikkate aldığı kabul edilmektedir.²⁰¹

Vasfın cinsi hükmün aynında dikkate alındığı için muteber sayılan vasıflar

Yolculuğa kıyasla, şiddetli yağmur yağması halinde namazların cem edilebileceği sonucuna varmak böyledir. Yolculuğun meşakkati, namazların cem'i için münasib bir vasıf olmakla birlikte bu vasfın söz konusu hükmün illeti olduğu Şâri' tarafından doğrudan belirtilmemiştir. Ancak genel olarak meşakkatin (cins), namazların cem'inde (ayn) dikkate alındığı hususunda müctehidler görüş birliği etmiş olmaları sebebiyle Şâri'in yolculuk meşakkatini, namazların cem'inde dikkate aldığı kabul edilmektedir.²⁰²

Vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alındığı için muteber sayılan vasıflar

Keskin bir cisimle adam öldürmeye kıyasla ağır bir cisimle adam öldürme sonucunda katile kısas cezasının uygulanması bunun örneği olarak verilmektedir. Keskin bir cisimle adam öldürme suçuna kısas cezasının uygulanmasını münasib gösteren vasıf, bu suçun kasten işlenmesi olmakla birlikte, bu vasfın söz konusu hükmün illeti olduğu Şâri' tarafından doğrudan belirtilmemiştir. Ancak müessir fiiller de hesaba katılıp genel olarak cinayet suçları (cins) ve kısas cezalarına (cins) bakıldığında Şâri' tarafından cinayet vasıflarının kısas hükümlerinde dikkate alındığı ve bu hususta icmâin olduğu görülmektedir. Şu halde Şâri'in kasten adam öldürme vasfını, kısas cezasının konulmasında dikkate aldığına dair bir delil bulunmaktadır.²⁰³

Garîb münâsib vasıflar, birlikte bulunduğu şer'î hükmün illeti olduğu konusunda doğrudan ya da dolaylı olarak bir delil bulunmayan vasıflardır. Bu tür münasib vasıflara garîb denilmesinin sebebi, tek bir şer'î hükümle birlikte bulunup başka bir şer'î hükümde dikkate alınmamış olmalarıdır. Mesela, tıpkı mûrisini öldüren kimsenin mirastan mahrum bırakılıp gerçekleştirmek istediği şeyin tersine hükmedildiği gibi mirastan mahrum bırakmak amacıyla ölüm hastalığında karısını boşayan kimsenin gerçekleştirmek istediği şeyin tersine hükmedilip, iddet süresi içerisinde kadının mirasçı

²⁰¹ İbnu'l-Hâcib, II, 547.

²⁰² İbnu'l-Hâcib, II, 547.

²⁰³ İbnu'l-Hâcib, II, 547.

sayılması, garîb münasibin örneği olarak verilmektedir.²⁰⁴ Bu örnekte, *mûrisini öldürenin mirasçı olamayacağı* yönündeki hüküm (makîs aleyh), Hz. Peygamber'in "Katil, mirasçı olamaz."²⁰⁵ sözüyle sabit olmuştur. Mûrisini öldüren kimsenin mirastan mahrum bırakılmasını münasip gösteren vasıf, bir fiilin fasid bir amaçla yapılmış olmasıdır. Ancak bu vasfın söz konusu hükmün illeti konumunda olduğuna ilişkin başka bir şer'î delil bulunmamakta, dolayısıyla söz konusu hükmün belirtilen vasıfla ilişkisi akılla kavranılan münasebet ilişkisi olarak kalmaktadır.

Te'sîr niteliğine sahip olmadığı gibi diğer şer'î illetlere benzerlik (mülâemet) de taşımayan garîb münâsib vasıflar, hanefîlerin dışındaki usûlcüler tarafından muteber münâsib vasıflar olarak görülmektedir.²⁰⁶ Bunun sebebi, yani belirtilen anlamda garîb bir vasıfla şer'î bir hükmün elde edilebiliyor oluşu, onun -hükmün illetini teşkil ettiğine ilişkin ayrı bir delil bulunmasa da- en azından tek bir şer'î hükümlerle birliktelik yapmış olmasıdır.²⁰⁷ Bunun yanında, garîb münâsib vasıfların muteber sayılmasında, onların, vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alındığı için muteber sayılan mülâim vasıflara olan benzerliklerinin etkili olduğu da söylenebilir. Çünkü sözü edilen türden mülâim vasıflar, birlikte oldukları şer'î hükmün konulmasını uygun gösteren maslahat cinsinin, o hükmün cinsindeki etkisinin tespit edilmesiyle muteber hale gelmişlerdir. Bir maslahat cinsinin hükmün cinsinde etkili olması, kıyas işleminde *mutlak maslahat münasebeti* ortaklığına başvurulabileceği anlamına gelir ki, bu niteliğe sahip olmayan garîb bir vasfın tespiti oldukça zordur. Nitekim usûlcülerin garîb vasfı örneklendirmede yaşadıkları sorunun bundan kaynaklandığı belirtilmelidir.²⁰⁸

Bir kıyas işleminin geçerliliği için gerekli görülen şartları taşıyıp taşımadıklarının bir göstergesi olarak muteber, mulgâ ve mürsel biçiminde tasnif edilen münâsib vasıflar için, -belirtildiği gibi- kimi usûlcüler tarafından muteber olan ve muteber olmayan münâsib vasıflar biçiminde ikili bir tasnif yapılmıştır. Bazı özelliklere

²⁰⁴ İbnu'l-Hâcib, II, 547; İbnu'l-Humâm bu örneği eleştirmektedir. Bkz. İbnu'l-Humâm, III, 190. Usulcülerin garib münasib vasıfları örnekleme hususunda başarılı olmadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca bkz. Türkan, 155.

²⁰⁵ Ebû Dâvûd, *ed-Diyât*, 18; et-Tirmizî, *el-Ferâiz*, 17; Ahmed b. Hanbel, I, 49.

²⁰⁶ İlginç bir şekilde, hanefîlerden Molla Fenârî, garîb münâsib vasıflara hüküm bağlanabileceği hususunda görüş birliğinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, Thk. Muhammed Hasen İsmâîl, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2006/1427, II, 347.

²⁰⁷ Münasebetin, Şari'in maksadlarına uygunluk olarak tanımlanması sebebiyle münâsebette şer'î bir ilgi bulunmaktadır.

²⁰⁸ Bkz. ez-Zerkeşî, V, 217.

sahip kimi mürsel vasıflara şer'î bir hükmün bağlanabileceği görüşünde olan usûlcülerce üçlü tasnif, bu görüşte olmayan usûlcülerce ise ikili tasnifin tercih edildiği görülmektedir.²⁰⁹ Kendilerine şer'î bir hükmün bağlanabileceği türden mürsel vasıfların üçlü tasnifte muteber vasıfların dışında bırakılmasının nedeni -müessir, mülâim ve garîb vasıflardan farklı olarak- mürsel vasıflara belli bir aslın tanıklık etmemesi ve mürsel vasıfların birçoğuna hüküm bağlanamayacağı konusunda görüş birliğinin olmasıdır.

Münâsib vasıflara ilişkin tasnifin ilk aşamasındaki karışıklığın sonraki aşamalarda artarak devam ettiği görülmektedir. Öyle ki el-Ğazâlî, kendinden önceki terminoloji sorununa çözüm bulmaya çalışmış olmasına rağmen²¹⁰ ondan sonra bile bu sorunun tam olarak ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Mesela tasnifin ikinci aşamasında kimi usûlcüler, muteber münâsib vasıfları müessirle sınırlı tutmakta ya da garîbi de içine alacak şekilde genişletmektedirler. Tasnifin üçüncü aşamasında muteber münâsib vasıflar içerisinde ele alınan müessir, mülâim ve garîb vasıfların her birinin kapsamı da tartışmalıdır. Mülâim münâsib vasıfların ilkinin (*vasfın aynı hükmün cinsinde dikkate alındığı için muteber sayılan vasıflar*) ya da ilk ikisini (*ilki ile vasfın cinsi hükmün aynında dikkate alındığı için muteber sayılan vasıflar*) müessir kapsamında gören usûlcülerin yanısıra mülâim vasıfların üçüncüsünü (*vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alındığı için muteber sayılan vasıflar*) garîb kapsamında gören usûlcüler de bulunmaktadır.²¹¹ Müessirle ilgili olarak, cinsi hükmün aynında ya da cinsi hükmün cinsinde etkili vasıflar biçiminde yapılan tanımlamalar, belirtilen terminoloji sorununun yansımalarıdır. Netice olarak terimlerin tanımlanmasındaki zorluk, usûlcülerin onlara farklı anlamlar yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle usûlcülerin kendilerine hüküm bağlanabilecek nitelikteki vasıflarla ilgili görüşleri, ancak terimlerin içeriklerinden hareketle tespit edilebilecektir.

2. Mülgâ münâsib vasıflar

Mülgâ münâsib vasıflar, hiçbir şer'î hükümlerle birlikte bulunmamaları sebebiyle²¹² muteber münâsib vasıflardan ayrılmaktadır. Hiçbir şer'î hükümlerle beraberlik

²⁰⁹ İbnu'l-Hâcib, II, 547.

²¹⁰ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 143.

²¹¹ Bkz. et-Tûfî, Necmuddîn Ebi'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I-III, Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1990, III, 381,394.

²¹² Hiçbir şer'î hükümlerle birlikte bulunmamalarıyla onların kıyas işleminde olduğu gibi belli bir asıldan hareketle değil fer'den hareketle hükme münâsib görüldüğünü ifade etmeye çalışıyoruz.

yapmamış olmaları yanında ayrıca Şâri'in onları dikkate almadığını gösteren delil bulunmaktadır. Şâri'in dikkate almadığına dair delil bulunmasına rağmen bu vasıfların münasib olarak nitelenmesi, kendilerine hüküm bağlanması durumunda akıl yoluyla kavranılan belli bir maslahatın ortaya çıkma imkanının bulunmasıdır. Yani, aklî olarak kendilerine hüküm bağlama imkanı olduğu halde Şâri' onlara itibar etmemiştir. Bu sebeple usûlcülerin büyük çoğunluğu²¹³ mülgâ münasib vasıflara hüküm bağlanamayacağı kanaatindedir. Bu görüş, akıl-nakil çatışmasında nakli önceleyen yaklaşım biçimiyle paralellik arz etmektedir. Mesela, mali cezaların etkili olmayacağı düşüncesiyle Ramazan'da orucunu bozan bir zengin, oruç keffâreti olarak sadece iki ay oruç tutması gerektiğine hükmetmek mülgâ münasib vasfın örneği olarak verilmektedir. Çünkü etkili bir ceza vererek bir daha Ramazan'da oruçlarını bozmalarına engel olma düşüncesi aklen kendisine hüküm bağlanabilecek münasib bir vasıf niteliğindedir. Ne var ki, naslarda zengin-fakir ayrımı yapılmamış olması sebebiyle, söz konusu vasfın Şâri' tarafından dikkate alınmadığı görülmektedir.

Mâlikî fakîhi Yahyâ b. Yahyâ el-Leyîsî (ö. 234/848)'nin Ramazan'da orucunu bozan Endülüs hükümdarlarından bazılarını mâlikî mezhebinde öngörüldüğü şekilde köle azadı, iki ay oruç, altmış fakiri doyurmak arasında serbest bırakmak yerine onların sadece iki ay oruç tutarak keffâreti yerine getirebileceklerine hükmettiği rivayet edilse de, onun bu fetvası, fakîhler tarafından benimsenmemiştir.²¹⁴ Benzer şekilde et-Tûfî (ö. 716/1316)'nin maslahata aykırı düşen nas ya da icmâin tahsîs edilip maslahatın öncelenmesi gerektiği yönündeki görüşü, onun mülgâ münâsib vasfı dikkate aldığı anlamına gelse de bu görüş çoğunluk tarafından benimsenmemiştir.²¹⁵

²¹³ Esasen usûl kitaplarının birçoğunda mülgâ münâsib vasıflarla amel edilemeyeceği konusunda İslâm hukukçularının ittifak halinde olduğu söylenebilir (bkz. el-Âmidî, III, 249) konuyla ilgili verilen örneklerden hareketle az sayıda fakîh ve usûlcünün farklı görüşe sahip olduğu söylenebilir.

²¹⁴ Hanefî fakîhi İsbâ b. Ebân (Kimi kaynaklarda Mâhân olarak geçmektedir. İbn Emîri'l-Hâc, III, 191)'nin Horasan valisine benzer şekilde fetva verdiği ancak onun bu fetvasını cezanın caydırıcılığına değil, valinin fakir oluşuna dayandığı rivayet edilmektedir. Yani İsbâ b. Ebân, aynı hükme valinin sahip olduğu malların halka olan borcunu karşılamadığı gerekçesiyle onun fakir olduğuna hükmederek ulaşmıştır. İbn Arafê, el-Leyîsî'nin de aynı gerekçeyle bu fetvayı verdiğini ileri sürmektedir. Bkz. İbn Emîri'l-Hâc, III, 191.

²¹⁵ Bkz. et-Tûfî, *el-Hadîsu's-Sânî ve's-Selâsûn (Risâle fi'l-Mesâlihi'l-Mürsele)*, (*el-Maslaha fi't-Teşrî'l-İslâmî ve Necmuddîn et-Tûfî* ile birlikte), Thk. Mustafa Zeyd, Dârul-Fikri'l-Arabî, Kahire 1954, 17-18.

3. Mürsel münâsib vasıflar

Mürsel münâsib vasıflar, belli bir şer'î hükümle birlikte bulunmadıkları gibi, Şâri' tarafından geçerli sayılıp sayılmadıklarına ilişkin bir delil de bulunmayan vasıflardır. Mürsel münâsib vasıflar, belli bir şer'î hükümle birlikte bulunmamaları sebebiyle -tıpkı mülgâ münâsib vasıflar gibi- muteber münâsib vasıflardan; geçerli sayılıp sayılmadığına ilişkin bir delilin bulunmaması sebebiyle de mülgâ münâsib vasıflardan ayrılmaktadır. Yani mürsel vasıflar, muteber vasıflarda olduğu gibi birlikte buldukları şer'î hükümden (asıl) hareketle değil şer'î hükmü tespit edilmeye çalışılan fer'î meseleden hareketle münâsib olarak nitelenmektedir. Belli bir şer'î hükümle birlikteliği bulunmayan söz konusu mürsel vasıflar, kendilerine şer'î hükümlerin bağlandığı vasıflara genel düzeyde uygunluk gösterip göstermemeleri bakımından mülâim mürsel ve garîb mürsel vasıflar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²¹⁶

Mülâim Mürsel Münâsib Vasıflar

Belli bir şer'î hükümle birlikte bulunmayan vasıflardan Şâri'in geçerli sayıp saymadığı tespit edilemeyenlere *mürsel münâsib* vasıflar denilirken, o vasıflar içerisinde şer'î hükümlerin bağlandığı vasıflara genel düzeyde uygunluk (mülâemet) gösterenlere *mülâim mürsel münâsib* vasıflar denilmektedir. Bunlar, tıpkı mülâim münâsib vasıflarda olduğu gibi vasfın aynı hükmün cinsine, vasfın cinsi hükmün aynına ve vasfın cinsi hükmün cinsine uygunluk gösteren vasıflar biçiminde tasnif edilmektedir.

Garîb Mürsel Münâsib Vasıflar

Mürsel münâsib vasıflar içerisinde şer'î hükümlerin bağlandığı vasıflara genel düzeyde uygunluk (mülâemet) göstermeyen vasıflara ise garîb mürsel münâsib vasıflar denilmektedir. Bu tür vasıflar, Şâri' tarafından dikkate alınıp alınmadıklarına ilişkin herhangi bir delil bulunmaması sebebiyle belli bir şer'î hükümle çatışan mülgâ münâsib vasıflardan ayrılmaktadır. Ne var ki, usûlcülerin çoğunluğu hiçbir şer'î asla dayanmaksızın ve şer'î asıllara dayanan illetlere de uygunluk (mülâemet)

²¹⁶ Mürsel vasıflar, “geçerli sayılıp sayılmadıklarına ilişkin bir delil bulunmayan vasıflar” yerine “geçerli sayıldıklarına ilişkin bir delil bulunmayan vasıflar” biçiminde tanımlandığında mülgâ vasıflar da mürsel vasıfların bir kısmı olmaktadır.

göstermeksizin salt akıl yoluyla münasib olduğu tespit edilen garîb mürsel münâsib vasıflara şer'î bir hüküm bağlanamayacağı kanaatindedir.

el-Cuveynî, belli bir asla dayanmayıp hükmün illeti olduğuna ilişkin şer'î bir delil bulunmayan ve fer'î meseleden hareketle yalnızca akıl yoluyla münâsib olduğu düşünülen vasıfları *istidlâl* terimi ile ifade ederek kendinden önceki fakîh ve usûlcülerin onunla amel etme hususunda farklı görüşlere sahip oldukları tespitini yapmaktadır. el-Cuveynî'nin tespitine göre el-Bakillânî gibi yalnızca belli bir asla dayanan vasıflara hüküm bağlanabileceği görüşündeki birtakım usûlcüler, istidlâli geçerli bir yöntem olarak görmemektedir. Ona göre belli bir asla dayanmayan vasıflara hüküm bağlama konusunda ise aşırı gidenler ve gitmeyenler olmak üzere iki yaklaşım biçimi bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre, belli bir asla dayanmayıp aklen münâsib görülen vasıflar, şer'atte kendilerine hüküm bağlanan vasıflara yakınlık/benzerlik göstermesi halinde onlarla istidlâl edilebilir. İkinci yaklaşıma göre ise şer'atte kendilerine hüküm bağlanan vasıflara yakınlık/benzerlik göstermesi şartı aranmamakta ve bunlara uzak düşmesi halinde bile kendilerine hüküm bağlanabilmektedir. el-Cuveynî, bunlardan ilkini hanefîlerin çoğunluğu ile şâfiîlere, ikincisini ise İmâm Mâlik'e nispet etmektedir.²¹⁷

el-Cuveynî'nin tespitinde şâfiî ve hanefîlerin kendilerine hüküm bağladığı vasıflar, mülâim mürsel vasıflara; kendilerine hüküm bağlayarak İmâm Mâlik'in aşırıya gittiğini belirttiği vasıflar ise garîb mürsel vasıflara denk düşmektedir. Ne var ki, el-Cuveynî, bu görüşü İmâm Mâlik'e nispet etmesinde etkili olan rivayetlerin doğruluğundan şüphe etmekte, ancak rivayetlerin doğru olması halinde söz konusu görüşün İmâm Mâlik'e nispet edilebileceğini ifade etmektedir.²¹⁸ Öyle ki, aynı eserin bir başka yerinde İmâm Mâlik'in maslahat konusunda Sahâbe'nin fetvâ ve hükümlerine bağlı kaldığı, dolayısıyla İmâm Mâlik dahil olmak üzere hiçbir alimin belli bir şer'î asla dayanmayan her bir maslahatla (mutlak maslahat) amel etmediği sonucuna varmaktadır.²¹⁹ Mâlikî usûlcüler de bu görüşün İmâm Mâlik'e nispet edilmesinden rahatsızlık duymaktadırlar. Bu nedenle el-Cuveynî'ye şiddetle karşı çıkarak

²¹⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 161.

²¹⁸ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 163,164.

²¹⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 206-207.

maslahatlarla amel konusunda aşırıya kaçanın kendisi olduğunu ileri sürmektedirler.²²⁰ Bununla beraber şu ifade edilmelidir ki, İmâm Mâlik'in bazı ictihâdlarından hareketle kimi usûlcülerin de belirttiği gibi gerçekten de onun diğer fakîhlere göre maslahatın alanını daha geniş tuttuğu anlaşılmaktadır.²²¹ Nitekim tarihi süreç boyunca sürekli olarak söz konusu görüşün İmâm Mâlik'e nispet edilmesi bundan kaynaklanmaktadır.²²²

el-Cuveynî'nin mürsel maslahatlara ilişkin üçlü tasnifi, kendisinden sonra talebesi el-Ğazâlî'nin görüşünün eklenmesiyle dörtlü bir tasnif haline dönüşmüş ve el-Beydâvî gibi kimi usûlcüler de bu son görüşü benimsemişlerdir.²²³ el-Ğazâlî, ilk dönemde hocası el-Cuveynî'nin yaklaşım biçimine bağlı kalarak mülâim mürsel vasıflara zârûrî ve hâcî maslahatlar düzeyinde hüküm bağlanabileceği görüşünde iken el-Mustasfâ'da bunu yalnızca zârûrî maslahatlar düzeyine indirgemekte ve zarûrî olanların aynı zamanda kat'î ve kullî olmasını şart koşmaktadır.²²⁴ Böylece o, belli bir şer'î asla dayanmayıp şer'î hükümlerin bağlandığı vasıflara genel düzeyde uygunluk (mülâemet) gösteren *mülâim mürsel münâsib* vasıflardan yalnızca zarûrî, kat'î ve küllî olanlara hüküm bağlanabileceğini ileri sürerek öncekilerden farklı dördüncü bir görüş ortaya atmış olmaktadır.²²⁵ Yani dinin, nefsin, aklın, neslin ve malın korunmasından ibaret olan ve zârûrî olarak karşılanması gereken maslahatlardan belli kişi/kişilerle ilgili

²²⁰ el-Karâfî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, I-IX, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Alî Muhammed Muavvad, Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1416/1995, IX, 4092; es-Subkî el-Cuveynî'nin İmâm Mâlik'e şiddetle karşı çıkmasına rağmen neredeyse onunla aynı görüşte olduğunu ifade eder. Bkz. es-Subkî, Tâceddîn Abdulvehhâb b. Alî, *Cemu'l-Cevâmi'*, Ta'lik: Abdulmun'im Halîl İbrâhîm, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, 93.

²²¹ Bkz. ez-Zerkeşî, IV, 76-77.

²²² Sözü edilen görüşün İmâm Mâlik'e nispeti için bkz. es-Subkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 93.

²²³ el-Beydâvî, III, 177.

²²⁴ el-Ebyârî, Alî b. İsmâîl, *et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-IV, Thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ', 1434/2013, IV, 131; Ayrıntılı bilgi için bkz. Türcan, 160-164.

²²⁵ el-Ğazâlî'nin, konuyla ilgili sözlerinden zarûrî, kat'î ve küllî nitelikte olmayan mürsel münâsib vasıflara hüküm bağlanamayacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. el-Mehallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerh-u Cemi'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty., II, 329; el-Attâr, Hasen b. Muhammed, *Hâşiye alâ şerh-i Cem'i'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty., II, 330; eş-Şirbînî, Abdurrahmân b. Muhammed, *et-Takrîrât alâ Cemi'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty, II, 329. Kimi çağdaş yazarlar, belirttiğimiz aksine, el-Ğazâlî'nin söz konusu şartların yerine gelmesini -her zaman değil- mürsel maslahatların çatışması durumunda gerekli gördüğü kanaatindedirler. Karaman, Hayreddin, *Fıkh Usûlü*, İrfan Yayınevi, İstanbul ty., 88-89; Okur, Kâşif Hamdi, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 53; Haçkalı, 95-97; Türcan ise, el-Ğazâlî'nin maslahat-ı mürseleyle hüküm bağlanması sorununu bir tercih sorununa indirgediğini ileri sürmektedir. Buna göre el-Ğazâlî, çatışma halinde olmayan bir mürsel maslahat tasavvur etmemektedir. Türcan, 162-164.

olanlar ya da nadiren gerçekleşenler değil herkesi ilgilendirip (küllî), kesin olarak gerçekleşenlere (kat'î) şer'î bir hüküm bağlanabilmektedir. Çünkü el-Ğazâlî, bu nitelikteki maslahatların -her ne kadar belli bir şer'î asla dayanmıyor olsalar bile- Kitâb, Sünnet, karine-i haller ve çeşitli emâreler gibi çok sayıda delille tespit edilebileceği kanaatindedir.²²⁶

el-Ğazâlî, mülâim mürsel münâsib vasıflar (maslahat-ı mürsele) ile ilgili bu yaklaşımıyla, onlara şer'î hüküm bağlama hususunda oldukça dar bir alan bırakmaktadır. Nitekim kimi usûlcüler bu şartların yerine getirilmesini mümkün görmediklerinden el-Ğazâlî'nin görüşüne göre mürsel maslahatlara hüküm bağlanamayacağını ileri sürmektedirler.²²⁷ Buna karşın kimileri de -el-Ğazâlî'nin de açıkça belirttiği gibi- bu nitelikteki vasıfların, doğrudan belli bir şer'î asla dayanmıyor olsalar bile, dolaylı olarak çok sayıda şer'î delille tespit edilebilecekleri gerekçesiyle, mürsel değil muteber münâsib vasıflar kapsamında olduğunu ve bu nitelikteki vasıflara hüküm bağlanabileceği konusunda görüş ayrılığı bulunmadığını ifade etmektedirler.²²⁸ Şu kadar var ki, el-Ğazâlî'den sonra usûlcüler arasında maslahat-ı mürselenin delil olmadığı yaklaşımının ağırlık kazandığı ve genel olarak usûlcülerin bir vasfa hüküm bağlanabilmesi için belli bir aslın tanıklık etmesi şartını aradıkları görülmektedir.²²⁹

H. Hanefî Te'sîr Teorisinin Gelişiminde Mâturîdîliğin Etkisi

Birinci bölümde belirtildiği üzere mâturîdî mezhebinin sistemleşmesinde büyük pay sahibi es-Semerkandî, fıkıh usûlü eserini yazmaktaki ana gayesini fıkıh usûlünü mâturîdî mezhebinin temel ilkeleriyle uyumlu hale getirmek olarak açıklamaktadır. Gerçekten de es-Semerkandî, çalışması boyunca özellikle kendisinden önceki usûlcüler tarafından yapılan tanımlar üzerinde durarak, mâturîdî esaslara uygun tanımlar geliştirmeye çalışmaktadır. Mesela kimi usûlcüler tarafından illetin “kendisinin akabinde hüküm açığa çıkan vasıf” biçiminde tanımlanmasına karşı çıkararak, istitâatin fiille beraber olduğu görüşünü benimseyen mâturîdî mezhebine göre tanımın “kendisiyle beraber hüküm açığa çıkan vasıf” biçiminde yapılması gerektiğini ileri sürmektedir.²³⁰ İlet tespit yöntemleri hakkında ise onların mâturîdî esaslara uygun olup

²²⁶ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 311.

²²⁷ Bkz. ez-Zerkeşî, IV, 80.

²²⁸ el-Mehallî, II, 329; Bkz. ez-Zerkeşî, IV, 80.

²²⁹ İbnu'l-Hâcib, II, 676.

²³⁰ es-Semerkandî, 583.

olmamaları açısından herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. es-Semerkindî illet tespiti hakkında, genel olarak, kendisinden önce aynı coğrafyada yaşayan hanefî usûlcüler tarafından ortaya konulan teoriyi benimsemektedir.

es-Semerkindî'ye göre kıyasın rüknü, hükmün asılda sabit olmasına te'sîr eden (müessir), illet olmaya elverişli (sâlih) bir vasıftır. İlet olmaya elverişlilik, illetle hüküm arasındaki aklî ve şer'î mülâemet ve muvâfakattir. Yani illetin, tıpkı cezanın suça sevabın itaate ya da tazmin yükümlülüğünün telef etme fiiline izafe edilmesinde olduğu gibi, hükmün kendisine izafe edilmesi aklen muhal görülmeyen, bilakis güzel görülen bir vasıf olmasıdır.²³¹ es-Semerkindî'ye göre illet tespit yöntemleri arasında, herkes tarafından kendisine itibar edilen yöntemler olduğu gibi, hakkında ihtilaf edilen yöntemler de bulunmaktadır. Herkes tarafından sahîh kabul edilen yöntem, te'sîrdir. Te'sîrle kastedilen, asıldaki vasfın cinsinin, hükmün cinsi üzerinde te'sîre sahip olmasıdır. Vasfın asıldaki te'sîrinin nas ya da icmâ ile sabit olması gerekmekte olup, asıldaki vasıfla fer'deki vasıf arasında nitelik ve nicelik bakımından bir farklılık olması şarttır.²³² Hakkında ihtilaf edilen yöntemler, deverân, sebr-taksîm, ittîrâd, ihâle ve şebektir. es-Semerkindî ihtilaf edilen yöntemlerle ilgili tarafların olumlu ya da olumsuz kanaate sahip olmalarındaki nedenleri aktardıktan sonra, kendisinin te'sîr dışındaki yöntemlere itibar etmediğini gösteren ifadeler kullanmaktadır.²³³ Onun özellikle ihâle hakkındaki görüşleri, teorisindeki farklılıkları ortaya çıkarması bakımından önem arz etmektedir. Ona göre usûlcüler tarafından iki farklı şekilde tanımlanan ihâle, her halükarda delil niteliği taşımamaktadır. Kimi usûlcüler tarafından ihâlenin *illetin sıhhatini gösteren hayalin varlığı* biçiminde tanımlanması yanlıştır. Çünkü şer'î bir hüküm, ya kesin olarak ya da büyük ihtimalle sahih olan illete bağlanabilir. Sahih olma ihtimali olan bir vasfın illet olduğu ileri sürülemez. İhâlenin, *aklın illet olmasını muhal görmediği, bilakis hükümle aralarındaki mülâemet ve muvâfakatten dolayı güzel gördüğü vasıf* biçiminde tanımlanması durumunda ise tek başına ihâleyle yetinilmesi caiz değildir. Çünkü illetin şer'î yolla ispatı zorunlu olup, bunun için en azından vasfın cinsinin hükmün cinsinde te'sîre sahip olduğunun bilinmesi gerekmektedir.²³⁴

²³¹ es-Semerkindî, 583-584.

²³² فالاستدلال بالتأثير ونعني به أن يكون لجنس وصف الأصل تأثير في جنس حكم الأصل في موضع الشرع إما بالنص أو بالإجماع
es-Semerkindî, 594. من حيث الأصل بأن كان بينهما نوع تفاوت من حيث القدر والوصف

²³³ es-Semerkindî, 599-609.

²³⁴ es-Semerkindî, 607-608.

Görüldüğü gibi es-Semerkandî'nin illet tespitinde genel olarak ed-Debûsî çizgisinden ayrılmadığını söylemek mümkünse de, teorinin ayrıntısında iki önemli farklılık göze çarpmaktadır. İlk farklılık, mülâemetin tanımında; ikinci farklılık ise yalnızca mülâemet niteliği taşıyan vasıflara bağlanan hükümlerin geçerliliği hakkındadır. es-Semerkandî, vasfın illet olmaya elverişliliği (salâh) ile mülâemetin kastedildiğini söyleyerek ed-Debûsî'yi takip ederken, mülâemetin tanımında ondan ayrılmaktadır. ed-Debûsî'nin hanefîlerle bazı şâfiîler tarafından mülâemetin “Hz. Peygamber'den ve seleften nakledilen ölçütlere uygunluk” biçiminde tanımlandığını söylemesine karşın, es-Semerkandî söz konusu tanımı aktarmamakta, mülâemeti *illette hüküm arasındaki aklî ve şer'î uyum* biçiminde tanımlamaktadır. İkinci olarak, es-Semerkandî, ed-Debûsî'den farklı olarak, hükümde te'sîre sahip olmadığı halde mülâemet niteliği taşıyan vasıflara hüküm bağlamayı caiz görmemektedir.

Yukarıdaki tespitlerden yola çıkarak şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: es-Semerkandî, ed-Debûsî'nin teorisinde doğrudan mâturîdî esaslara aykırılık teşkil eden bir durumdan söz etmemekle beraber, bazı gerekçelerle mülâemeti yeniden tanımlama gereği duymuş ve mülâim vasıflara bağlanan hükümlerin geçerli olduğu yönündeki görüşe karşı çıkmıştır. es-Semerkandî'nin mülâemeti yeniden tanımlamasında, onun ed-Debûsî'den farklı olarak husn-kubh meselesinde mâturîdî yaklaşımı benimsemesinin etkili olduğu söylenebilir. Zira onun bir mâturîdî olarak, vasfın illet olmaya elverişliliğinde dikkate alınan mülâemet tanımına şer'î uygunluk yanında aklî uygunluk ifadesini eklemekte bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Tabii olarak es-Semerkandî'nin illette hüküm arasındaki aklî uygunluğu illet tespitinde işlevsel hale getirmesi beklenmemelidir. Çünkü mâturîdî mezhebinin husn-kubh meselesinde benimsediği yaklaşım, aklî uygunluğun şer'î hüküm ispat etmekte işlevsel olmamasını gerektirmektedir. Mülâemet tanımına aklî uygunluk ifadesinin eklenmesi, hükmün ispatından önce uygunluğun akılla kavranabilir olmasını göstermek içindir. Dolayısıyla es-Semerkandî'nin teorisinde yeni tanımın şer'î illetlerin çerçevesini genişlettiği yanlışına düşmemek gerekmektedir. Hatta, es-Semerkandî, mülâemetle yalnızca aklî uygunluğun değil şer'î uygunluğun da kastedildiğini söyleyip, illet tespitinde mülâemetle yetinilmesine karşı çıkarak, kıyasın alanını ed-Debûsî'ye göre oldukça dar tutmuş olmaktadır. Netice olarak mülâemet tanımındaki değişimin mâturîdî esaslarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

el-Cessâs ve onu takip eden Iraklı hanefîler'den sonra özellikle Buharalı hanefî usûlcülerin sebr-taksîm ve deverân gibi yöntemlere itibar etmeyip, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan yaklaşımı benimsemesi ve es-Semerkindî'nin bu yaklaşımı sürdürmesi, konunun benimsenen kelâmî esaslarla ilişkili olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Ancak usûlcüler tarafından konunun kelâmî açıdan tartışma konusu edilmediği, onların daha çok selefin yöntemini tespit etme gayreti içerisinde oldukları görülmektedir. Nitekim bir mâturîdî kelâmcı el-Esmendî'nin illet tespitinde te'sîr dışında sebr-taksîm ve deverâna itibar etmesi, meselenin kelâmî tartışmalardan bağımsız olarak ele alındığını göstermektedir.²³⁵

Fıkıh usûlü eserinin tasnifinde büyük ölçüde mu'tezilî usûlcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed'ini esas alan el-Esmendî, çoğunlukla mu'tezileye karşı mâturîdî ilkeleri savunduğu halde, kimi zaman hâkim hanefî geleneğin dışına çıkması sebebiyle bağımsız bir çizgide yer almaktadır. Öyle ki, o, diğer hanefî usûlcülerden farklı olarak illet tespitini te'sîrle sınırlı tutmayıp sebr-taksîm ve deverâna itibar etmesi yanında, yine onlardan farklı olarak te'sîrin nas ya da icmâ dışında akıl yoluyla da bilinebileceği görüşündedir. Öyle anlaşılıyor ki, te'sîrin akıl yoluyla bilinmesiyle kastedilen münâsebettir. Nitekim el-Esmendî, aynı eserin bir başka yerinde illetin münâsebet/mülâemet adını verdiği yöntemle tespit edilebileceğini söylemektedir. Ona göre münâsebet/mülâemet ise illet olduğu düşünülen vasıf akla arzedildiğinde genellikle hükmün onun varlığı sebebiyle açığa çıktığı hususunda güçlü bir kanaat oluşmasıdır.²³⁶

el-Esmendî'nin münâsebet/mülâemet tanımına bakıldığında ona göre şer'î illetlerin salt akıl yoluyla tespit edilebileceği sonucunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir.²³⁷ Ancak şer'î hükmün salt akıl yoluyla ispatı mu'tezilî usûl geleneğinde bile oldukça sınırlı bir alanda mümkün görülürken, bir mâturîdî kelâmcının teorisinin bu şekilde anlaşılmasına ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Nitekim el-Esmendî, kanıtlanması mümkün olmayan batınî bir iş olarak nitelediği ihâlenin illet tespitinde kullanılmasına açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla onun teorisinin garîb münâsib vasıflara hüküm bağlanabileceğini ileri süren el-Ğazâlî gibi usûlcülerin teorisine büyük ölçüde örtüştüğünü söyleme imkanı bulunmaktadır. Şu kadar var ki, el-

²³⁵ el-Esmendî, Muhammed b. Abdilhamîd, *Bezlu'n-Nazar fi'l-Usûl*, Thk. M. Zekî Abdilber, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1412/1992, 622-623.

²³⁶ el-Esmendî, 583-584, 621-623.

²³⁷ Bkz. Türcan, 138.

Ğazâlî, garîb münâsebette şer'î bir ilginin varlığını ortaya koymaya çalışırken, el-Esmendî bunu yapmamaktadır.

es-Semerkandî'nin aklî ve şer'î uygunluğu kapsayan mülâemet tanımı, kendisi gibi husn-kubh meselesinde mâturîdî yaklaşımı benimseyen Abdulazîz el-Buhârî tarafından büyük ölçüde benimsenmiştir. O, ed-Debûsî'nin tanımıyla, es-Semerkandî'nin tanımı arasında irtibat kurarak, seleften nakledilen illetlere bakıldığında onların tümünün hükmün konulmasına uygun düşen vasıflar olduğunun görüleceğini söylemektedir.²³⁸ İki tanım arasında böyle bir irtibat kurulmasının amacı, aslında her iki usûlcünün de mülâemetle aynı şeyi kastettiğine dikkat çekmektir. Gerçekten de yukarıda belirtildiği gibi mülâemetin farklı şekillerde tanımlanmasının pratikte hiçbir önemi bulunmamaktadır. Ancak tekrar ifade edilmelidir ki, kanaatimizce tanımın yenilenmesinde husn-kubh meselesinde benimsenen yaklaşımlar etkili olmaktadır.

Mâturîdî geleneğe mensup usûlcüler tarafından illetle hüküm arasındaki aklî uygunluğun teorisinin başına alınması, Sadruşşerîâ'da açıkça görülmektedir. Ona göre şer'î illetlerin kendisiyle bilindiği yollardan üçüncüsü münâsebet olup, münâsebetin şartı mülâemettir. Münâsebet, illetle hüküm arasında maslahat ilişkisinin olması; mülâemet, şer'î illetlere uygunluk anlamına gelmektedir. Şer'î illetlere uygunlukla kastedilen ise herhangi bir maslahatı içermekten daha özel olarak, şerîatin en azından vasfın uzak cinsini hükmün uzak cinsinde dikkate almış olmasıdır. Te'sîrdeki cins kavramıyla kastedilen ise yakın cinstir. Bir vasma hüküm bağlayabilmek için mülâemet cevâz şartı, te'sîr vucûb şartıdır. Tek başına münâsebete dayanarak kıyas yapmak ise caiz değildir.²³⁹

²³⁸ Abdulazîz el-Buhârî, III, 511; Müellifin husn-kubh meselesindeki yaklaşımı için bkz. a. mlf., I, 269-270.

²³⁹ Sadruşşerîâ, II, 134-136, 148-150. Vasfın ya da hükmün yakın ve uzak cinslerinin tespit edilmesi, insan nev'i için yakın cinsin hayvan, uzak cinsin cisim olduğunu söylemek kadar basit değildir (Bkz. et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *et-Telvîh ale't-Tevdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 154). el-Âmidî, her vasfın ve hükmün uzak, orta ve yakın cinslerinin bulunduğunu söylemektedir. Belli bir hükmün en uzaktaki cinsi onun hüküm oluşudur. Mesela bir vakit namazının farz olduğu yönündeki hükmün en yakınından uzağa doğru cinsleri, namaz cinsi, ibadetler cinsi, vâcibler cinsi ve şer'î hükümler cinsidir. Belli bir vasfın cinslerine örnek vermek gerekirse mesela, en uzaktakinden yakına doğru, onun hükümle birliktelik yapması, hükme münâsib oluşu, zarûrî bir maslahatı gerçekleştirecek olması, nefsin korunması maslahatını gerçekleştirecek olması gibi cinslerdir (el-Âmidî, II, 249). Şüphesiz somut bir meselede cinsin daha da yaklaştırılması mümkündür. et-Teftâzânî'nin verdiği örneğe göre mesela küçük çocukların ya da akıl hastalarının, mükellef tutulan şeyi yerine getirmekten aciz olmaları, birer nev'idir. Bu ikisi, akıl yetersizliği sebebiyle acziyet cinsinde birleşmektedir. Bu cinsin üstünde fiziksel rahatsızlıkların neden olduğu acziyet, bunun üstünde kendi ihtiyarından kaynaklanmayan acziyet cinsi (hapis gibi),

Sadruşşerîa'nın teorisinde dikkat çeken bazı önemli hususlar bulunmaktadır. Sadruşşerîa, ed-Debûsî'den itibaren hanefiler arasında yaygınlaşan teoriyi esas alıp, cevâz ve vucûb şartı ayırımını korumuş olmasına rağmen, teoriye önemli katkılarda bulunmuştur. Öncelikle onun teorisinde mülâemetin tam olarak neye karşılık geldiği ve mülâemetle birlikte illetle hüküm arasında açığa çıktığı düşünülen şer'î ilginin ne düzeyde olduğu sorununa açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra çoğunluğun yaklaşımına uygun olarak illetle hüküm arasındaki uyum, münâsebet terimiyle ifade edilmiş ve münâsebet genel hanefî yaklaşımdan farklı olarak mülâemetten ayrı bir kavramsal içerikte kullanılmıştır. Daha da önemli olan Sadruşşerîa ile birlikte maslahat kavramı hanefî usûl düşüncesinde kendine teorik bir yer bulmuştur.

Hanefîlerin teorisini, çoğunluğun teorisine mukayeseli olarak ele alan İbnu'l-Humâm, mülâemetin münâsebetle ilave bir anlam kattığı değil ikisinin aynı anlam içeriğine sahip olduğu görüşündedir.²⁴⁰ Buna bağlı olarak o, vasfın mülâemet niteliğine sahip olmasını ona hüküm bağlanabilmesinin cevâz şartı olarak gören hanefî usûlcülere karşı çıkmaktadır.²⁴¹ Çünkü ona göre cevâz ve vucûbun her ikisinin de şer'î hüküm olmalarından dolayı bu ikisi arasında bir ayırım yapılması mümkün değildir.²⁴²

İ. Te'sîr Derecesi Bakımından İletlerin Sınıflandırılması

Hanefî usûl literatüründe münâsib vasıflarla ilgili doğrudan bir tasnif yapılmış değildir. Ancak ilk dönem hanefî usûlcülerin görüşlerini mukayeseli olarak ele alan memzûc eserlerde çoğunluğa nispet edilen tasnife yer verildiği görülmektedir.²⁴³ Münâsib vasıflarla ilgili doğrudan bir tasnife girişmeyip mülâemet ve te'sîr gibi terimlere de diğer usûlcülerden farklı anlamlar yükleyen hanefî usûlcüler, şer'î hükümle illet arasındaki ilişkiyi başlangıçtan itibaren kavramsal olarak ele almışlardır. Nitekim onların münâsebetle değil te'sîre vurgu yapmış olmaları illetle hüküm arasında aklî

bunun üstünde ihtiyarî durumları da içeren acziyet cinsi (yolculuk sebebiyle bir takım yükümlülüklerin yerine getirilememesi gibi) ve bunun üstünde ise failden, fiil mahallinden ve bunların dışındaki her hangi bir şeyden kaynaklanan acziyet cinsi bulunmaktadır (et-Teftâzânî, II, 149,154; İbnu'l-Humâm, II, 194).

²⁴⁰ İbnu'l-Humâm, II, 201.

²⁴¹ İbnu'l-Humâm, II, 204.

²⁴² İbnu'l-Humâm, II, 204;Bkz. Türçan, 149.

²⁴³ Bkz. İbnu's-Sââtî, Muzafferu'd-Dîn Ahmed b. Alî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Thk. Sa'd b. Çarîz b. Mehdî es-Sulemî (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmiatu Ummi'l-Kurâ Kulliyetu's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke 1985, 622-623; İbnu'l-Humâm, II, 187-191.

olarak kavranabilen bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmemektedir.²⁴⁴ Esasen onlar, muteber münâsebetin alanını te'sîrle sınırlı tuttuklarından dolayı münâsib vasıfları değil te'sîri tasnif etmeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla hanefîlerin te'sîr kavramı, kendilerine göre muteber sayılan münâsib vasıflara denk düşmektedir.

İlk dönem hanefî usûl literatüründe, illet olduğu nas ya da icmâ yoluyla tespit edilen vasıflar haricinde bir de te'sîr niteliğine sahip olan vasıflara şer'î bir hüküm bağlanabileceği ifade edilmektedir. Şöyle ki, bir vasfın birlikte bulunduğu şer'î hükmün illeti olduğu konusunda nas ya da icmâda doğrudan bir delil bulunmuyorsa Şâri'in bu vasfın cinsini hükmün cinsinde dikkate alıp almadığına bakılmaktadır. Bir diğer ifadeyle söz konusu vasfın diğer şer'î hükümlerde bir etkisi (eser) olup olmadığı araştırılmakta, şayet böyle bir etkinin varlığı tespit edilirse bu vasfın, birlikte bulunduğu şer'î hükmün illeti olduğuna karar verilmektedir. Bunun sonucu olarak ilk dönem hanefî usûl literatüründe te'sîr teriminin, mansûs illetlerle ilgili olarak değil, mustenbat illetlerle ilgili olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bu nedenle te'sîrin tanımı, "vasfın cinsinin hükmün cinsinde dikkate alınması" biçiminde yapılmaktadır.²⁴⁵

Eserlerini yazarken el-Pezdevî'nin usûlünü esas alan iki önemli hanefî usûlcü en-Nesefî ve Sadruşşerîa, er-Râzî, İbnu'l-Hâcib ve el-Âmidî gibi hanefî olmayan usûlcülerden etkilenerak te'sîri, mansûs illetleri içine alacak genişlikte tanımlamaktadırlar. Buna göre te'sîr, "bir vasfın nev'inin²⁴⁶ ya da cinsinin hükmün nev'inde ya da cinsinde dikkate alındığı nas ya da icmâ yoluyla sabit olmasıdır".²⁴⁷ Bu tanım, el-Ğazâlî ve onu takip eden usûlcülerin münâsib vasıfların tasnifinde te'sîri esas almış olmalarıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim el-Ğazâlî, müessir vasıfları,

²⁴⁴ Konuyla ilgili olarak Abdulazîz el-Buhârî tarafından, el-Pezdevî'nin te'sîrin akledilemeyen bir mana olduğu yönündeki sözüyle te'sîrin şer'î olarak sabit olmasından sonra onun akli olarak idrak edilemeyeceğini değil te'sîrin akılla ispat edilemeyeceğini söylemeye çalıştığına vurgu yapılması dikkat çekicidir. Abdulazîz el-Buhârî, III, 515.

