



T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FIKİH USÛLÜ-CEDEL İLİŞKİSİ

Mehmet SAYĞIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

2017-BİNGÖL



T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

FIKİH USÛLÜ-CEDEL İLİŞKİSİ

Mehmet SAYĞIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

2017-BİNGÖL

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VII
ÖZET	IX
ABSTRACT	X
GİRİŞ	1
1. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	5

BİRİNCİ BÖLÜM

USUL-CEDEL İLİŞKİSİNİN TARİHİ ARKA PLANI

1. USÛL İLMİNİN MAHİYETİ, ÖNEMİ ve GAYESİ	10
1.1. Fıkıh Usulünün Tanımı	10
1.2. Konusu (الموضوع)	18
1.3. Ele Aldığı Konular (المسائل)	22
1.4. Beslendiği Kaynaklar (الاستمداد)	23
1.5. İlk Müdevvini (الواضع)	30
1.6. Fıkıh Usulünün Faydası	46
1.7. Hükmü	48
1.8. Fıkıh Usulünde Metodlar	48
1.8.1. Kelamcılarının Metodu	49
1.8.2. Fukahâ Metodu	50
1.8.3. Memzûc Metod	51
2. CEDEL İLMİNİN MAHİYETİ, KONUSU ve GAYESİ	53
2.1. Cedelin Tanımı	55
2.2. İlgili Kavramlar	60
2.2.1. Nazar	60
2.2.2. Münâzara	61
2.2.3. Hilâf	65
2.3. Cedelin Konusu	66
2.4. Cedelin Gâyesi	68
2.5. Cedelin Hükmü	76
2.6. Cedelin Tarihçesi	79

2.7.	Cedelin Yöntemleri	92
2.8.	Cedelin İşleyiş Biçimi	98
2.8.1.	Cedelî Epistemolojinin Kaynakları	99
2.8.2.	Soru	101
2.8.2.1.	Sorunun Muhtevası Açısından Kısımları	104
2.8.2.2.	Yöneltildiği Davaya Göre Türleri	107
2.8.2.2.1.	Mezhebe Yönelik Soru	109
2.8.2.2.2.	Delile Yönelik Soru	110
2.8.2.2.3.	Delâlet Vechine Yönelik Soru	110
2.8.2.2.4.	Delilin Nakzına Yönelik Soru	112
2.8.3.	Cevap	115
2.8.4.	İstidlâl	124
2.8.5.	İtiraz	124
2.8.6.	Cedelin Âdâbı	124
2.8.7.	Tartışmanın Nihayet Bulması (الانقطاع)	129
2.8.8.	Tartışmanın Yön Yeğıştirmesi (الانتقال)	130
3.	USUL-CEDEL İLİŞKİSİNİ DOĞURAN BAŞLICA AMİLLER VE BU İLİŞKİNİN TEZAHÜRLERİ	132
3.1.	Usûl-Cedel İlişkisini Doğuran Amiller	134
3.1.1.	Ana Kaynaklardaki Cedeli Disiplin Haline Getirmek	134
3.1.2.	İstinbat Yöntemlerini Savunmak	135
3.1.3.	İctihadın Önünü Açmak	135
3.1.4.	Görüşleri Güçlü Delillerle Kanıtlamak	136
3.1.5.	Tartışma Kurallarını Belirlemek	136
3.1.6.	Meselelerin Tarihî Arka Planını Ortaya Çıkarmak	137
3.2.	Usûl- Cedel İlişkisinin Tezahürleri	138
3.2.1.	Fıkıh Usulüyle Birlikte Ortaya Çıkması	138
3.2.2.	Usûlle Aynı Kaynakları Kullanması	140
3.2.3.	Usûlün Alt Dalı Olması	140
3.2.4.	Usûlün Tanımında Yer Alması	145
3.2.5.	Usûlün Gereği Haline Gelmesi	151
4.	CEDEL İLMİNİN DİĞER İLİMLERLE MÜNASEBETİ	151
5.	CEDELİN LİTERATÜRÜ	152

İKİNCİ BÖLÜM

USÛL-CEDEL İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI VE ÖRNEKLERİ

1.	USÛL-CEDEL İLİŞKİSİNİN NAZARÎ BOYUTU	154
-----------	---	------------

1.1.	Kavramsal Boyutu	154
1.2.	Temellendirme Boyutu	172
1.3.	Yöntemsel Boyutu	178
2.	USÛL-CEDEL İLİŞKİSİNİN AMELÎ BOYUTU	184
2.1.	Asıl	196
2.1.1.	Kitap	196
2.1.1.1.	İstidlâl Yöntemi Kaynaklı İtiraz	197
2.1.1.2.	Nesih Kaynaklı İtiraz	198
2.1.1.3.	Tevil Kaynaklı İtiraz	200
2.1.1.4.	Farklı Kıraat Kaynaklı İtiraz	201
2.1.2.	Sünnet	201
2.1.2.1.	Sünnet'in Değerine Yönelik İtirazlar	202
2.1.2.2.	İsnada Yönelik İtirazlar	208
2.1.2.3.	Metne Yönelik İtirazlar	210
2.1.3.	İcmâ	214
2.1.4.	Sahâbî Kavli	216
2.2.	Ma'kûlu'l-Asl	218
2.2.1.	Fahve'l-Hitâb	218
2.2.2.	Delilü'l-Hitâb	220
2.2.3.	Mâne'l-Hitâb	222
2.2.3.1.	Kavâdih	228
2.2.3.1.1.	Kıyasın Yanlış Konumlandırılması: (فساد الوضع)	236
2.2.3.1.2.	Kıyasın Yanlış Değerlendirilmesi: (فساد الاعتبار)	240
2.2.3.1.3.	Tesirin Yokluğu: (عدم التأثير)	242
2.2.3.1.4.	Delilin Muktezasını Kabul Etme: (القول بالموجب)	246
2.2.3.1.5.	Delil Çürütme (النقض)	251
2.2.3.1.6.	Delili Tersine Çevirme: (القلب)	254
2.2.3.1.7.	Engelleme/Delil isteme: (المنع)	262
2.2.3.1.8.	Bölümleme: (التقسيم)	264
2.2.3.1.9.	Alternatif Delil Sunma: (المعارضة)	266
2.2.3.1.10.	Kanıtlayıcı Delil Talebinde Bulunma: (المطالبة)	270
2.3.	İstidlâl	271
2.4.	Tercih	278
2.4.1.	Nassta Tercih	280
2.4.2.	Kıyasta Tercih	281
SONUÇ		284

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım“**FIKİH USÛLÜ-CEDEL İLİŞKİSİ**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda, doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

20/10/2017

İmza

Mehmet SAYĞIN

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Mehmet SAYĞIN tarafından hazırlanan “**FIKİH USÛLÜ-CEDEL İLİŞKİSİ**” başlıklı bu çalışma, ..2017 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [*oybirliği/oy çokluğuyla*] başarılı bulunarak jürimiz tarafından İslam Hukuku Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan :Doç. Dr. Metin YİĞİT İmza:

Danışman :Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR İmza:

Üye Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../ 201.. tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Fıkıh usulü, doğru hükümleri ortaya çıkarmak ve varılan neticeleri güçlü delillerle temellendirmek için cedel ilminden istifade etmiş ve kendisine özgü olan cedel yöntemiyle birlikte var olmuştur. Her iki disiplin arasındaki bu birlikteliği, ilk usûl eseri olan *er-Risâle* başta olmak üzere tüm usûl eserlerinde görmek mümkündür. Bu da fıkıh usulü ve cedel ilimlerinin nassları doğru anlama ve yorumlamada bir metod olarak kullanılmak üzere vaz' edildiğini göstermektedir.

Mantıkçıların ele aldığı cedel ile usûlcülerin ele aldığı cedelin maddeleri birbirinden farklıdır. Mantık cedelinin maddesini, şöhretli (meşhûrât) ve kabul edilmiş (müsellemât) aklî öncüller oluştururken usûl cedelinin maddesini aklî öncüller değil şer'î delil ve usûlî kaideler oluşturmaktadır. Disiplin veya sanatların maddelerinin farklı olması, gâyelerinin de farklı olmasını beraberinde getirmektedir. Bu sebeple mantık cedeli ile usûl cedelinin gâyeleri de birbirinden farklıdır. Bu cümleden olmak üzere mantıkî cedel ispat şekillerinde güvenilebilecek doğru bilgilerin çok az olmasına paralel olarak amacı, gerçeği ortaya çıkarmak değil galip gelmek ve hasmı susturmaktır. Mantık cedeli, bu hedefe varmak için kıyasta her türlü hilenin yapılmasına fırsat tanımaktadır. Buna mukabil fıkıh ve fıkıh usulü cedeli, sırf bir görüşü savunmak veya karşı görüşü yıkıp üstünlük taslamak için geliştirilmiş bir sanat değildir. O, bizzat gerçeğe ulaştırıp yanlışlığı düzeltmek ya da tez ve antitez şeklinde farklı ihtimalleri ortaya atıp hukukun kanıtlarını kâdih (itiraz) ve te'âruz (çatışma)dan arındırıp (tahrîr), onlardan sağlıklı ve tutarlı bir şekilde istidlâlde bulunmayı sağlamak ve buna bağlı olarak bir mezhebin sistematik veyahut metodolojik bütünlüğünü ve tutarlılığını kanıtlamak gibi bir takım olumlu amaçlar için tedvin edilmiş ve kullanılmıştır. Bu sebeple fıkıh ve fıkıh usulü cedelinin, içeriği ve edebi bakımından İslâmî bir asaleti haiz olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu öneminden dolayı usulcüler, kural ve ahlakî ilkelerinin sınırlarını belirleyerek usûl cedelini müstakil eserlerde de yazmış ve ona dair birçok yöntem geliştirmişlerdir. Onların cedel ve diyalektik tartışmayı bağladıkları çok çarpıcı prensiplerden biri, "Naklediciysen (naklinin) doğru olduğunu ispatla, iddiada bulunuyorsan delil göster" şeklindedir. Bu prensipler dâhilinde icra edilen cedelin kesin sonuca etkisini de "Aksiyomlardan sonra ilme ve kesin bir sonuca ulaştıran, nazar ve münâzaradır." ifadesiyle ortaya koymuşlardır. Bu şekilde sınır ve kuralları

belirlenen cedel ilmi, fıkıh usulü gibi nasların doğru anlaşılıp yorumlanmasını ve tartışmaların ilmî bir disiplin dâhilinde cereyan etmesini sağlamıştır.

Ancak zamanla ictihad hareketinin zayıflamasıyla birlikte mezhep imamları, nasslardan doğrudan hüküm çıkarmak yerinde, takip ettikleri müctehid imamların hukukî incelemeleri doğrultusunda ictihad yapmaya ve onları nakz edilmekten korumaya yönelmişlerdir. Böylece müctehid imamlar, nassları anlama ve yorumlama çerçevesinde ihtilâf ederken mezhep müntesipleri, onların hukukî incelemeleri etrafında ihtilâf etmeye başlamışlardır. Bu da mezhep müntesiplerinin yeni hükümler ve ictihadlar ortaya atmak yerine, var olanla yetinip fıkıh usulü ve cedel yöntemlerini birer savunma mekanizması olarak kullanarak söz konusu ictihadlar etrafında yoğun tartışmalara yönelmelerine yol açmıştır.

Cedel metoduna dayalı olarak yaşanan mezkûr tartışmaların yöneticilerin de desteğini almaya başlamasıyla umuma açık mekânlarda münâzara meclislerinin tertiplenmesine kadar varmıştır. Umuma açık mekânlarda yapılan bu tartışmalar, çoğu kez tartışma taraflarının incinmesi ve rencide olmasıyla neticelenmekteydi. Ayrıca bu aşamada geliştirilen bazı cedel yöntemleri de usûl cedelini bir yöntembilim olma vasfından çıkarmış ve salt fikrî tartışma edatına dönüştürmüştür. İslâm'ın ruhuna uygun olmayan bu tartışmaların önüne geçmek için hicrî yedinci yüzyılda usûl cedelinin muhtevası daraltılıp ahlakî ilkelerine daha fazla dikkat çekilerek *münâzara* ve *adâbu'l-bahs* ilmi geliştirilmiştir. Dolayısıyla cedel ilmi bu yüzyılda tamamıyla devre dışı kalmış ve söz konusu ilim onun yerini almıştır.

Çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR'e, Çalışmamızın müsveddesini baştan sona kadar okuyup katkı sunan Yrd. Doç. Dr. Şerafettin ADSOY ve Yrd. Doç. Dr. Ramazan KORKUT'a, tezin düzenlenmesine katkı yapan Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR ve Yrd. Doç. Dr. Abdunnasır SÜT'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca beni okumaya sevk eden ebeveynime, bende emeği olan hocalarıma ve yuvamın her bir ferdine de teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

Fıkıh usulü, meseleci (kazuistik) bir özelliğe sahip olan fıkıh ilmini, küllî ve mücerret/soyut kâidelerle ifade edip, onu normatif bir bilim dalı haline getirerek tenkit ve münâzara yöntemini de öğretmiştir. Bu tenkitçi bakış açısı her şeyden önce fıkıh usulünün tedvinini etkilemiştir. Bu bağlamda tümdengelim (dedüksiyon), tümevarım (istikra-endüksiyon) ve bu iki yöntemin mezc edilmesinden oluşan metodlarla birçok eser kaleme alınmıştır.

Değişik sonuçları doğuran farklı usûlî metodların kullanılması neticesinde, usûlde “cedel olgusu” ortaya çıkmıştır. Cedel ilmi, farklı açılardan olaylara bakma perspektifini kazandırmakta ve farklı ihtimalleri ortaya atma özelliğini bahşetmektedir. Bu da yapılan hataları görüp tashih etme ve farklı fikirler arasında tercihte bulunup en doğru sonuca ulaşma yeteneğini vermektedir. Bu şekilde varılan sonuçlar, usûlün de nihaî hedefi olan nâzır/*müctehid-cedelciyi* tatmin ettiği gibi münâzır/*cedeldeki muhatabı* da ikna ve/veya ilzam etmektedir. Böylece fıkıh usulü ve cedel disiplinleri arasında nazarî ve amelî boyutta münasebet oluşmaktadır. Bu münasebetin nazarî boyutu *kavramsal, temellendirme ve diyalektik üslûp* ekseninde şekillenmektedir.

Söz konusu münasebetin amelî boyutu ise *asıl ve ma'kûlu'l-asıl* etrafında öbeklenen deliller ile *istidlâl ve tercih* çerçevesinde belirlenmektedir. Fıkıh usulü, söz konusu delillerin her birini ortaya koyup istidlâl sırasındaki hiyerarşiyi gösterirken cedel, aynı delillerin hüccet oluşuna ve o delilleri işleme sokma biçimlerine yöneltilen itirazları ele almakta ve bu itirazları bertaraf etme yöntemini göstermektedir. Cedelin anılan işlevi fıkıh usulünün iki sac ağından birini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü, Cedel İlmi, Diyalektik, Nâzır, Münâzır.

ABSTRACT

The fiqh method, which originated in Shar'i provisions and also deals with the Shari'i proofs, had to be confined to investigating and recording the sources that informed the courts before the request. However, with the understanding and interpretation of the nass, the fiqh way became a radical and systematic way of thinking. With this identity that the fiqh way has gained, the resources, principles and boundaries of the İstinbat (To reveal a secret word from a word or a work) have been determined and functioned as scientific discipline in a way that is appropriate for the target and true.

The fiqh scholarship, which has a Kazuistic (questioner) characteristic, has gained a normative scientific discipline by expressing basic and nominative principles by means of fikih method. While performing his real function with this characteristic, he has pioneered the method of criticism and debate. Due to its critical nature, it requires the provision of fiqh methodology. Accordingly, the deduction or the induction method and with a combination of these two methods, alot of work has been brought out. using different procedural methods, as a result of different outcomes, the necessity of the dialectics has been compulsory. Cedel offers the opportunity to gain a different perspective on events and to gain a different perspective. Satisfying and persuading pros and cons, in fact, the relation between the fiqh way and the Cedel has been in a way like the relationship between the theoretical and the working dimension. The fiqh way reveals each of the evidences emerging in this frame and reveals the hierarchical order while providing İstidlal (proofs). On the contrary, Jedel gives the necessary responses by addressing the objections directed to the ways in which these evidence are formulated and processed. This function, which Jedel had realized, existed in the essence of the fiqh methodology and constitutes one of its two supporting legs.

Key Words: Fiqh Methodology, Cedel Scholarship, Dialectics, Nâzır, Münâzır.

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
- a.g.m. : Adı geçen makale
- AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- b. : Bin, İbn (oğul)
- bt. : Kız
- b.y. : Baskı yeri yok
- bkz. : Bakınız
- çev. : Çeviren
- DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- EÜİFDE : Ersiyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- h. : Hicri
- m. : Miladi
- m.ö. : Milattan önce
- MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
- MÜİFVY : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar
- ö. : Ölüm tarihi
- s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem
- sy. : Sayı
- SÜİFD : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- TDVY : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- t.y. : Baskı tarihi yok
- thk. : Tahkik eden
- y.y. : Basım yeri yok
- v. : Varak
- vb. : Ve benzeri
- vd. : Ve diğerleri

GİRİŞ

1. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Cedel, diğer alet ilimleri gibi insanoğlu için fitrî bir olgudur. Her yaştaki insan grubunun günlük diyaloglarında cedeli kullanması ve münâzara sanatına uygun olarak çocuklar arasında dahi tartışmaların yaşanıyor olması bunun açık bir göstergesidir. Bu nedenle bilginler, diğer alet ilimleri gibi cedeli yoktan ortaya çıkarmamış, belki fitratlarda var olan bu sanat için isimler belirleyerek belli bazı kural ve kaideler halinde ortaya koymuşlardır. Cedel ilmi, tarihî serencamı içinde değişik dönem ve medeniyetler tarafından çeşitli ilave ve değişikliklere uğrayarak bugünkü halini almış bulunmaktadır.

İslâm âlemi bizzat Kur'an-ı Kerim'le cedelle tanışmıştır. Kur'an, önceki peygamberlerin ümmetleriyle yaptıkları cedel örneklerini aktarmakla dikkatleri cedel yöntemine çekmiştir. "Onlarla en güzel şekilde tartış."¹ gibi birçok âyetle de cedeli emr etmiş ve emredilen cedel yönteminin kurallarını göstermiştir. Bu ilkler doğrultusunda Hz. Peygamber (s.a.v.) hasımlarıyla tartışmalarda bulunarak onları en güzel öğüt ve hikmet dolu bir üslûpla Allah'ın yoluna davet etmiştir. Bu nebevî tartışma örneklerini, İsrâ,² Araf,³ İbrahim⁴ ve Furkân⁵ sureleri ile siyer kaynaklarında görmek mümkündür. Sahâbe dönemiyle birlikte de cedel, hem itikadî hem de fikhî problemleri tartışmada gösterilen kurallar ve ahlakî ilkelerine uygun bir şekilde uygulanmıştır. Nitekim Sahâbe birbiriyle munâzara yapmış, birbirinin deliline itirazda bulunmuş ve şer'î kaynakları farklı kurallar dâhilinde anlayıp uygulamıştır.

Böylece diyebiliriz ki İslâm'da cedel sanatının temel kaynakları Kur'an, Sünnet ve Sahâbe'nin uygulamasıdır. İslâm topraklarının genişmesi ve yeni problemlerin ortaya çıkmasıyla birlikte cedel daha fazla ilgi odağı haline gelmiştir.

¹ Nahl 16/125.

² İsrâ 17/90, 91, 92.

³ Araf 7/188.

⁴ İbrahim 14/11.

⁵ Furkân 25/10, 11.

Bu nedenle cedel, erken dönemden itibaren İbn Abbas'la (ö. 68) birlikte değişik dâhilî ve haricî firkalara karşı kullanılmıştır. Ömer b. Abdulaziz (ö. 101) ile birlikte de çok erken dönemden itibaren cedel alanında eserler verilmiştir.

Artarak devam eden bu ilgi nedeniyle değişik disiplinlerde yetişmiş Müslüman bilginler, her bir disipline hâs bir cedel yöntemini kurarak ona önemli katkılar sunmuşlardır. Bu meyanda dil, usûl vd. âlî ve 'alî ilimlerinde tebarüz eden bilginler, bu ilimlere uygun olarak cedel sanatını geliştirmişlerdir. Böylece genel anlamındaki cedelin tüm disiplinlerle ilişkisi olduğu gibi, her disiplinin bilginleri ona özgü cedel yöntemini de geliştirmişlerdir.

Müslüman bilginler arasında cede en fazla katkı yapan ve ona dair en çok eser veren kuşkusuz fıkıh usulü bilginleridir; çünkü bu bilginler, eserlerinde görüldüğü gibi öne sürdükleri görüşlerin, kendilerini tatmin, muhataplarını da ikna edecek sağlamlıkta olmasına özen göstermiş ve konuların gerek arzı gerekse delillendirmesini cedel üslûbu ve anlayışı üzerine bina etmişlerdir. Zira cedel ile her türlü istidlâle ulaşılabilen ve soru-cevap silsilesi son noktasına kadar araştırılabilmektedir. Dolayısıyla cedelle varılan sonuç, her türlü hatadan arındırıldığı için tatmin ve ikna edici olabilmektedir. Ayrıca usulcüler, usûlî cedel alanında değişik cedel yöntemlerini geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerin çoğunun konu edindiği cedel, usûl ve fıkha özgü iken bazı yöntemlerin gün yüzüne çıkardığı cedel tüm ilimlere uyarlanabilir mahiyettedir. Ayrıca konuya dair kaleme alınan eserlerin çoğunda fıkıh ve fıkıh usulü cedelleri birlikte ele alınırken bazı eserlerde fıkıh usulüne özgü olan cedel ele alınmıştır. Böylece cede dair yazılan eserlerin çoğunda usûl ve fıkıhtaki cedel, başka bir deyişle usûlî ve fikhî soru/itiraz ve cevaplar bir arada ele alındığı gibi, cedeli genişçe ele alan fıkıh usulü literatüründe de aynı soru ve cevaplara değinilmiştir. Bunun yanı sıra ekollerin tercih ettiği ve/veya onların genel kabul gören görüşleri yanında pek çok farklı ve bireysel görüşlere de yer verilmiştir. Dolayısıyla usûl ve fıkıh bilginlerinin ele aldığı cedelî konuların tamamı, fıkıh usulü ile alakalı olmadıkları gibi bireysel birçok görüşü aktarmakla da adeta bir ansiklopedi görevini görmüşlerdir. Konuyu bu haliyle ele adığımızda konumuzun sınırlarını aşacağından çalışmamızda bazı tahdid ve sınırlardırmalara gitmeyi tercih ettik. Şöyle ki, cedelin işlendiği fıkıh usulü literatürünün yanı sıra çoğu fikhî ve usûlî cedel eserlerinde, fıkıh ve fıkıh usulü cedelleri birlikte ele alındığı için biz,

araştırmamızda usûlü ilgilendiren konu ve meseleleri tespit edip usûlî yönünü ve/veya usûl ile olan irtibatını ortaya koymaya çalıştık. Bu cümleden olmak üzere mezkûr eserlerde Kitap ve Sünnet çeşitleriyle yapılan istidlâle yöneltilen itirazların sayısı sekiz olarak tespit edilmiştir. Yaptığımız araştırma sonucu bu itirazlardan dördünün fikhî, dördünün de fikhî usulünü ilgilendirdiğini tespit ettik ve çalışmamızda sadece fikhî usulünü ilgilendiren bu dört itirazı ve cevaplarını ele almaya çalıştık.

Çalışmamızda yapılan bir diğer sınırlandırma, ele alınan delil çeşitleriyle alakalıdır. Usûlî cedel eserlerinde ele alınan deliller, *asıl* ve *ma'kûlû'l-asıl* kapsamında sınıflandırılmıştır. Ayrıca lâfızlardan *hâss*, *âmm*, *zâhir*, *mücmele* vb. kelimere değinilmektedir. Deliller arasında yer verilen *istishâbü'l-hâl* ve anılan elfâz, tamamen fikhî cedelini yani şer'î hükümleri tartışan kısmı ilgilendirmektedir. Bu sebeple biz çalışmamızda onlar üzerinden yapılan tartışmaları ele almadık. Başka bir sınırlandırma da ilgili literatürde farklı ekollerin genel kabulleri yanında, birçok âlimin şahsî görüşleri de aktarılmaktadır. Biz çalışmamızın hacmini de gözeterek ekollerin genel kabulleri üzerinden yapılan değerlendirmeleri, usûl ve cedel çerçevesinde analiz etmeye ve örneklerini zikretmeye çalıştık. Bu açıdan bu çalışmamız, yalnız fikhî usulü ve cedel arasında ilişkiyi tespit eden bir çalışma olup akademik düzeyde ilk çalışma özelliğini taşımaktadır.

Çalışmamızda fikhî usulü ve cedelin ilişki içinde olduğu noktaları tespit etmeye çalıştık. Bu ilişkinin tarihî seyrini, nazari ve amelî boyutunu ortaya koymaya gayret ettik. Araştırmamız bir taraftan bu meyanda birtakım bilgiler sağlarken, diğer taraftan klasik fikhî usulü ve cedelinde kullanılan dili anlamaya ve terimlerin muhtevasını kavramaya dair katkı sunacağını ümit etmekteyiz. Ayrıca diğer alanlarda olduğu gibi durağan hale gelen usûl ve fikhî alanının, bu çalışmayla birlikte yeni bir hareketliliğe ve canlılığa tanıklık edeceğini ummaktayız. Her alanda olduğu gibi ilk dönemden itibaren fikhî ve fikhî usulü alanlarında da büyük bir mesafenin katedilmesi ve ciddi çalışmaların ortaya konulması, bunun ötesinde birçok bilginin yetişmesi, büyük oranda cedelin düşünce sahasına getirdiği sinerji ile mümkün olmuştur. Zira ilk dönem âlimleri, derslerini diyalektik üslûpla işleyip ders halkalarını ve ilim meclislerini adeta bir laboratuvar gibi işletiyorlardı. Bu yöntemle yetişen öğrenciler, taklitten kurtulup özgün fikirler ortaya koyan birer bilgin oluyorlardı.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

A. ARAŞTIRMANIN AMACI

Allah'ın hâlifesi olarak yaratılan ve dünyayı imar etmekle memur kılınan insanın zekâ ve kavrayış biçimi, ilim, sanat ve meslek becerisi farklı olduğu gibi duygu, tepki ve eğilimlerinin de farklı olması tabiidir; çünkü farklılık olmadan insan düşünüp üretemediği gibi toplum da monoton ve durağan bir hayata mahkûm olacaktır.

İnsanın duygu ve tepkisinin farklı olması, olaylara yaklaşım biçiminin de farklı olmasını beraberinde getirmektedir. Buna bağlı olarak ortaya çıkan hadiselerle karşı bazı insanlar daha katı, bazıları daha yumuşak, bazıları da mutedil bir tavır takınabilmektedir. Nitekim Halife Mansur, rivâyet koleksiyonuna dair bir kitap yazmasını talep ettiği İmam Mâlik'e (ö. 179), "İbn Ömer'in (ö. 73) katı görüşlerinden, İbn Abbâs'ın (ö. 68) ruhsatlarından ve İbn Mes'ûd'un (ö. 32) da aykırı düşüncelerinden sakın ve orta görüşlere yer ver"⁶ şeklindeki bir tavsiyede bulunması, söylediklerimizi kanıtlamaktadır.

İnsanı ilgilendiren tüm bireysel ve toplumsal ilişkileri İslâmî çerçevede düzenlemek, vuku bulan olaylara dinin ön gördüğü şekilde hüküm üretmek üzere vahyedilen naslar, ilahî hikmetin gereği olarak farklı şekilde anlaşılmaya ve yorumlanmaya müsait bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla nasları anlamaya ve yorumlamaya çalışan hukukçular arasında ihtilâfın meydana gelmesi hem dinî hem de beşerî bir zarurettir. Zaruret arz eden şeyleri ortadan kaldırmaya çalışmak veya tek tip düşünceyi dayatmak dinî realiteye ve fitrata uymayan bir davranıştır. Bunun bir yansıması olarak Halife Mansûr *Muvatta*'yı kanunlaştırıp ülke genelinde bir kodifikasyon yapmayı İmam Mâlik'e teklif edince o, ilim çevrelerinin tamamının hakikati arama gayreti içinde olduğunu belirterek bu teklifi kabul etmemiş ve bölgesel farklılıkların gerektirdiği çeşitliliğin önüne set çekilmemesini tavsiye etmiştir.⁷

Böylece dinî ve beşerî bir zaruret gereği meydana gelen ihtilâfların önüne set çekilmediği gibi furû' alanında farklı düşünceler Sahâbe döneminden beri

⁶ ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdalbaki, *Ebhecü'l-mesâlik li şerhi Muvatta'i'l-İmam Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1.baskı, Kahire 2003, I, 62.

⁷ ez-Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik*, I, 62.

İslam muhitinde hep olumlu bir şekilde karşılanmıştır. Yaşanan mezkûr ihtilâflar fazla sorun edilmemiş ama Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra biri kaynakları tespit, diğeri tespit edilen kaynakları sahih bir şekilde yorumlama esaslı iki önemli sorun ortaya çıkmıştır. Müslüman bilginler, ilkinin halletmek için isnâdı sorgulamış, ikincisini çözmek için de fıkıh usulü ilmini tedvin etmişlerdir.

Tefsir, hadis, kelâm ve diğeri dinî ilimleri sağlam bir metodolojik zemine oturtan fıkıh usulü bilgisi, ictihadın en önemli şartlarından biri sayılmaktadır. Nitekim bu şartın sıkı sıkıya gözetilmesinden dolayı, ictihad ve hüküm istinbatı keyfilikten uzaklaşıp metodolojik bir zeminde yapılması sağlandığı gibi, fıkıh ilminin gelişmesine ve birçok ekolün ortaya çıkmasına da öncülük etmiştir. Ayrıca metodolojik düşünceye öncülük eden usulcüler, İslâm tarihi boyunca ümmete hep öncülük etmiş ve tecdid noktasında önemli görevler ifa etmiştir. Bu nedenle İmam Gazzâlî (ö. 505), "*İlimlerin en üstünü, akıl ve vahyin, fikir ve şerî'atın uyum içerisinde beraber bulunduğu, fıkıh ve usûlü'l-fıkıh'ın da içerisinde yer aldığı, ilimdir*"⁸ demiştir.

Usûl-i fikhın, mezheb ve meşrep taassubunun baskısı altında kalmaktan kurtardığı ve metodolojik düşünme yetisini kazandırdığı usulcünün objektif bir şekilde gerçeği ortaya çıkarması, ortaya attığı fikri, bir diyalektik disiplin içinde sentezlemesiyle doğrusal bir ilişki içindedir. İlk dönem usûl eserlerinde dahi görüldüğü üzere gerek diyalog şeklinde gerekse direkt vurgularla muhalif fikirlerin bir ilmî disiplin içinde tenkit edilmesi, taklitçi anlayışı reddeden bu özgürlükçü anlayışın bir yansıması olsa gerek. Bu usûlî anlayış ve özgürlükçü perspektif neticesinde de usûlde cedel olgusu ortaya çıkmıştır.

Böylece usûlî cedelin içeriğini, fıkıh usulünde ele alınan konuların oluşturmasına paralel olarak cedel ilmi, fıkıh usulünde ele alınan hukukun ilke ve kaidelerini, her türlü itirazdan arındırıp sağlam bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu da hukukî kanıtların (usûl) her türlü itiraz ve hatadan arındırılıp inandırıcı bir şekilde ortaya konulmasını sağlamış ve dolayısıyla cedel yöntemi sayesinde her ekolün bilginleri, mezheb yöntemine ve istidlâl metodolojisine yöneltilen itirazları bertaraf etmiştir. Nitekim usulcüler, usûl eserlerinde hemen hemen her konuya dair usûl

⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, thk. Muahmmmed Abdusselam Abduşşâfi, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1.baskı, 1993, s. 4.

kaidelerini tespit ettikten sonra, onlara yöneltilebilecek itirazlara, bu itirazları defetme yöntemine ve def/cedel esnasında takip edilmesi gereken âdâb/ahlakî ilkelere değinmeleri, cedelin usûl için ne kadar hayatî öneme sahip olduğunu hatta onun için vazgeçilmez bir disiplin olduğunu göstermektedir. Bu öneminden dolayı bazı istisnalar olmakla birlikte tüm usulcüler, cedeli önemsemiş ve usûlî kanıtların hem “nâzır”a hem de “münâzır”a hitap edecek sağlamlıkta olması gerektiğini vurgulamışlardır.

Fıkıh usulünün metodolojik bir zeminde ortaya çıkmasını sağladığı ve itibar kazandırdığı farklı fikir ve düşünceler, cedel ve münâzara ilminin âdâbı doğrultusunda müzâkere edilmiş, tartışılmış ve en doğru kaidelerin ortaya konulmasına gayret edilmiştir. Bu âdâb sayesinde fikirler serinkanlı bir havada tartışılmış, uygun bir dil ve üslûbun kullanılması sağlanmış ve yeni hakikatler ortaya çıkartılmıştır. Ayrıca cedel disiplininin âdâbları doğrultusunda yapılan seviyeli tartışmalarla ihtilâf kültürü toplumda yer edinmiş ve ihtilâflar özümseme rahmete dönüşmüştür. Cedel sayesinde ihtilâfin içselleştirildiği devirlerde meseleler seviyeli bir üslûp dâhilinde ve şahsiyetler incitilmeden tartışılmıştır. Böylece cedel âdâbının kontrolünde icra edilen tartışmalarda, egoları şişirmek yerine, hakikatin ortaya çıkması asıl amaç haline gelmiştir.

Fıkıh usulü ve cedel ilimlerinin anılan amaç ve fonksiyonu göz önüne alındığında, bugünkü şartlar çerçevesinde özellikle dinî meselelere dair akıl yürütme ve yaşanan tartışmaların arzulan düzeyde icra edilmesi için, bu ilimlere her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Özellikle günümüz İslâm toplumunda meydana gelen olumsuzlukların büyük kısmının temelinde mezhep taassubunun yattığı bir gerçektir. Söz konusu taassubun ortaya çıkmasına yol açan ve devam etmesine imkân tanıyan ana unsur ise bilginin tek ve değişmezliği anlayışıdır. Şiddet ve çatışmayı kaçınılmaz hale getiren bu anlayış karşısında farklılıkların varlığına imkân tanıyan cedel ilmine olan ihtiyaç daha iyi hissedilmektedir. Ayrıca günümüz seküler cenahın “diyalektik” adı altında büyük bir itina ile üzerinde durduğu cedel konusunda dini temsil edenlerin bîgâne kalmaması gerekmektedir. Günümüzde geliştirilen psikoloji, propaganda, reklâm gibi gonular da cedel çerçevesinde mütâla edilmektedir. Böylece değişim ve dönüşümün baş döndürücü hızda geliştiği çağımızda farklılık ve renkliliğin de

gerçekleştiği bir hakikattir. Bu renklilik ve çeşitliliğe karşılık vermek hatta bu duruma yön verebilmek ancak geçerli olan alternatifleri ortaya koymakla mümkün olacaktır. Bu tarz alternatiflerin ortaya konulması da uygun ve geçerli metotlar kullanmayı zorunlu kılmaktadır. Bu düşünce doğrultusunda ihtilâf kültürünü topluma yerleştirmek, günümüzde üzerinde çalışılan uygun bir dinî dil oluşturmak, çeşitlilik ve renkliliğin ortaya çıkmasına küçük de olsa bir katkı sağlama adına bu çalışmamızda fıkıh usûlü ile cedel ilmini konu edindik. Çalışma çerçevesinde söz konusu ilimlerin önem, işlev ve ilişkilerini ele almaya çalıştık.

B. YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

1. Araştırmanın yöntemi

Herhangi bir konu ele alınırken, o konunun içeriği ne kadar önemliyse konuyla ilgili sorunları ele alma yöntemi de en az o kadar önem arz etmektedir; çünkü yapılan açıklama ya da ulaşılan sonuç ile ortaya konan verinin, açıklamayı yapan bireyle sınırlı kalmayıp geniş bir çerçevede değer ifade etmesi kullanılan usûle bağlıdır. Bu sebeple tarih içerisinde umuma yönelik veya umumu ilgilendiren hususlara dair yapılan açıklamalar, daha işin başında belirlenen bir metot ve yolla belirlenmektedir. Bu düşünce anlayışı bağlamında çalışmamızın yöntemini şu şekilde belirledik:

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş kısmında tezin amacı ve takip edilen metoda dair bilgi verilmiştir. Birinci bölümde fıkıh usulü ile cedel ilmi arasındaki ilişkinin tarihî seyri detaylı bir şekilde ele alınmış ve konunun genel bir çerçevesi çizilmiştir. İkinci bölümde fıkıh usulü ile cedel arasında gerçekleşen ilişkinin nazarî boyutu kavramsal, temellendirme ve diyalektik üslûp ekseninde; amelî boyutu ise asıl, ma‘kûlû'l-asıl delilleri, istidlâl ve tercih çerçevesinde ele alınmıştır.

Araştırma konusunun hem iki farklı disiplini ilgilendiren bir nitelikte olması hem de içerik olarak cedelde farklı metotların kullanılması bir takım zorlukları beraberinde getirmektedir. Bu zorluğun aşılması için konu örneklerle desteklenmiştir. Ayrıca konumuz çok sayıda kavram örgüsünü içinde

barındırmaktadır. Bu nedenle konunun açıklaması esnasında, kavramsal boyutu koruma hassasiyetinden dolayı, kullanılacak olan özel kavramların orijinal şekli kullanılmıştır. Ancak ilk geçtikleri yerde, gerekli görüldüğünde, –şayet varsa– güncel kullanımları gösterilmiştir.

Kişilerin vefat tarihleri, ilk geçtikleri yerde hicrî yıl olarak verilmiştir. Yine müellif ve eserlerin isimleri, ilk geçtikleri yerde künyeleriyle, daha sonra da meşhur olan kısaltmalarla tekrarlanmıştır. Çalışmayla ulaşılan önemli bulgulara sonuç bölümünde değinilmiştir.

2. Araştırmanın Kaynakları

Klasik dönemde doğrudan fıkıh usulü ve cedel arasındaki ilişkiye dair yazılan herhangi bir eser bulunmadığı gibi, modern dönemde de bu ilişkiye yönelik eser kaleme alınmamıştır. Akademik düzeyde de böyle bir ilişkiyi konu edinen herhangi bir esere rastlamadık. Biz fıkıh usulü ve cedel disiplinleri arasındaki ilişki noktalarını, söz konusu iki disiplinin zengin literatüründen araştırarak tespit etmeye çalıştık. Bu nedenle fıkıh usulü ve cedel ilimleri arasındaki ilişkiyi araştırırken ulaşabilen tüm kaynaklara başvurulmuştur. Özellikle fıkıh usulü, cedel ve hilâf ilimlerini ele alan eserlere daha fazla müracaat edilmiştir. Araştırmada en çok başvurulan kaynaklardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: İmam Şâfiî, *er-Risâle*; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*; Debûsî, *Tesisü'n-nazar*; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*; Şirâzî, *el-Me'ûne fî'l-cedel*, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh* ve Şerhi; Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-cedel* ve *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*; Serahsî, *Temhîdu'l-usûl*; Bacî, *el-Minhâc fî tertibi'l-hicâc*; İbn Akîl, *el-Cedel fî'l-usûl* ve *el-Vâdih fî usûli'l-fıkh*; Âmidî, *Gâyetu'l-emel fî İlmi'l-cedel*; Ebû Munahammed Yusuf el-Cevzî, *Kitabu'l-idâh li kavânini'l-istilâh*; İbn Kudame, *Ravzatü'n-Nazır ve cünnetü'l-münâzır*; Necmuddin et-Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel* ve *Şerhu Muhatasari'r-Ravze*; İbn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*; Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde*.

BİRİNCİ BÖLÜM

USUL-CEDEL İLİŞKİSİNİN TARİHİ ARKA PLANI

1. USÛL İLMİNİN MAHİYETİ, ÖNEMİ ve GAYESİ

Klasik teoriye dair yazılan eserlerin hemen başında ilgili disiplinle alakalı bir takım metodolojik yöntem ve ilkelere yönelik açıklamalarda bulunulur. Bu açıklamalar “mukaddime” başlığı altında incelenmektedir. Bu bölümde ele alınan konular ve yapılan açıklamalarla, eserlere ilmî bir hüviyetin kazandırılması, tedvin edilmek istenen disiplinin sağlam bir teorik zemine oturtulması, bilinçli bir şekilde konuya başlamanın sağlanması ve söz konusu mevzûyu tahsil etmenin kolaylaştırılması hedeflenmektedir. Biz de bu metodu takip edip, fıkıh usulünün mahiyet, önem ve gayesini açıklarken, konuyla ilintili olan önemli ilkelerine değineceğiz. Bir ilmin mahiyetini ortaya koyan “konu”yla birlikte “tanım”ıdır. Bu sebeple tanım ve konu (mevzû) ilimlerin başlama ilkerinin en başında zikredilmekte hatta onlar bilinmeden ilme başlamanın imkânsız olduğu belirtilmektedir.⁹ Bu sebeple konuyu anlaşılır kılan ve fıkıh usulünün mahiyetini ortaya koyan fıkıh usulünün tanım ve mevzû/konusunu açıklayarak konumuza başlamak istiyoruz. Daha sonra da konunun vuzuha kavuşmasına katkı yapan fıkıh usulünün mesâil/problemleri, kaynakları, vâzı¹, gayesi, hükmü ve yöntemlerine değineceğiz.

1.1. Fıkıh Usulünün Tanımı

İlim kavramı, tedvin edilen ilimler bağlamında üç boyutta kullanılmaktadır. Bu tarz kullanım, değişik şekilde ilim tanımlarının yapılmasına yol açtığı aşikârdır. Bu kullanımlar ve fıkıh usulünün tanımına olan yansımalarını şöyle özetlememiz mümkündür:

a. İlimde öğretilen meselelerdir; Buna göre ilmin hakikati yani ilimin vaz⁶ edildiği mâna, cihet-i vahde zâtî veya arazî ile tasavvur edilen meseleleridir. Tedvin edilen ilimlerde kabul edilen ağırlıklı görüş bu yöndedir. Bu nedenle usûlü'l-fıkıh

9 Râzî, Muhammed b. Ömer, *Şerhu's-Şemsiyye* (Şurûhu's-Şemsiyye içinde), el-Mektebetü'l-Mahmûdiye, İstanbul. I, 39; Tefâtânî, Mes'ûd b. Ömer, *et-Telviḥ Şerhu't-Tevdih*, Mektebetü Sabîh, Mısır, I, 12.

ağırlıklı olarak ya kavâid veya turuk/deliller ile tarif edilmektedir.¹⁰

b. Söz konusu meselelerin idrak (tasdîk-onaylama) edilmesidir; Buna göre ilmin mahiyeti meselelerin tasdikinden ibarettir. İlmin mahiyetini bundan ibaret gören bilginler, usûlü'l-fikhı ya ilim veya ma'rifet ile tarif etmektedirler. Nitekim İbnü'l-Hâcib (ö. 646) fıkıh usulünü ilim ile (...العلم بالقواعد)¹¹, Kâdî Beyzâvî (ö. 785) de ma'rifet ile (...معرفة دلائل الفقه)¹² tarif etmektedir.

c. Meselelerin bilgisinin tekrar edilmesinden elde edilen ve “istihdâr meleke”si diye isimlendirilen melekedir.¹³ Fıkıh usulü melekeye isim olması itibariyle “Bilinmesiyle fikhın istinbâtına ulaştıran kâidelerden meydana gelen melekedir”¹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak Abdurrahman el-Bennânî (ö. 1198), ilmin melekeyle tanımlanamayacağını söylemektedir.¹⁵

Görüldüğü gibi ilim kavramına farklı anlamların yüklenmesine paralel olarak diğer ilimler gibi fıkıh usulü de farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ayrıca mezkûr üç boyuttan hangisi “mevzu‘u leh” (ilmin vaz‘ edildiği şey)se ilmin hakikati de odur. Birinci kullanılışa göre her ilmin hakikati, o ilimde öğretilen meseleler iken ikincisine göre bunların tasdikleri/konu ve yüklemeleri arasındaki nispetin vaki olup olmadığını idrak etme, üçüncüsüne göre de anılan melekedir. Buna bağlı olarak fıkıh usulü için konu, gaye ve meseleler bakımından çeşitli tanımlar yapılmıştır. Daha sonra değineceğimiz tanım, konu eksenli bir tanım olup büyük oranda usulcülerce benimsenmiştir.

10 Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, Müessesetü'r-risâle, 3.baskı, 1997, I, 80; Âmidî, Seyfeddîn Alî b. Ebî Alî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazak Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, I, 7; el-Merdâvî, Alaeddin Alî b. Süleymân, *et-Tahbîr Şehu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahmân Cibrin, Avd el-Karenî vd. Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2000, I, 173; Ebû Zûrâ, Ahmed b. Abdurrahim, *el-Gaysü'l-hâmi' Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1.baskı, 2004, s. 24.

11 İbn Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk, Alî Muhammed Mu'avvez, Dâru'l-kütüb, 1.baskı, Beyrut 1999, I, 229.

12 İsnævî, Abdurrahîm b. Hasan, *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vusûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1.baskı, Beyrut 1999, s. 7.

13 Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah, *Hâşiyetu'l-Bennânî 'alâ Şerhi'l-Mahallî*, Dâru'l-fikr, I, 24; Şirbînî, Abdurrahman, *Takrîrâtü's-Şirbînî'ala'l-Bennânî* (Hâşiyetu'l-Bennânî ile birlikte), I, 24; Attâr, Hasan b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Mahallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I, 45.

14 İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve Tahbîr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983, I, 30.

15 Bennânî, *Hâşiyetu'l-Bennânî 'ala Şerhi'l-Mahalî*, I, 34, 35.

Fıkıh usulü (أصول الفقه), “usûl” ve “fıkıh” kelimelerinden oluşmuş bir isim tamlamasıdır. Daha sonra bu izâfî mânadan alınıp belli bir ilim dalına alem/özel isim yapılmıştır. Bu ilmin mahiyetinin tam olarak anlaşılması için usûl bilginleri, *usûlü'l-fikh* terkiibini hem tamlama hem de özel isim olması hasebiyle tanımlamışlardır.¹⁶ Ancak İmam Gazzâlî ve Beyzâvî, tamlama itibariyle olan tanıma gerek olmadığını savunmuşlardır.¹⁷ Anılan her iki itibarla tanımlayanlar ise, hangi tanımın öne alınacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İbnü'l-Hâcib, İbn Kudâme (ö. 620), Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716) ve İbnü'l-Lehâm el-Hanbelî (ö. 803) lakab itibariyle olan tarifi öne alırken, cumhur tamlama itibariyle olan tarifi öne almaktadır.

Usûlü'l-fikh terkiibinin her iki cüzünün tanımlanmasına ihtiyaç olup olmadığı, varsa hangi cüzün önce tarif edilmesi gerektiği konusunda da görüş ayrılıkları mevcuttur. Fakat fikhin amaç, usûlün de araç olması, ayrıca İmam Gazzâlî'nin deyimiyile “usûl” kavramının anlaşılması, “fikh”ın anlaşılmasına tevakkuf etmesi, fikhin öncelenmesini gerektirmektedir.¹⁸

Usulcüler, fıkıh (الفقه) kelimesi için, mutlak anlamak, derin anlayış ve mütekelimin/konuşanın maksadını anlamak gibi üç farklı mâna zikretmektedir. Fakat dil¹⁹ ve nasslar²⁰ desteklediği için fikh kavramının, “mutlak anlamak” anlamında olduğunu söyleyen Âmidî'nin görüşü²¹ daha sağlıklı görülmektedir. Ayrıca bu görüşe göre fıkıh kelimesi mâna bakımından “müşterek-i manevî”, diğer görüşe göre ise lafız bakımından “müşterek-i lâfzî” müştektir. Oysa bu iki ihtimal söz konusu edildiklerinde, kavramla mânanın birbiri kadar olmaları esas olduğu için, kavramı müşterek-i maneviye yormak daha isabetli olmaktadır.²²

16 İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 1; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 17.

17 Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 5; Züheyr, Muhammed Ebû Nûr, *Usûlü'l-fikh*, Dârü'l-besâir, 1.baskı, Kahire 2007, I, 32.

18 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 5. Âmidî “usûlün muzâf, fikhin muzâfun ileyh olması ve muzâfun ileyh bilinmeden muzâfin bilinmemesi”ni fikhin tarifinin usûlün tarifine öncelemesine gerekçe olarak zikretmiş de Sübkî bu gerekçeyi kabul etmemiştir. Bkz. Sübkî, Takıyyüddîn Ebû'l-Hasan Alî b. Abdülkâfî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995, I, 20.

19 Bkz. Zeynuddin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yusûf Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1999, s. 242.

20 Nisa 4/78. Fıkıh özcüğü, bu ayette mutlak anlamak mânasında kullanılmıştır.

21 Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 6.

22 Bkz. Câmî, Abdurrahman, *el-Fevâidü'd-diyâiyye 'ale'l-Kâfiyye*, Salah Bilici Kitabevi, s. 35; Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti'tevhîd*, thk. Muhammed Salih el-Ğursî, Mektebetü'l-irşâd, 1.baskı, İstanbul 2007, s. 22.

İslâmî disiplinler birbirlerinden ayrılmadan önce fıkıh “mutlak faydalı bilgi” mânasında kullanılmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe’nin, “Fıkıh, kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir” şeklindeki tarifi, itikadî, amelî, ahlakî hatta dünyevî menfaat ve zararları bilmeyi kapsayacak şekilde oldukça şümullü bir mânada kullanılmıştır. Disiplinlerin birbirlerinden ayrılmasıyla fıkıh anlam daralmasına uğramış ve Ebû Hanife’nin tarifine *عَمَلًا* kaydı eklenerek “Kişinin amelî yönden menfaat ve zararına olan şeyleri bilmesidir”²³ şeklinde tarif edilmiştir. Ancak fıkıh yaygın olarak, “Tafsili delillerinden elde edilen şer‘î- amelî hükümleri bilmek”,²⁴ ya da “tafsili delillerinden elde edilen şer‘î amelî hükümlerin bütünü”²⁵ biçiminde tanımlanmaktadır.

Usûl (أصول), asl (أصل) kelimesinin çoğulu olup lügat ve usûl bilginleri onun için birçok mâna zikretmektedir. Ancak usûlcülerin çoğuna göre asl sözlükte, “üzerine kendisinden başkasının bina edildiği şey” ما بني عليه غيره anlamındadır. Aslı ilk önce bu şekilde tanımlayan Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’dir (ö. 463).²⁶ Ebu’l-Muzaffer es-Sem‘ânî (ö. 489), “Bazı şer‘î asılların akim/kısır olup, fer‘i kabul etmediklerini”

23 Bkz. Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd, *et-Tenkîh* (et-Tavzîh içinde) Mektebetü Sabîh, Mısır, I, 16.

24 İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, s. 11. Mezkûr tarif Şâfîlere aittir. Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 19. Bu tarifte fıkıh, ilim ile tarif edilmiştir. Fakat Bâkîllânî, fıkıhın zandan ibaret olmasından dolayı ilimle tanımlanmasını doğru bulmamaktadır. Cüveynî bu itiraza cevap vererek şöyle demiştir: Tarifte geçen “şer‘î amelî hükümleri bilmek”ten maksat müctehidin, hükmün sabit olduğunu zan ettiğinde onunla amel etmesinin vacip olduğunu bilmesi demek olduğunu, oysa müctehidin zannıyla amel etmesi kat‘î bir durum olup iki öncülde oluşan kat‘î bir delille sabit olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu delil şudur: “Bu, müctehidin kesin zannettiği bir hükümdür. Müctehidin kesin zannettiği hükümle amel etmesi vaciptir.” Küçük öncülün delili vicdan, büyük öncülün delili de icmâdır. Râzî ve Beyzâvî de bu cevapta Cüveynî’yi takip etmişlerdir. Bkz. Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyze, Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1997, I, 8; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 28, 29; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 38, 39; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 21.

25 Hallâf, Abdülvahhâb, *İlmu usûli’l-fikh*, 8. baskı, b.y., 1968, s. 11. Bu tanımlarda yer alan “hüküm” kavramı mantikî mânasında olup, bir şey hakkında müspet veya menfî bir yargıda bulunmak demektir. Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 20. Yargının kaynağına göre hüküm, aklî, hissî, tecrübî, örfî ve şer‘î gibi kısımlara ayrılmaktadır. Tanımda getirilen şer‘î kaydı şer‘î olmayan hükümleri dışarıda bırakmak içindir. *Amelî* kaydı ise *itikadî* ve *ahlakî* hükümleri dışarıda bırakmak içindir. Zira şer‘î hükümler itikadî, ahlakî ve amelî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İtikadî/inanç prensiplerinin tespit ve savunmasını kelâm ilmi; müminlerin gönül dünyalarını güzelleştirerek, “insan-ı kâmil” derecesine yükselmelerini amaçlayan ahlakî hükümlerin tespit işini de tasavvuf disiplini üstlenmiştir. İnsanların söylem ve eylemlerinden ibaret olan amelî hükümleri ise fıkıh ilmi konu edinmektedir.²⁵ Bkz. Zühaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî usûli’l-fikhi’l-islâmî*, Dârü’l-hayr, 2.baskı, Dımişk 2006, I, 19, 20. Tarifte geçen “tafsîlî” kaydını, usûlü’l-fikh tarifinde gelecek olan icmâlî kaydı ile birlikte değerlendireceğiz.

26 Bkz. el-Basrî, Ebu’l-Hüseyn Muahammed b. Alî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*, thk. Halil el-Mîs, Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1403, I, 5.

söyleyerek²⁷ bu tanıma karşı çıkmıştır. Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756) de, “Baba çocuğun aslıdır ama çocuk ona bina edilmez” diyerek söz konusu tanıma eleştirmiş ve Kaffâl eş-Şâşî’nin (ö. 365) geliştirdiği “başkasının kendisinden kaynaklandığı şey” (ما يتفرع عنه غيره) şeklindeki tarifi benimsemiş,²⁸ Zerkeşî de bunun en doğru tanım olduğunu ifade etmektedir.²⁹ İstilahta ise asıl şu mânalara gelmektedir:

1) Râcih –tercih edilen: “kelamda aslolan hakikattir” denildiğinde râcih kastedilir.

2) Kaide. Fakihler, “Zor durumda kalana murdarın mubah kılınması asla muhaliftir” sözündeki “asl”dan genel kaide manasını kast etmektedirler.

3) Makîs aleyh; üzerine kıyas yapılan mesele.

4) Delil. “Bu meselede aslolan icmâdır” denildiğinde “asl” delil manasındadır.³⁰

Usûl kavramı lügat ve istilahta aktardığımız mânalara gelmektedir. Tamlama terkinde lügat mânasında mı istilâhî mânasında mı kullanıldığı tartışmalıdır. Bazı usulcülere göre tamlama terkinde lügat mânasıyla kullanılmakta olup, istilâhî herhangi bir mânaya nakledilmemiştir. Lugavî mânada kullanıldığını söyleyenler arasında Pezdevî (ö. 482), Âmidî (ö. 631), Sadruşşerîa (ö. 747), Adududdîn el-Îcî (ö. 756), İbn Abdüşşekûr (ö. 1119), Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772),³¹ Ebu’l-Hasanât el-Leknevî (ö. 1304)³² ve Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974)³³ yer almaktadır. Buna göre usûl, “somut veya soyut şeylerin kendisine bina edildiği şey” demektir. Bu bağlamda usûlü’l-fikh, “fikhın kendilerine bina edildiği şer’î deliller” diye açıklanmaktadır. Fakat fikh; yani şer’î hükümler kendilerine bina edildikleri için buna, usûl kaideleri de ilave edilmelidir.

²⁷ Sem’ânî, Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavâti ‘u’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan, Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1.baskı, Beyrut 1999, I, 21, 22.

²⁸ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 20, 21. Asl için zikredilen mânaları görmek için bkz. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, s. 8. Sübkî, asl için yapılan diğer tanımları da eksik görerek eleştirmiştir. Ayrıca Sübkî şu önemli tespiti de yapmıştır: Dilciler, kitaplarında zikretmeseler de bunların asl kelimesinin sözlük mânaları olduklarını ve bu da dilcilerin değinmediği mânalara usulcülerin değindiğini göstermektedir. Bkz. Sübkî, *el-İbhâc*, I,20,21.

²⁹ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *el-Bahru’l-Muhît fi Usûli’l-fikh*, Dâru’l-kebtî, 1994I, 24, 25.

³⁰ Bkz. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 8; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 13; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 152, 153; Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdü’l-Fuhûl ilâ takiki’l-hak min ilmi’l-usûl*, thk. Ahmed Azve ‘Înâye, Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1.baskı, 1999, I, 17.

³¹ el-Bâhüseyn, Ya‘kub b. Abdilvahhâb, *Usûlu’l-fikh; el-had ve’l-mevzû‘ ve’l-gaye*, y.y., s. 26.

³² Leknevî, Abdulalî Muhammed b. Nizamuddîn, *Fevâtihu’r-rahâmût*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2002, I, 10.

³³ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlu’l-fikh*, y.y., s. 6.

Diğer bazı usûlcülere göre usûl kavramı tamlama terkinde lugavî değil, ıstilahî manasında kullanılmaktadır. Bu usûlcülerden bazılarında göre usûl kavramı delil mânasındadır. Bu görüşü benimseyenlerin başında İmam Hameyn el-Cüveynî (ö. 478), Gazzâlî, İbnü'l-Hâcib, Taceddîn b. Sübkî (ö. 771), Celaleddîn el-Mahallî (ö. 846), Şevkânî (ö. 1250)³⁴ ve bir diğer görüşlerinde Âmidî ve İcî, ayrıca birçok muasır usulcü gelmektedir.³⁵ Buna göre usûlü'l-fıkıh fıkıhın delilleri anlamındadır. Diğer bazılarında göre usûl “kaide” anlamındadır. Fakat kaide anlamında olduğunu söyleyenler, kaideden neyin kast edildiği konusunda farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Yahya er-Rühâvî el-Mısrî (ö. 942), mantığın birinci şekliyle fıkıh meselelerine delil getirilirken oluşturulacak kıyasın büyük öncülü olabilen tümel önerme anlamında olduğunu ifade ederken,³⁶ İbn Sübkî, “Şek ile yakîn zâil olmaz” gibi cüzâyât/tikellerin hükümlerinin kendisinden anlaşıldığı küllî kural anlamında olduğunu ileri sürmektedir.³⁷ Oysa bu anlamıyla kaide, usûl değil fıkıh konularından olmaktadır. Yaşanılan bu belirsizlik nedeniyle çoğu usûl bilgini, onu delil mânasına yormuştur. İbn Abdüşşekûr, asl kavramı ilme izafe edildiğinde delil anlamına geldiğini ve ayrıca “ilmin kaidelerinden kasıt ilkeleri değil problemleri olduğunu” ileri sürerek, aslın kaideyle açıklanmasına karşı çıkmıştır.³⁸ Usulün, terim anlamına yormasından kaynaklanan bu belirsizlikten dolayı kavramın, sözlük anlamında kaldığını söyleyenlerin görüşü tercihe değerlidir. Fakat onların bundan, “fıkıhın kendisine bina edildiği delil” mânasını kast etmeleri ve fıkıhın delil gibi usûl kaidelerine de bina edilmesi, delile kaidenin de ekleyip, fıkıh usulünün ikisinden de ibaret görülmesini gerekli kılmaktadır.

Usûlü'l-fıkıh “fıkıhın icmâlî delilleri” veya “kendileriyle fikhî hükümlere ulaşılan kaideler” olarak tarif edildiğinde onun lugavî/mürekkap ve lakabî mânaları birbirine tam olarak uyacaktır. Fakat daha sonra aktaracağımız usûlü'l-fıkıhın benimsenen tarifine göre mânaları tamamıyla olmasa da bazı yönlerden birbiriyle uyumaktadır; çünkü bu tanımda usûlün delillerden ibaret oluşuna iki kayıt daha eklenmiştir.

34 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I,17.

35 Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 13, 14; el-Bâhüseyn, *Usûlu'l-fikh*, s. 27.

36 el-Bâhüseyn, *Usûlu'l-fikh*, s. 28.

37 İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 1991, I, 12.

38 el-Behârî, Mühıbbullah b. Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübüt*, (fevâihü'r-rehamût ile birlikte), Beyrut 2002, I, 9, 10.

Usûlü'l-fikh, söz konusu delil ve kaideleri inceleyen disiplinin lakabı olması açısından değişik şekillerde tanımlanmıştır. Ancak usûlü'l-fikhın bir bilim dalı olarak muhteva ve ana konularını, amelî hükümleri tafsilî delillerden istinbat etme kaideleri; bu kaidelerden istifade etme yöntemleri; bu kaide ve yöntemleri kullanarak hüküm istinbat eden *müctehidin* sıfatları oluşturmaktadır. Getirilen tanımların çoğu bu muhtevayı karşılamadığı için yetersiz görülmüştür. Ancak Râzî'nin geliştirdiği tanım usûlü'l-fikhın mezkûr muhtevasını tam olarak karşıladığı için ondan sonra büyük ölçüde kabul görmüştür. O usûlü'l-fikhı şöyle tanımlamıştır: *İcmâl yoluyla fikhın yolları/delilleri, bu yollarla istidlâlde bulunmanın keyfiyeti ve onlarla istidlâlde bulunmanın halinin (şartlar) niteliğinden ibarettir.*³⁹

Bu tanım, aynı zamanda İslâmî araştırma metodunun yapısını da yansıtmaktadır. Buna göre araştırma metodu üç unsurdan oluşmaktadır; araştırmanın kaynakları, araştırmanın keyfiyeti/yöntemi, araştırmacının şartları. Bu metod asırlardan beri Müslüman'ın düşünce temellerini atmış ve modern çağda benimsenen bilimsel araştırma metodu da aynı unsurlardan meydana gelmektedir.

Tarifte yer alan “turuk”un tekili “tarik” olup, “kendisinde doğru bir şekilde düşünmekle medlûl/sonucu-şer'î hükmü bilmeye (ilim) ya da zan etmeye ulaştırın şey”⁴⁰ olarak açıklanmaktadır. Buna göre tarik hem kat'ı hem de zannı ifade eden delilleri kapsamaktadır. Delil ise bazı usûlcülere göre kat'î ve zannî olanı kapsarken, diğer bazı usûlcülere göre kat'î olana “delil”, zannî olana “emâre” denmektedir.⁴¹

39 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 80. Zerkeşî, usûlü'l-fikh, izâfî bir terkip olarak tanımlandığında “delil”, lakab olarak tanımlandığında ise “delilleri bilmek” olarak tanımlanması gerektiğini ve Râzî'nin bu tanımında da aynı mânânın kast edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bkz. *Bahru'l-muhît*, I, 41. Râzî bu tanımı geliştirirken, *el-Mahsûl'ün* kaynaklarından biri olan el-Basrî'nin el-Mu'temed eserinden istifade etmiştir; çünkü onun tanımı şu şekildedir: *İcmâl yoluyla fikhın yollarına, bu yollarla istidlâlde bulunmanın keyfiyetine ve bu yollarla istidlâlde bulunmanın keyfiyetine tâbi olan hususlarda akıl yürütmektir.* Tanımın son kaydını da “*Müctehidlerin isâbeti/doğruyu yakalamaları hususundan söz etmektedir*” şeklinde ifade edip müftî ve müstefî bölümünde de müctehidin sıfat ve şartlarını açıkladıktan sonra isâbet ve hata meselesini ele almaktadır. el-Basrî, *el-Mu'temed*, I,6, II, 357-360. Dolayısıyla ona göre bu son kayıt, *müctehidin şartlarında* düşünmek anlamına gelmektedir. Şu halde Râzî'nin söz konusu tanımı Basrî'den aldığı söylenebilir.

⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82; Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'l-delâil ve fusûli'l-ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Dâru'l-cîl, I. baskı, Beyrut 1992, s. 21.

⁴¹ Cüveynî, *et-Talhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Coleman-Nebâlî, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut, I, 131, 132; Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, I, 21; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 88.

Usûlü'l-fıkıhta incelenen delillerin bir kısmının kat'î, diğeri bir kısmının da zannî olması nedeniyle tanımın cami' olması için, *turuk* ifadesi kullanılmıştır.⁴²

Furû' ve usûl'ün tanımlarından anlaşıldığı üzere şer'î deliller "icmâlî" ve tafsîlî" olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kitab, sünnet, icmâ, kıyas, istishâb vb. şer'î-amelî hükümlerin tamamına soyut düzeyde kaynaklık eden ya da elde edilme yöntemini teşkil eden küllî delillere "icmâlî delil" adı verilir. Belirli bir meseleyi ele alan, sadece onun hükmünü bildiren delillere ise "tafsîlî delil" adı verilmektedir; örneğin, "Namazı kılın, zekâtı verin"⁴³, "Zinaya yaklaşmayın"⁴⁴, "Yolculukta namazın kısaltarak kılınması"⁴⁵ gibi delillerin her biri özel bir meseleyi ele almakta olup onun hükmünü gösterdiğinden tafsîlî delillerdendir.

Delillerin tafsîlî ve icmâlî gibi iki kategoriye ayrılması ve fıkıhın tafsîlî, usûlün de icmâlî delilleri konu edinmesi, fakih ile usûlcünün faaliyet tarzını göstermektedir. Şöyle ki, usûlcü önce hükümlerin icmâlî (küllî) delillerinin neler olduğunu tespit eder. Daha sonra bunların değerini naklî ve/veya aklî kanıtlarla ortaya koyup, istidlâl hususunda aralarında var olan hiyerarşiyi belirler. Meselâ, Kur'an, Sünnet, icmâ, kıyas, istishâb vb. delillerin hüccet olduklarını ve istidlâl esnasında aralarında bu sıralamanın gözetilmesi gerektiğini ortaya koyar. Ayrıca Arapçanın ifade tarzlarını (üslûbunu) ve şer'î kullanımlarını göz önüne alarak nasların muhtelif tarzlarda vârid olan sığalarının delâletine dair küllî hükümler beyan edip onlardan küllî kaideler oluşturur. Buna binâen yapacağı hassas istikra sonucu, "emir sığası vucûbu, nehy sığası tahrîmi ifade eder; âmm sığası bütün fertlerini kapsar" gibi küllî kaideleri vaz' eder. Fıkıhçı da belirlenen bu küllî kaideleri alıp tafsîlî delillere uygular ve onlardan mükelleflerin fiillerinin ve meydana gelen hâdiselerin hükümlerini istinbat/elde eder; örneğin, fakih namazın hükmünü tespit etmek istediğinde namaz ile ilgili olan şu tafsîlî delili *أقيموا الصلاة* "namazı kılın" inceler ve burada namazın "emredildiğini" görür. Bu durumda "emir vucûba delalet eder" şeklindeki emrin hükmünü açıklayan usûl kaidesini kullanır ve bilir ki buradaki

42 Zerkeşî, *el-Bahru 'l-muhît*, I, 39.

43 Bakara 2/43.

44 İsrâ 17/32.

45 Müslim, "Salât", 12, 691.

أقيموا emri, emredilen şeyin vâcip kılındığını göstermektedir. Böylece fakih, namazın vücûbuna hükmeder ve “namaz vaciptir” der.⁴⁶

1.2. Konusu (الموضوع)

Fıkıh usulünün mevzûunu açıklamadan önce genel olarak mevzûdan neyin kastedildiğini ve birden fazla şeyin bir disipline mevzû olup olamacağını kısaca açıklamak istiyoruz. Şöyle ki, tedvin edilen ilimlerde zapt edilmeleri zor olan eşyanın gârip/uzak nitelikleri değil zâtî/özel arazları/ilintileri dikkate alınmaktadır. Buna paralel olarak mevzû, “İlimde özel ilintileri incelendiği (bahs) şeydir”⁴⁷ şeklinde tarif edilmektedir. Bu tanım, mevzûnun, farklı meselelerin sınırlarını belirleyip onları bir disiplin haline getirdiğini göstermektedir. Bu nedenle ona “cihe vahde zâtî” denilmektedir. Gayenin de sınırlandırıcı olması sebebiyle ona “cihe vahde arazi” denmektedir.⁴⁸ Birden fazla şeylerin ilme mevzû/konu olup olmayacağı tartışmalıdır. Fakat gerçek şudur ki, zâtî farklılık gibi itibarî farklılık göstermekle aynı şey farklı disiplinlere; farklı iki şey de itibarî bir birlik arz etmekle aynı disipline mevzû olabilmektedir. İtibarî farklılığa sahip olan şeylerde ister zikredilsin ister zikredilmesin “haysiyet” kaydı kast olunmaktadır.⁴⁹ Şu halde, mevzûda murat olan haysiyet kaydı, zâtî gereği bir olan mevzûya sahip disiplinleri, itibarî farklılığa tabi tuttuğu gibi bir disiplinin farklı gibi görünen iki mevzûunu da itibarî bir birliğe kavuşturmaktadır. Ancak hem zât hem de itibarî olarak aynı olan bir şeyin iki disipline mevzû olması câiz değildir. Sadruşşerîa'nın (ö. 747) söz konusu konuya dair aksi yöndeki düşüncesi⁵⁰ doğru görülmemektedir.⁵¹ İki şeyin bir disipline mevzû olmaları, itibarî olarak birlik arzetmelerine tabidir. Ancak Sadruşşerîa'ya göre ilimde

46 Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 34; Şaban, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (çev.İ. K. Dönmez) TDVY., s. 31.

47 Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, thk. Câdullah Besâm Salih, Dâru'n-nûri'l-mubîn, s. 390, 391; Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Cürcânî*, I, 157.

48 Bkz. Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fenârî 'alâ İsâğocî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, s. 2, 3.

49 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 17.

50 Sadruşşerîa'ya göre değişik türde ilintileri bulunan aynı şey, birden fazla disiplinde incelenebilir. Böylece ona göre iki disiplinin mevzûu hem zâtî hem de itibarî olarak aynı şey olabilmektedir. Bu durumda disiplinlerin farklılaşması, söz konusu mevzûnun farklı türdeki ilintilerini incelemeleri itibariyledir. Şu halde ona göre disiplinler mevzûlarıyla farklılaştıkları gibi araz/yüklemleriyle de farklılaşmaktadır. Sadruşşerîa bu düşüncesinde yukarıda aktardığımız haysiyet kaydının bazen mevzûnun cüzü olabileceği yönündeki görüşüne dayanmaktadır. Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın bu görüşünü üç yönden eleştirmiştir. Detaylar için bkz. Sadruşşerîa, *et-Tevzîh* (et-Telvihi içinde), I, 43; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 43, 44; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 169.

51 Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 40, 41.

incelenen ilintiler iki şeye izafe ediliyorlarsa ve ilintilerin bazısı tamlanan diğer bazısı da tamlayandan kaynaklanıyorsa ikisi de müstakil olarak mevzû olabilirler. Bu iki durum dışında mevzûnun birden fazla olması câiz değildir. Ancak bir diğer görüşe göre mevzû hiçbir surette müteaddid olamaz.⁵²

Bu açıklamalardan sonra konumuza dönebiliriz. Fıkıh usulünün mevzûu, bazı bilginlere göre hüküm, bazılarına göre delil, bazılarına göre her ikisi, bazılarına göre delil, tercih ve ictihad, diğer bazılarına göre ise hüküm, hâkim, mahkûn aleyh (mükellef) ve ictihaddır. Böylece bu konuda beş görüş ön plana çıkmaktadır:

1. İmam Gazzâlî'nin görüşüdür. O, *Mi'yârü'l-ilm fi'lmî'l-mantık* kitabında fıkıh usulünün konusunu, "delillerle ispat edilmesi bakımından şer'î hükümler" olarak belirlemiştir.⁵³ Buna göre fıkıh usulünün konusu; *icâb*, *nedb*, *ibâha*, *hürmet* ve *kerahet* gibi teklîfî hükümler ile; *sebeb*, *şart*, *mânî*, *sıhhat*, *butlân* vb. vaz'î hükümlerdir. *el-Mutasfâ*'da ise fıkıh usulünü, hükümlerin delillerinden ve bu delillerin hükümlere delâlet etme yönlerinden ibaret görmektedir.⁵⁴ Bu tanıma göre Gazzâlî fıkıh usulünün konusunu "kendileriyle hükümlerin ispatlanması açısından deliller" olarak görmektedir. İmam Gazzâlî'nin mevzûya dair bu iki farklı görüşü ortaya atması, delil veya hükümden birinin mukayyed (kayıtlanan) kılınıp diğerinin kayıt yapılmasını gerektiren ve mevzûnun tanımında kast olunan "haysiyet"⁵⁵ kaydı sebebiyledir. Fakat daha sonra gerekçesini açıklayacağımız üzere delilin merkeze alınıp fıkıh usulünün mevzûu olara kabul edilmesi daha isabetli olmaktadır.

2. Âmidî'nin görüşüdür. Âmidî İmam Gazzâlî'nin tam aksini iddia edip fıkıh usulünün konusunu "Hükümlerin kendileriyle ispatlanması açısından delillerdir."⁵⁶ şeklinde açıklamıştır. Âmidî'ye göre fıkıh usulünde hükümlere değinilmesi, usûlün asıl konularından olduklarından değil, delillerin sonuçları (medlûl) olarak ispat veya nefyedilebilmeleri için önce tasavvur edilmelerinin gerektiğinden dolaydır. Âmidî'nin konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir: "Usulcülerin usûl ilminde inceledikleri konular; fıkıh usulünde incelenen şer'î hükümlere ulaştırılan delillerin

⁵² Sadruşşerîa, *et-Tevzîh*, I,40,41; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 40, 41; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 48, 49; Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Abdilgafûr*, s. 8.

⁵³ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'lmî'l-mantık*, thk. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-me'ârif, Mısır 1961, s. 251.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mutasfâ*, s. 5.

⁵⁵ Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 13, 22.

⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 7.

hal/durumları, kısımları, hiyerarşisi ve tümel bir şekilde şer‘î hükümlerin onlardan istifade etme keyfiyetiyle sınırlı olunca deliller fıkıh usulünün konusu olmuşlardır.”⁵⁷ Âmidî bu açıklamasıyla delilleri fıkıh usulünün mevzûu olarak görmesinin gerekçesini de açıklamıştır. Buna göre fıkıh usulü, şer‘î hükümlerin kendilerinden istinbat edildiği kaidelerden ibarettir. Bu kaidelerin kaynağı da kendilerinden istinbat edildikleri Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas vb. delillerdir. Şu halde hüküm başta olmak üzere küllî deliller dışında, fıkıh usulünde problem edinen şeyler, anılan delillerin semeresi ve sonucu olmaları itibariyledir. Oysa bir şeyin semeresi ondan sonra gelmektedir.

Kemal İbnü’l-Hümâm (ö. 861), İbn Sübkî, İcî ve İbn Abdüşşerkûr başta olmak üzere birçok âlim bu görüşü benimsemiştir.⁵⁸ İcî, “Fıkıh usulünün asıl amacı ya mutlak surette ya teâruz/birbiriyle çatışmaları açısından veyahut istinbat edilmeleri itibariyle hükümlere delâlet etmeleri açısından şer‘î delillerin hallerinden bahsetmektir.”⁵⁹ demekle, fıkıh usulünde teâruz ve ictihadın durumlarından bahsedilmesi, delillerin durumlarından bahsedilmesi itibariyle olduğunu ve bu sebeple onların fıkıh usulünün müstakil konuları olamayacaklarını belirtmiştir. Teftâzânî ise, usûl bilginlerinin çoğunun Âmidî’yle aynı görüşte olduklarını ifade ettikten sonra, “Fıkıh usulü, delillerin çatışması durumunda tercih yapıldıktan sonra, ictihad yoluyla hükümlerin delillerle ispatlanmasını inceler. Bu itibarla delil, ictihad ve tercih konuları, fıkıh usulünün eczalarını oluşturmaktadır.”⁶⁰ şeklindeki açıklamasıyla, delil gibi teâruz-tercih ve ictihadın da fıkıh usulünün asıl konularından olduklarını ve bu nedenle delilin yalnız mevzû kabul edilmsi sebepsiz bir tercih olacağını ifade ederek dolaylı yoldan söz konusu görüşe itiraz etmiştir. Ancak hocası İcî’nin biraz önce aktardığımız açıklaması bu itirazı yersiz kılmaktadır.

3. Sadruşşerîa’nın görüşüdür. O, aralarında haysiyet kaydına itibar etmeden iki şeyin müstakil olarak ilmin konusu olmasını câiz gördüğü için fıkıh usulünün

57 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 7.

58 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 23;

59 İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ* (Muhtasari’l-Müntehâ’nı hâşiyeleri içinde), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru kütübi’l-ilmîyye, I, 28.

60 Teftâzânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ* (Muhtasari’l-Müntehâ’nı hâşiyeleri içinde), I, 23, 24.

konusunu delil ve hükümden ibaret görmüştür.⁶¹ O bu görüşünde şu gerekçeye dayanmaktadır: Fıkıh usulünün hem delilin ilintilerinden hem de hükümlerin ilintilerinden bahsetmesi, onlardan birinin fıkıh usulünün konusu olarak kabul edilmesi, imkânsız olan sebepsiz tereccühi gerektirmektedir. Teftâzânî ve Şevkânî (ö. 1250) de bu görüşü benimsemişlerdir.⁶²

4. Şemsedd'in el-İsfahânî'nin (ö. 749) görüşüdür. Ona göre fıkıh usulünün konusu, hükümlere ulaştırmaları bakımından halleri incelenen delil, tercih ve ictihaddir.⁶³ Buna göre fıkıh usulü, delillerin zâtî ilintilerini incelediği gibi tercih ve ictihadın da özsel ilintilerini incelemiş olması, her üçünün de mevzû olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Teftâzânî, biraz önce aktardığımız diğer bir görüşünde İsfahânî'ye uymaktadır.

5. Muhammed Ebû Zehre, fıkıh usulünün konusunun şer'î hükümler ve deliller olduğunu ifade etmektedir. Ancak yaptığı incelemenin sonucunda fıkıh usulünün konusunu, "hakikatı, özellik ve çeşitlerini açıklama bakımından "hüküm", hükmün kendisinden sadır olduğunu gösteren deliller bakımından "hâkim", mükellef (mahkûmü aleyh) ve hüküm elde etme vasıtası olarak "ictihad" olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

Fıkıh usulünün konusu hakkında aktardığımız bu farklı beş görüş öne çıkmaktadır. İsfahânî ve Ebû Zehre'nin görüşleri, değişik mezheplere göre yazılmış kitapların bahsettiği bütün konuları kapsamaması ve usûlde incelenen bütün konuların aynı şeyin ilintilerine yorma külfetinden kurtarmaları açısından isabetli görüşlerdir. Fakat gerçeğe bakıldığında tercih, ictihad, hâkim ve mahkûmü aleyh (mükellef)in, mevzûnun ayrı bir parçası sayılması sağlıklı görülmemektedir; çünkü yukarıda aktardığımız İcî'nin açıklamalarından da anlaşıldığı gibi tercih, çatışan deliller arasında söz konusu olduğu için bu durumda tercihin değil delilin ilintilerinden bahsedilmektedir. İctihaddan söz edilmesi de müctehid ile ilgili hüküm ve şartların delillerden istinbat edilmeleri itibariyledir.⁶⁵ Şu halde, ictihad ve tercihin

61 Sadruşşerîa, *et-Tevzîh*, I, 39, 40.

62 Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 40; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 23.

63 İsfahânî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdirrahman, *Beyânu'l-MuhtasarŞerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Dâru'l-Medenî, 1.baskı 1986, I, 9.

64 Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, s. 8, 9.

65 Bkz. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 35.

durumlarının incelenmesi, şer'î delillerin durumlarının incelenmesine rücu etmekte olup bu meyanda aslında onların değil delillerinin durumlarından bahsedilmektedir. Hâkim ile ilgili olan durumlar ise usûlün aslî değil ilave ve tamamlayıcı bazı meseleleri iken mahkûmün aleyh ile ilgili hallerin Mevzûu mükellefin fiili, yüklemeleri de şer'î hükümler olup bunlar usûlün değil fikhın problemleridir.⁶⁶ Dolayısıyla bu ikisini fikh usulünün ayrı iki konusu saymak doğru değildir.

Sadruşşerîa'nın görüşü de doğru görülmemektedir; çünkü fikh usulünde asıl olarak hükümleri ispat etmeleri açısından delillerin hallerinden bahsedilmektedir. Hüküm ise fikh usulünün aslî bir konusu olarak değil, delillerin bir sonucu olarak ortaya konulmadan önce tasavvur edilmesine ihtiyaç duyulduğu için ele alınmaktadır.⁶⁷ Ayrıca hükümlerin hallerinden bahsedilmesinin hakikatinde delillerin ilintilerinden bahsedilmesine rücu etmesi,⁶⁸ bunun yanı sıra hükümlerle ilgili durumların az miktardaki bazı meseleler olup delillerle ilgili meselelere tabi olmaları, delillerle ilgili konuların ise daha çok ve daha önemli olmaları da fikh usulünün konusu olarak sadece delilin kabul edilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla fikh usulünün konusu, Âmidî ve bir görüşünde Gazzâlî'nin ifade ettikleri gibi hükümlerin kendileriyle ortaya konulması açısından şer'î delillerdir.

1.3. Ele Aldığı Konular (المسائل)

Mesele, her ilmin kendi problemlerini çözme tekniği olup konu ve yüklemi arasındaki ilişkiyi kanıta dayalı olarak ortaya çıkarılmaya çalışılan önermedir. Her bilimin meseleleri yüklemli önermelerden oluşmakta ve yüklem söz konusu disiplinin konusunun zatî ilintilerinden ibarettir;⁶⁹ örneğin, “Emir vucûba delâlet eder, nehiy tahrimi/haramlığı ifade eder, âmm umumu üzerine bırakılır.” önermeleri birer mesele olup fikh usulünde incelenmektedir. Buna göre fikh usulünün mesâili, mevzûu hakkında var olan görüşlere göre farklılık arz etmektedir. Biraz önce fikh usulünün konusunu açıklarken var olan görüşler arasında Âmidî ve bir görüşünde

66 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 36.

67 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 36.

68 Cürçânî, Alî b. Muhammed, *Hâşiyeye 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ* (Muhtasari'l-Muntehâ'nı hâşiyeleri içinde), I, 28; el-Cîzânî, Muhammed Ebu'l-fazl el-Varrâkî, *Hâşiyeye 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ*, (Muhtasari'l-Muntehâ'nı hâşiyeleri içinde), I, 36.

69 Bkz. Gazzâlî, *Mi'yaru'l-ilim*, s. 251; Râzî, *Şerhu's-Şemsîyye*, I, 253; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsîyye*, s.390; Bkz. Tehânevî, Muhammed b. Alî, *Keşşâfu istlâhâtî'l-funûni ve'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc, Mektebtü Lübnan nâşirûn, Beyrut 1996, I, 11; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vesît*, Dârü'd-da' ve, s. 411.

İmam Gazzâlî'nin de kabul ettiği görüşün tercihe şayan olduğunu ifade etmiştik. Buna göre fıkıh usulünün konusu, “Hükümlerin kendileriyle ispatlanması bakımından şer‘î delillerdir.” Buna paralel olarak Âmidî “fıkıh usulünün mesâil/problemlerini, araştırılan delillerin ahvâl/ilintileri”⁷⁰ olarak belirlemektedir. Delillerin durumlarından bahsedilmesi ise şer‘î hükümleri ortaya komaya yönelik olduğu için fıkıh usulü, “ahvâlinin bilinmesi ve mükelleflerin fiillerine şer‘î hükümleri ispat etme gücüne ulaştırması bakımından sem‘î delilleri incelemeyi problem eden ilim”⁷¹ olarak tanımlanmıştır.

1.4. Beslendiği Kaynaklar (الاستمداد)

Fıkıh usulünün kaynaklarını açıklamadan önce konunun anlaşılması açısından “istimdâd” kavramı üzerinde kısca durmak istiyoruz. İstimdâd icmâlî/özet ve tafsilî/detaylı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İcmâlî istimdâd, bir ilmin “beslendiği kaynaklara” karşılık gelmektedir. Tafsilî istimdâd ise “ilme başlama ilkeleri” (mebâdiü’ş-şurû’) ile “ilim ilkeleri”nden (mebâdiü’l-ilim) ibarettir.⁷² İlim ilkeleri, “ilmin zatı itibariyle dayandığı şeydir.”⁷³ şeklinde tarif edilmektedir. Buna göre mebâdiü’l-ilim, ilmin zatını/mahiyetini⁷⁴ teşkil eden meselelerin sübut ve ispatının dayandığı ilkeleri ifade etmektedir. “İlmin ilkeleri” adını alan bu ilkelerin bir kısmı ilmin sınırları dışında ispatlanırken (berhene), diğer bir kısmı ilmin kendi sınırı dâhilinde tanımlanıp ortaya konulmaktadır. Buna paralel olarak ilmin ilkeleri, kavramsal (tasavvurî) ve yargısal (tasdikî) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁷⁵

a. Yargısal ilkeler, problemlerinin çözülmesine kanıt teşkil eden öncüller olması yönüyle ilmin sınırları içinde ispatlanamamaktadır. Söz konusu disiplinin istimdâd ettiği (kaynak olarak kullandığı) üst ve/veya alt disiplinlerde ispat ve açıklanan

70 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 7.

71 İbnü’l-Hümâm, Kemal Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr* (et-Takrîr ve’t-Tahbîr içinde), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2. Baskı, 1993, I, 33; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, I, 23.

72 Bkz. Îcî, *Şerhu Muhtasari’l-Muntehâ*, I, 44. Aslında başlama ilkelerinin “istimdâd” kavramının kapsamına dâhil edilmesi, ilim ilkelerinin onlara tağlib edilmesi yoluylaadır. Bkz. el-Cîzânî, *Hâşiyeye ‘alâ Muhtasari’l-Muntehâ*, I, 39.

73 el-Cîzânî, *Hâşiyeye ‘alâ Muhtasari’l-Muntehâ*, I, 38.

74 Tefâtânî, ilmin zatını; ilmin meselelerini teker teker tasdik/onaylamak olarak açıklamaktadır. Bkz. *Hâşiyeye ‘alâ Şerhi’l-Muntehâ*, I, 45.

75 Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, II, 252; el-Herevî, Hasan, *Hâşiyeye ‘alâ Hâşiyeti’l-Cürçânî* (Muhtasari’l-Muntehâ’nı hâşiyeleri içinde), I, 30, 31.

problemlerdir.⁷⁶ İbn Sînâ, vahye dayalı (dinî) ilimlerin teorik ve pratik felsefenin ilkelerini içerdiğini⁷⁷ söylemektedir. Fakat felsefî ilkelerin, herkesi ortak bir değer paydasında buluşturan en üst merci olduklarını söylemek zordur; çünkü bütün değer ve ilkeleri inkâr eden sofistlik akımlar, yine felsefenin bağrından çıkmıştır. Aslında ilimler ilkelerini - İmam Şâfî'nin (ö.204) dediği gibi - en yüce ilimden almaktadır.⁷⁸ Bu en yüce ilim de kelâm-tevhîd ilmidir.⁷⁹ Bütün şer'î ilimler ona varmakta ve mevzûları ondan elde edilen ilkelerle ispat edilmektedir.⁸⁰ Dinî ilimlerin kelâmdan istimdâd etmesi (kaynak olarak kullanması) diğer disiplinlerden istimdâd etmesiyle çelişmemektedir; çünkü kelâm, sübut açısından onlara kaynaklık yaparken diğer disiplinler ispat ve beyân yönünden kaynaklık yapmaktadır. Bu sebeple kelâm ilmi hariç⁸¹ diğer disiplinlere kaynaklık (istimdâd) yapan ilkeler bulunmaktadır. En üst ilimden (kelâm-tevhîd ilmi) istimdâd edilen ilkeler, haddi zatında müsellemler/doğruluğu kabul edilip ispatı için başka bir disipline ihtiyaç duyulmamaktadır. Alt ilimlerden kullanılan ilkelerin bir kısmı kendiliğinden açık olup herhangi bir kanıtı dayanmayan ve kendileri kanıt olarak kabul edilmesi gereken aksiyonlardır. Literatürde bu ilkeler, “el-ulumü'l-mute'ârife” veya “el-kazâyâ'l-mute'ârife” olarak isimlendirilmektedir.⁸² Diğer bir kısmı da kendiliğinden açık olmayan ilkelerdir. İlimin meselelerinin bunlara bina edilip ispatlanmaları için doğru kabul edilmeleri gerekmektedir. Bu ilkelerin doğruluğu ya şüphe ve sorgulama yoluyla karşılanır (musâdere).⁸³ Fıkıhın, problemlerini çözmek için bir ilke olarak kullandığı fıkıh usulünün tartışmalı mesele ve kaideleri bu kabildendir. Meselâ, “Bu

⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, III, 155.

⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, III, 184.

⁷⁸ Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, VII, 280.

⁷⁹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şurûhu'l-Mevâkıf içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2.baskı, Lübnan 2012, I, 62, 65; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 73.

⁸⁰ Gazzâlî, *Mustesfâ*, s. 7; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Şurûhu'l-Mevâkıf içinde), I, 62.

⁸¹ İcî, *el-Mevâkıf*, I, 62, 64, 65; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 62, 64, 65. En yüce ve genel ilmin ilkeleri kendinden açıktırlar. Çok azı nazârî olup, bir alt ilim veya ilimlerden alınmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, III, 184. Usûlcü ve kelemcılara göre en yüce ilim Kelâm'dır. Dolayısıyla dil ve fıkıh usulü az da olsa kelâm ilmine kaynaklık yapmaktadır.

⁸² Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, II, 202; Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*; s. 389; Teftâzânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Muntehâ*, I, 46; Tehânevî, *Keşşâfu istlâhât*, I, 13. Şirbinî, *el-kazâyâ'l-mute'ârifeyi*, “Efradı (masadâk) kapsamı bakımından (mevzûlarının) tabiatına hükmedilen önermelerdir” şeklinde tanımlamış ve masadâk dikkate alınmadan, sırf mevzûnun tabiatına hükmedilmesinden meydana gelen önermelerin ilmin meselelerinden olmadıklarını ifade etmiştir. Şirbinî, *Takrîrü's-Şirbinî 'alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî* (Şurûhu's-Şemsiyye içinde), II, 155.

⁸³ Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, II, 252; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 8; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye* s. 389; Siyâlkûtî, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Cürcânî*, II, 252; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 13.

hüküm şebeh kıyası veya istihsân ile sabittir.” denildiğinde şebeh ve istihsânın kaynak olarak kabul edilmesi şüpheyle karşılanıp sorgulanır. Veya söz konusu ilkelerin doğruluğu, o ilme olan hüsn-ü zan ve otoritesine olan güvenme yoluyla kabul edilir. Literatürde bunlara, doğruluğu kabul edilmiş asıllar (vaz‘- el-usûlü‘l-mevzû‘a) denilir.⁸⁴ Fıkıhın ilke olarak kullandığı fıkıh usulünün ittifaken kabul edilen icmâ gibi meseleleri bu türdendir. İhtilâflı kaynaklarda olduğu gibi bir ilke bir şahsa göre “musâderât”, diğer şahsa göre “doğruluğu kabul edilmiş asıllar”dan görülmesi mümkündür.⁸⁵ Kendiliğinden açık olmayan ilkeler, ancak başka bir ilimde kanıtlanmaktadır.⁸⁶ İstimdâd eden disiplin ise, bu ilkeleri ispat ve/veya açıklama ihtiyacı duymadan kendi problemlerini çözmek ve ispatlamak için kullanır. Fakat bazen bir disiplinin bazı yargısal ilkeleri, kendinden açık (bedihi) olmaları ya da o disiplinin başka problemlerinin ispatı için kullanılmalrı kaydıyla kendi sınırları içerisinde açıklanabilmektedir. Aksi durumda bir şey kendisiyle ispat edilmiş olur ki bu da kısır döngü (devr) olup câiz değildir.⁸⁷

b. Kavramsal ilkeler ise tanımlardan ibaret olup ait oldukları disiplinin sınırları içinde açıklanmaktadır. Bu tür ilkeler, kendi disiplini içinde açıklanmasından dolayı onun meseleleri, ana meselelerini derlemeleri, sınırlarını belirlemeleri ve onları o disiplinin problemleri olarak tespit etmeleri yönüyle de ona ilke olmaktadır.⁸⁸ Kavramsal ilkeler, ilim ve/veya ilimde derlenen meselelerin mevzûunun, mevzûunun cüz‘lerinin, mevzûunun tikellerinin (cüziyât), mevzûunun yüklemelerinin (avâriz) tanımlarına denir. Bu açıklamalardan anaşıldığı üzere bir disiplinin kavramsal ilkeleri, başka disiplinde değil kendi sınırları içerisinde açıklanmaktadır; çünkü bu ilkeler, başka bir disiplinde tasavvur edildiklerinde, onun da problemleri değil kavramsal ilkeleri olmaktadır. Bu durumda açıklanmaları için başka bir discipline ihtiyaç duyulur ki bundan, ya “devr” ya da “teselsül” lazım gelmektedir. Şayet açıklanmaları için başka bir discipline daha ihtiyaç duyulmuyorsa ilk disiplinin de bu

⁸⁴ Râzî, *Şerhu‘ş-Şemsiyye*, II, 252; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 8; Tefâtânî, *Şerhu‘ş-Şemsiyye*, s. 389; Fenârî, Hasan Çelebî b. Muhammed Şah, *Hâşiyetü ‘alâ Şerhi‘l-Mevâkıf* (Şurûhu‘l-Mevâkıf içinde), I, 61. Mezkûr ilkelere bu ismin verilmesinin sebebi, ana konu (maksud)dan önce zikredilmelerinden dolayıdır. Bkz. Şîrbînî, *Takrîrü‘ş-Şîrbînî ‘alâ Hâşiyeti‘s-Siyâlkûtî*, II, 252.

⁸⁵ Bkz. Tefâtânî, *Şerhu‘ş-Şemsiyye*, s. 389; Siyâlkûtî, *Hâşiyetü ‘alâ Hâşiyeti‘l-Cürcânî*, II, 253; Şîrbînî, *Takrîrü‘ş-Şîrbînî ‘alâ Hâşiyeti‘s-Siyâlekûtî*, II, 253; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 13; el-Kinnevcî, Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü‘l-ulûm*, Dâru İbn Hazm, 1.baskı, 2002, s. 41.

⁸⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 8.

⁸⁷ Bkz. İcî, *Şerhu Muhtasari‘l-Muntehâ*, I, 46.

⁸⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, I,64,65; İbn Emiru Hâc, *et-Takrîr*, I, 66.

tür ilkeleri, onun sınırları içinde açıklanmalı ve açıklanması için başka bir disipline ihtiyaç duyulmaması gerekir. Aksi takdirde sebepsiz tercih lazım gelir ki bu, devr ve teselsül gibi câiz değildir.⁸⁹ Âmidî, mukaddimelere değinirken, “ (Bir âlimin, ilmin mevzûuna) meselelerini bina etmesi için disiplin içinde daha önce bilinmesi gereken ilkeleri tasavvur etmesi gerekir.”⁹⁰ derken ilmin kavramsal ilkelerini kast etmiş ve onların ilmin sınırları içinde bir mesele olarak açıklanacaklarını ifade etmiştir.

İstimdâde dair yaptığımız bu açıklamalardan sonra konumuza dönebiliriz. Fıkıh usulüne kaynaklık yapan ilimlerin neler olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Sadruşşerîa “kelâm” ve “Arapça”dan istimdâd ettiğini ifade ederken Saçaklızâde “nahiv” ve “me‘ânî” başta olmak üzere “delil konuları”ndan ve (kaideleri) örnekleyip açıklamak için “şer‘î hüküm”lerden istimdâd ettiğini belirtmektedir.⁹¹ Fakat Cüveynî, fıkıh usulünün mebâdîfinin “kelâm”, “dil” ve “fıkıh”tan ibaret olduklarını ifade etmiş,⁹² ondan sonra usûlcülerin çoğunun da bu görüşü kabul ettiği görülmektedir. Usûlün kaynaklarının bu üç disiplinle sınırlı tutulmasının delili istikra (tüme varım-dedüksiyon)dur.⁹³

Fıkıh usulü, delillerin değerini ortaya koyma bakımından kelâm ilmine tevakkuf etmektedir; çünkü Kitap ve Sünnet’in hüccet oluşu, Yüce Allah’ın “varlığı” ve “sıfatları”nı, Hz. Peygamber’in “nübüvvetini tasdik” etmeye dayanmaktadır. Böyle bir tasdik ise evrenin hakikatini, sonradan var edildiğini, yaratıcısı hakkındaki vâcip, mümteni ve câiz olan şeyleri, ayrıca nübüvveti, nübüvvetle ilgili hükümleri ve onu batıl davalardan ayırt eden mucizeleri bilmekle hâsıl olmaktadır. Ayrıca fıkıh usulü, ilim ve zan gibi bilgi katmanlarının tanımını bilmeye, burhân/kanıt ve şüpheleri bir birinden ayırt etmeye ve nazar/akıl yürütme yöntemlerini idrak etmeye de tevakkuf etmektedir. Kelâm ilminin burhanla ortaya koyduğu bu problemleri, fıkıh usulü bir ilke olarak müsellemler kabul edip kendi problemlerini onlara

89 Bkz. Tefâtâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 388; Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Muntehâ*, I, 37.

90 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 5.

91 Bkz. Sadruşşerîa, *et-Tevdîh*, I, 34; Saçaklızâde, *Tertibü’l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail, Daru’l-beşâiri’l-islâmiyye, Beyrut 1988, s. 156, 157.

92 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 7.

93 İbnü’n-Neccâr, Takyeddîn Ebû Bekâ Muhammed b. Ahmed, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî ve Nezîh Hammad, Mektebetü’l-‘abikân, 1997, I, 48, 49.

dayandırarak ispatlamaktadır.⁹⁴

Fıkıh usulü, sözcüklerin delâlet biçimi açısından Arap diline dayanmaktadır. Bu açıdan fıkıh usulü, Arap dilinin ortaya koyduğu *hakikat, mecâz, emir, nehy, âmm, hâss, mutlâk, mukayyed, mücmel* ve *mübeyyen* gibi lafızların mânalarını ve onların hazf, mantûk, mefhûm, iktizâ ve işâret gibi delâletlerini, ayrıca ortaya koymaya ihtiyaç duymadan nassların onlara göre anlaşılması gerektiğini kanıtlamaktadır.⁹⁵

Fıkıh usulü, delillerin delâlet ettiği medlûlün/sonucun tasavvur edilmesi açısından fıkıha dayanmaktadır; çünkü usûlün/delillerin medlûlü olan fıkıh/hükümler, tasavvur edilip anlaşılmadan delilin ortaya koyduğu sonuç anlaşılmaz. Bu sebeple hükümlerin usûlî kâidelerle ispat veya nefy/reddedilmeleri için, usûl sahası dışında yani fıkıh ilminde tasavvur edilmeleri gerekmektedir. Aksi takdirde kısır döngü (devr) lazım gelir.⁹⁶ Buna göre fıkıh usulü, tasavvur düzeyindeki hükümlerin bilgisine tevakkuf etmektedir. Tasdik düzeyindeki bilgi delile dayalı bilgi olduğu için hükümleri delilleriyle bilen biri fıkıh usulüne zaten ihtiyaç duymamaktadır.

Fıkıh usulünün fıkıhtan istimdâd ettiği, başta Cüveynî olmak üzere usulcülerin çoğunun savunduğu bir görüştür. Fakat bu görüş sağlıklı görülmemektedir; çünkü hükümlerin- “Emir vucûp, nehy tahrim içindir.”⁹⁷ örneklerinde olduğu gibi-, fıkıh usulünün konularına yüklem olup ispat veya nefyedilebilmeleri tasavvur edilmelerine bağlıdır. Buna göre hüküm, fıkıh usulünün kavramsal ilkesi olup fıkıh usulü onun tasavvurundan istimdâd etmektedir. Oysa biraz önce açıklandığı üzere bir disiplinin kavramsal ilkeleri onun sınırları haricinde tanımlandıkları takdirde, bundan ya kısır döngü ya da sebepsiz tercih lazım geleceği için, bu tür ilkler söz konsus disiplinin sınırları içinde tasavvur edilmektedir.⁹⁸ Ayrıca

94 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 7; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 7,8-73; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmeyi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Sâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003, s. 9; İbnü'l-Hâcib, Osman b. Amr, *Munteha's-sûli ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, s. 4; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 48, 49; el-Ensârî, Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmet, *Gâyetü'l-vusûl fî şerhi Lübbi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-arebiyyeti'l-kübrâ, Mısır, s. 5; Şevkânî, *İraşâdu'l-fuhûl*, I, 24.

95 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 7; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 7,8-73; Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 9.

96 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I,7; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 7, 8-73; İbnü'l-Hâcib, *Muntehâ's-sûl*, s. 4; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 48, 49; el-Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl*, s. 5; Şevkânî, *İraşâdu'l-fuhûl*, I, 24.

⁹⁷ Şevkânî, *İraşâdu'l-fuhûl*, I, 24.

98 Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, s. 388; Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Muntehâ*, I, 37.

“ilkeler, disiplinin sınırları içinde ispatlanamazlar (berhene) ama tasvvur edilirler. İspatlanmaları ise tümel (kelâm) ilmiyle olmaktadır.”⁹⁹ şeklindeki genel kabul de iddiamızı kanıtlamaktadır. Fıkıh usulüne dair literatürün çoğunun hemen başında hükmün tanımlanıp ayırımı tabi tutulması da¹⁰⁰ bu gerçeğin bir yansıması olduğu söylenebilir. Dolayısıyla hükümler, fıkıh usulü sınırları içinde tanımlamaları açısından onun problemleri, fıkıh usulünde derlenen delillerin medlûlünü/sonucunu belirlemeleri açısından da onun ilkeleri olmaktadır. Ancak bu söylediklerimiz mütekellimîn usûlü için söz konusudur. Fukahâ usûlü ise kelimenin tam anlamıyla fıkihtan başka bir deyişle fukahânın hukukî incelemelerinden istimdâd etmektedir; çünkü bu metotta fukahânın görüşleri müsellemler ve büyük öncül kabul edilip usûlün problemleri onlara uyarlanarak ortaya konulmaktadır. Söz konusu usûlde az da olsa fukahânın görüşlerinin sınırları aşılmadığı gibi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin, “Âlimlerimizin öne sürdüğü görüşlere muhalif görünen bütün âyet veya hadisler ya onların doğrultusunda yorumlanır ya da nesh edildiklerine hükmedilir.”¹⁰¹ şeklindeki ifadesinden anlaşıldığı üzere nasslar da onların doğrultusunda yorumlanmaktadır. Bu sebeple söz konusu usûl, geçmişe yönelik bir sağlamadan ibarettir ama furû'dan bol örneklere yer vermekle daha fazla usûl melekelerini kazandırması nedeniyle geleceğe yönelik önemli bir hukuk metodolojisi olarak yerini korumaktadır.

Usûlün kaynaklarının belirlenmesinin nedeni, ihtiyaç duyulduğunda kaynaklara başvuru meseleleri tahkik etmek ve delillerle ortaya koyabilme imkânını sağlamak içindir.¹⁰²

Fıkıh usulü anılan disiplinlerin dışındaki disiplinlerden istimdâd etmemektedir. Zira mantık, usûlün tedvin edilmesinden asırlar sonra, ilk olarak İbn Hazm,¹⁰³ daha sonra Gazzâlî ile fıkıh usulüne dâhil edilmeye başlandığı için¹⁰⁴ aslı

99 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82, 89.

¹⁰⁰ Bkz. Tûfî, , Süleyman b. Abdilkâfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetu'r-risâle, 1.baskı, 1987, I, 107; İsnvî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 16.

¹⁰¹ Debûsî, Ebû Zeyd, *Te'sîsü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabânî, Mektebetü'l-Külliyeti'l-ezheriyye, s. 171.

¹⁰² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 5.

¹⁰³ İbn Hazm, mantık bilgisini, Kitap ve Sünnet'i anlama, ichtihad ve fetva makamına ulaşmak için şart koşturmuştur. O, mantığı fikhî kavramlarla mezc ederek ele almıştır. Bkz. *Resâilu İbn Hazm*, thk. İhsân Abbas, el-Müessesetu'l-arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1987, IV, 102, 277.

¹⁰⁴ Tûfî, mantık ilmini ilk kez fıkıh usulüne dâhil eden kişinin Gazzâlî olduğunu, ondan sonra da sadece İbnü'l-Hâcib'in aynı yolu takip ettiğini iddia etmektedir. Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*,

itibariyle fıkıh usulünün ondan istimdâd ettiği denilemez. Bunun aksine Yunan felsefesi, Müslümanları metafizik (din) alanında belli bir metod dâhilinde araştırma yapmaya sevk etmeden önce Kur'an'ın denetiminde ve teşvikiyle gelişip olgunlaşan, fıkıhta belli ekolleşmeyi ortaya çıkaran ve Müslümanlarda ilk yeşeren aklî istidlâl yöntemi olan re'y, usûlü'l-fıkıh ilk ortaya çıktığında yegâne aklî kaynağı idi.¹⁰⁵

Hadis ve tefsir ilimlerine gelince onlar fıkıh usulünden istimdâd etmektedir; çünkü İmam Şâfiî fıkıh metodolojisinin sistematiğini kurarken aynı zamanda bu ilimlerin de metodolojisini kurmuştur. Ayrıca daha önce hadis ilmi, rivâyet (kayıt altına alma), cerh ve ta'dîlden ibaret iken İmam Şâfiî, fıkıh usulünü kurduğu gibi onun da usulünü kurmuştur. Dolayısıyla haber-i vâhid ve hüccet oluşu, hadisin sıhhat şartları, râvinin adaleti, mürsel ve münkati' rivâyetlerin reddi gibi konular, usûlü'l-hadisın olduğu kadar, usûl-i fikhın da aslî problemleridir.¹⁰⁶

Fıkıh usulünün anılan ilimlerden beslenmesi onun orjinalliğine halel getirmemektedir; çünkü fıkıh usulü, beslendiği ilimlerin terimlerine aynı isimlerle yer vermişse de hakikatinde fıkıh usulü, onlara yeni ve diğer disiplinlerde olmayan çok ince mânalar ve değerli ilaveler ekleyerek delâletlerini değiştirmiş ve onlardan kendine özgü kavramlar üretmiştir.¹⁰⁷ Oysa ilimlerde terimler değil mâna ve içerikleri dikkate alınmaktadır.¹⁰⁸ Dolayısıyla fıkıh usulü; dilbilim, kelâm, hadis vb. ilimleri olduğu gibi değil, şer'î-amelî hükümler ve bu hükümlerin delilleri açısından belli bir sistematiğe bağlı olarak bir araya getirerek derinlemesine inceleyen disiplinler arası bir ilimdir. Bu sebeple orjinaldir.¹⁰⁹

I, 101. Bu iddia genel anlamda doğrudur; çünkü İbn Kudâme'yi dışarda tutarsak anılan iki müellif dışında mantığa özet bir mukaddime şeklinde fıkıh usulü eserlerinde yer veren usulcü bulunmamaktadır. Ancak son dönem usulcülerin tanım ve ispat konularında mantığın verilerinden istifade ettikleri bilinmektedir.

¹⁰⁵ Bkz. Abdurrazzak, Mustafa, *et-Temhîd ilâ'l-felsefeti'l-islamiyye*, Dâru'l-kitabi'l-mısırî, Kahire 2011, s. 276.

¹⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle* (tahkik edenin mukaddimesi), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebeu'l-Halebî, 1.baskı, Mısır 1940, s. 13.

¹⁰⁷ Bkz. Emîr Bâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmud, *Teysîrû't-Tahrîr*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983, 1,129.

¹⁰⁸ Bkz. el-İsferâyînî, İsmüddîn İbrahim b. Muhammed, *Şerhu İsâm 'alâ'l-Ferîde*, b.y., s. 22. Ayrıca fıkıh usulünün orjinallik sorunu için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 23; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 7, 8.

¹⁰⁹ Fıkıh usulünün orjinallik sorunu için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 23; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 7, 8.

1.5. İlk Müdevvini (الواضع)

Fıkıh tarihini irdeleyen bazı yazarlar, fıkıhın İslâm'la eş zamanlı olarak ortaya çıktığını, usûlün ise ancak hicrî ikinci yüz yılda ortaya çıkabildiğini kabul etmektedirler.¹¹⁰ Wael b. Hallâq gibi bazı araştırmacılar da daha ileri giderek usûlün ancak dördüncü asrın başlarında bir bilim dalı haline geldiğini ve İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ilk fıkıh usulü eseri sayılmayacağını; çünkü eser yüz yıllık zaman dilminde kayda değer bir şerh veya reddiyeye konu yapılmadığı ileri sürmüşlerdir. Ancak bunlar doğru yaklaşımlar değildir; çünkü ereken dönem fıkıh tarihine dair yapılan araştırmalar Hallâq'ın iddiasını çürütmektedir.¹¹¹ Ayrıca İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin, bir usûl eserinin sahip olabileceği karakteristik yapıya tam anlamıyla sahip olduğu ve usûlün temel muhtevasını haiz olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Hatta cumhurun benimsediği usûl yazma yönteminin karakteristiğini belirlemiştir. Zira *er-Risâle*, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ekollerinin ve bazı Hanefî bilginlerinin günümüze kadar takip ettiği ve bir taraftan “Şâfiî metodu” olarak da bilinen fıkıh usulünün tedvin yöntemlerinden en büyüğüne öncüllük etmektedir. Ayrıca İmam Şâfiî bu ilme “usûl’ilm” ismini vermiş ve “furû”a karşı kullanmıştır.¹¹² Şâfiî kendisi “fıkıh usulü” bilgini olarak bilinmekte idi. Nitekim bu kavram o devirde kullanılmakta idi. Nitekim Muhammed Abdullâh b. Abdilhakem, babam İmam Şâfiî’yi işaret ederek “Bu âlimden ayrılma; çünkü ben ondan daha iyi *usûlü’l-fikhı* bilen birini görmedim.” dediğini aktarmaktadır.¹¹³ Dolayısıyla Wael’in iddiaları, kale alınmayacak kadar gerçekten uzak olup, daha çok fıkıh metodolojisiyle fıkıh arasındaki bağı koparma çabası olarak görülmektedir.

Gerçek şudur ki, fıkıh usulü, tedvin edilmeden önce de bir istinbat metodu olarak müctehidlerin zihinlerinde var idi; çünkü onlar yeni hadiselerin hükmünü bulmak için icthadda bulunuyorlardı. İctihadın bir takım usûlî verilere dayanmadan

110 Hallâf, *İlmu usûli’l-fikh*, s. 15, 16.

111 Bkz. Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul, 2011, s. 129.

112 Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, I, 299, VII, 295.

113 Bkz. İbn ‘Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İntikâ fî fedâili’s-selâseti’l-e’immeti’l-fukahâ Mâlik ve’s-Şâfiî ve Ebî Hanife*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, s. 73.

yapılamayacağı izahtan varestedir.¹¹⁴ Bu nedenle fıkıh usulünün, tedvin öncesi ve sonrası olmak üzere iki aşaması mevcuttur.

