

Hanefî Mezhebinin Şâfiî Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arz Ettiği Bazı Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Pratik Sonuçları

Abdullah KAHRAMAN
CÜ ilâhiyat Fakültesi

Giriş

İslâm hukukunun temel ilkeleri itibariyle dinî karakterli olduğu bilinen bir husustur. Başlangıç, oluşum ve gelişme aşamalarında da söz konusu hukukun dinî karakteri her zaman belirleyici olmuştur. Durum böyle olunca İslâm hukukunun geliştirilmesi ve uygulanması gibi görevlerle yükümlü olan yetkin bilginler (müçtehitler) bağımsız ve serbest akıl yürütme yerine daha çok *nass* denen dinî metinlere bağımlılık hissetmiş, yorum ve önerilerini nasslarla bir şekilde ilişkilendirmeye ya da nassların bünyesine dâhil etmeye azamî gayret göstermişlerdir. İşin içine yorum girince aynı konuda birden fazla ihtimalin kaçınılmaz olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır. Farklı yorumlar daha sonra *mezhep* adı verilen hukuk ekollerinin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Aynı konudaki farklı yorumların artması zaman zaman hukukî istikrarı tehlikeye sokacak boyutlara ulaştığından mezheplerin teşekkülü dinî-hukukî olduğu kadar aynı zamanda sosyal ve psikolojik zorunluluk hâline gelmiştir.

Her bir mezhep, en azından farklı düşündükleri konularda ayrı birer hukuk ekolü olarak kabul edilebilir. Mezhep farklılıklarının ortaya çıkmasının en önemli belki de en temel sebebi, takip ettikleri usûl/yöntem farklılıklarıdır. Bu sebeple her mezhep kendi yorumunun daha isabetli olduğunu ispat için usûl oluşturma gayreti içerisine girmiş ve fîrû hükümleri bu usûle göre tespit etmiştir. Bu konuda birden fazla yöntem takip edildiğinden kimi mezhepler tümevarım, kimisi ise tümdengelim esasından hareket ederek usûl inşasına yönelmişlerdir. Her ne kadar mezheplerin bazı konulardaki ihtilâfları, farklı ifadeler kullanıp aynı sonuçlara ulaşmaları dolayısıyla lafız plânında kalsa da, bütün ihtilâfları bu nitelikte sayma imkânı yoktur. Zira kabul edilen usûlün önemli farklı sonuçları olduğu görülmektedir. İlerleyen dönemlerde usûl-fîrû uygunluğunu tespit bir ölçüde de test etmek maksadıyla “*İhtilâfu'l-fukahâ*”¹, “*İhtilâfu'l-ulemâ*”² ve “*Tahrîcu'l-fîrû' ale'l-usûl*”³ adıyla ilim dalları da oluşmuştur. Biz de burada Hanefî ve Şâfiî mezhebinin ilkesel bazda arz ettiği bazı farklılıkları ve bunların fîrû’-ı fıkha yansımalarını tespit etmek istiyoruz. Çalışmamız bir anlamda *tahrîcü'l-fîrû' ale'l-usûl* şeklinde ifade

¹ Örnek olarak bkz. Taberî, Muhammed b. Cerir, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Beyrut ts.

² Örnek olarak bkz. Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*, Beyrut 1995.

³ Örnek olarak bkz. Zencanî, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcu'l-fîrû' ale'l-usûl*, Beyrut 1987; İsnevî, Abdurrahman b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fîrû' ale'l-usûl*, Beyrut 1984; Telmisânî, Muhammed b. Ahmed, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fîrû' ale'l-usûl*, Beyrut 1998.

edilen ve usûlün fîrû'a, yani teorik bilgilerin pratiğe nasıl yansıdığını göstermeye yönelik olacaktır.

1. Mezheplerin İhtilâfına Zemin Hazırlayan İlkelerin Oluşumu

1.1. İlke Kavramı

İslâm hukuk tarihinde fikhî hükümleri *istinbât* ve *istihrâc* etmek, bunları kolayca hatırd tutmak için çeşitli kurallar/ilkelere oluşturulmuştur. Kaynaklarda bu ilkeleri ifade etmek için *el-aslu* (ç. usûl), *el-kâidetü* (ç. kavâid), *el-külliyât*, *ed-dâbita* (ç. davâbit) gibi ifadeler kullanılmaktadır. Her ne kadar bu ifadeler bir takım tümelleri ifade etme bakımından ortak iseler de aralarında önemli farklar bulunmakta ve bazıları diğerlerine göre daha kapsamlı olabilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse; esas, temel, kural gibi anlamlara gelen *kâide*'nin çoğulu olarak kullanılan *kavâid*, *kapsamına giren olayların hükümlerini genellikle bildiren, özlü ifadelerde billurlaşan küllî (genel) hükümlerdir*.⁴ Fıkıh kâidesi ise, *detay (cüz'î/fer'î) fıkıh meselelerinin hükümlerini bilebilmek için, o fikhî meselelerin çoğunluğuna uygulanabilen ekserî hükümdür*.⁵ *Dâbita*, fıkıhın sadece bir konusu ile ilgili meseleleri bir araya toplayan dar kapsamlı bir prensiptir. Halbuki *kâide*, o alanın bütün bölümlerinde geçerli olabilen bir prensip olması dolayısıyla *dâbita*'yı da içine alan bir prensiptir. Buna göre *kâide* ile *dâbita* arasında mahiyet yönüyle birlik, şümul yönüyle farklılık vardır. *Külliyât*; aynı konumdaki kişilerin hepsi için aynı hükmü belirleyen küllî kaziyelere yani tümel önermelere denilir. Bu tür önermeler genellikle cüz'î fikhî hükümleri ifade etmekle birlikte, hükümlerini tümel ifade formu olan "kül" kelimesiyle vazettiklerinden dolayı bu isimle anılmışlardır. Külliyyât adı altında toplanan bu ifadeler, cümle başlarındaki "kül" kelimesinden soyutlandıklarında birer *dâbita* hâlini alırlar. Zira bu tümel önermeler, hem içerikleri itibariyle çok dar kapsamlıdırlar, hem de cüz'î hükümler olmaları dolayısıyla konuya özeldirler. *Usûl-i fıkıh kâidesi*; *konuyla ilgili özel delilden hüküm çıkarma metod ve yolunu gösteren, dolayısıyla konusu delil ve hüküm olan kurallar/önermelerdir*. *Usûl-i fıkıh kâidesi* İslâm nazarî hukukuna dair esas prensipleri karşıladığı hâlde, *fıkıh kâidesi*, İslâm tatbikî hukukuna ilişkin genel prensipleri vermektedir. Dolayısıyla bu iki tip prensibin tam anlamıyla birbirine ircâi mümkün değildir.⁶ Bunun yanında fıkıh literatürünün oluşum safhasında fıkıh kâideleri de bir taraftan oluşurken usûl-i fıkıh kâideleri bir anlamda fıkıh kâidelerine öncülük ve kaynaklık etmiştir.

⁴ Feyyûmî, *el-Misbâh*, Beyrut 1991, 195; Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzû 'uyûnî'l-besâir, şerhu Kitabi'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1985, I, 51; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1176; Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, Yıl 1, sayı 1, s. 50.

⁵ Hamevî, I, 51; Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", s. 51.

⁶ Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", 58.

İlkeyi, en genel ifadesiyle, başka bir şeyin kendisinden türediği ilk madde, temel düşünce ve prensip, şeklinde tanımlarsak yukarıdaki kavramların her birine bir anlamda ilke demek mümkün olur. Ancak bizim, mezheplerin ihtilâfına zemin hazırlayan ilkeler derken kasdettiğimiz daha çok usûl-i fıkıh kurallarıdır. Çünkü tanımında da ifade edildiği üzere usûl-i fıkıh şer’î-amelî hükümlerin elde edilmesi için tespit edilmiş birtakım prensiplerden meydana gelmektedir. O hâlde şimdi de söz konusu kuralların ortaya çıkışına kısaca temas edip ele aldığımız iki mezhebin farklı görüşlere sahip olmalarındaki etkilerini örneklemeye çalışalım.

1.2. İlkelerin Ortaya Çıkışı

Eldeki kaynaklar itibarıyla kesin bir tarih vermek mümkün olmaz ise de, baştan beri Müslüman hukukçular ana kaynakların kendilerine tanıdığı geniş imkânlardan yararlanarak –aralarında bazı yaklaşım farkı bulunmakla birlikte- tespit ettikleri *usûl* (yöntem) ile karşılaştıkları meseleleri çözümlemiş ve kendi içinde tutarlı bir hukuk zihniyeti meydana getirmişlerdir. Müteakip dönemlerdeki hukukî tefekkür büyük ölçüde ilk dönemlerde geliştirilen usûl çerçevesinde devam etmiştir. Her ne kadar yaygın kanaat usûl-i fıkıh bilimini kuran kişinin İmam Şâfiî olduğu şeklinde ise de, bu bütünyle doğru değildir. Zira ondan önceki fakihlerin ellerinde istinbât için belirli ölçülerin bulunmadığını iddia etmek mümkün değildir. İmam Şâfiî’nin bu ilimle ilgili ilk kitabı yazdığını ve o zamana kadar takip edilen usûlün bir kısmını kendine göre sistematize ettiğini ve yazıya geçirdiğini söylemek daha doğru olur.⁷ Nitekim Fahreddin er-Râzî (606/1209) Şâfiî’den önceki fakihlerin de usûl-i fıkıh problemleriyle meşgul olduklarını, ancak bu problemlerle ilgili olarak takip edecekleri genel prensiplere sahip bulunmadıklarını, onlar adına bunu Şâfiî’nin yaptığını, bu nedenle de mantık ilmine nisbetle Aristo’nun yeri ne ise, ‘ilahî hukuk ilmi’ne nisbetle Şâfiî’nin yerinin de o olduğunu ifade etmiştir.⁸

Fakihlerin farklı yöntemler takip etmeleri, tabiatıyla farklı hükümlerin tahririne yol açmıştır. Bu yöntem farklılığı değişik usûlleri takip eden mezhepler arasında olabildiği gibi, aynı usûlü takip eden mezhep içerisinde de görülebilmektedir. Meselâ “Fukaha Mezhebi” müntesipleri ile “Mutekellim Mezhebi” müntesipleri arasında usûl ihtilâfları bulunduğu gibi, “Mutekellimûn” usûlünü takip edenlerin de kendi aralarında yöntem

⁷ Şâfiî’nin usûlün inşasındaki rolü için bkz. Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, 53 vd.; *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü* (Derleyen: Hayri Kırbaçoğlu), Ankara 2000.

⁸ İbn Hacer el-Askalanî, *Menâkıbu’ş-Şâfiî*, Kahire-Bulak 1301/1884, s. 57’den naklen Ahmed Muhammed Şâkir, *er-Risâle mukaddimesi*, s. 13.

farklılığı olmuştur.⁹ İşte detay (fürû') hükümlerdeki farklılık, esas itibariyle ve büyük ölçüde bu usûl farklılığının bir sonucudur.¹⁰

Burada şu hususa da değinmek gerekir ki, her usûl farklılığının fürû'a yansıyan bir sonucu yoktur. Zira usûlde ihtilâf konusu olan pek çok mesele aslında kelâm, gramer ve matematik gibi bilimler ile ilgili olup bunlar hüküm tahricinde doğrudan kaynak değillerdir.¹¹ Şâtîbî (790/1388)'nin dediği gibi, usûl-i fıkıhta kabul edilmiş, tartışılmış her konuya fer'î bir mesele bina edilmez. Usûl ilmi bunu, diğer ilimlerden emanet alıp bahis mevzuu yapmıştır. Usûl ilminin fıkha izafesi, ona faydalı olması yönüyledir, yoksa usûlde tartışılan her konunun fıkha temel teşkil etmesi yönüyle değil. Dolayısıyla üzerine fer'î bir mesele bina edilen her şeyin usûl-i fıkıhtan sayılması gerekmez. Öyle olsaydı meselâ nahiv, lügat, iştikak, tasrîf, meânî, beyân, sayım-ölçüm ve hadis gibi diğer disiplinleri de usûlden saymak icap ederdi. Her ne kadar hüküm tahricinde bunlar da faydalı oluyor ve bazı fer'î meseleler bunlara istinat ediyorsa da, fıkha yardımcı olan her şey onun usûlünden sayılacak değildir.¹²

O halde bizim burada ilke adını verdiğimiz usûl-i fıkıh kurallarının ortaya çıkışına ilişkin olarak şunlar söylenebilir: İnsan zihni mantıken, bir binanın temelini binadan önce olduğuna hükmeder. Buna göre fıkıh binasının temeli sayılan usûl-i fıkıh kurallarının da fıkıhtan önce mevcut olması gerekir. Dolayısıyla usûl-i fıkıh kâidelerinin de, yazıya geçirilmemiş olsa da, en azından şifahî olarak, fıkıh kâidelerinden önce oluştuğu kabul¹³ edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde olduğu kadar ondan sonraki dönemlerde de çeşitli konularda içtihad eden sahabe'nin hep belli prensiplerden hareket ettikleri yaygın bir kanaattir. Buna göre Hz. Ali içki cezasını tespiti ederken, İbn Mes'ûd kocası ölen hamile kadının iddetini tespit ederken, Hz. Ömer Irak arazisini sahiplerinin ellerinde bırakmaya hükmederken hep bir prensipten hareket ettikleri kabul edilmiştir. Gerek sahabe gerekse tâbiîn müçtehitlerinden nakledilen bu ve benzeri olaylardan, onların bir usûl prensibine dayanmadan sırf fer'î bir delile göre hükmetmediklerini anlaşılmaktadır. Fakat onlar delille hüküm arasındaki irtibatı -zaman zaman belirtmiş olsalar da- çoğunlukla ifade etmiyorlardı.¹⁴ Sonraki fukaha usûl kurallarını tespit ederken hep sahabe ve tâbiîn dönemine atıf yapma ihtiyacı hissetmiş ve onların da benzer yöntemleri kullandıklarını söylemişlerdir. Bu durum yapılan faaliyete meşrûiyet arama çabası olarak yorumlanabilirse de, gerçeklik payı olmadığını da göstermez. Yani sahabe fakihlerinin

⁹ Örnek olarak Cemalüddin el-İsnevî'nin, *et-Temhîd fî tahrîcî'l-fürû' ale'l-usûl* ve Ebû Abdullah b. Ahmed et-Tilimsânî'nin, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*, adlı eserlerine bakılabilir.

¹⁰ Yaman, Ahmed, "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla Tahrîcî'l-fürû' Kavramı Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXII, sy, 4, Ekim-Kasım-Aralık 1996, 51-52.

¹¹ Yaman, a.g.m., s. 52.

¹² Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'i'a*, Beyrut 1994, I, 39-40.

¹³ bkz. Alvânî, Taha Cabir, *Fıkıh Usûlü* (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1992, 10vd.

¹⁴ Hınn, Mustafa Said, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları* (çev. Halit Ünal), Kayseri 1993, 87.

bazen maslahat (kamu yararı), bazen kıyas ve bazen istihsân adı verilebilecek yöntemleri takip ettikleri söylenebilir.