²⁴⁵ es-Semerkandî, II, 886-887; el-Ahsîketî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Umer, *el-Muntehab fî Usûli'l-Mezheb* (el-Muzheb fî Usûli'l-Mezheb ale'l-Muntehab ile birlikte), I-II, Mektebetu Dâru'l-Ferfûr, by. ty., II, 184; el-Pezdevî'nin de te'sîri bu şekilde tanımladığı nakledilmektedir. Abdulazîz el-Buhârî, III, 512.

²⁴⁶ Sadruşşerîa, ayn kelimesi yerine nev' kelimesini kullanmaktadır. et-Teftâzânî, bunun sebebinin söz konusu edilen vasıf ya da hükmün, kendi mahallindeki özelliğini taşıdığı düşüncesinin önüne geçmek olduğunu, mesela şaraba has bir sarhoş edicilik ya da şaraba has bir haramlık olduğu düşünülmesin diye ayn yerine nev' kelimesini kullandığını söylemektedir. et-Teftâzânî, II, 154. ez-Zerkeşî, bunu Cunnetu'n-Nâzır müllefine nisbet etmekte ve onun nev' yerine ayn kelimesinin kullanılmasını mecaz saydığını nakletmektedir. ez-Zerkeşî, V, 216.

²⁴⁷ en-Nesefî, Hâfizuddîn Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr fî Şerh-i Menâri'l-Envâr*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ty., II, 254; Sadruşşerîa, II, 153-154.

“hükümde te’sîri zahir olan vasıflar”; mülâim vasıfları ise vasfin cinsinin hükmün cinsinde te’sîri zâhir olan vasıflar biçiminde tanımlamaktadır.²⁴⁸ Te’sîr niteliğinin sadece müessir vasıflarda değil mülâim vasıflarda da bulunması sebebiyle en-Neseî ve Sadruşşerîa’nın tanımladığı şekliyle te’sîr kavramı, el-Ğazâlî’nin müessir ve mülâim adını verdiği münâsib vasıfları içine alacak genişliktedir. Esasen ilk dönem hanefî usûl literatüründe te’sîr terimine, mustenbat illetlerle ilgili olarak rastlanıyor oluşu, mansûs illetlerde te’sîrin kavramsal olarak bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Şu halde bir hanefî olarak en-Neseî ve Sadruşşerîa’nın ve onları takip eden birçok hanefî usûlcünün bu tanımı benimsemiş olmasının, aynı terimlerle farklı anlamlar kastedilmesinin önüne geçip, ortak bir terminolojinin oluşması bakımından önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. Buna rağmen te’sîrin tanımlanması ile ilgili görüş ayrılıkları, onun kısımlarıyla ilgili değerlendirmelere de yansımış, kimi hanefî usûlcülerin te’sîri, vasfin cinsi hükmün cinsinde dikkate alınan kısım sınırlı tuttıkları, kimilerinin ise bu kısmı te’sîre dahil etmedikleri ifade edilmiştir.²⁴⁹

en-Neseî ile birlikte hanefî usûl literatürüne giren te’sîr tanımını geliştiren Sadruşşerîa’ya göre Şâri’ tarafından vasfin aynı hükmün aynında, vasfin cinsi hükmün aynında, vasfin aynı hükmün cinsinde ya da vasfin cinsi hükmün cinsinde dikkate alındığı durumlardan her biri tek başına bulunabildiği gibi ikişerli, üçerli ya da dörtlü olarak bulunabilmektedir. Sadruşşerîa’nın teorisi sonraki hanefî usûlcüler tarafından büyük ölçüde kabulle karşılanmış ve teorisinin doğrudan hanefîlere nispet edilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Öyle ki, et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Molla Fenârî (ö. 834/1431), İbnu’l-Humâm (ö. 861/1457), Molla Husrev (ö. 885/1480) ve İbn Abdîşşekûr gibi usûlcüler, hanefîlerin illet tespitindeki yaklaşımlarını büyük ölçüde onun teorisini esas alarak açıklamışlar, te’sîrin kısımlarıyla ilgili örnekler vererek furû-ı fikh ile uyumunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre kendisine şer’î hüküm bağlanabilen vasıflar, dört tanesi tek başına bulunanlar olmak üzere, ikililerden altı, üçlülerden dört ve bir tane de dörtlü olmak üzere on beş farklı biçimde görülebilmektedir.

Tekliler:

²⁴⁸ el-Ğazâlî, el-Mustasfâ, II, 297.

²⁴⁹ İbnu’l-Humâm, II, 201; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah, *Musellemu’s-Subût fî Usûli’l-Fıkh*, I-II (*Fevâtihu’r-Rahamât* ile birlikte), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, II, 319.

Vasfın aynı hükmün aynında dikkate alınıp cinslerin dikkate alınmadığı kısmın örneği olarak şaraba kıyasla diğer sarhoş edici içkilerin içilmesinin haram kılınışı gösterilmektedir. Çünkü şarabın sarhoş edici olması sebebiyle haram kılındığına delalet eden çok sayıda nassın varlığı ve bununla ilgili icmâm oluşmuş olması, Şâri' tarafından sarhoş edicilik vasfının kendisinin (ayn), haramlık hükmünde (ayn) dikkate alındığını göstermektedir.²⁵⁰

Vasfın cinsi hükmün aynında dikkate alınan kısım için uzun süre (beş namaz vaktinden fazla) baygınlık geçiren bir kimsenin, bayginken kılamadığı namazları kaza etme yükümlülüğünün bulunmadığına hükmedilmesi, örnek olarak verilmektedir. Buna göre hükmün kendisine bağlandığı baygınlık vasfı, cinsinin hükmün aynında te'sîrli olduğu tespit edildiği için müessir niteliği kazanmış ve kendisine şer'î bir hüküm bağlanabilmiştir. Şöyle ki, uzun süre baygın kalan bir kimsenin geçen namazları kolayca (meşakkatsiz olarak) kaza etmesi mümkün değildir. Şâri' bu durumu kadınların adet dönemlerinde geçen namazlarda dikkate almış ve onları kaza etme yükümlülüklerinin bulunmadığına hükmetmiştir. Şu halde Şâri' tarafından baygınlık vasfının cinsi (kolayca kaza etmekten acziyet), hükmün aynında (kaza etme mükellefiyetinin kalkması) dikkate alınmıştır.²⁵¹

Vasfın aynı hükmün cinsinde dikkate alınan kısım için verilen örnek, evlendirme velayetinde -akrabalık bağının daha güçlü olduğu gerekçesiyle- öz kardeşlerin üvey kardeşlere göre öncelik hakkının bulunduğu yönündeki hükümdür. Hem anne hem de baba tarafından nesep birliğinin bulunması, evlendirme velayetinde öz kardeşlere öncelik verilmesinde illet olarak kabul edilmektedir. Söz konusu vasıf, kendisinin (ayn) hükmün cinsinde tesirli olduğu bilindiği için müessir olma niteliği kazanmıştır. Şöyle ki, Şâri'in iki taraftan nesep birliğini miras hukukunda dikkate almış olması, aynı zamanda vasfın aynını hükmün cinsinde (mutlak velâyet) dikkate aldığı anlamına gelmektedir.²⁵²

Vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alınan kısmın örneği, meşakkatli olduğu gerekçesiyle kadınların adet dönemlerinde geçen namazları kaza etme yükümlülüklerinin bulunmadığına hükmedilmesidir. Buna göre namazları kaza

²⁵⁰ Bkz. Sadruşşerîa, II, 154; İbn Abdîşşekûr, bu kısmın misalinin çok olduğunu söylemektedir. İbn Abdîşşekûr, II, 317.

²⁵¹ İbn Abdîşşekûr, II, 317.

²⁵² İbn Abdîşşekûr, II, 317.

etmekteki meşakkat, onların kaza edilmesi mükellefiyetini iskât etmiştir. Bir diğer ifadeyle namazların sakıt olması yönündeki hüküm, onları kaza etmenin meşakkatli oluşuna bağlanmıştır. Hüküm kendisine bağlandığı söz konusu vasıf (kaza etmenin meşakkatli oluşu), cinsinin hükmün cinsinde tesirli olduğu tespit edildiği için müessir niteliği kazanmış ve kendisine şer'î bir hüküm bağlanabilmiştir. Şöyle ki Şâri'in sefer meşakkatini dört rekatlı namazlardan iki rekatin sakıt olmasında dikkate almış olması, aynı zamanda meşakkat cinsini, sakıt olma cinsinde dikkate aldığı anlamına gelmektedir.²⁵³

İkililer

Vasfın aynı hükmün aynında ve vasfın cinsi hükmün aynında dikkate alınmış olabilir. Mesela Hz. Peygamber, kedilerin her yerde dolaşıyor olmalarını gerekçe gösterip, kedi artığının temiz olduğuna hükmederek kedilerle ilgili söz konusu vasfı temizlik hükmünde dikkate almıştır. Aynı durum kaçınmanın zor olduğu tüm necasetler için de geçerlidir. Öyleyse kedilerle ilgili vasfın kendisi (ayn) ve necasetten kaçınmanın zor olduğu tüm durumlar (cins), taharet hükmünün aynında dikkate alınmıştır.²⁵⁴

Vasfın aynı hükmün aynında ve vasfın aynı hükmün cinsinde dikkate alınmış olabilir. Mesela hastalık vasfı, oruç tutmama/bozma konusunda olduğu gibi, mutlak anlamda ibadet cinsinin hafifletilmesinde de dikkate alınmıştır. Öyle ki hastalık nedeniyle namaz ve abdestle ilgili kimi hükümler hafifletilmiştir. Öyleyse hastalık vasfının kendisi (ayn), hem oruç tutmamanın mubah oluşunda (ayn), hem de ibadet cinsinde dikkate alınmıştır.²⁵⁵

Vasfın aynı hükmün aynında ve vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alınmış olabilir. Mesela cunûn (delilik), nikah velayetine engel olduğu gibi akıl noksanlığı cinsi de velâyet cinsine engeldir. Buna göre hüküm koyucu, cunûn vasfını (ayn) nikah velayetinde (ayn); cunûn vasfının cinsi konumunda olan “akıl noksanlığı sebebiyle acizlik” durumunu da velâyet cinsinde dikkate almış olmaktadır.²⁵⁶

²⁵³ İbn Abdişşekûr, II, 317.

²⁵⁴ İbnu'l-Humâm, III, 199, İbn Abdişşekûr, II, 318.

²⁵⁵ İbnu'l-Humâm, III, 199, İbn Abdişşekûr, II, 317-318.

²⁵⁶ İbnu'l-Humâm, III, 199, İbn Abdişşekûr, II, 318.

Vasfın cinsi hükmün ayında ve vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alınmış olabilir. Mesela küçüklük vasfının cinsi konumunda olan “akıl noksanlığı sebebiyle acizlik”, hem mal velâyetinde hem de velâyet cinsinde dikkate alınmıştır. Ancak küçüklük vasfının bizzat kendisinin velayet cinsinde dikkate alındığı söylenemez. Nitekim küçük dulun evlendirilmesi hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır.²⁵⁷

Vasfın cinsi hükmün ayında ve vasfın aynı hükmün cinsinde dikkate alınmış olabilir. Mesela vücuttan necaset çıkması (cins), abdest almayı (ayn) gerektirmektedir. Vücudun iki tabîî yol dışındaki bir yerinden necaset çıkması (ayn) ise necasetin giderilmesini (cins) gerektirmektedir. Necasetin giderilmesi, hadesin (manevi necaset) giderilmesi anlamına gelen abdestin cinsi konumundadır.²⁵⁸

Vasfın aynı hükmün cinsinde ve vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alınmış olabilir. Mesela akıl yokluğu gibi akıl yokluğunun cinsi konumunda olan acizlik de ibadet cinsinin sakıt olmasını gerektirmektedir.²⁵⁹

Üçlüler:

Vasfın aynı hükmün ayında ve vasfın cinsi hükmün cinsinde ve vasfın cinsi hükmün ayında dikkate alınmış olabilir. Mesela kadının adet döneminde olması sebebiyle onunla cinsel ilişkiye girmek haram olduğu gibi, adet cinsi konumunda olan ezâ (kirlilik) sebebiyle de aynı şekilde cinsel ilişki haramdır. Ters ilişkinin haram kılınması, ezâ vasfının (cins), hükmün cinsinde de dikkate alındığını göstermektedir. Ancak vasfın kendisinin (adet döneminde olmak), hükmün cinsinde (şehvetin ezâ mahallinde giderilmesi) dikkate alındığı söylenemez.²⁶⁰

Vasfın aynı hükmün cinsinde ve vasfın aynı hükmün ayında ve vasfın cinsi hükmün ayında dikkate alınmış olabilir. Mesela, bir kadının adet döneminde olması onun namaz kılmasına olduğu gibi kırâat yapmasına da (namazın cinsi) engel teşkil etmektedir. Buna göre vasfın aynı hükmün ayında ve cinsinde dikkate alınmıştır. Vücuttan necaset çıkmasının namaza engel teşkil ediyor oluşu, söz konusu vasfın cinsinin de hükmün ayında dikkate alındığını göstermektedir. Ancak vasfın hükmün

²⁵⁷ İbnu'l-Humâm, III, 199-200, İbn Abdişşekûr, II, 318.

²⁵⁸ İbnu'l-Humâm, III, 200, İbn Abdişşekûr, II, 318.

²⁵⁹ İbnu'l-Humâm, III, 200, İbn Abdişşekûr, II, 318.

²⁶⁰ İbnu'l-Humâm, III, 199, İbn Abdişşekûr, II, 318.

cinsinde dikkate alındığı söylenemez. Çünkü vücuttan necaset çıkması kıraatin haram kılınmasını gerektirmez.²⁶¹

Vasfın aynı hükmün aynında ve vasfın aynı hükmün cinsinde ve vasfın cinsi hükmün cinsinde dikkate alınmış olabilir. Mesela içmek için ayrılan su dışında başka suyun olmaması teyemmüm etmeyi gerektirmekte ve necasetin suyla giderilmesi mükellefiyetini (hadesten tahâretin cinsi) ortadan kaldırmaktadır. Buna göre vasfın aynı hükmün aynında ve cinsinde dikkate alınmıştır. Şart koşulan bir şeyin yerine getirilememesi durumunda ise söz konusu şart, sakıt olacağı için hüküm koyucunun burada vasfın cinsini hükmün cinsinde dikkate aldığı söylenebilir.²⁶²

Vasfın aynı hükmün cinsinde ve vasfın cinsi hükmün cinsinde ve vasfın cinsi hükmün aynında dikkate alınmış olabilir. Mesela bayram namazını geçirme korkusuyla teyemmüm edilebileceği hususunda ne nas ne de icmâ bulunmaktadır. Yani hüküm koyucunun, belirtilen vasfın aynını belirtilen hükmün aynında dikkate aldığını gösteren nas ya da icmâ bulunmamaktadır. Ancak namazın şartlarından herhangi birinin yerine getirilememesi durumunda söz konusu şart sakıt olmakta ve abdest almak için su bulunamaması gibi durumlarda teyemmüm edilebileceğine hükmedilmektedir. Buna göre vasfın cinsi hükmün kendisinde (teyemmüm) ve cinsinde dikkate alınmıştır. Söz konusu hükmün cinsine (şartın sakıt olması) etki eden bir diğer vasfı, su kullanmaktan aciz olma vasfıdır. Bu vasfın bayram namazını geçirme korkusuyla aynı anlamda olduğu varsayıldığında, vasfın aynının hükmün cinsinde dikkate alındığı söylenebilir.²⁶³

Dörtlü:

Son olarak bunlardan her biri Şâri' tarafından dikkate alınmış olabilir. Mesela içkinin haram kılınmasında onun sarhoş edicilik vasfı etkili olduğu gibi kin ve düşmanlığa neden olması (cins) da etkilidir. İçkinin haram kılınması hükmünde etkili olan bu iki vasfı (ayn ve cins), aynı zamanda söz konusu hükmün cinsinde de etkilidir. Şöyle ki, işlenen suça dünyevi ve uhrevi bir cezanın terettüp etmesinde (hükmün cinsinde), hem sarhoş edicilik vasfı hem de düşmanlığa neden olma vasfı aynı anda etkili olmaktadır.²⁶⁴

²⁶¹ İbnu'l-Humâm, III, 199, İbn Abdişşekûr, II, 318.

²⁶² İbnu'l-Humâm, III, 199, İbn Abdişşekûr, II, 318.

²⁶³ İbnu'l-Humâm, III, 198, İbn Abdişşekûr, II, 318.

²⁶⁴ et-Teftâzânî, II, 155; İbnu'l-Humâm, III, 197-198.

Sadruşşerîa'nın te'sîr düzeyi bakımından belirlediği on beş kısım, kendilerine zorunlu olarak hüküm bağlanan muteber vasıfları temsil etmektedir. Ona göre kuvvet derecesi bakımından ilk sırada dörtlü, sonra üçlüler sonra ikililer en sonda ise tekliler bulunmaktadır.²⁶⁵ Sadruşşerîa'nın kuvvet derecesi bakımından son sıraya teklileri koymasını uygun görmeyen et-Teftâzânî, Şâri' tarafından vasfin aynı hükmün aynında dikkate alınan durumların, nas mertebesinde olduğu gerekçesiyle diğerlerinden üstün olduğu görüşündedir.²⁶⁶ Nitekim genel olarak usûlcüler vasfin aynı hükmün aynında dikkate alınan kısmı, mansûs illet olarak kabul etmektedirler.²⁶⁷

İbnu'l-Humâm, vasfin cinsinin hükmün aynında dikkate alındığı kısmın (teklilerin ikincisi), te'sîrin bir çeşidi olduğu görüşünü uygun bulmamaktadır. Çünkü ona göre, hüküm koyucu tarafından vasfin cinsinin hükmün aynında dikkate alınması, aynı zamanda vasfin aynının o hükümde dikkate alınmış olmasını gerektirir. Hatta Şâri'in bir hükümde vasfin cinsini dikkate almış olması durumunda, doğrudan vasfin aynını dikkate aldığı biçiminde değerlendirilip vasfin cinsi değil aynı illet yapılmalıdır. Dolayısıyla ikinci kısmın, te'sîrin ayrı bir çeşidi olarak kabul edilmemesi daha uygundur. Mesela, kardeşi tarafından satın alınan bir kölenin derhal hürriyetine kavuştuğu yönündeki hükümde te'sîri olan vasıf, kardeşin ona malik olması (vasfin aynı) değil, akrabanın malik olması (vasfin cinsi)dir. Ancak akrabanın malik olması, zorunlu olarak kardeşin malik olması anlamını içermektedir.²⁶⁸ Te'sîrle ilgili görüşlerinde İbnu'l-Humâm'a büyük ölçüde katılan İbn Abdişşekûr ise mülâmet şartının yerine gelmesi bakımından doğrudan vasfin aynının illet kabul edilmesini uygun bulmakla birlikte, te'sîrin vasfin cinsine yayılmasının illet olma zannını güçlendireceği gerekçesiyle, bu görüşe katılmamaktadır.²⁶⁹

Sadruşşerîa'nın te'sîr hakkındaki çoklu tasnifini esas alan muteahhir dönem hanefî usûlcülerin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, belli bir asıl kendilerine tanıklık (şehâdetu'l-asl) etmesine rağmen te'sîr niteliği taşımayan garîb münâsib vasıflar,

²⁶⁵ Sadruşşerîa, II, 155.

²⁶⁶ et- Teftâzânî, II, 157.

²⁶⁷ İbn Abdişşekûr, nasla sabit olması itibariyle mansûs, münâsib bir vasıf olması itibariyle de müessir denilebileceği kanaatindedir. Bkz. İbn Abdişşekûr, II, 317; Ayrıca bkz. İbn Emîri'l-Hâc, III, 196.

²⁶⁸ İbnu'l-Humâm, III, 197, 202; İbn Emîri'l-Hâc, III, 197; Emîr Padişah, III, 318-319.

²⁶⁹ İbn Abdişşekûr, II, 319; Nitekim et-Teftâzânî, tersinden bir akıl yürütmeye yöneltilen "bir şeyin kendisine itibar edilmesi, zorunlu olarak onun cinsine itibar edilmesini gerektirmez mi?" sorusunu, "Burada kastedilen zımnî itibar değil kasdî itibardır" biçiminde cevaplamaktadır (et-Teftâzânî, II, 155).

muteber münâsib vasıfların kısımları arasında değildirler. Hanefilerin dışındaki usûlcülerin çoğunluğu tarafından muteber münâsib vasıflar arasında zikredilmesine rağmen hanefiler, garîb münâsib vasıfları muteber görmemektedirler. Kimi araştırmacıların hanefiler tarafından karşı çıkılan ihâleye denk düştüğünü söylediği bu vasıflar, belli bir asılla birlikte bulunmalarına rağmen Şâri'in kendilerini dikkate aldığına dair delil bulunmaması sebebiyle hanefî te'sîr teorisinin dışında kalmaktadır.²⁷⁰ Ancak hanefî usûlcülerin çoğunluğuna ait özgün bir yaklaşım biçimi olduğunu söyleyebileceğimiz cevâz ve vucûb şartı ayrımı, münâsib vasıflara ilişkin muteber olan ve olmayan biçiminde bir ayırım yapılmasını zorlaştırmaktadır. Öyle ki, garîb münâsib vasıfların mülâemet niteliğine sahip olmaları halinde kendilerine bağlanılan şer'î hüküm, hanefiler tarafından sahih kabul edildiği söylenebilir. Nitekim el-Ğazâlî'nin bu tür vasıflara hüküm bağlamanın ictihâd mahalli olduğunu ve bunun -vâcib değil- caiz olarak kabul edilebileceğini söylemesi bununla ilgilidir.²⁷¹

Mürsel münâsib vasıflarla ilgili olarak ise genel olarak hanefilerin kanaati olumsuzdur. Ağırlıklı olarak hanefiler, belli bir asıdan hareketle illetin tespit edilmesi gerektiği, dolayısıyla makîs aleyh olmadan doğrudan fer'î meseleden hareketle tespit edilen münâsib bir vâfa hüküm bağlanamayacağı görüşündedirler. Nitekim ed-Debûsî ve es-Serahsî ile sonraki birçok hanefî usûlcünün bunu açıkça ifade ettikleri görülmektedir.²⁷² Bu itibarla hanefî illet teorisinde hakim olan görüş, mürsel vasıfların muteber olmadığı yönündedir. Nitekim Sadruşşerîa, mürsel maslahatlara dayalı illet tespitini ihâleden saymaktadır.²⁷³ Ancak İbnu'l-Humâm ve onu takip eden İbn Abdîşşekûr gibi kimi usûlcüler, mülâim mürsel vasıfların hanefilerin te'sîr teorisinde ele alınabileceğini ve kendilerine zorunlu olarak hüküm bağlanması gerektiğini ileri sürmektedirler.²⁷⁴

Netice olarak, illetin tard ya da deverân gibi yollarla değil te'sîr niteliğine sahip olmasıyla tespit edilebileceğini ileri sürerek hanefiler, münâsib olmayan vasıfların geçersiz olduklarını söylemiş olmaktadırlar. Münâsib vasıflardan muteber olanların

²⁷⁰ Sadruşşerîa, II, 158; Türcan, 156-157.

²⁷¹ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 194.

²⁷² es-Serahsî, II, 191; İbnu's-Sââtî, 624; Bkz. el-Ensârî, Abdulâlî Muhammed b. Nizâmiddîn, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Musellemi's-Subût fi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, II, 316.

²⁷³ Sadruşşerîa, II, 151.

²⁷⁴ İbnu'l-Humâm, III, 198-199; İbn Abdîşşekûr, II, 320.

sınırını ise diğer usûlcülere göre daha dar tutarak te'sîri şart koşmuşlardır. Bu hususta fakîh olarak bilinen hanefî usûlcülerle kelâmcı olarak bilinenler arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Hanefî usûlünü maturîdî mezhebinin temel ilkelerine göre kurgulayan kelâmcı hanefîler, bu konuda, fukahâ geleneğine mensup hanefîlerden ayrılmamaktadırlar.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKHA UYUM SORUNU BAKIMINDAN TE'SİR TEORİSİ

I. İLK DÖNEM FIKIH LİTERATÜRÜNDEKİ KIYAS ÖRNEKLERİ VE TE'SİR

Kıyasın delil olma değeriyle ilgili konular ilk dönemlerden itibaren yoğun bir şekilde tartışılmış, büyük çoğunluk onun şer'î bir delil olduğu görüşünü tercih ederken, bazı kimseler onun şer'î bir delil olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak kıyasla tam olarak neyin kastedildiği ve sınırlarının ne olduğu hususundaki tartışmalar, meyvelerini hicrî üçüncü yüzyılın sonlarıyla dördüncü yüzyılın başlarında ancak vermeye başlamış, tarihsel süreç boyunca kıyasın sınırlarını net bir şekilde çizmek mümkün olmamıştır. Ne var ki, daha kıyas teorisi tam olarak gelişmeden önce, büyük bir fıkıh külliyesi oluşmuş ve fıkıhın alanına giren her bir konuyla ilgili fakihlerin yaklaşımları büyük ölçüde netlik kazanmıştır. Bu nedenle kıyasın teorisini kurmaya çalışan bilginler, önlerinde kendilerinden önceki bilginler tarafından yapılan çok sayıda kıyas örneği bulmuşlardır.

Kıyas teorisi, her ne kadar kelâmî tartışmalarla ilgili olan yönleri bulursa da, kelâmîle ilgili olmayan yönlerinin daha ağırlıkta olması nedeniyle, büyük ölçüde selefin uygulamalarına dayandırılan bir teoridir. Yani kıyas teorisinin kurulmasında, fukahâ ve kelâmcılar arasında herhangi bir yöntem farklılığı göze çarpmamakta, her iki mesleğe ait bilginler de teorilerini kurarken, Hz. Peygamber ve seleften nakledilen uygulamaları ve kurucu imamların yapmış olduğu kıyasları esas almaktadırlar. Buna bağlı olarak usûlcüler, seleften nakledilen kıyas örneklerini büyük bir dikkatle inceleyerek, onların zihinlerinde kıyasın nasıl sınırlandırıldığını tespit etmeye çalışmışlardır. Önceki bölümde görüldüğü üzere illet tespitini te'sirle sınırlı tutan hanefîler ile illetin salt münasebete dayalı olarak tespit edilebileceği görüşünü savunan diğer bilginler, görüşlerini selefin uygulamalarına dayandırmaktadırlar. İşin ilginç yanı, her iki grup da, aynı kıyas örneklerini kendi görüşlerinin meşruiyetini gösteren bir delil olarak kabul etmektedirler.

A. İlet Tespitinde Te'sîri Şart Koşanların İlk Dönem Fıkıh Literatüründeki Kıyas Örneklerine Bakışı

Hanefî usûl düşüncesinde illet tespitini te'sîrle sınırlı tutanların öncüsü ed-Debûsî, kıyas konusunda selefin uygulamalarıyla, daha sonra ortaya çıkan uygulamaların birbirinden farklı olduğu kanaatindedir. Ona göre seleften hiçbir kimse tardî vasıflara hüküm bağlamamış olmasına rağmen, sonraki dönemde kendilerine alim denilen kimseler tardî vasıflara hüküm bağlamaya başlamışlar, hatta yaptıkları kıyasların tümünde tardî vasıfları esas almışlardır. Öyle ki, ona göre selef, bir mesele hakkında uzun zaman düşünüp en fazla bir ya da iki kıyas yaparken, daha sonraki bilginlerin yaptığı kıyasların sayısı yüze kadar çıkmıştır. Dolayısıyla kıyasta delil niteliği taşımayan tardî vasıfların esas alınması selefin metoduna uygun düşmemektedir.²⁷⁵

ed-Debûsî, Hz. Peygamber ve sahâbeden nakledilenler ile müctehid imamlar tarafından yapılan tüm ta'lîl işlemlerinde müessir vasıfların esas alındığı görüşündedir. Ona göre Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed ve eş-Şâfî'den nakledilen tüm kıyâs işlemlerinde müessir vasıflar esas alınmıştır.²⁷⁶ ed-Debûsî bu tespiti doğrulamak amacıyla Kitâbu'l-Asl ve Kitâbu'l-Um'den bazı örnekler vermektedir. Aşağıdaki dört mesele, ed-Debûsî'nin Kitâbu'l-Asl'dan verdiği örneklerdir:

Talak örneği: Bir adam, üç kere “eve girersen boş ol” dedikten sonra (henüz şart gerçekleşmeden), derhal üç kere boşayıp ayrıldığı kadınla, kadının başka bir kocayla yaptığı evliliğin sona ermesinden sonra, tekrar evlenir ve kadın girmemesi şart koşulan o eve girerse talâk gerçekleşmez. Çünkü adamın karısını ilk evlilikte üç defa

²⁷⁵ ed-Debûsî, halefin tardî vasıfları esas almaya başlayıp selefi takip etmesiyle selefin adlarının sanki şerîat sahibiymiş gibi mezhep sahibi olarak anılmaya başladığını söylemektedir. ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 403; Ayrıca bkz. aynı eser, 351, 366; es-Serahsî, *el-Usûl*, II, 228.

²⁷⁶ ed-Debûsî, İmâm Muhammed'den nakledilen hiçbir kıyasta makîs aleyhin bulunmadığını ileri sürerek, bundan İmâm Muhammed'in te'sîr niteliği taşımayan vasıflara hüküm bağlamadığı sonucuna ulaşmaktadır. ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316. Kanaatimizce ed-Debûsî'nin tespiti tümevarım yoluyla incelenmeli ve doğru olup olmadığı ortaya konulmalıdır. Zira özellikle nâdiru'r-rivâyede yer alan bazı kıyas örnekleri nedeniyle söz konusu iddia tartışılabilir gözükmemektedir. Mesela Kitâbu'l-Huce alâ Ehli'l-Medîne adlı eserde, İmâm Muhammed nikah akdini alışveriş akdine kıyas ederek ihramlı bir kimse hakkında nikah akdinin geçerli olduğuna hükmetmektedir. eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Huce alâ Ehli'l-Medîne*, I-IV, Ta'lîk: Mehdî Hasen el-Geylânî el-Kâdirî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1403/1983, II, 210.

boşaması sebebiyle, o evlilikle sahip olunan talâk haklarının tümü kullanılmış olur.²⁷⁷
Kitâbu'l-Asl'da hükmün gerekçesi şu şekilde ifade edilmektedir:

Önceki evlilikle sahip olunan talâk haklarının tümü kullanılmış olması bakımından (min kibeli) talâk gerçekleşmez. Görmez misin? Adam karısına “her gün üç defa boş ol” dese ve başka bir kocayla yaptığı evlilik sona erdikten sonra onunla tekrar evlense, ilk evlilikte söylediği sözler ikinci evliliğin sona ermesine neden olmaz. Adam, karısına “sen her sene dokuz kere üç talâkla boş ol” dedikten sonra ilk sene onu üç talâkla boşasa ve başka bir kocayla yaptığı evlilik sona erdikten sonra onunla tekrar evlense, bundan sonraki senelerde talâk gerçekleşmez. Adam karısına “her adet gördüğünde boş ol” dedikten sonra üç talâkla araları ayrılrsa ve ikinci defa evlenseler, ilk evlilikte söylediği sözler ikinci evliliğin sona ermesine neden olmaz. Çünkü (lienne) sözün söylendiği evlilikle sahip olunan talâk haklarının tümü kullanılmıştır. Bu, tıpkı adamın karısına, “sen dört kere boş ol” demesi yerindedir (bi menzileti). Dört talâktan üçü gerçekleşir, biri bâtil olur.²⁷⁸

Yukarıdaki alıntıda İmâm Muhammed, “Önceki evlilikle sahip olunan talâk haklarının tümü kullanılmış olması bakımından talâk gerçekleşmez.” cümlesiyle hükmü doğrudan illete bağlamaktadır. Yani meseleyi hakkında nas ya da icmâ bulunan başka bir meseleye kıyas etmek yerine, öncelikle şer'in kendisine itibar ettiğini düşündüğü bir gerekçe tespit etmektedir. Daha sonra söz konusu gerekçenin fakihler tarafından dikkate alındığını göstermek amacıyla bazı örnekler vermektedir. ed-Debûsî, İmâm Muhammed'in dikkate aldığı vasfın te'sîr niteliğine sahip olduğunu şöyle açıklamaktadır:

Vasfın te'sîri şudur: Talâk yemini, evlilik bağının (milk) ortaya çıkışına izâfe edilmediyse, hali hazırda mevcut olan evlilik dışında başka bir evliliği sona erdirmez. Mutlak yemin, yalnızca hali hazırda mevcut olan evliliğe taalluk ettiğinden ve bir evlilikte talâk hakları üçle sınırlı olduğundan, üzerine yemin edilen talâk haklarının hepsi kullanılmış olur. Adamın o evlilikle ilgili talâk hakkı kalmaz. Çünkü yemin, ancak cezanın şarta taalluk etmesiyle sahih olarak kalabilir. Burada cezânın şarta taalluku kalmadığından yemin batıl olmuştur.²⁷⁹

Anlaşılan o ki, ed-Debûsî, talâk konusunda dikkate alınan vasfın te'sîrini, aynı vasfın bir başka meselede daha dikkate alındığını göstererek ispat etmeye çalışmaktadır.

²⁷⁷ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316.

²⁷⁸ eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Asl*, I-XII, Thk. Muhammed Boynukalın, Beyrût 1433/2012, IV, 469-470.

²⁷⁹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316.

Ona göre sözü edilen vasfın talâkta dikkate alınması, aynı vasfın şer' tarafından genel olarak yeminlerde dikkate alınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim fakîhlerin çoğunluğu tarafından genel olarak talâk lafızlarının yemin lafızlarına kıyas edildiği ve talakla ilgili hükümlerin birçoğunun yeminle ilişkilendirilerek ele alındığı bilinen bir husustur.²⁸⁰

Mahcûr Köle: Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre mahcûr (ticaret yapmasına izin verilmeyen) köle ile mumeyyiz çocuk, kendilerine emanet edilen bir malı telef ettiklerinde tazmîn etmeleri gerekmez. İmâm Muhammed söz konusu hükmün kendisine kıyas edildiği aslı belirtmek yerine, onu doğrudan bir vasfa dayandırmayı tercih etmektedir. Ona göre mahcûr köle ile mumeyyiz çocuğun tazmin yükümlülüğünün olmayışı, emanet verenin onlara mal üzerinde hâkimiyet yetkisi vermesinden (teslît) kaynaklanmaktadır.²⁸¹ ed-Debûsî, İmâm Muhammed'in dikkate aldığı vasfın şer'atte kendisine itibar edilen bir vasıf olduğunu şöyle açıklar:

Kendisine bir mal emânet edilen mahcûr köle o malı telef etse, azat edilmediği sürece, tazmîn etmesi gerekmez. Çünkü emânet veren, mala hâkim olma yetkisini ona vermiştir. Hâkimiyet verme vasfının (teslît), itlâf sorumluluğunun düşmesinde te'sîr sahibi olduğunda şüphe yoktur. İhtiyaç duyulan şey, yalnızca hâkimiyetin varlığını ispat etmektir.²⁸²

Görüldüğü gibi ed-Debûsî'ye göre, hâkimiyet verme vasfının itlâf sorumluluğunun düşmesinde te'sîre sahip olduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. Yani ona göre vasfın söz konusu hüküm üzerinde te'sîre sahip bir vasıf olduğu icmâ ile sabittir.

Köle oğul: Bir kimse, köle olan oğlunu başka bir kimseyle ortak olarak satın alsa, babanın hissesi özgür kılınmış olur. Ebû Hanîfe'ye göre babanın diğer ortağın hissesini tazmin etme sorumluluğu bulunmamaktadır. Kölenin, tamamen özgürlüğe kavuşabilmek için çalışıp diğer ortağın hissesini ödemesi gerekmektedir. Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre ise zengin baba, diğer ortağın hissesini tazmin etmekle yükümlüdür. Ebû Hanîfe'nin görüşü, diğer ortağın köleyi özgürlüğe kavuşacağını bile

²⁸⁰ Çoğunluğun talâkı yemine benzettiği hususunda bkz. İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Thk. Alî Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1422/2002, 486.

²⁸¹ eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, VIII, 435, 448, 484.

²⁸² ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316.

bile satın almasıyla açıklanmaktadır. Kitâbu'l-Asl'da Ebû Hanîfe'nin görüşünün gerekçesi şöyle ifade edilir:

Ortağın, kölenin babasıyla birlikte köleyi satın alması, onun özgürlüğe kavuşma nedeni olan mülkiyet bağının doğmasına rıza gösterdiği anlamına gelmesi bakımından (min kibeli), babanın diğer ortağın hissesini tazmin etme yükümlülüğü yoktur. Çünkü kölenin özgürlüğe kavuşmasına rıza göstermiş olmaktadır.²⁸³

İmâm Muhammed, önceki meselelerde olduğu gibi, hükmün kendisine kıyas edildiği aslı belirtmek yerine, onu doğrudan illete dayandırmaktadır. ed-Debûsî, İmâm Muhammed'in dikkate aldığı vasfın hükme te'sîr eden bir vasıf olduğunu, zira zararın açığa çıkmasına gösterilen rızanın, o zararın tazmin yükümlülüğünün düşmesinde müessir olduğunu söylemektedir. Konu müessir vasıf olduğunda ise ihtiyaç duyulan şey, müessir vasfın (mesela rızanın) varlığını ispat edebilmektir.²⁸⁴

Borçlunun zekâtı: Hanefî mezhebine göre borç, nisâba etki etmektedir. Yani bir kimse, borcunu ödediğinde zekâta tabi olan mallar nisâb miktarının altına düşüyorsa, zekât vermekle yükümlü değildir. Kitâbu'l-Asl'da hükmün gerekçesi şöyle anlatılır:

Şayet borçlunun zekât vermesi gerekseydi, bir malın zekâtının aynı gün içerisinde üç kere verilmesi gerekebilirdi. Şöyle ki, bir kimse vadeli olarak bir köle satın alsa ve bunun üzerine (malvarlığının artmasıyla) zekât ödeme yükümlülüğü doğsa, sahip olduğu diğer mallarla birlikte o kölenin zekâtını da verir. O kimse, aynı gün köleyi vadeli olarak başka birine satsa ve satın alan kimsenin zekât ödeme yükümlülüğü doğsa, sahip olduğu diğer mallarla birlikte kölenin zekâtını da verdiğiğinde, kölenin zekâtı ikinci kere verilmiş olur. Aynı gün köle başka birine satılsa ve aynı sebepten ötürü zekât verilse, kölenin zekâtı üçüncü kere verilmiş olur ki, bir malın zekâtının aynı gün içerisinde üç kere verilmesi çirkin ve fâhiş bir durumdur.²⁸⁵

Esasen İmâm Muhammed, hükme te'sîr eden vasfı açıkça zikretmiş değildir. Önceki meselelerde müessir vasıf özellikle belirtilmesine rağmen, bu meselede müessir vasfa yalnızca işaret edilmiştir. ed-Debûsî, yukarıdaki ifadelerden hareketle, borcun nisaba etki etmesinde yılanma vasfının müessir olduğu görüşündedir. Ona göre şu hususta görüş birliği bulunmaktadır ki, zekâta tabi malların üzerinden bir yıl geçmesinin gerekliliği, aynı malın zekâtının o yıl içerisinde defalarca verilmesine engel olmakta te'sîri olan bir vasıftır. Bu konuda ihtiyaç duyulan şey, borçluyu zekât yükümlüsü

²⁸³ eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, V, 69.

²⁸⁴ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316.

²⁸⁵ eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, II, 96.

yapmanın, aynı sene içerisinde bir malın zekâtının defalarca verilmesine yol açacağını ispat edebilmektir ki, İmâm Muhammed bunu yapmaya çalışmaktadır.²⁸⁶

Kitâbu'l-Um'den örnekler:

Kadınların şahitliği: Şâfiî mezhebine göre kadınların yalnızca malî konularda şahitlikleri kabul edilir. Malî olmayan konularda şahitliklerinin kabul edilebilmesi için, o konuda erkeklerin şahitlik yapmalarının caiz olmaması gerekir.²⁸⁷ Diğer bir ifadeyle, prensipte kadınların ancak malî konularda şahitlikleri kabul edilmekte, diğer durumlarda şahitliklerinin kabul edilmesi, buna ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla eş-Şâfiî'nin kadınların şahitliklerinin kabul edilebilmesi için şahitlik edilen konunun, *mal olma* vasfını esas aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim kadınların nesep ikrarına şahitlik etmelerini geçerli saymayan eş-Şâfiî, bu görüşü ikrarın malî konuda olmamasına bağlamaktadır.²⁸⁸

Dikkat edilirse eş-Şâfiî, meselenin hükmünü belirlerken, onu belli bir asla ircâ etmek yerine, hükmü doğrudan bir vasfa bağlamak yoluna gitmektedir. ed-Debûsî'nin bu meseleye yer vermesindeki temel neden de budur. Ona göre eş-Şâfiî'nin belli bir asıl olmadan illeti söylemekle yetinmesi, illet olduğu düşünülen vasfın müessir bir vasıf olmasından kaynaklanmakta olup, taşıdığı te'sir niteliği şöyle açıklanabilir:

Mal, kullanılıp istifade edilsin diye yaratılmıştır (hulika bezleten). Bu nedenle insanların, malla ilgili hukuki tasarrufları çoktur. Şayet kadınların malî tasarruflarla ilgili şahitlikleri kabul edilmeseydi, büyük bir zorluk açığa çıkardı. Malî olmayan konularda ise, aynı durum söz konusu değildir.²⁸⁹

Görüldüğü üzere eş-Şâfiî, kadınların şahitliğini yalnızca mali konularla sınırlı tuttuğunu ifade etmekle birlikte, neden sadece mali konularla sınırlı tuttuğu hususunda her hangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu nedenle mali konularla diğer konular arasında herhangi bir farklılık olmadığını düşünen bir kimse, eş-Şâfiî'nin illetle hüküm

²⁸⁶ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316-317.

²⁸⁷ eş-Şâfiî, *el-Um*, VII, 50.

²⁸⁸ eş-Şâfiî, *el-Um*, VI, 260.

²⁸⁹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 317. ed-Debûsî aynı meseleyi, tardî nitelikteki vasıflarla yapılan fâsid ta'liller arasında saydığı, *vasfın yokluğuyla ta'lile* örnek göstermektedir. Ona göre yokluk, delil olmaya elverişli değildir. Ancak eş-Şâfiî nikâh akdinin konusunun mal olmadığı gerekçesiyle kadınların şahitlik yapamayacağını söyleyerek, hükmü vasfın yokluğuyla ta'lil etmektedir. es-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 367.

arasındaki münasebeti gözetmediği sonucuna ulaşabilir. Nitekim tardî nitelikteki vasıflara hüküm bağlanabileceği görüşündeki bilginler, bu tür meseleleri referans almaktadırlar. ed-Debûsî ise eş-Şâfiî'nin kadınların şahitliğini mali konularla sınırlandırmasında hiçbir sebebin olmadığı görüşüne karşı çıkmakta, mali konularla diğer konuların birbirinden ayırt edilmesinde müessir vasıfların etkili olduğunu öne sürmektedir. Mâlî konularda kadınların şahitliği kabul edilerek zorluğun açığa çıkması önlenmekte, böylece şer'î bir maslahat elde edilmektedir.

Zinânın musâherate etkisi: Bir kadınla evlenen kimse, o kadının annesiyle ebediyen evlenemez. Yani nikâh akdi, tarafların belli düzeydeki yakınlarıyla aralarında sıhrî akrabalığın oluşmasına neden olur. Buraya kadar fakihler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak zinânın nikâhla aynı etkiye sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Şâfiîlere göre zinâ, nikâh gibi değildir. eş-Şâfiî, her ikisinin de cinsel ilişkiden ibaret olması yönüyle birbirine kıyas edilebileceğini söyleyen muhatabına şöyle cevap vermektedir: “Ben, evlilikteki cinsel ilişkiyi, övülen helal bir fiil olarak, zinâyı ise onu işleyenin recmedildiği haram bir fiil olarak görüyorum. Ne dersin? Bu ikisi birbirine kıyas edilebilir mi?”²⁹⁰ ed-Debûsî'ye göre eş-Şâfiî, bu örnekte zina ile evlilik arasındaki farkı müessir bir vasıfla ortaya koymaktadır.²⁹¹

B. İlet Tespitinde Te'sîri Şart Koşmayanların İlk Dönem Fıkıh Literatüründeki Kıyas Örneklerine Bakışı

ed-Debûsî'nin, selefın yalnızca te'sîr niteliği taşıyan vasıflarla kıyas yaptığı, dolayısıyla illet tespitinin te'sîrle sınırlı olduğu biçimindeki yaklaşımı, hanefilerin dışındaki usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmemektedir. Nitekim el-Ğazâlî, ed-Debûsî'nin tespitlerinin aksine, ilk dönemde yapılan kimi kıyas işlemlerinde müessir olmayan vasıfların esas alındığını ortaya koymak amacıyla Şifâu'l-Ğalîl adını verdiği müstakil bir eser kaleme alarak, Ebû Hanîfe ve eş-Şâfiî'den örnekler vermektedir.

Babanın nafakası: eş-Şâfiî, er-Risâle'de, kıyaslardan bazılarının diğerlerine göre daha açık (evdah) olabileceğini anlatırken, anlaşılması zor kıyaslara, çocuğun babasına karşı nafaka yükümlülüğü bulunup bulunmadığı meselesini örnek vermektedir.

²⁹⁰ eş-Şâfiî, *el-Um*, V, 165.