I. Tedvin Öncesi Dönem

Tedvin öncesi dönemi de kendi içerisine Hz. Peygamber (s.a.v.), Sahâbe ve Tabîûn olmak üzere üç döneme ayırmamız mümkündür:

a. Nebevî Dönem

Kur'an ve Sünnet, hem fıkha hem de usûl ilkelerine birden kaynaklık yapmıştır;¹¹⁵ çünkü bu iki ana kaynak şer'î hükümleri açıklayıp bazı hükümlere detaylı bir şekilde yer verdiği gibi bazılarını da ana hatlarıyla ve küllî surette yer vermekle hükümleri kaynağından elde etme yöntemini de öğretmişlerdir.¹¹⁶ Bilgi elde etme kaynağı olan genel ve küllî kaideleri içkin olan nasslarla ictihada kapı aralanmış ve hadiselerin hükmünü tespit etme imkânı sağlanılmıştır. M. Ahmet Zerkâ (ö. 1999) bu hususta şöyle demektedir:

“Beşer düşüncesi, bu nihaî hükümleri sabit, genel kaide ve ilkeler biçiminde karşılayacak kadar gelişip hazırlıklı hale gelince önceki dinlerden sonra insanlığı davet etmek için İslâm şeriatı gelmiştir. O, bu ilke ve küllî (kâideler) yanında detaylarda ictihad yapmanın önünde geniş bir alan ve tatbik konusunda da akla büyük bir pay bırakmıştır. Adalet ve iyilik hususundaki şeriatın amaçlarına; maslahatın/menfaatin celbi ve mefsedet/zararın define uygun düşecek şekilde mükelleflerin akıllarıyla anlayıp üzerine kıyas yapmaları için hükümleri illet ve sebeplerine bağlamıştır.”¹¹⁷

İmam Şâfiî de “Müslümanlardan kimin başına bir olay gelse mutlaka Allah'ın kitabında onun hükmünü gösterecek bir metoda dayalı delil bulunur.”¹¹⁸ ayrıca “Hiçbir vakıa Allah'ın hükmünden hali değildir.”¹¹⁹ diyerek ne kadar şartlar değişse, hayat dönüşse, düşünce sahası çeşitlense ve yeni

114 Bkz. Ebû Zehra, *Usûlu'l-fikh*, s. 11.

115 Beyzâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 4.baskı, Beyrut 2008, I, 3.

116 Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfâkât*, thk., Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Dâru İbn Affân, 1.baskı, 1997, III, 228.

117 Zerkâ, Mustafa Ahmet, *el-Medhalü'l-fikhiyyu'l-âmm*, Dâru'l-kalem, Şam 1997, 1, 48.

118 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 20; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 3.

119 Bkz. Cüveynî, *el-Bürhân*, II, 162.

hadiseler ortaya çıksa da dinin koyduğu genel kâide ve ilkelerde onlar için ya açık olarak ya da delâlet yoluyla bir çözümün bulunduğunu ifade etmiştir.

Vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber (s.a.v.), nasslarda küllî suertte mevcut olan istinbat kaidelerinden haberdar olup verdiği hükümlerde bu kaidelere dayanıyordu. İmam Şâfiî, “Peygamber’in (s.a.v.) verdiği bütün hükümleri Kur’an’dan anlamıştır.”¹²⁰ diyerek bunu vurgulamıştır. Rasullüh’ın (s.a.v.) hüküm verirken dayandığı söz konusu küllî kaideleri, değişik münasebetlerle pratik yaparak Sahâbe’ye de öğretmiştir. Sahâbe, hem aldıkları bu eğitim sayesinde hem de Kur’an ve sünnetin nüzûl ve vürûd serüvenine tanıklık etmeleri, ayrıca bu iki temel kaynağın dil ve üslûbuna aşina olmaları nedeniyle¹²¹ teşrî’in ana maksadına, sırlarına ve küllî mânalarına vakıf olmuşlardı. Bu nedenle onlarda fıkıh ve istinbat melekesi oluşmuştu. Meleke yoluyla yapılan ictihadın doğruyu yakalama oranı, yazılı usûle göre yapılan ictihadın isabet oranından daha fazladır. Bu sebeple bazı sahâbîlerin yaptığı ictihadlar vahye tevafuk etmiştir.¹²² Bu, onların fıkıh ve istinbat melekelerinin ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından önemlidir. İctihad ve fetvalarında bu seviyede doğruya isabet etmeleri, nasslardan sezdikleri usûlî kâidelere dayanmaları sayesinde idi. Nitekim İbn Rüşd, “Sahâbe’nin usûlü potansiyel olarak kullandığını inkâr etmiyoruz. Bunu onların fetvalarından anlayabiliyorsun. Fıkıh usulünde vaz’ edilen çoğu tümel (küllî) mânlar, onların fetvalarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesiyle tespit edilmiştir.”¹²³ diyerek bu gerçeğe işaret etmiştir. Tedvin döneminde nasslar ve Sahâbe fetvalarının içkin oldukları derin ve genel mânalar, küllî kaideler şeklinde formüle edilerek “fıkıh usulü”; gerek zihinlerde gerek yazılı metinlerde var olan bu kaideler doğrultusunda nasslardan furû’un elde edilmesiyle de “fıkıh disiplini” oluşmuştur.

Bu dönemi ve verilen eğitimin sonuçlarını şöyle özetlememiz mümkündür:

¹²⁰ Daha fazla detay için bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, el-Heyetü’l-misriyetü’l-âmm li’l-kitab, 1974, IV, 28, 34.

¹²¹ el-Fâsî, Muhammed b. Hasan b. el-Arabî, *el-Fikrû’s-sâmî fî târihi’l-fikhi’l-islâmî*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1.baskı, Beyrut 1995, I, 350.

¹²² Bkz. İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, Dâru’l-fıkr. 1986, IV, 140; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Târîhu’l-hulefâ*, thk. Hamdî Demirtaş, Mektebetu Nezâr, 1.baskı, 1004, s. 99.

¹²³ Bkz. İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *ed-Darûriyyü fî usûli’l-fikh*, thk. Cemalüddin el-Alevî, Dâru’l-garbi’l-islamî, Beyrut 1994, s. 36. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 31, 32. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 72, 73; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 18.

✓ Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken İslâm hukuk kaynakları; Kitap ve Sünnet'tir. Sahâbe de ictihad ediyordu, fakat yaptıkları ictihad daha sonra Hz. Peygamber'in tasvibinden geçirildiği için takriri sünnet hükmünü almaktadır. Dolayısıyla bu dönemde yasama yetkisi sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aitti.

✓ Hz. Peygamber (s.a.v.), gelecek nesillere dini aktaracak olan sahâbîlere hem fıkıhı hem de istinbatın kaynak ve metodunu birlikte, eğitimin etkili yollarından biri olan pratik yaptırarak öğretmiştir.

✓ Sahâbe Kur'an'ın üslûbuna tam vakıf idi. Hz. Peygamber'le (s.a.v.) yaptıkları ilmi müzakerelerle ve öğrendikleri metodolojik veriler ile dile olan aşinalıkları daha da arttığı gibi nassları anlama güçleri ve fikhî melekeleri de artmıştır.

✓ Yöntem/usûl iki ana eksen çerçevesinde Sahâbe'nin zihin dünyasında var olmuştur. 1. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onlara istinbatın delil ve kaidelerini, bunların hükümlere delâlet cihetlerini öğretmesi. 2. Hz. Peygamber (s.a.v.) henüz hayatta iken öğrendikleri bu metodolojik bilgileri nasslara tatbik edip onlardan hüküm istinbat etmeye çalışmaları.

✓ Fıkıh usulü, İslâm'ın ana kaynaklarının kaynaklık etmediği, ilk neslin bihaber olduğu ve sonradan gün yüzüne çıkmış bir ilim değildir. Bilakis onun en temel kaynağı, Kitap ve Sünnet olup¹²⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kaide ve temel ilkeleriyle mevcuttu. Onun ışığında nasslar anlaşılıyor, farklı ve münasip metotlarla işleme konuluyordu. Sahâbe de bu metodolojik bilgiler ışığında nassları anlıyor ve ana kaynaklarda yer almayan meseleler için hüküm istinbat edebiliyorlardı. Dolayısıyla onlardan birçoğu Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde kelimenin tam anlamıyla fakih idi. Şimdi de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Sahâbe'nin eğitimini gördüğü yöntem/usûl ile yeni meselelere ne kadar çözüm üretip ümmete nefes aldırabildiklerine bakmak istiyoruz.

2. Sahâbe Dönemi

Sahâbîler, hem Kur'an'ın nüzulüne tanıklık etmeleri, Hz. Peygamber'le (s.a.v.) arkadaşlık etmeleri ve fesahatin zirvesinde olmaları hem de aldıkları bu eğitimi sayesinde, çok önemli hukukî incelemelerde bulunmuş ve nevâzile/meydana gelen olaylara çok yönlü çözüm önerilerini getirmişlerdir. Sahâbe'nin söz konusu

¹²⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 228.

inceleme ve çözüm önerilerini aktarıp değerlendirmeden önce, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fıkıh usulünün temelini oluşturan bu metodolojik eğitimini Sahâbe'ye vermesinin muhtemel nedenlerine dikkat çekmekte fayda mulahaza etmekteyiz. Bu muhtemel nedenlerden birkaç tanesini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Hz. Peygamber (s.a.v.), vahyin kesileceğini ve gelişerek devam edecek olan insan hayatıyla beraber, çözülmesi gereken yeni sorunların ortaya çıkacağını, dolayısıyla Sahâbe'nin büyük hadiselerle karşı karşıya kalacağını biliyordu. Yeni olayların üstesinden gelebilmeleri için ellerinde bir hukuk metodolojinin bulunmasının kaçınılmaz olduğunu da biliyordu. Bu nedenle daha peygamberliğin ilk yıllarından itibaren onları bu hedef doğrultusunda eğitmeye başlamıştır.

b. İslâm'ın ilk nesli ve temsilcisi olan Sahâbe neslinin yapacağı icraatların ve kullanacağı kaynak ve metodun gelecek nesiller için bağlayıcı hükmünde bir referans teşkil edeceği bir realite idi. Bu kaynak ve metodun sonraki nesiller için ufuk açıcı bir mahiyette olması gerekiyordu. Bu ideal yöntemin talimi de ancak vahiy kontrolünde gerçekleşebilirdi. Bunu iyi bilen Hz. Peygamber (s.a.v.), evrensel metodolojiyi bizzat Sahâbe'sine kendisi öğretmek istemiştir.

c. İslâm'ın evrensellik iddiasının sürdürülebilirliği yine bu neslin yüksek bir mefkûreye sahip olması, nassların ışığında alacağı kararların evrensel bir mesaj içermesi ve gelecek nesiller için nevâzil karşısında ufuk açıcı bir karakterde olması gerekirdi. Temel ilkeler doğrultusunda maslahat ve ihtiyaçları karşılayacak şekilde yapacakları ictihadlara ve ortaya koyacakları düşünce tarzına gönüllerinin yatışması ve meşruiyet sorununu yaşamamaları için, Hz. Peygamber (s.a.v.) daha hayattayken onlara yaptığı talim ile bu tarz ictihad ve düşüncenin genel kural ve prensiplerle çelişmemek kaydıyla meşru olduğunu göstermiştir. Özellikle Hz. Ömer'in (r.) o muazzam ictihadlarının arkasında böyle bir nebevî cesaretlendirmenin yattığını görmek mümkündür. Bu nedenle Hz. Ömer başta olmak üzere fakih Sahâbe'nin ictihadları, konjonktürel değil, sosyal talepleri, çağın şartlarının ortaya çıkardığı ihtiyaç ve problemleri "makâsıd-ı şerîâ" başta olmak üzere bir takım yöntemler doğrultusunda yapılmıştır. Zaten Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâleti – İbn Kayyim'ın (ö. 751) ifadesiyle - insanların bilgi, düşünce ve eylemleri konusunda ihtiyaç

duyacakları her şeyi kapsamış ve onları başka hiçbir şeye muhtaç bırakmamıştır.¹²⁵ Onlar sadece bu dini anlam ve mânasına uygun bir şekilde kendilerine tebliğ edecek mümtaz insanlara ihtiyaç duyuyordular. O insanlar da böyle bir atmosfer ve duyguyla yetiştirilmiştir.

Sahâbe, aldıkları bu eğitim ile açık bir toplum haline gelmiştir. Zaman, mekân ve şartların değişmesine, halkın sosyokültürel ve siyasal taleplerine bigâne kalmamıştır. Şer'î deliller ve maksatları doğrultusunda bu hedef ve talepleri gerçekleştirecek çözümler ürettiler ve projeleri hayata geçirdiler. Yerinde olan bu ictihadlarla fert ve toplumun ihtiyaç ve maslahatları gerçekleştirilmiş ve artarak gelişen hayat şartlarıyla teşrî hareketi paralellik arz etmiştir. Sahâbe'nin sahip olduğu fıkıh ve usûl melekesi çok ileri derecede idi. Öyle ki, hukukî öngörülerdeki isabet oranları çok yüksekti. Hatta yukarıda değinildiği üzere bazı sahâbîlerin yaptığı ictihadın vahiy ile sabit olan hüküme tevafuk ettiği görülmüştür.

Sahâbe'nin usûlî bakış açısıyla ortaya koyduğu ufuk açıcı ictihatları şu şekilde özetlememiz mümkündür: Onlar, birçok siyasî, sosyal ve hukukî problemleri, dinin genel hedefleri (makâsîdüş-şerî'a) ve toplumun yararı (maslahat) düşüncesi ekseninde çözmüşlerdir. Maslahat, İstihsân ve seddü'z-zerîâ prensipleri doğrultusunda kamu ve dinî düzeni korumuş, hak ve adâleti gerçekleştirmiş, bazı amelî ve itikâdî yanlışlıkların önüne geçmişlerdir.¹²⁶ İktisadî düzeni sağlamak, devletin gelir ve gider kalemlerini denkleştirilip kamu hizmetlerinin aksamaması için yasama ve yürütme erkinin takdirine bırakılmış yasaları, koşulların gerektirdiği doğrultuda çıkartmaya gitmişlerdir. Bir başka anlatımla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir devlet başkanı olarak uyguladığı bazı hükümler, zamanın şartları gereği dinin amaçlamadığı bazı olumsuz sonuçları doğuracağı için aynı şekilde uygulanmamış, bilakis olumlu sonuçlar doğuracağı beklenen ve dinin câiz bıraktığı diğer seçenekler benimsenip uygulanmıştır. Ayrıca belli bir illete bağlı olan hükümler veya fetvalar, illetin değişmesine bağlı olarak değiştirilmiştir.¹²⁷

¹²⁵ el-Cevzî, İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-müvakiîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan al Süleyman, Su'ûd, 1, 72.

¹²⁶ Bkz. Buhârî, "el-Cihâd ve's-Siyer", 3017; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, s. 110, 129; Hudarî Bey, *Târîhu't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 77, 78, 80.

¹²⁷ Bkz. Hudarî Bey, *Târîhu't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 80, 81; Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi ş-şer'i'ati'l-islâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, 5.baskı, Beyrut 1986, s. 140-160.

Aktardığımız bu bilgilere göre Sahâbe'nin başvurduğu istinbat kaynaklarını şu şekilde olduğunu söyleyebiliriz: Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, istislâh, seddi zerî'a, örf ve istishâb, maslahata riayet, zararı giderme ve hakkın kötüye kullanılmasının önüne geçme gibi yöntem ve genel ilkelerdir. Böylece Sahâbe yaptığı ictihadda, verdiği fetvalarda İslâm'ı doğru anlama ve yorumlama konusunda sonraki devirlerdeki müctehidlere örnek olduğu gibi, onları değişen ve dönüşen hayat şartları karşısında gerekli kararları alma konusunda da cesaretlendirmiştir. Özetle icthadlarda izlenen bu metodlar teorik bir ifadeye kavuşturulmasalar da bu dönemde fıkıh usulünün temellerinin teorik olarak atıldığını söyleyebiliriz.

3. Tâbîûn Dönemi

Sahâbe içerisinde icihad ve fetva makamına ulaşanların sayısı erkek ve kadın toplamda yaklaşık olarak 130 kişiydi.¹²⁸ Bunların çoğu Medine'de yaşıyordu. Fetihlerin yaygınlaşmasına bağlı olarak İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte bu sahâbîlerin bir kısmı, tebliğ ve ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere farklı coğrafya ve şehirlere göç ettiler.¹²⁹ Bu aynı zamanda Hz. Ömer'in politikasıydı. Bu amaç doğrultusunda dört halife, Übey b. Ka'b (ö. 30), Zeyd b. Sâbit (ö. 45), Hz. Âişe (ö. 58) ve İbn Ömer Medine'de faaliyet gösterirken, İbn Abbâs Mekke'ye, İbn Mes'ûd Küfe'ye, Enes b. Mâlik (ö. 93) ve Ebû Muse'l-Eş'arî (ö. 44) Basra'ya, Mu'az b. Cebel (ö. 18) ve 'Ubâde b. Sâmit (ö. 34) Şam'a, Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 63) da Mısır'a yerleştiler.¹³⁰ Sahâbîler gittikleri yerlerdeki Müslüman nesle Kur'an ve Sünnet'i öğrettikleri gibi, bu kaynaklardan hüküm çıkartma yöntemini ve nassların hükümlere delâlet etme kâidelerini de öğrettiler. Tâbîûn nesli de sahâbîlerin düşünce tarzını, hayata bakış açılarını ve kaynaklarda akıl yürütme yöntemini öğrenerek onların ilmini aldılar. Medine'deki sahâbîlerin ilmi İmam Mâlik, Mekke'dekilerin ilmi Müslim b. Hâlid'de (ö. 179), Irak'takilerin Ebû Hanife (ö. 150) de, Şam'dakilerin Evzâ'î'de (ö. 157) Mısır'dakilerin de Leys b. Sa'd'de (ö. 175) toplandı.¹³¹ Bu ilimlerin hepsi ise İmam Şâfiî'de bir araya gelmiştir.¹³²

¹²⁸ Hallâf, *Hulâsetu tarihi't-teşrî'*, s. 231. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 465.

¹²⁹ el-Fâsî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 378, 379; Hudaî Bey, *Tarihu't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 88; Hallâf, *Hulâsetu tafîhi't-teşrî'*, s. 231.

¹³⁰ Hudaî Bey, *Tarihu't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 89; Hallâf, *Hulâsetu Tarihi't-teşrî'*, s. 231.

¹³¹ Hallâf, *Hulâsetu tarihi't-teşrî'*, s. 245.

Fıkıhla iştiğal eden Sahâbe fakihleri istinbat konusunda farklı eğilimlere sahiptiler. Buna bağlı olarak daha Sahâbe devrinde İctihad konusunda farklı eğilim ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu durum hicrî birinci yüzyılın sonunda ve ikinci yüzyılın başında ortaya çıkan fıkıhçılara da sirayet etti. Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî gibi müctehid imamların yaşadığı hicrî ikinci asırda ise bu durum daha da belirgin hale geldi. Ayrıca bazı fıkıhçılar tabiatları gereği düşünme ve re'y ile istinbatta bulunmayı tercih ederken, bazıları da rivâyete, sened tenkidini yaparak sahih ve zayıf rivayetleri tespit etmeye ve bu yolla hüküm çıkarmayı tercih etmişlerdir. Bu farklı eğilimlerden de iki büyük fıkıh ekolu ortaya çıkmıştır. Irak'ta İmam A'zam Ebû Hanife'nin temsil ettiği ehl-i re'y ve Medîne'de İmam Mâlik'in temsil ettiği ehl-i eser ekolleri.¹³³ Sahâbe ve Tâbîûn devrinin başında bu iki farklı eğilim arasındaki farklılık okadar belirgin olmamasına rağmen zamanla ekolleşmeyle birlikte aralarında geniş bir farklılık ortaya çıkmış oldu.¹³⁴ Bu iki farklı yaklaşımın ekolleşmeye dönüşmesine etki eden bazı etkenleri şu şekilde özetlememiz mümkündür:

a. İbn Mes'ûd (r.a) başta olmak üzere ehl-i re'yin öncüleri re'ye meyletmekteydiler. Bu ekolün re'yi tercih etmesinin başında coğrafi, siyasî ve kültürel bazı faktörler gelmekle birlikte, kaynağa ulaşma imkânının sınırlı olması da önemli bir etkindir. Zira Irak, Arap ve Arap olmayanların yollarının kesiştiği bir noktada bulunuyordu.¹³⁵ Irak'ta Farklı etnisitelerden insanlar yaşıyorlardı. Bunların başında eski ve köklü inanç ve kültürleri olan Sasanî medeniyetinden gelen farslılar vardı. Müslüman olmalarına rağmen bilinçaltlarına kazındığı için eski kültürel alışkanlıklarını tamamıyla terk edememişlerdi. Irak toplumunun bu heterojen yapısı, orada Zındıklık hareketinin belirmesine, buna bağlı olarak itikadî, siyasî, sosyal ve felsefî birçok problemin ortaya çıkmasına sebep olduğu gibi, birçok hadis uydurmanın da zuhur etmesine neden olmuştur.¹³⁶ Müslim'in (ö. 261) rivayetinden anlaşıldığı üzere orada Hz. Alî adına çok hadis uydurulmuş ve ondan sadece Abdullah b.

¹³² Râzî, *Menâkibu'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1.baskı, 1986, s. 43-47; Nevevî, Muhyiddîn b. şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-lugât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I, 19.

¹³³ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 465; el-Kattân, Mennân b. Halil, *Tarihu't-teşri'i'l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, 5.baskı, 2001, s. 290, 291, 292.

¹³⁴ el-Fâsî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 383.

¹³⁵ el-Kattân, *Tarihu't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 290.

¹³⁶ Bkz. el-Fâsî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 374, 375; el-Kattân, *Tarihu't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 290.

Mes'ûd'un talebeleri doğru rivâyetlerde bulunuyorlardı.¹³⁷ Bu özelliklerinden dolayı İmam Mâlik Irak'ı "basma- hadis uydurma- toprağı" olarak nitelendirmiştir.¹³⁸ Ayrıca Şîa gibi fırkaların içinde zuhur ettiği ve yalan yanlış rivâyetlerle mezhep propagandasını yaptıkları Irak,¹³⁹ rivâyetin beşiğı değil "cerh" ve "ta'dil" sanatının ortaya çıktığı merkez olmuştur. Nitekim Şu'be b. Haccac (ö. 160) gibi çoğu hadis tenkitçileri Irak'tan çıkmışlardır. Şâfiî, "Şu'be olmasaydı Irak'ta hadis tanınmayacaktı."¹⁴⁰ diyerek, onun uydurma vehametiyle verdiği mücadelenin önemine işaret etmiştir.

Felsefî düşünüşün etkisinde kalmış böyle bir toplumu ancak nassların maksat ve felsefesine oldukça vakıf olan ve kıyas sanatını çok iyi işleyebilen hukukçular idare edebilirlerdi. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) bu durumun farkında olduğu için Küfe'ye öğretici gönderirken re'yle iştilal eden Abdullah b. Mes'ûd'u özellikle göndermiş ve Küfe halkına, "Abdullah'a ihtiyacım olduğu halde sizi kendime tercih ettim"¹⁴¹ demiştir.

Hadis uydurmanın kol gezdiği bu coğrafyada fıkıhçılar çok titiz davranmış, âhâd hadisleri birçok açıdan işleme koymamış ve kıyasa muhalif gördükleri rivâyetleri reddetmişlerdir. Bu nedenle Kur'an ve Sünnet ilk başvuru kaynakları olmalarıyla birlikte re'y ve icthada meyil onlarda daha baskındı. Anılan nedenlerden dolayı Irak'ta yapılması gereken re'y ile icthad etmeyi, re'y ehl-i de gerekeni yapmıştır. Bu espiriyi şöyle de ifade edebiliriz: Ehl-i eser, ehl-i re'yin yerinde olsaydı aynı esnekliği gösterecekti. Ehl-i re'y de ehl-i eserin yerinde olsaydı aynı sınırlamayı yapardı.¹⁴² Irak fukahâsında var olan bu eğilim zamanla ekolleşmeye gitmiştir.

¹³⁷ Müslim, "Mükaddime", 4.

¹³⁸ Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Komisyon, Müessesetü'r-risâle, 1985, VII, 188.

¹³⁹ Hudaî Bey, *Tarihu't-teşri'i'l-islâmî*, s. 92.

¹⁴⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 71.

¹⁴¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 486.

¹⁴² İmam Şâfiî'nin, aslı Hicaz'da bulunmayıp Irak'tan gelen sahihte olsa hiçbir hadisin kabul edilmemesini ve zayıf sayılmasını vasiyet ettiği rivâyet edilmektedir. Bu da ehl-i re'yin doğru bir şey taptığını ve onların yerinde ehl-i hadis olsalardı aynı metodu takip edeceklerini göstermektedir. Şâfiî'nin daha sonra bu sözünden döndüğü de söylenmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 10.

b. Ehl-i hadis, ilim ve amellerinde daha çok nass ve rivâyete bağlılık eğilimini gösteren müctehidlerdir. Onlar daha çok Hz. Peygamber (s.a.v.) veya Sahâbe'den sahih sened ile sabit olan rivâyetlerle amel ediyordular. Bu medresenin başını Medine'de İmam Mâlik çekiyordu. Bu medrese ehlinin daha çok rivâyeti tercih etmelerinin sebepleri bağlamında şunları söyleyebiliriz: Medine'de Irak'ın tam tersine tamamıyla İslam kültürüyle yetişmiş, akidesi ve düşüncesi sade olan bir toplum yaşıyordu. Medine'de homojen bir toplum yaşadığı için oraya sükûnet, güvenlik ve istikrar hâkim olmuştu. Bu da Medine'de fazla sosyal problemlerin yaşanmamasını beraberinde getirmiştir.¹⁴³ Fetihlerin genişlemesiyle birlikte yeni Müslüman olanlara İslâm'ı tebliğ etmek için Sahâbe fıkıhçıları değişik bölgelere dağıldıysa da Hz. Ömer (r.) çoğu fakih Sahâbe'nin Medine'de kalmasını sağlamış ve bu sayede Tâbîûn nesli onların ilmîne ve zengin rivâyet kültürüne vâris olma imkânını elde etmiştir.¹⁴⁴ Ayrıca İmam Mâlik'ten önce Medine'de “fukahây-ı seb‘a” yaşamış¹⁴⁵ ve onların ilmî faaliyetleri sayesinde Medine'de rivâyet kültürüne dayalı ilmî bir gelenek oluşmuş ve bu ilmî geleneğin karakteristiğini rivâyet temalı istinbat oluşturuyordu. Medine ilim muhitine hâkim olmuş bu ilmî gelenek İmam Mâlik'le de devam etmiştir. Hem Medine toplumunun bireylerinin nasslarla tatmin oldukları kadar başka hiçbir şeyle tatmin olmamaları hem de zengin bir rivâyet koleksiyonunun bulunması, Medine fakihlerinin hukukî çözümlerinde daha fazla “nass”a ve “Sahâbe kavli”ne dayanma sonucunu doğurmuştur.

Görüldüğü gibi ehl-i hadisin veya eserin rivâyete eğilimli olmaları, onların dirâyet ve re'y kabiliyetlerinin olmamasından dolayı olmadığı gibi, ehl-i re'yin re'ye eğilimli olmaları da tamamıyla rivâyetten mahrum olmalarından dolayı değildir. Ayrıca Kitab'ın Sünnet'le nesh edilmesini câiz görmeleri, mürselle amel etmeyi re'ye, mechûlün rivâyetini ve Sahâbe kavlini de kıyasa öncelemeleri¹⁴⁶ esere olan ilgilerini göstermektedir. Bu gösteriyor ki bu iki eğilim, daha çok sosyokültürel ve jeopolitik kaynaklı bir farzı vaki kaynaklıdır. Ayrıca sosyokültürel ve coğrafi koşulların etkisi dışında tabiatları gereği bazı fakihler rivâyete, bazıları da re'ye yatkındılar. Bu nedenle Mesrûk (ö.63) ve Şa'bi (ö.103) gibi ehl-i hadis fıkıhçılar re'y

¹⁴³ Bkz. el-Kattân, *Tarihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 293.

¹⁴⁴ el-Kattân, *Tarihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 275; Hallâf, *Hulasetu tarihi't-teşrî*, s. 252

¹⁴⁵ Bkz. el-Kattân, *Tarihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 294.

¹⁴⁶ Pezdevî, Ebu'l-Usr, *Kenzu'l-usûl* (Keşfu'l-esrâr şerhi içinde), Dâru'l-kitabi'l-islâmî, I, 17.

diyarı olan Irak'ta, Rebîatü'r-rey (ö.136) gibi re'yci bir müctehid de Medine'de yaşıyordu.¹⁴⁷ Böylece teşrî tarihinde İmam Malik'in mutlak surette ehl-i eseri, İmam A'zam'ın da mutlak surette ehl-i re'yi temsil ettiğini söylemek doğru değildir. Aksine ehl-i hadis, icthadlarında kıyas ve diğer istidlâl yöntemlerine başvuruyorlardı, fakat icthadları ağırlıklı olarak rivâyet kaynaklıydı. Ehl-i re'y de re'y ve kıyasa daha fazla müracaat etmekle birlikte naslara da muracaat ediyorlardı. Nitekim İmam Muhammed (ö. 189) bunu özlü bir şekilde şöyle ifade etmiştir: "Hadis ancak re'y ile doğru anlaşılır, re'y de ancak hadis ile doğru mecraya girer. Hadis veya hadis ilmini ve re'y sanatını iyi bilmeyen biri yargı ve fetva makamına gelemez."¹⁴⁸ Sahâbe döneminde olduğu gibi Tâbîûn döneminde de fıkıh alanında ortaya çıkan bu iki ekolden biri re'ye, diğeri de rivâyete daha fazla meylederek zihinlerinde var olan ama yazıya dökülmemiş¹⁴⁹ bir takım usûlî kaidelere dayanıp fikhî çözümlenelerde bulunuyorlardı.

II. Fıkıh Usulünün Tedvini

Fıkıh usulünün temel kaynaklarının Kitap ve Sünnet olduğuna ve bu ilmin saadet asrından hicrî ikinci asrın son yarısına kadar meleke olarak kullanıldığına

¹⁴⁷ Hudarî Bey, *Tarihu't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 95.

¹⁴⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, I, 17,18. Aslında ehl-i eser ekolünün gerçek temsilcisi İmam Mâlik'ten sonra gelen İmam Ahmed'dir. İmam Mâlik, Irak'lularla kıyas edildiğinde nispeten ehl-i eserdir ama İmam Ahmed'le kıyas edildiğinde re'y ehlinden sayılmaktadır; çünkü o nass, âhâd, Medine ahalsinin tatbikatı (amel'ü ehli'l-Medîne) ile amel ettiği gibi, kıyas, sedd-i zerî'â, örf, istislâh, istihsân ve istishâb gibi aklî delillerle de amel ediyordu ve makâsıda dayalı bir görüş açısına da sahipti. Abdurrahman b. Mehdî, "Mâlik'ten daha akıllısı görmedim" demiş, Beyhâkî de bu sözünü, "Abdurrahman, icthad ve kıyastan ibaret olan re'yi ondan daha iyi kullanan birini görmediğini demek istemiş" şeklinde açıklamıştır. Bkz. Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkibü's-Şâfiî*, thk. es-Şeyyid Ahmed Sakar, Mektebetu Dâri't-türâs, 1.baskı, Kahire 1970, I, 183.

İmam Ahmed'in eser ağırlıklı metodu takip etmesi, felsefî düşüncesinin etkisinde kalarak itizale meyleden Me'mûn'la başlayarak Abbâsî devletinde Mu'tezile'nin etkili olması, bakan ve müsteşarlık görevlerine gelmek suretiyle devleti yönlendirmeleri sonucunda, başta "halk-ı Kur'an" meselesi olmak üzere görüşlerini âlimlere ve halka dayatmaları nedeniyledir. Bkz. Sıbt İbni'l-Cevzî, Şemsuddîn Ebu'l-Muzaffer, *Mir'âtü'z-zaman fi yavârihi'l-ayân*, thk. Komisyon, Dâru'r-risâleti'l-alemiyye, 1.baskı, Dımeşk 2013, XIV, 173, 184. Mu'tezile, Kur'an ve Sünnet'le amel etmeleri yanında salt akla dayanmaları nedeniyle bilinen aklî kâideleri doğrultusunda nasları maksatlarından çıkartacak derecede uzak mânalara tevîl ediyorlardı. Bkz. ed-Dînûrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukâşe, el-Heyetü'l-misriyyetü'l-ammetü li'l-kitab, Kahire 1992, s. 52. Buna tepki olarak Ahmed b. Hanbel de daha fazla nassa sarılıp aklî istidlâlî büyük oranda ihmal etti. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in katı nassçı bir pozisyon alması, ilmî ve usûlî bir gereklilikten değil mu'tezilenin kendi fikirleri doğrultusunda oluşturmak istedikleri konsensüse karşı bir tepki ve estirdikleri konjoktürel duruma karşı gösterdiği reaksiyon sonucu olduğu açıktır.

¹⁴⁹ Hudarî Bey, *Tarihu't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 96.

daha önce değinilmiştir. Böylece fıkıh usulü, hicrî ikinci asrın sonlarına kadar müctehidlerin zihninde varlığını devam ettirmiş ve o zamana kadar tedvin edilmemiş ve tedvin edildiğine dair elimize herhangi bir eser ulaşmamıştır. O, ancak hicrî ikinci asrın sonlarına doğru çeşitli ihtiyaç ve nedenlerin etkisiyle kaleme alınmış ve sınırları belirlenip bir disiplin haline getirilmiştir. Şimdi de fıkıh usulünün tedvin süreci üzerinde durmak istiyoruz.

Hicrî ikinci asırda tedvin hareketi hız kazanmış ve adeta ümmetin hafızası tedvin edilmiştir. Furû‘ gibi sarf, nahiv, belâgat, fıkhu’l-lüga, ma‘âcim, aruz gibi disiplinlerin hepsi bu asırda yazılmış ve daha sonra da farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Usûlî kaideler ise hicrî ikinci asrın ortalarına kadar Sahâbe ve sonraki dönemlerdeki müctehidlerin zihninde, yazılmasına ihtiyaç duyulmadan bir meleke halinde varlığını devam ettirmiştir. Müctehid İmamlar devrinde her bir imam, kendi istinbat metodunu belirlemişse de icthad metodu sistematik bir şekilde yine tedvin edilmemiştir.¹⁵⁰ Ortaya çıkan ihtiyaç nedeniyle büyük muhaddis Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198), nassları anlama ve yorumlama metodolojisini yazmasını İmam Şâfiî’den talep etmiştir. Yine büyük muhaddislerden olan Alî b. el-Medîni (ö. 234), Abdurrahman b. Mehdî’nin talebine cevap vermesi için İmam Şâfiî’yi teşvik etmiş¹⁵¹ ve bunun üzerine İmam Şâfiî, ilk kez istinbat metodlarını tespit etmiş ve fıkıhın kaynaklarını açıklayıp bu ilmin sınırlarını belirlemiştir.¹⁵² Böylece Şâfiî, bu ilmin bütün esaslarını bir araya toplayarak bir bilim dalı haline getirmiştir.

İmam Şâfiî’nin fıkıh usulü ve istinbat kaidelerini koyan ilk âlim olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Nitekim Beyhâkî (ö. 458), “İmam Şâfiî’inin ilmine ve fıkıhına saygı duyulduğunu, fıkıh usulünün ondan önce yazılmadığını ve bu disiplinin ondan alındığını, çağında yaşayan âlimlerin anlattıklarına bakıldığında görülecektir. Fıkıh usulünde eser verenler de, bu ilmi ondan aldıklarını ve onun gösterdiği temeller üzerinde geliştirdiklerini ifade etmişlerdir”¹⁵³ açıklamasında bulunmaktadır.

Râzî de özetle, İmam Şâfiî’nin fıkıh usulünün konularını tertiplelediği, bölümlere ayırarak delillerin hiyerarşisini belirlediği, bu konuda insanlar için

150 Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 157.

¹⁵¹ Bkz. İbn ‘Abdilber, *el-İntikâ*, s. 73.

152 Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usulü*, (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yayınevi, 5.baskı, Ankara 1990, s. 25.

153 Beyhâkî, *Menâkibu’ş-Şâfiî*, I, 265-275, II, 237-282.

normatif bir kaynağı ilk kez ortaya koyduğu ittifak konusu olduğunu belirttikten sonra, “Aristo’nun *mantika*, Halil b. Ahmed’in de *arûz* ilmine göre durumu neyse İmam Şâfiî’nin durumu da fıkıh usulüne göre odur”¹⁵⁴ demiştir. Ahmed b. Hanbel, Cüveynî, Zerkeşî, İbn Haldûn (ö. 808) gibi birçok bilgin ve Goldziher (ö. 1921) gibi oryantalist bilginler de aynı görüştedir, hatta İsnevî (ö. 772) bu hususta icmânın olduğunu söylemektedir.¹⁵⁵ Ancak Şîiler, fıkıh usulünü ilk tedvin edenin İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 148) olduğunu, Hanefîlerin bazıları İmam Azam veya Ebû Yusuf’un (ö.182),¹⁵⁶ bazıları da İmam Muhammed’in yazdığını¹⁵⁷ iddia etmektedirler. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) daha da ileri giderek İmam Şâfiî’nin fıkıh usulünün kurucusu olarak gösterilmesinin doğru olmadığını kesin bir ifadeyle ileri sürmüştür.¹⁵⁸ Fakat bu iddiarın ilmî disiplinle ispatlanması güçtür. Zira adı geçen âlimlerden bu konuda sonraki nesillere ulaşan hiçbir eser yoktur. Şayet bu önemli konuda bir eser yazılıysa diğerk disiplinlerde yazılan eserlerden daha fazla korunacaktı ve sonraki nesillere ulaştırılması sağlanacaktı. Bunun yanı sıra İmam Şâfiî, bir görüşe göre hicrî 180’de, diğerk bir görüşe görede 184 yılında Irak’a gitmiştir.¹⁵⁹ Yine bazılarına göre Şâfiî Mekke’deyken, diğerk bazılarına göre Bağdad’tayken¹⁶⁰ fıkıh usulü yazması kendisinden talep edilmiştir. Râzî, bu teklif yapılırken Şâfiî’nin genç yaşta yani otuzlu yaşlarda olduğunu iddia etmektedir¹⁶¹ ki bu iddia doğrudur; çünkü Ömer b. Abbas er-Râzî, Şâfiî’nin Risâle’si Abdurrahman’a ulaştığında yanında olduğunu, Risâle ona okunduğunda “Bu iyi anlatan bir gencin sözüdür” dediğini aktarmaktadır.¹⁶² Bu da, İmam Şâfiî’inin kadim *er-Risâle*’yi hicrî 190’lı yıllarda yazdığının ihtimali yanında, 180’lı yıllarda yazdığına dair bir ihtimali daha gün yüzüne çıkarmaktadır. Şayet *er-Risâle* 190’lı yıllarda yazılmışsa, İmameynin vefatından kısa zaman sonra yazıldığı anlamına gelmektedir. 180’lı

154 Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 153, 156.

155 Beyhâkî, *Menâkibü’ş-Şâfiî*, I,63; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 18, VIII, 342; İsnevî, Abdurrahim b. Hasan, *et-Temhîd fî tehrîci’l-fürû’i ‘alâ’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, s. 45.

156 Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 153.

157 İbnü’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Daru’l-ma’rife, 2. Baskı, Beyrut 1997, s. 254.

158 İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hillaf* (Saddeleştiren Ali Duman), Malatya 2001, s. 15.

159 Şâfiî, *er-Risâle* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 10.

160 Şâfiî, *er-Risâle* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 11.

161 Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 153.

162 Bkz. İbn ‘Abdilber, *el-İntikâ*, s. 72.

yıllarda yazılmışsa bu, en azından daha İmam Muhammed hayatta iken yazıldığı demektir. Durum bu iken, büyük bir ihtiyaca binâen bu konuda eser yazılması özellikle İmam Şâfiî'ye teklif edilmesi, ondan önce bu ihtiyacı karşılayacak bir eserin yazılmadığı gibi, İmam Şâfiî'den başka hiçbir âlimin normatif bilim alanında ün yapmadığını da göstermektedir.

Mustafa Abdurrazak (ö. 1947), normatif kurallara bağlanma, ehl-i re'yin mezhep karakteristiğiyle uyuşmadığı için¹⁶³ mezkûr iddiaların doğru olmadıklarını, doğru kabul edildiklerinde ise bu, imamların, istihsân anlayışına dair Ebû Hanife'ye yöneltelen itirazlara cevap olarak yazdıklarına ve ayrıca mezhebin temel kitaplarını (zâhirü'r-rivâye-usûl) kaleme almalarına yorması gerektiğini ifade etmektedir. O bu konuda özetle şunları söylemektedir:

“Bazı kaynaklarda Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in usûle dair kitap yazdıkları geçmekte, fakat onların zikredilen kitaplarında böyle bir ilim yoktur. Ayrıca ehl-i re'y, daha fazla meseleleri toplama ve detaylara girmeyi amaç edindikleri¹⁶⁴ için, önlerinde geniş bir alan bırakmayacağı için istinbatta küllî kâidelere bağlanma, onların mezhebinin karakteristik yapısına müsait değildir. Bu iddialar eğer doğruysa, onların istihsân hususunda Ebû Hanife'ye yöneltelen itirazlara cevap verme konusunda; bir de Ebû Hanife'nin arkadaşlarıyla meseleleri istişare ederken aldığı kararlarında dayandığı delillere dair yazdıkları da olabilir. Nitekim Ebû Yusuf, Ebû Hanife ve arkadaşlarının ittifak ettikleri fetvalardan ibaret olan usûl/temel kitapları; Muhammed de, mezhep âlimlerinden rivâyet edilen ve *Zâhiru'r-rivâye* diye adlandırılan usûl/temel kitaplardaki meseleleri bir araya getirmiştir.”¹⁶⁵

Râzî ayrıca, “Ebû Hanife, kıyasa çok itimat etmesinden dolayı Cafer es-Sâdik başta olmak üzere birçok bilgin tarafından eleştirilmiş ve ne o ne de arkadaşları

163 Bkz. Hudaî Bey, *Usûlu'l-fikh*, 6.baskı, 1969, s. 16, 17.

164 Cüveynî bu durumu “Mügîsü'l-halk” kitabında şöyle ifade etmiştir: “İmam Mâlik, şer'î delillere dayanmayan mutlak mesâlih-i mürseleyi aşırı derecede dikkate alırken, Ebû Hanife, kâide ve usûlü dikkate almadan tikellere (cüzîyât), furû' ve detaylara odaklanmıştır. Şâfiî ise, usûl ve furû'ü bir araya getirmiştir. Bundan dolayı onun mezhebi en dengeli ve yöntemi de en doğru yöntemdir.” Abdurrazak, *et-Temhîd*, s. 423. Beyhâkî iyi bir tasnifin, “kitabı güzel bir şekilde düzenlemek ve tertiplemek, usûle dikkat etmekle birlikte her meselenin delilini zikretmek, kısa ve öz olmasına dikkat etmekle olacağını” ifade ettikten sonra, “fıkıhçılar içinde bu düzen içinde yazan yalnız Şâfiî'dir” demiştir. Beyhâkî, *Menâkibü's-Şâfiî*, I, 60. Şâfiî'yi usûlü vaz' etmeye götüren yöntem İşte budur.

165 Abdurrazak, *et-Temhîd*, s. 345, 346.

kıyasın teşrî değerini ispatlayacak tek bir sahife dahi yazmamış ve hasımlarının kıyası inkâr etmeye dair argümanlarının hiçbirine cevap vermemişlerdir. Mesele hakkında ilk konuşan ve kıyasın hüccet oluşunu ilk kez delilleriyle ortaya koyan Şâfiî olmuştur¹⁶⁶ diyerek çok çarpıcı bir tespitte bulunmuştur.

Şu bir gerçektir ki, “usûlü’l-fıkıh” kavramını Ebû Yusuf kullanmıştır. Fıkıh usulünü Ebû Yusuf’un vaz’ ettiğini iddia edenlerin bir argümanı da budur. Fakat Ebû Yusuf’un bu kavramı kullanması onun usûlü vaz’ ettiğini hatta usûl kaidelerinden söz ettiğini gerektirmez; çünkü fıkıh literatüründe, “ihtilafü’l-fıkıh”ı veya fıkıh ve ihtilâfî birlikte ele alma sanatına ve bunu irdeleyen kitaplara “usûlü’l-fıkıh” denildiği görülmektedir. Söz gelimi, Zekeriyâ b. Yahya b. Abdurrahman el-Basrî (ö. 307), fıkıh ve hilâfiyatı birlikte ele aldığı kitabına *Usûlü’l-fıkıh* ismini vermiştir.¹⁶⁷ İbnü’s-Saâfî (ö. 694) de aynı konuya dair yazdığı kitabını *el-Muhtasar fi usûli’l-fıkıh* olarak adlandırmıştır.¹⁶⁸ Ebû Yusuf’un, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’î* eserinde, katırla savaşa katılan kişiye, katırından dolayı ganimetten hisse verilip verilemeyeceği hususunda Ebû Hanife ve Evzâ’î arasında meydana gelen münâzarayı aktarırken bu kavramı kullanması¹⁶⁹ söylediklerimizi desteklemektedir.

Teşrî tarihinden anlaşılan gerçek şudur ki, Fıkıh usulü yazılmadan önce hukukî olay ve işlemler tek tek ele alınıp meseleci (kazuistik) yöntem ile yazılırdı.¹⁷⁰ Fıkıh meselelerinin ortak yönlerini, ana amaç ve gerekçelerini gözetip teorisini belirleyerek genel kurallar halinde ve mücerred/soyut yöntem ile en ileri ilmî üslûpla tarihte ilk kez İmam Şâfiî *er-Risâle* eserinde yazmıştır. Bu eser de tarihte hukuk metodolojisi sahasında yazılmış ilk kitaptır. Dolayısıyla bu ilmin vazı’ı İmam Şâfiî’dir. Bu konuda Muhammed Hamidullah (ö. 2002) özetle şunları söylüyor:

“Hukuku ilmileştiren, onun hükümlerini bir takım kaide ve illetlere bağlayan, illetin bulunduğu yerde hükmü tespit eden, illet yoksa hüküm de yoktur diyen ve bu işi tarihte ilk defa yapan Müslümanlardır. Müslümanlar,

166 Râzî, *Menâkibü’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 158; Hudarî Bey, *Tarihu’t-teşrî’l-islâmî*, s. 134.

167 İbn Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâcî, Hecer li’t-tibâ’ati ve’n-neşri ve’t-tevzî’, III, 300.

168 İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muahmed, *Mukaddime*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetu’r-risâle nâşirûn, 1.baskı, 2010, s. 476.

169 Bkz. Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’î*, Lecnetü İhyâi türâsi’n-nü’mânî, s. 21.

170 Razî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 156.

bunu ortaya koydukları Hukuk Felsefesi veya Hukuk Metodolojisi (Usûl-i Fıkıh) sayesinde yaptılar. Dünyada böyle bir konu üzerinde yazılmış en eski eser, mücerret hukuk ilminin vazı'ı/kurucusu İmam Şâfiî'nin "*Hukukun kökleri*" (Usûl-ü Fıkıh) adını verdiği "*Risale*" isimli eseridir. İmam Şâfiî'ye göre bu ilim, usûlü teşkil ettiği halde kanun kaideleri ve furû'u meydana getirmektedir."¹⁷¹

İmam Şâfiî hukuk metodolojisini yazan yegâne müstakil müctehiddir. O, bu metodolojiyi *er-Risâle* eserinde yazdığı gibi, *Cimâ'u'-'ilm, Kıyas, İbtâlü'l-istihsân, İhtilâfu'l-hadîs, Ahkâmü'l-Kur'an* gibi çok sağlam ilmî bir üslûba sahip olan kitaplarında da yazmıştır.¹⁷²

İmam Şâfiî'nin, bu kitaplarında nassları inceleme, anlama ve yorumlama metoduna dair yazdıkları iki şeyi temsil etmektedir; bir taraftan özgün bir İslâm felsefesini, diğer taraftan nassları okuma ve araştırma konusunda İslâmî bir metodolojiyi temsil etmektedir; çünkü o, kendisinden önce kaynakları araştırma ve kayıt altına almakla sınırlı olan İslâmî araştırma metodunu, araştırma, anlama, analiz etme ve yazma aşamalarını bilimsel bir zemine oturtan köklü ve sistematik bir İslâmî düşünce metodu formatına sokmuştur. Nitekim Mustafa Abdurrazak, İslâm felsefesine bakarak İslâm düşüncesini yabancı kaynaklı, İslâmî araştırma metodunu da kaynakları belgelemekten ibaret gören batılıların dikkatini İmam Şâfiî'nin yazdıklarına çekmiş ve onun tam anlamıyla aslî bir İslâmî felsefeyi ve metodolojik düşünceyi,¹⁷³ araştırma ve yazma sistemini kurduğunu tüm çıplaklığıyla ortaya koymuştur.

İmam Şâfiî, Kitabına *er-Risâle* değil *el-Kitab* veya *Kitabünâ* ismini vermiştir. Bunun nedeni, İslâm düşünce tarihinde daha önce görülmeyen önemli konuları irdeleyen ve bu noktada öncüllük eden eserlerin "el-Kitap" ismiyle anılmasıdır. Nitekim Sibeveyh'inin, dil bilimini vaz ettiği eseri de "el-Kitap" ismiyle adlandırılmıştır. Kitap, Hâris b. Süreyc (ö. 236) ile Basra'da ikamet eden

171 Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdlere*, Bir yayıncılık, İstanbul 1984, s. 22.

172 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 18; Şâfiî, *er-Risâle* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 13.

¹⁷³ Bkz. Abdurrazak, *et-Temhîd*, s. 220; es-Sinhâcî, Abdulhamid Muhammed b. Bâdîs, *Mebâdi'ü'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî, eş-şeriketü'l-vataniyye li'l-kitab, 2.baskı, 1988, s. 7. Ayrıca bkz. Neşşâr, Alî Sâmî, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve iktisâfu'l-menheci'l-ilmii fi'l-alemi'l-islâmî*, Dârü'l-nehdeti'-arebiyye, Beyrut 1984, s. 83, 84; Çapak, İbrahim, "İmam Şâfiî ve Mantık", *Araştırma Yayınları*, Ankara 2014; s. 418, 419, 420, 431.

Abdurrahman b. Mehdî'ye gönderildiği için *er-Risâle* ismi ile, İbn Süreyc de bu tarihî olaya aracılık ettiği için النِّقَال “Taşıyıcı” lakabıyla anılmıştır. Bu, ilk yazılan *er-Risâle'tü'l-kadîme* dir. Şâfiî, hiç kimsenin ulaşamadığı yeni düşünceleri ortaya atıp yazmak için Mısır'a gidince, kadim görüşlerini gözden geçirmiş ve bazılarını “cedid” mezhep ile anılan düşünceleriyle değiştirmiştir. Bu sırada *er-Risâle*'yi de yeniden yazmıştır ki buna *er-Risâle'tü cedide* denilmiştir. Bu gün mevcut olan eser budur, kadîm ise kayıptır.¹⁷⁴

1.6. Fıkıh Usulünün Faydası

Bir ilmin değeri ve önemi sağladığı bilgiler ve güttüğü amaç itibariyledir.¹⁷⁵ Fıkıh usulü de sağladığı bilgiler ve güttüğü gaye nedeniyle İslamî ilimler içerisinde önemli bir konuma ve mevkiye sahip olmuştur. Zira o sadece ezoterik anlamı (hermenötik) bulmaktan ibaret değil, bunun yanında inceleme, araştırma, delil ve fikirler arasında akıl yürütme metodunu da temsil etmektedir. Dolayısıyla fıkıh usulü, metodoloji yanında hukuk felsefesini de ihtiva etmektedir. Bu bağlamda fıkıh usulünün faydalarını şu şekilde özetlememiz mümkündür:

a. Fıkıh usulü, insanın sağlıklı düşünmesini ve yerinde karar almasını sağlar. Derin ve anlam yüklü düşünceleri ortaya atma, evrensel kavramları üretme yetisini kazandırdığı gibi, fikir dünyasını da zenginleştirip düzene sokmaktadır. Onun sayesinde müctehid imamların ve onların mezheplerini takip eden âlimlerin düşünceleri şahsî olmaktan çıkıp, evrensel bir muhtevaya sahip olmuş ve ekolleşerek günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Usûlî bir metodoloji doğrultusunda üretilen bu düşünceler, kendi içinde tutarlılık arz ettikleri gibi, haricindekilerle de çoğu kez kesişmektedirler. Bunun yanı sıra müntesiplerinin de tutarlı ve istikamet üzere olmalarını sağlamıştır. Usûl bilginlerinin ortaya attığı bu düşünceler, bu gün akademik dünyanın hem zihniyetini dönüştürmekte hem de bu güne kadar binler, o çok yönlü fikirleri çalışarak ve değişik açılardan değerlendirerek aş ve iş sahibi olmuşlardır. Böylece bu fikirler, hem maddi hem de manevi dünyayı imar ede gelmiş olmakla beraber her çağın problemlerinin çözümlenmesine de ışık tutmuşlardır. Buna mukabil müctehidler usûlî düşüncelerine alternatif üretmek isteyen ama aynı

174 Bkz. Şâfiî, *er-Risâle* (tahkik edenin mukaddimesi) s. 9, 12; Beyhâkî, *Menâkibü's-Şâfiî*, I,31-134, 135; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, I, 53.

175 Teftâzânî, *el-Mütavvel*, s. 105.

zamanda usûlî bir metod ve ilmî ilkeler doğrultusunda düşünemeyenlerin konuştukları, iç tutarlılık ve ilmî muhtevadan hep yoksun olmuştur. Bu bağlamda usûlsüz konuşup çizenler, ümmete vakit kaybetirmekte, heyecanını boşa çıkarmakta ve başka bir foksiyon gerçekleştirmemektedirler.

b. Dinin genel hedefleri (makâsîdü'ş-şerî'a) ve birey veya toplumun yarar (maslahat)ı doğrultusunda öncelikler fikhını öğreterek de hem hayatı disipline eder hem de önceliklerin hiyerarşisini belirler. Bu da anın vazifesini ihmal etmenin ve tahsînî (kolaylaştıran ve güzelleştiren) bir maslahatın, zarurî (zorunlu, kaçınılmaz)a öncelimenin önüne geçip hayatla ilgili her şeyin dozunda ve mecrasında kalmasını sağlamaktadır. Usûl, ancak can, din, akıl, mal ve soyun korunmasını sağlayan maslahatların muteber olabileceğini öğreterek kamu düzenini bozacak kişisel öncelik, çıkar ve maslahatların değerinin olmadığını bilinçaltına yerleştirmek suretiyle de anarşiyi önleyip kamu düzenini sağlayabilmektedir.

c. Nasslar, farklı anlaşılacak bir yapıya sahip oldukları için âlimlerin farklı düşünceler ortaya atması kaçınılmaz olmuştur. Bu ihtilâfların ümmeti bölmemesi ve tefrikaya düşürmemesi, nassların, ehil olanlarca usûl çerçevesinde okunması ve anlaşılması sayesinde olmuştur. Çünkü usûl, fikir birliğini veya fikirlerin saygın ve birbirine yakın olmasını sağlayan yegâne mekanizmadır. Usûlsüz yapılan okumalar ümmet arasında geniş bir ihtilâfa sebep olduğu gibi, nassları ümmet arasında tefrika ve birbiriyle boğuşma sebebi haline getirdikleri de bir gerçektir. Bu nedenle müctehidlerin ihtilâfa düşmesinin nedenlerini ve bu meyanda mazeretlerini ortaya koymak, topluma ihtilâf kültürününün yerleştirilmesi için elzemdir. Münazâranın adâb ve kuralları doğrultusunda diyalog zeminini oluşturup, fikrî ve mezhebî çatışmaları önlemek için de metodolojik düşüncenin gerekliliği zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple böyle bir zeminin de hazırlanması gerekmektedir. Böyle bir diyalog ve düşünce zeminlerinin oluşturulması ancak usûlü bilmekle mümkün olabilmektedir. Bu nedenle bu foksiyonu gerçekleştirmek üzere eğitim müfredatında fıkıh usulüne daha sistematik ve usûlî meleke kazandıracak şekilde yer verilmesinin zorunluluğu açık olarak karşımıza çıkmaktadır.

d. İslâm'ın evrensel iddiasının sürdürülebilirliği ve teşrî'in gelişen hayat şartlarıyla paralellik arz edebilmesi, nassları okuma ve onlardan hüküm istinbat etme

ameliyesinin çok hassas ve bilimsel bir metodolojiye dayanmasıyla mümkün olabilmektedir; çünkü sınırlı nasslardan sınırsız olaylara hüküm üretebilmek için icihad faaliyetinin, sınırsız hüküm ihtiva edebilen küllî kâideler dâhilinde icra edilmesi gerektiği açıklamadan varestedir. Ayrıca istinbâtın sağlıklı bir temele dayandırılması, yeni hadiselerle uygun çözüm önerilerini bulmayı sağlayan icihad ameliyesinin işlevsellik kazanması ve zihinleri bulandıran fetvaların önüne geçip, fetva işinin metodolojik kural ve kâideler manzumesi dâhilinde icra edilmesi için de fıkıh usûlüne ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konuda İ. Kâfi Dönmez şunları söylemektedir: Fıkıh usulü, bir yandan fûrûu fikhî meydana getiren icihad faaliyetinin felsefi temellerini ve bu konuda izlenen metotları ifade eder, diğer yandan bunların teorik olarak savunulmasını ve iç tutarlılığının denetlemesini sağlar. Günümüzde ise fıkıh üretimi, fıkıh eğitiminin sağlam temeller üzerinde gelişmesi, kavramların inceltilmesi ve ortak bir bilim dilinin oluşturulması gibi katkılar sağlayacaktır.¹⁷⁶

1.7. Hükümü

Fıkıh usulü, nakil ve aklın izdivac ettiği bir ilimdir. Şer‘î delilleri konu edinmesi ve teklifi hükümlerin kendisinden istinbat edilmesi nedeniyle şer‘î ilimlerin en üst mertebesinde yer almış bir ilimdir.¹⁷⁷ O, bir bütün olarak ümmet üzerinde farz-ı kifaye, müctehid ve müftüye ise farz-ı ayındır.¹⁷⁸

1.8. Fıkıh Usulünde Metotlar

Usûl âlimleri, bazen kaideleri tespit edip amelî hükümleri bunlara göre ortaya koydukları gibi (mütekellimîn metodu), bazen daha önce var olan hükümleri inceleyerek bunların hangi kaidelere dayandığını belirlemişlerdir (fukahâ metodu). Bazen de bu iki metot birleştirilerek âmelî hükümleri tespit etme yoluna gidilmiştir (memzûc metod). Dolayısıyla usûl bilginleri hükümleri istinbât etmeye çalışırken mütekellimîn, fukahâ ve memzûc/karma metotlarını kullanmışlar ve kitaplarını da bu üç metod doğrultusunda telif etmişlerdir.¹⁷⁹

176 İ. Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel bir Değerlendirme”, *İslâmî ilimler metodolojisi: Usûl meselesi*, 1, 2005, s. 663, 664.

177 el-Kınnecî, *Ebcü’l-ulûm*, s. 279.

178 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 171.

179 Hallâf, *İlmu usûli’l-fikh*, s. 18-19.

Mütekellimîn, Fukahâ ve Memzûc metotlarla birçok lokomotif eser ve onlar etrafında öbeklenen muhtasar metinler yazılmıştır. Biz bu üç metot ve ilgili literatüre kısaca değinmekte yarar mulahaza etmekteyiz.

1.8.1. Kelamcıların Metodu

Bu metodu, mücerret hukukun kurucusu İmam Şâfiî *er-Risâle*'de tesis ettiği için ona “Şâfiî metod”u denilmektedir. Ayrıca bu metoda, kelamcıların ilmî zihniyetine uyup ona göre usûlü yazdıkları için “mütekellimîn”; Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usûl bilginlerinin usûl kitaplarını yazmada takip etmeleri nedeniyle de “cumhurun metodu” da denilmektedir. Bu metotta furû‘ dikkate alınmadan ve onlarla kayıtlı kalınmadan, objektif ve mücerred bir şekilde usûl kaideleri vaz‘edilmektedir. Bir başka anlatımla bu metotta tümdengelim (dedüksiyon) metodu takip edilmiş olup direkt olarak ilke ve kaideleri belirleme yoluna gidilmiştir. Bu metotla yazılmış kitaplarda furû meseleleri, usûlün ilke ve kaidelerini kurmanın hareket noktası değildir. Onlar sadece kaidelerin izah edilmesi için birer misal olarak zikredilmektedir.

Cüveynî, furû‘un kaideyi açıklamak dışında dikkate alınmaması gerektiğini ifade ederek, İbn Dakiki'l-îd de, “fkıh usulü hükm eder, ona hükm edilmez” diyerek,¹⁸⁰ usûlün belirleyici olmasına ve dolayısıyla bu metodun önemine işaret etmişlerdir. Bu nedenle mütekellimîn usûl kitapları teorik ve soyuttur. Ancak bu noktada hepsi aynı konumda değildir. Meselâ, İbn Hazm, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Ebû Ya‘lâ (ö. 458), bu metodu takip etmelerine rağmen kaideleri izah etmek ve/veya görüşler arasında tercihte bulunmak için aklî, nass ve furûdan misaller getirmişlerdir. Onlar İmam Şâfiî gibi, usûl ilkelerini objektif bir bakış açısıyla belirledikten sonra, ilkeleri açıklamak ve doğruluğunu kanıtlamak için anılan türden örneklere başvurmuşlardır. Yoksa fukahâ gibi mezhep imamlarının görüşlerini araştırıp ilkeleştirmiş ve onlardan yola çıkarak usûl kaidelerini belirlemiş değillerdir.

Mütekellimîn metoduyla yazılan usûl, belirleyici olup gerçek anlamda anlama ve yorumlama metodudur. Soyut olması bu metodun dezavantajıdır ama o, taklit

¹⁸⁰ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 7; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 14. Ayrıca bkz. İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl, *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*, thk. A Abdullah b. Abdilmhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, I.bsakı, 1999, I, 259.

ruhunu bertaraf etmekte ve ictihada teşvik edip müctehid yetiştirmektedir. Bu nedenle Bâkılânî (ö.403) başta olmak üzere Mâlikî âlimler İmam Mâlik'e, Şâfiî âlimleri de İmam Şâfiî'ye muhalefet etmişlerdir. Ayrıca bu metotla yazılan kitaplar daha kolay anlaşılmakta ve ders müfredatında tercih edilmektedir. Bu metodu takip edenler, uygulamalı usûl için ayrı bir disiplin vaz' ettikleri görülmektedir. O da *Tahrîcü'l-furû 'ala'l-usûl'* dur.

1.8.2. Fukahâ Metodu

Hanefîlerin çoğu ve diğer mezheplere müntesip olan âlimlerden bazıları; örneğin Şâfiî âlimlerinden Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418)¹⁸¹ ve Sem'anî (ö. 489)¹⁸² ve Hanbelî İbn Akîl (ö. 513)¹⁸³ bu metodu takip etmişlerdir. Fukahâ metodunda temel amaç, mezhep imamlarının ictihadla vardıkları furû görüşlerinde ne tür usûl kaidelerine dayandıklarını ortaya çıkarıp onlara uygun düşecek usûl kaideleri ortaya koymaktır.¹⁸⁴ Bu sebeple bu usûle "Tahrîcü'l-usûl 'alâ'l-furû'" denebilir. Fukahâ usûlünde tümevarım (endüksiyon) metodu kullanılmakta; mezhep imamların görüşleri, usûl ilkelerini belirlemede bağlayıcı/hareket noktası oluşturmakta ve böylece furû' usûlü belirlemektedir.¹⁸⁵ Bu nedenle Şâfiî el-İsferâyînî ve Sem'anî, Hanbelî İbn Akîl, bu metodu takip ettiklerini söylemiş olsalar da gerçek anlamda fukahâ metoduyla eserlerini yazdığı söylenemez; çünkü onlar, mezhep imamların görüşlerini titiz bir incelemeye tabi tutup onlardan yola çıkarak usûl kaidelerini ortaya koymuş değildirler. Bilakis onlar, mezhepte mutemet olan usûl kaidelerini zikretikten sonra, furûdan örnekler zikretmek suretiyle söz konusu kaideleri açıklayıp pratik yapmışlardır. Dolayısıyla onlar, başlangıçta değil sonuçta fukahâ ile buluşmaktadırlar.

Fukahâ metoduyla yazılmış usûlün temel işlevi imamların görüşlerinin sağlamasını yapmak ve teorik olarak savunmaktır. Bu metodun avantajı bol furû' meselelerine yer vermekle istinbat melekelerini kazandırmaktır. Fakat bu metod, imamların furû' görüşlerini hareket noktası olarak belirleyip onları ilke olarak kullandığı için taklidi özendirilmektedir. Ayrıca bu usûlün kaideleri, ne kadar kuşatıcı

¹⁸¹ Bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, I, 313.

¹⁸² Bkz. Sem'anî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 19.

¹⁸³ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 5.

¹⁸⁴ el-Fâsî, *el-Fikrû's-sâmî*, s. 424; Neşşâr, *Menhecu'l-bahs*, s. 82, 83.

¹⁸⁵ Hudaî Bey, *Usûlu'l-fikh*, s. 8.

ve aksiyomatik olursa olsun, imamların icthadî görüşleri farklı oldukları için hepsini bir üst ilke çatısı altında birleştirmek çoğu kez mümkün olmamıştır. Bu nedenle bu metotla varılan kaidelerin çoğu zaman istisnaları olmuştur. Bu durum fukahâ usûlünün daha çok fıkıh kaidelerine benzemesine neden olmuştur.

1.8.3. Memzûc Metod

Memzûc/karma metod, fukahâ ve mütekellimîn usûl eserleri esas alınarak bu eserlerin öne çıkan yönlerini özetleme sonucu oluşan literatüre denir. Nitekim İbnü's-Sa'âtî (ö. 694), Pezdevî'nin usûlünü ve Âmidî'nin el-İhkâm'ını, بديع النظام بين كتابي البزدوي والإحكام eserinde özetleyerek bu metodla ilk kitap yazan kişi olmuştur. İbnü's-Sübki de yüze yakın usûl kitabından meydana getirdiği جمع الجوامع eserini aynı metotla yazmıştır.¹⁸⁶

Mütekellimîn metoduna göre yazılan eserlerin bazıları şunlardır:

- ✓ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*.
- ✓ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (Mâlikî), *et-Takrîb ve'l-İrşâd*,
- ✓ Abdulcebbar el-Mu'tezilî (ö. 415) (Şâfiî), *el-'Umed* (veya el-'Umde).
- ✓ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 463) (Mu'tezilî-Şâfiî), *el-Mu'temed* (Şerhu'l-'Umed).
- ✓ Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ', (Henbelî), *el-'Udde fî sûli'l-fikh*.
- ✓ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, (ö. 476) (Şâfiî), *et-Tabsire*, *el-Lümâ'* ve şerhi.
- ✓ İmamü'l-haremeyn Muhammed el-Cüveynî (Şâfiî), *el-Burhân*.
- ✓ Ebû Hamid el-Gazzâlî (Şâfiî), *el-Mustasfâ*.
- ✓ Fahreddîn er-Râzî, (Şâfiî), *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*.
- ✓ Seyfeddîn el-Âmidî (Şâfiî), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*.
- ✓ İbnü'l-Hâcib (Mâlikî), *Muntehe's-Sûli ve'l-Emel fî İlmiyi'l-usûli ve'l-cedel* ve özeti olan *Muhtasaru'l-Muntehâ*.
- ✓ Taceddîn el-Urmevî (656), *el-Hâsıl* (Muhtasaru'l-Mahsûl).
- ✓ Şihabuddin el-Karâfi (ö. 684) (Mâlikî), *Nefâisu'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*.
- ✓ Kâdî Beyzâvî (Şâfiî), *El-Minhâc*.

Fukahâ metoduna göre yazılan bazı önemli eserleri söyle sıralayabiliriz:

186 Bkz. Hudarî Bey, *Usûlu'l-fikh*, s. 11.

- ✓ Ebû Mansûr el-Mâtüridî (ö. 333), *Me'âhizü's-şerîâ*.
- ✓ Kerhî (ö. 340), *el-Usûl*.
- ✓ Ahmed b. Muammed eş-Şâşî (ö. 344), *Usûlü's-Şâşî*.
- ✓ Cessâs (ö. 370), *el-Fusûl fi'l-usûl*.
- ✓ Debûsî (ö. 430), *Takvîmü'l-edille*.
- ✓ Pezdevî (ö. 482), *Kenzu'l-vusûl* ve Şerhi *Keşfu'l-esrâr* (Abdulazîz el-Buhârî, ö. 710).
- ✓ Serâhsî (ö. 483), *Usûlü's-Serâhsî*.
- ✓ Sem'ânî (Şâfîî), *Kavâtu'u'l-edille*.
- ✓ Ebu'l-Vefâ İbn Âkîl (Hanbelî), *el-Vadîh fi usûli'l-fikh*.
- ✓ Ahsîkesî (ö. 644), *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb*.
- ✓ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, (ö. 710), *Menâru'l-envâr* ve şerhi *Keşfu'l-Esrâr*.

Memzûc metoda göre yazılan eserlere de örnek olarak şu kitapları zikredebiliriz:

- ✓ İbnü's-Sââtî, *Bedîu'n-nizâm*.
- ✓ Sadruşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl* ve şerhi *et-Tavzîh* (Teftâzânî).
- ✓ İbn Sübkî (Şâfîî), *Cem'u'l-cevâmi'*.
- ✓ Molla Fenârî (ö. 834), *Fusûlü'l-bedâyî*.
- ✓ Molla Hüsrev (ö. 884), *Mirkâtü'l-vüsûl* ve şerhi *Mir'âtü'l-usûl*.
- ✓ Kemal İbnü'l-Hümâm (ö. 861), *Et-Tahrîr*.
- ✓ İbn Abdüşşekûr el-Buhârî (ö. 1119), *Müsellemü's-sübût*.

2. CEDEL İLMİNİN MAHİYETİ, KONUSU ve GAYESİ

Kur'an'ı Kerim, mantıkî iknâ metoduyla Allah'ın vahdaniyetini ve peygamberlerin doğruluğunu gösteren delilleri muhataplarına diyalektik üslûp ile sunmuş ve sağlıklı bir şekilde mücadele vermeyi teşvik etmiştir. Bu teşvik karşısında İslâm bilginleri cedel ve munâzaraya ilgi gösterip İslâm davasını anlatmak ve ayrıca düşüncelerini kanıtlamak için farklı kütürlerden olan insanlarla ve kendi aralarında münâzaralar tertip etmişlerdir. Münâzaraların verimli ve mantıkî bir disiplin içinde yürümesi için de cedelin kurallarını belirleyen *İlmu'l-cedel* veya *İlmu âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara* adı altında bir disiplin geliştirdiler. İbn Haldûn bu konuda şunları söylemektedir:

“Cedel ilmi, fıkhıta ya da başka ilimlerde mezhep mensupları arasında ceryân eden münâzaraların kurallarını bildiren bir ilimdir; çünkü bir düşünceyi red veya kabulü hususunda yapılan münâzaranın kapısı açıktır. Akıl yürütme ve cevap verme hususunda münâzara yapanlardan her biri temellendirme konusunda sebest davranmaktaydır. Hâlbuki temellendirmenin bazısı doğru, bazısı ise yanlıştır. Bunun üzerine bilginler, kabul ve red hususunda tartışan tarafların sınırlarını gözetecekleri kurallar, delil getirenin ve cevap verenin nasıl hareket edeceği, hangi durumda delil getireceği, nasıl sözden kesilip yenik duruma düşeceği, itiraz veya karşı koyma sırasının ne zaman kendisine geleceği, nerede susması gerektiği, söz söyleme ve delil getirme sırasının karşı tarafa geçeceği gibi husuları belirleyen bir takım kural ve yaptırım koymaya ihtiyaç duydular. Bu nedenle bu ilme, ‘fıkhıtan olsun başka ilimlerden olsun bir görüşü koruma ve yıkmaya ulaşmayı sağlayan akıl yürütmenin sınır ve âdâbını belirleyen kaideleri bildiren ilimdir’ denilmiştir.”¹⁸⁷

İbn Haldûn'nun açıklamalarından da anlaşıldığı gibi cedel ihtilâfın olduğu konularda söz konusu olmakta ve dolayısıyla cedel ihtilâfa tabidir.¹⁸⁸ Bu nedenle cedelin tanımını vermeden önce hukukçuların hukukî incelemelerde ihtilâfa düşmelerinin önemli sebeplerine değinmemiz yerinde olacaktır. Zira söz konusu ihtilâflar, cedelin fıkıh usulünde yer almasına da sebep olmuşlardır.

187 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 476, 477; Ayrıca bkz. el-Berdevî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mükতারah fi'l-müstalah*, thk. Şerife bt. Alî el-Hûşânî, Dâru'l-verâk, 1.baskı, 2004, s. 196, 197.

188 Bkz. İb Akil, *el-Cedelu fi'l-usûl*, thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. baskı, Lübnan 2009, s. 13; İb Akil, *el-Vâdih*, I, 511, 515.

a. **Fıkıh Usulünde Cedele Yer Verilmesine Neden Olan Unsurlar**

Hukukçuların, hukukî inceleme ve usûlî normlarda ihtilâfa düşmelerine ve dolayısıyla söz konusu iki disipline dair cedel yöntemini geliştirmelerine neden olan çeşitli sebepler bulunmaktadır. İhtilâfın başlıca nedenlerini şu şekilde tespit etmemiz mümkündür:

1. **Dile dayalı ihtilâf**

Arap dilinin özelliği ve kendine has üslûbu, fâkihlerin ihtilâfa düşmelerine sebep olmuştur. Meselâ, kelimelerin mücmel, müşterek, âmm- hâss, hakikat- mecaz, mutlak-mukayyed oluşları, değişik şekillerde irâb almaları, emir kipinin vücûba mı nedbe mi, nehiy kipinin de harama mı yoksa kerâhete mi delâlet ettiği yönündeki tercihler ihtilâfa neden olmuşlardır.

2. **Delile Dayalı İhtilâf**

Nassın; ibâre, işaret, iktizâ ve delâlet gibi farklı şekillerde mânaya delâlet etmesi, nâsih, mensûh oluşu, hadisin bazen bir fâkihe ulaşması, diğerine ulaşmaması, birine sahih, diğerine zayıf tarikle ulaşması, hadisle amel etmek için farklı şartların ileri sürülmesi, Hz. Peygamber'in kimi tasarruflarını bir peygamber olarak mı? bir devlet başkanı olarak mı, yoksa bir hâkim olarak mı? İcra ettiğinin farklı değerlendirilmesi de ihtilâfa neden olmuştur. Ayrıca sahih bir nass bulunmadığında kıyas, istihsân, ıstislâh, kavî-i sahâbî, istishâb, seddu'z-zerîâ, anlam daraltmasına uğramış âmm, rivâyetle Kur'an nassı üzerinde yapılan ziyâde ve mefhûm gibi, kaynak değeri tartışmalı olan delillerin esas alınıp alınmacağı, hüküm tesisinde nassın zâhiri veya maksadının dikkate alınması, usûlî kaidelerin farklı açılardan pratik olaylara tatbiki de ihtilâfa yol açmıştır.

3. **Çevre Faktörü**

Coğrafi ve bölgesel unsurlar, kültür, örf ve adetler, fikhî hükümlerin zaman ve mekân bağlamında değişmesinde etkili olmuştur. Re'y ve hadis ekolleri bunun tipik örnekleridir.¹⁸⁹

5. **Aklî Meleke ve Kavrama Faktörü**

189 Detaylar için bkz. Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-islâmiyyü ve edilletüh*, 8. baskı, Dâru'l-fıkr, I, 88.

Yüce Allah, bazı şer‘î hükümleri objektif, yoruma kapalı, zaman ve mekâna göre değişmeyecek şekilde (kat‘iyyat) vaz‘ etmiştir. Bu durum, bir dinin toplama değil kendisi olması için (sabiteler)inin olmasının gereğidir. Bazılarını da zannî, yoruma açık, zaman ve mekâna göre değişecek şekilde koymuştur. Bu da dinin evrensel olması, her çağın problemlerine cevap verebilmesinin gereğidir. Aynı şekilde Yüce Allah, insanı muhtelif renk, ırk ve dillerde yarattığı gibi, akıl ve idrak nimetlerini de farklı düzeylerde bahş etmiştir. İnsanlar bu maddi ve manevi ilintilerle fiziksel olarak birbirinden farklılaştıkları gibi merak, ilgi, zekâ, kabiliyet, algı düzeyleri gibi açılardan da birbirinden farklılaşmıştır. Bu nedenle “düşünen varlık” olarak tanımlanan insan bireyleri arasında her bakımdan aynı düşünen iki insanı bulmak mümkün değildir. Öyleyse insanlar arasında ihtilâfin vuku bulması fizyolojik ve sosyolojik bir vakıadır. Müctehidlerin zannî nassların yorumunda ihtilâf etmelerinin belki en başta gelen sebebi budur.

Fıkıhçıların ihtilâfa düşmelerinin nedenlerini açıkladıktan sonra şimdi de fıkıh usulünde yaptığımız gibi cedel ilminin de önemli ilkelerini açıklamaya çalışacağız.

2.1. Cedelin Tanımı

Arapça ce-de-le- (جدل) kökünden türeyen bu kelime sözlükte, ipi bükme, güç ve şiddet, düzen ve mükemmellik, birinin sırtını sert bir yere yıkmak, tartışmak, usandırmak, yıldırma, cephe almak, delile delil ile karşılık vermek, bir fikri aşırı ölçüde ve kavga yaparcasına savunmak, vaziyet, yöntem gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁰

Cedel kelimesi, Lâtince’de “*dialectica*” sözcüğü ile karşılanmaktadır. “Dia” ve “legin” sözcüklerinden meydana gelen *dialectica*, dil, nutuk, iki kişi arasındaki karşılıklı konuşma, tartışma anlamlarına geldiği gibi, akıl yürütme (*istidlâl*) anlamında da kullanılmıştır.¹⁹¹

Cedel bütün disiplinlerle ilişkili olduğu gibi her bir disiplinin kendine has cedel yöntemi de bulunmaktadır. Nitekim İbn Vehb’in (ö. 323), “Tartışanların farklı

190 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu’l-arab*, Daru sâdır, Beyrut 1414, XI, 106; ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kamûs*, Daru’l-hidâye, XXVII, 191-196.

191 Emiroğlu, İbrahim, “Cedel Nedir?”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy., XII, İzmir 1999, s. 18.

kanaat taşıdığı konuda kendisiyle delil göstermenin kastedildiği bir söz olup fıkıh, teoloji, hukuk (disiplinlerinde), tartışmalar ve mazeret bildirme durumlarında, şiir ve nesirde kullanılmaktadır.”¹⁹² şeklindeki cedel tanımı söylediklerimizi kanıtlamaktadır. Biraz önce aktardığımız İbn Haldûn’un ifadesi ve DİA’da “cedel” maddesini yazan Yusuf Şevki Yavuz’un, “dinî veya din dışı konulara ilişkin tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasını hedef alır”¹⁹³ şeklindeki tanımı da cedelin geniş yelpazeli olduğuna işaret etmektedir. İmam Gazzâlî de “Cedel ya (muallili) ifhâm, (sâili) ilzâm etmek ve hasmı zor durumda bırakmak için ya da müctehidin fetvasında dayandığı delilleri ortaya koyma için vazedildiğini”¹⁹⁴ söyleyerek fıkıh ve usûl cedelini, aslı mantığa dayanan genel cedele karşı kullanmış ve bu cedelin mantık cedeliyle ilişkilendirilemeyeceğine işaret etmiştir. Bu nedenle cedelin terim olarak biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamı vardır. Bilginler onu hem dar hem de geniş mânasıyla tanımlamışlardır. Bizim konumuz olan usûl cedelini yazan veya ondan söz eden bilginlerin bir kesimi, cedelin başka disiplinlere de uygulanacağını düşünerek onu genel, bir kesim de usûl ve fıkıha özgü olacak şekilde dar mânada tanımlamışlardır. Biz burada her iki kesimin yapmış oldukları tanımlara yer verip değerlendireceğiz. Ancak tanımlara geçmeden önce şunu belirtmemiz yerinde olacaktır: Usûl cedeli ile fıkıh cedeli arasında fazla bir fark bulunmamaktadır. Çünkü fikhî meselelere, dayandıkları delil ve usûlî yöntemler üzerinden itiraz yapılmaktadır. Bu demektir ki usûl kaidelerine ve fikhî meselelere aynı yöntemlerle itirazda bulunulmaktadır. Bu nedenle iki cedel türü de aynı eserde ele alınabilmiştir. Nitekim Cüveynî, *el-Kâfiye* kitabında iki cedel türünü de ele aldığını belirtmiş, ancak iki cedel türünün ayrı meclislerde ve ayrı bilginler tarafından düzenleneceğini ifade etmiştir.¹⁹⁵ Çünkü birinde fıkıh ve delillerin amelî yönü, diğesinde ise delillerin teorik yönü tartışılmaktadır. Buna göre usûl cedelinde, kaidelerin işlev ve sıhhatine yapılan itirazların def yöntemi ele alınırken, fıkıh cedelinde istinbat edilen furûâ temellendirme cihetinden yapılan itirazları defetme ve dolayısıyla çürütülmekten korumanın usûl ve yöntemi gösterilmektedir. Başka bir

192 İbn Vehb, Kudâme b. Ca’fer el-Kâtib, *Nakzu’n-nesr*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1980, s. 17.

193 Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *DİA*, VII, 210.

194 Gazzâlî, *Şifâü’l-ğalîl fi beyâni’s-şebehi ve’l-muhîl ve mesâliki’t-ta’lîl*, thk. Hamed el-Kebîsî, Maba’atü’l-irşâd, 1.baskı, Bağdad 1971, s. 383.

195 Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, thk. Anmed Abdurrahim Sâyih, Mektebet’s-sekâfeti’d-diniyye, Kahite 2011, s. 142.

deyiş ile usûlî cedel, ihtilâflı ve itiraza maruz kalan usûlun delil ve kaidelerini konu edinip onlardan itirazları def etme yöntemini gösterirken, fikhî cedel de, anılan delil ve kaidelerin, furûun istinbatı noktasında işleme sokma biçimlerine yapılan itirazları def etme yöntemini göstermektedir. Böylece usûl cedeli, teori aşamasını itirazlardan arındırmayı, diğeri de pratiği korumayı esas almaktadır. Bu değerlendirmemizin sonucu şudur: Usûl ve fıkıh cedellerinin konuları aynı, gayeleri farklıdır. Bir başka deyişle onların farklılaşması konu ile değil gâye iledir, çoğu zaman suâl aşamasında değil cevap aşamasındadır. Nitekim aynı suâle hem usûlî hem de fikhî cevap vermek mümkündür hatta cevapların en üstünü budur.¹⁹⁶ Hatîb el-Bağdadî (ö. 463), “Cevap iki kısma ayrılmaktadır. İlki nazarî cevaptır; nâzırın asıl ve temel kaidelerini kendisiyle koruduğu cevaptır. İkincisi fikhî cevaptır; meselenin fikhını belirten cevaptır”¹⁹⁷ diğerek buna işaret etmiştir. Ancak usûlî cedelin sorusu delilin değerine, furû‘ cedelinin sorusu ise delilin vechine yöneltilmesi itibariyle iki cedel türü arasında ince nüansların meydana gelmesine neden olmuştur. Buna göre usûl cedelinin sorusu dikey, fıkıh cedelinin sorusu ise yatay bir mahiyeti haizdir. Anılan iki cedel disiplinleri arasında fazla bir farkın bulunmaması nedeniyle vereceğimiz tanım her iki cedel türünü de kapsamaktadır.

Cedelle ilgili tanımlardan önce şu noktayı da hatırlatmamız yerinde olacaktır: Tanım yapılırken bazen konu bazen de gaye dikkate alınmaktadır. Cedele dair yapılan tanımların bir kısmı konu bir kısmı da gaye temel alınarak geliştirilmiştir. Gaye dikkate alınarak yapılan tanımların çoğu, usûl ve fıkıh cedelinin gayesini ihtiva etmekten, dolayısıyla onun tanımı olmaktan uzaktır. Çünkü söz konusu tanımlarda belirtildiği gibi usûl ve fıkıh cedelinin yegâne gayesi, muhaliflerin tezlerini geçersiz kılma veya onları yanıtma usûl ve esaslarını göstermek değildir. Bilakis ileride detaylarına değinileceği üzere onun gayesi yanlışlığı düzeltmek ve doğruyu ortaya çıkarmaktır. Şimdi bu tanımlara yer vererek benimsediğimiz tanımı göstermeye çalışacağız.

196 Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdirrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, 2.baskı, II, 109.

197 el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 108, 109.

Sem‘ânî, “Hasmı, ya haklı veya haksız bir gerekçeyle, savunmakta olduğu tezinden çevirmektir.”¹⁹⁸ şeklinde tanımlarken, Bâcî, “Sözün iki kişi arasında dolaşmasıdır ki her birinin amacı, kendi görüşünü tashih, arkadaşının görüşünü geçersiz kılmaktır.”¹⁹⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Sem‘ânî ve Bâcî’inin bu tanımları gaye eksenli tanımlardır. Ancak usûl ve fıkıh cedelinin gayesini yansıtmaktan uzaktırlar. Bu tanımlar, daha çok yanıltma ve mutlak galip gelmeyi hedefleyen mantık cedelini tanımlamaktadır.

Cüveynî, birçok tanımı eleyerek cedeli şöyle tanımlamıştır: “Tartışan iki kişinin anlatım yoluyla (ibâre) veya onun yerine geçen göstergeler (işaret) ve delâlet yoluyla, karşılıklı çekişerek savlarının dayanaklarını ortaya koymalarıdır.”²⁰⁰ Cüveynî, usûl ve fıkıh cedelini yazmasına rağmen cedeli genel anlamda tanımlamıştır; çünkü ona göre cedel, usûl ve fıkıha özgü olmayıp diğer disiplinlere de uygulanmaktadır.²⁰¹ Cüveynî, bu tanımında cedeli, konu eksenli tanımlamış yani iki kişi arasında olması ve ikisinin de birbirine karşıt iki tez savunmaları gerektiğini belirtmiş, fakat gayesini zikretmemiştir. Çünkü Cüveynî cedeli genel anlamda tanımlamış ve cedelin disiplinlere göre farklı amaçlar için icra edildiğini bilmektedir. Kitabının ilerleyen sayfalarında usûl ve fıkıh cedelinin gayesini,“ yanlışlığı tashih etmek ve gerçeği ortaya çıkarmak”²⁰² olarak belirlemiştir.

İbn Aşûr’un, “Muhatabın konuşmasında ortaya attığı veya azmettiği görüşü, hüccet (kat‘î delil- burhân) veya ikna (zanî delil-meşhur ve müsellemmât) ya da batıl (safsata) ile kendisiyle iptal edilmesine çalışıldığı sözdür”²⁰³ şeklindeki tanımı da geniş kapsamlı olup, Cüveynî’nin tanımında mücmel bıraktığı genel tanımlı cedelin gayesini ortaya koymaktadır. Buna göre cedelin gayesi ya hakkı ortaya çıkarmaktır, bu hüccet ile yapılan cedeldir. Ya muhatabı ikna etmek ya da yanıltıp üstünlük sağlamaktır. Mantık, felsefe ve hukukî davalarda icra edilen cedelin amacı bu yöndedir.

198 Sem‘ânî, *Te’fîsîrû’l-Kur’an*, thk. Yasir b. İbrahim, Daru’l-vaten, 1.baskı, Riyad 1997, V, 7.

199 Bâcî, Ebu’l-Velîd, *el-Minhâc fî tertîbi’l-hicâc*, thk. Abdulmecid et-Türkî, Dâru’l-garbi’l-islâmî, 5. baskı, Tunus 2014, s. 11.

200 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 78.

201 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 78.

202 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 142.

203 İbn Aşûr, Muhammed Tâhîr b. Muhammed, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Dâru’t-tûnisîyyetu li’n-neşr, Tunus 1984, 15, 348.

Gazzâlî, “Gerçeği tespit etmek veya yanlışlığı ortadan kaldırmak ya da zann-ı galibi ortaya çıkarmak için iki veya daha fazla kişi arasında cereyan eden söz düelleosu ve diyalog” olarak tanımlamış, gerçeği ortaya çıkarmak veya batılı ortadan kaldırmakla kelâmî cedele; Zann-ı galibi elde etmekle de fikhî cedele işaret edildiğini ifade etmiştir.²⁰⁴ Râzî, Gazzâlî’nin bu tanımını eleştirip diğer bilginler gibi cedelin sözlük anlamını dikkate alarak başka bir tanımı geliştirmişse de onun tanımı da usûl ve fıkıh cedelini betimlemekten uzak görülmektedir.²⁰⁵

İbn Haldûn kavram olarak değil bir disiplinine ad olması açısından cedeli şöyle tanımlamıştır: “Fıkıh ve diğer mezhepler arasında cerayan eden münâzaranın âdabını bildiren ilimdir.”²⁰⁶

İbn Hadûn’nün bu tanımı, fıkıh ve usûl cedelini de kapsamakta olup dolaylı olarak gayesine işaret etmektedir. Çünkü bu cedelde münâzaranın âdabından bahsedilmesi demek, cedelin, mecrasında kalması ve onun asıl hedefinin amacını gerçekleştirmek olduğu demektir. Furû‘ ve fıkıh usulü disiplinlerine ait cedelin gayesi, daha sonra açıklayacağımız üzere yanılmak ve egoyu tatmin etmek değil yanılığın gidermek ve gerçeği ortaya çıkarmaktır.

Taşköprîzâde de aynı açıdan cedeli şöyle tanımlamıştır: “İstenilen herhangi bir tezi ispatlama ve herhangi bir tezi de yıkabilme yöntemlerinden bahseden bir ilimdir.”²⁰⁷

Taşköprîzâde’nin bu tanımı da genel olup usûl ve fıkıh cedelinin karakter ve gayesini yansıtmamaktadır.

Âmidî ise cedeli, “Nâzır/usûlcü ve münâzır/münâzaradaki muhatabdan şek ve şüpheyi giderecek şekilde tartışılan konuların yanlışlık ve doğruluk bakımından durumlarını bildiren bir bilimdir.”²⁰⁸ şeklinde tanımlamıştır.

²⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müntehal fi’l-cedel*, thk. Ali b. Abdülaziz el-‘Amîrîni, Dâru’l-verâk, 1.baskı, 2004, s. 305.

²⁰⁵ Bkz. Râzî, *el-Kâşif*, s. 29, 30.

²⁰⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 476.

²⁰⁷ Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-saâde* (mevzûâtü’l-ulûm), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1985, I, 281.

²⁰⁸ Âmidî, *Gayetü’l-emel fi ‘ilmi’l-cedel*, thk. Abdulvâhid Cahdânî, 1. baskı, Müessetü’r-risâle nâşirûn, Beyrut 2016, s. 123.

Bu tanım, usûl ve fıkıh cedelinin karakteristik yapısını ve gayesini tam olarak göstermektedir. Zira daha sonra açıklayacağımız üzere usulcüler usûlü yazarken, nâzırın tez ve gerekçelerine kani olmasıyla yetinmemişlerdir. Bunun aksine onlar delillerini, nâzırın tatmin ve münâzırını da ikna veya ilzâm etmek üzere işlemişlerdir. Bu sebeple usulcülerin geliştirdiği cedelin temel misyonu, vardığı sonuca tatmin oluncaya kadar nâzırın kendisiyle diyalektik yapması, karşı tarafı da ortaya çıkan gerçeği kabullenmeye sevk etmektir. Bu da usûl ve fıkıh cedelinin amacı sadece hasmı ilzam etmek değil, bununla birlikte gerçeği ortaya koymak olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu tanım, usûl cedeli için hem câmi‘ hem de mâni‘ bir tanımdır.

2.2. İlgili Kavramlar

Cedel ilmine yakın olan hatta yöntem ve problematiklerinin bazen birbirine karıştığı diğer alanlar ise *nazar*, *münâzara* ve *hilâf* ilimleridir.

2.2.1. Nazar

Bilgi eldetme ve tartışma yöntemlerinden biri nazardır. Bilginler, taklidi yermiş ve her müctehidin nazarı bilmek zorunda olduğunu belirtmişlerdir.²⁰⁹ Fıkıh usulü ve kelâm disiplinlerinde nazar kavramı, “matlubu/sonucu ya bilmek veya zan etmek için tefekkür ve istidlâlde (akıl yürütme) bulunmak” şeklinde tanımlanmaktadır.²¹⁰ Cüveynî, nazarın fikir/düşünmek anlamında olduğunu, *fikir*, *itibâr* (bizzat görülenin bilgisinden hareketle görülmeyenin bilgisine ulaşmak üzere düşünmek) ve *istidlâl* kavramlarının aynı mânada olduklarını ifade etmiş ve onları birbirinden farklı görenleri eleştirmiştir.²¹¹ Bu bağlamda o nazarı, “hakkında akıl yürütülen şeyin (manzûr fih) derleme, ayırma ve bölme bakımından hükmünün

209 Cessâs, Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-evkâf el-kuveytiyye, 2.baskı, 1994, III, 369; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 55; Şatîbî, *el-Muvâfakât*, V, 123. Ayrıca bkz. Karâfî, *Şerhu Tankîhi'l-fusûl*, s. 430, 431.

210 Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Alî, *el-Lüma‘ fi usûli'l-fikh*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003, s. 5; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma‘*, thk. Abdulmecid et-Türkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, I, 153; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 62; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 294.

211 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 70, 71, 72.

bilinmesi için kalbin düşünmesi”²¹² olarak tanımlanlayarak nazarın, kuramsal düşünce ve inceleme olduğunu bildirmiştir.

Taşköprüzâde, nazar ilmini usûlü’l-fıkhın bir dalı olması açısından, “Sem‘î (şer‘î) delillerin durumlarından ve şer‘î hükümlerin sınırlarından bahseden mantık ilmidir.”²¹³ şeklinde tarif etmiştir.

Taşköprüzâde, bu tanım çerçevesinde nazarla fıkıh usulü arasında şöyle bir bağ kurmaktadır: Usûlül-i fıkıh, kendilerinden şer‘î hükümlerin istinbat edilmesi sebebiyle sem‘î delillerin durumlarından bahsetmektedir. Dolayısıyla ikisi de sem‘î deliller olan Kitap, Sünnet, icmâ ve aklî delil olan kıyası konu edinmektedir; çünkü kıyasın sıhhat ve şartlarından bahseden aklî yöntemler de sonuçta sem‘î delillerden bahsetmektedir.²¹⁴

Fıkıh usulünün alt dalı olan nazar ile cedel arasında akıl yürütme noktasında benzerlik bulunmasıyla birlikte aralarında şöyle bir fark bulunmaktadır: Cedel iki taraflı olup muhâtaba karşı akıl yürütmedir; nazar ise tek taraflı olarak tefekkür etmek ve akıl yürütmekten ibarettir. Dolayısıyla nazar, tek başına yürütülen ve insanı hakikate götüren zihnî bir faaliyet iken cedel muhataplar arasında karşılıklı olarak gerçekleştirilen ve kişiyi hakikate götüren hem zihnî hem de fiilî bir faaliyettir.²¹⁵

Taşköprüzâde bir başka yerde nazarı, “Tartışma yapan taraflar arasında sözün nasıl kullanılacağından bahseden bir ilimdir.”²¹⁶ şeklinde tanımlamış ve bu tanımla nazarın, münâzara ve cedel ilimleriyle aynı mahiyette olduğunu belirtmektedir. Bu anlamıyla nazar, münâzırın itirazlarını defedip, gerçeği ortaya çıkarmak maksadıyla istidlâlde bulunmak demektir.

2.2.2. Münâzara

Mantıkçılar, cedel ile münâzarayı birbirinden oldukça farklı değerlendirmektedirler. Zira onlar cedeli, taraflardan her biri iddiasının doğru veya

²¹² Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 71.

²¹³ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-saâde*, II, 555.

²¹⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-saâde*, II, 555.

²¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlat*, s. 294; el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 551; Ebu’l-Ya‘lâ, Muhammed b. Hüsyn, *el-Udde fî usûli’l-fikh*, thk. Ahmed b. Alî b. Seyr, y.y., 1990, I, 184; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lumâ*, I, 153; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 306, 307; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 63; Mavil, Hikmet Yağlı, “Ebu’l-Hasan el-Aş‘arî’nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel”, *Kelâm Araştırmaları*, 2012, s. 179.

²¹⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-saâde*, I, 180.

yanlışığına bakmaksızın muhatabına üstünlük ve hatta onu alt etmek üzere kendi tezini savunması olarak tanımlamaktadırlar. Bir başka deyişle cedel, salt tartışma tekniklerinden bahseder, onda esas olan muhatabı yenmek ve ona üstünlük sağlamaktır. Cedelin öncülleri şöhretli (meşhûrât) veya hasım tarafında da kabul edilen (müsellemât) türünden meydana gelmektedir. Bu yüzden cedel kısaca, “yalnız hasmı susturmak için cereyan eden mubâhase”²¹⁷ olarak tanımlanmaktadır. Gâyesi, “burhanı idrakten aciz olanı ikna etmek ve susturmak”tır.²¹⁸ Bu sebeple cedelin bilgi değerinin ihtimalli olduğu kabul edilmektedir.

Münâzara ise “İki kişinin samimi olarak oturup tartışma konusunu yumuşak ve olgun bir şekilde ele alarak gerçeği ortaya koymalarından ibarettir.”²¹⁹ tarzında tanımlanmaktadır. Taraflar, birbirini kötölemeye başladıklarında ve/veya gerçek ortaya çıktığı halde tartışmaya devam ettiklerinde münâzara cedele dönüşür. Münâzara, gerçeği aramak olduğu için önce kesin delil ve öncüllere, sonra şöhret bulmuş öncüllere dayanır. Dolayısıyla Münâzara, gerek içeriği gerekse kullanmış olduğu öncüller bakımından cedelden daha umumî ve daha verimli olmakla²²⁰ beraber bilgi değeri bakımından da kesinliği ifade etmektedir.

Mantıkçıların bu yaklaşımının aksine usulcüler, türedikleri kök sözcük dışında münâzara ve cedel arasında herhangi bir farkın olduğunu kabul etmemektedirler; çünkü onlara göre ikisinin de amacı gerçeği ortaya çıkarmaktır.²²¹ Nitekim Cüveynî, fıkıh ve usûl bilginlerinin *münâzara*, *cidâl*, *mücâdele* ve *cedel* arasında fark görmediklerini ifade etmektedir.²²² Zira onlara göre münâzara gibi olcedel de hatayı düzeltme, batılı ortadan kaldırma, burhan ve güzel cedel ile gerçeğe ulaştırma yöntemidir.²²³ İbn Akîl’in “Onların terminolojisinde cedel diye anlandırılan

217 Ahmed Cevdet, *Âdâbı Sedad*, İşaret yayınları, İstanbul 1998, s. 3.

218 Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. Komisyon, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1.baskı, Beyrut 1983, s. 74.

219 İbn Sînâ, *Kitabu’l-cedel* (Şifâ içinde), III, 15, 16.

220 Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 231, 232; el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davâbitü’l-ma’rifê ve usûl’l-istidlâli ve’l-münâzare*, Dâru’l-kalem, 14.baskı, Dımeşk 2010, s. 371; Hüseyin Atay, “Kur’an’a Göre Münâzara Metodu”, *AÜİFD*. C. XVII, Ankara, s. 262; Emiroğlu, “Cedel Nedir?” s. 19.

221 Sem’anî, cedelin iki haklı kişi arasında cereyan ettiği gibi bazen biri haklı, diğeri haksız iki kişi arasında da cerayan edebileceğini ifade etmiştir. Sem’anî, *Tefsiru’l-Kur’an*, V, 7.

222 Cüveynî, *el-Kafiye*, s. 73.

223 Cüveynî, *el-Kafiye*, s. 78.

nazar (münâzara), hasmı hüccet yoluyla bir mezhepten diğerine çekmektir.”²²⁴ şeklindeki cedel tanımı usulcülerin iki disiplini aynı gördüğünü göstermektedir. Gazzâlî, İbn Haldûn, Kâtib Çelebî,²²⁵ Tehânevî, Ebû Zehra ve el-Meydânî²²⁶ de Cüveynî'nin görüşünü paylaşmaktadır. Ancak bu durum ikisinden anlaşılan şeyin tamamen aynı anlamda olduğu anlamına da gelmemektedir. Bunun gerçekleşmesini engelleyen en önemli unsur ise, aralarındaki çok ince nüansların olmasıdır. Taraflar, birbirini kötölemeyi ve mutlak olarak galip gelmeyi hedeflediklerinde cedelin usûl cedeli olmaktan çıkıp yerilmiş cedele dönüşmesini buna örnek olarak verilebilir.²²⁷ Usulî cedelin, gerçeği ortaya çıkarmak için olduğunu gösteren kanıtları, “cedelin gâyesi” başlığı altında ele alacağız.

Usulcüler, cedel ve münâzara arasında herhangi bir fark görmedikleri gibi onunla, münâzara ile eş anlamlı olan *âdabu'l-bahs* arasında da herhangi bir fark görmemektedirler.²²⁸ Zira çok erken dönemden beri hem fıkıh usulü literatüründe hem de tüm usûl ve fıkıh cedeli eserlerinde cedelin ahlakî ilkelerine değinildiği ve cedelî sorunun sıkı bazı şartlara bağlandığı görülmektedir. Nitekim daha sonra değineceğimiz üzere cedelin adâb ve ahlakî ilkelerine İmam Şâfiî vurgu yapmıştır. Hicrî 323 yılında vefat eden İbn Vehb de geniş bir şekilde söz konusu ilkelere değinmiş ve İbn Hamz, Şîrâzî, Bâcî ve Cüveynî de söz konusu ilkelere daha fazla ilke ilave etmişlerdir. Dolayısıyla erken dönemden beri “adâbü'l-bahs”in temelleri cedel ilmi içinde atılmış olup Râzî'nin cedele dair yazdığı *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*, *Reddu'l-cedel*, *Aşeratü âlâfi nükte fi'l-cedel* ve *et-Tarîka fi'l-cedel* eserleriyle birlikte daha da belirgin hale gelmiştir. Münâzara ve adâbü'l-bahs ilimleri, usûl cedeli ile muhteva ve gaye birliğine sahip oldukları için Cüveynî gibi birçok bilgin onlar arasında fark görmemiştir. Ancak hicrî yedinci asırda söz konusu cedelin muhtevaları daha da daraltılarak münâzara, müstakil bir disiplin haline getirilmiştir. Şöyle ki, usulcüler, cedelde irdelenen bütün kâdîhların “men” (engelleme) veya “men” ve “mü'ârazaya” (karşı koyma) rücu etiklerini ve onların

²²⁴ İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 15.

²²⁵ Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdad 1941, I, 580.

²²⁶ el-Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 361.

²²⁷ Sübkî, *el-İbhâc*, III, 80.

²²⁸ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 476.

bu iki yöntemden biri ile tartışmalarda icra edilmeleri gerektiğini söylemişlerdir.²²⁹ Ayrıca usulcüler; men‘, mü‘âraza ve nakzın (çürütme) kıyasa özgü itirazlar olmayıp tüm delil türlerine yöneltilebilen itirazlar olduklarını da ifade etmişlerdir.²³⁰ İmam Gazzâlî’nin cedelin gidişatına karşı olan serzenişinden de²³¹ anlaşıldığı üzere cedel, beşinci asırda asıl mecrasından sapmaya başlamış ve daha sonra değineceğimiz üzere bazı farklı yöntemlerin geliştirilmesiyle de altıncı ve yedinci asırlarda tamamen bir üstünlük taslama sanatı haline gelmiştir. Cedelde eser verip onun muhtevasını çok iyi bilen ve anılan olumsuzlukları da gören Şemsuddîn es-Semerkindî (ö. 702), cedelin muhtevasını daraltıp özellikle cedelî tartışmanın bağlanıldığı ahlakî ilkelere dikkatleri çekerek²³² ondan hususî bir münâzara sanatını ortaya çıkarmıştır. Bu meyanda o, usûl ve fıkha ait olan cedel ilminde incelenen kâdih/itirazların hepsini, aklî ve naklî tüm delil türlerine uygulanabilen men‘, mü‘âraza ve nakza indirgeyip, ahlakî ilkeler kontrolünde tüm dava ve delillere uygulama formülünü göstermiş ve bu yeni disipline “İlmü adâbi’l-bahsi ve’l-münâzara” adını vermiştir. Böylece daha önce usûl ve fıkıh cedeliyle aynı muhtevaya sahip olan münâzara, muhtevası daralmış ama tatbik alanı genişlemiş bir disipline kavuşmuştur. Bu değerlendirmeler bize, 1. Muhteva olarak “cedel”in, tatbik alanı olarak ise “münâzara” ve “âdabu’l-bahsin” daha âmm olduğunu, 2. *Cedel, hilâf, tahrîc, makâsîd* ve *vaz‘* ilimleri fıkıh usulünden ayrılıp müstakil birer disiplin haline geldikleri gibi *münâzara* ve *âdabu’l-bahs* ilimlerin de cedel ilminden ayrılıp müstakil bir disiplin haline geldiğini göstermektedir. Taşkoprîzâde, münâzara ilminin, aklî ilimlerden olmakla birlikte fıkıh usulünün alt dalı olarak kabul edilmesine herhangi bir mânînin olmadığını ifade etmiş²³³ ve münâzarayı, “Aralarındaki tartışmanın doğru bir şekilde cereyan etmesi ve böylece gerçeğin ortaya çıkması için tartışan tarafların hal ve durumlarından bahseden bir ilim”²³⁴ olarak tarif etmiştir.

²²⁹ Bkz. İbn Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, s. 55; Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 180; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3544, 3545.

²³⁰ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 429.

²³¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’d-dîn*, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut, s. I, 41.

²³² Bkz. es-Semerkindî, Şemseddin Muhammed b. Eşref, *Risâletü’l-âdâbi’l-bahs* (Şerhu Risâleti’l-âdâbi’l-bahs li’s-Semerkindî için), Mekyebetü’l-Mustafa el-elektronîye, v. 2.

²³³ Taşkoprîzâde, *Miftâhu’s-saâde*, II, 555.

²³⁴ Taşkoprîzâde, *Miftâhu’s-saâde*, II, 555.

2.2.3. Hilâf

Hilâf ilminin mahiyeti, alanı ve gayesinin ne olduğuna dair bir belirsizlik söz konusudur. Buna sebebiyet veren ise kimi tanımlar hilâf ilmini fıkıhın alt dalı olarak gösterirken kimi tanımlar da fıkıh usulünün bir alt dalı olarak göstermesidir. Hilâf ilmini farklı kategorilerde gösteren, başka bir ifade ile ona farklı statüler ihdas eden bu farklı yaklaşımlar, bazı hukuk araştırmacılarını şaşırtmış ve onları farklı kanatlar geliştirmeye sevk etmiştir. Söz gelimi Ferhat Koca, ilm-i hilâfa dair farklı bazı tanımları aktardıktan sonra şu değerlendirmede bulunmuştur: “Hilâf ilmi hakkında sevk edilen yukarıdaki farklı tanımlardan, onun, ilim ve kültür tarihçileri tarafından benimsenmiş ortak ya da kesin bir tanımının bulunmadığı gözlemlenmektedir.”²³⁵ Taşköprizâde, bu karmaşalığa işaret etmiş olup bunu hilâf, cedel ve münâzra ilimlerinin ihmal edilmesine, kitap ve konularına vakıf olunmamasına bağlamaktadır.²³⁶ Ayrıca hilâf ile ihtilâf kavramları arasında farkın olup olmadığı da tartışmalıdır. Biz çalışmamızın sınırını da gözeterek hilâfi bir başka çalışmaya bırakıp burada ona dair şu kısa açıklamayla yetineceğiz:

Hilâf ilmi cedel gibi usûl ve fıkıh hilâfi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Fıkıh hilafını da üç kategoriye ayırmak mümkündür. Usûl cedeli ile fıkıh cedeli arasında fazla fark bulunmazken hilâfın iki türü arasında usûl ile furû kadar belirgin bir fark bulunmaktadır.

Doktrinde mezhep içi İhtilâfa “el-hilâfu’l-mezhebî” veya “el-hilafu’s-sagîr”, farklı mezhepler arasındaki ihtilâfa da “el-hilâfu’l-âli” veya “el-hilâfu’l-kebîr” veyahut “el-fikhu’l-mukârin” olarak isimlendirilmektedir.²³⁷

Hilâf ilmi ile mukayeseli hukuk bilimi arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte birbiriyle de tam olarak örtüşmemektedir. Zira “mukayeseli hukuk ilmi”, çeşitli ülkelerdeki hukuk sistemleri ve normlarını, tam ilmî bir tarafsızlık içinde karşılaştırmalı bir üslûpla ele alınıp uyuşan ve uyuşmayan noktalarının belirlenmesini konu alan bir hukuk disiplini iken hilâf ilmi, İslâm hukuk çerçevesinde kalıp sadece çeşitli İslâm hukukçularının ve fıkıh mezhebine mensup

235 Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (çev. Ferhat Koca), Ankara okulları yayınları, 2.baskı, Ankara 2009, s. 14.

236 Taşköprizâde, *Mitâhu’s-saâde*, I, 283.

237 es-Sâ’idî, Hamed b. Hamdî, *Esbâbu ihtilâfi’l-fukahâ fi’l-furû’i’l-fikhiyye*, Dâru’l-ulûmi ve’l-hikem, Suriyye 2004, s. 28, 29.

kişilerin görüşlerini veren ve bu görüşlerin çıkış noktalarını belirleyen ilmî bir disiplindir. Burada, genellikle meseleler arası benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde durulur.²³⁸ Buna göre hilâf ilmine, “Mukayeseli İslâm hukuk”u adı verilebilir.

Hilâf konusunda tartışılan konulardan biri de onunla cedel arasındaki fark meselesidir. Usûl cedeli ile usûl hilâfî arasında madde bakımından değil gaye bakımından fark bulunmaktadır. Usûl cedeli, ihtilâflı ve itiraza maruz kalan usûlün delil ve kaidelerini konu edinip onlardan itirazları def etme yöntemini gösterirken fıkıh hilâfî (hilâfîyyât) ise doğrudan usûlî delil ve kaidelerin şekli ve örnekleri olan furû‘u konu edinip istinbat cihetinden değerlendirmektedir. Böylece Fıkıh hilâfî ile usûl cedeli arasında madde ve şekil (sûret) açısından fark bulunmaktadır.²³⁹

Araştırmacılar hilâfın oluşum ve başlangıcı için tam bir tarih belirlemeselerse de,²⁴⁰ diyebiliriz ki hilâfın oluşumu icihad faaliyetiyle birlikte olmuştur. Çünkü her bir müctehid aynı zamanda hilâfçıdır. Aksi takdirde icihadın bir şartını haiz olmadığı için müctehid sayılmaz.²⁴¹ Hilâfın, icihad faaliyetiyle birlikte oluştuğuna dair önemli kanıtlar bulunmaktadır. Biz bu kanıtların detayını ilgili çalışmamıza bırakıp şimdilik yaptığımız bu açıklamalarla yetineceğiz.

2.3. Cedelin Konusu

Taşkürîzâde, genel anlamdaki cedelin konusunu, “istenilen herhangi bir tezi ispatlama ve herhangi bir tezi de yıkabilme yöntemleri (turuk)”²⁴² olarak sıralamaktadır. Mantık cedelinin maddesini meşhur ve müsellemler olan aklî öncüller oluşturmaktadır. Bu öncüllerin, tartışmanın icra edildiği sanat ve disipline özgü olması gerekmemektedir. Belki ondan amaç hasmı ikna etmek olduğu için mezkûr nitelikte olan başka alanlara ait öncüller de kullanılabilir.²⁴³ Usûl ve fıkıh cedeli ise aklî değil sadece şe‘î delilleri konu edinmektedir.²⁴⁴ Bu sebeple onun konusu şe‘î delil ve kaidelerdir.

238 Bkz. Özen, Şükrü, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 536.

239 Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde*, II, 556.

240Bkz. Özen, “Hilâf”, XVII, 530, 531.

241 Şâfiî, *el-Üm*, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut 1990, VII, 274; Şâfiî, *er-Risâle*, 510; İbn Abdilber, *İhtilâfu akvâli Mâlik ve ashâbih*, thk. Hamid Muhammed Lahmer, Dâru’l-garbi’l-islâmî, 1.basıkı, 2003, (tahkik edenin mukaddimesi) s. 8; el-Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 39-41; Şâtübî, *el-Müvâfekat*, V, 122, 123.