Usûl kurallarının yazılı şeklini almadan önceki en önemli kaynaklarından biri de Hicaz ve Kûfe ekolleridir. Bu ekollerin üstat, muhit ve malumat farkına dayanan metodolojik farklılıkları daha sonra oluşan usûl-i fıkıh kurallarına da önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Nasslara yaklaşımda gösterilen bakış farklılığı en azından birden çok yöntemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonraki dönemlerde metodolojik farklılık iki büyük kol hâlinde temsil edilmiş ve bunlara *fukaha* ve *mütekellimîn* metodu adı verilmiştir. Her ne kadar bu iki yöntemi birbirinden ayıran temel faktörün, birinin tûmdengelim diğzerinin ise tûmevarım metodunu takip ettikleri şeklinde yaygın bir kanaat var ise de bu bütünüyle doğru bir bakış açısı vermemektedir. Zira bu bakış açısına göre, sanki söz konusu iki yöntem meselelere farklı yönlerden yaklaşırsalar da her zaman aynı sonuca varıyorlarmış gibi bir izlenim vermekte ve zaman zaman mezheplerin esasta farklılık arzetmeyip ayrılıkların detayda odaklandığı şeklinde ifadeler serdedilmektedir. Halbuki meselenin aslına gidildiğinde durumun böyle olmadığı, fukaha ve mütekellimîn metodunun esasta da önemli ayrılıklar taşıdığı görülecektir. İşte biz bu tebliğimizde esasa taallûk eden ve mezheplerin farklı düşünmelerine sebep olan birkaç mesele üzerinde durarak görüşümüzü ispata çalışacağız.

2. Hanefî Mezhebinin Teşekkülü ve Genel Özellikleri

Hanefî mezhebi, dünya Müslümanları arasında en fazla taraftar toplamış bir mezheptir. Mezhep *İmâm-ı A'zam* ünvanıyla meşhur, Nu'man b. Sâbit (80/150)'e nisbet edilmektedir. Ebû Hanîfe, Arap asıllı olmaması, güçlü muhakeme kabiliyeti, nassların anlaşılmasında akli ve akla dayalı yöntemleri kullanmaya önem vermesi, dinin genel prensipleri ile çelişen âhâd hadislerle kıyası tercih etmesi, fetvâlarında insan hak ve özgürlüğünü gözetmesi, tartışma usûlüne dayalı bir fıkıh oluşturması ve hakikat karşısında tavizsiz kişiliği ile meşhurdur.

Hanefî mezhebinin doğuşunun Ebû Hanîfe'den önce Irak bölgesinde ortaya çıkan rey ekolüyle sıkı bir bağlantısının olduğu kabul edilmektedir. Irak fıkıh ekolünde oluşumun ilk dönemlerinden itibaren göze çarpan en bariz özellik, Müslümanların o gün için karşılaştıkları veya çözümünü merak ettikleri meselelere Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bilginin rey ve içtihadla zenginleştirilmesi suretiyle cevap aranması, farazî fıkha ve kıyas, istidlâl gibi isimlerle anılan akli muhakeme ile dinî bilgi ve hüküm üretme usûlüne nassların izin verdiği ölçüde ağırlık verilmesi olmuştur. Hanefî fıkının da hareket noktasını teşkil eden bu geleneğin oluşmasında, hoca-talebe ilişkisi içinde devralınan ilmî metot ve geleneğin payı kadar bölgenin kendine has şartlarının etkisi de vardır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin temsil ettiği rey fıkıhı, geleneksel dinî öğretiyi makul bir yorumla geliştirip nasslarla rey arasında dengeyi kurması ve serbest rey hareketini de belirli bir çizgiye oturtması sebebiyle döneminde ilgi odağı olmuş, sonraki dönemin âlim ve

müçtehidleri arasında rağbet görmüştür.¹⁵ Hanefî mezhebi daha çok şehirli karaktere sahip olup, köklü medeniyetlerin beşikliği yapan kültür muhitlerinde oluşmuştur.¹⁶

Her ne kadar bize kadar gelmiş bir fıkıh eseri bulunmasa da kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin teşekkülünde kurduğu fıkıh enstitüsünün ve yetiştirdiği öğrencilerin önemli rolünden bahsetmektedir. Kendi dönemine göre son derece önemli bir düşünce ve ileri bir adım olan bu enstitüde onun mezhebinin ana unsurları oluşmuştur. Katılan talebelerin fikirlerini serbestçe ifade ettiği söz konusu kurumda çoğunlukla son sözü söyleyen Ebû Hanîfe'nin görüşleri kabul görmüştür. Ancak bu onun fikirlerini dayattığı anlamına gelmeyip daha tutarlı ve gerçeğe daha yakın olmasından kaynaklanıyordu.¹⁷ Nitekim Ebû Hanîfe'nin izlediği yöntemin bir sonucu olarak, önce mezhep; bir fert mezhebi değil, görüşünün birçok seçme ilim adamının zekâsı sonucu ortaya çıkmış olması anlamında bir cemaat mezhebi olmuştur. İkinci olarak Ebû Hanîfe; şer'î delillerden hüküm çıkarma, bütün aklî ihtimalleri ve görüş çeşitlerini ayıklama, delile uygun düşmeyenleri atma konularında arkadaşlarını yetiştirmiş oldu. Nihayet; onun arkadaşları sırf bir dinleyici rolünü değil, aksine; mezhebin görüşlerinin oluşmasında, üstatlarıyla elele vererek yapıcı ortak rolünü üstlendiler.¹⁸

Dünya Müslümanlarının pek çoğunun mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin temel özellikleri için şu hususlar sayılmıştır: Kur'ân ve sünnete dayalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân özü itibarıyla evrenseldir, inanç, ibadet, ahlâk ve hukukun birinci kaynağıdır. Kıyas ve reyin Hanefî mezhebinde önemli bir yeri vardır. Hatta Ebû Hanîfe'nin kendisinden önce de bir yöntem olan kıyası sistematik hale getirdiği ve nasslardan hüküm çıkarmada bolca kullandığı bilinmektedir.¹⁹ Bu yüzden o, kıyası hadise tercih ettiği şeklinde yanlış anlaşılmadan kaynaklanan bir ithama da maruz kalmıştır.²⁰ Hukukun katı kuralcılığını aşmayı hedefleyen, İslâm hukukunun esnekliğini sağlayan ve hukukun finalist karakterine vurgu yapan *İstihsan* metodu da Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği yöntemlerden biridir. Zira ona göre *istihsan*, uygulanabildiği konular itibarıyla, Kur'ân ve sünnetin ruhuna daha uygun çözümler getirmektedir. Ebû Hanîfe'de sadece sahabe ve tâbiûn dönemiyle sınırlı olmayan ve her dönemi kapsayan bir icma anlayışı vardır. Bunun yanında bir hukuk kaynağı olarak örf Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahiptir.²¹ Zira bilindiği üzere Hanefî mezhebinin temelini oluşturan sosyo-kültürel havza Irak bölgesidir. Bu bölge Hicaz bölgesine göre daha medenî idi. Çünkü Irak, eskiden beri yaşamış pek çok medeniyete beşiklik etmiş bir yerdi. Böyle bir medeniyetin bulunduğu

¹⁵ Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-2.

¹⁶ Erdoğan, Mehmet, "Ebû Hanîfe ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması", *İslâmî Araştırmalar*, XV, sy, 1-2, s, 225.

¹⁷ Han, Muhammed Hamidullah, *The Schools Of Islamic Jurisprudence*, New Delhi 1991, 62-63.

¹⁸ Muhammed İbrahim, 17.

¹⁹ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, 193; Han, 65.

²⁰ Konuyla ilgili bir tahlil için bkz. Siyamsuddin, Sahiron, "Ebû Hanifah's Use of The Solitary Hadith as a Source of Islamic Law", *Islamic Studies*, XL, 2, 2001, s, 257-272.

²¹ Han, 66-69.

yerde yaşayıp sonra da İslâm'a giren kimseler pek çok soruyu da birlikte getirmişlerdi. Diğer fıkıh mezhepleri gibi Haneî mezhep fıkının da temelde meseleci (kazuistik) bir karaktere sahip olduğu tespit edilmiştir.

3. Şâfiî Mezhebinin Teşekkülü ve Genel Özellikleri

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (150/204)'ye nisbet edilen Şâfiî mezhebi dünya Müslümanları arasında takip edilme bakımından Haneîlikten sonra ikinci sırayı almaktadır. Mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Şâfiî, Arap asıllı, dile vukûfiyeti, usûle dair öncü katkısı, sünnete bağlılığı, muhafazakâr kişiliği, Mutezilenin akli kullanma yöntemine tepkisi ve ilim için yaptığı seyahatleriyle meşhur bir İslâm hukukçusudur.²²

Şâfiî bir taraftan İmam Mâlik (93/179)'e öğrenci olmak suretiyle, İmam Mâlik'in hukuk müktesebâtından, bir taraftan da İmam Muhammed (189/805)'den ders almak suretiyle Ebû Hanîfe'nin hukuk mirasından haberdar olmuştur. Kuşkusuz Şâfiî'nin bu gibi bilginlerle karşılaşp ilim alması, fikhî melekесinin oluşmasına büyük katkı sağladığı gibi, fikhî görüşleriyle ilgili metodunu belirlemesinde de etkili olmuştur²³. Şâfiî'nin "orta yolcu" bir nitelemeyi hak edecek kadar uzlaştırmacı bir kişiliğe ve role sahip olduğundan bahsedilir. Edille-i şer'iyyeyi, kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklinde ilk tasnif eden o olduğu gibi, sünneti kavli, fiilî ve takrirî diye tahdit eden de odur.²⁴ Şâfiî'nin orta yolcu olmasında Haneî ve Mâlikî fıkıhlarına vâkıf olmasının önemli bir yeri vardır. Bu yüzden onu Ebû Hanîfe ve Mâlik arasında bir yere oturtanlar vardır.²⁵

Şâfiî'nin hukuk düşüncesinin temeli Kur'ân'a dayanır. Ona göre Kur'ân birinci ve temel kaynak olduğundan, ancak Kur'ân'la nesh edilebilir. O, biraz da akla fazla vurgu yapan Mutezile ve kelâmcılara tepki duyarak, Ebû Hanîfe kadar akli ön plânda tutmayıp akıl ve nakil arasında daha uzlaştırmacı ancak nakilden yana bir çizgi takip etmiş olsa da, hukukî sisteminde aklın belirli bir yeri vardır. Şâfiî'yi önemli bir İslâm hukukçusu hâline getiren hususların başında onun *er-Risâle* adını verdiği eserinde İslâm hukuk düşüncesinin metodolojisine dair atmış olduğu adım gelmektedir. Burada ortaya koyduğu yöntemde temelde akli kullanmaya dayanan kıyasa da yer veren Şâfiî, kıyasın yöntemini ve akli muhakemenin ilkelerini tespit ederek nasslar karşısında aklın nasıl kullanılacağına dair bir yol göstermiştir.²⁶ Ancak Şâfiî'nin kıyas anlayışının kendine mahsus özellikleri vardır.²⁷

Şâfiî'nin, fikir ve içtihadlarıyla kuruluşuna öncülük ettiği fıkıh mezhebinin en önemli özelliklerinden biri de, Şâfiî'nin bizzat kendisinin yaşadığı bölgelerin özel şartlarını

²² Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 133 vd.; Muhammed İbrahim, *Haneî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı* (çev. Faruk Beşer), İstanbul 1989, 116vd.; Makdisi, George, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı" (çev. Sami Erdem), 19-20, 24.

²³ Muhammed İbrahim, 116.

²⁴ Makdisi, George, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı" (çev. Sami Erdem), 18-19; Han, 95-96.

²⁵ Han, 105.

²⁶ Ebû Zehra, 12, 23, 255-273; Han, 105.

²⁷ Özeti için bkz. Ebû Zehra, 255 vd.

dikkate alarak içtihadlarında değişikliğe gitmesi ve hukûkî esnekliğe yer vermesidir. Onun *mezheb-i kadîm* ve *mezheb-i cedîd* terimleriyle ifade edilen içtihadları böyle bir esnekliğin ispatı olduğu kadar, hukuk sosyolojisi açısından da önemli bir olgu sayılabilir.²⁸ Şunu da ifade edelim ki, Şâfiî mezhebi daha çok kırsal kesimlerde taraftar bulmuştur.

4. Hanefî ve Şâfiî Mezhebinin Arz Ettiği İlkel Farklılıklar ve Pratik Sonuçları

Hanefî ve Şâfiîler arasında ilkel bazda pek çok ihtilâf vardır. *Hilâf* kitapları ile *tahricu'l-fürû' ale'l-usûl* adıyla yazılan eserler bunları detaylı bir şekilde ele almaktadır.²⁹ Ancak biz bunlardan sadece önemli gördüğümüz bir kaçını örnek kabilinden zikredeceğiz.

4.1. Hükümlerde Aslolanın Taabbud mü, Ta'lil mi Olduğu³⁰

İslâm hukuk tarihinde nassların ta'lil edilip edilemeyeceği ya da nasslara aklî müdahalenin sınırı söz konusu edildiğinde iki temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunlardan biri hükümlerde taabbudîlik özelliğinin asıl olduğunu savunurken, diğeri hükümlerde aslolan ta'lildir görüşünü savunmuştur. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre bu yaklaşımların farklı oluşunun esas sebebi birinin tûmdengelim diğerrinin ise tümevarım metodunu kullanmış olmasıdır. Ancak bu tespit bütün hükümler için doğru değildir. Zira yaklaşım sahipleri arasındaki ayrılık sadece yöntem farkı değildir. Öyle olsaydı her iki yaklaşım farklı yöntemleri kullanmakla birlikte aynı sonuçlara ulaşmaları gerekirdi. Halbuki aşağıda örnekleri verileceği üzere, bu yaklaşım farklılığının aynı meselede farklı sonuçlara götürdüğü görülmektedir.

4.1.1. Şâfiîlerin Görüşü: Hükümlerde Aslolan Taabuddur

Yukarıda söz konusu edilen yaklaşımlardan Şâfiîlere nispet edilen hükümlerde taabbudîliğin asıl olduğu şeklindeki görüştür. Yani İmam Şâfiî ve onu takiben de Şâfiîler hükümlerde aslolan taabuddur görüşünü benimsemiş ve fûrû' hükümleri bu anlayış üzerine bina etmişlerdir.

Bu yaklaşıma göre, illeti nass ve icma ile sabit olanlar hariç, hükümlerde aslolan taabuddur. Dolayısıyla bir delile dayanmadan hükümler ta'lil edilemez. Çünkü hükmün gereğini yapmak illetten değil, sıygasından anlaşılır.³¹ Dinî hitap ve hükümlerde temel

²⁸ Mezhebin teşekkülünde bu kavramların önemi için bkz. Muhammed İbrahim, 117.