²⁹¹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 317

Babanın, küçük çocuğun nafakasını karşılamakla yükümlü olduğu hususu, naslarla sabittir. Çünkü baba olmak, kendini idare edemeyecek durumda olan çocuğa bakmayı zorunlu kılar. Şu halde buna kıyasla, baba kendini idare edemeyecek duruma düştüğünde, çocuğun ona bakması gerekir. Çünkü çocuk, kendi çocuğunu ihmal edemeyeceği gibi, babasını da ihmal edemez. Dolayısıyla baba ve çocuk bu konuda eşittirler. Baba, kazancı olmayan çocuklara bakmakla yükümlü olduğu gibi, kazancı olan çocuk babaya bakmakla yükümlüdür.²⁹²

Menfaatin tazmini: eş-Şâfiî'nin, er-Risâle'de anlaşılması zor kıyaslara verdiği örneklerden ikincisi, menfaatin tazminiyle ilgilidir. Hz. Peygamber, bir hadîste, satın alınıp belli bir süre çalıştırdıktan sonra ayıplı olduğu anlaşılan köleyi iade ederken, kölenin sorumluluğu o esnada alıcıya ait olduğundan elde edilen gelirin iadesinin gerekli olmadığına hükmetmiştir. eş-Şâfiî bundan şu sonucu çıkardığını ifade etmektedir: Elde edilen gelir, pazarlığa dahil olmayıp kölenin karşılığında alınan bedelle ilgisi yoktur. Elde edilen gelirin alıcının mülkiyetine girdiği vakit, öyle bir vakittir ki, köle öldüğü takdirde malı eksilecek olan alıcıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, gelirin alıcıya ait olduğuna hükmederken, onun alıcının mülkiyeti ve sorumluluğu altında elde edilmiş olmasını dikkate almıştır. Şu halde hurma ağacının meyvesi, hayvanların sütü, yünü ve yavruları, cariye'nin çocuğu gibi alıcının mülkiyeti ve sorumluluğunda elde edilen her şey buna kıyas edilebilir. Dul cariyeyle girilen cinsel ilişki için de aynı hüküm geçerlidir.²⁹³

Faiz: eş-Şâfiî'nin er-Risâle'de verdiği üçüncü örnek, faiz yasağının illetiyle ilgilidir. Hz. Peygamber, misli misline ve peşin olmaları dışında altının altınla, hurmanın hurmayla, buğdayın buğdayla, arpanın arpayla değiştirilmesini yasaklamıştır.²⁹⁴ İnsanların cimrilik edip ölçerek sattıkları gıda maddeleriyle ilgili getirilen yasakta, vade ve fazlalık olmak üzere iki mana (sebeup) bulunmaktadır. Şu halde aynı manayı taşıyan tüm gıda maddeleri yasağa dâhildir. Yani, bal, yağ, sıvı yağ ve şeker gibi tartıyla satılan gıda maddeleri, ölçüyle satılan gıda maddelerine kıyas edilmektedir. Çünkü her iki sınıf da gıda maddesi olmaları bakımından aynı manayı

²⁹² eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 517-518; bkz. a. mlf., *el-Um*, V, 108.

²⁹³ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 518-519.

²⁹⁴ el-Buhârî, *el-Buyû*, 77, 78, 81; Muslim, *el-Musâkât*, 75, 77, 91; Ebû Dâvûd, *el-Buyû*, 13; et-Tirmizî, *el-Buyû*, 24; en-Nesâî, *el-Buyû*, 47-50; el-Muvatta', *el-Buyû*, 30, 34, 35; Ahmed b. Hanbel, III, 4, 9; VI, 22.

taşımaktadır ki, insanlar gıda maddelerini satarken, cimrilik yapıp kimisini ölçmekte kimisini ise tartmaktadırlar. Tartıyla alınıp satılan gıda maddelerini, -ölçüyle alınıp satılan gıda maddelerine kıyas etmek yerine- kendisi gibi tartıyla alınıp satılan altına kıyas etmek ise doğru olmaz. Çünkü kıyas, kıyas edilen şeye aynı hükmü vermeyi gerektirir. Hâlbuki altının altına vadeli olarak değiştirilmesi caiz değilken, altının bal gibi tartıyla alınıp satılan gıda maddeleriyle vadeli olarak değiştirilmesi caizdir. Altın ve gümüşte faizin tahakkuk etmesi, kendilerine has bir manadan kaynaklanmaktadır. Altın ve gümüş öyle maddelerdir ki, diyet dışında her şeyin bedeli olabilirler.²⁹⁵

el-Ğazâlî'ye göre eş-Şâfiî'nin yapmış olduğu yukarıdaki kıyaslar, hükme münasib düşen vasıflarla yapılmış değildir. eş-Şâfiî, illetle hüküm arasında münâsebet kurmak yerine, belli vasıflarda ortak olan iki şeyi aynı manada kabul etmektedir. Bir diğer ifadeyle o, söz konusu vasıfların hükme te'sîrinden bahsetmemektedir.²⁹⁶ el-Ğazâlî'nin, ed-Debûsî tarafından benimsenen kıyası müessir vasıflarla sınırlandıran teorisine karşı çıkmasındaki sebep budur. Onun ifadesine göre, o dönemde, ed-Debûsî'nin sözünü kapıp benimseyen (mutelekkıf) bazı fakîhler, illet tespitinde münasebet dışında başka bir delilin olmadığı zannına kapılarak, tardî nitelikteki kimi vasıfları da hükme münasipmiş gibi göstermeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki ona göre sözü edilen meseleler, -tıpkı yukarıdaki örneklerde olduğu gibi- illetin münâsebet/te'sîr dışında başka yollarla tespit edildiğinin/edilebileceğinin göstergesidir.²⁹⁷

Faizle ilgili örneği, münasib olmayan vasıfların illet olabileceğini gösteren en önemli örnek olarak kabul eden el-Ğazâlî, eş-Şâfiî'nin ve İbn Sureyc'in konuyla ilgili cümlelerini aktararak ilk dönemde illet tespitinin münasebetle sınırlı olmadığını ortaya koymak istemektedir. O, faizin illetiyle ilgili tartışmaları münasib olmayan vasıfların illet olabileceği hususunda kesin delil (el-burhânu'l-kâtî') saymaktadır. Zira ona göre tespit edilen illetlerle faiz yasağı arasında münasebet kurmak mümkün değildir.²⁹⁸

ed-Debûsî ise benimsediği teoriye uygun olarak, hanefîlerin faiz konusunda illet olarak tespit ettiği vasıfların müessir olduğu görüşündedir. Dolayısıyla hem usûl hem de furû eserinde sözü edilen vasıfların faiz yasağına nasıl te'sîr ettiğini göstermeye

²⁹⁵ Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 523-528.

²⁹⁶ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 340.

²⁹⁷ Bkz. el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 321

²⁹⁸ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 322, 341-343.

çalışmaktadır.²⁹⁹ Konuyla ilgili oldukça uzun değerlendirmeler yapan ed-Debûsî'nin sözlerinin özeti el-Ğazâlî'nin ifadeleriyle şu şekildedir:

Hadîsteki altı maddeyle ilgili yasağın illeti tespit edilirken, Şâri'in bir başka yerde kendisine itibar ettiği vasıfların araştırılması gerekir. Şâri'in konuyla ilgili itibar ettiği vasıf, karşılıksız olma vasfından başkası değildir. Nitekim karşılıksız fazlalığın haram kılındığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Mesela, köle satarken “Bir dirhem fazladan vermen şartıyla, köleyi sana şu elbise karşılığında sattım.” sözünde karşılıksız fazlalık olan tek dirhem, faizdir. Şu halde bir ölçek, iki ölçek karşılığında satıldığında, karşılığı olmayan ölçek, faizdir. İki ölçekten birinin karşılıksız fazlalık kabul edilmesi, şer'in bu tür takas işlemlerinde denkliği şart koşmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber, “Buğday buğdayla değiştirildiğinde eşit miktarlarda (mislen bi misl) değiştirilir. Fazlalık faizdir.”³⁰⁰ demektedir. Şer'in koştuğu şartlar, tarafların koştuğu şartlar gibidir. Faizin, miktarları ölçü ya da tartıyla bilinen aynı cins mallarla sınırlı tutulmasının sebebi, denklik kurmaya duyulan ihtiyaçtır. Çünkü fazlalığın olup olmadığını tespit edebilmek için, malların aynı cinsten olması ve miktar bakımından eşitliğin sağlanabilir olması gerekmektedir. Miktarları ölçü ya da tartı ile belirlenmeyen mallarda, denklik kurma ölçüsü olmadığından, fazlalık olup olmadığı bilinemez. Yine buğdayla arpa arasında, sıfat bakımından cins birliği olmadığından, fazlalık olup olmadığı bilinemez. Şu halde şer' tarafından haram kılınan fazlalığın olup olmadığı, sözü edilen iki vasıfla (cins ve ölçü/tartı birliği) bilinebilir. Bu nedenle biz onları illet diye isimlendirdik. Malların sıfatları bakımından açığa çıkan fazlalığa gelince, şer', “iyisi ve kötüsü eşittir.”³⁰¹ sözüyle onların değerini yok saymıştır. Bu söylediklerimiz, vasfin te'sîrini gösterme hususunda oldukça açık olmasına rağmen, nasıl olur da, faiz konusunda dikkate alınan illetin gayr-i münâsib ya da şebeh niteliğinde bir vasıf olduğu ileri sürülebilir.³⁰²

ed-Debûsî'nin vasfin te'sîriyle ilgili olarak sarfettiği sözlerin özeti mahiyetinde olan yukarıdaki cümleler, onun benimsediği teoriyi ispat edebilmek amacıyla yaptığı değerlendirmelerin uzunluğu hakkında fikir vermektedir. el-Ğazâlî, yukarıdaki ifadeleri anlaşılması zor, ancak öne sürülen öncüllerin hepsini kabul edilebilir bulmaktadır. Karşılıksız fazlalığın haram oluşu ve fazlalık tespitinin yapılabilmesi için cins ve ölçü/tartı birliğine ihtiyaç duyulması, el-Ğazâlî tarafından da kabul edilmektedir. Ancak

²⁹⁹ Bkz. ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 265-267; a. mlf., *es-Esrâr*, 745-749.

³⁰⁰ el-Buhârî, *el-Buyû'*, 77, 78, 81; Muslim, *el-Musâkât*, 75, 77, 91; Ebû Dâvûd, *el-Buyû'*, 13; et-Tirmizî, *el-Buyû'*, 24; en-Nesâî, *el-Buyû'*, 47-50; el-Muvatta', *el-Buyû'*, 30, 34, 35; Ahmed b. Hanbel, III, 4, 9; VI, 22.

³⁰¹ Bkz. ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, Thk. Muhammed Avvâme, Muessesetu'r-Rayyân, Beyrût 1418/1997, IV, 37.

³⁰² el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 333-334.

ona göre hadîste geçen altı maddede denkliğin (mumâselet) şart koşulmasına te'sîr eden vasıf tespit edilebilmiş değildir. Mesela, “neden tek bir odunu iki odunla ya da bir zirâ' (uzunluk ölçüsü) kumaşı iki zirâ' kumaşla değiştirebildiğimiz gibi, bir ölçek buğdayı iki ölçek buğdayla değiştiremiyoruz?” sorusuna ikna edici bir cevap verilememektedir. Dolayısıyla el-Ğazâlî'ye göre ne hanefî ne de şâfiîlerin esas aldığı vasıfların müessir olduğu söylenebilir.³⁰³

el-Ğazâlî'nin verdiği örnekler yukarıdakilerle sınırlı değildir. Ebû Hanîfe ve eş-Şâfiî'ye nispet edilen ve sonraki dönemde yazılan furû-ı fikh kitaplarında bulduğumuz, ibadet ve muâmelâta ilişkin kıyaslardan çok sayıda örnek vermektedir:

Gübrenin satımı: Kendisinden nakledildiğine göre eş-Şâfiî, necis olmasından dolayı pisliğin satılmasına karşı çıkmakta ve gübre ile diğer necis maddeleri buna kıyas etmektedir. el-Ğazâlî'ye göre burada dikkate alınan vasıf münâsib bir vasıf değildir. Necis olma vasfı, yalnızca bir alamet konumundadır. Çünkü yenilip dışarıya atılan gıdalarda değişen şey, temizlik vasfıdır. Bir gıda maddesinin yenilmeden önce satımı caizken, sonrasında satımının yasaklanması, söz konusu değişiklikten kaynaklanmaktadır. İletle hüküm arasında münâsebet olmasa bile, bu açıklamayla sözü edilen vasfın illet olduğu hususunda belli düzeyde zan açığa çıkmaktadır. Bundan sonra iş, illet olabileceği düşünülen başka vasıflar varsa, onların gerçekte illet olamayacaklarını göstermeye kalmaktadır. Mesela, pisliğin faydasız oluşu, gıda maddesinde meydana gelen kimyasal değişim (istihâle) ya da insanın bir parçası haline gelmesi vasıflarından herhangi biri illet olamaz. Çünkü ilk vasıf gübreyle, ikincisi sirkeyle bozulmaktadır. Üçüncüsü ise pisliği insanın parçası sayması bakımından doğru değildir. Şu halde hükmü kendisine bağlayabileceğimiz başka bir sebep bulunana kadar, hükmün konulmasına uygun düşmediği halde eş-Şâfiî'nin dikkate aldığı vasıf doğru kabul edilmelidir.³⁰⁴

Başa Meshte Tekrar: el-Ğazâlî'nin verdiği ikinci örnek, abdestte başın meshiyle ilgilidir. Ebû Hanîfe'ye göre abdest alırken başın dörtte birinin bir kere mesh edilmesi yeterli görülüp, başın tümünün mesh edilmesiyle sünnet tam olarak yerine getirilmiş olmaktadır. eş-Şâfiî'ye göre ise başın tümünün mesh edilmesi sünnet olup meshi iki ya da üç kere tekrarlamak mustehabtır. Ebû Hanîfe, mesh vasfını esas alarak

³⁰³ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 332-337.

³⁰⁴ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 314-317.

başın meshini mestler üzerine yapılan meshe, eş-Şâfiî ise temizlikte asıl olma vasfını esas alarak meshi yıkamaya kıyas etmiştir. el-Ğazâlî'ye göre ne Ebû Hanîfe, ne de eş-Şâfiî'nin esas aldığı vasıf, hükme münasibtir.³⁰⁵

ed-Debûsî, kıyası müessir vasıflarla sınırlandıran teorisinin tutarlılığını ortaya koyabilmek için hanefilere nispet edilen kıyasta esas alınan mesh vasfının, tekrarın yokluğu hükmünde te'sîre sahip olduğunu ileri sürmektedir. Kendisinden önce el-Cessâs tarafından işaret edildiği gibi³⁰⁶ ed-Debûsî de ileri sürdüğü gerekçelerle mesh vasfının kolaylaştırma hükmünde te'sîrini göstermek istemektedir. Ona göre hanefî mezhebinde başa yapılan meshin yıkamaya değil de teyemmüme ya da mestler üzerine yapılan meshe kıyas edilmesi, mesh vasfının kolaylaştırma (tahfif) hükmünde te'sîre sahip olması nedeniyledir. Bunun ispatı üç şekilde yapılabilir: 1) Mesh, zat bakımından, yıkamaktan daha kolaydır. Yani mesh yıkamaya göre daha kolay bir fiildir. 2) Mesh, yer bakımından daha kolaydır. Çünkü yıkama fiili, organın tümü üzerinde, mesh ise bir kısmı üzerinde gerçekleşmektedir. Bu iki duruma göre mesh vasfı, hem zat hem de yer bakımından kolaylaştırma hükmüne te'sîr etmektedir. Oysa -şâfiîler tarafından esas alınan- asıl olma vasfının, mesh fiili ile yıkama fiilinin birbirine eşit olduğu yönündeki hükümde te'sîre sahip olduğu, ne zat ne de yer bakımından söylenebilir. 3) İhtilaf ettiğimiz sünnet (başın meshinde sünnet olan şey), tıpkı namazda kırâati uzatmak gibi ruknü ikmâl edici (tamamlayıcı) bir sıfat olarak meşru kılınmıştır. Nitekim bu nedenle sünnet olan fiil yerine getirildiğinde farz yerine getirilmiş olmaktadır. Şu halde mesh vasfının, tıpkı rukne te'sîr ettiği gibi, ruknü ikmâl eden unsura da te'sîr etmesi, dolayısıyla bir kere mesh etmekle hem farz hem de sünnetin yerine getirilmesinde te'sîre sahip olması gerekir. Yıkama fiilinde ruknün ikmâl edilmesi ise üç kere yıkamakla mümkündür. Netice olarak şâfiîlerin dikkate aldığı asıl olma vasfının, mesh fiili ile yıkama fiilinin birbirine eşit olduğu yönündeki hükümde te'sîre sahip olduğu söylenemez. Hanefîlerin dikkate aldığı mesh vasfı ise kolaylaştırma (tahfif) üzerinde te'sîre sahiptir.³⁰⁷

³⁰⁵ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 317. Bkz. el-Mâverdî, I, 133; es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 7-8; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeraf, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde ty., I, 461-464.

³⁰⁶ el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I-VIII, Thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1431/2010, I, 316

³⁰⁷ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 314.

el-Ğazâlî'ye göre ed-Debûsî'nin değerlendirmeleri hatalıdır. Meshin zati itibariyle kolay olmasından hareketle, kolaylaştırma hükmü üzerinde te'sîre sahip olduğunu söylemek, tarddan başka bir şey değildir. Nitekim başka biri kalkıp, zatında kolay olanın hükmünü ağırlaştırmak daha uygundur diyebilir. Münâsebet, bu tür lafzî benzerliklerden daha üstün bir anlama sahiptir. Meshin yer bakımından kolaylaştırma üzerindeki te'sîrine gelince, onun da hükme münasib olduğunu söylemek doğru olmaz. Öyle ki, "Hangi münasebetle mesh vasfı az bir kısmın meshedilmesiyle yetinmenin caiz oluşunu gerektirir?" diye sorulduğunda, illetle hüküm arasında münasebet bulunmadığını itiraf etmek zorunludur. Çünkü bu sorunun cevabında işin varacağı yer, meshin salt alamet olduğunu kabul etmektir. Öte yandan eş-Şâfiî'nin esas aldığı vasıf da böyledir. Dolayısıyla her iki mezhebin önde gelen bilginlerince münasib olmayan vasıfların esas alındığını söylemek mümkündür. Bu gibi meselelerde illetle hüküm arasında kurulan münasebet, son derece zayıf bir hayal ve vesveseden ibarettir.³⁰⁸

Abdestte niyet: Bilindiği gibi şâfiî mezhebine göre abdestte niyet farzdır.³⁰⁹ Konuya ilişkin eş-Şâfiî'nin, "Her ikisi de tahârettir. Nasıl birbirinden ayrılırlar." diyerek abdesti teyemmüme kıyas ettiği nakledilmektedir.³¹⁰ el-Ğazâlî'ye göre bu kıyasta dikkate alınan vasıf, tardî niteliktedir. Sonraki dönemde şâfiî bilginler, tahâret vasfıyla yetinmeyip, hadesten tahâret ya da hükmî tahâret gibi daha özel vasıfları esas almış olsalar bile, bunlardan hiçbirinin hükme münasib olduğu söylenemez. Bu kıyas, abdestin, diğer asıllarla karşılaştırılmasıyla ortaya çıkmaktadır.³¹¹

Oruca geceden niyet: Şâfiî bilginlere göre Ramazan orucu farz olduğu için, tıpkı kaza orucunda olduğu gibi niyette ta'yîn (farz olduğunun belirtilmesi) ve tebyât (niyetin geceden yapılması) gerekmektedir. Hanefilere göre ise Ramazan orucunun vakti belirli (savm-u ayn) olduğu için, tıpkı nafîle oruçlar gibi ta'yîn ya da tebyât gerekmez. el-Ğazâlî, hanefîlerin esas aldığı vasfın ta'yîn hususunda müessir olduğunu

³⁰⁸ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 317-321; bkz. a.mlf., *el-Mustasfâ*, II, 312.

³⁰⁹ el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, I-VII, Dâru's-Selâm, Kâhire 1417/1997, I, 245.

³¹⁰ Nakledilmektedir, diyoruz. Çünkü sözü edilen kıyas eş-Şâfiî'nin kendi eserlerinde bulunmamakta, ilk defa el-Muzenî, onu eş-Şâfiî'ye nispet etmektedir. el-Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısri, *el-Muhtasar* (eş-Şâfiî'nin *el-Um* adlı kitabının sonunda), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1410/1990, VIII, 94. ed-Debûsî, benimsediği teoriye uygun olarak eş-Şâfiî'ye nispet edilen bu sözü kıyas değil nükte olarak değerlendirmektedir. ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 19.

³¹¹ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 325-328; bkz. a. mlf., *el-Mustasfâ*, II, 314.

kabul etmekle birlikte, tebyât hususunda tardî nitelikte olduğunu söylemektedir.³¹² Gerçekten de ed-Debûsî'nin, sözü edilen vasfın tebyât üzerindeki te'sîrini göstermekte zorlandığı açık bir şekilde görülmektedir. O, Ramazan orucunun Ramazan ayı dışında tutulan oruçlara kıyas edildiğini söylemekte ve bu kıyasta esas alınan çeşitli fikhî gerekçeleri şöyle açıklamaktadır:

Fikhî gerekçelerden ilki: Orucun tek ruknü vardır: yeme, içme ve cinsel arzulardan uzak durmak. Niyet, uzak durma eyleminin Allah için yapıldığını belirlemek için şart koşulmuştur. Şayet niyet zevâl vaktinden önce yapılırsa, ruknün çoğuyla birliktelik yapmış, az bir kısmıyla birliktelik yapmamış olur. Bir şeyin fesâdı, yokluğuna hükmedildiğinde olur. Oysa burada niyetin varlığı daha tercihli olduğundan, var olduğu kısma itibar edildi. Böylece müessir bir vasıfla ta'lil edilebildi. Aynı hüküm namaz ve hac için geçerli değildir. Çünkü onların rukunleri, birden fazladır. Namaza başlamak için iftitâh tekbiri getirmek, hac fiillerine başlamak için ihrâma girmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu ikisinde niyet, ibadete başlama anında bulunması gerekir. Şayet niyet, ibadete kendisiyle başlanılan eylemle hiçbir biçimde birliktelik yapmazsa ibadete başlanılmış olmaz. Ancak iftitâh tekbiri ya da telbiyenin çoğuyla birliktelik yaparsa, ibadet sahih olur. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse Allah'ın adını anmakla ibadete başlamış olacağından, başlarken söylediği sözün çoğu niyetle birliktelik ettiğinde ibadete başlamış olacağı hususunda şüphe etmiyoruz. Bütün bunların neticesi olarak, yokluk tarafı tercihli olduğu için, zevâl vaktinden sonra niyeti caiz görmüyoruz.

Fikhî gerekçelerden ikincisi: Niyetin vakti, eylemden hemen öncedir. Çünkü onunla eylemin Allah için yapıldığı belirlenmektedir. Oruç, fecrin doğmasıyla başlar. Fecrin doğduğu vakti bilmek ise zordur. Ancak astrolojiyi bilenler ve gecenin saatlerine ilişkin bilgisi olanlar bilebilir. Öte yandan fecrin doğduğu vakit, uyku ve gaflet vakti olup, o vakte kadar uyanık kalmak meşakkattir. Nitekim o vakitte uyumak haram değil, bilakis gece namazı kılanların sahurdan sonra uyumaları sünnettir. O vakte kadar uyanık olursa bile fecrin doğduğu vakit tam olarak bilinemeyebilir. Bu nedenlere bağlı olarak niyetin başlangıca bitişik olması şartı düşmüş, başlamadan önce ya da başladıktan sonra niyet etmek caiz görülmüştür. Gecenin başında niyet edildiğinde meşakkat kalmaz denilirse, deriz ki: Gecenin başında niyet etmek caiz olduğuna göre, zevâlden önce niyet etmek öncelikle caiz olur. Çünkü normal şartlarda, namazda olduğu gibi niyet ettikten sonra başka bir şeyle uğraşmak niyeti bozar. Niyet zevâl vaktinden önce yapıldığında ise ruknün çoğuyla birliktelik yapmış olur. Şu halde meşakkati gidermek için gecenin başında niyet etmek caiz görüldüğüne göre zevâlden önce niyet etmek öncelikle caizdir. Gecedan niyet etmek daha faziletli olduğu halde bunu nasıl dersin? denilirse, deriz ki: Gecedan niyet etmenin fazileti, kişinin bu sayede kendini ertesi gün oruç tutmaya

³¹² el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 321-322

hazırlamasından kaynaklanmaktadır. Yoksa orucun edasını daha kâmil bir biçimde yapmış olmak ya da ihtiyata tutunmak amacı taşımamaktadır. Mesela mescide erken gitmekle, ezan okunduktan sonra hızla gitmek arasında böyle bir ilişki vardır. Mescide erken gitmenin faziletli oluşu, edanın daha kâmil olmasıyla ilgili değildir. Öte yandan oruca gecedan niyet edildiğinde meşakkatin tam olarak kalktığı söylenemez. Gecenin sonuna doğru ergenlik çağına giren bir çocuk ya da adet dönemi biten bir kadın, gecenin başında oruç tutma yükümlülüğü bulunmadığı ve niyet emrine muhatab olmadığı halde, o andan itibaren ertesi gün oruç tutmakla yükümlü olmaktadır. Geceyi baygın olarak geçirip sabahleyin ayılan kimseler de böyledir. Bunların üzerindeki niyet meşakkati, gündüzün çoğunda bulunup az bir kısmında bulunmayan niyete itibar edilmediği sürece kalkmaz.

Üçüncü fikhî gerekçe: Şayet biz, niyetsiz olarak yeme ve içmeden uzak durma eylemini oruç tutmama (fitr) olarak kabul edersek, o günün orucu geçmiş olur. Şayet biz, onu gündüzün çoğunda mevcut olan niyet sebebiyle o günün orucu yerine sayarsak, orucu bir tür eksiklikle -niyete ihtiyaç duyan ruknün bir kısmını niyetsiz olarak- eda etmiş oluruz. Söz konusu eksiklikle beraber tutulan orucu yok saymaktansa caiz görmek, ibadet görevinin yerine getirilmesi amacına daha yakındır. Keffâret oruçları ve diğer mutlak oruçlarda durum, bundan farklıdır. Çünkü belirli vakti olmayan oruçların vakti, kişi ölmediği sürece geçmez. Bu oruçlardaki bozukluk sebebiyle vakit geçmiş olmadığından, onlarda başlangıçtan itibaren niyeti şart koştuk. Yani orucun vakti geçmesin diye itibar ettiğimiz eksik niyetle tutulan bu tür oruçları yok saydık (Ramazan orucunda itibar ettiğimiz, gündüzün az bir kısmında bulunmayıp çoğunda bulunan niyete, burada itibar etmedik). Bu tıpkı, keffâret orucunda araya giren adet dönemleri nedeniyle, keffârete yeniden başlamak gerekli görülmediği halde, araya giren hastalık dönemlerinde tutulamayan oruçlar nedeniyle keffârete yeniden başlamanın gerekli görülmesi gibidir. Çünkü keffârette araya adet döneminin girmemesi mümkün değildir. Şayet orucun peşpeşe tutulmadığı gerekçesiyle yeniden başlamayı gerekli görürsek, o oruç tutulamaz. Dolayısıyla oruç geçmesin, tutulsun diye peşpeşe olma şartı düşer. Aynı durum hastalık için geçerli değildir. Çünkü adet olarak iki ay boyunca hastalanmamak mümkündür. Bu nedenle peşpeşe olma şartı, hastalık hususunda dikkate alınmaktadır. Şu kadar var ki, ileri sürdüğümüz son gerekçe, zayıftır. Çünkü Ramazan orucuna gecedan niyet ederek hiçbir eksiklik olmadan vaktin geçmesini önleme imkânı bulunmaktadır. Şu halde kişi, kendi ihtiyarıyla niyeti terk ederse mazur görülemez. Meşakkatsizce sakınabilecekken sakınmadığı gaflet halinin etkisiyle niyeti terk ederse de böyledir. Nitekim gece niyet etmekten alı koyan gaflet hali, Ramazan'da az görülür.³¹³

³¹³ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 211-213.

Yukarıdaki uzun alıntı, hanefî fıkıh literatüründe ed-Debûsî ile başlayan süreçte meydana gelen değişimi göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Özellikle te'sîr teorisinin benimsendiği ve illetle hüküm arasında akılla kavranabilen bir ilişkinin olması gerektiği düşüncesinin yaygınlık kazandığı dönemde yazılan eserlerde, bir kıyas işleminde dikkate alınan vasfın te'sîrini göstermek için oldukça geniş yer ayrılabilmekte ve dikkat çekici bir gayret sarfedilebilmektedir. el-Ğazâlî'nin ifadelerinden, bazı şâfîlerin de aynı tutumu benimsediği sonucu çıkmaktadır. Onun ifadesine göre Merv bölgesinde yaşayan fakîhler (Merâvize), aralarında ed-Debûsî'nin illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan teorisi yaygınlık kazanınca, teorisinin derinliğini ve bazı karışıklıkları kavrayamadıklarından, *asılların tanıklığını delil gösterme* (istişhâd bi'l-usûl) yöntemine karşı çıktılar. Münazara sırasında asılları tanık gösterenlere *fıkıhtan anlamayan ahkâmî* (hükümcü) diye lakap taktılar. el-Ğazâlî, sert bir biçimde eleştirdiği söz konusu yaklaşım hakkında, "Bundan daha büyük sapkınlık olabilir mi?... Allah, kendisini doğru yola iletmediği ve muvaffakiyet ihsan etmediği kimseleri bu duruma düşürür." demektedir. Ona göre şer'î hükümlerin büyük çoğunluğu kıyasla sabit olmuşken ve kıyasın doğruluğu naslardan mana ve alametlerin elde edilmesine bağlı iken, asılların tanıklığına itibar edilmesine karşı çıkanlar, nasıl olur da şer'î hükümler üzerinde ictihâdî tasarruflara imkan verebilirler. Asıllarla istişhâd edenlere ahkâmî demek, şer'iate makbul olan şeyin hükümler değil, akılla kavranabilen müessir manalar olduğunu iddia etmektir. Onlar, sapkınlık içine düşerek şer'î hükümleri basit vâizlerin bile zayıf gördüğü tamamen hayal mahsulü zayıf hikmetler üzerine dayandırmaktadırlar. Böylece selefın yolunu ve mezhebin kurucusu eş-Şâfî'den nakledilenleri terk etmiş olmaktadır.³¹⁴

el-Ğazâlî'nin eleştirilerinden anlaşıldığı gibi, o ed-Debûsî'nin vasfın müessir olduğunu göstermek için yaptığı açıklamaları bir tür zorlama olarak görmektedir. Yani o, ed-Debûsî'yi illetle hüküm arasında gerçekte olmayan bir münasebet ilişkisi kurmaya çalışmakla itham etmektedir. Ona göre bu meselede, ne hanefîlerin ne de şâfîlerin dikkate aldığı vasf te'sîre sahiptir. Şâfîlerin dikkate aldığı vasf (Ramazan orucunun farz oluşu), hiçbir şekilde hükmün konulmasına münâsib olmayan tardî nitelikte bir vasıftır. Ancak hükmün illeti olduğu hususunda belli düzeyde zan elde edilebilmektedir. Şöyle ki, Ramazan orucunda niyetin vakti ile ilgili düşündüğümüzde kaza ve nafîle

³¹⁴ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 322.

orucu olmak üzere iki asilla karşılaşırız. Ramazan orucunun farz olması, ayırt edici bir özellik olarak hemen akla gelmektedir. Dolayısıyla farz ve nafil oruç ayrımı, niyetin vakti hususunda alamet olarak takdir edilmiştir ki, bu alametle hüküm arasında bizim bilmediğimiz bir münasebet ilişkisi bulunduğu kabul edilir. Hanefiler, vaktin belli olması sebebiyle Ramazan orucunu nafil oruca kıyas ettiklerinde durum bundan farklı değildir. Tıpkı orucun farz olma vasfıyla niyetin vakti arasında münasebet olmadığı gibi vaktin belli olmasıyla niyetin vakti arasında da münasebet yoktur. Şu kadar var ki, söylenenlerden yola çıkarak her vasfın illet kabul edilmesi mümkün değildir. Mesela keffâret orucunda keffâret vasfı, nezr orucunda nezr vasfı, kaza orucunda kaza vasfı esas alınmaz. Çünkü farz olma vasfı, asılların kendisine tanıklık ettiği bir vasıf iken, diğer vasıflar hakkında asılların tanıklığı yoktur. Asıllar arasında müşterek olup bizim bilmediğimiz bir maslahat yönüne sahip olduğu kabul edilen vasıf, alamet olmaya daha uygundur. Asılların tanıklığı, vasfın illet olduğu hususunda daha güçlü zan oluşturmaktadır. el-Ğazâlî'ye göre bu konuda illet tespiti, ayırt edici özelliğin talep edilmesiyle gerçekleşmektedir. Hüküm, mechûl maslahatın kendisiyle değil, onun alametiyle ta'lîl edilmektedir. Birçok vasıf arasından yalnızca bir tanesinin alamet olarak seçilmesi, asıllarla karşılaştırarak ayırt edici özelliği belirlemekle olur.³¹⁵

II. FIKIH LİTERATÜRÜNDE TARDÎ (MÜNASİB OLMAYAN) KIYASLAR: İLLET TESPİTİNDE FIKIH-USÛL UYUMSUZLUĞU

ed-Debûsî, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan teoriyi benimsemiş olmakla birlikte, selefîn yaşadığı dönemle kendi yaşadığı dönem arasında geçen süreçte, bir çok kimsenin kıyâs yaparken tardî vasıflara itimad etmeye başladıklarını itiraf etmektedir.³¹⁶ Ona göre kimileri, akl-ı selîm sahibi kimselerin asıllara müracaat edip düşünmeksizin yanlışlığını fark edebileceği vasıflara hüküm bağlamışlardır. Her ne kadar verilen örnekler fıkıh kitaplarında rastlayamasak da, hanefî ve şâfiî usûlcülerin hep bir ağızdan bunu dile getirmeleri, gerçekten de ara dönemde bazı kimseler tarafından tardî vasıfların esas alındığı hususunda güçlü bir kanaat oluşturmaktadır. Verilen örnekler bakıldığında, onların herhangi bir tartışma sırasında kabul edilmelerinin mümkün olmadığı rahat bir şekilde görülebilmektedir. Mesela ed-Debûsî, namazda Fâtihâ Sûresi'ni okumanın farz

³¹⁵ el-Ğazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 323-325; bkz. a. mlf., *el-Mustasfâ*, II, 313.

³¹⁶ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 403.

olduğu görüşüne sahip olan bazı kimselerin tardî vasıfları esas alarak üç biçimsel kıyâs yaptıklarını ileri sürmektedir:

1. Namazda Fâtihâ sûresini okumak farzdır. Çünkü namaza başlama ve bitirme fiilleri arasında çeşitli rükünler bulunmaktadır. Şu halde tıpkı haccın rükünlerinden olan tavâfta yedi şavt olduğu gibi, namazın rükünleri içerisinde yediyle ilişkili bir rükün olması gerekmektedir (Yedi ayetten ibaret olan Fâtihâ sûresini okumak farz kabul edildiğinde namazın kırâat rükünü yediyle ilişkilendirilmiş olmaktadır).

2. Yedi sayısı, temettu' haccı yapan kişinin orucuyla ilgili iki sayıdan biridir (Temettu' haccı yapıp kurbân kesmeye gücü yetmeyen kimsenin üç gün oruçtan sonra yedi gün daha oruç tutması gerekmektedir). Şu halde nasıl ki, Kur'ân'dan üç ayet okumaksızın kılınan namaz geçerli değilse, yedi ayet okumaksızın kılınan namazın da geçerli olmaması gerekir.

3. Üç sayısı, mestler üzerine yapılan meshle ilgili iki sayıdan biridir (Mesh müddeti mukîm hakkında bir, seferî hakkında üç gündür). Şu halde nasıl ki, Kur'ân'dan tek bir ayet okunan namaz geçerli değilse, üç ayet okunan namazın da geçerli olmaması gerekir. Bir ayet, miktar bakımından yedi ayetten eksiktir. Şu halde nasıl ki, yarım ayet okumakla rükün yerine getirilmiş olmuyorsa, bir ayet okumakla da rükün yerine getirilmiş olmaz.³¹⁷

ed-Debûsî'nin, yanlışlığına kolayca hükmedilebileceğini belirttiği yukarıdaki üç kıyâstan ilkinde, namazda okunması gereken ayetlerin sayısı, tavâftaki şavt sayısına kıyâs edilerek, kırâatin yedi ayetten oluşan Fâtihâ Sûresi'yle yapılması gerekli görülmektedir. İkincisinde namazda Fâtihâ Sûresi'nin okunması, Kur'ân'dan en az üç ayet okumaya kıyâs edilmekte, nasıl ki temettu' haccı yapıp kurbân kesmeye gücü yetmeyen kimsenin üç gün oruçtan sonra yedi gün daha oruç tutması gerekiyorsa, namazda üç ayetle yetinip yedi ayetten oluşan Fâtihâ Sûresini okumamak câiz görülmemektedir. Üçüncüsünde ise yolcunun mesh müddetinin üç gün, mukîmin bir gün olmasından hareketle, namazda Kur'ân'dan üç ayet okumak, bir ayet okumaya kıyâs edilmekte, böylece bir ayet okumak yeterli olmadığı gibi, üç ayet okumak da yeterli görülmemektedir. Bir ayetin yeterli görülmemesi ise tıpkı yarım ayet gibi tam bir ayetin de yediden eksik olmasıyla açıklanmaktadır. Görüleceği üzere bunların hiç

³¹⁷ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 366.

birinde şer'in itibar ettiği bir vasfın dikkate alındığını ya da en azından illele hüküm arasında bir münâsebet olduğunu söylemek mümkün değildir.

ed-Debûsî, yalnızca diğer mezheplere mensup bilginler arasından değil, hanefî bilginler arasından da o dönemde müessir vasıflar yerine tardî vasıfları esas alanların olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. ed-Debûsî, hanefî bilginlerin birinden (vâhid min şuyûhinâ), tardî vasıfların esas alındığı biçimsel bir kıyâs işittiğini söylemektedir. O bilginin abdestte niyetin farz olmadığını ortaya koymak amacıyla yaptığı kıyâs şu şekildedir: “Abdest, belirli azalarda yerine getirilen farz-ı ayndır. Şu halde kısâs ya da hırsızlık suçunun cezâsı olarak el kesmeye kıyâsla, yerine getirilirken niyet şart koşulmaz.”³¹⁸

Abdestin kısâs ya da had cezalarına kıyas ederek, nasıl ki abdest azalarından olan el kesilirken niyet gerekmiyorsa, abdest alırken de niyetin gerekmeyeceğini söyleyen bir kimsenin, bu kıyâsı izah etmesi mümkün değildir. Bu tür kıyâslar tardî nitelikte vasıfların esas alındığı biçimsel ve hikmeti anlaşılamayan kıyâslardır. Nitekim ed-Debûsî, yukarıdaki biçimsel kıyâsların hiç birinde asilla fer' arasında benzerlik bulunmadığını ve akl-ı selîm sahibi kimselerin bu tür kıyâsların yanlışlığını hemen kavrayacağını söylemektedir. Ona göre seleften nakledilenler arasında böyle kıyâslara rastlamak mümkün değildir. Selefin muhîl (ihâle yoluyla bilinen) ya da mülâim olmayan vasıflara hüküm bağladığı görülmemiştir. Muhîl ya da mülâim olmayan vasıflara hüküm bağlayanlar, tard ehlinden aşırı gidenler (haşviyye)dir.³¹⁹

Fıkıh usûlü literatüründe bazı bilginler tarafından tardî vasıflara hüküm bağlandığını gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Mesela abdestte niyetin farz olduğu görüşündeki bilginlerden bazılarında şu kıyas nispet edilmektedir: “Abdest, hadesin iptal ettiği ve seferde yarıya düşen bir ibadettir. Şu halde tıpkı namazda olduğu gibi abdestte de niyetin farz olması gerekir.”³²⁰ Özellikle şâfiî usûlcüler, hanefîlerin tardî vasıflara itibar ettiklerini iddia ederek bununla ilgili bazı örnekler vermektedirler. Bunlardan ilki ve en meşhur olanı, cinsel organa dokunmanın abdesti bozmadığını göstermek amacıyla yapılan kıyâslardır. Bu kıyaslar, bir hanefî usûlcü Abdulazîz el-Buhârî'nin onları bazı hanefîlere nispet etmekte bir sakınca görmemesi bakımından ayrı

³¹⁸ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 366.

³¹⁹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 366.

³²⁰ ez-Zerkeşî, V, 248.

bir önem taşımaktadır. Abdulazîz el-Buhârî'nin yanlışlığında şüphe olmayan kıyâslara örnek verdiği söz konusu kıyâsa göre, kaleme ya da tarlayı ekmek için kullanılan aletlere dokunmanın abdesti bozmadığı gibi, cinsel organa dokunmanın da abdesti bozmadığı söylenmektedir.³²¹ İkincisi ise Kâdî Ebu't-Tayyib [et-Taberî]'nin bazı Iraklı hanefilere nispet ettiği sa'yin haccın rükünlerinden olmadığını göstermek amacıyla yapılan kıyâstır. Bu kıyâsa göre herhangi sıradan iki dağ arasında koşmaya kıyasla sa'yin, haccın bir rükünü olmadığı söylenmektedir: “Safâ ve Merve arasındaki sa'y, iki dağ arasında koşmaktır. Şu halde nasıl ki Nîsâbûr'da iki dağ arasında koşmak haccın rükünü değilse, Safâ ile Merve arasında koşmak da haccın rükünü değildir.”³²²

İllet tespit teorilerinin olduğu döneme kadar geçen süreçte yapıldığı anlaşılan bu tür kıyaslara fıkıh kitaplarında yer verilmemektedir. Anlaşılan o ki, ara dönemde bazı bilginler tarafından tardî vasıflara hüküm bağlanmış olmasına rağmen, daha sonra bu uygulama terk edilmiştir. Nitekim illet tespitine ilişkin teorilerin oluşmaya başladığı dönemden itibaren usûlcüler, ittifakla şer'î hükümlerin buna benzer vasıflara bağlanmasını caiz görmemektedirler.³²³

Usûl bilginlerinin tardî vasıflarla ilgili tutumu böyleyken, fıkıh literatürü hicrî beşinci yüzyılda tardî nitelik taşıyan vasıflardan tam olarak ayıklanabilmiş değildir. Özellikle hicrî beşinci asrın ortalarına kadar Irak'ta yazılan fıkıh literatüründe, kıyas ya da istidlâl olarak tabir edilen birçok delilde tardî nitelik taşıyan vasıflara hüküm bağlandığı görülmektedir. Hanefîlerden et-Tahâvî, el-Cessâs, el-Kudûrî, mâlikîlerden İbnu'l-Kassâr, Kâdî Abdulvehhâb, şâfiîlerden el-Mâverdî ile hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserleri sözünü ettiğimiz biçimsel kıyâs ve istidlâl örnekleriyle doludur. Şüphesiz bu durum, söz konusu dönemde fikhî tartışmaların yapıldığı meclislerde, belirtilen türde delillerin kullanıldığını göstermektedir.

Kanaatimizce teorik olarak tarda karşı çıkan bilginlerin fıkıh eserlerinde tardî nitelik taşıyan kıyaslara yer vermeleri, iki şekilde izah edilebilir. İlk olarak, bunların aslında kıyâs değil, başka bir istidlâl yolu olarak görüldüğü ve bu nedenle fıkıh kaynaklarına alındığı öne sürülebilir. Nitekim bazı bilginler tarafından onların *asıllarla*

³²¹ Abdulazîz el-Buhârî, III, 557; Ayrıca bkz. eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra*, I, 462; ez-Zerkeşî, V, 248-249.

³²² ez-Zerkeşî, V, 249.

³²³ Bir önceki bölümde belirtildiği üzere, ilk dönem mâlikî usûlcülerden İbnu'l-Kassâr teoride tardî vasıflara itibar etmekte, ancak sonraki usûlcüler ittifak halinde bu hususta ona muhalefet etmektedirler.

istidlâl ya da *asılların tanıklığı* olarak ifade edilmesi bununla ilgilidir.³²⁴ Ancak bu izah biçimi, onların bazı bilginler tarafından neden kıyâs olarak nitelendirildiğini ya da dikkate alınan vasfın neden illet olarak isimlendirildiğini açıklığa kavuşturmamaktadır. İkinci olarak, söz konusu dönemde fıkıh bilginlerinin, teorik olarak tarda karşı çıkmalarına rağmen kendilerinden önceki geleneği devam ettirme amacıyla eserlerinde *tardî* nitelik taşıyan kıyâslara yer verdikleri öne sürülebilir. Bu izah biçimi ise belirtilen eserlerde *tardî* kıyâsların neden yoğun olarak kullanıldığı sorununa çözüm getirmemektedir. Zira geleneğin devam ettirilmesi amacı, onların yoğunluk hissi vermeyecek biçimde kullanılmasıyla gerçekleştirilebilir. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, sorunun ikinci şekilde izah edilmesinden yanadır. Onun konuyla ilgili değerlendirmeleri şu şekildedir:

Önceki hanefî bilginler, kitaplarında *tardî* nitelik taşıyan hiçbir kıyâsa yer vermemişler, yalnızca delil olarak nitelendirilebilecek olan kıyaslara yer vermişlerdir. İmâm Muhammed, *ez-Ziyâdât* ve *es-Siyeru'l-Kebîr* adlı eserlerine birçok delil almış olmasına rağmen *tardî* nitelik taşıyan hiçbir kıyasa yer vermemiştir. Yine İmâm Muhammed, *Kitâbu'l-İlel*'de hiçbir şekilde *tardî* nitelik taşıyan kıyâslara yer vermemiştir. İhtilâf-u Zufer ve Ya'kûb adlı eser, özellikle şer'î hükümlerin illetlerini göstermeyi amaçlamış olmasına rağmen, içerisinde *tardî* nitelik taşıyan hiçbir kıyas yoktur.

Sonraki Iraklı hanefî bilginler ise hükümleri *tardî* nitelikteki vasıflarla ta'lîl ettiler. Bizim [Buhâra ve Semerkantlı] arkadaşlarımızın çoğu da onlara uydular. Akl-ı selîm olanlar ise onlara uymayıp, delilleri *tardî* vasıflara yer vermeksizin zikrettiler. Biz, bazı meselelerde **bereketlenmek amacıyla** (bi tarîki't-teberruk) sonraki bilginlere uyarak *tardî* kıyâslara yer vermemiz dışında, genel olarak *tardî* nitelikteki kıyâsları zikretmiyoruz. Zira bir meselede delîl ya da fikhî gerekçe belirtilmediği sürece *tardî* kıyâsların sıralanmasında hiçbir fayda bulunmamakta, delîl zikredildiğinde ise *tardî* kıyâslara ihtiyaç kalmamaktadır.³²⁵

Görüleceği üzere Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, ilk dönem fıkıh literatüründe *tardî* nitelik taşıyan hiçbir delil bulunmamasına rağmen, bunların sonraki dönemde fıkıh literatürüne girdiğini ve özellikle Bağdatlı hanefî bilginler arasında yaygın olarak kullanılan bu tür delillerin terkedilmesi gerektiğini söylemektedir. Bir diğer ifadeyle ona göre sözü edilen kıyâslar, kullanılmaması gerektiği halde kullanılan ve bazı bilginler tarafından kullanılması adet haline getirilen fâsid delillerdir. Ancak anlaşılan o ki, ona

³²⁴ Bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 336-338. Konuyla ilgili örnekler aşağıda gelecektir.