242 Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde*, I,281; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, I, 580.

243 İbn Sînâ, *Kitabu’l-cedel*, III, 34, 37.

244 Bkz. Amidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 141.

İmam Gazzâlî, “Cedel ya (muallili) ifhâm, (sâili) ilzâm etmek ve hasmı zor durumda bırakmak için ya da müctehidin fetvasında dayandığı delilleri ortaya koyma için vazedildiğini”²⁴⁵ söyleyerek fıkıh ve usûl cedelinin mahiyetini, şer‘î delillerin oluşturduğunu ve onun amacının sırf hasmı darda bırakıp ilzam etmek olmadığı ve bu nedenle amacı ilzam ve ifham olan mantık deleliyle bir alakasının olmadığını açıkça ifade etmiştir. Buna göre usûl ve fıkıh cedeli, hasmı susturacak ve gerçeği ortaya çıkaracak şekilde söz konusu delilleri düzenleme, sıralama keyfiyetini ve onlara yöneltilen itirazların def yöntemlerini irdelemektedir.²⁴⁶

Mezkûr cedelde şer‘î delillere usûlî yöntemlerle yapılan itiraz ve cevapları incelenmektedir. Onda çok sınırlı aklî itirazlara değinmektedir. Nitekim bu cedelde nassla yapılan istidlâle usûlî yöntemlerle yapılan itiraz ve cevapları açıklanmaktadır. Aklî itiraz yöntemlerinden (kavâdih) ise sadece “mü‘âraza” ve “el-kavl bi’l-mûceb” ile söz konusu istidlâle itiraz yapılmakta ve anılan cedelde ele alınmaktadır. Bu cedelde ele alınan “icmâ” ve “mefhûm”un çeşitlerine yapılan itiraz ve cevapları ise tamamıyla usûlî yöntemlere dayanmaktadır. Bunun yanısıra anılan cedelde, “kıyas”a çeşitli kaidelere dayanan usûlî yöntemlerle yapılan itirazlar ele alınmaktadır. Ancak kıyas konusunda daha çok aklî itiraz yöntemleri olan “kavâdih”la yapılan itiraz ve cevapları üzerinde durulmaktadır. Oysa kavâdih, usûl ile birlikte meydana gelip fıkıh usulü literatüründe yerini almış ve çok yönlü bir şekilde incelenmiştir.²⁴⁷ Dolayısıyla bu itirazlar, fıkıh usulünün asıl veya ilave konuları arasında yerini almışlardır. Ayrıca usulcü ve usûl cedelcileri kavâdih yabancı kaynaklardan değil, bizzat Kur’an’ı Kerim’den istinbat etmişlerdir. Nitekim ileride değineceğimiz üzere Nâsihüddin el-Hanbelî ve Tufî, kavâdihın yer aldığı sûre ve ayetleri birer birer gösterip onlarda nasıl yer aldıklarını açıklamışlardır. Bu sebeple birçok kâdih İmam Şâfiî ve diğer âlimlerin yaptıkları münâzaralarla erken dönemde literatüre girmişlerdir. Bu sebeple fıkıh ve usûl cedeli, fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinden ayrı bir ilim değildir. Ancak fıkıh usulü, şer‘î delilleri ve aralarındaki hiyerarşiyi temellendirmekte, cedeli de istidlâl ve münâzara esnasında bu delillerin sıralama keyfiyetini ve onlara yöneltilen itirazların def yöntemlerini göstererek

²⁴⁵ Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 383.

²⁴⁶ Tufî, *‘Alemlü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, thk. Wolfhart Heinrich, Dâru’n-neşr Franz Steiner, Umman 1987, s. 4.

²⁴⁷ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 68.

fıkıhçıyı hukuk alanında yetkin kılması ve ihtisas dercesine ulaştırması için ayrı olarak kaleme alınmıştır.²⁴⁸ Dolayısıyla fıkıh ve usûl cedeli, tamamıyla İslâmî bir asaleti haiz olup şer‘î delillerde icra edilmektedir.

2.4. Cedelin Gâyesi

Daha önce belirtildiği gibi mantıkçıların ele aldığı cedel ile usûlcülerin ele aldığı cedelin maddeleri birbirinden farklıdır. Mantık cedelinin maddesini, şöhretli ve kabul edilmiş aklî öncüller oluştururken usûl cedelinin maddesini aklî öncüller değil zâhir olan şer‘î deliller oluşturmaktadır.²⁴⁹ Disiplin veya sanatların maddesinin farklı olması, gâyelerinin de farklı olmasını beraberinde getirmektedir. Bu yüzden matik cedeli ile usûl cedelinin gâyeleri birbirinden farklı olmaktadır. Mantık cedelinin gâyesi hakkındaki görüşleri özetle vermek gerekirse; Aristo’ya göre cedelin gâyesi, olası öncüllerden hareket ederek ortaya atılan her mesele üzerinde bir delil serdetme imkânını verecek bir metot bulmaktan ve bir tezi savunurken buna zıt bir şey söylediğimizi menetmekten ibarettir.²⁵⁰ Fârâbî cedelin gâyesini, “insana bir şeyi derinlemesine soruşturma gücünü kazandırma, zihni felsefenin temel hedeflerine hazırlama”²⁵¹ olarak belirtirken İbn Sînâ, “tartışmada karşı tarafı ikna etme ve delillerle onu susturma”²⁵² şeklinde tanımlamaktadır. Son dönem mantıkçıları da “burhanı idrak etmekten aciz olanı ikna etme ve susturma”²⁵³ olarak belirlemişlerdir. Yani mantık cedelinde, öncüllerin realiteye uygunluğundan ziyade hasımca kabul edilir olmaları esas alındığı için o, kesin ve sağlam bilgiyi sunmaktan yerinde, olası öncüllerden yola koyularak alternatif tezler ortaya koymayı ve karşı tarafı yenik duruma düşürmeyi, amaçlamaktadır. Bu nedenle mantık cedeli ilmî makamda değil,

²⁴⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 308-310.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Cedel*, III, 34; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-âfâki’l-cedide, Beyrut, I, 23; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 78; Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, II, 247; Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 379. Ancak Teftâzânî, mantık cedelinde bazen, kesin veya evvelî öncüller, şöhretli veya doğruluğu kabul edilmiş öncüller olarak kullanılmakta olduğunu ve bu nedenle öncüllerin farklı isimler alması itibarî olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda o, cedeli sûret bakımından burhandan daha genel görmektedir. Bkz *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 378, 379.

²⁵⁰ Aristo, *Topikler* (Çer. H. R. Atademir), MEB, 1989, s. 3.

²⁵¹ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Kitabu’l-cedel*, (el-Mantık inde’l-Fârâbî içinde), thk. Refik el-‘Acem, Beyrut 1986, III, 27.

²⁵² İbn Sînâ, *Kitabul’-cedel*, (eş-Şifâ içinde), thk. Ebu’l-‘Alâ el-‘Affî, el-Matba’atu’l-emîriyye, Kahire 1956, III, 24.

²⁵³ Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, II, 247; Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 379; Cürcânî, *Ta’rifât*, thk. Komisyon, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1.baskı, Beyrut 1983, s. 74.

tartışma makamında kabul görür,²⁵⁴ dolayısıyla gerçeğe değil zannî bilgiye ulaştırmaktadır.²⁵⁵

Usûl ve fıkıh cedeline gelince sırf bir görüşü savunmak veya karşı görüşü yıkmak ya da salt dünyalık makamlar elde etmek, üstünlük taslamak veya gösterişte bulunmak için yapılan cedel onunla ilişkilendirilemez. O, bizzat gerçeğe ulaştırıp yanlışlığı düzeltmek ya da tez ve antitez şeklinde farklı ihtimalleri ortaya atıp bir mezhebin sistematik veyahut metodolojik bütünlüğünü ve tutarlığını kanıtlamak gibi bir takım olumlu amaçlar için yazılmış ve kullanılmıştır. Usûl ve fıkıh cedelinin böyle önemli amaçlar için icra edildiğine kanıt olarak şu hususları zikredebiliriz:

1) Usûl ve fıkıh cedeli, istinbat yöntemiyle alakalı olduğu için doğru olması ve gerçeği ortaya çıkarmayı hedeflemesi zorunludur; çünkü yanlış istidlâl ile istinbatta bulunmak veya yanıltıcı yöntemler kullanmak, teşrîde tezvire yol açacağı için Şâri'in muradını ortaya çıkarma veya muradın istinbatını sağlam bir metodolojik zemine oturtma gayretinde olan fıkıhçı ve usulcünün yapacağı bir şey değildir. Bu sebeple kavâdihtan sayılan "tekib-kıyasın iki mezhepten oluşması" yöntemini kabul etmeyenler, onun, meselenin amacından ve fikhından saptırdığı gerekçesini ileri sürmektedirler.²⁵⁶

2) Usûl ve fıkıh cedeli ileride değineceğimiz üzere övülen cedel türünden olup gerçeği ortaya çıkarmayı,²⁵⁷ batılı/yanlışlığı ortadan kaldırmayı ve yanlışlıkta diretmeyeceği umulanları ikna etmeyi hedeflemektedir.²⁵⁸ Yüce Allah'ın, "Eğer doğru iseniz burhanı/kesin kanıtlarınızı getirin"²⁵⁹ emri gereği usûl cedeli, mugâlâta ve yanıltmaktan uzak, objektif bir şekilde ve kesin kanıtlarla doğru bilgiyi ortaya

254 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 220; Emiroğlu, *Cedel nedir?* s. 19, 20.

255 Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin "Fevkiye Hüseyin" mukaddimesi), s. 28.

256 Bkz. Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 502.

257 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 142; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 167; Kurtubî, Muahammed b. Ahmed, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Bardûnî, Daru'l-kütübi'l-misriyye, Kahire 1964, IX, 28.

258 İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm*, IV, 325; el-Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 111, 112; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 644; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 10; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 29, 517, 518; İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidü's-sügrâ*, thk. İyyad Halid, Dâru'l-fikr, 1.baskı, Dımeşk 1416, s. 144; Ebû Muhammed, Yusuf el-Cevzî, *el-İdâh likavânini'l-istilâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*, thk. Mahmud b. Muhammed es-Seyyid ed-Dağîm, Mektebetü Medbûlî, 1.baskı, Kahire 1995, s. 135; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 13; el-Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 363.

259 Neml 27/64.

koymayı hedeflemektedir. Seyrâfî, “Gerçek ortaya çıkınca kabul et. Ortaya çıkmayınca ise burhân/kesin kanıtlara bağlı kal.”²⁶⁰ demekle cedelcinin anılan hedefin dışına çıkmaması gerektiğini vurgulamıştır. Cüveynî de “Aksiyomlardan sonra ilme ve kesin bir sonuca ulaştıran nazar ve münâzaradır. Hem bu nedenle hem de peygamberlerin kullandığı bir metot olması nedeniyle usûl ve fıkıh cedeli iyi, çoğu konularda da vâciptir.”²⁶¹ deyip anılan cedelin, övülen cedelden olduğunu ve icra edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Övülen cedelde gerçeği ortaya çıkarmak ve gerçek ortaya çıktıktan sonra tarafların cedeli bırakıp gerçeğe boyun eğmeleri esastır.²⁶² Ayrıca İbn Hazm’ın da açıkça ifade ettiği gibi usulcülerin sistematik hale getirdiği cedel, “gerçeği arayan ve destekleyen, batılı gün yüzüne çıkarıp ortadan kaldıran” bir cedeldir.²⁶³

Bâcî, usûl cedelinin akıl yürütme tekniğini gösterip gerçeği batıldan ayırt ettiği için gâyesinin, gerçeği ortaya çıkarmak ve tashih/hatayı düzetmek olduğunu ve bundan dolayı büyük bir konuma sahip olduğunu belirtmiştir. O bu konuda şöyle der: “Cedelde savunulan tez tashih edilmeseydi hiçbir delil var olmaz, hiçbir yöntem ve kural belirmez, doğru yanlıştan ve düz de eğriden ayırt edilmezdi.” Yine o, cedelin asıl hedefinin gerçeği aramak olduğunu, “Munâzıra hak görüldüğünde onu kabul etmesi ve ona boyun eymesi gerekir. Zira cedelden maksat gerçeği ortaya çıkarmaktır.”²⁶⁴ sözleriyle ifade etmiştir.

3) Fıkıh usulü ile usûl ve fıkıh cedeli literatüründe cedelin ahlakî ilkelerine (âdâblarına) değinilmesi²⁶⁵ cedeli, bilgi değeri ve icra şekli bakımından münâzara disipliniyle eşdeğer haline getirmiştir hatta usulcülerin çoğu ikisini aynı görmektedir. Bundan ötürü munâzarada olduğu gibi söz konusu cedelin de temel hedefi gerçeği ortaya çıkarmaktır.²⁶⁶ Ayrıca söz konusu kitaplarda cedelcilerin hilelerine dikkatin

²⁶⁰ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 451.

²⁶¹ Cüveynî, *el-Kaîyye*, s. 76, 79. Cüveynî'nin, cedelin kendisinde vâcip olduğunu dediği konu ve durumlardan, gerçeği ortaya çıkarmak için yapılan cedeli kast ettiği, *el-Burhân* kitabından anlaşılmaktadır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 71.

²⁶² Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 19.

²⁶³ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 27.

²⁶⁴ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 8, 10.

²⁶⁵ Cüveynî, *el-Kaîyye*, s. 641-653; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 9, 10; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 13-18; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 19-22; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 15-18; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 511-518.

²⁶⁶ Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 28; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 297.

çekilmesi²⁶⁷ ve münâzırın tabiatının mutedil/aşırı sevinç ve kızgınlıktan uzak olmasının şart koşulması, özellikle cedelî suâlin üzerinde durulup sıkı şartlara bağlanması da²⁶⁸ aynı gâyeye dönüktür.

4) Usûl ve fıkıh cedelinin, mantık cedelinden farklı olduğunu gösteren kanıtlardan biri de onun mutlak cedel ismiyle değil, “el-cedelü’-hasan”, “el-cedel ‘alâ tarîkati’l-fukahâ”, “el-Cedel ‘alâ tarîkati’l-usûliyyîn”, “el-Cedel fi’l-usûl” veya kısaca “et-Tarîka”, “Fıkhu’t-tarîka”, “Edebu’l-cedel”²⁶⁹ gibi isimlerle anılmasıdır. Bu, bazılarının iddia ettiği gibi²⁷⁰ mantık ve felsefe kökenli olması nedeniyle cedel isminin soğuk karşılanması nedeniyle veya gevşek anlamıyla da olsa mantık cedelinin fıkıh ve usûlünde kullanıldığını değil, aksine bu isimlendirme hem Kur’an’ı Kerim’in, “cedelin en iyi yöntemle yapılması”na yönelik emrinin gereğidir hem de anılan cedelin icra şekli ve gâye bakımından mantık cedelinden tamamen farklı olduğunu göstermektedir. Zira yukarıda değinimiz üzere şer’î delillere yapılmakta olan itirazların sayısı ve cevap türleri bellidir. Bunlar tamamen fıkıh usulünün kaide ve normları doğrultusunda şekillenmektedir. Dolayısıyla fıkıh usulü ne oranda mantıkla mahiyet ve gâye birliğine sahipse cedeli de o oranda sahiptir. Bâcî’nin *el-Minhâc fi tertîbi’l-hicâc* eserinde olduğu gibi usûl cedelinin uygulama alanının *hicâc* olarak belirlenmesi de bu cedelin farklılığını ortaya koymaktadır; çünkü hicâc, gerçeği ortaya çıkartmak için yapılan tartışma demektir.²⁷¹ Ayrıca Muhammed b. Muhammed el-Bervî’nin (ö. 567) “el-Muktarah fi’l-mustalah”, Ebû Muhammed el-Cevzî’nin de “Kitabu’l-cedel fi kavânîni’l-istilâh” eserlerinde cedelin hedefinin “istilâh”; yani delil ve kaidelerle sağlam bir terminolojiyi oluşturup tartışmaları sonuca bağlama olarak belirlenmeleri de bu cedelin yanılmak değil, tatmin edici bir sonuca ulaştırmak için geliştirildiğini ve dolayısıyla farklı bir cedel olduğunu ortaya koymaktadır.

5) Usûl ve fıkıh cedeli Kitap, Sünnet ve Sahâbe münâzaralarına dayanan övülmüş bir cedel olup²⁷² içeriği ve edebi bakımından İslâmî bir asaleti haizdir. Bu

267 Cüveynî, *el-Kafile*, s. 657-665.

268 Cüveynî, *el-Kafile*, s. 133-143, 641; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 15, 16.

269 Bkz. İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, II, 200.

270 Emiroğlu, “Cedel nedir?”, s. 23; Özen, “Hilâf”, XVII, 528.

271 Sem’ânî, *Tefsiru’l-Kur’an*, II, 425.

272 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 9.

nedenle vahiy onun hedefini belirlemiş, münâzırı batıl yolla cedel yapmaktan, göz boyamaktan, bencil davranmaktan ve hevasına tabi olmaktan alı koyarak zihniyet ve ahlak yapısını şekillendirmiştir. İslâm bilginleri bu direktifleri cedellerinde aynen uygulamışlardır. Nitekim onların cedele dair en çarpıcı prensibi şudur: “Aktarıcıysan (naklinin) doğru olduğunu ispatla, iddiada bulunuyorsan delil göster.”²⁷³ İmam Şâfiî, “kiminle cedel yaptıysam gerçeğin onun dilinde zuhur etmesini istedim”²⁷⁴ diyerek cedelden tek amacın, gerçeği ortaya çıkarmak olduğunu belirtmiştir. Taşkoprîzâ, “Geçmiş âlimler, nefesine pay çıkarmamak için gerçeğin hasmının eliyle ortaya çıkmasını istiyorlardı”²⁷⁵ ifadesiyle bunun Şâfiî’yle sınırlı olmadığını ve genel bir ilke olduğunu belirtmiştir. Onlar bunu Sahâbe’den tevarüs etmişlerdir. zira Sahâbe büyükleri, gerçeği ortaya çıkaranların hakkını teslim etmiş ve ortaya çıkan gerçeğe dönmüşlerdir.²⁷⁶

Uslucüler gerçeği ortaya çıkarmak için cedel yapmışlar ve gerçek ortaya çıkınca mezheplerine aykırı da olsa hiç tereddüt etmeden kabul etmişlerdir. İbn Hazm’ın şu anekdotu söylediklerimizi kanıtlamaktadır. O şöyle der:

“Bir arkadaşla bir meseleyi tartıştık. Dilindeki kekemeden dolayı ben üstün geldim. Görünüşte münâzaranın galibi bendim ve öylece ayrıldık. Eve geldiğimde konu hakkında içimde bir kuşku doğdu. Kitapları karıştırmaya başladım ve benim görüşümün yanlış, arkadaşın görüşünün doğru olduğunu gösteren kesin kanıt buldum. Münâzaraya tanıklık eden ve yanımda olan bir arkadaşla durumu bildirdim ve kitapta kanıtın yazılı olduğu yeri çizdim. Arkadaş ne yapmak istediğimi sorunca, ‘bu kitabı münâzara yaptığım kişiye götürüp onun haklı, benim ise haksız olduğumu ve onun görüşüne döndüğümü bildirmek istiyorum’ dedim. Arkadaş verdiği bu yanıtı şaşı ve ‘nefsin buna musaade ediyor mu?’ diye sordu. Ben ‘Evet. Şayet bunu şu an yapabilseydim yarına ertelemezdim.’ yanıtını verdim.”²⁷⁷

273 el-Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 365.

274 Râzî, *Menâkibu'l-İmam eş-Şâfiî*, s. 361; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, I, 53.

275 Taşkoprîzâde, *Şerhu âdâbi'l-bahs*, Mektebetü Musatafa el-elektroniye, v. 6.

276 Örenkler için bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 44.

277 İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm*, IV, 337, 338. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 20.

İbn Hazm, müteakip sayfalarda münâzaranın âdabına dair çok önemli tespitler yapmaktadır.²⁷⁸ Ayrıca Ebû Yusuf'un Evzâ'î'nin haklı bulduğu görüşlerini desteklemesi, Cüveynî'nin, delillerin hiyerarşisini açıklarken icmayâ yer vermeyen İmam Şâfiî'yi eleştiren Davûd ez-Zâhirî'yi haklı görüp konuya dair yapılan bazı yorumları reddetmesi, Gazzâlî'nin "ibâha"nın şer'î bir hüküm olmadığını söyleyen Ebu'l-Kâsım el-Kâ'biyî (ö. 329) haklı bulması, Tûfî'nin de Mu'tezile'nin itirazlarını güçlü bulup mezhebinin "hitâb"a dair tanımından dönmesi,²⁷⁹ gerçeği aramanın birer tezahürleridir. Böylece vahyin sınırını çizdiği cedel metodunu takip edenler, mutlak galip gelmeyi, hasmın gafletini suistimal etmeyi hedeflememiş, aksine onlar tamamıyla gerçeği ortaya çıkarmayı ve gerçeği ortaya çıkarmanın hakkını teslim etmeyi hedeflemişlerdir. Buna karşılık Fârâbî, cedel ispat şekillerinde güvenilebilecek doğru bilgileri çok az görürken²⁸⁰ İbn Sînâ (ö. 428), mantık cedelinden amacın gerçeği ortaya çıkarmak olmadığını, ondan amaç, galip gelmek ve hasmı susturmak olduğunu ve bu hedefe varmak için kıyasta her türlü hilenin yapılabileceğini ifade etmiştir.²⁸¹

İmam Gâzzâlî, son dönem cedelcilerin, Sahâbe ve müctehid imamların devrinde olduğu gibi yardımlaşarak gerçeği ortaya çıkarmak üzere cedel yöntemini kullandıklarına dair iddialarını reddetmiş ve onları cedeli üstünlük sağlama sanatına dönüştürmekle eleştirmiştir. Yardımlaşarak gerçeği ortaya çıkarmanın sekiz alametinin bulunduğunu ve onların münâzaralarında bu alametlerin bulunmadığı belirtmektedir. Bu alametlerin en önemlisi ve dikkat çekicisi "cedel yapanın mücted olması"dır. Zira müctehid olmayanın, hasmının eliyle ortaya çıkan gerçeği kabul edip mezhebini bırakması söz konusu olmadığı için cedelden gerçeği ortaya çıkarmayı kast etmesi söz konusu değildir. Bu sebeple mukallidin mezhebi belli olup yaptığı münâzarının hiçbir faydası yoktur.²⁸² Bu açıklamalara göre mukallitlerin furû'a dair yaptıkları münâzarın, mezhebi savunmadan başka hiçbir faydası yoktur. Nitekim son

278 İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm*, IV, 325- 348.

279 Bkz. Ebû Yusuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, s. 21; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 40, 41; Gazzâlî, *Şifâü'l-ğelîl*, s. 633; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 257.

280 Yavuz, "Cedel", VII, 209.

281 Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'l-cedel*, s. 20, 34.

282 Bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulümi'd-dîn*, I, 42-45.

dönem âlimlerin cedeli, bu gayeyi gütmektedir. Ancak usulcünün müctehid olma şartı olmadığı için hasmının ortaya çıkardığı gerçeğe dönmesinin hiçbir manii yoktur. Biraz önce verilen örnekler bunun kanıtıdır. Dolayısıyla usûl ve usûl üzerinden yapılan fikhî tartışmaların, niyetler halis olduktan sonra her zaman ve çağda gerçeği ortaya çıkarma gayesi için olabilmektedir.

Önemli bir gayeye sahip olan usûl cedelinin, ortaya atılan herhangi bir konuda daha çabuk delil getirme yeteneğini kazandırma, zihne egzersiz yaptırma gibi özelliklere sahip olduğundan önemli sonuçları olan bir yöntembilimdir. Bir tartışmanın teknik olarak nasıl sürdürüldüğünü, soru ve cevap akışının nasıl sağlandığını, bir problemin nasıl irdelendiğini görme imkânı sağlamakla beraber sofistik hileleri öğrenme ve onlara karşı koyma yollarını da öğretmektedir. Ayrıca dilin rahat bir şekilde nasıl kullanılacağını, kavramların inceliğine ve derinliğine nasıl tahlil edileceğine yardımcı olmaktadır. Böyle önemli yararları olan usûl cedelinin, fıkıh usulüne uygulanmasıyla ortaya çıkan sonuçlarını, şu şekilde özetlememiz mümkündür:

I. Dinî nassları anlama ve yorumlama noktasında kişiye yetkinlik kazandırmaktadır. Cedel, usûl kaidelerini delillere tatbik etme kabiliyetini, Kitap ve Sünnet başta olmak üzere şer'î delilleri derinlemesine anlama yeteneğini, delillerle istidlâlde bulunurken yapılan hataları görme ve onlardan kaçınma idrakini kazandırmaktadır. Ayrıca hasmın istidlâlindeki kusurları görüp tenkit etme seviyesine ulaştırmaktadır. Kısaca usûl cedeli gerçeği bulma tekniklerini öğreten bir ilimdir.

II. Tartışmalı konularda gerçeğe ulaştırmaktadır. Cedel, tartışarak farklı olaylar arasında akıl yürütmekten ibarettir. Böylece onunla doğru ve yanlış kanıtlar birbirinden ayırt edildiği gibi, sahih ve fasit soru ve cevaplar da ortaya çıkmaktadır. Ayrıca tartışma tarafları birbirinin eksikliklerini tamamlayarak gerçeği daha güçlü ve açık bir şekilde ortaya koyabilmektedirler.

III. Bilginlere nispet edilen görüşleri tashih etme imkânını vermektedir. Önemli âlim veya düşünörlere ait olduğu belirtilen kimi sözler veya açıklamalar, dile getirilen ortam, amaç ve koşullar dikkate alınmadan çoğu zaman kullanılmaktadır; örneğin, Sem'ânî, "Şâfîî âlimlerin, 'vav' و او harfinin beraberlik ve tertib ifade ettiği

görüşünü Hanefîlere nisbet ettiklerini ve Hanefîlerin bu yönde bir görüşe sahip olmadıklarını²⁸³ söylemektedir. Bu yöndeki görüş İmam Şâfiî'ye de nispet edilmiş ama Ebû Mansûr el-Bağdadî (ö. 429), İmam Şâfiî'nin böyle bir görüşten uzak olduğunu söylemiştir.²⁸⁴ Bu sebeple sağlıklı bilgileri elde etmek için bu görüşlerin tashih edilmesi zorunludur. Oysa bu gibi konularda cedelin icra edilmesi gerçeği ortaya çıkarmaktadır.

IV. Zayıf görüşleri ortaya çıkarmak. Bazen bir görüş zayıf de olsa meşhur bir bilgin söylediği için halk nezdinde yayılıp kabul görebilmektedir. Fakat ilmî disiplin söyleyeni değil söyleneni dikkate alıp onu tasvip süzgeçinden geçirmektedir. Nitekim usûlcülerin, usûlî meseleleri incelemede takip ettikleri cedelî yöntem, meşhur bazı bilginlere ait olan birçok görüşün temellendirme açısından zayıf kaldıklarını gözler önüne sermiştir; örneğin, Cüveynî, “salât” ve “savm” gibi kelimelerin dinde de “dua” ve “kendini tutmak” anlamına geldiklerini ısrarla savunan Bakillânî'yi eleştirmiş ve bunun zayıf bir görüş olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁵

V. Usûl kaidelerini ortaya koymak. Cedel, fıkıh usulünün tartışmalı meselelerini araştırıp onlardan mezhebin dayandırılacağı sağlam kaideleri ortaya koyma, çelişki ve tutarsızlıkları ortaya çıkarıp delilleri her türlü şaibeden arındırma imkânını usulcülere sağlamakla fıkıh usulünün temellendirilmesine yönelik önemli katkılar yapmıştır. Bunun örneklerine ileride değineceğiz. Cüveynî, “emir sigası”nın delâletini tartışıp benimsediği görüşü ortaya koyduktan sonra “Hakikatı bulmaya yönelik araştırmayı terk etmeye karşılık şerîatta tehdid söz konusudur. Bu durumdaki bir şey vâcip olmaktadır.”²⁸⁶ demiştir.

VI. Var olan tartışmanın mahiyetini ortaya koymak. Cedel, lâfzî ve hakiki tartışmaları birbirinden ayırtetme, tartışmanın mahal ve noktalarını, meselenin tamamı mı kısmi olarak mı tartışıldığını ortaya koyma ve fıkıh usulünde tartışılan kimi meselelerin tarihî köklerini deşifre etme açısından da yarar sağlamaktadır.²⁸⁷

²⁸³ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, I, 37, 38.

²⁸⁴ Râzî, *Menâkibü'l-İmam eş-Şâfiî*, s. 160.

²⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 46.

²⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 71.

²⁸⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Fulûsî, Mes'ûd b. Musa, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn beyne'n-nazariye ve't-tatbîk*, Mektebetü'r-rüşd, s. 269-277.

2.5. Cedelin Hükümü

Bazı bilginler cedele karşı olumsuz bir tavır takınmış, cedel ve her türlü akıl yürütmeyi yermiştir.²⁸⁸ Bunlar, cedele olan bu olumsuz bakış açılarını şu nasslarla desteklemişlerdir:

“Hacda hiçbir cidâl/tartışma yoktur.”²⁸⁹ Onlara göre bu âyet her türlü cedeli yasaklamaktadır. Şayet cedelin dinde yeri olup Allah’a ulaşırsaydı, hacda yapılması yerilmeyecekti, aksine teşvik edilecekti.

“Bunu sadece seninle tartışmak için ortaya attılar. Şüphesiz onlar tartışmacı bir toplumdur.”²⁹⁰ Bu âyette Yüce Allah onları cedelci olmakla ayıplamış ki bu cedelin yerildiğini göstermektedir.

“Birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz elden gider.”²⁹¹ Bu âyette ise cedelin de vesile olduğu çekişme yasaklanmıştır.²⁹²

“Bir kavm, üzerinde bulunduğu hidayetden sonra saptı ise bu, mutlaka cedel sebebiyle olmuştur.”²⁹³ Anlamındaki hadis de cedeli yermiştir.

Bilginlerin çoğu ise cedelin dinde büyük bir konuma sahip olduğunu ileri sürmüş ve bu yöndeki görüşünü şu âyetlerle temellendirmiştir:

“Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.”²⁹⁴ “Ey Nuh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın.”²⁹⁵ Hz. Nûh’un cedeli, dinin temel ilkelerini tespit edip tebliğ etmek için kullandığı bilinen bir gerçektir.²⁹⁶

Râzî, cedel konusunda nasslarla temellendirilmiş ve birbiriyle çelişen bu farklı iki perspektifi aktardıktan sonra cedeli yeren ve öven nassların arasının bulunması gerektiğini ve bunun için “yerilen cedelin, batılı saptayan, mal ve konum

288 el-Bağdâdî, *el-Fakih*, I, 551, 555; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, I, 580.

289 Bakara 2/197.

290 Zuhruf 43/58.

291 Enfâl 8/46.

292 Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabi, Beyrut, V, 320. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakih*, I, 552-555.

293 Ahmed, XXXVI, 493.

294 Nahl 16/125.

295 Hûd 11/32.

296 Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, V, 320. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 19; el-Bağdâdî, *el-Fakih*, I, 552-555.

elde etmek amacıyla yapılan cedele; övülen cedeli de hakkı temellendirmek, insanları Allah'ın yoluna davet ve dini mudafaa etmek için yapılan cedele yormak gerektiğini²⁹⁷ ifade etmiştir.

Râzî ve ondan önce İbn Hazm²⁹⁸ ve Hatip el-Bagdâdî'nin (ö 463),²⁹⁹ nassların muhtevasına dayanarak cedeli, iyi ve kötü gibi iki kısma ayırmakta isabet etmişlerdir. Zira gerçeği ortaya koymak için yapılan cedelin gerekli ve iyi olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Hatta bazı bilginler, cihadın iki kısma ayrıldığını, birinci kısmı silahla yapılan ikinci kısmı ise beyân/ifade ve cedel ile yapılan cihad olduğunu vurgulayıp cedelin gerekliliğini ortaya koymuşlardır.³⁰⁰

Kötülenen cedel, iyi niyetle yapılmayan ve herhangi bir iyiliğe de sevk etmeyen bir tartışma biçimidir. Ana temasını şu şekilde özetlememiz mümkündür: Batıl yolla yapılır ve gerçeği alaya alır; “*İnkâr edenler, hakkı batulla çürütmek için mücadele ederler. Âyetlerimizi ve uyarıldıkları şeyi alaya alırlar.*”³⁰¹ Bilgisiz ve mesnetsiz yapılır; “*İnsanlardan öylesi vardır ki, bir ilmi, bir yol göstericisi, aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışır.*”³⁰² Gerçek ortaya çıktıktan sonra da sürdürülür; “*Gerçek ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konu da tartışıyorlardı.*”³⁰³

Övülen cedel ise iyiliğe ve doğru yola sevkeden bir üslûp olup tüm çağlarda hak ehlinin vazgeçilmez yöntemi olmuştur. Onun temel özellikleri şunlardır: En iyi şekilde olması.³⁰⁴ Cedel, fikirleri yayma ve savunma silahı olduğu için Yüce Allah, en güzel yöntemle olmak kaydıyla İslâm gerçeğini savunmak için kullanılmasını emretmiştir. Taasuptan ve kırıcı olmaktan uzak olması; “*Ya biz ya da siz bir hidayet*

297 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 320; Ayrıca bkz. el-Bagdâdî, *el-Fakih*, I, 555-562, II, 1-10.

298 Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 19.

299 Bkz. el-Bagdâî, *el-Fakih*, I, 555, 560.

300 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camî li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Bardûnî, İbrahim Atfîş, Dârü'l-kütübî'l-mısriyye, Kahire 1964XV, 292; İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, VIII, 223; İbnu'l-Esîr, el-Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîsi ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut 1979, I, 248; İbn Âşûr, *et-Tahbîr ve't-tenvîr*, XV, 347. Ayrıca bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 518.

301 Kehf 18/56.

302 Hac 22/8.

303 Enfâl 8/6. Bu konu için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 9, 23, 24; Cüveynî, *el-Kafiye*, s. 76, 77; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 45-48.

304 Nahl 16/125.

veya apaçık bir sapıklık üzeredir.”³⁰⁵ Burhân/kesin kanıtlarla yapılması; “Allah ile birlikte başka bir ilâh mı var! De ki, “Eğer doğru söyleyenler iseniz burhân/kesin delilinizi getirin.”³⁰⁶ Çelişik iddialara haiz olmaması; “Musâ kıtasında da ibret vardır. Hani biz onu açık bir delil ile Firavnu’ya göndermiştik. O ise kuvvetine güvenerek yüz çevirdi ve ‘bu bir büyücü veya delidir’ dedi.”³⁰⁷ Hâlbuki bir kişinin, büyücülük ve delilik vasıfları arasında gidip gelmesi mümkün değildir. İddiaya ters düşen bir inanca sahip olunmaması. Müşriklerin, Hz. İbrahim vd. peygamberlere, beşer olup çarşılarda gezdiklerini ve yemek yediklerini bildikleri halde inanmaları, “Ne olmuş bu elçiye! Yemek yiyor ve çarşılarda geziyor” diyerek Hz. Peygamber’in nübüvvetine ise itirazda bulunmaları birbiriyle çelişmektedir. İddia sahibinin delillerinin mantikî kurallar dâhilinde eleştirilmesi, aksiyomlara karşı çıkılmaması, taraflarca varılan sonuçların kabul edilmesi. Aksi takdirde yaptıkları cedel vakit kaybı olur ki akıl sahipleri bunu yapmazlar.³⁰⁸

Cedelin iyisi ve kötüsü olduğu için hükmü, icra ediliş gâyesine tabidir. Şayet cedel hasmı susturmak ve mutlak galip gelmek amacıyla yapılıyorsa tartışmasız haramdır. Gerçeği ortaya çıkarmak veya bununla birlikte hasmı susturmak için yapılıyor ise meşrudur.³⁰⁹ Cüveynî, usûl ve fıkıh cedelinin iyi hatta en önemli vâciplerden olduğunu ifade etmiş ve özetle bu konuda şunları söylemektedir:

“Şerîâtı özet ve detaylı bir şekilde bilmek vâciptir. Bu da ancak aklî ve naklî delilerden oluşan usûlü bilmekle mümkün olmaktadır. Âlimin, usûl ve furû’ hususunda yanılan kendisi gibi birini gördüğünde, onu gerçeğe ve doğruya davet etmesi gerekmektedir. Hatasında ısrar ettiğinde ise kesin kanıtlarla (burhan) ve iyi cedelle yanılığını ortaya çıkarıp göstermesi gerekir. Böylece gerçeği ortaya çıkarmak, batıl ve şüpheyi ortadan kaldırmak, başka bir yöntemle mümkün olmadığı için cedel ve akıl yürütme en vurgulu (müekked) vâciplerden ve öncelikli meselelerden olmaktadır.”³¹⁰

305 Sebe’ 34/24.

306 Neml 27/64.

307 Zâriyât 51/38, 39.

308Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 77, 78; el-Meydânî, *Davâbitü’l-ma’rife*, s. 362-369.

309 İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 518; Tûfî, *Alemu’l-cezel*, s. 7, 8.

310 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 78. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 19, 21.

Muhaliflere karşı delil ile gerçeği ortaya çıkarıp dini destekleme, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma kabilinden olması nedeniyle cedel, bir bütün olarak Müslümanlara farz-ı kifâyedir.³¹¹

2.6. Cedelin Tarihçesi

Cedel, insan düşünce tarihinde farklı mânalar kazanarak değişik amaçlar için kullanılmıştır. Bu kavramın batı dillerindeki karşılığı olan “diyalektik” tekniğini ilk kez Elealı Zenon (ö. M.Ö. 490), fikirlerinin çelişik olduğunu göstermek amacıyla Parmenides’e (ö. M.Ö. 470) karşı kullanmıştır. Ona göre diyalektik, reddedilmek istenen görüşün ya da tezin imkânsız ve saçma olduğunun tartışma yoluyla ortaya çıkarılmasıdır.³¹² Sokrates (ö. M.Ö. 399) diyalektiği, karşısındakini konuşturup hakikati doğurtma (*maietikte*) sanatı olarak adlandırmıştır. O, sorduğu sorular ve konuşmayı yönetmedeki ustalığı sayesinde, soru ve yanıtlara hiç farketirmeden yeni bir doğrultu veriyor; karşısındakilerin kendi düşündüklerini dökmelerini sağlıyor ve bütün bunları konuşmanın sonunda kendi öz düşüncesinin doğal bir sonuç gibi belirlemesini sağlamak için yapıyordu. Ona göre açığa vurulmuş bir kavramın içeriği herkes tarafından kabul edilince doyurulmuş demektir. Öyleyse, hakikatin ölçütü, genel olarak kabul edilmiş olmaktır. O, bu düşüncesine paralel olarak diyalektiği, “soru ve cevap üzerine kurulu münâkaşa” olarak tarif etmiştir.³¹³ Bu nedenle o, diyalektiği gerçeğe ulaşmak, kavramları açığa kavuşturmak ve tarif etmek için tez ve antitez halinde yürütülen karşılıklı konuşma yöntemi olarak görmektedir.³¹⁴ Fakat onun yönteminin amacı, sorunu çözmek değil, gerektiği gibi ortaya koymaktır, kavramları kabul ettirmek değil, aydınlatmaktır. Bu da Sokrates’in tıpkı Protagoras gibi insanı, her şeyin ölçüsü olarak gördüğünü kanıtlamaktadır.³¹⁵ Platon (ö. M.Ö. 347), önceleri Sokrates’in diyalektiğini kullanmış olsa da daha sonraki diyaloglarında bunu geliştirerek, varlıkları cinslere ve türlere ayırma, duyular âleminden ideler âlemine ulaştırma vasıtası ve gerçeği keşfetme mantığı olarak görmüştür. Böylece o da Sokrates gibi diyalektiği ilk ilkelerin bilimi olarak kabul

311 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 78; İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003, I, 383; Tûfî, *'Alemlü'l-cezel*, s. 7, 8.

312 Emiroğlu, “Cedel nedir?”, s. 20, 21.

313 Bkz. Hilav, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, 2.baskı, İstanbul 2014, s. 41, 42.

314 Yavuz, “Cedel”, VII, 209.

315 Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 42.

etmiştir.³¹⁶ Şu halde Sokrates ve Platon cedeli, hakikati doğurtma yöntemi olarak görmektedirler. Hatta Platon'da diyalektik bütün bir bilgi yöntemini belirleyen en üstün bilim olma özelliğini kazanır.³¹⁷ Aristoteles ise cedeli, gerçeğin araştırmasında kullanılan burhandan ayırarak, muhâtaba düşüncüyü kabul ettirmede rol oynayan ve olası öncüllerden sonuç çıkararak ikinci derecede bir akıl yürütme olarak tanımlamaktadır. Bu tanımdan anlaşıldığı üzere Aristo, öncüllerin kesinlik dereceleri ve akıl yürütme sürecinin amacı bakımından akıl yürütme yöntemini ikiye ayırır. Birincisi apodiktik, ikincisi ise diyalektiktir. Apodiktik, genel ilkelere bağlı kalmakla birlikte, daha çok, belirli bir alana uygulanan ilkelere, örneğin geometri ya da astronomiye uygulanan ilkelere iş görür ve böylece söz konusu alanda bilgi edinmeye yönelir. Buna karşılık diyalektik, daha az özelleşmiş çıkış noktalarından kalkar, yani, özel ilkelere yararlanacağına daha genel ilkelere yararlanabilir ve böylece her düzeyde iş görür. Ama diyalektikte elde edilen sonuçlar, bu bakımdan gerçek bir bilgi değil, kanı niteliğini taşımaktadır. Aristo bu değerlendirmeleri ile söz konusu bu iki yöntem arasındaki farkı ortaya koyar.³¹⁸

Aristo, bu tutumuyla diyalektiğin ancak ihtimal ifade eden akıl yürütmelerde kullanılabileceğine işaret etmiştir. Aynı zamanda o, diyalektiğin gerçeğin aranması ve bulunmasında değil, muhâtabı zor durumda bırakma ve belli bir düşüncüyü kabule zorlamakta bir araç olarak görmektedir.³¹⁹

Aristo'ya göre diyalektik, pratikte insana, günlük tartışmalarda, felsefi problemlerin çözümünde ve egzersiz yapma yani ortaya atılan herhangi bir konuda daha çabuk delil getirme yeteneğini kazanma yönünden yarar sağlamaktadır.³²⁰

Kant, diyalektiği, sadece fenomenlere tatbik edilebilen “görünüş mantığı” olarak alıp aklın duyu ötesi gerçeği yani mutlağı kavradığını sanarak içine düştüğü vehim/yanılgı olarak niteler. Böylece Kant için diyalektik kelimesinin kötü bir anlamı bulunmaktadır. Kant'tan sonra diyalektik olumlu bir anlam kazanmaya

316 Yavuz, “Cedel”, VII, 209; Atay, “Kur'an'a Göre Münâzara Metodu”, s. 260; Mavil, a.g..m. s. 175, 176.

317 Çilingir, Lokman, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Elis yayımları, Ankara 2005, s. 14.

318 Bkz. Hilaf, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 47.

319 Zeki Yıldırım, *Kur'an'da Cedel Kavramı ve Yöntemi*, İfan, 1.baskı, İstanbul 2013, s. 16.

320 Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yayımları, İstanbul 1983, s. 104, 105.

başlamıştır.³²¹ Aslında kant diyalektiğe yönelik olumsuz tutum içinde değildir ya da onun kullanışsız olduğunu söylememektedir. Kant varlık alanını “numen” ve “fenomen” olarak ikiye ayırmaktadır. Numen alanı metafizik alan olarak ifade ederken fenomen alanı ise görünen dünya bir başka ifade ile maddi alemdir. Diyalektik ancak fenomen alanda kullanılmaya müsaittir. Numen alana dönük kullanılabilmesi için yine numene dair, herkesçe kabul edilebilen ve ispatlanabilecek nitelikte bilgilere sahip olunması gerekir. Numene dair böyle bir bilgiye sahip olunamadığından dolayı numene yönelik diyalektiğin kullanılmasının bir getirisi olmayacağını ifade etmek istemektedir. Ama fenomen dünyaya yönelik kullanılabilir.

Bütün şeylerin kendilerinde çeliştiklerini ve bu nedenle çelişkiyi her yaşamın ve hareketin kaynağını gören Hegel, fikrin yürümesi için çelişmeye ihtiyaç olduğu görüşünden yola çıkarak, özdeş olanla başka olanı birleştirirken ayrı ve çelişik olanların sektesizine gider ve bu senteze “diyalektik” adını verir. Ona göre düşüncenin, tez-antitez-sentez aşamalarından geçerek gelişmesi diyalektiği oluşturur. Diyalektik onda, varlıkla yokluğun sentezi olan, oluşu kavrayan zihin aletidir.³²²

Aristo geleneğini benimseyen ve yukarıda cedel tanımlarına yer verdiğimiz meşşâî İslâm filozofları cedeli, gerek öncüllerinin gerekse sonucunun kesinliği bakımından burhandan zayıf bir kıyas türü olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre cedelden gâye, doğru bilgilere ulaşmaktan ziyade ya bir görüş ve inancı kabul ettirmek veya hasmı susturmaktır.³²³

Birçok araştırmacı, özellikle felsefe ve mantıkla uğraşanlar, Müslüman bilginlerin kullandığı cedelin, Aristo cedelinin tesirinde kalıp geliştiğini ve onun cedeli gibi yakini olmayan öncüllerden meydana gelip zan ve ihtimal bildirdiğini iddia etmektedirler.³²⁴ Nitekim Fransız oryantalist Robert Brunschvig (ö. 1990), İslamî cedelin kaydettiği göze çarpan ilerlemenin Aristo mantığının etkisiyle olduğunu iddia etmiş ve “Cedel, Şâfiî ve Şâfiî’nin etrafında bulunan öğrencilerinin döneminden beri, Aristo mantığının etkisiyle büyük bir ilerleme kaydetmiştir.

321 Emiroğlu, “Cedel nedir?”, s. 22; Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 75.

322 Emiroğlu, “Cedel nedir?”, s. 22; Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 120.

323 Yavuz, “Cedel”, VII, 209.

324 Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 27, 69.

Usûlcüler, kurallı tanım yapmayı, şekillerle delil getirmeyi, problemleri bir araya getirmeyi, uygun bir şekilde sıralamayı ve değinmek istedikleri meseleleri düzenlemeyi (mantıktan) öğrendiklerini”³²⁵ söylemektedir.

Ancak gerçek şudur ki, fıkıh bilginlerinin kullandığı cedel, madde/içerik, tanım ve gâye bakımından tamamen Grek ve Batı cedelinden farklıdır. Fıkıh bilginleri, düşünce faaliyetlerinin başından beri tamamıyla dinî ilimleri araştırma ve inceleme sonucu cedel karakteristiğine sahip ve cedelin dayandığı temel prensipleri açıklayan, kendi zihinlerinin ürünü olan görüşler ortaya atmışlardır. Cedeli üzerinde tesis ettikleri prensipler, genelde tüm bilimler, özelde de İslâmî bilimler konusundaki bilgi teorilerine sıkı bir şekilde bağlıdırlar.³²⁶ Ayrıca İmam Ebû Hanife ve İmam Mâlik başta olmak üzere diğer birçok âlim gibi İmam Şafî de felsefe ve mantığı yermiş ve onu cehaletin kaynağı olarak göstermiştir.³²⁷ Buna paralel olarak Şafî'nin, İslam düşünce metodolojisini kurduğu, cedelin de kuramsal ve yöntembilimsel çerçevesini çizdiği *er-Risâle* 'sinde, Yunan mantığına dair hiçbir veriye yer vermediği veya mantıkta ele alındığı tarzda konuları işlemediği hatta onun sitematik hale getirdiği fıkıh kıyasıyla mantık kıyasının metodolijik olarak birbirinden farklı olduğu bilinen bir gerçektir.³²⁸

İslâmî cedel, maddesini Kur'an ve Sünnet'ten almakta olup ilk nesille birlikte hem itikâdî hem de fikhî problemleri tartışmada kurallarına ve ahlakî ilkelerine uygun bir şekilde uygulanmıştır.³²⁹

Kur'an'ı Kerim'in cedelî aktarımlarını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müşrik, Yahudi ve Hıristiyanlarla yaptığı tartışmaları ve daha sonra Sahâbe'ler döneminde imamet başta olmak üzere farklı itikat-amel konularında yapılan tartışmaları “cedel” kavramının şumulüne dâhil edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zira Kur'an'ı Kerim peygamberlerin ümmetleriyle olan tartışmalarını “cedel” olarak

325 Tayyib, Ahmed, “Üsesü ilmi'l-cedel 'inde'l-Eş'ariyyî”, *Usûlü'd-dîn fakültesinin yıl dönümü*, Kahire 1987; Sayı 4, s. 229, 230. Ayrıca bkz. Robert Mantran, *İslâm'ınYayıllş Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, Çev. İsmet Kayaoğlu, AÜİFY, Ankara 1981, s. 132-134.

326 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 27; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 131, 141.

327 Bkz. Suyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an fenneyi'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Alî Sâmi en-Neşşâr, Dâru'n-nasr, 2.baskı, Kahire 1970, I, 48, 66, 67, 100, 110.

328 Bkz. Suyûtî, *Savnü'l-mantık*, (tahkdim edenin açıklaması), I, 7; Abdurrazak, *et-Temhîd*, s. 220.

329 Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 27; el-Bağdaî, *el-Fakih*, I, 560, II, 21.

niteleyip kurallı bir biçimde aktarmış, cedelin ahlakî ilkelerini öğretmiş ve böylece cedel biraz sonra temas edileceği üzere tüm argümanlarıyla Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimlerden bir olmuştur.³³⁰ Sünet'te de cedel kurallarıyla yer almıştır. (i) Devr ve teselsülün ibtal edilmesi, (ii) Birbirine benzer gibi görünen hükümlerin birbirinden ayırması, (iii) Nassla çelişen kıyasın reddedilmesi, (iv) Mâninin, hükmü gerektiren nedene (muktazi) tercih edilmesi, (v) Bir şeyin, benzerine ilhak edilmes, (vi) Kıyasü'l-evlâ, (vii) tahkikü'l-menâta dayanan "el-kıyas fî mâna'l-asl"- bu ikisinin tanımı ileride verilecektir-, (viii) filine cezanın terettüb ettiği şeyin, terkine sevap terettüb eder şeklinde açıklanabilen "kıyasu'l-aks" söz konusu kurallardan birkaçıdır.³³¹ Böylece Kur'an'da olduğu gibi Sünet de cedelî yöntem kurallarıyla yer almıştır.

Şemseddin İbn Muleffeh (ö. 763), "Gerçeği ortaya çıkarmak için yapılan cedel emredilmiştir. Kur'an onun (yöntemini) göstermiş, Sahâbe ve selef de uygulamıştır.³³²" söyleyerek Kur'an'nın gerçeğe ulaştırılan bir cedel yöntemini gösterdiğini ve ilk nesillerin onu uyguladığını açıkça ifade etmiştir. Böylece Sahâbe ve sonraki nesiller, fıkıh usulünün kaidelerinde olduğu gibi cedelî kuralları bir meleke olarak kullanmaktaydı ve birçok cedel kuralı onların münâzaralardan da elde edilmiştir.³³³ Şâtübî (790) de onların yaptığı tartışmaları cedel kapsamında değerlendirmiş ve konuya dair şu açıklamalarda bulunmuştur: "Fıkıh cedeli delillerde akıl yürütme kabilindedir. Selef-i sâlih, hakkında nass vârid olmayan ictehadî meseleleri tartışmak ve yardımlaşarak gerçeği ortaya çıkarmak üzere toplanıyorlardı. Böylece cedel, iyilik ve takva üzerine yardımlaşma ve emredilen istişare kabilindedir."³³⁴ Selef, cedeli istişare şeklinde ve yardımlaşarak gerçeği ortaya çıkarmak üzere icra ettikleri, inattan uzak olup galip gelmeyi amaç edinmedikleri için sonraki âlimlerin yaptığı gibi birbirlerini nakz, delile gereksiz ilavede bulunma, iki farklı delile başvurma ve intikal gibi istidlâlde oluşan kusurlara ayıplamamışlardır. Bu sebeple onlar, sonradan oluşturulan "terminolojik örgü"ye

³³⁰ Bzk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 19.

³³¹ Ayrıntılar için bkz. Fulûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, s. 52, 57.

³³² Şemseddin, Muhammed b. Muleffeh, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sadehân, Mektebetü'l-abîkân, 1.baskı, 1999, III, 1411.

³³³ Bzk. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 9.

³³⁴ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. İd el-Hilâlî, Dâru İbn Affân, 1.baskı, 1992, I, 252.

ihtiyaç duymamışlardır.³³⁵ Bu açıklamalar, cedelin ictihad faaliyetiyle birlikte ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Sonrakiler ise, selefin “usûlu’l-fikh” gibi bir meleke olarak uyguladıkları cedel ilkelerini, sadece sınırlarını belirleyip yazmışlardır.³³⁶ Cedelin daha yazılmadığı dönemlerde dahi kaynaklarda “falancanın cedel ehlerinden” olduğunun aktarılması bu gerçeğin bir yansımasıdır.³³⁷

İslâmî cedelin daha önce açıklandığı üzere hedefi mutlak galip gelmek değil gerçeği ortaya çıkarmaktır.³³⁸ Hatta kelâm ve usûl bilginlerine göre, duyuları bilmenin yolu duyu organlarıdır. Duyum dışındaki bir tezin doğruluğunu ve/veya yanlışlığını ortaya çıkarmada en müessir yöntem ise cedeldir.³³⁹ Böylece söz konusu bilginler, cedeli sırf bir tartışma tekniği olarak görmeyip aksine bilgi elde etme yöntemi olarak da görmektedirler. Onlar, bu düşünceleriyle Aristo ve Aristo geleneğini benimseyen Müslüman filozoflardan ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla İslâmî düşünceyi, birçok araştırmacının yaptığı gibi sırf filozofları temel alıp özgünlük noktasında değerlendirmek doğru değildir. Müslüman filozofların, tamamıyla özgün olmasa da fikirleriyle insan düşüncesinin önünü açtığı, modern çağa geçişi sağladıkları ve insanlık kültür mirasına önemli katkılarda buldukları, bilim tarihi açısından tartışma götürmez bir gerçektir. Fakat usûl bilginleri, usûl ve cedelini tesis etmede yukarıda aktardığımız İslâmî kaynaklardan istifade etmişlerdir. Dolayısıyla fıkıh ve usûl cedeli, Grek ve batı cedelinden ayrı, kelimenin tam anlamıyla özgün bir disiplindir. İmdi bu iddiayı ispatlayacak kanıtlara yer vermek istiyoruz.

³³⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’ d-dîn*, I, 44, 45; el-Berevî, *el-Muktarah*, s. 195, 96.

³³⁶ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 9.

³³⁷ Bunu şöyle somut bir örnekle açıklayabiliriz: Şair Muhammed b. Atiye el-Atevî şöyle demektedir: “insanların bir araya geldiği Yahyâ b. Eksem’in meclisinde bulunduğum bir sırada İshak b. İbrahim el-Mevsilî (ö. 235) çıka geldi. Mecliste bulunan kelimcilerle tartıştı ve hıncını onlardan çıkardı. Daha sonra fıkıhçılarla fıkıh konuşarak istihsân, kıyas ve cedel kullandı. Şiir, lûgat; belâgat (ehliyle) de konuştu ve mecliste bulunan tüm ilim ehline üstün geldi. Bunun üzerine Yahya’ya dönüp yaptığı münâzara ve aktarımlarda eksiklik veya eleştirilecek bir yönünün olup olmadığını sordu. Yahya ‘hayır’ deyince o, ‘bütün bu ilimlere ehli gibi hâkim olmama rağmen nasıl olur da tek bir ilme (müzik) nispet ediliyorum?’ diyerek serzenişte bulundu. Görüldüğü gibi el-Mevsilî tartıştığı bir kısım fenleri, henüz kaleme alınmamış olmasına rağmen ilim diye nitelemektedir. Atevî’nin de cedel ehlerinden olduğu aktarılmaktadır. el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VI, 340-512.

³³⁸ Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 333.

³³⁹ Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 78, 79.

a. İslâmî cedelin temel kaynağı Kurân ve Sünnet'tir.³⁴⁰ Câhız (ö. 255), cedel ve kelâmî istidlâl yönteminin Kur'an'da bulunmadığını, onda sadece muhataplarını ikna edici türden deliller bulunduğunu iddia etmiştir.³⁴¹ Fakat durum Câhız'ın iddia ettiği gibi değildir, Kur'an aklî deliller kullanmış ve onların ihtiva ettiği mantikî öncüllerden sonuçlara gitmiştir. Ancak Kur'an, tüm muhatap kitlelerini dikkate alarak cedeli iki türlü icra etmiştir. 1. Sözün inceliklerine vakıf olmayan, felsefî ve mantikî çıkarsamada bulunamayan muhatap kitleye gerçeği kavratmak için cedeli, diyalog üslûbu biçiminde icra etmiştir. Bundan maksat yol göstermek, muhatabı düşünmeye ve ibret almaya sevk etmektir. 2. Sözün inceliklerini keşfedebilen, aklî burhanlardan sonuç çıkarabilen elit tabakayı da muhatap almış, kesin sonuçlara ulaştırarak aklî ve naklî tümel önermelere, bölme ve tanımlara vurgu yapmıştır. Fakat Kur'an, maksadını açık ifade etmekten aciz olanlar gibi burhan türünden olan delilleri kapalı bir şekilde vurgulamayıp, anlaşılır bir şekilde vurgulamıştır. Böylece âvam bu delillerin zahirinden kendilerine faydalı olan bilgileri elde ederken havâs da onlardaki sırları ve derin nükteleri kavrayarak gerçeğe ulaşırlar.³⁴² İbn Ebi'l-'Asba' (ö. 654),

“Kur'an kelâmî doktrinin üslûbuyla doludur. Zira kelâmî yöntem, ‘mütakellimin, karşı çıkan ilzâm edecek şekilde iddiasını, kelâmcıların yöntemi üzerine delillerle ispat etmektir’ şeklinde tanımlanmaktadır. Kelâmî yöntemin bir türü de doğru sonuçların doğru öncüllerden çıkarsandığı mantık yöntemidir. Müslüman mantıkçılar, Hac süresinin başından, “*Muhakkak ki Allah kabirde olanları diriltecektir*”³⁴³ âyetine kadar, on öncülden çıkarsanan beş sonuç olduğunu belirtmişlerdir”³⁴⁴ diyerek Câhız'ın iddiasının geçersiz olduğunu ifade etmiştir.

Zekeşî de “ Kur'an, burhan ve delillerin bütün türlerini kapsamıştır. Aklî ve sem'î tümel bilgilerin tamamının burhan, delil, bölme ve tanımına değinmiştir” dedikten sonra, “Kur'an'da derin düşünmekle kelâmcıların yöntemine dair aklî burhanların istinbat edilebileceğini” ifade etmiş ve ondan istinbat edilen kelâmî yöntemlerden birkaç tanesine değinmiştir.³⁴⁵ Ayıca işin uzmanı olan bilginler,

340 Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin mukaddimesi)s. 70.

341 Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 60.

342 Bkz. Zekeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1957, II, 24; Suyûtî, *el-İtkân*, s. IV, 60.

343 Hac 22/7.

344 Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 61.

345 Zekeşî, *el-Burhân*, II, 24, 25, 26, 27.

Kur'an'ın, *ta'lil*/tümünden gelim, *istikrâ*/tüme varım, *temsil*/analoji gibi her türlü kıyası; *sebr* ve *taksim*, *el-kavl bi'l-mûceb* başta olmak üzere cedelin dayandığı tüm istidlâl yöntemlerini kullandığını kanıtlarıyla birlikte ortaya koymuştur.³⁴⁶ Bâcî de *el-Mihâc fî tertibi'l-hicâc* eserinde tamamen Kur'an ve Sünnet'e dayanan cedeli irdelediğini belirtmiştir.³⁴⁷ Ayrıca Nâsihuddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 634) *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'an 'i'l-Kerim* kitabını, Tûfî de *'Alemlü'l-cezel fî ilmi'l-cedel* kitabını, Kur'an'daki cedel yöntemlerini irdelemek için yazmışlar ve söz konusu eserlerinde Kur'an'ın her türlü cedel argümanını kullandığını kanıtlarıyla birlikte ispat etmişlerdir. Bu nedenle Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimler arasında cedel de sayılmaktadır.³⁴⁸ Dolayısıyla cedelin içerik ve ilkeleri bakımından İslâmî bir asaleti haiz olduğu tartışma götürmez bir gerçektir.³⁴⁹

b. Kur'an ve Sünnet yukarıda maddeleriyle açıkladığımız kötü cedeli yasaklamış, iyi cedeli ise emretmiştir. Bu iki kaynak cedelin burhan ve kesin öncüllere dayanması gerektiğini belirtmiş,³⁵⁰ zan ve hevese dayalı bilgi peşinden gitmeyi yasaklamıştır.³⁵¹ Böylece İslâmî kaynaklarla birlikte, düşünme metodolojisinde yeni bir dönem başlamış, mitoloji ve zanna dayanan insan düşüncesinin dinde yerinin olmadığı vurgulanmış, delile ve kesin kanıtlara dayanan bilginin elde edilmesi emredilmiştir.³⁵² İslâm bilginleri cedeli, sırf bir tartışma aracı olarak değil, kesin bilgiye ulaşma yöntemleri içerisinde en önemli yöntemlerden biri olarak görmekteyler. İslâm cedeli kesin bilgiye ulaşmayı ve gerçeği ortaya çıkarmayı amaç edindiği için,³⁵³ diğer bilgi elde etme yöntemleri gibi kesin öncüllere dayanması gerekmektedir. Böylece İslâm cedeli, hem içerik hem de gâye bakımından Aristo ve batı cedelinden kalın çizgilerle ayrılmaktadır.³⁵⁴ Ayrıca İslâm cedeli, bilgi teorisinin merkezine varlığı alarak³⁵⁵ gerçeği insandan bağımsız olarak realiteye

346 Kur'an-ı Kerim'in kapsadığı kelâmî delilleri örnekleriyle birlikte görmek için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 61-66; Ebû Zehra, *Tarihu'l-cedel*, Dâru'l-fikri'l-arabî, 2010, s.53-63.

347 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 9.

348Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, III, 33.

349 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 73.

350 Bakara 2/111.

351 Necm 53/23.

352 Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 20, 21.

353 İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 517;

354 Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 28.

355 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 56, 58, 59,

uygun düşecek şekilde kanıtlamayı amaçladığı için Sokrates ve Plato'nun insanı merkeze alıp doğurtmayı hedefleyen cedel yönteminden de ayrılmaktadır.

c. İslâm dünyası, Kur'an'ın geçmiş peygamberlerin kavimleriyle olan cedellerini aktarması ve gerçeği anlatmak için en iyi bir şekilde tartışmayı emretmesiyle cedelle tanışmıştır.³⁵⁶ Bu sebeple, ilk dönemden beri, "rüyet" gibi itikadi bir meselede, bid'acı fırkalarla "kader" ve "mürtebib-i kebir" meselelerinde, "imamet" gibi siyasi meselelerde ve birçok fikhî konuda Sahâbe'ler arasında icra edilmiş, daha sonraki dönemlerde de şiddetlenerek devam etmiştir.³⁵⁷ Sahâbe'nin kullandığı cedel, kurallarına uygun olup cedelin sınırlarının belirlenip bir disiplin haline gelmesine kaynaklık yapmıştır.³⁵⁸

İslâm dünyasının cedelle tanışıp kullanması öz kaynakları yanında, dâhilî ve hâricî başka nedenleri de bulunmaktadır. Bu meyanda Muhammed Ebû Zehrâ özellikle kelâm cedelinin İslâm âleminde yaygınlaşmasının nedenleri arasında; asabiyet duygusuyla hareket eden Araplar'ın hilâfet tartışmalarıyla iktidâr mücadelesine girmeleri, İslâm düşmanlarının faaliyetleri ve onların Müslümanlar arasına bozgunculuk sokma çabaları, İslâm toplumuna pek çok farklı grubun dâhil olması sonucu değişik dinlere mensup kimseler ile Müslümanların komşu olması, Emevîler'in son zamanları ile Abbâsîler döneminde felsefî eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi, Allah'ın sıfatları ve kulların fiilleri gibi aklın anlamakta zorlandığı konuların tartışılmaya başlanması³⁵⁹ gibi nedenleri zikretmektedir.

Cedel bir yöntem olarak kelâmî problemleri tartışmada kullanılmadan önce fikhî problemleri tartışmada kullanılıyordu³⁶⁰ ve saray yöneticileri dahi bizzat bu tartışmalara katılıydular; örneğin, Me'mûn'nun (ö. 218) her Salı günü fikhî problemleri tartışmak üzere meclis tertiblediği aktarılmaktadır.³⁶¹ Ayrıca cedel, fikhin tedris ve yazılmaya başlandığı erken dönemden beri vardı ve fikh, cedel

356 İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fî zebbi 'an sünneti Ebi'l-Kasım*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetu'r-risâle, 3.baskı, 1994, III, 338. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 21-27.

357 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 27; el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 560.

358 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 9.

359 Ebû Zehra, *Tarihu'l-cedel*, s. 64-68; Mavil, a.g.m. 177.

360 Bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 42; Neşşâr, *Menâhicü'l-bans*, s. 78, 79.

361 Bkz. Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, s. 239. Ayrıca bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, III, 31.

yöntemiyle okutulup öğrenciler yetiştiriliyordu.³⁶² Nitekim Rebî‘in (ö. 270), “Şayet Şâfiî’nin, güzel aktarımını ve fesahetini görseydin hayret ederdin. Şayet o, bu kitaplarını, münâzara esnasında bizimle konuştuğu Arapçasıyla yazsaydı, yüksek fesaheti ve kullandığı nadir kelimelerden ötürü hiç kimse anlamazdı. Fakat o yazarken âvâm için açık yazıyordu”³⁶³ şeklindeki ifadeleri cedelin fıkıh derslerinin anlatım ve takririnde kullanıldığını anımsatmaktadır. Zehebî de (ö. 748) buna işaret ederek, “Eskiden beri âlimler, cedel ve teliflerle birbirine reddiyelerde bulunmuşlardır. Bununla âlim fakih olur ve problemlerin kesin kanıtları ona görünürdü”³⁶⁴ demiştir. Kaynaklarda erken dönemde cedelde uzmanlaşmış (huzâk) bilginlerin var olduğunun kaydedilmesi³⁶⁵ ve birçok erken dönem âlimi hakkında “cedeli iyi biliyordu”³⁶⁶ ifadesi de bunu göstermektedir. Bu cümleden olmak üzere Ebu Hanîfe ve tüm müctehid imamlar, hem zındıklarla hem de kendileri gibi fıkıhçılarla ve ayrıca öğrencileriyle münâzaralar yapmışlardır. Yaptıkları bu münâzaralardan cedele dair çok önemli kaideler istifade edilmektedir.³⁶⁷ Hatta Şâfiî hem münâzaralar yapmış³⁶⁸ hem de münâzara sanatını³⁶⁹ ve âdâbını öğretmiştir.³⁷⁰ Harun b. Said b. Heysem de (ö. 253), “Şayet Şâfiî, taştan olan bir sütunun ağaçtan olduğuna dair münâzâra yapsaydı, münâzara gücünden doyalı bu iddiayı ispat ederdi”³⁷¹ diyerek onun münâzaradaki güçlü konumunu ifade etmiştir. İmam Muhammed de İmam Şâfiî hakkında “cedelî soru ve cevabın hiyerarşisini ve cedelin âdâbını çok iyi bildiğini”³⁷² söyleyerek, Şâfiî’nin hem cedeli iyi bildiğini ve hem de cedeli, bir disiplin halinde kullandığına şahitlik etmiştir. Ahmede b. Hanbel ve Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem’in (ö. 268) “Şâfiî’nin insanlara cedeli

³⁶² Bkz. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XIV, 69.

³⁶³ Zehebî, *Tarihu’l-İslâm*, V, 169, 170. İmam Müzenî de, “Şayet Şâfiîyi görseydiniz, bu kitapların ona ait olmadığını söylerdiniz. Allah’a yemin ederim ki dili kitaplarından çok çok ötedeydi” açıklamalarında bulunmuştur. Yunus b. Abdulâlâ da “Şâfiî kelimenin tam anlamıyla bir büyücüydü; çünkü etrafında oturduğumuzda ne dediğini bilmiyorduk” diyerek aynı şahitlikte bulunmuşlardır. Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 65; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, X, 48.

³⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, X, 138.

³⁶⁵ Nevevî, *Tehzibu’l-esmâ*, I, 62.

³⁶⁶ Bkz. İbn ‘Abdilber, *el-İntikâ*, s. 110; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, VIII, 255; İbn Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, II, 290, 299.

³⁶⁷ Nevevî, *Tehzibu’l-esmâ*, I, 50.

³⁶⁸ Münâzaraları için bkz. Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 272-296.

³⁶⁹ Zehebî, *Tarihu’l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, Dâru’l-garbi’l-islâmî, 1. baskı, 2003, V, 155.

³⁷⁰ Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 261. Ayrıca bkz. İbn ‘Abdilber, *el-İntikâ*,

³⁷¹ Bkz. İbn ‘Abdilber, *el-İntikâ*, s. 78.

³⁷² Bkz. İbn ‘Abdilber, *el-İntikâ*, s. 89.

öğrettiği³⁷³ yönündeki ifadeleri, ayrıca yine Muhammed b. Abdullah b. Abdulhakem'in "Şâfiî olmasaydı kime nasıl cevap vereceğimi bilmezdim. Ben öğrendiklerimi ondan öğrendim ve o bana kıyası öğretti"³⁷⁴ ifadesi de Şâfiî'nin öğrencilerine bilfiil cedel sanatını öğrettiğini ve metodolojiye dair yazdıklarının aynı zamanda bir cedel yöntemini de tazammum ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla müctehid imamlar döneminde cedel müstakil eserlerde yazılmamış olsa da kurallarıyla, usûl ve fıkıh literatüründe potansiyel olarak vardı ve tartışmalarda bir disiplin halinde kullanılıyordu. Bunun sayesinde o devirdeki fıkıh meclisleri, adeta bir laboratuvar gibi doğru ve yanlış fikirlerin ayıklandığı mekânlar olmuş ve peşin kabulleri reddeden, sorgulayıp gerçeğe ulaşan öğrenciler yetiştiriyordu. Şair bu anlattıklarımızı, " İlim anlamak ve müzâkere iledir * ders ve düşünce ise münâzara iledir" diyerek özlü bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca re'y ile yapılan icthad haddi zatında bir cedel olup, bu metotla istinbatta bulunanlara da cedelî denilmektedir. Nitekim İmam Şâfiî, "Sahih hadis öğrenmek isteyen Mâlik'e, cedel öğrenmek isteyen de Ebû Hanife'ye gitsin"³⁷⁵ demekle buna işaret etmektedir. Re'y ile yapılan icthadda deliller arasında daha fazla bir diyalektik kurulmakta ve münâzır itibirî bir şahıstan oluşmaktadır.

Aktardığımız bu kanıtlardan da nalaşıldığı üzere Aristo eserlerinin Huneyn b. İshak (ö. 877), Ebû Bişr Matta (ö. 939) ve Yahya b. Âdî (ö. 972) tarafında tercüme edilip³⁷⁶ İslâm dünyası Aristo diyalektiği ile tanışmadan asırlar önce cedelle tanışmıştır. İslâm dünyası, İslâm'ın öz kaynaklarıyla içeriği, gâyesi ve icra ediliş şekli bakımından tamamen özgün bir cedelle tanışmış ve onu hem bilgi elde etme yöntemi hem de hasmı susturup gerçeği ortaya çıkarma aracı olarak kullanmıştır. Bu gerçek, Taşköprüzâde ve onun iddiasını olduğu gibi sürdüren Kâtib Çelebî (ö. 1067), Tehânevî (ö. 1158), Sıddık Hân (ö. 1307) ve İbn Bedrân'ın (ö. 1346) "Cedel, mantığın bir bölümü olup dinî konularla ilgili delilleri kullanma usulleri öğreten bir

³⁷³ Bkz. İbn 'Abdilber, *el-İntikâ*, s. 89; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, V, 146.

³⁷⁴ Mennâ' Kattân, *et-Teşri'u ve'l-fikhu'l-islâmi tarihen ve menhecen*, Meytebetü Vehbe, Kahire 2001, s. 362.

³⁷⁵ Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, I, 86. İmam Şâfiî'nin mezkûr ifadesi, tartışma olmadan da re'y ile delillerden hüküm istinbat edilmesine cedel denildiğini göstermektedir. Nitekim bu yöntemle hüküm istinbat edilirken daha fazla deliller ayıklanmakta ve deliller arasında bir diyalektik yöntem uygulanmaktadır. Aynı nedenle kıyasa da cedel denilmiştir. Bkz. İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 49, 184. Bu nevi cedelde münâzır itibarî bir şahıstan oluşmakta ve böylece cedel iki kişi arasında meydana gelmektedir.

³⁷⁶ Emiroğlu, "Cedel nedir?", s. 23.

ilim haline gelmiştir”³⁷⁷ yönündeki tezini çürütmektedir; çünkü “cedelin konusu” bölümünde açıklandığı üzere usûl ve fıkha hâs olan cedel yönteminin mantık cedeliyle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Fakat bu açıklama Âmîdî’nin yöntemine göre doğrudur. Zira bu yöntemde daha sonra görüleceği üzere tamamen aklî delillerin tartışmalarda kullanma formülü üzerinde durulmuş ve furû’dan getirilen örneklerle açıklanmıştır. Bu yönüyle Âmîdî’nin eseri, mantık eseri olan ama fikhî örneklerle doldurulan Gazzâlî’nin *Mi ‘yâru’l-ilim* eserine benzemektedir. Dolayısıyla Taşkoprîzâde’nin, anılan açıklamayı yaparken dinî ve gari dinî ilimlere uygulanabilen ve daha çok aklî çıkarım ve mugâlataya dayan Âmîdî’nin yöntemini göz önüne aldığı açıktır. Bu da onun mantık cedelini, mutlak surette usûl ve fikh cedellerinin aslı olarak görmesine sevketmiştir ki bu hususta yanılmıştır. Zira yukarıda açıklandığı üzere usûl ve fikh cedelinin içerik ve gayesi ve aktarılan tarihî gerçeklerin de gösterdiği gibi anılan cedelin özgün olup mantıkla tanışmadan önce İslâm âleminde bu günkü kural ve icra şekliyle kullanılmaktaydı.

Cedelde ilk eser, Kaderiyye’nin kelâmî problemlerine ve Haricîlerin düşüncelerine reddiye olarak Ömer b. Abdilazîz (ö. 101) tarafından kaleme alınmıştır.³⁷⁸ Reddiye eserlerde karşıt tezler, naklî delillerin yanında *men’*, *nakz*, *mu‘âraza*, *el-kavl bi’l-mûceb* vb. cedelî-aklî yöntemlerle çürütülüp benimsenen düşünce savunulduğu için kelâmî cedelin kurucusu Ömer b. Abdulaziz’dir denilebilir. Ondan sonra Hasan el-Basrî (ö. 110), Zeyd b. Alî (ö. 122) ve Zührî (ö. 124) de Kaderî’yeye reddiyeler yazmışlardır. Cafer Sadık (ö. 148) da hem onlara hem de Haricî ve aşırı Rafizîlerin görüşlerini tenkid eden kitaplar yazmıştır.³⁷⁹ Müctehid İmamlardan Ebû Hanife “el-Fıkhü’l-ekber”i Kaderî fırkanın görüşlerine reddiye olarak yazmış, Şâfiî de biri “Nübüvvetin gerçekliği ve Brahmanizme reddiye”, diğeri de “Bid‘a ehline reddiye” olmak üzere kelâmîde iki kitap yazmıştır.³⁸⁰ Halife Mehdî Billâh (ö. 169) döneminde bid‘a ehl-i baş gösterip kelâmî

377 Bu yazarların hepsi Taşkoprîzâde’nin, “Herhangi bir konumu korumaya ve herhangi bir konumu da yıkmaya kendisiyle güç getirildiği bir ilimdir” şeklindeki genel cedelin tanımını ve anılan görüşünü olduğu gibi tekrarlamışlardır. Bkz. Taşkoprîzâde, *Miftâhu’s-saâde*, I, 280; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, I, 721; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 553; İbn Bedrân, Abdulkadir b. Ahmed, *el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-risâle, 2.baskı, Beyrut, s. 450; Kınnevcî, *Ebcedu’l-ulûm*, s. 355.

378 Bedreddîn, Muhammed b. İbrahim, *İdâhu’d-delîl fî kat’i huceci ehli’t-ta’til* (tahkik edenin mukaddimesi), thk. Vehbî Süleyman, Dâru’s-selâm, 1990, s. 21.

379 Bedruddîn, *İdâhu’d-delîl*, s. 21.

380 Râzî, *Menâkibu’l-İmam eş-Şâfiî*, s. 129; Bedreddîn, *İdâhu’d-delîl*, s. 22.

problemleri, cedel/diyalektik yöntemle tartışmaya başlayınca önce cedel ve kelâmı yasaklamış ve zındık gruplara karşı amansız bir mücadele vermiştir.³⁸¹ Daha sonra *Manicilik*, *Bardesanlık* ve *Markionculuk* gibi doktrinleri destekleyen ve diyalektik tartışmayı esas alan eserlerin yaygınlaşması üzerine İslâm karşıtı akımları durdurabilmek amacıyla Müslüman düşünürleri, cedelde eserler yazmaları için görevlendirmiştir.³⁸² Böylece cedel yazılımını resmi olarak ilk başlatan ve devlet politikası haline getiren Halife Mehdî'dir. Başlangıçta “reddiyeler” şeklinde karşımıza çıkan ve İmam Şâfiî'nin kuramsal çerçevesini belirlediği cedelin, İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. 'Uleyye (ö. 218) ile fıkıh alanında kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Onun kelâm bilgini, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediği, Mısır'da “Babu'z-zevâl” denilen mevkide ders halkası olduğu, İmam Şâfiî ile hem Bağdat'da hem de Mısır'da münazalar yaptığı³⁸³ ve cedele benzer fıkıh kitapları yazdığı kaynaklarda geçmektedir.³⁸⁴

Fıkıh cedelinin ilk kez sistematüğini kuran ve ona dair müstakil eser yazan Ebû Bekir Muahmmmed b. Alî el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî'dir.³⁸⁵ Dolayısıyla fıkıh ve

381 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IV, 500; Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, s. 202, 203.

382 Sibt İbni'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zaman fi yavârihi'l-ayân*, XII, 378; Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, s. 202; Demirci, Mustafa, “Mu'tezile'nin İslâm Medeniyetine Katkıları”, *Marife*, c. 3, sy. 3, 2003, s. 121, 124; Mavil, *a.g.m.* s. 177.

383 İbn Süreyc en-Nekkâl bu münâzaralardan birini şöyle aktarmaktadır: “Ahmed b. Hanbel, Hüseyin el-Kalâs, hadis âlimlerinden bir grubun hazır bulunduğu ve evinin insanlarla dolu olduğu bir günde İmam Şâfiî'nin yanına gittim. O sırada İbn Uleyye ile haber-i vâhidi tartışıyordu. Ben ona, “bu kadar büyük âlim yanındayken nasıl onları bırakıp bu bidatçıyla konuşuyorsun?” diye sordum. Şâfiî tebessüm ederek, “onların huzurunda bununla konuşmam onlarla konuşmamdan daha hayırlıdır” karşılığını verdi ve mecliste bulunanlar da doğru söylediğini ifade ettiler. Şâfiî ona dönüp ‘icmânın hüccet olduğunu söylemiyormusun?’ sorusunu yöneltti. O , ‘söylüyorum’ cevabını verince Şâfiî, ‘icmâyı mı yoksa icmâdan başka bir delille mi haber-i vâhidi reddediyorsun?’ Sorusunu yöneltince İbn Uleyye cedelden koptu ve cevap veremedi. Mecliste bulunanlar da buna çok sevindiler.” El-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, VI, 512.

384 el-Mısırî, İbn Yunûs, *Târihu İbn Yunûs el-Mısırî*, Dâru Kütübî'l-ilmîyye, II, 7; el-Bğdadî, *Târihu Bağdâd*, VI, 22- 512; Zehebî, *Târühü'l-islam*, V, 52.

385 İbn Asâkir, Alî b. Hasan, *Tarihu Dımişk*, thk. Amr b. Garâme el-'Amrâvî, Dâru'l-fikr, 1995, XXXXIV, 248; Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 112; İbn Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. el-Hafız Abdulfîm Hân, âlemu'l-kütüb, Beyrut, I, 149; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsân Abbas, Dâru sâdır, Beyrut, IV, 200; Sibt İbni'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zaman fi yavârihi'l-ayân*, XVII, 264; Nevevî, *Tehzibu'l-el-esmâ*, II, 281; İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, III, 200; Cemaluddîn, Yusuf b. et-Tagrî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mulûki Misre ve'l-Kahire*, Dâru'l-kütüb, Mısır, III, 296; Ebu'l-Felâh, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu'z-zeheb fi Ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâud, Dâru İbn Kesîr, Dımişk 1986, IV, 346; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, 580. Nevevî, vâzı'mın Ebû Alî et-Taberî olduğunu söylemektedir. Bkz. *Tehzibu'l-esmâ*, III, 48. Bir görüşe göre fıkıh cedelinde ilk yazan İbn Sahnûn'dir. Bkz. el-Fâsî, *el-Fikrî's-sâmî*, II, 159.

usûl cedelinin kurucusu odur. Ondan sonra birçok eser yazılmış ve birçok tarîk/yöntem geliştirilmiştir.

Cedeli, İbn Sureyc (ö. 306) ilk kez eğitim müfredatına sokmuş ve ders programında yer vermiştir. Cedel müstakil bir eser yazdığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamadık. Fakat kitaplarında cedele yer verip muhalif fikirlere reddiyeler yazdığı sabittir.³⁸⁶ Böylece cedeli ilk kez müstakil bir ders olarak okutan ve eğitimini veren İbn Sureyc'dir.³⁸⁷ Ders programında okutulan ilimlerin liste ve sıralaması şu şekilde belirlenmiştir: Tefsir, hadis, asleyn; kelâm ve fıkıh usulü, mezep, hilâf ve cedel.³⁸⁸ Bedr b. Cema'a, usûlü'd-dînün usûlü'l-fıkha önceleneceğini; hilâf, nahiv ve cedelden herhangi birinin diğerlerine öncelenebileceğini söylemiştir.³⁸⁹ İbnu'l-'Arabî, hazırladığı ders programında okutulan ilimleri öncelik sıralamasına göre şöyle belirlemiştir: Sarf, nahiv (dil ilimleri), şiir, matematik, Kur'an, usûlü'd-dîn, usûlü'l-fikh, cedel ve hadis.³⁹⁰

İbn Süreyc'in müfredata dâhil ettiği cedel, kelâm cedeli olma ihtimali olduğu gibi onunlabirlikte fıkıh ve usûl cedeli de olabilir. Zira o, iki ilimde de yetkin bir âlim idi.³⁹¹ Ayrıca fıkıh cedelin de yukarıda değindiğimiz üzere erken dönmeden beri var olması, münâzaralarda ve ders halkalarında kullanılması bu tezi desteklemektedir. Anlaşılan odur ki fıkıh ve usûl cedeli erken dönemde müstakil olarak yazılmamıştır ama hem bir meleke olarak hem de İmam Şâfiî'nin aktardığımız vurgularından da anlaşıldığı gibi iki disiplinin literatüründe memzuc bir şekilde vardı. Kaffâl eş-Şâfiî ise sınırlarını belirleyip onu müstakil bir eserde kaleme almıştır.

2.7. Cedelin Yöntemleri

Yukarıda kaynaklarına dayandırarak belirttiğimiz gibi fıkıh ve usûl cedelin kurucusu Kaffâl eş-Şâfiî'dir. Kaffâl'dan sonra cedel konusunda birçok kitap yazılmış

³⁸⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 277.

³⁸⁷ İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, III, 22; Bedruddîn, *İdâhu'd-delîl*, s. 22.

³⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-fıkr, I, 34; İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Fetavâ'l-fikhîyyetu'l-kübrâ*, el-Mektebetü'l-islâmiyye, III, 254.

³⁸⁹ İbn Hacer, *el-Fetavâ'l-fikhîyyeti'l-kübrâ*, III, 254.

³⁹⁰ İbnu'l-Azrak, Muammed b. Alî, *Bedâiu's-silk fî tebâi'i'l-mülk*, thk. Alî Sâmi en-Neşşâr, *Vizâretü'l-i'lâm*, 1.baskı, Irak, II, 367.

³⁹¹ Bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, III, 22.

ve birçok yöntem geliştirilmiştir.³⁹² Abdullah b. Hüseyin en-Nâsîhî (ö. 447),³⁹³ el-Mütevellî en-Neysâbûrî (ö. 478)³⁹⁴ Ebû Bekir Muahammed b. Alî eş-Şâşî (ö. 485),³⁹⁵ Ebu'l-Feth el-Mihenî (ö. 520),³⁹⁶ Abdussamed b. Mansur b. Nu'mân Ebu'l-Kâsım,³⁹⁷ Mahmud b. Alî Kâdî el-İsfahânî (585),³⁹⁸ Radîyüddîn en-Nîsâbûrî (ö. 544) (er-Radeviyye yöntemi),³⁹⁹ Ebu'l-Feteh er-Razî (ö. 563) (et-Ta'likatü'l-alemiyye)⁴⁰⁰, Ruknuddîn et-Tâvîsî (ö. 600),⁴⁰¹ Nizâmuddîn el-Hasîrî (ö. 616)⁴⁰² cedelde kendine has yöntem geliştirenlerden bir kaçıdır. Ayrıca Şîrazî'nin, hocası Kadî Ebu Tayyib'in eseri bulunmadığı için ondan ne kadar etkilendiğini bilmiyoruz ama yazdığı özgün bir yöntemdir. Bâcî, İbn Akîl vd. bazı bilginler onun yöntemini takip etmişlerdir. Bâcî, yöntemi Mâlikî mezhebine uyarlarken İbn Akîl, Hambelî olmasına rağmen örneklerinin çoğunu da Şâfîî furû'undan vermektedir. Cüveynî, Âmidî ve Ebû Muhammed el-Cevzî'nin yazdıkları da özgün birer yöntemdirler. Cüveynî'nin fıkıh usulünde olduğu gibi cedeldeki yöntemi de çok derin ve güçlü olarak dikketi çekmektedir. Gazzâlî fıkıh usulünde olduğu gibi cedelde de onun çizgisini takip ederken Râzî, usûlde onun çizgisini takip ederken cedelde Şîrazî'nin yöntemini takip etmiştir. İsmi andığımız bilginlerin kaleme aldığı cedel şer'î delillere has olup, onlara yöneltilen itirazları defetme yöntemini göstermektedir.

Cedelde birçok metod geliştirildiği gibi "hilâf"da da geliştirilmiştir. Fakat cedelde daha çok Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482) ve Rüknüddîn el-Âmîdî'nin (ö. 615) metotları şöhret bulmuştur.

İbn Haldûn, Pezdevî'nin metodunun *nass*, *icmâ* ve *istidlâl* gibi şer'î delillere

392 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, 580.

393 el-Kureşî, Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhir Muziyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütübhanesi, Karaçi, I, 274; el-Hanbelî, İbrahim b. Muhammed, *el-Muntehab min kitabi's-siyâk li tarihi Nihâbûr*, thk. Haid Haydar, Dâru'l-fikr, s. 302.

394 el-Yâfî'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Asad, *Mirâtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzan fî ma'rifeti mâ yü 'teberü min havâdisi'z-zaman*, Dâru kütübî'l-ilmîyye, 1.baskı, 1997, III, 94.

395 Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 525.

396 İbn Sübkî, *Tabekâtu's-şâfîyyeti'l-kübrâ*, VII, 47.

397 el-Hanbelî, *el-Munthab*, s. 383.

398 İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-a'yân*, V, 174.

399 Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, XV, 449; el-Kureşî, *el-Cevâhir muziyye*, I, 370.

400 İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 316.

401 Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, XV, 449.

402 es-Savedî, Halil b. Ebîk, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd, Dâru ihyâi't-turâs, Beyrut 2000, I, 214.

has olduğunu ifade etmiş,⁴⁰³ fakat Pezdevî kardeşlerden kimin bu metoda sahip olduğunu belirtmediği gibi eserini de zikretmemiştir. Biyografi kitaplarında yöntem sahibinin Ebu'l-'Usr Alî b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdulkerim el-Pezdevî olduğu ifade edilmiş⁴⁰⁴ ama söz konusu yöntemi ele aldığı kitap yine belirtilmemiştir. Tûfî, *el-Mukterah* adlı bir eseri ona nisbet etmişse de⁴⁰⁵ aslında bu eser Şâfiî Muhammed b. Muhammed b. el-Berevî'ye (ö. 567) aittir. Tûfî'inin yanlışlığının kanıtı da Pezdevî dediği kişinin söz konusu eserde on beş kâdih zikrettiğini söylemiş ve saydığı kâdihlar, hem sayı hem de sıralama olarak el-Berevî'nin "el-Mükterah" kitabında zikrettikleriyle aynıdır.⁴⁰⁶ Tûfî, eserini yazarken kaynakların yanında olmadığı ve yaptığı nakilleri ezberden aktarmış olduğu, birçok yerdeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu sebeple söz konusu kitabın nisbetinde yanlışlığı gibi başka konularda da yanlış olmuş olabilir.

Pezdevî, usûl kitabında kâvadiha değinmişse de ondan önce İbn Şihâb el-Hanbelî (ö. 428), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Debûbî, Şîrâzî ve diğer usûlcüler aynı kâdihlara daha genişçe değindikleri için bununla da yöntemi geliştirdiği denilemez. Ayrıca usûl ve fıkıh cedellerinde takip edilen anılan yöntemi, Pezdevî'den önce vefat etmiş Hatîb el-Bağdâdî "el-Fakîh ve'l-mutefakkih" eserinde, Şîrâzî ve Cüveynî de müstakil eserlerde çok genişçe ele almışlardır. Şîrâzî bu İlmi, hilâf ve usûl cedeli ilimlerinde eser veren Kâdı Ebu't-Tayyib et-Taberî'den (ö. 450),⁴⁰⁷ o da Ebû İshâk el-İsferâyînî'den (ö. 418) almıştır.⁴⁰⁸ Kâdı Ebû Bekir el-Bâkılânî (402), *Şerh edebi'lcedel* eseri yazarak cedelin teorik olarak gelişmesine katkı yaptığı gibi, *e't-Takrîb ve'l-irşâd* eserinde, usûlün her konusuna dair hasımdan gelebilecek soruları, "tebr" ve "taksim" metoduyla sonuna kadar ortaya atıp cevaplamakla da⁴⁰⁹ cedelin pratik olarak gelişmesine büyük bir katkı yapmıştır. Usûl cedeline ait eserlerde

403 İbn Haldûn, *Muakaddime*, s. 477.

404 Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 89, XVIII, 602; es-Savedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XXI, 283; el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Muziyye*, I, 77, 118, 372; İbn Kutlûbüğâ, *Tâcü't-Ter'acim*, s. 205; Çelebî, *Sülemü'l-vusûl tabakat'l-fuhûl*, Mahmud Abdulkadir Arnâvûd, Mektebetü İrsîkâ, İstnabul, II, 382; Adil Nüveyhîd, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, Müessesetü Nüveyhîd es-Sakâfiyye, 3.baskı, 1988, I, 376.

405 Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 315, 566, 570.

406 Bkz. el-Berevî, *el-Mükterah*, s. 248, 249. Tûfî, kitabının başka yerinde "el-Mükterah"ı Berevî'ye nispet etmektedir. Bkz. III, 399.

407 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ* (tahkik edenin mukaddimesi), I, 32; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 247; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VI, 231.

408 Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 101.

409 Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil*, s. 295, 383.

yaptığımız okumalardan edindiğimiz intibah şudur ki, cedelde takip edilmesi gereken soru cevap hiyerarşisi ve ahlakî ilkeleri İmam Şâfiî'den beri belirlenip cedeli tartışmalarda uygulanmıştır. Cedelin terimleri de İbn Sürec döneminden beri tam olarak oturmuş ve cedel müstakil bir disiplin haline gelmiştir. Ayrıca hicî 386 yılında vefat eden Ebû Tâlib el-Mekkî, fıkıh cedelini, nahiv, arûd vd. bazı ilimler gibi muhdes/Sahâbe devrinden sonra ortaya çıkartılmış ilimlerden saymaktadır.⁴¹⁰ Bu da Pezdevînin daha dünyaya gelmeden önce fıkıh ve usûl cedelinin bir disiplin haline geldiğini göstermektedir. Bütün bu gerçekler, iddia edildiği gibi Pezdevî'nin bu ilmi kurmadığını göstermektedir. Tarîk/yönteme gelince İbn Haldûn'un söz konusu iddiasında yanıldığını düşünüyoruz; çünkü Pezdevî, cedelde değil biyografi kitaplarında ifade edildiği gibi Hanefî mezhebinde bir yöntem geliştirmiştir.⁴¹¹ Hâlbuki mezhep ile cedel ve hilâf alanları tamamıyla birbirinden farklı olup birbirine karşıt olarak kullanılmaktadırlar. Nitekim İbnü's-Salâh (ö. 643), belli kişilerin ittifakına icmâ denilmesi hakkında, "Bu anlamıyla icmâ, mezhep ilminde değil hilâf ilminde kullanılmaktadır."⁴¹² söyleyerek hilâfi mezhebe karşı kullanmıştır. Fakat mezhepte nasıl bir yöntem geliştirdiği de yine belirsizliğini korumaktadır.

Bazı aratırmacılar, yöntemin sahibinin Pezdevî kardeşlerden Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493) olduğunu, yöntemini geliştirdiği kitabın ismi de *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'i*'ye olduğunu ileri sürmüşlerse de⁴¹³ bu, biyografi kitaplarının verdiği bilgiye aykırı olduğu için doğru görülmemektedir. Ayrıca Ebu'l-Yusr, bu eserinde bazı hanefî usul kaidelerine muhalefet etmiş ve Hânefi bilginlerin görüşlerini

⁴¹⁰ Bkz. el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kutü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, thk. Muhammed İbrahim Muhammed er-Ridvânî, Mektebetü dâri't-türâs, 1.baskı, Kahire 2001, I, 409.

⁴¹¹ Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 89, XVIII, 602; es-Savedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XXI, 283; el-Kureşî, *el-Cevâhir Muziyye*, I, 77, 118; İbn Kutlûbügâ, Ebu'l-fidâ, *Tâcu terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-kalem, 1992, s. 205.

⁴¹² İbn Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman, *Şehu müşkili'l-Vesît*, thk. Abdulmünim, Dâru künüzi İşbilyâ, 1.baskı, 2011, I, 10. İbn Salâh aynı eserinde, Şeyh Muîn el-Carcümü hakkında, "Hilâf ve Mezhep ilimlerinde yazan meşhûr biridir" diyerek yine iki kavramı birbirine karşıt kullanmıştır. Bkz. IV, 133. Ayrıca bkz. Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, II, 227; İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, VII, 156; İbnü'l-İmâd, *Şezetâtü'z-zeheb*, VI, 450; el-Yâfi'î, *Mirâtü'l-cenân*, III, 95.

⁴¹³ el-'Amîrîni, Alî b. Abdulaziz, "Eserü'l-cedeli fî usûli'l-fikh el-hadu ve'l-mevzû-el-mebâdî ve'l-mükaddimât", *Mecelletu Cami'ati'l-İmam Muhammed b. Su'ud el-islâmiyye*, sy., 8, 1993., s. 228.

savunduğu çok sınırlı sayıda ihtilâflı mesleyi tartışmaya açmışsa da⁴¹⁴ bunlar, özgün bir yöntem geliştirmek için yeterli değildir.

Âmîdî, “cüst” yöntemini geliştirmiştir.⁴¹⁵ Cüst, farsça bir kelime olup bir şeyi sonuna kadar araştırıp soruşturmak mânasındadır. Bu mânasından alınıp hilâfî da içeren bir tür cedele isim yapılmıştır.⁴¹⁶ Bu nedenle Âmîdî’nin kitabına *el-İrşâd fî ilmi’l-hilâf ve’l-cedel* ismi verilmiştir.⁴¹⁷ Bu metotta her ilimde geçerli deliller ele alınmış ve bunların bir tezi savunmada nasıl kullanılacağı anlatılmıştır.⁴¹⁸ Bu metod, tartışma sahasını genişletmesi sebebiyle güzel olmakla birlikte demagojiye de (mugalata) açıktır. Bu metodun ne madde/konu ne de gaye bakımından fıkıh ve usûl ile özel bir ilişkisi bulunmamaktadır. Zira bu metodda, daha çok aklî delillerin tartışmalarda kullanma formülü üzerinde durulmuş ve furû’dan getirilen örneklerle açıklanmıştır. Bu açıdan bu kitab, Gazzâlî’nin mantıkî kaideleri fikhî örneklerle açıklayıp yazdığı *Mi’yâru’l-ilim* kitabına benzemektedir. Söz konusu metodun gayesi ise gerçeği ortaya çıkarmak değil demagoji yapıp mutlak surette galip gelme tekniğini göstermektir. Oysa usûl ve fıkıh cedeline özgü olan cedelin maddesini usûlün sem’î delilleri oluşturmakta olup⁴¹⁹ gayesi de daha önce açıklandığı üzere gerçeği ortaya çıkarmaktır. Bu sebeple Âmîdî’den sonra yazılmış fıkıh usulü literatüründe ondan yapılan nakiller yok denilecek kadar azdır. Ayrıca daha sonra detaylarına yer verileceği üzere Hanefî fakihlerin ince ifadeler kullanarak fıkıh ve usûl ilimlerinin tanımının dışına çıkardığı cedel, Amîdî’nin geliştirdiği cedeldir.

Âmîdî’nin bu yöntemi ele aldığı kitabını, iddia edildiği gibi⁴²⁰ yalnız şer’î hüccetleri ileri sürme, hilâf nüktelerini tertipleme tekniğini, delillerden şüphe ve itirazları defetme yöntemini göstermek için yazmamıştır. Aksine o, ictihad faaliyetinin tamamıyla durması ve dört ekol imamlarının var olanla yetinip tamamen

414 Ebu’l-Yusr, Muhammed b. Muhammed, *Ma’rifetu’l-hücecei’l-şer’iyye* (muakkikin sözü), thk. Abdulkadir b. Yasin, Müessesetü’r-risâle nâşirûn, 1.baskı, 2000, s. 6, 7.

415 Ebu’l-Abbas, Ahmed b. Kasım, *‘Uyûn’l-enbâ’ fî tabakâti’l-etibâ’*, thk. Nezâr Rızâ, Dâru mektebeti’l-hayat, I, 410.

416 İbn Hallikân, *Vefeyatu’l-a’yân* (tahkik edenin dipnotu), IV, 257.

417 Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, I, 1.

418 İbn Hallikân, *Vefeyatu’l-a’yân*, IV, 257.

419 Bkz. Amîdî, *Gâyetü’l-emel*, s. 141.

420 Bkz. Özen, “İlmi Hilâf veyahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu’n-nazar”, *Mâkalât*, 1999/2, s. 174.

onun savunmasına geçmeleri⁴²¹ nedeniyle Saçaklızâde'inin de ifade ettiği gibi⁴²² bu yöntemi kurarak çeşitli mugalatalarla mezhebin savunmas yekniklerini geliştirmeyi kast etmiştir. Nitekim İbn Haldûn da onun iyi yönlerinin olmasıyla birlikte daha çok aklî çıkarımdan ibaret olduğunu ve mantık ilmi açısından bukıldığında mugulata ve sofistik kıyasın çoğunlukta olduğunu ifade etmiştir.⁴²³ Hicrî beşinci yüzyılda umuma açık mekânlarda icra edilmesi ve saray yöneticilerinin mudahil olmasıyla⁴²⁴ asıl hedefinden sapmış olan cedel ilmi, bu yöntemlerle daha da çığrından çıkmış ve asıl işlevini kaybetmiştir. Zira Saçaklızâde'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bu yöntemlerle cedel, çeşitli mugalatalarla desteklenip tamamıyla mezhebi savunma aracası haline getirilmiştir. Bu sebeple yedinci asırda cedel yöntemi bitme noktasına gelmiştir.⁴²⁵

Böylece daha önceleri gerçeği ortaya çıkarmak için yapılan tartışmalar, anılan yüzyıllarda üstünlük taslamak ve egoları şişirmek için yapılmaya başlamıştır. Bunu gören Semerkandî, cedelin muhtevasını daraltarak hâs bir Münâzara yöntemini kurmuş ve bununla dikkatleri, eskiden beri tartışmalarda takip edilen cedelin ahlakî ilkelerine çekmek istemiştir. Nitekim o, “Cedelin ahlakî ilkeri (âdâb) her ne kadar cedelin muhakkik âlimleri arasında bilinip yaygın olsa da bir deste halinde bir araya getirilmemişti. Ben bu dağınık ilkeleri düzenlemeyi ve nakledilengelen bu kuralları bir araya getirmek istedim”⁴²⁶ demekle geliştirdiği münâzara yöntemiyle dikkatleri cedelin ahakî ilkelerine çekmek ve yaşanan olumsuzlukların önüne geçmek istediğini ifade etmiştir. Geliştirilen bu münâzara yöntemi, cedel yönteminin önüne geçmiş ve günümüze kadar medreselerde ders olarak okutulmaktadır.

Âmîdî de iddia edildiği gibi cedel ilminin kurucusu⁴²⁷ değil kendi metodunun kurucusudur. Nitekim Âmîdî, cedelde *Radeviyye* yöntemine sahip Rediyüddîn'in

⁴²¹ Bkz. İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Câmi'ü'l-ilm ve'-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kelim*, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dâru's-selâm, 2.baskı, 2004, 1, 263; Dehlevî, Ahmed b. Abdurrahim, *Huccetü'l-Lahi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sabık, Dâru'l-cil, 1.baskı, Beyrut 2005, I, 261, 262.

⁴²² Bkz. Saçaklızade, *Tertibü'l-ulûm*, s. 142, 143.

⁴²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 477.

⁴²⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmid'-dîn*, I, 41, 42; İbn Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, IV, 237, 245.

⁴²⁵ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 477.

⁴²⁶ Semerkandî, *Risâletü âdâbi'l-bahs*, v. 2.

⁴²⁷ Bkz. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Risâletü'l-âdâbfî ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, y.y. s. 4.

öğrencisi olup, diğer üç öğrencilerinden biri olan Ruknuddîn et-Tâvsî gibi onun yöntemini geliştirmiştir.⁴²⁸ Âmîdî'nin öğrencisi Nizâmuddîn el-Hasîrî de başka bir yöntem geliştirmiştir. Fakat Âmîdî'nin yöntemi daha çok benimsenmiş ve ondan sonra gelen Hanefî bilginler, onun yöntemine göre eserler kaleme almışlardır.⁴²⁹

2.8. Cedelin İşleyiş Biçimi

Cedel, karşılıklı olarak tartışan iki kişi arasında meydana gelmektedir. Bu kişilerden birisi soru soran (sâil), diğeri de cevap veren (mes'ûl-mucîb-muallil)dir. Prensip olarak daha bilgili olan müstedil/cevap veren, ilmi seviyesi daha düşük olan sâil konumunda olacaktır. Bazen de karşılıklı anlaşmayla tarafların pozisyonu belirlenebilir.

Cedel değişik türdeki soru ve cevaplarla icra edilmektedir. Daha sonra değineceğimiz üzere cedel esasî itibariyle itiraz ve eleştirme amaçlı olan soru üzerinden yürümektedir. *Muallil*/iddia sahibi iddiasına yöneltilen itirazlara cevap verip onu başladığı gibi sürdürebildiği, *sâil*/itiraz eden de itirazlarını sürdürebildiği sürece aralarındaki konumun değişmesiyle⁴³⁰ cedel; men', nakz ve mü'ârazalarla demam edecektir. Muallil, tirazlara karşılık vermeyip sustuğunda veya konuyu değiştirdiğinde (intikal) yenileceği (ifhâm) gibi delilini bedihî bir hale kavuşturduğunda veya iddiasını sâilce müsellemlen olan bir delile dayandırdığında ya da sâil itirazını başladığı gibi tamamlamayıp konuyu değiştirdiğinde yenik (ilzâm) sayılır ve cedel sona erer.

Yukarıda açıkladığımız üzere usûl ve fıkıh cedelinin amacı gerçeği ortaya çıkarmaktır. Cedel yapanların, gerçeğe ulaşabilmeleri için öncelikle cedelcilerin bilgi elde etme kaynağı olarak belirlediği kaynakların, bilimsel bir araştırmada nasıl kullanacaklarını bilmeleri, daha sonra da cedelin ahlakî ilkelerini bilip, cedelî tartışmada sıkı sıkıya takip etmeleri gerekmektedir. Biz burada bu hususları sırasıyla açıklayacağız.

428 İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-a'yân*, IV, 257; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII, 450.

429 Bkz. İbn Haldûn, *Muakaddime*, s. 477.

430 Sâil, mü'âraza ve nakz ile itiraza başladığında kendisi muallil, muallil de ona cevap vermeye başladığında sâil konumuna geçer. Muarız olan muallilin delinin tercih etme yükümlülüğü bulunmaktadır. Bkz. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 341, 342.

2.8.1. Cedelî Epistemolojinin Kaynakları

Usûl ve fıkıh cedeli, diğer disiplinler gibi kendisine ilmî bir karakteristik atfeden bazı metodolojik temellere, usûl/temel kaynak ve kaidelere ve bu temel kaynakları doğru kullanma tekniğine dayanmaktadır. Bu yüzden *nazar* bilgisi cedel için hayati bir öneme sahiptir. Ayrıca cedel için tanım da merkezî bir konuma sahiptir. Cedelcilerin tanım teorisi, içerisinde birçok detayı barındırması nedeniyle müstakil bir çalışmayla ele alınmayı hakettiği için biz, bu çalışmamızda “kavramsal boyut” başlığı altında kısaca ona değinmekle yetineceğiz.

Fıkıh usulü bilginleri, fikhî bilgiye ulaşma kaynaklarını aslî ve fer‘î olarak katagoriz etmiş ama aslî kaynaklara hangilerininin dâhil olacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir. İmam Şafî aslî kaynakları *Kitap, Sünnet, icmâ* ve *kıyas* olarak belirlemiştir. Bazıları bunlara *akıl* da ekleyip beşe çıkarmışlardır. Şafî’nin akli zikretmemesi, kıyasın akli bir aktivite olması ve onun zikrinden sonra akla gerek kalmamasından dolayı olabilir. Ebu’l-Abbas b. el-Kâss (ö. 335/6), bilgi elde etmenin aslî kaynakları olarak *beş duyu organı, akıl, Kitap, Sünnet, icmâ, dil ve ibret* (mefhûmun kısımları, kıyas, istidlâl ve istikrâ)yı belirlemiştir.⁴³¹ Cedelciler de bilgi elde etmenin aslî kaynağı olarak bu yedi tanesini kabul etmektedirler.⁴³² Ancak Sem‘ânî, duyu organları, akıl ve dilin kaynak olarak görülmesini eleştirmiş ve bunların ancak kaynaklardan bilgi elde etme aracısı olabileceklerini söyleyerek İmam Şafî’nin görüşünü savunmuştur.⁴³³ Fakat Hatîb el-Bağdâdî, bunların hepsinin asıl kaynak ve bilgiye ulaşmanın temel delilleri olduklarını kanıtlarıyla birlikte ortaya koymuştur.⁴³⁴

Cedelciler, konunun dağılmadan gerçeğe ulaşmanın aracısını, *cedlî suâl ve cevabı, ilzâm* (sâilin susuturulması) ve *ifhâmı* (cevap verenin susuturulması), *kullanılacak delillerin sınırlarının çizilmesi, ittîfak* ve *ihtilâf noktalarının bilinmesi* olarak belirlemiştir.⁴³⁵ Delillerin sınırlarının çizilip belirlenmesi “nazar” ile olmaktadır. Dolayısıyla cedelin temel metodolojik prensiplerinden biri de nazardır. Nazar, delillerde düşünmek yoluyla bir meselenin hükmü ve onunla ilintili gerekli

⁴³¹ Bkz. Sem‘ânî, *Kavâti‘u‘l-edille*, I, 22.

⁴³² el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 36; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 47.

⁴³³ Bkz. Sem‘ânî, *Kavâti‘u‘l-edille*, I, 22.

⁴³⁴ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 36-43.

⁴³⁵ el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 36-43.

hususlara ulařtıran ve gerçekle yanlıřı biribirinden ayırteden aklî bir dűřünceciir. řîrâzî, nazarla řer‘î hűkűmlerin sınırlarının nasıl belirlendiđini řöyle bir ۆrnekle açıklamaktadır:

“Hırsızın elinin kesilmesini gerektiren delil sorulduğunda sadece ‘*Hırsızlık yapan erkek ve kadının elini kesin*’⁴³⁶ âyetini göstermek yetmiyor. Buna, ‘*El kesmek bir dinârın dörte biri kadarında olmaktadır*’ rivâyetiyle nisâb; ‘*Korunaktan ve deđeri kalkanın fiyatı kadar olursa alınan řeyden dolayı el kesilir*’ hadisiyle muhafaza yeri ve nisab; ‘*Cezaları řüphelerle def edin*’ hadisiyle de alınan malda alanın műlkiyet řüphesinin olmaması řartı eklendikten sonra dođru hűkűm elde edilmiř olur. İctihad ve hűkűmleri istinbat etmenin yöntemi budur.”⁴³⁷

Nazarın ilme (kesin bilgiye)⁴³⁸ ulaştırması için řu ۆç řart gerekli görűlmektedir: (i) Nâzır/akıl yürütenin tam donanımlı (kâmilu’l-âle) olması gerekmektedir. Bu da İslâm hukuk felsefesini, dili, řer‘î hűkűmlerin kaynaklarını ve aralarındaki hiyerarşiyi bilmesi ile olmaktadır. (ii) Nazarı (tefekürü) nass, akıl veya deneyle varılan bir delilde olmalı, şüphede/delil olarak görünüp de hakikatinde delil olmayan şeyde olmamalıdır. İctihad ve akıl yürütmede yanılmanın en baştaki sebebi sebebi budur. (iii) Akıl yürütme esasına deliller arasındaki hiyerarşiyi gözetmek ve tercih metodunu doğru kullanmak suretiyle delilin doğru bir şekilde düzenlemesi gerekmektedir.⁴³⁹

Diğer husular da cedelî tartışmayla bir sonuca varmak için gerekli olan araçlardır. Bu sebeple cedelî bir tartışmada tartışan tarafların uyulması gerektiği âdâb ve kuralları aıklamdan ۆnce cedeli oluştıran beş temel prensip⁴⁴⁰ olan *suâl, cevap*,

436 Mâide 5/38.

437 şîrâzî, *şerhu’l-Lümâ*, I, 154, 155.

438 Nazarın ilme ulaştırıp ulaştırmadığı tartışmalıdır. Detaylar için bkz. Cűveynî, *et-Talhîs*, I, 124-128; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 54, 55.

439 Bkz. el-Bađdâdî, *el-Fakih*, II, 43; řîrâzî, *el-Lümâ*, s. 5; řîrâzî, *řerhu’l-Lümâ*, I, 153, 154. Ayrıca bkz. Cűveynî, *et-Talhîs*, I, 128, 129. Daha geniř bilgi için bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, s. 56-60; Zerkeřî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 64, 65-71.