²⁹ Örnek olarak bkz. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Te'sisü'n-nazar*, İstanbul 1990, 107-138 (Bu kitap baş tarafında hilâf ilminin tarihçesi ve Debûsî'nin hayatını içeren geniş bir giriş kısmı eklenerek, Ferhat Koca tarafından, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* adıyla tercüme edilip yayımlanmıştır. (Ankara 2002). Bu kitapta Debûsî, bizim burada ele aldıklarımızın dışında, Hanefîlerle Şâfiîlerin ihtilâflarına temel teşkil eden 26 kadar ilke zikretmiştir. Şihabüddin Mahmud b. Ahmed ez-Zencanî de fıkıh bâblarına göre tertib ettiği *Tahricu'l-fürû' ale'l-usûl* adlı eserinde Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ilkel farklılıklardan pek çoğuna yer vermiştir.

³⁰ Bu ve bundan sonraki başlık altındaki bilgiler, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği* (İstanbul 2002) adlı eserimizin 18-20 ve 36-42. sayfaları arasındaki bilgiler esas alınarak verilmiştir.

³¹ Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, III, 533-534.

maksat ve ana hedef insanları kulluğa, hüküm ve emir altına girmeye yani itaate alıştırmaktır. Allah ile insan arasındaki münasebet, efendi ile köle arasındaki ilişkiye benzer. Efendi, ister aklına yatsın isterse yatmasın, her hususta kölesinin kayıtsız şartsız kendisine itaat etmesini ister. Buna taabbud ve tahakküm denir. Söz konusu yaklaşımın mutedil şekli budur ki, Şâfiîler bu mutedil şeklini temsil etmektedirler. Zencanî (656/1258)'nin nakline göre, Şâfiî şöyle demiştir:

Temizlik, necislik ve diğer şer'î hükümler eşyanın aslından olmayıp Allah bunları hiçbir illette bağlı olmadan taabbudî ve tahakkümî (gerekçesi akılla kavranılamayacak) bir şekilde ortaya koymuştur. O'nun hükmünü kimse reddedemez, hükmünün önüne kimse geçemez, kullar yaptıklarından sorguya çekileceği halde O, yaptıklarından mesul tutulamaz, zayıf görüş ve akıllarımız, kâsır düşüncelerimiz o hükümlerin hakikatlerini ve kullara ait olarak bunlara bağlanan maslahatları kavrayamaz. Maslahat asıl hedef olmayıp hükümlerin uygulanmasının zımında ve ona tâbi olarak bulunabilecek bir şeydir. Zira Allah'ın hükmünde maslahatın meydana gelmesi zorunlu değildir. Allah'ın, kendileri için hiçbir maslahat bulunmadığı hâlde, kâfiri küfründen ve fâsıkı fıskından ötürü cezalandırması nasıl câiz ise, aynı şekilde şer'î hükümleri de hiç kimseye maslahat sağlamasa ve bir takım mefsedetlere yol açsa da teşri kılabilir. Bu sebeple Allah: “Haydi bu Kur’ân gibi uydurulmuş on sure getirin” (el-Bakara 2/13), buyurmuştur. Bu insana gücü dâhilinde olmayan bir şeyi teklif etmek olup böyle bir teklifte maslahat bulunmamaktadır. Bu kuralın sırrı şudur: Allah mülkün sahibi ve mahlûkâtın yaratıcısıdır; kulları üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir.³² Böylece Şâfiî hükümlerde taabbudun asıl olduğu görüşünü benimseyerek, bu özelliğin daha galip olduğuna kanaat getirmiş ve pek çok detay (fürû') hükmü bu anlayışa bina etmiştir.³³

Bu ve benzeri görüşlerinden ötürü Şâfiî'ye *mutedil literalist* damgası vuranlar olduğu gibi,³⁴ onu *gelenekçiliğin şampiyonu* olarak tanımlayanlar da vardır.³⁵ Ancak bu görüşün Şâfiî'ye aidiyeti ve Şâfiîler'in, *hükümlerde aslanan taabbuddur* sözüyle neyi kasdettikleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Meselâ, Taftazânî, hükümlerde aslanan tabbuddur görüşünü Şâfiîlere nispet ederken, yine bir Şâfiî olan Zencânî (656/1258), söz konusu görüşü özellikle Şâfiî'nin kendisine nispet etmektedir.³⁶ Hanefî fakîhlerinden Lamişî ise, İmam Şâfiî'nin “Ta'lil edilmeyeceğine dair bir delil bulununcaya kadar hükümlerde aslanan ta'lildir” görüşünde olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Bu müelliflerin tespiti arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. Aynı konuda görüş beyan eden Abdülaziz Buhârî ise, Şâfiî'nin sistemine en yakın

³² Zencânî, 38-40. Ayrıca bkz. İsnevî, Cemalüddin, *Nihayetü's-sûl (Süllemu'l-vusûl Hâşiyesi ile birlikte)*, I, 361.

³³ Zencânî, 41.

³⁴ bkz. Taştan, “İslâm Hukukunda Literalizm”, s. 146-148.

³⁵ Makdisi, George, “Şâfiî'nin Hukûkî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi” (çev. Sami Erdem), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, 18.

³⁶ Zencânî, 41.

³⁷ Lamişî, Ebû's-Senâ, *Kitâbü'n fî usûli'l-fıkh*, 179.

yaklaşımın, *hükümlerde aslolan ta'lildir* şeklindeki görüş olduğunu belirtmiştir. Ancak Şâfiî'ye göre ta'lîl, *diğer vasıflar arasından ayırt edilebilen ve hükümün illeti olduğuna dair bir delil bulunan tek bir vasıfla olur*. Abdülaziz Buhârî'ye göre, bu görüşü Şâfiî'ye nispet edenler “onun görüşüne en çok benzeyen” ifadesini kullanmışlardır. Zira bu konuda Şâfiî'den açık bir ifâde nakledilmediği halde içtihadlarından hareketle bu sonuca varılmıştır.³⁸

Buradan hareketle şöyle denilebilir: Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini yazarken kıyasın kullanım alanını sınırlamayı hedef edinmiş olması, akılcılığa karşı oluşu ve kelâmcılara duyduğu tepkiden dolayı söz konusu eserinde hiçbir kelâm konusuna yer vermemiş olması³⁹ taabbudîliği esas aldığı yönünde bir yoruma zemin hazırlamış olabilir. Bunun yanında Şâfiî ve onun mezhebine mensup olanlar, aslında hükümlerde ta'lilin esas olduğunu benimsedikleri halde, bazı meselelere yaklaşıırken benimsedikleri tutumlar onları Zâhirîlere yaklaştırmış ve hükümlerde aslolanın taabbud olduğunu savundukları sanılmıştır. Ya da Şâfiîler bu anlayışı sadece ibadetler ile haram-helâl sahasında benimsemişlerdir. Nitekim bu görüşü Şâfiî'ye nispet eden Zencânî'nin, buna delil olarak verdiği örnekler ibâdetler ile helâl-haram konularına aittir.⁴⁰

Şâfiîler *hükümlerde aslolan taabbuddur* derken, bununla hükümler hiçbir şekilde ta'lil edilemez demek istemiş olamazlar. Çünkü “Ta'lili mümkün olan her dinî hükümde kıyas câizdir” görüşü, hem Şâfiî'ye⁴¹ hem de Şâfiîlere⁴² nisbet edilmiştir. O halde onların bu ifade ile kasdettikleri şudur: Ta'lil edileceğine dair delil bulununcaya kadar bütün hükümler taabbudî kabul edilir. Ta'lil delili bulununca ise hükümün taabbudîliği ortadan kalkar.⁴³ Çünkü hükümlerde ta'lil metoduna öncelik vermekle meşhur olan Hanefîlerin bile kıyasa başvurmayı reddettikleri had ve kefarek konularında Şâfiîler prensipte kıyası câiz görmektedirler.⁴⁴ Bu konuda belirleyici söz belki de Gazzâlî'ye aittir. Zira o, ibadetlerde taabbudun asıl, ta'lilin istisna olduğunu, muamelât sahasında ise ta'lilin asıl, taabbudun istisna olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Son dönem İslâm hukukçularından Ali Haydar Efendi'nin tespitine göre de, Hanefîler gibi, Şâfiîlerde de hükümlerde aslolan ta'lildir, görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁶

³⁸ Buhârî, III, 536; Geniş bilgi için bkz. Kahraman, Abdullah, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği*, İstanbul 2002, 37-38. Şâfiî'nin, Hanefîlerin istihsân metodu ve Mâlikîlerin ıstislâh yöntemine karşı nasslara bağlılığı gevşetmeme adına kıyas metoduna yüklediği anlamın da bunda etkili olduğu söylenebilir. Zira o, tüm istidlâl faaliyetini kıyasa hasrederek içtihadı kıyasla aynı kabul etmesinin altında kendisi anlama nisbetle lafza ağırlık verdiği ve zahiri dikkate aldığı için, istihsan ve ıstislâh gibi, nisbeten daha serbest içtihad yollarını kapatma amacı gütmüştür. Apaydın, “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, s, 17, 22.

³⁹ Makdisî, 19, 20, 24, 42, 44

⁴⁰ Zencânî, *Tahrîc*, 41-47.

⁴¹ Zencânî, 132.

⁴² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 332

⁴³ bkz. Taftazânî, *et-Telvîh*, 539; Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, III, 536.

⁴⁴ İsnevî, *et-Temhîd*, 467.

⁴⁵ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, 204.

⁴⁶ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 385.

Bu görüşü benimseyenler içerisinde ibadet ve mumelat ayırımı yapmadan bütün dinî hükümlerin taabbudî olduğunu ve hiçbir şekilde ta'lil edilemeyeceğini savunanlar da bulunmaktadır⁴⁷ ki, bunlar belirtilen görüşün aşırı versiyonunu oluşturmaktadır. Bu aşırı versiyonu benimseyenlerin en temel dayanakları, şeriatın benzer şeyler arasında farklı; farklı şeyler arasında ise benzer hükümler vererek dinî hükümlerde akla faaliyet alanı bırakmadığı, şeklindeki iddiadır. Söz konusu görüşü benimseyenler, zikredilen bu iddialarıyla öncelikle, kıyas *ancak benzer şeyler arasında yapılabilir* diyerek kıyası devreden çıkarıp sonra da bütün dinî hükümlerin taabbudî olduğunu ispat yoluna gitmişlerdir.⁴⁸

4.1.2. Hanefîlerin Görüşü: Hükümlerde Aslolan Ta'lildir

İslâm hukuk doktrininde ve fıkıh usûlü eserlerinde yer alan ve Hanefîlere nispet edilen ikinci bir yaklaşıma göre dinî hükümlerde aslolan gerekçelerinin akılla bilinmesi yani ta'lildir⁴⁹. Bu yaklaşımı esas alanların ta'lili temellendirişleri ve ona yükledikleri anlam ise şu şekilde ifâde edilebilir:

Allah ve Resûlü bir şeye inanılmasını ve bir şeyin yapılmasını emreder veya yasaklarsa, bu emrin veya nehyin bir takım illetleri, sebepleri, faydaları ve hikmetleri vardır. Şâri, bir şeyi emredip, diğer bir şeyi yasak kılarken bir takım maksat ve maslahatlara göre hareket etmektedir. Hüküm getirip mükellefleri sorumlu tutarken bu gibi hususları ve esasları nazar-ı itibara almaktadır. Bu yaklaşım taraftarlarına göre, nasslar *mualllel*, dinî hitap ve hükümler de *ta'lilî*'dir. Bu görüşü benimseyenler tümevarım methoduyla nassları inceledikten sonra itikadî, amelî ve ahlâkî bütün dinî hüküm ve hitapların bir takım illetlere, maslahatlara ve hikmetlere bağlandığı sonucuna varmışlardır. Ancak bunlara göre, söz konusu illetlerin bir kısmı akıl seviyesi normal olan herkesin kavrayabileceği kadar açıktır. Bir kısmı ilk plânda anlaşılamayacak kadar kapalıdır ve ancak düşünüp taşınma neticesinde bilinebilir. Bir kısmı ise şimdiki nesil tarafından tam olarak kavranamayacak derecede gizli ve örtülüdür. Ancak bunlar ilim ve fennin ilerlemesi neticesinde peyderpey ileriki nesiller tarafından bilinecektir.⁵⁰

Nasslarda ta'lilin esas olduğunu savunanların değerlendirmesine göre, Kur'ân hükümleri beyan ederken, tekdüze bir üslûp kullanmamış, pek çok yolla hükmün illetini ve hükümden gözetilen maslahatı belirtmiştir. Kur'ân'ın bu üslûbu nasslarda ta'lilin esas olduğunun en önemli delilidir.⁵¹ Bunun yanında Kur'ân, genel olarak hükümleri ta'lil edip mümkün mertebe taabbudî sınırı dar tutmuştur.⁵² Buradan, hükümlerden maksadın mücerred kulluk ve teslimiyet olmayıp aksine, mükelleflerin maslahatlarının temini olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir hüküm uygulanırken o hükümden beklenen

⁴⁷ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, II, 79, 133.

⁴⁸ Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 746; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 246-264.

⁴⁹ Lamişî, Ebû's-Senâ, *Kitâbun fî usûlî'l-fıkh*, 179; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 378; Bigiyef, *Uzun Günlerde Rûze*, 149.

⁵⁰ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 48; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21.

⁵¹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 49. Örnekler için bkz. Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 14vd.