³²⁵ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn, *Ma'rîfetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, Thk. Abdulkâdir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1420/2000, 210-211.

göre geleneği devam ettirmek ve bereketlenmek amacıyla bu delillere sınırlı olarak yer vermekte herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Ramazan orucuna niyetin vakti konusunda yapılan kıyâsları buna örnek vermektedir.

Şâfiîler, Ramazan orucuna geceden niyet edilmesi gerektiği hususunda şu kıyâsı yapmaktadırlar: “Ramazan orucu, farz bir ibadettir. Şu halde başlamadan önce ya da başlama anında niyet etmeksizin yerine getirilemez. Bunun delili, namaz, hac ve zekât gibi diğer ibâdetlerdir.”³²⁶

Hanefiler ise Ramazan orucuna gündüz niyet edilebileceği hususunda şu kıyâsı yapmaktadırlar: “Ramazan ayı içerisinde gündüz başlanan oruç, tek bir oruç olup tutulması farzdır. Şu halde tıpkı nafil oruçlarda olduğu gibi gündüz yapılan niyetin geçerli olması gerekir.”³²⁷

Bu kıyaslarda, neden niyetin geceden yapılması gerektiği ya da gerekmediği hususunda bir açıklama yoktur. Dolayısıyla bu kıyasları yapanlar, kaçınılmaz olarak “Neden, sizin söylediğiniz gibi olsun? Neden Ramazan orucuyla diğer oruçlar arasında fark olmasın?” gibi sorulara muhatap olurlar. Konuyla ilgili fikhî gerekçe ortaya konulmadan bu tür vasıflara hüküm bağlamak mümkün değildir. Nitekim şâfiî bilginler meselenin fikhî gerekçesini şu şekilde ortaya koymaktadırlar: “Fiil, ancak niyetle ibadet niteliği kazanır. İbadet, kulun Allah için yaptığı fiildir. Allah için yapılan fiiller niyetsiz yapılmaz. Niyet, kulun bir fiili Allah için yapmayı kastetmesidir. Bir fiile başlarken niyet edilmeyip daha sonra edildiği zaman, (niyet edilinceye kadar) yerine getirilen kısım Allah için olmuş olmaz. Niyet edildikten sonraki kısım ise Allah için yerine getirilmiş olur. Yani ibadetin tümü değil bir kısmı eda edilmiş olur. Bu nedenle hiçbir ibadette niyet, sonraya bırakılmaz. Nafil oruçlar ise bundan farklıdır. Çünkü nafil oruçta sürenin tam bir gün olması gerekmemektedir.”³²⁸

Hanefiler ise şâfiîlerin fikhî gerekçesine şu şekilde cevap vermektedirler: “Müslümanlar, ibadetin her bir cüzünde niyetin şart koşulmadığı hususunda görüş birliği içerisindeyler. Nitekim her bir cüzde niyeti akılda tutmak, kimsenin gücü dahilinde değildir. Niyet, ibadetin yokluğuna hükmedilmeyecek kadar şart koşulmaktadır. İbadetin edasında, yerine getirilmesi mümkün olmayan bir şeyi şart

³²⁶ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, 211.

³²⁷ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, 212-213.

³²⁸ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, 211-212.

koşmak, hikmet sahibi olmayan sefihlerin yapacağı bir iştir. Bu nedenle namazın başında yapılan niyet yeterli görülmede, oruca geceden niyet etmeye izin verilmektedir. Her ne kadar namaza başlamadan bir süre önce yapılan niyetlerin ilkesel olarak geçersiz sayılması gerekse de, bu niyetler namaza başlarken yapılmış kabul edilir. Tıpkı namaza başlamadan bir süre önce niyet edilebildiği gibi, Ramazan orucuna başladıktan sonra da niyet edilebilir. Aksi halde şek günü (Şa'bân ayının 30. günü), oruç tutmak mümkün olmamakta ve orucun yokluğuna hükmedilmesi gerekmektedir. Aynı durum, sabahleyin uyandığında âdetinin sona erdiğini gören kadın ya da sabahleyin uyandığında ergenlik çağına girdiğini gören çocuk için de geçerlidir. Geceden niyet etmeyi unutan bir kimsenin de uyandığında niyet edebilmesi gerekir. Zira bu sayılan durumlarda, oruca geceden niyetin şart koşulması, orucun yokluğuna götürecektir bir şeyin, yani yerine getirilmesi mümkün olmayan bir şeyin şart koşulması demektir ve böyle bir şartın koşulmasında hiçbir hikmet bulunmamaktadır.³²⁹

Yukarıdaki örnekten hareketle Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, tardî kıyâsların zikredilmesinde hiçbir fayda bulunmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü tarafların konuyla ilgili fikhî gerekçelerini anlatmadan tardî kıyaslarla yetinmeleri mümkün değildir. Fikhî gerekçeler anlatıldıktan sonra ise tardî kıyaslara ihtiyaç kalmamaktadır. Ona göre akl-ı selîm sahibi fakîhlerin bunlarla meşgul olmamaları, bilakis delil olmaya elverişli kıyaslarla meşgul olmaları gerekmektedir. Ancak Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, pratikte buna tam olarak riayet edilmesini o dönem için mümkün görmemekte ve tarda karşı çıkan bilginlerin neden furû-ı fıkha ilişkin eserlerinde bu tür kıyâslara yer verdiklerinin anlaşılmasına yardımcı olan şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Hükümü delile bağlayıp, tardî vasıfları terk etmek gerekmektedir. Şu kadar var ki, şayet bir fakîh, tardî kıyâsları kullanmayı adet edinen bir topluluk içerisinde ise, onun bu tür kıyasları kullanması zorunluluk haline gelir. Çünkü, onları kullanmadığı takdirde, beraber bulunduğu kimseler, onu kınarlar, eleştirirler ve kötülerler.³³⁰

Aşağıda, tardî nitelikteki kıyâsların yoğun olarak kullanıldığı literatüre ve söz konusu literatürden örnek meselelere yer verilecektir.

³²⁹ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, 212.

³³⁰ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, 213

A. Hanefî Fıkıh Literatürü

1. et-Tahâvî'nin Eserleri

Tardî nitelik taşıyan vasıflarla kıyâs ve istidlâl, ulaşılabildiği kadarıyla literatürde ilk defa et-Tahâvî'nin eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. et-Tahâvî, sözü edilen türden delilleri, bazen birbiriyle çelişen rivayetlerden birini tercih etmek amacıyla kullanmaktadır. Mesela kameti ezan okuyan kişinin mi yoksa farklı bir kişinin mi getirmesi gerektiği hususunda böyle bir durum söz konusudur:

et-Tahâvî'nin belirttiğine göre ezan okuyan ile kamet getirenin aynı kişi olması gerektiğine delâlet eden rivayetlerin yanı sıra, tam aksine delâlet eden rivayetler de bulunmaktadır. Rivayetler birbiriyle çeliştiğinden meselenin hükmünü nazar yoluyla aramak gerekmektedir. Nazar yoluyla bakıldığında görülür ki, iki adamın tek bir ezanı aralarında paylaşarak okumalarının uygun olmadığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Ezan ve kamet, tek şey kabul edilirse, aynı kişi tarafından okunması uygun olur. İki ayrı şey kabul edilirse, farklı kimseler tarafından okunmasında sakınca olmaz. Cuma namazı ile hutbeye bakıldığında, ikisinin birbirine tam olarak bağlı olduğu görülür. Öyle ki, hutbe olmadan Cuma namazı olmaz. Buna rağmen hatîb ve imâmın aynı kişi olması şart koşulmamaktadır. Kamet, namaza ezandan daha yakın olduğu halde kametle namaz için de aynı durum söz konusudur. Yani kameti getiren ile namaz kıldırın aynı kişi olabildiği gibi, farklı da olabilir. Şu halde ezanı okuyanla kameti getirenin aynı kişi olması gerekmez.³³¹

et-Tahâvî, yukarıdaki meselede kamet getirenin ezan okuyanla aynı kişi olması gerekip gerekmediğini çözüme kavuşturmak amacıyla, benzer meseleler tespit etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Cuma namazı ile hutbe arasında ya da kâmetle namaz arasında benzer bir ilişkinin olduğunu öne sürmektedir. Ona göre ezan-kamet arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için, namaz-hutbe ya da namaz-kâmet arasındaki ilişkiye bakılmalıdır. Buna göre Cuma namazını kıldırının hutbe verenle ya da imamın kâmet getirenle aynı kişi olmasının gerekli görülmemesi, kamet getirenin ezan okuyanla aynı kişi olmasının gerekli olmadığı anlamına gelmektedir. Anlaşıldığı üzere bu tür bir

³³¹ et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I-IV+I, Thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1414/1994, I, 142-143.

benzetmede tamamen biçimsel özellikler dikkate alınmakta, neden ezan-kamet ilişkisinin diğerleri gibi değerlendirilmesi gerektiği sorusu cevapsız kalmaktadır.

et-Tahâvî, söz konusu yöntemi o kadar sık kullanmaktadır ki, çoğu zaman rivâyetler arasındaki çelişki giderildikten sonra bile tercih edilen görüş onunla desteklenmektedir. Konuyla ilgili rivayetler nakledilip araları uzlaştırıldıktan sonra mesele bir de nazar yoluyla (min tarîki'n-nazar) ispat edilmeye çalışılmaktadır. Bunlardan birinde et-Tahâvî, rivâyetler arasındaki çelişkiyi giderdikten sonra nazar kelimesiyle birlikte asılların tanıklığı ifadesini kullanmaktadır: Kadının kocasına zekat verip veremeyeceği ile ilgili söz konusu meselede, bilindiği gibi Ebû Hanîfe, kadının kocasına zekât vermesini caiz görmezken, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed caiz görmektedir. et-Tahâvî, ilgili rivayetlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediğine işaret ettikten sonra, nazar ve asılların şahitliği yoluyla³³² şu şekilde delil getirilebileceğini söylemektedir:

Kocanın karısına zekat veremeyeceği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Bunun sebebi, kocanın karısına bakmakla yükümlü olması değildir. Zira erkek kardeş, kız kardeşe bakmakla yükümlü olduğu halde ona zekât verebilir. Şu halde kocanın karısına zekât verememesinin sebebi, aralarında olan bağıdır. Bu bağ kişinin anne ve babasıyla olan bağına benzemektedir. Nasıl ki, ebeveyne zekat vermek ya da ebeveynden zekat almak caiz değilse, bir adamın karısına zekat vermesi ya da ondan zekat alması caiz değildir. Öyle ki, karı koca arasındaki söz konusu bağ, tıpkı yakın akrabalıklarda olduğu gibi, birbirlerine şahitlik yapmalarının ve hibeden rücû etmelerinin önünde engel teşkil etmektedir.³³³

Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in kadınların kocalarına zekat verebileceği yönündeki görüşü benimsemelerinde, tarafların birbirine bakma yükümlülüğünün bulunup bulunmaması vasfını esas almaları etkili olmuştur. Onlara göre kocanın karısına zekat verememesinde, kocanın karısına bakmakla yükümlü oluşu te'sîr etmiştir. Dolayısıyla kadınların kocalarına bakma yükümlülüğü bulunmadığından kadınların kocalarına zekat verebilecekleri sonucu çıkmaktadır. et-Tahâvî'ye göre ise Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in dikkate aldıkları vasıf, hükümde herhangi bir te'sîre sahip değildir. O, Ebû Hanîfe'nin görüşünü ispat edebilmek amacıyla bu meselede, asıllarda

³³² نلتمس حكم ذلك بعد من طريق النظر وشواهد الأصول

³³³ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 25-26.

dikkate alındığı bilinen akrabalık bağının dikkate alınması gerektiğini söylemektedir. Asılların tanıklık ettiği kadarıyla akrabalık bağı, hibe ve şahitlik konularında dikkate alınmıştır. Yakın akrabalar, birbirlerinin lehine şahitlik yapmamakta ve birbirlerine yaptıkları hibeden rücu edememektedirler. Buna bağlı olarak, akrabalık bağının hibeden rücu etmeye ya da bir kimsenin lehine şahitlik yapmaya engel teşkil etmesinden hareketle, zekat vermeye de engel teşkil etmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Halbuki, et-Tahâvî'nin dikkate aldığı akrabalık bağının şahitlik ya da hibeden rücu etme gibi hükümlerde te'sîre sahip olduğu rahat bir şekilde anlaşılabiliriyorken, zekat üzerinde nasıl bir te'sîre sahip olduğu anlaşılammamaktadır. Bir diğer ifadeyle nafaka yükümlülüğü dikkate alınmadığı takdirde salt evlilik bağının zekatla ne ilgisi olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır.

et-Tahâvî'nin aynı yöntemle ispat etmeye çalıştığı iki meseleyi daha örnek vermek, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. **İlk örnek**, kulağın meshedilmesiyle ilgilidir. et-Tahâvî, kulağın ön tarafının yüze dahil olmadığını, dolayısıyla kulağın ön yüzünü meshetmenin yeterli olduğunu söyleyerek, nazar yoluyla iki delil getirmektedir:

1. İhramlı kadın, yüzünü örtmeyip başını örter. Başıyla birlikte kulakların hem iç hem de dış kısmını örtmesi gerektiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. İhramlı kadın hakkında kulakların başın hükmüne tabi olması, mesh hakkında da kulakların başa tabi olduğuna delâlet etmektedir.

2. Kulakların arka kısmının meshedilmesinde görüş birliği bulunurken, ön kısmının meshedilip edilmeyeceğinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Diğer abdest azalarına bakıldığında, bir kısmı yıkanıp bir kısmı meshedilen hiçbir abdest azasının olmadığı görülür. Şu halde nazar yoluyla denilir ki, kulakların ön kısmı, arka kısmı gibi meshedilir.³³⁴

Görüldüğü gibi et-Tahâvî, kulağın ön yüzünü yıkamak gerekip gerekmediği hususunda iki farklı kıyâs yapmış, bunlardan ilkinde ihramlı kadının örtünmesine ilişkin hükümleri, ikincisinde ise diğer abdest azalarıyla ilgili hükümleri esas almıştır. İlkinde kulakların ön ve arka kısımlarının ihramlı kadının örtünmesi hususunda aynı hükmü aldığı gerekçesiyle abdestte de aynı hükmü alacaklarına hükmedilirken, ikincisinde

³³⁴ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 33-34.

kulağın ön ve arka kısımlarının tıpkı diğer abdest azaları gibi aynı hükmü alması gerektiği sonucuna varılmıştır. Dikkat edilirse her ikisinde de hükme te'sîr eden bir vasıf belirlenmemiş, tartışma konusu edilen meselenin benzer meselelerle aynı hükmü alması gerektiği varsayılmıştır. Halbuki, kulağın diğer abdest azalarından farklı bir hüküm almasında ya da ihramlı kadının örtünmesiyle ilgili hükümlerden bağımsız olarak değerlendirilmesinde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Fıkıh usûlünde yaygın olarak benimsenen teoriye göre dikkate alınan vasıfla hüküm arasında hükmün ona bağlandığı hususunda akılla kavranabilen bir ilişki olması gerekirken, yukarıdaki iki kıyasın bu nitelikte olduğu söylenemez.

İkinci örnek, iflas eden kimsenin mallarında öncelikli hak sahibi olanlarla ilgilidir. Bir kimse, satın aldığı malı teslim aldıktan sonra bedelini ödemediği iflas ederse, o mala el koyma hakkının kime ait olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kimine göre satıcı, öncelik hakkına sahipken, kimine göre bütün alacaklılar eşit düzeyde hak sahibidirler. et-Tahâvî, konuyla ilgili farklı rivayetleri uzlaştırarak, alacaklıların eşit düzeyde hak sahibi oldukları sonucuna varmaktadır. Meselenin nazar yoluyla ispatını ise iki şekilde yapmaktadır.

1. Satıcının bedelini alıncaya kadar malı teslim etmeme hakkı vardır. Mal, satıcının elindeyken, müşteri borcunu ödemediği ölürse, satıcı öncelik hakkına sahiptir. Müşteri, malı teslim aldıktan sonra, borcunu ödemediği ölürse, alacaklılar eşit hakka sahiptirler. Müşterinin iflas etmesi de ölmesi gibidir.

2. Mal, satıcının elindeyken, müşterinin bedelin bir kısmını ödemesi ile hiç ödemesi arasında ayırım yapmaksızın, satıcıya öncelik hakkı verilmektedir. Müşteri malı teslim aldıktan sonra ise bedelin bir kısmını ödemiş olması durumunda, alacaklıların eşit hakka sahip oldukları hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Şu halde bir kısmını ödemekle hiç ödememek arasında bir ayırım yapmamak gerekir.³³⁵

et-Tahâvî, satın aldığı malı teslim aldıktan sonra bedelini ödemediği iflas eden kimseyi, sözü edilen durumda ölen kimseye kıyâs ederek aynı hükmü almaları gerektiğini söylemektedir. Halbuki, neden her ikisinin de aynı hükümde olmaları gerektiğine ilişkin bir bilgi yoktur. Yalnızca, tartışma konusu olan meselenin kendisine benzeyen asılla aynı hükümde olması gerektiği varsayılmaktadır. İkinci kıyasta ise aynı

³³⁵ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 166-167.

şekilde bedelin bir kısmının ödenmesiyle hiç ödenmemesi arasında fark olmadığı kabul edilmekte, neden aynı hükmü almaları gerektiği sorusuna cevap verilmemektedir. Dolayısıyla yapılan kıyâsların klasik hanefî kıyâs teorisine uygun düştüğünü söylemek mümkün değildir.

Buraya kadar verilen örneklerde et-Tahâvî'nin kıyastan farklı isimler kullanması nedeniyle sözü edilen delillerle kıyasın kastedilmediği, kıyastan başka istidlâl yollarının kastedildiği öne sürülebilir. Ancak et-Tahâvî, kimi zaman, yukarıdakilere benzer delilleri kıyâs diye isimlendirmekte bir sakınca görmemektedir. Sözgelimi et-Tahâvî, abdestte başın tamamının meshedilmesinin gerekli olmadığını **nazar ve kıyas** yoluyla şu şekilde ortaya koyduğunu söylemektedir:

Abdest azalarından bazıları yıkanır, bir tanesi ise meshedilir. Yıkanan azaların bir kısmını yıkamakla yetinmenin caiz olmadığı, bilakis hepsinin yıkanması gerektiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Başın meshedilmesiyle ilgili olarak ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kimisi hepsinin meshedilmesini gerekli görürken, kimisi ise bir kısmının meshedilmesini yeterli görmektedir. Bu görüşlerden birini tercih etmek üzere, mestlere baktığımızda görürüz ki, mestlerin neresine mesh edileceği hususunda görüş ayrılığı bulunmasına rağmen, mestin bir kısmına meshetmenin yeterli olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Şu halde nazar ve kıyâs yoluyla başın bir kısmını meshetmekle yetinmenin caiz olduğu anlaşılmaktadır.³³⁶

Bilindiği gibi kıyâs yapılırken, hükmün konulmasında dikkate alındığı bilinen ya da en azından hükmün konulmasında dikkate alınmış olabileceği düşünülen bir vasfın esas alınması gerekmektedir. Ancak et-Tahâvî'nin, açık bir şekilde, kıyas olarak nitelendirdiği yukarıdaki işlemde, belirtilen türde bir vasfın esas alınmadığı görülmektedir. Bunun yerine o, başa yapılan meshle, mestler üzerine yapılan meshin, her ikisinin de mesh vasfında ortak olmaları sebebiyle aynı hükmü almaları gerektiğini düşünmektedir ve bu yolla görüşün diğer görüşlere göre daha kabul edilebilir olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

et-Tahâvî'nin klasik hanefî kıyâs teorisine uygun düşmediği halde kıyâs kelimesini kullandığı örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bununla ilgili iki örnek daha

³³⁶ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 31.

verilebilir. Birinci örnek meclis muhayyerliği hakkında, ikincisi ise intikal tekbirleri hakkındadır:

1. et-Tahâvî, meclis muhayyerliği hakkında şöyle demektedir: Sözleşmelerin konusu, beden, mal, menfaat ya da evlilik olabilmektedir. Evlilik ve menfaat/kira sözleşmeleri, icâb ve kabul ile tamamlanır, tarafların meclis muhayyerliği hakkı yoktur. Şu halde **kıyas ve nazar** yoluyla diğer sözleşmeler de icab ve kabul ile tamamlanırlar, taraflara meclis muhayyerliği hakkı verilmez.³³⁷

2. et-Tahâvî, kimilerine göre namazda aşağı doğru yapılan intikallerde tekbir getirmenin sünnet olmadığını söylemektedir. Ancak ona göre namazda aşağı ya da yukarı doğru yapılan bütün intikallerde tekbir getirmek sünnettir. Bunun nazar yoluyla delili şöyledir: Namaza tekbirle başlandığı gibi rukû, secde ve ilk oturuştan kalkarken de tekbir getirilmektedir. Bunların ortak noktası, namazda bir halden diğer hale geçmektir. Şu halde kıyâmdan rukûa ya da secdeye inerken de aynı durum söz konusu olduğundan, öncekilere **kıyasla** tekbir getirilir.³³⁸

2. el-Cessâs'ın Eserleri

et-Tahâvî'den nakledilen yukarıdaki delillerin çoğu sonraki fıkıh kitaplarında kendilerine yer bulamasalar da, genel olarak fıkıh literatürünün tardî nitelikteki kıyaslardan tam olarak arındırıldığı söylenemez. el-Cessâs teorik olarak kıyâsta tardî vasıfların esas alınmasına karşı çıkmasına rağmen, furû-ı fıkha ilişkin eserlerinde yer verdiği bir çok delil klasik hanefî kıyâs teorisine uymamaktadır. Bunlardan bazıları tıpkı et-Tahâvî'nin yaptığı gibi birbiriyle çelişen rivâyetlerden birini tercih etmek amacıyla kullanılırken, bazıları birbiriyle çelişen rivâyetler olmadığı halde müstakil birer delil olarak kullanılmaktadır. Rivayetler arasında tercihte bulunmak amacıyla kullanılanlara aşağıdaki kıyâsları örnek vermek mümkündür:

1. el-Cessâs, Hz. Peygamber'in güneş tutulması namazını diğer namazlara benzer ya da onlardan farklı kıldığına dair çeşitli rivayetler bulunduğunu, bu rivayetlerden asıllara uygun olanla amel etmenin daha uygun olacağını

³³⁷ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 17.

³³⁸ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 222.

söylemektedir.³³⁹ Yani güneş tutulması namazı, diğer namazlara kıyas edilerek onlardan herhangi bir farklılığının olmaması gerektiği sonucuna varılmaktadır.³⁴⁰

2. Ezandaki şehâdet cümlelerini okumadan iki defa alçak sesle okumanın (tercî') meşrû olup olmadığı hususunda birbiriyle çelişen rivayetler bulunmaktadır. el-Cessâs'a göre rivayetlerin birbiriyle çelişmesi, asıllarla istişhâd etmeyi, bir diğer ifadeyle asılların tanıklığına başvurmayı gerektirir. Çünkü asılların kendisine tanıklık ettiği hüküm, amel edilmeye daha layıktır. Buna göre ezândaki diğer cümlelere ve kâmete bakıldığında sözü edilen uygulamanın yapılmadığı görülmektedir. Şu halde şehâdet cümlelerinde de yapılmamalıdır. Zira bunların her biri, namaza çağrı olmaları bakımından aynı niteliktedirler.³⁴¹

3. Bayram namazı tekbirleri hakkındaki rivayetler birbiriyle çelişmektedir. el-Cessâs, rivayetlerin birbiriyle çelişmesi durumunda asılların kendisine tanıklık ettiği rivayetlerin tercih edilmesinin daha uygun olduğunu söyleyerek bayram tekbirlerini, tekbirlerin ilkinin namaza başlarken alınması sebebiyle, cenaze namazında alınan tekbirlere benzetmektedir. Cenaze namazında namaza başlarken alınan tekbirle birlikte peşpeşe dört tekbir alındığına göre, şu halde bayram namazının her bir rekâtında peşpeşe alınan tekbirlerin sayısı dört olmalıdır.³⁴²

Görüldüğü gibi el-Cessâs, yukarıdaki kıyâslarda tamamen biçimsel özellikleri dikkate almış ve hükmün konulmasına etki eden vasıfları tespit etmeye çalışmamıştır. Bunlardan ilkinde güneş tutulması namazının diğer namazlardan herhangi bir farklılık taşımaması gerektiği varsayılmaktadır. Yani güneş tutulması namazının diğer namazlar gibi kılındığı kabul edildiği takdirde namazla ilgili hükümler istikrâr kazanacak ve tüm namazların aynı şekilde kılındığı biçimindeki kuralın hiçbir istisnası olmayacaktır. Aynı şekilde ikinci kıyâsta ezandaki şehâdet cümlelerinin diğer cümlelerden ve kâmetten herhangi bir farklılık taşımaması gerektiği varsayılmaktadır. Yani ezandaki şehâdet cümlelerinin, diğer cümlelerin ve kâmetin icrâ edildiği gibi icrâ edileceği kabul edildiği takdirde ezân ve kâmetle ilgili hükümler istikrâr kazanacak ve ezândaki tüm cümlelerin aynı şekilde icrâ edileceği biçimindeki kuralın hiçbir istisnası olmayacaktır. Üçüncü kıyâsta ise bayram namazının her bir rekatindeki tekbirlerin sayısı ile cenaze

³³⁹ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 179-180.

³⁴⁰ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, III, 123.

³⁴¹ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 551.

³⁴² el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 157; Ayrıca bkz. II, 201, 437; VIII, 36.

namazındaki tekbirlerin sayısını birbirine benzetmekte, neden böyle olması gerektiği hususunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

et-Tahâvî ve el-Cessâs tarafından sıklıkla kullanılan yukarıdaki deliller, hanefî kıyâs teorisine uygun değildir. Görüldüğü üzere bu deliller, ağırlıklı olarak, birbiriyle çelişen rivayetlerden birini tercih ederken kullanılmaktadır. Nitekim el-Cessâs onları kıyas yerine çoğunlukla asıllarla istidlâl ya da asılların tanıklığı biçiminde ifade etmektedir. Ancak el-Cessâs'ın, bunlardan bazılarında illetin varlığından bahsetmesi, kıyâsla aralarında net bir ayırımın henüz yerleşmediğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Sözelimi el-Cessâs, akşam namazı vaktini sabah namazı vaktine benzetilmesinde **illetin** güneş ışığının görülmesi olduğunu söylemektedir. Meselenin ayrıntısı şu şekildedir:

Yatsı namazı vaktinin şafağın kaybolmasıyla girdiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak şafağın ne olduğu hususu tartışmalıdır. Çoğunluğa göre şafak, güneşin batmasından sonra ortaya çıkan kızıllık; Ebû Hanîfe'ye göre ise kızıllık kaybolduktan sonra ortaya çıkan beyazlıktır. Bununla ilgili olarak et-Tahâvî şöyle demektedir:

Bu hususta düşündüğümüzde görüyoruz ki, sabah namazı vaktinde önce kızıllık, sonra beyazlık meydana gelir. Kızıllık ve beyazlığın her ikisi de sabah namazı vakti içerisinde. Bunlar kaybolduğunda sabah namazı vakti sona erer. Öyleyse akşam ortaya çıkan kızıllık ve beyazlığın her ikisi de tek bir vakit, yani akşam namazı vakti içerisinde. Sabah ve akşamdaki hüküm, aynıdır. Sabah namazı vaktinde olduğu gibi, akşam namazı vaktinin sona ermesi için de her ikisinin kaybolması gerekir.³⁴³

et-Tahâvî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşü ispat etmek amacıyla gökyüzünün güneşin batmasından sonraki durumunu, güneşin doğmasından önceki durumuna benzetmektedir. Gerçekten de, gökyüzünde sabah ve akşam ortaya çıkan kızıllık ve

³⁴³ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 156. Adı geçen eserden daha sonra yazıldığı anlaşılan Ahkâmûl-Kur'ân'da bu kıyas şu şekildedir: "Tıpkı güneşin doğmasından önce fecr doğduğu gibi, güneşin batmasından sonra şafak kaybolmaktadır ve her iki durumda da gökyüzünde kızıllık ve beyazlık ortaya çıkmaktadır. Fakihler şunda görüş birliği etmişlerdir ki, sabah namazı sözü edilen kızıllık ve beyazlığın her ikisinin de doğmasıyla vacib olur. Şu halde yatsı namazı da -sabah namazında olduğu gibi- her ikisinin kaybolmasıyla vacib olur." (et-Tahâvî, *Ahkâmû'l-Kur'ân*, I, 175). Ahkâmû'l-Kur'ân'da kızıllık ve beyazlığın fecrden daha önce ortaya çıkıp kaybolduğu anlaşılmaktadır ki, bunda bir yanlışlık olmalıdır. Gerçekte, bunların her ikisi de fecrden daha sonra ortaya çıkar. Öte yandan Şerhu Meâni'l-Âsâr'da, sabahki beyazlığın kızıllığı takip ettiği söylenilmektedir ki, bunda da bir yanlışlık olmalıdır. Çünkü sabahki kızıllık, beyazlığı takip eder. Bkz. el-Cessâs, *Ahkâmû'l-Kur'ân*, III, 263.

beyazlık, güneşin ufuk çizgisine yakınlığı sebebiyle görülmektedir. Ancak bu işlemin kıyâs olarak adlandırılmasına imkan yoktur. Zira ne illet tespit edilmiş, ne de te'sîrden bahsedilmiştir. Ne var ki, aynı delil el-Cessâs'ın Ahkâmu'l-Kur'ân'ında karşımıza farklı bir formda çıkmaktadır. Ona göre akşam namazı vaktinin sabah namazı vaktine benzetilmesindeki illet, kızılık ve beyazlıktan her birinin güneşin cisminin değil ışığının görülmesiyle ortaya çıkmasıdır. Kızılık ve beyazlığın her ikisinin de sabah namazı vaktine dâhil olması, güneş ışığının görülmesiyle ortaya çıkmalarından kaynaklanmaktadır ki, aynı illet akşam namazı vakti için de geçerlidir.³⁴⁴

el-Cessâs'ın tamamen biçimsel niteliklerin esas alındığı böyle bir benzetmede, illet terimini kullanmış olması, onun illetle hüküm arasında akılla kavranabilen belli düzeyde ilginin varlığını gerekli görmediği anlamına gelmektedir. Nitekim daha önce belirtildiği gibi bu husus, onun tarafından teorik düzeyde ifade edilmiş değildir.

Benzer şekilde el-Cessâs, hanefî mezhebinde ortak malın zekâtı hesaplanırken her bir ortağa düşen payın dikkate alınmasını şöyle açıklamaktadır: Zekata tabi mallarda aranan yıllanma şartının, başkasının mülkünde gerçekleşmesi dikkate alınmaz. Yani malın başkasının mülkünde kaldığı süre, yıl hesabına eklenmez. Mesela altı ay önce satın alınan bir mal, ondan önce altı ay kadar satıcının mülkünde kaldı diye zekâta tabi olmaz. Şu halde zekât yükümlülüğünün diğer sebebi olan nisâb, başkasının mülkünde olan malla tamamlanmaz. Bundaki **illet**, yıllanma ve nisâbdan her birinin zekât yükümlülüğünün sebebi olmalarıdır.³⁴⁵

Kıyas ve illet kelimelerinin et-Tahâvî ve el-Cessâs tarafından bu şekilde kullanılmaları, hanefî kıyas ve illet teorisine uygun düşmemektedir. Burada el-Cessâs'ın illet tespitinde klasik hanefî teoriye göre daha geniş bir çerçeve örgördüğü, dolayısıyla ona göre yukarıdaki örneklerin kıyâs olarak adlandırılmasında herhangi bir sorun olmadığı iddia edilebilirse de, yukarıdaki kıyâsların onun kıyâs teorisine bile uygun düştüğünü söylemek mümkün değildir. Anlaşılan o ki, yukarıdaki kıyâslar, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Iraklı hanefîler tarafından yaygın olarak kullanıldığını belirttiği ve mümkün olduğunca uzak durmayı tavsiye ettiği tardî kıyâslara denk düşmektedir.

³⁴⁴ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 263; Daha önce yazdığı anlaşılan bir başka eserde et-Tahâvî'nin tutumunu devam ettirmektedir. Bkz. a. mlf., *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 509.

³⁴⁵ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 260.

3. el-Kudûrî'nin Eserleri

et-Tahâvî ve el-Cessâs'da görülen yukarıdaki deliller, sonraki dönemde ed-Debûsî ve es-Serahsî tarafından büyük ölçüde terk edilmiştir. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi bu iki fakîh, eserlerini müessir olmayan vasıfları ayıklamak amacıyla yazdıklarını açık bir şekilde ifade etmektedirler. Ancak hanefî fikhının bu iki önemli temsilcisine geçmeden önce, ed-Debûsî ile aynı dönemde yaşayan ve hanefî mezhebine ait muhtasar metinlerin en önemlilerinden birini yazan el-Kudûrî'ye değinmek gerekmektedir. Onun furû-ı fıkha dair geniş eserinde, bu tür deliller geniş bir yer teşkil etmekte, ed-Debûsî'nin hassasiyetine sahip olmadığı net bir şekilde görülebilmektedir. Mesela, el-Kudûrî, el-Cessâs'ın güneş tutulması namazıyla ilgili yukarıdaki delilini aynen aktarmakta ve ona başka kıyâslar ilave etmektedir:

Her rekatte tek rukû' olduğu görüşünü benimseyen hanefîlerin delilleri:

1. Çünkü güneş tutulması namazı, nâfiledir. Şu halde tıpkı diğer nâfile namazlar gibi her rekatte tek rukû olması, iki rukû birden yapılmaması gerekir.
2. Çünkü güneş tutulması namazı farz namazlara benzetilse, yine tek rekatte iki rukû birden yapılmaması gerekir.
3. Çünkü namazdaki ziyade fiillerde değil zikirlerde sabit olmuştur. Şu halde diğer namazlar gibi her rekatte tek rukû yapılması gerekir.
4. Çünkü rukû', namazın rükünlerinden biridir. Şu halde tıpkı secde gibi güneş tutulmasına bağlı olarak sayısı artmaz.
5. Çünkü diğer namazlarda eksikliğe yol açan bir davranış, güneş tutulması namazında meşrû olamaz. Şu halde tıpkı namazda sağa sola yönelmek ya da fazladan secde yapmak gibi davranışlar meşrû olmadığı gibi fazladan rukû' yapmak da meşrû değildir.

Her rekatte iki rukû' olduğu görüşünü benimseyen şâfiîlerin delilleri:

6. Güneş tutulması namazı, belirli bir vakitte cemâtle kılınması meşrû kılınan bir nâfiledir. Şu halde tıpkı bayram namazı gibi, güneş tutulması namazının kendisiyle diğer namazlardan ayrıldığı bir fazlalığa sahip olması gerekir.

7. Rukû', secdelerden önce yerine getirilen bir rükündür. Şu halde düzenli olarak kılınmayan bir namazda (fî salâtin ğayr-i râtibê) tıpkı tekbîr gibi tekrar etmek gerekir.³⁴⁶

el-Kudûrî'nin eserinde hacda sa'yin hükmü hakkında çok sayıda tardî nitelikte kıyâs sıralanmaktadır. Sa'yin farz değil vâcib olduğunu ve kurbanın sa'y yerine geçebileceğini ileri süren hanefîlere nispet edilen kıyâslar şunlardır:

1. Sa'y, tavâftan önce yapılması câiz olmayan bir ibadettir. Şu halde tıpkı iki rekat (tavâf namazı) gibi rükün değildir.

2. Sa'y, doğrudan Ka'be ile ilgili olmayan ve sayıyla yapılan (zû aded) bir ibadettir. Şu halde tıpkı şeytan taşlama gibi rükün değildir.

3. Sa'y, ihrâmlyken tekrârı olmayan bir ibadettir. Şu halde tıpkı tıraş olma gibi rükün değildir.

4. Sa'y rükün olsaydı, hac ibadetleri arasında kendisiyle aynı cinsten vâcib bir ibadet daha olması gerekirdi. Nitekim haccın rükünlerinden tavâf ve Arafat vakfesi'yle aynı cinsten vâcib birer ibadet daha bulunmaktadır (Vedâ tavafı ve Muzdelife vakfesi). Şu halde kendisiyle aynı cinsten vâcib bir ibâdet daha bulunmadığına göre sa'y rükün değildir.

5. Sa'y, ziyâret tavâfından önce ve sonra yapılan bir ibadettir. Şu halde tıpkı şeytan taşlama gibi rükün değildir.

6. Tavâf ve sa'y, isimleri aynı mekânları farklı iki ibadettir (Kur'ân'da sa'y, tavâf olarak ifade ediliyor. Bkz. el-Bakara 2/158.). Şu halde tıpkı Arafat vakfesi ve Muzdelife vakfesi'nde olduğu gibi biri rükün diğeri vâcibdir.

7. Sa'y, doğrudan Ka'be ile ilgili olmayan ve sayıyla yapılan bir ibadettir. Şu halde tıpkı şeytan taşlama gibi yerine kurban kesmek caizdir.

8. Sa'y, abdestin şart koşulmadığı ve Harem Bölgesi'ne has bir ibadettir. Şu halde tıpkı Muzdelife vakfesi gibi yerine kurban kesmek caizdir.

9. Sa'y, ihramlyken yapılan bir ibadettir. Şu halde tıpkı vakfe ve tavâf gibi yerine geçen şey, aynı cinsten olur.

³⁴⁶ el-Kudûrî, II, 1005, 1008.

Sa'yin farz olduğunu ve yerine kurban kesilmesinin caiz olmadığını ileri süren şâfîlere nispet edilen kıyâslar ise şunlardır:

1. Sa'y, sayıyla yapılan bir yürümedir. Şu halde tıpkı tavâf gibi haccın rüknüdür.
2. Sa'y, aynı yerde tekrar eden bir yürümedir. Şu halde tıpkı tavâf gibi haccın rüknüdür.
3. Sa'y, hac ve umrede aynı şekilde yapılan bir ibadettir. Şu halde tıpkı ihram gibi yerine kurban kesilmesinin caiz olmaması gerekir.
4. Sa'y, hac ve umreye dahil olan bir ibadettir. Şu halde yerine kurban kesilmesinin caiz olmaması gerekir. Bunun aslı tavâftır.³⁴⁷

el-Kudûrî, yukarıdaki iki meselede olduğu gibi, neredeyse ele aldığı tüm meselelerde tardî nitelik taşıyan kıyâslara yer vermektedir. Bu durum, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin belirttiği gibi Iraklı hanefiler arasında tardî nitelikteki kıyâsların kullanılmasının adet haline geldiğini göstermektedir.

B. Mâlikî Fıkıh Literatürü

Iraklı mâlikîlerden İbnu'l-Kassâr ve Kâdî Abdulvehhâb'ın eserlerinde sözü edilen tardî kıyâsların yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Tardın illet tespitinde sahîh bir yöntem olduğunu ileri süren İbnu'l-Kassâr, abdestin başında besmele çekmenin vâcib olmadığı hususunda birçok delil ortaya koymaktadır. Mesela onlardan birinde abdesti açıkça itikafa kıyâs ettiğini söyleyerek, itikafın başında herhangi bir şey söylemenin gerekli olmadığından hareketle abdestin başında da herhangi bir şey söylemenin gerekli olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre abdestin itikafa kıyâs edilmesindeki illet ise ne abdest ne de itikafın sonunda herhangi bir şey söylemenin gerekli olmamasıdır.³⁴⁸ Esasen İbnu'l-Kassâr, teorik olarak tardın illet tespitinde sahîh bir yöntem olduğunu benimsediği için onun teorisiyle pratiği arasında herhangi bir uyumsuzluktan söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle İbnu'l-Kassâr'ın eserlerinde yer verdiği tardî kıyâslar, aşağıda usûl-furû uyumu bağlamında ele alınacaktır.

³⁴⁷ el-Kudûrî, IV, 1882-1886.

³⁴⁸ İbnu'l-Kassâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasen Alî b. Umer el-Bağdâdî, *Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâf beyne Fukahâi'l-Emsâr*, I-III, Thk. Abdulmecîd b. Sa'd b. Nâsır es-Suûdî, Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Riyâd 1426/2006, I, 100.

Iraklı mâlikîlerden Kâdî Abdulvehhâb'ın illet tespitinde tardî sahih bir yöntem olarak benimsediğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak o, eserlerinde tardî nitelik taşıyan kıyâslara yer vermiştir. Mesela onun aktardığına göre mâlikî mezhebinde teyemmümde kolların dirseklere kadar mı, yoksa bileklere kadar mı meshedilmesi gerektiği hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Dirseklere kadar meshedilmesi gerektiği görüşündekilerin kıyasları şu şekildedir:

1. Kol, meshedilen bir azadır. Dolayısıyla yüzde olduğu gibi abdestteki sınırların geçerli olması gerekir.

2. Teyemmüm hadesten tahârettir. Şu halde tıpkı abdestte olduğu gibi kolları dirseklere kadar meshetmek gerekmektedir.³⁴⁹

Yukarıdaki kıyâslardan ilkinde kol, meshedilen bir aza olması bakımından yüze benzetilmekte ve abdestteki sınırların aynen geçerli olması gerektiğine hükmedilmektedir. İkincisinde ise teyemmüm hadesten tahâret olması bakımından abdeste benzetilmekte ve abdestteki sınırların geçerli olması gerektiğine hükmedilmektedir. Ancak ne kolun meshedilen bir aza olması ne de teyemmümün hadesten tahâret oluşu, dirseklere kadar mesh üzerinde te'sîre sahiptir. Bu kıyâslar tamamen tardî niteliktedir.

Bileklere kadar meshedilmesi gerektiği görüşündekilerin kıyasları ise şu şekildedir:

1. Teyemmümde kolların meshedilmesi gerektiği yönündeki hüküm, mutlak olarak el (yed) kelimesine bağlanan bir hükümdür. Şu halde tıpkı hırsızlık haddinde olduğu gibi sınırın bilek olması gerekmektedir.

2. Kol, abdest konusunda sınırları nasla belirlenmiş bir azadır. Sınırları nasla belirlenmiş azalar için öngörülen bedel, eksik olarak yerine getirilmektedir. Bunun delili, ayaklardır. Nitekim ayakları yıkamak yerine ondan bedel olarak mestlerin yalnızca üst kısmı meshedilmektedir.³⁵⁰

İlk kıyâsta teyemmümle ilgili bir hüküm, hırsızlık haddine kıyâs edilmiş, ancak böyle bir kıyâsın neden yapıldığına ilişkin bilgi verilmemiştir. İkinci kıyâsta

³⁴⁹ Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî, *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, I-II, Thk. el-Habîb b. Tâhir, Dâr-u İbn Hazm, Beyrût 1420/1999, I, 158-159.

³⁵⁰ Kâdî Abdulvehhâb, *el-İşrâf*, I, 159-160.

teyemmümde kolların meshedilmesi, abdest alırken kolların yıkanmasına alternatif olarak görülmüş ve ayakların yıkanmasına alternatif olarak öngörülen mestler üzerine meshe kıyâs edilmiştir.

Bir başka yerde Kâdî Abdulvehhâb, gayr-i müslimlerin camiye girmelerini caiz görmeyen mâlikîlerin delili olarak şu kıyasa yer vermektedir: Kur'âna hürmeten onu okumaları caiz görülmeyen kimselerin mescide girmeleri yasaklanmıştır. Bunun aslı, adet dönemindeki kadınlar ve cünüp kimselerdir.³⁵¹

Kâdî Abdulvehhâb, namazda rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılmasıyla ilgili tartışmada tarafların benzer deliller öne sürdüklerini aktarmaktadır. Bilindiği gibi namazda rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılması, şâfî ve hanbelîlere göre sünnet, hanefî ve mâlikîlere göre değildir. Kâdî Abdulvehhâb tarafından açıkça ifade edildiği üzere ilk görüştekiler rukûa giderken alınan tekbiri, ilk rekatin kıyâmında alınması bakımından iftitâh (ihrâm) tekbirine; ikinci görüştekiler bir rukûnden diğerine geçmek için konulmuş olması bakımından diğer intikal tekbirlerine kıyas etmektedirler.³⁵²

Netice olarak, hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda, Iraklı hanefilerde olduğu gibi Iraklı mâlikîlerin eserlerinde de tardî nitelik taşıyan kıyâslara rastlanılmaktadır. Bunlardan İbnu'l-Kassâr'ın teorik olarak tarda itibar ettiği bilinmekle birlikte, Kâdî Abdulvehhâb gibi bazı bilginlerin itibar edip etmediği hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Ancak sonraki usûlcüler tarafından yapılan atıflar dikkate alındığında Kâdî Abdulvehhâb'ın tarda teorik olarak itibar etmediği anlaşılmaktadır.³⁵³

C. Şâfî Fıkıh Literatürü

Teorik olarak tarda karşı çıkmalarına rağmen eserlerinde tardî nitelikte kıyâslara yer veren Iraklı bilginleri, şâfîlerden el-Mâverdî temsil etmektedir. Namazda rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılmasıyla ilgili olarak, el-Mâverdî şâfî mezhebinin görüşünü ispat edebilmek için şu kıyâsları yapmaktadır:

1. Namazdaki tüm fiillerin tekrarının olması, namazın başındaki ellerin kaldırılması fiilinin de tekrarlanmasını gerektirir.

³⁵¹ Kâdî Abdulvehhâb, *el-İşrâf*, I, 286.

³⁵² Kâdî Abdulvehhâb, *el-İşrâf*, I, 227-229.

³⁵³ Bkz. el-Bâcî, 655.

2. Rukû tekbirinde iftitâh tekbirinin açıktan (cehrî) okunma gibi diğer tüm vasıflarının bulunması, iki tekbirin ellerin kaldırılması vasfında da ortak olmalarını gerektirir.