440 Cedel için farklı açılardan farklı prensipler zikredilmektedir. Bu da temelde prensip (rűkn)e yüklenen mândan kaynaklanmaktadır. Zira zikrettiđimiz prensipler rűknün, “řeyin hakikatine dâhil olandır” mânasından kaynaklanmaktadır. Rűknün bazen “bir řeyin gerçekleřmesinde dayandıđı temel prensip” mânasına gelmektedir. Rűknün bu mânası açısından cedel için beř temel prensip zikredilmektedir. 1. Dâldır. Aklî, naklî ve bunların bileřeni olan delilleri Yűce Allah tayin ettiđi için asıl olarak dâlkavramı O’nun için kullanılmaktadır. İkinci derecede řer‘î delilleri açıklayıp tahkik ettiđi için Peygamber (s.a.v.) ve ayrıca herhangi bir yargıyı kanıtlamak için delil gösteren herkes için kullanılmaktadır. 2. Delil. Delil sۆzlükte yol gösteren demektir. Terim olarak ise, “kendisinde dođru dűřünmekle haberî bir matlűb (dođru veya yanlıř olmaya ihtimali olan sonuç) a ya yakın (ilim) ya da

istidlâl, itiraz ve itirazdan kurtulma yöntemine değinmemiz gerekmektedir. Bazıları bunlara ilzâmı da (iddiayı üstlenmek) eklemişlerse de⁴⁴¹ aslında o suâle dâhildir.⁴⁴²

2.8.2. Soru

Soru; inat, bilgi edinmek, tartışıp eleştirmek gibi üç nedenden biri için sorulmaktadır.

a. Soru inat içinse dikkakate alınmaz. Bu nedenle müşrikler ruhun ne olduğunu sorunca Yüce Allah, “*De ki; ruh Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir*”⁴⁴³ buyurarak soruyu reddetmiştir.

b. Soru, bilgi edinmek ve istifade etmek içinse cevap veren, soran kişinin ne sorduğuna değil bir doktor gibi ona en şifalı cevaplar bulmaya bakar. Bu durumda herhangi bir şart aranmaz ve sorulara farklı şekillerde cevap verilebilir. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aynı değişik şekillerinden sorulunca “*De ki, onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.*”⁴⁴⁴ karşılığı verilerek soranların dikkati, kendilerini ilgilendiren tarafını sormaları gerektiğine çekilmiştir. Belâgatta buna “*üslûbu’l-hakîm*” denilmektedir. Bazen makam gerektirdiği için cevap sorudan eksik olabilir. Müşrikler, “*Bu Kur’an’dan başkasını getir veya onu değiştir*” teklifinde bulununca Hz. Peygamber’e (s.a.v.), “*De ki, onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir*”⁴⁴⁵ âyetiyle sadece sorunun ikinci şıkkına karşılık vermesi emredilmiştir. Çünkü birinci şık imkânsız barındırmaktadır. Bazen de cevap, Hz. Musa’nın, “*Bu sağ elindeki nedir?*” sorusuna “*O benim değneğimdir. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelerim. Onunla başka işlerimi de görürüm*”⁴⁴⁶ cevabında olduğu gibi hitaptan zevk alındığından, bazen de Hz. İbrahim’in, “*Neye tapıyorsunuz? Sorusuna, “Putlara tapıyoruz ve onlara tapmaya*

zannetmeye ulaştıran şey”dir. Bir diğer görüşe göre ilmi ifade eden kanıt “delil”, zannı ifade edene “emâre” denmektedir. 3. Müstedil. Söz konusu matlûba ulaşmak için delili zikreden kişidir. Müstedilin getirdiği delilden amacı ya bir hükmü ispatlamak ya da hasmını susturmaktır. Bazen delili talep eden anlamında mu‘teriz/itiraz eden kişi için kullanılmış ise de meşhur anlamı ilk verdiğimiz mânâdır. 4. Müstedelu leh. Delil ile bilgisine ulaşmak istenen hükümdür. 5. Müstedelu leh. Sâil demektir; çünkü delil, şayet doğruyu görmek istiyorsa sâile hükmü göstermek, inat ediyorsa susturulması için getirilmektedir. Tuffi, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 19.

441 İbn Akil, *el-Vâdih*, I, 306; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, IV, 379.

442 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 128.

443 İsrâ 15/88.

444 Bakara 2/189.

445 Yunus 10/15.

446 Tahâ 20/18.

*devam edeceğiz*⁴⁴⁷ verilen cevapdaki gibi inattan sorudan fazla olan bir cevap verilir ve böylece cevap sorudan daha âmm olabilmektedir.⁴⁴⁸

c. İtiraz ve tartışma amaçlı olan soru cedelî sorudur. Cedelî soru, “kendisiyle karşılıklı delil getirme ve tartışma yoluyla hasmın mezheb ve savından çevrilmesi kastedildiği” sorudur.⁴⁴⁹ Cedelî soru, soru soran (sâil) ve cevap verenin (mes’ûl) mezheb/görüşleri farklı olduklarında söz konusu olmaktadır. Aksi takdirde cedel yapılamaz. Ancak görüş birliği ile kabul edilen bir meseleyi, karşılıklı olarak tartışıp daha fazla vuzuha kavuşturmak ve detaylandırmak için cedel yapılabilir.⁴⁵⁰ Cedelî sorunun cevabı ona mutâbık olması esastır. Bunun yanında cedelle gerçeğe ulaşmak için cedelî soru, ileride değineceğimiz üzere sıkı şartlara bağlanılmıştır.

Kelâmda cedelî sorunun amacı, meseleyi, ya zaruret/ kendiliğinden açık hale veya ona yakın bir hale kavuşturmaktır.⁴⁵¹ Zira itikat konusunda soru soranın taklitçi olması ve zanla yetinmesi câiz değildir.⁴⁵² Fıkıh başta olmak üzere diğer disiplinlerde ise musâderet/şüpheleri giderip meseleyi baştaki haline yani zann-ı gâlibe kavuşturmaktır.⁴⁵³ Zira özellikle furû‘da ancak zannî hükümlerde ihtilâf meydana gelmektedir. Nassla bildirilen hükümler ise kesin olup ihtilâf konusu olmadıkları gibi cedele de konu olmamaktadırlar. Hâlbuki zannî meselelerin epistemolojik değeri zan olup yakine ulaşmadıkları için onlarda zan ile iktifa edilmektedir. Böylece usulü dinde cavabın, yakinî bilgiye, fıkıh ve usûlde ise hüküm ve kaidenin sihhatine şahitlik edecek hale varması gerekmektedir. Bu durumdan sonra yapılan soru inada girmektedir.⁴⁵⁴ Bu da ayrıca İslâmî cedelin gayesinin yanıltılmak değil gerçeği ortaya çıkarmak olduğunu göstermektedir. Ancak gerçek bazen yakın derecesine ulaşırken (kelâmî cedelde), bazen de zan düzeyinde kalmaktadır (fikhî vd. cedelerde).

Cedelî sorunun dört temel prensibi (rükünü) bulunmaktadır. Bunlar, (i) *mes’ûlü bih* (soru edatları), (ii) *sâil* (soru soran), (iii) *Mes’ûl* (cevap veren) ve (iv) *mes’ûlü ‘anh* (sav, hüküm, delil vs.)dir.

⁴⁴⁷ Şu‘arâ 26/70, 71.

⁴⁴⁸ Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 306; Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Musâ, *el-Külliyât*, thk. Adanan Dervîş, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, s. 501.

⁴⁴⁹ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 306.

⁴⁵⁰ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 309.

⁴⁵¹ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 309, 310.

⁴⁵² Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 35.

⁴⁵³ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 309, 310.

⁴⁵⁴ Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 321; Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 35.

a. Soru Formları

Cedel teorisinde meselelerin açıklanması kendileri vasıtasıyla talep edildiği bir takım matlah/soru formları vardır. İmam Gazzâlî, temel soru edat/formlarının *hel*, *mâ*, *lime* ve *eyyû* olduklarını, geri kalanların ise *helliyye-i basîteye*/bir şeyin varlığını soruşturan “hel”e dâhil olduklarını ifade etmiştir.⁴⁵⁵ Âmidî de temel matlah olarak anılan dört edâtı ele alıp değerlendirerek Gazzâlî’nin görüşüne katılmıştır.⁴⁵⁶ Râzî ise “temel soru formlarının *hel*, *mâ*, *eyyû* ve *lime* olduklarını, geri kalanların ise *mâ* ve *eyyû* matlahlarına dâhil oldukları”nı söylemektedir.⁴⁵⁷ Fakat ağırlıklı olarak aşağıda yer verdiğimiz on edât zikredilmektedir⁴⁵⁸ ki Gazzâlî cedel eserinde bu on matlahı zikretmiştir.⁴⁵⁹ Bazı bilginler bunlara, *lime* (لم) (niçin), “bir şeyin hikmetten sormak içindir”, *bime* (بم) (ne ile) “vesileden sormak içindir”, ‘*amme* (عم) (hangi şeyden) “fert veya türden sormak içindir” edâtlarını, diğer bazıları da, *emâ* (أما) ve *elâ* (ألا) edâtlarını da eklemiştir. Böylece edâtlar onbeş taneye çıkmaktadır.⁴⁶⁰ Aşağıda ele aldığımız on formlar kendi aralarında iki kategoriye ayrılmaktadırlar. İlk dört tanesi mütevâlî; soruda kullanma kuvveti bakımından mertebeleri farklı olup aralarındaki hırarşinin takip edilmesi gerekir. Geri kalan altı tanesi ise mütecâriyye; aynı mertebeye sahip olan edâtlardır.⁴⁶¹

1. Hemze: (الهمزة), soru formlarının aslıdır. Bu nedenle onunla diğer formlarla sorulan bütün sorular sorulmakta ve bazen zikredilmekte bazen de atılmaktadır (hazf).

2. Hel: (هل) (var mıdır) ile “anka var mıdır?” sorusunda olduğu gibi bir şeyin varlığı sorulduğu gibi, bir şeyin vasfı da onunla sorulur. “Namaz farz mıdır?” suâlindeki gibi. Bunlardan birincisine “helliyye-i basîte-mutlak”, ikincisine “helliyye-i mürekkebe-mükayyed” denilmekte ve her iki çeşidiyle tasdik; hükmün

455 Gâzzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 11, 12; Gâzzâlî, *Mihakku'n-nazar*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, s. 256, 257.

456 Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 127.

457 Râzî, *el-Kâşif*, s. 68.

458 Cüveynî, *el-Kâfiye*, ; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 298.

459 Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 348.

460 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 129. Cüveynî, Eyyâne (أيان)yi saymamıştır. Eyyâne (ne zaman) da zamandan sormak içindir. İkisi arasındaki fark, metâ ile mutlak zamandan sorulmaktadır. Eyyâne ile ise büyük hadiselerin vuku bulduğu zamandan sorulur.

461 Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 348; Tûfî, *Alemu'l-cezel*, s. 27.

olumlu veya olumsuz olma niteliğini soruşturmaktadır. Cevabı ya “evet” ya da “hayır” ile olur.

3. Mâ: (ما) (nedir) formu, tasavvur yoluyla kavramın mânasını araştırır. Bu durumda mâ ile meşhur olmayan kelimelerin mânaları sorulur ve meşhur olanlarla açıklanırlar. Meselâ, ‘ukârın ne olduğunu bilmeyen biri, “ ‘ukâr nedir?” dediğinde onun lügatteki mânasını sormuş olur. Cevabı “hamr/içkidir” olacaktır. Veya kavramı, ağyar/mahiyetine dâhil olmayan fertlerden ayıracak ilintileri (resm) araştırır. “cisim nedir?” sorusunda olduğu gibi. Cevabı, “uzunluğu, genişliği ve derinliği olan varlıktır” şeklinde olacaktır. Ya da “insan nedir?” sorusunda olduğu gibi şeyin mahiyetini soruşturur. Cevabı “düşünen varlıktır” şeklinde olacaktır.⁴⁶² Bu tanımlardan birincisine adsal (*lafzî-nominal*), ikincisine ilintisel (*resmî-description*), üçüncüsüne ise gerçek (*hakiki-reel*) isimleri verilmektedir.⁴⁶³

Cedelde daha çok *mâ* matlabının zarf ve ayn/nesne üzerinde geldiğinde ifade ettiği mânalar üzerinde durulmuştur. Bu cümleden olmak üzere, “yanındaki nedir?” sorusundaki gibi zarfa dâhil olduğunda cinsi soruşturduğu-ki bunun cevabı, kalem, kâğıt gibi şeylerden biri olur-, “Elbisen nedir?” sorusunda olduğu gibi nesneye dâhil olduğunda da vasfı soruşturduğu ifade edilmiştir. *Mâ* bu iki anlamı ifade ettiği için onunla delilin hakikatinden veya delâlet cihetinden sorulmaktadır. Ayrıca *Mâ*, isim, fiil ve zarf üzerine gelerek soru edâtlarının tümünden gaha geniş kapsamlı olmuş ve bu sebeple *kem*, *keyfe*, *metâ* ve bazen de diğer edâtların anlamına gelmiştir.⁴⁶⁴

4. Men: (من) (kim) formu ile akıllıdan bir başka ifade ile ilim sahibinden sorulur. “bu görüşü ortaya atan kimdir?” sorusunda olduğu gibi.

5. Eyne: (أين) (nerede) ile mekândan sorulur.

6. Metâ: (متى) (ne zaman), zamandan sormak içindir. Metâyâ mâ bitiştğinde şart edatı olur. Metâ, *fiil* veya *mastara* dâhil olur, *câmid*/türevsiz isme ise dâhil olmaz. Örneğin, “Zeyd ne zamandadır?” denilmez.

7. Keyfe: (كيف) (nasıl-nasılsın), bir şeyin hal ve durumunu sormak içindir.

462 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 11.

463 Bkz. Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, s. 257.

464 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 131.

8. Kem: (كم) (ne kadar) ile bir şeyin sayı ve miktarından sorulur.

9. Eyyû: (أي) (hangisi), bir cinsin türünden veya bir türün belli şahsından sormak içindir. Ayrıca eyyû ile hem akıllı hem de akıllı olmayandan sorulur.

10. Em: (أم) (yoksa) iki kısma ayrılmaktadır; muttasile ve münkati‘a. Muttasile ya “hemzetu’t-tesviye; mütekellime göre eşit ihtimallere sahip cümlelere dâhil olan hemze”den sonra vuku bulur ya da, (سواء علينا أجزعنا أم صبرنا) âyetinde olduğu gibi sevâ’ (سواء) kelimesinden veya (لست أبا لي بعد فقدي مالكا أموتي ناء أم هو الآن) (سواء) kelimesinden veya “Ben Mâlik’i kaybettikten sonra aldırış etmem * ölümüm uzak mı yoksa şu an mı vuku bulur” şiirinde olduğu gibi lâ edrî (لا أدري) sözcüğünden sonra vuku bulur. Ya da kendisiyle iki kişi veya şeyden hangisinin hükme sahip olduğunun tayin edilmesinin istendiği “hemzetu’t-ta‘yîn”den sonra vuku bulur. Bu sorunun cevabı “evet” veya “hayır” ile değil tayin/cavaba konu olan şeyi belirlemekle olmaktadır. Meselâ, “yanında dirhem mi var yoksa dinâr mı?” sorusu sorulduğunda, sorululardan hangisi bulunuyorsa o tayin edilerek cevap verilir. Munkati‘a ise birbiriyle alakası olan iki şey arasında gelmektedir. لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه “Kur’an’ın Allah katından olduğu hususunda şüphe yoktur. Yoksa onlar (peygamber) onu uydurmuş mu diyorlar” âyetinde olduğu gibi.⁴⁶⁵

b. Soru Türleri

Cedelî suâlî (soru), yöneltildiği sav ve iddia, ifade ediliş tarzı ve içerik gibi farklı açılardan bölmek mümkündür. Amacına göre de takrîr (onaylatıcı), tenbih (uyarıcı) ve tevbih (kınama) seçeneklerinden biri için olmaktadır.

2.8.2.1. Sorunun Muhtevası Açısından Kısımları

İfade ediliş tarzı ve içerik açısından cedelî soruyu dört kısma ayırabiliriz:

a. Engelleme Sorusu (سؤال الحجر أو المنع)

Kısıtlama (hacr) veya engelleme (men‘) sorusunda cevap veren kişiye iki veya daha fazla çelişik seçenek sunulmakta ve başka seçenekler engellenmektedir.

⁴⁶⁵ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 129-133; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 348-350; Tûfî, *‘Alemlü’l-cezel*, s. 27, 28, 29.

Cevap veren kişi, sorudaki seçeneklerden birini seçip kabul etmesi gerekir.⁴⁶⁶ Bu nevi sorudan amaç cevap vereni tongaya düşürüp çeşitli itirazlarla ifhâm/susturmak olduğu için bazen “Amel imanın rüknü müdür, sıhhat şartı mıdır?” örneğinde olduğu gibi sunulan seçeneklerin hepsi yanlış olabilmektedir. Bazen de seçeneklerin bir kısmı doğru, bir kısmı da yanlış olmaktadır. “Amel imanın sıhhat şartı mıdır, kemâl şartı mıdır?” sorusu gibi.

b. Ismarlama Sorusu (سؤال التفويض)

Ismarlama (tefvîz) sorusunda tekbir şeyin hükmü sorulmakta ve seçenek sunulmamaktadır. Böylece sorulan hüküm belirtilmez ve cevabı mes’ûle bırakılır. “Sana göre biranın hükmü nedir?” örneğinde olduğu gibi. “Bira niçin haramdır?” denildiğinde buna hüccet/susturma ve sıkıştırma sorusu denmektedir.⁴⁶⁷

c. Belirsiz Soru (السؤال المجمل)

Belirsiz (mücmel) soru, muhtelif hükümleri içinde barındıran bir meseleden sorulur, ancak soran kişinin ondan ne kastettiği anlaşılmamaktadır. Bazılarına göre belirsiz olan soru geçersizdir. Geçerlidir dieynler, cevap verenin, cevaplayabilmesi için sorunun tekrarlanması ve açıklanması şart koşmaktadır. “Müslüman, kâfiri öldürdüğünde kısas edilir mi?” sorusu gibi. Bu durumda cevap veren kişi (Hanefî), “bazı kâfirlere karşı kısas edilir, bazılarına karşı ise kısas edilemez” der ve dolayısıyla hangi kâfiri kast ettiğini açıklamasını sorandan ister. Soran kişi de “Müslüman zimmîye karşı kısas edilir mi?” diyerek maksadını açıklaması gerekmektedir. Soran kişi, bununla ilk sorusunu eleştirmiş olur dolayısıyla bir nevi kendisine itirazda bulunur. “Hayvanlarda zekât var mıdır?” sorusu da bu kabildendir; çünkü hayvan, evcil olanı-olmayanı, eti yenileni-yenilmeyeni, beslenen ve otlaklarda otlayanı içine almaktadır ki zekât açısından bunlar, değişik hükümlere tabidirler.⁴⁶⁸

d. Muayyen Soru (السؤال المعين)

466 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 136.

467 Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 97; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 136.

468 Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 357, 358.

Muayyen soru, hükmü değişmeyen bir tek şeyin hükmünü soruşturmadır. “Otlayan koyunlarda zekât var mıdır? örneğindeki gibi.⁴⁶⁹

2.8.2.2. Yöneltildiği Davaya Göre Türleri

Yöneltildiği davaya göre cedelî sorunun sayısı tartışmalıdır. Bazı cedel bilginleri bu açıdan soruyu beş kısma ayırmaktadırlar.⁴⁷⁰ Fakat delilin doğruluğundan yapılan soru, dikkate alınması tartışmalı olmakla birlikte hakikatinde delilden yapılan soruya dâhildir;⁴⁷¹ çünkü delilin mahiyeti soruşturulurken aynı zamanda doğruluğu da soruşturulmaktadır. Bu nedenle biz soruyu (suâlî) dört kısma ayırarak inceleyeceğiz. Aşağıda değineceğimiz bu dört sorudan ilk ikisi eleştirmek ve çürütmek için değil hasmın mezhep/görüş ve delilini öğrenmek amacıyla sorulurlar. Zira cedelde tartışmanın kendi seyrinden çıkmaması ve bir disiplin içinde cereyan edebilmesi için cedelcinin, savunduğu ve desteklediği belli bir mezhep/görüşe sahip olması gerekir. Bazı bilginler, sâilin doğruyu bulma peşinde olduğunu, belli bir mezhebinin olması durumunda onunla yetinebileceğini düşünerek mezhebinin olmasını şart koşmamaktadır. Fakat bu görüş kabul görmemiştir. Zira cedelî soru, bazen belli bir hükmü öğrenmek için yapılabildiği gibi bazen de münâzara yapanların genel âdeti olduğu üzere mezhebini bildiği ve doğruluğuna inandığı halde, şüpheleri defetmek ve mezhebin güçlülüğünü ortaya koymak için de onu tartışmaya açmaktadırlar.⁴⁷² Ancak soran kişi müctehid ise belli bir mezhebe intisab etmesi gerekmemektedir. Son iki soru ise eleştirmek ve hasmın iddiasını çürütmek için sorulmaktadırlar.⁴⁷³

Cedelî sorunun türlerini açıklamadan önce istidlâl ve soruyla ilgili şu önemli hususları burada belirtmemiz yerinde olacaktır:

Delil getirilirken ve ona itiraz yapılırken şu durumlar söz konusu olmaktadır:

I. İstidlâlde bulunmaktan maksat mezhebin herhangi bir delil ile kanıtlanması olduğu için soru soran, delili belli bir türe indirgeyip soramaz. Söz

469 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 136, 137.

470 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 133; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 34. Detaylar için bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 351-353.

471 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 134. Daha fazla detay için bkz. Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 32.

472 Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 35.

473 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 135, 136; İbn Akil, *el-Vâdih*, I, 303.

gelimi, cevap veren âyetle kanıtlamadığın sürece savını doğru kabul etmem diyemez.⁴⁷⁴

II. İttifakla hüccet değeri kabul edilen ama tartışmalı meselede hasımca değeri kabul edilmeyen bir delil ile cevap veren, istidlâlde bulunabilir; örneğin, Şâfiî muallil, “umumu’l-belvâ”ya giren bir meseleyi haber-i vâhid ile kanıtlayabilir. Hanefî sâil de buna itiraz eder ki bu itiraza “fesâdu’l-vaz” denilir.

III. Cevap veren kişi, vazifesi kendisine göre hüccet olan bir delil ile savını kanıtlamak olduğu için daha açık bir ifadeyle cevap verenin gösterdiği delilin, soru soranca müsellemler olması gerekmediği için soru soranın hüccet olarak kabul etmediği ve kendisinin kabul ettiği bir delil ile istidlâlde bulunabilir. Söz gelimi, haber-i vâhidi ve kıyası hüccet olarak kabul eden kişi, kabul etmeyenlere karşı delil olarak kullanabilir.⁴⁷⁵ Bu durumda soru soran, gösterilen delili kabul etmediğinde- bu itiraza “fesâdu’l-i‘tibâr” denir-, onu tartışmaya açması (men‘) ve cevap verenin de değerini kanıtlaması gerekir. Soru soran kişi bunlardan hiçbirini yapmadığında ise inat etmiş olur ve cedel sona erer. Şayet cevap veren kişi, söz konusu delili bırakıp başka bir delile dönse yenik sayılmaz. Zira o, sâilin anlamasında zorluk çektiği veya kabul etmediği delilini değiştirebilir. Bu durumda cevap veren kişi, tartışmayı dilediği noktaya çekebilir ve soru sorana düşen onu takip etmesidir.

IV. Cevap veren, kanıt olarak öne sürdüğü delilin değerini kabul etmiyorsa soru soran reddedebilir. Meselâ, Hanefî nâzır, Şâfiî münâzıra karşı *mefhûm-i muhâlefe* ile istidlâlde bulunduğu kabul etmeyebilir.

V. Hanefî munâzırın, *mürsel rivâyetle* Şâfiî nâzıra mü‘ârazada bulunmasında olduğu gibi soru soran, cevap verenin değerini kabul etmediği bir delil ile mü‘ârazada bulunduğu anda cevap veren, neden belirtmeden mezhebine göre doğru olmadığını ifade edip reddedildiği gibi doğru olmamasının gerekçesini belirtip öyle de reddedebilir. Nitekim Nisa 171 ve Mümünûn 91 âyetlerinde olduğu gibi Kur’an’ı Kerim’de her iki şekliyle hasmın şüphesi reddedilmiştir.⁴⁷⁶

VI. Konu dağılmadan sonuca varmak için tartışmada herbir sorunun cevabı verildikten sonra diğerine geçilmesi yeğdir. Bu kudemâ/ilk dönem bilginlerin metodudur. *Nakz* gibi aynı türden olan birden fazla soru birlikte sorulabilir. *Nakz* ve

474 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 139; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 170, 171.

475 el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 80; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, VII, 448.

476 Bu konularla ilgili bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 80, 81; Âmidî, *Gayetu’l-emel*, s. 172, 173, 176.

'adem tesîr gibi illeti illet olmaktan çıkararak ve birinin yöneltmesiyle bir öncekiyle eleştirilen şeyin kabullenmesi lazım gelmediği için aralarında belli bir hiyerarşi söz konusu olmayan sorular da birlikte sorulabilir. Ancak "Semerkand ekolü" konun dağılmasına sebep olacağı için bunu câiz görmemektedir. Mezkûr tutarsızlığa düşmemek için aralarında hiyerarşik bir yapı söz konusu olan soru ve itirazlar ise çoğunluğun karşı çıkmasıyla birlikte aralarındaki hiyerarşinin gözetilmesi kaydıyla onlardan da birkaç soru birlikte sorulabilir.⁴⁷⁷ Bu ise müteahhir/son dönem bilginlerin metodudur.⁴⁷⁸

VII. Müctehidlerin münâzarasının sonucu, fetva hükmünde olup onunla amel etmek gerekirken mukallitlerin vardığı sonuçla amel etmek gerekmemektedir.⁴⁷⁹ Bu sebeple yukarıda aktarıldığı gibi Gazzâlî onların cedelini abesle iştilgal olarak görmektedir.

2.8.2.2.1. Mezhebe Yönelik Soru

Biraz önce ifade edildiği üzere cedelle gerçeği ortaya çıkarabilmek için soru soran kişinin (sâil) bir mezheb ve görüşe sahip olması gerekmektedir.⁴⁸⁰ Dolayısıyla mezhepten yapılan soru cedelde dikkate alınmaktadır.⁴⁸¹ Buna göre mezhebin sorulması, mezhebin heliyyeti/var olup olmadığının sorulması, başka bir deyişle mezhebin sorulması, cevap verenin tartışmalı meselenin hükmü hakkındaki görüşünün sorulması demektir.⁴⁸² "Sana göre bu meselenin hükmü nedir?" sorusu böyledir. Mezhebin sorulması iki şekilde olmaktadır. A. Belli bir mesele hakkında muallil/cevap verenin mezhebinin olup olmadığının sorulması. Soru soranın cevap verene, usûlcülerin istihsân konusunda ihtilâf ettiklerini, bu konuda mezhep/görüşünün ne olduğunu sorması bu türdendir. B. Mesele hakkında birkaç görüş olduğunu ve onlardan hangisini benimsediğinin sorulmasıdır.⁴⁸³ Bu ikinci soru, cevap verenin veya tabi olduğu mezhep imamının mesele hakkında iki veya daha fazla görüşü söz konusu olduğunda gerçekleşmektedir. Şâfiî bir muallile, Şâfiî mezhebinde "hıyâru'r-ru'ye" hakkında iki görüş olduğunu, kendisinin bunlardan

477 Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehâl*, s. 510-512; İbn Sübkî, *Cem'ü'l-cenâmi'*, s. 55; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 247-248.

478 Bkz. Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 80, 81.

479 Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 35.

480 Gazzâlî, *el-Müntehâl*, s. 360; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, 167.

481 Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 31.

482 İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 306, 307.

483 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 34.

hangisini benimsediğinin sorulması bu türdendir. Mezhebe yönelik soru bazen hükümden yapılmakta ve hükmün bilgisini içermektedir. “Nebîz helal midir haram mıdır?” sorusunda olduğu gibi. Bazen de hükmü bilme yönteminden (tarîk) sorulur. Buna bağlı olarak ya isim sorulur; “Nebîz içki diye adlandırılıyor mu? Ya hükmün bağlı olduğu vasıftan sorulur; “kılda ruh var mıdır?” veya illet sorulur; “İçkinin haram oluşunun illeti nedir?” veyahut haber/nass sorulur, “Mekke barışla mı zorla mı feth edildi?” sorularında olduğu gibi.⁴⁸⁴

2.8.2.2.2. Delile Yönelik Soru

Delilin sorulması; soru soranın, tercih ettiği görüşü neye dayanarak tercih ettiğini cevap verene sorması demektir. “Belirlediğin şeyin, meselenin hükmü olduğunu gösteren delilin nedir?” sorusunda olduğu gibi. Böyle bir soru doğru olup kale alınmakta ve cevap veren cevaplamak zorundadır.⁴⁸⁵ Çünkü delilsiz bir sav geçersizdir. Delillere yöneltilebilir itirazlar, ileride görüleceği üzere delil türlerine göre değişmektedir. Delile, şu iki yöntemden herhangi biriyle soru yöneltilebilir:

a. Delile yöneltilebilir soru, “Vitrin vâcip olduğuna dair delilin nedir?” sorusunda olduğu gibi doğrudan delile yöneltilebildiği gibi dolaylı olarak da yöneltilebilir. Söz gelimi, Mekke evlerinin satışının hükmü, “Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke’yi barışla mı zorla mı fethetti” şeklinde sorulabilir.

b. Delil, *mütarrit olmamak*/bulunduğu her meselede hükmün bulunmadığı ile eleştirildiği gibi *mütâlebe*, *itiraz* ve *mü’âraza* gibi itiraz yöntemleri ile de eleştirilmektedir.⁴⁸⁶ Delillere yapılan itirazları ele aldığımızda bunları detaylıca inceleyeceğiz.

2.8.2.2.3. Delâlet Vechine Yönelik Soru

Cevap verenin gösterdiği delilin soru soranca hükme delâleti açık değilse veya iki ihtimale sahip olup birine göre hükmü gerektirirken diğerine göre gerektirmiyorsa soru soran kişi, “Zikrettiğin delilin hükme delâletinin vechi/açısı nedir?” diye sorabilir.⁴⁸⁷ Delilin delâlet vechinden yapılan sorunun doğruluğu

484 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 35.

485 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 36; Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 31.

486 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 135; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 40, 41. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 77.

487 Ebû Ya’lâ, *el-‘Udde*, V, 1471; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 39; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 307.

tartışmalıdır. Doğru değildir diyenlere göre bu aşamada soru soranın vazifesi suâl/men‘ değil nakz/delili çürütmektir.⁴⁸⁸ Bu nevi soru doğruysa yukarıda açıklandığı üzere soru soranın, bir defadan fazla soru sorma hakkının olup olmadığı da tartışmalıdır ama cevap verenin birden fazla delil öne süremeyeceği tartışmasızdır; çünkü cevap veren, ileri sürdüğü delilin tartışmalı hükmü kanıtladığını ve deliline güvendiğini iddia ettiği için onunla yetinmediğinde ona güvenmediği anlamına gelmektedir.⁴⁸⁹ Fakat insanların bilgi seviyeleri ve anlama kabiliyetleri aynı düzeyde olmadığı bir gerçektir. Bu nedenle cevap veren, şer‘î bir delil ile savını delillendirdiğinde ve getirilen delilin hükme delâlet vechi soru soranca anlaşılıyorsa veya ona karşı şüphesi varsa soru soran, anlayana kadar sorabilir.⁴⁹⁰ Birden fazla soru yönelttiğinde önce delil isteme (*men‘/mütâlebe*), sonra delili boşa çıkarma (*nakz*), daha sonra da zıddını ispatlayıp karşı koyma (*mü‘âraza*) şeklinde olmalıdır.⁴⁹¹ Böyle bir hiyerarşinin, ilerinde değineceğimiz üzere diğer kâdîhlar arasında da gözetilmesi gerekmektedir.

Getirilen delil, *nass*, *zâhir* ve *âmm* olup hükme delâleti açıksa delâlet vechi sorulmaz;⁴⁹² çünkü münâzarada olabildiğine vakti tasarruflu kullanmak esastır. Bunu şöyle bir örnekle açıklamamız mümkündür: Hâkimin verdiği hükmün, hakikatinde var olan hükmü değiştirip değiştirmediği doktrinde tartışmalıdır. Söz gelimi, gâsıp gasp ettiği malın kendisine ait olduğunu kanıtlamak için yalancı şahitler gösterdiğinde ve hâkim de lehte hüküm verdiğinde bu hüküm çoğunluğa göre gasbı haramlıktan mubahlığa çıkarmazken Hanfilere göre çıkarır. Hanefî biri, çoğunluğun görüşünde olan birine mesele hakkında delilini sorduğunda o da, “*Aranızda mallarınızı haksız sebeplerle yemeyin, insanların mallarından bir kısmını bile bile günah ile yemek için o malları hâkimlere sarkıtmayın (dava konusu yapmayın)*”⁴⁹³ âyetiyle delil getirdiğinde ve hanefî sâil bu âyetin söz konusu hükme nasıl delâlet ettiğini anlamadığında delâlet cihetini sorabilir. Cevap veren de “Yüce Allah’ın hâkimlerin kararıyla insanların mallarını haksızca zimmete geçirmeyi, ‘batılla

488 Tûfî, *‘Alemler’-cezel*, s. 32.

489 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 41; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 510-512.

490 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 41.

491 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 41.

492 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 37, 38; Tûfî, *‘Alemler’-cezel*, s. 31, İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 376.

493 Bakara 2/188.

yemek' olarak nitelediğini ve bunun da hâkimin hükmünün batılı batıldan çıkarmadığını gösterdiğini” diyerek hükme nasıl delâlet ettiğini açıklar. Fakat cevap veren, “ *Ben sadece bir beşerim. Sizler bana yargılanmak üzere geliyorsunuz. Belki biriniz, delilini getirmekte diğerinden daha becerikli olabilir. Ben de dinlediğime göre o kimsenin lehinde hüküm veririm. Kimin lehine kardeşinin hakkını alıp hüküm vermişsem, ona cehennemden bir parça ayırmış olurum*”⁴⁹⁴ hadisi delil yaptığında ise hükme delâleti açık olduğu için vechi sorulmaz.⁴⁹⁵

2.8.2.2.4. Delilin Nakzına Yönelik Soru

Bazen soru, delili çürütmek amacıyla sorulmaktadır. “Getirdiğin delil doğru mudur değil midir?” sorusu bu türdendir. Daha önce belirttiğimiz gibi çürütme amacıyla yöneltilen soru delilin türüne göre değişmektedir.⁴⁹⁶ Kısaca delil soruşturulmak istendiğinde önce getirilen delilin iddiayı kanıtlamak için yeterli olup olmadığı sorulur. Daha sonra da *istifsâr* -delilde mücmel bir ifade varsa-*men* ‘mutâlebe, nakz,⁴⁹⁷ mu ‘âraza, kalb, ilzâm/deliliyle sonucunun birbirinden kopuk olduklarını gerektiren bir ifadeyle hasmın sözünü reddetmek ve *el-kavl bi’l-mûceb* gibi itirazlardan biri ile delilin yeterli olmadığı kanıtlanır.⁴⁹⁸ Bu itirazlar da az önce belirttiğimiz gibi belli bir hiyerarşi içinde yapılmaktadırlar.⁴⁹⁹

2.8.2.2. Soru Hiyerarşisi

Yöneltildikleri sava göre ortaya çıkan ilk dört soru türünün zikredilen hiyerarşi içinde sorulmaları gerekli olup olmadığı tartışmalıdır. Bazı bilginlere göre bu sıralamanın gözetilmesi gerekmektedir. Bunlara göre mezhep/görüş sorulmadan delil, delil sorulmadan da açık değilse vechi sorulmaz. Delilin vechi sorulmadan da ne delil ne de vechi çürütülmez.⁵⁰⁰ Ayrıca cevap verenin delilini sormadan soran kişi, kendince onun mezhebine dair bir delil tasarlayıp vechini soramaz. Çünkü hasmı,

494 Buhârî, “Şehadât” 2680, “Hıyel” 6967; Müslim, “Akdiyye” 3, 4.

495 Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 31. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 82, 83.

496 Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 83-95.

497Bâcî, nakz yerinde itiraz kavramını, Cüveynî *dekalbı* kullanmıştır. Bununla, üçüncü itirazın sadece nakz ile değil diğer bazı kâvâdihlerle da olabileceğini göstermişlerdir. İleride değineceğimiz üzere delile farklı kâdihlerle itiraz yapılabildiği için bu ifadeler daha doğrudur. Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 135; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 40.

498 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 135.

499Bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 41.

500 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 135; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 40; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 303-306.

tasarladığı delilin kendince muteber olmadığını ve başka delile itimat ettiğini öne sürebilir. Buna göre cedelî tartışmada “şebîhî nakz” ve “takdirî mu‘âraza” – ileride açıklamaları verilecektir- dikkate alınmamaktadır. Böylece bu hususta cedel, kesin sonuca varmak için munâzaradan daha fazla işi ciddiye almıştır.

Cüveynî'nin ifade ettiğine göre cedel bilginlerinin cumhuru böyle bir sıralamayı gözetmeyi zorunlu görmemektedir. Onlara göre soran kişi, cevap verenin mezhebini biliyorsa ve onun, mezhebinin var olan delilini aşmayacağına kanaat getiriyorsa baştan mezhebin dayandığı delilin delâlet vechini sorabildiği gibi, delâlet cihetine de itiraz edebilir.⁵⁰¹ Kanaatimizce bu görüş daha isabetlidir.

Yukarıda açıkladığımız üzere anılan dört sorudan ilk ikisi eleştirmek ve çürütmek için değil mezhep/ ve delili öğrenmek amacıyla sorulmaktadırlar. Aksi takdirde tartışma noktaları yayılır ve kontrolden çıkar.⁵⁰² Buna karşılık son iki soru ise eleştirmek ve çürütmek için yönetilmektedir.

3. Sorunun Sıhhat Şartları

Cedel sanatında sorunun doğru (müvecceh) olup cevaplanmayı hakedebilmesi için yukarıda aktardığımız sorunun bileşenlerinde herhangi bir düzensizliğin olmaması; yani gerekli olan şartları taşımalarıyla eş orantılıdır.⁵⁰³ Her bir bileşenin taşınması gereken şartları aşağıda verip böylece cedelî sorunun diğer üç bileşeni ve şartlarını da irdelemiş olacağız.

Sâil/soranın şartı; Sorusunun kendisine dönük faydasının olmasıdır. Başka bir deyiş ile sorusunu ya istifade etmek ya da bir hakikatin ortaya çıkması için sorması gerekmektedir. İnat veya cevap vereni alaya alma niyetini taşıyorsa ya da sorduğu meselenin hükmü kendiliğinden açıksa dikkate alınmaz. Buna göre “âlem/evren mevcut mudur?” gibi sofistik sorular dikkate alınmazlar. Çünkü-şairin dediği gibi- “Gündüz delile ihtiyaç duyuyorsa zihinlerdeki hiçbir şey doğru olmaz”. Ancak soran

⁵⁰¹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 136.

⁵⁰² Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 135, 136.

⁵⁰³ Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 354; Râzî, *el-Kâşif*, s. 70.

kişi, bildiği halde sorusuyla cevap verene savını ikrar ettirip başka soruyu sorma imkânını bulma amacını güdüyorsa sorabilir.⁵⁰⁴

Mes'ûl/cevap verenin şartı; Yöneltilen soruları anlama ve cevaplama yeteneğine sahip olmasıdır. Âmilik, çocukluk veya tahsil düzeyinin düşüklüğü gibi aslî arızalar gereği ya da delilik ve bunaklık gibi arızî nedenlerden dolayı algı sorununu yaşayanlara yöneltilen sorular dikkate alınmamaktadır.⁵⁰⁵

Mes'ûlu bih/soru formlarının şartı; Kendisiyle istifhâm edilen suâlin anlaşılıyor olmasıdır. Soruda açıklama gerektirecek kadar bir belirsizlik varsa mes'ûl, sükût edip cevap vermeme hakkına sahip olduğu gibi suâlin fâsit olduğuna dikkati çekme, belirsiz kavramın açıklamasını isteyip cevap verme veya sâlin maksadını biliyorsa açıklamasını istemeden cevap verme hakkını da hâizdir.⁵⁰⁶

Mes'ûlu 'anh/soruşturulan savın şartları da şunlardır: a. Sâilin kabul ettiği bir konu olması gerekir. Sâilin inkâr ettiği bir şeyi sorması dikkate alınmaz. b. Bilinebilir kabilden olması gerekmektedir. Yıldızların sayısı, dağların ağırlığı, meleklerin bastığı yerler ve ahiretle ilgili gaybî şeylere dair sorular geçersiz olup dikkate alınmazlar. c. Cevap verenin uzmanlık alanıyla alakalı ve ilmi seviyesine göre olması. Şayet uzmanlık alanı fıkıh olan bir bilgine kimya sorusu yöneltiliyorsa ya da fıkıh usulüne yeni başlamış birine kavâdihla ilgili soruluyorsa dikkate alınmaz. Buna bağlı olarak şüphe edenin şüphe nedeni sorulmaz.⁵⁰⁷

Aktarılan bu şartlara göre soran kişi, ya istifade etmek veya bir şeyi ifade etmek için sorusunu yönletmişse; cevap veren, sorulan soruya muhatap olmaya ehilse; soru açık olup ondan maksat anlaşılıyorsa ve sorulan hükmün öncüllerinden çıkarsaması mümkünse cedel doktrinine göre bu şartları taşıyan soru doğrudur ve cevaplanmayı hak etmektedir. Cevaplamadığı takdirde cevap veren, münkati'/yenilmiş sayılır ve cedel sona ermiş olur. Ayrıca soru, bazen doğruluğu ve geçersizliği açıklamadan hasımların savunduğu iki farklı hükmü ve illeti eşitlemekle;

504 Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 355, 356; Râzî, *el-Kâşif*, s. 70; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 33.

505 Râzî, *el-Kâşif*, s. 70; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 33.

506 İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 429, 430; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 356-358; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 33, 34.

507 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 137; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 358, 359, 61, 62; Râzî, *el-Kâşif*, s. 70; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 34.

yani “Hükümlerden biri doğruysa diğeri de doğrudur, biri geçersizse diğeri de geçersizdir” demekle de geçersiz olup düşer (iskât).⁵⁰⁸

2.8.3. Cevap

Mezhap, delil, delâlet ve delili çürütme cihetinden yapılan soruların her birine özel cevap türleri geliştirilmiştir. Bu dört tür sorunun cevap şekillerini açıklamadan önce cevabın keyfiyetini, kısımlarını, suâle mutâbık/uyumlu olma meselesini, buna bağlı olarak “farz” ve “binâ” kavramlarını ve geçersiz cevabı açıklamak istiyoruz. Bu açıklamalara geçmeden önce şu hususu açıklamamız yerinde olacaktır: Cevap bazen cedelî/yalnız hasmın müsellemler kabul ettiği öncüllerden yola koyularak veya mugalata yapılarak verilir. Bu cevaptan amaç gerçeği ortaya çıkarmak değil hasmı susutmaktır. Bazen de tahkikî/iddia sahibinin (muallil) doğruluğuna itikat ettiği öncül ve kaideler doğrultusunda cevap vermektedir. Bu cevaptan maksat ise gerçeği ortaya çıkarmaktır. Suâl için de aynı durumlardan söz etmek mümkündür.⁵⁰⁹ Fıkıh ve usûl cedeli, şerî dilil ve fıkıh usulü kaideleri üzerinden icra edilmesi ve gayesinin de gerçeği ortaya çıkarmak olması nedeniyle onun soru ve cevapları çoğunlukla tahkikî olmaktadır. Bunun böyle olduğu ileride aktaracağımız tartışmalardan da görülecektir.

a. Cevap Vermenin Keyfiyeti

Birkaç soru birlikte sorulduğunda hem sıralı (اللف والنشر المرتب) hem de sırasız (اللف والنشر غير المرتب) açıklamayla cevaplandırılabilirler. Nitekim Kur ‘an-ı Kerim’de her iki üslûp da takip edilmiştir. Mesele birçok detayı barındırıyorsa cevap veren kişi, birden fazla soruda olduğu gibi onu önce kısımlara bölüp sonra her bir kısmın cevabını ayrı ayrı verebildiği gibi bir kısmı zikredip cevabını verdikten sonra diğer kısım ve cevaplarına da geçebilir. Birincisi müteahhir/son dönem cedelcilerin, ikincisi de kudemâ/ilk dönem cedelcilerin yöntemidir. Birincisi daha kolay anlaşılırken ikincisi daha kısa ve gerçeği daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Cevapta hüküm gerekçesiyle birlikte açıklandığında hüküm önce,

508 Tûfî, *‘Alemler’-cezel*, s. 34. Ayrıca bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 318.

509 Bkz. Saçaklızâde, *Velediyye* (Abdulvahhab şerhi ile birlikte), Şeriket Sahafiye Osmaniyye, t.y. s. 106-108.

gerekçe sonra zikredilebildiği gibi aksi de yapılabilir. Cevap veren, cevabına güvendiğini ifade etmek için doğru olduğuna dair yemin edebilir.⁵¹⁰

b. Türleri

Fıkıh cedelinde söz konusu edilen cevap, fetvaya konu edilen bir hüküm iken⁵¹¹ usûl cedelindeki cevap kavramlaştırmanın nihaî şeklini belirlemektir. Cevap soru formlarına göre şekillenmektedir.⁵¹² Çünkü her bir soru formuyla farklı bir şey sorulmakta ve cevapları da mânalarına uygun olarak verilmektedir. Biz formları açıklarken her biriyle neden sorulduğunu açıklamıştık. Dolayısıyla her bir edat/forma karşılık nasıl bir cevabın verileceği söz konusu açıklamadan bilinmiştir. Biz burada numune olarak birkaç tanesinin cevaplarına değineceğiz:

Hemzeyle bazen “Allah’ın bu mesele hakkında hükmü var mı yok mu?” sorusunda olduğu gibi hükmün varlığı sorulmaktadır. Bunun cevabı ya “evet” ya da “hayır” şeklinde olacaktır. Bazen de “Bu şey helal midir, haram mıdır?” sorusunda olduğu gibi hükmün türünden sorulur. Bu sorunun cevabı tayin ile olur.

Mâ ile hüküm, delilin hakikati/türü ve delilin delâlet vechi gibi şeylerden sorulur. “İçki içenin hükmü nedir?”, “Bu hükmün delili nedir?”, ve “Hükme delâleti nasıldır?” sorularında olduğu gibi. Cevabı gayri akıllı şeylerden olur.

Men ile akıllılardan sorulur. “Bu sözü kim söylemiş?”, “Bu hadisi kim rivâyet etmiş?” sorularının cevabı “falan kişi” şeklinde olacaktır.

Eyne ile mekândan sorulur. “Tavaf ve sa’y nerede olacaktır?” sorusunun cevabı, “Kâbe’nin etrafında, Safâ ve Merve arasında” olacaktır.⁵¹³

c. Soruya Uygunluğu

Yukarıda belirtildiği gibi cedelî sorunun cevabı ona mutâbık olması, bir başka ifade ile ne lafzında ne de anlamında herhangi bir değişiklik yapılmadan sorunun gerektirdiği şekilde olması esastır. Cevap; fazla, eksik veya üstlenmeden başka birinden aktarmakla veya konu değiştirmekle (‘udûl) verildiği takdirde soruya

⁵¹⁰ Bkz. el- Beğdâdî, *el-Fakîh*, II, 98, 99, 102, 105; Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 81.

⁵¹¹ Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 140.

⁵¹² Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 36.

⁵¹³ Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 36.

mutâbık olmaktan çıkar.⁵¹⁴ Cevabın fazla olmasına “Kaynatılan nebîzi haram sayıyor musun?” sorusuna, “Ben bütün nebiz türlerini haram sayıyorum” demekle cevap verilmesini; eksik olmasına, “Nebîzi haram görüyor musun?” sorusuna “Kaynatılanı haram görüyorum” karşılığının verilmesini; aktarım ile olmasına ise bu soruya “Bazı fıkıhçılar haram saymışlardır” denmesini örnek olarak verebiliriz. Fazlalık bazen mânada/sorulandan daha fazla şeyi cevaba katmakta değil ibâre/ifadede olmaktadır. Meselâ, “Nebîzi haram sayıyor musun?” sorusunun, “Nebizi haram ve mahzûr, içeni de günahkâr görüyorum” şeklinde cevaplanması bu türdendir. Cevap sorudan âmm (fazla) olduğunda İmam Şâfiî’ye göre sorunun cevabı olmaktan çıkmazken Hanefilere göre sorunun cevabı olmaktan çıkıp, yeni bir söz olmaktadır.⁵¹⁵

Aktardığımız bu açıklamalar, cedelî sorunun cevabı dört türlü olabileceğini göstermektedir. a. Cevabın soruya mutâbık olması. Bunun doğruluğu tartışmasızdır. Cedel doktrininde buna delilin iddiayı gerektirip ortaya koyması anlamına gelen Cedel doktrininde buna delilin iddiayı gerektirip ortaya koyması anlamına gelen *التقريب التام* “et-Takribü’t-tâmm” denilir. Bu, delilin ortaya koyduğu sonuç iddianın aynısı veya ona eşit (müsâvî) ya da ondan daha özel (ahass) olduğunda olur.⁵¹⁶ b. Cevabın aktarım yoluyla verilmesi. Bu yolla verilen cevap kabul edilmez ve cevap veren yenik sayılır. c. Cevabın sorudan daha genel/fazla olması. Bu durumda, köpek balığın etinin hükmü sorulduğunda, “Suda yaşayan bütün hayvanların eti helaldir” karşılığında olduğu gibi cevap soranın maksadını karşılıyorsa âmm olmasında sakınca yoktur. Fakat “Zaruret halinde murdar haram mıdır?” sorusuna karşılık, “Murdar haramdır” cevabında olduğu gibi soranın sorusunu cevaplamıyorsa veya onunla ilişkili değilse âmm olması câiz değildir.⁵¹⁷ Cevabın iddiayı gerektirmemesine *التقريب غير التام* “et-Takribü garü’t-tâmm” denilir. Bu da delilin ortaya koyduğu sonuç ile asıl ispatlanmak istenen iddia arasında “tam girişimlilik” veya “eksik girişimlilik” olduğunda söz konusu olmaktadır.⁵¹⁸ d. Cevabın sorudan hâs (eksik) olması. Bu durum farz (الفرض) ve binâ (البناء) kavramlarıyla da ifade edilmektedir. Bu nedenle cevaplara geçmeden önce bu iki kavram üzerinde

514 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 133; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 301, 302; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyat*, s. 501, 502.

515Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 133; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 302; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyat*, s. 502.

⁵¹⁶ Bkz. el-Gelenbevî, İsmail b. Mustafa, *Âdabu’l-bahs ve’l-münâzara* (Haşiyeri içinde), tahk. Halid b. Halil b. İbrahim ez-Zâhidî, Dâru’l-kütübi’lilmiyye, 1.baskı, Beyrut 2012, s. 190.

517 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 138; Tûfî, *‘Alemlü’l-cezel*, s. 37.

⁵¹⁸ Bkz. el-Gelenbevî, *Âdabu’l-bahs ve’l-münâzara*, s. 190.

durmamız yerinde olacaktır. Bu açıklamalardan hâs cevabın değeri de ortaya çıkacaktır.

i) Cevaba Konu Olan Hususu Belirlemek (الفرض)

Farz, Sözlükte koparmak mânasındadır. İstilahta ise cevabın sorudan daha özel olması demektir. Cevap veren kişi, cevabını verdiği detayı meselenin diğer detaylarından ayırdığı için bu ismi almıştır.⁵¹⁹

Farz, fetvada ve delilde olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Söz gelimi, “nikâh her beş kusurla feshedilir mi?” sorusuna cevap olarak, “alaca/abraşlık ve cüzam hastalıkları sebebiyle fesholunur” dendiğinde *fetvada farz*,⁵²⁰“evet her beşiyile fesholunur” dindikten sonra, “çünkü Rasulullah (s.a.v.) evlendiği bir bayanın böğüründe beyazlık/alaca lekesi görmüş ve ‘*ailene kavuş*’ buyurmuştur” rivâyeti aktarıldığında *delilde farz* gerçekleşmiş olur.⁵²¹

Farzın cevazı tartışmalıdır. İbn Fûrek, sorunun cevaba, delilin de medlûle/sonuca mutabık olmasını gerekli gördüğünden ve hâssın da âmma mutabık olamayacağından dolayı ne delilde ne de fetvada *farzı câiz* görmemektedir.⁵²² Buna karşılık Ebû Muhammed el-Cevzî (ö. 656), farzı, fetvada câiz görürken delilde câiz görmemektedir.⁵²³ Cumhura göre her iki durumda da câizdir.⁵²⁴ Ancak tartışılan mesele birçok detayı barındırıyorsa (âmm) onda farz yapılırken şu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir:

1. Soran kişi, böyle bir meselede, daha fazla kuşku duyup öğrenmek istediği hususu sorması uygun düştüğü gibi cevap veren kişinin de soranın kuşku duyduğu

519 Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, 21,

520 Ya da “fasit bey/edim gerçekleşir mi gerçekleşmez mi?” sorusuna karşılık muallil/iddia sahibi, “nehy edildiği için iki dirhemin bir dirheme satılması caiz değildir” cevabını verdiği “fetvada farz”, “bir dirhemin iki dirheme satılması câiz değildir, çünkü Resulullah (s.a.v.) bu edimi yasaklamıştır” derse “delilde farz” tahakkuk etmiş olur. Zira belli olmayan bir bedelle ya da belli olmayan bir vadeyle satışın yapılması da fasit edimin kapsamına girdikleri için, “iki dirheme karşılık bir dirhemin verilmesi” fasit bey’in tek bir suretidir.

521 Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 167, 168; Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, 21, 22, 23.

522 Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 167, 168; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 326; Zekeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 442. Bir diğer görüşe göre delilin tahsis edildiği detay dışındaki detay, aynı hükme bina edilirse farz câiz olur. Aksi takdirde câiz olmaz. İbn Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, (Hâşiyetu'l-'Attar içinde), II, 356-357; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 550-551.

523 Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 141.

524 Bâci; *el-Minhâc*, s. 37.

hususunu belirleyip deliliyle ortaya koyması daha fazla arzulanmaktadır; çünkü meseleyi genel olarak ele aldığında, soranın akıl erdiremediği bir konuda ve/veya anlayamadığı bir perdeden konuşabilir ki bu durumda soranın kuşkulandığı konudaki şüphesi giderilmeyebilir. Fakat farz konusunda yine de cevap veren serbesttir.

2. Soran kişi, böyle bir meselenin belli detayında tartışma yapmayı belirlediğinde cevap veren, tartışmayı başka bir noktaya çekebilir. Ancak cevap veren, meselenin herhangi bir detayında dilediğinde soran kişiyle tartışabileceğini söylemişse soran kişi de onun zorlanacağı bir detayı seçip sormuşsa cevap veren, tartışmayı soranın farz ettiği noktanın dışına taşıdığında yenik sayılacaktır.⁵²⁵

3. Farz/âmm meselenin belli bir hususuna dair konuşup fetvasını ona göre özel verebilmesi ve/veya delilini ona göre özel getirebilmesi için cevap verenin, tartışmanın başından farzda bulunması; yani meselenin belli hususları hakkında konuşacağını belirlemesi gerekmektedir.⁵²⁶ Soran kişi, meselenin genelinden sorduğunda, cevap veren de meselenin tamamını kapsayıcı bir cevap verdikten sonra meselenin bazı detaylarına dair delil getirirse sözünü başladığı gibi tamamlayamadığı için yenik sayılacaktır.⁵²⁷ Şartlarına riayet ederek farz yapmanın câiz olması gerekir. Çünkü muallil/cevap veren kişi, a. Bazen sorulan meselenin bir detayına dair delil bilebilir. Bu durumda meselenin tamamının hükmünü açıklaması teklif edildiğinde ilimsiz fetva vermiş olur ki bu haramdır. Tamamıyla cevap vermediğinde de bildiği detayın hükmünü gizlemiş (ketm) olur ki bu da câiz değildir. Hâlbuki prensip şudur: “Tamamı idrak edilmeyen bir şey tamamıyla terk edilmez.”⁵²⁸ b. Delilini bildiği hususun cevabını verdiğinde soran kişi bundan istifade etmektedir. c. Bazen genel cevaba yöneltilmesi muhtemel zor itirazdan farzla kaçınılabilmektedir. İşte bu avantajlarından dolayı çoğunluk, farza başvurmayı câiz görmüştür.⁵²⁹ Böylece soru âmm, cevap hâss olabilmektedir.

⁵²⁵ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 139.

⁵²⁶ Bâci; *el-Minhâc*, s. 38; Râzî, *el-Kâşif*, s. 71; Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, s. 37.

⁵²⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 139; Bâci; *el-Minhâc*, 38; Râzî, *el-Kâşif*, s. 103, 104; Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, s. 37.

⁵²⁸ Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-Îdâh*, s. 102; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 442.

⁵²⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 168, 179; Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, s. 23, 24; Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî 'alâ Cem 'i'l-cevâmi'*, II, 355; Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ Şerhu'l-Mahallî*, II, 355, 356; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 442.

ii. Cevaba Konu Olmayan Hsusu Belirlemek (البناء)

Binâ, birçok hususu haiz olan meselenin bir hususunu ispat etmek için getirilen delilin, geri kalan hususların hükmüne de delil olacağı ileri sürülür veya ifade edilen hükmün illeti belirlenir ve aynı illetin diğer hususlarda da var olduğu kanıtlanır ve onların hükmünü kıyas ile ispatlaması soru sorana bırakılır. Bir başka deyişle muallil, delilini zikrettiği hususun hükmü için illet belirtip diğer hususların ona kıyas etmesini soru soran kişiden ister.⁵³⁰ Böylece muallil, sözü uzatmayıp diğer hususların hükmünü bulmak için topu sâile atmaktadır. Tanımından anlaşıldığı gibi *binâ* işlemi *farz* işlemi takip etmektedir. Meselâ, her beş kusurla nikâhın feshedilip edilemeyeceği sorulduğunda, yukarıda zikrettiğimiz rivâyet delil gösterilerek “Abraşlık ile nikâh fesh olmaktadır; çünkü abraşlık evlilik amacını gerçekleştirmeye engeldir. Hâlbuki diğer kusurlar da aynı illeti haizdirler.” denilerek cevap verilirse “binâ” olur. Binânın hükmü tartışmalıdır. Âmidî’nin de içinde bulunduğu bazı bilginler, cevabın umûm açısından soruyla uyumlu olmasını vâcip görerek binâyı câiz görmemişlerdir.⁵³¹ Bazıları, sözünü ettiğimiz faydalarının zayi olmaması için “farz” onaylanıp “binâ” kabul edilmediğinde söz konusu onaydan dönmek anlamına geleceğini düşünerek binâyı da câiz görmüşlerdir.⁵³² Diğer bazıları da farz yapıldığında hükmü belirlenen hususun illeti belirlenerek binâ yoluyla diğer detayların hükmünün de belirlenmesini vâcip olduğunu söylemişlerdir.⁵³³ Fakat doğru olan şudur: farz câizdir, binâ ise vâcip değildir. Bu durumda diğer detaylar, cevap veren, onlardan hiç söz etmemiş gibi olur ve belirlenen hüküm onlar için de sabit olmaz.⁵³⁴ Ayrıca cevap, sorunun umumuna dâhil olmayan bir hususa göre verilip daha sonra soruya konu olan mesele buna bina edildiğinde sahih olur, aksi takdirde sahih olmaz.⁵³⁵

530 Tûfî, *‘Alemü’l-cezel*, s. 25.

531 Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 170.

532 Tûfî, *‘Alemü’l-cezel*, s. 25, 26. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 38, 39.

533 Râzî, *el-Kâşif*, s. 71; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-Îdâh*, s. 141.

534 Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-Îdâh*, s. 141; Tûfî, *‘Alemü’l-cezel*, s. 25, 26.

535 Râzî, *el-Kâşif*, s. 71.

d. Geçersiz Cevap

Cevap bazı durumlarda geçersiz (fasit) olup kabul edilmemektedir. Şöyle ki, Soru geçersizse⁵³⁶ veya “Ölülerin kefenini soyanın eli kesilir mi” sorusunun, “kapkaççının eli kesilir” şeklinde cevaplanmasında olduğu gibi cevap soruyu karşılamıyorsa ya da “Zaruret vaktinde içki ve murdar haram mıdır?” sorusuna, “içki ve murdar haramdır” karşılığının verilmesinde olduğu gibi genel bir cevap verilmişse veyahut cevap açıklamaya ihtiyaç duyacak şekilde belirsizse geçersiz olur.⁵³⁷ Ancak daha sonra aktaracağımız üzere cevap, soran kişinin amacını karşıladıktan sonra fazla bir bilgi kapsamışsa bunda bir beis yoktur. Mutlak bir hükümden sorulduğunda, cevap verenin mezhebine uygunsa mutlak cevap verir. Mezhebinde anılan hükme dair farklı detaylar varsa detaylandırmadan mutlak cevaplaması yanlış olur. Ayrıca cevabın geciktirilmeden verilmesi esastır. Şayet geciktirilirse bazılarının sandığı gibi yenilgi sayılmaz.⁵³⁸

e. Soru Türlerine Verilen Cevaplar

Şimdi soruların cevaplarına geçebiliriz.

i.) Mezhep Sorusuna Yönelik Verilen Cevap

Mezhep sorgusu yanıtlanırken takip edilmesi gereken bazı prensipler bulunmaktadır. Bu prensipleri ana hatlarıyla şu şekilde vermemiz mümkündür:

✓ Cevap verenin veya tabi olduğu mezhebin mesele hakkında bir görüşü varsa ona göre cevap vermesi gerekmektedir. Şayet cevap veren kişinin veya tabi olduğu mezhebin mesele hakkında birden fazla görüşü varsa ikisiyle birlikte cevap veremez. Yanı sıra hüküm istinbat etme yöntemi veya akıl yürütme tekniğini öğretme amacı dışında zayıf/amel edilmeyen görüş ile de cevap veremez.⁵³⁹

✓ Sorulan mesele ile ilgi mezhepte detay ve/veya birtakım şartlar bulunuyorsa onların açıklanması gerekmektedir. Söz gelimi, “Kadına dokunmak abdesti bozar mı?” sorusu yöneltildiğinde cevap veren mâlikî veya hanbelîyse “Dokunma şehvetleyse bozar, yoksa bozmadır” detayına değinmesi zorunludur.

536 Suâlin nasıl fasit olacağına yukarıda değinmiştik.

537 Tufî, *'Alemlü'l-cezel*, s. 37.

538 el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 77, 78; Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 508, 509; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 171.

539 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 36.

✓ Belli bir meselenin hükmü sorulmuşsa cevap da ona özel olmalıdır. Daha genel bir cevap verilip tasnife tabi tutulursa kabul edilmez. Fakat cevap veren, sorulan meseleyi cevapladıktan sonra onunla irtibatlı ve soranın bilmesi gerektiği bir mesele varsa hükmünü açıklayabilir. Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.v.), deniz suyuyla abdest almanın hükmü sorulmuş ve buna “*O, suyu temizleyici ve ölüsü de helaldir*”⁵⁴⁰ karşılığını vermiştir. Fakat sorulan soru soran kişiyi alaka etmiyorsa soruyla ilgili onu alaka eden başka konuya dikkati çekebilir. Nitekim Yüce Allah neyi infâk edeceklerini soranlara, infâk edileni değil infak etmeleri gereken yerleri göstererek şöyle buyurmuştur: “*Sana Allah yolunda neyi harcayacaklarını soruyorlar. De ki: ‘Maldan neyi harcasanız o, ana-baba, akraba, yetimler, fakirler ve yolda kalmışlar içindir.*”⁵⁴¹ Yukarıda değinildiği gibi Belâgat ilminde buna “*uslûbü'l-hakîm*” denilmektedir.

✓ Sorulan meselenin cevaplanması gerekmektedir. Şayet başka bir meseleye cevap verilirse literatürde buna حيدة “sapma” denilmekte ve kabul edilmemektedir.

✓ Cevap veren kişi, itirazlar karşısında cevabını değiştirmek zorunda kalmaması için cevap vermeden önce iyi düşünmesi lazımdır.

✓ Cevapta yoruma açık sözcükler kullanılmamalıdır. Bu nedenle Yüce Allah, Peygamber'le hitaplarında “*râ'inâ*” demeyi müminlere yasaklamıştır.⁵⁴² Çünkü bu kelime hem bizi “gözet” hem de “bizim ahmakımız” anlamına gelmektedir.⁵⁴³ Ayrıca günümüz tartışmalarında cevap verenin anlamasında zorluk çekeceği yabancı dil kökenli modern sözcüklerin kullanılmasından da sakınmak gerekmektedir.

✓ Cevap veren kişi, mezhebinden yapılan soruyu direkt delilini zikrederek cevaplayabilir. İshâk b. Raheveyh (ö. 238), İmam Şâfi'ye Mekke evlerinin satılmasının hükmünü sormuş, Şâfi' de “*‘Ukayl bize hiçbir ev bıraktı mı?’*”⁵⁴⁴ rivâyetini aktararak⁵⁴⁵ cevap vermiştir.⁵⁴⁶

540 Ahmed, XIV, 349; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 83.

541 Bakara 2/215.

542 Bakara 2/104.

⁵⁴³ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 358.

544 ‘Ukayl, Ebû Talib'den kendisine miras olarak kalan Mekke'deki evleri satmış ve Hz. Peygamber de buna ses çıkarmamıştır. Buhârî, “Hac”, 1588; Müslim, “Hac”, 80, 439.

545 Râzî, *Menâkibü'l-İmam eş-Şâfi'*, s. 272.

546 Bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 36, 37; Bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, II, 89.

ii) Delâlet Vechine Yönelik Soruya Cevap

✓ Cevap veren kişiye mesele hakkındaki delili sorulduğunda, soranın mezhebini biliyorsa kendi mezhebini delille kanıtlayabildiği gibi hasmın mezhebini de çürütebilir.

✓ Mezhebini bilmiyorsa ve mesele hakkında farklı delillerle temellendirilebilecek farklı mezhepler varsa cevap veren kişi, önce soran kişiye mezhebini sorar, daha sonra anılan iki seçenekten biri ile cevap verecektir.

✓ Cevap veren kişi, sorulan meseleyi olduğu gibi kanıtlayacak delil getirebildiği gibi şartlarına riâyet ederek farz ve binâ yöntemiyle de istidlâlde bulunabilmektedir.⁵⁴⁷

✓ Cedel, zannî meselelerde yapıldığı için kanıt olarak gösterilen delilin, sem'î zannî olması gerekmektedir. Aklî ve kesin olan sem'î delillerle zannî meselelerin kanıtlanması kabul edilmez.

✓ Her iki hasmın görüş birliği ile kabul ettikleri delil türü ile cevap vermek mutlak surette doğrudur ve “men'î” câiz değildir. İhtilâflı delillere gelince, şâfîî birinin hanefî birine karşı “mefhûm” ile istidlâlde bulunmasında olduğu gibi delil, cevap veren tarafından kabul edilip soru soran tarafından kabul edilmiyorsa onunla istidlâlde bulunmak doğrudur. Ancak hanefînin “mefhûm” ile şâfîîye karşı veya şafîînin “mürsel” ile hanefîye karşı istidlâlde bulunması sahih değildir.⁵⁴⁸

iii) Delâlet Vechine Yönelik Soruya Cevap

Delilin hükme delâlet vechi/yönü açık değilse soran kişi vechini sorabilir. Buna karşılık cevap veren kişi, delilin hükme nasıl delâlet ettiğini açıklayarak cevap verecektir. Yukarıda bunun örneğini aktarılmıştır.

V. Delilin Nakzine Yönelik Soruya Cevap

Bu amaçla yapılan itiraz, *mütâlebe*, *nakz*, *mü'âraza* ve başka kâdihlarla olabilmektedir. Bu itiraz yöntemlerinin her biri farklı açılardan delile yöneltilmekte ve her birine farklı şekillerde cevap verilmektedir. Cedel ve usûlün amelî ilişkisinin irdelendiği bölümde bunlara detaylı bir şekilde değinilecektir.

547 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 37.

548 Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 172, 173.

2.8.4. İstidlâl

Cedelin temel prensiplerinden biri istidlâldir. İstidlâl için biri geniş, diğeri de dar olmak üzere iki tanım yapılmaktadır. “İddia edilen hükmün deliliyle ispat edilmesi” veya “müstedilden hükmü deliliyle ispat etmesini talep etmek”⁵⁴⁹ şeklindeki tanım, İstidlâlin geniş tanımı olup *nass*, *icmâ*, *kıyas* ve bunların dışındaki bir delilden yola koyularak bir hükme ulaşma çabasıdır. İleride açıklayacağımız üzere cedel âlimlerinin çoğu istidlâli bu mânada kullanmıştır. Bu meyanda *Kitap*, *Sünnet*, *icmâ*, *kıyasın* çeşitleri, *sahâbi kavli*, *dil*, çeşitli *aklî deliller*, *sebr* ve *taksim*/burhânü’l-hulf-bir kısım hariç diğer kısımları çürütmek veya kısımları birerbirer çürütmekle meseleyi bir bütün olarak çürütmek⁵⁵⁰ ile istidlâlde bulunarak usûl kaidelerini temellendirmişlerdir. İstidlâl, “nass, icmâ ve kıyas dışında şer’î bir hükme delil bulmak için akıl yürütmek” olarak da tanımlanmaktadır. Bu da istidlâlin dar anlamıdır. Usûlde olduğu gibi cedelde de istislâlden dar anlamı kastedilmektedir.⁵⁵¹ İleride istidlâlin kısımlarına, ona yöneltilen itirazlara ve cevaplarına değineceğiz.

2.8.5. İtiraz

Cedelin bir diğeri temel prensibi itirazdır. İtiraz; soru soranın, cevap verenin deliline, sonuç vermektan alıkoyacak itiraz yöntemlerinden biri ile karşı koymasındır.⁵⁵² İleride cedel ve usûlün amelî ilişkisini ele alacağımız bölümde istidlâlin her bir kısmına yöneltilecek itirazları ve bu itirazlardan kurtulma yöntemlerini ele alacağız.

2.8.6. Cedelin Âdâbı

Cedelden arzulanan sonucun elde edilebilmesi için mutlaka bazı ahlakî ilke ve belli usûl çerçevesinde yürütülmesi gerekmektedir. Herhangi bir usûl ve ahlakî ilkeye kayıtlı kalınmadan yapılan cedel, tartışma taraflarına yarar getirmediği gibi bilimsel anlamda da herhangi bir sonuca ulaştırmaz. Yüce Allah, “*Onlarla en güzel yöntemle tartış.*”⁵⁵³ buyurarak cedelin ahlakî ilkeler doğrultusunda icra edilmesini

549 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 38.

550 Bkz. Gazzâlî, *Şifâü’l-ğalî*, s. 450, 451, 454.

551 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 38.

552 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 38.

553 Nahl 16/125.

emretmiştir. “Şayet seninle tartışsalar, de ki, Allah yaptıklarınızı daha iyi bilir.”⁵⁵⁴ âyetiyle de güzel bir edep öğretmiş ve inat ederek tartışana cevap vermemeyi öğütlemiştir.⁵⁵⁵ Bu nedenle iyi cedeli problem edinen usûl ve fıkıh cedeli literatüründe karşılıklı saygı, sevgi ve güven esâsına dayalı olarak yürüyebilmesi ve dolayısıyla olumlu sonuç verebilmesi için cedel, çok önemli bir takım ahlakî ilkelere bağlanılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla cedelin amacına ve ahlakî ilkelerine ilk değinen İmam Şâfiî’dir. O bir şiirinde söz konusu ilkeleri şu şekilde tespit etmiştir:

“Eğer fazilet ve ilim sahibiyse * önceki ve sonrakilerin yaptığı
ihtilâfa dair,

Sükunetle, münâzara yaptığınla tartış * halim olarak, inat ve kibir
yapma

Sana fayda verir minnetsiz (hasmın) istifade ettiği * derin nükteler ve
engin (meseleler)

Sakin dik kafalıktan, riyâ yapandan * gâlip geldim diye,
böbürlenenden

Kuşkusuz kötülük böyle birinin içinde * ilişkiyi kesmek ve arkayı
dönmekle duruyordur hep.”⁵⁵⁶

Başka bir ifadesinde İmam Şâfiî, en güzel cedeli, “mânaları parlayan/açık, sözcükleri sağlam ve dinleyenlerin kalbini hoşnut eden tartışma” olarak betimlemektedir.⁵⁵⁷ İbn Hazm da eserlerinde cedelin âdâbına dair birçok önemli ilke belirlemiştir.⁵⁵⁸

Cüveynî, cedelin arzulan sonuca ulaştırması ve gerçeği ortaya çıkarmaya vesile olabilmesi için tartışan tarafların uyması gerektiği çok sayıda önemli ilkeyi, gerekçeleriyle birlikte tespit etmiş ve bu ilkeler ondan sonra olduğu gibi kabul edilmiştir.⁵⁵⁹ Onun açıklamaları doğrultusunda gereçeğe

554 Hac 22/68.

555 Emîr Bâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, IV, 170.

556 Râzî, *Menâkibü'l-İmam eş-Şâfiî*, s. 361.

557 el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 72.

558 İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm*, IV, 325- 348.

559 Cüveynî’ini değindiği ilkeleri şu şekilde özetlememiz mümkündür: Cedele, Allah’a hamd ve Hz. Peygamber’e salât ve selâm ile başlanmalı, tartışmacıların amacı, Allah’a yaklaşmak ve rızasını

ulaşmayı hedefleyen usûl ve fıkıh cedelinde uyulması gereken ahlakî ilkeleri dört kısma ayırıp inceleyebiliriz:

1. Cedel yapanın şahsıyla ilgili ilkelerdir; bu ilkeler şunlardır: a. Cedelden gerçeği ortaya çıkarmayı ve onunla Allah'a yakınlaşmayı kastetmelidir. b. Tevazü etmelidir. Buna bağlı olarak cedeli, ilmî bir problemi çözmeye dair bir istişareden ibaret görmelidir. c. Gerçek ortaya çıkınca onu kabul etmeye hazırlıklı ve bu bağlamda esnek bir düşünceye sahip olmalıdır. d. Cedel yapğı şahısların seviyesini bellemeli ve herkesle seviyesine göre cedel yapmalı ve hitapda bulunmalıdır. e. Hak ve gerçeğe ilgili olan konularda hasmına tolerans göstermeyip yapılan yanlışlıkları, kırıcı olmayacak şekilde göstermedir. f. Konuyu toparlayabilmek ve hilelere başvurmasını engellemek için hasmın sözünü dikkatlice dinlemeli ve iyi anlamaya çalışmalıdır. g. Konuyla ilgili ön yargılarını bırakmalıdır. Zira İbn Hübeyre'nin (ö. 560) dediği gibi mezhep âlimleri arasında yapılan cedel, ilmî meseleleri tekrarlamayı amaç edinmekte ve ders suretinde icra edilmektedir. Sevgi ve saygıdan uzak, delile dönme ve gerçeği algılama amacı gütmeyen birbiriyle çekişen iki kişinin bir araya gelip tartışması ise âlimlerin yerdiği bid'î bir cedeldir.⁵⁶⁰

2. Cedel yapanların arasındaki ilişkiye dair ilkelerdir; cedel yapanların ilmî bir tartıma yapabilmeleri için aralarındaki ilişki şu temel prensiplere dayanmalıdır: a. Cedel yapanların birbirine saygı göstermesi ve birbirini hor görmemelidirler. b. Karşılıklı fikir alışverişinde bulunmayı ve yardımlaşarak gerçeği ortaya çıkarmayı arzulamalıdır. c. Cedel ile fikirler tartışıldığı için her iki tarafın özgür bir düşünce ve ifadeye sahip olması gerekmektedir. d. Hasmın seviyesine göre konuşulmalıdır. e. İstemi dışında vukubulan hatalarından dolayı hasım

kazanmak olmalıdır. Tartışma sırasında taraflar birbirine karşı asık suratlı değil güler yüzlü, sempatik tavırlı olmalıdırlar. Taraflar, gerçeği ortaya çıkarmak ve yanlışlığı ortadan kaldırmayı amaç edinmeli, gösterişten, tahrik etmekten, elleri oynatmaktan ve ihtiyaçtan fazla ses tonlarını yükseltmekten uzak durmalıdırlar. Tartışmanın verimini olumsuz yönde etkileyeceği için, cedelde hiddet ve öfkeden kaçınılmalı, her kim olursa olsun hasım küçümsenmemeli, her hasım layık olduğu konuma yerleştirilmelidir. Mezhebini savunmaktan çok cesaretini toparlamakla meşgul olacağından, korkunun hâkim olduğu meclislerde tartışmamalıdır. Amacı gerçeği ortaya çıkarmak olmayan ve inadından vazgeçmeyenle tartışılmamalıdır. Tartışmada denklige dikkat edilmeli ve taraflar birbirine anlayış göstermeli, birbirinin sözünü dinlemeli ve biri sözünü bitirmeden diğeri müdahale etmemelidir. Taraflar, kapalı ve çok anlamlı ifadeler kullanmaktan kaçınmalı, söyleyecekleri sözler açık ve net olmakla beraber ne çok uzun olmalı, ne de çok kısa tutulmalıdır. Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 641-653. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 47-60; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 518-524.

⁵⁶⁰ Bkz. İbnü'Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 366.

eleştirilmemelidir. Aksi takdir cedel tahkik ve mâna eksenli olmaktan çıkıp ifade eksenli olmaya dönüşür. f. Tartışan tarafların, hasmının sözünde meydana gelen çelişki ve turtızlıklara dikkat çekmesi gerekmektedir. Aksi takdir cedel gereğe ulaşma amacından sapmış olur. g. Söz alan kişi, sözünü bitirinceye kadar dinlenmeli ve sözünü bitirmesi beklenmelidir. h. Tartışanların, birbirinini mezhebiyle ilgili yaptıkları aktarımlarda obşektif olmaları gerekmektedir.

3. Cedelin konusuyla ilgili ilkelerdir; bunlar, 1. Tartışılan konunun tartışanlarca bilinmesi, 2. Tartışılan konunun problemlili noktayı teşkil etmesi; yani tarafların konu hakkında farklı görüş açılmasına sahip olmaları, 3. Konunun sorunsalı dikkallice belirlenmeli, bir başka ifadeyle tartışma mahallinin belirlenmesi gibi ilkelerdir.

4. Kullanılan üslûpla ilgili ilkelerdir; üslûpla ilgili ahlakî ilkeleri, (i) İhtiyaç duyulan sözcükleri kullanmak ve konulara değinmek, (ii) en güçlü kanıtlara başvurmak, (iii) her ağza ve gönle geleni konuşmamak için söylenecekleri iyi bellemek, (iv) kırıncı ve alaycı olmayan ifadelerle başvurmak, (v) sağlıklı ve mantıkî yöntemleri takip etmek. Bu da kat'î ve racih kanıtları sunmak, nakil ve rivâyetlerin doğru olduğuna dikkat etmekle olur. (vi) Hile ve demagoji yapmaktan sakınmak olarak belirleyebiliriz.⁵⁶¹ Nitekim cedelde kullanılacak üslûpla ilgi belirlen لا أسلم “kabul etmiyorum” gibi kavramlar esnek olup iyi bir üslûbu yakalamak içindir.⁵⁶²

⁵⁶¹ Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, ; Bâcî, *el-Minhâc*, 10; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, 14; el-Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rifê*, s. 365; Fulûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyin*, s. 312-321.

⁵⁶² Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 516, 517; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, 15.

Cedelicilerin başvurdukları bazı hileler de bulunmaktadır. Onları şöyle özetleyebiliriz:

Cedelde, hasmı alt etmek için birçok hile yapılmaktadır. Usûl cedelini yazan bilginler bu tür hilelere de dikkati çekmişlerdir. Zira bu tür hileler, cedeli amacından saptırmakta ve verimli olmaktan çıkarmaktadır. Hilelere başvurulduğu anda münâzara bitirilecek ve onlara başvuran yenik sayılacaktır. Bu hilelerin bir kaçını özetle zikretmek gerekirse: hasmın anlamaması için kapalı ve çok anlamlı ifadelerin kullanılması, hazır bulunanlara kendisinin üstünlüğünü ve derinliğini, hasmının da sözde anlayışının kıt olduğunu ve sözden anlamadığını göstermek amacıyla; öyle demedim, bahsettiğinizi kastetmedim, ne dediğimi anlamadın gibi lafları kullanmak cedelicilerin hilelerindedir. Ayrıca konuyla alakası olmayan tatlı sözler sarf etmek, hasmın güçlü delilleri karşısında acziyetini bertaraf etmek veya söylediklerinin kale alınmayacak laflar olduğunu sezdirmek için, sağa sola dönüp bakması, başkalarıyla konuşması, bu minvalde konuşmalarının faydasız olduğunu söylemesi, bir konuyu bitirmeden başka konuya geçmesi, hasmın sözünü bölmesi, kast etmediği ihtimalleri ortaya atıp çürütmeye kalkışması yapılan hilelerden bir kaçındır.⁵⁶² Bu hileleri, “soru soranı soru sormaktan başka bir konuya çekmek, soruyu bölmek ve özdeyişlere başvurmak” gibi üç başlık altında özetlemek mümkündür.⁵⁶² Ancak bazı hileler meşrudur; örneğin, cevap veren kişi, sorulan bir sorunun cevabını

Âdâbu'l-bahs, değişik münasebetlerle dile getirilen şu küllî kaidelerle ifade edilebilir ve bu küllî kaidelerin altı onlarla doldurulabilir:

1. صحة الدليل تستلزم صحة النتيجة “Delilin sahih olması hükmün sahih olmasını gerektirir.”
2. لا يجوز إثبات الشيء بنفسه “Bir şey kendisiyle ispat edilemez.”
3. ما بني على الباطل فهو باطل “Batıl/geçersiz bir delile dayandırılan hüküm geçersizdir.”
4. لا يجوز بناء الدليل من مقدمتين متناقضتين “Birbiriyle çelişen öncüllerden delilin oluşturulması câiz değildir.”
5. جعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه يعد مصادرة “Sonuç/hükmün delilin bir öncülü kılınması müsâdere/kısır döngü olup câiz değildir.”
6. جواز الشيء لا يعني وقوعه “Bir şeyin câiz olması vaki olduğu demek değildir.”
7. ما استلزم رفع الواقع فهو غير واقع “Vâki olan bir hükümün kalkmasını gerektiren hüküm vâki değildir.”
8. استعمال الألفاظ المبهمة تلبيس “Anlaşılmayan (mübhem) sözcüklerin kullanılması gereçeği örtmektir.”
9. الألفاظ المشتركة لا تستعمل إلا عند بيان المراد منها “Müşterek (çok anlamlı) sözcükler ancak açıklanmak için kullanılırlar.”
10. المنع بعد التسليم غير مقبول “Kabulden sonra engelleme kabul edilmez.”
11. الاصل في الكلام الحقيقة “Kelamda asl olan hakikattir.”
12. التأسيس أولى من التأكيد “Kavramları yeni bir mânaya yormak (te'sîs), var olan anlamı onlarla tekrarlamaktan (te'kîd) daha iyidir.”
13. العلم يسند إلى أهله “İlim, ehline bırakılır.”
14. يجب قبول الحق أيا كان مصدره “Kaynağı ne olursa olsun gereçeğin kabul edilmesi gerekir.”
15. الحق لا يعرف بالرجال “Gereçek adamlarla tanınmaz.”
16. لا ينسب لساكت قول، ولكن السكوت عند الحاجة للبيان بيان “Sükût edene söz nispet edilmez, fakat beyâna ihitiyaç olduğunda yapılan sükût beyândır.”
17. كل دعوى بلا برهان فهي باطلة “Kanıtlanmayan davalar geçersizdir.”

hatırlamadığında, cevabını hatırlayınca kadar onu unutmuş gibi yapıp, cevabını hatırladığında vermesi bundandır. Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 657-665; Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 445.

18. لا مانع من توارد الأدلة “(Aynı davayı) birçok delille kanıtlamanın herhangi bir engeli yoktur.”

19. يجب المساواة في الحكم بين الشيء ولازمه “Bir şeyle lazımının hükümde eşit olmaları gerekir.”

20. الإقرار بالشيء إقرار بتوابعه “Bir şeyin ikrâr edilmesi, kendisine bağlı olan şeylerin de ikrâr edilmesi demektir.”

21. تغيير العبارات لا ينتج تبديل الحقائق “İfadelerin değiştirilmesi hakikatlerin değiştiğini sonuç vermez.”

22. الإنكار لا يقابل بالإنكار “İnkâra inkâr ile karşılık verilmez (kanıtla karşı koymak gerekir).”

2.8.7. Tartışmanın Nihayet Bulması (الانقطاع)

İnkîât, münâzırın sözünü başladığı gibi delillendirip sonlandırmaktan aciz kalması demektir.⁵⁶³ Buna göre cedel, cevap verenle soru soran kişi kendi savlarını savunabildikleri sürece devam edecektir. Daha önce ifade edildiği gibi cedel, delil çürütme (*nakz*) ve karşı koyma (*mü‘âraza*) yöntemleriyle icra edildiğinde soru soran kişi (*sâil*) ile iddia sahibinin (*muallil-müstedil*) yerleri değişir ve böylece biri diğerinin yerini alır ve görevini yürütür.⁵⁶⁴ Tartışan taraflardan biri kendi savını savunmaktan aciz kaldığında cedel sona erer ve savını sürdüremeyen taraf münkati‘ (yenik) sayılır. İnkîât her iki taraf için de söz konusudur. Nacak sâil, tartışmak için değil gerçeği öğrenmek için sormuşsa konu seçiştirmekle yenik sayılmaz.⁵⁶⁵

Yenilgi nedenleri, cevap veren kişiye özgü olanlar, soru soran kişiye özgü olanlar ve ikisi arasında ortak olanlar olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Cevap veren kişinin cedelden kopup yenildiğini gösteren nedenler beş tanedir. Bunlar, 1. Mezhebini açıklamaktan, 2. Delilini açıklamaktan, 3. Delâlet biçimini (vech) desteklemekten,⁵⁶⁶ 4. Mü‘ârazaya karşılık vermekten aciz kaldığında ve 5. Mezhebini inkâr ettiğinde yenilmiş sayılır.

Soru soran kişi/sâil ise beş şeyden biri ile yenik duruma düşer. Bunlar; 1. Sorusunu açıklamaktan, 2. Delil istemekten (mütâlebe), 3. Delilin hükme nasıl

⁵⁶³ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 483.

⁵⁶⁴ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-edille*, II, 228.

⁵⁶⁵ Bkz. Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 513, 514; Râzî, *el-Kâşif*, s. 135, 136.

⁵⁶⁶ İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, IV, 379.

delâlet ettiğini sormaktan, 4. Karşı koymaktan (mü‘araza), 5. Hasımın deliller arasında tercih yapmasını engellemekten aciz kalmakla yenik duruma düşecektir.⁵⁶⁷

İkisi arasında ortak olan durumlar ise; (i) özürsüz şaşkın bir şekilde susmak, (ii) konuyla alakası olmayan ifadeler, şiir, hikâye vb. şeylerle oyalanmak, (iii) anlaşılmayan ifadeler kullanmak ve kullanılan ifadelerin yerli yersiz kullanılması, (iv) kızmak, (v) ayağa kalkıp oturmak, (vi) nass ve icmâ ile sabit olan bir hükmü inkâr etmek, (vii) konuyu dağıtıp başka alanlara çekmek (intikâl), (viii) hasmına akıl almaz suçlamalarda bulunmak gibi durumlardır.⁵⁶⁸ Ayrıca mükâbere/ilmî bir meseleyi gerçeği ortaya çıkarmak için değil, bir fırsat bulup hasma üstün gelmeyi kast etmek, savıyla çelişmek, demagoji ve laf kalabalığını yapmak (muşâğabe), yersiz soru sormak, teslim; bir anlık hasımın tezini doğru kabul edip asıl konudan başka bir konuya geçmek ve ağzını bozmaya başlamak da inkita sebebidir.⁵⁶⁹

2.8.8. Tartışmanın Yön Yeğıştirmesi (الانتقال)

İntikal, hasımlardan birinin savunmakta olduğu tez veya anti tezini tamamlamadan başka bir konuya veya bir delili tamamlamadan başka bir delile geçmesi demektir; örneğin, soru soran kişinin, “içki zimmî için mal sayılır mı?” sorusuna karşı cevap veren, “evet, onun için maldır” cevabını verdiğinde soru soran dönüp “malın tanımı nedir?” sorusunu sorduğunda, bununla birinci sorusundan dönmüş olur. Bu durumda evap veren kişi malı tanımlamaya başladığında o da intikal etmiş olur.⁵⁷⁰ İntikâl kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri övülmüş intikal olup inkitâ sayılmazken diğeri yerilmiş intikal olup inkitâ sayılmaktadır.⁵⁷¹

Övülen intikalı şöyle özetleyebiliriz:

a. Hasımdan savıyla ilgili olan bir konuyu tashih etmesi istenir, o da söz konusu konuyu tashih etmek için asıl savına dönüp gözden geçirerek tashih eder.

567 Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, V, 1535, 1536; el-Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed, *et-Temhîd fi usûli’l-fikh*, thk. Müfid b. Ahmed, Muahmmmed b. Alî, Merkezü’l-bahsi’l-ilmî ve ihyâü’t-türâsi’l-islâmî, 1.baskı, 1985, IV, 250.

568 İbn Akîl, *el-Cedel fi’l-usûl*, s. 201, 202, 203; el-Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 250, 251.

569 Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 498-502; İbnü’Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 378-385.

570 İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 316, 496. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 111-113.

571 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 669.

Bununla cedelin başından savunulan savdan vaz geçilmediği için inkitâ sayılmamaktadır.

b. Hz. İbrahim'in Nemrut ile olan kıyasında olduğu gibi hasmın demagoji yaparak asıl mecrasından saptırdığı bir konudan, demagojiye mahal bırakmayan daha açık bir delil üzerinden cedel yapmaya yönelmesidir. Burada sâilin, mugalata yapmasının önüne geçmek için konu değiştirilmiştir. Bu sebeple anılan intikal, övülen intikaldan sayılmamaktadır.⁵⁷²

c. Desteklenen görüşte bir ilavenin yapılmasına yol açacak şekilde cevapta bir ilavede bulunmaktır. Bununla da asıl savunulan görüşten dönülmeyip temellendirildiği için intikal sayılmamaktadır.

d. İlet ve delilin bazı şartlarına ilavenin yapılmasıdır. Cedelde meşhur olan görüşe göre böyle bir ilave intikal ve inkitâ sayılırken İbn Süreyc'e göre intikal sayılmamaktadır.

Yerilmiş intikal ise münâzırın, (i) yöneltmek istediği bir itirazı tamamlamadan başka bir itiraza geçmesi, (ii) başladığı bir cevabı tamamlamadan başka bir cevaba geçmesi, (iii) savını temellendirmek için gösterdiği ve sâilin de anlayabildiği delili tam açıklamadan onu desteklemeyen başka bir delile geçmesi, (iv) üstlendiği görüşü (ilzâm) temellendirmeden başka bir görüşü üstlenmesi, (v) kıyasını dayandırdığı illeti tam açıklamadan başka bir illete dayanması, (vi) hasmın savını teslim ettikten sonra men' etmeye geçmesi ve (vii) yapmak istediği bir tercihi vuzuha kavuşturmadan farklı bir tercih nevine yönelmesi, yenilme sebebi sayılan intikallerdir.⁵⁷³

⁵⁷² Bkz. Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 516-518.

⁵⁷³ Detaylar için bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 669-678; İbn Akil, *el-Vâdih*, I, 317, 318.

3. USUL-CEDEL İLİŞKİSİNİ DOĞURAN BAŞLICA AMİLLER VE BU İLİŞKİNİN TEZAHÜRLEİ

İbn Emîru Hâc, Teftâzânî'den esinlenerek⁵⁷⁴ cedelin, şer'î olsun olmasın, istenilen herhangi bir görüşü korumaya veya yıkmaya ulaştırıran bir ilim olduğunu, fıkha ve diğer disiplinlere göre aynı konumda olduğunu ve dolayısıyla fıkıhla özel bir ilişki içinde olmadığını iddia etmektedir. Ona göre fıkıhçılar, fikhî problemlerini cedel ilminde geniş bir şekilde ele alıp fikhın derinliklerini onun yöntemleriyle işledikleri için cedelin fıkıh ile özel bir irtibatının olduğu sanılmıştır. Oysa gerçekte aralarında böyle bir özel ilişki söz konusu değildir.⁵⁷⁵

İbn Emîru Hâc'ın bu iddiasını genel olarak doğru gözükmemektedir. Zira daha önce de belirtildiği gibi cedel, tüm ilimlerle ilişki içinde olup hepsine uygulanabilmektedir. Fakat usûl ve fıkıh cedelinin, aklî değil şer'î delil ve fıkıh usulüne ait kaideleri konu edinip onların hüccet ve işleme koyma açısına yapılan itirazları, fıkıh usulünün kaideleri doğrultusunda def etme yöntemini göstermesi ve gayesinin de gerçeği ortaya çıkarmak olması nedeniyle fıkıh ve usülle sıkı bir ilişki içindedir. Ancak anılan cedel, birer aklî tiraz olan kavâdihî da konu etme noktasında diğer ilimlerle aynı konuma gelmektedir. Ancak bazen disiplinlerin konuları arasında girişkenliğin söz konusu olacağı bilinen bir gerçektir. Bu durumdaki disiplinlerin konularını farklılaştırıp her bir disipline özgü olacak hale getiren şeyin, konunun tarifinde maksut olan *hayisyyet* kaydı olduğu da bilinmektedir. Nitekim daha önce de açıklandığı üzere *kelime* birçok alet ilminin hatta tüm edebî ilimlerin konusu olmaktadır. Onları birbirinden ayıran ise *nahvin irab ve binâ*, *sarfın iştikâk* ve *i'lâl*, *mantığın mechûl-i tasavvurî*/tanımlanan ve *mechûl-i tasdikî*/netice-sonuca ulaştırması gibi farklı açılardan (haysiyyet) kelimededen bahsetmeleridir. Bu nedenle geçmişlerin, *تمايز العلوم بتمايز الموضوعات* "İlimlerin birbirinden ayrışması, ele aldıkları konuların ayrışması itibariyledir"⁵⁷⁶ şeklindeki özlü ifadesine "ve konuların tanımında kastedilen haysiyet kaydı ile" ifadesini eklemek gerekir. Bu cümleden olmak üzere cedelî soru ve kâdihlarla tüm disiplinlerin problemlerini savunmak ve/veya çürütmek mümkündür. Fakat onlar, her disipline farklı açıdan konu olmakta;

574 Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 35.

575 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 26. Ayrıca bkz. Sacaklızâde, *Tertîbu'l-'ulûm*, s. 142.

576 Râzî, *Şerhu'ş-Şemsîyye*, I, 48.

madde ve problematik olarak disiplinlere göre farklı şekillerde ve farklı amaçlarla uygulanmaktadır; örneğin biraz önce açıklandığı üzere usûl cedelinin madde ve problematiği usûl-i fıkıh; yani fıkıhın kaide ve ilkeleri olup amacı da doğru ve yanlış delil ve kaideleri birbirinden ayırmak ve/veya onlar arasında tercihte bulunmaktır. Diğer disiplinlerde de aynı soru ve kâdıhlar, farklı maddelerle harmanlanıp farklı suret ve formatta ve ayrı gâyelerle icra edilmektedir. Böylece cedelî sorulara farklı disiplinlerin farklı meselelerine dair değişik betimleme ve analizler yapılmakta, çeşitli problem ve çözüm önerileri sunulmaktadır. Mezkûr faydalarından yararlanmak için kavâdih eskiden beri fıkıh usulü literatüründe de detaylı bir şekilde incelenmiştir. Onları konu edinmekle fıkıh usulünün fıkıhla ilişkisi kesilmediği gibi öna özgü olan cedel yönteminin de onları konu edinmesi fıkıh ve usûl ile olan sıkı ilişkisini kesmemektedir. Mamafih usucüler kâdıhları tamamen ana kaynaklardan istinbat etmişlerdir. Dolayısıyla onların her birisinin dinî referansı mevcuttur. Bu sebeple İbnü'l-Hümâm, fikhî kıyaslara yöneltilecek cedelî itirazların, usûl ile birlikte meydana geldiklerini söylemektedir.⁵⁷⁷ Ayrıca bir hanefî usûl âlimi olan Âmidî'nin geliştirdiği cedel yönteminin, tüm ilimlere uygulanabildiğine yukarıda değinmiştik. Fıkıh ve usûl ile özel bir ilişkisi olmayan bu yöntemi Ebu'l-Berkât en-Nesefî (ö. 710) başta olmak üzere daha çok Hanefî fıkıh ve usulcüler sahiplenerek eserlerini ona göre kaleme almışlardır. Diğer ekollerin bilginleri ise hada çok erken dönemden beri var olup, İmam Şâfiî tarafından kuramsal çerçevesi çizilen ve Kaffâl eş-Şâfiî'nin sınırlarını belirleyip bir disiplin haline getirdiği fıkıh ve usûle özgü cedel yöntemine göre eserlerini kaleme almışlardır. İbn Emîru Hâc da bir Hanefî usulcü olarak yukarıdaki ifadeleriyle daha sonra kanıtlarına yer vereceğimiz üzere Âmidî'nin yöntemine göre yazılmış cedeli kast etmekte ve onunla fıkıh ve fıkıh usulü arasında özel bir ilişkinin olmadığını kast etmektedir. Kaffâl eş-Şâfiî'nin kurduğu ve Kâdı et-Tayyib, Şîrâzî, Bâcî, Cüveynî, İbn Akîl, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi birçok âlimin eser verdiği cedel ise sıkı sıkıya fıkıh ve fıkıh usulü ile bir ilişki içindedir. Ayrıca cedelin İslâmî kaynaklarda tüm kural ve yöntemleriyle yer alıp erken dönemden itibaren fıkıh problemlerinde icra edilmesi, tarihî kökleri itibarıyla usûl ve cedel arasında birçok açıdan ilişki ihdas etmiş ve bu ilişkinin meydana gelmesinde birçok faktör rol oynadığı gibi birçok tezahürleri de bulunmaktadır. Bu ilişki ileride değineceğimiz üzere kavramsal, temellendirme ve diyalektik üslûbu kullanma gibi

⁵⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 68.

nazarî boyutlarda olduğu gibi, pratikte de aralarında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Biraz önce isimlerini andığımız bilginler, bu ilişkileri keşf edip fıkıh ve usule özgü bir cedel yöntemini meydana getirmişlerdir. Biz burada anılan iki disiplin arasında bulunan ilişkiyi doğuran başlıca amilleri ve bu ilişkinin tezahür ettiği noktaları tespit etmek istiyoruz.

3.1. Usûl-Cedel İlişisini Doğuran Amiller

Usûl ve cedel ilişkisini doğuran ve usulcülerini cedel yazmaya sevk eden başlıca amilleri şu şekilde tespit etmemiz mümkündür:

3.1.1. Ana Kaynaklardaki Cedeli Disiplin Haline Getirmek

Yukarıda da ifade edildiği gibi cedel İslâmî nasslarda tüm argümanlarıyla yer almakta olup erken dönemden beri Müslüman vasatta çeşitli münasebetlerle tartışmalarda kullanılmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim, "*Kardeşleri Nûh onlara şöyle demişti: İnkârdan sakınmayacaksınız? Bakınız ben, size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Bunun için sizden bir karşılık beklemiyorum. Benim ecrimi vermek yalnız âlemlerin rabbine aittir. Artık Allah'a isyandan sakının ve bana itaat edin.*" Şöyle cevap verdiler: seni toplumun en aşağı kesiminin izlediğini göre göre sana iman eder miyiz! Nûh dedi ki: Onların vaktiyle ne yaptıklarını bilmem..."⁵⁷⁸ âyeti gibi birçok âyette cedeli kullanmış ve ayrıca en güzel şekilde icra edilmesini de emr etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), çocuğu zenci doğan ve bunu garipseyen adama cedelî üslûpla gerçeği kavratmış hadise gibi birçok hadisede kullanmış ve pratik yaparak Ashâb'a öğretmiştir. Sahâbe de hukukî incelemeler başta olmak üzere birçok alanda cedele başvurup kuralına uygun şekilde kullanmışlardır. Şemseddin İbn Muleffeh, "Gerçeği ortaya çıkarmak için yapılan cedel emredilmiştir. Kur'an onun (yöntemini) göstermiş, Sahâbe ve selef de uygulamıştır"⁵⁷⁹ ifadesiyle, Şâtibî de, "Sahâbe, munâzara yapmış, birbirinin deliline itirazda bulunmuş ve şer'î kaynaklara kayıtlı kalıyorlardı"⁵⁸⁰ sözüyle bu gerçeklere işaret etmişlerdir. Fıkıhçılar, ana kaynaklarda yoğun bir şekilde yer alan

578 Şu'arâ 26/105-112.

579 Şemseddin, Muhammed b. Muleffeh, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sadehân, Mektebetü'l-abikân, 1.baskı, 1999, III, 1411.

580 Şâtibî, *el-İ'tisâm*, II, 653.

ve ilk neslin değişik münasebelerle kullandığı cedelin sınırlarını belirleyip fıkha özgü olacak şekilde yazmış ve sonraki nesillerin istifadesine sunmuştur.⁵⁸¹

3.1.2. İstinbat Yöntemlerini Savunmak

Müctehidler, şer‘î delillerle istidlâlde bulunurken bir takım kurallar manzumesini takip etmişlerdir. Müctehidler, bu kurallarla deliller arasında tercihte bulunmuş, doğru ve yanlış delilleri birbirinden ayırıp kendilerine özgü istinbat yöntemini belirlemişlerdir. Bunu yaparken farklı meşreplerce tenkit edilmiş ve istidlâl yöntemlerine şüphe düşürülmüştür. Her mezhepten bilginler, mezhep yöntemine yöneltilen bu eleştirileri yanıtlamak, istidlâl metodolojisine yöneltilen itirazları defetmek, mezhep imamların delillerden hüküm üretirken hangi perspektiften yola koyulduklarını ve delillerde tasarruf biçimlerini göstermek,⁵⁸² bunların yanısıra mezhebi savunma tekniğini geliştirmek amacıyla, kendi ekolüne uygun bir cedel yöntemini belirleyip yazmışlardır.

3.1.3. İctihadın Önünü Açmak

İbn Akîl, cedelin zihni bileyip sağlıklı düşünmeye yol açtığını şöyle açıklamaktadır:

Akıl gözden daha uzun süre uykuda kalabilmekte ve bu yüzden kılıçtan daha fazla bilenmeye ihtiyaç duymaktadır. Ufak bir itme veya bir kelime gözü uykudan uyandırırken akıl ise tez ve antitezler ile yoğun bir şekilde egzersiz yapmak ve bu yolla doğru düşünmenin önüne geçen engelleri kaldırmakla ancak uyanabilmektedir. Bu şekilde aklın uyanması ise zihni bileyen, akli keskinleştiren ve duyguları harekete geçiren cedel ile olabilmektedir. Akıl, ancak bu nitelikleri kazandığında mânalara nüfuz edebilir ve sözün inceliklerini ortaya çıkarabilir.⁵⁸³

Bu sebeple nasslarda derinleşmek ve onlarda var olan hukukî inceliklere nüfuz edebilmek, hukukçünün ictihadî düşüncelerini diyalektik süzgeçinden geçirmesiyle doğrusal bir ilişki içindedir. Nitekim Abdullah b. Mu‘taz, “Araştırma ve tartışma ile ilmin nükteleri ortaya çıkartılacaktır.”⁵⁸⁴ ve Saçaklızâde de “Bu ilme (münâzara) dair sermayesi olmayan ilmî problemleri anlayamaz.”⁵⁸⁵ diyerek bu

581 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 9.

582 Bkz. Cüveynî, *el-Kafiye*, s. 148.

583 Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 520, 521. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 8-10.

584 Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 8.

585 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, s. 141.

hakikatı vurgulamışlardır. Hukukçünün fikirleri arasında icra ettiği diyelektik, onun özgün ve özgür düşünceleri ortaya atıp mezhep ve meşrep taassubunun baskısı altında kalmamasına vesile olmuş ve objektif bir şekilde ictihadının sonuçlarını ortaya koymasını sağlamıştır. Nitekim ilk dönem usûlcüleri başta olmak üzere gerek diyalog şeklinde gerekse direkt vurgularla hem mezhep içinde var olan aykırı düşünceleri hem de başka mezheplerin muhalif fikirlerini, bir ilmî disiplin içinde tenkit etmiş ve böylece taklitçi anlayışı reddetmişlerdir. Bu usûlî anlayış ve özgürlükçü perspektif neticesinde usûle ait cedel ortaya çıkmış ve ehemmiyetinden dolayı daha sonraları müstakil bir bilim haline gelmiştir.

3.1.4. Görüşleri Güçlü Delillerle Kanıtlamak

Usûlcüler, ortaya attıkları fikirlere dair güçlü kanıtları ortaya çıkarmak, kanıtlanan şeyle kanıtlar arasında bağ kurup tercih edilebilir fırsatını çoğaltmak ve çeşitlendirmek suretiyle kanıtlama yoluna gitmişlerdir. Bu düşünce doğrultusundan dolayı usulcüler, kitaplarının ya hatimesinde ya da içinde cedeli inceleyerek adâb ve kurallarını belirlemekle beraber soru ve itirazlarının kronolojik sıralamasına dair önemli bilgilere de yer vermişlerdir. Çünkü bu sistemle çalışılması durumunda bilgi elde etmede kolaylık sağlayacağı gibi, fikirlerin münâzıra kabul ettirilmesi sonucunda kontrolünün de uzun süreli olmasına imkân sağlamaktadır. Bu öneminden dolayı usûlcüler cedeli el atıp onun sınır ve kurallarını belirleyen eserler kaleme almışlardır.

3.1.5. Tartışma Kurallarını Belirlemek

Cedelin, sağlıklı akıl yürütme tekniğini göstermesi, doğru temellendirmeyi yanlışından ayırt etmeye vesile olması, onun en değerli ve yararlı ilimler arasında yer almasına sebep olmuştur. Öneminden dolayı hocalar, onunla derslerini öğrencilerine takrir etmiş, değişik mezhep mensupları arasında ilmî tartışmalarda icra edilmiştir. Yoğun bir şekilde icra edilen cedelde, tartışanların konumunun tashih edilmesi ve düzene sokulması zorunluluk arzetymekte idi. Aksi takdirde, kanıtın gösterilmesi ve doğru yöntemin belirlenmesi mümkün olmadığı gibi, neyin doğru-neyin yanlış, neyin düz-neyin eğri olduğu da fark edilemezdi.⁵⁸⁶

586 Bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 8.

Mezhep mensupları arasında cereyan eden bu ilmî tartışmaların, verimli olabilmeleri ve istenilen sonuçlara gidebilmeleri için bir takım kurallara bağlanması gerekmektedir. Çünkü tartışma alanında tartışanlar serbesttir ama her tartışma biçimi doğru değildir. Konunun dağıtıldığı, hilelerin başını alıp gittiği ve tartışanların arasını açıcı bir tartışma tasvip edilemez. Bu nedenle usûlcüler, soru soranla cevap verenin nasıl hareket etmesi gerektiğini, söz sırasının ne zaman karşı tarafa geçeceğini, soru soranın *nakz* ve *mü'âraza* yöntemleriyle itirazda bulunduğu, cevap verenin konumuna, cevap veren de soru soranın konumuna geçtiğinde rollerinin neler olacağını belirten kuralları koymak amacıyla cedel yazmışlardır.⁵⁸⁷ Böylece cedel yöntemi tartışma ve delil getirmede riâyet edilmesi gereken fiziksel, psikolojik, maddî ve mânevî yönü olan ve iddialı bir tartışma usulünü belirleyen âdâb ve kuralları bildirerek tartışanların tartışma alanının dışına çıkmasını önlemekte, sözün mecrasında kalmasını sağlamakta ve böylece hedefin sapmasının önüne geçmektedir.⁵⁸⁸ Cedelin bu yararlarını, usulcülerini cedel yazmaya sevkeden nedenler arasında zikredebiliriz.

3.1.6. Meselelerin Tarihî Arka Planını Ortaya Çıkarmak

Usulcü, usûl kaidelerini koyarken, ortaya attığı bazı kaidelere tüketici görüşüyle ulaşmakta, bazılarının da tarihî kökleri bulunmaktadır. Nitekim İmam Şâfiî'nin tartışmaya açtığı, *haber-i vâhidin değeri*, *âmmın tahsisi* gibi birçok meselenin tarihî kökleri bulunmaktadır. Yine nasslarda vârid olan *salât*, *savm* ve *iman* gibi kavramların lugavî mânalarında mı kaldıkları, yoksa şeriatta yeni bir mâna mı kazandıkları (nakl) yönündeki tartışmanın da tarihî kökleri bulunmaktadır.⁵⁸⁹ İmam Şâfiî başta olmak üzere ilk dönem usulcüler, tarihî kökleri bulunan meseleleri, sahiplerine nispet etmeden ve onlara vurgu yapmadan tartışmaya açıp kendi perspektifinden onlara dair gerçeği ortaya koymaya çalışıyorlardı. Böyle davranmalarının nedeni ise düşüncelerinin şahıslarla kayıtlı kalmayıp evrensel bir hüviyet kazanmasını düşündükleridir. Ayrıca bu, usulcülerin temel prensiplerinden biri olan söyleyeni değil, söyleneni dikkate alıp tarihî köklerine değinmeden diyalektik üslûbu içerisinde etraflıca tartışmanın bir tezahürü olarak da görülebilir.

⁵⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 475, 476.

⁵⁸⁸ Bkz. Sübkî, *el-İbhâc*, III, 137.

⁵⁸⁹ Bkz. Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 10; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ*, I, 172, 173, 183.

Usulcüler, fıkıh usulünde tartışılan meselelerin tarihi köklerini deşifre edip, gerçekleri açıkça ve tatmin edici bir şekilde ortaya koyabilmek için de usûl cedelini yazmışlardır.

3.2. Usûl- Cedel İlişkinin Tezahürleri

İki disiplin arasındaki ilişkinin tezahür ettiği noktaları aşağıdaki gibi tespit etmemiz mümkündür:

3.2.1. Fıkıh Usulüyle Birlikte Ortaya Çıkması

Usûle dair cedel, fıkıh usulü ile birlikte vucüt bulmuştur.⁵⁹⁰ Nitekim İmam Şâfiî, mezheplerin tedvin edilmeye başlandığı bir zamanda yetişmiştir. İmam Şâfiî, değişik itikâdî ve metodolojik eğilimlere sahip bilginler arasında özellikle Medine fıkıh ekolü ile Irak fıkıh ekolü bilginleri arasında şiddetli bir cedelin yaşandığını ve yaşanan ihtilâfin müctehidlerin arasını gereğinden fazla açtığını gördü. O, kıyas, haber-i vâhid, Medine ahalisinin tatbikatı (amel'ü ehl-i'l-Medîne) ile istidlâlde bulunma; haber-i vâhidle âmmin tahsîs edilmesi ve onunla Kitab'a ziyâde/ilavenin yapılması meselesi, muhtelif ve çelişik gibi görünen delillerin arasını bulma (cem) sorunu gibi bir dizi konularda cidâl ve tartışmanın yaşandığını; ayrıca ehl-i re'yin, ehl-i hadisi düşünce ve anlayış kıtlığı ile, ehl-i hadisin de ehl-i re'yi dinde zan peşinden gitmek, sünnete muhalefet etmekle itham ettiklerini gördü.⁵⁹¹ Bu ihtilâfları zabt edecek, çatışma sebebi olmalarını önleyecek metodolojik bir yönteme ihtiyaç duyulduğu açık idi. İmam Şâfiî, fıkıh usulünü *er-Risâle* adlı eserinde kaleme alarak, nassları anlama ve yorumlama yöntemini bir disiplin haline getirmiştir. Kitabında çok önemli metodolojik prensipleri belirlediği gibi haber-i vâhidin hüccet değerini ispatlamış, te'âruz/deliller arası çatışmayı giderecek kâideleri de tespit etmiştir. Fıkıh ilmini, küllî ve ilmî kâidelerle ifade edip onu normatif bir bilim dalı haline getirerek ehl-i hadise, ehl-i re'yle nasıl münâzara edebileceklerinin yöntemini öğretmiştir.⁵⁹² Bu da mezhepler arası dengeyi sağlayarak cidal sahasındaki tek taraflı hegemonyayı kırmış ve böylece her kesimin fikirleri saygı görmeye başlamıştır. Nitekim İmam

590 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 68.