⁵² İbn Âşûr, *Makâsîd*, 46-47.

maslahatı ortaya koyup koymadığına bakılmalıdır. Yani “Maslahat varsa, onu temin edecek şer’î hüküm de vardır. Maslahat yoksa şer’î hüküm de yoktur.”⁵³

Bu anlayış nassların yorumunda kıyas metodunun benimsenip geliştirilmesine yol açmıştır. Zira kıyas ve içtihad belirli illetlere ve maksatlara istinaden yapılır. Zaman, mekân, ortam ve şartların değişmesiyle hükümlerin de değişmesinin sebebi budur. Kısacası, bütün dinî hitap ve hükümlerde bir takım illet, sebep, maksat ve hikmetler vardır. Bunlar olmazsa söz konusu hükümler abes, lüzumsuz, gelişigüzel ve keyfî olur. Bu ise her şeyi hikmetle yapan Allah’ın hikmetine sığmaz. İnsan inandığı dinî hükümlerin maksat ve illetlerini kavrar, bunlardaki makuliyet ve mantıklılığı anlarsa Allah’a kulluğu da tesadüfî değil, şuurlu olur. Dinî hükümlerden esas maksat, insanın böyle bir disiplin ve düzen içinde eğitilmesi, sonuç olarak da makul, mantıklı, düzenli ve ölçülü hareket etme alışkanlığını kazandırmasıdır.⁵⁴

İslâm hukuk düşüncesinde hükümlerde ta’lilin esas olduğu şeklindeki yaklaşım, esasen Hanefîlere nispet edilmiş olmakla birlikte aslında bu, İslâm bilginlerinin çoğunluğunun benimsediği bir görüştür.⁵⁵ Zira, dinî hükümlerde kıyası delil kabul eden bilginlerin geneli bu görüştür.⁵⁶ Kıyası delil ve metod olarak kabul edenler ise İslâm bilginlerinin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Ancak bu yaklaşımı eserlerinde en çok seslendirenler genel olarak Hanefîler, Mâlikîler⁵⁷ (özellikle Şâtıbî) ve bazı Hanbelî hukukçulardır. Hanbelîlerden İbn Kayyim el-Cevziyye bu yaklaşımın mutedil kısmını savunurken,⁵⁸ aşırı versiyonunun temsilcisi Tûfî (716/1316)’dır.⁵⁹ Ancak aslında meşhur dört mezhebin tamamını bu yaklaşımın temsilcisi olarak zikretmek daha doğrudur. Çünkü, kullandıkları terimlerden ve bazı meselelere yaklaşımlarından ötürü aralarında kısmî farklılıklar varsa da, hükümlerde kıyas metodunu kabul eden bu mezheplerin hükümlerde ta’lili esas aldıkları söylenebilir.⁶⁰ Bu mezheplerden bazılarının taabbud sahasını geniş tutmaları onların bütünüyle ta’lili reddettikleri anlamına gelmez. İslâm hukuk düşüncesinde içtihad faaliyetinin ilk dönemlere nisbetle genel bir duraklama dönemine girdiği devirlerde önceki fetvâ ve ictihadların taabbud anlayışıyla kabullenilmesi mezheplerin temel yaklaşımının bu yönde olduğunu göstermez. Ancak dört büyük mezhep prensipte hükümleri ta’lil etme noktasında birleşmeler de, bazı meselelere yaklaşım tarzları onları, *taabbud ya da ta’lili esas alanlar*, şeklinde bir alt taksime

⁵³ İbn Abdisselâm, *Kavâid*, II, 191; Hallaf, *Masâdir*, 160; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 49.

⁵⁴ İbn Abdisselâm, *Kavâid*, II, 230; Hâdimî, *Mecâmi’u’l-hakâik*, 226; Şelebî, *Ta’lilü’l-ahkâm*, 14vd.; Bûtî, *Davâbit*, 75vd.; İbn Âşûr, *Makâsid*, 44-48; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 378-386.

⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II, 138, 180; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345; İbn Kayyim, *İ’lâm*, II, 120-121, III, 3; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 6-7; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, V, 122vd.; İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, I, 447.

⁵⁶ Lamişî, Ebû’s-Senâ, *Kitâbun fi usûli’l-fikh*, 179.

⁵⁷ Devalibî, *el-Medhal*, 435.

⁵⁸ bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkîin*, II, 3-50, 71, 74vd., III, 3; Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, 109-117.

⁵⁹ Tûfî, *Risâle fi’l-maslaha*, 138-144.

⁶⁰ Apaydın, “Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, 10-18.

tâbi tutmayı gerektirmektedir. Zira bazı mezhepler ta'lili esas almada diğerlerine göre daha ön plâna çıkmış durumdadır.

Bu iki yaklaşım için kısaca şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Hem taabbud hem de ta'lilin esas olduğunu benimseyenlerin görüşlerini desteklemek için kelâmî argümanlara başvurmuş olmaları dikkat çekicidir. Zira bu iki yaklaşım kelâmcıların terminolojisinde *ashâb-ı meş'iyet* (iradeciler) ve *ashâb-ı hikmet* (hikmetçiler) şeklinde ifadesini bulmaktadır. Söz konusu yaklaşımların ortaya çıkışına sebep olan sorular şöyledir: Acaba Allah'ın fiillerinde bir takım garazlar, maksatlar ve gâî illetler var mıdır, yok mudur? Yani Allah bir işi yaparken onu belli bir gaye güderek mi yapmıştır, yoksa O'nun fiilleri hiçbir gaye ve hikmete mebni değil midir?

Allah'ın *meş'iyet* sıfatından hareket eden iradeciler, O'nun fiillerinde garaz ve illet olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre, Allah'ın iradesi üstün iradedir. Bu iradeye tesir ederek onu harekete geçiren ve yönlendiren hiçbir garaz ve illet yoktur. Allah'ın iradesi tam anlamıyla serbest, hür, sorumsuz ve mutlak bir irade olduğundan, onu bir takım fiillerle takyit ve belli bazı garaz ve maslahatlarla tahdit etmek ulûhiyetin şanına sığmaz. Kısacası, hikmetsizlik en büyük hikmettir. Allah'ın hikmetinden sual olunmaz. Bu görüşün en belirgin temsilcisi Eş'arîlerdir.⁶¹

Buna karşılık Allah'ın *meş'iyet* ve *irade* sıfatının yanı sıra bir de *hikmet* sıfatı bulunduğunu hatırlatan hikmetçiler, hikmet sıfatı irade sıfatından ayrı olup onu tamamlar, onu âhenkli bir şekilde sınırlar, irade ve hikmet sıfatları arasında zıtlık değil uyum vardır, derler. Onlara göre, bu iki sıfatın âhenkli bir şekilde birbirini tahdit etmelerinden, ilahî fiillerdeki tenâsüp ve nizam hasıl olur ki, buna da *hikmet* denir. Genel olarak İslâm filozofları, Mu'tezile, Mâtürîdîler ve Selefilere, hatta Şiîler bu görüşü benimsemişlerdir.⁶²

Kelâm ilminin bakışıyla ele alındığında hükümlerin ta'lili meselesine Allah'ın fiillerinin ta'lili açısından yaklaşılar ve böylece iki uç fikrin çatıştığı görülür. Bunlardan biri Allah'ın fiillerinin ta'lil edilemeyeceğini savunan Eş'ariyye'nin, diğeri bu ta'lilin gerekli olduğunu savunan Mu'tezile'nin yaklaşımıdır. Eş'arî yaklaşımın temel gerekçesi böyle bir ta'lilin Allah'ın kemal sıfatlarına noksanlık getireceği, çünkü O'nun fiillerinin haricî bir unsurla ikmal edilmeye çalışılmış, dolayısıyla başka bir otoriteye boyun eğdiğinin kabul edilmiş olacağı düşüncesidir. Mu'tezilî yaklaşımın ana delili ise ta'lil yapılmamasının O'nun abesle iştigal ettiğinin, yani amaçsızlıkla nitelenebileceğinin kabulü anlamına gelebileceği tezidir. Her iki yaklaşım da aslında Allah'ı tenzih endişesi taşımaktadır. Bu iki yaklaşımın ortasında yer alan Mâtürîdîlere göre insan aklıyla kavranması açısından bir kısmı açık, bir kısmı kapalı olmakla birlikte Allah'ın bütün fiilleri yarar (mesâlih)

⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 400; Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 215vd.; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 28-32.

⁶² Mâtürîdî, 216; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32-37.

gerekçesine bağlıdır; fakat bunu Mutezile'nin dediği gibi bir zorunluluk (vücûb) olarak ifade etmek isabetli değildir.⁶³

Pratik hayatla iç içe olan fikhî faaliyetin hükümlerin amaçlarından bağımsız biçimde yürütülmesindeki zorluk karşısında İslâm âlimlerinin hemen hepsi ta'lîl işlemine sıcak bakmışlarsa da konuyu bu faaliyetin teorik izahlarını üstlenen fıkıh usûlü ilmi çerçevesinde ele alırken kelâm alanındaki yaklaşımların ve hassasiyetlerin etkisinden tamamen uzak kalamamışlardır. Bu sebeple özellikle Eş'arî âlimlerinin fıkıh alanındaki tutumuyla fıkıh usûlü eserlerindeki ifadelerinin yer yer uyumsuzluklar taşıdığı, yine ta'lîl işlemi sonunda ulaşılan sonucun illet kavramıyla veya başka bir kavramla ifade edilmesinde kelâmî mülâhazaların baskın olduğu görülür.⁶⁴

Burada illet kavramına yüklenen anlamın da söz konusu ihtilâftaki payını unutmamak gerekmektedir. Zira ilk dönem İslâm bilginlerinin illete yükledikleri anlam, hükmün amacı, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaat veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağıını da kapsayacak niteliktedir. Ancak zamanla bu anlamlar gâî illet veya hikmet kavramıyla ifade edilir olmuş ve gerek mezhep çözümlerinin savunulup korunmaya çalışılması gerekse hukuk emniyeti, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi sebebiyle illetin açık, objektif, keyfilîğe kapı aralamayacak bir vasıf olması gerektiği üzerinde durulmuştur.⁶⁵

Taabbud anlayışının özellikle muamelât sahasıyla ilgili olan dinî ve tarihî kökenleri tatmin edici değildir. Bu anlayışın kök salmasında ilmîlikten ve nasslara objektif yaklaşımdan çok, duygusallık ve dinî hükümleri tağyirden koruma amacı hâkimdir. Çünkü bu anlayışın daha çok Hâricîlerin ölçüsüz kıyas anlayışına sarılan grubuna karşı geliştirilmiş bir tepki olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır.⁶⁶ İçtihadı merkeze alan, maslahata ve aklı kullanmaya yeterince önem veren bir dinin bütün hükümlerini taabbudîlik anlayışıyla izah etmek dine hizmet gibi gözükse de, sonuçta dinin hitap ve faaliyet alanını daraltmaktan başka bir işe yaramaz. Ancak bu anlayışın dinin esasen değişmeye kapalı olan inanç, ahlâk ve temel ibadet alanlarında önemi olduğunu kabul etmek gerekir.

4.1.3. Bu Yaklaşımların Pratik Sonucu

Böyle bir ilkesel farklılıktan hareket eden Şâfiî ve Hanefîlerin bu yaklaşımları fîrû-ı fıkha yansıtmış, Hanefîler, Allah'ın şer'î hükümleri kulların maslahatı dışında bir gerekçe ile teşri kılmadığı görüşünü net bir şekilde ifade etmiş, pek çok detay hükmü de bu anlayışa bina etmişlerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak yani ta'lîlin esas olduğundan

⁶³ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İllet", *DİA*, XXII, 117.

⁶⁴ Dönmez, XXII, 118.

⁶⁵ Dönmez, XXII, 117.

⁶⁶ Meselâ, taabbudu esas aldığı söylenen Şâfiî'nin reye karşı tavrı ve kıyası belli alanlarla sınırlaması için bkz. Ebû Zehra, 62-75, 255-273.

haraket ederek Hanefîler, necaseti (hakiki pisliği) izâle etme özelliğine sahip ve temiz olan her sıvının temizlik için elverişli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hükümlerde taabbudu esas alan Şâfiîler ise, necaseti izâle etmek için sadece suyun belirlenmiş olduğunu savunmuşlardır.⁶⁷ Yani burada Hanefîler temizlikte suyun bir araç olarak kullanılmasının gerekçesini araştırmış, bunun da, temizliği daha iyi sağlayan vasıta olduğunu tespit etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre burada önemli olan bizzat su değil, suyun taşıdığı temizleyici özelliktir. Bu özelliği taşıyan bütün sıvılar temizlik aracı olarak kullanılabilir.

Şâfiîlere göre yolculuk esnasında suyun bulunmaması durumunda hurma şirasıyla abdest almak câiz değilken, Hanefîlere göre câizdir. Şâfiîler köpek derisinin tabaklanmak yoluyla temiz olmayacağı görüşünü savunurken, Hanefîler temiz olacağına kanaat getirmişlerdir. Şâfiîlere göre eti yenmeyen hayvanların boğazlanması derilerini temiz kılmazken, Hanefîlere göre temiz hale getirir. Şâfiîler namazda Fatiha'nın yerini başka surelerin tutmayacağı görüşünü benimsemiş, Hanefîler ise aynı manayı ifade eden başka surelerin Fatiha yerine kaim olacağına hükmetmişlerdir. Şâfiîlerin zekâtta malın kıymetinin verilmesinin câiz olmayıp kendisinin verilmesi gerektiğini savunmalarına karşılık, Hanefîler kıymetin de ödenebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Şâfiîler şarabın kimyasal işleminden geçirilerek sirkeleştirilmesini kabul etmezken, Hanefîlere göre böyle bir işlem câizdir.⁶⁸

4.2. Kâsır İletle Ta'lilin Câiz Olup Olmaması

Usûl-i fıkıhçılar gerekçesi kendi mahallinde kalan hükümlere kâsır illetle muallel hükümler adını verirler. Şer'î delillerden biri olan kıyasın, ortak illet (gerekçe/vasıf) sebebiyle iki meselenin aynı hükümde birleştirilmesi şeklinde tanımlanması⁶⁹ mümkündür. Aynı zamanda bir hüküm çıkarma metodu olan kıyas işleminin⁷⁰ yapılabilmesi için bulunması gereken en önemli unsurlardan biri illettir. İlletin en önemli fonksiyonu 'asl'ın hükmünü 'fer'e taşımasıdır. Meselâ, şarabın haram kılınmasının illeti sarhoş edici özelliğe sahip olması (iskâr)dır. Birada da aynı illet (iskâr) bulunduğundan şarap gibi biranın da haram olduğuna hükmedilmektedir. İşte burada haramlık hükmünü şaraptan ('asl'dan) biraya ('fer'e) taşıyan şey sarhoş edicilik vasfıdır ki, buna fıkıh usûlü dilinde illet adı verilmektedir.⁷¹

⁶⁷ Zencânî, 41-46; Zemaşşerî, Cârullah, *Ru'usu'l-mesâil*, 93-94. Bu konudaki ihtilâf maddî pisliğin su dışında bir şeyle temizlenip temizlenmeyeceği hususundadır. Hükmi pislik denilen cünüplük ve abdestsizliğin su dışında bir şeyle giderilemeyeceğinde ittifak vardır. bkz. Serahsî, *Usûl*, 170; Zemaşşerî, Cârullah, *Ru'usu'l-mesâil*, 93-94; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 83; İbn Hümam, *Fethu'l-kadîr*, I, 47, 132.

⁶⁸ Zencânî, 41-46.

⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 99; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 229; Hâdimî, *Mecâmî'u'l-hakâik*, 220; Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl*, 337; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 110.

⁷⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), 183.

⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 233.