3. Bayram namazları gibi tekbirlerin tekrar edildiği namazlarda ellerin kaldırılması, rukû tekbirinde de ellerin kaldırılmasını gerektirir.³⁵⁴

Yukarıdaki kıyâsların ilkinde iftitâh tekbirinde ellerin kaldırılması namazdaki diğer fiillere kıyâs edilmekte ve tıpkı namazdaki diğer fiiller gibi ellerin kaldırılmasının da tekrar etmesi gerektiğine hükmedilmektedir. Rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerini kaldıran bir kimse, sözü edilen tekrarı gerçekleştirmiş olmaktadır. İkinci kıyâsta rukûa giderken alınan tekbir, açıktan okunma gibi diğer tüm vasıflarda ortak olmaları bakımından iftitâh tekbirine kıyâs edilmekte ve iki tekbirin diğer vasıflarda olduğu gibi ellerin kaldırılması vasfında da ortak olmaları gerektiğine hükmedilmektedir. Üçüncü kıyâsta ise rukûa giderken ve rukûdan kalkarken alınan tekbirler, bayram namazı tekbirlerine kıyâs edilmekte ve onlarda olduğu gibi ellerin kaldırılması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Bu kıyâslardan her birinde tardî vasıflar esas alınmıştır. Çünkü vasıfla hüküm arasında istikrar (ittirâd) sağlanması, ancak esas alınan vasfın rukû tekbirinde bulunduğu varsayıldığında mümkün olmaktadır.³⁵⁵

Teorik olarak tarda karşı çıkan el-Mâverdî'nin furû-ı fıkha ilişkin eserinde yer verdiği tardî kıyâslara bir diğer örnek, son iki rekatte kırâatin hükmüyle ilgili yaptığı kıyâslardır. Bilindiği gibi hanefîlere göre dört rekâtlı farz namazların son iki rekâtında kırâat farz değilken, şâfiîlere göre bütün rekâtlarda fatihânın okunması farzdır. Bu konuda el-Mâverdî hanefîlere şu kıyâsları nispet etmektedir:

1. Kırâati açıktan yapma ilk iki rekate tahsis edildiğine göre kırâatin kendisi de ilk iki rekate tahsis edilmelidir.

2. İftitâh tekbiri ve selâm gibi namazdaki vâcib zikirler, her rekatte yapılmamaktadır. (Şu halde kırâatin da her rekatte yapılmaması gerekir.)³⁵⁶

el-Mâverdî'nin şâfiîlere nispet ettiği kıyâslar ise şunlardır:

³⁵⁴ el-Mâverdî, II, 116.

³⁵⁵ es-Serahsî'nin şâfiîlere nispet ettiği bir diğer delile göre bayram namazında rukû tekbirinin bayram namazı tekbirleri içinde sayılması (dokuz tekbir), rukû tekbirinin bayram tekbirleri gibi kabul edilmesini gerektirir. es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14.

³⁵⁶ el-Mâverdî, II, 110. el-Mâverdî'nin hanefîlere nispet ettiği bu iki kıyasa ve konuyla ilgili benzer kıyaslara, hanefîlerden el-Kudûrî eserinde yer vermektedir. Bkz. el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 503-504.

1. Rukû ve secdelerde okunan tesbîhler gibi bütün rekâtlarda okunan duaların hükmü, ilk iki rekât ve son iki rekatta eşittir. Öyleyse tıpkı dualar gibi kırâatin hükmü de eşit olmalıdır. Nitekim namazın rükünlerinden rukû ve secde gibi her rekâta tekrar edilenler, bütün rekâtlarda farz olarak kabul edilmektedir.

2. Kıyâm gibi ikinci rekâta farz olanlar, üçüncü ve dördüncü rekâtlarda da farzdır. O halde kırâatin son iki rekâta farz olması gerekir.

3. Kırâatin tekrarının, rekâtların tekrarına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Mesela sabah namazında üçüncü ve dördüncü rekâtlar bulunmadığı için kırâat tekrar edilmemektedir. O halde rekâtlar tekrar ettiğinde farz olan kırâat tekrar etmelidir.³⁵⁷

Görüldüğü gibi teorik olarak illetin hükme te'sîr³⁵⁸ eden bir vasıf olması gerektiği görüşünü benimseyen el-Mâverdî, tardî nitelik taşıyan kıyâslara eserinde yer vermekte herhangi bir sakınca görmemektedir.

D. Hanbelî Fıkıh Literatürü

Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, furû-ı fıkha ilişkin eserlerinde tardî nitelikte kıyâslara yer veren Iraklı bilginlerdendir. Onun et-Ta'likatu'l-Kebîra fî Mesâilî'l-Hilâf alâ Mezhebi Ahmed adlı hacimli eserinin neşredilen bölümünde sözü edilen türde kıyâslara rastlamak mümkündür. Mesela burada, ikisi itikafa, biri şart muhayyerliğiyle ilgili olmak üzere üç konuda yapılan kıyasları örnek vermek mümkündür. İtikafa ilgili olan ilk mesele, itikafa girilen mescidin özellikleri hakkındadır. Bilindiği gibi hanbelîlere göre itikafa girilen mescidin, namazların cemaatle kılındığı bir mescid olması gerekmektedir. Bu mesele hakkında Ebû Ya'lâ el-Ferrâ şu kıyası yapmaktadır:

İtikaf, tıpkı tavaf gibi şartlarından biri mescid olan ibadetlerdendir. Dolayısıyla itikâfin da tavaf gibi özel bir mescidde yapılması gerekir. Tavafın yalnızca belli bir mescidde yapılması nedeniyle itikafın ona benzetilemeyeceğini ileri sürmek mümkün olsa da, her mescidde değil bazı özel niteliklere sahip mescidlerde yapılması gerektiği hususunda ona benzetilebilir. Nitekim hac kurbanı, harem bölgesinde yerine getirilen

³⁵⁷ el-Mâverdî, II, 110.

³⁵⁸ Birinci bölümde belirtildiği üzere el-Mâverdî te'sîrle münasebeti kastetmektedir.

bir ibadet olması bakımından tavafa benzerken, Mescid-i Haram dışında yerine getirilebilmesi bakımından ondan ayrılmaktadır.³⁵⁹

İtikâfla ilgili olan ikinci mesele, kadının evinde itikâfa girmesinin sahih olup olmaması hakkındadır. Bilindiği gibi hanbelîlere göre kadının evinde itikâfa girmesi sahih değildir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', konuyla ilgili naklî delilleri aktardıktan sonra şu delilleri sıralamaktadır:

1. Erkeklerin itikafa girmesi sahih görülmeyen yerlerde kadınların da itikafa girmeleri sahih görülmemektedir. Bunun delili cadde ve sokaklardır.

2. Cünüp ya da hayızlı bir kimsenin bulunmasında herhangi bir sakınca olmayan yerlerde itikafa girmek sahih görülmemektedir. Bunun delili cadde ve sokaklardır.

3. İtikaf, erkekler için yalnızca mescidde yerine getirilen bir ibadettir. Şu halde kadınlar için de hüküm aynıdır. Bunun delili tavaftır.

4. İtikafıta erkekler için şart koşulan şeyler, kadınlar için de şart koşulmaktadır. Bunun delili, niyet ve bekleme (lubs)dir.³⁶⁰

Şart muhayyerliğiyle ilgili olan mesele ise şart muhayyerliğinin mirasçılara intikal edip etmeyeceği hakkındadır. Şart muhayyerliğinin mirasçılara intikal etmediği görüşünü benimseyen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ın yaptığı kıyaslardan bir tanesi şu şekildedir: Şartla ilgili muhayyerliklerin, hiçbir konuda mirasçılara intikal etmediği görülmektedir. Bunun delili şudur: Bir adamın karısını boşama hususunda muhayyer bırakılan kimse ölse, muhayyerlik hakkı mirasçılara intikal etmemektedir.³⁶¹

Görüldüğü gibi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, ilk meselede itikafı tavafa kıyas etmekte, ancak itikafın neden tavaf gibi kabul edilmesi gerektiği hususunda ikna edici bir izah yapmamaktadır. Yalnızca tavaf ve itikafın başlangıç ve son itibarıyla birbirine benzemesi gerektiği varsayılmaktadır. İkinci meselede ise birinci, üçüncü ve dördüncü kıyaslarda kadınların erkekler gibi kabul edilmesi gerektiği, ikinci kıyasta evlerin cadde ve sokaklar gibi düşünülmesi gerektiği varsayılmaktadır. Üçüncü meselede ise şart muhayyerliğinin talâk muhayyerliği gibi olması gerektiği varsayılmaktadır. Bunların

³⁵⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Bağdâdî, *et-Ta'likatu'l-Kebîra fî Mesâili'l-Hilâf alâ Mezhebi Ahmed*, I-III, Thk. Komisyon (Edit. Nureddîn Tâlib), Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 1431/2010, I, 9.

³⁶⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *et-Ta'likatu'l-Kebîra*, I, 11.

³⁶¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *et-Ta'likatu'l-Kebîra*, III, 144.

hiçbirinde neden öyle kabul edilmesi gerektiği hususunda bir açıklama yapılmamış, yalnızca bazı özelliklerde benzedikleri gerekçesiyle birbiriyle uyumlu olmaları gerektiği sonucuna varılmıştır.

III. İLLET TESPİTİNDE FIKIH-USÛL UYUMU

Teorik olarak karşı çıkılan tardî kıyâsların hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıl fıkıh literatüründe kendilerine yer bulmuş olması, genel olarak fakîhlerin benimsedikleri teoriyi fıkha tatbik etmekte ihmalkâr davrandıkları anlamına gelmemektedir. Fıkıh literatüründe tardî kıyâslara yer verilmesi, yukarıda belirtilen bazı özel sebeplere dayanmaktadır. Nitekim fakîhlerin kıyâsları benimsedikleri teoriye göre şekillendirdikleri ve her bir kıyasta illeti kendisine itibar ettikleri yöntemlere göre tespit etmeye çalıştıkları net bir şekilde görülmektedir.

Hanefîlerin dışındaki bilginlerin büyük çoğunluğu ve hanefîlerden el-Cessâs gibi bilginler, teorik olarak kendisine itibar etmelerinin doğal sonucu olarak furû-ı fıkha ilişkin eserlerinde illeti birçok kere deverân/tard-aks yoluyla tespit etmektedirler. İletinin tard/ittirâd yoluyla bilinebileceğini öne süren mâlikîlerden İbnu'l-Kassâr, furû-ı fıkha ilişkin eserinde birçok kıyâsı bu yolla yapmaktadır. Sebr-taksîm, tüm vasıflar sıralandıktan sonra onlardan biri hariç diğerlerinin yanlışlığının gösterilmesi gereken uzun bir yol olduğu için, fakîhler illetin bu yolla tespit edildiğini nadiren açıkça yazmışlardır. Te'sîr ise tüm bilginler tarafından teorik olarak kendisine itibar edilen bir yöntemdir ve bu nedenle fıkıh literatüründe çok sık rastlanılmaktadır. Ancak özellikle ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin eserlerinde dikkat çekici biçimde vurgulandığı görülmektedir.

A. Deverân/Tard-Aks

el-Cessâs, önceki bölümde belirtildiği üzere teorik olarak, sebr-taksîm ve deverân yoluyla illetin tespit edilebileceği görüşündedir. Hatta hocası el-Kerhî'nin teorik olarak deverân yoluyla illet tespitine karşı çıkmasına rağmen pratikte bu yöntemi sıkça kullandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla illet tespitinde teori ile pratik arasındaki uyum sorununa, el-Cessâs'tan itibaren dile getirilen bir sorun olarak bakılması gerekmektedir. Kanaatimizce el-Cessâs'ın dile getirdiği teori ile pratik arasındaki uyum sorunu, teorinin tam olarak gelişimini tamamlamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira genel olarak fakîhler furû-ı fıkha ilişkin meseleleri, benimsedikleri teorilere uygun

olarak kurgulamaya özen göstermektedirler. ed-Debûsî'den itibaren illet tespitinde deverânı sahîh bir yöntem olarak görmeyen hanefîlerin pratikte bu yöntemi kullandıklarını söylemek mümkün değilken, el-Cessâs ve onun teorisini benimsediği anlaşılan el-Kudûrî, furû-ı fıkha ilişkin eserlerinde deverân yoluyla illet tespiti yapmaktadırlar. Mesela, el-Cessâs, nikah akdinde velinin aracılık etmesinin gerekip gerekmemesiyle ilgili tartışmada bu yolu izlemektedir:

Hanefîlerin görüşünün nazar yoluyla delili, malında tasarruf yetkisi olan erkeklerin kendi başına yaptığı nikah akdinin geçerliliği hususunda bilginlerin görüş birliği içerisinde olmasıdır. Şu halde tıpkı erkekler gibi, mallarında tasarruf yetkisi olan kadınların kendi başlarına yaptıkları nikah akdinin geçerli olması gerekir. Erkeklerin kendi başlarına yaptıkları nikah akdinin geçerliliğindeki illetin, belirlediğimiz vasıf (mallarında tasarruf yetkisine sahip olmaları) olmasındaki delil şudur: Bir adam, malında tasarruf yetkisini kaybedecek biçimde akıl hastası olduğunda kendi başına yaptığı nikah akdi geçerli olmamaktadır. Bu, bizim belirlediğimiz vasfın doğru illet olduğunu göstermektedir.³⁶²

Bilindiği gibi hanefîlere göre bâliğa kızların kendi başlarına yaptıkları nikah akdi geçerli görülmektedir. el-Cessâs, nikâh velâyeti hususunda kadınları erkeklere kıyas ederek, erkeklerin kendi başlarına evlenebilmelerinde illetin, kendi mallarında tasarruf yetkisine sahip olmaları olduğunu söylemekte ve buna bağlı olarak malında tasarruf yetkisine sahip olan kadının, kendi başına yaptığı nikâh akdini geçerli saymaktadır. el-Cessâs'ın, illeti belirlerken deverân yöntemini kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü vasfın varlığıyla hükmün ortaya çıkıp, yokluğuyla ortadan kalkmasını illetin doğruluğunu gösteren bir delil olarak kabul etmektedir.

el-Cessâs'tan başka hanefîlerden deverâna itibar ettiği anlaşılan bir diğer bilgin el-Kudûrî'dir. el-Kudûrî, hanefîlerin faiz yasağı konusunda belirlediği illetin doğruluğunu ispat ederken “belirlediğimiz illetin varlığıyla hükmün var olması, yokluğuyla hükmün yok olması, onun illet olduğunun göstergesidir.” demektedir.³⁶³ Bu cümle, onun illet tespitinde deverâna itibar ettiğini ve sonraki uygulamaların aksine pratikte bu yöntemi kullandığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hanefîlerin dışındaki usûlcülerin çoğunluğu tarafından illet tespitinde teorik olarak itibar edilen deverân, el-Ğazâlî'den önceki dönemde yazılan mâlikî ve şâfî fıkıh

³⁶² el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4, 273; Bkz. a. mlf., *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 103.

³⁶³ el-Kudûrî, V, 2292.

kaynaklarında oldukça sık kullanılmaktadır. Mesela, mâlikîlerden Kâdî Abdulvehhâb el-Bağdâdî, oruç tutmayan hamile bir kadının fidye ödemekle yükümlü tutulmaması gerektiği yönündeki görüşü, tard ve aks yoluyla temellendirirken şöyle demektedir: “Keffâret, oruca karşı yapılan hürmetsizliğin neticesinde vâcib olmaktadır. Bu durum, oruçluyken cinsel ilişkiye giren ve hastalandığı için orucunu bozmak zorunda kalan kimselere bakıldığında anlaşılabilir. Şöyle ki oruçluyken cinsel ilişkiye giren kimse, oruca hürmetsizlik yapıp onu bozduğu için tard yoluyla keffâret ödemekle yükümlü tutulurken, hastalar aks yoluyla keffâret ödemekle yükümlü tutulmamaktadır. Şu halde hamile bir kadın orucunu bozmakla, oruca karşı hürmetsizlik yapmış olmadığından, keffâret ödemekle yükümlü tutulmaz.”³⁶⁴ Anlaşıldığı üzere, keffâretin illeti oruca karşı yapılan hürmetsizlik olarak belirlenmiş ve illetin doğruluğu tard-aks yoluyla kanıtlanmaya çalışılmıştır. Oruca karşı hürmetsizliğin olduğu cinsel ilişki gibi durumlarda keffâretin gerektiği, hürmetsizlikten kaynaklanmayan hastalık gibi durumlarda ise keffâretin gerekmediği söylenerek, bu durum illetin doğruluğu için delil olarak kabul edilmiştir.

Kâdî Abdulvehhâb, evli kadının zina etmesinin nikâh akdine etkisi olmadığını gösterirken benzer bir yol izlemektedir. Ona göre evli kadının zina etmesinin nikâh akdine etki edip etmeyeceği meselesi, kocanın ikrarının etkili olup olmadığı bilindiğinde çözüme kavuşmaktadır. İlgili naslardan kocanın karısını zina etmekle suçlaması durumunda nikahın feshedilmediği anlaşıldığına göre, koca böyle bir ikrarda bulunmadığında nikah feshedilmez. Zira tard ve aks yoluyla bakıldığında kocanın ikrarıyla nikahın feshedildiği durumlarda, ikrar olmadan da nikahın feshedildiği; buna karşılık kocanın ikrarıyla nikahın feshedilmediği durumlarda ikrar olmadan da nikahın feshedilmediği görülmektedir. Mesela kadının dinden çıkması ya da sütkardeş olduklarının anlaşılması durumlarında koca, ikrar etsin ya da etmesin nikâh fesh edilirken, kadının adam öldürmesi ya da hırsızlık yapması durumlarında koca, ikrar etsin ya da etmesin nikâh feshedilmemektedir.³⁶⁵ Anlaşıldığı üzere Kâdî Abdulvehhâb, zina eden evli kadının kocasından ayrılmış sayılmadığını göstermek için meseleyi kocanın ikrarıyla ilişkilendirerek ele almakta, kocanın ikrarıyla feshedilmeyen nikahın,

³⁶⁴ Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî, *Şerhu'r-Risâle*, I-II, Thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî – Ahmed b. Alî, Dâru ibn Hazm, Beyrût 1428/2007, I, 214-215.

³⁶⁵ Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî, *el-Meûne alâ Mezhebi Âlemi'l-Medîne*, Thk. Hamîş Abdulhak, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke ty., 796.

kendiliğinden feshedilmeyeceğini ileri sürmektedir. Bu ilkeyi ise tard-aks yoluyla elde etmektedir.

Şâfiîlerden el-Mâverdî, deverânla ilgili teorik bir tercihte bulunmasa bile furû-ı fıkha ilişkin eseri ona itibar ettiğini gösteren örneklerle doludur. Mesela el-Mâverdî, bir malın yalnızca niyet esas alınarak zekata tabi olmaktan çıkmasına rağmen, yalnızca niyet esas alınarak zekata tabi hale gelmediğini açıklarken bu yola başvurmuştur. Bilindiği gibi, şâfiîlere göre ticaret yapma niyetiyle satın alınan bir malı satmaktan vazgeçmek, onu zekata tabi olmaktan çıkarır. Ticâret yapma niyeti olmaksızın satın alınan bir mal ise satılmadıkça zekata tabi değildir, yani onu satmaya niyet etmekle zekata tabi olmaz. el-Mâverdî, bunun sebebinin açıklarken, zekatın ticarete bağlı olarak vâcib olduğunu, ticaretin ise bir tasarruf olduğunu söylemektedir. Buna göre hükmün fiili başka bir fiile bağlandığı zaman yalnızca niyetle sabit olmaz. Fiilin onunla birliktelik yapması gerekir. Bu meselenin zekat konusundan şâhidi, tard ve aksdir. Tard bakımından hayvanlar, sâime olmakla zekata tabi olurlar. Ma'lûfe hayvanlar, sâime olmalarına niyet etmekle zekata tabi olmazlar. Niyetin fiile geçirilmesi gerekir. Aks bakımından ise süs eşyası olan gümüş, zekata tabi değildir. Gümüş bir eşya, süs için olmasına niyet edilmekle zekata tabi olmaktan çıkmaz. Niyetin fiile geçirilmesi gerekir.³⁶⁶ Görüldüğü gibi el-Mâverdî, niyetin fiile geçirilmesi gerektiği şeklinde bir ilke tespit etmiş ve bu ilkenin doğruluğunu tard-aks yoluyla ortaya koymaya çalışmıştır.

el-Mâverdî'nin illet tespitinde deverân/tard-aks yöntemini kullanmasına bir başka örnek, kulakların yeni suyla meshedilmesi gerektiği hakkında yaptığı kıyâstır. Buna göre el-Mâverdî, kendilerine meshedildiğinde başın meshedilmiş sayılmadığı azalar için yeni su alınması gerektiği biçiminde bir ilke tespit etmiş ve bu ilkenin doğruluğunu tard-aks yoluyla ortaya koymaya çalışmıştır: “Kendilerine meshettiğimizde başı meshetmiş sayılmadığımız organlar, baştan değildirler. Bunun tard yoluyla örneği, eller; aks yoluyla örneği başın arka tarafıdır.”³⁶⁷

el-Mâverdî, kâdî'nin müslüman olması gerektiğini göstermek amacıyla da benzer bir kıyâs yapmaktadır: “Umûmi velâyeti sahih olmayan kimsenin, husûsi velâyeti de sahih olmaz. Bunun tard yoluyla örneği, çocuk ve akıl hastaları; aks yoluyla

³⁶⁶ el-Mâverdî, III, 296-297.

³⁶⁷ el-Mâverdî, I, 121.

örneği müslüman âdil kimselerdir.”³⁶⁸ Görüldüğü gibi, umûmi velâyeti sahih olmayanın husûsi velâyetinin sahih olmayacağı biçiminde belirlenen ilkenin doğruluğu tard-aks yoluyla ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Yani illetin muttarid ve munakis olması onun sıhhatini gösteren bir delil olarak kabul edilmiştir. İlet muttariddir. Çünkü çocuk ve akıl hastalarının, umûmi velayeti sahih olmadığı gibi hususi velâyeti de sahih değildir. İlet munakistir. Çünkü müslüman âdil kimselerin umûmi velayeti sahih olduğu gibi hususi velâyeti de sahihtir. Bir önceki örnekte, kendilerine meshedildiğinde başın meshedilmiş sayılmadığı azalar için yeni su alınması gerektiği biçimindeki ilke, muttarid ve munakistir. Çünkü ellerine mesheden bir kimse başa meshetmiş sayılmazken başın arka tarafında mesheden bir kimse başına meshetmiş sayılır.

B. Tard/İttirâd

Tard/ittirâd, usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından illet tespitinde kendisine itibar edilen bir yöntem değildir. Bilebildiğimiz kadarıyla yalnızca malikî usûlcü İbnu'l-Kassâr ona teorik olarak itibar ettiğini ifade etmekte ve furû-ı fıkha ilişkin eserinde onu kullanmaktadır. Mesela, abdestin başında besmele çekmenin vâcib olmadığı hususunda kıyas yoluyla şu delilleri getirmektedir:

1. Bismelenin unutulduğu abdeste kıyasla vâcib değildir. İlet, her ikisinde de bismelenin söze değil fiile bina edilen bir ibadet olmasıdır.

2. İtikafa kıyasla abdestte besmele vâcib değildir. İlet, ne abdestin ne de itikafın sonlarında bir şey söylemenin gerekmemesidir. Şu halde itikafın başında herhangi bir şey söylemek gerekmediği gibi abdestin başında da herhangi bir şey söylemek gerekli değildir.

3. Çünkü abdest, cinsel ilişkiyle bozulan ve sonunda her hangi bir şey söylemek gerekmeyen bir ibadettir. Bunun delili hacdır.

4. İbadetler iki kısımdır: İlki, oruç gibi ne başında ne de sonunda bir şey söylemek gereken ibadetler; ikincisi, namaz gibi hem başında hem de sonunda bir şey söylemek gereken ibadetlerdir. Bilginlerin ittifakıyla abdestin sonunda bir şey söylemek gerekmediğine göre başında da bir şey söylemek gerekmemektedir. Yani abdest ilk kısımdandır.

³⁶⁸ el-Mâverdî, XVI, 158.

Yukarıdaki kıyâslardan ilkinde abdestin başında besmele çekmemek, besmelenin unutulmasına benzetilmekte ve nasıl ki besmele unutulduğunda abdest geçerli ise, kasten terkedildiğinde de abdestin geçerli olduğu sonucuna varılmaktadır. Aralarındaki ortak özellik ise besmelenin söze değil fiile bina edilmesidir. Esasen besmelenin fiile bina edilmesi, onun söylenilmesini gerektirmeyen bir vasıf değildir. Bir diğer ifadeyle ortak özellik olarak belirlenen vasıf, hükmün konulmasında dikkate alındığı için değil, yalnızca benzerlik için esas alınmıştır. Zira besmelenin terk edildiği abdestin geçersiz olduğu kabul edildiği takdirde *fiile bina edilen besmeleleri terk etmenin o fiili geçersiz saymadığı* biçimindeki kural istikrâr kazanmış olacak ve kural bozulmayacaktır. İkinci kıyâsta abdest, itikafa kıyâs edilmekte, aralarındaki illetin sonlarında bir şey söylemenin gerekmemesi olduğu belirtilmektedir. Sonunda bir şey söylemenin gerekli olmaması, başında bir şey söylemenin gerekli oluşuna engel teşkil etmemektedir. Yani illet olduğu belirtilen vasıf, hükmün konulmasında dikkate alınan ve hükme te'sîr eden bir vasıf değildir. Ancak abdestin başında besmele çekmenin gerekli olmadığı kabul edildiği takdirde, belirlenen kural istikrarlı olmakta ve abdest kuralı bozmamış olmaktadır. Üçüncü kıyâsta abdest, cinsel ilişkiyle bozulması bakımından hacca kıyâs edilmekte, dolayısıyla tıpkı hac gibi abdestin başında da bir şey söylemek gerekmediği sonucuna varılmaktadır. Halbuki bir ibadetin cinsel ilişkiyle bozulması, başında besmele çekilmesini gerektirmeyen bir vasıf değildir. Hac ve abdest arasında akılla kavranılması mümkün olmayan bir bağ kurulmuş ve abdestin tıpkı hac gibi olması gerektiği varsayılmıştır. Dördüncüsünde ise ibadetler ikiye ayrılmış ve abdestin bu kısımlardan birine dahil olması gerektiği ileri sürülmüştür. Yani ibadetlerle ilgili geliştirilen kuralın muttarid olabilmesi için abdestin bu kuralı bozmaması gerektiği söylenmiştir. Ancak ibadetlerin üçe ayrılması ve abdestin tek başına üçüncü kısmı temsil etmesi ihtimali göz ardı edilmiştir. Nitekim İbnu'l-Kassâr, yukarıdaki kıyâsları illetlerin ittirâd niteliği taşıması ve illetlerin aksinde kuralın bozulmayıp istikrârın devam etmesi (mustemir olmaları) sebebiyle tercihe şâyân bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıca sonuncu kıyası, karşıt görüş sahiplerinin ileri sürdüğü kıyaslara göre daha güçlü bir kıyas olarak nitelendirmektedir.³⁶⁹

³⁶⁹ İbnu'l-Kassâr, *Uyûnu'l-Edille*, I, 92-93, 99-100.

İbnu'l-Kassâr'ın tamamen tard/ittirâd yoluyla yaptığı kıyâslara bir başka örnek, istincâ ile ilgili yaptığı kıyâslardır. İbnu'l-Kassâr, istincânın vâcib olmadığı hususunda kıyas yoluyla şu delilleri getirmektedir:

1. Yıkanması zorunlu olmayan necâsetlerin, silinmesi de zorunlu değildir. Bunun delili, az miktardaki kandır.

2. İstinca, imkân bulunmasına rağmen suyla yapılması zorunlu olmayan bir temizliktir. Şu halde abdestte ağza ve burna su vermeye benzemektedir.

3. İmkân bulunmasına rağmen vücuttaki izinin giderilmesi gerekmeyen necâsetlerin, silinmesi de gerekmemektedir. Bunun aslı, az miktardaki kan ya da pire kanıdır.

4. Bir necâsettir. Azaltılması için taş kullanmak zorunlu değildir. Bunun delili, vücudun diğer yerlerindeki necasetlerdir.

5. Kişinin vücudundaki bir necasettir. Taş kullanmanın zorunlu olmaması gerekir. Bunun delili, vücudunda necâset olup yanında suyu bulunmayan kimsedir.³⁷⁰

Yukarıdaki kıyâslarda istincânın vâcib olmadığı yönündeki hükmü doğrudan müessir bir vasfa bağlamak yerine biçimsel benzetmeler yapılmıştır. Özellikle ikinci kıyâsta istincânın, imkân bulunmasına rağmen suyla yapılması zorunlu olmayan bir temizlik olması yönüyle, ağza ve burna su vermeye benzetilmesi tamamen tardî nitelik taşımaktadır.

C. Sebr-Taksîm

Sebr-taksîm, hanefilerin dışındaki usûlcülerin çoğunluğu ile hanefilerden el-Cessâs tarafından illet tespitinde sahih kabul edilen bir yöntemdir. Hatta önceki bölümde belirtildiği üzere usûlcülerden bir kısmına göre illet tespitinde kendisine itibar edilen tek yöntem sebr-taksîmdir. Bu itibarla fıkıh literatüründe sebr-taksîm yönteminin çok sık kullanılan bir yöntem olması gerekmektedir. Oysa literatür incelendiğinde gerçeğin bundan farklı olduğu, furû-ı fikha ilişkin eserlerde bu yönteme çok fazla başvurulmadığı görülmektedir. Kanaatimizce bu duruma etki eden en önemli faktör, sebr-taksîm yöntemini uygulamanın zorluğudur. Zira öncelikle bu yöntemde aslın muallel olduğu hususunda icmâm varlığını ispat etmek gerekmekte, daha sonra ise illet

³⁷⁰ İbnu'l-Kassâr, *Uyûnu'l-Edille*, I, 360-361.

olma ihtimali bulunan tüm vasıfların belirlenmesi ve biri hariç diğerlerinin illet olmaya elverişli olmadığını kanıtlamak gerekmektedir. Mesela sebr taksîmle ilgili bilinen en meşhur örnek faizin illeti olmasına rağmen, faiz yasağının muallel olduğu hususunda bir icmâdan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Sebr-taksîmin fıkıh literatüründe sık karşılaşılan bir yöntem olmamasında, illetin sebr-taksîmle tespit edilmiş olmasına rağmen fakîhlerin bunu açıkça ifade etmemelerinin ve özellikle hanefîlerin çoğunluğu tarafından itibar edilmemesinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla el-Cessâs'ın eserleri de dahil olmak üzere hanefî fıkıh literatüründe bu yöntem kullanılmamıştır. Diğer mezheplerin literatüründe ise nadiren rastlanılmaktadır. Mesela el-Mâverdî, imkânı olan bir kimsenin hür bir kadınla evlenmek yerine cariyeyle evlenmesi (tavli'l-hurra meselesi) hakkında bu yöntemi kullanmaktadır.

Hanefîlere göre imkânı olan bir kimsenin hür bir kadınla evlenmek yerine cariyeyle evlenmesi caiz görülürken, şâfiîlere göre caiz görülmemektedir. eş-Şâfiî'ye göre, hür bir adamın cariyeyle evlenebilmesi için dört şart bulunmaktadır. Bunlardan ilki cariyeyle, sonrakiler kocayla ilgilidir. Cariyeyle ilgili olan, onun müslüman olmasıdır. Kocayla ilgili olan üç şart ise kocanın başka bir kadınla evli olmaması, hür bir kadının mehrini ödeme imkânına sahip olmaması ve zina etme korkusunun bulunmasıdır. Bu şartlardan herhangi birinin yerine gelmemesi halinde cariyeyle evlenmek caiz değildir.³⁷¹ eş-Şâfiî, el-Umm'de, cariyeyle evliliğe zarurete dayalı olarak ruhsat verildiğini söylemektedir. Yani ona göre cariye, asıl olarak kendisiyle evlenilmesi yasak olan kadınlardan olup, belirtilen şartların yerine gelmesi halinde kendisiyle zarureten evlenilebilmektedir. Bu itibarla, ne bir cariyeyle evli olan kimsenin ikinci bir cariyeyle evlenmesi ne de bir hürle evli olan kimsenin ikinci olarak cariyeyle evlenmesi caiz görülebilir. Çünkü bu iki durumda zaruret söz konusu değildir. Şayet iki cariye aynı nikâh akdine konu edilirse, tıpkı bir kadının kardeşiyle ya da halasıyla aynı nikâh akdine konu edildiğinde olduğu gibi, her ikisinin de nikâhı feshedilir.³⁷²

eş-Şâfiî, konuyu genel hatlarıyla, bu şekilde ele almaktadır. Onun eserinde hürle evlenme imkânı olan kimsenin cariyeyle evliliği hakkında yapılan bir kıyas işlemi yoktur. Bu konudaki tek kıyas, iki cariye aynı anda nikâh akdine konu edilmesi

³⁷¹ el-Mâverdî, IX, 233.

³⁷² eş-Şâfiî, *el-Um*, VI, 23.

hakkındadır. Şu kadar var ki, cariye'nin evliliğinde zaruret vasfının dikkate alındığı açıkça ifade edilmektedir.

el-Mâverdi'ye gelince o, şâfiîlerin görüşüne aşağıdaki kıyasları delil olarak göstermektedir.

1) Hür kadınla evli kimseye kıyasla, onunla evlenmeye gücü yeten kimsenin de cariyeyle evlenmesi caiz değildir. İlet, aşağıdakilerden herhangi biri olabilirse de en güçlü olan sonuncusudur.

a) Cariyeyle evlenmeye ihtiyaç duymaması,

b) Çocuğu köleleştirme hakkının olmaması,

c) Adamın hür kadınla cinsel ilişkiye girme imkânı olup kadının zina etme ya da zina cezasına çarptırılma korkusunun olmaması,

d) Adamın zina etme ya da zina cezasına çarptırılma korkusunun olmaması.

2) Tam bedelin kıymetine güç yetiren kimse, nakıs bedele geçişin haram oluşu bakımından tam bedelin kendisine güç yetiren kimse gibidir. Tıpkı abdestte sudan toprağa, keffârette köle azadından oruca geçmek gibi.

3) Hür ve cariye olmak üzere iki kadın, aynı nikah akdine konu edildiğinde hürün nikahı sahih, cariye'ninki batıl olur. Aynı hüküm, hürle evlenmeye gücü yeten kimsenin cariyeyle evlenmesi durumunda da geçerlidir.

4) Hür kadınla evli bir kimsenin, cariyeyle evlenmesi yasaklanmıştır. Bunun illeti şu dört şey olabilir.

a) Hür bir kadınla evli olması,

b) Aynı anda hem hür hem de cariye ile evli olacak olması,

c) Hürle evlenmeye gücünün yetmesi,

d) Zina etme korkusunun olmaması.

Bunlardan ilki, illet olamaz. Çünkü hür bir kadınla evli olunmasa bile, hür ve cariye olmak üzere iki kadının aynı akde konu edilmesi durumunda cariye'nin nikâhı geçersiz sayılmaktadır. İkincisi de illet olamaz. Çünkü cariyeyle evli olan bir kimse buna ilave olarak hürle evlenebilir. Son iki ihtimale gelince, -illet olmalarına engel bir

durum söz konusu olmadığından- ikisi birlikte bu hükmün illeti olarak belirlenmiş olmaktadır.³⁷³

Şâfiîlerin, bu meselede hükmün konulmasına uygun düşen vasıflar tercih ettikleri görülmektedir. Ancak el-Mâverdî, onların bu özelliğine vurgu yapmak yerine, illetin sıhhatini sebr-taksîm yoluyla göstermeye çalışmaktadır. el-Mâverdî, illetin te'sîr ya da münâsebet niteliği taşıyıp taşımadığına ilişkin bir değerlendirmede bulunmuş değildir.

D. Te'sîr

ed-Debûsî ve es-Serahsî, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan teoriyi benimsemelerine uygun olarak, furû-ı fıkha dair eserlerinde müessir vasıfları esas almaktadırlar. Öyle ki her iki eserin mukaddimesinde de, kitabın hükme te'sîr eden vasıfları açıklamak üzere yazıldığı özellikle vurgulanmaktadır. ed-Debûsî, eserini hükme te'sîr etmeyen sözlerin ezberlenmesinin önüne geçmek için yazdığını ifade ederek, kitabı yazma amacının hükme te'sîr eden illetleri beyan etmek, te'sîre sahip olmayan cümleleri ise ayıklamak olduğunu söylemektedir.³⁷⁴ Benzer şekilde es-Serahsî, o dönemde, neden bazı talebelerin fikhî öğrenmekten yüz çevirdiğine ilişkin tespitler yaparken, bazı kimselerin fikhî hükümleri açıklarken tardî ve felsefî nüktelere başvurduğunu, amacının onları ayıklamak olduğundan söz etmektedir. Ona göre talebelerin fikhî öğrenmekten yüz çevirmeleri, ilk olarak, fikhî meseleleri öğrenmekte isteksiz olmaları ve bu hususta gayret göstermemelerinden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, bazı müderrislerin talebelere nasihat etmeyi bırakıp, fikhî özellik taşımayan tardî nükteleri uzun uzun anlatmaları buna neden olmaktadır. Üçüncü olarak ise talebelerin fıkıhtan yüz çevirmeleri, mütekellimîn mesleğine mensup bazı kimselerin fikhî meseleleri açıklarken felsefecilerin görüşlerini ekleyerek sözü uzatmaları ve felsefecilerin sözlerini fıkha karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. es-Serahsî, bu tespitlerden yola çıkarak, eserini yazarken, her bir mesele hakkında güvenilir görüşleri almakla yetindiğini ve bu görüşler üzerinde müessir olan manalar dışında açıklamalara yer vermediğini söylemektedir.³⁷⁵

³⁷³ el-Mâverdî, IX, 235-236.

³⁷⁴ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 1.

³⁷⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 4.

Belirtildiği üzere el-Cessâs'ın tanımladığı te'sîrle, ed-Debûsî'nin tanımladığı te'sîr arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu farklılığın pratikte ne kadar etkili olduğu ve furû-ı fıkha ilişkin eserlere yansiyıp yansımadığı merak edilmektedir. Esasen ed-Debûsî ile birlikte hanefî usûl düşüncesinde yaygın olarak benimsenen te'sîr teorisi, büyük ölçüde el-Cessâs'ın illet tespitinde en doğru yol olarak tanımladığı te'sîre benzemektedir. Ancak el-Cessâs, te'sîr niteliği taşıyan vasfî şer'î hükümlerin kendisine taalluk ettiği vasıf olarak açıklarken, ed-Debûsî te'sîrin nas ya da icmâ ile bilinebileceğini ve te'sîrin akılla kavranabilir bir anlama sahip olduğunu söylemektedir. Ayrıca el-Cessâs (ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî), te'sîr niteliği taşıyan vasfın diğer vasıflara göre daha öncelikli olduğunu söyleyerek ve illet tespitinde başka yöntemlere itibar ederek te'sîri olmayan vasıfların illet olabileceğini baştan kabul etmektedir.

el-Cessâs ve ed-Debûsî'nin pratikteki uygulamaları esas alındığında ikisi arasındaki en önemli fark, illetle hüküm arasındaki akılla kavranabilir ilişkiye yapılan vurgudur. ed-Debûsî, müessir vasıflarla şer'î hükümler arasında akılla kavranabilen belli düzeyde ilginin varlığını gerekli gördüğünden her fırsatta söz konusu ilgiyi kurmaya çalışmaktadır. el-Cessâs ise vasfın te'sîr niteliğine sahip olduğunu ispat edebilmek için şer'î hükümlerin ona taalluk ettiğini göstermekle yetinmektedir. Mesela bilindiği gibi Ebû Hanîfe'ye göre taş ve sopa gibi silah özelliği taşımayan cisimlerle adam öldürmenin cezası diyet, Ebû Yûsuf, Muhammed ve eş-Şâfiî'ye göre kısâstır. Ebû Hanîfe, kendisiyle adam öldürülebilir olmasına bakmaksızın aletin cinsine, diğerleri ise aletin benzerlerinin adam öldürmede kullanılmasına itibar etmektedirler. el-Cessâs'a göre, Ebû Hanîfe'nin esas aldığı vasıf şu şekilde tespit edilir:

Cinayetin işlendiği aletler, kısâs cezasının gerekip gerekmemesinde te'sîre sahiptir. Çünkü hüküm öldürmeyi kastetmeye değil, alete taalluk etmektedir. Şöyle ki, fakihler, çoğunlukla adam öldürmede kullanılmayan küçük bıçaklarla, yaygın kullanılan büyük bıçaklar arasında ayırım yapmadan her ikisinde de kısâsın gerektiği hususunda görüş birliğine varmışlardır. Kırbaç ve tokatta kısâsın gerekmediği hususunda da görüş birliği bulunmaktadır. Söz konusu iki durumun birbirinden farklı hükümler almasındaki sebep, cinayet aletinin değişmesinden başka bir şey değildir. Şu halde hükmün alete bağlanması vâcibdir. Dolayısıyla görüş ayrılığına düşülen yerlerde alet değişikliğini dikkate alıp, benzerlerinin cinayette kullanılıp kullanılmaması vasfına itibar etmemek gerekir. Çünkü üzerinde görüş birliği bulunan iki meselede belirtildiği gibi hüküm, ikinci vasfa değil

ilkine bağlanmıştır. Yani ikincinin hükme te'sîr ettiği söylenemez. İletin sıhhati bu şekilde ortaya konulur. Yani illetin nas ya da icmâa dayalı hükümlerde (usûl) te'sîre sahip olması ve hükümlerin kendisine taalluk etmesi, onun sıhhatini göstermektedir.³⁷⁶

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi el-Cessâs, Ebû Hanîfe'nin esas aldığı vasfin sıhhatini, hükümlerin kendisine taalluk etmesiyle izah etmektedir. İcmâa dayalı hükümlerde dikkate alındığı anlaşıldığı için aletin değişmesine itibar etmek, daha doğru kabul edilmektedir. Söz konusu vasıfla hüküm arasında akılla kavranabilen belli düzeyde ilişkinin varlığından ya da olması gerektiğinden söz etmemektedir. Aynı mesele ed-Debûsî tarafından ele alınırken, illetle hüküm arasındaki münasebet öne çıkarılmaktadır. ed-Debûsî'ye göre sopanın kırbaça kıyas edilmesindeki illet, kast unsurunun gerçekleşip gerçekleşmediği hususundaki şüphedir. Çünkü sopa, öldürmek için yapılmamıştır. Öldürmek için kullanılan aletler demirden yapılmaktadır. Odundan yapılan aletler, öldürme maksadıyla yapılmaz. Şu halde sopayla işlenen cinayetin hükmü, farklı olmalıdır. ed-Debûsî'ye göre, iğne gibi öldürmek için kullanılmayan demirden yapılmış küçük aletlerle işlenen cinayetlerde kısasın gerekmesi, aletin cinsine itibar edildiğinin göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ancak yaralayıcı nitelikteki sopalar, iğneyle aynı işlevi gördüğünden iğneyle aynı hükmü alırlar. Dövücü nitelikteki sopaların hükmü ise onlardan farklıdır.³⁷⁷ Görüldüğü gibi el-Cessâs, taş ve sopa gibi silah özelliği taşımayan cisimlerle adam öldürenin kısâs cezasına çarptırılmamasında asılları tanık olarak gösterirken, ed-Debûsî taş ya da sopayla adam öldüren kimsenin bu suçu işleyip işlemediği hususundaki şüpheyi gerekçe göstermektedir.

el-Cessâs'ın açıkça te'sîre sahip olan bir vasfin esas alındığını belirttiği bir diğer kıyâs, abdesti bozan şeyler hakkındadır. Bilindiği gibi hanefî ve şâfiîlere göre boşaltım yollarından çıkan her şey abdesti bozarken, hanefîlere göre buna ek olarak vücudun herhangi bir yerinden dinen necis sayılan şeylerin dışarıya akması abdesti bozucu olarak kabul edilmektedir. Yani şâfiîler çıkış yerini esas alırken, hanefîler vücudun herhangi bir yerinden dinen necis sayılan şeyin çıkmasını esas almaktadırlar. el-Cessâs'a göre hanefîlerin esas aldığı vasıf te'sîre sahip olduğundan ona itibar edilmesi daha uygundur. Şöyle ki, asıllara bakıldığında, aynı yerden çıkan şeylerin farklı hüküm alabildiği görülmektedir. Mesela çıkış yerleri aynı olduğu halde meni guslü, idrar abdesti; hayız

³⁷⁶ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 422-423.

³⁷⁷ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 1124.

kanı guslü, istihâze kanı abdesti gerektirmektedir. Demek ki, asıllarda hüküm, çıkış yerine değil çıkan şeye bağlanmaktadır.³⁷⁸ el-Cessâs, hükümlerin kendisine taalluk ettiğini göstererek, hanefilerin esas aldığı vasfın te'sîrini ortaya koymaya çalışmakta, ancak hükümlerin neden o vasfa bağlandığına ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. el-Kudûrî te'sîrle hükümlerin taallukunu iki ayrı delil olarak ele almaktadır. Ona göre meselenin ictihâdî delillerinden ilki, sözü edilen şeylerin necis olmalarıdır. Zira boşaltım yollarından çıkanlara bakıldığında necaset vasfının nev'inin abdestin vucûbiyetinde te'sîre sahip olduğu görülür. Şu halde boşaltım yollarından çıkanlar abdest almayı gerektirdiği gibi, vücudun diğer bölgelerinden çıkan necis şeyler de abdest almayı gerektirmelidir. Hükmün asıllarda boşaltım yollarına değil, onlardan çıkan şeylere taalluku ise bundan ayrı ikinci bir delildir.³⁷⁹ Kanaatimizce el-Kudûrî'nin asıllara taalluk ve te'sîri iki ayrı delil olarak ele alması, el-Cessâs'taki te'sîrle ed-Debûsî'deki te'sîrin biribiriyle tamamen örtüşmediğini göstermektedir. ed-Debûsî'nin bu meseleyle ilgili yaptığı kıyâsı görmek, meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ancak ed-Debûsî, mansus illetleri ve konuyla ilgili sahabe sözlerini nakletmekle yetinerek, istinbât yoluyla elde edilen illete yer vermediğinden onun illetle hüküm arasındaki münasebeti nasıl kurduğu bilinmemektedir.³⁸⁰ Bunun yerine ed-Debûsî ile aynı teoriyi benimseyen es-Serahsî'nin yaptığı kıyâsa bakmak mümkündür. es-Serahsî, hanefilerin çıkış yerine değil de çıkana itibar etmelerini şu şekilde açıklamaktadır:

Necasetin çıktığı yeri yıkamak gerekir. Çünkü vücudun kendisinden kaynaklanan bir sebeple ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tıpkı boşaltım yollarından çıkanlar gibi abdesti bozar. Öyle ki, vücuttan çıkıp akmadığı zaman, onu yıkamak gerekmediğinden abdesti de bozmaz. Dışarıdan vücuda bulaşan necâseti yıkamanın gerekliliği ise bununla ilgili değildir. Dışarıdan bulaşan necaset, vücudun kendisinden kaynaklanan bir sebeple ortaya çıkmadığından, abdesti bozucu nitelikte değildir.³⁸¹

Görüldüğü gibi es-Serahsî, necâsetin çıktığı yeri yıkamakla abdest arasında bir ilişki kurmakta ve tıpkı boşaltım yollarından çıkan necâset gibi vücudun diğer yerlerinden çıkan necâsetin de abdest almayı gerektirdiğini ileri sürmektedir. Yani es-Serahsî hanefilerin dikkate aldığı vasıfla hüküm arasında belli bir ilginin olduğunu

³⁷⁸ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 370-371; a. mlf., *el-Fusûl*, II, 302.