591 Hudarî Bey, *Tarihu't-teşri'l-İslâmî*, s. 95, 134; el-Kattân, *Tarihu't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 293; Abdurrazzak, *et-Temhîd*, s. 409, 410.

592 Bkz. İbn 'Abdilber, *el-İntikâ*, s. 76.

Muhammed, “Eğer hadis ehli bir gün konuşmuşlarsa Şâfiî’nin diliyle konuşurlar.”⁵⁹³ sözüyle, Ahmed b. Hanbel de “Ehl-i re’y ehl-i hadisi alaya alıyordu. Ta ki İmam Şâfiî onlara (munzâra yöntemini) öğretti ve ehl-i re’y’i susturacak delil (hüccet) yöntemini kurdu.”⁵⁹⁴ İfadesiyle bu hakikati dile getirmektedir: Bundan dolayı İmam Şâfiî’ye ناصر السنة “sünnetin destekleyicisi” ismi verilmiştir.⁵⁹⁵ Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem, “Cedeli Şâfiî insanlara öğretmiştir”⁵⁹⁶ diyerek aynı gerçeğe işaret etmiştir. İmam Muhammed de, “Şayet bize muhalefet edip muhalefitini bize karşı ispatlayan biri olursa o Şâfiî’dir”, sebebi sorulunca “güzel anlatımı, soru ve cevaba dair sağlam bir (bilgiye) sahip olması ve hasmını dinlemesinden dolayıdır.”⁵⁹⁷ demekle Şâfiî’nin cedel ve adâbına dair derin bir bilgiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar Kaffâl eş-Şâfi, fıkıh ve usûl cedelinin kurucusu olarak gösterilse de bu ifadelerden anlaşıldığı üzere onun gerçekte kurucusu İmam Şâfiî’dir. İmam Şâfiî’den sonra cedel, usûl ve fıkıh eserlerinde varlığını koruyarak zamanımıza kadar geldiği gibi *er-Risâle*’yle birlikte onu destekleyen ve eleştiren eserlerin yazılmasıyla usûle dair cedel büyük bir aşama kat etmiştir. Bu aynı zamanda fıkıh usulünü araştırma ve inceleme biçimini de etkilemiş ve yukarıda değindiğimiz farklı metodların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim fukahâ usulünü ilk olarak etraflıca kaleme alan Ahmed b. Alî ec-Cessâs (ö. 370), *el-Fusûl mine’l-usûl* eserlerinde muhalif fikirlere vurgu yaparak cedel sanatını kullandığı gibi, Bâkılânî de mütekellimîn usulünü çok geniş bir şekilde irdelediği *e’t-Takrîb ve’l-irşâd* eserinde, usulün her meselesine yönelik hasımdan gelebilecek soruları, “tebr” ve “taksim” metoduyla sonuna kadar araştırmış ve ona hiçbir itiraz hakkı bırakmayacak şekilde cevaplamıştır.⁵⁹⁸ Cedelin duraklama asrı olarak kabul edilen hicrî yedinci asırdan önce yazılan fıkıh usulü literatürünün tamamına yakınında cedel yöntemi yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu meyanda söz konusu literatürde usûl kaidesi, önce müellifin şahsî görüşü veya tabi olduğu ekollün genel kabulü doğrultusunda tespit edilmektedir. Daha sonra muhaliflerin görüşleri tartışılır ve itirazları, daha önce açıkladığımız ilk dönem (kudemâ) veya son dönem

⁵⁹³ Bkz. İbn Kesîr, *Tabakâtü’ş-Şâfiyîn*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Muhammed Zeynehim, Mektebetü’s-sakâfeti’d-diniyye, 1993, s. 19.

⁵⁹⁴ Abdurrazzak, *et-Temhîd*, s. 420.

⁵⁹⁵ Şâfiî, *er-Risâle* (tahkik edenin mukaddimesi), s. 5, 6

⁵⁹⁶ Zehebî, *Tarihu’l-İslâm*, V, 146; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, X, 48.

⁵⁹⁷ Bkz. İbn ‘Abdilber, *el-İntikâ*, s. 89.

⁵⁹⁸ Bkz. Gazzâlî, *Şifâü’l-ğalil*, s. 295, 383.

(müteahirin) cedel bilginlerinin yöntemleriyle def edilir. Böylece kaide ve kavramlar sağlam bir yapıya kavuşurken cedel de aynı vakit kavramsallaştırmanın ve usulî düşünceyi dile getirmenin formulasyonunu sağlamaktadır. Bu sebeple Gazzâlî ve Ebû Muhammed el-Cevzî cedeli fıkıh usulünün iki sac ayağından biri görürken,⁵⁹⁹ Tufî de onu hâs/özel bir usulü'l-fıkh olarak görmektedir.⁶⁰⁰ Bu konuyu ileride, “Yöntemsel boyut” başlığı altında daha genişçe ele alacağız.

3.2.2. Usûlle Aynı Kaynakları Kullanması

Fıkıh ve usûl cedeli, fıkıh usulünün kaideleri temellendirmek için kullandığı delillerin aynısını kullanıp ortaya koymak istediği tez ve/veya anti tezleri ortaya koymaktadır. Nitekim daha önce çoğu usulcünün, bilgi elde etmenin aslî kaynakları olarak *beş duyu organı, akıl, Kitap, Sünnet, icmâ, dil ve ibret/mefhûm*un kısımları, kıyas, istidlâl ve istikrâyı belirlediklerini⁶⁰¹ ve cedelin de aynı kaynakları kullandığını hatta bu kaynakları derinlemesine bilmeyen birinin cedele başvurma imkânının olmayacağını ifade etmiştik. Ayrıca fıkıh usulü gibi usûl cedeli de sem‘î delilleri konu edinip onları itirazlardan arındırarak hukukî bir argüman olarak ortaya koymaktadır.

3.2.3. Usûlün Alt Dalı Olması

Hilâf ve nazar gibi cedel de fıkıh usulünün alt dalı ve bir şubesi sayılmaktadır.⁶⁰² Bu da cedelin fıkıh usulünün bir cüzü (parçası) olarak görüldüğü anlamına gelmektedir. Nitekim Ebû muahammed el-Cevzî, “fıkıh usulünün iki yönlü olduğunu ve bu yönlerden biri delillerin ortaya konulması, öteki yönü ise bu delilleri her türlü şaibe, kâdih (itiraz) ve te‘âruz (çatışma)dan arındırıp (tahrîr) onlardan sağlıklı ve tutarlı bir şekilde istidlâlde bulunmayı sağlama olduğunu” söylemiş ve bu ikinci yönü cedel olarak adlandırmıştır.⁶⁰³ Buna göre cedel, usûl-i fıkhın genel kabul gören tanımındaki *وكيفية الاستدلال بها* “bu yollarla istidlâlde bulunmanın keyfiyeti; yani delillerden sağlıklı ve doğru hükümler çıkarma keyfiyeti” kısmına karşılık gelmektedir; çünkü fıkıh usulü, şer‘î hükümlerin aslî kaynağı olan *Kitap, Sünnet,*

⁵⁹⁹ Bkz. Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 308-310; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 101.

⁶⁰⁰ Bkz. Tûfî, *Alemu'l-cezel*, s. 4.

⁶⁰¹ Bkz. Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-edille*, I, 22.

⁶⁰² Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 555, 556.

⁶⁰³ Ebu Muahamed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 101.

icmâ ve bunların sıhhat ve sübut şartlarını, sonra da delâlet şekillerini araştırmaktadır.⁶⁰⁴ Bu da fıkıh usulünde konuların gerek sunumunda gerekse delillendirmesinde münâzaradaki muhatab (münâzır)ın dikkate alındığını ve usûl eserlerinin üslûbu münâzara anlayışı üzerine kurulduğunu, deliller nâzırı (usûlcü) tatmin, münâzırını da ikna veya ilzam etme üzere işlendiğini göstermektedir. Bu, usûl bilginlerinin öne sürdükleri görüşlerin, kendilerini tatmin, muhataplarını da ikna edecek sağlamlıkta olmasına özen gösterdiklerini anımsatmaktadır. Bu nedenle fıkıh usulünün ilk eseri olan *er-Risâle* başta olmak üzere tüm usûl eserlerinde usûl bilginleri, görüşlerini sağlam delillerle ispat etmeye özen gösterdikleri gibi muhataplarını da ikna etme kaygısını gütmüşlerdir. Adeta işrâkî felsefecilerde olduğu gibi usûl bilginleri iç aydınlanmayla muhataplarından gelebilecek itirazları görmüş ve onları savacak kanıtlara yer vermişlerdir.

Usulcünün, düşüncesine yöneltebilecek suâl (soru) ve itirazları önceden kestirip önüne geçmesi ve görüşlerini sağlam delillerle kanıtlayabilmesi için cedeli hem bilmesi hem de düşüncelerini onunla sentezleyerek kullanması zorunludur. Çünkü usûl nortmatif bir ilim iken cedel onun aksine kazuistik (meselecî) bir disiplin olup onunla her ihtimale varılabilmekte ve sualler son nokatasına kadar araştırılabilmektedir. Dolayısıyla onunla varılan sonuç, her türlü şaibeden arındırıldığı için tatmin ve iknaedici olabilmektedir. Bu nedenle cedel ilmi usûlün temellendirilmesinde kullanılmış ve bu meyanda önemli bir rol oynamıştır.

Usulcüler, spesifik bir disiplin olan fıkıh usulünün problemlerini kanıtlamaya çalışırken kesin ve doğru öncüllerle doğru düşünceyi fasitten ayırt edebilmek için “mantığ”ı; sahîh suâller ileri sürebilmek ve cevapları takrir edebilmek için de “cedel” ilmini bilmeyi önemsemişlerdir. Onlara göre bu iki disiplini sağlam bir şekilde bilmeyenin fikir ve düşüncelerine güvenilemeyeceğini, aksine hatasının doğrusundan daha fazla olacağını söylemektedirler.⁶⁰⁵

Usulcüler, nâzırın yalnız kendi ictihad ve görüşüne ikna olmasını yeterli görmedikleri için kanıt ve delillerinin münâzırını da ikna veya ilzam etmesini önemsemişlerdir. Bu nedenle muhataplara görüşlerini ispatlayabilmek için cedel

604 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 6.

605 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 10; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 99; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 360.

ilmini bilmeyi gerekli görmüş ve cedeli kullanarak güçlü ve inandırıcı düşünceler ortaya atmışlardır. Bütün usulcüler gibi İmam Gazzâlî de *el-Manhûl*⁶⁰⁶ ve diğer eserlerinde cedeli önemsemiş ve usûlî kanıtların hem nâzıra hem de münâzıra hitap edecek sağlamlıkta olması gerektiğini vurgulamış ve özellikle illeti fesada uğratabilecek olan “kavâdih” üzerinde en ince detayına kadar durmuştur.⁶⁰⁷ Ancak son usûl eseri olan *el-Mustasfâ*’da bu yöndeki düşüncesi değişmiş olup nâzırın kendi ichtihad ve görüşüne ikna olması yeterli olacağını, “münâzır”ı ikna veya ilzam etmesine gerek olmadığını ifade etmektedir. İbn sübkî de *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc* eserinde Gazzâlî’inin bu düşüncesini desteklemektedir.⁶⁰⁸ Ancak İmam Gazzâlî’nin bu düşüncesi usûlcülerin cumhurunca kabul görmemiş ve cedel önemini artırarak usûl eserlerinde varlığını idame ettirmiştir. *el-Mustasfâ*’yı ihtisar eden İbn Kudâme’nin eserinin ismini *Ravzatu’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır* olarak koymas, İmam Gazzâlî’ye bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Hatta Gazzâlî sonrası yetişmiş ve usûlde onun çizgisini takip etmiş olan Râzî, Âmidî, İbnü’l-Hâcib, Beyzâvî, Sirâcüddîn el-Ûrmevî (ö. 682) vd. bilginler, cedele olduğu gibi yer vermişlerdir. Şemseddin el-İsfahânî de (ö. 749) “sahih sualler ileri sürebilmek ve cevapları takrir edebilmek” için münâzara ilminin de gerekli olduğunu söyler ve “bunları tam bir ihkâmla İhkâm etmeyen nazarına güvenilmez, aksine hatası doğrusundan daha çok olur” der.⁶⁰⁹ Bu ifadeler de usulcülerin, istidlâllerinde nâzır ile münâzır dikkate almaya devam ettiğini, cedelin usûlcü için vazgeçilmez bir yöntem olduğunu göstermektedir. Aslında Gazzâlî de *Şifâü’l-ğalîl* eserinde usûlün iyi anlaşılması için usûlî cedel bilgisini şart koşmaktadır.⁶¹⁰ Tûfî de aynı görüşü paylaşarak usûl için mantığı değil cedel bilmeyi gerekli görmektedir. Nitekim *Ravzatu’n-nâzır*’ı ihtisâr ettiği *Bülbül*’ünde, *el-Mustasfâ*’da sistematize edilen ve *Ravzetü’n-nâzır*’da da yer verilen⁶¹¹ mantık mukaddimesine yer vermemesi hatta mantık ilmini iyi bilmediğini

⁶⁰⁶ Gazzâlî *el-Manhûl* kitabında cedel yöntemini de ince detayına kadar ele almış ve mühalif fikirleri çürütmeye çalışmıştır. Bkz. *Şifâü’l-ğalîl*, s. 8, 9.

⁶⁰⁷ Gazzâlî, *el-Manhûl Min ta’likati’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru’l-fikr, Beyrut 1998, s. 505-523.

⁶⁰⁸ Sübkî, *el-İbhâc*, III, 137.

⁶⁰⁹ Bkz. Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî mektebi*, İslam düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî, edör, Ömer Türker-Osman Demir, İsam yayınları, s. 249.

⁶¹⁰ Bkz. Gazzâlî, *Şifâü’l-ğalîl*, s. 8.

⁶¹¹ Mantık mukaddimesi, *Ravzatu’n-nâzır*’ın üç farklı yazma nüshasında yer alırken, üç tanesinde de yer almamaktadır. Tûfî, İbn Kudâme’nin mantık ilmini iyi bilmediğini, bu yüzden daha sonra mukaddimeye dair fikrinin değiştiğini ve kitaptan çıkardığını söylemektedir. En-Nemle ise, Tûfî’nin

itiraf etmesi,⁶¹² cedelin ise özellikle üzerinde durması, cedelin usûlcü için ne denli önemli olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* eserinde Gazzâlî'nin düşüncesine destek vermesine rağmen usûlde son eseri olan *Cem'u'l-cevâmi*"de hem kâdıhlara hem de hemen hemen her konuda usûl kaidelerine yönelebilecek itirazlara ve bu itirazları defetme yöntemine değinmesi de cedelin usûl için vaz geçilmez bir disiplin olduğunu göstermektedir; çünkü kıyasa yöneltilen itirazlar bölümünde değineceğimiz üzere kâdıhları mutlak surette usûlle ilişkilerinin olmadığını ve cedel ilmine ait olduklarını söylemek başka bir deyişle onları sadece hasmı susturma teknikleri olarak görmek doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Zira kavâdihın bir kısmı, cedelî ve lâfzî bazı mülâhazalar için geliştirilmiş itirazlar olsalar da diğer bir kısmı, fikhî mesele ve ahkâmını tespit ve tahkik etmek için tespit edilmiş yöntemlerdir. Böylece kavâdihın bir kısmı usûlün özünden olmakta ve istinbat ameliyesinde işlevsel bir rol oynamaktadır. Bundan dolayı kavâdih konusu, erken dönemden beri usûl eserlerinin hemen hepsinde ele alınmıştır.

Birçok fıkıh usulü eserinde cedele ayrıca yer verilmesi ve çok detaylı bir şekilde incelenmesi de usûl için cedelin önemini ve cedelin onun ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterdiği gibi, usûlün temellendirmesinde ve istinbat ameliyesinde usûl kadar onun da rolünün olduğuna dikkati çekmektedir. Nitekim Kâdı Ebû Ya'lâ (ö. 458) *el-'Udde*, İbn Akîl *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*, Gazzâlî *Şifâü'l-ğalîl*, Zerkeşî de *el-Bahru'l-muhît* eserlerinde cedele oldukça geniş bir şekilde yer vermişlerdir.⁶¹³

Cedelin, fıkıh usulünün bir parçası olup onunla birlikte varlığını devam ettirdiğinin bir diğer kanıtı kendini eser isimlerinde göstermektedir. İmam Mâtürîdî'nin *el-Cedel fî usûli'l-fikh* kitabı, İbnü'l-Hâcib'in, hocası Âmidî'nin fıkıh usulündeki "*Muntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl*" ve cedeldeki "*Gâyetü'l-emel fî ilmi'l-cedel*" eserlerini ihtisâr edip birlikte tedvin ettiği *Munteha's-Sûli ve'l-emel fî İlmeyi'l-usûlive'l-cedel* eseri, İbn Kudâme'nin, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* eseri, İbnü'l-Mennî'nin *Cennetü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* eseri ve

bu söylediklerine itiraz ederek söz konusu mukaddimeyi o değil bazı nüshacıların çıkardığını söylemektedir. Bkz. en-Nemle, Abdulkerim b. Alî, *İthâfu zevi'l-besâir bi şerhi Ravzeti'n-nâzir*, Dâru'l-âsime, 1.baskı, Riyad 1996, I, 131, 132, 133.

⁶¹² Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 100.

⁶¹³ Bkz. Ebu'l-Ya'lâ, *el-'Udde*, V, 1465-1539; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 5, 296-529; II, 2, 359; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 328- VIII, -39.

Safiyüddîn b. Hatîb e'l-Bağdadî'nin (ö. 739), *Tahkîkü'l-emel fi İlme'î'l-usûli ve'l-cedel* eseri bunlardan bir kaçıdır. Ayrıca fıkıh usulü yazarları, eserlerinin yazılmasında istifade ettikleri kaynaklar arasında cedel kaynaklarını da saydıkları görülmektedir; örneğin, İbn Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbn'i-Hâcib* eserinin kaynakları arasında birkaç cedel eserinin ismini zikrederken, el-Merdâvî de (ö. 885), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* eserlerinin kaynakları arasında Ebû Muhammed el-Cevzî'nin, *el-İdâh likavânîni'l-istilâh fi'l-cedeli ve'l-münâzara* eserini de zikretmektedir.⁶¹⁴ Bunun yanı sıra cedel bilginleri de cedele dair yazdıkları eserlerin kaynakları arasında fıkıh usulü kitaplarını zikretmişlerdir; örneğin, el-Bervî'nin, el-Muktarah fi'l-istilâh” adlı kitabının kaynakları arasında “el-Mu‘temed fi usûli'l-fikh” ve “el-Burhân fi usûli'l-fikh” gibi eserler zikredilmektedir.

Aktardığımız bu eser isimlerinden de anlaşıldığı üzere, usulcüler cedeli müstakil kitaplarda yazdıkları gibi usûl literatüründe de ona yer vermişlerdir. Şer‘î hükümlerin delillerini ve usûl kaidelerini belirlerken cedelden yararlanıp cedeli yöntemle onları temellendirmişlerdir. Bu sebeple çoğu usulcü, hemen hemen her konuda usûl kaidelerine yönelebilecek itirazlara, bu itirazları defetme yöntemlerine ve def esnasında meydana gelen cedelin prensip ve âdâbına değinmişlerdir.

Ayrıca usulcüler, şer‘î delillerden olan kıyasın “dil” ve “terim” anlamlarına değindikten sonra, onun *şart*, *rükün*, *hüküm* ve *def*’inin bilinmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶¹⁵ Böylece onlar, kıyasın def’ini yani kıyasa yöneltlen itirazları (kavâdih) bilmeyi; *anlam*, *şart*, *rükün* ve *hükümünü* bilmek kadar zorunlu görmüşlerdir. Çünkü itirazlardan arındırılmayan bir sav itibar görmez ve kendisinden arzulanan işlevi icra edemez. Bu nedenle onlar, kıyası işledikleri bölümde kıyas ve illete yöneltlen itirazlara ve onlara verilecek cevaplara değinmişlerdir. Böylece cedelin temel prensipleri olan kavâdih, fıkıh usulü literatüründe işlenmiş ve bu açıdan da cedel, usûlü'l-fikh’in bir parçası haline gelerek onunla sıkı bir birliktelik arz etmektedir.

614 İbn Sübkî, *Ref 'u'l-hacib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Alî Muhammed Muavved, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Alemu'l-kütüb, 1.baskı, Beyrut 1999, I, 132, 234, 235, 238; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 14.

615 Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-ma‘rife, Beyrut, II, 143; İbn Melek, Mevlâ Abdullatif, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*, Dâru kütübi'-ilmiyye, s. 299.

3.2.4. Usûlün Tanımında Yer Alması

Ebû Muhammed el-Cevzî, cedel ilmi ile şer'î delillerin alakasız detaylardan arındırılması (tahrîr) ve olması gereken şekilde tespit edilip delâlet biçimlerine erişilmenin (takrîr) sağlanmasıyla doğru ve yanlış deliller birbirinden ayırt edildikleri için nâzır (usulcü)nün cedele ihtiyaç duymakta olduğunu; özet ve detaylı olarak doğru ve fasit sorular onunla ortaya çıkartıldıkları için de onu bilmeden münâzır (cedel yapan)ın sözü doğru bir mecrada yürümeyeceğini söyleyerek⁶¹⁶ cedelin sırf tartışma tekniklerini öğreten bir yöntem olmadığını, aynı zamanda doğru ve yanlış delilleri birbirinden ayıran ve böylece istinbatın doğru mecrada yürümesini sağlayan bir yöntem bilim olduğuna işaret etmiştir. Bu nedenle yukarıda cedelin fıkıh usulünün tanımına dâhil olduğunu ve *delillerle istidlâlde bulunmanın keyfiyetine* onunla erişildiğini söylemiştik. Şöyle ki, delillerle istidlâlde bulunma ve onları işletme keyfiyeti/şekli fıkıh usulünün “tercih” bölümünden ibarettir.⁶¹⁷ Tercih, birbirine denk olan iki delil arasında çatışma (teâruz) meydana geldiğinde söz konusu olmaktadır. Bu durumda çatışan delillerden biri, tercihini gerektiren özsel bir niteliği (vasf) veya haricî bir müreccih ile diğerine öncelenir ve onun delâlet ettiği hükümlerle amel edilir.⁶¹⁸ Bu nedenle güçlü oldukları için hâss âmma, mübeyyen mücmele, zâhir de müevvele tercih edilmektedir.⁶¹⁹ Buna göre tercihi, “*istinbat sırasında delilleri uygun bir şekilde sıralayıp belli bir hiyerarşi içinde işleme koymak*” olarak ifade etmemiz mümkündür.

Tercih, fıkıh ve usûl cedelinin en belirgin özelliklerindedir. Bâcî, “Tercih, iki delilden birini diğerine öncelikleme yöntemidir. Eskiler, onu çokça nazar/cedelde kullanmışlardır.”⁶²⁰ diyerek tercih işleminin nazar ve cedel için olan önemini ve onlarla olan sıkı bağlantısını belirtmiştir.

Cüveynî de cedel başta olmak üzere tüm disiplinler ve siyaset başta olmak üzere tüm dünya işleri için tercihin önemli olduğunu ve “bir meziyetinden dolayı bir işi başka bir işe öncelikleme akıl sahipleri ve bilginlerin görüş birliğiyle kabul ettiği

616 Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 99; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 360.

617Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 104; Zerkeşî, *Tenşifu'l-mesâmi'bi Cem'i-cevâmi'*, thk. Seyid Abdulaziz, Mektebetü Kurtuba, 1.baskı, 1998, I, 127; Ebû Zürâ, *el-Gaysu'l-hâmi'*, s. 25.

618 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 551, 555.

619 Zerkeşî, *Tenşifu'l-mesâmi'*, I, 127; Ebû Zürâ, *el-Gaysu'l-hâmi'*, s. 25.

620 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 221.

bir realite olduğunu” ifade etmiştir. Ayrıca o, “tüm çağlardaki İslâm bilginleri, illet ve deliller arasından daha uygun olanı öncelemeye yöneldiklerini ve en güçlü delile tutunma imkânları olduğunda zayıfı ve daha düşük olanı bıraktıklarını”⁶²¹ ifade ederek tercihin, güçlü yargılara varma ve sağlıklı istinbatta bulunma noktasında İslâm tarihi boyunca âlimlerin en büyük argümanı olduğunu vurgulamıştır. İctihad ve delillerden hüküm çıkarmanın adeta mihenk taşı olan tercih, fıkıh usulü eserlerinde ele alındığı kadar, cedel literatüründe de ondan az olmayan eforla ele alınmış ve istinbatın nasıl icra edilmesi gerektiği çok detaylı bir şekilde gösterilmiştir.⁶²² Böylece tercih, usûlü’l-fıkıh ve cedelin ortak konusu olmuştur. Bu da fıkıh usulünün, *delillerle istidlâlde bulunmanın keyfiyetinden* bahs ettiği kadar usûl cedelinin de bahs ettiğini göstermektedir. Nitekim Cemâleddîn el-İsnevî de (ö. 772) “Fıkıh usulünü öğrenmeden amaç delillerden hükümleri istinbat etmek olduğunu, istinbat da ancak ‘te‘âruz’ ve ‘tercih’ bilindikten sonra mümkün olacağını”⁶²³ ifade ederek tercihin istinbat işleminin asıl kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Tercihe ayrı bir önem veren cedel disiplinin asıl hedefi, değişik düşünceler arasında tercihte bulunmak olduğu için o, tartışma tekniklerini öğrettiği gibi sağlıklı istinbatte bulunma keyfiyetini de öğretmektedir. Nitekim İmam Gâzzâlî “Cedelin faydası, şer‘î delilleri cedel kaidesine göre kullanabilme maharetini kazandırmaktır. Buna göre isim asıl, fiil onun heberi olup harf de haberi mübtedaya bağladığı gibi usûl delil, fıkıh da ahkâmdan ibaret olup, cedel de aralarına girip delileri sonuç/hükümlere bağlamaktadır”⁶²⁴ diyerek cedelin sonuca varma (istinbat) noktasında önemli bir role sahip olduğuna işaret etmiştir. İbn Sübkî de “Cedel, âlimlerin (geleneğe) vukufiyetinin boyutunu ortaya çıkardığı gibi istinbat gücünü ve haddini aşanların haddini bildirme yetisini kazandırdığını”⁶²⁵ belirterek cedelin istinbat gücünü kazandırdığı vurgulamıştır. Dolayısıyla cedel, fıkıh usulü tanımının “delillerle istidlâlde bulunma keyfiyeti” kısmına karşılık gelmekte olup onun tanımına dâhildir. Bu açıdan da iki disiplin arasında ilişki meydana gelmiş ve cedel fıkıh usulünün ayrılmaz bir parçası olmuştur. Fakat bazı Hanefî usûlcüler, değişik ince ifadeler

621 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 551, 552.

622 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 551-638.

623 Bkz. İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl*, s. 9.

624 Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 310.

625 İbn Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, I, 321.

kullanarak cedel ve hilâf ile fıkıh usulünü birbirinden ayırmaya çalışmışlardır.⁶²⁶ Nitekim Sadruşşerîa fıkıh usulünü, العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق “Kendileriyle fıkıh problemlerine gerçek anlamda ulaşılan kaideleri bilmek” şeklinde tarif etmiş ve bu tarifte kullanılan ‘gerçek anlamda’ kaydını, hilâf ve cedel ilimlerini tanım dışı tutmak amacıyla koyduğunu belirtmiştir; çünkü ona göre hilâf ve cedel ilimleri, her ne kadar fıkıh meselelerini bilmeye yarayan birtakım kuralları içerse de gerçek bir fıkıh problemini çözme amacı gütmemektedirler. Zira onların amacı, yalnızca hasmı ilzam etmek ve susturmaktır.⁶²⁷

İbn Emîru Hâc da, “hilâf ilminin, çıkarsanan ihtilâflı şer‘î hükümleri korumaya veya yıkmaya ulaştıran bir ilim iken cedel ondan daha genel olup, şer‘î veya gayri şer‘î hükümlere dair herhangi bir görüşü korumaya veya yıkmaya yarayan kaideleri bildiren bir ilim olduğunu ve ikisinin de istinbatla bir ilgisinin olmadığını” iddia etmiştir. Bu nedenle o, *et-Tahrîr* metninin, إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط ‘Kendileriyle fıkıh problemlerinin çıkarsamasına ulaşılan kaideleri idrak etmektir’ şeklindeki tanımında yer verilen ‘fıkıhın çıkarsaması’ kaydının, hilâf ve cedel ilimlerini tanım dışı tutmak için konulduğunu ve Sadruşşerîa’nın tanımında yer verdiği ‘gerçek anlamda’ kaydına gerek olmadığını” söylemiştir.⁶²⁸ Böylece Sadruşşerîa, bu iki disiplinin, hukukî incelemeleri bilmeye yaran birtakım kuralları içerdiğini kabul ederken İbn Emîru Hâc, onların bu yöndeki hiçbir kuralı içermediğini, sadece var olan konumu korumak ve hasmı ilzam etmek için olduklarını savunmaktadır.

İki müellifin bu değerlendirmesi hilâf/hilâfîyât-furû‘ hilâfî ilmine göre doğrudur. Çünkü hilâf ilmi, furû‘u bilmeye yarayan birtakım kuralları içerse de veya ihtilâflı hükümlerin istinbat edilmesinin kaide ve cihetini gösterip icihad melekelerini kazandırsa da onun asıl amacı istinbat edilen bu meseleleri, muhalifin delilleriyle yıkmasından korumaktır.⁶²⁹ Bu nedenle istinbat kaidelerini hem usûlcünün hem de hilâfçının bilmesi gerekmektedir. Fakat usûlcü, nevâzil/yeni hadiseler için

626 Özen, “Hilâf”, XVII, 530.

627 Bkz. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 34, 35.

628 İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr*, I, 26.

629 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 476.

kaynağından hüküm istinbat etmek için onları bilmeye ihtiyaç duyarken hilâfçı, istinbat edilen meseleleri korumak için onları öğrenmeye gereksinim duymaktadır.⁶³⁰

Cedele gelince o, herhangi bir konumu koruma ve yıkma tekniklerini gösterse de doğru delilleri yanlış delillerden ayırarak ortaya çıkarmak veya bazılarını bazılarına tercih etmek suretiyle doğrudan hüküm çıkarmaya yönelik yararları da bulunmaktadır. Buna kanıt olarak biraz önce anlattıklarımızla birlikte şunları da zikredebiliriz:

1. Bizzat “et-Tahrîr”adlı metnin sahibi İbnü’l-Hümâm, fıkıh usulünün müstakil bir ilim olduğunu ve kendinden önce yazılmış herhangi bir ilimden alınıp onun bir parçası olmadığını açıkladıktan sonra, fıkıh usulünde zikredilen cedelin yani şer’î illetlere dayanan fikhî kıyaslara yöneltilen cedelî itirazların, usûl ile birlikte meydana geldiklerini söylemektedir.⁶³¹ Bu da fıkıh usulünün tanımından çıkartılan cedelin, hem fikha hem de diğer disiplinlere uygulanan ve yegâne gayesi hasmı ilzam ve susturmak olan genel cedel olduğunu, usûl cedeli ise fıkıh usulü ile birlikte meydana geldiğini, onunla birlikte geliştiğini ve dolayısıyla onun bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Bu nedenle İbnü’l-Hümâm, “Bu cedel ayrı düşündüğünde, ferâizin fikha göre olan konumundadır.”⁶³² diyerek farâiz fıkıhla birlikte gelişip onun bir parçası olduğu gibi, usûlî cedel de fıkıh usulü ile birlikte gelişip onun bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Aslında Sadruşşerîa’nın açıklamaları dikkatlice incelendiğinde, onun da fıkıh usulünün tanımı dışında bıraktığı cedelden, şer’î delillere özel olan usûl ve fıkıh cedelini değil, aklî ve naklî tüm delil türlerine uygulanabilen cedeli kastettiği görülecektir. Zira o, Âmîdî’nin *el-İrşâd* ve Nesefî’nin (ö. 687) *el-Mukaddime* eserlerindeki cedele işaret ederek onun usûl ile bir ilişkisinin olmadığını ifade etmiştir.⁶³³ Oysa adı geçen bu eserler, Âmîdî’nin yöntemine göre yazılmış ve onlarda işlenen cedel, mugalatayla karışık ve tüm disiplinlere uygulanmakta olup fıkıh ve usûl ile özel bir ilişkisi yoktur. Teftâzânî’nin de açıklamaları aynı şeyi göstermektedir.⁶³⁴ Sacaklızâde de (ö. 1145) bu ifadeleri daha da açarak, “Cedel kaideleri, hile ve mugalata/demagojiden ibaret olup, sadece inat

630 Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 476.

631 İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 68.

632 İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 68. Ayrıca bkz. Taşköprizâde, *Miftahu’s-saade*, II, 556.

633 Saruşşerîa, *et-Tevdîh*, I, 35.

634 Bkz. Teftâzânî, *e’t-Telvîh*, I, 35.

peşinde olan yani gerçeği ortaya çıkarmayı hiçbir şekilde amaç edinmeyen cedelciye yaradıklarını, ayrıca bazı Hânefî bilginlerin Ebû Hanife'nin icihadlarını cedelin mugalatlarıyla savunup mühalifin görüşlerini onlarla reddetdiklerini” şeklinde açıklamıştır.⁶³⁵ Saçaklızâde'nin bu ifadeleri de bu makamda eleştirilen ve fıkıh usulünün kapsamı dışına atılan cedelin usul cedeli olmadığını, bilakis her ilme uygulanabilen mugalatayla karışık Âmîdî'nin öncülük ettiği cedel olduğunu açıkça göstermektedir. Sözü edilen ince ifade, Âmîdî'nin yönteminden sonraki hanefî fıkıh ve usûl literatüründe rastlanması da aynı gerçeği göstermektedir. Doğrusuyla usûl cedeli literatüründe işlenen ve şer'î delillere özgü olan cedel, usûl ve fıkıh ile sıkı bir ilişki içinde olup onun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Hem burada hem ileriki konularda bu ilişki yönleri tüm detaylarıyla birlikte ortaya konulacaktır. Yine İbnü'l-Humâm, elfâzın kısımları, dilin konularından olmasıyla birlikte delillerden hükümlerin istinbat edilmesi onların delâletinin bilinmesine dayandığı için fıkıh usulünün bir parçası haline gelmiş olduklarını belirtmektedir.⁶³⁶ Buna paralel olarak hükümleri delillerden çıkarsama keyfiyeti/şekli cedele; yani doğru ve fasit delillerin birbirinden ayırt edilmesine ve sağlam olanların zayıf olanlara tercih edilmesine dayandığı için cedelin de usûlün bir parçası haline gelip istinbat işleminde rol oynadığını söyleyebiliriz. Nitekim istinbatın sistematığının tesis edildiği fıkıh usulü literatürünün birçoğunda cedelin müstakil bir bölüm olarak ele alınması ve şer'î delillere yöneltilen itirazlar ele alınırken hem delillerin değerine yöneltilen itirazların (usul cedeli) hem de delilleri işleme koyma cihetine yöneltilen itirazların (fıkıh cedeli) ele alınması, cedelin istinbatla doğrudan alakasının olduğunu göstermektedir.

Emîr Bâdişâh (ö. 972), anılan gerekçelerle cedel ilminin, “fıkıhın çıkarsaması” kaydıyla tanımın dışında tutulduğunu ifade ettikten sonra, “Şayet kendisiyle hükümlerin istinbat edilmesine ulaşıyorsa söz konusu kayıtların tanımın dışına çıkmaz; çünkü o, ancak ve ancak detaylı delillerden hüküm çıkarsandığında kullanılmaktadır.”⁶³⁷ diyerek, cedelin hüküm istinbatına yönelik bir faydasının olması durumunda fıkıh usulünün ayrılmaz bir parçası olacağını belirtmiştir. Oysa biraz önce usûlî cedelin, istinbat ameliyesinde işlevsel bir role sahip olduğu tüm

635 Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 142, 143.

636 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 68.

637 Emîr Bâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 15.

kanıtlarıyla ortaya konulmuştur. Bu konuyla ilgili son olarak Cüveynî'nin, şer'î delillerle yapılan istidlâle yöneltilen itirazları ele aldığı bölümün başlığını, "Hüküm elde etme keyfiyeti"⁶³⁸ olarak tespit etmesinin dikkat çekici olduğunu belirtmek istiyoruz.

2. Fıkıh kıyasına yöneltilen kâdıhların hepsi sadece hasmı susturmak için geliştirilmiş itirazlar değildir. İleride göreceğimiz üzere onların çoğu şer'î hükümlerin istinbat edilmesinde etkilidirler. Ayrıca cedel yapanlar müctehidse onların cedelinin sonunda varılan sonuç, fetva ve/veya hüküm değeri taşımakta ve ona uyma zorunluluğu bulunmaktadır.⁶³⁹ Hatta müctehid imamlar, müctehid talebeleriyle cedel yapıp meseleleri tartışarak hüküm vaz' ediyorlardı. Cedel sonucunda ortaya çıkan görüşler, şer'î delillerin süzgecinden geçiriliyordu, bu işlemin sonucunda da bazen onların, bazen de talebelerin görüşü amel edilmeye layık (müftâ bih) görülüyordu. Böylece müctehidler, delillerden hüküm elde etmek için cedel yapıyorlardı ve cedelin sonucunda varılan görüş bağlayıcılık niteliğini taşıyordu. Bu da usul ve fıkıh cedelinin istinbat kaynağı olduğunu kanıtlamaktadır.

3. Hatîb el-Bağdadî, cevabın, bazen nazari/cedelî olup hasmı susturmak için olacağını, bazen de fikhî olup tartışılan meselenin fıkıh ve hükmünü ortaya çıkarmak için olacağını belirtmiştir. O, bu düalist tezini şu ayetle temellendirmektedir: "*İnsanlardan bir kısım sefihler, 'onları şimdiye kadar yöneldikleri kiblede vazgeçiren sebep nedir' diyeceklerdir*" sorusu önce, "*De ki, 'doğu da batıda Allah'ındır. O, dilediğini dost doğru yola iletir.'*"⁶⁴⁰ şeklindeki cedelî cevap ile karşılanmış ve bu cevapla Allah'ın her şeyin sahibi olduğu ve dolayısıyla mülkünde dilediği gibi tasarruf etme yetkisine sahip olduğu ifade edilerek hasım susturulmuştur. Daha sonra da "*Biz bu yöneldiğin kibleyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirttik.*"⁶⁴¹ cevabı ile kible yönünün değiştirmesi şer'î bir hüküm olduğu ve bununla Peygamber'e (s.a.v.) uyan ve uymayanların birbirinden ayırt edildiklerini belirtilerek meselenin fikhî boyutu ortaya çıkartılmıştır.⁶⁴² Bu açıklamalar, fıkıh cedelinin sorusu gibi cevabının da sırf

638 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 149.

639 Bkz. Tûfî, *'Alemler*, s. 35.

640 Bakara 2/142.

641 Bakara 2/143.

642 el-Bağdadî, *el-Fakih*, I, 108.

hasmı ikna etme veya vaziyeti kurtarma gayesini gütmediğini, onun delilden istinbat edilen önemli bir hüküm de olabileceğini göstermektedir. Nitekim daha ileride aktaracağımız soru ve cevapların “tahkîkî” oldukları görülecektir.

3.2.5. Usûlün Gereği Haline Gelmesi

Cedelin içeriğini, fıkıh usulünde ele alınan konular oluşturmaktadır. Cedel, onda ele alınan hukukun ilke ve kaidelerini, her türlü itirazdan arındırıp sağlam bir şekilde ortaya koyma bakımından ele almaktadır. Bu nedenle usûlü'l-fıkıh cedelin madde ve içeriğini oluşturmakta, cedel de onun tespit ve ifade edilmiş şeklini formüle etmektedir. Bundan amaç hukukun kanıtlarını (usûl) her türlü itiraz ve şaibeden arındırıp ortaya koymak ve istinbat ameliyesi sırasında kâdihlardan uzak bir şekilde nasıl kullanılacaklarını göstermektir. Böylece cedel, istinbat edilen fikhî meseleleri koruduğu gibi, bizzat fikhın kaynağı olan usûl normlarını da temellendirip korumaktadır. Bu açıdan cedel, hukukî incelemelere etki etmektedir.

Cedel, fıkıh usulünün formülasyonunu sağladığı için Tûfî, “cedelin, fıkıh usulü açısından durumu, şiirin nazmını bilmenin dilin aslını bilmeyele oluşu gibidir. Bu nedenle cedel, özel bir fıkıh usulüdür. Usûlü'l-fıkıh genel, cedel de ondan daha özel olduğu için fıkıh usulü cedeli gerektirir ama cedel onu gerektirmez” demiştir.⁶⁴³

4. CEDEL İLMİNİN DİĞER İLİMLERLE MÜNASEBETİ

Tüm ilimler diyalektik üslûb üzerinden geliştirildiği için cedelin hepsiyle ilişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle Cüveynî gibi fıkıh ve usûl cedelini yazan bazı bilginler cedeli, genel bir şekilde tanımlamışlardır. Ayrıca İbn Vehb'in, “Tartışanların farklı kanaat taşıdığı konuda kendisiyle delil göstermenin kastedildiği bir söz olup, fıkıh, teoloji, hukuk (disiplinlerinde), tartışmalar ve mazeret bildirme durumlarında, şiir ve nesirde kullanılmaktadır.”⁶⁴⁴ şeklindeki cedel tanımı, onun ne kadar geniş kapsamlı olduğunu açıkça göstermektedir. Saçaklızâde de cedel ilmi bilinmeden hiçbir ilim, özellikle kelâm, fıkıh ve mantığın anlaşımayacağını

643 Tûfî, *'Alemlü'l-cezel*, s. 4.

644 İbn Vehb, *Nakzu'n-nesr*, s. 17.

söyleyerek,⁶⁴⁵ cedelin hem diğer ilimlerle olan münasebetine hem de önemine işaret etmektedir.

Cedelî soru ve cevaplar her ilme uyarlanabilecek bir yapıya sahiptir. Bu sebeple yukarıda belirttiğimiz gibi tüm disiplinlere uygulanabilen cedel yöntemleri geliştirildiği gibi (Âmîdî yöntemi), her bir ilim dalına has cedel yöntemleri de geliştirilmiştir. Nitekim her disiplinin bilginleri, o disiplinin savunmasını sağlayan cedel yöntemine dair eserler kaleme almışlardır. Kelâm alanında muhalif gruplara reddiye yazıp ilk cedel eserini yazan Ömer b. Abdulaziz'dir. Ondan sonra kelâma dair cedel içerikli birçok kitap kaleme alınmıştır. Kelâm cedeline dair Mu'tezile çok sayıda eser ortaya koymuştur. Nitekim Mu'tezile'nin âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321)cedelde yüz altmış kitap yazmıştır.⁶⁴⁶ Sünnî cedelin sistematüğini İmam Eş'arî (ö. 324) ve İmam Matürîdî (ö. 333) kurmuşlardır. Fıkıh ve usûl cedeli konusunda ise ilk kez Kaffâl eş-Şâşî eser vermiştir. Ondan sonra cedel hem fıkıh usulünün birçok eserlerinde bir bölüm olarak ele alınmıştır hem de Muhyiddîn en-Nevevî'nin (ö. 676) deyimiyle ona dair sayılmayacak kadar müstakil kitaplar da yazılmıştır.⁶⁴⁷ Dil bilimlerin cedelini ise İbnü'l-Enbârî (ö. 577) kurmuş ve bu konuda *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* eserini kaleme almıştır.⁶⁴⁸

5. CEDELİN LİTERATÜRÜ

Fıkıh ve fıkıh usulü cedeline dair çok sayıda kitap yazılmıştır. Bunlardan bazılarını burada zikr etmek istiyoruz;

- ✓ el-Hasan et-Taberî (ö. 375), *el-Medhal fi'l-cedel*.
- ✓ Ebu'l-Hüseyn es-Süheyli eş-Şafî (ö. 400), *Edebu'l-cedel*.
- ✓ Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418), *Edebu'l-cedel*.
- ✓ Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476), *el-Mûlahhas fî'l-cedel fî Usûli'l-fıkh, el-Ma'ûne fî'l-cedel*.
- ✓ Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-cedel*.

645 Sacaklızâde, *Tahrîru'l-kavânîn min âdâbi'l-bahs ve'l-münâzare*, yazma eser, s. 1.

646 Askâlânî, Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehfâi ve'l-bide'*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, el-Mektebetu'l-ezheriyye, s. 40.

647 Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, III, 48.

648 Katib Çelebî, *Sülemu'l-vusûl ilâ tabakati'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Ârnâ'ud, Mektebetu İrsikâ, İstanbul 2010, II, 264; el-Afgânî, Said b. Muhammed, *Min tarihi'l-nahfi'l-arabî*, Mektebetu'l-felâh, s. 152; Hamûde, Tahir Süleyman, *Celâluddîn es-Suyûtî asruhu ve ayatuhu*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1989, s. 345.

- ✓ Ebu'l-Velid el-Bacî, *el-Minhâc fi'tertîbi'l-hicâc*.
- ✓ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-Müntahal fi'l-cedel*.
- ✓ İbn Akîl el-Hanbelî (ö. 513), *el-Cedel 'alâ tarîki'l-fukahâ*.
- ✓ Şerîf el-Merğiyânî (ö. 543), *el-Cedel*.
- ✓ Muhammed b. Muhammed el-Berevî (567), *el-Muktarah fi'l-mustalâh*.
- ✓ Fahreddîn er-Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel, Reddû'l-cedel, et-Tarîkatü fi'l-cedel*.
- ✓ Ruknuddîn el-Âmidî, *el-İrşâd fi'l-hilâf ve'l-cedel*.
- ✓ Seyfeddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-emel fi ilmi'l-cedel*.
- ✓ Yusuf b. Abdîrrahman el-Cevzî, *el-İdâh likavânîni'l-istilâh*.
- ✓ Sirâcüddîn el-Ûrmevî (ö. 682), *er-Resâil fi ilmi'l-cedel ve Tehzîbü'n-nüket fi ilmi'l-cedel*.
- ✓ Esîruddîn el-Ebherî, *el-Kavâdihu'l-cedeliyye*.
- ✓ Necmeddîn et-Tûfî, *'Alemu'l-cezel fi ilmi'l-cedel*.

İKİNCİ BÖLÜM

USÛL-CEDEL İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI VE ÖRNEKLERİ

1. USÛL-CEDEL İLİŞKİSİNİN NAZARÎ BOYUTU

Disiplinler arasında, yoğunluğu değişmekle beraber, bir ilişkinin varlığı kaçınılmazdır. Bu çerçevede konuya yaklaşıldığında usul-cedel gibi iki farklı ve aynı zamanda önemli etkiler meydana getiren iki disiplinin de ilişkisinin varlığı olağandır. Bu bağlamda nazarî olarak fıkıh usulü ve cedel arasında, kavramsal, temellendirme ve yöntemsel üslûp açısından ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu üç ilişki türünü açıklamak istiyoruz.

1.1. Kavramsal Boyutu

Müslüman bilginler, herhangi bir konuyu ele almadan önce sağlıklı analizler yapabilmek ve mânaların kapalı olmasından kaynaklanabilecek tartışma ve kargaşaların önüne geçmek için önce konuyla ilgili kavramları açıklamaktadırlar. İbn Hazm, “Bütün bela, körlük ve kargaşalar, aslında kavram kargaşası ve bir kavramın birçok mânaya (müşterek) gelmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kavramları kullanan onlardan (belli) bir mâna kast ettiği halde dinleyen başka bir mânaya yorumlamaktadır ki bundan problem meydana gelmektedir. Hâlbuki bu, şerîata en fazla zarar veren ve yanlış anlayanları en çok helak eden durumdur”⁶⁴⁹ diyerek kavramların mânalarının iyi bilinmesi gerektiğine ve kavramlara yanlış mânaların yüklenmesi durumunda da İslâm’a ne denli zararın verildiğine dikkat çekmiştir. İbn Hazm, diğer usûlcüler gibi *el-İhkâm fî usûl-’l-ahkâm* adlı eserinin başında bu çerçevede birçok önemli kavramı tanımlamaktadır.⁶⁵⁰

Usûl cedelini yazanlar da aynı metodu takip etmiş ve ana konulara geçmeden önce fıkıh usulü ve cedel bilginlerinin kullandığı önemli kavramların tanımını yapmaktadır. Bu tanımlara yer vermenin amacını Cüveynî şöyle açıklamıştır: “Ehl-i nazar/cedel bilginlerinin kullandığı kavramların mânalarını detaylı ve münhasıran

649 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 101. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 35.

650 Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 35, 50.

kavramayan biri, cedelin hakikatine vakıf olup onu yakinen idrak edemez. Bu nedenle bu önemli kavramları açıklamakla başlamak daha doğru olacaktır.”⁶⁵¹ Ayrıca cedel açısından kavramların anlamlarını bilmenin bir diğer faydası, ittifak ve ihtilâflı noktaların belirlenmesinde ve dolayısıyla cedelin ne vakit söz konusu olup olamayacağına kendini göstermektedir. Çünkü cedel ihtilâfa tabidir. İhtilâf da olumsuzlama (nefy) ve ispâtın mahall-i vurûdu aynı olduğunda yani aynı mahalle (iddia-yargı) teveccüh ettiklerinde söz konusu olmaktadır. Nefy ve ispâtın mahall-i farklı olduğunda ihtilâf olamayacağı gibi cedel de söz konusu olmaz. Oysa nefy ve ispâtın aynı noktada birleşip birleşmediği, kavramların sahip olduğu mânaları bilmekle mümkün olmaktadır.⁶⁵²

Bazı cedel yazarları, cedelde kullanılan önemli kavramları açıklamadan önce *had* (الحد) kavramına ve hükümlerine değinmektedirler. Çünkü bir kavramın tanımını doğru bir şekilde yapabilmek için başka bir ifade ile doğru tanımla yanlış tanımdan ayırt edebilmek için öncelikle *had*, haddin şartlarını ve hükümlerini bilmek gerekmektedir.⁶⁵³ Haddin mahiyetini bilmenin ne kadar önemli olduğunu el-Fahr İsmail el-Bağdâdî (ö. 610) şöyle açıklamıştır: “Had gerçekten bütün ilimlerin aslıdır. Bu nedenle onu etrafıca kavramayan kişi ilminden istifade etmez.”⁶⁵⁴

Mantıkçılara göre had, varlıkların zâtî mahiyetini idrâk etmektir. Bu nedenle onlar, özelde had teorisini cins ve ayırım (fasla), genelde de tanım teorisini beş tümele dayandırmaktadırlar. Onlara göre had cins ve fasıldan oluşmakta ve onu tespit etme metodu da terkidir. Terkid, haddin cins (heyûlâ) ve fasıldan (sûret) oluşması ve faslın/sûretin cins/heyûlânın illeti olması yani onu var etmesi demektir.⁶⁵⁵ Bu sebeple mantıkçılar fasla “mukavvim/oluşturan” ismini vermektedirler.⁶⁵⁶ Böylece mantıkçıların mahiyete indirgelediği haddin deney ve istikrâ ile elde edilip doğruluğu somut bir şekilde test etmek mümkün değildir. Bu tanım teorisi, metafizik bir boyuta

651 Cüveyfî, *el-Kâfiye*, s. 55.

652 Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 18. Ayrıca bkz. Yusuf Karadavî, *el-İslâm ve'l-ilmâniyye*, Müessesesi'r-risâle, 2.baskı, Beyrut 1997, s. 31.

653 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 55; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 125; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 4.

654 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 90.

655 Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 106.

656 Bkz. Arnâsî, Fahrüddin, *İsâğüci fi'l-mantık*, el-Mektebetü'l-hanefiyye, s. 17.

sahip olup pratikte hiçbir karşılığı yoktur.⁶⁵⁷ Zira bu tanım teorisi, eşyanın hakikatini vâkı'ı/realitesinden kopararak salt zihnî tasavvurdan ibaret kılmaktadır. Ayrıca mantıkçıların da kabul ettiği gibi had (özel tanım)da cins ile ilintiyi (araz), ayırım ile hasseyi birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır.⁶⁵⁸ Bu sebeple bu tanıma göre fikir yürütenler, zihinlerinde tasarladıkları gibi nesne ve kavramlara hakikat ve anlam belirleyebilmekte ve dolayısıyla her kes kendisine göre bir gerçeği bulup savunabilmektedir. Bu da mantığın mezkûr tanım teorisinin pragmatist ve yalın bir fikir yürütme olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur.⁶⁵⁹ Nitekim bu tanım teorisi, seküler düşünce adamlarına kavramların delâletiyle oynama, dolayısıyla hakikatı belirleme ve değer üretme ölçüsü olarak dili ve gücü merkezi bir konuma getirme fırsatını vermiştir. Bu düşünce doğal olarak eşyanın birden fazla hakikatinin olabileceği ve hakikatin göreceli/kişiden kişiye değişebileceği sonucuna götürmektedir. Nesne ve kavramların tınımindaki sofistike düşünceler, Sofistler'i, bilginin gerçek değil ancak ve ancak bir inançtan ibaret olduğuna hükmetmeye sevketmiştir. Buna bağlı olarak onlar, her şeyin durmadan değiştiğini ve sabit bir şeyin bulunmadığını söyleyerek eşyanın hakiaktini de inkâr etmişlerdir.⁶⁶⁰ Mutlak gerçek olan Yüce Allah'ın varlığı başta olmak üzere tüm gerçekleri inkâr eden, estetikten sanata bütün değer ölçülerini tersyüz eden **Friedrich Wilhelm Nietzsche**'in (ö. 900) "mutlak izafet" teorisinin arakasında da nesne ve kavramların tanımındaki belirsizlik ve "dâl" ile "medlûl" arasındaki özel ilişkiyi kesip delâleti güce endeksleme fikri yatmaktadır. Bu sebeple bu felsefelerin vardığı bilgi hiçbir hakikat ve değer üretmemektedir. Oysa bilgi, hakikati yansıtmayacaksa bütün bilinenler izafî şeylerden ibaret olur ki, o zaman bilginin bir değeri kalmamaktadır. Aslında Marksizm ve Liberalizm gibi felsefeler de hakikati inkâr etmekte ve farklı şekillerde uygulamaktadırlar.

Mezkûr pragmatist tanım teorisi, dün olduğu gibi bu gün de Batı'nın bilgi mantığını oluşturmaktadır. Batı, geçmişte olduğu gibi bu gün de sözcüklerle oynayıp

⁶⁵⁷ Bkz. İbn Sînâ, *el-Mantık* (tahkik edenin mukaddimesi), thk. Ebu'l-'Alâ el-Affî, s. 45, 47; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 354.

⁶⁵⁸ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 257; Es'ardî, Molla Halil, *Îsâğûcî fi'l-mantık*, thk. Sadreddin Yüksel, el-Mektebetü'l-hanefiyye, s. 13. Konuya dair farklı görüşleri görmek için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 130, 131.

⁶⁵⁹ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 100.

⁶⁶⁰ Bkz. Teftâzânî, *Şehu'l-Akâid*, Salâh bilici kitap evi yayınları, t.y.,y.y., s. 23.

sofistike bir bakış açısıyla dünyada olup bitenleri değerlendirmektedir; örneğin Batı bu gün dünyayı üzerinden dizayn ettiği “terör” terimine sabit ve geçerli bir tanım geliştirmemiş, göreceli ve çıkarına hizmet edecek şekilde; yani yer, zaman ve şartlara göre ona anlam vermektedir. İbn Hazm’ın isabetle dile getirdiği üzere kavramlardaki belirsizlik ve pragmatist tanım töeorileri, günümüzde de yaşanan tüm kargaşaların asıl nedeni olarak karşımızda durmaktadır.

Bu olumsuz sonuçlarını iyi bilen Cüveynî gibi usûl ve cedel bilginlerinin çoğu, hakikat ve mahiyet eksenli tanıma karşı çıkmış ve “fasl”ın illiyetliğini kabul etmemişlerdir.⁶⁶¹ Onlar, Arap dilinde her biri hâs bir anlamı çağrışırsa da *had*, *hakikat* ve *mâna* kavramlarını eşanlamlı olarak görmektedir.⁶⁶² Onlar haddi, şer‘î ve aklî olmak üzere iki kısma ayırmış ve şer‘î haddi kaynağı nass olan, aklî had ise hakkında nass vârid olmayan “illet” olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁶³ Bu sebeple onlara göre ister aklî olsun ister sem‘î olsun her had mahdûdün/tanımlananın illetidir. Tanımlananın illeti olmasından kasıt onu diğer hakikatlerden ayırıp ortaya koymasıdır.⁶⁶⁴ Buna paralel olarak haddi, “burhân-ı limmî”/illetten ma‘lûle/sebepten sonuca istidlâl kabilinden görmüş⁶⁶⁵ ve had ve hakikati de “mahdûd/tanımlanan kavrama has ve ona varan (yani aynı/hakikatini yansıtan) vasıf” şeklinde tanımlamışlardır. Böyle bir tanıma seçmenin nedenini ise “haddin, mahdûdun aynı/zatını ortaya koymaya dönük bir (faaliyet) olması” olarak açıklamışlar.⁶⁶⁶ Haddin ortaya koyduğu tanımlanın “aynı”ndan da onun vâkı’ını yani realitesini kast etmektedirler.⁶⁶⁷ Bu da “haddin, tanımlayanın sözünden değil, tamlanan kavrama özgü bir nitelikten ibaret” olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁶⁸ Böylece onlara göre mânalar haddi zatında sınırlı olup ibare ve ifadeler ise onları göstererek ortaya çıkarmaktadır.⁶⁶⁹ Buna bağlı olarak usûl ve cedel bilginleri, haddin sıhhatı için tard (var olduğunda mahdûdün var olması) ve aksa (yok olduğunda mahdûdün yok olması) sahip olmasını şart koşmaktadırlar. Tard ve aks şartı, tanım ile tanımlananın

⁶⁶¹ Neşşâr, *Menâhicü ’l-bahs*, s. 106-109.

⁶⁶² Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 55; Zerkeşî, *el-Bahru ’l-muhît*, I, 127.

⁶⁶³ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 60.

⁶⁶⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 57, 60.

⁶⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 43.

⁶⁶⁶ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 56; Cüveynî, *el-Kâfiye* (Tahkik edenin mükaddimesi), s. 32.

⁶⁶⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye* (Tahkik edenin mükaddimesi), s. 32; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 18.

⁶⁶⁸ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-muhît*, I, 126.

⁶⁶⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 58.

aynı şey olarak değerlendirme sonucuna götürmüştür.⁶⁷⁰ Bu açıklamaları, “Usûl ve cedel bilginlerine göre olgular olduğu gibi kabul edilmekte, had ise onların hadd-ı zatındaki hakikatini yansıtır ve dolayısıyla insan algılasa da algılamasa da eşyanın hakikatleri mevcuttur” şeklinde özetleyebiliriz. Böylece onlar, cedel ve tanımlarda realist olunması gerektiğini öngörmüş ve bilgi teorilerinin merkezine vücudu yerleştirmişlerdir.

Bu açıklamalar doğrultusunda İslâm bilginlerinin cedel anlayışını ve bilgi teorilerinin karakteristiğini belirleyen temel unsurları şu şekilde belirlememiz mümkündür:

1. Mânalar, hadd-ı zatında sınırları belli ve belirgin oldukları için kavramlar bir şeyi ifade edebilmektedir. Şayet mânalar özü itibariyle sınırlı ve belirgin olmasalardı ibâre ve ıstılahlar bir şey ifade edemeyecekti ve bu ıstılahları koymanın da her hangi bir faydası olmazdı. Böylece tanımın cami‘ ve mâni‘ olması, kavramın mânasını sınırlandığı için değil, özünde sınırlı olan mânayı tam yansıttığından dolayıdır.⁶⁷¹

2. Tanımı sadece mânaları somutlaştırması için geliştirmeleri, hangi mânaların aynı hakikate sahip olup olmadığı muhataba ifade edilmeden önce bilindiğini göstermektedir. Şu halde *ibâre*, tıpkı *kitâbet/yazı* ve *işaret* gibi mânayı var etmez, var olan mânayı ifade etmektedir. Bu nedenle siyah olmayan bir şeyi siyah olmakla niteleyen nitelemesi geçersiz olduğu gibi, siyah olan bir şey de hiç nitelenmediğinde kendi mânasını yitirmemektedir.⁶⁷² Buna göre dil, hakikat ve değer üretmez, aksine hakikat dil ve değerleri sonuç vermektedir. Böylece “hakikat” ve “zat” merkezî bir konuma yerleştirilmiş, dil ise ona işaret etmektedir. Bu da İslâm bilgi teorisinde sofistlik düşünceye ve sokratik doğurtmaya yer olmadığını göstermektedir. Zira bu nazariyeye göre sujeyle obje arasındaki ilişki, ontolojik bir ilişki olmayıp, objeyle hadd-ı zatındaki niteliği arasında var olan bir ürün olup, sujenin onu elde etmesi duyu, akıl ve doğru haber yoluyla olup, onu elde etme noktasında tamamen nesnel ve objektif olması gerekmektedir. Bu nedenle kelâmda bilgi elde etme aracı olarak sağlıklı duyu organları, sağlıklı akıl ve haber-i sâdik

⁶⁷⁰ Bkz. Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 3; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 60, 61, 62; Sadruşşerîâ, *et-Tankîh*, I, 15.

⁶⁷¹ Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 58.

⁶⁷² Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 58, 59, 60.

belirlenmiştir.⁶⁷³ Buna göre insanın his edilen eşyanın hakikatlarıyla ilgili bilgisi, duyuların algılaması ve aklın da onlar üzerinden düşünüp istidlâlde bulunmasına dayanmaktadır. His edilmeyen gerçeklerle ilgili bilgisi ise doğru habere ve ayrıca aklın duyu verileri üzerinde düşünmesine dayanmaktadır. Böylece İslamî bilgi teorisinde “Zihin algılamadığı sürece, dış dünya yoktur” şeklinde özetlenebilecek klasik “idealizm” anlayışına yer olmadığı gibi, maddeciliğe kadar varan aşırı bir “realizm” anlayışına da yer yoktur.

3. Mânalar sabit ve önceden var olup terimler onları ifade etmek için ortaya atılmışlardır. Bu nedenle *mâna*, *hakikat* ve *had* eşanlamlı olarak görülmektedir.⁶⁷⁴ Bu gerçek, sünnî bilginleri, “Bir şeyin hadd (hakikat)ı bilinmeden ona dair bilgi elde edilemez”⁶⁷⁵ tezini ortaya atmaya sevk etmiştir. Meselâ, âlimin âlim olduğunu bilmek, onun ilim vasfına sahip olduğunu bilmek demektir. Buna göre Allah’ın hayat, ilim ve kudret sahibi olduğunu bilip bu sıfatlar O’na ispat edilmeden O; Hayy, Âlim ve Kâdir olduğu itikat edilse de bu ilim sayılmaz. Bu nedenle Ehl-i sünnet ilmi, “Bir şeyi, hakikatinde üzerinde bulunduğu vasıf üzerine bilme”⁶⁷⁶ olarak tanımlamış ve Mu‘tezile’nin “ gönlün yatışmasıyla birlikte bir şeyi, gerçek vasfıyla itikat etmek”⁶⁷⁷ şeklindeki ilim tanımını, ayrıca “mânayı kuşatan kısa sözcük”⁶⁷⁸ şeklindeki had tanımını reddetmiştir. Ehl-i Sünnet bununla Kaderiye ve Mu‘tezile’nin zâtî sıfatlarını inkâr etmekle birlikte Allah’ı, “Âlim, Kâdir” gibi sıfatlarla tanımlayıp öyle bilmelerini ilim saymamaktadır.

4. Cüveynî başta olmak üzere İslâm bilginleri, vucûd/ontolojik bakış açısını bilgi teorisinin hareket noktası olarak belirledikleri için herhangi bir konuyu vaz‘ına göre ifade etmeyi amaçlayan dildeki hakikatle ifade edileni ontolojik olarak ayrıştırmayı amaçlayan hakikati birbirinden ayrı olarak değerlendirmektedirler. Mu‘tezile ve Kaderî’yeyi, hakikati sözcüklerden ibaret görüp başka bir ifade ile mânayı sözcüğün bir ürünü olarak görüp haddi, “mânayı kuşatan kısa sözcük” olarak tanımlamaları ve buna bağlı olarak Allah’ın sıfatlarını zâtından ibaret sayarak zattan fazla ve zatla kaim olmalarını reddetmekle birlikte O’nu Âlim, Kadir vb. isimlerle

⁶⁷³ en-Nesefî, Ömer b. Muhammed, *el-‘Akâidü’n-Nesefiyye* (Şerhu’l-‘Akâid içinde), s. 29.

⁶⁷⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 59, 60.

⁶⁷⁵ Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, I, 127.

⁶⁷⁶ Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 4.

⁶⁷⁷ Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 4.

⁶⁷⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 56. Sem‘ânî, haddi Mu‘tezile gibi tanımlamıştır. Bkz. *Kavâtü’ü’l-edille*, I, 33.

müsemma olduğunu kabul etmeleri noktasında eleştirmişlerdir. Nitekim Sünnî usûl ve cedel bilginlerine göre hakikat, sözcüğe tabi değildir ve ifade edilmeden önce de vardır. Sözcük ise sadece onu ifade etmek için belirlenmiştir.⁶⁷⁹ Gazzâlî, “Mânaları sözcüklerde arayan yok olacak ve arkasını batıya dönüp onu arayan kişiye benzemektedir. Önce mânaları zihninde kavramlaştırıp daha sonra onları (muhatablarına) sözcüklerle ifade eden ise hidayet bulmuştur.”⁶⁸⁰ diyerek anılan bilginlerin bilgi teorisini özlü bir şekilde ortaya koymuştur.

5. Dildeki hakikatle cedelde irdelenen hakikat birbirinden ayrılmış, dildeki hakikat, مقطوع الشيء ومفصله “konulduğu mânayı, başka mânalardan belleyip ifade etmek” için konulan ve onda kullanılan ifade anlamında iken cedelin tanım teorisinde, علة المعلول، مقطوعه ومفصله “ma‘lûlû/sonucu, kendisi dışındakilerle (karşılaştırıp), onlardan ayıran illet”⁶⁸¹ anlamında kullanmışlardır. Şu halde bilgi, tikel hakikatlerin birleşme ve ayrışma noktalarını, istikârâ, gözlem ve deneylerle bellendikten sonra elde edilmektedir. Bu da İslâm bilginlerinin, had ve hakikati tespit etme yöntemi olarak “deney” ve “istikrâ”yı dikkate aldıklarını göstermektedir.⁶⁸² Teori ve pratiği birlikte düzenlemeyi amaçlayan İslâm dinin ruhuna uygun olan metod da budur. Gazzâlî, önceleri mahiyete dayalı had teorisini hararetle savunmasına rağmen sonradan onu bırakıp bilgi elde etme yöntemi olarak “keşf”i önemsemiştir.⁶⁸³ Ancak Âmidî, mantıkçılar gibi haddi, metafizik bir yapıya sahip olan zâtî niteliklerden oluşan tanım anlamında aldığı için kesbi için istikrânın yöntem olarak kullanılmasını eleştirmektedir.⁶⁸⁴

Bilgi elde etmenin temel aracı olarak istikrâyı benimsemekle İslâm bilginleri, modern bilimsel araştırma metodolojisinde, doğru ve realist bir bilimsel yöntem olarak tümevarım (endüksiyon-istikrâ)ın önemsenmesine öncüllük etmişlerdir. Nitekim Alî Sâmî en-Neşşâr, “endüksiyon ve deneyin İslâm düşüncesinin en büyük bilgi elde etme metodu olduğunu, bu metodun bütün prensiplerini belirleyen Müslümanlardan İspanya yoluyla batılılara geçtiğini ve modern Avrupa

⁶⁷⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 56, 58, 59,

⁶⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 18; Gazzâlî, *Mihakü'n-nazar*, s. 265.

⁶⁸¹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 57.

⁶⁸² Cüveynî, *el-Kâfiye* (tahkik edenin mükaddimesi), s. 37; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 109, 354.

⁶⁸³ Bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mi'd-dalâl*, el-Matba'atü'l-İlâmiyye, Kahire 1303, s. 2, 36, 38.

⁶⁸⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 134.

medeniyetine öncüllük ettiğini tüm kanıtlarıyla ortaya koymuştur.⁶⁸⁵

Hakikat ve mahiyet eksenli tanıma karşı çıkmaları nedeniyle Cüveynî başta olmak üzere birçok cedel bilgini, tanımın (kavlu’ş-şârih) ilkeleri olan beş tümelî (*cins, tür, ayırım, hassa, ilinti*) ve bunların kendilerinden meydana geldiği tümel (küllî), tikel (cüz’î), özsel (zâtî) ve ilintisel (arızî) kavramları açıklama gereği duymayıp direkt haddın tanım ve hükmünü açıklamışlardır. Fakat ve Âmidî, fıkıh usulü cedelinde de mantıkçılar gibi tanım teorisini beş tümele dayandırdığı için anılan kavramları açıklamadan önce haddın kısımlarına, haddi elde etme yöntemine, hadda yapılan itiraz ve cevaplarına genişçe yer vermektedir.⁶⁸⁶

Usûl cedelini yazanlar, usûl ve cedel ilimlerinde kullanılan birçok kavramın tanımını vermektedirler. Biz de bu kavramları üç başlık altında inceleyeceğiz. Bunlar da (i) cedel ve usûlde kullanılan kavramlar, (ii) şer’î delillere ait kavramlar, (iii) kâdih/itiraz kavramlarıdır.⁶⁸⁷

4. Cedel ve Usûl Kavramları

Nazar: (النظر), nâzır/istidlâlde bulunanın, istidlâl ile hükmünü ortaya çıkartmak istediği şey (manzûru fih) hakkında düşünmesi.

İlim: (العلم), bilinebilir bir şeyi (ma’lûm) hakikatindeki hal üzerine idrak etmek.

Zan: (الظن), iki düşünceden birini seçmekle beraber diğerine de ihtimal vermektir.

Cehl: (الجهل), bilmemek (cehl-i basit/yalın cehalet)&Bir şeyi hakikatine aykırı olarak bilmek (cehl-i mürekkeb/bileşik cehalet).

⁶⁸⁵ Bkz. Neşşâr, *Menâhicü’l-bahs*, s. 154, 348, 356, 357.

⁶⁸⁶ Bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 125-131.

⁶⁸⁷ Âmidî, kavramları, delillere ait ve hükme ait olmak üzere iki kısma ayırarak incelemiştir. Bkz. *Gâyetü’l-emel*, s. 139.

Lüzûm: (الزوم), ayrışmazlık hali&Bir şeyin diğer bir şeyi gerektirmesi.⁶⁸⁸
Gerektiren şeye **Melzûm**: (الملزوم), gereken şeye de **Lâzım**: (اللازم) denir.

Lâzimü'l-mesele: (لازم المسألة), yok olduğunda hükmün de yok olduğu vasıf.

Melzûmu'l-hükm: (ملزوم الحكم), varlığı hükmün varlığını gerektiren vasıf.

Deveran: (الدوران), hüküm ile illet arasında varlıkta ve yoklukta birliktelik.
Hükme *dâir*, illete ise *medâr* denir.

Süâl: (السؤال), cevap istemek (itiraz)&Anlaşılmayan bir şeyin açıklanmasını talep etmek.

Cevap: (الجواب), ya beyân/açıklama ya da mü'ârazayı def etmek suretiyle sorulan şeyi açıklamaktır.

İstişhâd: (الاستشهاد), savunulan iddianın sıhhatini kanıtlamak için delil getirmek.

İlzâm: (الإلزام), sâil/itiraz edenin itiraz etmekten aciz kalması; doğruyu itiraf etmesi.

İfhâm: (الإفحام) müstedil/iddia sahibinin, iddiasını kanıtlayacak bir delil getiremede aciz kalması.

Müsâdere: (المصادرة), iddia/neticenin delilin aynısı olması& Sonucun, delilin öncüllerinden biri kılınması.

Gasp: (الغصب), soru soranın cevap verenin yetkisini gaspetmesidir. Soru soranın vazifesi, delillendirilmemiş bir dava ve delilin öcülerine dair delil istemektir (men'). Delillendirilmemiş dava veya öncülü çürütmesi gasptır. Buna göre mu'âraza ve nakz, delillendirilmiş dava ve öncüllere yönelik oldukları için gasp sayılmamaktadır.⁶⁸⁹

Mükâbere: (المكابرة), haksız olduğunu bildiği bir konuyu tartışmak& Bedihî bir meseleye dair delil talep etmek.

688 lüzûm (اللزوم), mülâzeme (الملازمة), telâzüm (التلازم), ve istilzâm (الاستلزام) kavramları, cedelcilerin kullanımında aynı anlama gelmektedirler.

689 Bzk. Saçaklızâde, *Velediyye*, s. 125.

Safsata: (السفطة), sabit gerçekleri inkâr etmek& Gerçeklerin var olmadığını iddia etmek.

Hayda: (الحيدة), soruyla alakası olmayan bir şeyle cevap vermek.

Men‘: (المنع), delillendirilmemiş iddiaya dair delil istemek. Bu mecazi men‘dir& Delilin öncüllerinden hepsinin veya bir kısmının delillendirmesini istemek. Bu hakiki men‘ olup ona, *mümâne‘a*, *el-Men‘ü’l-hakikî*, *münâkaza* ve *el-nakdu’t-tafsîlî* de denilir.

Sened: (السند), men‘in, kendisi dayandırıldığı, kendisiyle açıklanıp kuvvetlendirildiği gerekçe.⁶⁹⁰

Nakz: (النقض), muallil/iddia sahibinin delilini, sonucunun ondan geri kaldığını göstererek çürütmektir.⁶⁹¹

Mü‘âraza: (المعارضة), muallilin öne sürdüğü delilin ortaya koyduğu hükmün çelişliğini veya çelişğine eşit olan (müsâvi) ya da onda daha hâs olan bir hükmü ortaya koyan başka bir delili öne sürmektir. Her iki delil, hem sûret/şekil hem de maddede bir ise “mu‘âraza bi’l-kalb/çevirmeyle mu‘âraza”, sûretleri bir, maddeleri

⁶⁹⁰ Münâzara ilminde sened üç kısma ayrılmaktadır. 1. Tecvîz/ihtimalı bildiren senedir; örneğin, muallil/iddia sahibi, “Bu görünen hayvandır” demesine karşılık mâni‘/engelleyenin, “Hayvan olduğunu kabul etmiyorum, niye taş olmasın (sened)” demesi böyledir. 2. Kat‘i/kesinlik bildiren senedir. Anılan örnekte mâni‘in senedini, “O taş iken nasıl hayvan olur” şeklinde belirlemesi böyledir. 3. Hillî/muallilin yanılığının kaynağını bildiren senedir. Anılan örnekte senedin, “İşaret ettiğin şey hareket etseydi, sözün doğru olurdu” şeklinde belirlenmesi gibi. Ayrıca sened, menedilen mukaddiminin çelişğine göre, müsâvî, ahas mutlak, e‘am mtlak ve e‘am min vech olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Ancak bunlar arsında sâile yarayan müsâvî ve mutlak ahas, muallile ise müsâvî ve mutlak e‘am senedlerdir. Bkz. Gelenbevî, *Âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara*, s. 85-91.

⁶⁹¹ Münâzara ilminde “nakz” şu şekilde kısımlara tabi tutulmaktadır: Delil, başka bir meselede tahakkuk edip sonucunun tahakkuk etmediği (tehâlluf) ya da devr ve teselsül gibi aklî imkânsızlığı gerektirdiği gerekçesiyle çürütülüyorsa, buna icmâlî nazk (النقض الإجمالي) ve hakiki nakz (النقض الحقيقي) denir. Nakzin bu kısmı kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi: meşûr nakzdır (النقض المشهور). Bu, sâilin hiçbir tasarufta bulunmadan muallilin delilini tüm unsurlarıyla birlikte aktarıp çürütmesi demektir. İkincisi: Kırık nakzdır (النقض المكسور). Bu, sâilin, bazı kayıtlar/vasıflarına değinmeden muallilin delilini aktarıp çürütmesidir. Atılan vasfın, sonuca etkisi yoksa nakz kabul edilir, etkisi varsa kabul edilmez. Delillendirilmemiş bir iddia, sâil tarafından ona bir delil takdir edilmeden devr veya teselsül gerektirmesi ya da icmâ ve muallilin mezhebine aykırı olması gibi bir olumsuzluğu şahit gösterilerek çürütmesine şebihî nakz (النقض الشبيهي) denir. Bu durumda sâil, delil takdir edip, muallilin davasına aykırı bir sonuç veren delil getirmesine takdirî mu‘âraza (المعارضة التقديرية) denilmektedir. Gelenbevî, *Âdâbu’l-bahs*, s. 79-84; Bkz. el-Bağdadî, Ebû Mustafa, *el-Vâdih fi’l-ilmî’l-munâzara*, y.y. s. 22.

farklı ise “mu‘âraza bi'l-misl/benzeriyle mu‘âraza”, sûretleri farklı olduğunda, maddeleri bir olsun-olmasın “mu‘âraza bi'l-gayr/ başkasıyla mu‘âraza” ismini almaktadır.⁶⁹²

el-Kavl bi'l-mûceb (القول بالموجب), aralarındaki ihtilâfin bâki kalmasıyla birlikte itiraz edenin, muallilin delilinin gereğini/sonucunu kabullenmesi demektir.

Mu‘teriz: (المعترض), müstedil (evap vern)in delilini çürüten.

İllet: (العلة), kendi varlığından başka bir şeyin var olması lâzım geldiği şey& Bir şeyin ya mahiyet ve hakikati ya da var olması yönüyle ihtiyaç duyduğu şey.

Muallil: (المعلل), illet/neden belirterek iddiada bulunan.

Ta‘lîl: (التعليل), bir şeyin illetinin açıklanması.

Ma‘lûl: (المعلول), illetin ortaya çıkardığı sonuç&Kendisinde illet takdir edilen hüküm (çoğulun görüşü) veya hükme konu olan mahkûm fih/ayn (Ebû Alî et-Taberî'nin görüşü).

Bâtıl/fasit: (الفاسد/الباطل), hakka karşıt olan yani hükümsüz ve itibar edilmeyen şey.

Mühâl: (المحال), imkânsızlığı delil ile kanıtlanan şey.

Delil: (الدليل), kendisi veya durumları üzerinde doğru nazar/fikir yürütmekle yakînî veya zannî bir matlûb-ı haberi (hükümü bilme ‘ilim’ veya zan etme)ye ulaşılması mümkün olan şey. *Burhan*, *sultan* ve *hüccet* de delile yakın bir mânaya gelmektedirler. Delil, *dâl* (الدال) anlamında da gelir. Bir görüşe göre dâl, delili zikreden, diğer bir görüşe göre ise delili tayin eden (Yüce Allah) demektir. Medlûl ise, hakkında delil tayin edilen hüküm veya aleyhinde delil getirilen kişi demektir.

Emâre: (الأمانة), kendisinin bilinmesi ile medlûlün varlığı hakkında zannın ortaya çıktığı delil. *Alamet* ve *âyet* de emârete yakındırlar.

⁶⁹² Gelenbevî, *Âdâbu'l-bahs*, s. 107-114.

İstidlâl: (الاستدلال), delil talep etmek veya nass, icmâ ve kıyas olmayıp hükmü gerektiren kanıt. Akıl yürütmekle ya da suâl ile hükme olan delâleti taleptirmek anlamına da gelir.

Müstedil: (المستدل), iddiasını delil ile kanıtlayan kişi (mes'ûl). Delilin hükme olan delâletini soruşturan kişi (sâil).

Delâlet: (الدلالة), bir şeyin bilinmesiyle diğere bir şeyin bilinmesi demektir. Kendisiyle bilinene “dâl”, bilinen diğere şeye “medlûl” denir.

Mutâbakat/uygunluk delâleti: (دلالة المطابقة), terimin, anlamının tamamına delâlet etmesi.

Tazammum/içlem delâleti: (دلالة التضامن), terimin, konulduğı mânanın bir cüzüne delâlet etmesi.

İltizâm/gereklilik delâleti: (دلالة الالتزام), terimin, konulduğı mânanın zihni olarak gerektirdiğı haricî bir mânaya delâlet etmesi.

Savâb: (الصواب), Muhattieye göre realiteye uygun olan hüküm iken Musavvibeye göre mütekellimin itikadına uyan olan hükümdür.

İtibâr: (الاعتبار), takdir etmek&Meseleyi belli bir duruma bağılı olarak değerlendirmek.

İtiraf: (الاعتراف), hasmın delilini çürütmek&Maksûdünü gerçekleştirmekten alıkoacak kanıtla hasma karşı koymak.

İdmâr: (الإضرار), cümlede hazf veya eksiklik ya da ihtisar/kısaltmanın olması.

Şâz: (الشاذ), önce hakka uyan, sonra muhalefet eden kişi ya da görüş.

İctihad: (الاجتهاد), istenilen hükme ulaşmak için var olan ilmî gücü kullanmak.

Re'y: (الرأي), akıl yürütmeden sonra varılan görüş.

Zabt: (الضبط), konu değıştirmemek; tartışılan meselenin dışına çıkmamak.

Mahallü'n-nizâ: (محل النزاع), tartışma ve ihtilâf konusu-noktası.

Tahrîrû mahalli'n-nizâ: (تحرير محل النزاع), ittifak ve ihtilâf mahallerini belirlemek.

Takdîr: (التقدير), yok olana (ma'dûm) var olanın (mevcûd) veya var olana yok olanın hükmünü vermek.

Farz: (الفرض), takdir etmek&Meselenin belli bir hal üzerinde geliştiğini var saymak&Âmm/genel bir soruya özel bir cevap vermek.

Binâ: (البناء), âmm (genel) bir meselenin hükmünün sorulmasına karşılık cevap verenin, illetini belirterek meselenin belli bir hususunun hükmünü delil ile kanıtlaması, diğer hususların hükmünü belirlemeyi ise sâile bırakması.

Taksîm ve Terdîd: (التقسيم والترديد), illet olması muhtemel vasıfların tek tek ele alıp inceledikten sonra biri hariç diğerlerinin illet oluşunu geçersiz saymak. Buna cedel dilinde, *ayrık şartlı* (الشرطي المنفصل) ve *sebr* de denilir. Usûlcüler ise *sebr* ve *taksim* demektedirler.

İntikâl: (الانتقال), konuyu değiştirmek; tartışılan mesele veya konu hakkında konuşmayı bırakıp başka konuya geçmek. Bu bazı durumlarda inkitâ'ın sebebidir.

İnkîtâ: (الانقطاع), münâzırın hasmının sözüne cevap verememesi&görüşünü baştan savunduğu gibi delillendirememesi.

Mübâhele: (المباهلة), taraflardan haksız olanın kendine lanet dilemesi.

Menâtü'l-mesele: (مناط المسألة), meselenin hükmünün bağlı olduğu vasıf/illet.⁶⁹³

5. Şer'î Delillere Ait Kavramlar

Kitâb: (الكتاب), Yüce Allah'ın, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Arapça olarak indirilmiş, bize kadar tevâtür yoluyla nakledilmiş, Mushaflarda yazılı, Fâtiha Sûresi ile başlayıp Nâs Sûresi ile sona ermiş kelâmıdır.

Sünnet: (السنة) Rasûlüllah'ın söz, fiil ve takrir/ tasvipleridir.

⁶⁹³ Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 70-128; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 10-11, 14; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 321-325; Râzî, *el-Kâşif*, s. 19- 63; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 104-106, 130-133; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 155158.

Mütevâtir: (المتواتر), yalan üzere anlaşmaları normalde (âdeten) mümkün olmayan râviler toplulukların –ilk kaynağa varıncaya kadar- aynı nitelikteki topluluklardan aktardıkları işitme veya görmeye dayanan haber.

Âhâd: (الأحاد), tevâtür derecesine ulaşmamış haber.

Ta'dîl: (التعديل) :, râviyi, rivâyetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek.

Cerh: (الجرح), fîsk ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivâyetine muhalefet etmek gibi rivâyetinde yer alan bir kusurdan dolayı hem râvinin hem de rivâyetinin reddedilmesi.

Nass: (النص), tek bir mânaya ihtimali olan lâfız&sözün bağlamından anlaşılacak bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha fazla açıklık taşıyan ve bu durum lafzın sigasından değil bizzat konuşandan kaynaklanan lâfız.

Zâhir: (الظاهر), iki mânaya ihtimali olup birine delâlet etmesi daha belirgin olan lâfız&Sırf işitmekle kendisiyle kastedilen mânanın anlaşıldığı ve kendisinden çıkarılan hüküm, sözün asıl sevk sebebi olmayan lâfız.

Sarîh: (الصريح), kendisinden maksadın ne olduğu açıkça anlaşılacak lâfız.

Mücmel: (المجمل), mânası kapalı olup anlaşılması için açıklama (beyân)a ihtiyaç duyulan lâfız&sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan lâfız.

Müşterek: (المشترك), sesteş, iki ya da daha fazla mahiyetleri farklı olan mânalara, birinden diğerine nakil söz konusu olmaksızın ayrı ayrı vaz' edilmiş lâfız.

Müevvel: (المؤول), bir karine ile anlamlarından biri öne çıkan müşterek lâfız.

Emr: (الأمر), kişinin kendini üst konumda görerek başkasına “yap” demesidir.

Nehy: (النهي), kişinin kendini üst konumda görerek başkasına “yapma” demesidir.

Âmm: (العام), bir kullanımda sözlük anlamına uygun olarak bütün fertlerini kapsayan lafız.

Hâss: (الخاص) tek bir vaz‘ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lâfız.

Tahsîs: (التخصيص), anlam daraltma&Bir kelimeyi delâlet ettiği fertlerin bir kısmına hasr etme. Tahsis eden şeye “Muhassis” denir.

Mutlak: (المطلق), gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lâfız.

Mukayyet: (المقيد), gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lâfız.

Hakikat: (الحقيقية), vaz edildiği mânada kullanılan lâfız.

Mecaz: (المجاز), bir alaka ve karineden ötürü vaz edildiği mânadan başka bir mânada kullanılan lâfız.

Nesh: (النسخ), şer‘î bir hükmün kendisinden sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılması. Sonra gelen şer‘î delile Nâsîh: (الناسخ), hükmü kaldırılan delile de Mensûh: (المنسوخ) denir.

Mentûk: (المنطوق), sözde zikri geçen mânaya delâlet etmesini ifade eden lafız.

Mefhûm: (المفهوم), sözde zikri geçmeyen mânaya delâlet etmesini ifade eden lafız.

Mefhûmu’l-müvâfike: (مفهوم الموافقة), lâfzın, incelemek ve ictihada gerek duyulmaksızın sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılan illetteki müştereklik sebebiyle mantûk (sözde geçen durum)un hükmünün meskût anh (sözde geçmeyen durum) için de sabit olduğuna delâlet etmesidir. Bu ismi alması, meskût anh olan hükmün mantûk bih olan hükme muvâfık bulunmasından ötürüdür. Meskût anh, mantûk bihden daha fazla hükme laik ise buna فحوى الخطاب “fahve’l-hitab”, القياس الجلي “kıyas-ı celi”, onunla eşitse “lahnu’l-hitab” لحن الخطاب olarak isimlendirilmektedir.

Mefhûmu’l-mühâlefe: (مفهوم المخالفة), sözün, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle meskût anh hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Bunun mefhûmu’l-mühâlefe diye isimlendirilmesi,

meskûtu anh olan hükmün, mantûk bih olan hükme muhalif bulunmasından ötürüdür. Bu, دليل الخطاب “delilu’l-hitab” ismi ile de anılır.

İbarenin delâleti: (دلالة العبارة) nassın lafız ve sığasından ilk bakışta anlaşılan mânaya; harfi mânasına delâlet etmesi.

İşaretin delaleti: (دلالة الإشارة), lafzın, ibarenin delaletinin ve sözün sevkediliş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı çıkarılabilen bir mânaya delâlet etmesidir.

Nassın delaleti: (دلالة النص), sözün ibâresiyle delâlet ettiği mânadaki illet ortaklığı sebebiyle sözün söylenen (mantûk) kısmındaki hükmünün, söylenmeyen hususlar (meskûtu anh) için de geçerli sayılması ve nassın bu ikinci alana uygulanmasıdır.

İktiza delâleti: (دلالة الاقتضاء), sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir yapılması gerekiyorsa söylenmiş kısmın bu takdir edilecek söylenmemiş kısma delâletine denir.

İcmâ: (الإجماع) Hz. Peygamber’in vefatından sonraki herhangi bir devirde, şer‘î bir hüküm hakkında müctehidlerin fikir birliği etmesi. İcmâ daha sonra değineceğimiz üzere *sarihî* ve *sükûtî* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu kısımların her biri ya mütevâtir veya ahâd olarak nakledilmektedir. Bu açıdan icmâ altı kısma ayrılmaktadır.⁶⁹⁴

Kıyas: (القياس), nass ve icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermeyi sağlayan delil.

Asl: (الأصل), hakkında nass veya icmâ bulunan ve hükmü, kıyas yapılarak hakkında nass veya icmâ bulunmayan diğer meseleye aktarılan ana mesele.

Fer‘: (الفرع), hükmü nass veya icmâ tarafından belirlenmemiş ve kıyasla aslın hükmünün verildiği meseledir.

⁶⁹⁴ Bkz. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-Îdâh*, s. 152, 153. Ayrıca bkz. es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 302.

Aslın hükmü: (حكم الأصل) asılda sabit olan ve kıyas yoluyla fer'e de uygulanmak istenen hüküm.

İllet: (العلة), hükmün konmasını münasip gösteren durumu genellikle ihtiva eden açık ve munzabıt/istikrarlı vasıf.

Hikmet: (الحكمة), hükmün konulmasını münasip/uygun gösteren durum& Hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya hükmün korumak istediği menfaat.

Aslın mânasında olan kıyas: (القياس في معنى الأصل), fer'inin aslına benzediği bilinen kıyastır. Bir başka deyişle birleştirici vasfının zikredilmediği ama tam bir araştırmadan sonra her iki tarafının arasında hiçbir farkın olmadığı veya etkisi olmayan bir farkın aralarında olduğu ortaya çıkan bir kıyastır.

İllet kıyası: (قياس العلة), illeti açıkça ifade edilen kıyas.

Delâlet kıyası: (قياس الدلالة), illeti değil illetinin gerekeninin (lâzım) zikredildiği kıyas.

Şebah kıyası: (قياس الشبه), asıl ve fer'inin münasip olmayıp illet olduğu vehmedilen bir vasıfla birleştirildiği kıyas.

Tahricü'l-menât: (تخريج المناط), nass veya icmâda yer alan bir hüküm için "münâsip" olan vasfı ictihad yoluyla ortaya çıkarmak.

Tenkîhu'l-menât: (تنقيح المناط), bir hükmün talîli ile ilgili olarak nassa yer alan vasıflar üzerinde, illet olarak kabul edilemeyecek olanları ayıklamak ve nassın göstermek istediği esas illeti belirlemek.

Tahkîkü'l-menât: (تحقيق المناط), bir olayla ilgili hükmün illetinin benzerinin başka olayda bulunduğundan emin olmak için yapılan inceleme.

İstidlâl: (الاستدلال), çıkarım&Bir iddiayı ispatlamak amacıyla delil ortaya koyma&Akıl yürütme.

İlgâ: (الإلغاء), müstedil/iddia sahibinin, kendisiyle mü'araza edilen vasıf bulunmadan hükmün bulunduğunu açıklaması.

Hüküm: (الحكم) Şâri'in *iktizâ, tahyîr* ve *vaz'* bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı.

Vâcib: (الواجب), yapılması bağlayıcı tarzda istenilen hüküm.

Mendûb: (المندوب) yapılması bağlayıcı tarzda istenilmeyen hüküm.

Mübah: (المباح), yapılıp yapılmaması serbest bırakılan hüküm.

Haram: (الحرام), yapılmaması bağlayıcı tarzda istenilen hüküm.

Mekruh: (المكروه) yapılmaması kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istendiği hüküm.

Sebeb: (السبب), varlığı hükmün varlığına, yokluğu da hükmün yokluğuna alâmet kılınan durum/gerekçe.

Şart: (الشرط), yokluğundan hükmün yokluğunun lazım geldiği, varlığından ise ne varlık ne de yokluğun lazım gelmediği durum.

Mânî: (المانع), varlığından hükmün yokluğunun lazım geldiği, yokluğundan ise ne varlık ne de yokluğun lazım gelmediği durum.

Sıhhat: (الصحة), rükün ve şartlarını ihtiva eden ve Şâri'in emrine uygun olarak meydana gelen hüküm.

Butlan: (البطلان) bir ibadetin veya hukukî işlemin rükün/temelinde veya şartında bir eksiklik veya bozukluk sebebiyle hükümsüz olmasıdır. Hanefîlere göre, bir hukukî işlemin, temelindeki bir eksiklik veya bozukluk sebebiyle hükümsüz olmasıdır.

Fesad: (الفساد), çoğunluğa göre butlanla aynı anlamdadır. Hanefîlere göre ise bir hukukî işlemin, vasıf veya şartlarındaki eksiklik veya bozukluk sebebiyle hükümsüz olmasıdır.

Azimet: (العزيمة), insanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi ârızı durumlara bağlı olmaksızın konmuş şer'î hüküm.

Ruhsat: (الرخصة), bazı mazeretlerden dolayı aslî hükmün gereğine uymamayı meşrû hale getiren geçici hüküm.

Hüccet: (الحجة), doğru bir öncül olup sonucun gerçeğine şahitlik etmektedir.

Te'vil: (التأويل), bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamından alınıp taşıdığı ama zâhir olmayan baka bir mânaya çekilmesidir. Kapalı lafızların açıklanması anlamına da gelmektedir.

Teâruz: (التعارض), delillerin çatışması. Birbirine denk şer'î delillerin dış görünüşü itibariyle birbiriyle çelişmesi.

Tercih: (الترجيح), çatışan delillerden birinin, öncelenmesini gerektiren bir vasıf yönünden diğerine üstün olduğunu beyan etmek.⁶⁹⁵

6. Kavâdih Ait Kavramlar

Kavâdih, *itiraz* ve *suâl* terimleri aynı anlamda kullanılmakta olup terminolojide birbirinin yerine kullanılmıştır. Kavâdih, iddia sahibinin (*müstedil*) iddiasını çürütmek için istidlâlîne yöneltilen ve onu işlevsiz bırakması amaçlanan itirazlardır. Bunların bir kısmıyla sadece kıyasa itiraz edilirken diğer bir kısmıyla tüm delil türlerine itiraz yapılmaktadır. Çalışmamızın sınırını aşmamak için biz, cedelcilerin yaptığı gibi bunları burada ayrı ayrı olarak tanımlamayacağız. Kıyasa yöneltilen itirazları ele aldığımızda bunların tanım ve işlevine değineceğiz. Ancak kayas dışındaki diğer delil türleriyle yapılan istidlâlî kavâdihlerden sadece *mü'âraza* ve *el-kavl bi'l-mûceb* ile itiraz yapıldığı için bu ikisinin tanımına yukarıda yer verir.

Cedelle fıkıh usulü arasında kavramsal açıdan münasebet bulunduğu gibi kavramsallaştırma açısından da aralarında münasebet bulunmaktadır. Nitekim usulcüler, çeşitli ihtimalleri ortaya atıp tartıştıktan sonra kavramlara son şeklini verdikleri gibi nihaî mühtevasını da yine bu yolla belirlemişlerdir. Bu aynı zamanda usulcülerin görüşlerini temellendirirken cedeli aktif bir şekilde kullandıkları anlamına gelmektedir. Şimdi de bu konuya değinmek istiyoruz.

1.2. Temellendirme Boyutu

⁶⁹⁵ Bkz: Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 70-128; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 10-14; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 315-320, 326-346; Râzî, *el-Kâşif*, s. 19- 63; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 139-165; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 104-134.

Fıkıh usulü literatüründe cedelin önemi, dinamik diyalektik düşünce ile farklı ve yeni fikirlere ulaşmakta, sağlam ve özgün usûlî bir perspektif ile yeni bulgulara ulaşım usûl terminolojisini geliştirmekte görüldüğü gibi, varılan kaide ve detayları sağlam delillerle temellendirip nakzedilmekten korumakta da kendini göstermektedir. Ayrıca daha sonra görüleceği üzere konu tasnifinde ve meselelerin işlenmesinde de cedele dayalı düşünme tarzının tezahürleri görülmektedir.

Diyalektik düşünme tarzının en önemli tezahürlerinden biri “tercih” metodudur. Bu metodun nihaî noktası tahkik/iddiaları delilleriyle ortaya koymak ve tatkîk/delili delil ile ispatlamak⁶⁹⁶ olduğu için “tahkik” ve “tatkîk” metodlarını da öğretmektedir.⁶⁹⁷ Şöyle ki, onunla varılmak istenen düşünce, kavâdih/sıhhatine halel getiren itirazlar reddedildikten sonra delilleriyle birlikte inşa edilmektedir.⁶⁹⁸ Bu bağlamda konular, suâl ve cevaplar şeklinde en son noktasına kadar araştırıldıktan ve karşıt mezhep de tam olarak ortaya konulup tartışıldıktan sonra tercih edilmek istenen görüş, *nâzırı* tatmin, *münâzırı* da ikna veya ilzam edecek kesin kanıtlarla ortaya konulmaktadır.⁶⁹⁹ Dolayısıyla cedelin, sanıldığı gibi nihaî maksadı sırf aciz bırakmak ve susturmak değildir. O, bunun yanında delilden nasıl delil üretileceğini göstermekle “tahkik” ve “tatkîk”; tespit edilmek istenen görüşün nasıl tercih edileceğini göstermekle de “tercih” metodunu da öğretmektedir. Bunu iki örnekle açıklamak istiyoruz:

Örnek 1: Dedenin, ölünün kardeşlerini mirastan hacbedip (mahrum bırakma) edemeyeceği tartışmalıdır. Hz. Ömer, Osman, Alî, İbn Mes‘ûd ve Zeyd b. Sabit, kardeşlerle birlik dedenin varis olacağını savunurken Hz. Ebû Bekir, İbn Abbâs, Hz. Aişe, İbn Zübeyr ve Abdullah b. Utbe ise dedeyi babanın hükmünde görüp, onun baba gibi kardeşleri mirastan hacb edeceğini ifade etmişlerdir.⁷⁰⁰

İmam Şafîî yaptığı ictehad sonucu ilk görüşü tasvip etmiştir. Bu yöndeki görüşünü *münâzırı*yla yaptığı cedel ile üç defa konum değiştirip çeşitli cedel sanatlarıyla temellendirmiştir. *Münâzırı*yla yaptığı cedel şu şekilde gelişmiştir:

696 Bkz. Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 53; Tehânevî, *Keşşaf*, I, 392.

697 Sübkî, *el-İbhâc*, III, 137.

698 Zekeşî, *el-Bahru‘l-muhît*, VII, 446.

699 Bkz. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 249.

700 Şafîî, *er-Risâle*, s.591

Münâzır: Bu görüşünü Kitap veya Sünnet'e mi dayandıryorsun?

Şâfiî: bu konuda Kitap veya Sünnet'te açık bir kanıt olduğunu sanmıyorum.

Münâzır: bu konuda rivâyetler bir görüşü tercih etmek için yeterli değildir. Kıyas ile ortaya konulan kanıtlar, dedeyi baba gibi kabul edip onunla kardeşleri hacb edenleri desteklemektedir.

Şâfiî: sözünü ettiğin kanıtlar nelerdir?

Münâzır: (i) Dedeye sürekli baba ismi verilir. (ii) Onunla ana bir kardeşler icmâen hacb edilir. (iii) Sizin de öngördüğünüz gibi (dedenin) miras payı hiçbir zaman altıda birden aşağı düşmemektedir. Hâlbuki bütün bunlar babaya ait hükümlerdir.

Şâfiî: sadece baba ismini almasıyla dedeyi varis kılamayız.

Münâzır: nasıl yani?

Şâfiî: baba ismini almasına rağmen varis olmadığını görüyorum.

Münâzır: hangi durumlarda dediğin şey gerçekleşmiştir?

Şâfiî: dedeye baba denilmesiyle birlikte ondan aşağı bir baba bulunduğu, ayrıca köle, kâfir ve kâtil olduğunda varis olmamaktadır. Şayet sırf ona baba denildiği için varis olmuş olsaydı bu durumlarda da varis olurdu. Ayrıca dede ile ana bir kardeşleri hacb etmemiz ve payını altıda birden aşağıya düşürmememiz, ona baba denildiği için değil çeşitli kanıtlarla vardığımız bir kanaattir. Şayet dede, bir illet birliğinden dolayı baba ile muayyen aynı hüküme sahip olmuşsa bu, bütün illet/kıyaslarda onunla aynı durumda olur anlamına gelmez. Aksi durumda (dede gibi) ana bir kardeşleri hacb ettiği için torunun kızı, payı altıda birden aşağı düşmediği için de nene onunla eşit hükümlere sahip olması gerekirdi.

Münâzaranın bu kısmında münâzır görüşünü iki kıyas ile ispatlamıştır. Birinde taşıdığı “babalık” vasfını, diğerinde aralarındaki hüküm birliğini cami‘ (illet) yapıp dedeyi, kardeşi hacb etme hükmünde babaya kıyas etmiştir. İmam Şâfiî ise, iki kıyasın da dayandırıldıkları illetlerin, benzer başka meselelerde cari olduklarını ve

aynı hükmü taşımadıklarını (tahâlûf) ispatlamak suretiyle münâzırının delilini *nakzetmiştir*.

Münâzır: dede ile kardeşi hacb etme görüşümüzü(n doğru olmadığını) hangi delile dayandırılıyorsunuz?

Şâfiî: görüşünüzün kıyastan uzak olmasına.

Münâzır: hâlbuki biz görüşümüzü kıyasa dayandırıyoruz.

Şâfiî: söyle bakalım! Dede ve kardeş doğrudan mı, başkasının akrabalığı ile mi ölüye yakın oluyorlar?

Münâzır: ne demek istiyorsun?

Şâfiî: dede ölünün babasının babası, kardeş de ölünün babasının oğlu olduklarını söylemiyorlar mı?

Münâzır: doğrudur.

Şâfiî: ikisi de aynı derecede babanın akrabalığı vesilesiyle ölüye yakın olmuyorlar mı?

Münâzır: evet.

Şâfiî: hesap et ki, baba ölmüş, arkasında oğlunu ve babasını bırakmıştır. Bu durumda baba ve oğlunun mirası ne kadar olacaktır?

Münâzır: oğul mirasın altıda beşini, babası da altıda birini almaktadır.

Şâfiî: bu meselede ikisinin ölüye yakınlık dereceleri aynı olmasıyla birlikte oğul babadan daha fazla miras almayı hak ediyorsa bizim meselemizde de ikisinin ölüye yakınlık dereceleri bir iken sen nasıl kardeşi dede ile hacb diyorsun? Şayet bu meseledekilerden biri diğerini hacbetseydi bizim meselemizde kardeş, kendisiyle ölüye yakın oldukları babadan daha fazla miras alacağı için (ki onun oğul olmaktadır) dedeyi hacbetmesi gerekirdi. Ya da kardeşe mirasın altıda beşi, dedeye de altıda biri verilmesi gerekirdi.

Bu bölümde İmam Şâfiî, dede ile kardeşin ölüye yakınlık derecelerinin aynı, babanın ise daha yakın olması nedeniyle dedenin babaya kıyas edilmesinin cami'siz (kıyas ma'a'l-fârik) olduğunu ortaya koyarak münâzırın iddiasını çürütmüştür.

Ayrıca İmam Şâfiî, kardeşin, ölüye yakınlık vesilesi olan babanın oğlu, dedenin ise söz konusu babanın babası olması nedeniyle kardeşin oğula, dedenin de babaya kıyas edilmesi gerektiğini, bunun da münâzırının iddiasının nakizi/çelişiği olan ya kardeşin dedeyi hacb etmesini ya da ondan daha fazla pay almasını gerektirdiğini ispatlayarak mu‘âraza ile sözkonusu iddiayı çürütmüştür.

Münâzır:- münâzaranın bu noktasında- niye böylebir kıyas yapıp kardeşe mirasın altıda beşini, dedeye de altıda birini vermiyorsun?

Şâfiî: dedeyle birlikte kardeşe pay verenler, ya kardeşin payı kadar ya da onun payından daha fazlasını vermektedirler. Hâlbuki böyle bir kıyas bütün görüşlerin dışına çıkacağı için, onunla amel edip hepsine muhalefet etme hakkım yoktur.

İmam Şâfiî bu noktada “Sahâbe devrinde herhangi bir mesele hakkında iki görüş çerçevesinde ihtilâf yaşanıp devir bu şekilde sona erdiğinde, sonraki devirlerde söz konusu iki görüşe muallif üçüncü bir görüşün ortaya atılmamağı”⁷⁰¹ yönündeki görüşe dayanmıştır. Bu durum “ihtilâfta icmâ” diye nitelendirilmektedir.

Şâfiî münâzarayı toparlayarak şöyle demiştir: Aktardığım deliller doğrultusunda dede ile birlikte kardeşe pay vermenin daha iyi olacağı kanaatine vardım. Üstelik bu, çoğu fıkıhçının görüşü olmasıyla beraber kardeşin varis olması, hem Kitap ile sabit olması hem de Sünnet’te sağlam rivâyetlerle vârid olması, kardeşin irsden hacb edilmemesini gerektirmektedir.⁷⁰²

Örnek 2: Kitap’la sabit olan hüküm yerleştikten sonra, bir başka deyişle onunla amel edildikten sonra Hanefîlere göre haber-i vâhid ile ona bir hüküm ilave (ziyâde) edilmez, diğer ekollere göre ise ilave edilebilir. Bu ihtilâf temelde nassa yapılan bir ilavenin nesh olup olmadığı yönündeki tartışmaya tabidir. Hanefîler, böyle bir ilaveyi nesh olarak görürken diğerleri öyle görmemektedir. Saymerî (ö. 436), Hanefîlerin görüşünü diyalektik bir üslûp ile özetle şu şekilde temellendirmektedir:

“Nesih, hükmün geçmişte gerektiği (lâzım) gibi gelecekte gerekmemesidir. Hâlbuki hükme yapılan ilave böyle bir şeydir. Çünkü abdeste

⁷⁰¹ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 271, 329, 330; el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 435; Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 93; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 164.

⁷⁰² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 591, 592, 593,594.

niyetin farzlığının ilave edilmesi, zihâr kefareti için azad edilecek olan kölenin mümin olmasının şart koşulması, zina cezası olan celd/yüz değneğin vurulmasına sürgünün (nefy) ilave edilmesi, hükmün, geçmişte olduğu gibi gelecekte kalmamasına yol açmaktadır. Bu, nassın hükmünün nesh edilmesini vâcip kılmaktadır.

Denilse ki, farzın kendi halinde kalmasıyla birlikte nesih söz konusu olmaz. İlaveyle birlikte hüküm, fazlalık olmadan önceki hali üzerinde kalınca ilave halinde asıl hükmün neshini gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

Denilecek ki, bizim meselemizde nesih hükmün kaldırması demek değildir. Aksi takdirde farzın kendisiyle amel edilecek herhangi bir eseri kalmazdı. Burada nesih, farzın daha önceki durumunda kalmasını engelleyecek olan ilave bir hükmün var olmasıdır.

Denilse ki siz, farz namazlara ek olarak *vitir*, *Cuma* ve *bayram* namazlarını vâcip kılmakla; hırsızın sağ elinin kesilmesinin vâcip olduğuna hüküm ettikten sonra sol ayağının kesilmesini vâcip kılmakla zaten söz konusu aslı terketmişsiniz.

Denilecek ki, söz konusu üç namazın vâcip kılınması namazların hükmünü (farz) değiştirmedeği için onları nesh etmemiştir. Şayet bunların vâcip kılınması, namazlardan birinin farziyetini ortadan kaldırsaydı o vakit nesh olurdu. Oysa kölenin Müslüman olmasının şart koşulması ve abdeste niyetin vâcip kılınması aslın hükmünü kaldırmaktadır. Aynı şekilde sağ elin kesilme hükmü âyetin gerektirdiği şekilde kendi halinde bâki olup, sağ ayağın kesilmesi başka durumda vâcip olmaktadır.”⁷⁰³

Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476), neshin, hükmü ortadan kaldırılması (izale) demek olduğunu ve hükme bir ilavenin yapılması bu anlamda bir nesih gerektirmediğini ifade ettikten sonra, bu görüşünü çeşitli kanıtlarla temellendirerek Saymerî'nin iddialarına cevap vermiştir.⁷⁰⁴

703 Saymerî, Hüseyin b. Alî, *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulahad Jandânî (doktora tezi), 1991, s. 130, 131.

704 Bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ*, I, 519, 520.

Görüldüğü gibi ekoller, kendi tezlerinin bütünlüğünü ortaya koyup temellendirmek için diyalektik üslûp kullanarak muhaliflerin görüşlerini reddetmektedirler.

1.3. Yöntemsel Boyut

Fıkıh usulünde konuların gerek sunumunda gerekse delillendirmesinde “münâzır” dikkate alınmış ve usûl eserlerinin üslûbu münâzara anlayışı üzerine kurulmuş, deliller nâzırı tatmin etmek, münâzırı da ikna veya ilzam etmek üzere işlenir.⁷⁰⁵ Bu nedenle usulcüler, öne sürdükleri görüşleri, kendilerinin tatmin olmaları için kendileriyle, muhataplarının ikna olmaları için de onlarla ya farazî ya da hakiki olarak diyalektik kurmuş, olası ihtimal ve alternatifler tartışmış ve sağlam delillerle temellendirmeye özen göstermişlerdir.