Fıkıh usûlü bilginleri *illetin* şartlarını anlatırken, *kâsır* olmaması gerektiğini de ifâde etmişlerdir. Yani *illet* denilen vasıf, içinde yer aldığı ilk meseleye (*asla*) mahsus ve yer aldığı meselenin mahallinde kalan bir vasıf olmamalıdır. Bir başka ifâdeyle, kendisine kıyas yapılan esas meselenin (*aslın*) hükmü, gerekçesinin tespiti için *ta'lil* edildiğinde *illet* adı verilen bir vasıf tespit edilmektedir. Tespit olunan vasıf başka meselelerde bulunduğu da kıyasın yapılması ve iki meselenin aynı hükme tâbi kılınması gerekmektedir. Burada esas meselenin hükmünü ikinci meseleye (*fer'e*) taşıyan şey *illet*dir. İletin, içinde yer aldığı esas meselenin (*aslın*) hükmünü başka olaylara taşıma özelliğine *ta'diye*, bu niteliği taşıyan illete ise *müteaddi illet* adı verilmektedir. Ancak bazen esas meselede tespit olunan ve illet adı verilen vasıf sadece bu mesele için illet olabilmekte ve aslın hükmünü benzer meselelere taşıyamamaktadır. Böyle bir illete de *kâsır illet* adı verilmektedir ki, içinde yer aldığı esas meselenin hükmünü benzer meseleye taşıyamayan illet anlamına gelmektedir. Kıyası mümkün kılan kâsır değil, *müteaddi* olan illettir. Buna göre gerekçesi kendi mahallini aşmayan hükümlere *kâsır illetle muallel hükümler* adı verilmektedir ki, bunlara başkaları kıyas edilemez.⁷²

Hz. Peygamber'in Huzeyme'nin şahitliğini iki erkeğin şahitliğine denk sayması kâsır illetle muallel hükümlerin meşhur örneklerinden biridir⁷³. Bu hükmün illeti, Huzeyme'nin, genel anlamda doğru sözlü birisi olduğundan hareket ederek bu özel meselede de Hz. Peygamber'i tasdik etmesidir. Böyle bir tasdik işini ilk olarak yapan ve Hz. Peygamber'e, görmediği bir olayda ilk şahitlik eden Huzeyme olmuştur. Öncelik (ilklik) ise tekrarı mümkün olmayan bir husus olması dolayısıyla söz konusu illet Huzeyme olayına ait kalmıştır.⁷⁴ Dolayısıyla başka olaylarda da aynı şekilde Peygamberi tasdik edip ona şahitlik eden tek kişilerin şahitliği iki şahit yerine geçerli sayılmamıştır.

Bir başka örnek ise şöyledir:

Şâri, “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman (...) namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*”⁷⁵ âyetiyle yolcu için dört rekatlı namazları kısaltma hükmünü vazetmiştir. Burada namazı kasredebilme hükmü yolculuk haline bağlandığından, söz konusu hükmün illeti yolculuktur. Mükelleften meşakkat ve sıkıntıyı gidermek ise bu hükmün illeti değil, hikmetidir. Çok ağır işlerde çalışıp yolcudan daha fazla meşakkate maruz kalan kişilerin ise ortak illet sebebiyle bu hükme katılıp namazlarını kasretmelerine hükmedilmemiştir.

⁷² Basrî, Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 801-805; Serahsî, *Usûl*, II, 158; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 329, 345; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 192-194; Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, III, 567vd.; Taftazânî, Saduddin, *et-Telâh*, II, 67; Hâdimî, Mecâmî'u'l-hakâik, 223; Zeydan, *el-Veciz*, 207; Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 164-174; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139; Hallaf, *Masâdir*, 47.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, VI, 21; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, V, 144. Başka örnek için bkz. Şa'ban, 125-126.

⁷⁴ Basrî, Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 802; Serahsî, *Usûl*, II, 151; İbn Kayyım, *İ'lâm*, II, 136; İbn Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 251; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345.

⁷⁵ en-Nisa 4/101.

Çünkü hükmün illeti olan yolculuk sadece yolcuya mahsus bir durum olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶

Şâfiîler kâsır illetle ta'lilin sahih olduğunu benimserken Hanefiler böyle bir illet, gerçek illette bulunması gereken ta'diye özelliğinden yoksun olduğunu söyleyerek böyle bir illetle ta'lili câiz görmemişlerdir. Yani Hanefî usûlcülere göre illetin hükmü (işlevi), nassın hükmünün hakkında nass bulunmayan fer'e geçirilmesidir. Şâfiî usûlcülere göre ise illetin hükmü, nassın hükmünün nassın düzenlediği olaya bağlanmasından ibaret olup bunun başka olaylara geçişli olması gerekli değildir. Böyle bir illet hükmün kendisine izafe edilmesine elverişlidir, bunu Hanefiler de kabul etmektedir, diyerek kendi görüşlerini savunan Şâfiîler, kâsır illetlin müteaddî olmadığını kabul etmekle Hanefilerle ortak noktada buluştuklarını da ifade etmişlerdir. Hanefilerin, "Böyle bir illetle ta'lilin hiçbir faydası yoktur, zira bulunduğu nassın dışında bir hüküm ifade etmez." şeklindeki itirazlarının geçersiz olduğunu ileri süren Şâfiîler kendi görüşlerini şu ifadelerle savunmuşlardır: Müteaddî illet hükmün ispatına vesiledir. Kâsır illet ise hükmün bulunmadığını göstermeye vesiledir. Hem hükmün var olduğunu hem de olmadığını öğrenmek hedeftir. Hükmün olmadığı yerde var olduğunu savunmak sakıncalı olduğu gibi, hükmün bulunduğu yerde olmadığını söylemek de sakıncalıdır.⁷⁷

Bu bakış açısının bir sonucu olarak usûlcüler nassda yer alan hükmün nassa mı yoksa illete mi izafe edileceği meselesini tartışmışlardır. Şâfiîler hükmün nassa izafe edileceğini söylerken, Hanefiler illete izafe edileceği görüşündedirler. Bu ilkesel ihtilâfın bir sonucu olarak Şâfiîler, konuyla ilgili illet nassın lafzında geçen hususlarla sınırlıdır, diyerek ön ve arkanın dışında vücudun herhangi bir yerinden çıkan pis şeylerin abdesti bozmayacağına hükmederken, Hanefiler esasında illet necasetin insan bedeninden çıkmasıdır, diyerek vücudun herhangi bir yerinden çıkan pis şeylerin abdesti bozacağı kanaatindedir.⁷⁸ Ramazanda gündüz kasten yemek ve içmek Şâfiîlere göre orucu bozduğu halde kefaret gerektirmezken, Hanefilere göre gerektirir.⁷⁹ Şâfiîlere göre altın ve gümüşte (nakdeyn) faizin haram olmasının illeti mezkur maddelerdeki *semeniyet* özelliği iken, Hanefilere göre illet cins ve tartılabilme özelliğidir.⁸⁰ Şâfiîler akraba nafakasının gerekli olmasının illetini ana-baba ve çocuk arasındaki *cüziyyet* (ba'ziyyet) özelliği olarak belirlerken, Hanefiler bunu rahmin kapsayıcılığı olarak görmüşlerdir. Onlara göre nafaka hak eden akraba rahmin kapsamına girenlerdir ki bunlar da biri erkek olduğu halde diğeri ile evlenmesi haram olan yakınlardır.⁸¹

⁷⁶ Şaban, 139-140. Diğer örnekler için bk, Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 48-49. Farklı bir görüş için bkz. Bigiyef, *Mûsâ Carullah, Uzun Günlerde Rûze*, 180-181.

⁷⁷ Zencânî, 47-48.

⁷⁸ Zemahşerî, 108; Zencânî, 48.

⁷⁹ Zemahşerî, 226; Zencânî, 48-49.

⁸⁰ Zemahşerî, 278; Zencânî, 49.

⁸¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 47; İbn Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, IV, 419-420; Şirbinî, *Muğni'l-muhtac*, III, 446-447; Zencânî, 49.

İslâm hukuk metodolojisi açısından bakıldığında kâsır illet terimi terminolojiye bir zenginlik katmış olabilir. Ancak kâsır illet mantığının etrafında örgülendiği örneklerin isabet oranı tartışılabilir. Meselâ, Huzeyme'nin şahitliği meselesinde bir illet tespiti ve bunun başka olaylara uygulanması da mümkündür. Güvenilirlik, sadakat ve bağlılıkta Huzeyme'ye eş değer insanların başka asırlarda da bulunması imkân ve ihtimal dışı değildir. Usûlcüler bu özellikleri sadece Huzeyme'ye ait kılıp illeti kâsır hale getirmek için olayı adeta zorlamış ve asıl illet sadakat olması gerekirken, bu olaydaki illetin *ilk*'lik olduğunu ifade etmişlerdir.

4.3. Umûmu'l-belvâ Yani Herkesin Bilmesi Gereken Bir Hususla İlgili Haber-i Vâhidin Makbul Olup Olmaması

Fıkıh literatüründe yer alan ve bazı hükümlerin gerekçesi de sayılan *umûmu'l-belvâ*, bir konuda meşakkat ve güçlüğü herkesi kapsamaması ve ondan kaçınılamaması anlamına gelir. Bazı usûlcüler bunu ferî delillerden saymış ve söz konusu kavram İslâm hukukunda önemli bir ilke haline gelmiştir. İslâm bilginleri, bu ilkedен hareketle, hakkında nass bulunan hükümleri bertaraf etmemek kaydıyla, toplumda yaygın hale gelmiş veya kaçınılması zor durumlarda içtihadî hükümleri hafifletici sonuçlara ulaşırken *umûmu'l-belvâ* kavramını kullanmışlardır. Meselâ sokakta yürürken elbiseye sıçrayan su ve çamurda dinen pis sayılan unsurlar da bulunabilmekle beraber, kaçınılması zor olduğundan böyle bir elbiseyle (doğrudan necaset bulaşmamış olması ve aşırı miktarda bulunmaması şartıyla) namaz kılınabileceğine hükmedilmiştir. Yine, bina içinde bulunan tuvaletin konumu gereği ön veya arkayı kibleye çevirerek def'i hacette bulunmanın câiz olduğuna hükmedilmesi ve içine pislik düşmüş kuyuların bir miktar su çekilerek temiz sayılması da bu gerekçeye dayanmaktadır.⁸²

Burada *umûmu'l-belvâ*dan maksat, sık sık tekrür eden ve her mükellefin bilmesi gereken olaylardır. Zira mezheplerin âhâd hadisle amel konusunda ileri sürdükleri şartlardan biri de hadisin böyle bir durumla yani *umûmu'l-belvâ* ile ilgili olmamasıdır. Âhâd haber bu nevi olaylardan biri hakkında olursa, bazı mezhepler bunu makbul sayarken bazıları saymamaktadır.

Şâfiîlere göre *umûmu'l-belvâ* sayılacak bir konuda âhâd habere itibar edilebilir, Hanefîlere göre ise itibar edilmez. Şâfiîler bu konuda, “Bütün bunlarla birlikte, (savaş zamanı) mü'minlerin hepsinin toptan yola çıkması doğru olmaz; onların arasında her gruptan bazılarının seferden geri kalmaları, (bunun yerine) din hakkında derin ve sağlam bir bilgi elde etmek yolunda çaba göstermeleri ve (böylece) seferden dönen kardeşlerini aydınlatmaya çalışmaları daha yerinde olacaktır.”⁸³ meâlindeki âyeti ve

⁸² Serahsî, *Usûl*, I, 368; Hadimî, *Mecâmî'u'l-hakâik* (*Menâfi'u'd-dekâik* ile birlikte), 16; *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, XXXI, 6-7; Bayındır, Abdülaziz, “Umûmu'l-belvâ”, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, 389-390.

⁸³ et-Tevbe 9/122.

sahabenin sünnet mahallerinin birleşmesinden dolayı guslün gerekmesi⁸⁴ meselesinde Hz. Aişe'nin görüşüne dönmelerini delil olarak kabul ederler. Çünkü onlara göre söz konusu mesele umûmu'l-belvâ kabilindendir. Hanefiler ise kendi görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Böyle bir hadis kabul edilmez. Çünkü hadisin ilgili bulunduğu konu çok vuku bulan hakkında çok soru sorulan, çok soru sorulunca da çok cevap verilebilecek bir konudur. Böyle bir olayın “tevâtür” veya “şöhret” yoluyla nakli için gerekli şartlar oluşmuştur. O halde, böyle bir haber âhâd yolla gelmişse, bu onun Hz. Peygamber'e nisbetinin sağlam olmadığını gösterir; şayet sahih olsaydı, şöhret bulur ve âhâd seviyesinde kalmazdı.⁸⁵

Bu ilkesel ihtilâfın sonucu olarak Hanefilerle Şâfiîler arasında pek çok meselede ihtilâf olmuştur. Bu meselelerden bir kısmı şöyledir: Şâfiîler, “*Tenasül uzvuna dokunan abdest alsın.*”⁸⁶ şeklindeki hadise dayanarak tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağına hükmetmişlerdir. Hanefiler ise hadisin Büsre binti Safvân'dan nakledildiğini ve mütevâtir olmadığını gerekçe göstererek hadisi sabit görmemiş ve delil almamışlardır.⁸⁷ Namazda besmelenin açıktan okunması ile ilgili hadisler Şâfiîlerce makbul sayılırken, *umûmu'l-belvâ* gerekçesiyle Hanefilerce kabul edilmemiştir.⁸⁸ Şâfiîler hava açık olduğu zaman tek kişinin şehadetiyle hilâlin görüldüğüne hükmederken, Hanefiler aynı gerekçe ile böyle bir durumda tek kişinin şehadetiyle hilâlin sübûtunu kabul etmemişlerdir. Yine Şâfiîler, İbn Ömer'den nakledilen “*Taraflar ayrılmadıkça muhayyerdirler.*”⁸⁹ şeklindeki hadise dayanarak ıvazlı akitlerde meclis muhayyerliğinin sabit olacağına hükmederken, Hanefiler *umûmu'l-belvâ* gerekçesiyle bu tür bir muhayyerliği kabul etmemişlerdir.⁹⁰

4.4. İctihadî Konularda Doğrunun ve İsabet Edenin Tek Olup Olmadığı

Şâfiîlere göre icthada konu olan furû meselelerinde doğru bellidir ve isabet eden tek kişidir, ancak delil kapalı olduğundan hata eden de günahkâr değildir. Hanefilere göre ise ihtilâf edilen furû konularında doğru bir tane olmakla birlikte icthad eden her müçtehit isabet etmiş sayılır. Şâfiîler kendi görüşlerini şu ifadelerle gerekçelendirmişlerdir: Helâl-haram, sıhhat-fesat gibi birbirine zıt hükümleri aynı anda, aynı şahısta ve aynı yerde

⁸⁴ Bilindiği üzere, inzal vaki olmadan sünnet mahallerinin kavuşması hâlinde guslün gerekip gerekmediği sahabe arasında tartışma konusu olmuş, Hz. Aişe bu durumda guslün gerektiğine dair bir hadis nakletmiştir. Hadis ve etrafındaki tartışmalar için bkz. Şevkânî, *Neylül'evtâr*, Beyrut ts., I, 221.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 368-369; Zencânî, 64; Şa'ban, 76.

⁸⁶ Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hadis no: 181 (I, 46).

⁸⁷ Serahsî, I, 368; Zencânî, 64-65; Zemahşerî, 110-111; İbn Âbidîn, *Reddül'muhtâr*, I, 147.

⁸⁸ Zencânî, 65-66.

⁸⁹ Hadis ve ilgili tartışmalar için bkz. Şevkânî, V, 184-188.