³⁷⁹ el-Kudûrî, I, 197.

³⁸⁰ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 5.

³⁸¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 76-77.

göstermeye çalışmaktadır. Bir diğer ifadeyle el-Kudûrî gibi necaset vasfının nev'inin abdestin vücûbiyetinde te'sîre sahip olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. el-Cessâs'ın yaptığı ise asıllara bakıp aynı yerden çıkan şeylerin farklı hüküm alabildiğini göstermekten ibarettir. Bu itibarla iki te'sîr kavramı arasında farklılıklar bulunmaktadır.

el-Cessâs'ın te'sîr niteliğine işaret ettiği vasıflardan bir diğeri, faiz yasağının illetidir. Ona göre hanefilerin, buğdayın ölçülebilir olma vasfını esas almaları, vasfın asıllarda te'sîre sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, aynı cins mallar birbiriyle değiştirilirken ölçüde karşılıksız fazlalığın bulunması alış verişin fesâdını, karşılıksız fazlalığın bulunmaması ise alışverişin cevâzını gerektirir. Diğer mezhepler tarafından dikkate alınan vasıfların ise böyle bir te'sîri yoktur. Dolayısıyla asıllarda te'sîre sahip olduğu bilinen vasfın tercih edilmesi daha evladır. Çünkü illetler, şer'î hükümlerin kendilerine taalluk ettiği manalardır.³⁸² Buna karşılık ed-Debûsî, yukarıda belirtildiği gibi ölçülebilir olma vasfıyla faiz yasağı arasındaki ilişkinin akılla kavranabilir olması gerektiğini düşünerek ikisi arasında bu düzeyde bir ilişkinin varlığını göstermeye çalışmaktadır. Yani ölçülebilir olma vasfının te'sîrini ortaya koyarken hükümlerin kendisine taalluk ettiğini göstermekle yetinen el-Cessâs'tan farklı olarak, illetle hüküm arasındaki münasebete vurgu yapma gereği duymaktadır. Ona göre ölçünün esas alınmasıyla faiz yasağı arasında makul bir ilişki bulunmaktadır.³⁸³

Netice olarak hanefî bilginler arasında te'sîrin tanımlanmasıyla ilgili teorik bir yaklaşım farklılığının bulunduğu ve bu yaklaşım farklılığının furû-ı fikha ilişkin eserlere mümkün olduğunca yansıdığı anlaşılmaktadır. Hanefî bilginler, mezhebin fikhî görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak amacıyla delil olarak getirdikleri her bir kıyâsı, benimsedikleri teorik yaklaşıma uygun olarak kurgulamaya azami gayret göstermektedirler. Aynı durumun te'sîri farklı şekillerde tanımlayan diğer mezheplere mensup bilginler için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. İlet tespit teorilerinin pratiğe tam olarak tatbik edildiğini söyleme imkanı olmasa da, bilginlerin te'sîrin tanımlanmasıyla ilgili farklı yaklaşımlara sahip oldukları furû-ı fikha ilişkin eserlerden takip edilebilmektedir. Mesela bilginler, görülmeyen malın satımı ve görme muhayyerliği ile ilgili yapılan kıyâslarda te'sîrin tanımıyla ilgili benimsedikleri yaklaşımı mümkün olduğunca tatbik etmeye çalışmışlardır.

³⁸² el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, III, 23.

³⁸³ Bkz. ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 265-267; a. mlf., *el-Esrâr*, 745-749

Bilindiği gibi konusu ayn olan akitlerde aynın görülmemesi, hanefîlere göre akdi etkilemezken, kimi mâlikî, şâfî ve hanbelî bilginlere göre geçersiz kılmaktadır. İlk görüştekiler, görmeden bir mal satın alan kimsenin gördükten sonra muhayyerlik hakkına sahip olduğunu, ikinci görüştekiler ise akdin geçersiz olması nedeniyle müşterinin muhayyerlik hakkına sahip olmadığını ileri sürmektedirler. el-Mâverdî ile Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın aktardığı kadarıyla ilk görüşü benimseyen bilginler, satım akdini akit olması yönüyle evlilik akdine kıyâs etmekte, tıpkı evlilikte akdin konusunu görmemenin akdin kurulmasına engel teşkil etmemesi gibi, satım akdinde de akdin konusunu görmemenin akdin kurulmasına engel teşkil etmemesi gerektiğine hükmetmektedirler.³⁸⁴ İkinci görüşü benimseyen el-Mâverdî ile Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, bu kıyâsa itiraz etmektedirler. el-Mâverdî'ye göre satım akdiyle evlilik akdi arasında bu konuda farklılık bulunmaktadır. Çünkü evlilik akdindeki maksat, kadının nitelikleri değil, ona kavuşmaktır. Öyle ki, kadının kusurlu olduğu ortaya çıkarsa kocanın muhayyerlik hakkı yoktur. Satım akdindeki maksat ise malın nitelikleridir. Şayet satın alınan malın kusurlu olduğu ortaya çıkarsa müşterinin muhayyerlik hakkı bulunmaktadır. Şu halde evlilikte akde konu olan şeyin niteliklerini bilmemek akdin sıhhatine engel teşkil etmiyorken, satım sözleşmesinde akde konu olan şeyin niteliklerini bilmemek akdin sıhhatine engel teşkil etmektedir.³⁸⁵

Görüldüğü gibi el-Mâverdî, satım ve evlilik akitlerinin maksatları bakımından birbirinden farklı özellikler taşıdıklarını, dolayısıyla akdin konusunu görmemenin akde te'sîri bakımından satım akdinin, evlilik akdine kıyâs edilemeyeceğini söylemektedir. Bir diğer ifadeyle satım ve evlilik akitleri bakımından akdin konusunu görmemenin akdin kurulmasına olan etkisi arasındaki uygunluğu açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bu durum el-Mâverdî'nin illetin müessir³⁸⁶ olmasını şart koşan teorisiyle uyum göstermektedir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, illetle hüküm arasındaki söz konusu münasebeti daha sistematik bir şekilde ifade ederek, el-Mâverdî'nin yukarıdaki yaklaşımını devam ettirmiştir. Ona göre satım akdinden maksat kazanç elde etmeye çalışmak iken, evlilik

³⁸⁴ el-Mâverdî'nin eserindeki kıyâs şu şekildedir: "Bedelli bir sözleşme (akd-i muâveda) yapılmaktadır. Şu halde tıpkı evlilik sözleşmesinde olduğu gibi akit konusunu görmemenin sözleşmeye engel teşkil etmemesi gerekir." el-Mâverdî, V, 15; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserindeki kıyâs ise şu şekildedir: "Söz konusu işlemin akit olarak nitelendirilmesi bakımından, tıpkı evlilik akdinde olduğu gibi akdin konusunu görmemenin sıhhat şartı olmaması gerekir." Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *et-Ta'likatu'l-Kebîra*, III, 18.

³⁸⁵ el-Mâverdî, V, 17.

³⁸⁶ Daha önce belirtildiği gibi el-Mâverdî'nin müessir kelimesiyle münâsib vasfı kastettiği anlaşılmaktadır.

akdinden maksat tarafların birbirine kavuşması ve kaynaşmasıdır. Dolayısıyla akdin konusunu görmek, evliliğin maksadına ulaşmakta değil satım sözleşmesinin maksadına ulaşmakta te'sîre sahip olduğundan, satım sözleşmesinde şart koşulup nikahta şart koşulmamıştır.³⁸⁷

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'da asıl dikkat çeken husus, aynı kıyâsa bir başka şekilde daha itiraz edip, bu itirazda te'sîrle ilgili benimsediği teorik yaklaşımı tatbik etmeye çalışmış olmasıdır. Hatırlanacağı üzere ona göre te'sîr, *bir hükmün belli bir mananın varlığıyla ortaya çıkıp, yokluğuyla ortadan kalkması* anlamına gelmektedir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, söz konusu vasfın te'sîrini bu tanıma uygun olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, evlilikle satım sözleşmesi arasındaki fark, akdin konusunu görmemenin ilkinde akde te'sîr etmeyip, ikincisinde etmesidir. Yani evlilik akdinin konusunu görmemekle hüküm değişmediğinden söz konusu vasfın hükme te'sîr etmediği kabul edilmektedir. Satım sözleşmesinde ise vasfın yokluğuyla hüküm değişmekte, dolayısıyla hükme te'sîr ettiği anlaşılmaktadır.³⁸⁸

Aynı durum Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın konusu görülmeyen mal olan sözleşmelerin geçersizliğini ispat edebilmek amacıyla yaptığı bir kıyâs için de geçerlidir. Bu kıyâsta dikkate alınan vasfın te'sîri, yukarıdaki tanıma uygun olarak kurgulandığı görülmektedir:

Konusu ayn olan sözleşmelerde malı görmek ya da malın niteliklerini anlatmak, kendileriyle malın tanındığı yollardır. Bu iki tanımın yolunun yokluğu akde te'sîr etmektedir. Zira onları akdin sıhhat şartı olarak kabul edenlere göre yoklukları akdi geçersiz kılmakta, sıhhat şartı olarak kabul etmeyenlere göre ise yokluklarıyla müşteriye görme muhayyerliği verilmektedir. Yoklukları akde te'sîr ettiğine göre, tıpkı selem akdinde malın niteliklerinin belirlenmesi gibi varlıklarının şart koşulması gerekmektedir.³⁸⁹

el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, konuyla ilgili yapılan yaklaşık on kıyasın hemen hepsinde ortak bir dil kullanırken, bu son kıyâs el-Mâverdî'nin eserinde bulunmamaktadır. Anlaşılan o ki, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, kendisinden önceki bilginlerden farklı olarak bu kıyâsı benimsediği teoriye uygun olarak kurgulamaya çalışmaktadır. Zira satım akdinin konusunu görme vasfının yokluğu hükme te'sîr ettiğinden, söz

³⁸⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *et-Ta'likatu'l-Kebîra*, III, 19.

³⁸⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *et-Ta'likatu'l-Kebîra*, III, 19

³⁸⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *et-Ta'likatu'l-Kebîra*, III, 10-11.

konusu vasfın genel olarak akde te'sîr etmesi gerektiği, dolayısıyla akdin kurulmasında şart koşulması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.³⁹⁰

IV. TARİHSEL SÜREÇTE TEORİNİN FIKİH LİTERATÜRÜNE ETKİSİ: MÜESSİR VASIFLARA GEÇİŞ

Mezheplerin fikhî görüşlerinin olduğu ilk dönemlerde yapılan kıyâslar, makul ve anlaşılabilir kıyâslar olduğu halde, sonraki dönemde biçimsel kıyâslar ortaya çıkmış ve bu kıyâslar fıkıh literatürüne girmiştir. Sözü edilen dönemde biçimsel kıyâsların yaygın olarak kullanılmasında, bilginlerin kendi mezhep görüşlerinin üstünlüğünü gösterebilmek amacıyla her türlü delili kullanarak delillerin sayısını çoğaltma gereği duymalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim nispet edilen görüş doğruysa el-Kerhî'nin tardı cedel sırasında kabul edilebilir bulması bundan kaynaklanıyor

³⁹⁰ el-Mâverdî'nin aktardığı kadarıyla ilk görüşteki bilginlere nispet edilen diğer kıyâslar şu şekildedir: 1. Malı görmemek, malın niteliklerini bilmemekten daha ağır değildir. Malın niteliklerini bilmemek, tıpkı satın alındıktan sonra ayıplı olduğu ortaya çıkan mallarda ya da kabuklu/paketli olarak satın alınan mallarda olduğu gibi, akdin sıhhatine engel teşkil etmemekte, müşteriye muhayyerlik hakkı vermektedir. (Şu halde malı görmeden yapılan alış-veriş, malın niteliklerini bilmeden yapılan alış-verişten daha ağır bir yaptırıma tabi tutulmamalıdır.) 2. (Satım sözleşmesinin konusu, ayn olabileceği gibi sıfat da olabilir. Konusu sıfat olan sözleşmelere selem denilmektedir.) Selemde malın niteliklerini belirlemek şart olduğu gibi konusu ayn olan sözleşmelerde malı görmek şart olsaydı, selemde malın niteliklerinin tümünü belirlemek şart olduğu gibi konusu ayn olan sözleşmelerde malın tümünü görmek şart olurdu. Halbuki götürü usûlüyle (yığımla) bir mal satın alan kimse, malın bir kısmını gördüğü zaman tümünü satın alması caizdir. Şu halde konusu ayn olan sözleşmelerde malı görmek şart değildir. 3. Malı görmek, akdin sıhhat şartı olsaydı, tıpkı selem akdinde malın niteliklerini belirleme ve paranın konuşulması gibi akit anında mevcut olması gerekir ve malın akitten önce görülmesi yeterli olmazdı. Malın akitten önce görülmesi yeterli olduğuna göre malı görmenin akdin sıhhat şartı olmadığı anlaşılmış olur. Konusu görülmeyen mal olan sözleşmelerin geçersizliğini savunan ikinci görüşteki bilginlere nispet edilen kıyâslar ise şu şekildedir: 1. Konusu sıfat olan sözleşmeler, ayna taalluk ettiğinde batıl oldukları gibi konusu ayn olan sözleşmeler, sıfata taalluk ettiklerinde batıl olurlar. Bunun kıyâs formunda ifadesi şu şekildedir (Tahrîruhu kıyâsen): Konusu görülmeyen mal olan sözleşmelerde aynın satımı, malın özelliklerini belirleme yoluyla yapılmaktadır. Şu halde bu sözleşmelerin, tıpkı konusu ayn olan selem akdi gibi batıl olması gerekir. 2. Selemde malın belirlenen niteliklerine itimat edilirken, konusu ayn olan sözleşmelerde görmeye itimat edilmektedir. Zira tıpkı ayn görmekle malum hale geldiği gibi, selem akdinin konusu niteliklerin belirlenmesiyle malum hale gelmektedir. Şu halde selem akdinin konusu malum hale gelmediğinde akit batıl olduğuna göre, aynın görülmemesi durumunda da akdin batıl olması gerekir. Çünkü görmekle malum hale gelen mallarda görmenin ihlali, nitelemekle malum hale gelen mallarda nitelemenin ihlali gibidir. Bunun kıyâs formunda ifadesi şu şekildedir: Müşterinin malın niteliklerini bilmemesi, tıpkı selem akdinde malın niteliklerinin belirlenmemesinde olduğu gibi akdin sıhhatine engel teşkil eder. 3. Görülmeyen malın satımı, taraflar açısından niteliği bilinmeyen bir malın satımıdır. Şu halde tıpkı "Sana (herhangi) bir köle sattım" ya da "Sana (herhangi) bir elbise sattım" sözleriyle kurulan sözleşmeler gibi batıl olması gerekir. 4. Görülmeyen malın satımı, kendisinden bir şey görülmeyen aynın satımıdır. Şu halde tıpkı sudaki balık ve havadaki kuşun satımı gibi sahîh olmaması gerekir. 5. Görme muhayyerliği, aldatmanın önüne geçmek için konulmamış ve akit meclisinden sonraya kalan bir muhayyerliktir. Şu halde tıpkı mutlak muhayyerliğin şart koşulması gibi akdin sıhhatine engel teşkil etmesi gerekir. el-Mâverdî, V, 14-17.

olmalıdır.³⁹¹ Usûlcülerin teorik olarak tarda karşı çıkıp fıkıh literatüründe onlara yer verilmesini anlamsız bulmalarından itibaren, tarihsel süreçte tartışmalar müessir vasıflar üzerinden yapılmaya başlanmış ve tardî kıyâslar büyük ölçüde unutulmuştur.

Tardî kıyâsların terk edilip illetle hüküm arasındaki uygunluğun gözetildiği kıyâsların hâkim hale gelmesi, yalnızca hanefî fıkıh literatüründen değil diğer mezheplerin literatüründen de takip edilebilmektedir. Bu başlıkta, hanefî, mâlikî, şâfiî ve hanbelîlerin bazı fikhî meselelerle ilgili olarak literatürde yer verdikleri kıyâsların tarihsel süreçte nasıl bir gelişim gösterdiği ve tardî nitelikteki vasıfların esas alındığı kıyâsların nasıl müessir vasıfların esas alındığı kıyâslara dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Hanefîlerin yeni fıkıh literatürünün doğuşunda öncü bir role sahip olmaları sebebiyle hanefî fıkıh literatürü ayrıca ele alınmayı hak etmektedir. Nitekim belirtildiği gibi, diğerlerinden farklı olarak klasik hanefî kıyâs teorisinde illet tespiti te'sîrle sınırlı tutulmakta ve buna bağlı olarak hanefîler, benimsedikleri fikhî görüşlerden kıyâs yoluyla sabit olanlarda müessir vasıfların esas alındığını göstermek için özel gayret sarfetmektedirler.

A. Hanefî Fıkıh Literatürü

Hanefî fıkıh düşüncesinde illet tespitinde meydana gelen değişimi görebilmek için, yapılan kıyasların tarihi süreç içerisinde nasıl bir değişim geçirdiğini tespit etmek yeterli olacaktır. Hanefîlerin illet tespitinde yegâne yol olarak te'sîri benimsedikleri döneme kadar geçen süreçte, hanefî fıkıh literatüründeki kıyasların birbiriyle aynı olmadığı rahat bir şekilde görülebilmektedir. Aynı meseleyle ilgili yapılan kıyasların dönemsel olarak birbirinden farklı formlarda açığa çıkması, illet tespitinde izlenen yolun değişimini göstermektedir. Bu başlıkta örnek meseleler üzerinden hanefî fıkıh literatüründeki gelişim gösterilmeye çalışılacaktır. Mesela ilk olarak kadınların kendi başlarına yaptıkları nikah akdinin geçerli oluşu hakkında Kitâbu'l-Asl'da yer alan kıyâslar sonraki dönemde hanefî bilginler tarafından yapılan kıyâslarla karşılaştırılarak bir sonuç elde edilmeye çalışılacaktır. Bunun dışında, gümüşte nisabı aşan fazlalılığın zekata tabi olup olmadığı, toprak mahsullerinde nisabın şart koşulup koşulmadığı, yatsı namazı vaktinin ne zaman başladığı ve rukûa gidip gelirken elleri kaldırmanın gerekip gerekmemesi gibi konularda yapılan kıyâslar kronolojik olarak incelenecektir.

³⁹¹ ez-Zerkeşî, V, 249.

Velisiz nikâh: Bilindiği gibi hanefilere göre nikâh akdinde kadının velisinin aracılık etmesi gerekmez. Kadın, kendi başına akdin tarafı olabilir. Hanefî fıkıh literatüründe bu meseleye ilişkin ilk kıyas, Kitâbu'l-Asl'da yer almaktadır:

Görmez misin? Kadın, velilerinin kendisini evlendirmedeği gerekçesiyle hâkime gitse, hâkim, ona engel olmaktan ısrar eden velilere itibar etmeksizin onu evlendirme hakkına sahiptir ve bunu yapmakla iyi bir şey yapmış olur. Öyleyse, hâkim araya girmeden kadın bunu bizzat yaptığında hiç nikâh batıl olur mu? Bilakis nikâh caizdir ve kadının kocası kendine denk olduktan sonra, velinin olmaması nikâhı batıl kılmaz.³⁹²

Kitâbu'l-Asl'da velisi olmadan kendi başına evlenen kadın, velisi engel olduğu halde mahkeme kararıyla evlenen kadına benzetilmektedir. Tartışma, velinin yetkisinin yalnızca onu evlendirmeye aracılık etmekle sınırlı olduğu, dolayısıyla velinin yetkilerinin sınırsız olmadığı önkabulü üzerinden yapılmaktadır. Bir kadının velisi engel olduğu halde mahkeme kararıyla evlendirilmesi mümkünken, velisinin engel olup olmayacağı bilinmediğinde kendi başına yaptığı nikah akdinin öncelikle geçerli olması gerektiği anlatılmaya çalışılmaktadır. Tartışmada dikkate alınan vasıfla hüküm arasında uyumsuzluk göze çarpmamakta, kıyâs klasik hanefî kıyâs teorisine aykırılık teşkil etmemektedir.

İlerleyen dönemlerde ise konuyla ilgili farklı delillerin geliştirildiği görülmektedir. İlk olarak et-Tahâvî'de ve ondan sonra el-Cessâs ile el-Kudûrî'de karşımıza çıkan deliller, biçimsel özelliklerin dikkate alınması bakımından dikkat çekmektedir. et-Tahâvî'nin delili şu şekildedir:

Bu görüşü nazar yoluyla ortaya koyan delile gelince, görüyoruz ki, bulûğ çağından önce kızların velisi, hem nikâh hem de malî tasarruflar hususunda yetki sahibidir. Yani her iki alanda da akit yapma yetkisi, kızın kendisinde değil velisindedir. Dolayısıyla nikâh velâtiyle mal velâyeti arasında bir farklılık yoktur. Bulûğ çağından itibaren ise velinin mallar üzerindeki velâyet yetkisinin kalktığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Böylece kız küçükken velisinde olan mal velâyeti, büyüdüğünde kendisine geçmektedir. Şu halde bütün bunları düşündüğümüzde, nikâh velâyetinin de bulûğ çağından itibaren velinin elinden alınıp, kızın kendisine verilmesi gerekir. Bu sayede, kız küçükken velisinde olan nikâh velâyeti, büyüdüğünde kendisine geçmiş olacak ve tıpkı bulûğ çağından önce olduğu gibi, bulûğ çağından itibaren de nikâh ile mal velâyeti arasında bir fark olmayacaktır.³⁹³

³⁹² eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, X, 198.

³⁹³ et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 13.

et-Tahâvî, velinin nikah velâyetinin ortadan kalkışını, mali tasarruflarla ilgili velâyetin ortadan kalkmasına bağlamaktadır. Bunu yaparken velinin bulûğdan önce her iki velâyete sahip olup, bulûğdan sonra onlardan birine sahip olmamasını, diğerine de sahip olmadığına göstergesi olarak kabul etmektedir. Kanaatimizce Kitâbu'l-Asl'da yer alan yukarıdaki kıyas yerine, meselenin bu şekilde ispat edilmeye çalışılması, illet tespitinde benimsenen teorik çerçevenin genişliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim - önceki konularda belirtildiği gibi- el-Cessâs'ın bu konuda benzer bir yol izlemiş olması, tespitimizin haklılığını ortaya koymaktadır. el-Cessâs, nikâh velâyeti hususunda kadınları erkeklere kıyas ederek, erkeklerin kendi başlarına evlenebilmelerinin illetinin, kendi mallarında tasarruf yetkisine sahip olmaları olduğunu söylemektedir. Ona göre şayet bir kadın, kendi malında tasarruf yetkisine sahip olabiliyorsa, kendi başına evlenebilmesi de gerekir. Şu ifade edilmelidir ki, burada dikkate alınan vasfın te'sîr niteliğine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim el-Cessâs, usûl eserinde aynı meseleyi te'sîre örnek vermektedir. Ancak fıkıh eserinde illetin doğruluğunu, te'sîr yerine vasfın deverân özelliğiyle ortaya koymaktadır:

Erkeklerin kendi başlarına evlenebilmelerinin illetini bu şekilde belirlememizin delili şudur: Erkekler, akıl hastası olup kendi malları üzerinde tasarruf yetkisini kaybettiklerinde, kendi başlarına evlenmeleri caiz değildir. Bu durum, illetin doğruluğunu göstermektedir. (Şu halde erkeklerin kendi başlarına evlenebilmelerinin illeti, mallarını diledikleri gibi harcama yetkisine sahip olmalarıdır.)³⁹⁴

et-Tahâvî ve el-Cessâs'ın eserlerindeki delillerin, Kitâbu'l-Asl'dakine göre farklı oluşu, muhtemelen yazıldıkları dönemin tartışma üslubundaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle fikhî meseleler tartışılırken ortaya konulan delillerin dönemselsel olarak farklılaşması, fıkıh literatüründe aynı meselenin dönemselsel olarak farklı şekillerde tartışılmasına neden olmaktadır. Sözelimi kadının kendi başına yaptığı nikahın geçerliliği ile ilgili Kitâbu'l-Asl'da yer alan kıyâsta velinin yetkilerinin sınırlı olduğu ve hukuken nikahın velinin inisiyatifine bırakılmadığı anlatılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında açık bir şekilde ifade edilmemekle beraber kadının kendine ait bir hakkı kullanmış olduğuna işaret etmekle yetinilmiştir. et-Tahâvî ve el-Cessâs ise meseleyi aynı vasfı merkeze alarak tartışmak yerine, dönemin hakim anlayışına uygun olarak daha somut ve biçimsel delillerle çözmeye çalışmaktadır. Öyle ki et-Tahâvî,

³⁹⁴ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4, 273; a. mlf., *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 103.

velinin bulûğdan önce her iki velâyete sahip olup, bulûğdan sonra onlardan birine sahip olmamasını, diğerine de sahip olmadığının göstergesi olarak değerlendirmektedir. el-Cessâs ise vasfın varlığıyla hükmün ortaya çıkıp yokluğuyla ortadan kalkmasını, o vasfın illet olduğu yönünde bir alâmet olarak kabul etmektedir. Tabi ki bu durum, onların Kitâbu'l-Asl'da dikkate alınan vasfa itibar etmedikleri anlamına gelmemektedir. Kıyâsların farklı formlarda yapılması, teorinin pratiğe olan etkisiyle izah edilebileceği gibi mezhebin fikhî görüşlerini başka delillerle ispat etme ve delillerin sayısını artırma gayretiyle de izah edilebilir. Nitekim el-Kudûrî'ye gelindiğinde hanefîlere nispet edilen kıyâsların sayısı sekize ulaşmaktadır. O, eserinde yukarıdakilerle birlikte hanefîler tarafından farklı vasıflar dikkate alınarak yapılan benzer kıyaslara da yer vermektedir:

1. Nikah akdi, kadının iznine bağlı olduğuna göre kadınlar da erkekler gibi akde bizzat taraf olma hakkına sahiptir. Çünkü alış veriş akdi gibi kadının iznine bağlı olan akitlere bakıldığında, onların tümünde kadının bizzat taraf olma hakkına sahip olduğu görülmektedir.

2. Kadının nikah akdini ikrar etmesi, geçerli kabul edilmektedir. İkrarı geçerli kabul edilenlerin, erkekler gibi, akde taraf olabilmeleri caizdir. Çünkü alış veriş akdi gibi kadının ikrarının geçerli kabul edildiği akitlere bakıldığında, onların tümünde kadının bizzat taraf olma hakkına sahip olduğu görülmektedir.

3. Kızın hukuki olarak evlenmeye hak sahibi olduğu bir kimseyle kendi başına yaptığı akit geçerlidir. Öyle ki, kendine denk bir adam seçtiğinde, velisinin onu onunla evlendirmesi vâcibdir. Kız evlenmek istediği halde velisi evlendirmese günahkar olur. Şu halde kendine denk bir adamla evlenmek kızın hakkıysa, akde bizzat taraf olması da caizdir. Bir kimsenin, hakkını bizzat kendisinin almasıyla, velisi aracılığıyla alması arasında fark yoktur.

4. Veli, kızın kendi başına yaptığı akde itiraz ediyorsa, bunu kendine isabet edecek olan zarardan kurtulma amacıyla yapmaktadır. Velinin akde itiraz etme yetkisi, evlendirme velâyetinin onda olduğunu göstermez. Nitekim şufadarın kendine isabet edecek olan zarardan kurtulma amacıyla akde itiraz edip müşterinin elinden malı alma yetkisine sahip oluşu, satıcının velisi olduğu anlamına gelmemektedir.

5. Kız küçükken baba, hem nikâh hem de mal velâyetine sahiptir. Ergenlikten sonra mal velâyeti kızın kendine geçtiğine göre nikâh velâyeti de geçmektedir.

6. Nikah bir akittir. Şu halde alış veriş ve kira akitlerinde olduğu gibi kız, akde taraf olma hakkına sahiptir.

7. Kız, alışverişte olduğu gibi nikahta da akdin bedelini dilediği gibi kullanma hakkına sahiptir. Şu halde akde taraf olma hakkına sahiptir.

8. Nikâh, hul' gibi beden (bud') üzerinde yapılan bir sözleşmedir. Şu halde akde taraf olma hakkına sahiptir.³⁹⁵

Yukarıdakilerden üçüncü ve dördüncü kıyâslar, Kitâbu'l-Asl'daki kıyâsın daha sistematik bir biçimde ifade edilmesiyle elde edilmişlerdir. Bu ikisinde esas alınan vasıflar, tardî nitelik taşımayan ve hükme te'sîr ettiği düşünülen vasıflardır. Geriye kalan kıyâslar ise tardî niteliktedir. Birinci kıyâsta kadınların kendi izinlerine bağlı olan akitlerin tümünde bizzat taraf olma hakkına sahip oldukları biçiminde bir ilke tespit edilmekte ve nikah akdinin bu ilkeye ters düşmemesi gerektiği söylenilmektedir. Ancak neden ters düşmemesi gerektiği hakkında bilgi verilmemektedir. İkincisinde kadınların bizzat taraf olma hakkı ikrarlarının geçerli olmasına bağlanmakta, ikrarın geçerliliğiyle akde taraf olma arasındaki bağın tüm akitlerde geçerli olması gerektiği varsayılmaktadır. Beşincisi, et-Tahâvî'nin eserinde yer alan kıyâsla aynıdır. Altıncı, yedinci ve sekizinci kıyâslarda ise kadınların nikah akdine bizzat taraf olabilmesinde sırasıyla akit olma, bedeli dilediği gibi kullanabilme ve konunun beden olması vasıfları esas alınmış, nikah akdinin sözü edilen vasıflarda ortaklık ettiği akitlerle aynı özellikte olmaları gerektiği varsayılmıştır. Halbuki ne akit olma vasfının ne bedeli dilediği gibi kullanabilme vasfının ne de konunun beden olması vasfının, nikah akdine bizzat taraf olmakla ilgisi bulunmaktadır. Dolayısıyla üç ve dört numaralı kıyâsların dışındakilerde tardî vasıfların esas alındığı anlaşılmaktadır.

Anlaşıldığı üzere el-Kudûrî, te'sîr niteliği taşıyan ve taşımayan kıyâsları birlikte aktarmakta herhangi bir sakınca görmemektedir. Ancak kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan ed-Debûsî ve sonraki dönemde onu takip eden es-Serahsî, meselenin akıl/kıyas yoluyla ispatında daha sistematik ve bilinçli bir yol izlemektedir. Onlar, özellikle Kitâbu'l-Asl'da kendisine işaret edildiği belirtilen müessir vasfı öne çıkararak yukarıdaki tardî vasıfları bütünüyle terketmişlerdir. İletin Şâri' tarafından kendisine itibar edilen bir vasıf olduğunu ve onunla hüküm arasında akılla kavranabilir düzeyde

³⁹⁵ el-Kudûrî, IX, 4249.

bir ilgi olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre velisi olmadan kendi başına evlenen kadın, tamamen kendisine ait bir hak üzerinde tasarruf etmekte ve bunu yaparken kimseye herhangi bir zarar vermemektedir. Şu halde nasıl kendi malı üzerindeki tasarrufları geçerli oluyorsa, velisi olmadan kendi başına evlenmesi de geçerlidir.³⁹⁶ Görüldüğü gibi illet, her iki tasarrufun, tamamen kişinin kendisine ait bir hak olması olarak belirlenmiştir. es-Serahsî bu vasfın açıklamasını (beyânu'l-vasf) şöyle yapar:

Kadının, kendisine denk bir erkekle mehr-i misl karşılığında evlenmesi, tamamen kendisine ait bir haktır. Tamamen kendisine ait bir hak oluşunun delili, kadının, velisinden bunu talep etme hakkına sahip olması ve bu talebi yerine getirme hususunda veliyi zorlama imkânının bulunmasıdır. Kadın, kendi haklarını bizzat alma yetkisine sahip olduğuna göre, kendi başına nikâh akdine taraf olmakla hakkını bizzat almış ve velisinin bunu onun adına yerine getirmesine engel olmuştur.³⁹⁷

es-Serahsî'nin bu cümleleri, illetin sıhhatini değil, kadının kendi malları üzerindeki tasarrufu gibi nikah akdinin de tamamen kendine ait bir hak olduğunu ortaya koyma amacı taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle o bu cümlelerle, illet olduğu düşünülen vasfın, asıl/makîs aleyh'te olduğu gibi fer'/makîs'te de bulunduğunu göstermek istemektedir. Buraya kadar illetin sıhhati ile ilgili bir şey söylemiş değildir. Onda asıl dikkat çeken husus, illetin doğruluğunu öncekilerden farklı olarak, vasfın te'sîr niteliğini öne çıkararak ortaya koyma gayreti göstermiş olmasıdır. Bunu ifade etmek için o, vasfın bir başka hükümde dikkate alındığını şöyle anlatır:

Nikahta kendi hakkının velisi tarafından yerine getirilmesini beklemeyip hakkını bizzat alan kadın, (borcunu ödemeyen) borçlunun elinde borca konu olan şeyin cinsinden bir şey bulup alan alacaklıya benzemektedir. Nitekim alacaklının böyle bir durumda hakkını bizzat alması sahihtir. Kadının kendi başına evlenmesi bunun gibidir.³⁹⁸

Gümüşte nisabı aşan fazlalık: Ebû Hanîfe'ye göre gümüşte ilk nisâbı aşan fazlalıklar, ikinci nisâba ulaşıncaya kadar zekâta tabi değilken, çoğunluğa göre ilk nisâbı aşan fazlalıklar, hangi miktarda olursa olsunlar, zekâta tabidirler. Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimseyen et-Tahâvî, hakkında ihtilaf edilen bu meselenin, ittifak edilen başka bir meseleye yani hayvanların zekâtına benzetilebileceğini söylemektedir. Şöyle

³⁹⁶ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 1366; es-Serahsî, *el-Mebsût*, V,12.

³⁹⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, V,12.

³⁹⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, V,12.

ki, hayvanlar, belli bir sayıya ulaşmadıkları sürece zekâta tabi olmayıp, bu sayıyı aşan fazlalıklar da belli bir sayıya ulaşmadan zekâta tabi değildirler. Şu halde gümüşün zekâtında nisâb şart koşulduğuna göre bu nisâbı aşan fazlalıklar için de nisâb şarttır.³⁹⁹ Mesela koyunlar, sayıları 40'a ulaşmadığı sürece zekâta tabi olmadıkları gibi 40'ı aşan fazlalıklar, sayıları 81'e (toplamda 121) ulaşmadığı sürece zekâta tabi olmazlar. Böylece gümüş 200 dirheme ulaşmadığı sürece zekâta tabi olmadığı gibi 200 dirhemi aşan fazlalıklar 40 dirheme (toplamda 240) ulaşmadığı sürece zekâta tabi değildir. Dikkat edilirse delil, hakkında ihtilaf edilen meselenin, ittifak edilen benzer meseleye ilhak edilmesi biçiminde kurgulanmaktadır. Yani bütün benzer meselelerde nisâb şart koşulduğunda, hükümler arasında bir istikrar sağlanmış olmaktadır. et-Tahâvî'nin, çoğunluğa nispet edilen ikinci görüş bağlamında Ebû Yûsuf'a nispet ettiği kıyasa göre, toprak mahsullerinde ölçü biriminin keyl, gümüşte vezn, hayvanlarda adet olması sebebiyle gümüşün hayvanlara değil toprak mahsullerine kıyas edilmesi gerekmektedir. Çünkü vezn, bir ölçü birimi olarak, adetten daha çok keyle benzemektedir (eşbeh).⁴⁰⁰ Bu kıyas, her ne kadar ilk ve sonraki dönem hanefî kaynaklarda bulunmuyor olsa bile, en azından et-Tahâvî'nin yaşadığı dönemde hanefî kıyas düşüncesini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

et-Tahâvî, yukarıdaki iki kıyastan ilkinin daha doğru olduğunu göstermek amacıyla, gümüşün zekatının bir çok yönden hayvanların zekatıyla benzerlik taşıdığını, buna mukabil olarak toprak mahsullerinin zekatının bu hususlarda onlardan ayrıldığını ifade etmektedir. Mesela aynı malda zekât yükümlülüğünün her sene tekrar etmesi, borcun zekât yükümlülüğüne engel olması, küçük çocuk ve akıl hastalarının zekât yükümlülüğünün bulunmaması ve hayatta iken ödenmesi gereken zekât borcunun öldükten sonra tahsil edilmemesi gibi hükümlerde gümüşün zekâtıyla hayvanların zekâtı örtüşürken, toprak mahsulleri bu hususlarda onlardan ayrılmaktadır.⁴⁰¹ Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, et-Tahâvî'nin asılla fer' arasındaki benzerlik yönlerinin çokluğunu, o kıyasın tercih sebebi olarak algılıyor olmasıdır. Hâlbuki sonraki dönemde hanefîler tarafından yaygın olarak benimsenen teoriye göre benzerlik yönlerinin

³⁹⁹ et-Tahâvî, et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacî el-Mısırî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Thk. Sadeddin Ünal, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1416/1995, I, 267.

⁴⁰⁰ et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 267-268.

⁴⁰¹ et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 268.

çokluğu, tercih sebebi değildir.⁴⁰² Öncelikle, neden nisâbın şart koşulduğunu gösteren ve şer' tarafından onaylanan bir vasfın illet olması gerekmektedir. Nitekim aynı kıyasın tarihi süreç içerisinde o yönde gelişim gösterdiği net olarak görülebilmektedir.

el-Cessâs, et-Tahâvî'de görülen tavrı aynen sürdürürken;⁴⁰³ ed-Debûsî'ye gelindiğinde biçimselliğin terkedildiği görülmektedir. ed-Debûsî et-Tahâvî'nin yaptığını yapmak yerine, illet tespitinde benimsediği teoriye uygun olarak, gümüşün, zekât nisâbı hususunda neden hayvanlara kıyas edildiğini açıklama gereği duymaktadır. Ona göre bundaki illet, genel olarak zekât yükümlülüğünde, hem fakirlerin hem de mal sahiplerinin durumunun gözetilmesidir:

Zekata tabi mallarda, malın nisaba ulaşmasıyla zekat muafiyeti (afv) ortadan kalktıktan sonra muafiyet tekrar sabit olur. (Yani bir mal, başlangıçta nisâb miktarına ulaşmadığı sürece zekata tabi değilken, nisâb miktarına ulaştığında zekata tabi olur. Nisâb miktarını aştığında ise başlangıçta olduğu gibi fazla olan kısım, zekata tabi değildir. Bu fazlalığın zekata tabi olabilmesi için sonraki nisâba ulaşması gerekmektedir.) Böylece hüküm, önce muafiyet, sonra nisâb şeklinde deverân eder (yedûru bi afvin ve nisâbin). Bununla, her sene zekat ödemekle yükümlü olan mal sahibinin elde etmiş olduğu fazlalığın korunması amaçlanmıştır. Nitekim başlangıçta (zekat ödeme yükümlülüğünün başlangıcında) nisâbın şart koşulmasıyla, aynı amaca bağlı olarak mal sahibinin hakkı gözetilmiş olmaktadır. Gerçekten de zekat yükümlülüğünün temelinde, hem mal sahiplerinin hem de fakirlerin durumunu gözetme esası bulunmaktadır. Öşür ise zekat gibi değildir. Ebû Hanîfe, ne başlangıç itibariyle ne de daha sonra öşürden muaf tutulan kısmın (afv) varlığına itibar etmektedir (Yani ona göre öşürde nisâb şartı yoktur). Çünkü toprak mahsullerinde zekat yükümlülüğü, tekrar etmez (Bir defaya mahsus olmak üzere verilir). Dolayısıyla öşürde nisâbın şart koşulmaması, mal sahibinin elindeki malı tümüyle kaybedip zarara uğramasına neden olmaz.⁴⁰⁴

Görüldüğü gibi ed-Debûsî, Şâri' tarafından zekat yükümlülüğünde hem fakirlerin hem de mal sahiplerinin haklarının gözetildiğini söyleyerek, bundan nisabı aşan fazlalıkların ikinci nisâba ulaşmaya kadar zekata tabi olmaması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Bir diğer ifadeyle ona göre hem fakir hem de mal sahiplerinin haklarının gözetilmesi vasfı, zekata ilişkin hükümlerde te'sîre sahiptir. Dolayısıyla zekatla ilgili hükümlerde bu vasfın dikkate alınması gerekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla şer'in itibar ettiği ve illetle hüküm arasındaki uyumu ortaya çıkaran bir vasıf

⁴⁰² Bkz. es-Serahsî, *el-Usûl*, II, 264.

⁴⁰³ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 358-359; a. mlf., *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2, 308.

⁴⁰⁴ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 281.

tespit etmiş olması, ed-Debûsî'ye hükmü doğrudan o vasfa bağlama imkanı vermiştir. Böylece kendisinden önce yapılan biçimsel kıyâsları aktarmaya gerek duymamıştır. İlerleyen dönemlerde hanefî fakîhler, müessir vasıflarla ilgili hassasiyeti koruyarak ed-Debûsî'nin yolundan ayrılmamıştır. Nitekim es-Serahsî, kendisinden önce yapılan tardî kıyâsları eserine almamış, müessir vasfin esas alındığı kıyâsı şu şekilde özetlemiştir:

Ebû Hanîfe, nisâbı aşan fazlalıklar konusunda paraları sâime hayvanlara kıyas etmiştir. Nisâbı aşan hayvanlar zekâta tabi olmadığı gibi, nisâbı aşan paralar da zekâta tabi değildir. Bundaki illet, genel olarak zekât yükümlülüğünde, hem fakirlerin hem de mal sahiplerinin durumunun gözetilmiş olmasıdır.⁴⁰⁵

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kıyasta, sözü edilen müessir vasfin dikkate alınmış olduğu hususu, yalnızca ed-Debûsî ve es-Serahsî tarafından değil, el-Kudûrî tarafından da dile getirilmiştir.⁴⁰⁶ Ancak konuyla ilgili diğer tardî kıyâsların terk edilmesi ed-Debûsî ve es-Serahsî ile birlikte gerçekleşmiştir. el-Kudûrî ise müessir olduğu belirtilen vasfa dikkat çekmekle birlikte tardî nitelik taşıyan çok sayıda kıyâsa yer vermiştir. el-Kudûrî'nin eserindeki tardî nitelik taşıyan kıyâslar şunlardır:

1. Gümüş, miktar olarak ilk nisaba ulaşıncaya kadar zekata tabi değildir. Şu halde tıpkı hayvanlar gibi, ilk nisabı geçtikten sonra ikinci nisaba kadar zekata tabi olmayan bir kısım vardır.

2. Zekata tabi olan mallar, hayvanlar ve diğer mallar olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde bunlardan birinde (hayvanlarda) nisâbı aşan fazlalıklar zekata tabi değilse, diğerlerinde nisabı aşan fazlalıklar da (ikinci nisaba ulaşıncaya kadar) zekata tabi değildirler.

3. Nisâbı aşan fazlalıkların zekâtında yıllanma şartı arandığına göre, tıpkı ikiyüz dirhemde (ilk nisab miktarındaki gümüşte) arandığı gibi nisâb şartı da aranmalıdır.

4. Zekatını ödemek gerektiği belirtilen para miktarlarının tümünde, tıpkı iki yüz dirhem olarak belirlenen nisab gibi bir nisab belirlemek gerekmektedir.

5. Çünkü sözü edilen miktar, ilk nisabı aşan fazlalıktır. Şu halde tıpkı hayvanlarda olduğu gibi ikinci nisaba ulaşıncaya kadar zekata tabi olmaması gerekir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 190.

⁴⁰⁶ el-Kudûrî, III, 1307.

⁴⁰⁷ el-Kudûrî, III, 1306-1307.

Yukarıdaki kıyâslar, hükmün doğrudan Şâri' tarafından dikkate alındığı bilinen bir vasfa bağlanması biçiminde değil, hükmün konulmasında te'siri olmayan salt benzerliklere dayalı olarak kurgulanmışlardır. Dolayısıyla tardî nitelik taşımaktadırlar. Buna rağmen el-Kudûrî, sonraki hanefî bilginlerin aksine onları nakletmekte bir sakınca görmemiştir.

Toprak mahsullerinde nisab: Ebû Hanîfe'ye göre toprak mahsullerinin zekâtında nisâb şartı yoktur. el-Cessâs, konuyla ilgili, nazar yoluyla elde edilen üç delil nakletmektedir. İlkinde zekât yükümlülüğünün sebeplerinden biri olan nisâb, diğer sebebe yani yıllanmaya benzetilmektedir:

Sahip olunan malın nisâb miktarına ulaşması ve üzerinden bir yıl geçmesi, zekât yükümlülüğünün sabit olması için üzerinde ittifak edilen iki sebeptir. Toprak mahsullerinde ikincisine (yıllanma) itibar edilmediği hususunda görüş birliği bulunduğundan, ilk sebebe (nisâb) de itibar edilmemesi gerekir. Çünkü herbiri, zekât yükümlülüğünün sebebi olmaları bakımından ortaktırlar. Nitekim bu nedenle biz, yıl içinde elde edilen mallar (fâide) hakkında yıllanma şartı aramıyoruz. Çünkü yıl içinde elde edilen mallar hakkında nisâba itibar edilmeyeceği hususunda görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁰⁸

Anlaşıldığı üzere el-Cessâs, -ki aynısı et-Tahâvî'nin eserlerinde de bulunmaktadır⁴⁰⁹ iki sebepten birine itibar edilmemesi hususunda görüş birliğinin bulunmasını, diğerine de itibar edilmemesi gerektiği yönünde delil saymaktadır. Her iki sebebe aynı anda itibar etmek ya da etmemek, hükmün konulmasına uygun düşen bir vasıf olmadığı gibi, onun te'sir niteliği taşıdığını söylemek de mümkün değildir. el-Cessâs'ın ikinci delilinde toprak mahsulleri ganimetlere benzetilmektedir:

Ganimetin beşte biri, tıpkı toprak mahsullerinin onda biri gibi, Allah'ın hakkı olarak sabit olmuştur. Ganimette yıllanmaya itibar edilmediğinden nisâba da itibar edilmez. Şu halde, toprak mahsullerinde yıllanmaya itibar edilmemesi, nisâba itibar edilmemesini gerektirir.⁴¹⁰

Anlaşıldığı kadarıyla ganimetin beşte biri ya da toprak mahsullerinin onda birinin Allah hakkı olarak sabit olduğunun söylenmesi, onların kişinin sahip olduğu diğer mallardan ayrı tutulması gerektiği yönünde bir işarettir. Yani, toprak mahsulleri kişinin parası ya da ticaret malı gibi değil, Allah'ın hakkı taalluk eden ganimet ve

⁴⁰⁸ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 295-296

⁴⁰⁹ et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 338; a. mlf., *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 38.