Klasik literatürün üslûbunun *fenkale* (إن قلت قلت vb.) temalı olması, nâzırın fikirlerini telif ederken kendisiyle diyalektik yaptığını ve delillerine yalnız kendisinin kani olmasıyla yetinmediğini açıkça göstermektedir. Böylece münâzır da dikkate alınmış, sorulabilecek sorular düşünülüp ikna edici delillerle cevaplandırılmıştır. Nâzırın kendisiyle olan diyalektiğinin; düşünme tarzı, konu tasnifi ve meselelerin işlenmesinde tezahürleri görülmektedir. Bu aynı zamanda usûl eserlerinin iç tutarlılığını ve konuların bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmasını sağlamıştır. Fıkıh usulü eserlerinin ele aldığı konu ve bölümler, müctehidin zihninde oluşan soruları diyalektik bir üslûpla cevaplama sonucu belirlenmişlerdir. Şöyle ki, tanımından da anlaşıldığı gibi fıkıh usulü, müctehidin fikir dünyasında meydana gelen çeşitli sorulara cevap bulma çabası sonucu konu ve bölümleri somutlaşmış bir ilimdir. Usûlcü, Şâri'in nasslardan neyi kastettiğini ve bizden ne yapmamızı istediğini sorgulama sonucu, şer'î hükümlerin “kaynak/delil”i nedir sorusu aklına gelmiştir. Araştırma sonucu delilin Kitap⁷⁰⁶ ve Sünnet olduğuna varılmış ve hüccet oluşları aklî ve naklî delillerle ispatlanmıştır. Deliller tespit edildikten sonra onların nasıl anlaşılması gerektiği sorusu belirmiş ve bu sorunun cevaplanması için kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbat) metodlarının şart ve sınırları belirlenmiştir. İstinbat

705 Meselâ, er-Risâle'nin özellikle “İlelü'l-hadis” ve “Haberü'l-vâhid” bölümlerine bkz. s. 210-353; 470-369.

706 Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 511, Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 279.

yapılırken üzerinde ittifak yapılmış hükümlere muhalefet etme sorunun giderilmesi için “icmâ” delili kararlaştırılmış ve harkı (muhalefeti) hükümsüz sayılmıştır. Nassların sınırlı, vakıaların sınırsız olmasından dolayı meydana gelen yeni hadiselerin, dini referanslarla hükme bağlama problemi, ictihadın ana omurgası olan “kıyas” prensibinin vazedilmesiyle aşılmıştır. Bu bölümde Şâri’i’nin nassalardan irade ettiği ana gaye ve maksada ters düşecek çıkarımlarda bulunmamak için hükümlerin ana gayeleri (المقاصد الشرعية) ve bu bağlamda delillerin hiyerarşisi de irdelenmiştir. Nassların çoğunun delâletinin zannî olması, hem farklı anlaşılmaya hem de bazen aralarında teâruz (çatışma)nın meydana gelmesine yol açmıştır. Bu sorunu halletmek için “teâruz-tercîh” babı konulmuştur. Daha sonra delilleri araştırıp onlardan hüküm çıkartacak kişinin hangi şartları haiz olması gerektiği sorusuyla karşı karşıya gelinmiş ve bu sorunun çözümü için de “ictihad” bölümü yazılmıştır.⁷⁰⁷ Görüldüğü gibi fıkıh usulünün bölüm ve problemleri, müctehidin zihin dünyasında meydana gelen sorulara cevap bulma sonucu belirlenmiş; sınırlarının belirlenmesi ve sistematik bir şekilde yazılmasıyla da bir bilim dalı haline gelmişlerdir.

İmam Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde cedel ve diyalektik üslûbu takip etmiş ve ondan sonra usûl yazan bilginlerce de devam ettirilmiştir; çünkü usulcüler, usûl kaidesini zikrettikten sonra yapılabilecek itiraz ve cevaplarını detaylı bir şekilde incelemektedirler.⁷⁰⁸ İmam Şâfiî’nin bu üslûbu kullanması, yeni bir ilim ortaya koyması nedeniyle daha önce bilinmeyen ve epistemolojik zenginliğe sahip yeni kavram ve terimleri gün yüzüne çıkarıp kullanması ve yeni kavram ve terimlerin anlaşılması ilim talebelerine zor gelmesi nedeniyledir. Sistematiki kurulan bu yeni disiplinin anlaşılması, ondan istifade edilmesi için ıstılahların altının doldurulması kadar vuzuha kavuşturulmaları da önemliydi. Şâfiî bu misyonu hakkıyla yerine getirmek ve söylediklerinin inandırıcı gelmesi için cedel ve diyalektik üslûbu benimsemiştir. Bu durum diğer ekoller için de söz konusu olmuştur. Zira onlar da kendi usûlünü kurarken aynı problemlerle karşıtıkları için aynı üslûba başvurmuşlardır.

707 Bkz. Ali Cuma Muhammed, “İlmü usûli’l-fik ve ‘alakâtühü bi’l-felsefe”, el-Ma‘hadü’l-alemî li’l-fikri’l-islâmî, Kahire 1996, s. 35-40.

708 Bkz. Şâtîbî, *el-Müvâfakât*, (tahkik edenin mükddemesi), s. 27; Abdurrezak, *et-Temhîd*, s. 358.

Yeni kavramların şerh ve açıklanması, soru ve cevap şeklinde olması daha fazla vuzuha kavuşmalarını sağlamaktadır. Zira bu üslûp ilim talebesini doğrudan muhatap almakta, dikkatini toplamakta ve konuya odaklanmasını sağlamaktadır. Böylece anlaşılması zor ve kompleks bilgi ve konular rahatlıkla açıklığa kavuşturulmakta ve kavranması sağlanılmaktadır. Bu nedenle özellikle fıkıh usulü gibi spesifik disiplinlerin şerh ve beyanı diyalektik metot üzerinden yapılmıştır. Spesifik konuların bu metotla anlatılması beşerî eğitim sisteminin ortak mirası olmuştur; çünkü antik Yunan çağında özellikle Sokrat ile birlikte felsefe eğitiminin bu yöntemle yapıldığı bilinmektedir. Ayrıca fikir teatisinde bulunmak, konuları inceden inceye işlemek, söylediklerini daha fazla açıklamak, bilhassa istinbat yöntembilimini kurma amacı güden açıklamaların değerli olduğunu ve inandırıcı gelmesini sağlamak için diyalog üslûbundan daha iyisinin bulunmaması nedeniyle, İmam Şâfîî başta olmak üzere üsulcüler cedel ve diyalog üslûbunu benimsemişlerdir.

Usûlde diyalektik bir üslûbun kullanılmasının bir diğer sebebi de tartışmaya açılan meselelerin kendi yapısından kaynaklanmaktadır; çünkü yukarıda görüldüğü gibi cedelî bakış açısıyla tartışmaya açılan meselelerin bir kısmını nâzır, tüketici/kapsayıcı bakış açısının sonucu olarak bulmakta ve münâzırdan gelmesi muhtemel kâdihları delilleriyle reddetmekten sonra normlaştırmaktadır. Buna karşılık tartışmaya açtığı problemlerin çoğu tarihî köklere dayanmaktadır.⁷⁰⁹ Nitekim İmam Şâfîî'nin *er-Risâle*'de problem edindiği ve tartışmaya açtığı kimi meseleleri tüketici bakış açısıyla icat ederken, kimilerinin de tarihî kökleri bulunmaktadır. Asrının düşünce sahasının sıcak ve harareti gündemini oluşturan, ilim vasatını geren, onu ve dolayısıyla toplumu kamplaştırmaya götüren, yeni grup ve firkaların ortaya çıkmasına neden olan tartışmalı meseleleri ele almış, çeşitli delillerle temellendirip küllî (tümel) kaideler şeklinde formüle etmiş ve ilim çevresinin ortak paydası haline getirmiştir. Meselenin aslı kabul edilmekle birlikte detaylarda ihtilâf devam etmiş ve böylece hilâf, çekişme nedeni olmaktan çıkıp çeşitlilik hilâfi haline dönüşmüştür. Bu metodolojik düşünme sisteminin kurulmasından sonra çoğu firkalar, hür ortamlarda icra edilen disiplinli tartışmalar sonucu, hiç kimse rencide edilmeden ve kardeşkanı dökülmeden ontolojik varlığını yitirmiş ve sadece *firak* literatüründe epistemolojik olarak varlığını devam ettirmiştir. Çok azı da günümüze kadar gelebilmiştir.

⁷⁰⁹ Bkz. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 247.

İmam Şâfiî'nin usûl yazmasının nedenleri başında, düşünce sahasında önu alınamayan hem Ehl-i Sünnet arasında birbirlerini incitircesine yapılan tartışmalar hem de değişik fırkaların sağlam bir ilmî altyapısı olmayan metotlarla nassları yorumlamaları nedeni gelmektedir.⁷¹⁰ Ehl-i Sünnet ekolleri kendi metotlarıyla istinbatta bulunurken Şîâ, Hariciler ve Mu'tezile gibi fırkalar da farklı metotlarla bu misyonu icra ediyorlardı.⁷¹¹ Yaptıkları çıkarımlarda kimi zaman nassları bağlamından koparıyorlardı, kimi zaman da nassın olduğu yerde (*mevridi nassda*) kıyas yaparak nasslarla çelişiyorlardı. Vâsıl b. Atâ (ö. 131) ile de düşünce sahasında gündemi meşgul etmeye başlayan yeni gelişmeler baş göstermişti; çünkü o, hâss âmma ve âmm da hâssa yorumlanamayacağını, aksi takdirde “tüm (*kül*) parça (*cüz*), parça da tüme dönüşecek ki bu imkânsızdır.”⁷¹² fikrini ilk kez ortaya atmıştı. Yine o, “Bilginin kaynağı dört şeyden ibarettir; delâleti açık Kitap, üzerinde icmâ yapılan sünnet (*mütevâtir*), aklın delâleti ve cmâ” diyerek⁷¹³ haber-i vâhidi tümünden reddetmişti.

Gündemin bu sıcak ve tartışmalı meselelerini ele alan İmam Şâfiî, beyân teorisini ortaya atıp kısımlara ayırmış ve “Siyâkının mânasını beyân ettiği”⁷¹⁴ başlık altında çeşitli deliller getirerek nassların bağlamlarından koparılmayacağını kanıtlamıştır. Arap dilinde bazen “âmm” ve “hâss” kavramların muhtevaları üzerinde kaldığını, bazen de âmmın hâssa, hâssın da âmma haml edildiğini ve dilin doğal yapısının bu şekilde olduğunu⁷¹⁵ yine delilleriyle ortaya koymuştur. Gerek *er-Risâle* ve *el-Ümm*'de, gerekse *İhtilâfü'l-hadis* ve *Ahkâmü'l-Kur'an* gibi muhtelif eserlerinde haber-i vâhidin hüccet oluşunu kanıtlamaya çalışmış ve bu meyanda çok sayıda kanıt göstermiştir.⁷¹⁶ Bunları yaparken doğal olarak diyalektik üslûbu kullanmış ve muhatabının iddialarını delilleriyle birlikte önce serdetmiş, sonra da kendi görüşlerini kanıtlarıyla birlikte ortaya koymuştur. Aynı şekilde diğer bilginler de kendi eserlerinde, gerek kendi ekollerinde gerekse başka ekollerde var olan ihtilâflı ve sıcak gelişmeleri ele alıp değerlendirdikleri için aynı üslûbu takip etmişlerdir.

⁷¹⁰ el-Fâsî, *el-Fikrû's-sâmî*, I, 430, 431.

⁷¹¹ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 466; el-Fâsî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 14, 374.

⁷¹² Şüvâysî, Süleyman, *Vâsıl b. Atâ ve ârâühü'l-keâmîyye*, ed-Dâru'l-arabiyye li'l-kitab, s. 275.

⁷¹³ Şüvâysî, *Vâsıl b. Atâ*, s. 264.

⁷¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 62.

⁷¹⁵ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 53-67.

⁷¹⁶ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 400- 470

Özellikle İmam Şâfiî'nin diyalektik üslûbu seçmesinin altında başka özel bir nedenin yattığı söylenebilir. Zira İmam Şâfiî, ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasında büyük bir çekişmenin olduğunu ve karşılıklı olarak birbirilerini suçladıklarını görmüştür. Ehl-i hadis çok nass bilmekle birlikte münâzaralarda ehl-i re'y ile baş edemeyip düşündüklerini onlara kabul ettiremiyorlardı. Şâfiî, usûlü kurarak istidlâl yöntemini sistematik bir şekilde öğrettiği gibi, diyalektik üslûbu kullanmak suretiyle de cedel yöntemini öğretmiş ve ehl-i hadise, ehl-i re'yle nasıl tartışacaklarının metodunu göstermiştir.⁷¹⁷ Nitekim Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219), “Biz ehl-i re'ye cevap vermek istiyorduk ama beceremiyorduk. Ta ki, Şâfiî geldi ve bize bunun önünü açtı”⁷¹⁸ diyerek bu gerçeği dile getirmiştir. Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî de (ö. 225), “Ehl-i hadis uykudaydılar. Şâfiî onları uyandırdı, bunun üzerine onlar da uyandılar”⁷¹⁹ demekle aynı gerçeğe parmak basmıştır. Bundan olacaktır ki, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem, “Cedeli Şâfiî insanlara öğretmiştir”⁷²⁰ vurgusunda bulunmuştur.

Diyalektik üslûbunu, usûl yazarların tamamına yakını kullanmasıyla birlikte Hanefî usûl eserlerinde daha bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Usûle dair fikir ve düşüncelerini savunurken münâzır/muhataplarının ismini doğrudan daha fazla ve hemen hemen her konuda zikrederek diyaloga girmeleri nedeniyle usûl eserlerinin üslûp karakteristiğini diyalektik tarz oluşturmuştur. Onların savunma reflekslerinin fazla ve sert olmasının nedeni, usûl kaidelerini belirlemekle hem istinbat metodolojisini kurma hem de imamların fikhî görüşlerinin sağlamasını yapma, iç tutarlılığını denetleme ve teorik olarak savunmasını yapma amacından kaynaklanmaktadır.

Usulcülerin diyalektik üslûbunu kullanma biçim ve amacından çıkan sonuç şudur: bir konuda fikir yürütmek için önce bir tez ortaya atılır, daha sonra farklı antitezlerle birleştiği veya farklılaştığı ya da bölündüğü noktalar tespit edilir ve bu ihtimallerin sentezlenmesi sonucu hakkında bir yargıya ulaşılır.⁷²¹ Bu yolla varılmak istenen tezle çelişebilecek antitezler çürütülür ve tez açık bir şekilde ortaya konulur.

717 Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, I, 63, 64.

718 Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, I, 62.

719 Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, I, 50.

720 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, V, 146; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 48.

721 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 71.

Bu gerçek, usulcülerin öğretisinde bilginin, karşıtlıklarının aşılmasıyla elde edileceğini gösterdiği gibi diyalektik anlayışlarının da tez-antitez-sentez aşamaları üzerine kurulu olduğunu kanıtlamaktadır. Dolayısıyla onlar, diyalektiği fikrî gelişmenin formu olarak görmek suretiyle **Fichete**'ye, fikir yürütmek için de çelişiği düşünmeye ihtiyaç duyulduğunu öngörerek **Hegel**'e⁷²² öncüllük yapmışlardır.

⁷²² Mezkûr iki bilginin görüşlerini görmek için bkz. Emiroğlu, "Cedel Nedir?", s. 22.

2. USÛL-CEDEL İLİŞKİSİNİN AMELÎ BOYUTU

İslâmî teşrînin ana amacı, insanı ilgilendiren tüm bireysel ve toplumsal ilişkileri İslâmî çerçevede düzenlemek, insana istikamet çizip fiil ve davranışlarında kontrollü davranmasını sağlamaktır. Bu amaç için vahyedilen nasslar, insan hayatının bütün yönlerini kuşatır ve insanı ilgilendiren her fiil ve hâdise için hüküm ihtiva eder. Ancak insandan sadır olan fiil ve hâdiselere verilen şer‘î hükümlerin tümü doğrudan nasslarda yer almamaktadır. Bazı hükümler, kıyas/ictihad yoluyla elde edilmiş diğer bazıları da nasslardan kaynaklanan bazı istidlâlî yöntemlerle veya tâlî delillerle elde edilmiştir.⁷²³

Pratik olarak fıkıh usulü ve cedel arasında anılan aslî ve tâlî şer‘î deliller bağlamında ilişki bulunmaktadır. Fıkıh usulü, bu delillerin her birini ortaya koyup istinbatta kullanılması açısından hükmünü açıklayan kurallar koyarken cedel, onların hüccet oluş ve işleme koyma açlarına yöneltilen itirazları ele alır ve bu itirazların def yöntemini göstermektedir. Cedelin bu işlevi, fıkıh usulünün özünden olup onun iki sac ağından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle İmam Gazzâlî ve Ebû muhammed el-Cevzî, “fıkıh usulünün iki yönlü olduğunu ve bir yönü delillerin ortaya konulması, öteki yönü ise bu delilleri her türlü şaibe, kâdih (itiraz) ve te‘âruz (çatışma)dan arındırıp (tahrîr), onlarla sağlıklı ve tutarlı bir şekilde istidlâlde bulunma işi olduğunu” söylemiş ve bu ikinci yönü cedel olarak adlandırmışlardır.⁷²⁴

Cedel ilmi, her türlü şer‘î delilleri sağlam kanıtlarla temellendirip onların meşruiyet sorununu gidermekte ve ictihadın sınırını çizip delillerin doğru bir şekilde işleme konulmalarını sağlamaktadır.⁷²⁵ Ayrıca müctehidin kendisiyle olan diyalektik ve cedeli, delilleri doğru bir şekilde sıralamasına ve doğru sonuçlara ulaşmasına katkıda bulunmaktadır. Zira öncüllerin sonucu onların durumuyla doğrusal bir ilişki içindedir. Bir başka ifade ile çıkacak sonucun doğruluğu düşüncede takip edilecek yöntemin doğruluğuna bağlıdır. Bu nedenle usulcüler, hem cedel kitaplarında hem de usûl eserlerinde delillere yöneltilebilecek itirazları def etme ve dolayısıyla delillerin değerini kanıtlama yöntemleri üzerinde durmuşlardır.

723 Bkz. Özdemir, İbrahim, “Nassların Yeterliliğine Dair”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2016, c. 8, sy., 12, s. 604.

724 Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 308-310; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 101.

725 Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde*, II, 555.

Usulcüler, çok erken dönemden itibaren özellikle kıyasa yöneltilebilecek itirazlar üzerinde durup çok detaylı bir şekilde irdelemişlerdir. Hatta çoğu usulcü bunu, kıyasın *mâna*, *rükün*, *şart* ve *hükümünü* bilmek kadar zorunlu görmüşlerdir.⁷²⁶ Çünkü kıyas, nassları inceleyerek benzer şer‘î-amelî olayların hükmü hakkında bir hükme ulaşmayı sağlayan önemli bir vasıta olup, bu alanda farklı çözüm kapılarını aralayabilecek bir metafor hükmünde değerlendirilmektedir. Zira sınırlı olan nassları, mükelleflerin günlük hayatında meydana gelebilecek sınırsız olaylara çözüm üretebilir kıyama getiren kıyastır. Böylece kıyas, İslâm hukuk sistemine ivme kazandırıp İslâm’ın kurumsal yapısını işlevselleştirmiş ve hayatın doğal mecrasında akmasını teminat altına almıştır. Bu nedenle kıyas, yenilik ve tecdit alanında İslam hukuk kültürünü zenginleştiren ve ona hayat veren en önemli arklardan biri olmuştur. Bu öneminden dolayı başta kıyas olmak üzere fıkıh usulünde olduğu gibi cedel ilminde de şer‘î deliller titiz bir elemenden geçirilmiş, değer ve hüccet oluş açıları net olarak ortaya konulmuştur.

Cedel bilginleri, şer‘î hükümlerin aslî ve tâlî kaynaklarını farklı açılardan taksime tabi tutmuşlardır. Bu bölme yöntemleri arasında Şîrâzî ve Âmidî’nin yöntemleri daha sistematik olarak görülmektedir. Biz, bu iki yöntemin şer‘î delili bölmesinden ortaya çıkan delilleri esas alıp onlara yöneltilen itirazlara ve def yöntemlerine değineceğiz.⁷²⁷

A. Şîrâzî’nin Delili Taksim Şeklinden Ortaya Çıkan Deliller

Şîrâzî, şer‘î delilleri, *asıl* (şer‘î naklî delil), *ma‘kûlü asl* (asıldan anlaşılan delil) ve *istishâbu hal* olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Daha sonra bu üç kısmı açarak her birinin içerdiği diğer delilleri ortaya çıkarmıştır. Bu meyanda o, aslın;

726 Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 143; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-envâr*, s. 299.

727 Bâcî, delilleri tespit etmede hocası Şîrâzî’nin aynı metodunu takip etmiş ve aynı delillere yer vermiştir. Ancak o, *ma‘kûlü’l-asl* delillerine, Şîrâzî’nin usûl kitabında yer verip, cedelde yer vermediği *hasr* ve *istidlâlî* da eklemiştir. İbn Akîl de şer‘î deliller olarak *asl*, *istishâbî* ve *ma‘kûlü asl* kapsamında *kıyası* zikretmiş, mefhûmun kısımlarını ise zikretmemiş ama kitabın ilerleyen bölümlerinde onlara da değinmiştir. Râzî de aynı şeyi yapmış ve onları kıyastan saymış. Hatîb el-Bağdâdî, Ma‘kûlü’l-asla sadece kıyası dâhil etmiştir. Bu, anılan üç bilginin tüm delâlet çeşitlerini kıyas ibaret gördüklerini göstermektedir. Cüveynî, farklı açıdan delilleri taksim etmiş ve “istishabu’l-hâl” dışındaki delillere yer vermiştir. Fakat delillere yöneltilen itirazlara değinirken istishâbî da ele almıştır. Tûfî ise tamamıyla Âmidî’nin metodunu takip etmiş ve aynı delillere yer vermiştir. Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 192; Cüveynî, *el-Kafîye*, s. 147, 477; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 15, 23; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 18, 132, 136; Râzî, *el-Kâşif*, s. 72, 88, 92; Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 41, 50.

Kitap, Sünnet ve *icmâdan* ibaret olduğunu ifade ettikten sonra, İmam Şâfî'nin eski görüşünde (kavlu'l-kadîm) bunlara *sahâbî görüşünü* (kavlü's-sahâbî) de ekleyip dörde çıkardığını söylemiştir.⁷²⁸

Ma'kûlü asl/şer'î naklî delillerden elde edilen delilleri de *fahve'l-hitâb* (mefhumu'l-muvâfeke), *delilü'l-hitâb* (mefhumu'l-muhâlefe) ve *mâne'l-hitâb* (kıyas) olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Daha sonra *Fahve'l-hitâbı*, yukarı seviyedeki hükmü zikredip aşağı seviyedeki hükme dikkat çekmek, aşağı seviyedeki hükmü zikredip yukarı seviyedeki hükme dikkat çekmek (tenbîh) olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁷²⁹ Kıyası da *kıyasu'l-ille* ve *kıyasu'd-delâle*, kıyasu'd-delâleyi de kendi içinde üç kısma ayırmıştır.⁷³⁰ Şîrâzî, ilk dönem usûl literatüründe olduğu gibi *istishâbı*, *berâet-i asliye istishâbı* (istishâbü hâli'l-akl fî berâeti'z-zimme) ve *icmâ istishâbı* (istishâbü hâli'l-icmâ) olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁷³¹ Şîrâzî'nin aktardığımız bu bölmesine göre cedel ilminde ele alınıp temellendirilen şer'î deliller, *Kitap, Sünnet, icmâ, sahâbî görüşü* (asıl), *kıyas, mefhûm* (ma'kûlü asl) ve *istishâbın* kısımlarıdır. O, diğer cedel bilginleri gibi cedelin konusunu özetlediği bu mukaddimesinde *tercîhe* değinmemiş ama kitabının sonunda cedelin ayrı bir konusu olarak onu da ele almıştır.⁷³²

Şîrâzî'nin aktardığımız bu açıklamalarına dair bazı mülâhazalar:

I. Şîrâzî, ileride de değineceğimiz üzere *el-Lümâ* kitabında kıyası üç kısma ayırıp *şebah kıyasını*, *illet* ve *delâlet* kıyaslarının kısımdaşı (kasim) olarak zikrederken⁷³³ cedel kitabında (el-Ma'ûne) delâlet kıyasını üç kısma ayırmış ve *şebah kıyasını* onun bir alt dalı olarak zikr etmiştir.⁷³⁴ İbn Akîl de hocasının bu taksimini olduğu gibi takip etmiştir.⁷³⁵

728 Şîrâzî, *el-Ma'ûne fî'l-cedel*, thk. Alî b. Abdilaziz el-'Amîrînî, Cem'iyetü ihyâi't-türâsi'l-islâmî, 1.baskı, 1987, s. 26, 27; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 18.

729 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 35, 36, 37, 38.

730 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 35, 36, 37, 38.

731 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 39.

732 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 121-127.

733 Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 39.

734 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 37, 38.

735 İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 52, 53.

II. Şîrâzî *el-Lümâ* kitabında, aşağı seviyedeki hükmü zikredip yukarı seviyedeki hükmü veya yukarı seviyedeki hükmü zikredip aşağı seviyedeki hükmü “evelviyet”le ifade etme durumunu, *kıyasu’l-celî* olarak adlandırmış ve illet kıyasının bir alt dalı olarak zikretmiştir. Şîrâzî, evleviyetle hükmü ifade etme işlemini kıyas olarak gören görüşün, onun kıyas değil, lafzın delâleti olarak gören çoğu kelamcı usulcülerin ve Zâhirîlerin görüşüne göre daha doğru olduğunu ifade etmiş⁷³⁶ olmasına rağmen cedel kitabında onu kıyasa karşıt olarak zikredip⁷³⁷ kelamcı ve Zâhirîlerin görüşüne katılmıştır. Şîrâzî’nin söz konusu tutumu, mefhum hakkında var olan mezkûr ihtilâfın, hakiki (manaya dönük değil) lâfzî (ifade ekesenli) olduğunu göstermektedir.⁷³⁸

III. Şîrâzî, *fahfe’l-hitâbı* anılan iki kısma ayırmış ve onun bir diğer kısmı olarak kabul edilen “bir olayın hükmünü zikredip benzeri (müsâvî) başka bir olayın hükmüne dikkat çekme” durumuna değinmemiştir. Halbûki usulcülerin çoğu, bu kısmı *fahfe’l-hitâb* bağlamında ele alıp hüccet olduğunu kabul ederken aşağı mertebede bulunan olayın hükmüne dikkat çekme kısmına değinmemekte ve/veya hüccet olduğunu kabul etmemektedir.⁷³⁹

B. Âmidî’nin Delili Taksim Biçiminden Ortaya Çıkan Deliller

Âmidî, delili, daha önce zikrettiğimiz tanımla tanımladıktan sonra aklî ve sem‘î olmak üzere iki kısma ayrıldığını, fakat cedelciyi ilgilendirenin aklî değil sem‘î delil olduğunu ifade etmiştir. O, sem‘î delili de *asıl* ve *asla dayanan* olmak üzere iki ana kısma ayırmıştır. Aslı *Kitap, Sünnet* ve *icmâ*, asla dayananı da *kıyas* ve *istidlâl* olarak tespit etmiş, istidlâlî de özel anlamında alıp kısımlara ayırmıştır.⁷⁴⁰ İstidlâl konusuna geldiğimizde bu kısımlara değineceğiz.

Âmidî’nin bu taksimine göre cedel ilminde ele alınıp temellendirilen deliller *Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas* ve *istidlâldir*. O, *istishâb*⁷⁴¹ ve *kavl-i sahâbîye* yer

⁷³⁶ Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 99, 44.

⁷³⁷ Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 35, 36.

⁷³⁸ Bkz. Attâr, *Hâşiyetü’l-Attâr ‘alâ Şerhi’l-Mahallî*, I, 322.

⁷³⁹ Bkz. Mahallî, *Şerhu’l-Mahallî ‘alâ Cem‘i’l-cevâmi’* (Hâşiyetü’l-Attâr içinde) I, 317; Attâr, *Hâşiyetü’l-Attâr ‘alâ Şerhi’l-Mahallî*, I, 317; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, III, 482.

⁷⁴⁰ Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 142-157, 173.

⁷⁴¹ İstishâb: bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da sabit olduğuna hükmetmek demektir. İstishâb beş kısma ayrılmaktadır.

vermemiştir. Nedeni de zannî meselelerde birçok delile dayanıldığını, fakat bunlar arasından itimat edilenlerin anılan beş delil olduğu, diğerlerine itimat edilemeyeceği yönündeki ifadelerinden⁷⁴² anlaşılmaktadır. Ayrıca onun sadece usul cedelini yazması ve kavî-i sahâbîye dair suâllerden biri hariç diğerleri ile istishâbu'l-halın her iki kısmının fıkıh cedeliyle alakalı olmaları nedeniyle, onlara deyinmediği de söylenebilir. Bu nedenle biz de araştırmamızda onlara değinmeyeceğiz.

Biz, bu iki bölmenin birlikte ortaya çıkardığı, *Kitap, Sünnet, icmâ, kavî-i sahâbî, kıyas, mefhûm* ve *istidlâl* delillerini, ayrıca *tercih* konusunu ele alıp onlara usûl açısından yöneltilen itirazları, bu itirazlara verilen yınıtları ve birbirlerine tercih yöntemini örnekleriyle birlikte değerlendireceğiz.

Değerlendirmelere geçmeden önce şu hususları belirtmemizde fayda mülahaza etmekteyiz:

a. Elimizde bulunan klasik teoriye ait eserlerin çoğunda, daha önce de açıkladığımız üzere aralarında fazla bir fark olmadığı için usûl ve fıkıh cedeli birlikte ele alınmıştır. Bu nedenle bu eserlerde hem delillerin değerine hem de delâlet cihetlerine yöneltilen itirazlar bir arada ele alınmıştır. Cedelin geniş bir şekilde ve müstakil bir bölüm olarak incelendiği fıkıh usulü eserlerinde de anılan her iki cihetle

-
- I. Delil bulunmadıkça sorumlu tutulmama istishâbı (berâet-i asliye istishâbı, istishâbü hâli'l-akl fî berâeti'z-zimme).
 - II. İcmâ istishâbı (istishâbü hâli'l-icmâ). Bu, bir konuda meydana gelen icmâ durumunu/otoritesini o konuda meydana gelen değişiklik sonrasında da devam ettirmek demektir; örneğin, Şâfîlere göre teyemmüm ederek namaza başlayan bir kişi namaz için su bulduğunda teyemmüm ve namazı bozulmaz ve namazına devam eder. Şâfîler, bu kişinin namaza teyemmümle başlayabileceği konusunda icmânın olduğunu ve suyu gördüğünde teyemmüm ve namazının bozulacağına dâir delil bulunmadığı için icmâ hükmünün devam edeceğine hükmetmişlerdir.
 - III. Aksine delil bulunmadıkça, bir şeyden faydalanma veya bir davranışta bulunmanın mubah olduğuna hükmedilmesi istishâbı (ibâha-i asliye istishâbı).
 - IV. Bir sebebe binâen sabit olmuş şer'î bir hükmün aksini gösterecek bir delil bulunmadığı sürece devam ettiğine hükmedilmesi istishâbı.
 - V. Hâlihazırda sabit olan bir hükmün aksine delil bulunmadığı sürece geriye götürülmesi ve önceden de bu şekilde sabit olduğuna hükmetme istishâbı (istishâb-ı maklûb). Bkz. Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 378, 379. İlk dönem usûl literatüründe olduğu gibi cedel literatüründe de istishâbü'l-hâl terimiyle, ilk iki kısım kastedilmektedir. Cedel bilgileri, istishâbın yalnız bu iki kısmını ele alıp onlarla istidlâlde bulunmasına yönetilen itirazları ve bu itirazları def etme yollarını açıklamaktadırlar.

742 Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 173. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 143.

şer‘î delillere yöneltilen itirazlar ele alınmaktadır. Oysa söz konusu itiraz ve cevapların bir bölümü usûl, diğer bölümü fıkıh cedelini ilgilendirmektedir. Başka bir deyişle delillerin değerine yöneltilen itirazlar usûl cedeli, delâlet cihetlerine yöneltilen itirazlar da fıkıh cedeli⁷⁴³ ile alakalıdır. Nitekim sadece usûl cedelini kaleme alan Âmidî, “Biz, delâlet cihetleri açısından değil, delil (zavâhir) olmaları açısından yöneltilen itirazları açıklamakla yetineceğiz.”⁷⁴⁴ demekle bu gerçeğe işaret etmiştir. Fıkıh usulü eserlerinde her iki itiraz türüne deyinilmesi, cedelin bina edildiği kaidelerin hem nazarî hem de amelî yönünün ortaya konulması ve usûl cedelinin istinbatta olan etkisini göstermekten dolayı olabilir. Bu da ayrıca usulcülerin cedel sanatına ve cedelin iyi anlaşılmasına verdikleri önemi gözler önüne sermektedir. Biz, usûl cedelini çalıştığımız için yeri geldiğinde hangi soru ve cevapların usûlü ilgilendirğini belirterek sadece onları irdeleyeceğiz.

b. İbn Âkîl, “Usûl-cedel ilişkisinin amelî boyutu” başlıklı bölümde ele alacağımız bu konuları bir bütün olarak “cedelü’l-fukahâ” olarak adlandırırken⁷⁴⁵ “Cedelin işleyiş biçimi” üst başlığı altında ele aldığımız konuları da “cedelü’l-usûl” olarak isimlendirmektedir.⁷⁴⁶ İbn Akîl’in bu bölmesine bakarak burada ele alacağımız konuların tamamının fıkıh cedeliyle ilişkili olduğunu ve usûl cedeliyle hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemek doğru değildir; çünkü İbn Akîl *cedelü’l-fukahâ* olarak adlandırdığı konulara, şer‘î deliller arasındaki hiyerarşiyle başlamış, Sünnet’in hüccet oluşuna, *isnâdına*, *kavl-i sahâbî*, *istishâb* ve *istihsân* gibi delillerin değerine yöneltilen itirazları ve onlar hakkında var olan görüş ayrılıklarını ele almıştır. Oysa bütün bunlar usûl cedeliyle alakalı konulardır. Ayrıca o, şer‘î delillerle yapılan istidlâllere yöneltilen ve yalnızca usûl cedelini ilgilendiren soru ve cevaplarını da bu konuda ele almıştır. Biraz önce değindiğimiz ve daha sonra da açıklayacağımız üzere “cedelü’l-fukahâ” bölümünde sırf usûl cedeliyle ilişkili olan itirazların da açıklanması ve tamamen usûlün bir konusu olan dar anlamındaki *istidlâl* ve *tercihin* ele alınmaları da konunun usûl cedeliyle olan irtibatını ortaya koymaktadır. Bunların yanısıra İbn Akîl, diğer usûl ve cedel bilginleri gibi bu bölümde *kavâdih* da ele

743 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 71; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 42, 90.

744 Âmidî, *Gayetu’l-emel*, s. 176.

745 Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 2, 359. İbn Akîl, söz konusu konuları hem “cedelü’l-fukahâ” hemde “hilâf” olarak adlandırması (bkz. *el-Vâdih*, II, 12), bu konuların fukahâlar arasındaki ihtilâfin amelî boyutunu oluşturmaları nedeniyledir. Yoksa cedel ve hilâf disiplinlerin aynı şeyler olduğundan dolayı değildir.

746 İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 47.

almıştır. Kavâdihın birinci derecede usûle yönelik oldukları tartışma götürmez bir gerçektir. Bu nedenle fıkıh usulü eserlerinin tamamına yakınında kavâdih konusu işlenmiştir. Binâenaleyh söz konusu konular, bir taraftan fıkıh cedelini, bir taraftan da usûl cedelini ilgilendirmektedir. İbn Akîl'in anılan konuları, bir bütün olarak "cedelü'l-fukahâ" olarak adlandırması ise a. Onlarda irdelenen meselelerin çoğunun fıkıh cedeli ile ilgili olması, b. Hepsinin cedelin tatbikiyle alakalı olması ve c. Tümünün istinbât ameliyesi ve kaynaklarına yönelik olmasından dolayı olduğunu diyebiliriz. Bu konuyla ilgili dikkat çekmek istediğimiz bir başka şey de şudur: Cedelin işlendiği fıkıh usulü eserlerinde, usûl cedeli yanında fıkıh cedelini ilgilendiren problemlere, soru ve cevaplara da değinilmiş ve bununla cedelin hem nazarî; yani usûlî boyutu hem de amelî; yani istinbata yansıması birlikte ortaya konulmuştur. Mütakellim usulcülere ait eserlerde dahi aynı şey yapılmıştır. *el-Cedel 'alâ tarîki'l-fukahâ* eserlerinde de fıkıh cedeliyle ilgili soru ve cevaplarına yer verildiği gibi usûl cedeliyle ilişkili olan soru ve cevaplarına da yer verilmiştir.

Gerek usulcü gerekse cedelcilerin sahip oldukları bu müşterek perspektif, bir taraftan fıkıh usulünün istinbatla ilgili ve ilişkili olması gibi usûlî cedelin de aynı konuma sahip olduğunu ve dolayısıyla sırf tartışma teknikleriyle ilgilenmediğini göstermektedir. Diğer taraftan da fikhî ve usûlî cedellerin geçişkenliğini orataya koymaktadır. Ayrıca usûle ait konularda mütakellimîn metodunu takip eden usulcüler nazarî boyutla, fukahâ metodunu takip edenler de amelî boyutla ilgilenip birbirinden uzaklaşırken cedelde her iki grup usulcü, her iki boyutla ilgilenip metodolojik olarak birbirine yakınlaşmışlardır. Bu da cedelin ekoller arasındaki mesafeleri daralttığını ve bu metodla çalışılması durumunda hukuk alanında bir kodifikasyon sağlayabileceğini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla bu, Müslüman bir devlet ve bir toplum için ortak bir hukuk yasası hazırlanırken tüm ekollerin diyalektik süzgeçinden geçirilmesi gerektiğini ve bununla arzulanan sonuca varılabileceğini göstermektedir. Binâenaleyh fıkıh ve usûl cedeli ayrıştırıcı değil, birleştirici bir role sahiptir.

c. Usûl ve cedelin amelî ilişkisi çerçevesinde ele alacağımız her bir konu, kendi içinde birçok detayı barındırmaktadır. Bu detaylara girmemiz, çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı onları ilgili kaynaklara havale edip, çalışmamızı doğrudan ilgilendiren konuları olabildiğince özetleyerek vereceğiz.

d. Cedel bilginleri, ele aldıkları mezkûr delilleri zevâhir/zanni olarak nitelendirmektedirler; çünkü hem furû‘ onlardan elde edilmektedir hem de cedel, ihtilâfa tabi olduğu için ancak zanî mesele ve delillerde söz konusu olmaktadır. Kat‘î mesele ve delillerde ihtilâf söz konusu olmadığından dolayı bu türden durumlarda cedelin gerçekleşmesi söz konusu olamamaktadır.⁷⁴⁷ Ancak cedel literatüründe Kitap ve Sünnet, delâlet açısından taksim edilirken delâleti kat‘î olmakla birlikte “nass”a da yer verilmiştir.⁷⁴⁸ Bunun nedeni, nasslar arasında bazen çatışmanın (te‘âruz) meydana gelmesi ve bu durumda nass ile yapılan istidlâle “nesh” ile itirazın yapılması veya hükmün, nassta geçen meseleye hâs olup başka mesele için söz konusu olmadığı ileri sürülerek itirazın yapılabilmesi⁷⁴⁹ ve bu sebeple nassın da cedele konu olacağı şeklinde açıklanabilir.

e. Cedel bilginlerinin çoğu, *Kitap* ve bir sebebe binâen söylenilmeyen *kavl-i sünneti* delâlet açısından *nass*, *zâhir*, *âmm* ve *mücmel* olmak üzere dört kısma ayırmaktadırlar.⁷⁵⁰ Onlar, İlk üçünü, onlarla amel etmenin hükmünü beyan etmek ve ayrıca “tatbikî cedelî tartışma”nın, bir başka deyişle fıkıh cedelinin onlar üzerinden gerçekleşmesi nedeniyle cedel eserlerinde açıklarken mücmeli de itiraz nedeni olduğu için zikretmektedirler. Zira cedelî tartışma ve temellendirmelerde temel prensip açık ifadelerle yapılmasıdır. İmam Gazzâlî bunlara *hakikat* ve *mecazı* da ilave edip onlara “me’âhizu’l-ahkâm/hükümlerin delil ve kaynakları” ismini vermiştir.⁷⁵¹ Ebû Muhammed el-Cevzî de, Kitap ve Sünnet’in delâletleri olmaları açısından değil, furûun kendilerinden istinbat edilmesi açısından zavâhir/zannî delillerin çok olduğunu ifade etmiş ve onlardan *âmm*, *mutlak*, *hâss*, *emir*, *nehiy*, *kavlî*, *fiilî* ve *takrîrî sünnetleri* zikredip, yirmi tane fikhî meseleye tatbik ederek her biriyle yapılan istidlâle yöneltilen itiraz ve cevaplarına değinmiştir.⁷⁵² Bu meyanda diğer bazı cedelciler kırk, bazıları da eliye yakın ihtilâflı fıkıh meselelerini ele alıp tatbik etmişlerdir.⁷⁵³ Bu amaç için usulcülerin farklı sayıda ihtilâflı meseleler ezber oldukları rivâyet edilmektedir; örneğin, Şîrâzî, Fatiha’yı ezberlediği gibi hilâfî

⁷⁴⁷ Bkz. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 111, 112, 201.

⁷⁴⁸ Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 27, 29.

⁷⁴⁹ Bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 173; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 110, 201

⁷⁵⁰ Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 27- 28, 29; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 15, 18; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 18, 19, 21, 23; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 33. Mücmeli, Bâcî ilave etmiştir.

⁷⁵¹ Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 326.

⁷⁵² Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 201-267.

⁷⁵³ Bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saade*, II, 556.

meseleleri ezberdi.⁷⁵⁴ Bu meyanda Râzî'nin onbin, öğrencisi Tâc el-Ürmevî'nin (ö. 656) bin, onun öğrencisi İsfahânî'nin de yüz cedel nüktesini ezbere bildikleri aktarılmaktadır.⁷⁵⁵ Çoğu cedelci *emir* ve *nehy* ayrı olarak yer vermemektedir; çünkü cedelde âmm ve hâssın incelenmesi, emrin taallük ettiği hükümleri; nass ve mücmelin incelenmesi de onun hükümlere olan taallük keyfiyetini göstermek içindir.⁷⁵⁶ Bu sebeple bunları incelendikten sonra emir ve nehyin ayrıyeten incelenmesine gerek yoktur.

f. Hanefîlere göre *emir* ve *nehy* “hâss”a, *âmm* da “nass”a dâhil iken cumhura göre her üçü de zâhire dâhildirler. Bu nedenle Cüveynî ve İbn Akîl, âmmı zâhir içinde değerlendirmişlerdir.⁷⁵⁷ Fakat cumhurun mezhebine tabi olan çoğu cedel âlimi, âmmı zâhire karşıt kullanmaktadır.⁷⁵⁸ Bu şekilde değerlendirilmiş olmasının nedeni, kuralına göre taksimde bulunmak değil, cedelî tartışmaya daha fazla neden olan kavramların müstakil olarak zikr etme amacından dolayıdır. Veya onlar, delâlet açısından kavramları bölerken nass ve zâhir durumları üzerinden değil, ihtimallî (farklı anlamlara gelme) olup olmama durumlarına göre yapmışlar ve bu açıdan zâhir ile âmm ikilisi de nassa karşıt oldukları için onları ayrı ayrı zikretmişlerdir.⁷⁵⁹

g. **Nass:** Tek bir mânaya sahip olup tevili kabul etmeyen lâfızdır; örnek, “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun*”⁷⁶⁰ âyetindeki “mi’e” (yüz) lâfzı ve “*Gümüşte ondabirinin dörde biri kadar zekât vardır*”⁷⁶¹ hadisindeki “rüb‘u’l-uşr” (ondabirinin dördebiri) lâfzı nasstır.

Nassın hükmü: Nass, kendisiyle çelişip nesh edildiğini gösteren başka bir nass bulunmadığı sürece mânası üzerinde bırakılır ve onunla ameledilir.⁷⁶²

Zâhir: Birden fazla mânaya gelme ihtimali olup birinde daha belirgin olan lâfızdır. *Emir* ve *nehy* sîgaları, *müşterek*, *hakikat* ve *mecazi* anlama geleme ihtimali olan lâfızlar böyledir. Zâhir iki kısma ayrılmaktadır:

⁷⁵⁴ Bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtu’s-şâfiyyeti’l-kübrâ*, IV, 222.

⁷⁵⁵ Bkz. Zekeşî, *el-Me’sûr fi’l-kavâidi’l-fikhiyye*, III, 406.

⁷⁵⁶ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 168.

⁷⁵⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 147; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 6.

⁷⁵⁸ Bkz. Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 27; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 18.

⁷⁵⁹ Bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 15.

⁷⁶⁰ Nûr 24/2.

⁷⁶¹ Buhârî, “Zekât”, 1454.

⁷⁶² Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 27; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 34.

1. Vaz'ı (lügat mânası) itibariyle zâhir olmasıdır. Sözelimi, emrin, *vücûb*, *nedb* ve *ibâhaya* delâlet etme ihtimali vardır ama vücûba delâlet etmesi daha açıktır. Nehyin de *tahrîm*, *kerâhet* ve *irşâd* gibi anlamlara delâlet etme durumu söz konusu olmakla birlikte tahrîme delâlet etmesi daha açıktır.

Hükmü: Karine ve delil bulunmadıkça zâhir anlamına yorulur ve bu anlamıyla amel edilir.⁷⁶³

2. Şer'î vaz'ı (mânası) itibariyle zâhir olmasıdır. Dildeki anlamlarından alınıp dinde belli mânalarda kullanılan lâfızlar bu türdendir; örneğin, salât kelimesi, dilde dua anlamında iken dinde bilinen fiillerde; hac sözcüğü de dilde kast anlamında iken dinde yine bilinen fiillerde kullanılmıştır. Bazı bilginler, dilde nakil olmadığını, anılan kavramlar ise dinde bazı ilavelerle birlikte yine dil anlamları üzerinde kaldıklarını ileri sürmektedirler.

Hükmü: Aksine delil bulunmadıkça, şer'î anlamına hamledilmesi ve bu şekilde onunla amel edilmesi gerekir.⁷⁶⁴

Âmm: tek vaz' ile kendisinden anlaşılma hususunda birbirine üstünlüğü olmayan iki ve daha fazla mâna kapsayan lâfızdır. Umum ifade eden lâfızlar dört tanedir. Bunlar:

- a. Başında harf-i ta'rif bulunan veya izafe edilen çoğul isimler,
- b. Başında cins anlamını ifade eden harf-i ta'rifin bulunduğu tekil isim,
- c. Mübhem; mevsûl, istifhâm ve şart isimler,
- d. Olumsuz cümle içinde kullanılan nekre isimdir. Hükmü: Tahsisini gerektiren bir delil bulunmadığında umum mânasına hamledilir ve tahsis edilmez.⁷⁶⁵

h. Mezkûr kavramlar, daha çok furû' cedelinin konusu olup, onlardan hüküm istinbat edilirken yöneltilen itiraz ve cevapları incelenmektedir. Kitab'ın âmmıyla istidlâlde bulunulduğunda sekiz, hâs ve mutlakıyla istidlâlde bulunulduğunda ise yedi yönden itiraz yöneltilmektedir. Sünnet'ten olduklarında ise bu itirazların yanında, daha sonra değineceğimiz üzere beş itiraz da sened üzerinden yapılmaktadır. Böylece Sünnet'in âmmına toplam on üç, hâs ve mutlakına ise on iki

⁷⁶³ Şîrâzî, *el-Mâ'ûne*, s. 27, 28; Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 10; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 35; Râzî, *el-Kâşif*, s. 76, 77.

⁷⁶⁴ Şîrâzî, *el-Mâ'ûne*, s. 27; Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 10. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 144-150.

⁷⁶⁵ Şîrâzî, *el-Mâ'ûne*, s. 27, 28, 29; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 18, 19, 21. İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 35, 36; II, 6-46; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 327-330; Râzî, *el-Kâşif*, s. 77. Bu konularla ilgili daha fazla detay için bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 15-18.

itiraz yapılmaktadır. Senede yapılan itirazlar usûlü ilgilendirirken diğer itirazlar ile Kitap'la yapılan istidlale yöneltilen itirazlardan daha sonra değineceğimiz üzere dört tanesi usûlü ilgilendirmektedir. Emir ile yapılan istidlâle dokuz, nehye ise on üç yönden itiraz yapılmaktadır⁷⁶⁶ ve bu itirazların hepsi fıkıh cedelinin konusudurlar.

i. Kavâdih/itirazlardan olan *el-Kavl bi'l-mûceb, mü'âraza, kalb, nakz* ve *men'* kıyasa özgü olmayıp onlarla diğer delil türlerine de itiraz yapılmaktadır. İleride değineceğimiz üzere bunların dışındaki kavâdih kıyasa özgüdür.⁷⁶⁷

j. Daha önce açıklandığı üzere usûl cedelinde sem'î/naklî deliller konu edinmektedir. Bu türden bir delilin hüccet olabilmesi için, (i) senedinin sahih olması, (ii) ispat edilmek istenen hükme delâletinin açık olması, (iii) hükmünün devam etmesi; yani nesh edilmemesi ve (iv) kendisine mu'âriz olabilecek delillere göre râcih olması gerekmektedir.⁷⁶⁸

k. Cedel bilginleri, eğitim açısından cedelin fıkıh usulünden sonra okutulmasını ön gördükleri için⁷⁶⁹ kendileriyle amel etme bakımından delillerin hiyerarşisine, hangi mezhebin hangi delille amel edip etmeyeceği veya hangi açıdan amel edeceği gibi konuları fıkıh usulüne bırakıp onlara değinmemektedirler. Ancak mezhepler arasında ihtilfâlî olan bazı kaynaklara değinmede fayda görmekteyiz. Zira mezhep müntesipleri, daha çok birbirlerine bu ihtilâflı kaynaklar üzerinden itiraz etmekte ve bu yüzden bu kaynakları ifade eden kavramlar, cedel litaratüründe sık sık tekrarlanmaktadır.

Ebû Hanife, hiçbir mefhûm-i muhâlefe ile (*delilü'l-hitâb*) amel etmezken⁷⁷⁰ Hanefîlerin çoğu şartın mefhûmu ile amel etmektedir.⁷⁷¹ Hanefîler, sıhhati sabit olan âhâd haberlerle amel etmek için şu üç şartı ileri sürmektedirler: 1. Râvî, Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği hadisin aksine davranmış ve fetva vermiş olmamalıdır. 2. Hadis, sık sık tekerrür eden ve her mükellefin hükmünü bilme ihtiyacını hissettiği olaylar ('umûmu'l-belvâ) hakkında olmamalıdır. 3. Râvî, fıkıh bilgisi ile tanınmış bir

⁷⁶⁶ Bkz. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-Îdâh*, s. 201-257.

⁷⁶⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 429.

⁷⁶⁸ Tilmisânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl*, Müessesetü'r-risâle naşirûn, s. 12.

⁷⁶⁹ Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s.148.

⁷⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 133.

⁷⁷¹ Şevkânî, *Îrşâdu'l-fuhûl*, II, 44.

kimse değilse rivâyeti, kıyasa ve الخراج بالضمآن “yarar ve hasarın dengelenmesi”⁷⁷² gibi şer‘î esaslara aykırı olmamalıdır.⁷⁷³ Hanefiler, bu konudaki “fakihlik” terimiyle genel anlamdaki bir fakihliği değil râvinin rivâyet ettiği hadisin şer‘î delâletini yani delâlet ettiği hükmü bilmesi gerektiğini kast etmekte ve bunu “batinî zap” olarak da adlandırmaktadır.⁷⁷⁴

Ayrıca Hanefilere göre nassa ilave (*ez-ziyâde ‘ala’n-nass*) nesh sayıldığı için haber-i vâhid ile Kur’an’daki hâss lâfızların delâleti genişletilemez, başka bir ifadeyle haber-i vâhid ile ona bir hüküm ilave edilemez.⁷⁷⁵ Yine onlara göre delâleti kat‘î olduğu için dengi olan bir delille tahsis edilmemiş bir âmm, âhâd haber ile tahsis edilmezken⁷⁷⁶ cumhura göre böyle bir ilave ve tahsis yapılabilir.⁷⁷⁷ Bu bağlamda hanefilere göre söz konusu haber ister Kitab’ın aslına aykırı olsun ister umumuna ve zâhirine aykırı olsun reddedildiği gibi ma‘rûf ve meşhur Sünnet’e aykırı olan da reddedilir.⁷⁷⁸ Cumhura göre –Hanefilere göre tahsis edilmiş olması şartıyla- Kur’an’ın âmmının kıyas ile tahsis edilmesi câizdir.⁷⁷⁹

Mâlikîler, âhâd haberle amel etmek için, Medine ahalisinin tatbikatına (amelü ehli’l-Medîne), kıyasa ve biraz önce zikrettiğimiz sabit şer‘î esaslara aykırı olmamasını şart koşmaktadırlar.⁷⁸⁰

Şâfiîler, haber-i vâhid ile amel etmek için sadece senedin sahih ve muttasıl (kesintisiz) olmasını şart koşarlar. Bu sebeple onlar, Sahâbe ve Said b. Müseyyib’in mürselleri dışında mürsel hadisle amel etmek için şu şartları aramaktadırlar:

1. Aynı mânada Allah Rasûlü’nden rivâyet edilen mürsel de olsa başka rivâyetin bulunması.
2. Mürsel rivâyeti kabul edilen râvilerin mürsel olarak rivâyet ettiği hadislerle muvafık olması.

⁷⁷² Ebud’Dâvud, “Büyû’”, 71. Bu ilkeye göre bir şeyin tazmin sorumluluğu kime aitse o şeyin yararları da ona aittir.

⁷⁷³ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 87.

⁷⁷⁴ Bkz. Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 159-161.

⁷⁷⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 112, 113. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V, 306.

⁷⁷⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 133.

⁷⁷⁷ Râzî, *el-Me‘âlim fi’l-ilmî usûli’l-fikh*, thk. Alî Muhammed ‘İved, Müessetü’l-ihdâ, Kahire 1993, s. 117; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 482, 483, V, 305.

⁷⁷⁸ Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 183, 185.

⁷⁷⁹ Bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 142; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 96; Râzî, *el-Me‘âlim*, s. 172-177.

⁷⁸⁰ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakih*, I, 355; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 339.

3. Sahâbe sözüne ve ameline muvafık olması.
4. Âlimlerin genelinin benzer içerikteki hadislerle fetva vermiş olması.⁷⁸¹
5. Kıyasa muvafık olması.⁷⁸²

Hanbelîlerin bu konuda metodu, senedin muttasıl olma şartı dışında Şâfiîlerin metodu gibidir. Bu sebeple onlar Hanefî ve Mâlikîler gibi mürsel hadisle amel ederler.⁷⁸³ Bu açıklamalardan sonra yukarıdaki delil bölmelerinden elde edilen delilleri cedel açısından değerlendirebiliriz.

2.1. Asıl

Asıldan maksadın *Kitap, Sünnet, icmâ ve sahâbî kavli* olduğu kabul edilmektedir. Şimdi bu delillere yöneltilebilen itiraz ve cevaplara yakından bakmaya çalışalım.

2.1.1. Kitap

Kitap, Müslüman fırkalar arasında hüccetliğini inkâr eden olmadığı için hüccet oluşuna itiraz edilmemektedir. Fakat nasslarıyla yapılan istidlâle sekiz yönden itiraz yapılabilmektedir.⁷⁸⁴ Ancak bu sekiz itirazdan bazıları nassların hükümlere delil yapılması açısına, başka bir deyişle hükme delâlet vechine yönelttikleri için fıkıh cedeliyle alakalı olup usûl cedeli ile ilişkileri yoktur. Sözgelimi, bu itirazlar içerisinde zikredilen her iki türüyle *el-kavl bi'l-mûceb*/delilin muktezasını kabul etme, her iki kısmıyla *mü'âraza*, nassın *mücmel* olduğunun ileri sürülmesi, *el-müşâreketü fi'd-delil*/delilin hasma da kanıt olabilmesi⁷⁸⁵ gibi itirazlar,⁷⁸⁶ delillerin delâlet vechine yöneltilmekte olup furû' cedeliyle alakalıdır. Fıkıh usulü literatüründe bu itirazlara da değinilmesi, fıkıh usulünde kaideler ortaya konulurken, onların hükme tatbik keyfiyetinin de açıklanması istendiğinden dolayı olabilir. Geri kalan dört itiraz ise usûl kaideleri üzerinden nasslarla yapılan istidlâle yöneltilen

781 Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 64, 65, 461.

782 Bkz. Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, I, 385, 386; İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulümi'l-hadis*, thk. Ahmed Şâkir, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2.baskı, s. 48, 49.

783 Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 360; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 379, 380; Şaban, *İslâm Hukuk İliminin Esasları*, s. 87-94.

784 Şîrazî, *el-Mâ'ûne*, s. 40.

785 Burada soru soran kişi, cevap veren kişinin önce istidlâl ettiği nassın onun değil, kendi görüşünü veya her iki görüşü de kanıtladığını ileri sürerek söz konusu nassla yapılan istidlâle itiraz yapmaktadır.

786 Şîrazî, *el-Mâ'ûne*, s. 41, 42, 44.

itirazlardır. Zira bu dört itirazlardan biri, bir usûlî kaideye binâen nassla yapılan istidlâlînin yanlış olduğu belirtilmekle yapılan itirazdır. İkincisi: Söz konusu istidlâlî nesih yoluyla itiraz yapılmasıdır ki “nesih” başlı başına bir usûl meselesidir. Üçüncüsü: Tevil yoluyla yapılan bir itiraz olup iki kısma ayrılmaktadır. Bu kısımlardan biri ile delilin cihetine itiraz yapılmaktadır ki bu fıkıh cedeliyle alakalıdır. Diğer kısmı ise, nassın anlam daralmasına uğradığı belirtilerek yapılan itirazdır ki bunun fıkıh usulüyle ilişkili olduğu açıktır. Dördüncüsü: *İhtilâfu'l-kıra'e/kıraat* farklılığı ile yapılan bir itirazdır. Bu itirazla farklı kıraetlerin değeri tartışmaya açıldığı için fıkıh usulü ile ilişkili olduğu açıktır.

2.1.1.1. İstidlâl Yöntemi Kaynaklı İtiraz

Kur'an ile yapılan istidlâlîye yöneltilen itirazlardan biri, muallil/cevap verenin de kabul etmediği veya kendisine göre de hükme delil olmayacak biçimde bir usûl kaidesine binâen nassla istidlâlde bulunduğu yöneltilen itirazdır. Cevap verenin kabul etmediği bir yöntemle yaptığı istidlâlî şunu örnek olarak verebiliriz: Hanefîler, gerdeğe girmeden boşanan kadın için müt'a/boşayan erkeğin bir miktar mal vermesi gerektiğine hükmederken gerdeğe girdikten sonra boşanan kadın için müt'aya gerek olmadığına hükümetmektedirler. Şâfiîlere göre ise her iki durumda da müt'a gerekmektedir.⁷⁸⁷ Hanefîler, “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur.”⁷⁸⁸ âyetinde kendisiyle birleşilmemiş kadın için müt'anın şart koşulduğunu dolayısıyla bu, birleşme olduktan sonra boşanan kadın için müt'anın gerekmediğini gösterdiğini ileri sürerek âyetteki şartın *mefhûm-i muhalifi*yle istidlâlde bulunmuşlardır. Şâfiîler de “Bunun *mefhûm-i muhâlefe* ile istidlâl olduğunu, hâlbuki siz onu delil olarak kabul etmiyorsunuz.” diyerek itirazda bulunmuşlardır. Hanefîler, “إن طلقتم النساء ‘eğer kadınları boşarsanız’ ifadesi şart olup şartın *mefhûm*ünü delil olarak kabul ettiklerini belirterek cevap verdikleri gibi, âyette sadece gerdeğe girmeyen kadın için müt'a öngörüldüğü için asıl olan gerdeğe giren kadın için müt'anın olmamasıdır, dolayısıyla bu, *mefhûm-i muhâlefe* ile değil, berâet-i zimme ile yapılan bir istidlâl olduğunu belirtmekle⁷⁸⁹ de cevap vermektedirler.

⁷⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 389, 390.

⁷⁸⁸ Bakara 2/236.

⁷⁸⁹ Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 40.

Muallile göre geçersiz olan bir yöntemle istidlâlde bulunmanın örneği ise fikhîçilerin çoğuna göre zimmînin, ne Müslüman ne de kendisi gibi bir zimmî hakkında şahitliği kabul edilmemektedir. Hânefilere göre ise zimmînin zimmî hakkında şahitliği kabul edilir. Onlar bu yöndeki görüşünü, “*şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan başka iki kişi aranızda şahitlik etsin.*”⁷⁹⁰ âyetiyle temellendirmişlerdir.

Şâfiîler, bu âyetin, gayr-ı Müslimlerin birbirleri hakkında şahitlik etmelerinden değil, onların Müslümanlar hakkında şahitlik yapmasından söz etmekte olduğunu belirterek itiraz etmişlerdir. Buna karşı Hânefilere, söz konusu âyetin, kâfirlerin Müslümanlar hakkındaki şahitliklerinin sahih olduğunu gösterince ondan, kâfirlerin birbirleri hakkındaki şahitliklerinin kabul olacağı evleviyetle anlaşıldığını, daha sonra müslümlar hakkındaki şahitlikleri nesh olunca birbirleri hakkındaki şahitliklerinin hükmü olduğu gibi kaldığını ileri sürerek *fahve'l-hitâb/mefhûmü'l-muvâfeke* ile âyetle istidlâllerini savunmuşlardır.

Şâfiîler, “*Bu, mefhûmü'l-muvâfeke ile olan bir istidlâl olup, aslın hükmü olan zimmînin Müslüman hakkında şahitlik etmesinin nesh edildiğini siz de kabul ediyorsunuz. Aslın veya hitabın hükmü kalkınca, fer'in veya vehfânın hükmü olan gayr-i Müslimlerin kendileri hakkındaki şahitlikleri nasıl baki kalır?*” karşılığını vererek aslın hükmünün ortadan kalkmasıyla fer'in hükmünün de kalkacağını belirterek, Hanefîlerin istidlâlini çürütmeye çalışmışlardır.⁷⁹¹

2.1.1.2. Nesih Kaynaklı İtiraz

Bazen nasslarla yapılan istidlâle nesih iddiasıyla itiraz yapılmaktadır. Nesih ile yapılan itiraz üç kısma ayrılmaktadır.⁷⁹²

Birincisi: Nesh, sadece bir iddiadan ibaret olmayıp açık bir rivâyet ile desteklenir; örneğin, Şâfiîlere göre yavrusunun hayatının riske gireceğinden korkup oruç tutmayan hamile ve süt emziren bayanların, hem kaza etmeleri hem de fidye vermeleri gerekirken Hanefîler kaza orucunu tutmalarını yeterli görmektedirler.⁷⁹³

790 Mâide 5/106.

791 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 40, 41; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 127, 128; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 42, 43.

792 Bâcî bunları dörde çıkarmaktadır. Bkz. *el-Minhâc*, s. 64.

793 Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 269.

Şâfîîler, fidyenin de gerektiğini, “*Orucu tutmakta zorlananlar üzerinde bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye vardır*”⁷⁹⁴ âyetiyle ıspatlamışlardır. Hanefîler, Seleme b. Akva’nın aktardığına göre bu âyet, “*Artık sizden kim o aya yetişirse orucunu tutsun*”⁷⁹⁵ âyetiyle neshedildiğini belirterek itirazda bulunmuşlardır. Şâfîîler de İbn Abbas’dan gelen bir rivâyete dayanarak bu âyetin gebe ve süt emziren bayanlar hariç diğer mükellefler hakkında nesh edildiğini, ayrıca söz konusu kadınlar üzerine orucun vâcip olmadığına dair icmânın olması, hükmün onlar hakkında baki olduğunu gösterdiğini belirterek Hanefîlerin itirazına cevap vermişlerdir.⁷⁹⁶

İkincisi: Delil olarak gösterilen âyetin, daha sonra inen bir âyetle nesh edildiği cedelî/tartışmak üzere iddia edilir; örneğin, cumhur, minnet etmek veya fidye vermeleri karşılığında savaş esirlerinin salıverilmesini câiz görürken Hanefîler câiz görmemektedirler.⁷⁹⁷ Cumhur görüşünü, “*Sonra ya minnet ederek karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak*”⁷⁹⁸ âyetiyle temellendirmişlerdir. Hanefîler, bu âyetin, daha sonra nazil olan “*Müşrikleri öldürün.*”⁷⁹⁹ âyetiyle nesh edildiğini iddia etmektedirler. Cumhur, bu âyetlerin devlet erkini, esirleri öldürmekle anılan iki seçenek arasında muhayyer bıraktığını belirterek âyetleri uzlaştırıp (cem‘) her ikisini işlevselleştirmiştir.⁸⁰⁰ Oysa delili işleme koymak, işlevsiz bırakmaktan (ihmâl) iyidir.

Üçüncüsü: Delil olarak gösterilen nassta bildirilen hükmün, *şer‘u men kablenâ* (önceki ilâhî dinlerin hükmü) olup, Müslümanlara hakkında nesh edildiği iddia edilerek itirazda bulunulur. Sözgelimi, Şâfîîler, yaralama vakalarında erkekle kadın arasında kisasın olacağını söylerken Hanefîler böyle bir kisas olmadığını savunmaktadırlar.⁸⁰¹ Şâfîîler, söz konusu görüşünü, “*Yaralamalarda kisas vardır*”⁸⁰² âyetiyle temellendirmişlerdir. Hanefîler ise bu âyetteki hükmün, önceki ilahî dinlerin hükmü olup nesh edildiğini iddia ederek itirazda bulunmuşlardır.

794 Bakara 2/184.

795 Bakara 2/185.

796 Bâcî, *el-Minhâc*, s. 75; Râzî, *el-Kâşif*, s. 79, 80.

797 Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-islâmi*, VIII, 5912.

798 Muammed 47/4.

799 Tevbe 9/5.

800 Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 44, 45; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 65, 66; İbn Âkîl, *el-Cedel*, s. 97, 98.

801 Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li’t-Ta’lîl’l-muhâtâr*, Matba‘atu’l-halebî, Kahire 1937, V, 30.

802 Mâide 5/45.

Şâfiîler, önceki ilahî hükümlerin, neshedilmediği sürece İslâm ümmetini de bağladığını ve anılan hükmün nesh edilmediğini şu rivâyetle kanıtlayarak cevap vermişlerdir: Hz. Peygamber (s.a.v.) “bir bayanın dişini söken başka bir bayanın da dişinin söküleceğini” buyurmuş ve şu âyeti okumuştur: “(Bunlar) üzerinizde Allah’ın emri olarak yazılmıştır.”⁸⁰³ Başka âyette dişin bahsi geçmediği için Hz. Peygamber’in okuduğu âyetle Mâide 5/45e işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bundan aynı hükmün İslâm dininde de meşru kılındığı anlaşılmaktadır.⁸⁰⁴

2.1.1.3. Tevil Kaynaklı İtiraz

Bu, delil olarak gösterilen nassın, bir delile binâen zâhir olan mânasından alınıp zâhir olmayan başka bir mânaya çekildiği iddia edilmekle yapılan bir itirazdır.⁸⁰⁵ Tevil iki kısma ayrılmaktadır.⁸⁰⁶

Birincisi: Nassda yer alan zâhir lâfzın, harfî mânası üzerinde kalmayıp müevvel/başka bir mânaya sarf edildiği iddia edilerek yapılan itirazdır. Meselâ, Şâfiîler, “*Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah’ın size verdiği maldan onlara da verin*”⁸⁰⁷ âyetine dayanarak mükâtibin mükâtebe malî yardımda bulunmasının vâcip olduğunu söylemişlerdir. Hanefî ve Mâlikîler ise İslâm hukunun “*Malik, mülkünde mutlak tasarruf sahibidir.*” şeklindeki yerleşik kuralın, âyetteki emri vücûba delâletetmekten çevirdiğini, dolayısıyla mükâtibin mükâtebe maddî destekte bulunmasının vâcip değil mendub olduğunu söylemişlerdir.

İkincisi: Nassda yer alan âmm lâfzın anlam daraltmasına uğradığı (tahsîs) iddia edilerek yapılan itirazdır; örneğin Şâfiîler, “*Müşrikleri öldürün*”⁸⁰⁸ âyetindeki المشركون “müşrikler” lâfzın umumuna dayanarak, savaşta gayr-i müslim yaşlıların da öldürülebileceğine hükmetmişlerdir. Hanefîler, bazı rivâyetlerin gayr-i müslim kadın

803 Nisâ 4/24.

804 Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 46; İbn Âkîl, *el-Cedel*, s. 99, 100; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 134-136.; Râzî, *el-Kâşif*, s. 80. Ayrıca bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 66, 67.

805 İbn Akîl, *el-Cedel fi’l-usûl* eserinde Kitap’la yapılan istidlâle sekiz itirazın yöneltilebileceğini söylemiş ama itirazları örnekleriye zikrederken elimizdeki nüshalara göre tevil ile yapılan itiraza değinmemiştir.

806 Tevil ile yapılan itiraz, ikinci şıkkı itibariyle usûl cedelinden olmaktadır. Birinci şıkkı itibariyle ise fıkıh cedeli ile ilişkilidir.

807 Tevbe 9/5.

808 Tevbe 9/5.

ve çocukların öldürülmeyeceğini bildirerek onları bu âyetin umumundan çıkardıklarını, yaşlıların da onlara kıyas edilerek âyetin umumunun dışına bırakıldıklarını⁸⁰⁹ ifade edip âyetin tahsîs edildiğini öne sürmek suretiyle itiraz etmişlerdir. Bu itiraza, nassı tevil veya tahsis ettiği ileri sürülen delil eleştirilmek suretiyle cevap verilir.⁸¹⁰

2.1.1.4. Farklı Kıraat Kaynaklı İtiraz

Kur'an-ı Kerim'de farklı mütevâtir kıraatlar bulunduğu gibi âhâd yollarla nakl edilen kıraatler de (şaz) bulunmaktadır. Usûl cedeliyle ilişkili olan ahâd yollarla rivâyet edilen kıraatlerdir. Hanefî ve Şâfiîler âhâd kıraatleri delil olarak kabul etmektedirler.⁸¹¹ Zira onlara göre bu kabilden olan bir kıraat, Kur'an olarak kabul edilmese de en azından "haber-i vahid" konumundadır. Hanefî ve Şâfiîler, birçok furû' hükmünü âhâd kıraatlerle istinbat etmişlerdir. Yapılan tartışmalarda bu meseleler gündeme getirilmiş ve Kur'an'ın mütevâtir olarak nakledilmesi şart olduğu için âhâd yollarla nakledilen kıraatlerin Kur'an sayılmayacağı ileri sürülerek anılan iki ekolün ictihadına itirazlar yapılmıştır. Hanefî ve Şâfiîler ise tevâtürün tilâvet; yani kıraatın Kur'an'dan sayılması için şart olduğunu, amel için ise şart olmadığını ve dolayısıyla söz konusu rivâyetin en az haber-i vâhid hükmünde olduğunu ifade ederek yapılan itirazlara cevap vermişlerdir.⁸¹²

2.1.2. Sünnet

Sünnet, sübutu zannî (âhâd) ise men'î/itiraz yapılmadan önce muallil/cevap verenin iki vazivesi bulunmaktadır. Birincisi: Söz konusu sünnetin hükme delâltinin zâhir/harfî mutevası olduğunu, vaz'ı/asıl mânasını açıklayarak veya lafzî/sözlü ve manevî karinelerle ortaya koyması gerekir. İkincisi: Ya sahih olmakla meşhur olduğunu açıklayarak veya "anane" ile rivâyet ederek veya zayıf olmakla meşhur olmayan bir hadis kitabına nisbet ederek sahih olduğunu açıklaması gerekmektedir. Fıkıh kitaplarına nispet etmesi yeterli değildir. Sünnet mütevâtir ise ikinci vazife

809 Hanefîlere göre âyet doğrudan kıyas ile tahsîs edilmez, ancak burada olduğu gibi bir nassla tahsîs edildikten sonra kıyasla tahsîs edilebilir.

810 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 46, 47; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 69, 70; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 136, 137; Râzî, *el-Kâşif*, s. 81; Hanefîlere verilen cevap için bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 253, 254.

811 Bkz. İbn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 11. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 280; Emîr Bâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, I, 353, III, 9.

812 Detaylar için bkz. Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 61; Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 13, 14.

düŖecektir. Cevap veren kiŖi, kendisine düŖen bu vazifeleri yerine getirdikten sonra Sünnet, hem aslına ve isnâdına hem de farklı açılardan bölünmesinden elde edilen kısımlarıyla yapılan istidlâle karşı çıkmak suretiyle ona üç yönden itiraz yapılmaktadır.⁸¹³ Biz, önce aslına ve isnâdına yöneltilen itiraz ve cevaplarını, daha sonra da farklı açılardan yapılan taksimatla elde edilen kısımlarına yöneltilen itiraz ve cevaplarını ele alacağız.

2.1.2.1. Sünnet'in Değerine Yönelik İtirazlar

Sünnetin değeri farklı kesimlerce farklı açılardan tartışmaya açılmaktadır. Sünnet'in değerini tartışmaya açanlardan bir kesim onu kökten reddederken diğer bir kesim onu kısmi olarak reddetmektedir. Sünnet'in değerini reddedenlerin itiraz ve cevaplarını Ŗu Ŗekilde özetleyebiliriz:

a. Mealcilerin itirazıdır. Mealciler, Kur'an'ı Kerim'i dinî ahkâmın tek kaynağı olarak görmekte ve Sünnet'i kökten reddetmektedirler. Bunlara, hem bu ağır iddialarının kendi içindeki tutarsızlığı hem de Kur'an dışında da Hz. Peygamber'in vahiy aldığı ve dolayısıyla Sünnet'in Ŗer'î ahkâma kaynaklık yaptığını kanıtlayan âyetler göstermek suretiyle cevap verilir.⁸¹⁴ Sünnetin değerini kanıtlayan âyetlere yer verildikten sonra mealcilerin "mu'âraza" ve "nakz" ile karşılık verebilmelerine dayanak olan âyetler bulunmadığı için teslim olup cedeli sonlandırmaları gerekmektedir. Aksi durumda konu dağılır ve yapılan cedelin hiçbir işlevi kalmaz. Oysa cedelin hasımlara getirdiği yaptırımlar sonuca varmak içindir. Bu sebeple söz konusu yaptırımlar aşındırılmaz.

b. Ŗîâ'nın itirazıdır. Ŗîâ, Sünnet'in tamamını değil haber-i vâhidin kaynak değerini reddetmektedir. Bu sebeple onlar, mestler üzerine meshin câiz olduğuna, çıplak ayakların yıkanması gerektiğine, bir bayanla teyzesini veya halasını nikâh altında bir araya getirmenin haram olduğuna delâlet eden rivâyetleri reddetmektedirler.

Ŗîâ'nın bu yöndeki red ve itirazları üç açıdan cevaplanmaktadır:

813 Bkz. Ŗîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 48; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 173, 174; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-îdâh*, s. 152-154.

814 Sünnet'in hüccet değerinin kanıtlarını görmek için bkz. Ŗâfî, *er-Risâle*, s. 73- 105.

I. Sünnî muallil/cevap veren, haber-i vâhidin şer‘î kaynaklardan bir kaynak olduğunu belirtir. Hasımı kabul etmediğinde onu tartışmaya açması gerekir. Bu durumda sünnî muallil, yöneltilen itirazları, haber-i vâhidin kaynak değerini haiz olduğunu gösteren ilgili nass ve aklî delillerle kanıtlayıp def eder.⁸¹⁵

II. Mestlerin meshi ve ayakların yıkanması gibi konularla ilgili rivâyetlerin “ma‘nen mütevâtir” olduklarını belirtmek suretiyle cevap verir.

III. Şîâ’nın haber-i vâhid konusunda kendileriyle çeliştikleri belirtmek suretiyle de cevap verebilir. Zira onlar, Hz. Alî’nin namazda yüzüğünü tasadduk etmesi ve muta nikâhı gibi birçok konuyu âhâd yollarla rivâyet edilen imamların görüşleriyle ispatlamaktadırlar.⁸¹⁶

c. Sünnî ekoller, bazen ön gördükleri istidlâl yöntemlerine uymadığı gerekçesiyle kıyas veya başka usûlî ilkeyle amel edip haber-i vâhidi reddetmektedirler. Bu konuda öne çıkan Hanefî ve Mâlikî ekolleridir. Şimdi de bu iki ekolün haber-i vâhidi reddetme gerekçelerine ve hasımlarınca verilen cevaplara yer vereceğiz.

Hanefîlerin haber-i vâhide yönelik itiraz ve cevapları:

i) Hanefîler, her mükellefin karşılaştığı ve hükmünü öğrenmek durumunda kaldığı olaylar (‘umûmu’l-belvâ) hakkında vârid olan hâber-i vâhidi kabul etmemektedirler;⁸¹⁷ örmeğin, Şâfîiler, “*Cinsel organına dokunan abdest alsın*”⁸¹⁸ hadisine dayanarak cinsel organa dokunmanın abdesti bozduğuna hükmetmişlerdir. Hanefîler ise cinsel organa dokunmanın abdesti bozması, herkesin hükmünü öğrenmek ve nakletmek durumunda kaldığı bir olay olduğunu ve âhâd yoluyla nakledildiği için söz konusu rivâyetle ispat edilemeyeceğini ileri sürerek onu reddetmişlerdir.

815 İlgili kantları görmek için bkz. Şâfîî, *er-Risâle*, s. 369-470; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 118-123; İbn Akîl, *el-Vâdih*; IV, 366-389; Râzî, *el-Me‘âlim*, s. 139, 148.

816 Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 48, 49; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 139, 140; Râzî, *el-Kâşif*, s. 82, 83.

817 Ebû Muhammed el-Cevzî, haber-i vâhidin umûmu’l-belvâyyla ilişkili olmasını ve kıyasa aykırı olmasını, isnada yöneltilen itirazlardan saymaktadır. Bkz. *el-îdâh*, s. 216, 217.

818 Ebû Dâvûd, “Tahare”, 181; Tirmizî, “Tahare”, 82.

Şâfî ve Hambelîler, Hanefîlerin bu itirazına üç farklı şekilde cevap vermektedir:

Birincisi: ‘Umûmu’l-belvâda da olsa haber-i vâhidin kendi usûllerine göre hüccet olduğunu ifade ettikten sonra iddialarını, mutlak olarak haber-i vâhidin kaynak değerini kanıtlayan delillerin genel olduğunu, Sahâbe’nin onunla amel ettiğini ve tartışılan konuda çok sayıda ahâd haberin varid olduğunu –varsa- belirtmekle temellendirerek,

İkincisi: Söz konusu rivâyetin ma‘nen mütevâtir olduğunu veya kıyas ya da sahâbî görüşüyle desteklenip yalın haber-i vâhid olmaktan çıktığını belirterek,

Üçüncüsü: Hanefîlerin, Mekke evlerinin satışının yasaklanması ve vitrin vâcip oluşu gibi umûmu’l-belvâ kapsamına giren hükümleri, haber-i vâhid ile temellendirdiklerini belirtip onlara karşı mü‘ârazada bulunarak cevap vermektedir.⁸¹⁹

ii) Hanefîler, kıyasu’l-usûlle/İslâm hukukun genel kurallarıyla çelişen haber-i vâhidi reddedip kıyasla amel etmektedirler. Fakat onlar bu durumda âhâd haberin reddedini, râvisinin fıkıh bilgisi ile tanınmamış biri olmaması şartına bağlamaktadırlar; örneğin, Hanefîler, sütlü görünmesi için sağılmayan bir hayvanı satın alıp sütünü tükettikten sonra geri veren müşterinin, süte karşılık bir sa‘ hurma vermesini öngören “musarrâ” hadisini, râvisi Ebû Hüreyre’nin (r. a.) fıkıh ile tanınmış biri olmaması ve hurmanın da sütün ne misli ne de kıymeti olmaması nedeniyle yukarıda açıkladığımız “kâr ve zarar dengelenmesi” ilkesine aykırı görmeleri nedeniyle reddetmişlerdir. Bu durumdaki hadislerle amel etmeyen Hanefîlere farklı açılardan cevap verilmiştir:

Birincisi: Bu gibi rivâyetleri destekleyen başka rivâyetlerin var olduğu ortaya koymakla cevap verilir; meselâ, musarrâ hadisinin Abdullah b. Mes‘ûd’dan da rivâyet edildiği ve Abdullah’ın fakihliğinin tartışmasız olduğu belirtilerek musara hadisine yöneltilen itiraz defedilmiştir.

İkincisi: Temel ilkelere ters düşmediği kanıtlanarak cevap verilir; örneğin, Hanefîlere göre telef edilen malın miktarı bilindiğinde ya misli veya kıymetiyle

819 Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 140, IV, 390-394; Râzî, *el-Kâşif*, s. 83; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 180; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-Îdâh*, s. 229, 230.

tazmin edilir. Oysa musarra meselesinde sağılıp tüketilen sütün bir içecek maddesi olması nediniyle miktarı bilinmemektedir. Dolayısıyla bu meselede yapılması gereken bir sa‘ hurmanın geri verilmesidir.

Üçüncüsü: Hanefîlerin, temel ilkelerle çelişen rivâyetlerle amel edip kendileriyle çeliştiği kanıtlanarak cevap verilir; örneğin, Hanefîler, hurma hakkında vârid olan “*İyi bir hurma temizleyici bir sudur.*”⁸²⁰ rivâyetine dayanıp yolculukta hurma nebiziyle abdest almanın câiz olduğuna hükmederek söz konusu rivâyetle amel etmişlerdir. Oysa abdestte temel prensip suyla alınmasıdır. Yine Hanefîler “*namaz içinde sesli gülmenin abdesti bozacağı*” yönündeki bir rivâyete dayanarak sesli gülmenin namazın dışında değil, içinde abdesti bozacağına hükmetmişlerdir. Hâlbuki bu konuda da temel prensip, “*namazın içinde abdesti bozan şeyin namazın dışında da bozması*” yönündedir. Ayrıca Hanefîler, “*Kim ki oruçluken unatarak yer veya içerse orucunu tamamlasın*”⁸²¹ rivâyeti, “*Bilerek yapıldığında orucu bozan şey unatarak da yapıldığında bozar*” şeklindeki temel ilkeye aykırı olmasıyla birlikte onunla amel etmişlerdir.⁸²²

iii) Hanefîler, haber-i vâhid ile Kur’an nassı üzerine yapılan bir ziyadenin (hüküm ilave etmenin) nesih olduğunu, nesih ise en azından birbirine eşit kuvvette olan deliller arasında olabileceğini ileri sürerek nassın muhtevasını genişleten âhâd haberleri reddetmişlerdir; örneğin, cumhur, “*Bekâr bekârla (zina yaparsa ceza olarak) her birisine yüz sopa ve bir sene sürgüne yollamak vardır.*”⁸²³ rivâyetine dayanarak zina yapana hem had hem de sürgün cezasının verileceğine hükmetmiştir. Hânefîler ise rivâyetteki sürgün hükmünün, “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*”⁸²⁴ âyetine bir ilave olduğunu söyleyerek kabul etmemişlerdir. Cumhur, Hanefîlerin mezkûr gerekçeye dayanarak haber-i vâhidi reddetmelerine karşılık şu cevapları vermektedir:

a. Nesh, bir hükmü kökten ortadan kaldırmak anlamında olduğu ve haber-i vâhid ile nassa yapılan ilave, bu anlamda nassın hükmünü kaldırmadığı için nesh sayılmaz.

820 Ahmed, VI, 360; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 84; Titmizî, “Tahâret”, 88.

821 Buhârî, “Siyâm”, 1933; Müslim, “Siyâm”, 33, 171.

822 Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 39, 50, 51; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 142, 143, IV, 402, 403.

823 Müslim, “Hudûd”, 3, 3199.

824 Nûr 24/2.

b. Nesh, deliller arasında çatışma olduğunda söz konusu olmaktadır. Oysa mezkûr durumda çatışma söz konusu değildir.

c. Hanefîlerin bu konuda da kendileriyle çeliştiklerini belirtmek suretiyle cevap vermişlerdir. Zira hurma nebiziyle alakalı rivâyet, teyemmüm âyetine bir ilavede bulunmasıyla birlikte Hanefîler onunla amel etmişlerdir.⁸²⁵

iv. Selefin hadisi reddettiği öne sürülerek hadisin reddedilmesidir;⁸²⁶ örneğin, Hanefîler, katili meçhul olan maktul ile ilgili yapılan yeminlerin (kasâme) adedini bildiren hadisi,⁸²⁷ Amr b. Şuayb reddetmiş diye kabul etmemektedirler. Bu itiraz, hadisi rivâyet eden râvi sika olduğu için başkasının itiraz etmesi ona zarar vermez veya rivâyete karşı çıkan kişinin naîf (reddeden), râvinin ise müsbit (hükmü ortaya koyan) olduğu için râvinin öncelenmesi gerektiği ileri sürülerek defedilir.

v. Râvinin, rivâyeti hakkında şüpheye düşüp onu inkâr ettiği gerekçesiyle itiraz yapılır; örneğin, Hanefîler, “*Hangi kadın velinin izni olmadan evlenirse nikâhı batıldır.*” hadisini, râvisi olan Zührî’nin hatırlamayıp inkâr ettiğine dayanarak reddetmişlerdir. Bu yöndeki itiraz, râvinin hadisi hatırlamaması nedeniyle inkâr etmesi, güvenilir öğrencisinin hatırlayarak rivâyet etmesine zarar vermeyeceği ya da söz konusu hadisin başka delillerle desteklendiği kanıtlanarak veya varsa hadisin başka versiyonları aktarılarak defedilir. Şayet râvi, kuşku duyarak değil kesin bir ifadeyle rivâyeti reddederse o ve öğrencisinden biri yalancı duruma düşeceği için kabul edilmez, fakat Âmidî, bununla cerh gerçekleşmeyeceğini söylemektedir.⁸²⁸

vi. Râvinin rivâyet ettiği hadisle amel etmeyip aksine davrandığı veya rivâyetine aykırı fetva verdiği belirtilerek itiraz yapılır. Meselâ, Hanefîler, Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği, “*Birinizin kabını köpek yaladığı takdirde onu, biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın.*”⁸²⁹ hadise aykırı davranıp bu durumda kabın

825 Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 49, 50, 51, 52; İbn Akîl, *el-Vâdîh*, II, 143, 144, IV, 270-279; Râzî, *el-Kâşif*, s. 83.

826 Selefin hadisi reddetmesi meselesine dair detaylar için bkz. Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 162, 163. Bu ve bundan sonra zikredeceğimiz konular, cedel kitaplarında isnada yapılan itirazlar bahsinde incelenmektedir. Fakat onlar, hadisin reddedilmesiyle alakalı oldukları için burada incelemeyi daha uygun gördük.

827 Buhârî, “Diyât”, 6898; Müslim, “Diyât”, 1, 1.

828 Şîrâzî, *el-Lümâ’*, s. 80; İbn Akîl, *el-Vâdîh*, II, 147, 148; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 179, 180.

829 Buhârî, “Vudû”, 172; Müslim, “Tahâret”, 89, 93.

üç defa yıkanmasına fetva verdiğine dayanarak onunla amel etmemişlerdir. Bu itiraza, râvinin fetva verirken hadisi unutmuş veya mensuh görerek ya da *emri nedbe* hamlederek yanlış tevil/yorumlamış olabileceği ya da başka bir delil ile çeliştiğini düşünerek amel etmediği ifade edilerek cevap verilir.⁸³⁰

vii. Hadisin bir versiyonunda diğer versiyonlarında olmayan fazla bir ifadenin bulunduğu ve bu fazlalığın hadisin aslı gibi rivâyet edilmediği, başka bir ifadeyle aslın râvilerinin rivâyet etmediği gerekçesiyle reddedilir; örneğin, Hanefîler, “*Yağmurların ve akarsuların suladığı araziden (elde edilen ürün) beş veska ulaştığında öşür (onda biri), hayvanlar ile sulanan arazide öşrün yarısı (yirmide biri) zekât vardır.*” hadisini rivâyet eden râvi topluluğun versiyonunda إذا بلغ حمسة أو سق “beş veska ulaştığında” ilavesi olmadığı gerekçesiyle tarım ürünlerine zekâtın düşmesi için nisab şartını getiren söz konusu ilaveyi reddedip tarım ürünlerinde nisabın şart olmadığına hükmetmişlerdir. Bu yöndeki itiraza, hadisi rivâyet eden topluluk hazır değilken Hz. Peygamber’in (s.a.v.) söz konusu fazlalığı buyurduğu veya ilave yapan râvinin Rasûllah’a daha yakın olması nedeniyle onu iştirken diğerleri uzak olup iştirmemiş olabileceği ifade edilerek cevap verilir.⁸³¹ Bu nedenle güvenilir râvinin yaptığı ilave (ziyâdetü’s-sika) kabul edilmektedir.⁸³²

Mâlikîlerin haber-i vâhide yönelik itirazları ve cevapları:

a. Mâlikîler kıyasa aykırı olan haber-i vâhid ile amel etmemektedirler; örneğin, Hanefî ve Şâfiîler, ölü hayvanın derisinin tabaklamakla temiz olacağını gösteren rivâyetle⁸³³ amel derken⁸³⁴ Mâlikîler, kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler.

Hanefî ve Şâfiîler, haber-i vâhidin kendilerine göre kıyasa önceleneceğini belirtip bu yöndeki düşüncelerini kanıtlayan delilleri⁸³⁵ getirmekle cevap verdikleri gibi varsa rivâyeti destekleyen sahâbî görüşü veya kıyası aktararak, ayrıca Mâlikîlerin

⁸³⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 203; Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 52; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 148; el-Berevî, *el-Muktarah*, s. 133; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 179; Ebu Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 227, 228.

⁸³¹ Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 52, 51, 52, 53; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 149.

⁸³² Daha geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *İhtisâru ‘ulûmi’l-hadis*, s. 61, 62.

⁸³³ Müslim, “Tahâret”, 105.

⁸³⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, I, 217.

⁸³⁵ Örneğin, rivâyetin ma’sûm olan peygamberin sözü olması nedeniyle kıyasa öncelenmesi gerektiğini, Sahâbe’nin onu kıyasa öncelediğini belirtilerek, ayrıca Hanefîler, hadis râvisinin fakih ve müctehid olduğunu ifade ederek cevap verirler. Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, IV, 398-402.

birçok konuda kıysa aykırı olan âhad heberlerle amel edip kendileriyle çeliştiklerini⁸³⁶ ortaya koymak suretiyle de cevap vermektedirler.⁸³⁷

b. Mâlikîler Medine halkının uygulamasına aykırı olan haberleri de reddetmektedirler. Medine ehlinin ameli iki kısma ayrılmaktadır. Brincisi: Naklî ameldir. Buna göre haber; ezan, ikâmet, sâ‘ ve müd gib naklî amele giren ve tevâtür yoluyla nakl edilmiş husularla çeliştiğinde tartışmasız reddedilir. Zira kat‘î delille çelişen zannî bir delil ile amel edilmez. İkincisi: Medine ehlinin ictihad ve istidlâl yoluyla üzerinde ittifak yaptığı ameldir. Haber-i vâhid böyle bir amelle çeliştiğinde, onlardan hangisi önceleneceği hususu tartışmalıdır. İmam Mâlik’e göre bu durumda da Medine ehlinin uygulması öncelenir. Bu sebeple İmam Mâlik, râvisi olmasına rağmen “hıyâru’l-meclis” rivâyetiyle amel etmemiştir. Muarızları, Hz. Muaviye’nin hac yaptığı yılda bir zabitanın elinden aldığı tutam saçı, Mescid-i Nebevî’nin minberi üzerinden Medine halkına göstererek “Ey Medineliler! Âlimleriniz nerede? Ben Rasûlullah’ın bu nevi saçlardan men ederek söyle buyurduğunu işitmişim: ‘İsrailoğulları, kadınları bu nevi şeyleri kullanmaya başladıkları zaman helâk olmuşlardır.’”⁸³⁸ rivâyetini göstererek; haberin, hâs bir icmâ/ittifaka önceleneceğini belirterek veya söz konsu haberin ehl-i Medineye ulaşmadığını kanıtlayarak itiraz ederler.⁸³⁹

2.1.2.2. İsnâda Yönelik İtirazlar

İsnâd, “hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırın râvileri hikâye/zikretmek” anlamına gelmektedir.⁸⁴⁰ İsnâd Bazen sened ile eşanlı olacak şekilde, “hadisi nakleden râvilerin isim zinciri” olarak tanımlanmaktadır.⁸⁴¹ Burada isnaddan kastedilen bu ikinci mânadır. Hadis tenkit edilirken önce isnadı, sonra metni tenkit edilmektedir.⁸⁴² Delil olarak kullanılan hadisin isnadı, iki açıdan soruşturulup itiraza tabi tutulmaktadır.

836 Bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, thk., Muhammed Hacî, Dâru’l-garbi’l-islâmî, Beyrut 1994, V, 23.

837 Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 50; Cüveynî, *el-Kâfiye*, 154-156; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 141, 142, IV, 397-402.

838 Ebû Dâvûd, “Terccül” 4167; Tirmizî, “Edeb”, 2781.

839 Detaylar için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 253-255.

840 Askalânî, *Şerhu Nuhbeti’l-fiker*, Matba‘atü’ş-Şam, 3.baskı, 1992, s. 8.

841 Yücel, Ahmet, *Hadis tarihi ve usûlü*, MÜİFVY, 2.baskı, İstanbul 2010. s.46.

842 Bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, 178.

Birincisi: Soru soranın, cevap verenden delil olarak öne sürdüğü hadisin isnadını ispatlaması istemiyle yaptığı itirazdır. Bu açıdan yapılan itiraz, “*Kırk sığırdada bir müsinne (üç yaşındaki dişi dana) zekât verilir. Bunun üzerine artan miktarın hesabına göre zekâtı verilir.*” gibi sahih hadis kitaplarında rivâyet edilemeyen ve sadece fıkıhçıların rivâyet ettiği hadislerin isnadı için söz konusudur. Sahih ve güvenilir kitaplarda rivâyet edilen hadislerin kabul değeri bilindiği için isnadı sorulmaz. Söz konusu itiraz, rivâyetin isnadı açıklanarak veya rivâyetin, güvenilir bir hadis kitabında geçtiği belirtilerek cevaplanır.⁸⁴³

İkincisi: İsnad tenkid (ta‘n) edilerek itiraz edilir. İsnad üç açıdan tenkidedilmektedir.

a. Hadisin râvisi, *yalancılık*, *bid’a* propagandacılığı, *gaflet* ve *unutkanlık* gibi rivâyetin reddini gerektiren bir kusurla itham edilmek suretiyle isnada yöneltilen itirazdır. Cevap veren, hadis için başka bir isnad zikrederek veya râvinin güvenilir (sika) ve zâbit olduğunu kanıtlayarak ya da zikredilen kusurun cerh sebebi olmadığını belirterek bu itiraza cevap verir.

b. Râvinin meçhûl/*tanınmadığı* gerekçesi öne sürülerek isnad tenkid edilir. Zira râvînin ya zatının veya halinin bilinmemesi,⁸⁴⁴ isnadın reddini gerektiren kusurlardandır. Bu itirazın defî için ya rivâyet için başka bir isnad zikredilerek veya sikaların kendisinden hadis rivâyet ettikleri ya da cerh ve ta‘dîl bilginlerin söz konusu râvîyi övdükleri (tezkiye) belirtilerek râvînin iddia edilen cehaleti/tanınmazlığı kaldırılır.

c. Hadisin irsâl ile tenkid edilmesidir.⁸⁴⁵ Hadis bilginlerine göre mürsel, tâbîînin, sahâbeyâtı atlayarak Hz. Peygamber’e izafe ettiği hadistir. Usûlcülere göre ise mürsel, senedin herhangi bir yerinde bir veya birden fazla râvîyi atlatarak hadisi yukarıdaki râvîden nakletmektir.⁸⁴⁶ Dolayısıyla usûlcülere göre mürsel, hadisçilere

⁸⁴³ Bkz. el-Beğdâdî, *el-Fakîh*, II, 84; İbn Akîl, *el-Vâdîh*, II, 145; Râzî, *el-Kâşif*, s. 83.

⁸⁴⁴ Zâtı bilinmeyen râvî (meçhûlü’l-ayn), sadece bir râvînin kendisinden hadis rivâyet ettiği kişidir. Halı bilinmeyen râvî (meçhûlü’l-ayn-mestûr) ise zâhirî ve bâtinî nitelikleri bilinmeyen, iki veya daha çok kişinin kendisinden hadis rivâyet ettiği ve fakat güvenilir olduğu belirtilmeyen râvîdir. Böylesi râvîlerin rivâyeti araştırmaya bağlı olarak kabul veya reddedilir. Bkz. Çakan, *Hadis usûlü*, s. 85.

⁸⁴⁵ Bu itirazların detayları için bkz. el-Beğdâdî, *el-Fakîh*, II, 84, 85; Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 52, 53; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 153; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 176- 179. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İddâh*, s. 214-216.

⁸⁴⁶ İbn Kesîr, *İhtisâru ‘ulûmi’l-hadis*, s. 47, 48.

göre olan mürselden daha genel olup hadisçilerin ıstılahındaki *mürsel*, *mu'dal* ve *munkatı'* hadisleri kapsamaktadır. Şâfiîler dışındaki ekoller mürsel hadisle amel etmektedir.⁸⁴⁷ Şâfiîler ise ancak yukarıda zikredilen beş şartın tahakkuk etmesiyle mürselle amelelmektedirler.

İrsâl ile yapılan itiraz, hadisin mürsel ile amel etme şartlarını taşıdığı ya da başka isnadla müsned olarak rivâyet edildiği belirtilerek defedildiği gibi cevap veren mürselle amel ediyorsa, onun müsned gibi hüccet olduğunu ifade ederek de yapılan itirazı defedebilir.⁸⁴⁸

2.1.2.3. Metne Yönelik İtirazlar

Metin, “senedin kendisinde son bulduğu sözlü kısımdır.”⁸⁴⁹ Sünnet, metin/yapısı bakımından üç kısma ayrılır; kavî, fiil ve takrîr.⁸⁵⁰

I. Kavî

Kavî; Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen sözdür. Kavî, ibtidâen/bir sebebe bağılı olmadan söylenen ve bir sebebe binaên söylenen olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İbtidâî sünnet, Kitap gibi *nass*, *zâhir*, *âmm* ve *mücmel* kısımlara ayrılmaktadır.⁸⁵¹

Bir sebebe bağılı olarak vârid olan sözlü sünnet iki kısma ayrılır: Birincisi, sebepten ayrı olarak kendi başına (müstakil) anlaşılan sözdür; örneğın, Efendimiz'e (s.a.v.) içine necis şeylerin atıldığı Bûdâ'a kuyusunun suyunun hükmü sorulunca, “*Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez*”⁸⁵² karşılığını vermiştir. Bu ifade belli bir soruya cevap olarak söylenmişse de genel olup soru/sebepe zikredilmeden kendi başına anlaşılmaktadır. Bu nevi rivâyetlerde sebebin özel oluşu değil, lâfzın umumu

847 Sem'anî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 376, 374; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 360; İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulümi'l-hadis*, s. 48.

848 Şîrâzî, *el-Ma'üne*, s. 53; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 153; Râzî, *el-Kâşif*, s. 83.

849 Çakan, İsmail Lütfi, *Şekil ve örnekleriyle hadis usûlü*, MÜİFVY, 19.baskı, İstanbul 2009.

850 Şîrâzî, *el-Ma'üne*, s. 55; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 18; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 110; Râzî, *el-Kâşif*, s. 81.

851 Şîrâzî, *el-Ma'üne*, s. 19; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 18; Râzî, *el-Kâşif*, s. 81.

852 Tirmizî, “Tahârat”, 61.

dikkate alınmakta ve dolayısıyla bu rivâyetler, tıpkı ibtidâen vârid olan rivâyetler gibi umuma haml edilmektedir.⁸⁵³

İbtidâî ve sebebinden bağımsız olarak anlaşılan sünnetle istidlâle yöneltelen itirazların sayısı ve şekli, detaylarda aralarında biraz fark bulunmakla birlikte Kitap’la yapılan istidlâle yöneltelen itirazların sayı ve şekliyle aynıdır.⁸⁵⁴ Bu sebeple Kitap konusundaki açıklamalarımızla iktifa edeceğiz. Ancak Mâlikîler, sebebe bağlı olarak vârid olan rivâyetlerde sebebin hususiliğini dikkate aldıkları için (kadiyetü’l-ayn),⁸⁵⁵ onunla genel bir biçimde yapılan istidlâle bir itiraz daha ekleyip itiraz adedini dokuza çıkartmışlardır; örneğin Şâfiîler, abdestte tertibin vâcip olduğu yönündeki görüşünü, “Allah’ın başladığıyla başlayın.” rivâyetiyle temellendirmişlerdir. Mâlikîler, söz konusu hadisin, sa’y hakkında vârid olduğunu dolayısıyla onunla sınırlı tutulması gerektiğini söyleyerek itirazda bulunmuşlardır. Mâlikîlerin bu itirazına önce “hadisin metni, sebebinden bağımsız olarak hüküm ifade ettiği için umûma yorumlanır” denilerek cevap verilir, kabul etmediklerinde ise yukarıda aktardığımız seçeneklerle bu cevap temellendirilir.⁸⁵⁶

Sebebe binâen vârid olan sözlü hadislerin ikinci kısmı, sebebinden ayrı olarak anlaşılmayan hadistir; örneğin, Rasûlüllah’a (s.a.v.), yaş hurmanın kuru hurmaya karşılık satılmasının hükmü sorulunca “Yaş hurma kuruyunca eksiliyor mu?” diye sormuştur. Onlar “evet” deyince Efendimiz, لا “öyleyse olmaz” karşılığını vermiştir. Bu ifade, sebebiyle birlikte zikredilmeden bir şey ifade etmemektedir.⁸⁵⁷ Bu tür rivâyetlerde sebebin özelliğine bakılır ve mesele vâki’atü’l-ayn/şahsa ve/veya duruma özel telakki edilir ve onunla sınırlı tutulmaktadır.⁸⁵⁸

853 el-Beğdâdî, *el-Fakîh*, II, 85; Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 30, 68; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 272, 273. Şâfiîler arasında mesele ihtilâflıdır, fakat doğru olan görüş, sözü edilen durumda lâfzın umûmuna itibar edildiği yöndedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 275, 276.

854 Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 68; Râzî, *el-Kâşif*, s. 84.

855 Bkz. Râzî, *el-Kâşif*, s. 84. Bâcî, “bu tür rivâyetler hakkında Mâlikî âlimler arasında görüş ayrılığı yaşandığını, bazı bilginler, vürûd sebebiyle sınırlı tutulmaları gerektiğini söylerken, Kâdî İsmail, umûma haml edilmeleri gerektiğini söylemekte ve doğru olan onun görüşü olduğunu” ifade etmiştir. Bkz. Bâcî, *el-Minhac*, s. 20.

856 Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 68, 69; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 169, 170.

857 Bâcî, *el-Minhac*, s. 20.

858 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 344; Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. 31; Bâcî, *el-Minhac*, s. 20; Râzî, *el-Kâşif*, s. 81.

Özel sebebine hasredilen rivâyetlerle yapılan istidlâle sadece icmâl/lâfzın birden çok ihtimali barındırması ve maksadın anlaşılması yönünden itiraz yapılmaktadır. Furû‘la ilişkili oldukları için bu soru ve cevabına değinmeyeceğiz.⁸⁵⁹

II. Fiil

Fiil, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sâdır olan davranışlardır. İbadetlerle ilgili fiilleri ve yargılama usullerine ilişkin uygulamaları böyledir. Fiiller öncelikle iki kısma ayrılır:

Birinci kısım: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ibadet (kurbet) maksadıyla gerçekleştirdiklerinden ziyade, bir insan ve beşer olarak eylemde bulunduğu fiillerdir. Yeme, içme, uyuma vb. fiiller, bu çerçeveye dâhildir. Bu kısma giren fiiller, bir hukuk kaynağını teşkil etmez, sadece yapılmalarının câiz olduğu gösterilmektedir.

İkinci kısım: Hz. Peygamber’in ibadet kasdıyla gerçekleştirdiği fiillerdir. Bunlar da kendi içerisinde üç kısma ayrılmaktadır:

a. Dinî bir vazifeyi yerine getirmek için yaptığı fiillerdir. Bunlar, anlam bakımından temsil ettikleri dinî vazifenin niteliğine tabidirler. Buna göre temsil ettikleri vazife vâcip ise söz konusu fiiller de vâciptir. Söz konusu vazife mendûbsa onu temsil eden fiiller de mendûbdur.

b. Kur’an’ın kapalı (mücmel) bir hükmünü açıklamak için yapılan fiillerdir. Birinci kısımda olduğu gibi bunlar da açıkladıkları şey (mübeyyen)e göre nitelik kazanmaktadır. Şayet açıkladıkları hüküm vâcipse onu açıklayan fiiller de vâcip, o mendûb ise onu açıklayan fiill de mendûb olur.

c. Hz. Peygamber’in müstakil olarak yaptığı fiillerdir. Bunlar da yine kendi içerisinde üç kısma ayrılmaktadır.

I. Kendisine mahsus olduğu şer‘î bir delil ile bilinen fiillerdir. İki veya daha fazla gün, arada yiyip içmeksizin oruç tutması (savm-i visâl) gibi. Bu nevi fiiller, Hz. Pegamber’e has olup ümmeti bunlarda ona uyamaz.

859 Bkz. Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 69, 70. Daha fazla detayları görmek için bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 125, 126, 127.

II. Kendisine has olmayıp *vücûp*, *nedb* veya *ibâha* gibi şer'î vasfı bilinen fiillerdir. Bu nevi fiiller Rasûllullah'ı (s.a.v.) bağladıkları nitelikte ümmetini de bağlamaktadır.

III. Kendisine has olmayıp şer'î vasfı da bilinmeyen fiillerdir. Bunlar hakkında üç görüş bulunmaktadır:

a) “Sizin için Allah'ın Resûlünde güzel bir örnek vardır”⁸⁶⁰ âyetine dayanarak vücûba delâlet ettiklerini öne süren görüştür. Buna göre bu nevi fiiller, ancak bir delil ile vücûba delâlet etmekten çevrilirler. Bu, Mâlikî ve Hanbelîlerin görüşüdür.

b) Mendubluğu ifade ederler. Başka bir niteliğe yormaları için delilin bulunması gerekir. Bu Şâfiî ve kelamcılarının görüşüdür.

c) Söz konusu fiillerin ibâhaya delâlet ettiğini savunan görüştür. Bu Hanefîlerin görüşüdür.

d) Bu nevi fiiller hakkında çekimser kalmak gerekir diyenlerin görüşüdür. Bu Eş'arî ve Mu'tezile'nin görüşüdür. Buna göre delil bulunmadıkça bu fiiller başka herhangi bir niteliğe haml edilmezler.⁸⁶¹ Kitap ve Kavîl sünnet ile yapılan istidlâlâle yönetilen itirazların aynısı, fiil ile yapılan istidlâlâle de yöneltilmektedir.⁸⁶² Söz konusu itirazları yukarıda açıkladığımız için onunla yetineceğiz.

III. Takrîr

Takrîr, Rasûlullah'ın (s.a.v.), Sahâbe'den sadır olan bir söz veya davranıştan haberdar olduğu halde buna karşı çıkmamasıdır. Bu, o davranış için verilmiş bir onaydır.

Takrîr, tanımından da anlaşıldığı gibi iki kısma ayrılır.⁸⁶³

860 Ahzab 33/21.

861Bkz. Şîrazî, *el-Ma'ûne*, 30, 31, 32; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 20; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 25, 26, 27; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 40, II, 19- 24, IV, 126, 127; Râzî, *el-Kâşif*, s. 81, 82. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 174, 175, 176.

862 Bkz. Şîrazî, *el-Ma'ûne*, s. 71- 77; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 127- 135; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 122-128.; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 171.

863 İbn Akîl, *el-Cedel fi'l-usûl* eserinde takrîre yapılan itirazlardan bahs etmemiştir. Büyük ihtimalle o, takrîrin söz veya fiilin onaylamasından ibaret olduğunu zikrettikten sonra her bir kısmının,

Birincisi: Sahâbe'nin söylediği bir sözü onaylamasıdır; örneğin, Hz. Peygamber (s.a.v.), bir adamın, “*Adam eşiyile birlikte başka bir adam bulur. Şayet öldürürse siz de onu öldürürsünüz. Konuşursa had uygularsınız. Susarsa öfkesi üzerine susar, yoksa ne yapsın?*” dediğini duymuş ve sükût etmiştir. Rasûlullah (s.a.v.), bu sükûtüyle adamın dediğini onaylamış ve böylece eşine zina isnadında (kazf) bulunan kişiye had uygulanacağını bildirmiştir. Takrîrin bu neviyle yapılan istidlâle, kavl/söz ile yapılan istidlâle yöneltelen itirazların aynısı yöneltilmektedir.

İkincisi: Sahâbînin gerçekleştirmiş olduğu bir davranışı onaylamasıdır. Hz. Peygamber'in, Kays b. Fehd'in sabah namazının sünnetlerini, namazdan sonra kıldığını gördüğü ve sesini çıkarmadığı rivâyet edilmektedir.

Takrîrin bu nevinin hükmü ise fiilin hükmü gibidir ve fiil ile yapılan istidlâle yöneltelen itirazların aynısı buna da yöneltilmektedir.⁸⁶⁴ Bu itiraz ve cevaplarını, daha önce Kitap'la yapılan istidlâle yöneltelen itirazlar bahsinde açıkladığımız için, o açıklamalarımızla yetineceğiz.

2.1.3. İcmâ

İcmâ, *sarihî* ve *sükûtî* olmak üzere iki kısma ayrılır. Sarihî icmâ, bir devirdeki müctehidlerin, şer'î bir meselenin hükmüne dair yapmış oldukları açıklamalardaki fikir birliğine denir. Sükûtî icmâ ise anılan mesele hakkında bir veya birkaç müctehid görüşünü belirttikten sonra, aynı devirde yaşayan müctehidlerin de haberdar oldukları bu görüşe karşı, herhangi bir korku ve tehdid altında kalmaksızın itirazda bulunmayıp sükût etmeleriyle oluşmuş sayılan fikir birliğidir.⁸⁶⁵ Sükûtî icmânın kaynak değeriyle ilgili üç görüş öne çıkmaktadır:

Birinci görüş: Onu hem kat'î icmâ hem de hüccet/şer'î kaynak olarak gören âlimlerin görüşüdür. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlerin çoğu ile bazı Şâfîler bu görüştedirler.

onaylanan söz veya fiilin hükmünde olduğunu ve aynı itirazlara maruz kaldıklarının anlaşıldığı nı düşünerek ayrıca değinmemiştir.

⁸⁶⁴ Bkz. Şîrazî, *el-Ma'ûne*, s. 78; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 126, 127 135; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 41, II, 24,-28, 178; Râzî, *el-Kâşif*, s. 82.

⁸⁶⁵ Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 28, 29.

İkinci görüş: Onu hüccet olarak görüp kat'î icmâ niteliğinde görmeyen âlimlerin görüşüdür. Bu da meşhur görüşüne göre İmam Şâfiî'nin, Ebû Hâşim, Ebû Bekir es-Seyrafi (ö. 330), Kerhî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in görüşüdür.

Üçüncü görüş: Onu ne hüccet ne de icmâ olarak görmeyenlerin görüşü olup Zâhirîler, İsa b. Ebân (ö 221), Bâkılânî, Gazzâlî, Râzî vd. bazı bilginlerin savunduğu bilinmektedir.⁸⁶⁶

İmam Nevevî, Şâfiî'ye göre sükûtî icmânın hüccet olmadığını ileri sürenleri eleştirmiş ve Şâfiî mezhebinde doğru olan onun hem hüccet hem de İcmâ niteliğinde olması olduğunu ifade etmiştir⁸⁶⁷.

İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu, sarihî icmâyı kesin ve bağlayıcı bir kaynak olarak kabul ederken Mu'tezile bilginlerinden Nazzâm (ö. 231), Şîa âlimlerinin bir kısmı ve Haricîler kaynak olarak kabul etmemektedirler. Ayrıca Zâhirîler, sükûtî icmâyı kabul etmedikleri gibi Sahâbe dışındaki müctehidlerin icmâsını da kabul etmemektedirler.⁸⁶⁸ İcmâ çeşitlerinin kaynak değeri hakkında var olan bu görüşlere paralel olarak icmâyı kabul eden ve kabul etmeyenlerin her birinin, icmâyı yapılan istidlâle üç yönden yönelttikleri üç itirazları bulunmaktadır.⁸⁶⁹ Kabul etmeyenlerin itirazları icmânın reddine yönelikken kabul edenlerin itirazları, gösterilen icmânın ileri sürülen hükmü kanıtladığına şüphe düşürmeye yöneliktir.⁸⁷⁰ Dolayısıyla icmâyı kabul edenlerin itirazları fıkıh cedeliyle ilgiliyken reddedenlerin itirazları usûl cedeliyle ilgilidir. Bu sebeple burada sadece reddedenlerin itirazlarını değerlendirmekle yetineceğiz.