⁹⁰ Zencânî, 66-67.

toplamak çelişki meydana getirir. Şâfî'e ve onun sistemine çelişki (tenâkuz) nisbet etmek ise muhaldır.⁹¹

Hanefîlerin gerekçeleri ise kısaca şöyledir: Sahabe, yeni ortaya çıkan meseleler hususunda zaman zaman bir araya gelip istişare ediyor, birbirlerinin görüşlerine başvuruyor ve farklı görüşlerde olmalarına rağmen biri diğerinin arkasında namaz kılıyorlardı. Onlardan birine bir mesele sorulduğunda zaman zaman soru soranı diğer sahabîye gönderiyordu. Bu durum, yaklaşımlar farklı olsa da özde aynı görüşte birleştiklerini gösterdiği gibi, her müçtehidin isabet ettiğine de işaret etmektedir. Müçtehit gerekli çabayı sarf ettikten sonra doğruyu bulamasa bile isabet etmiş sayılır.⁹²

Bu ilkesel ihtilâfın bir sonucu olarak mezheplerin ihtilâf edip farklı sonuçlara ulaştıkları meselelerden biri kible konusudur. Şâfîlilere göre kibleyi bilmeyen bir kişi içtihadta bulunsa ve zann-ı gâlibine göre kible diye kanaat getirdiği yöne doğru namaz kılsa sonra da kesin olarak yanlış olduğu ortaya çıksa namazı kaza etmesi gerekir. Çünkü bu kişi belirli olan doğruyu bulamamıştır. Hata günahı ortadan kaldırırsa da kazayı düşürmez. Nitekim tazmine konu olan meselelerde de hata, suçluluk ithamını ortadan kaldırırsa da tazminatı düşürmez.⁹³ Hanefîlere göre ise, böyle bir kişinin hata ettiği ortaya çıksa da, gerekli araştırmayı yapıp yöneldiği tarafın kible olduğunda kendine göre isabet ettiği için ve kibleyi tam olarak bulmak gücü dâhilinde olmadığından namazı kaza etmesi gerekmez.⁹⁴

Söz konusu iki mezhep bu ilke üzerindeki ihtilâflarını biraz daha derinleştirerek, içtihadta konu olan fûrû meseleleriyle ilgili olarak Allah katında doğrunun tek ve belirli olduğunda görüş birliği etmişlerdir. Bunlara göre bu gibi meselelerde müçtehidin görev ve yetkisi doğruya daha yakın olanı (eşbeh bi'l-hakkı) araştırmaktır. Zira Allah katında doğru belli ve tek olup doğruya yakın diye bir şey olamaz. Doğruya yakınlık ancak meselelerin gerçek yüzünü bilmeyenler için geçerli olur. Bu görüşte birleşmelerine rağmen doğruya daha yakın olanın hangisi olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Söz konusu ihtilâf da iki mezhep arasında önemli içtihad farklılıklarına yol açmıştır. Bu ilkeye bağlı olarak mezheplerin ihtilâf ettiği bazı meseleler şöyledir:

Namazı kasden terk eden kaza etmekten imtina ederse Şâfîlilere göre ölüm cezasına çarptırılır, Hanefîlere göre ise sadece hapsedilir ve dövülür. Bu konudaki ihtilâfın kaynağı namazın Şâfîilerce İslâm'ın aslî rûknü olan imana benzetilmesi, Hanefîlerce ise diğer rûkûnlara benzetilmesidir. Şâfîiler namazı imana benzetirken, “*Namaz dinin direğidir, onu terk eden dinini yıkmıştır.*”, “*Namazı kasten terk eden küfre düşmüştür.*”⁹⁵ şeklindeki rivayetlere dayanmışlardır. Bunun yanında iman gibi namazda da niyabetin kabul edilmediğini

⁹¹ Şâfîî, *er-Risâle*, 496-497; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 360; Zencânî, 79; Buhârî, Abdülaziz, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 34-42.

⁹² Gazzâlî, II, 363; Zencânî, 79-80; Buhârî, Abdülaziz, IV, 45-46; Emir Padişah, *Teyssîru't-tahrîr*, IV, 198. Tarafların delillerinin isabetli olmadığını belirten Şevkânî'nin konuyla ilgili orta yolu ifade eden görüşü için bkz. *Irşadü'l-fuhûl*, 437-440.

⁹³ Zemahşerî, 142; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 147; Zencânî, 80.

⁹⁴ Zemahşerî, 142; İbn Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, I, 272; Zencânî, 80.

⁹⁵ Benzer hadisler ve değerlendirmeleri için bkz. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, I, 291-297.

söyleyerek namazın diğer rükünlerden farklılık arz ettiğini savunmuşlardır.⁹⁶ Hanefîler ise, namazın imanın fûrû'âtından olduğunu, namaz kılmadan da kişinin imanının tam olacağını gerekçe göstererek namazın diğer rükünlere daha çok benzediğine kanaat getirmişlerdir.⁹⁷

Ramazan ayında niyeti tayin etmek Şâfiîlere göre muteber olduğu halde Hanefîlere göre muteber değildir. Konuyla ilgili ihtilâf orucun namaza mı yoksa hacca mı benzediğinin tespitinde anlaşılmamaktan kaynaklanmaktadır. Şâfiîlere göre oruç bedenî bir ibadet olup niyabet kabul etmemesi yönüyle namaza benzerken,⁹⁸ Hanefîler fâsid olması durumunda kefaret gerekmesi bakımından ortak olduklarını söyleyerek hacca benzediği kanaatindedirler. Şâfiîler liânın daha çok yemine benzediğini düşünerek köle ve zimmînin liâna başvurusunu geçerli sayarken, Hanefîler liânın daha çok şahitliğe benzediğine kanaat getirmiş ve mezkur kişilerin liân yapamayacağına hükmetmişlerdir.⁹⁹

4.5. Nassa Ziyadenin Nesh Olup Olmadığı

Fıkıh usûlü kaynaklarında yer alıp Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilâf ettikleri temel meselelerden biri de nassa ziyadenin nesh olup olmadığıdır. *Nassa ziyade* ifadesinde yer alan 'nass'tan maksat Kur'ân ve sünnet metinleri, *ziyade* ile kastedilen de, lafızların delâletlerinde var olan manalara ilâve manalar yüklemektir. Bu iki kelimenin bileşiminden meydana gelen *nassa ziyade* kavramıyla usûl bilginlerinin anlatmak istediği ise şudur: Var olan bir şer'î nass bir hüküm ifade eder. Daha sonra başka bir şer'î nass gelir ve birinci nassın kapsamadığı ilâve bir anlam ifade eder ve mevcudun anlamına yeni bir anlam katar. Bu durumda birinci nassın ifade ettiği anlama *mezîd-i aleyh*, ikincinin ilâve ettiğine ise *mezîd* adı verilir.¹⁰⁰ Meselâ, abdestte niyetin şart olup olmadığını ele alalım. Abdestte niyetin şart olmadığına hükmeden ve nassa ziyadenin nesh olduğunu kabul eden Hanefîler, ilgili âyetin mutlak olduğunu ve niyeti şart koşmadığını, niyeti şart koşan hadisin ise ancak kemal şartı ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre şayet niyeti şart koşan hadisten hareketle abdestte niyetin şart olduğuna hükmedilirse mutlak nassa ziyade yapılmış ve nassın önceki hâli neshedilmiş olur. Nesh ise ancak mutlak nassa müsavî bir nassla olabilir. O zaman "Ameller niyetlere göredir." hadisinin anlamı "Amellerin sevabı ancak niyetlere göredir." şeklinde olup niyet vacip olmaz. Niyetin şart olduğuna hükmeden ve nassa ziyadenin nesh olmadığına kanaat getiren Şâfiîler ise amellerde niyeti şart kılan hadisin ilgili Kur'ân âyetini neshetmeyip beyan ettiğini, dolayısıyla abdestte niyetin şart olduğunu ifade etmişlerdir.

⁹⁶ Şirbinî, I, 327; Zencânî, 82-83.

⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 122; Zemahşerî, 189-190.

⁹⁸ Zencânî, 84; Zemahşerî, 223-225.

⁹⁹ Zencânî, 84; Zemahşerî, 432.

¹⁰⁰ İbn Abdülaziz, Ömer, *ez-Ziyâde ale'n-nass hakikatuhâ ve hukmuhâ*, Medine ts., 26.

İşte böyle bir işlem sonucunda sonradan gelip önceki nassın anlamına ilâve yapılması durumunda birinci nassın anlamının nesh edilmiş olup olmadığı Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilâf konusu olmuş buna da birtakım fûrû-ı fıkıh hükmü bina edilmiştir. Hanefîler nassa ziyadeyi nesih kabul ederken, Şâfiîler bunun nesh değil beyan olduğu görüşündedirler.

Nassa ziyade, *müstakil ziyade* ve *gayrimüstakil ziyade* olmak üzere iki kısma ayrılır. Müstakil ziyadede mezîd bir başka şeyin cüzü yada şartı değildir. Bazen mezîd-i aleyhin cinsine muhalif olabilir. Zekâtı namaza ziyade kılmak gibi ki bu ikisinin farklı cinsler olduğu açıktır ve ziyade kılınan zekât kendisine ziyade yaptığı namazdan müstakildir. Bazen de mezîd mezid-i aleyhin cinsinden olabilir. Bir namaza başka bir namazı ilâve etmek gibi. Burada da namazlar aynı cins olmakla birlikte ikinci namaz birinciden müstakildir.

Gayrimüstakil ziyadede mezîd, mezîd-i aleyten ayrılmaz, bir şekilde onunla irtibatlı olur. Bekâra verilen zina cezasında celde cezasına bir yıl sürgünün eklenmesi gibi mezid-i aleyhin bir parçası olabilir. Yemin kefaretinde azad edilecek kölenin Müslüman olmasını şart kılma hükmünde olduğu gibi mezid, mezid-i aleyhin şartı da olabilir. Hatta mezid mezid-i aleyten mefhumu muhalefeti de kaldırabilir. Meselâ, “*Su (gusül) ancak sudan (meniden) dolayı gerekir*”¹⁰¹ şeklindeki hadise göre guslün gerekmesi için meninin gelmesi şarttır. Bu ifadenin mefhumu muhalifi ise, meni gelmedikçe guslün şart olmadığı şeklindedir. Halbuki “*Sünnet mahalleri birleştğinde gusül vacip olur*.”¹⁰² şeklindeki hadis, mevcut nassa ilâve yaparak mefhumu muhalifini ortadan kaldırmış ve meni gelmesi de sünnet mahallerinin kavuşması durumunda guslün gerekli olduğunu ifade etmiştir.

Bu ilkesel ihtilâfın bir sonucu olarak, her iki mezhep de, neshin, hükmü kaldırma, tebdil etme ya da geçerlilik süresini bildirme gibi anlamlarından hiçbirini taşımadığını gerekçe göstererek, müstakil ziyadenin nesh olmadığına hükmetmişlerdir. Gayrimüs-takil ziyadenin ise nesh sayılıp sayılmayacağı hususunda farklı görüşleri benimsemişlerdir. Şâfiîlere göre böyle bir ziyade de nesh sayılmadığı hâlde, Hanefîler bunu, nesh olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰³ Ancak Hanefîlere göre söz konusu ziyadenin nesh sayılabilmesi için mezid-i aleyhin mezidden nesh olduğunu söyleyebilecek kadar bir zaman sonra gelmiş olması şarttır.¹⁰⁴

Nassa ziyadeyi nesh olarak kabul etmeyen Şâfiîler görüşlerini kısaca şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Nesh, hükmün yürürlükten kaldırılması ya da başka bir hükümle değiştirilmesini ifade eder, nassa ziyade ise hükmün tahririni ve yerleştirilmesini sağlar,¹⁰⁵ sayet nassa ziyade nesih olsaydı tahsisin evleviyetle nesih olması gerekir, mezid ile mezid-

¹⁰¹ Hadis ve yorumu için bkz. San’ânî, *Sübüli’s-selâm*, I, 84-85.

¹⁰² Şevkânî, *Neylül-evtâr*, I, 221.

¹⁰³ Zencânî, 50.

¹⁰⁴ Serahsî, II, 82.

¹⁰⁵ İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübât*, II, 92; Ömer b. Abdülaziz, 42.

i aleyh şeklindeki delillerden birinin ilga edilmesi gerekirdi, kıyas işleminin de bâtil olması gerekirdi.¹⁰⁶

Nassa ziyadenin nesh olduğunu savunan Hanefîler ise kendi görüşlerini kısaca şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Nassa ziyade, mezid-i aleyh adı verilen hükmün yürürlüğünün bittiğini açıklamaktadır ki, bu da neshtir.¹⁰⁷ Ziyadeden önce mezid-i aleyhin tamamının hükmü geçerli iken ziyadeden sonra bir kısmı geçerli olmaktadır; cüz, kül hükmünde değildir bu da önceki hükmün sona erdiğini göstermektedir. Meselâ ziyade, mutlak olan mezid-i aleyhi mukayyed hale getirmektedir. Mukayyed ise mutlak hükmün sadece bir kısmıdır. Söz gelimi, köle azadı ile mü'min köle azadını göz önünde bulundurduğumuz zaman, köle mutlak olduğu için daha kapsamlı iken mukayyed hale gelen mü'min köle ifadesi anlam daralmasına uğramıştır.¹⁰⁸

Her iki mezhebin karşılıklı istidlâlleri ve birbirilerine itirazları usûl kitaplarında detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Ancak Zencânî'nin de ifade ettiği gibi, bu meseledeki ihtilâfın aslı neshin tanımında ve mahiyetinde mezheplerin anlaşılamamalarına bağlıdır. Şâfiîler neshi mevcut hükmün yürürlükten kalkması şeklinde tanımlarken, Hanefîler hükmün yürürlük süresinin belirlenmesi olarak tanımlamaktadırlar. Buna göre neshi hükmün yürürlük süresinin belirlenmesi olarak tanımlamak mümkün olduğunda Hanefîlerin görüşü isabetli olacak ve nassa ziyade nesh olarak değerlendirilebilecektir. Şayet nesh mevcut hükmün yürürlükten kaldırılması olarak tanımlanırsa o zaman da Şâfiîlerin görüşü isabetli bulunup nassa ziyadenin nesh olmadığı kabul edilecektir.¹⁰⁹

Mezheplerin bu ilkesel ihtilâfı da teoride kalmayıp pratiğe yansımış ve bazı meselelerde farklı görüşlerin benimsenmesine temel teşkil etmiştir. Meselâ, Şâfiîlere göre abdestte niyet vacip iken, Hanefîlere göre vacip değildir. Zira Allah Kur'ân'da dört azanın yıkanmasını zikrettiği halde bunlar arasında niyeti zikretmemiştir; niyetin vacip olduğunu söyleyen, ilgili âyete ziyade yapmış olur. Şâfiîler kırbaç (celde) cezasına ilâveten sürgünün de meşrû olduğunu kabul ederken Hanefîler kabul etmemektedir. Zira onlara göre Kur'ân'da celde cezası zikredildiği halde sürgüne yer verilmemiştir. Sürgünün vacip olduğuna hükmeden, nassa ziyade yapmış ve ilgili âyeti neshetmiş olur. İlgili hadislere dayanarak¹¹⁰ Şâfiîler bir şahit ve yemin ile hüküm vermeyi câiz görürken, Hanefîler câiz görmemektedir. Onlara göre Allah şahitlik nisabı olarak iki erkek ya da bir erkek iki kadını zikretmiş, bir şahit ve yemin ile ispat yapılacağına ve hüküm verileceğine değinmemiştir. Tek şahit ve yemin ile ispatı ve hüküm vermeyi câiz gören, nassa ziyade yapmış sayılır.¹¹¹

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, II, 300-302; Ömer b. Abdülaziz, 46-50.