⁴¹⁰ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2, 296

madenler gibi değerlendirilmektedir. Ne var ki, bir malın belli bir kısmının Allah hakkı olma niteliği, nisâbın şart koşulmamasında te'sîre sahip bir hüküm değildir. el-Cessâs'ın üçüncü delili, et-Tahâvî'ninkiyle aynı gerekçeye dayanmaktadır. Hatırlanacağı üzere et-Tahâvî, gümüşün zekâtını hayvanların zekâtına benzeterek tıpkı hayvanlarda olduğu gibi gümüşte de ikinci bir nisâbın olması gerektiği sonucuna varmıştı. Burada ise, tam aksine, toprak mahsullerinde ikinci bir nisâbın bulunmamasından hareketle, başlangıçtan itibaren nisabın şart koşulmaması gerektiği sonucuna varılmaktadır. el-Cessâs'ın cümleleriyle bu son delil şu şekildedir:

Nisab miktarına ulaşması şart koşulan malların, nisabı aşan fazlalıkları zekâta tabi değildir. Şu halde size göre toprak mahsullerinde beş veski aşan fazlalıkların zekâta tabi olmaması, toprak mahsullerinde başlangıçtan itibaren nisâbın şart olmadığını gösterir.⁴¹¹

el-Kudûrî tarafından hanefilere nispet edilen ve yukarıdakilerle büyük ölçüde örtüşen kıyâsların sayısı yediye ulaşmaktadır:

1. Yıllanma ve nisâb, zekat yükümlülüğünün iki sebebidir. Toprak mahsullerinde, yıllanma şart koşulmadığı gibi nisâb da şart değildir.
2. Allah'ın hakkı, kendisinde yıllanmaya itibar edilmeyen bir mala (toprak mahsullerine) taalluk etmiştir. Şu halde tıpkı ganimet ve madenlerde olduğu gibi nisabın da şart koşulmaması gerekir.
3. Toprak mahsullerinin zekâtında, mükellefin âkil bâliğ olması şart koşulmaz. Şu halde tıpkı ganimet ve madenlerde olduğu gibi nisabın şart koşulmaması gerekir.
4. Az miktardaki toprak mahsulü, oşür arazisinden elde edilmiş olmaları bakımından, nisâb miktarına ulaşan toprak mahsulü gibi zekata tabidir.
5. Araziden alınan iki vergiden biridir. Şu halde harâc gibi oşürde de nisâb şart değildir.
6. Toprak mahsulleri, nisâbı aşan fazlalıkların zekâta tabi olduğu mallardandır. Şu halde beşte birlik vergiler (humus) gibi nisâbın şart koşulmaması gerekir.
7. Çok miktarda toprak mahsulünde zekâttan muaf tutulan kısım yoktur (Yani nisâbı aşan fazlalıklar zekâttan muaf tutulmamaktadır). Şu halde az miktarda toprak mahsulü de zekâta tabidir.⁴¹²

⁴¹¹ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2, 296

el-Kudûrî'nin yaptığı kıyâslar, kendisinden önce et-Tahâvî ve el-Cessâs tarafından yapılan kıyâslara benzemektedir. Bu kıyâsların hiç birinde hükme te'sîr ettiği düşünülen bir vasıf esas alınmış değildir. Bunun yerine kıyâslar, salt benzerliklere dayalı olarak kurgulanmıştır. Halbuki onunla aynı dönemde yaşayan ed-Debûsî, seçtiği iki kıyas işleminde illele hüküm arasındaki uygunluğu ve vasfın te'sîr niteliğini özellikle vurgulamaktadır:

1. Zekat, (bir defaya mahsus olmak üzere değil) her sene verilmektedir. Bu nedenle şayet zekat için bir nisab belirlenmiş olmasaydı, mal sahibi fakirleşir ve elindeki bütün mal giderdi. Öşür ise bir defaya mahsus olmak üzere alınır, ikinci defa alınmaz. Öşür verildikten sonra geriye kalan mahsulün tümü mal sahibine aittir ve zekattan muaf tutulan hiç bir kısım yoktur (bilâ ca'li afv). Şu halde öşür, beşte bir olarak verilen zekatlara (humus) benzemektedir.

2. Zekâtın vucûbiyeti, kişide zenginlik vasfının bulunmasına bağlıdır. Zenginlik vasfı ise belli miktarda malın birikmesiyle ortaya çıkar. Öşre gelince, fakir kimseler bile onu ödemekle yükümlüdür. Dolayısıyla öşürde, kişinin onunla zenginlik vasfını elde edeceği belli bir miktar malın birikmesi gerekmez. Bu itibarla öşür, arazi vergisi konumundaki mukâseme harâcına⁴¹³ benzemektedir ki, onun gibi az ya da çok üründen verilmesi gerekir.⁴¹⁴

Görüldüğü gibi ed-Debûsî, illele hüküm arasında belli düzeyde uygunluğun varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Gerçekten de öşrün bir defaya mahsus olmak üzere alınması ve zenginliğin şart koşulmaması, toprak mahsullerinde nisaba itibar edilmemesi yönündeki hükme uygun düşmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bu nedenle onların hüküm üzerinde te'sîre sahip olduğu kabul edilmektedir. Ancak, es-Serahsî, hükmü daha objektif bir vasfa bağlamayı tercih etmektedir. Ona göre öşürde zenginliğin dikkate alınmamasında te'sîri olan vasıf, onun malın aslından değil, elde edilen yeni üründen veriliyor olmasıdır:

⁴¹² el-Kudûrî, III, 1265-1266.

⁴¹³ Tahsil edilme şekli bakımından harâc, harâc-ı vazîfe/harâc-ı muvazzaf ve harâc-ı mukâseme olmak üzere ikiye ayrılır: Bunlardan ilki, arazinin alanı ve elde edilecek ürünün cinsine göre belirlenmiştir. Bu tür arazilerden hiç ürün elde edilmese bile önceden belirlenmiş vergi tahsil edilir. İkincisi yani harâc-ı mukâseme usûlüne göre ise elde edilen üründen beşte bir ya da dörtte bir gibi belli bir miktar tahsil edilir. Hiç ürün elde edilmediğinde ise vergi tahsil edilmez. Bkz. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Umer b. Abdulazîz el-Huseynî ed-Dımaşkî, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l Ebsâr*, I-VI+II, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1386/1966, IV, 185-186. Öşrün, haraca kıyası için bkz. eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, II, 120.

⁴¹⁴ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 328.

Zekâta tabi mallarda nisab, bu mallara sahip olan kişinin zengin olma niteliğine erişmesi için konulmuştur. Öşürde nisaba itibar edilmez. Çünkü öşürde malın aslı dikkate alınmamaktadır. Öşür ile maden ve hazinelerden alınan zekât (humusu'r-rikâz), bu hususta eşittir.⁴¹⁵

Yatsı namazının vakti: Yatsı namazı vaktinin başlaması için kaybolması şart koşulan şafağın, gökyüzündeki kızılık mı, beyazlık mı olduğuna ilişkin tartışmalar, hanefî fıkıh literatüründe tardî nitelik taşıyan delillerin kullanılması ve onun gelişim aşamalarını göstermesi bakımından dikkat çekici mahiyettedir. Şafağı beyazlık olarak tanımlayan Ebû Hanîfe'nin görüşü, birçok kıyâsla ispat edilmeye çalışılmıştır. et-Tahâvî ve el-Cessâs'tan aktardığımız yukarıdaki kıyâs, bunlardan yalnızca bir tanesidir. el-Kudûrî, bütün kıyâsları eserinde şu şekilde sıralamaktadır:

1. Nasıl ki, fecrdeki beyazlık yatsı namazı vakti içinde değilse, güneş battıktan sonraki beyazlık da yatsı namazı vakti içinde değildir.

2. Sabah ve akşam namazları, seferde kısaltılmayan namazlardır. Güneş doğmadan önce ortaya çıkan kızılık ve beyazlık, sabah namazı vaktinin içinde olduğuna göre; güneş battıktan sonra ortaya çıkan kızılık ve beyazlık, akşam namazı vaktinin içinde olmalıdır.

3. Gökyüzündeki beyazlık kaybolmadan önce ergenlik yaşına giren çocuğun akşam namazını kılması gerekir. Öyleyse yatsı namazını kızılık kaybolmadan önce kılmak caiz olmadığı gibi, beyazlık kaybolmadan önce kılmak da caiz değildir.

4. Yatsı namazı, geceye has bir namazdır. Öyleyse vaktinin geceye en çok benzeyen vakitte başlaması gerekir. Geceye en çok benzeyen vakit, beyazlığın kaybolduğu vakittir.

5. Şafakın iki anlamı vardır: İlki gökyüzündeki kızılık, ikincisi ise beyazlıktır. Şu halde kızılığın kaybolması gerektiği gibi, beyazlığın da kaybolması gerekir.⁴¹⁶

Şafağı kızılık olarak tanımlayanların görüşünü ispat etmek amacıyla yapılan kıyâslar ise şunlardır:

⁴¹⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, III, 3.

⁴¹⁶ el-Kudûrî, I, 394-395.

1. Yatsı namazı öyle bir namazdır ki, vakit aynı ismi taşıyan iki alâmetten biriyle başlamaktadır. Şu halde tıpkı sabah namazı gibi iki alâmetten en açık olanıyla başlaması gerekir.

2. Üç adet doğuş vardır. Sabah namazı vakti bunlardan ikincisinde başlamaktadır. Yani hüküm ikinci doğuş yerine bağlanmıştır. Şu halde yatsı namazı vaktinin, üç batıştan ikincisinde başlaması gerekir.

Görüldüğü gibi el-Kudûrî, tıpkı et-Tahâvî ve el-Cessâs'ta olduğu gibi tardî kıyâsları aynen aktarmakta, hatta hanefî bilginler tarafından yapıldığı anlaşılan başka kıyâs ve istidlâllere de yer vermektedir. ed-Debûsî ise önceki meselelerden farklı olarak bu meselede kendisinden önceki hanefî bilginlerin yaklaşımını kısmen sürdürerek tardî nitelik taşıyan bir delile yer vermiştir. ed-Debûsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen rivayetlerin akabinde, dil ve fıkıh yoluyla elde edilen birtakım istidlâllerin bu görüşe delil olabileceğini söyledikten sonra fıkıh yoluyla elde edilen istidlâlî şu şekilde açıklamaktadır:

Akşam namazı, sabah namazı gibidir. Çünkü öyle bir saatte kılınır ki, güneşin kendisi değil ışıkları görülmektedir. Sabahleyin açığa çıkan beyazlık ve kızılık, sabah namazı vaktinin içinde olmaları bakımından aynı hükümdedir. Şu halde aynı durum, akşam namazı için de geçerli olsun ve akşamleyin açığa çıkan kızılık ve beyazlık akşam namazı vaktinin içinde kalsın. Böylece, gündüzün ortasında güneş henüz gökyüzündeyken iki namaz (öğle, ikindi), güneş yokken fakat ışıkları görülüyorken iki namaz (sabah, akşam) ve gece karanlığında yatsı ve vitir olmak üzere iki namaz kılınmış olur. İnsanlar için Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşünü uygulamak daha kolay (evsa') iken, Ebû Hanîfe'nin görüşünü uygulamak daha ihtiyatlıdır. Zikrettiğimiz asıl, Ebû Hanîfe'nin namaz konusundaki temel ilkesinin, "kesin bir delil olmadığı sürece namaza ait rûkûn ya da şart ispat etmemek" olduğunu göstermektedir.⁴¹⁷

ed-Debûsî'nin kıyâs teorisindeki sıkı tutumuna uygun olarak istidlâl diye adlandırdığı yukarıdaki delil, kendisinden önceki bilginlerin yaptığı kıyâslardan birinin aynen tekrarı olmasa bile onlarla aynı niteliktedir. Zira, tıpkı günün diğer vakitlerine iki vakit namaz düştüğü gibi gece karanlığına da iki vakit namaz düşmesi gerektiği varsayılmaktadır. Böylece gündüz iki, gece karanlığında iki ve güneşin etkisi devam eden vakitlerde iki vakit olmak üzere eşit bir paylaşım yapılmış olmaktadır. ed-Debûsî,

⁴¹⁷ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, 84.

tardî nitelikte olduğu açık olan böyle bir istidlâli, furû yazımında benimsediği ilke gereğince terk etmiş olması gerekirken, terk etmeyip kendisinden öncekilerin geleneğini sürdürmüştür. Bu durum Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin bazı meselelerde bereketlenme amacıyla tardî nitelik taşıyan kıyâslara yer verildiği şeklindeki tespitini akla getirmektedir. Nitekim belirtilen istidlâlin herkes tarafından kendisine itibar edilen bir delil olmaması sebebiyle ed-Debûsî, onunla yetinmeyip Ebû Hanîfe'nin görüşünün ihtiyata daha uygun olduğunu belirtme gereği duymuştur.

ed-Debûsî'nin yatsı namazı vaktinin başlangıcıyla ilgili tartışmada, hükme te'sîr etmeyen vasıflarla delil getirerek, furû yazımında benimsediği ilkenin dışına çıktığı görülürken, onunla aynı teori ve üslubu benimseyen es-Serahsî'nin mümkün olduğunca benimsediği ilkeye uygun hareket etmeye çalıştığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin görüşü yerine çoğunluğun görüşünü tercih ettiği anlaşılan es-Serahsî, her ne kadar el-Kudûrî'nin çoğunluğa nispet ettiği ikinci delili aynen aktarsa da, onda hükme te'sîr eden bir vasfın esas alınmış olduğuna dikkat çekmektedir. es-Serahsî'nin aynen aktardığı söz konusu delili hatırlamak gerekirse, ona göre sabah namazı vakti üç doğuş vaktinden ikincisinde başladığından, yatsı namazı vaktinin üç batış vaktinden ikincisinde başlaması gerektiği kabul edilmektedir. Yani birinci fecr-ikinci fecr-güneş olmak üzere üç doğuş vaktine karşılık, güneş-kızıllık-beyazlık olmak üzere üç batış vakti olduğu kabul edildiği takdirde, sabah namazı vaktinin ikinci fecrin doğuşuyla başlaması, yatsı namazı vaktinin kızıllığın kaybolmasıyla başlamasını gerektirmektedir. Dikkat edilirse ilk bakışta bu delilin tardî nitelikte olduğu zannedilmekte ve yatsı namazı vaktinin neden sabah namazı vaktine benzetildiği anlaşılmamaktadır.⁴¹⁸ Ancak es-Serahsî, tardî nitelikte olduğu zannedilen vasfın hükme te'sîr eden bir vasıf olarak kabul edilebileceğine dikkat çekerek, yatsı namazı vaktinde beyazlık değil de kızıllığın tercih edilmesinin, insanlara kolaylık sağlamak için olduğunu söylemektedir. Zira yatsı namazı vaktinin başlangıcında beyazlığın kaybolmasına itibar edildiği takdirde, beyazlığın gökyüzünde uzun süre kalmasından dolayı, insanlar meşakkat altına sokulmuş olmaktadır. Dolayısıyla ona göre beyazlığın sona ermesine kadar beklemeden kızıllık sona erdiğinde yatsı namazının kılınabileceğine hükmetmek gerekmektedir.

⁴¹⁸ Nitekim el-Kudûrî, bu delile itiraz ederken, illet olmadan bir şeyin diğer bir şeye hamledildiğini gerekçe göstermektedir. el-Kudûrî, I, 397.

Anlaşılan o ki, es-Serahsî, dikkate alınan vasfın müessir olduğunu ve onunla hüküm arasında belli düzeyde uygunluğun gözetildiğini göstermek istemektedir.⁴¹⁹

es-Serahsî'nin öncekilerden farklı olarak yukarıdaki açıklamaları yapmış olması, onun te'sîrle ilgili hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim o, aynı hassasiyeti Ebû Hanîfe'nin görüşüyle ilgili olarak da sürdürerek, yukarıda ed-Debûsî ve önceki bilginlerden nakledilen biçimsel istidlâllerin hiçbirine, el-Mebsût'ta yer vermemiştir. es-Serahsî, Ebû Hanîfe'nin beyazlığın kaybolmasını esas alırken, yatsı namazının gece namazı oluşunu dikkate aldığı kanaatindedir. Çünkü gökyüzünde güneşin izleri bulunduğu sürece gecenin başladığını söyleme imkânı bulunmamaktadır.⁴²⁰

Rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılması: Hatırlanacağı üzere fıkıh literatüründeki tardî kıyâsların gösterildiği konuda, rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılması gerektiği görüşünü benimseyen bilginlerin, bu tekbirleri iftitâh tekbirine kıyâs ettikleri; ellerin kaldırılmasına karşı çıkan bilginlerin ise intikal tekbirlerine kıyas ettikleri belirtilmiş ve bu meseleyle ilgili yapılan tardî kıyâslara yer verilmişti. Mesela ilk görüşü benimseyenlerin "Namazdaki tüm fiillerin tekrarının olması, namazın başındaki ellerin kaldırılması fiilinin de tekrarlanmasını gerektirir." ya da "Rukû tekbirinde iftitâh tekbirinin açıktan (cehrî) okunma gibi diğer tüm vasıflarının bulunması, iki tekbirin ellerin kaldırılması vasfında da ortak olmalarını gerektirir." biçiminde yaptıkları tardî kıyâslardan bahsedilmişti.

İllet tespitini te'sîrle sınırlı tutan teoriyi benimseyen es-Serahsî, her ne kadar rukûa giderken alınan tekbiri diğer intikal tekbirlerine benzetmesi yönüyle öncekilerin yolunu izlese de, onlardan farklı olarak illetle hüküm arasında uyum kurmaya çalışmaktadır:

Bundaki fikhî gerekçe (fikhuhu) şudur: Ellerin kaldırılmasından maksat, (tekbir getirildiğini) cemaatteki işitme engellilere bildirmektir. Buna, bayram namazı tekbirleri ve kunut tekbiri gibi ayakta dimdik dururken getirilen tekbirlerde ihtiyaç duyulmaktadır. Bir rükünden diğerine geçerken ise ihtiyaç duyulmamaktadır. Zira işitme engelli bir kimse, önündekini rükûa eğilirken görür. Böylece el kaldırmakla ona göstermeye gerek kalmaz.⁴²¹

⁴¹⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 145.

⁴²⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 145.

⁴²¹ es-Serahsî, *el-mebsût*, I, 14-15.

es-Serahsî, illele hüküm arasında bir bağ kurmayı başarmıştır. Zira ellerin, cemaatteki işitme engellilerin tekbir getirildiğini fark etmeleri amacıyla kaldırıldığı söylenildiğinde, illele hüküm arasında münasebet ilişkisi kurulmuş olmaktadır. Ancak es-Serahsî, bu vasfın Şâri' tarafından dikkate alındığını kanıtlayabilmiş değildir. Kanaatimize göre bu vasfın Şâri' tarafından dikkate alınıp alınmadığı hususunda yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim es-Serahsî'nin hükmün gerekçesini, diğer kıyâs işlemlerinde kullandığı te'sîr kelimesi yerine, fikh kelimesini kullanarak beyan etmiş olması bununla ilgili olmalıdır.

Dört rekâtlı namazların son iki rekâtında kırâat: Daha önce dört rekâtlı namazların son iki rekâtında kırâat yapmanın hükmü hakkındaki görüş ayrılıklarından ve konuyla ilgili yapılan tardî kıyâslardan bahsedilmişti. Konuyu kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Hanefilere göre dört rekâtlı farz namazların son iki rekâtında kırâat farz değilken, şâfiîlere göre bütün rekâtlarda fatihânın okunması farzdır. Konuyla ilgili olarak hanefî ve şâfiîlere çok sayıda tardî kıyâs nispet edilmektedir. Mesela hanefîlere nispet edilen kıyâslar içerisinde "Kırâati açıktan yapma ilk iki rekate tahsis edildiğine göre kırâatin kendisi de ilk iki rekate tahsis edilmelidir." ya da "İftitâh tekbiri ve selâm gibi namazdaki vâcib zikirler, her rekate yapılmamaktadır. Şu halde iftitâh tekbirindeki el kaldırmanın tekrar etmemesi gerekir." şeklinde kıyâslar bulunmaktadır.

es-Serahsî'ye gelindiğinde ise hanefîlerin kıyâsının öncekilerden farklı olarak anlatıldığı hemen göze çarpmaktadır. es-Serahsî, son iki rekatta yapılan kırâatin, gizli yapılması sebebiyle, namazda okunan dualara (zikir) benzediğini, dolayısıyla farz olarak nitelendirilemeyeceğini söylemekte ve müessir vasıflara hüküm bağlama prensibine uygun olarak, gizli okunma vasfının kırâatin farz olmaması üzerindeki te'sîrini göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki, ona göre açıktan (cehrî) okunma vasfı, kırâatin farz oluşu üzerinde şer'î te'sîre sahiptir. Zira şer'îatte rükünlerin açıktan yapılması esastır (enne mebnâ'l-erkân alâ'ş-şuhreti ve'z-zuhûr). Buna göre son iki rekâtta kırâat yapmak namazın rüknü sayıldığında, onu açıktan yapmak gerekecektir. Açıktan yapılmadığına göre namazın rüknü değildir.⁴²²

⁴²² es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 18. Son iki rekattaki kırâatin, gizli yapılması sebebiyle nafil olduğunu söylemek, tabi olarak nafil namazların bu kuralı bozup bozmadığı sorusunu akla getirmektedir. Zira nafil namazların son iki rekatinde yapılan kırâat, farz olmasına rağmen gizlidir. es-Serahsî, bu durumun kuralı bozmadığını anlatabilmek için nafil namazların bütün rekâtlarında kırâatin farz oluşunu başka bir sebebe bağlamaktadır. Ona göre nafil namazların bütün rekâtlarında kırâatin farz

Tavli'l-hurra: Tavli'l-hurra tabiri, fıkhıta, imkânı olan kimsenin hür bir kadınla evlenmek yerine cariyeyle evlenmesi meselesi hakkında kullanılmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi hanefilere göre imkânı olan kimsenin hür bir kadınla evlenmek yerine cariyeyle evlenmesi caiz görülürken, şâfiilere göre caiz görülmemektedir. el-Mâverdî'nin illeti sebr taksîm yoluyla tespit ettiği belirtilen bu meselede, hanefiler tarafından farklı kıyaslar yapılmıştır. el-Cessâs, hanefilerin görüşünün kıyas yoluyla ispatını iki şekilde yapmaktadır. Bunlardan ilki, Şerhu'l-Muhtasar'da, diğeri ise ondan daha sonra yazıldığı anlaşılan⁴²³ Ahkâmu'l-Kur'ân'dadır:

1. Hür bir kadınla evlenmeye imkân bulamayan kimsenin cariyeyle evlenebileceği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Bunun illeti, nikâh altında hür bir kadının bulunmamasıdır. Aynı illet, hür bir kadınla evlenme imkânı olduğunda da bulunduğundan akdin sahih olması gerekir.⁴²⁴

2. Tıpkı, bir kızla evlenmeye imkan bulan kimsenin bunun yerine o kızın annesiyle ya da kız kardeşiyle evlenmesi haram olmadığı gibi bir kadınla evlenmeye imkan bulmak, diğer bir kadınla evlenmeyi haram kılmaz. Buna göre özgün bir kadınla evlenmeye güç bulmak, cariyeyle evlenmeye engel değildir. Hatta böyle bir durumda cariyeyle evlenmek, bir kızla evlenme imkânı varken onun yerine onun annesi ya da kız kardeşiyle evlenmekten daha kolaydır. Çünkü cariye ile hür kadın, aynı nikâh altında bir araya gelebilir. Ancak bir kadın, annesi ya da kız kardeşiyle aynı nikâh altında bir araya gelemez. Şu halde daha ağır bir vasfın hükümde te'sîri olmadığına göre hürle evlenmeye imkan bulma vasfının, cariyeyle evlenmede te'sîr etmemesi gerekir.⁴²⁵

el-Cessâs, bunlardan ilkinde, illetin te'sîr niteliği taşıyıp taşımadığına ilişkin bir değerlendirmede bulunmamaktadır. İkincisinde ise *hür kadınla evlenme imkanına sahip olma* vasfının, cariyeyle evlenmeye engel teşkil ettiği yönündeki hüküm üzerinde te'sîre sahip olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu hükümde, aslî ibâha ilkesi etkili olmaktadır. Yani hür kadınla evlenme imkânı olan bir kimsenin cariyeyle evlenmesi, aksine bir delil olmadığı sürece, mubâh kabul edilmektedir.

oluşu, ilk iki rekâtin ve son iki rekâtin, başlı başına iki ayrı namaz olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki, son iki rekâtin bozulması, ilk iki rekâtin bozulmasını gerektirmemektedir es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 18.

⁴²³ Çünkü el-Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân'da, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'ye ve usûl eserine atıf yapmaktadır. Bkz. el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 107, 339; II, 77.

⁴²⁴ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 450.

⁴²⁵ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 112.

el-Kudûrî'nin konuyla ilgili yer verdiği kıyâslar ise şunlardır:

1. Hür kadınla evlenme imkanı bulamayan fakir kimseye kıyasla caizdir. Çünkü her ikisi de halen hür bir kadınla evli değildir.

2. Hür kadına kıyasla caizdir. Çünkü onunla evlilik, başka bir kadınla evlenme imkânının yokluğu şartına bağlı değildir.

3) Köleye kıyasla caizdir. Çünkü o, hür bir kadınla evlenmeye imkân bulsa da cariyeyle evlenebilir. Yani efendisi ona “hür bir kadın ya da cariyeyle evlen” dese, o cariyeyle evlenmeyi tercih edebilir. Öte yandan hür bir erkek, evlilik konusunda köleye göre daha geniş haklara sahiptir. Mesela hür erkek, dört kadınla evlenme hakkına sahiptir ve hiçbir kimsenin iznine ihtiyaç duymaksızın nikah akdi yapabilir. Köle ise yalnızca iki kadınla evlenme hakkına sahiptir ve herhangi bir kadınla evlenirken efendisinden izin alması gerekir. Şu halde köleler, hür bir kadınla evlenme imkanına sahip olduğu halde cariyeyle evlenmeyi tercih edebiliyorsa, onlardan daha çok hakka sahip olan hür erkeklerin öncelikle bunu yapabilmesi gerekir.

4) Cariye satın almaya kıyasla caizdir. Çünkü hür kadınla evlenme imkânı bulan bir kimse, satın aldığı cariyeyle cinsel ilişkiye girebilir.

5) İki kız kardeşe kıyasla caizdir. Çünkü onlardan biriyle evlenme imkanına sahip olmak, diğeriyle evlenmeye engel değildir.

Yukarıdaki kıyâsların hiçbirinde, dikkate alınan vasıfların nasıl te'sîre sahip olduklarıyla ilgili bir açıklama yapılmamaktadır. e-Debûsî ve es-Serahsî'ye gelindiğinde ise iş değişmektedir. Onlar, konuyu tamamen müessir vasıflar üzerinden tartışmakta, şâfîlerce dikkate alınan vasıfların hükümde müessir olmadığını, bilakis hanefîlerin dikkate aldığı vasfın müessir olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. es-Serahsî'ye göre şâfîlerin kıyâsları şu şekildedir:

1. Hür bir kimsenin câriyeyle evlenmesi, çocuğun köleliğe maruz bırakılmasına neden olur. Çünkü çocuk, bu hususta anneye tabidir. Hür bir kimsenin, kendisini köleliğe maruz bırakması caiz olmadığı gibi, herhangi bir zaruret yoksa, çocuğu köleliğe maruz bırakması da caiz değildir. İşte bu illet nedeniyle, hürle evli bir kimsenin cariyeyle evlenmesi caiz olmadığı gibi hürle evlenmeye imkan bulan kimsenin de cariyeyle evlenmesi caiz değildir. Gerçekten de bu durumda nikahın, çocuğun

hakkından dolayı yasaklanmış olması uzak bir ihtimal değildir. Nitekim iddet bekleyen bir kadınla evlenmenin yasak oluşu, çocuğun nesebinin karışma tehlikesi nedeniyledir.

2. Nikah hususunda cariye, hür kadından bedeldir. Yani hür kadının yokluğunda onun yerine geçer. Çünkü nikah, bir evlenme akdi olup ilkesel olarak eşitlik üzerine kurulur. Hür erkek ile cariye arasında bir eşitlik olmadığına göre cariyeyle evlilik, asıl değil bedeldir. Ancak yalnızca aslın varlığı değil, aslı elde etme imkanı da bedelin onun yerine geçmesine engel teşkil etmektedir. Tıpkı yalnızca suyun varlığı değil, suyu satın alma imkanı da teyemmüme engel olduğu gibi.⁴²⁶

es-Serahsî, şâfiîlere nispet ettiği iki kıyas işleminden de anlaşılacağı üzere, esasen onların üç vasfa itibar ettikleri görüşündedir. Bunlar cariyeyle evlenme zarureti, çocuğun köleliğe maruz bırakılması ve cariye'nin bedel olmasıdır. Ona göre şâfiîlerce dikkate alınan vasıfların hiç biri hükümde müessir değildir. İlk olarak *cariyeyle evlenme zarureti*, hükümde müessir değildir. Çünkü cariyeyle evlenmek, şâfiîlerin dediği gibi zaruret değil, asıldır. Câriyeler, kendisiyle evlenmenin helal kılındığı kadınlardandır. Bunun delili, cariye'nin mülkiyet bağıyla helal hale gelebilmesidir. Çünkü ancak kendisiyle evlenmek caiz olan kimseler, mülkiyetle helal hale gelebilmektedir. Öte yandan kölenin cariyeyle evlenebileceği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Şu halde hür, onunla öncelikle evlenebilir. Çünkü hüre helal kılınan saha, köleye helal kılınan sahaya göre daha geniştir. Mesela hür, cariye'ye mülkiyet yoluyla sahip olma hakkına sahipken kölenin böyle bir hakkı yoktur. Bunun nedeni ise kadınların yaratılış itibariyle erkeklere helal olmalarıdır. Çünkü maksat neslin üremesidir ki, bu erkekle kadın arasında gerçekleşir. Haramlık ise şer'in açıkça belirttiği annelik ya da kardeşlik gibi nedenlerle ortaya çıkmaktadır. Şer'in açıkça belirttiği annelik ya da kardeşlik gibi istisnalardan herhangi birinin olmaması durumunda, asıl itibariyle helallik hükmünün sabit olması gerekmektedir. *Çocuğun köleliğe maruz bırakılması* vasfı da müessir değildir. Nitekim nasıl kısır ve yaşlı kimselerle evlenmek, neslin yok olması anlamı taşımasına rağmen caiz görülüyorsa, cariyeyle evlenmek öncelikle caiz görülmelidir. Çünkü cariyeyle evlenmekte neslin yok olması değil, yalnızca hür olma hakkının ellerinden alınması söz konusudur. Öte yandan cariyeyle evlendikten sonra hürle evlenen ya da evlenme imkânı bulan bir kimsenin evli olduğu cariyeyle cinsel ilişkiye

⁴²⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, V, 108-109.

girme hakkı devam etmektedir. Hâlbuki bu durumda da çocuğun köleliğe maruz bırakılması söz konusudur. *Cariyenin bedel olması* vasfına gelince, şâfiîlerin cariyeyi bedel olarak nitelermeleri yanlıştır. Şayet bedel olsaydı, tıpkı suyun bulunması teyemmümün hükmünü ortadan kaldırdığı gibi, hürün de cariyenin hükmünü ortadan kaldırması gerekirdi. Hâlbuki -yukarıda belirtildiği gibi- cariyeye evlendikten sonra hürle evlenen ya da evlenme imkânı bulan bir kimsenin evli olduğu cariyeye cinsel ilişkiye girme hakkı devam etmektedir.⁴²⁷

Hanefiler, cariyeye evlenmeyi herhangi bir zorunluluğa bağlamaksızın aslî bir hüküm olarak ele aldıklarından, hür bir kadınla evli olan kimsenin neden cariyeye evlenemediği sorunuyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Zira bu durumda cariyeye evlenilemeyeceği hususunda fakihlerin görüş birliği bulunmaktadır. es-Serahsî, bu sorunun hanefî bilginler tarafından farklı yöntemlerle çözüme kavuşturulduğunu ifade etmektedir. Onlardan bir kısmı, bu hükmün kıyasa aykırı olarak Hz. Peygamber'in bunu yasaklayan sözünden elde edildiği görüşündedir.⁴²⁸ Diğer bir kısım ise bu hükmün kıyasa aykırı olduğu görüşünde değildirlir. Bunlardan el-Kerhî'nin yapmış olduğu ta'lîle göre ilk olarak hür bir kadınla evlenen kimsenin nesli, hür olma hakkını elde etmiş olduğundan, o kimsenin ikinci olarak bir cariyeye evlenmesi, kazanılmış hakkın kaybedilmesine neden olmaktadır. Oysa hür kadınla evlenme imkânına sahip olmak, onların bu hakkı elde ettikleri anlamına gelmemektedir. Bu itibarla el-Kerhî, her iki hükmün de kıyasa uygun olduğu görüşündedir. Diğer bir kısım hanefînin yapmış olduğu ta'lîle göre ise cariyelerle evlenmek, hür kadınlara ilave olarak değil, onlardan ayrı olarak helal kılınmıştır. Çünkü nikâh akdinin helal kılınması, hem erkekler hem de kadınlar için bir nimettir. Helallik, erkeğin köleliği sebebiyle, yarı yarıya düşmektedir ki, köle aynı anda dört değil iki kadınla evlenebilir. Benzer şekilde helallik, kadının köleliği sebebiyle de yarı yarıya düşmektedir. Ancak onun hakkında köleliğin te'sîri, evlenebileceği erkeklerin sayısı bakımından değil, evliliğin gerçekleşeceği durum bakımından ortaya çıkmaktadır. Evliliğin gerçekleşeceği durumlar üçlü ya da ikili olarak tasnif edilebilir. Üçlü tasnife göre cariyeye evlilik, ya hürden önce ya sonra ya da hürle beraber olabilir. Bunlardan ilki helal, son ikisi ise haramdır. Üçlü tasnifin tam olarak ikiye bölünmesi mümkün olmadığından haram durumlar daha fazladır. İkili

⁴²⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, V, 109.

⁴²⁸ "Hür kadın üzerine cariyeye evlenilmez" hadîsi için bkz. Mâlik, *Muvatta'*, III, 769, hadîs no: 1965; ez-Zeylaî, III, 177, 178.

tasnife göre ise cariyeye evlilik, hür kadına ilave olarak ya da ondan ayrı olarak yapılabilir. Bunlardan ilki haram, ikincisi ise helaldir. Hür kadınla evlenme imkânına sahip olmak, ikinci kısımdandır.⁴²⁹

Görüldüğü gibi es-Serahsî, dikkate alınan vasfın bir başka hükümde te'sîrinin açığa çıkmış olmasını esas almaktadır. Ona göre hanefilerin kölelik vasfını esas almalarının sebebi, kölelik vasfının te'sîrinin, talak hakkının düşürülmesi gibi meselelerde açığa çıkmış olmasından kaynaklanmaktadır. Onun, illetin bu niteliğine yapmış olduğu vurgu, hanefilere nispet edilen kıyas işlemlerinde olduğu gibi şâfiilere nispet edilenlerde de dikkat çekmektedir. Öyle ki, onun şâfiilere nispet edilen kıyaslarda bile el-Mâverdî'den farklı bir bakış açısına sahip olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Örneğin şâfiilere nispet ettiği ilk kıyas işleminde çocuğun hakkının dikkate alınmasını, aynı vasfın bir başka şer'î hükümde yani iddet bekleyen kadın hakkında dikkate alınmış olmasına bağlamaktadır. Hâlbuki el-Mâverdî, şâfiilerin aynı vasfı dikkate aldıklarını belirtmiş olmasına rağmen, onun bir başka şer'î hükümde te'sîrinin açığa çıkıp çıkmadığıyla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.⁴³⁰

es-Serahsî fıkıh usûlü eserinde ed-Debûsî'ye uyararak, hanefî bilgilerin hükümleri te'sîr niteliği taşıyan vasıflarla ta'lîl ettiklerini göstermek için aynı örneği vermektedir. Esasen hanefî fıkıh literatüründe söz konusu kıyas işlemiyle ilgili değerlendirmelerin, es-Serahsî'ye kadar belli bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ilk kez ed-Debûsî, kölelik vasfının sahip olduğu te'sîr niteliğini es-Serahsî'de olduğu şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴³¹ Bundan daha önce hanefiler tarafından yazılan eserlerde benzer bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır. Özellikle el-Cessâs'ın eserlerinde, es-Serahsî tarafından yukarıda hanefilere atfedilen ta'lîller görülmemektedir. Bu bize söz konusu ta'lîllerin el-Cessâs'tan sonraki dönemde yapıldığını söyleme imkanı vermektedir.

B. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî Fıkıh Literatürü

Mâlikî, şâfiî ve hanbelîlere ait fıkıh kitapları, tarihten müessire geçiş sürecinde ortak özellikler göstermeleri yanında, büyük ölçüde aynı teorik geleneğe bağlı kalınarak yazılmış olmaları sebebiyle birlikte değerlendirilmektedirler. Hanefî fıkıh literatüründe

⁴²⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, V, 109-110.

⁴³⁰ Bkz. el-Mâverdî, IX, 235-236.

⁴³¹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 316.

ed-Debûsî ile birlikte yaşanan dönüşüm, mâlikî, şâfiî ve hanbelî fıkıh literatüründe el-Ğazâlî'nin tarda karşı tutumunun yaygın olarak benimsenmesiyle birlikte gerçekleştiği söylenebilir. Şunu ifade etmek gerekir ki, mâlikî, şâfiî ve hanbelî fakîhlerden hiçbiri, dikkate alınan vasıfların te'sîrini gösterme hususunda, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan hanefîler kadar dikkat çekici bir gayret göstermemektedirler. Hanefîler, teorik olarak ancak te'sîr niteliğine sahip olan bir vasfa hüküm bağlanabileceği görüşünü benimsediklerinden, seleften nakledilen tüm illetlerin te'sîre sahip olduğunu kanıtlama gereği duymaktadırlar. Mâlikî, şâfiî ve hanbelîler ise tardî nitelik taşıyan kıyâslara karşı çıkmakla birlikte müessir olmayan vasıflara hüküm bağlanabileceği görüşünde olduklarından, te'sîri kanıtlama hususunda hanefîler kadar kendilerini zorlamamaktadırlar. Söz gelimi onlara göre teorik olarak te'sîr niteliği taşımayan garîb münâsib vasıflara hüküm bağlamak ya da şebehe dayalı kıyâslar yapmak mümkündür. Bu nedenle hanefî fıkıh literatürünün diğer mezheplere ait literatüre göre farklı özellikler taşıdığı kabul etmek gerekmektedir. Ancak usûlcülerin tarda karşı aldıkları tavır ve fakîhler tarafından fıkıh literatürünün tardî nitelik taşıyan delillerden arındırılması gerektiği düşüncesi tüm mezhepler bakımından ortaktır.

Aşağıda bazı fikhî tartışmalarla ilgili yapılan kıyâsların tarihsel süreçte mâlikî, şâfiî ve hanbelî fıkıh kaynaklarında nasıl bir gelişim gösterdiği ortaya konulacaktır. Tartışmalar çoğunlukla hanefîlerin konuyla ilgili yaklaşımlarına bağlı olarak geliştiğinden, hanefîlerin görüşlerine de yer verilecektir.

Ma'lûfe ve âmîle hayvanların zekatı: Fakîhlerin çoğunluğuna göre koyun, sığır ve deve cinsi hayvanların zekâta tabi olabilmesi için iki şartın yerine gelmesi gerekmektedir. İlk şart, onların sâime⁴³² olmaları, ma'lûfe (yemle beslenmiş) olmamalarıdır. İkinci şart ise onların âmîle (tarım, taşıma vb. işlerde kullanılan) olmamalarıdır. Mâlikîler ise sâime, ma'lûfe ve âmîle hayvanlar arasında bir ayırım yapmaksızın hepsinin zekata tabi olduğu görüşünü benimsemektedirler.

el-Mâverdî, konuyla ilgili biçimsel delillere yer vermektedir:

1. Mâlikîlerin kıyâsı: Söz konusu hayvanlar arasında kurban bakımından bir ayırım yapılmadığı gibi zekat bakımından da bir ayırım yapılmamalıdır.

⁴³² Yılın tamamını ya da çoğunu dışarıda, otlaklarda geçiren hayvanlara sâime denilmektedir.

2. Mâlikîlerin kıyası: Sâime ve ma'lûfe arasındaki fark, yalnızca külfettir. Külfetin zekat yükümlülüğünün düşmesinde değil zekat oranının düşmesinde te'sîri vardır. Çünkü toprak mahsullerinin sulama külfeti, zekat yükümlülüğünü değil, oranını düşürmektedir.

3. Şâfiîlerin kıyası: Hayvanların zekatı, nisap ve yılanmanın şart koşulması bakımından altın ve gümüşün zekatına benzemektedir. Dolayısıyla, tıpkı altın ve gümüşte iki farklı tür (süs eşyası olan ve olmayan) bulunduğu gibi hayvanlarda da zekat vacib olan ve olmayan olmak üzere iki farklı türün bulunması gerekmektedir.

4. Şâfiîlerin kıyası: Çalışan hayvanlar, tıpkı elbise ve akarlar gibi mubah bir işte kullanılmaktadır. Şu halde onlara kıyasla zekâta tabi değildirler.

5. Şâfiîlerin kıyası: Zekat, tıpkı hayvanlar ve toprak mahsulleri gibi nemâ (artma) niteliği taşıyan mallarda farzdır. Şu halde nemâ niteliği taşımayan ma'lûfe ve âmîle hayvanlar zekâta tabi değildirler.⁴³³

el-Mâverdî'nin mâlikî ve şâfiîler adına naklettiği kıyaslar içerisinde te'sîr niteliği taşıyan vasıflarla yapılanlar olduğu gibi tardî nitelikte olanlar da bulunmaktadır. İki ve beş numaralı delillerde, te'sîr niteliği taşıdığı düşünülen vasıflar dikkate alınırken diğer delillerde tardî nitelikteki vasıflar dikkate alınmıştır.

Sonraki dönemde fakîhler arasındaki tartışmanın müessir vasıflar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Sonraki mâlikî ve şâfiî fakîhler, yukarıdaki tardî vasıfları bir kenara bırakıp, yalnızca müessir vasıflara dikkat çekmektedirler. Mesela mâlikîlerden el-Karâfî, ma'lûfeyi sâime hayvanlara ve nemâ niteliği taşıyan diğer zekata tabi mallara kıyas etmektedir. Zekat, nemâ (artma) niteliği taşıyan mallarda, verilen nimetin mukabilinde şükretme manası taşımaktadır. Ma'lûfe ve âmîle hayvanlarda da benzer bir durum söz konusudur. Çünkü besili hayvanlar semiz hale gelir, çalışan hayvanlar ise elde edilen faydanın artmasını sağlar. Şu halde sâime olan hayvanlarda zekât farz olduğuna göre ma'lûfe ve âmîle olan hayvanlarda öncelikle farz olması gerekir.⁴³⁴ Şâfiîlerden er-Râfiî (ö. 623/1226), çalışan hayvanlarda zekat yükümlülüğünün düşmesini doğrudan onların nemâ için değil kullanılmak üzere

⁴³³ el-Mâverdî, III, 188-189.

⁴³⁴ el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, Thk. Muhammed Huccî, I-XIII+1, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, III, 97; Bkz. es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 165.

edinilmiş olmasına bağlamaktadır.⁴³⁵ Aynı durum hanbelîler için de geçerlidir. Hanbelî fakîhlerden İbn Kudâme, nemâ vasfının zekât konusunda muteber bir vasıf olduğunu söylemekle yetinmekte, tardî vasıflara iltifat etmemektedir.⁴³⁶

Netice olarak mâlikîler, zekâtın farz kılınmasında nimete şükretme anlamının te'sîre sahip olduğu görüşünde iken fakîhlerin çoğunluğu nemâ niteliğinin te'sîre sahip olduğu görüşündedirler. Bir diğer ifadeyle mâlikîlerin, verilen her türlü nimete şükretmenin gerekli oluşu vasfını esas almalarına karşılık, mâlikîlerin dışında kalan fakîhler sâime hayvanlarda zekâtın farz kılınmasındaki illetin, hayvanların üreme ve süt bakımından nemâ özelliği taşıması olduğu görüşüne sahiptirler.⁴³⁷ Bu nedenle hanefî, şâfiî ve hanbelîler, âmileyi ikâmet edilen ev, hizmetçi köle ve giyilen elbise (siyâbu'l-bezle) gibi menfaatten yararlanan mallara kıyas etmektedirler.⁴³⁸ el-Mâverdî, zekâtın toprak mahsulleri ve hayvanlarda (mevâşi) olduğu gibi nemâ özelliğine sahip mallarda vâcib olduğu, buna karşılık aletler ve akarlar gibi nemâ özelliği bulunmayanlarda vacib olmadığı biçimindeki genel ilkedен hareket etmektedir. Buna göre âmîle, süt ve nesil bakımından nemâ özelliği taşımadığından, tıpkı içinde oturulan ev gibi zekâta tabi değildir. Çünkü her ikisinin de sağladığı yarar, nemâ özelliği taşımamaktadır.⁴³⁹ Aynı kıyas es-Serahsî tarafından daha teknik bir şekilde ifade edilmektedir ki, ona göre zekâta tabi olan malın, menfaat bakımından değil ayn bakımından nemâ niteliği taşıması gerekir. Dolayısıyla bu niteliğe sahip olmayan âmîle, -tıpkı ikamet edilen ev ve hizmetçi köleler gibi- zekâta tabi değildir.⁴⁴⁰

Zekata tabi olan hayvanların belirlenmesinde beslenme biçiminin dikkate alınması, hayvanların sene boyunca sahiplerine ek bir külfet getirip getirmemesiyle doğrudan ilgilidir. Mâlikîlere göre külfetin çokluğu, zekât yükümlülüğünün düşmesinde değil zekât oranının düşmesinde te'sîre sahiptir. el-Karâfi, fakîhlerin bu hususta görüş

⁴³⁵ er-Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvîni, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-Kebîr)*, I-XIII, Thk. Alî Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1997, II, 536-537.