866 el-Cezîrî, Muhammed Hâc İsa, *Hüciyyetü'l-icmâi's-sükûtî 'inde'l-İmam eş-Şâfiî*, https://www.google.com.tr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjwzryqMfUAhWIqxoKHWqSC1wQFghCMAI&url=http%3A%2F%2Fislahway.com%2Fv2%2Findex.php%2F%25D8%25A7%25D9%2584%25D8%25A3%25D9%2582%25D8%25B3%25D8%25A7%25D9%2585%2F%25D8%25A7%25D9%2584%25D8%25A8%25D8%25AD%25D9%2588%25D8%25A7%25D9%2584%25D8%25AF%25D8%25B1%25D8%25A7%25D8%25B3%25D8%25A7%25D8%25AA%2Fitem%2F209-2014-05-26-16-17-40&usq=AFQjCNEcSfDBjM5CYd2Dupdk3CoRiPF6_g&sig2=ddERv5SyxUmGok_c8f4hvA. Erişim, 15 Şubat 2010.

867 Zerkeşî, *el-Bahru'l-mühîtt*, VI, 458.

868 Şîrazî, *el-Ma'üne*, s. 79, 80; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 295; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 179, 180, V, 105, 130; Râzî, *el-Me'âlim*, s. 121; Râzî, *el-Kâşif*, 87; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 200.

869 Şîrazî, *el-Ma'üne*, s. 79, 80, 81; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 182.

870 Detaylar için bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, III, 180, 181; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, 268-273.

Reddedenler icmâya üç yönden itirazda bulunmaktadır;

a. İcmânın değerini kökten reddetmek suretiyle Nezzâm, Şîa ve Haricîlerin yaptıkları itirazdır. Bu itiraza, önce icmânın şer‘î kaynaklardan biri olduğu belirtilerek cevap verilir. Kabul etmediklerinde değerini tartışmaya açmaları gerekir. Muallil de usûlcülerin kıyasın değerini temellendirmek için tespit ettikleri şer‘î ve aklî delilleri göstermek suretiyle cevap verir.⁸⁷¹ Ayrıca şîa, icmâyı kaynak olarak kabul etmese de içinde masum imamın görüşünün de bulunduğunu kabul ettiği için bir yönüyle de olsa icmânın kaynak oluşunu kabul etmektedir.⁸⁷² Bu açıdan da olsa icmâyı kabul etmeleri gerektiği onlara hatırlatılarak cevap verilir.

b. Zâhirîlerin, Sahâbe icmâları dışındaki icmâları reddederek yaptıkları itirazdır. İcmâyla istidlâlde bulunan kişi, icmânın kendisi açısından kaynak olduğunu ve bu yüzden onunla istidlâlde bulunduğunu belirterek cevap verir. Hasmı, bu cevabını kabul etmediği takdirde icmânın kaynak değerini kanıtlayan delilleri göstererek cevap verir.⁸⁷³

c. Öne sürülen icmânın sükûtî olduğu ve sükût edenlerin sükûtü, korku veya tepki göstermede bir fayda görmediklerinden dolayı olabildiği için bunun icmâ sayılmayacağı ileri sürülerek yapılan itirazdır. Cevap veren kişi, âlimlerin kınayanların kınmasından korkmadıkları için söz konusu ihtimallerin onlara karşı süizan olduğunu ve dolayısıyla onların susmasının, ortaya atılan görüşe katıldıklarından dolayı olduğunu belirtip cevap vermektedir.⁸⁷⁴ Muallil, kanıtlarını gösterdikten sonra hasmının artık men‘/kabul etmeme yetkisi kalmaz. Bu aşmadan sonra hasım, muallille konum değiştirerek cedeli nakz veya mü‘araza ile sürdürebilir.

2.1.4. Sahâbe Görüşü (قول الصحابي)

Sahâbî, iman etmiş olarak örfen arkadaş denebilecek ölçüde Hz. Peygamber’le birlikte bulunmuş kimseyi ifade eder. Sözünün hüccet olup olmadığı

871 İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 105-135. Söz konusu delilleri görmek için bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 296-300; Râzî, *el-Me‘âlim*, s. 121-130; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 200-225.

872 Râzî, *el-Me‘âlim*, s. 231.

873 Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, 79, 80. Söz konusu kanıtları görmek için bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 105-135; Râzî, *el-Me‘âlim*, s. 121-131.

874 Bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 184.

tartışılan sahâbîler daha çok fıkıh ve istinbat yönüyle tanınmış olanlardır.⁸⁷⁵ Sahâbî sözlerinin kısımları ve onlara dair âlimlerin görüşlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür: Sahâbe bir konuda fikirbirliği etmişse bu icmâ niteliğini taşır ve mücetehidin ona aykırı hüküm vermesi câzi değildir. Sahâbe bir konuda ihtilâf etmişse ortaya attıkları fikirlerin dışına çıkıp başka bir görüş ortaya atmak da câiz değildir. Bilakis bir delile dayanarak onlardan biriyle amel etmek gerekir.⁸⁷⁶ Ancak bazı Zâhirî ve Hanefîler, onların ihtilâflı görüşlerine aykırı bir düşünceyi ortaya atmayı câiz görmektedirler.⁸⁷⁷ Bir sahâbînin sözü mühalefetle karşılaşmadan Sahâbe arasında yaygınlaşmışsa bundan sükûtî icmâ meydana gelir ki yukarıda sükûtî icmâa dair aktardığımız üç farklı görüş burada da söz konusudur.⁸⁷⁸ Bir sahâbî sözü, Sahâbe'nin arasında yaygınlaşıp onların mühalefet veya müvafakatiyle karşılaştığına dair bir bilgi olmadığı halde sonraki devirde nakledilip yaygınlaşmışsa bunun hüccet olup olmadığı bilginler arasında tartışmalıdır.⁸⁷⁹ Mâlikîler, Şâfiîler, Eş'arîler ve Mu'tazile değerini kabul etmeyip kıyası sahâbî kavline öncelerken Ebû Said el-Berdâi başta olmak üzere Hanefîlerin çoğu ve Hanbelîler onun hüccetliğini kabul etmektedirler. Ayrıca Kerhî'nin başını çektiği bir görüşe göre kıyasa aykırı olan ve ictehad ile bilinmeyen konularda hüccetken diğer bazı Hanefî âlimlere göre dört halifinin görüşü hüccet olmaktadır.⁸⁸⁰

Sabâhî sözü ile istidlâlde bulunulduğunda ona üç yönden itiraz yapılmaktadır: Birincisi: Hüccet oluşu reddedilerek itiraz edilir. Bu durumda müstedil/cevap veren, kanıtlarıyla sahâbî görüşünün, özellikle kıyasın söz konusu olmadığı konudaki görüşünün hüccet olduğunu ispat etmek suretiyle cevap verir.⁸⁸¹

875 Apaydın, "Sahâbî kavli", *DİA*, XXXV, 500.

876 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 271, 329, 330; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 435; Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 93; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 164.

877 Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 93; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 164. İbn Akîl, *el-Cedel fi'l-usûl* kitabında, Şâfiîlerin bu görüşte olduklarını aktarmaktadır. Bkz. *el-Cedel*, s. 38.

878 Bkz. İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 201.

879 Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 437-446; Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 93- 95; Sem'anî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 9, 10; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 43; Apaydın, "Sahâbî kavli", XXXV, 500, 501.

880 Bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 143; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 108, 110, 113; İbn Akîl, *el-cedel*, s. 37, 38; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 149.

881 Sahâbî kavli Hüccet olduğunu söylerinlerin görüşlerini ve mu'araza edenlerin argümanlarını görmek için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 106-110; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 130-134; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 149-156.

İkincisi: Nass ile ona karşı konularak (mu‘âraza) itiraz edilir. Muallil, ileri değineceğimiz mu‘ârazayı defetme yöntemleriyle nass ile yapılan mu‘ârazayı def ederek sahâbî kavliyle yaptığı istidlâlini korur.

Üçüncüsü: Sâil, varsa başka sahâbîden aykırı bir görüş naklederek itiraz eder. Bu durumda sahâbî kavli ittifaken bağlayıcı olmaktan çıkar ama ikisine de muhalefet etmek câiz değildir. Bu sebeple ya her iki görüş farklı açılardan değerlendirilerek araları cem edilir veya onlardan biri tercih âmillerinden biri ile tercih edilir. Bu konuda tercih âmilleri ise şunlardır: Görüşüyle istidlâl ettiği sahâbîlerin daha çok olması, söz konusu sahâbînin iliminin daha fazla olması, tahammul anında Rasûlüllah’a daha yakın olması, halife veya seçkin sahabîlerden biri olmasıdır.⁸⁸²

2.2. Ma‘kûlu’l-Asl

Yukarıda da ifade edildiği gibi naklî delillerden elde edilen deliller; fahve’l-hitâb (mefhûmu’l-muvâfeke), delilü’l-hitâb (mefhûmu’l-muhâlefe), mâne’l-hitâb (kıyas) gibi delilleridir. Şimdi de bu delilleri cedel açısından değerlendirmeye çalışacağız.

2.2.1. Fahve’l-Hitâb

Daha önce de belirtildiği gibi fahve’l-hitâb (mefhûmu’l-müvâfeke), lafzın delâlet ettiği hükmün, aralarındaki illet birliğinden dolayı benzeri veya daha öncelikli bir başka olaya da verilmesidir. Ancak kelamcı ve Zâhirîler’in çoğuna göre buradaki illet, kıyası gerektiren usûlî anlamda bir illet olmayıp lafzın mânasını anlayan herkesin dil ve mantık kurallarına göre nasstan çıkarabildiği bir illettir. Bu sebeple onlar, “fahve’l-hitâbı” kıyas değil lâfzî bir delâlet olarak görmekte ve aynı gerekçeyle ona “nassın delâleti” demektedirler. Lâfzî bir delâlet olarak görenlerden bazıları lafzın “lugavî delâleti”, bazıları lafzın “örfî delâleti”, diğer bazıları da “lafzın siyâkının delâleti” olduğunu söylemektedirler. Bu görüşe gere fahve’l-hitâb, ma‘kûlu’l-asl değil “nutk” ve “aslın” bir alt dalı olmaktadır. İmam Şâfiî’nin de içinde bulunduğu bazı âlimlere göre ise söz konusu illet, ictihad ve kıyası gerektiren usûlî anlamda bir illet olup meskûtü anh (sözde geçmeyen fer‘î)n hükmüne delâleti kıyas

882 Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, 82, 83; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 181, 182; Râzî, *el-Kâşif*, s. 88.

yoluyladır. Bu sebeple İmam Şâfiî ona *kıyas-ı celî*, bazı Şâfiîler de *kıyas-ı vâdih* adını vermektedir.⁸⁸³ Teftâzanî ise öncelikli (evleviyet) durumundaki delâletin dil, benzer durumda (mantûk ve mefhûmun illette eşit olduğu durum) ise kıyas yoluyla olduğunu söylemektedir.⁸⁸⁴

Fahve'l-hitâb ile yapılan istidlâle bazı bilginlere göre dört, diğer bazı bilginlere göre ise altı yönden itiraz yöneltilmektedir. Kıyasın bir türü veya benzeri olan fahve'l-hitâba yöneltilen bu itirazlar arasında yer alan *el-kavl bi'l-mûceb*, nakz, *mü'arâza* ve *kalbe*, kavâdih bahsinde değineceğimiz için tekrara düşmemek adına burada onlara değinmeyeceğiz. Burada söz konusu itirazlar arasında yer alıp kavâdihâ dâhil olmayan itiraza değinmekle yetineceğiz. O da şudur:

Meskût anhın, öncelikli (evleviyet) olarak hükme sahip olmasını gerektiren illetin tashih edilmesi istenilerek yapılan itirazdır; örneğin, Hanefî, Mâlikî ve meşhur görüşünde Hanbelîlere göre kasten değil, sadece hataen bir mümin öldürüldüğünde kefâret gerekirken Şâfiîlere göre her iki durumda da kefâret gerekmektedir.⁸⁸⁵ Şâfiîler bu görüşünü, rivâyetlere dayandırdıkları gibi şöyle bir kıyasla da temellendirmektedirler: *Kefâret günahı silmek için vâcip kılınmıştır. Yanlışlıkla vuku bulan katl olayında günaha girmemekle birlikte eğer kefâret gerekiyorsa kasten öldürme olayında öncelikli olarak vâcip olması gerekir. Cumhur, Şâfiîlerin anılan durumda kefâretin vâcip olduğuna dair belirttiği illete itiraz etmiş ve bu itirazlarını, şayet kefâret günahları silmek için vâcip kılınsaydı, hataen öldürme durumunda günah söz konusu olmadığı için kefâretin vâcip kılınmaması gerekecekti, şeklindeki bir gerekçeye dayandırmışlardır.*

Şâfiîler, bu itiraza şöyle karşılık vermektedirler: *Dilde örtmek anlamına gelen kefârete bu ismin verilmesi, onun günahı örtüğünden dolayı olduğunu ve bu da kefâretin, günaha soktuğu için bilerek yapılan katl için gerektiğini göstermektedir. Hataen yapılan katlin ise öldürme hadiselerinde nadir olması, daha açık bir ifadeyle öldürmenin kasten irak vuku bulması çok az bir ihtimal olması nedeniyle günaha sebep olma noktasında bilerek öldürmekle eşit derecede olmasa da yine de zayıf*

883 Şîrâzî, *el-Lümâ'*, s. 44; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 236; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 41, 42, 43, III, 258; Râzî, *el-Kâşif*, s. 92, 93; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 483, 484, 485; Bardakoğlu, Alî, "Delâlet", *DİA*, IX, 121.

884 Teftâzanî, *et-Telvîh*, I, 272.

885 Nevevî, *el-Mecmû'*, IXX, 184; İbn Kudâme, *el-Müğni*, Mektebetü'l-Kahire, 1968, XIII, 515.

*ihtimal de olsa aynı illet hataen yapılan öldürmede de tahakkuk etmektedir.*⁸⁸⁶ Dolayısıyla mezkûr illet, katlin her iki nevinde de mevcuttur ve âyette aşağı seviyedeki hükme vurgu yapıp yukarı seviyedeki hüküm evleviyetle ifade edilmiştir.

2.2.2. Delilü'l-Hitâb

Delilü'l-hitâb (*mefhûmu'l-muhâlefe*), lafzın söylenen husustaki hükmünün, hükmünde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle söylenmeyen alan için geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁸⁸⁷ Mantûkta/lafızda mevcut olan kayıtlar itibariyle delilü'l-hitâbın çok sayıda neviden söz edilmektedir. Onlardan bazıları şunlardır: *Mefhûmu sıfat*, *mefhûmu illet*, *mefhûmu lakab*, *mefhûmu aded*, *mefhûmu şart*, *mefhûmu gâye*, *mefhûmu istisnâ*, *mefhûmu innemâ* “إنما” ve *hasr*.⁸⁸⁸ Ebû Hanife ve çoğu Hanefiler delilü'l-hitâbın değerini kabul etmemektedirler. Bazı Hanefiler “mefhûmu şart”, diğer bazıları da “mefhûmu gâye” ile amel etmekte ve bu ikisinin dışındaki delilü'l-hitâbın nevlere ile amel etmemekte ve onları fasit bir istidlâl tarzı saymaktadırlar.⁸⁸⁹

Mefhûmu'l-muhâlefe ile amel edenler şu şartlarla amel ederler: Meskût anhin (sözde geçmeyen meselenin), mantûktan öncelikli olarak hükme layık olmaması veya hükümde ona eşit olmaması gerekir. Aksi takdirde bu fahve'l-hitâb olur. Ayrıca sözde zikredilen kaydın; galip bir durumu, terhib/korkutmak, minnette bulunmak, bir hadisenin hükmünü açıklamak, bir sorunun cevabı olmak, muhatabın ondan bihaberliğini veya korkusunu gidermek için zikredilmemesi ve aslın hükmünü iptal etmemesi gerekir.⁸⁹⁰

Kitap ve Sünnet ile yapılan istidlâle yöneltilen itirazların çoğu, delilü'l-hitâb ile yapılan istidlâle de yöneltilmektedir.⁸⁹¹ Fakat delilü'l-hitâba en çok şu üç cihetten itiraz yapılmaktadır:

886 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 81, 82; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 183, 184; Râzî, *el-Kâşif*, s. 89.

887 Bardakoğlu, “Delâlet”, IX, 121.

888 İbn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 12; Karâfî, *el-Furûk* (Envâru'l-burûk fi envâi'l-Furûk ile birlikte) Alemlü'l-kütüb, II, 36, 37.

889 Bkz. Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 238, 252; İbn Akîl, *el-Vâdih*, III, 267; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 44.

890 İbn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 12; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 489, 495.

891 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 87; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 187.

Birincisi: Delilü'l-hitâbın değeri reddedilerek itiraz yapılmaktadır; örneğin, Şâfiî ve Hanbelîlere göre meyveler aşılandıktan sonra alıcı, meyvenin kendisine ait olacağını şart koşmadan ağacı satın aldığında meyve satıcıya ait olur. Aşılanmadan önce ağaç satıldığında ise meyveler alıcının olur. Hanefîlere göre ise herhalükârda meyveler alıcıya ait olurlar. Şâfiî ve Hanbelîler söz konusu görüşünü, “*Kim aşıladıktan sonra bir hurma ağacını satarsa, satın alan kişi meyveyi kendisi için şart koşması dışında meyve satıcıya ait olur.*”⁸⁹² hadisine dayandırmaktadırlar. Hanefîler, bunun delilü'l-hitâb ile yapılan bir istidlâl olup hüccet olmadığını ifade ederek itiraz etmektedirler. Şâfiî ve Hanbelîler bu itirazı, üç farklı şekilde cevaplamaktadır:

1. Delilü'l-hitâbın kendilerine göre hüccet olduğunu belirtip hüccetliğini kanıtlayacak argümanlara yer vermek suretiyle cevap vermektedirler.⁸⁹³ 2. Yaptıkları bu istidlâlin delilü'l-hitâb ile değil, hitâbın kendisiyle olduğunu ifade ederek. Zira rivâyette geçen ve şart edatı olan من “men”lafzı- Hanefîlere göre şart edatı değildir-, meyvenin satıcıya ait olabilmesi için aşılanması gerektiğine, aksi takdirde meyvenin alıcıya ait olacağına delâlet etmektedir. 3. Nassta zikredilen bir vasfın illet konumunda olduğu belirtilmekle verilen cevaptır; örneğin, “hırsızın elini kesin” sözü, “hırsızlık yaptığı için elini kesin” anlamındadır. Mezkûr rivâyet de “Meyve aşılandığı için satıcıya ait olur” anlamındadır.⁸⁹⁴ Dolayısıyla mezkûr rivâyetle yapılan istidlâl, delilü'l-hitâb türünden değil *ta'îl/hüküm*, gösterilen illetine varlıkta ve yoklukta tabi olacağı kaidesine binâen yapılan bir istidlâldir. İleride “illeti tespit etme metodu” bölümünde yapılacak açıklamalardan anşacağı üzere Hanefîlere göre bu bir ta'îl değildir.

İkincisi: Nass ve icmâ (nutk) veya fahfe'l-hitâb (mefhûmu'l-muvafeke) ya da kıyas gibi daha güçlü delillerle karşı koymak (mü'âraza) suretiyle delilü'l-hitâb ile yapılan istidlâle itiraz yapılır. Bu itiraz, yapılan mü'ârazaya karşı konularak defedilir.

Üçüncüsü: Nassda zikredilen kaydın faydası zikredilerek başka bir deyiş ile tevile başvumakla yapılan itirazdır; örneğin, Hanefîler, “*Kim ki yanlışlıkla bir*

892 Müslim, “Buyû”, 15, 1543.

893 Mefhumu muhalefenin her bir kısmının hüccetliğine dair kanıtlara görmek için bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 72-99.

894 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 88; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 187, 188.

mümini öldürüse müslüman bir köle azat etmesi gerekir.”⁸⁹⁵ âyetindeki “yanlışlıkla” kaydı, kefâretin bilerek değil, sadece hataen öldürme durumunda vâcip olduğunu göstermek için zikredildiğini söylemektedirler. Şâfiî ve Hanbelîler ise bu âyetteki “yanlışlıkla” kaydı, bilerek öldürme durumunda kefâretin olmadığını değil yanlışlıkla öldürme durumunda kefâretin olmayacağı zan edilmesin diye veya müminin öldürülmesi genellikle bu durumda olacağı için zikredildiğini ifade ederek Hanefîlere itiraz etmişlerdir. Hanefîler, burada “delilü’l-hitâb” ile değil “berâet-i asliye” ile istidlâl ettiklerini veya zikredilen kaydın genel durumu ifade etmek için olmadığını açıklamak suretiyle yöneltilen itirazları defetmektedir.⁸⁹⁶

2.2.3. Mâne’l-Hitâb

Kıyas demek olan mâne’l-hitâb, fıkıh ilmi kapsamındaki entelektüel faaliyetin bir boyutunu oluşturup her yeni amelî problemi, nassların referansında ve dinin ruhuna uygun düşecek şekilde çözdüğü kadar muteberdir. Kıyasın bu asıl mecrasında kalmasını sağlayan ve suiistimal edilip keyfi çıkarımlarda kullanılmasının önüne geçen yine nassların, onun dayandığı hükümlerin illetine ve felsefesine olan vurgularıdır. Dolayısıyla “ta’lil” meselesi ve “illet olgusu” kıyas için önemli birer unsur haline gelmiştir.

Kıyasın en önemli rükünlerinden biri ve aynı zamanda ana omurgası olarak kabul edilen illet, kıyasla yapılacak çıkarımda hataya düşmemek için şartlarına riayet etmek gerektiği gibi, onu fesâda uğratacak itirazlardan (kavâdih) da kaçınmak maksadıyla usûl ve cedel bilginlerince detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu meyanda şartları, tespit metotları ve özellikle kavâdih/sahihliğine yöneltilen itirazlar ayrı ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Kavâdih öğrenmesi, istediği bir meseleyi kıyas ile sağlıklı bir şekilde temellendirmesi veya beğenmediği her hangi bir kıyası eleştirebilmesi açısından usulcüye yarar sağlamaktadır. Buna bağlı olarak kıyas yapılırken gerek bu itirazlardan kaçınabilmek gerekse başka bir fakihin oluşturmuş olduğu kıyası eleştirebilmek maksadıyla usulcüler, hem usûl hem de cedel eserlerinde kavâdih geniş yer vermişlerdir. Fıkıh usulü ve cedelin iç içe geçtiği bu girift mevzuu, daha anlaşılır kılabilme adına ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Bu anlamda biz burada *kavâdih* kavramına, çeşitlerine, kavramsal çerçevesine, kıyasın

⁸⁹⁵ Nisâ 4/92.

⁸⁹⁶ Şîrâzî, *el-Ma’üne*, 88, 89; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 189, 190.

hangi kısmına yöneltebileceğine, bağlayıcılık boyutuna, tür, örnek ve defetme yollarına değineceğiz.

Örneklere geçmeden önce, meselenin sağlıklı bir şekilde anlaşılması anlamında konuyla alakalı kavramsal örgüye yer vermeye çalışacağız. İllete yöneltilen itirazlar konusu, özelde illetle genelde de kıyas ile ilişkilidir. Dolayısıyla burada kıyas, illet ve kavâdih kavramları ele alınacaktır.

Kıyas sözlükte, bir şeyi bir başka şeyle ölçmek, takdir etmek ve iki şeyi birbirine eşitlemek gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁹⁷ İstılahta ise iki şeyden birinin (*asl*) hükmünün mislini, aralarını cemedan bir vasıftan dolayı diğesinde (*fer'*) izhar etmektir.⁸⁹⁸ Kıyas yapılırken öncelikle aslı ve fer'i aynı hükümde birleştirecek vasıf tespit edilir. Bu vasfın niteliğine göre kıyas kategorize edilmektedir. Buna bağlı olarak kıyas başlıca iki kısma ayrılmış olup her biri kendi içinde ayrıca alt kısımlara ayrılmaktadır. Kıyasın aslî ve tâli kısımlarıyla beraber illete değindikten sonra Kavâdih'in bu kısımlardan hangisine yönelttiklerini ele almaya çalışacağız.

a. İllet Kıyası

İllet kıyası, iki şeyden birinin (*asl*) hükmünün mislini, aralarındaki illet benzerliğinden dolayı diğesinde (*fer'*) izhar ve ispat etmektir;⁸⁹⁹ örneğin, şarap (*hamr*) sarhoşluk vermesinden (*iskâr*) dolayı nassla haram kılınmıştır. Diğersarhoşluk veren sıvı ve katı şeyler de sarhoş etmeleri bakımından şaraba benzedikleri için haram olduklarına hükmedilmektedir. Bazı bilginler, illet kıyası için illeti bilme yolunun kesinlik derecesine göre üç tâli kısım belirlemiştir:⁹⁰⁰

Birincisi: Celi kıyasdır; bu, illeti nass veya fehve'l-hitâb ya da icmâ gibi kesin bir yolla bilinen kıyastır. İkincisi: Vâzih kıyasdır; illeti zâhir yoluyla ya da umûm

897 el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil, *es-Sihah*, thk. Ahmet Abdügafûr Attâr, Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn, Beyrut 1987.

898 Bkz. Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 383. Tanımda “izhâr etmektir” dendi; çünkü kıyas, müsbit/olayın hükmünü yoktan var eden değildir. O ancak muzhirdir; yani olayın hükmü indi ilahide zaten vardır. Kıyas var fakat gizli olan bu hükmü keşfedip ortaya çıkarır. Buna göre kıyasın bütün misyonu, ta'diye/hükmü asıldan fer'e nakl etmektir. Bu hakikat, bazıların iddia ettiği gibi fıkıh beşeri değil, belki ilahi olduğunu gösterir.

899 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 383.

900 Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 99.

yoluyla bilinen kıyastır. Üçüncüsü: Hafi kıyasdır; bu da illeti istinbât yoluyla tesbit edilen kıyas türüdür.⁹⁰¹

b. Delâlet Kıyası

Delâlet kıyası, asıl ile fer‘ arasında uygun illet bağının bulunmasından seçil bir çeşit benzerliğin bulunmasından dolayı aslın hükmünün fer‘e verilmesidir.⁹⁰²

c. İlet

Usûl bilginleri illeti değişik şekillerde tanımlamakla beraber illete dair birçok şartı da sıralamaktadırlar. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* adlı eserinde bu şartları yirmi dörde kadar çıkarmaktadır.⁹⁰³ Ancak biz burada söz konusu şartlardan konumuzla alakalı olanları ele alacağız. Ayrıca asıl, fer‘ ve hükmün şartlarına da değinmek gerekmektedir. Ancak çalışmamızın genel çerçevesi dikkate alındığında, bu meselelerin çalışmamızın sınırlarını ciddi anlamda zorlayacağından ve ayrıca daha önce de belirtildiği gibi cedel eğitiminin fıkıh usulünden sonra gelmesinden dolayı birçok cedel yazarının yaptığı gibi bu şart ve detaylara dair malumata erişmeyi, konuya dair kaleme alınan kaynaklara havale etmek durumundayız.⁹⁰⁴

1. İletin Tanımı

Usulcüler illeti farklı şekillerde tanımlamışlardır. Mu‘tezile, “*hükümde tesir eden veya hükmü gerektiren (mûcib) vasıf*”⁹⁰⁵ ya da “*bizatıhi hükümde etki eden vasıf*”,⁹⁰⁶ Gazzâlî, “*bizatıhi değil, Şâri’in ce‘li/edimiyle hükümde etki eden vasıf*”,⁹⁰⁷ Râzî, “*hükümün varlığını bildiren (muarrif) vasıf*”,⁹⁰⁸ Âmidî de, “*hüküm (koymaya)*

901 Şirazi, *el-Lüma‘*, s. 99; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 45-49; Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 532.

902 Şirâzî, *el-Lüma‘*, s. 100. Delâlet kıyası için üç tâli kısımdan söz edilmektedir. Detaylar için bkz. Şirâzî, *el-Lüma‘*, s. 100; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 49, 50;

903 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 111.

904 Bkz. Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 185-205; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 164-169.

905 Özdemir, İbrahim, *Fıkıh usulünde ta‘lil tartışmaları* (Hicrî IV-VIII asırlar), Rağbet, İstanbul 216, s. 223.

906 el-Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl*, II, 191.

907 Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil*, s. 21.

908 Râzî, *el-Mahsûl*, V, 135. Aslında illeti bu şekilde ilk defa tanımlayan Ebû Bekir es-Seyrafi'dir. Râzî'ye nisbet edilmesi, O'nun bu tanımı hararetle savunması, ona yöneltilen tüm itirazlara cevap vermesinden dolayıdır. Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 302. Râzî'nin bu tanımı, Şer‘î ve aklî illetleri bizatıhi müessir değil, muarrif olarak gören Ehl-i sünnetin kelâm ekolünün illet anlayışına tam olarak uymaktadır. Fakat bu tanım, ezan gibi muarrif alemler onun kapsamına girdikleri için mâni‘

*sevk eden (bâ'is) vasıf*⁹⁰⁹ şeklinde tanımlamışlardır. Sem'ânî, cumhurun illeti, “*hükümün elde edilmesini sağlayan vasıf*” olarak tanımladığını aktarmaktadır.⁹¹⁰ Aktardığımız bu tanımlar, Mu'tezilenin tanımı hariç, geri kalanı, her ne kadar lâfzî açıdan birbirinden farklı olsa da tamamı aynı anlama gelmektedir.⁹¹¹ Nitekim bu tanımlara dikkatle bakıldığında hepsinin, “illet, hükümün varlığına alamet olan şeydir”⁹¹² anlamında buluştukları görülecektir. Şu halde illetin tanımı konusunda yapılan bu tartışmalar mâna eksenli (*hakikî*) tartışmalar değil, ifade kaynaklı (*lâfzî*) tartışmalardır.

2. Tesbit Metodları ve Kısımları

Esmendî (ö. 552) ve Saymerî hariç tutulursa, Debûsî'den itibaren beşinci ve altıncı asır Hanefî usulcülerin hemen hemen tamamı tek tespit metodu olarak *tesiri* kabul edip onun dışında ileri sürülen tüm tespit metodlarını reddetmektedirler.⁹¹³ Bu sebeple Hanefîlere göre bir vasfın illet olabilmesi için *nass* veya *icmâ*yla sabit olması (müessir illet) ya da ictihadla elde edilip hükme “sâlih” olması ve “ta'dîl” edilmesi gerekmektedir. Sâlih olması mülâyim olması demektir. Mülâemet ise ictihad ile bir asılda hükümle birlikte tespit edilen illetin aynısının veya onun cinsinden olan başka bir vasfın, *nass* veya *icmâ* ya da tersine çevrilmesiyle (kalb) söz konusu hükümle aynı cinsten olan başka bir hükümde itibar edilmiş olmasıdır.⁹¹⁴ Şâşî (ö. 344) bu

olmamakla, belirleyicisi hüküm olan müstenbet/ictihadla ulaşılan illet, kısır döngü (*devr*) lazım geleceğinden hükümün belirleyicisi olarak tanımlanamayacağı için onun kapsamına girmemesinden dolayı da câmi' olmamakla eleştirilmiştir. Hüküm, illete nispet edilip alamete nispet edilmediği için ikisinin farklılaştığı belirtilerek birinci itiraz, müstenbet illetin varlığını gösteren ve ondan önce var olan aslın hükmü iken, illetin varlığına alamet olduğu hüküm ise fer'in hükmü olduğu belirtmekle de ikinci itiraz defedilmiştir. İsnvî, bu tirazlardan kurtulmak için, “İlet fer'in hükmünü bildirendir” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 124- 125; İsnvî, *Nihâyetü's-sûl*, III, 53.

909 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 202. İbnü'l-Hacib ve Hanefîlerin çoğu bu tanımda Âmidî'ye katılmışlardır. Bkz. Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr Şehu Usûli'l-Pezdevî*, Dârü'l-kitabi'l-İslamî, t.y., IV, 151.

910 Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, II, 140.

911 Bkz. İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 45.

912 Ehl-i sünnet usulcülerine göre şer'î illetler birer emare olup müessir değildirler. Fakat akli illetler, onlara göre de hüküm vâcip kılmaktadır. Bkz. Şîrâzî, *et-Tebşire fî usulil'l-fıkah*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dârü'l-fîkr s. 1403-421- 479- 481; İbnü'n-Neccâr, *Şehu Kevkebi'i-münîr*, IV, 39-40.

913 Başoğlu, Tuncay, “İleti tesbit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *SÜİFD*, sy., 2002, s.145.

914 Emîr Bâdişâh, *Teyşîru't-Tahbîr*, IV, 116. Müessir illetten mezkûr mâna kast edilmektedir. Bazıları devrânla açıklamışlarsa da bu doğru değildir. Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 353.

işlemi “tecnîsü’l-ille” ile ifade etmektedir.⁹¹⁵ Tecnîs yoluyla, istinbat edilen illetin nakledilen şer‘î illetlerle mülâemeti/uygunluğu ortaya çıkar ve böylece hem Rasûlullah (s.a.v.) ve selef-i sâlihinden nakledilen illetlere uyumlu olur hem de ta‘dîl edilmiş olur. Başka bir deyişle dinde bir eserin (müessir) olduğu tespit edilir ve müessir derecesine yükselmiş olur.⁹¹⁶ Nitekim Hanefîlere göre tecnis edilmeden önce mülayim illetle amel etmek câiz iken tecnis edildikten sonra ise onunla amel etmek vâcib olur. Şâfiîlere göre ise ihâle/münâsebeti tespit edilen illet ile amel etmek vâciptir.⁹¹⁷ Bu tespitlerin gösterdiği üzere Hanefîlere göre illeti tespit etme metodları nass, icmâ ve münâsebet/mülâemetten ibaret olup onlarla tespit edilen illet müessir ve muteberdir. Bunların dışındaki metodlarla tesbit edilen illet ise onlara göre tardî olup fasit bir illettir.⁹¹⁸ Cumhura göre ise, illeti tesbit etme metodları anılan metodlarla birlikte⁹¹⁹ (i) İmâ; hükmün açıklanmasıyla birlikte bir vasfin zikredilmesi, (ii) Sebr ve taksîm; vasıfların tek tek incelenip illet olmaya elverişli olmayanların elenmesi ve en sonunda illet olabilecek vasfin tesbit edilmesi, (iii) Şebeh; benzediği asıllar arasından en çok benzediği aslın tesbit edilip fer‘in ona kıyas edilmesi, (iv) Deverân; hükmün bir vasfin varlığıyla var olması ve yokluğuyla yok olması halî, (v) Tard; hükmün bir vasfin varlığıyla var olması halî⁹²⁰ ve (vi) Tehkîhu’l-menât; bir

⁹¹⁵ Şâfi, Ahmed b. Muhammed, *Usûlü’ş-Şâfi*, Dâru’l-kitabi’l-Arabî, Beyrut, s. 333.

⁹¹⁶ Meselâ, kız çocuklarının evlendirilme velâyetinin illeti, acizlik bittiği için küçüklük olarak belirlenmiştir. Bu illet, rivâyette kedinin artığının temiz sayılmasının, onun insanların etrafında dolaşmasına (tavvâf) bağlanmasıyla zaruret noktasında uygun düşmektedir. Bu iki mesele, birinde illet küçüklük, diğerinde tavaf olmakla ayrışsalar da zaruret cinsinde birleşmektedirler. Yine birinde hüküm velâyet, diğerinde temizlik olsa da zarureti giderme cinsinde ikisi yine birleşmektedir. Bkz. el-Hısnî, Muhammed Alaüddîn, *İfâdetü’l-evnâr* (Nesemâtu’l-ashârla birlikte), *İdâretü’l-Kur’an*, Karaçi, s. 218, 218.

⁹¹⁷ Bkz. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, III, 353.

⁹¹⁸ İbn Âbidin, *Nesemâtu’l-ashâr* (İfâdetü’l-evnârla birlikte), s. 218, 219. Kısaca tardî illet, Şâri’in koyduğu hükümlerde itibar etmediği ve uzunluk- kısıklık, sıyahlık- beyazlık, erkeklik -dişilik gibi münasebetsiz vasıflardır. el-Berevî, *el-Muktarah*, s. 183.

⁹¹⁹ Ancak cumhur, “münâsebet”i “ihâle” ile de ifade edip ondan, “insanlar için bir yarar sağlama veya onlardan bir zararı def etme”yi kastetmektedir. Münâsip vasfı da “ uyarınca hüküm düzenlendiğinde, bu hükmün meşru kılınışının amacı olan bir yararı sağlayan veya bir zararı def eden zahir ve munzâbit vasıf” olarak tanımlamaktadır. Bkz. Mahallî, *Şerhu’l-Mahallî ‘alâ Cem‘i’l-cevâmi’*, II, 313. Anılan şekilde illetle hüküm arasında münasebet tespit edildikten sonra ihtiyaten illet olarak belirlenen vasıf, münâkaza ve mü‘ârazadan uzak olduğunun isbatı için “usûl”e arz edilir. Usûle arz edilmesi, şer‘î genel kaidelerle karşılaştırılması demektir. İlet, usûle uyup kâdihlardan sağlam kaldığında usûl, onun doğru ve sahih bir illet olduğuna şahitlik etmiş olurlar. Hanefiler, zannî olması nedeniyle böyle bir münasebeti reddederler. Bkz. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, III, 353, 354.

⁹²⁰ İmam Gazzâlî, deverân ve tard metodlarını tenkit etmiştir. Bkz. *el-Mustesfâ*, s. 315; *el-Müntahal*, s. 419-228. el-Berevî, eski dönem cedelcilerin illeti tespit etme metodu olarak “ittirâd” ile yetindiklerini, son dönem âlimlerin ise ona karşı çıktıklarını söylemektedir. Bkz. *el-Muktarah*, s. 184. Hanefî ve

olayla ilgili hükmün illetinin benzerinin başka olayda bulunduğundan emin olmak için yapılan inceleme, gibi metodlardır.⁹²¹

3. İletin Şartları

İllet, kıyasın temel unsurlarından biri olduğu için usulcüler tarafından çok yönlü olarak ele alınıp incelenmiştir. Bu çerçevede illetle ilgili olarak çok sayıda şart sıralanmaktadır. Biz söz konusu şartlardan konumuzla yakından ilişkisi bulunanlara değineceğiz.

✓ İletin müessir olması; İletin müessir olmasından kastın ne olduğu konusunda usulcüler farklı görüşlere sahiptir. Ortaya atılan bu görüşler, illetin hükmü gerektirmesi ve hikmetini gerçekleştirilmesi noktasında birleşmektedir.⁹²²

✓ İletin munzabit olması; Yani illetin, kişiden kişiye, durumdan duruma açık farklılıklar göstermeyen belirli, istikrarlı bir vasıf olması gerekmektedir. Çünkü kıyasın temelini, asıl ile fer‘in hükmün illetinde ortak olmaları oluşturmaktadır. Şayet illet halden hale değişiklikler gösterirse kıyasın esasını oluşturan bu ortaklık gerçekleşmemiş olur.⁹²³

✓ İletin açık olması; Yani illetin, duyu organlarımızdan biriyle algılanabilir olmasıdır. Meselâ, Şarabın haram olmasının illeti olan “iskâr” bu duyulardan biriyle anlaşılabilir. Bu sebeple onu, diğer akıl giderici maddelerde bulunup bulunmadığını arayıp tespit etmek mümkün olmaktadır.⁹²⁴ Şu halde hafî/kapalı bir vasıf ile ta‘lil câiz değildir. Fakat Zerkeşî’ye göre bir vasıf kapalı da olsa şayet kavranılması mümkün ise illet yapılabilir.⁹²⁵

✓ İletin nass veya icmâya aykırı olmaması; Kıyas, nass veya icmânın bulunmadığı durumlarda geçerli olduğundan, nass ve icmâyı işlevsiz kılamaz.⁹²⁶

Mu‘tezilenin çoğu, Sem ânî, Gazzâlî, Âmidî ve İbnü’l-Hâcib deverânı, illetin bir delili olarak kabul etmemektedirler. Bkz. el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3440, 3441. El-Kelvezanî, sadece bazı Şâfiîlerin onu illtin delili olarak kabul ettiklerini iddia etmektedir. Bkz. *et’Temhîd*, IV, 30.

⁹²¹ el-Berdevî, *el-Müktarah*, s. 206-239; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 137-231; Râzî, *el-Kâşif*, s. 97-99; Âmidî, *Gayetu’l-emel*, s. 217-241; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl*, s. 389; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 3311-3450.

⁹²² Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 111.

⁹²³ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 157.

⁹²⁴ Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 112; Şa‘bân, *Usûlü fikhi’l-islâmî*, s.157.

⁹²⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VII, 170.

⁹²⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VII, 171.

✓ İletin, kendisinden daha güçlü bir illetle çelişmemesi; Hüküm tespit edilmeye çalışılırken nassa öncelik verilmesi gerektiği gibi hükmü daha güçlü illete bağlamak da öncelik kazanmaktadır. Bu yüzden daha güçlü bir illeti işlevsiz hale getirecek bir vasfa itibar edilmez ve hüküm ona bağlanmaz.⁹²⁷

✓ İletin muttarit olması; Tard, illetin bulunduğu her yerde hükmün de bulunmasıdır. Bir maddede vasıf bulunduğu halde hüküm bulunmazsa (*nakz/tahallüf*) bu vasıf illet olamaz.⁹²⁸ Muttarit olmakla illet, nakz/hükmün kendisinden tahalluf etmesi ve kesir/illetin, hükümde gözetilen hikmet ve gayeyi taşıması veya hükümde müessir olmaması kusurlarından uzaklaşır.

✓ İletin mün'akis olması; İlet olarak kabul edilen vasfın bulunmadığı durumda hükmün de bulunmamasıdır. Bu şart, iki illet ile ta'lîli câiz görmeyen mezhebe göre söz konusu olmaktadır.⁹²⁹.

4. İletin Fâsit Oluşu

İlet şu durumlarda fâsit olur: (i) Sıhhatine dair herhangi bir delilin bulunmaması, (ii) Kıyas ile ispat edilemeyen bir konu için belirlenmesi, (iii) Nesh edilmiş veya kıyasa aykırı olarak sabit olmuş bir asıldan istinbat edilmesi, (iv) Lakap ismi ve yokluksal ('ademî) gibi kendisiyle ta'lîlin câiz olmadığı bir vasfın illet yapılması, (v) İletin hükümde etkili olmaması, (vi) Nakz edilmesi, (vii) Kalb edilmesi-açıklamaları gelecektir-, (viii) Aslın hükmünü fer'de olduğu gibi gerektirmemesi, (iv) Konumları farklı olan hükümlerin -hafif bir hükmün ağır bir hükme kıyas edilmesi gibi- birbirine kıyasını gerektirmemesi ve (x) Daha güçlü bir illet ile çatışmasıdır.⁹³⁰

2.2.3.1. Kavâdih

Bu başlık altında kavâdih kavramının tanımı, önemi, kapsamı ve tatbik edildikleri alana dair kısaca bilgi verilecektir.

a. Tanımı ve Önemi

927 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 171; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 112

928 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 271; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 112

929 Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'* (Attar hâşiyesi ile birlikte), II,353; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 160-163. Detaylar için bkz. Tûf, *Muhtasarü Şerhi'-Ravza*, III, 339, 340.

⁹³⁰ Ayrıntılar için bkz. Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 113-117; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, II, 185, 186.

Kavâdih kavramı; itiraz, kâdih ve suâl isimleri ile fıkıh usulü literatüründe yer almaktadır. Mâna açısından her üç kavram arasında fark yoktur. Kavâdih, ya istifade etmek veya inat ve zorda bırakmak için cevap verene yöneltilen soru veya itirazlar olarak tanımlanmaktadır.⁹³¹ Fakat Kavâdih kavramı daha çok zorda bırakma anlamını çağrıştırmaktadır. Şu halde, Kavâdihü'l-ille, “cevap verenin iddiasını çürütmek için istidlâline yöneltilen ve onu işlevsiz bırakan itirazlar şeklinde tanımlanabilir.”

Usulcüler, kavâdihın sayısını tespit etme konusunda farklı bakış açlarına sahiptirler. Bu yüzden her birinin sıraladığı sayı birbirinden farklılık arz etmektedir. Râzî beş⁹³², Beyzâvî ve Sadruşşerîa altı,⁹³³ Cüveynî ve İbn Akîl sekiz,⁹³⁴ Şîrâzî ve Bacî on iki,⁹³⁵ Âmidî cedel eserinde yirmi bir, usûl eserinde ise İbnü'l-Hâcib'in de kendisine tabi olduğu yirmi beş⁹³⁶ kavâdih zikrederken Şevkânî ise sayıyı yirmi sekize çıkarmıştır.⁹³⁷ Ancak usulcülerin çoğu kavâdih olarak şu on tanesini sıralamaktadır: *Fesâdü'l-vaz', fesâdü'l-i'tibar, âdem tesîr, el-kav bi'l-mûceb, nakz, kalb, men', taksîm, mu'âraza ve mutâlebe*. Kâdih olarak kabul edilen ancak burada yer verilmeyenlerin bu zikredilenlere dâhil olduğunu belirtmektedirler.⁹³⁸ İbnü'l-Arabî, bu zikredilen on adet kâdihın ittifaken kabul edildiğini iddia etmektedir.⁹³⁹

Zerkeşî, “Cedel bilginleri kavâdiha itimat etikleri için onlar hakkında uzun tahliller yaptıklarını ve bazılarının onları otuza çıkarttıklarını, fakat onların çoğunun iç içe, men' ve mu'âraza dışında kalanların da ihtilâflı olduklarını” ifade

931 Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 458-459.

932 Râzî, *el-Mahsûl*, V, 235.

933 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 171; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 337.

934 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 213-377; İbn Akîl, *el-Cedel fi'l-usûl*, s. 147-199; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 191, 192.

935 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 92-112; Bacî, *el-Minhâc*, s. 149.

936 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 69; Âmidî, *Gayetu'l-emel*, s. 207-274; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasari's-Sûl*, III, 177.

937 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 146. Hangi usûlcünün ne kadar kâdih zikrettiğini ve hangileri oldukları görmek için bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 566-568.

938 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, VII, 328; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 146. Kavâdihın hepsini zikredenlerin bu konudaki görüş açısı şudur: Delili çürüten tüm itirazlar iç içe olsalar da yine zikredilmeleri yerinde olacaktır; çünkü cedel terimsel bir disiplindir ve cedel terminolojisinde iç içe olsalar da tüm bu kavâdihlar yer almaktadır. Ayrıca bunların zikredilmesi ve öğrenilmesinin şöyle bir faydası da vardır: Zihne, sorulan soruları çabuk kavrama yetisini kazandırır, kişiyi hazır cevap haline getirip hasmı kolay bir şekilde susturma yeteneğini kazandırmaktadır. Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 568-569.

939 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, thk. Hüseyin Alî Yadrî, Said Fûde, Dârü'l-beyârik, Ummân 1999, s. 137.

etmektedir.⁹⁴⁰ Biz de bu bilgiler ışığında tekrara düşmeme adına muhakkik usulcülerin zikrettiği ve yukarıda sıraladığımız on kâdiha yer vermekle yetineceğiz.

İbnü'l-Arabî ve Zerkeşî'nin açıklamalarına dikkatle bakıldığında aralarında çelişki bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Şöyle ki, ibnü'l-Arabî, usulcülerin her on kâdihı görüş birliği ile kabul ettiklerini aktarırken Zerkeşî, *men'* ve *mu'âraza* dışındaki bütün kâdihların tartışmalı olduklarını söylemektedir. Hatta Zerkeşî bu ikisinin de tartışmalı olduklarını aktarmaktadır.⁹⁴¹ Ancak İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği ittifak, bütün usulcülerin ittifakı anlamında olmayıp, çoğu usulcünün ittifakı olduğunu kabulederek çelişik olarak kabul edilen açıklamaları esnek bir bakışla geçiştirilebileceği kanaatindeyiz.

İbn Sübkî kavâdiha dair,

“Âlimlerin çok olduğu ve münâzaraların onları gökyüzüne ulaştırdığı/ilmî seviyelerini ortaya koyduğu dönemde, âlimlerimiz birçok kâdihı zikretmiş, onlar için birçok örnek getirip farklı türlere ayırmıştır” dedikten sonra, “Sem‘ânî'nin, ‘fıkıhçının bütün bu kâdihlara itimat etmesi ve onların doğruluğuna kanaat getirmesi doğru olmadığını, çünkü bunlar, ancak literal okumayla yetinen ve meselelerin derinliklerine nüfûz edemeyenlerin kanaat getirdiği ve mânaları âşikâr bazı kavramlar olduğunu’ söylediğini” aktarmıştır.⁹⁴²

Ancak daha sonra değinileceği gibi onların bir kısmı fikhî ahkâmın tespit ve tahkîkinde kullanıldığından Sem‘ânî'nin iddia ettiği gibi kavâdih konusu öyle geçiştirilecek bir konu değildir. Ayrıca kavâdih, doğru düşüncüyü fâsit düşünceden ayırt etmek, fikhî düşünce sitilini dönüştürmek ve olgunlaştırmak, en doğru ve en net kıyası oluşturmak için öğrenilmesi gereken yöntemlerdir.⁹⁴³

b. Usûl İlmiyle İlişkisi

Görebildiğimiz kadarıyla usulcüler, kavâdihın hepsinin aslı itibariyle cedelî konulardan saymakta ve usulün tamamlayıcı unsurlarından kabul edilmelerinden

940 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 328. Sem‘ânî en güzel sualin mümânaâ ve mu‘âraza olduklarını söylemektedir. Bkz. *Kavâti‘ül-edille*, II, 204.

941 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 328; Şevkânî, *Îrşûdü'l-fuhûl*, II, 146.

942İbn Sübkî, *Ref‘u'l-hâcib*, IV, 475-476; Sem‘ânî, *Kavâti‘ü'l-edille*, II, 204.

943İbn Sübkî, *Ref‘u'l-hâcib*, IV, 476.

dolayı usûl bilginleri tarafından usûl kitaplarında ele alındıklarını belirtmektedirler.⁹⁴⁴ Hatta daha önce de belirtildiği gibi İmam Gazzâlî, bunların aslında cedelî olduklarını ve usûlün ana meselelerinden olmadıklarını ileri sürerek *Mustasfâ*'da onlara değinmemiştir.⁹⁴⁵ Ancak kavâdihî mutlak surette cedel konularından saymak doğru bir yaklaşım değildir; çünkü her ne kadar kavâdihî bir kısmı cedelî ve lâfzî bazı mülâhazalar için geliştirilmiş itirazlar olsalar da diğer bir kısmı fikhî mesele ve ahkâmını tespit ve tahkik etmek için tespit edilmiş yöntemlerdir.⁹⁴⁶ Böylece kavâdihî bazıları usûlün özünden sayıldıkları için usûl literatüründe çok erken dönemden beri ele alınıp irdelenmiş hatta daha önce aktarıldığı gibi usûl ile birlikte var olmuşlardır. Fikhî tahkik ve tedkik için tespit edilen kavâdih on tane dir.⁹⁴⁷ Bizim değineceğimiz kavâdih arasında fikhî boyutu olanlar şunlardır: *Fesâdü'l-i'tibâr*, *fesâdü'l-vaz'*, *mutâlebe*, *asla karşı mu'âraza*, *el-kavlü bi'l-mûceb ve men'*dir. Sırf cedelî olanlar ise *âdem tesîr*, *taksîm*, *kalb ve fer'e karşı yapılan mu'ârazadır*.⁹⁴⁸

Kavâdihî tümü birer itiraz olmalarından ötürü cedel yöntemleriyle ele alınmaktadır. Fakat cedel açısından hangi bağlamda değerlendirilecekleri ve/veya cedel kavramlarından hangisiyle delile yöneltilecekleri konusu, usulcüler arasında tartışmalıdır. Bir grup usulcü, bunların hepsini *men'* bağlamında değerlendirirken⁹⁴⁹ diğer bir grup onları hem *men'* hem de *mu'âraza* bağlamında değerlendirmektedir.⁹⁵⁰ Bu görüşte olan Teftâzânî, *nakz*, *fesâdü'l-i'tibâr* ve *fesâdü'l-vaz'*ı *men'*; *kalb*, *aks* ve *el-kavlü bi'l-mûcebi* de *mu'âraza*⁹⁵¹ kapsamında değerlendirmiş ama bunların dışında kalanların hangi itiraz kapsamına dâhil olduklarını ne o ne de diğer müellifler belirlememişlerdir. Ancak yaptığımız araştırma ve tedkiklerle *taksîm* ve *vasfin tardî* olmasıyla gerçekleşen *âdem tesîr*'in “*men'*”, *vasfin* aslında etkili olmamasıyla yapılan *âdem tesîr* itirazı ile *mutâlebenin* de “*mu'âraza*” kapsamına girdiği sonucuna vardık. Bu doğrultuda kavâdihîleri iki kategoriye indirgeyip *nakz*, *fesâdü'l-i'tibâr*,

944 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, V, 328; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravze*, III, 459.

945 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342.

946 Bkz. Âmidî, *Gayetu'l-emel*, s. 206; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 568.

947 Söz konusu kavâdihî görmek için bkz. Âmidî, *Gayetu'l-emel*, s. 207.

948 Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 568.

949 İbn Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, s. 55.

950 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 180; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 229; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3544, 3545.

951 Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 180.

fesâdü'l-vaz' ve *taksîm* "men" kategorisinde; *kalb*, *âdem tesîr*, *el-kavlü bi'l-mûceb ve mutâlebe* de "mu'âraza" kategorisinde yer aldıklarını söyleyebiliriz. Buna göre bu itirazlar, *men'* ve *mu'ârazadan* başka cedelli yöntemlerle işlendiklerinde ve/veya illet kıyasından başka bir delile yönelttiklerinde dikkate alınmazlar; çünkü cevap verenin getirdiği/getireceği delille yapmak istediği, iddiasını ispat ve hasmını susturmaktır (*ilzâm*). Hasmin (*mu'teriz/itiraz eden*) amacı ise delilin iddiayı ispat etmediğini göstermek suretiyle cevap vereni susturmaktır (*İfhâm*). Şu halde cevap verenin iddiası ispat, şahidi getirdiği delildir, şahitliğe elverişli oluşu ise öncüllerinin doğru olmasına bağlıdır. Delilin hükme kaynaklık yaparak geçerlilik kazanması mü'ârazının olmamasına bağlıdır. Aksi takdirde iki delilin çelişmesi söz konusu olur ki bu durumda ikisi de işlevsiz kalır.⁹⁵² İtiraz eden kişi, cevap verenin iddiasını, ya delilinin mukaddimelerinden birini veya hepsini *men'* ederek ya da delilinin hükmüne karşı *mu'âraza* ederek çürütür.⁹⁵³ Bu iki itiraz ile delilin şahitliği bozulur ve iddiayı kanıtlayamaz. Bunların dışında, başka yöntemlerle yapılan itirazlar, cedelin maksadının dışına çıkacağı için geçersizdir.⁹⁵⁴

c. Tatbik Alanı

Literatürde "*Kavâdihü'l-ille*",⁹⁵⁵ "*def'u'l-İlle*"⁹⁵⁶ veya "*el-i'tirazat*"⁹⁵⁷ gibi başlıklar altında ele alınan bu itirazların çoğu, illet kıyasına yönelik olup illetin sahihliğine yöneltilmekte ve kıyasın diğer kısımlarına yöneltilmemektedir.⁹⁵⁸ Fakat kavâdihın tamamıyla her illet kıyasına itiraz yapılmaz. Meselâ, aslı *nass* ve *icmây*yla sabit olmayan bir kıyasa *fesâdü'l-i'tibâr* ile itiraz yapılmazken⁹⁵⁹ *nakz* ve *fesâdu'l-vaz'* ile de müessir illete itiraz yapılmaz.⁹⁶⁰

İllet, yukarıda da belirttiğimiz üzere *müessir* ve *tardî* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hanefîler, illetin bu iki kısmına göre kavâdihı "sahih" ve "fâsit" olarak

952 Tefâtânî, *et-Telvîh*, II, 171.

953 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 229.

954 Bkz. Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi'l-Mahallî*, II, 535; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 229.

955 İbn Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi*, s. 51.

956 Tefâtânî, *et-Telvîh*, II, 180.

957 Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 505 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 69.

958 Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi*, II, 340.

959 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 573.

960 Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 205; Serahsî, *Usûlü's-Serehsî*, II, 233.

kategorize etmektedirler.⁹⁶¹ Bazı Hanefilere göre müessir illete, sadece *mümânaâ* ve *münâkazayı* içermeyen *mu'âraza* ile itiraz yapılmaktadır.⁹⁶² Diğer bazılarına göre ise bu ikisiyle birlikte *kalp* ve *aks* ile de müessir illete itiraz yapılmaktadır; çünkü mezkûr kâdihlarla delil değil medlûl/sonuç çürütüldüğü için onlarla müessir illete itiraz edildiğinde şeriat ile çelişmek söz konusu olmaz. Fakat *Münakâza*, *fesâdü'l-vaz'*, *fesâdu'l-i'tibâr*, *nakz* ve *fark* ile doğrudan delil çürütülmektedir. Bu sebeple onlarla müessir illete itiraz yapıldığında şeriatla çelişmek lazım geleceği için onlar fâsit itiraz türünden olurlar.⁹⁶³ Tardî illete ise anılan kavâdih ve *el-kavl bi'l-mûceble*,⁹⁶⁴ bazı bilginlere göre de sadece *el-kavl bi'l-mûceb*, *mümânaâ*, *fesâdu'l-ved'* ve *münâkaza* ile itiraz yapılmaktadır.⁹⁶⁵

Nakz ve *fesâdu'l-vaz'* -Debûsi'ye göre *fesâdu'l-vaz'* tardî illeti ibtal etmez-tardî illeti kökten ibtal ederken *el-kavl bi'l-mûceb*, *mümânaâ* ve *münâkaza* ibtal etmez, belki karşı tarafı müessir illete başvurmaya zorlamaktadır.⁹⁶⁶ Buna da intikâl denilmekte ve dört şekilde olmaktadır; (i) İtiraza maruz kalan ilk illeti ispat etmek üzere başka bir illete intikal etmek, (ii) ilk illetle başka bir hükmü ispat etmek üzere bir hükmü bırakıp başka bir hükme intikal etmek, (iii) itiraz edilen illeti ve hükmü bırakıp başka illet ve hükme intikal etmek, (iv) ilk illeti değil ilk hükmü ispat etmek üzere bir illeti bırakıp başka bir illete intikal etmektir. Sonuncusu hariç diğer intikal yöntemleri sahihtir. Bazıları, Hz. İbrahim'in, Nemrut'la olan tartışmasında bu sonuncu yönteme başvurduğunu ileri sürerek onun da sahih olduğunu söylemişlerse de aslında Hz. İbrahim bu yönteme başvurmamıştır; çünkü o ilk hüccetle Nemrut'un iddiasını çürütmüş ama karışıklığı ortadan kaldırmak üzere başka bir delile intikal etmiştir.⁹⁶⁷ Bazı Hanefiler, itirazların Şâri' tarafından itibar edilen hakikatindeki (*nefsu'l-emr*) şer'î illetlere değil, muallil/iddia sahibinin zannındaki illete

⁹⁶¹ Serahsî, *Usûlü Serahsî*, II, 232; Pezdevî, *Kenzu'l-usûl*, IV, 43; Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 189.

⁹⁶² Pezdevî, *Kenzu'l-usûl*, IV, 48; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Teyşîru't-Tahrîr içinde), IV, 117; Neseî, *el-Menâr* (İfâdetü'l-envâr içinde), s. 229.

⁹⁶³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyîddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001, s. 327 Serahsî, *Usûlü Serahsî*, II, 232-233; Pezdevî, *Kenzu'l-usûl*, IV, 43. Anılan kavâdihla müessir illete itirazın yapılmaması, illetin tahsisini câiz görmeyen görüşe göredir. Diğer usulcülere göre ise söz konusu çelişme lazım gelmediği için câizdir. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 117.

⁹⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 117.

⁹⁶⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 352; Sadruşşerîa, *et-Tankîh*, II, 189; Neseî, *el-Menâr*, s. 228, 229.

⁹⁶⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 352; Sadruşşerîa, *et-Tankîh*, II, 189, 194, 195; el-Hısnî, *İfâdetu'l-envâr* (Nesemâtü'l-eshârla birlikte), s. 230.

⁹⁶⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 369. Geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 514-518.

yöneltildiklerini ve bu sebeple hangi yöntemle itiraz yapılırsa yapılsın şeriatla çelişmenin lazım gelmeyeceğini ve dolayısıyla *müessir* ve *tardî* illetler arasında yapılan ayrışmanın yersiz olduğunu ifade ederek tüm kâdihlarla her iki illet türüne itiraz yapılabileceğini söylemişlerdir.⁹⁶⁸ Gazzâlî de illeti tespit etme delilini *tesîr* ve *münâsebet* veya *ihâle* ile sınırlandırıp *tardî* illeti kökten reddeden Hanefileri, sıra mezheplerini desteklemeye geldiğinde bu prensibe bağlı kalmamak ve türlü hayallerle müessir kabul ettikleri *tardî* illetlere başvurmakla eleştirmiş⁹⁶⁹ ve hayali vasıflar, müssir olarak nitelendiğinde hemen kabul ettiklerini söylemektedir.⁹⁷⁰ Bu sebeple kavâdihın her biri ile hem *men'* hem de *mu'âraza* yöntemiyle mezkûr iki illete de itiraz edilebilir. Ancak *mu'ârazayla* *tardî* illete itirazın yapılması daha açık ve etkili olmaktadır.⁹⁷¹

Görüldüğü gibi Kavâdihla kıyasın en başat kısmı olan “illet kıyası”na itiraz yapılmaktadır. Kavâdihın bir kısmı onu çürütürken bir kısmı da tercih sebebi bulununcaya kadar onu işlevsiz kılmaktadır.⁹⁷² Bu nedenle kıyas yapılırken zann-ı galibe göre Allah'ın rızasına en uygun hükmü istinbât edebilmek için illetin fesat sebeplerinin iyi kavranılması ve kıyas esnasında gözetilmeleri gerekmektedir.

Kavâdihla kıyasa itiraz edildiği gibi başka nedenlerle de ekoller arasında kıyasın değeri tartışılmaktadır. Bu sebeple itirazlar kendi içerisinde, (i) delili eleştirmek, (ii) tartışmanın tartışma mahallinden çıktığını anımsatan (bu el-kavl bi'l-mûceb ile yapılan itirazdır) ve (ii) kavâdih olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁹⁷³ Kavâdihın açıklama ve örneklerine geçmeden önce, kıyasın diğer red nedenlerine de kısaca göz atmakta fayda mulahaza etmekteyiz.

d. Kıyasın Reddedilmesi

Kıyas iki kesimce reddedilmektedir. Birincisi: Kıyası inkâr edenlerin (nüfâtü'l-kıyas) reddidir. Bunlar, Nazzâm, Şîâ ve Belhî (Ka'bî)'nin başını çektiği

⁹⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 118; Teftâzânî, *el-Telvîh*, II, 174. Sadruşşerîa müessir illete yönelik altı kâdihı zikrettimiştir. Buna göre o da anılan farkı doğru bulmamaktadır. Bkz. Teftâzânî, *el-Telvîh*, II, 171.

⁹⁶⁹ Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, s. 175, 176.

⁹⁷⁰ Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil*, 379, 380, 381.

⁹⁷¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 189.

⁹⁷² Bkz. Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ şerhi'l-Mahallî*, II, 358.

⁹⁷³ Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhatasari'r-Ravza*, III, 569.

Bağdatlı Mu‘tezile kelâmcıları ile zâhirî fakihlerdir.⁹⁷⁴ Bunlara, kıyasın dinin aslı kaynaklarından biri olduğu hatırlatılır, karşı çıktıklarında usulcülerin belirlediği naklî ve aklî delillerle kaynak değeri kanıtlanarak cevap verilir.⁹⁷⁵ Bu cevaptan sonra cedel mü‘âraza ile sürdürülebilir. Bu konuda nakzın söz konusu olacağını sanmıyorum.

İkincisi: Kıyası kabul edenlerin reddidir. Hanefiler, lügat ve isimlerin, ceza, kefâret, ebdâl/ibadetle ilgili asıl hükümlere alternatif olarak belirlenen hükümlerin, belli miktar ve sayı ile belirlenmiş hükümlerin ve temelden (cümle) bir hükmün kendisiyle ortaya konduğu kıyasları reddettileri gibi, Kur’an nassı üzerine bir eklemeyi yapan ve başka bir delille tahsis edilmeyen âmmı tahsis eden, sahâbî kavli ile çelişen vd. kıyas türlerini de reddetmektedirler.⁹⁷⁶ Cumhur, mezkûr konuları kıyasla ortaya koyduklarında Hanefiler, bunların kıyasa konu olamayacaklarını ileri sürerek itirazda bulunmaktadırlar.

Hanefilerin, bu konularda yapılan kıyasları reddetmelerinin gerekçelerini şu şekilde özetleyebiliriz: Gayr-i meşru olduğu gerekçesiyle kadınlarla yapılan yasak ilişkiye kıyas edilerek “livâta”ya zina isminin verilmesi ve aklı örttüğü gerekçesiyle üzümün şirasına kıyas edilerek hurma “nebizi”ne hamr isminin verilmesi gibi kıyasları, bütün nesnelere şerî‘atta veya lügatta isim konulduğunu ve bu sebeple söz konusu konularda kıyasa gerek olmadığını ileri sürerek eddetmektedirler. İsimleri kıyasla ispat eden cumhur ise, ilk Arapların kendi zamanındaki nesnelere isim koyduklarını, onların sonunun gelmesiyle söz konusu nesnelere de son bulduğunu, daha sonraki insanlar ise o nesnelere benzerlerini onlara kıyas ederek aynı isimlerle adlandırdığını ileri sürerek Hanefilerin itirazına cevap vermektedirler.⁹⁷⁷

Hânefilere, biraz önce zikrettiğimiz lügat ve isim dışındaki konuların taabbudî (dogmatik) olup, onlarda akıl yürütülemeyeceğini veya evleviyetle nasslardan anlaşıldıklarını ileri sürerek onların ispatıyla ilgili yapılan kıyasları

⁹⁷⁴ Bkz. Cessas, *el-Fusûl*, III, 257-270; el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 448; Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 97; Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 154, 155; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 295; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 5. Davu ez-Zâhirî, sadece hafî kıyası değil celi kıyası da reddetmektedir. Bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, II, 290.

⁹⁷⁵ Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 90. Mezkûr kanıtları görmek için bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 467-503; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 26-102; Râzî, *el-Me‘âlim*, s. 154-165.

⁹⁷⁶ Bkz. Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 90; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 154; İbn Akîl, *el-Vâdih*, 197-217; Râzî, *el-Kâşif*, s. 94, 95.

⁹⁷⁷ Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 10, 11.

reddetmektedirler. Cumhur, kıyasın kaynak değerini ispatlayan delillerin âmm olup kıyasın hüccetliğini belli konularla sınırlandırmadıklarını, ayrıca mezkûr konuların “haber-i vâhid”le ispatlanması ittifaken câiz olduğunu, dolayısıyla haber-i vâhidle ispat edilen diğer hükümler gibi bunların da kıyasla ispat edilmesinin câiz olması gerektiğini söyleyerek kendi tezini savunmaktadırlar. Ayrıca cumhur, Hanefilerin bu konularda kendi temel prensibiyle çeliştiklerini ve bu türden birçok konuyu kıyasla ispat ettiklerini kanıtlamak suretiyle de Hanefilere cevap vermişlerdir.⁹⁷⁸

e. Kavâdiha Dair Açıklama ve Bazı Örnekler

Sâilin, muallilin iddiasına yönelik birden fazla itirazda bulunabileceği daha önce açıklanmıştır. Birden fazla itiraz yapıldığında onlar arasında belli bir hiyerarşinin gözeltmesi gerekir mi gerekmez mi? Gerekirse nasıl olması gerektiği hususu usulcû ve cedelciler arsında tartışmalıdır. Cedelcilerin çoğu, teslim/kabuldan sonra men, itiraftan sonra inkâr etme durumuna düşmemek için birden fazla itiraz yapıldığında aralarında belli bir hiyerarşinin gözeltmesi gerektiğini söylemektedir. Fakat söz konusu hiyerarşinin nasıl olacağı da yine söz konusu bilginler arasında tartışmalıdır.⁹⁷⁹

2.2.3.1.1. Kıyasın Yanlış Konumlandırılması: (فساد الوضع)

Fesâdü'l-vaz', (i) Taabbudî/muallel olmayan konularda kıyasın icra edilmesi, (ii) Kıyasta asıl ve fer'î aynı hükümde birleştirdiği düşünülen vasfın hükme münasip olmaması, (iii) Anılan vasfın, nass ve icmâyla hükmün nakîzi/çelişigi veya hükmün zıddında itibar edildiğinin tespit edilmesi, başka bir deyişle kıyasın bu delillere aykırı olmasıyla meydana gelmektedir.⁹⁸⁰ Bir vasfın, nass ve icmâyaya aykırı olmaması gerektiği gibi aynı cihetle hem bir hükme hem de çelişigine münasip olamayacağından dolayı anılan şekilde oluşturulan bir kıyas fâsit olmaktadır.

⁹⁷⁸ Bkz. Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 98; Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 91-96; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 152, 153, 154; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 57, 58; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 194-129.

⁹⁷⁹ Bkz. Bkz. Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 519-522; Râzî, *el-Kâşif*, s. 133, 134; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 157, 258; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 569, 571, 572, 573.

⁹⁸⁰ Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 111; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 178; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 209; İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahman, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Dâru'l-medenî, 1.baskı, 1986, III, 185; Emîr Bâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, IV, 145. Bu itiraza fesâdü'l-vaz' denilmesinin nedeni şudur: Vaz' bir şeyi bir şekil veya keyfiyete sokmak demektir. Şekil ve keyfiyet uygun olmadıklarında o şeyin vaz'ı/konumu hikmete aykırı olur ki ona aykırı olana itibar edilmez. Böyle olunca da hükmün zıddını gerektiren bir illet hükme münasip olmaz ve dolayısıyla hikmete aykırı olmaktadır. Bu sebeple konumu/vaz'ı itibariyle fâsit olmaktadır.

Yukarıda değinildiği üzere “tesir” ve “münâsebet”i sabit olan bir illete fesâdü’l-vaz‘ ile itirazda bulunulmaz. Fesâdü’l-vaz‘/kıyasın yanlış konumlandırıldığı usûl ve resûl/nakil cihetiyle bilinmektedir.⁹⁸¹

a. Usûlî Kurallarla Bilinmesi

İlletin gerektirdiği hükmün zıddını sonuç veren veya varlıksal (*viücûdî*) bir illetten yokluksal (*ademî*) bir sonuca ya da yokluksal bir illetten varlıksal bir sonuca ulaştırın kıyas, usûl açısından yanlış konumlandırılmış bir kıyasdır.⁹⁸² Birinci ihtimal iki şekilde gerçekleşir. Birincisi: Ağırlandırmayı gerektiren bir vasfın daha hafif bir hüküm için gerekçe kılınmasıdır. Bir örnek üzerinde somutlaştırmak gerekirse: Şâfiî ve Hanbelîlere göre kasten adam öldürmek keffâreti gerektirirken⁹⁸³ Hanefî ve Mâlikîlere göre gerektirmez.⁹⁸⁴ Bu bağlamda Hanefî ve Mâlikîler, bunu bir kıyas deliliyle şöyle temellendirmeye çalışmaktadırlar: *Vuku bulan hadise kasten öldürmektir. Kasten öldürmek riddet gibi büyük bir cinayettir. Dolayısıyla bu fiil riddet gibi keffâreti gerektirmez.*⁹⁸⁵ Bu öldürme türünün keffâreti gerektirdiğini söyleyenler ise ileri sürülen gerekçeye karşı çıkararak şu açıklamayı yapmaktadırlar: Kasten birini öldürmek büyük bir cinayettir. Dolayısıyla bu eylem cânî için hükmü hafifletmeyi değil ağırlandırmayı gerektirmektedir.⁹⁸⁶

İkincisi: Daraltmayı gerektiren bir vasfın, genişletmeye illet yapılmasıdır. Hanefîler, zekâtı diyete kıyas ederek hemen ödenmesini (fevren) şart koşmuş ve ertelenmesine cevaz vermemişlerdir.⁹⁸⁷ Onlar bu görüşünü şöyle savunmaktadırlar: *Diyet, câninin ihtiyacını karşılamak için ‘âkile üzerine vâcip olduğu gibi zekât da fakirin ihtiyacını gidermek için bir yardım hakkı olarak vâcip olmuştur. Bundan ötürü diyet, ‘âkile üzerine taksitlere bağlanmak üzere vâcip olduğu gibi bu da ertelenebilirlik üzerine vâcip olmuştur.*⁹⁸⁸ Görüldüğü gibi Hanefîler, “ihtiyacın

⁹⁸¹ Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 112; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 178.

⁹⁸² Bkz. Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 11; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 437, 438.

⁹⁸³ Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müfîn*, thk, Zuheyr Şâvîş, *el-Mektbü’l-İslâmî*, Beyrut 1991, IX, 255; İbn Kudame, *el-muğnî*, VIII, 96.

⁹⁸⁴ Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekîr b. Mes‘ûd, *Bedâi‘ü’s-sanâi‘*, Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye 1986, V, 251; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 96.

⁹⁸⁵ el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s. 195

⁹⁸⁶ Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 12.

⁹⁸⁷ İbn ‘Abidîn, *Reddü’l-muhtâr*, II, 13.

⁹⁸⁸ el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s.140.

defini” zekâtın ertelenebilmesine sebep kılmışlardır. Oysa “ihtiyacı giderme” vasfı, zekâtın ertelenmesini değil hemen verilmesini gerektirmektedir.

Yokluksal delilden varlıksal sonucu çıkarmanın örneği; cumhura göre siga olmadan fiilî mübadele ile (muâtât) satış yapmak câizdir. Şâfîlerin çoğuna göre ise bu şekildeki satış değersiz malda câiz olup değerli malda câiz değildir. Bazı âlimler, böyle bir satışın değersiz malda da câiz olmadığını söylemektedir.⁹⁸⁹ çoğunluk kendi tezini şöyle bir kıyasla temellendirmektedir: *Bu, sigayla birlikte rıza beyanında bulunulmadan yapılan bir satıştır. Öyleyse değersiz mal gibi satışı geçerlidir.* Görüldüğü bu kıyasta siganın bulunmaması (illet) satışın geçerli olmasına illet yapılmıştır. Oysa siganın bulunmaması satışın geçerli olmasına değil geçersiz olmasına uygun bir vasıftır. Olumlu delilden olumsuz sonuç çıkarmanın örneğini de şu şekilde verebiliriz: *Bu, rıza beyanında bulunularak yapılan bir satıştır. Öyleyse değerli mal gibi bunun da satışı câiz değildir.* Bu kıyas da fâsittir; çünkü rızanın bulunması, satışın gerçekleşmemesine değil gerçekleşmesine uygun olan bir vasıftır.⁹⁹⁰

b. Nakil Cihetiyle Bilinmesi

Kıyastaki vasfın, nass ve icmâyla sabit olan hükmün çelişğine illet yapıp onunla ispat edilmesi, söz konusu nass ve icmâ ile kıyasın yanlış konumlandırıldığı bilinmiş olunur. Vasfın, nass ile sabit olan hükmün çelişğinde itibar edildiğine örnek olarak şunu verebiliriz: Hanefilere göre kedinin artığı necistir.⁹⁹¹ Onlar bu görüşünü, “*Kedi dişi güçlü bir canavardır. Bundan ötürü köpek gibi artığı necistir.*” şeklindeki bir kıyasa dayandırıyorlar.

Kedinin artığını temiz gören cumhur, Hanefîlerin bu kıyasının fasit olduğunu şöyle açıklamaktadırlar: Kedinin canavar oluşunu şâri’/Peygamber (s.a.v.), temiz olmasına illet yapmıştır; çünkü köpeği olan bir eve davet edilince icabet etmemiş

⁹⁸⁹ Butî, Muhammed Tefkik Ramazan, *el-Buyu’u’ş-şâ’iâ ve eseru davâbiti’l-mebî’i ‘alâ şer’iyetihâ*, Dâru’l-fikr, Beyrut 1998, s. 40, 41.

⁹⁹⁰ el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s. 139,140.

⁹⁹¹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, I, 65.

ama kedisi olan eve davet edilince icabet etmiştir. Bunun sebebi sorulunca, “*kedinin sebu‘/canavar olduğunu*” buyurmuştur.⁹⁹²

Vasfın icmâ ile sabit olan hükmün çelişğinde itibar edildiğine şunu örnek olarak verebiliriz: Şâfiîler, başın meshini istinca/tahârete kıyas ederek tekrarının sünnet olduğunu ileri sürmektedirler. Bu kıyasın temel unsurlarından olan “baş” fer‘, “istinca” asıl ve “mesh” ise toplayan vasıftır (الجامع). Şâfiîlerin bu kıyası *fâsidü’l-vaz‘* olmakla çürütülmüştür; çünkü bu kıyasın câmi‘i olan “mesh” vasfı, mesti yıprattığı için icmâen meshinin mekruh olmasına illet yapılmıştır.⁹⁹³ Oysa kerahet, müstehap olmanın çelişgidir.

Kıyasın yanlış konumlandırıldığı gerekçesiyle yapılan itirazlara şu şekilde cevap verilmektedir: Kıyasın müallem olmayan konularda icra edildiği ileri sürülerek yapılan itirazın cevabını yukarıda zikretmiştik. Diğer itirazlara ise illet olarak belirlenen vasfın, kıyasla ortaya çıkarılan hükmün zıddını gerektirdiği men‘ edilerek cevap verildiği gibi vasfın iki cihetinin olduğu; bir cihetiyle kıyastaki hükme, diğer cihetiyle de çelişğine münasip olduğu tespit edilerek de cevap verilebilir.⁹⁹⁴ Bu bağlamda Şâfiîler, meshin, çürütme cihetiyle meste münasip olmasa da temizleme cihetiyle başa münasip olduğunu belirterek yukarıda aktardığımız kıyasa yapılan itirazı def etmişlerdir. Hanefî ve Mâlîkiler de kasten öldürme suçuna karşılık kisasın meşru kılınmasıyla cezanın ağırlaştırıldığını, kefaretin de vâcip kılınmasıyla daha da katılaştırılmayacağını ileri sürerek kefarete meselesine dair görüşünü savunmuşlardır. Mü‘âtat satışının birinci örneğine yapılan itiraz, satışın câiz olması, siganın yokluğuna değil rızanın varlığına bağlanıldığı ifade edilerek reddedildiği gibi, ikinci örneğine yöneltilen itiraz da anılan cevazın rızaya değil siganın yokluğuna terettüb edildiği ifade edilerek reddedilmektedir.⁹⁹⁵ Bu cevaplardan sonra cedel sona erer ve sâil, itirazının yerinde olduğunu herhangi bir kanıtla ortaya koyamaz. Zira bu konunun dağılmasına neden olmaktadır.⁹⁹⁶

992 Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 112; el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s.140.

993 el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s. 140.

994 İbn Kudâme, *Ravzetü’n-Nâzir*, II, 305; el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s.140.

995 el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s.140. Cevapların detayı için bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 210; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 73, 74.

996 Bkz. İbn Kudâme, *Ravzetü’n-nâzir*, II, 305.

2.2.3.1.2. Kıyasın Yanlış Değerlendirilmesi: (فساد الاعتبار)

Fesâdü'l-i'tibâr, kıyasın nass ve icmâ ile çatışması durumudur. Bir başka ifade ile delil, öncülleri/terkibi itibariyle doğru olup nass veya icmâyâ aykırı olduğu için fâsit olmaktadır.⁹⁹⁷ Ayrıca kıyasın, hükmen bütün öncülleriyle nass ve icmâyâ aykırı olması lazım geleceğinden, tek bir öncülünün de nass ve icmâyâ aykırı düşmesi durumunda fâsit olmaktadır.⁹⁹⁸ Bunun yanı sıra kıyasın muallel olmayan konularda icra edilmesi veya kıyastaki illete, nass ve icmâ ile kıyastaki hükmün çelişğinin dayandırılması da kıyasın yanlış değerlendirilmesine sebep olmaktadır⁹⁹⁹ ki bu, *fesâdü'l-vaz'* ile *fesâdü'l-i'tibâr* arasında eksik girişimliliğın olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰⁰ fesâdü'l-i'tibâr için otuzu aşkın kısımdan söz edilmektedir.¹⁰⁰¹ Kıyasın yanlış değerlendirildiğı de nakil ve usûl ile bilinmektedir.¹⁰⁰²

a. Nakil Yoluyla Bilinmesi

Nass ve icmâyâyla sabit olan bir hükmün zıddını oratya koyan bir kıyas, söz konusu nass ve icmâ ile yanlış değerlendirildiğı ortaya çıkmaktadır. Kitab'a aykırı olan kıyasa şu örneğı verebiliriz: Şâfîiler, kasten üzerinde besmele getirilmeyip boğazlanan hayvanı, unutulmuş üzerinde besmele getirilmeyen hayvana kıyas ederek helal olduğuna hüküm etmişlerdir. Şâfîilerin bu kıyası, “*Üzerinde Allah'ın isminin anılmadığı hayvanlardan yemeyin.*”¹⁰⁰³ âyetine aykırı bulunduğu için reddedilmiştir.¹⁰⁰⁴ Sünnet'e aykırı olan kıyası, şu örnekle açıklamamız mümkündür: Hanefîiler, fâsık birinin hem kendisi için hem de vekâlet yoluyla başkası için evlenme akdini gerçekleştirebileceğini söylemektedirler. Bu doğrultuda Hanefîiler şahitliğı, evliliğe kıyas ederek fâsık olan birinin şahitlik de yapabileceğini ileri

997 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 72; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 181.

998 el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3555; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 238.

999 Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 436, 437; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3555.

1000 Zerkeşî ilk dönem bilginlerini ikisini aynı gördüklerini, sonraki bilginlerini ikisini farklı gösterdiklerini söylemektedir. Bkz. *el-Bahru'l-muhîr*, VII, 401.

1001 Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 434, 435.

1002 Bkz. Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 112.

1003 En'am, 6/121.

1004 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 183. Bu itiraza, daha sonra zikredeceğimiz cevap yöntemleri içerisinden nassın tevil edilmesi yöntemiyle cevap verilebilmektedir. Meselâ, söz konusu, nassın müminin değil, putperestin boğazladığı hayvanın yenilemeyeceğine delâlet ettiği söylenilerek Şâfîî'nin kıyasına yapılan itiraza cevap verilmektedir.

sürmüşlerdir.¹⁰⁰⁵ Ancak bu kıyas, “*Velisiz ve iki âdil (fâsık olmayan) şahit bulunmaksızın nikâh akdi yapılamaz. Bu şartları taşımadan yapılan nikâh geçersizdir.*”¹⁰⁰⁶ mânasına gelen hadise aykırı düşmektedir.

İcmâya aykırı olan kıyasa örnek: “*Kim hasta olur veya yolculuk halinde bulunursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde kaza etsin.*”¹⁰⁰⁷ âyetine göre yolcu olan Müslüman’ın orucu edâ yoluyla tutması vâcip olmayıp kazaya bırakabilir. Şayet yolcunun, oruca kıyasla namazı da kazaya bırakabileceği söylenirse bu kıyas, icmâya aykırı olacağından geçersiz olur; çünkü yolculuk dolayısıyla namazın kazaya bırakılmayacağı üzerinde icmâ vardır. Muallil, yanlış değerlendirildiği gerekçesiyle kıyasına yapılan itiraza,

- ✓ Nass haber-i vâhid ise senedine itiraz ederek,
- ✓ Nass, âyet ve mutevâtir gibi eleştirilemeyecek bir delilse ilgili konuyla ilişkisinin açık olmadığını söyleyerek,
- ✓ Nassı, kıyasa aykırı olmayacak şekilde tevil ederek,
- ✓ el- kavlübi’l-mûceb yöntemine başvurarak,
- ✓ Kıyasın, aykırı olduğu iddia edilen nass ile çatışan başka bir nassın bulunduğunu (mu‘âraza) ve bu sebeple her iki nassın da hüccet olmaktan düştüğünü dolayısıyla ilgili konuda kıyasın sağlıklı bir çözüm olduğunu açıklayarak,
- ✓ Nassın, zayıf veya âmm olması sebebiyle kıyasın ona öncelenmesi gerektiğini ifade ederek,
- ✓ Nassın zayıf veya âmm olduğunu, kıyasın ise hâss olduğunu ya da muallilin mezhebine göre ilgili konuda kıyasın nassa öncelenmesi gerektiğini ispatlayarak,¹⁰⁰⁸
- ✓ Kıyasın aykırı düştüğü hükmün, haber-i vahid ile nassa ilave edildiği için ona itibar edilmeyeceğini ve
- ✓ İcmânın söz konusu olmadığını ortaya koyarak cevap verir.

1005 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 9- 10.

1006 Dârimi, “Nikâh”, 11.

1007Bakara, 2/185.

1008 Örneğin, Hanefiler, genel ilkelere aykırı olan ya da umûmu’l-belva/umumî ihtiyacın olduğu bir konuda varid olan haber-i vâhide kıyası öncelerken Mâlikîler de onunla çeliştiğinde kıyası öncelemektedirler. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 72; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3559.

b. Usûlî Kurallarla Bilinmesi

Kıyasın yanlış değerlendirilmesi ile yanlış konumlandırılması arasında eksik girişimlilik olduğu için¹⁰⁰⁹ ikisi, yukarıda usûl ile kıyasın yanlış konumlandırıldığı bilindiğine dair zikrettiğimiz örneklerde birleşmektedirler. Dolayısıyla o örnekler, sözü geçen açıdan kıyasın yanlış değerlendirilmesine de örnek olmaktadır.¹⁰¹⁰

2.2.3.1.3. Tesirin Yokluğu: (عدم التأثير)

Âdem tesîr, illet olarak belirlenen vasfın hüküme münasip olmaması ve illetin bulunmamasıyla birlikte hükmün bulunması demektir.¹⁰¹¹ Tesirin yokluğu itirazı, ilk kez İmam Şâfiî'nin İmam Muhammed'e karşı kullanmasıyla literatüre girmiştir.¹⁰¹² Tesirin yokluğu, illete yöneltilen güçlü ve doğruluk payı en fazla olan bir itirazdır.¹⁰¹³ İletinin etkili olmaması, bir meselede kendisinin bulunmamasıyla birlikte hükmünün bulunması ve tardî olmasıyla bilinmektedir.¹⁰¹⁴ Bu iki durum dışında illet müessir olmaktadır. İletinin hükümde etkisinin olmaması ya bütünü veya bir parçası itibariyledir. Tesirin yokluğuna dair zikr edeceğimiz kısımlardan birinci ve ikinci kısımlarda bütünü, diğer kısımlarda ise parçası itibariyle hükümde etkili olmamıştır.¹⁰¹⁵ Münasip olmayan vasf, delilin nakzedilmemesi veya fer'ın, aslın hükmüne sahip olma şartını taşıdığına gösterilmesi ya da delil, tartışmalı âmm meselenin belli hususlarını kanıtlamak için getirilmişse, "tesirin yokluğu" itirazına konu olmaz. Bu son ihtimal çerçevesine tartışma yapıldığında, المناقشة في الفرض "getirilen delilin, tartışmalı âmm meselesinin bir kısmına tahsis edilmesinin geçerli olup olmadığı tartışması"na dönülmüş olur.¹⁰¹⁶ Zikredeceğimiz kısımlardan

¹⁰⁰⁹ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 73; İbn Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, s. 54; Emîr Bâdişâh, *Teysîru't-Tahbîr*, IV, 145.

¹⁰¹⁰ Başka açılardan yapılan itiraz ve örnekleri görmek için bkz. Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 114, 115, 116.

¹⁰¹¹ Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 100; İbn Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, s. 53.

¹⁰¹² Bkz. İbn Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, s. 53; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 747.

¹⁰¹³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 356-357; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 746.

¹⁰¹⁴ Bkz. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 325; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 259; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 111; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 547. İbn Sübkî, âdem tesîri, "vasfın hükme münasip olmaması" şeklinde tanımlamıştır. Bizim tercih ettiğimiz tanım onunkinden daha iyidir; çünkü bazen vasfın etkili olmaması, münasip olmamasından değil, ona ihtiyaç duyulmamasından da ileri gelmektedir. Bkz. *Hâşiyetü'l-'Attâr âlâ Şerhi'l-Mahallî*, II, 352.

¹⁰¹⁵ Bkz. *Attâr, Hâşiyetü'l-'Attâr âlâ Şerhi'l-Mahallî*, II, 352.

¹⁰¹⁶ İbn Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, s. 53. Ayrıca bkz. İbn Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'* (Şerhu'l-Mahallî ile birlikte), II, 356.

üçüncüsünde böyle bir tartışma söz konudur. Daha önce de ifade edildiği üzere tartışmalı olmakla birlikte farzı câiz gören görüş daha doğrudur.

Tesirin yokluğuyla nassla bildirilen (mansûs) veya ictihad ile elde edilip (müstenbat), üzerinde icmâ yapılan illete (illet kıyası) itiraz yapılmamaktadır. Zira bu tür illetlerin müssir oldukları tüm ekollerce kabul edilmektedir. Tesirin yokluğu ile ictihadla elde edilip tartışmalı olan illete ve birleştirici vasfı zikredilmeyen ama tam bir araştırmadan sonra her iki tarafı arasında hiçbir farkın olmadığı ortaya çıkan kıyasa (kıyasü'l-mâna) itiraz yapılmaktadır.¹⁰¹⁷ Tesirin yokluğu dört kısma ayrılmaktadır:

a. Vasfın tardî olması;Yukarıda illeti tespit etme metotlarına değinirken tardî illeti açıklamıştık. Vasfın tardî olmasıyla gerçekleşen âdem tesîr, illetin şartlarına değinirken açıkladığımız *aks* ile aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla *aks* itirazı *âdem tesîre dâhildir*.¹⁰¹⁸ Tardî illeti şöyle bir kıyas delili ile açıklamamız mümkündür: Sabah namazının vaktinden önce kılınamaması, şöyle bir kıyasla temellendirmeye çalışılmıştır: *Sabah namazı akşam namazında olduğu gibi kasr/kısaltılarak kılınamıyor. Bu nedenle akşam namazı gibi vaktinden önce kılınamaz.* Bu kıyasta sabah namazının vaktinden önce kılınamamasının illeti olarak “kasr edilememesi” olarak belirlenmiştir. Oysa “kasr edilememesi”, sabah namazının vaktinden önce kılınamamasına göre tardî bir vasıf olup vaktinden önce kılınamamasında her hangi bir etkisi söz konusu değildir;¹⁰¹⁹ çünkü kasr edilen namazlar da vaktinden önce kılınamamaktadır.

Tardî olan vasfın, ne aslın ne de fer‘in hükümle nitelenmesinde bir etkisinin olmaması nedeniyle men‘/illet olduğuna dair delil talep edilerek itiraz yapılmaktadır.¹⁰²⁰

b. İletinin asılda etkili olmaması; Bu açıdan tesirin yokluğu, illet olarak öne sürülen vasfın, aslın var olan hükümle nitelenmesinde bir etkisinin olmamasıyla meydana gelmektedir. Bu da aslın, sözü edilen hükümle nitelenmesini gerektiren başka bir vasfın bulunmasından ileri gelmektedir. Meselâ, cumhura göre gâib/ortada

1017 Âmidî; *el-İhkâm*, IV, 4; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 357; Attâr, *Hâşiyetü'l-‘Attâr âlâ Şerhi'l-Mahallî*, II, 352.

1018Bkz. Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî âlâ Cem‘i'l-cevâmi‘*, II, 353.

1019 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 357- 358; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 747.

1020 Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî âlâ Cem‘i'l-cevâmi‘* (Attâr hâşiyesi ile birlikte), II, 353.

olmayan malın satışı câiz değilken Hanefîlere göre görme muhayyerliğin olması şartıyla câizdir.¹⁰²¹ Cumhur, mezkûr görüşünü, havadayken satılan kuşa kıyas ederek temellendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki, *Bu görülmeden satılan bir maldır. O halde havadaki kuş gibi bunun da satışı câiz değildir.* Bu kıyasta ortada olmayan malın satılamaması, havada olan ve görülmeyen kuşa benzetilerek temellendirilmiştir. Oysa havada olan kuşun teslim edilmesi imkânsız olduğu için görülse dahi satışı câiz değildir. “Görülme” vasfının, havadaki kuşun satılamamasında etkisinin olmaması nedeniyle ortada olmayan malın ona binâen havadaki kuşa kıyas edilmesi doğru değildir.¹⁰²² Âdem tesirin bu kısmında illet mün‘akis (illetin bulunmamasıyla birlikte hükmün bulunması) olmadığı için *aks kâdîhî* bu kısma da dâhildir. İki illetle ta‘lîlî câiz görmeyenlere göre vasfin asılda etkili olmaması nedeniyle tesirin yokluğu şeklinde yapılan itiraz, hakikatinde muallilin davasına karşı yapılan bir mu‘ârazadır.¹⁰²³

c. Fer‘de etkili olmaması; Bunu şu kıyas deliliyle açıklayabiliriz: Cumhura göre kadın kendisini evlendiremez. Cumhurun bu görüşü kıyas ile şöyle temellendirilmiştir: *Bu kadın kendini evlendirmiştir. Yaptığı bu nikâh, dengi olmayanla evlendiğinde olduğu gibi sahih değildir.* Bu kıyasta *makîs aleyh* yapılan “dengi olmayanla evlenmesinin fâsit olması”, dengiyle evlilik yapmasının fâsit olmasına etki etmemektedir; çünkü velisinin onayını almayan kadın, ister dengiyle evlensin, ister dengi olmayanla evlensin, konu hakkında hukukçular arasında var olan görüş ayrılıkları olduğu gibi yerini korumaktadır.¹⁰²⁴ Tesirin yokluğunun bu kısmında delilde *farz* tahakkuk etmiştir ki farzı câiz görenler bu kısmı da câiz görürler.¹⁰²⁵

d. Vasfin ne aslın ne de fer‘in hükmünde tesirinin olmaması; Bu açıdan âdem tesîr üç kısma ayrılmaktadır.

Birincisi: İlet olarak zikredilen vasfin herhangi bir faydasının olmamasıdır; örneğin, mal telef eden mürtedin telef ettiği malı tazammun edip etmeyeceği fıkıhçılar arasında tartışmalıdır. Tazammun etmez diyenler, bu tezlerini şöyle bir

1021 Râzî, *el-Kâşif*, s. 102; Heyet, *el-Mevsû‘etü’l-fıkhiyyetü’l-kuevtyiyye*, IX, 23.

1022 Râzî, *el-Kâşif*, s. 102; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 259; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VII, 358.

¹⁰²³ Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 260; Mahallî, *Şerhu’l-Mahallî âlâ Cem‘i’l-cevâmi‘* (Âttar hâşiyesi ile birlikte), II, 353.

1024 Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VII, 359-360.

1025 İbn Sübkî, *Cem‘ü’l-cevâmi‘*, s. 53.

kıyasla temellendirmektedirler: *Bu, daru'l-harbte mal itlâf etmiş bir mürtettir. Bundan dolayı harbî gibi bu da itlâf ettiği malı tazammun etmez.* Bu istidlâlde geçen (daru'l-harb) ifadesi tardî bir vasıf olup mürtedin telef ettiği malı tazammun etmesinde hiçbir etkisi yoktur. Zira böyle bir mürteddi, telef ettiği maldan sorumlu tutan ictihad sahipleri (*Hanefîler*), daru'l-İslam/İslâm ülkesinde de olsa telef ettiği malı ona tazmin etmektedirler. Böyle bir tazminatı ön görmeyenlerin de (*Şâfîiler*) mutlak surette kanaatleri değişmemektedir.¹⁰²⁶ Tesirin yokluğunun bu kısmında hükmün bina edildiği vasfın (*malın itlâf edilmesi*) men' edilmesi/illet olduğuna dair muallilden kanıtın istenmesi açısından birinci kısım ile aynıdır.

İkincisi: Etkili olmamakla birlikte vasfın faydası vardır ve bu faydası zorunlu olarak bilinmektedir. Bunu şu örnekle açıklayabiliriz: Tahâret taşla alınıyorsa en az üç taşla alınması gerekmektedir. Üç taş şartı da şöyle bir kıyasla ispatlanmaya çalışılmaktadır: *Bu, öncesinde günahın işlenmediği taşla yapılan bir ibadettir. Bundan dolayı şeytan taşlamada olduğu gibi bunda da belli sayıda taşın olması şarttır.* Bu kıyasta zikredilen (öncesinde günah işlenmemiş) kaydının ne aslın (*şeytan taşlama*) ne de fer'ın (*taşla tahâret alma*) bilinen sayıyla kayıtları arasında herhangi bir etkisi yoktur; çünkü öncesinde günah işlense de onlar aynı şekilde yapılabilmektedir. Fakat muallil, bu vasfı zikretmekle ileri sürdüğü gerekçenin, muhsan/evli zanının recmiyle nakz edilmesinin önüne geçmiştir. Zira recm de taşla ilişik bir ibadettir ama belli bir sayı onda itibar edilmemektedir.¹⁰²⁷

Üçüncüsü: Etkili olmayan vasfın faydası vardır, fakat bu fayda zorunlu olarak değil ancak teemmül/düşünmek ile bilinmektedir. Şu istidlâlde olduğu gibi: *Cuma farz olan bir namazdır. Bundan ötürü öğle namazı gibi kılınması için imamın/devletin iznine ihtiyaç duyulmaz.* Bu istidlaldeki (farz olma) vasfının, cumanın izne tabi olmamasında herhangi bir etkisi yoktur,¹⁰²⁸ çünkü cumayı söz konusu şarta bağlayanlar, bayram namazı gibi bazı nâfile namazları da aynı şarta bağlamaktadırlar. Fakat onun zikredilmesinin belli bir faydası vardır ki o da aralarında güçlü bir benzerliğin var olduğunu göstermek suretiyle fer'i (Cuma), asla

1026 İbn Sünkî, *Cem'ü'l-cevâmi'* (Şerhu'l-Mahallî ile birlikte), II, 353-354, Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 747-748.

1027 İbn Sünkî, *Cem'ü'l-cevâmi'* (Şerhu'l-Mahallî ile birlikte), II, 354.

1028 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 359.

(öğle namazı) yaklaştırmaktır.¹⁰²⁹ Mezkûr kaydın, böyle bir fayda içerdiği ancak ciddi bir şekilde dikkat etmekle bilinebilir.

Muallil, tesirin yokluğuyla yapılan itiraza, oluşturduğu kıyasın illet kıyası değil delâlet kıyası olduğunu ve bundaki vasfın müessir olması gerekmediğini veya nassla bildirildiğini ya da icmâyala elde edilip üzerinde icmânın yapıldığını ve böyle bir illetin müessir olması gerekmediğini açıklayarak cevap verebilir.¹⁰³⁰ Ayrıca muallil, etkili olmayan vasfı; a. Delilin nakz edilmemesinin önüne geçmek, b. Fer‘in, hükmün şartını kapsadığını göstermek ve c. Delilin, ihtilâflı meselelerin bir bölümüne has olduğunu göstermek (farz) için zikrettiğini belirterek de cevap verebilmektedir.

2.2.3.1.4. Delilin Muktezasını Kabul Etme: (القول بالموجب)

el-Kavl bi‘l-mûceb, aralarındaki ihtilâfın bâki kalmasıyla birlikte itiraz edenin, muallilin delilinin muktezasını/sonucunu kabullenmesi demektir. Bundan amaç delilin, tartışmalı hükmü değil onun aksini gerektirdiğini ortaya koymaktır.¹⁰³¹ Bir başka anlatımla muallil; nass, icmâ veya kıyastan getirdiği delilin tartışmalı meselede kendisinin ön gördüğü hükmü gerektirdiğini iddia etmektedir. Ancak sâil, el- kavl bi‘l-mûceb ile delilin hakikatinde onun aksini gerektirdiğini ortaya koymaktadır.¹⁰³² Meselâ, Şâfî muallil, “*Hil bölgesinde adam öldüren biri Harem’e sığınsa da kısas edilir; çünkü kısas sebebi ondan sadır olurken kısas edilebilirdi*” dediğinde Hanefî veya Hanbelî sâil, “*Ondan kısasın alınabileceğini (mezkûr delilin gereği) kabul ediyorum amm bu durumda Harem’in saygınlığı çiğnenmektedir. Oysa senin delilin bunu câiz göstermemektedir*” diyerek itirazda bulunur. Burada sâil, muallilin delilinin gereği olan “söz konusu kişinin kısas edilmesinin câiz olma”sını kabul etmektedir ama söz konusu delilin onu kanıtladığı düşüncesini haricî bir nedenden olan“Harem’in saygınlığının çiğneneği”nden dolayı kabul etmemektedir. Bu nedenle aralarındaki ihtilâf devam etmektedir.¹⁰³³ Böylece el-kavl bi‘l-mûceb ile muallilin delili, savunduğu hükmü ispat etmeyecek şekilde doğru olarak kabul

1029 İbn Sübkî, *Cem ‘ü’l-cevâmi‘* (Şerhu‘l-Mahallî ile birlikte) II, 354.

¹⁰³⁰ Detaylar için bkz. Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 100-104.

1031 Bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 253; Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Tehzibü’l-furûk ve el-kavâidü’s-seniyye fi’l-esrâri’l-fikhiyye* (Furûk içinde), Alemu‘l-kütüb, IV,88.

1032 Sübkî, *el-İbhâc*, III, 132.

¹⁰³³ Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhatsari’r-Ravza*, III, 555.

tartışma konusu olan meseleye delâlet ettiği kabul edilmektedir¹⁰⁴² ama sonucuna aykırı bir sonuç veren başka bir delil ile söz konusu delile karşı konulmaktadır.

İmam Gazzâlî, illeti, hükmü ispat etmek için tayin edilen ve başka bir illeti çürütmek için tayin edilen illet olmak üzere iki kısma ayırmakta ve bu bölme üzerinden “el-avl bi’l-mûceb” itirazını katagorize etmektedir.¹⁰⁴³ Ancak el-kavl bi’l-mûceb itirazının genelde şu üç şekilde işlendiği açıklanmaktadır;¹⁰⁴⁴

Birincisi: Muallil/cevap veren, öne sürdüğü delilden, tartışma konusu (mahalli) veya tartışma konusunun gerekeni (lâzım) olduğunu sandığı bir sonuç çıkarmaktadır;¹⁰⁴⁵ örneğin, keskin olmayan ağır bir aletle adam öldürüldüğünde kısası gerektirip gerektirmediği doktrinde tartışmalıdır. Ebû Hanife’ye göre sadece keskin alet ile yapılan öldürme kısası gerektirmektedir. Keskin olmayan ağır bir şeyle vuku bulan öldürme ise hatâen yapılan katl olarak yorumlanır ve kısası gerektirmez.¹⁰⁴⁶ Diğer dört mezhebin imamları ve Sahibeyne göre ise bazı detaylarda aralarında tartışmanın bulunmasıyla birlikte ağır şey küçük de olsa onunla yapılan katl kısası gerektirir.¹⁰⁴⁷ Cumhur, bu görüşünü naklî delillerin yanında şöyle bir kıyasla da temellendirmektedir: *Bu, genelde öldüren bir şeyle (ağır şey) yapılmış öldürmedir. Keskin alet ve ateşle yakmak gibi bu da kısasa münâfi/aykırı değildir. Yani onu gerektirmektedir. Hanefî, Ağır şeyle öldürme ile kısas arasında münâfatın olmaması ne tartışmamızın konusudur ne de gerekenidir. Bu nedenle aralarında tezatın olmadığını kabul ediyorum ama ağır şeyle olan öldürmenin, tartışma konusu olan kısası gerektirdiğini kabul etmiyorum,*¹⁰⁴⁸ diyerek sözü geçen delili çürütmektedir. Burada sâil, delilin gereğini; yani anılan iki durum arasında münâfat/tezatın olmadığını kabul etmektedir. Ancak böyle bir öldürmenin, asıl tartışma konusu olan kısası gerektirdiğini kabul etmemektedir; çünkü mezkûr kıyasın

1042 Mahallî, *Şerhu Cem ‘i’l-cevâmi’*, II, 317, 318; Zuher, *Usûlü’l-fıkh*, IV, 157; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 751, 752.

1043 Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 440-444.

1044 el-Ensârî, *Gâyetü’l-vusûl*, s. 138. Söz konusu kısımlardan ilk iki kısımda cedel yapanlardan biri yenilirken üçüncü kısımda, muallil ile sâilin maksatları bir olmadığı için inkitâ/yenilme söz konusu değildir. Bkz. İbnü’n-Neccâr, *el-Kevkebü’l-münîr*, IV, 348.

1045 İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebü’l-münîr*, IV, 341, 342.

1046 Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, VIII, 70.

1047 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 447.

1048 İbn Sübki, *Cem ‘i’l-cevâmi’* (Şerhu’l-Mahallî ile birlikte), II, 361; Emîr Bâdişâh, , *Teysîrüt-Tahrîr*, IV, 124.

dayandığı illet olan (*aletin öldürücü olması*) kısasa neden olsa da yalnız başına kısası gerektirmemektedir. Zira bununla birlikte mânilerin de olmaması gerekmektedir.¹⁰⁴⁹ Cevap veren, “Genelde öldüren ağır alet” sözünün, “keskin alet” sözünde olduğu gibi bu söz de katlin bilerek yapıldığını ve hata ihtimalinin bulunmadığını ifade ettiğini ileri sürmekle maksadını belirtip (*tahrirü murad*) meseleyi tartışma mahalline çekebilir.¹⁰⁵⁰ Dolayısıyla el-kavl bi’l-mûcebin bu kısmı, üzerinde tartışmanın yapıldığı şeyin, tartışma konusu veya gerekeni olduğu belirterek cevaplanmaktadır.

İkincisi: Cevap veren, getirdiği delilden, hasmının mezhebinin dayandığı delili çürüttüğüne dair bir sonuç çıkarmaktadır ama hasmı, söz konusu şeyin mezhebinin dayandığı delil olduğunu kabul etmemektedir.¹⁰⁵¹ el-Kavl bi’l-mûceb itirazı en çok bu kısım çerçevesinde gerçekleşmektedir.¹⁰⁵² Meselâ, Şâfiîler, Hanefîlerin, ağır aletle keskin aleti birbirinden ayırarak ağır şeyle yapılan öldürmenin kısası gerektirmediği yönündeki mezhep görüşünü, şöyle bir kıyasla çürütmektedirler: *Aletin vesile olduğu öldürme, koparma ve yaralama gibi farklı şeyler kısası engellemediği gibi, öldürme vesilesi/aletleri arasındaki farklılık da kısası engellemez.* Şâfiîler, Hanefîlerin delilinin ağır şeyle keskin şeyi birbirinden ayırmaya dayandığını ama böyle bir ayırımın doğru olmadığını söz konusu kıyasla ortaya koymuşlardır. Hanefîler ise, “*Bu söylediğinizi kabul ediyoruz, fakat bu delilinizden ağır şeyle olan öldürmenin kısası gerektirdiği lâzım gelmemektedir; çünkü bir mâninin kaldırmasından (ağır şeyin keskin şeyden farklı olmadığı) bütün mânilerin ortadan kalktığı, kısasın şart ve gerektireninin (muktadi) mevcut olduğu lazım gelmemektedir*” diyerek mezkûr kıyasa itiraz etmektedirler. Hanefîler, bu karşı cevapla ağır aletle yapılan öldürmenin kısası gerektirmeyeceği yönündeki

1049. Verdiğimiz örnekte sâil, muallilin aynı ifadesine dayanarak itirazda bulunmuştur. Bazen de onun ifadesini, maksadının dışına yorumlayarak itirazda bulunur. Meselâ, Şâfiîler, Ramazân orucunda niyeti ta’yin etmenin şart olduğunu şöyle bir kıyasla temellendirmişlerdir: *Bu farz bir oruçtur. Bundan ötürü onda tayin/mükellefin niyetini belirlemesi şarttır.* Şâfiîlerin burada tayinden, mükellefin niyetini belirlemesini kastetmektedirler. Buna karşı çıkan Hanefîler, Şâfiîlerin ifadesindeki (ta’yîni) hem mükellef hem de Şâri’in tayinine yorduktan sonra, “söylediğinizi kabul ediyoruz ama Şâri’ orucun belli bir vakitte tutulmasına hükmettiğine göre siz, şâri’in hükmü ve mükellefin kasdı gereği mi niyetin tayin edilmesini gerekli görüyorsunuz, yoksa sadece mükellefin mi tayin etmesi gerektiğini söylüyorsunuz?” diyerek itirazda bulunmuşlardır. Oysa Şâfiîlerin kastettiği bu sonuncu şıktır. Muallil, maksadını açıkladıktan sonra, bu yapılan itiraz artık *el-Kavlü bi’l-mûceb* olmaktan çıkıp *Mümânaâya* dönüşmüş olur. Daha fazla detay için bkz. Emîr Bâdişâh, *Teysîrü’l-Tahrîr*, IV, 125.

1050 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 448.

¹⁰⁵¹ el-Ensârî, *Gâyetü’l-emel*, s. 138.

¹⁰⁵² Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 253; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, IV, 343.

görüşlerinin, Şâfiîlerin sandığı gibi anılan farka dayanmadığını, buna karşı çıkmaları, mâni/hata ihtimalinin olması nedeni ile olduğunu ifade etmektedirler. Hanefîlerin bu ifadesi, cevap verenin delilinde sözünü ettiği şeyin, mezheplerinin dayandığı delil olmadığına dair yeterli bir kanıt teşkil ettiğinden dolayı başka bir kanıt zikretmelerine ihtiyaç yoktur.¹⁰⁵³

Cevap veren, el-kavl bi'l-mûcebînin bu ikinci kısmına, sâilin men' ettiği şeyin mezhep imamlarından meşhur bir şekilde nakl edildiğini ve dolayısıyla mezhebinin delili olduğunu belirterek cevap verir.¹⁰⁵⁴ Ayrıca tartışmalı hükmü gerektiren bir vasfın bulunduğunu belirterek de cevap verebilir. Meselâ, Şâfiîler, Hanefîlerin anılan itirazına karşın, "öldürme aletleri arasında fark olmadığını kabul ettiğinize göre, sizin düşüncenize göre kısasın illeti çabuk öldüren alettir. Oysa bu vasf ağır alette de mevcuttur" diyerek cevap verebilirler.

Üçüncüsü: Cevap veren, delilin öncüllerinden birini zikrederken diğerini ise meşhur olduğu veya hasmınca müselleme olduğu gerekçesiyle terk etmektedir ama gerçekte terk ettiği öncül sandığı gibi değildir. Meselâ, cumhura göre abdest ve gusülde niyet şart iken Hanefîlere göre şart değildir.¹⁰⁵⁵ Cumhur, mezkûr görüşünü temellendirmek için şöyle bir kıyasa başvurmuştur: *Namaz gibi ibadet olan her şeyde niyet vâciptir.* Bu kıyasta sadece büyük öncül zikredilmiş ve küçük öncül olan "abdest ve gusül ibadettir" kısmı terkedilmiştir. Hanefîler bu kıyasa şöyle karşılık vermektedirler: *İbadet olan her şeyde niyetin vâcip olduğunu kabul ediyoruz, fakat bu delilin abdest ve gusülde de niyetin vâcip olduğunu gösterdiğini kabul etmiyoruz;* çünkü onlara göre anılan delil sadece bir öncülden oluştuğu için sonuç vermemektedir.¹⁰⁵⁶ Cevap veren kişinin küçük öncülü zikretmesi durumunda *el-kavlü bi'l-mûceb* itirazı söz konusu olmaz ve sâil, anılan örnekte bahsi geçen abdest ve guslün ibadet olmayıp, birer temizlikten ibaret olduklarını ifade ederek men' / ibadet

1053 Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 254; Emîr Bâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, IV, 125; el-Ensârî, *Gayetü'l-vusûl*, s. 138.