¹⁰⁷ Serahsî, II, 82-83.

¹⁰⁸ Serahsî, II, 82-83; Ömer b. Abdülaziz, 53.

¹⁰⁹ Zencânî, 50.

¹¹⁰ Hadis ve ilgili tartışmalar için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 701-709.

¹¹¹ Zencânî, 51-52.

Sonuç

Mezheplerin çeşitli şartlar altında ve farklı bakış açılarının sonucu olarak belirledikleri bir takım usûl ilkeleri fîrû-ı fıkıh alanında önemli doktrin farklılıklarına kaynaklık etmiştir. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla söz konusu ilkeler İslâm hukuk tarihi boyunca oluşan fıkıh külliyyatına damgasını vurmuş, bunlara bazen istisnalar getirilmişse de ana çatıyı yine bu ilkeler oluşturmuştur. Ancak bu ilkeler bazen aynı mezhep içerisinde bile farklı anlayışların oluşmasına engel olamadığı için bunların değişmez, değiştirilmesi teklif edilemez kurallara olduğunu düşünmemek gerekir. Aksine bu ilkeler içerisinde zamana dayanaklı olanlar, olmayanlarından hukukun finalist karakteri ölçü alınarak ayırt edilmelidir. Her bir mezhebin ortaya çıkışının ve ekolleşmesinin kendine özgü bir serüveni ya da özel şartları bulunduğu dikkate alındığında mezheplere ait ilkelerin bağlayıcılığına dair de bir kanaate varılabilir. Esasen mezheplerin oluşturduğu ilkelerin bağlayıcılığını artıran en önemli husus dinle ve dinin inanç boyutuyla ilişkilendirilmesidir. Zira belirlenen ilkelerden hareketle ortaya konan pek çok fikhî mesele ya doğrudan ya da dolaylı olarak bir âyet ya da hadise dayandırılmaktadır. Nitekim yukarıda verilen namazın terki gibi bazı örneklerde bu durum bariz bir şekilde görülmektedir.

Şurasını unutmamak gerekir ki, İslâm hukukçuları içtihad ederken birtakım ilkelerden hareket ettikleri gibi, ihtilâf ederken de bir temele, en azından kendi içerisinde tutarlı bir takım kurallara bağlı kalmışlardır. Bu durum, nasslar karşısında keyfîlikten kaçınma, daha az yanılma, isabet ve tutarlılığın oranını artırma sâikiyle harekete geçirilmiş olmalıdır. Zira Şâfiî'nin fıkıh usûlünü konu alan meşhur eseri *er-Risâle*'yi kendi dönemine kadarki fikhî tartışmalarda meydana gelen usûl/yöntem karışıklığına son vermek için yazdığı bilinmektedir. Bu sebeple olmalıdır ki söz konusu eserde Şâfiî bugün fıkıh usûlü eserlerinde yer alan bütün konuları ele almak yerine o gün için kendince daha lüzumlu ve âcil bulunduğu öncelikli meseleleri ele almıştır. Esere, usûlü/yöntemi çağrıştıran bir isim yerine hatırlatıcı acil ve önemli notları çağrıştıran *er-Risâle* adının verilmiş olması da Şâfiî'nin bu konuda iddialı olmadığını ve eserinin niteliğini ifade etmektedir. Bu bakımdan eser ilk olmanın dezavantajlarını da taşımaktadır. *er-Risale*'nin gerçek anlamda bir fıkıh usûlü eseri olmadığını savunup bu bakımdan tenkide tâbi tutanların belirtilen hususu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Selefimiz adına sırf bu çaba bile başlı başına bir övünç kaynağı ve örnek alınacak bir tavidir. Ancak halefe düşen devamlı sefelin sofrasından beslenen pasif yiyiciler olmak, nasslar karşısında yorum faaliyetine girişirken onların içinde bulundukları özel şartları dikkate almadan körü körüne bir teslimiyet göstermek değildir. Aksine onların örnekliğine başvurarak dinin hedefleri ekseninde nassları dönüştürmek, bunu yaparken de sefelin ne söylediğinden ziyade ne söylemek istediğini merak edip o yoldan yürümektir.



Salih TUĞ
MÜ İlahiyat Fakültesi

Abdullah Kahraman'a teşekkür ediyoruz, tabi burada bir mesele var. Sözü Ferhat Koca'ya vermeden önce Abdullah Bey'in dikkatini tebliğle ilgili bir hususa çekmek istiyorum. Şimdi bu mezhepler arası farklılıklar meselesi hilâfiyat ilmine girmez mi? Bugünkü Türkçemizle devletler özel hukukunda çeşitli hukukî yapı ve sistemlerde hükümlerin birbiriyle çatışması hâlinde hangi hukukun geçerliliği söz konusudur. Tabi bir de tebaa grupları söz konusu bugün için. Türkiye ile Yunanistan, Yunanistan ile Fransa arasında tebaalar arası bir mesele çıktığı zaman devletler özel hukuku devreye giriyor. Burada ise tabi İslâm mezhepleri arası bir ihtilâf söz konusu. Mezheplere bir hukuk sistemi gibi bakabilir miyiz, bakamaz mıyız? Bakarız diyenler var. Çünkü bambaşka metodlarla farklı hükümlere varıyorlar. Özellikle ticarî hayat, iktisadî hayat, sosyal hayat, evlenmeler, boşanmalar, ticarî akitler vs. acaba hangi hukuk ve mezhebe göre o ihtilâf halledilecek, ihtilâf bir hâkimin huzuruna geldiği zaman? İşte bu da kanunlar ihtilâfı, devletler özel hukukuna giren bir mesele olmalı, şeklinde ifade eden kimseler var. Buna dikkatinizi çekmek istedim. Şimdi sıra Sayın Ferhat Koca'da.

Müzakere

Ferhat KOCA
GÜ Çorum İlähiyat Fakültesi

Sayın Başkan, değerli dinleyiciler, hepinizi saygıyla selâmlıyorum.

Burada Müzakeresini yapacağım tebliğ, Sayın Abdullah Kahraman Beyin sunduğu, “Hanefî Mezhebinin Şâfiî Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arz Ettiği Bazı Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Pratik Sonuçları” adlı tebliğdir.

Öncelikle, tebliğ sahibi arkadaşımızı, böyle bir konu hakkında geniş bir çalışma yapması ve büyük bir mesai harcamasından dolayı tebrik ediyorum.

Adı geçen tebliğ, İslâm hukuk tarihi hakkında kısa bir giriş ile başlamaktadır. Daha sonra, mezheplerin ihtilâfına zemin hazırlayan ilkelerin oluşumu anlatılmıştır. Bu konuda önce “ilke” kavramı tanımlanarak, fikhî mezhepler arasında ilkesel farklılıkların ortaya çıkış süreçleri incelenmiştir. Tebliğin ikinci ve üçüncü ana başlığı ise, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin kuruluş ve teşekkül tarihleri ile onların genel özelliklerinin anlatılmasına ayrılmıştır.

Bundan sonra, tebliğin doğrudan doğruya ilgili olduğu konuya gelinmiştir: Bu konu, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin arz ettiği ilkesel farklılıklar ve bu farklılıkların pratik sonuçlarıdır. Bu başlık altında, adı geçen mezhepler arasında ihtilâflı olan beş tane ilkesel farklılık üzerinde durulmuştur. Bu konular şunlardır:

1. Hükümlerde Aslolanın Taabbud mü, Ta’lil mi Olduğu.
2. Kâsır İletle Ta’lilin Câiz Olup Olmaması.
3. Umûmu’l-belvâ Yani Herkesin Bilmesi Gereken Bir Hususla İlgili Haber-i Vâhidin Makbul Olup Olmaması.
4. İçtihadî Konularda Doğrunun ve İsabet Edenin Tek Olup Olmadığı.
5. Nassa Ziyadenin Nesh Olup Olmadığı.

Daha sonra tebliğ, sonuç kısmıyla nihayete ermektedir.

Görüldüğü gibi, yukarıda incelenen her bir konu ve temel farklılık alanları hususî birer çalışmayı gerektirecek kadar geniştir. Dolayısıyla, bir tebliğde onların her biri hakkında gerektiği şekilde bilgi verilip değerlendirme yapılması da söz konusu tebliğin Müzakere edilmesi de oldukça zor gözükmektedir. Tebliğde, yukarıdaki konulardan biri seçilmiş olsaydı veya iki mezhep arasındaki ilkesel farklılıkların genel bir niteliği ya da karakteristiği anlatılmış olsaydı daha yararlı bir çalışma yapılmış olurdu diye düşünmekteyiz.

Bizim burada yapmak istediğimiz şey, tebliğ sahibinin bazı değerlendirmelerini öne çıkarmak ve tebliğin gerek içeriği, gerekse kaynakları hakkında küçük bazı katkılarda bulunmaktır.

Tebliğ sahibi, tebliğinin genel girişinde, mezheplerin oluşumuyla ilgili olarak, bize göre, içerisinde bazı kısır döngüler bulunan şu ifadeleri kullanmaktadır: “Her bir mezhebi en azından farklı düşündükleri konularda ayrı birer hukuk ekolü olarak kabul edersek, ayrı düşünmelerine sebep teşkil eden hususların da varlığını tahmin edebiliriz. Söz konusu hususları usûl/yöntem olarak adlandıırırsak mezhepleri farklı düşünmeye takip ettikleri usûlün sevk ettiğini de söyleyebiliriz. Bu sebeple her mezhep kendi yorumunun daha isabetli olduğunu ispat için usûl oluşturma gayreti içerisine girmiş ve fûrû hükümleri bu usûle göre tespit etmiştir.”

Tebliğ sahibi, yaptığı bu çalışmanın tahrirî’l-fûrû ale’l-usûl şeklinde ifade edilen ve usûlün fûrû’a, yani teorik bilgilerin pratiğe nasıl yansıdığını göstermeye yönelik olacağını belirtmiştir. Ayrıca o, burada mezheplerin ihtilâfına zemin hazırlayan ilkelerden kastının “daha çok usûl-i fıkıh kuralları” olduğunu söylemiştir (Tebliğ metni, s. 523). Bu durumda, tebliğin başlığı, “Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Arasındaki Bazı Usûl Farklılıkları” şeklinde olsa idi, belki de konu ilk bakışta daha kolay anlaşılabilirdi.

Söz konusu ilkelerin yani usûlün ortaya çıkışını gereğinden uzun bir şekilde anlatan tebliğci, usûlde yer alan kelâm, gramer ve matematik gibi çeşitli ilimlere ait konuların hüküm tahririnde doğrudan kaynak olmadıklarını söylemiş ve usûldeki fukaha ve mütekellimîn metoduyla ilgili geniş bilgiler vermiştir. Buradaki değerli katılımcıların da takdir edeceği üzere, verilen söz konusu bilgiler sıradan malumatlardır. Madem burada fıkıh usûlü ilminin mahiyeti ve bu ilimde kullanılan metotlar anlatılmak istenmektedir; o zaman, burada şu soruların sorulması ve onlara cevaplar aranması daha yararlı olurdu diye düşünmekteyim: Fıkıh usûlü ilminde bulunan kelâm, dilbilim, mantık ve diğer ilimlerin katkıları çıkarıldığı zaman geride ne kalacaktır? Fıkıh usûlü gerçek bir ilim midir yoksa o bir devşirme ya da arazî bir ilim midir? Bu ilmin gerçek mahiyeti ve temel problematiği nedir? Ayrıca, ehl-i hadis ve gelenekçi bir çizgiye sahip olan Şâfiî ve Mâlikî fıkıh usûlü, hatta selefi bir söyleme sahip olan Hanbelîlerin usûlü nasıl oldu da “kelâmcılar (mütekellimîn)” metodunu kullanır hâle geldi? Yani, negatif anlamda değil de bir realiteyi ifade etmek bakımından şöyle bir soru sorulabilir: Ehl-i hadis geleneğinin zemmettiği kelâmcılar, nasıl ve ne zaman Ehl-i hadisin fıkıh usûlüne sızdılar ve onların usûlünü fethettiler?

Hanefî ve Şâfiî mezhebinin temel ilkesel farklılıklarından biri olarak; hükümlerde aslolanın taabbud mü, ta’lil mi olduğu konusu zikredilmiştir. Şâfiîler hükümlerde aslolanın taabbud, Hanefîler ise ta’lil olduğunu savunmuş ve tebliğ sahibi söz konusu ihtilâfı, *İslâm’da İbadetlerin Değişmezliği* (Sivas 2002, Akademi Yayıncılık, s. 7-85) adlı eserinden yararlanarak (ancak bu eseri kaynak olarak vermeden) ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

Bu konuda tebliğ sahibinin vardığı sonuçlar dikkat çekicidir: “İçtihadı merkeze alan, maslahata ve akli kullanmaya yeterince önem veren bir dinin bütün hükümlerini taabbudîlik anlayışıyla izah etmek dine hizmet gibi gözüke de, sonuçta dinin hitap ve

faaliyet alanını daraltmaktan başka bir işe yaramaz. Ancak bu anlayışın dinin esasen değişmeye kapalı olan inanç, ahlâk ve temel ibadet alanlarında önemi olduğunu kabul etmek gerekir.” (Tebliğ metni).

Ne var ki, bu görüşlere, taabbud taraftarları ve bütün maslahatların naslarda mündemiç olduğunu savunanların söyleyecekleri pek çok itirazlar bulunmaktadır.

Fıkıh usûlcüleri, bir kıyas işleminde, illet denilen vasfın, içinde yer aldığı ilk meseleye (asla) mahsus olup, yer aldığı meselenin mahallinde kalması durumunda ona “kâsır illet” adını vermişlerdir. İletin, içinde yer aldığı esas meselenin (aslın) hükmünü başka olaylara taşıma özelliğine ise ta’diye adı verilmektedir. Kıyası mümkün kılan kâsır değil, müteaddî olan illettir. Şâfiîler kâsır illetle ta’lilin sahih olduğunu benimserken, Hanefîler böyle bir illetle ta’lili câiz görmemişlerdir.