⁴³⁶ İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni* (Ebu'l-Ferac İbn Kudâme'nin eş-Şerhu'l-Kebîr'i ile birlikte), I-XII+II, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1414/1994, II, 438; Bkz. Ebu'l-Ferac İbn Kudâme, Şemsuddîn Abdurrahmân b. Ebî Umer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni'* (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğni'si ile birlikte), I-XII+II, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1414/1994, II, 475.

⁴³⁷ el-Mâverdi, III, 190.

⁴³⁸ Ebu'l-Ferac İbn Kudâme, II, 475.

⁴³⁹ el-Mâverdi, III, 189.

⁴⁴⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 165.

birliği içerisinde olduklarını ileri sürmektedir.⁴⁴¹ Şâfîîlerin de bu konuda mâlikîlerle aynı görüşe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Yani külfetin çokluğu zekât yükümlülüğünün değil zekât oranının düşmesinde te'sîre sahiptir. Nitekim el-Mâverdî, mâlikîlerin itirazına cevap olarak, zekât yükümlülüğünün külfetin çokluğuna bağlı olarak değil, nemâ'ın yokluğuna bağlı olarak düştüğünü ileri sürmektedir.⁴⁴²

Hanefîlere göre ma'lûfe, sâimeye kıyas edilemez. Çünkü sâimenin zekâta tabi oluşu, külfetin azlığından kaynaklanmaktadır. Ma'lûfenin ise külfeti çoktur. Dolayısıyla külfeti çok olan, az olana kıyas edilemez. es-Serahsî, külfetin azlığı ya da çokluğu vasfının zekat oranlarının değişmesinde te'sîre sahip olduğu görüşüne karşı çıksa da, anlaşıldığı kadarıyla, onun zekatın vucûbiyeti üzerinde te'sîre sahip olduğunu kabul etmektedir. Bir diğer ifadeyle ona göre, bir malın külfetinin az ya da çok olma niteliği, oranların artması ya da azalmasında değil, zekât yükümlülüğünün açığa çıkmasında Şâri' tarafından dikkate alınan bir vasıftır. es-Serahsî, söz konusu vasfın te'sîrini şu şekilde açıklamaktadır:

Bir kimse hayvanları şehirde ya da şehir dışında bir yerde tutup yemle beslese, onların zekâtını vermesi gerekmez. Çünkü onların sahibine külfeti çoktur. Sâime olan hayvanlarda zekâtın vucûbiyeti, külfetin azlığı nedeniyledir. Bu itibarla külfet arttığında zekât vâcib olmaz. Çünkü külfetin azlığı vasfının Allah hakkının vâcib kılınmasında te'sîri bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber, "Göğün suladığında 1/10, kovalarla sulananda 1/20 zekât gerekir"⁴⁴³ demektedir.⁴⁴⁴

Görüldüğü gibi es-Serahsî, öşürle ilgili hadîsi Şâri'in söz konusu vasfı zekâtın vucûbiyetinde dikkate aldığının bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Mâlikî ve şâfîîler ise söz konusu vasfın zekâtın vucûbiyetinde değil zekât oranlarının değişmesinde te'sîre sahip olduğu görüşündedirler. Hatta -belirtildiği gibi- el-Karâfî bunun üzerinde icmâ bulunduğunu ileri sürmektedir.

Ortak malın zekâtı: Hanefîlere göre ortak mallarda zekât yükümlülüğü, her bir ortağın kendisine düşen payın nisâba ulaşması halinde açığa çıkmaktadır. Ortaklardan her biri, kendine düşen paya göre mustakil olarak zekât yükümlüsü olur. Çoğunluğa göre ise ortaklar, tek kişi gibi kabul edilir ve hep birlikte zekât yükümlüsü olurlar.

⁴⁴¹ el-Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 97; el-Mâverdî, III, 188.

⁴⁴² el-Mâverdî, III, 190

⁴⁴³ el-Buhârî, *ez-Zekât*, 54; Ebû Dâvûd, *ez-Zekât*, 4; en-Nesâî, *ez-Zekât*, 25; Mâlik, *Muvatta'*, II, 380, hadîs no: 928.

⁴⁴⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 165-166.

Mesela hanefilere göre seksen sâime koyunda yarı yarıya ortak olan iki kişiden her biri, birer koyun zekât vermekle yükümlüdür.⁴⁴⁵ Çoğunluğa göre ise bu durumda ortaklar, tek kişi gibi kabul edildiğinden birlikte tek bir koyun zekât vermekle yükümlüdürler.⁴⁴⁶

Konuyla ilgili olarak et-Tahâvî ve el-Cessâs'ın eserlerinde şu deliller yer almaktadır:

1. Nisab miktarında olmayan bir mala tek başına sahip olan kimseye kıyasla, maldaki hissesi nisab miktarına ulaşmayan kimse, zekât yükümlüsü değildir. İlet, malın nisaba ulaşmamasıdır ki, bu illet ortaklık halinde de mevcuttur.⁴⁴⁷

2. Bir kimse tek başımayken başkasının malıyla zengin sayılmadığı gibi ortakken de başkasının malıyla zengin sayılmaz. Nitekim müslüman, hür bir kimse gayr-i müslimle ya da mukâteb köleyle ortaklık yaptığında, zekât yükümlülüğü için ona düşen payın nisaba ulaşması gerektiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁴⁸

3. Zekât tıpkı hac gibi malî bir ibadettir. Öyleyse ortaklığın hac yükümlülüğü üzerinde olduğu gibi zekât yükümlülüğü üzerinde de te'sîrinin bulunmaması gerekir.⁴⁴⁹

4. Zekât yükümlülüğü doğması için nisab ve yıllanma olmak üzere iki şart bulunmaktadır. Şu halde yıllanmada süre hesap edilirken başkasının mülkiyetinde geçen süre dikkate alınmadığı gibi nisab hesabında da başkasının mülkiyetinin dikkate alınmaması gerekmektedir.⁴⁵⁰

Bunlardan ilk üçünde illetle hüküm arasında münasebet olduğu ileri sürülebilirse de, sonuncusu tamamen biçimsel nitelikte bir delildir. el-Mâverdî de buna benzer iki delil aktarmaktadır:

1. Şayet nisâba ulaşan ortak malın tümü ortaklardan birine ait olsaydı zekât farz olurdu. Öyleyse aynı mala iki kişi ortak olduğunda da zekâtın farz olması mümkündür. Tıpkı zimmî ya da mukâteb kölenin malı gibi asıl olarak zekâta tabi olmayan bir mal,

⁴⁴⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 153.

⁴⁴⁶ el-Mâverdî, III, 136.

⁴⁴⁷ et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 312; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 258; es-Serahsî *el-Mebsût*, II, 171.

⁴⁴⁸ et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 312; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 258

⁴⁴⁹ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 260.

⁴⁵⁰ et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 313; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 260; el-Mâverdî, III, 137.

nisab miktarına ulaştığında hüküm değişmediği gibi, asıl olarak zekâta tabi olan bir mal, ortaklığa konu edildiğinde hüküm değişmemelidir.⁴⁵¹

2. Zekâtın farz olması için mal (mamlûk) ve mal sahibinin bulunması gerekir. Şu halde nasıl ki malların adedi çoğaldığında zekât yükümlülüğü devam ediyorsa, mal sahiplerinin adedi çoğaldığında da yükümlülüğün devam etmesi gerekir.⁴⁵²

Fıkıh literatürünün büyük çoğunluğunda bu mesele, ortaklık (hulta) vasfının zekat yükümlülüğünde te'sîre sahip olup olmaması bağlamında ele alınmaktadır. Yani hanefiler ile çoğunluk arasındaki söz konusu görüş ayrılığı, ortaklık vasfının zekât yükümlülüğünde te'sîre sahip olup olmadığıyla ilgili ihtilafa bağlanmaktadır. Bu husus, fıkıh literatüründe öyle vurguludur ki, hanefilerden el-Kudûrî, konuyu “ortaklık vasfı, zekâta te'sîre sahip değildir”⁴⁵³ başlığı altında ele almakta, şâfiîlerden eş-Şîrâzî, konuyu açıklamaya, ortaklık (hulta) vasfının zekâta te'sîre sahip olduğunu söyleyerek başlamaktadırlar.⁴⁵⁴ Ortaklık vasfının zekât yükümlülüğünde te'sîre sahip olduğu hususunda büyük ölçüde Hz. Peygamber'in şu sözü esas alınmaktadır: “Ayrı olan mallar, (zekâta tabi olsunlar diye) birleştirilmez. Birlikte olan mallar da zekât korkusuyla (zekâta tabi olmasınlar diye) ayrılmaz. İki ortak (halî), birlikte sahip oldukları mallarda eşit bir şekilde birbirine başvururlar.”⁴⁵⁵ Onlara göre hadîs, ortaklık vasfının te'sîr niteliği taşıdığına ve ortak malın tek kişinin malı gibi kabul edildiğine delâlet etmektedir.

Fakîhler tarafından illele hüküm arasındaki münasebete vurgu yapan teorilerin yaygın olarak benimsenmesiyle birlikte biçimsel kıyâslar terk edilmiş ve hüküm şer' tarafından dikkate alındığı belirtilen vasıflara bağlanmıştır. Bu bilginlere göre ortak malın tek kişinin malı gibi kabul edilmesi ortaklıkta külfetin azalmasından kaynaklanmaktadır. Yani külfetin ortaklara yayılmasıyla fazladan zekat yükümlülüğü açığa çıkmaktadır. Nitekim şeriat söz konusu vasfı hayvanların ve toprak mahsullerinin zekatında dikkate almış, külfetin azalmasıyla hayvanlarda ve toprak mahsullerinde zekat

⁴⁵¹ el-Mâverdî, III, 138.

⁴⁵² el-Mâverdî, III, 138.

⁴⁵³ el-Kudûrî, III, 1200.

⁴⁵⁴ eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhim b. Ali, *el-Muhezzeb fi Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, I-VI, Thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1412/1992, (Dâru's-Şâmiyye, Beyrût), I, 493; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfi fi Fıkhi'l-İmâm Ahmed*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1994, I, 393; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 127.

⁴⁵⁵ el-Buhârî, *ez-Zekât*, 33, 34; Ebû Dâvûd, *ez-Zekât*, 4; et-Tirmîzî, *ez-Zekât*, 4; en-Nesâî, *ez-Zekât*, 5.

yükümlülüğü artmıştır. Hanbelîlerden İbn Kudâme, bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Ortaklık (hulta) vasfı, masrafların azalmasında te’sîre sahiptir. Dolayısıyla tıpkı sâime olma ya da yağmur suyuyla sulanma vasıfları gibi zekâta te’sîr etmesi caizdir.”⁴⁵⁶

Hanefîler, yukarıdaki hadîsi kendi görüşlerini destekleyecek biçimde yorumlayarak, ortaklığın zekâta te’sîre sahip olduğunu kabul etmemektedirler. Onlara göre ortaklıkta masrafların azaldığını ileri sürerek ortaklığın müessir olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü müessir vasfın, istikrarlı (muttarid) bir biçimde bütün durumlarda geçerli olması gerekmektedir. Hâlbuki ortaklardan biri mukâteb köle ya da zimmî olduğunda, diğer ortağın zekâtla yükümlü olabilmesi için kendisine düşen payın nisâba ulaşması beklenir. Yani böyle bir durumda masrafların azaldığı gerekçesiyle zekât ödemekle yükümlü tutulmaz. Dolayısıyla çoğunluğun müessir olduğunu düşündüğü vasfın ittirâd niteliği taşımadığı görülmektedir.⁴⁵⁷

Hanefîlerin dikkate aldığı vasıfların te’sîri ise ilk defa es-Serahsî tarafından açıkça ortaya konulmuştur. Ona göre kendisine nisâb miktarı kadar pay düşmeyen ortak, mukâteb köleye benzetilmektedir. Mukâteb köle, sahip olduğu mallarda efendisinin hakkı olması nedeniyle zekat ödemekle yükümlü tutulmadığı gibi, iki ortaktan biri diğerinin mülkiyetinde olan mallar nedeniyle zekat ödemekle yükümlü tutulmaz. Ortaklardan birinin diğerinin payına olan uzaklığı, mukâteb kölenin kendi kazandığı mallara olan uzaklığından daha fazladır. Çünkü mukâteb köle kendi kazandığı mallar üzerinde mülkiyet hakkına sahiptir. Oysa ortaklardan herhangi birinin, diğerinin payında böyle bir hakka sahip olduğu söylenemez. Şu halde mukâteb köle, efendisine ödemek üzere biriktirdiği malların zekâtını vermekle yükümlü olmadığına göre, ortaklardan birinin diğerlerine düşen paylar nedeniyle zekâtla yükümlü olmadığı öncelikle kabul edilmelidir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 476; Açıkça ifade etmemiş olmakla birlikte eş-Şîrâzî, buna benzer bir kıyasa yer vermektedir. Bkz. eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I, 494.

⁴⁵⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 155.

⁴⁵⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 154.

SONUÇ

İlk dönem fıkıh kaynaklarında, her ne kadar çok sayıda kıyâs örneği bulunsa da, kıyâsın neye göre yapıldığı ve dikkate alınan vasfın nasıl belirlendiği hakkında bilgi verilmemektedir. Fıkıh usûlünün kurucusu kabul edilen eş-Şâfiî, kıyâsın tanımını yapmaya ve türlerinin neler olduğunu belirlemeye çalışmış, ancak ilk dönemlerde teori netlik kazanamamıştır. İlk dönemlerden itibaren ağırlıklı olarak kıyâsın delil olma değeriyle ilgili konular yoğun bir şekilde tartışılmış, büyük çoğunluk onun şer'î bir delil olduğu görüşünü tercih ederken, bazı kimseler onun şer'î bir delil olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak kıyasla tam olarak neyin kastedildiği ve illetin neye göre belirlendiği hususundaki tartışmalar, hicrî üçüncü yüzyılın sonlarıyla dördüncü yüzyılın başlarında netice vermeye başlamış, sözü edilen yıllardan itibaren kıyâs teorisi büyük ölçüde teşekkül etmiştir. Ne var ki, tartışmalar uzun yıllar devam etmiş, fıkıh usûlü tarihi boyunca aynı mezhebe mensup bilginler bile kıyâsın sınırları ve illet tespit yöntemleri konusunda görüş ayrılığına düşebilmişlerdir.

Mu'tezilî bilginler dahil olmak üzere usûlcüler, kıyâsın en temel unsuru kabul edilen illetin şer'î olarak nitelendirilebilmesi için şer'î yolla tespit edilmesi gerektiği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Çünkü illete şer'î bir hükmün bağlanması, onun şer'î bir delille ispat edilmesini zorunlu kılmaktadır. Şu kadar var ki, seleften çok sayıda kıyâs örneği nakledilmiş olmasına rağmen illetin nasıl tespit edileceğine ilişkin bir yöntem nakledilmemiştir. Bu nedenle illet tespitinde dikkate alınması gereken şer'î yöntemin ne olduğunu belirlemeye çalışan bilginler, teoriyi kurgularken kelâmî ve fikhî tartışmaları esas almaktan başka bir yol bulamamışlardır.

Kıyas teorisinin ve özellikle illet tespitine ilişkin teorilerin oluşum aşamaları incelendiğinde, fukahâ ve kelâmcıların izlediği yöntemler arasında herhangi bir farklılık göze çarpmamakta, her iki mesleğe mensup bilginler, teorilerini büyük ölçüde fikhî tartışmaları, bir diğer ifadeyle selefî uygulamalarını esas alarak kurgulamışlardır. Zira kıyasla ilgili tartışmalar teorik bir derinlik kazanmadan önce, fikhî görüşler büyük ölçüde netleşerek büyük bir fıkıh külliyesi oluşmuş, kıyasın sınırlarını ve illet tespit yöntemlerini belirlemeye çalışan bilginler, önlerinde kendilerinden önceki bilginlerin yapmış olduğu çok sayıda kıyâs örneği bulmuşlardır. Fıkıh ve kelâm geleneğine mensup

bu bilginler, seleften nakledilen kıyas örneklerine bakarak, onların kıyâsî zihinlerinde nasıl sınırlandırdıklarını ve illeti neye göre tespit ettiklerini belirlemeye çalışmışlardır.

Fıkıh usûlü teorilerinin oluşum ve gelişim aşamalarında kelâmî ilkelerin ve furû-ı fıkha ilişkin hükümlerin ne düzeyde etkili olduğu sorunu klasik dönemde ve günümüzde pek çok araştırmacı tarafından merak edilmiş, genellikle teorisyenlerin/usûlcülerin hâkim eğilimleri baz alınarak kelâmcı ya da fukahâ sınıfından birine dahil oldukları kabul edilmiştir. Teoriyi kuran ve benimseyenlerin kelâmcı ya da fakîh olarak nitelendirilmesi, kendilerini o geleneğe nispet etmeleri yanında fıkıh usûlü eserlerinin yazımında izledikleri metodun değişmesinden kaynaklanmaktadır. Bir usûlcünün fakîh oluşu, onun teorilerini kurgularken benimsediği kelâmî ilkeleri dikkate almadığı anlamına gelmediği gibi, bir usûlcünün kelâmcı oluşu, mensûbu olduğu mezhebin teorisini kurgularken o mezhebin fikhî görüşlerini dikkate almadığı anlamına gelmemektedir. Bir diğer ifadeyle, esas olarak seleftin uygulamalarına dayandırılan illet tespit teorilerinin kelâmî tartışmalardan bağımsız olarak teşekkül ettiğini söylemek mümkün değildir. Teorinin benimsenen kelâmî ilkelerden etkilenen ve bu ilkelere göre şekillenen yönleri bulunmaktadır. Fıkıh usûlü eserlerine bakıldığında teorinin, büyük ölçüde seleftin uygulamalarına dayandırılması, onun kelâmî tartışmalarla ilgili olmayan yönlerinin kelâmî tartışmalarla ilgili olan yönlerinden daha fazla olmasından kaynaklanmaktadır.

Meselenin kelâmî tartışmalarla ilgili olan birçok yönü bulunmakla birlikte, teori kurgulanırken dikkate alındığı anlaşılan en önemli kelâmî sorun, usûlcülerin mahiyet bakımından ittifakla emâre olarak nitelendirdiği şer'î illetlerin maslahatlarla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği, ilişkilendirilecekse bunun illet tespiti bakımından işlevsel kılınıp kılınamayacağı meselesidir. Usûlcülerin şer'î illetlerle maslahat arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusundaki görüşleri, husn-kubh meselesinde ve Allah'ın en yararlı olanı yaratmasının zorunlu olup olmadığı meselesinde benimsedikleri yaklaşıma bağlı olarak değişmektedir. Bu iki meselede benimsedikleri yaklaşımın doğal sonucu olarak mu'tezilî usûlcülere göre şer'î illetlerle maslahatlar arasında doğrudan bir ilişki bulunmakta, illetin maslahat yönüyle birlikte kavranması olmazsa olmaz şartlar arasında zikredilmektedir. Onlara göre bir vasfın hükme te'sîr edebilmesi için, o vasfın hükmün konulmasına sevkeden şey ya da hükmün

konulmasıyla elde edilmek istenen yarar vecihlerinden birinde rolü olmaya elverişli olması gerekmektedir.

Hanefî, mâlikî, şâfiî ve hanbelî mezheplerinin içerisindeki fukahâ geleneğine mensup usûlcüler, teorilerini kurgularken şer'î illetlerin maslahat yönleriyle birlikte kavranmasını şart koştuk ve maslahatı merkeze almak yerine, illetle hüküm arasında olması gerektiği düşünülen ilginin te'sîr ya da deverân gibi yöntemlerle kurulmasını gerekli görmüşlerdir. Bir diğer ifadeyle maslahat yönünün bilinmesini illet tespitinde işlevsel kılmamışlar, mümkün olduğunca teorilerini maslahatla ilişkilendirmemişlerdir. İletle hüküm arasındaki ilişkinin özellikle fakîhler tarafından bu şekilde kurgulanmasında bazı kelâmî-sosyolojik endişelerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakîhlerin, konuya kelâmcıların bakış açısını katmamaya ve meseleyi kelâmî tartışmalardan bağımsız olarak ele almaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsalar da, tercih ettikleri kelâmî yaklaşımların, onların teorilerini şekillendirdiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

Eş'arîler, yukarıdaki kelâmî meselelerde benimsedikleri yaklaşıma uygun olarak, tüm şer'î illetlerin maslahat yönüyle birlikte kavranmasını şart koştukmamaktadırlar. Onlara göre maslahat yönü kavranamayan bazı illetler, kıyâsta esas alınabilmektedir. Ancak benimsedikleri kelâmî yaklaşımlara aykırı olduğu düşünülebilecek biçimde özellikle el-Cuveynî'den itibaren illetle hüküm arasındaki maslahata dayalı ilişkinin illet tespitinde işlevsel olabileceğini öne sürmektedirler. Eş'arîler bu çelişkiyi şer'î illetlerin salt emâre olduğunu ve maslahatla kastedilenin şer'î maslahatlar olduğunu gerekçe göstererek aşmaktadırlar. Maturîdî usûlcüler de, kendilerinden önce fukahâ geleneğine mensup usûlcüler tarafından kurgulanan teoriyi, benimsedikleri kelâmî ilkelere uygun hale getirme gayreti içerisinde girmişler, teorik olarak öncelikle illetle hüküm arasındaki uygunluğun tespit edilmesini, daha sonra kıyâsta esas alınabilmesi için mülâemet ya da te'sîr niteliğine sahip olmasını şart koştukmuşlardır.

Te'sîr kelimesi, fıkıh usûlü tarihinde birbiriyle doğrudan ilişkili üç anlamı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bunlardan ilk ve en geniş anlama göre te'sîr, vasıfla hüküm arasında akılla kavranabilir bir ilişkinin mevcut olması ve böylece vasfın kendisine hüküm bağlanmaya elverişli olması anlamına gelmektedir. İlet tespit yöntemleri sayesinde vasfın söz konusu niteliğe sahip olup olmadığı objektif bir biçimde ortaya

konulmuş olmaktadır. Te'sîr ikinci anlamda kullanıldığında onunla, illet tespit yöntemlerinden biri kastedilmektedir. Bu anlamda te'sîr, vasfin birlikte bulunduğu asıl üzerindeki etkisinin, bu asla benzeyen bir hüküm üzerindeki etkisi vasıtasıyla tespit edilmesi demektir. ed-Debûsî'den itibaren hanefîler bu etkinin nas ya da icmâ yoluyla ortaya konulmasını gerekli görmekteyler. Te'sîrin üçüncü ve en dar anlamının mimarı ise el-Ğazâlî'dir. O, te'sîri özellikle münasib vasıfların ilk kategorisi hakkında kullanmaktadır. Münasib vasıfların ilk kategorisinde yer alan vasıflara hüküm bağlanabileceği hususunda ise görüş birliği bulunmaktadır. Usûlcüler, şer'î illetlerin ikinci anlamda te'sîre sahip olması konusunda farklı görüşler ileri sürmüş olsalar da, ilk anlamda te'sîre sahip olması gerektiğini genel olarak kabul etmektedirler. İlk anlamda te'sîre sahip olmayan vasıfların illet olabileceğini söylemek, ancak tarda itibar edenler bakımından mümkündür.

Kimin tarafından ortaya atıldığı bilinmemekle beraber, bir illet tespit yöntemi olarak te'sîr teorisine ulaşılabilirdiği kadarıyla en erken el-Kerhî tarafından itibar edilmiştir. el-Cessâs'ın illet tespitinde en sahih yol olarak nitelediği söz konusu yöntemle göre, şer'î hükümlerin kendilerine taalluk ettiği ve asıllarda (nas ve icmâ) te'sîri bulunan vasıfların illet olması, bu nitelikte olmayan vasıfların illet olmasından daha uygun görülmektedir. Ayrıca el-Cessâs, te'sîr dışında sebr-taksîm ve deverân gibi yöntemlerle de illetin tespit edilebileceğini ileri sürmüştür. İlerleyen dönemde mu'tezilî usûlcüler, te'sîri tanımlama biçimleri ve onun yanında farklı yöntemlere itibar etmeleri bakımından el-Cessâs'ın yaklaşımını sürdürmüşlerdir. Iraklı hanefîlerin de özellikle deverâna itibar etmeleri bakımından el-Cessâs'ı takip ettikleri görülmektedir. Buharalı hanefîler ise illet tespitinde kendilerine özgü bir teori geliştirmişlerdir. Kıyâs teorisini geliştirip hanefî usûlünü yeniden inşa ettiği kabul edilen Buharalı usûlcü ed-Debûsî, illet tespitinde kendisinden önceki uygulamaları büyük ölçüde eleştirmekte ve yeni bir yaklaşım biçimi ortaya koymaktadır. Ona göre bir vasfin illet olabilmesi için cevâz ve vucûb şartları bulunmaktadır. Cevâz şartı Hz. Peygamber ve seleften nakledilen illetlere uygunluk anlamına gelen mülâemet, vucûb şartı ise te'sîrdir. Onun te'sîrle kastettiği anlam, el-Cessâs'ınkine yakın olmakla birlikte, öne çıkarılan hususlar bakımından ondan farklı özellikler taşımaktadır. ed-Debûsî'ye göre bir vasfin te'sîr niteliğine sahip olmasıyla kastedilen, vasfin bizzat kendisinin ya da benzerinin, söz konusu hükmün benzerini bir başka yerde ortaya çıkarmakta etkili olduğuna dair nas ya da icmân

varlığıdır. Ayrıca belirtilen özelliğe sahip olan vasıfların hükümle ilişkileri akılla kavranabilir olarak tanımlanmaktadır.

ed-Debûsî, illet tespitini te'sîrle sınırlı tutan teorisini, illetin mutlaka şer'î yolla tespit edilmesi gerektiği ilkesine ve selefın te'sîre sahip olmayan vasıflara hüküm bağlamadığı gerekçesine dayandırmaktadır. Onun illet tespitini te'sîrle sınırlı tutması ve te'sîre sahip olan vasıfların akılla kavranabilir nitelikte olduklarını söylemesi, akılla kavranabilir nitelikte olmayan vasıfların kıyâsta esas alınamayacağı, bir diğer ifadeyle kendilerinden önceki bilginler tarafından yapılan tüm kıyaslarda illetle hüküm arasında akılla kavranabilir bir ilişki olduğu anlamına gelmektedir. ed-Debûsî, bu iddiayı kanıtlayabilmek amacıyla, furû-ı fıkhâ ilişkin eserinde yalnızca te'sîr niteliği taşıyan kıyâslara yer vermiş ve özellikle kendisinden önceki hanefî bilginler tarafından yapılan ve akılla kavranabilir olmadığı düşünülen illetlerin aslında akılla kavranabilir olduklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Usûlcüler, genel olarak fıkıh usûlü teorilerini kurgularken benimsedikleri kelâmî yaklaşımlardan bağımsız kalamadıkları gibi geliştirilen teoriyi furû-ı fıkhâ ilişkin eserlere tatbik etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu durum illet tespitine ilişkin teorilerin kurgulanma ve tatbik edilmesi süreçlerinde açık bir şekilde görülebilmektedir. Özellikle te'sîr teorisine ilişkin tartışmalar, fıkıh eserlerinin yazımında önemli bir farklılık açığa çıkarmıştır. Şöyle ki, fıkıh literatürünün ilk örnekleri verildikten sonra hicrî 4. yüzyılın başlarından itibaren belli bir süre fıkıh kaynaklarının daha çok mezhep imamlarına ait görüşlerin haklılığını ortaya koymak amacıyla yazıldığı görülmektedir. Bu kaynaklar, nasların hükme nasıl delâlet ettiğine ilişkin değerlendirmeler yanında hükmün nazar ve istidlâl yoluyla ispatı hususunda ilk dönem fıkıh kaynaklarından farklı özellikler göstermektedir. Özellikle hükümlerin nazar ve istidlâl yoluyla ispatı hususunda bu kaynaklar, ilk dönem fıkıh kaynaklarında yer almayan biçimsel kıyâs ve istidlâllere yer vermektedirler. Hanefî mezhebinde ed-Debûsî ve es-Serahsî ile başlayıp, diğer mezhepler için el-Cuveynî ve el-Ğazâlî ile devam eden süreçte söz konusu biçimsel kıyâs ve istidlâller fıkıh literatüründen mümkün olduğunca çıkarılmıştır. Yani ed-Debûsî ile birlikte furû-ı fıkhâ yazımında yeni bir eğilim ortaya çıkmış ve onu hilâf ilminin kurucusu olarak gören bilginleri haklı kılacak derecede bu eğilim yaygınlaşmıştır.

Son olarak fıkıh-usûl ilişkisi bakımından bir tespitte bulunmak gerekirse, genellikle fakihler tarafından benimsenen teorinin pratiğe tatbik edilmeye çalışıldığını söylemek gerekmektedir. Ancak özellikle hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılda teorik olarak tarda karşı çıkılmasına rağmen furû-ı fıkha ilişkin eserlerde tardî nitelik taşıyan kıyâslara yer verilmesi, bazı durumlarda teori ile pratik arasında uyum sağlanamadığını göstermektedir. İlet tespitini te'sirle sınırlı tutan teori, her ne kadar mezhep görüşlerinin değişmesine yol açmasa da, fikhî tartışmalara yön veren bir işlev görmüştür. Bu işleviyle kıyâsların teoriye uygun olarak yeniden kurgulanıp uygun düşmeyenlerin ayıklanmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla fıkıh usûlünün, sahip olduğu diğer işlevler yanında, fıkıh düşüncesini inşa eden ve literatürü büyük ölçüde şekillendiren bir işleve daha sahip olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2009.
- Abujazar, Ebtihal M. R., Nazariyyetu't-Te'sîr fi'l-İlle inde'l-Hanefiyye, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 46, 2014, 145-172.
- el-Ahsîketî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Umer (ö. 644/1247), *el-Muntehab fî Usûli'l-Mezheb* (el-Muzheb fî Usûli'l-Mezheb ale'l-Muntehab ile birlikte), I-II, Mektebetu Dâru'l-Ferfûr, by. ty.
- Akgündüz, Ahmet, "Debûsî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 66-67.
- el-Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1426/2005.
- Apaydın, Yunus, "Ta'lîl", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 511-514.
- Aruçi, Muhammed, "Pezdevî, Ebu'l-Yüsr", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 266-267.
- el-Attâr, Hasen b. Muhammed (ö. 1250/1834), *Hâşiye alâ şerh-i Cem'i'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 223-233.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef (ö. 474/1081), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, I-II, Thk. Abdulmecîd Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1415/1995.
- el-Bâkîllânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, I-III, Thk. Abdulhamîd b. Alî b. Ebî Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1418/1998.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi" *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 1-21.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- _____ "Şifâu'l-Ğalîl", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 140-141.
- Bedir, Murteza, "An Early Response To Shafi'i: İsa b. Aban on The Prophetic Report (Khabar)", *Islamic Law and Society*, Vol. 9, No. 3 (2002), 285-311.
- _____ "er-Risâle", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 117-119.
- _____ *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- _____ Is There a Hanafi Usul al-Fıqh, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı. 4, 163-172.
- _____ Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009, İstanbul 2012, 412-420.

- _____ Reason and Revelation: Abu Zayd al-Dabbusi on Rational Proofs, *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2 (Summer 2004), 227-245.
- el-Bennâni, *el-Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl el-Mehallî alâ Cemi'l-Cevâmi'*, el-Matbaatu'ş-Şerefiyye, Mısır ty.
- Bernand, Marie, Hanefi Usul al-Fiqh Through a Manuscript of al-Jassas, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No. 4 (Oct.-Dec., 1985), 623-635.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Umer b. Muhammed b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 691/1292), *Minhâcu'l-Vusûl fî Ma'rifeti İlmi'l-Usûl (el-İbhâc ile birlikte)*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1416/1995.
- el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1412/1992.
- _____ *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2010.
- _____ *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I-VIII, Thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1431/2010.
- el-Cuşemî, Ebu's-Sa'd el-Muhassen b. Muhammed, “et-Tabakâtân el-Hâdiyete Aşerate ve's-Sâniyete Aşerate min Kitâbi Şerhi'l-Uyûn”, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* Nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1974.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn Rukneddîn (ö. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, I-II (Tek cilt içerisinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997.
- _____ *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. M. H. Muhammed Hasen İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- _____ *el-Ğiyâsî (Ğiyâsu'l-Umem fî'l-tiyâsi'z-Zulem)*, Thk. Abdulazîm ed-Dîb, Katar 1401.
- Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 59-63.
- _____ “Mu'tezile”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 391-401.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. H. Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1428/2007.
- _____ *el-Esrâr fî'l-Usûl ve'l-Furû'*, Thk. Salim Özer, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.
- Dönmez, İbrahim Kafi, “İllet”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 117-120.
- _____ “Sebep”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 244-248.
- Duman, Soner, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İllet Tartışmaları*, Kitâbî Yayınevi, İstanbul 2010.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Bağdâdî, *et-Ta'likatu'l-Kebîra fî Mesâili'l-Hilâf alâ Mezhebi Ahmed*, I-III, Thk. Komisyon (Edit. Nureddîn Tâlib), Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 1431/2010.
- _____ *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, I-V (Tek cilt içerisinde), Thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârakî, Riyâd 1410/1990.

- Ebu'l-Ferac İbn Kudâme, Şemsuddîn Abdurrahmân b. Ebî Umer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 682/1283), *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni'* (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğni'si ile birlikte), I-XII+II, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1414/1994.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrût 1426/2005.
- _____ *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Şer'i* (el-Mu'temed'in 2. cildinin sonunda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1426/2005.
- Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn (ö. 493/1100), *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, Thk. Abdulkâdir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1420/2000.
- _____ *Usûlu'd-Dîn*, Thk. H. P. Linss, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire 1424/2003.
- el-Ebyârî, Alî b. İsmâîl (ö. 618/1221), *et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-IV, Thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ', 1434/2013.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn (ö. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, I-II, Matbaat-u Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1931.
- el-Ensârî, Abdulâlî Muhammed b. Nizâmiddîn (ö. 1180/1766), *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Musellemi's-Subût fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- el-Esmendî, Muhammed b. Abdilhamîd (ö. 552/1158), *Bezlu'n-Nazar fi'l-Usûl*, Thk. M. Zekî Abdilber, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1412/1992.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001.
- Görgün, Tahsin, Hüsün-Kubuh Meselesi Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Yıl: 2001, 59-108.
- Gürkan, Menderes, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfi'nin Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl (Fevâtihur'r-Rahamût ile birlikte)*, I-II, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bulâk 1322.
- _____ *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrût 1402-1403/1982-1983.
- _____ *el-Vasît fî'l-Mezheb*, I-VII, Dâru's-Selâm, Kâhire 1417/1997.
- _____ *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, Thk. Ahmed el-Kebîsî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1390/1971.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, Etüt Yayınları, İstanbul 2004.

- Hallaq, Wael B., Was Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, Issue 4 (Nov., 1993), 587-605.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (ö. 463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikru Kuttânihâ'l-Ulemâ' min ğayri Ehlihâ ve Vâridihâ (Târîhu Bağdâd)*, I-XVI+I, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrût 1422/2001.
- _____ *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, I-II, Thk. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Yûsuf el-Ġazâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1417/1996.
- İbn Abdilber, Ebû Umer Yûsuf (ö. 463/1071), *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, I-II, Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1414/1994.
- İbn Abdîşsekûr, Muhibbullah (ö. 1119/1707), *Musellemu's-Subût fî Usûli'l-Fıkh*, I-II (*Fevâtihu'r-Rahamût* ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Umer b. Abdulazîz el-Huseynî ed-Dîmaşkî (ö. 1252/1836), *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*, I-VI+II, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1386/1966.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ile Alî Muhammed Muavvad, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî (ö. 808/1406), *Mukaddime min Kitâbi'l-İber ve Divani'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*, yy, ty.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1063), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût ty.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'î ed-Dîmeşkî (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, V+II, Ta'lik: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Suleymân, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1423.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğni* (Ebu'l-Ferac İbn Kudâme'nin eş-Şerhu'l-Kebîr'i ile birlikte) I-XII+II, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1414/1994.
- _____ *el-Kâfi fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1994.
- İbn Receb, Zeynuddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Şihâbuddîn (ö.795/1393), *Kitâbu'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1952.

- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Thk. Alî Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1422/2002.
- İbn Teymiyye, Tekıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-X, Thk. Muhammed Raşâd Sâlim, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Memleketu'l-Arabıyye es-Suûdiyye 1411/1991.
- _____ *Kitâbu't-Tis'îniyye*, I-III, Thk. Muhammed b. İbrâhîm el-Aclân, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd 1420/1999.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddîn Osmân b. Ömer (ö. 646/1249), *Muhtasaru'l-Muntehâ* (el-Bâbertî'nin *er-Rudûd ve'n-Nukûd*'u içinde), Thk. Terhîb b. Rebîân ed-Devserî, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1426/2005.
- İbnu'l-Humâm, Kemaleddîn Muhammed b. Abdülvâhid (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî İlmi'l-Usûl el-Câmi' beyne Istulâhâyi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye (et-Takrîr ve't-Tahbîr ile birlikte)*, I-III Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- İbnu'l-Kassâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasen Alî b. Umer el-Bağdâdî (ö. 397/1007), *Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Mustafâ Mahdûm, Dâru'l-Ma'leme, Riyâd 1420/1999.
- _____ *Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâf beyne Fukahâi'l-Emsâr*, I-III, Thk. Abdulmecîd b. Sa'd b. Nâsır es-Suûdî, Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Riyâd 1426/2006.
- İbnu'l-Murteâ, Ahmed b. Yahya (ö. 840/1436), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Thk. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1380/1961.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk, *Kitâbu'l-Fihrist*, Thk. Gustav Flügel, Mektebetu Hayat, Beyrut 1964.
- İbnu's-Sââtî, Muzafferu'd-Dîn Ahmed b. Alî (ö. 694/1295), *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Thk. Sa'd b. Ğarîz b. Mehdî es-Sulemî (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmîatu Ummu'l-Kurâ Kulliyetu's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke 1985.
- el-Îcî, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *Şerh-u Muhtasari'l-Müntehâ*, I-II, İstanbul 1307-1310.
- İltaş, Davut, Fıkıh Usulü Yazımında “Kelamcılar ve Fakihler Yöntemi” Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine, *Bilimname*, sayı: XVII, 2009/2, 65-95.
- _____ “Üsmendî”, *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 388-389.
- İrfan Abdülhamid, “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 444-447.
- el-İzmîrî, Muhammed (ö. 1165/1751), *Hâşiye alâ Mir'âti'l-Usûl*, by. 1285.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen el-Esedâbâdî (ö. 415/1024), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, by. ty.
- _____ *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerîm Osmân, Mektebet-u Vehbe, Kâhire 1416/1996.

- Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî (ö. 422/1031), *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, I-II, Thk. el-Habîb b. Tâhir, Dâr-u İbn Hazm, Beyrût 1420/1999, I, 159-160.
- _____ *el-Meûne alâ Mezhebi Âlemi'l-Medîne*, Thk. Hamîş Abdulhak, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke ty.
- _____ *Şerhu'r-Risâle*, I-II, Thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî – Ahmed b. Alî, Dâru ibn Hazm, Beyrût 1428/2007.
- Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsubî (ö. 544/1149), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Thk. Komisyon (İkinci cildi tahkik eden: Abdulkâdir es-Sahrâvî), I-VIII, el-Memleketu'l-Mağribiyye, 1403/1983.
- Kandemir, Yaşar, “el-Muvatta’”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 416-418.
- _____ “Hadis”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 27-64.
- Karâfî el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1258), *Nefâisu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, I-IX, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Alî Muhammed Muavvad, Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1416/1995.
- _____ *ez-Zehîra*, Thk. Muhammed Huccî, I-XIII+1, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, İrfan Yayınevi, İstanbul ty.
- _____ “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 1-14.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Husnu't-Tekâdî fi Sîrati'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Dâru'l-Envâr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Kâhire 1368/1948.
- Koca, Ferhat, “Ravzatü'n-Nâzır”, *DİA*, İstanbul 207, XXXIV, 476-477.
- Koşum, Adnan, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)*, Işık Akademi Yayınları, İzmir 2010.
- el-Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî, *et-Tecrîd*, I-XII, Thk. M. Ahmed Sirâc – A. Cum'a Muhammed (Merkezu'd-Dirâsâti'l-Fıkhîyye ve'l-İktisâdiyye), Dâru's-Selâm, Kâhire 1425/2004.
- el-Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. VI./XII. yüzyıl), *Kitâb fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1995.
- Madelung, Wilfred, “The Spread of Maturidism and Turks”, *Religious Schools and Sects in Early Islam*, London 1985.
- Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

- ____ Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi, Çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14-15/1995-1996-1997, 263-294.
- Mâlik, Ebû Abdillâh İbn Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, I+II-V+III, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zumî, Muessesetu Zâyed b. Sultân, Abu Dabi, 1465/2004.
- el-Mâveridî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, I-XVIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1994.
- el-Mehallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 864/1459), *Şerh-u Cemi'l-Cevâmî'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.
- Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431), *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli'sh-Şerâi'*, Thk. Muhammed Hasen İsmâîl, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2006/1427.
- Molla Husrev (ö. 885/1481), *Mirâtu'l-Usûl Şerh-i Mirkâti'l-Vusûl*, yy, İstanbul 1317.
- el-Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısrî (ö. 264/878), *el-Muhtasar* (eş-Şâfiî'nin *el-Um* adlı kitabının sonunda), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1410/1990.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tebşiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Claude Salame, I-II, Institut Français de Damas, Dımaşk 1990.
- en-Nesefî, Hâfizuddîn Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Keşfu'l-Esrâr fî Şerh-i Menâri'l-Envâr*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ty.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeraf (ö. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde ty.
- Okur, Kâşif Hamdi, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.
- Özdemir İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.
- Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- ____ *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (Yayımlanmamış Çalışma), İstanbul 2001.
- ____ "Hilâf", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 527-538.
- ____ "İsâ b. Ebân", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 480-481.
- Özkan, Halit, "Zührî", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV, 544-549.
- Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.

- el-Pezdevî, Fahru'l-islâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* (Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2009. .
- er-Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî (ö. 623/1226), *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-Kebîr)*, I-XIII, Thk. Alî Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1997.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî İlm-i Usûli'l-Fıkıh*, I-VI, Thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî, Muessesetu'r-Risâle, by. ty.
- _____ *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Ahmed es-Sekka, Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- es-Sa'dî, Abdulhakîm Abdurrahmân Es'ad, *Mebâhisu'l-İlle fî'l-Kıyâs*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1421/2000.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd b. Mahmûd el-Mahbûbî (ö. 747/1347), *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkıh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- es-Saymerî, Huseyn b. Alî (ö. 436/1045), *Kitâbu Mesâili'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkıh*, Thk. Abdelouahad Jahdani, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Universite de Prevence, Marseille (Marsilya) 1991.
- es-Sem'ânî, Mensûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr eş-Şâfî (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, Thk. Muhammed Hasen eş-Şâfî, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997.
- _____ *el-İstılâm fî'l-Hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfî ve Ebî Hanîfe*, I-IV, Thk. Nâyif b. Nâfi' el-Umerî, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1412/1992.
- es-Semerkindî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144), *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl (el-Muhtasar)*, Thk. Muhammed Zekî Abdulber, by. 1404/1984.
- Serahsî es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1091), *el-Usûl*, Thk. Ebu'l-Vefâ' el-Afgânî, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.
- _____ *el-Mebsût*, I-XXX+I, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Sheaby, Nabil, "The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory", *The Cultural Context of Medieval Learning*, John Emery Murdoch, Edith Dudley Sylla (ed.), Dodrecht 1975.
- es-Subkî, Ebu'l-Hasan Takiyyuddîn Alî b. Abdilkâfî (ö. 756/1355), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1416/1995.
- es-Subkî, Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali (ö. 771/1370), *Cemu'l-Cevâmi'*, Ta'lik: Abdulmun'im Halîl İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.
- eş-Şâfî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö.204/820), *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrût ty.
- _____ *el-Um*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1410/1990.

- Şelebî, Muhammed Mustafa, Ta'lîlu'l-Ahkâm (Ard ve Tahlîl li Tarîkati't-Ta'lîl ve Tetavvurâtihâ fi Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd), Matbaatu'l-Ezher, Kâhire 1947.
- eş- Şevkânî, Muhammed b. Alî (ö.1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, I-II, Thk. Ebû Hafs Sâmî b. Azî el-Eşerî, Dâru'l-Fadîle, Riyâd 1421/2000.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), *Kitâbu'l-Asl, I-XII*, Thk. Muhammed Boynukalın, Beyrût 1433/2012.
- _____ *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I-IV, Ta'lik: Mehdî Hasen el-Geylânî el-Kâdirî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1403/1983.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhim b. Ali (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Luma'*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1408/1988.
- _____ *el-Muhezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiû*, I-VI, Thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1992, (Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrût).
- _____ *et-Tebşira fi Usûli'l-Fikh*, Thk. Muhammed Hasen Heyto, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1403/1983.
- eş-Şîrbînî, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 1908), *et-Takrîrât alâ Cemi'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî (ö. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I-IV+I, Thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1414/1994.
- _____ *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Thk. Sadeddin Ünal, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1416/1995.
- Taş, Aydın, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1390), *et-Telvîh ale't-Tevdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fikh li'l-İmâm Sadrişşerîa*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Topaloğlu, Bekir, "Tebyînü Kezibi'l-Mufterî", *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 230-231.
- Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- et-Tûfî, Necmuddîn Ebi'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî (ö. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I-III, Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1990.
- _____ *el-Hadîsu's-Sânî ve's-Selâsûn (Risâle fi'l-Mesâlihi'l-Mursele)*, (*el-Maslaha fi't-Teşrû'l-İslâmî ve Necmuddîn et-Tûfî* ile birlikte), Thk. Mustafa Zeyd, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1954.
- Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2009.
- Ünal, Halit, "el-asl", *DİA*, İstanbul 1991, III, 494-495.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahvâzî”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 194.

_____ “Kelam”, *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 196-203.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-XXIII+II, Thk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.

ez-Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Dâru's-Safve, Kuveyt 1413/1992.

ez-Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed (ö. 762/1360), *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, Thk. Muhammed Avvâme, Muessesetu'r-Rayyân, Beyrût 1418/1997.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı : Ahmet Muhammet PEŞE

Doğum Yeri : Isparta

Doğum Tarihi : 17.12.1986

Medeni Hali : Evli

Eğitim Durumu

Lise : Antalya İmam Hatip Lisesi (2000-2004)

Lisans : SDÜ İlahiyat Fakültesi (2004-2008)

Yüksek Lisans : SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı (2008-2011)

Doktora : SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı (2011-2017)

Yabancı Dil Düzeyi : KPDS İngilizce – 82.50