Umûmu’l-belvâ yani herkesin bilmesi gereken bir hususla ilgili haber-i vâhidin makbul olup olmaması konusunda, tebliğci öncelikle umûmu’l-belvâ kavramını tanımlamaya çalışmıştır. Umûmu’l-belvâ, bir konuda meşakkat ve güçlüğü herkesi kapsamaya ve ondan kaçınılamaması anlamına gelir. Bazı usûlcüler bunu fer’î delillerden saymışlardır. Bu usûlcüler, hakkında nass bulunan hükümleri bertaraf etmemek kaydıyla, toplumda yaygın hale gelmiş veya kaçınılması zor durumlarda, umûmu’l-belvâ’nın gerektirdiği şekillerde hüküm verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Haber-i vâhidlerle ilgili olarak kullanılan umûmu’l-belvâdan maksat ise, sık sık tekerrür eden ve her mükellefin bilmesi gereken olaylardır. Mezheplerin âhâd hadislerle amel konusunda ileri sürdükleri şartlardan biri de hadisin böyle bir durumla yani umûmu’l-belvâ ile ilgili olmamasıdır. Şâfiîlere göre umûmu’l-belvâ sayılacak bir konuda âhâd habere itibar edilebilir, Hanefîlere göre ise itibar edilmez.

İçtiḥadî konularda doğrunun ve isabet edenin tek olup olmadığı konusunda Şâfiîler, içtiḥada konu olan fûrû meselelerinde doğrunun belli ve isabet edenin de tek kişi olduğunu, ancak delilin kapalı olması sebebiyle, hata eden müçtehidin de günahkâr olmadığını savunmuşlardır. Hanefîler ise, ihtilâf edilen fûrû konularında doğru bir tane olmakla birlikte içtiḥad eden her müçtehidin isabet etmiş sayılacağını ileri sürmüşlerdir.

Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup usûlcülerin ihtilâf ettikleri temel meselelerden biri de nassa ziyadenin nesh olup olmadığıdır. “Nassa ziyade ifadesinde yer alan nass’tan maksat Kur’ân ve sünnet metinleri, ziyade ile kastedilen de, lafızların delâletlerinde var olan manalara ilâve manalar yüklemektir. Yani, var olan bir şer’î nass bir hüküm ifade eder. Daha sonra başka bir şer’î nass gelir ve birinci nassın kapsamadığı ilâve bir anlam ifade eder ve mevcudun anlamına yeni bir anlam katar.” (Tebliğ metni).

Hanefîler nassa ziyadeyi nesh kabul ederken, Şâfiîler bunun nesh değil, beyan olduğu görüşündedirler.

Tebliğ sahibi, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki bu temel usûl farklılıklarından sonra şu sonuçlara varmıştır: “İslâm hukukçuları içtiḥat ederken bir takım ilkelerden hareket ettikleri gibi, ihtilâf ederken de bir temele, en azından kendi içerisinde tutarlı bir

takım kurallara bağlı kalmışlardır. Bu durum, nasslar karşısında keyfilikten kaçınma, daha az yanılma, isabet ve tutarlılığın oranını artırma sâikiyle harekete geçirilmiş olmalıdır.” (Tebliğ metni).

Tebliğci, geçmiş dönem ulemasının yaptığı çalışmalarla yetinilmemesi gerektiğini belirterek, tebliğini şu olumlu mesajlarla bitirmiştir: “Selefirmiz adına sırf bu çaba bile başlı başına bir övünç kaynağı ve örnek alınacak bir tavidir. Ancak halefe düşen devamlı selefin sofrasından beslenen pasif iyiciler olmak, nasslar karşısında yorum faaliyetine girişirken onların içinde bulundukları özel şartları dikkate almadan körü körüne bir teslimiyet göstermek değildir. Aksine onların örnekliğine başvurarak dinin hedefleri ekseninde nassları dönüştürmek, bunu yaparken de selefin ne söylediğinden ziyade ne söylemek istediğini merak edip o yoldan yürümektir.” (Tebliğ metni).

Sayın Abdullah Kahraman’ın bu değerli bildirisine içerik ve literatür bakımından küçük bazı katkılarda bulunmak istiyoruz.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında görülen usûlle ilgili diğer bazı temel farklılıklar şöyle sıralanabilir:

1. Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin belirttiği gibi, Hanefîlere göre genel prensip, bir sahabînin (kıyasa aykırı bir) sözü, kendisine başka bir sahabî muhâlefet etmediği sürece, kıyasa takdim edilir. Sahabînin, o sözü kıyas yoluyla söylediği ileri sürülemez. Çünkü, kıyas ona aykırıdır. Sahabînin o sözü rasgele söylediği de iddia edilemez. Zira, zahir olan, sahabînin o sözü Hz. Peygamber’den (s.a.v.) duyarak söylemiş olmasıdır. İmâm eş-Şâfiî’ye göre ise, kıyas, sahabî sözüne tercih edilir. Çünkü Şâfiî, sahabînin taklit edilmesini ve onun görüşüne bağlı kalınmasını uygun görmez.¹

Bu genel prensip farklılığının pratik sonucu için şu örnek verilebilir: Bir kimse, bir adamın sakalını tıraş etse de bir daha onun sakalı çıkmasa; Hanefîler, sakalı kesen adama diyet gerekeceği konusunda, Hz. Ali’nin sözünü almış ve kıyası terk etmişlerdir. İmâm eş-Şâfiî’ye göre ise, adı geçen adama diyet gerekmez; bilakis burada, bilirkişinin belirlediği tazminat (hükûmet-i adl)² cezası gerekir. Bu görüş kıyastır ve İmam eş-Şâfiî, kıyasla amel etmiştir.³

2. Hanefîlere göre genel prensip, bir şeyi zikrederek veya sıfatını söyleyerek tahsis etmek, onun dışındaki şeylerin hükmünü nefyetmez. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, başka şeylerin hükmünü nefyeder.⁴

¹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (çev. Ferhat Koca), Ankara 2002, Ankara Okulu Yay., s. 200.

² Hükûmet-i adl, İslâm ceza hukukunda, şahısların vücut bütünlüğüne karşı işlenen ve vücutta sabit iz bırakan, organ ve fonksiyonları kısmen yok eden, yani beden bütünlüğünü ve sağlığını bozan taksirli müessir fiillerde, mağdura ödenecek tazminat miktarının hâkim tarafından belirlenmesi ve belirlenen bu tazminat demektir. bkz. Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, s. 181; Şamil Dağcı, “Hükûmet-i adl”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 463-64.

³ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 201.

⁴ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 221.

Bu genel prensip farklılığının pratik sonucuna şu örnekler verilebilir: Boşanmış bir kadının, hamile olsun veya olmasın, nafaka ve oturacak ev (süknâ) hakkı vardır. Çünkü, Yüce Allah, “Eğer onlar hamile iseler, doğum yapıncaya kadar, nafakalarını verin.” (et-Talâk, 65/6) buyurmuştur. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, kadın hamile değilse, nafaka hakkı yoktur. Çünkü, Yüce Allah, kadını hamile olmakla tahsis etmiştir. Bu, o kadının bir niteliğidir ve başka (nitelikte olan bir kadının) hükmünü ortadan kaldırır.⁵

3. Hanefî bilginlerine göre genel prensip, iki şey arasında temelde eşitlik bulunduğu başlangıçta bilinir ve ikisinden biri hakkında da beyan vârid olursa; bu beyan, neticeyi ilk iki önermeye kıyas ederek ve meçhulün malumla bilinmesi esasına dayanarak, diğeri hakkında da vârid olmuş kabul edilir.⁶

Bu genel prensibe göre, Hanefî imamları şöyle demiştir: Yüce Allah, “Sonra akşama kadar orucu tamamlayın.” (el-Bakara, 2/187) âyetiyle, oruçlu iken cinsel ilişkide bulunmayı, yeme ve içmeyi eşit bir şekilde yasaklamış; “Artık onlara yaklaşın.” (el-Bakara, 2/187) ifadesiyle, bir tek mübahlık içerisinde onların hepsini mübah kılmış; “Ve Allah’ın sizin için takdir ettiklerini isteyin, yiyin ve için.” (el-Bakara, 2/187) sözüyle ise, eşit olarak onların tümünü mübah kılmıştır. Buna göre, söz konusu fiiller arasında aslen eşitlik bulunduğu bilinmektedir. Daha sonra ise, oruçlunun kasten cinsî münasebette bulunmasına ceza olarak, kefaretin vacip olacağı konusunda beyan vârid olmuştur. Bu durumda, önceki önermeler sebebiyle, kasten yiyip-içme hakkında da sözlü olarak bir beyan vârid olmuş kabul edilir. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, oruçlu bir kimsenin kasten orucunu yiyip içmesine kefaret cezası gerekmez.⁷

4. Bir şeyde, mübah kılan şeyin (sebebin) sûreti bulunduğu zaman, gerçekte o, mübah kılıcı olmadığı halde, şüphe ile ortadan kalkan herhangi bir hükmün varlığını engeller.⁸

Bu genel prensibe göre, bir kimse tek başına Ramazan hilâlini görse ve hâkim onun bu konudaki şahâdetini reddetse, bundan dolayı da o kişi kasten orucunu bozsa; bize göre, ona kefaret gerekmez. Çünkü, burada orucu bozmak mübah olmasa da onu mübah kılan şeyin sûreti bulunmaktadır. Bu sûret, hâkimin hükmüdür. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, ona kefaret lâzım gelir.⁹

5. Hanefî fakîhlerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/951) ifadesine göre, “Mezhebimizin görüşlerine aykırı olarak gelen her haber neshe veya kendisine denk muâriz bir delilin bulunduğu ve bu sebeple de arkadaşlarımızın başka bir delille amel ettiklerine veya arkadaşlarımızın tercih şekillerinden herhangi birini kullanarak tercihte bulunduklarına veya söz konusu delillerin arasını uzlaştırdıklarına hamledilir. Ne var ki, bütün bunlar, delilin mevcudiyetine göre yapılır. Neshe delâlet eden bir delil bulunursa neshe; diğer bir manaya delâlet eden bir delil bulunursa, delâlet ettiği manaya gideriz.”¹⁰

⁵ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 221.

⁶ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 223.

⁷ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 223.

⁸ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 242.

⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 242.

¹⁰ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 268.

Buna göre, İmam eş-Şâfiî sabah namazının sünnetinin, güneş doğmadan önce, sabahın farzından sonra kılınmasının, şu hadis sebebiyle, câiz olduğunu söylemiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazından sonra iki rekât namaz kıldığını gördü ve “Bunlar nedir?” dedi. Ben de “Sabahın sünnetleri. Onları kılmamıştım” dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) sustu.¹¹ Kerhî bu hadis hakkında şöyle demiştir: Bu hadis, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen, “Sabah namazından sonra, güneş doğuncaya kadar; ikindiden sonra, güneş batıncaya kadar namaz yoktur.” hadisiyle nesh edilmiştir.¹²

Sayın Abdullah Kahraman’ın tebliğine katkıda bulunmak istediğimiz ikinci konu ise, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki başta usûl olmak üzere, çeşitli alanlardaki ihtilâf ve farklılıklar hususunda, İslâm hukuk tarihinde zengin bir literatürün mevcudiyetine işaret etmektir. Bu konuda yapılacak bir çalışmada, genel usûl-i fıkıh, hilâf ve ihtilâf kitapları yanında, şu kaynaklara mutlaka bakılmalıdır:

1. Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1040), *Te’sîsü’n-nazar* (Türkçesi: *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, trc. Ferhat Koca, Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları).

2. Abdullah b. Hüseyin el-Hanefî en-Nâsîhî (ö. 447/1105), *el-Muhtelef beyne Ebî Hanîfe ve eş-Şâfiî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 464 (istinsah tarihi 421’dir).

3. Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Muhtasar fî mâ ihtelefe fihi Ebû Hanîfe ve eş-Şâfiî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 507; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 458.

4. Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem’ânî (ö. 489/1096), *el-İstîlâm fî’l-hilâf beyne’l-İmâm eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe* (nşr. Nâyif b. Nâfi Ömerî), Kahire 1992, Dâru’l-Menâr.

5. Carullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *Ruûsü’l-mesâil: el-Mesâilü’l-hilâfiyye beyne’l-Hanefiyye ve eş-Şâfi’iyye* (nşr. Abdullah Nesir Ahmed), Beyrut 1407/1987.

6. Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkindî (ö. 703/1304), *Câmiu’l-usûli’l-Hanefiyye ve eş-Şâfi’iyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 2677.

7. Ali b. Ahmed el-Hitî (ö. 1025/1616), *Nûru’n-neyyireyn fî zikri ihtilâfi’l-mezhebeyn*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizade, nr. 236; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 2348.

Tekrar sayın tebliğciyi tebrik eder, hepinize saygılar sunarım.

¹¹ Söz konusu hadis bu lafızlarla kaynaklarda bulunamamıştır.

¹² Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 269.

Cevap

Abdullah KAHRAMAN

CÜ İLÂhiyat Fakültesi

Tebliğimi Müzakere edip çok ciddî şekilde değerlendiren hocamız Ferhat Koca Beye çok teşekkür ediyorum. Söylediği hususlardan da anlaşıldığı gibi gözden kaçanlar var gerçekten. En kısa zamanda bunları ciddî bir şekilde değerlendirip, gerekli olgunlaştırmayı yapacağımı taahhüt ediyorum herkesin huzurunda. Ancak başlıkla ilgili söylediği şey gerçekten doğru. Bu eserler içerisinde Zemahşerî'nin *Ruûsuü'l mesâil* adlı eserinin de kullanılması gerekir dedi hocamız. Zaten benim kaynaklarımın arasında en önemli yeri o teşkil ediyor ve dipnotlarda bol bol geçiyor.

Diğer hilâfiyat kitaplarını vb kitapları kaynak cimriliği yapmak için değil o kaynaklarda vardığımız sonuçlarla ilgili farklı bilgiler olmadığı, aşağı yukarı aynı fikre ulaştıkları ve tebliğ metninin ebadının, sayfa adedinin artmaması için kaynak göstermediğimi belirtmek istiyorum ama bir kısmına da özellikle yer verdim. Şuna katılıyorum: Ferhat Hocamızın tercümesinin de elimde olmasına ve üstelik dağıtımcılığının bir kısmını üstlenmeme rağmen aceleye gelip *Te'sisü'n-nazar*'a hiç müracaat edemedim, bunu kabul ediyorum. Bu büyük bir gaflettir benim için. Diğer tenkitlerini de saygıyla karşılıyorum. Gereken her türlü şeyi yapacağıma söz veriyorum, sizlere de teşekkür ediyorum.



Salih TUĞ

MÜ İLÂhiyat Fakültesi

Hilâfiyat dedin, devletler özel hukuku dedin. Bu ihtilâflar, kavgalar manasında değil. Farklı hukuk sistemlerinin çatışması hâlinde hangi hukukun hükmünün geçerli olacağı, hangi sisteme göre hâkim hüküm vereceği meselesi tebliğinizde yok ve buna Ferhat Koca Bey de işaret etti. Böyle bir konu mukayeseli hukuk tarafı da getirecektir tebliğinize ben bunu rica edeceğim. Bunun gelişmiş şeklini düşünüyorsanız hilâfiyat ilmi hususunda bir-iki cümle giriş yaparsanız, -kanunlar ihtilâfı bahsidir- isabetli olur diye düşünüyorum. Her iki konuşmacıya da teşekkürlerimi arz ederim.