1054 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 345, 346.

1055 Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 355.

1056 Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, II, 317-318; Züheyr, *Usûlü'l-fikh*, IV, 107,158; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 750-751.

olduklarına dair delil isteyebilir. Terkedilen öncül meşhur ise zikredilmiş gibi olacağı için *el-kavlü bi'l-mûceb* değil, sadece *men* ' söz konusu olmaktadır.¹⁰⁵⁷

Cevap veren kişi, bu üçüncü itiraza, “*Kıyasın iki öncülünden biri biliniyorsa hazfedilebilir. Zira hazfedilen öncül bilinip maksut olduğu için delil, yalnız zikredilen öncül değil, belki oyla hazfedilen öncül birliktedir*” diyerek cevap verebilir.¹⁰⁵⁸

2.2.3.1.5. Delil Çürütme (النقض)

Nakz, bir meselede ya görüş birliği ile ya da muallil/cevap veren kişinin kabul ettiği bir kaide ve temel prensibe binâen illetin bulunmasıyla birlikte hükmünün bulunmaması (tehâllüf) demektir.¹⁰⁵⁹ Buna göre nakz itirazında, illetin bulunduğu kabul edilmekte ama hükmün geri kaldığı (tahallüf) ileri sürülmektedir.¹⁰⁶⁰ Mütakellim ve Şâfiî usulcülerin çoğuna göre illet, hükmü men etsin (hâzire) etmesin (mübîha), mansûs/nass ile bildirilsin müstenbat/ictihad ile elde edilsin, mansûs da kat'î olsun zannî olsun; tehallüf/hükmün geri kalması da bir mâninin olmasından ve/veya şartın bulunmamasından dolayı olsun ya da bunlardan dolayı olmasın, bütün bu durumlarda nakz ile illet iptal olmaktadır.¹⁰⁶¹ Buna karşı Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğu, tahsîsin (*tehallüf*) bir mâni'in olması veya şartın olmamasından kaynaklanabileceğini ileri sürerek vasfın, tahsis edilen hükümlere illet olmayacağını ama tahsis edilmeyen hükümlere illet olmaya devam edeceğini ve dolayısıyla nakzin, illeti illet olmaktan çıkarmadığını söylemektedirler.¹⁰⁶² Birinci görüş daha doğru görülmektedir;¹⁰⁶³ çünkü daha önce açıklandığı gibi illetin şartlarından biri aksdır; yani onun bulunduğu her yerde

1057 Bkz. Mahallî, *Şerhu Cem 'i'l-cevâmi'*, II, 317-318; Züheyr, *Usûlü'l-fıkh*, IV, 107, 158; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 750-751.

1058 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 346.

1059 Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 104; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 185; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 102; İbn Âkîl, *el-Cedel*, s. 171; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 242.

1060 İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 113.

1061 Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Mahallî* (Şerhu'l-Mahalli ile birlikte), II, 340, 342; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 648. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 445, 446.

1062 el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3213; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 648. Nakz konusu usulcülerce çokça tartışılmış ve konu hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. İbn Sübkî dokuz, Merdâvî on, Şevkânî de on beş tane farklı görüş aktarmaktadır. Ayrıca bu konudaki ihtilâfın lâfzî mi, mânevî mi olduğu da tartışılmıştır. Bu tartışmaya paralel olarak nakza bina edilen bazı önemli fikhî meseleler de olmuştur. Detaylar için bkz. Sübkî, *el-İbhâc*, III, 83; Mahallî, *Şerhü'l-Mahallî 'alâ Cem 'i'l-cevâmi'*, II, 344; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 261; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3216; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 229; Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr*, II, 340.

1063 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 62.

hükümün de bulunması gerekmektedir. Ancak arâyâ (العرايا); taze hurma veya üzüm henüz ağacın dalında iken, ölçü–tartı kullanılmaksızın tahmin yoluyla kuru hurma veya üzüm karşılığında satılmasında olduğu gibi bir meselenin hükmü, bütün mezheplere göre İstisna yoluyla/genel kurala aykırı bir şekilde konulmuş ise onun tahâllüfü illeti nakz etmez.¹⁰⁶⁴ Ayrıca nakz itirazı, bir hükmün iki illetle ta‘lilini câiz görmeyenlere göre geçerli olmaktadır. Birden fazla illetle ta‘lilî câiz görenler ise hüküm, bir illetten geri kaldığında (*tehâllüf*) başka illetle tahakkuk etmesi mümkün olduğu için nakzı kâdih olarak görmemektedirler.¹⁰⁶⁵

Şâfiîlerin nakzı kâdih olarak görmesi, diğer ekollere mensup çoğu usulcünün onu kâdih olarak görmemesi, Şâfiîlerin “tahsisü’l-ille/illetin daraltılabileceğini kabul etmemesi, diğer ekollerin kabul etmesine dayanmaktadır.¹⁰⁶⁶ Bu nedenle Hanefîler *nakz* yerine *tahsisü ille* ifadesini kullanmaktadırlar.¹⁰⁶⁷ Fakat Serahsî (ö. 483) ve Horasanlıların çoğu İmam Matürîdî’ye (ö. 333) uyarak¹⁰⁶⁸ illetin daraltılmasını câiz gören Hanefîleri eleştirmiş ve bunun Ehl-i sünnet değil Mu‘tezilenin mezhebi olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁶⁹ Sadruşşerfa da bu konuda Serahsî’ye destek vermiştir.¹⁰⁷⁰ Buna göre nakz konusunda Hanefî ve Şafîî ekolleri arasında fark bulunmamaktadır.

Tahsisü’l-ille sorunsalıyla ilintili olarak Şâfiîlere göre nakz, illeti geçersiz kılarak¹⁰⁷¹ cumhura göre iki nedenden dolayı geçersiz kılmamaktadır. Birincisi:

1064 Râzî, *el-Mahsûl*, V, 258; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 219; Mahallî, *Şerhu Cem ‘i’l-cevâmi’* II, 342. Daha geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VII, 335. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre arâyâ satışı câiz değildir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 120-121. Hüküm açık bir şekilde genel kuraldan istisna edilerek konulmuşsa tahallüfü tartışmasız illete zarar vermemektedir. Ama açık değil de bil kuvve istisna edilmişse tahallüfünün illeti nakz edip etmediği usulcüler arasında tartışmalıdır. Bkz. Attar, *Hâşiyetü’l-Attâr*, II, 342.

1065 Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, IV, 45. İbn Sübkî, *Cem ‘ü’l-cevâmi’*’de iki illetle ta‘lilin câiz olup olmamasını, tahallüfün câiz olup olmamasına bağlamış ama Mahallî, İbn Sübkî’nin bu konuda yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Şerhü’l-Mahallî ‘alâ Cem ‘i’l-cevâmi’*, II, 344.

1066 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 255; Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 104; el-Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 70; İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 138; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 218, 219.

1067 İbn Sübkî, *Cem ‘ü’l-cevâmi’*, 51; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, VII, 3213-3215-3217; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l- Kevkebi’l-munîr*, IV, 58.

1068 Sem‘ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, II, 186; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l- Kevkebi’l-munîr*, IV, 58.

1069 Serahsî, *Usûlu’s-Sarahsî*, II, 208, 210; Sem‘ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, II, 186. Konuya dair yapılan tartışmaları görmek için bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, IV, 39.

1070 Attâr, *Hâşiyetü’l-Attâr ‘alâ Şerhi’l-Mahallî*, II, 341.

1071 İbn Sübkî, *Cem ‘ü’l-cevâmi’*, s. 51. İletlin tahsis problemi için bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 271-272; Sem‘ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, II, 186-187. Mâlikîlerin konu hakkındaki açıklamalarını görmek için bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 185-191.

Cumhur, mâni'in bulunmamasını illetin bir cüzü veya şartı olarak görmektedir. Nakz/hükmün illeten geri kalmasının, bir mâninin bulunması; yani illetin bir cüz veya şartının bulunmamasından dolayı olabileceği için illet geçersiz olmaz. İkincisi: İletin tahsis edildiği ihtimalinin bulunmasıdır. Zira illet âmm olduğunda bazı hususlar onun tesirinden çıkıp tesiri diğer hususlarla sınırlı kalabilir. Bun bağlı olarak illetin daraltılabileceğini kabul edenler, hükmü engelleyen mânileri beş kısma ayırmaktadırlar. Onlar da (i) illetin oluşmasını, (ii) illetin tamamlanmasını, (iii) hükmün başlamasını, (iv) hükmün tamamlanmasını ve (v) hükmün lüzumunu (bağlayıcılığını) engelleyen mânilerdir.¹⁰⁷²

Nakzın örneği; cumhura göre, farz oruca geceden niyet etmek vâcip olup geceden niyet getirmeyenin orucu sahih değildir.¹⁰⁷³ Cumhur, böyle bir orucun sahih olmadığını şöyle bir kıyasla temellendirmektedir: *Bu kişinin orucunun evveli niyetten hali olmuştur. Bundan ötürü orucu sahih değildir.* Bu açıklamayla cumhur, orucun batıl olmasına illet olarak “başlangıcının niyetsiz olması”nı göstermektedir. Hanefîlere ise farz da olsa oruç için tebyât/geceden niyet getirmenin şart olmayıp zeval vaktine kadar niyet getirilebileceğini savunmaktadır. Hanefîler, cumhurun mezkûr kıyasını, zevalden önce niyetlenmesine cumhurun da câiz gördüğü nâfile oruçla nakz etmektedir. Nitekim “orucun başının niyetten hali olması” vasfı, nâfile oruçta mevcut olmakla birlikte hükmü olan “orucun batıl olması” mevcut değildir.¹⁰⁷⁴

Nakz itirazına, (i) delilden geri kalan hükmün nass veya icmâ ile genel ilkeden istisna edildiğini açıklamak, (ii) hükmün bulunmadığı iddia edilen meselede illetin bulunduğunu men etmek,¹⁰⁷⁵ (iii) hükmün geri kaldığını men etmek,¹⁰⁷⁶ (iv) hükmün geri kalışının mâninin bulunması veya şartın eksik olmasından dolayı

¹⁰⁷² Pezdevî, *Kenzu'l-usûl*, IV, 34.

¹⁰⁷³ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 302.

¹⁰⁷⁴ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 56; Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr alâ Şerhi'l-Mahallî*, II, 340. Daha fazla detayları görmek için bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 185-191.

¹⁰⁷⁵ Bu durumda çoğu cedel bilginine göre sâilin illetin meselede bulunduğunu açıklama yetkisi yoktur; çünkü bu, itirazdan istidlâle geçiş olacağı için konunun dağılmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki cedelde konunun dağılmaması esastır. Fakat Âmidî, sâilin böyle bir yetkisinin olduğunu söylemektedir. Aynı gerekçeyle muallil, hükmün tehalûf etmediğini söylediğinde sâil, hükmün tehalûf ettiği yönündeki itirazını bir delil ile ispatlayamaz, belki men' eder. Bkz. Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*, II, 445-447.

¹⁰⁷⁶ Bu cevap ya ittifaken ya da muallilin mezhebine göre hüküm meseleden tehalûf etmemişse söz konusu olabilmektedir.

olduğunu belirtmek,¹⁰⁷⁷ (v) illeti ifade eden ve farklı anlamlara gelme ihtimali olan sözcüğü, nakzı def edecek şekilde açıklamakla cevap verilmektedir. Bu cevaplara ilave olarak Hanbelî usulcülerin çoğu ve Hanefîler, muallilin maksadını açıklamakla da (tahrîrû'l-murad) cevap verilebileceğini söylemektedirler. Bu bağlamda muallil, kıyastan maksadın asıl ile fer'ın arasını eşitlemek olduğunu; yani illet asıl ile fer'de bulunduğu gibi hükmün de ikisinde bulunmaktadır ama bazen hüküm, fer'de geç ortaya çıkabildiği gibi (keşf) asılda da geç ortaya çıkabileceğini, dolayısıyla bu durumda asıl ile fer'ın arasını eşitlemenin mümkün olduğunu belirterek cevap vermektedir.¹⁰⁷⁸ Bazıları, asıl ile fer'ın arasını eşitlemekle verilen cevabı, *tahsisü ille* meselesi ile ilişkilendirmişse de¹⁰⁷⁹ bu doğru değildir; çünkü illetin tahsis edildiğini öne sürmekle verilen cevap kabul edilmemektedir.¹⁰⁸⁰

2.2.3.1.6. Delili Tersine Çevirme: (القلب)

Kalb, kıyas yapan kişinin kıyasını dayandırdığı illete, itiraz eden kişinin, aslın hükmünün çelişliğini (nakid) ya da çelişğin gereklisini (lazım) bina etmesi demektir. Kalb ile söz konusu delilin lehte değil aleyhte olduğu -bu kısım kıyaslarda az bulunur- ya da hem lehte hem de aleyhte olduğu kanıtlanmak istenmektedir,¹⁰⁸¹ çünkü aynı vasıf, hem hükme hem de hükmün çelişğine münasip olamaz. Bir başka deyişle ikisini birlikte gerektiremez.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁷ Bunlar, illetin tahsisini câiz görenler ile Beydavî ve Hindî'dir. Bkz. Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 244, 245; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 62.

¹⁰⁷⁸ Serehasî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 246-249; Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 104-107; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 242-246; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 341- 345. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 282-288.

¹⁰⁷⁹ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 288.

¹⁰⁸⁰ Bkz. Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 107.

¹⁰⁸¹ Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 309; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 269; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 107; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 748.

¹⁰⁸² Beyzâvî kalbi, “*İtiraz edenin, muallilin hükmüne aykırı (muhâlif) bir hükmü, onun illet ve aslına bağlamasıdır*” şeklinde tanımlaması, kalibin/itiraz edenin ispat etmek istediği hükmün, bazen asıl hükmün çelişği değil sadece mugayiri/aykırısı olmasındandır. Beyzâvî, söz konusu ifadesiyle kalbin tarifinde “nakid” ifadesini kullanan Râzî'ye muhalefet emiştir. Fakat Râzî'nin ifadesinin kendine has bir faydası vardır ve İbn Sübkî onu şu şekilde açıklamaktadır: Kalpte iki çelişik hüküm aynı asla bina edilmektedir. Böylece çelişik hüküm de aynı asla hüküm olarak belirlenerek iddia sahibinin delili, iddiasının çelişğine delil yapıp kalbedilmektedir. Fakat iki muhalif hükmün aynı meselede birlikte bulunmaları imkânsız olup, muhalif hükmün aynı asla bina edilememesi sebebiyle muallilin delilinin muhalif hükme delil yapılması, kalb değil nakz olmaktadır. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 263; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 130; Zuheyr, *Usûlu'l-fikh*, IV, 153.

Delili tersine çevirme itirazı, Ebû Hanife'nin gasp edilip üzerinde inşa edilen yapının yıkılmasının gasp edene zarar vereceğinden yapının yıkılmayacağını, belki arsanın gâsıba satılması gerekir düşüncesini, “*Ne zarar vermek var, ne de zarara karşı zarar vermek var.*”¹⁰⁸³ hadisine dayandırmasına karşı Şâfiî bilginlerin, “*Arsanın satışı da arsa sahibine zarar verir, öyleyse bina yıkılmalıdır*” diyerek Ebû Hanife'nin delilini aleyhine çevirmeleri sonucu literatüre girmiştir.¹⁰⁸⁴ Kalb, münâzarada kullanılacak en güzel itiraz yöntemlerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁸⁵

Kalbin söz konusu olabilmesi için muallil ile sâilin savundukları hükümlerin farklı olması ve aynı asla bina etmeleri gerekmektedir. Bu sebeple bazı usulcüler, müstenbet/ictihad ile elde edilmiş bir illetin iki farklı hükme münasip olmayacağını ve ayrıca iki farklı hüküm aynı asılda birlikte bulduklarında illete zarar vermeyeceğini, birlikte bulunmadıklarında ise kalbin söz konusu olmayacağını ileri sürerek kalb ile yapılan itirazı iki cihetten şüpheyile karşılamışlardır.¹⁰⁸⁶ Ancak illetle hüküm arasında zannî de olsa bir münasebetin bulunması yeterli olacağı ifade edilerek birinci şüphe,¹⁰⁸⁷ kalbte, iddia sahibiyle itiraz sahibinin ispat etmek istedikleri hükümler, kendilerinden değil hariçten kaynaklanan bir nedenle birbirine aykırı (mutenâfi) olduklarını, zatı itibariyle ise aralarında aykırılık olmadığı için ikisi birlikte aynı fer‘de bulunabilir¹⁰⁸⁸ denilerek de ikinci şüphe def edilmiştir. Bu açıklama, kalbin illeti ifsat edip edmediği yönündeki tartışmanın¹⁰⁸⁹ hakiki değil ifade eksenli olduğunu göstermektedir. Zira kanaatimizce bazı Şâfiîler, kalbin illeti ifsat ettiğini söylerken birinci itibarı, cumhur da kalbin illeti ifsat etmeyeceğini, belki mu‘âraza/asıldaki vasfı muallilin hükmüne yegâne illet olmaktan çıkaracağını söylerken ikinci itibarı göz önüne almıştır.

Bazı bilginler, kalb ile mu‘ârazayı aynı şey olarak görmüşlerdir.¹⁰⁹⁰ Râzî de kalbi iki durum dışında mu‘ârazayla aynı görmektedir. Birincisi: Delil tersine

1083 Muvatta’, “Kadâ” 600; Ahmed, V, 55; İbn Mâce, “Ahkâm”, 2340.

1084 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, V, 291; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 749 -800.

1085 Sem‘ânî, *Kavâti‘ü'l-edille*, II, 222.

1086 Râzî, *el-Mahsûl*, V, 264; Zuheyr, *Usûlü'l-fikh*, IV,156; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 748. Âmidî, kalbin başka iki yönden daha reddedilebileceğini söylemektedir. Bkz. Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 272.

1087 Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 265.

1088 Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 264, 265.

1089 Bkz.el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, IV, 202.

1090 Bkz. Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 155.

cevrilirken illete ilave yapılamazken mu‘ârazada bulunurken illete ilave yapılabilir. Fakat bu durum “kalbü’l-musavât” için söz konusu değildir. Zira daha sonra açıklanacağı üzere onda kesr/eksiltme olabilmektedir. İkincisi: Sâilin oluşturduğu kıyasın asıl ve fer‘inin, muallilin kıyasının asıl ve fer‘iyle aynı olması sebebiyle sâil, muallilin kıyasındaki illeti men‘ edemezken mu‘ârazada men‘ edebilir.¹⁰⁹¹

Kalbde, kıyas sahibi ile kalb yapanın istidlâl vechi/yönü aynı olması gerekmektedir. Buna göre delilin biri hakiki, diğeri mecazi olmak üzere iki yönü olduğunda ve hasımlardan her biri, delilin farklı yönleriyle çıkarımda bulduklarında kalb tahakkuk etmez,¹⁰⁹² örneğin, Hanefî ve Hanbelîlere göre asabe ve karı koca dışında pay sahibi olmadığında dayı vâris olurken Mâlikî ve Şâfiîlere göre vâris olmaz.¹⁰⁹³ Vâris olur diyenler, “Dayı vârisi olmayanın vârisidir.”¹⁰⁹⁴ hadisiyle istidlâl etmektedirler. Sâil (*Mâlikîler-Şâfiîler*) ise “Açlık, azığı olmayanın azığıdır.” veya “Sabır, çaresi olmayanın çaresidir.” sözlerinde sabrın söz konusu kişiye çare, açlığın da azık olamayacağı abartılı bir şekilde ifade edildiği gibi söz konusu hadiste de dayının vâris olamayacağı abartılı bir şekilde ifade edildiğini belirterek hadisi muallilin aleyhine çevirmişlerdir.¹⁰⁹⁵ Ancak muallil, hadiste geçen “dayı” sözcüğünden hakiki anlamı, sâil ise mecaz anlamı kast ettiği için yaptığı, kalb sayılmamaktadır.

Kalb üç farklı açıdan bölünüp kısımlara ayrılmaktadır:

a. Yapılış tarzı bakımından bölünmesi; Bu açıdan kalb iki kısma ayrılmaktadır. 1. Kıyas sahibinin illeti, iddiasının zıddına illet yapılır. Buna *kalbü’l-ille* denilmektedir. 2. Ma‘lûl (*sonucun*) illet, illet de ma‘lûle çevrilir.¹⁰⁹⁶ Hanefî ve bazı mütekellim usulcülere göre kalbin bu ikinci kısmı, illeti mûcib (hükmü gerektiren)

¹⁰⁹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 265. Bazı usulcüler anılan iki farka, başka iki fark daha eklemişlerdir. a. Kâlib, asıl ve illetleri aynı olması nedeniyle kendi tezini eleştireceği için kâyise, men‘, kalb ve mu‘âraza ile itiraz edemez. Mu‘ârazada ise deliller farklı oldukları için sâil, bu itirazlardan biriyle hasmının deliline itirazda bulunabilir. b. Kâlibin delilinde kâyisin asıl ve illetinin bulunması gerekirken, mu‘ârazada ikisinin delilinin farklı olması gerekmektedir. Zira ileri de değindiğimiz üzere, mu‘âraza, farklı bir hükmü farklı bir delil ile ortaya koymaktır. Bkz. Zuheyr, *Usûlü’l-fıkh*, IV, 157.

¹⁰⁹² Mahallî, *Şerhu Cem‘i’l-cevâmi‘*, II, 311; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 748.

¹⁰⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI, 318; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 269; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V, 105.

¹⁰⁹⁴ Tirmizî, “Ferâiz”, 2899; Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Ferâiz”, 12212.

¹⁰⁹⁵ Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 269; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 107; Mahallî, *Şerhu Cem‘i’l-cevâmi‘*, II, 311; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 748.

¹⁰⁹⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘ü’l-edille*, II, 204; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 238;

hakikatinden alıp mûceb (illetin gerektirdiği) vasfa çevirdiği için onu illet olmaktan çıkarır ve ifsat etmektedir. Fakat usulcülerin çoğu, şer'î illetlerin birer emâreden ibaret olup değişik açılardan değerlendirmeleri mümkün olduğu için kalbin bu kısmının illeti ifsat etmediği görüşündedirler.¹⁰⁹⁷ Ancak kalbin bu kısmı, sabit ve istikrarlı olmaları sebebiyle aklî illetleri ifsat etmektedir.

Kalbin birinci kısmına daha sonra örnek vereceğiz. İkinci kısmını ise şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Zimmînin zihârı sahih midir değil midir tartışmalıdır. Hanefî ve Mâlikîler, “*Sizden kadınlarına zihar yapanlar...*”¹⁰⁹⁸ âyetindeki “sizden” ifadesi, bu hükmün Müslüman’a has olduğunu ve gayr-i Müslimin böyle bir hakka sahip olmadığını gösterdiğini belirterek söz konusu zihârın sahih olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca onlara göre zihâr kefaretinin seçenekleri arasında orucun bulunması ve zimmînin orucunun sahih olmaması da zihârının sıhhatine engeldir. Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise zimmînin zihârı sahih olup kefaretinin oruç dışındaki seçeneklerle; yani köleyi hürriyetine kavuşturma veya yemek yedirme seçeneklerinden biri ile ifaeder.¹⁰⁹⁹ Ayrıca Şâfiî ve Hanbelîler, zimmînin zihârını Müslüman’ın zihârına kıyas ederek “*Müslüman gibi talâkı sahih olan herkesin zihârı da sahihdir*”¹¹⁰⁰ şeklindeki bir kıyas ile temellendirmektedir. Hasımları ise “*Müslüman’ın zihârı, talâkı sahih olduğu için sahih olmuş değildir. Belki zihârı sahih olduğu için talâkı sahih olmuştur*”¹¹⁰¹ diyerek onların delilindeki ma'lûlû illete, illeti de ma'lûle çevirerek kalb yapmışlardır. Bu itiraza, delil olarak getirilen kıyasın, delâlet kıyası olduğu ve delâlet kıyasında böyle şeyin mümkün olduğunu ifade etmekle veya karşıt illeti eleştirmekle ya da tercihe başvurmakla cevap verilir.¹¹⁰²

1097 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 335-336.

1098 Mucâdele 58/2.

1099 Âlusî bu konuda Şâfiîlere yöneltilen bazı eleştirileri şöyle aktarmaktadır: İmam Şâfiî'nin zimmînin zihârı sahihtir demesi tuhaf bir şeydir; çünkü Şâfiî, kefaretin için niyeti, köle azat etmek için de Müslüman olmasını şart koşturmaktadır. Hâlbuki kâfir Müslüman bir köleyi mülk edinemez. Bkz. Âlusî, Şihabuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ani'i-'azîm*, thk. Alf Abdülbarî 'atiyye, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1415, XIV, 200. Şâfiîlerce bu itirazlara verilen cevapları görmek için bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 342-343.

1100 Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 342; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 4.

1101 Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, II, 204.

¹¹⁰² Bkz. Râzî, *el-Kâşif*, s. 116.

b. Amacı bakımından bölünmesi; Bu açıdan kalb üç kısma ayrılmaktadır. 1. Muallilin mezhebinin açıkça çürütüldüğü ve sâilin mezhebinden ise hiç söz edilmediği kalbtir; Bunu şu örnekle açıklayabiliriz: Abdeste başın ne kadarının mesh edilmesi gerektiği doktrinde tartışmalıdır. Mâlikî ve Hanbelîlere göre başın tamamının mesh edilmesi gerekirken Ebû Hanife'ye göre başın dörde biri, Ebû Yusuf'a göre yarısı, Şâfiîlere göre ise mesh denilebilecek kadar; yani baştaki bir saç telini mesh etmek gerekmektedir.¹¹⁰³ Hanefîler, başın meshini rükün olması açısından yüzün yıkanmasına benzeterek “*Başın meshi abdestin rükünlerinden bir rükündür. Bu nedenle yüzün yıkanmasında olduğu gibi, onda da mesh denilebilecek en az miktarı mesh etmek yeterli değildir*” şeklindeki bir kıyas ile temellendirmiştir.¹¹⁰⁴ Şâfiîler bu kıyası, şöyle bir karşı kıyasla Hanefîlerin aleyhine çevirmişlerdir: “*Başın meshi abdestin rükünlerinden bir rükündür. Bu nedenle yüzün yıkanmasında olduğu gibi, başın meshi de dörde bir gibi bir miktarla sınırlandırılmaz.*” Görüldüğü gibi her iki kıyasta da hasmın mezhebi açıkça çürütülürken iddia sahibinin mezhebi kanıtlanmamıştır. Zira bu konuda hakk, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin yanında olabileceği için söz konusu iki mezhepten birinin çürütülmesinden diğerinin ispatı lazım gelmemektedir.¹¹⁰⁵

2. Muallilin mezhebinin zımnen iptal edildiği kalptir; Bu, anılan mezhebin bir gerekeninin (lazım) iptal edilmesiyle gerçekleşmektedir. Zira gerekenin ortadan kalkmasıyla gerektiren (melzûm) de ortadan kalkmaktadır;¹¹⁰⁶ örneğin, Şâfiîlere göre gâib/görülme malın satışı câiz değilken Hanefîlere göre görme muhayyerliğinin (hıyaru'r-ruye) olması şartıyla câizdir.¹¹⁰⁷ Hanefîler, gâibin satışını, gelin görülmeden yapılan nikâh akdine benzeterek “*Gâibin satışı bedelli bir satıştır. Bundan ötürü bu satış, nikâhta olduğu gibi akit konusu (معقود عليه) görülmeden de sahihtir*” şeklindeki bir kıyas ile temellendirmiştir. Şâfiîler, “*Gâibin satışı bedelli bir satıştır. Bu nedenle nikâhta olduğu gibi bunda da görme muhayyerliği yoktur*” şeklindeki karşı bir kıyas ile kıyası Hanefîlerin aleyhine çevirmişlerdir. Bu kalbde,

1103 Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 430-431.

1104 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 108; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 344.

1105 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 109; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 271; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 344.

1106 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 109; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 344.

1107 Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 290; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, V, 3449.

gâib malın satışının sıhhatine dayanak yapına “görme muhayyerliği” iptal etmiştir ki bundan zımnen söz konusu satışın da sahih olmadığı anlaşılmaktadır.¹¹⁰⁸

Kalbin kısımlarından biri olan “kalbü’l-müsâvât” - kalbu’t-tefrike ve kalbu’l-i’tibâr da denilir- bu kısma dâhildir.¹¹⁰⁹ Bu kalb ile itiraza tabi tutulan kıyasın aslı (*makîs aleyh*) iki hükmü haizdir. Hükümlerden birinin asılda bulunmadığı konusunda her iki hasım hem fikirken ikinci hükmün bulunup bulunmadığında ise görüş ayrılığı içindedirler. Muallil, söz konusu asla kıyas ederek fer‘ için tartışmalı hükmü ispat etmek ister. Sâil göre ise söz konusu asla kıyas yapıldığında her iki hükmün fer‘de eşit olarak bulunmaları gerekecektir ki bu durumda muallilin mezhebinin iptalı lazım gelecektir. Sâil bu sebeple muallilin kıyasına karşı çıkmaktadır;¹¹¹⁰ örneğin, tehdit ile boşanan kişinin (*mukreh*) boşanması Şâfiilere göre geçerli değilken Hanefilere göre geçerlidir.¹¹¹¹ Fakat her iki mezhebe göre tehdit ile yapılan boşanma ikrarı geçersizdir.¹¹¹² Hanefiler, tehdit edilen kişiyi, boşanmaya malik olması bakımından isteyerek boşanan kişiye benzeterek “*Tehdit edilen, boşanma hakkını elinde bulunduran mükellef bir kişidir. Bundan dolayı kendi iradesiyle boşanan kişi gibi onun da boşanması geçerlidir*” şeklindeki bir kıyas ile mezkûr görüşünü temellendirmiştir. Şâfiiler, “*Tehdit altında boşanan kişi, boşanma yetkisine sahip mükellef bir kişidir. O halde isteyerek boşanan kişi gibi bunun da ikrar ve ikâu/boşanması arasında hiçbir farkın olmaması gerekmektedir*”¹¹¹³ şeklinde delillerini kalb etmişlerdir. Şâfiiler, bu kalb ile “tehdit edilen kişinin ikrar ve boşanması eşit olunca ikrarına itibar edilmediği gibi boşanmasına da itibar edilmemesi gerekeceğini” ifade ederek Hanefilerin zorlanan kişiyi, kendi isteğiyle boşanan kişiye kıyas etmeleri, mezheplerini çürüttüğünü ortaya koymuşlardır.

3. Sâilin mezhebinin ortaya konulması için yapılan kalbtir; örneğin, cumhura göre abdest ve gusülde niyet rükün iken Hanefilerde rükün değildir.¹¹¹⁴ Fakat onlar,

1108 Bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 271; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 109; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-müntehâ*, II, 1163; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 294; İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, s. 344.

1109 Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 310; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 109.

1110 İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, s. 345; Zuheyr, *Usûlü’l-fıkh*, IV, 154-155.

1111 Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye fi’ş-şeri’ati’l-islâmiyye*, el-Mektebetü’l-hanefiyye, İstanbul, t.y., s. 248.

1112 el-Cezerî, Abdurrahma b. Muammer Avde, *el-Fıkhü ‘alâ mezâhibi’l-erbe’a*, 2.baskı, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 2003, IV, 253.

1113 İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, s. 345; Zuheyr, *Usûlü’l-fıkh*, IV, 154-155.

1114 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 143; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 9.

teyemmümde cumhur gibi niyeti rükün olarak görmektedir.¹¹¹⁵ Hanefîler, abdest ve guslû temizlik olmaları bakımından necâsetten tahârete benzeterek “*Abdest ve gusül su ile yapılan temizliktir. Bundan ötürü necâsetten tahârette olduğu gibi onlarda da niyet rükün değildir*” şeklindeki bir kıyas ile mezkûr görüşünü delillendirmişlerdir. Şâfiîler, “*Abdest ve gusül birer temizliktir. O halde necâsetin sıvısı ve katısı arasında fark olmadığı gibi gusül ve abdestin de sıvı ve katı araçları arasında fark yoktur*” diyerek Hanefîlerin anılan kıyasını aleyhlerine çevirmiş ve kendi mezhebini temelledirmişlerdir. Fakat bu kısımda muallil kıyasının illetini “su ile temizlik”, sâil ise illetini “mutlak temizlik” olarak belirleyip ikisi farklı açıdan istidlâlde buldukları için Kâdı Ebû Bekîr el-Bâkîllânî, her iki kalbe de karşı çıkmıştır.¹¹¹⁶

c. Ortaya atılan tezin tutarlı veya tutarsız olduğunu ortaya koymak için yapılan kalbtir; Bu açıdan kalb iki kısma ayrılmaktadır;

Birincisi: Kalbü’ d-da’vâ/davayı tersine çevirme; yani hasmın iddiasına ters bir iddiada bulunup iddiasını o doğrultuda değiştirmektir. Bu da iki türlü olmaktadır. (i) Delilin iddiada gizli tutulmasıyla yapılan kalbtir. Meselâ, Sünnîler ahirette Yüce Allah’ın görüleceğini (ruyet) kabul ederken Mu‘tezile kabul etmemektedir. Ehl-i sünnet, “müşterek bir hükmün müşterek bir illeti olması gerekir” prensibi gereği, “cisim ve arazın görülmesinin illeti vücud/onların var olmasıdır” düşüncesinden hareket ederek “Allah da var olduğu için görülecektir” sonucuna varmışlardır. Mu‘tezile ise görmenin, görünenin bir cihette olmasına tabi olarak tahakkuk ettiği için yola koyularak “Allah cihete tabi olmadığı için görülmez” sonucuna varmıştır.¹¹¹⁷ Sünnî, mezkûr delilini gizli tutarak sonucunu, “*Bütün var olanlar görülür*” şeklinde ortaya koyarken mu‘tezile de “*Bir cihette yer almayan her şey görülemez*” şeklinde düşüncesinin sonucunu ortaya koymuş ve söz konusu iddiayı kalb edip karşı koymaktadır.”¹¹¹⁸

(ii) Delilin açıkça belirtmesiyle iddianın kalb edilmesidir; örneğin, nazarın (kıl yürütmenin) ilme (yakine) ulaştırdığını düşünen kişi, bu düşüncesini, “Nazarın ilme ulaştırdığı zorunlu olarak bilinmektedir” şeklinde ifade ettiğinde, bunun aksini

¹¹¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 20.

¹¹¹⁶ Mahallî, *Şerhu Cem ‘i ‘l-cevâmi’*, II, 315.

¹¹¹⁷ Teftâzânî, *Şehu ‘l-Akâid*, s. 104.

¹¹¹⁸ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 105; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu ‘l-Kevkebi ‘l-munîr*, IV, 336-337.

düşünen kişi de düşüncesini, “Nazarın ilme ulaştırmadığı zorunlu olarak bilinmektedir” şeklinde dile getirdiğinde, anılan şekilde kalb gerçekleşmektedir. Bu ikinci kısımda fasit bir düşünceye, yine fasit bir düşünceyle karşılık verilmiştir. Bundan maksat hasma, tartışmalı konunun zorunlu olarak bilindiğini iddia etmenin imkânsız olduğunu itiraf ettirmektir ki hasmın da amacı iddia sahibine aynı şeyi ikrar ettirmektir.¹¹¹⁹

II. Kalbu'l-istib'âd/temelsiz gibi görünen bir görüşün durumunu tersine çevirmek; Bu kalb türü ile her iki hasım da mezhep görüşünün delilsiz bir tercihten ibaret olmadığını ortaya koymaktadır.¹¹²⁰ Meselâ, nesebin ispat yollarından biri, kişinin başkasıyla kendisi arasında neseb bağı bulunduğunu beyan etmesidir (*ikrar, istihak*).¹¹²¹ Baba olabilecek yaşta bir Müslüman, lakît/buluntu çocuğun kendi çocuğu olduğunu ileri sürdüğünde, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre delili olsun olmasın çocuk ona verilir.¹¹²² Mâlikîler prensip olarak lakîtin nesebinin delil ile ispatından yanadır.¹¹²³ Birden fazla kimse nesep iddiasında bulunduğu fakihlerin genel görüşü çocuk, bilinen hukuk normlarından birisi ile iddiasını ispat edene verilir. Şayet hiçbiri iddiasını ispat edecek bir kanıt getirmezse, bu durumda Hanefîler, ne kıyâfe/fiziksel özelliklere bakarak nesebin tesbit edilmesi ne de kura kabul etmeyip¹¹²⁴ çocuğu onların hepsine ilhak ederken¹¹²⁵ Şafîî ve Hanbelîler, kıyâfeden bir sonuç elde edilmediğinde çocuk, ergen olduktan sonra kimi seçtiğinde onun çocuğu kabul edileceğini¹¹²⁶ söylemektedir. Yani onlar bu durumda çocuğu hakem kılmaktadır. Sâil (Hanefîler) buna, “çocuğun hakem kılınması, tahakküm/temelsiz bir tercih olmaktadır” diyerek karşı çıkmışlardır. Muallil ise “kâif/iz sürenin de hakem kılınmasının temelsiz bir tercih olmasına rağmen asr-ı saadette ona başvurulmuş, fakat sen ona itiraz etmiyorsun” diyerek sâilin çifte

1119 Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 106.

1120 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 106.

1121 Zuhaylî, *el-Fıkhül-İslâmî*, X, 7266-7267; Muhammed muhyiddîn Abulhamid, *el-Ahvalü's-şahsiyye*, s. 363-364.

1122 Nevevî, *Mihâcü't-tâlibîn* (müğni'l-muhtâc ile birlikte), Darü'l-kütüb'l-ilmîyye, 1994, III, 613; Muhammed muhyiddîn Abulhamîd, *el-Ahvalü's-şahsiyye*, 371; Kâsânî, *Bedâi'ü's-senâ'i'*, VI, 198, 199.

1123 el-Mâlikî, Halîl b. İshâk b. Mûsâ, *Muhtasarü Halîl* (Şerhu'z-Zürkânî ile birlikte) Darü'l-kütüb'l-ilmîyye, Beyrut 2002, VII, 218-219.

1124 Kâsânî, *Bedâi'ü's-senâ'i'*, VI, 199.

1125 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, Dârü'l-kütüb'l-arebî, Beyrut 1977, III, 257.

1126 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI, 130

standartlığa oynadığını ifade eder ve ters yöne (kendi düşüncesine) savrulmasını sağlamak ister.¹¹²⁷

2.2.3.1.7. Engelleme/Delil isteme: (المنع)

Men‘ (münâkaza), illet olduğu iddia edilen vasıf ile ona bina edilen hükme değişik açılardan yöneltilen bir engelleme ve delil isteme itirazıdır. Sem‘ânî, men‘in illete yöneltilen en büyük itiraz olduğunu ve bazı bilginlerin onu, mu‘âzaranın aslı ve tüm kusurları ortaya çıkaran bir itiraz olarak gördüklerini ifade ederek men‘in önemini vurgulamıştır.¹¹²⁸

Men‘ itirazıyla muallilin cedelden kopup kopmayacağı doktrinde tartışmalıdır. Bu durumda muallilin cedelden kopmayacağını söyleyenlerin görüşü daha doğrudur; çünkü kıyasın temel unsurlarından hangisi men‘ edilirse edilsin, muallil onu başka bir delil ile ispatlayabilir.¹¹²⁹ Meselâ, muallil (Şâfi‘-Hanbelî), “Domuz yalayarak bir kaptan içtiğinde, köpeğin yalamasında olduğu gibi bundan ötürü de kabın yedi kere yıkanması gerekir” dediğinde Hanefî, köpeğin yalamasından dolayı kabın yedi kere yıkanması gerektiğini kabul etmiyorum. Bilakis üç kere yıkanması veya üzerine bol suun dökülmesi gerekmektedir”, diyerek aslın (köpeğin yalaması) hükmünü (yedi kere yıkama) men‘ edebilir. Buna karşılık muallil cedeli sürdürerek “Köpek sizden birinin kabından yalayarak içtiğinde, bir kere toprakla olmak üzere onu yedi kere yıkasın”¹¹³⁰ hadisini delil göstermek suretiyle hükmün asılda var olduğunu ispatlayabilir.¹¹³¹

Engelleme (men‘), üçü asla, biri de fer‘e yöneltilmek üzere dört kısma ayrılmaktadır. Söz konusu kısımlar şunlardır: (i) Aslın hükmünün men‘ edilmesi. (ii) İlet olduğu iddia edilen vasfın asılda bulunduğu men‘ edilmesi. (iii) Anılan vasfın aslın hükmüne illet olduğunun men‘ edilmesi.¹¹³² (iv) Aslın illetinin fer‘de bulunduğu men‘ edilmesidir.¹¹³³ Bazı usulcüler, aslın mu‘allel oluşunun da men‘

1127 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 106; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l- Kevkebi’l-munîr*, IV, 337-338.

1128 Bkz. Sem‘ânî, *Kavâti’ü’l-edille*, II, 205; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 405.

1129 İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 305; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 84- 85.

1130 Müslim, “Tahâre”, 27, 89.

1131 Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 84-85.

1132 Buna *mutâlebe* (ileti tashîh edilmesini istemek) denilir. Mutâlebe mutlak zikredildiğinde ondan maksat budur. Başka manalarda kullanıldığında ise kayıtlı olarak zikredilmesi gerekmektedir. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 404.

1133 Bkz. Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 96; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 235; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 481.

edilebileceğini söylemişse de muallil, illetini zikrettikten sonra böyle bir itiraz yersiz olacağı için kabul edilmemiştir.¹¹³⁴

Aslın hükmünün men' edilmesi, hükmü tartışmalı olan bir meseleye kıyas yapıldığında söz konusu olmaktadır. Hükmü nass veya icmâ ile belirlenen bir meseleye yapılan kıyasın aslı ise men' edilmez. Zira böyle bir men', nass ve icmâya aykırı olacağı için câiz değildir.¹¹³⁵

Men'in kısımlarına şunu örnek olarak verebiliriz: Muallil, hamrın haram olmasının illeti olan iskârın (sarhoş edici olması), diğer uyuşturucu maddelerinde de bulunduğunu düşünerek, “*Uyuşturucu maddeleri sarhoş edicidir. Bundan dolayı hamr gibi haramdırlar.*” şeklindeki bir kıyas ile haram olduklarına hükmettiğinde Sâil, (i) Hamrın, haram olduğunu kabul etmediğini (aslın hükmünü men' etmiş), (ii) Hamrın, sarhoş edici olduğunu kabul etmediğini (aslın illetini men' etmiş), (iii) İskâr/sarhoş edicilik vasfının, hamrın haram olmasına illet olduğunu kabul etmediğini (vasfin aslın illeti olduğunu men' etmiş), (iv) İskârın birada var olduğunu kabul etmediğini (vasfin fer'de var olduğunu men' etmiş)¹¹³⁶ söyleyerek men' edebilir.

Men'/engelleme, üçü asıl, üçü illet ve biri de fer'e karşı olmak üzere peşpeşe yediye kadar çıkartılabilir. Bu, yukarıda açıkladığımız üzere aralarındaki hiyerarşinin gözetilmesi kaydıyla farklı türden birçok itirazın aynı iddiaya yöneltilebildikleri gibi, aynı türden birçok itirazın da aynı iddiaya karşı yapılabileceğini göstermektedir.¹¹³⁷

Engelleme itirazına şu hususlarla cevap verilir: Yukarıda sıraladığımız men'in ikinci, üçüncü ve dördüncü kısımları, illeti tespit etme metodlarından biri ile vasfin illet olduğu, asılda ve fer'de var olduğu da aklî ve şer'î delillerle veya duyu organlarıyla kanıtlamakla def edilir. Ayrıca *Burhân-ı innî* –eserin müessire delil yapılması- ve *telâzum* delilleri ile de illetin varlığı veya illet olduğu kanıtlanabilir.¹¹³⁸ Aslın hükmü men' edilmişse muallil, a. Üzerine kıyasın yapıldığı meselenin hükmünün icmâ ile kabul edildiğini, b. Hasımın ortaya konulduğu haliyle iddiayı kabul ettiğini, c. Hükmün, hasımın da kabul ettiği bir asla dayandırıldığını, d. Hükmün

1134 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru 'l-muhît*, VII, 403.

1135 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru 'l-muhît*, VII, 409.

1136 Tûfî, *Şerhu Muhtasari 'r-Ravza*, III, 81, 82.

1137 İbn Sübkî, *Cem 'ü 'l-cenâmi'*, s. 55; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu 'l-Kevkebi 'l-munîr*, IV, 247-248.

1138 İbn Kudâme, *Ravzatü 'n-nâzir*, II, 306.

nass ile sabit olduğunu, g. Hükümün men‘ edildiği şekliyle hasmın mezhebinde yer almadığını ortaya koyarak cevap verir.¹¹³⁹

2.2.3.1.8. Bölümleme: (التقسيم)

Bazı usulcüler, kavâdihtan biri olan *taksim* ile illeti tespit etme metodlarından biri olan *taksim*in aynı olduklarını sanarak kavâdihtan olan taksimi söz konusu taksim gibi tanımlamışlardır.¹¹⁴⁰ Oysa kavâdihtan olan taksîm şu anlamdadır; muallilin kıyasında illet olarak belirlediği lâfızın, medlûl/sonuç açısından birbirine eşit olan iki veya daha fazla kısım/ihtimali bulunmakta, sâil, bir veya daha fazla ihtimale göre anılan lafzın illet olmasını men‘ ederken (*memnû*), tartışma konusu olan meselede bulunmayan diğer bir ihtimale göre illet olduğunu kabul etmektedir (*müsellem*). Taksîm itirazı, sâil söz konusu ihtimalleri ortaya koyup itiraz edeceği noktayı açıkladıktan sonra kabul edilir.¹¹⁴¹ Şayet anılan lâfzın illet oluşu, tüm ihtimallere göre men‘ edilirse, bu durumda yapılan bölümleme faydasız olmakta ve cedelde dikkate alınmamaktadır. Fakat Âmidî, ortaya konulan ihtimallere yöneltilen itirazlar farklı ise bölümlemenin kabul edileceğini, itirazlar aynı ise anlamsız olacağı için bölümlemenin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹¹⁴² Tanımından anlaşıldığı üzere bölümleme itirazının doğru olabilmesi için illet olarak bilirlenen vasfın, men‘/kabul edilmeyen ve teslim/kabul edilen ihtimallere bölünmesi ve ihtimallerin eşit seviyede olmaları gerekmektedir. Aksi durumda onlardan biri daha güçlü olduğundan sözün ona yorması gerektiği için bölmenin bir anlamı kalmayacaktır.¹¹⁴³ Fakat bazı bilginler, muallilin her halükarda ihtimaller arasında “fark”ı gösterme imkânının olduğunu düşünerek sâilin, vechini açıklamadan ihtimaller arasında eşitliğin olduğunu söylemesini veya eşit olup olmadığına değinmeden ihtimalleri ortaya atmasını, bölümlemenin geçerliliği için yeterli görmektedir.¹¹⁴⁴ Bu

1139 Bkz. Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 217-241; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 409-410.

¹¹⁴⁰ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 292.

1141 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 77; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 190-192; İbnü'n- Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 251-252. Bir itiraz olarak taksîm men‘den önce gelir; çünkü taksîm men‘den, mutâlebe de sırf teslîmden ibarettir. Oysa teslîmden sonra yapılan men‘, itiraz edilen şeyden dönmek anlamına geleceği için kabul edilmezken, bir şey reddedildikten sonra kabul edilebilir. Bkz. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 306.

1142 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 77; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 409-413.

1143 Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 77; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 492, 493; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 251, 252.

1144 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 78; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 492, 493.

açıklamalar doğrultusunda bölümlemenin geçerlilik şartlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

a. İlet olarak belirlenen vasfın en az iki ihtimalinin bulunması, ihtimallerden birinin memnu‘; yani illet oluşunun menedilmesi, diğerinin ise müselleme; illet olduğu kabul edilmesi gerekmektedir. Aksi durumda mükâbere/delile rağmen olumsuz tavır takınma meydana geleceği için münâzarada dikkate alınmamaktadır. Fakat biraz önce aktarılan Âmidî'nin mezhebi unutulmamalıdır.

b. Bölmeyle itiraz edilirken, vasfın bölünebileceği tüm ihtimallerin zikredilmesi gerekmektedir. Aksi durumda muallil, kıyasını dayandırdığı vasfın, sâlin zikrettiği ihtimaller arasında yer vermediği bir ihtimale göre illet olduğunu ifade edip bölme itirazını baştan reddedebilir.

c. İhtimallere yöneltilen itirazların farklı olması gerekmektedir.

d. Bölmede, muallilin söylediklerine herhangi bir ilavenin yapılmaması gerekmektedir. Aksi takdirde bu, muallile söylemediği bir şeyi söyletme, münâzara adâbını bilmeme ve hasmından yüz çevirip kendisiyle tartışma anlamına gelir ki bu türden olan tutumların cedel ilminde karşılığı bulunmamaktadır.¹¹⁴⁵

Bölmeyle yapılan itirazı şöyle bir örnekle açıklamamız mümkündür: Sağlıklı ve mukim biri su bulmadığında Mâlikî, Şafîî ve Hanbelîlere göre teyemmüm alıp namazını kılabilir. Ancak Mâlikîlere göre sözü geçen kişi su bulduğunda kıldığı namazları iade etmezken Şafîî ve Hanbelîlere göre ikamet mahallinde suyun bulunmaması nadir olduğu için namazlarını iade edecektir.¹¹⁴⁶ Hanefîlere göre ise mezkûr kişinin teyemmüm alması câiz değildir.¹¹⁴⁷ Cumhur, sözü geçen icthadını, “*On yıl boyunca suyu bulmasa da müslümanın temizleyicisi temiz topraktır. Suyu bulduğunda onu vücuduna dokundursun. Çünkü bu onun için daha hayırlıdır.*” hadisiyle temellendirmektedir; çünkü hadis âmm olup söz konusu kişiyi de kapsamaktadır. Ayrıca cumhur, mazeretli olması yönüyle de söz konusu kişiyi hasta ve müsâfir/yolcuya benzeterek “*Bu, kişinin suyu bulması imkânsız olduğu için*

1145 Bu şartları ve örnekleri görmek için bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 492, 493, 494, 496.

1146 Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 303-322; İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmam Ahmed*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye 1994, I, 129.

1147 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve'n-nihâyetü'l-muktesid*, Dârü'l-hadis, Kahire 2004, I, 72; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1937, I, 22.

hakkında teyemmüm sebebi tahakkuk etmiştir. Bundan ötürü yolcu veya hasta gibi o da teyemmüm alabilir.” şeklindeki bir kıyasla da görüşünü temellendirmiştir.¹¹⁴⁸

Sâil (Hanefiler), bu kıyası taksim yöntemi ile şu şekilde çürütmeye çalışmışlardır: “*Anılan kıyasta illet olarak belirlenen vasfın (su bulmama) iki ihtimali vardır. Onlar da ya mutlak surette suyu bulmamaktır ya da hastalık veya yolculuk durumunda bulmamaktır. Suyun bulunmaması mutlak surette teyemmüme sebep olmadığı için birinci ihtimal, teyemmüme sebep olarak kabul edilmez (men’). İkinci ihtimal ise müsellemdir ama konumuz sağlıklı ve mukim kişi olduğu için konuyla ilişkisi yoktur.*”¹¹⁴⁹

Bölümleme itirazı, aşağıdaki yöntemlerden biri ile def edilebilir:

✓ Bölümlemenin, zikrettiğimiz tüm şartlarını veya bir kısmını haiz olmadığını belirtmekle; Bu bağlamda muallil, ifadesinin, açıklanan kısım/ihtimalleri kapsamadığını veya onun zikredilen kısımlardan başka bir ihtimalinin daha olduğunu veyahut ifadesine kapsamadığı bir ihtimalin ilave edildiğini belirtir.

✓ İlet olarak belirlediği vasfın, bölmede zikredilen kısımlardan birinde açık olup ona yorması gerektiğini ifade ederek (ihtimallerin eşit olmasını şart koşanlara göre).

✓ İlet olarak belirlenen lâfzın aslında mutevâtî; yani bölmede açıklanan bütün kısımları eşit olarak kapsadığını ve hepsini kast edip illet olarak kabul ettiğini söyleyerek.¹¹⁵⁰ Bu sonuncu cevaba göre illet mürekkebe olmaktadır.

2.2.3.1.9. Alternatif Delil Sunma: (المعارضة)

Mu‘âraza, muallilin öne sürdüğü delilin ortaya koyduğu hükmün çelişimini veya çelişimine eşit olan (müsâvi) ya da ondan daha hâs olan bir hükmü ispatlayan başka bir delilin öne sürülmesidir.¹¹⁵¹ Dolayısıyla mu‘ârazayla doğudan doğruya iddia sahibinin iddiası çürütülmektedir. Bazı bilginler, şer‘î deliller arasında çelişmenin söz konusu olamayacağını ileri sürerek mu‘ârzanın fasit bir itiraz olduğunu söylemişlerse de çoğunluk onu sahih bir itiraz olarak görmektedir. Mu‘ârız delili tercih edecek zatî bir vasfı varsa onunla tercih edilir, yoksa tercih edilmesi zorunlu

1148 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 192.

1149 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 192.

1150 Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 196.

¹¹⁵¹ Bkz. Saçaklızâde, *Velediyye*, s. 127.

değildir. Usulcülere göre mu‘arazaya mu‘araza ile karşılık verilmez. Zira mu‘âriz delil, ilkinde karşı koyduğu gibi sonradan gösterilen delillere de karşı koyar. O deliller ancak tercih için öne sürebilir.¹¹⁵²

Mu‘âraza, asla ve fer‘e karşı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Şimdi bu iki kısma değinerek mu‘ârazayı daha detaylı bir şekilde açıklamak istiyoruz.

a. Asıla karşı koyma; Bu, muallilin asıldaki hükme illet olarak zikrettiği vasıftan başka, ona illet olabilecek bir vasfın sâil tarafından zikredilmesidir.¹¹⁵³ Bu durumda muallilin zikrettiği vasıf, hükme yegâne illet olmaktan çıkar¹¹⁵⁴ ve dört ihtimalli bir durum ortaya çıkmış olur.¹¹⁵⁵ Bu ihtimaller arasında, şayet hüküm her iki vafsa terettüp ettiğinde ayrı iki maslahat gerçekleşiyorsa (*münasip*) her iki vafsa bağlı olan maslahatı tahsil etmek için ikisinin de hükme illet yapılması tercih edilmektedir. Nitekin şer‘î kaynaklar dikkatlice incelendiklerinde, Şâri‘in tüm maslahatları dikkate aldığı görülecektir; örneğin, bir kişi fakir akrabasına sadaka verdiğiğinde, bunu hem fakirliğinden hem de akrabalığından dolayı vermiş olması muhtemeldir. Fakat hem sadaka hem de sılay-ı rahim sevabına erişmek için verdiğini söylemek yeğdir.¹¹⁵⁶ Aslın illetine karşı yapılan mu‘âraza, Hanefilere göre bütün kısımlarıyla birlikte fasittir.¹¹⁵⁷

Sâil, asla karşı mu‘ârazada bulunduğu anda, aslın hükmü için ya muallilin illetinden başka müstakil bir vasfı illet olarak belirler (el-mü‘arede bi’l-illeti’l-mübtede’/yeni bir illet ile mü‘âraza) ya da anılan illete dâhil olan yani onun parçası olan bir vasfı illet olarak belirler (el-mü‘arede fî illeti’l-asl).¹¹⁵⁸ Birinci kısma şu örnek verilebilir: Şâfiîlere göre buğdayın ribevî olmasının illeti الطعم (besin) olmasıdır. Hanefiler buna mu‘araza ederek “cins birliğiyle birlikte onun hacmen ölçülebilir (*keylî*) olması”nı illet olarak belirlemişlerdir ki bu, Şâfiîlerin

¹¹⁵² Bkz. Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 497, 498.

¹¹⁵³ Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 247; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 528; İsfahânî, *Beyânü’l-muhtasar*, III, 211.

¹¹⁵⁴ Mu‘ârazada asıl amaç cevap verenin vasfını, hükme yegâne illet olmaktan çıkartmak olduğu için sâilin, cevap verenin illet olarak belirlediği vasfın fer‘de mevcut olmadığını açıklaması gerekmemektedir. Bkz. İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 296. Detaylar için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 418.

¹¹⁵⁵ Detaylar için bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 247-250.

¹¹⁵⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 528.

¹¹⁵⁷ Bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 244.

¹¹⁵⁸ Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-edille*, II, 204; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 247; İsfahânî, *Beyânü’l-muhtasar*, III, 211; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 416; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 295.

belirlediğinden ayrı ve müstakil bir illettir. İkinci kısma da şu örnek verilebilir: Şâfîiler, ağır bir şey ile yapılan katlin kisası gerektirmesinin illetini, “haksızca ve kasten öldürmek” olarak belirlemişlerdir. Hanefîler ise bu durumda kisasın illetinin, “öldürmenin keskin/yaralayıcı şeyle yapılmış olmasıdır” diyerek Şâfîilere mu‘âraza etmişlerdir. Oysa onların belirlediği illet, nitelik olarak başka olsa da hakikatinde Şâfîilerin belirlediği “haksızca ve kasten öldürme” illeti onu da kapsamaktadır.¹¹⁵⁹

Asla karşı yapılan mu‘ârazanın bu ikinci kısmı tartışmalı olsa da doğru olan görüş onun kabul edilmesidir; çünkü muallilin öne sürdüğü vafsin, sâilin mu‘âraza ile ortaya attığı vafa göre bir üstünlüğü olmadığı için yalnız onun illet olarak belirlenmesi, sebepsiz tercihe neden olacaktır ki bu câiz değildir. Ayrıca Sahâbe’den nakledilen münâzaralara dikkatlice bakılınca onların, geçişken ve birbirinden farklı bazı tartışma argümanlarına dayandıkları görülecektir.¹¹⁶⁰

b. Fer‘e karşı mu‘âraza; Fer‘e karşı yapılan mu‘âraza da kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi: Soru soran kişinin, nass veya icmâ gibi daha güçlü bir delil ile aykırı bir hüküm ortaya koyup onunla cevap verenin kıyasıyla ortaya koyduğu hükme yaptığı mu‘ârazadır.¹¹⁶¹ Bu durumda cevap verenin kıyası, nass veya icmâyâ muhalefet edeceği için yanlış değerlendirilen bir kıyas durumuna düşer (fesâdü’l-i‘tibâr) ve bu sebeple delil olmaktan çıkar; örneğin, cumhura göre rükûa giderken ve kalkarken ellerin kaldırılması sünnet iken Hanefîlere gere sünnet değildir.¹¹⁶² Hanefîler, bu yöndeki görüşünü şöyle bir kıyas ile temellendirmektedir: *Rükû, secde gibi namazın rükünlerinden bir rükündür. Bu nedenle secde gibi rükûda da elleri kaldırmak meşrû değildir. Cumhur bu kıyasa, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) üç yerde: ihram tekbîri, rükû‘ ve ondan kalkarken ellerini kaldırdığını*¹¹⁶³ ifade eden hadisiyle birlikte ibn Ömer’den rivayet edilen; *“Bir grup sahabe (rükû ve rükûdan kalkarken) ellerini kaldırıyor ve hiçbiri buna tepki göstermedi”* sükûtî icmâ ile mu‘âraza etmiştir. Nitekim gösterilen nass ve icmâ, Hanefîlerin kıyasındaki hükme aykırı bir hükümü göstermektedir.

1159 İsfahânî, *Beyânü’l-muhtasar*, III, 211; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 416; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 295. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 242-244.

1160 İsfahânî, *Beyânü’l-muhtasar*, III, 211- 216; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 416; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 295.

1161 İsfahânî, *Beyânü’l-muhtasar*, III, 226.

1162 Nevevî, *el-Mecmû*, II, 369-370; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, I, 207.

1163Buhârî, “Salât”, 739; Müslim, “Salât”, 9, 21.

İkincisi: Sâil, aslın hükmünün fer‘de gerçekleşmesine veya aslın illetinin onda da aynı hükmü gerektirmesine mâni bir vasfın bulunduğunu göstermek suretiyle mu‘ârazada bulunur. Böylece mu‘ârazanın bu ikinci kısmı da kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır.

1. Hükme mâni bir vasfın fer‘de olduğunu göstermekle yapılan mu‘ârazaya şunu örnek olarak verebiliriz: rükû ve itidalde ellerin kaldırılmasının sünnet olmadığını söyleyen Hanefiler, bu görüşünü, *Rükû ve i’tidal namazın rükünleridir. Bu nedenle secde gibi onlarda da ellerin kaldırılması meşrû değildir*, şeklindeki bir kıyas ile temellendirmektedir. Söz konusu durumlarda elleri kaldırmanın sünnet olduğuna kâil olan cumhur, *Rükû ve itidal namazın rükünleridir. Bu nedenle tekbîr-i ihram gibi onlarda da elleri kaldırmak meşrûdur*, şeklindeki bir kıyasla Hanefilere mu‘âraza etmiştir. Cumhur bu kıyasında, aslın (*secde*) hükmü olan ellerin kaldırılmamasının, fer‘de (*rükû ve itidal*) olmasına mâni bir vasfın (*onların tekbîr-i ihram gibi olması*) olduğunu tesbit etmiştir. Bu şekildeki mu‘âraza, muallilin illetiyle gerçekleştiği için aynı zaman bir *kalb* itirazıdır.¹¹⁶⁴

2. İletin aslında gerçekleştirdiği hükmün aynısının, fer‘de de gerçekleştirmesine mâni bir vasfın gösterilmesiyle yapılan mu‘ârazaya ise şöyle bir örnek verilebilir: Cumhura göre mürted kadın öldürülürken Hanefilere göre öldürülmemektedir.¹¹⁶⁵ Cumhur görüşünü, “*Bu kadın dinini değiştirmiştir. Bu nedenle murted erkek gibi o da öldürülür*” şeklindeki bir kıyasla temellendirmektedir. Hanefiler, “*O kadındır. Bu nedenle aslen kâfir olan bir bayan gibi öldürülmez*”¹¹⁶⁶ şeklindeki bir kıyas ile cumhura mu‘âraza etmiştir. Hanefiler, bu istidlâl ile aslın (*murted erkeğin öldürülmesi*) illetinin (*irtidad*), fer‘de (*bayan*) aynı hükmü (*öldürülme*) gerçekleştirmesini engelleyen bir mâninin var olduğunu ifade etmiştir ki o da *dişiliktir*.

Sâilin, muallilin ortaya koyduğu hükme dair farklı ihtimallerin bulunduğu açıklaması mu‘ârazanın geçerli olması için yeterlidir. Fakat muallilin mu‘ârazayı def etmesi, yalnız kendisinin gösterdiği vasfın hükmü ispat ettiğini ve sâilin gösterdiği

¹¹⁶⁴ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 425.

¹¹⁶⁵ Kurtübî, *el-Câmî li ahkâmî’l-Kur’an*, III, 48.

¹¹⁶⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 308; Tûffî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 540-541. Fer‘e yapılan mu‘ârazaya dair daha fazla bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 242.

illtin ona karşı koyacak güçte olmadığını kanıtlamasıyla mümkün olmaktadır.¹¹⁶⁷ Bu kanıtlama işi,

- ✓ İleti tespit etme metotlarından biri ile vasfının illet olduğunu,
- ✓ İtiraz edenin ileri sürdüğü vasfın, hükmün cinsinde itibar edilmediğini,
- ✓ İtiraz edenin ileri sürdüğü vasfın asılda var olmadığını (men‘),
- ✓ Tartışma konusu olan hükmün cinsinin, itiraz edenin zikrettiği vasıf ile sabit olmadığını,
- ✓ İtiraz eden kişinin ileri sürdüğü vasfın hâfi/gizli olduğunu,
- ✓ Söz konusu vasfın münzabit/objektif olmadığını,
- ✓ Hükmün vücûdî/varlıksal, söz konusu vasfın ise ‘ademî/yokluksal olduğunu,
- ✓ Söz konusu vasfın ilga/itibardan düşürüldüğünü,
- ✓ Söz konusu vasfın, hükmün fer‘de var olmasını engellemediğini ortaya koymakla gerçekleştirilir. Ayrıca muallil,
 - ✓ Sebr ve taksîm ile tespit edilmemişse itiraz edenden, vasfının müessir olduğunu kanıtlamasını isteyerek de cevap verir.¹¹⁶⁸

2.2.3.1.10. Kanıtlayıcı Delil Talebinde Bulunma: (المطالبة)

Mutâlebe, muallilden ileri sürdüğü vasfın illet olduğunu kanıtlayan bir delil istemektir.¹¹⁶⁹ Buna göre mutâlebede hükme illet olduğu iddia edilen vasfın, hem asılda hem de fer‘de bulunduğu ve münasip olduğu zımnen kabul edilmektedir ama illet oluşu şüpheyle karşılanmaktadır.

Yukarıda mutâlebenin “men‘den” daha has olduğuna işaret edilmiştir. Buna bağlı olarak mutâlebe, yukarıda sıraladığımız men‘in üçüncü kısmına dâhil olmaktadır. Mutâlebenin men‘in üçüncü kısmına dâhil olduğundan onun, men‘in bir parçası olduğu kast edilmemektedir. Bununla men‘in üçüncü kısmına verilen cevapların aynısıyla mutâlebe ile yapılan itiraza cevap verildiği kastedilmektedir.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 423.

¹¹⁶⁸ Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 250-252; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 533-534; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 419-422; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 300-301.

¹¹⁶⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 499; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, IV, 299.

¹¹⁷⁰ Bkz. İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 309. Bundan, men‘ ile mutâlebenin aynı anlamda oldukları değil, men‘in üçüncü kısmına verilen cevabın aynısıyla mutâlebeye cevap verildiği kastedilmektedir.

Bazı bilginler, mutâlebe itirazının geçersiz olduğunu söylemişlerse de¹¹⁷¹ bu iddialar kabul edilmemiştir. Zira muallil, bir iddiada bulunduğu mutlaka iddiasında bir delile dayanmaktadır. Bu sebeple sâilin, iddiayı kabul etmesi için dayanağını sorma hakkı, muallilin de dayandığı delili açıklama yükümlülüğü bulunmaktadır.¹¹⁷² Bu sebeple taksim, doğru bir itiraz yöntemi olup muallil/cevap vereni, önüne çıkan her tardî illete dayanmaktan engellemesi açısından da önemli kâdıhlardan sayılmaktadır.¹¹⁷³

Muallil, (i) illeti tespit etme metotlarından biriyle,¹¹⁷⁴ (ii) nass ve zâhirin delâletiyle, (iii) ictihad yoluyla münasebetini ve (iv) asılların şahitliğini gösterip, öne sürdüğü vasfin illet olduğunu kanıtlayarak mutâlebe itirazını def eder.¹¹⁷⁵

2.3. İstidlâl

Yukarıda İstidlâlin biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamının olduğunu söylemiştik. Dil ve mantık kurallarıyla fıkıh usulünün etkileşimine bağlı olarak dönemlere ve ilim muhitlerine göre birbirinden hayli farklı anlamların yüklendiği istidlâl kavramı etrafında, çeşitli usûl ve terim tartışmalarının cereyan ettiği, özellikle son dönem fıkıhçıların çokça başvurduğu gözlemlenmektedir.¹¹⁷⁶ Buna bağlı olarak usûl cedel bilginlerinin bir kısmı, kavramı geniş anlamıyla, diğeri bir kısmı da dar anlamıyla değerlendirmiş ve altını farklı kavramlarla doldurmuştur. Geniş anlamındaki istidlâl, fıkıh usulünün kendi başına bir bölümü değil, başka bir deyişle aslı kaynaklara karşıt ve müstakil bir bölüm değil, kaynakların hüküm istinbatında kullanılmalarının keyfiyetini ve adeta istinbatı dile getirme biçimini göstermektedir. Bu nedenle, istidlâli geniş anlamıyla ele alan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî onu, gerek şer'î gerekse aklî delillerden hüküm çıkarma metodu olarak tanımlamıştır.¹¹⁷⁷ Dar anlamı

¹¹⁷¹ Bkz. Râzî, *el-Kâşif*, s. 123,-125; Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 215, 216.

¹¹⁷² Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 500.

¹¹⁷³ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 255, 256.

¹¹⁷⁴ Gazzâlî, illeti tespit etme motodu olarak yedi şeyi zikretmektedir. Gazzâlî, *el-Müntahal*, s. 408-433.

¹¹⁷⁵ Bkz. Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 97, 99; el-Berevî, *el-Muktarah*, s. 287-289; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 500. Detay ve örnekler için bkz. Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 217-241; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 285-320; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, IV, 257-263.

¹¹⁷⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 342; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 170; Koca, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 324.

¹¹⁷⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 342.

olarak istidlâl, “Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas dışı veya illet kıyası dışı delil”¹¹⁷⁸ şeklinde tanımlanmakta ve fıkıh usulünün müstakil bir bölümü olarak kabul edilmektedir. Bu anlamdaki istidlâlin kapsamında ihtilâflı delillere yer verilmektedir. Dolayısıyla istidlâl, ihtilâflı kaynakların değerlendirildiği bölüm olarak tanımlanabilir. İstidlâli bu anlamda değerlendiren Cüveynî, *istislâhu*,¹¹⁷⁹ Âmidî, *sebeup vardır öyleyse hüküm de vardır, mâni vardır veya şart yoktur öyleyse hüküm de yoktur* gibi prensiplerle birlikte,¹¹⁸⁰ *intifâu’l-medârik* (delilin yokluğu), *iktirân*, *istisnâ*, *istishâbu’l-hâli*,¹¹⁸¹ İbnü’l-Hâcib de, *şer’u men kablenâ*, *istishâb* ve *telâzümü* onun kapsamına dâhil etmişlerdir. Ayrıca İbnü’l-Hâcib telâzümü da istisnâ ve iktirânâ ayırmıştır.¹¹⁸² Karâfi onun kapsamında, *mülâzeme/istisnâyî* (seçmeli) kıyası, *hazr* ve *ibâhayi* ele alırken,¹¹⁸³ İbn Sübkî, *iktirân*, *istisnâ*, *aks* ve *nâfi delili*, *intifâu’l-medrek*, *sebeup* veya *mâni’in varlığı* ve *şartın yokluğu*, *hazr* ve *ibâha*, *istihsân*, *kavl-i sahâbi* ve *ilhâmı* ele almıştır.¹¹⁸⁴ Bu görüşler arasından İbnü’l-Hâcib’in görüşü benimsenmiş¹¹⁸⁵ ve Hanefiler istihsânı, Mâlikîler de istislâhı onun zikrettiklerine ilave etmişlerdir.¹¹⁸⁶

Usulcüler gibi cedelciler de anılan kavramı hem genel hem özel anlamında kullanmışlardır. Şîrâzî, Bâcî, Cüveynî ve İbn Akîl istidlâli geniş anlamında kullanmış¹¹⁸⁷ ve bu kapsamda *asl* ve *ma’kûlu asl* delillerine yöneltilen itirazları ve bu itirazların cevaplarını ele almaktadırlar. Âmidî, Ebû Muhammed el-Cevzî ve Tufî onu dar anlamında kullanıp altını farklı delil kavramlarıyla doldurmuşlardır.

Âmidî, cedel eserinde *innî* ve *limmî* delilleri de ilave ederek usul eserinde değindiği *istishâb* dışındaki istidlâlin nevelerine yer vermiştir.¹¹⁸⁸ Ebû Muhammed

1178 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 118; Emîr Badişâh, *Teysîru’t-Tahbîr*, IV, 172.

1179 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 161.

1180 Bu prensiplerin ikinci önermesi meşhur olduğu için hazf edilmiş ve birinci önermeyle sonucun zikredilmesiyle yetinilmiştir. Buna “kıyasu’d-demîr-gizli kıyas” denilmektedir. Bkz. *Alemu’l-cezel*, s. 82.

1181 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 118- 136.

1182 Emîr Badişâh, *Teysîru’t-Tahbîr*, IV, 172.

1183 Karâfi, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, 450, 451

1184 İbn Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, 57, 58, 59.

1185 Emîr Badişâh, *Teysîru’t-Tahbîr*, IV, 172.

1186 Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 172.

1187 Şîrâzî, *el-Ma’ûne*, s. ; Bâcî, *el-Minhâc*; Cüveynî, *el-Kâfiye*, 146, 147; İb Akîl, *el-Cedel*, s. 18.

1188 Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, s. 275, 282.

el-Cevzî, istidlâl nevilerinden on beş tanesine yer vermiş¹¹⁸⁹ ve onlara yöneltilen itiraz ve cevaplarına değinmiştir. Tufi de delili; *aklî, hissî, şer‘î* ve *mürekkebe* (his ve akıldan, sem‘ ve akıldan oluşan) olmak üzere dört kısma ayırmış ve istidlâlin, delilin bu türlerine göre kısımlara ayrıldığını söylemiştir.¹¹⁹⁰ Tûfî, İbnü'l-Mi‘mâr el-Bağdâdî'nin (ö. 642), istidlâlin on beş cüzî türlerine yöneltilen itiraz ve cevaplarını çok detaylı bir şekilde ele aldığı açıklamalarını özetleyerek vermiştir.¹¹⁹¹ Biz, adı geçen müelliflerin ayrı ayrı zikrettiği ama aynı kategoriye dâhil olan istidlâl türlerini bir arada zikretmeye özen göstermek suretiyle konuyu olabildiğince özetleyerek irdellemek istiyoruz. İstidlâlin neveleri, itiraz ve cevapları şunlardır:

1. Nâfi delil; Bu, “*Delil falan şeyle amel etmemeyi gerektirmekte ama özel bir delilden dolayı falan konuda onun gereğine aykırı olarak amel edilmiştir. Bu sebeple anılan konu dışındaki meseleler, nâfi delilin gerektirdiği hüküm üzerine baki kalmaktadır.*” şeklinde dile getirilmektedir; örneğin, kıyasın değerini inkâr edenler, nâfi delil ile söz konusu inkârını şöyle açıklamaktadırlar: Delil zan ile amel etmeyi reddetmektedir. İcmâdan ötürü haber-i vâhid ve şahitlik konusunda nâfi delilin anılan gereğine muhalefet edilmiş ve zan ifade etmeleriyle birlikte bu ikisiyle amel edilmiştir. Bu ikisi dışında zan ifade eden deliller nâfi delilin gereği üzerinde kalıp onlarla amel edilmemektedir.

Nâfi delil doğrultusunda “Beşinci namaz yoktur” veya “vitir vacip değildir” şeklinde doğrudan bir hüküm reddedildiğinde, bu reddin bilinmesi “şer‘î delil”lerle mi yoksa “berâet-i asliye” ile mi olduğu tartışmalıdır. Bu tartışma da aslında hükmü reddeden kişinin (nâfi) iddiasını bir delillele kanıtlaması gerekir mi gerekmez mi tartışmasına dayanmaktadır. Zâhîrîlere göre nâfiye delil gerekmemektedir. Dolayısıyla onlara göre delilin yokluğu berâet-i asliye ile bilinmektedir. Çoğunluğa göre ise delil ona lazım gelmektedir.¹¹⁹² Dolayısıyla çoğunluğa göre hükmün yokluğu nass ve icmâ gibi şer‘î delil ile bilinmektedir. Hükün, doğrudan değil muktazi/onu gerektiren sebebin bulunmamasıyla reddedildiğinde “illet kıyası” değil “delâlet kıyası” ona delil yapılır. Hükmü gerektiren illetin varlığı tespit edildikten sonra meydana gelen bir maniden dolayı reddediliyor ise bu red, bütün kıyas

1189 Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 170.

1190 Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 39-41.

1191 Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 39, 89, 90.

¹¹⁹² Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 32.

çeşitleriyle temellendirilebilir.¹¹⁹³ Gazzâli, şer'î delillerin yok olan hükmü ispat etmediklerini (*ed-delâletü'l-muğayyire*), belki şer'î bir delilin onun şeriattan önceki hükmünden çıkarmadığını (*ed-delâletü'l-mu'arrife*) gösterdiğini ve hükmün yokluğunun *delâlet kıyası* ve *sebr* ile temellendireceğini, ancak sebr ile temellendirilmesinin güç olduğunu söylemiştir.¹¹⁹⁴

Nâfi delil bir kıyas türü olup bazı hükümler onun kapsamından çıkartıldığı için sihhati, *nakz* bahsinde değindiğimiz “illetin tahsis”i meselesine bağlıdır. Bu sebeple bazı Şâfiî bilginler nâfi delilin değerini reddetmektedir. Nitekim Râzî, bu delili müstakil bir eserde kaleme almış ve ona on iki itiraz yöneltmiştir¹¹⁹⁵. Nâfi delile, dile getirilirken açıklamaya ihtiyaç duyan bir sözcük kullanılmışsa *istifsâr* ile itiraz edilir. Ayrıca “Delilin zikredilen konuyla amel etmeyi reddettiğini kabul etmiyoruz” denilerek *men'* veya *mü'âraza* ile de nâfi delile itiraz edilmektedir. *istifsâr* itirazına mücmel sözcük açıklanarak cevap verilir. Men ' ve mu'âra ile yapılan itirazlara verilen cevaplara ise yukarıda değinmiştik.

2. Kıyasu'd-damîr (*kısaltılmış-gizli kıyas*); Kıyasu'd-damîr ile yapılan istidlâlde, öncüllerden biri bazen yanlış olup hasmı yanıltmak (*mugalata*) için hafzedilir. “*Falan kişi geceleyin dolaşıyor, öyleyse hırsızdır*” örneği böyledir. Zira bu kıyasın “*Geceleyin dolaşan her kes hırsızdır*” şeklindeki büyük öncüllü yanlıştır.¹¹⁹⁶ Çoğu zaman da meşhur olduğu için hafzedilmektedir. Şu istidlâl türleri, mezkûr kıyasın kapsamına girmektedir:

a. “*Sebeup mevcuttur, öyleyse hüküm de mevcuttur.*” Bu kısaltılmış kıyasın tamamı şu şekildedir: Hükümün sebebi mevcuttur. Hükümün sebebi var oldukça hüküm de var olur. Öyleyse hüküm vardır. Bazen de sebep değil, sebebi meydana getiren vasıflar zikredilir; örneğin, “*Bilerek ve haksızca öldürmek kıyası gerektirmektedir. Bu vasıflar mevcuttur, öyleyse kıyas da mevcuttur*” sözü böyledir. Burada muallil/cevap verene düşen, sebebin var ve münasip olduğunu açıklamaktır; örneğin, birlere ve haksızca öldürmenin “cinayet” olduğunu, cinayetin ise caydırıcı bir cezaya münasip olduğunu belirler. Mezkûr iki istidlâl türüne *istifsâr*, sebebin veya şartın varlığı ya da

¹¹⁹³ el-Berevî, *el-Muktarah*, s. 267-274.

¹¹⁹⁴ Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil*, s. 322, 623.

¹¹⁹⁵ Bkz. Râzî, *el-Kâşif*, 131; Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 82.

¹¹⁹⁶ Tûfî, *'Alemu'l-cezel*, s. 82.

mâninin yokluğu men‘ edilerek itiraz edilir. Bu itirazlar, kıyas bahsinde zikrettiğimiz istifsâr ve men‘ yanıtlarıyla def edilir.¹¹⁹⁷

b. “*Sebeup mevcut değildir. Öyleyse hüküm de mevcut değildir.*” Bu kıyasın hazfedilen büyük öncüllü, “*Sebeup her mevcut olmadığında hüküm de mevcut olmaz*” şeklindedir. Bu bir önceki istidlâlin karşıtıdır.¹¹⁹⁸

c. “*Hükümün şartı müntefidir/ortada yoktur. Öyleyse hüküm de yoktur.*” Bu kıyasın büyük öncülü, “*Hükümün şartı ortada her olmadığında hüküm de olmaz*” şeklindedir. Burada lâzım/gerekenin yokluğu melzûm/gerektirenin yokluğuna delil yapılmıştır. Bu doğru bir istidlâldir. Zira lâzımın yokluğundan melzûmun yokluğu lazım gelir ama onun varlığından, melzûmun ne varlığı ne de yokluğu lazım gelmez. Bu şekildeki istidlâle, şartın yokluğu menedilerek itiraz edilir. Yokluğu kanıtlamakla da cevap verilir.

d. “*Mânî mevcuttur. Öyleyse hüküm sabit değildir.*” Bu ifadenin büyük öncülü, “*Mânî her mevcut olduğunda hüküm sabit olmaz*” şeklinde olacaktır. Buna mânînin varlığı menedilerek itiraz edilir ve varlığı kanıtlanmakla cevap verilir.¹¹⁹⁹

e. “*Hükümün ispat edildi vakit, bundan icmâen kabul edilen veya muteber olan bir vasfın/illetin ilgası lazım gelir. Öyleyse (hüküm) ispat edilmez.*” Büyük öncülü, “*İcmâen kabul edilen veya muteber olan bir illetin ilgasını gerektiren hüküm ispat edilmez*” şeklindedir. Bu, bir önceki istidlâl neviyle aynı durumdadır.¹²⁰⁰

f. “*Bu konuda ne nass ne icmâ ne de kıyas bulunmamaktadır (medrekin yokluğu). Öyleyse hüküm de bulunmamaktadır.*” Bu kısaltılmış kıyasın büyük öncüllü, “*Medrek bulunmadığında hüküm de bulunmaz*” şeklindedir.

Buna anılan delillerin yokluğu reddedilerek bir başka ifade ile hepsinin veya bir kısmının var olduğu ispat edilerek veya hükmün delillerinin bunlarla sınırlı olmadığı, onu kanıtlayacak *istishâb* ve *şer‘u men kablenâ* gibi başka delillerin

1197 Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 172, 173; Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 82, 83.

1198 İtiraz ve cevapları için bkz. Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 88, 89.

1199 Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 89.

1200 Tûfî, *‘Alemu’l-cezel*, s. 89.

bulunduğu belirtilecek itiraz yapılır. Muallil, anılan delilerin konu hakkında bulunmadıklarını veya hüccet değeri haiz olmadıklarını kanıtlamakla cevap verir.¹²⁰¹

g. “*Bu kişi vâcibi yerine getirmemiştir. Öyleyse bu kişi vâcibin sorumluluğundan çıkmamıştır.*” Bu kıyasın büyük öncüllü, “*Her kim vâcibi yerine getirmezse sorumluluğundan çıkmaz*” olacaktır. Bu kıyasa, “vâcip yerine getirilmemiştir” ifadesi menedilerek itirazda bulunulur. Muallil, “vâcibin yerine getirilmediği” şeklindeki iddiasını kanıtlamakla cevap verir.¹²⁰²

h. “*Bu İki mesele mûcib/illette eşittirler. Öyleyse hükümde (mûceb) de eşittirler.*” Bu kısaltılmış kıyasın büyük öncüllü, “*İllette eşit olanlar hükümde de eşit olur*” şeklindedir. Örnek: “Ağır ve keskin aletler, kısası gerektiren “cana kıyma” illetinde eşittirler; çünkü keskinlik durumu, keskin aleti ağır aletten hüküm açısından ayrıştıracak kadar yeterli bir etkiye sahip değildir. Öyleyse (keskin ve ağır şeyler) kısası gerektirmede de eşittirler.”¹²⁰³

i. “*Şu durum dışında tartışma mahalliyle icmâ mahalli arasında fark yoktur ve söz konusu durumun da ayrışma noktasında bir etkisi yoktur. Öyleyse ikisinin eşit olması gerekir.*” Bu kıyasın büyük öncüllü, “*Aralarında fark bulunmayan tüm meseleler hükümde eşittirler*” şeklinde olacaktır. Örnek: “Hamr ve nebîz akli ifsat etmede eşittirler. Çünkü hamr hali, ikisinin ayrışması için yeterli bir neden değildir. Öyleyse haddi gerektirme hükmünde de eşittirler.”

Soru soran, bu iki istidlâl türüne, mezkûr şeylerin arasında farkın olduğunu veya ayrıştıkları halin etkisinin olduğunu açıklayarak itiraz eder. Cevap veren de böyle bir fark veya etkinin olmadığını kanıtlayarak cevap verir.¹²⁰⁴

j. “*İcmâ mahallindeki illet tartışma mahallinde de mevcuttur. Öyleyse aynı hükme sahip olmaları gerekir;*” örneğin, cumhur, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre bir kişi mahremi olan bir bayanla nikâh kıyıp ilişki yaşarsa had uygulanır. Ebû Hanife’ye göre hikâh kıyma bir şüphe olduğu için bu durumda had değil tazir cezası uygulanır.¹²⁰⁵ Böylece Ebû Hanife, nikâhın bir şüphe teşkil etmesi nedeniyle her iki mahallin aynı illete sahip olmadıklarını savunurken Cumhur, söz konusu nikâhın

1201 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 88.

1202 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 89.

1203 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 87.

1204 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 87.

1205 Cezerî, *el-Fıkh ‘ala’l-mezâhibi’l-erbeâ*, V, 90.

şüphe oluşturmuyacağını ve bu nedenle her iki mahallin de aynı illete sahip olduklarını belirterek Ebû Hanife'nin tezine karşı koymaktadır.¹²⁰⁶

k. “*Bu ehlinden sadır olmuş yerinde bir tasarruftur. Öyleyse sahihtir.*” Bu kıyasın büyük öncüllü, “*Ehlinden sadır olmuş her tasarruf sahihtir*” şeklinde olacaktır. Bu nevi istidlâlin bir diğer versiyonu, “*Bu zarardan uzak bir tasarruftur. Zarardan uzak olan her tasarruf sahihtir. Öyleyse bu tasarruf sahihtir*” şeklindedir. Bu istidlâl türüyle, köpeğin satışı gibi tartışmalı tasarruflar temellendirilir. Buna, “ehl” ve “yerinde” (mahal) kavramlarından neyin kast edildiği sorularak (istifsâr) ya da her ikisinin veya birinin bulunduğu menedilerek veyahut sıhhati, bir şartın varlığına veya mânînin yokluğuna dayanabildiği için sadece ehlinden sadır olmasının sıhhati için yeterli olduğu menedilerek itiraz edilir. İkinci versiyonuna, zarardan uzak olduğu veya sadece zarardan uzak olmasının sıhhatini gerektirdiği yönündeki düşünce menedilerek ya da “*Bu nehyedilmiş bir tasarruftur. Nehyedilen her tasarruf fasittir. O halde bu tasarruf da fasittir*” gibi karşı bir delille mü‘ârazada bulunarak itiraz edilir. Cevap veren, söz konusu delilin önermelerini temellendirerek ve mü‘ârazayı iptal ederek cevap verir.¹²⁰⁷

3. Telâzüm/bağlantılık. İstisnâ/seçmeli ve iktirân kıyaslarla yapılan istidlâl/akıl yürütme bu kabildendir. Usulcüler buna “kıyas’u’t-telâzüm” demektedirler. İstisnâya, “Şayet namaz geçerli olsaydı abdestli olacaktı” sözünü örnek olarak verebiliriz. İstisnâî kıyasta koşullu önerme bitişik ise önbileşenin (mukaddem) aynısının seçilmesi, ardbileşenin (tâlî) aynısını; ardbileşenin karşıt halinin seçilmesi önbilşenin karşıt halini sonuç vermektedir. Bu iki durumun karşıt hallerinin seçilmesi sonuç vermemekte (akîm)dir. Zikrettiğimiz örneğin sonuçları: “Namazı geçerlidir, öyleyse abdestlidir. Abdestli değildir, öyleyse namazı geçerli değildir” şeklinde olacaktır. Şayet koşullu önerme ayrık (*munfasıl*) ise önbileşen veya ardbileşenden birinin aynısının onaylanması diğerinin karşıtını; onlardan birinin karşıtının seçilmesi durumunda da diğerinin aynısını sonuç vermektedir. Buna mülâzeme/iki önerme arasındaki gereklilik hali veya lâzımın yokluğu men‘

1206 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 86, 87.

1207 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 84, 85.

edilmesiyle itirazda bulunulur. Bu itiraz, mülâzeme veya lâzımın yokluğu tespit edilerek def edilir.¹²⁰⁸

İktirân kıyasına, “*Bütün sarhoşedici maddeler içki (hamr)dır. Bütün içkiler haramdır. Öyleyse bütün sarhoşedici maddeler haramdır*” örneğini verebiliriz. Buna, kıyasın her iki öncülü veya biri eleştirilerek itiraz yapılır; örneğin, büyük öncüle, hamrın üzüm suyuna has olup olmadığı konusundaki ihtilâfa dayanılarak “*bütün sarhoş edici maddelerin haram olduğunu kabul etmiyoruz*” demek suretiyle itirazda bulunulur. Bu itiraza, menedilen kavram ya dil veya dinî örfteki mânasına dayanılarak ya da dilin kıyas ile ispat edilebileceği kanıtlanarak cevap verilir.¹²⁰⁹

5. Delâlet kıyası. “*Zimmînin Müslüman gibi boşanması sahihtir. O halde zıharı da sahihtir*” kıyası böyledir. Buna delâlet kıyası denilmesinin nedeni, kıyasın dayandırıldığı vasfın illet değil, illetin delili olmasından ötürüdür; çünkü bu örnekteki “boşanması sahihtir” ifadesi, zimmînin sözünün hükümlerde dikkate alındığını göstermektedir ki zıharın sahih olmasının illeti budur. Buna, bir hükmün diğer bir hükme illet yapılmasıyla yapılan bir istidlâl olduğu denilerek itiraz yapıldığı gibi, zimmînin boşanmasının sahih olduğu veya bunun sıhhatinin zıharın sıhhatini gerektirdiği menedilerek de itiraz yapılır. Bu itirazlar, şer’î illetlerin birer emare oldukları gerekçesine dayanılarak (i) hükmün illet yapılabileceği, (ii) zimmînin boşanmasının sahih olduğu icmâ veya “Boşanma iki keredir”¹²¹⁰ nassıyla sabit olduğu, (iii) zimmînin boşanmasının sahih olmasının zıharının sahih olmasını gerektirmesi, ibare/ifadesinin sahih olması nedeniyle olduğu, gibi seçeneklerden biri belirtilerek def edilir.¹²¹¹

2.4. Tercîh

Tercih, delillerin teâruzu durumunda söz konusu olmaktadır. Teâruz, sözlükte, çatışma ve çelişme anlamına gelmektedir. Fıkıh usulü terimi olarak aynı

1208 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 83, 84. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-İdâh*, s. 188-196.

1209 Bkz. Karâfî, *Şerhu Tahkîhi’l-fusûl*, s. 450, 451; Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 84.

1210 Bakara 2/229.

1211 Tûfî, ‘*Alemu’l-cezel*, s. 85, 86.

meselede, birinden çıkan sonuç ile diğeri veya diğerlerinden çıkan sonucun çeliştiği birden fazla delilin bulunması haline “teâruzü'l-edille” (kısaca “teâuz”) denir.¹²¹²

Cumhurun, deliller arasında görünen çatışmayı gidermede izlediği yöntemler şunlardır: *Cem'*; çelişen delillerin arasını bulmak, *tercih*, *nesh* ve *tevakkuf/çekimser* kalmaktır. Hanefilere göre anılan yöntemlerin sıralaması şu şekildedir: Nesh, tercih, cem' ve tevakkuf. Tevakkuf/çekimser kalmak, diğer üç yöntemle deliller arasındaki çatışmayı giderme imkânı olmadığına söz konusu olmaktadır. Çoğunluk, cem' i neshe öncelerken Hanfîler, neshi öncelemektedir.¹²¹³ Görüldüğü gibi tercih, delillerin teâruzunu gidermede izlenecek metodlardan biridir. Bazı usulcüler, delillerin çatışması durumunda çekimser kalınması veya çatışan delillerin herhangi biriyle amel etme konusunda serbest davranılması gerektiğini söyleyerek tercihe karşı çıkmışlarsa da bu tepkileri dikkate alınmamıştır.¹²¹⁴ Zira tercih, bütün akıl sahiplerinin kabul ettiği bir olgudur. Dünya işlerinde insanlar, sağlam düşünebilen, doğru sözlü ve güvenilir kişilere öncelik verdikleri gibi din işlerinde de âlimler, daha sağlıklı ve güçlü olan delilleri karşıtlarına tercih etmektedirler. Nitekim aynı şeyi Sahâbe de yapmıştır; örneğin Hz. Alî, Hz. Ebû Bekir ve güvendiği sahâbîlerin rivâyetini yeminsiz kabul ederken bunların dışındaki rivâyetleri yeminden sonra kabul ederdi. Hz. Ömer de bazı konularda râvisi daha çok olan rivâyetleri öncelemiştir.¹²¹⁵

Tercih, hüküm veya delili ispat etmek için değildir. Onun işlevi, kaynak değeri olan delili takviye etmek ve kaynak değeri olmayan bir delilin ona denk sayılmasını önlemektir.¹²¹⁶

Tercih yöntemine başvurulabilmesi için tercihe konu olan delillerde şu şartların bulunması gerekir: 1. Delillerin farklı ihtimallere açık olması. Buna göre tercih ancak zannî deliller arasında olur. 2. Delillerin zat bakımından birbirine denk olması (mümâselet). Çatışan delillerden biri zayıfsa yok hükmünde sayılır ve güçlü olan delille amel edilir. 3. Delillerden birinin vasıf bakımından diğerinden üstün

1212 Dönmez, *Teâruz*, İslâmda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, Müify, İstanbul 2006, IV, 1981, 1982.

1213 Zühaylî, *el-Vecîz*, II, 411, 416-419.

1214 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 551; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s. 420.

1215 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 551, 552.

1216 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 556.

olması. 4. Teâruz şartlarının tam olarak gerçekleşmesi. Bu şartlar da çatışan deliller arasına mahal (konu), zaman ve nisbet birliği ve hüküm zıtlığı bulunmalıdır. 5. Tercih için bir delilin (müreccih) bulunması.¹²¹⁷ Müreccih açıklamanın gerekli olup olmadığı tartışmalıdır. Benimsenen görüşe göre müreccih delilin zatına ait bir nitelikse açıklanması gerekir, haricî bir nedense gerekmez.¹²¹⁸

Cedel bilgileri tercihi iki kısma ayırmaktadırlar. Bunlar da nassların birbirine tercihi, kıyas ve illetlerin birbirine tercihidir.

2.4.1. Nassta Tercih

Nasslarda tercih; *metin*, *sened* veya *hüküm* açısından ya da *haricî şeyler* (karine) nedeniyle gerçekleşir.

1. Metin Açısından Tercih

Metin açısından; söz fiile, bu ikisi takrire, hâss âmma, tahsis edilmemiş âmm tahsis edilmiş âmma, hakikat mecaza, nass zâhire, nehy emre ve ibâhaya, emir ibâhaya, mecaz müştereke, sarîh kinâyeye, ibâre işarete, tahsis tevile, mukayyet mutlaka, icmâ nassa, mantûkuyla delâlet eden mefhûmuyla delâlet edene, mantûk ve mefhûmuyla hükme delâlet eden nass onlardan biriyle delâlet eden nassa, hükmü etkileyen etkilemeye, hem söz ve fiilden ibaret olan nass onlardan birinden ibaret olan nassa tercih olunur. Karileri daha çok olan, başka delille desteklenen, hükmü ispat eden ve âmm olan kıraatler de tercih olunur.

2. Sened Açısından Tercih

Sened itibariyle; yetişkin râvi çocuk olan râviye, fakihliği ve hafıza kuvvetiyle bilinen râvi bunlarla bilinmeyen râviye, daha takvalı veya zabıt olan olmayana, konuşması esnasında Hz. Peygamber'e yakın olan uzak olana, bizzat rivâyetteki olayı yaşayan ondan yabancı olana, rivâyetini açıklayan ve illetini beyan eden bunları yapmayan, râvileri çok olan râvileri az olana, hadisi iyi aktaran iyi aktarmayana, daha sonra Müslüman olmuş daha önce Müslüman olana, Medine ehlinde olan râvi onlardan olmayana, sünnete tabi olan bidatçiye, rivâyeti münker olmayan rivâyeti münker olana, rivâyetinde farklılık olmayan râvi rivâyetinde

¹²¹⁷ Özen, "Tercih", *DİA*, XXXX, 484, 485.

¹²¹⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-emel*, s. 284.

farklılık olana, meşhur âhâda, müsned mürsele, mesmû‘ müânâne, müânân mürsele, ‘alî nâzile tercih olunur.

3. Hüküm Açısından Tercih

Hüküm itibariyle; hazar, ibâhe ve nedb kerâhete, hükmü isbât eden (müsbit) hükmü ortadan kaldıran (nâfi), vücûb nedbe, haddi ortadan kaldırmayı gerektiren nass, haddin uygulamasını gerektiren nassa, tesis tekide, şer‘î bir hükmü gerektiren berâet-i aslî üzerine kalmayı gerektirene ve ihtiyata yakın olan da tercih olunur.

4. Haricî Nedenlerle Tercih

Haricî işler (karine) itibariyle, Kitab veya Sünnet ya da kıyasa uygun olan nass, onlara uymayan nassa, sebepsiz varid olan nass sebebe bağlı olarak varid olan nassa, sebebi hükme illet olabilen sebebi hükme illet olmayana, diğer bir delilin takviye ettiği nass, mükavvisi olmayan nassa, kendisiyle hükmün beyanı kastedilen nass kendisiyle hükmün beyanı kastedilmeyen nassa, tartışmasız sahih kabul edilen sıhhatı tartışmalı olana, sıhhatı meşhur olan hadis kitaplarında rivâyet edilen, onlarda rivâyet edilmeyene, Sahâbe’den eksiklik kaldıran hadis Sahâbe’ye eksiklik nispet eden hadise, dört halifenin ve Medine halkının ameline uygun olan rivâyet tercih olunur.¹²¹⁹

2.4.2. Kıyasta Tercih

Kıyasta tercih; *illet, asıl, hüküm* veyahut *haricî işler* sebebiyle gerçekleşir.

1. İlet ile Tercih

İlet sebebiyle; zâhir ve objektif olan illet bu nitelikte olmayan illete, münasip olan ve münasebeti daha belirgin olan münasip olmayan veya münasebeti belirgin olmayana, kat‘î bir asıldan elde edilen illet, zannî bir asıldan elde edilen illete, nass ve icmâ ile sabit olan illet (mansûs), ictehad ile tespit edilen illete (müstenbet), geçişli olan illet, vâkîf/kâsır olan illete, aslını tahsis etmeyen illet aslını tahsis eden illete,

¹²¹⁹ Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 83-86; Şîrâzî, *el-Ma‘ûne*, s. 121-124; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 221-234; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 562- 600; Serahsî, *Usûlu’s-Serehsî*, II, 18-26; Sem‘anî, *Kavâti‘u’l-edille*, I, 404-409; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 73, 74, 85-88; Âmidî, *Gâyetü’l-emel*, 285-290; Ebû Muhammed el-Cevzî, *el-îdâh*, s. 339-370; İzmîrli, *İlm-i hilâf*, s. 175, 176.

hükümün vasfından ibaret olan illet aslın zâtî niteliğinden ibaret olan illete ve âmm olan illet hâss olan illete tercih olunur.

2. Asıl ile Tercih

Asıl sebebiyle; aslı anlam daraltmasına uğramamış kıyas, aslı anlam daraltmasına uğramış kıyasa, aslı delilin lafzıyla bilinen kıyas, aslı delilin mefhûmuyla bilinen kıyasa, aslı icmâyla sabit olan kıyas aslı tartışmalı olan kıyasa, aslı, delili bilinen icmâyla sabit olan kıyas, aslı delili bilinmeyen icmâyla sabit olan kıyasa, aslı fer'ın cinsinden olan kıyas, aslı fer'ın cinsinden olmayan kıyasa, aslının üzerine kıyasın yapılabileceği açıkça belirlenen kıyas, aslı bu niteliği haiz olmayan kıyasa tercih olunur.

3. Hüküm ile Tercih

Hüküm sebebiyle; hükmü üzerinde ittifak edilen kıyas hükmü tartışmalı olan kıyasa, hükmü münasip olan hükmü münasip olmayana ve nesh edilme ihtimali daha uzak kıyas tercih olunur.

4. Haricî Sebeplerle Tercih

Haricî sebeplerle; birçok asla uygun olan kıyas (kıyasu'l-usûl) tek bir asla uygun olan kıyasa, üzerinde ittifak edilen veya ihtilâflı delile uyan kıyas ona uymayan kıyasa, genel bir kaide ve ilkeye uyan kıyas uymayan kıyasa, furûu çok olan geçişli illet, furûu az olan geçişli illete, hükmü kendisiyle beraber var olan kıyas hükmü kendisinden önce var olan kıyasa, nitelikleri az olan illet nitelikleri çok olan illete, sıfat olan illet isim olan illete, mutarid ve münakis olan illet sadece mutarid olan illete, hüküm koyan illet (müsbit) hükmü ortadan kaldıran illete (nâfi), şer'î bir hükme geçişi sağlayan illet asıl/beraetü zimme üzerinde kalmayı gerektiren illete, daha hafif bir hükmü gerektiren illet daha ağır bir hükmü gerektiren illete, ihtiyatı gerektiren illet ihtiyatı gerektirmeyen illete, hazır gerektiren illet ibâhayı gerektiren illete, hadd, cizye ve hürriyeti gerektiren illet anılan şeylerin düşmelerini gerektiren illete, sahâbî kavliyle desteklenen illet onunla desteklenmeyen illete tercih olunur.¹²²⁰

¹²²⁰ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 524, 525; Şîrâzî, *el-Lümâ*, s. 118, 119, 120; Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, s. 125, 126, 127; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 234-239; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 603-637; İbn Akîl, *el-Cedel*, s.

SONUÇ

Yüce Şârî, insanlara bir hayat rehberi olarak indirdiği Kitab'ında, şer'î hükümleri öğrettiği gibi, bunları kaynağından elde etme yöntemini de göstermiştir. Bu bağlamda bazı hükümlere detaylı bir şekilde yerverirken, bazılarının da illetine ve şer'î hikmetine vurgular yaparak ana hatlarıyla ve külli kaideler şeklinde yer vermiştir. Böylece Kur'an-ı Kerim, şer'î hükümlere kaynaklık yaptığı gibi hükümleri kaynağından elde etme yöntemine de kaynaklık yapmaktadır. Usucülerin, ortaya koydukları usûlî kaide ve ilkeleri, başta Kur'an âyetleriyle temellendirmeleri bunun bir tezahürüdür.

Vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'an'ın anahatlarıyla ve temel ilkeler düzeyinde verdiği hukuk metodolojisinin fragmanları konumundaki bu kurallara vakıf olup onları, şer'î hükümlerin istinbatında uygulama keyfiyetini değişik münasebetlerle Sahâbe'ye öğretmiştir. Böylece Hz. Peygamber, gelecek nesillere dinî taşıyacak olan sahâbîleri, hukuk metodolojisi noktasında da eğitmiştir.

Usûl kaidelerini bir meleke halinde istinbatta kullanan Sahâbe ve hicrî ikinci asrın ilk yarısında yaşayan Tâbîûn nesli, yazılı kurallara ihtiyacın ortaya çıkmasını geciktirmiştir. Bu sebeple müctehid İmamların dönemine kadar her alanda olduğu gibi usûl metodolojinin ıstılahları belirlenmeden ve sınırları belirlenip bir disiplin haline getirilmeden bir meleke halinde uygulanmıştır.

Daha sonra İslâmî ilim muhitinde nassları yorumlamaya dair ortaya çıkan farklı uygulamalar, haber-i vâhid çerçevesinde yaşanan tartışmalar, birbiriyle çatışır gibi görünen şer'î delillerin durumuyla ilgili belirsizlik ve ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında ortaya çıkan ihtlâflar, sağlam bir metodolojik yöneme olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Bu sebepler ve bazı bilginlerin ısrarı sonucu İmam Şâfiî fıkıh usulünü yazıp, ilk kez mücerret ve normatif hukuk bilimini kurmuştur.

İmam Şâfiî'nin nassları inceleme, anlama ve yorumlama metoduna dair yazdıkları iki şeyi temsil etmektedir: Bir taraftan özgün bir İslâm felsefesini, diğer taraftan nassları okuma ve yorumlama konusunda İslâmî bir metodolojiyi temsil etmektedir.

İmam Şâfiî'den sonra usûl bilginleri, mütekellimîn, fukahâ ve memzûc/karma metotlarla günümüze kadar fıkıh usulü alanında çok sayıda eser ortaya koymuşlardır. Farklı metotların takip edilmesi, usulde cedel olgusunu da meydana getirmiştir.

Kur'an'ı Kerim'in geçmiş peygamberlerin ümmetleriyle olan cedellerini aktarıp en iyi şekilde cedel yapmayı emretmesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de Allah'ın mesajını aktarmak üzere hasımlarıyla tartışmasıyla İslâm âlemi cedel sanatıyla tanışmış ve Sahâbe dönemiyle birlikte de cedel, hem itikâd hem de fıkıh alanında kullanılmaya başlanmıştır.

İbn Abbas'la şifahi olarak, Ömer b. Abdilazîz'le de yazılı eserlerle, hem İslâm toplu içinden hem de dışından ortaya çıkan farklı fırkalarla tartışılmış ve onlara reddiyeler yöneltilmiştir. Fıkıh cedelinin kuramsal çerçevesi İmam Şâfiî tarafından çizilmiş ve ahlâkî ilkeleri dile getirilmiştir. Dönemin birçok bilginin dile getirdiği üzere o hem cedel yapmış hem de öğretmiştir. Halife Mehdî, resmi olarak cedel yazmayı başlatmış, İbn Sureyc onu ders müfredatına almış ve usûl cedelini ilk kez Ebû Bekir Muhammed b. Alî el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâfi müstakil eserde kaleme almıştır.

Fıkıh ve usûl cedelinde birçok yöntem geliştirilmiştir. Yöntemlerin çoğu fıkıh ve fıkıh usulüne has olup gerçeğe ulaşma tekniklerini irdelerken bazılarında konular usûlî kaide ve furû'la çaiklansa da daha çok aklî çıkarımdan ibaret olup mantık ilmi açısından bukıldığında onlarda mugulata ve sofistik kıyas çoğunlukta ve bu yntemlerin asıl amacı mezhebin savunma tekniklerini göstermektir. Şer'î delilleri cedel kuralları doğrultusunda düzenleme keyfiyetini konu edinen cedel yöntemini, Pezdevî'nin kurduğu iddia edilmişse de fıkıh tarihi açısından bu iddia doğru değildir ve Pezdevî cedelde değil mezhepte bir yöntem geliştirmiştir.

Usûlî cedelin mahiyetini, aklî deliller değil şer'î delil ve usûlî kaideler oluşturmaktadır. Onun kullandığı aklî kaideler olan "kavâdih", fıkıh usulü ile birlikte ortaya çıkmış ve direkt nasslardan istinbat edilmiştir. Bu cedelde kullanılan bilgi elde etme yöntemi, genelde tüm bilimler, özelde de İslâmî bilimler konusundaki Müslüman bilginlerin bilgi elde etme metotlarından ibarettir. İmam Şâfiî'nin, İslam düşünce metodolojisini kurduğu *er-Risâle*' kitabı, Yunan mantığına dair hiçbir iz ve veri taşımadığı gibi, usûlî cedelin tedvin edildiği eserlerde de bunlara

rastlanılmamaktadır. Bu sebep o has bir usulü fıkıh metodu olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla usûl cedeli, özgün bir cedel olup İslâmî asaleti haiz olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Cedelin işleyişi şu şekildedir: Cedel, karşılıklı olarak tartışan iki kişi arasında meydana gelmektedir. Bu kişilerden birisi soru soran (sâil), diğeri de cevap veren (mes'ûl-mucîb) dir. Cevap veren savını ve soru soran da itirazını sürdürebildikleri sürece cedel devam eder. Onlardan biri iddiasını başladığı gibi sürdüremediğinde cedel sona erer. Dolayısıyla inkitâ/yenilme her ikisi için de söz konusudur. Cedelin beş tane de temel bileşeni vardır. Bunlar suâl, cevap, istidlâl, itirazlar ve itirazlardan kurtulma yöntemidir.

İtikâdî konuda taklit ve zan ile iktifa etmek câiz olmadığı için kelâmda cedelî sorunun amacı, meseleyi ya zaruret/kendiliğinden açık hale veya ona yakın bir hale kavuşturmaktır. Fıkıh başta olmak üzere diğeri disiplinlerde ise musâderet/şüpheleri giderip meseleyi baştaki haline; yani zann-ı gâlibe kavuşturmaktır.

Cedel, Nâzır/müctehid-usûlcü ve münâzır/münâzaradaki muhatabdan şek ve şüpheyi giderecek şekilde tartışılan konuların yanlışlık ve doğruluk bakımından durumlarını bildiren bir yöntem bilimidir. Mantıkçılar, cedel ile münâzarayı birbirinden oldukça farklı değerlendirirken fıkıh ve usûl bilginleri, münâzara, cidâl, mücâdele ve cedel arasında fark görmemektedir. Zira usûl ve fıkıh cedeli, sırf bir görüşü savunmak veya karşı görüşü yıkıp üstünlük taslamak veya gösterişte bulunmak için geliştirilmiş bir yöntem değildir. O, bizzat gerçeğe ulaştırıp yanlışlığı düzeltmek ya da tez ve antitez şeklinde farklı ihtimalleri ortaya atıp bir mezhebin sistematik veyahut metodolojik bütünlüğünü ve tutarlılığını kanıtlamak gibi bir takım olumlu amaçlar için yazılmış ve kullanılmıştır.

Fıkıh ve usûl cedelinin amacı gerçeği ortaya çıkarmak olduğuna kanıt olarak şunları zikretmemiz mümkündür: Usûl ve fıkıh cedeli, istinbat yöntemiyle alakalı olduğu için doğru olması ve gerçeği ortaya çıkarmayı hedeflemesi zorunludur. Usûl ve fıkıh cedeli, övülen cedel türünden olup gerçeği ortaya çıkarmayı, batılı/yanlışlığı ortadan kaldırmayı ve yanlışlıkta diretmeyeceği umulanları ikna etmeyi hedeflemektedir. Fıkıh usulü ile usûl ve fıkıh cedeli literatüründe cedelin ahlakî ilkelerine (âdâblarına) değinilmesi, cedelî suâl ve cevabın sıkı şartlara bağlanması

cedeli, bilgi değeri ve icra şekli bakımından münâzara disipliniyle eşdeğer haline getirmiştir hatta usûlcülerin çoğu ikisini aynı görmektedir. Ancak yedinci yüzyılda usûl cedelinin muhtevası geniş daraltılarak ondan hususî bir münâraz sanatı ortaya çıkartılmıştır. Böylece muhteva olarak Usû cedel, uygulama alanı olarak ise münâzara âmm bir disiplin halini almıştır.

Usûl ve fıkıh cedelinin, mantık cedelinden farklı olduğunu gösteren kanıtlardan biri de onun mutlak cedel ismiyle değil, “el-cedel ‘alâ tarîkati’l-fukahâ”, “el-Cedel ‘alâ tarîkati’l-usûliyyîn”, “el-Cedel fî’l-usûl” veya kısaca “et-Tarîka”, “Fıkhu’t-tarîka”, “Edebu’l-cedel” gibi isimlerle anılmasıdır. Bu, bazılarının iddia ettiği gibi gevşek anlamıyla da olsa mantık cedelinin fıkıh ve usûlünde kullanıldığını değil, aksine bu isimlendirme anılan cedelin icra şekli ve gâye bakımından mantık cedelinden tamamen farklı olduğunu göstermektedir. Nitekim usûl ve fıkıh cedeli Kitap, Sünnet ve Sahâbe münâzaralarına dayanan övülmüş bir cedel olup, vahiy onun ilkelerini ve hedefini belirlemiş, usulcülerde tartışmalarında bu ilkeleri olduğu gibi takip etmişlerdir.

Cedele benzer tartışma yöntemlerinden biri olan hilâf ilminin mahiyeti, alanı ve gayesini belirleme sorunu fıkıh araştırmacılarını oldukça meşgul etmiş bir konudur. Yaptığımız araştırmanın ortaya koyduğuna göre hilâf ilmi de cedel gibi, usûl ve fıkıh hilâfi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Usûl cedeli ile fıkıh cedeli arasında fazla fark bulunmazken, hilâfin iki türü arasında usûl ile furû kadar belirgin bir fark bulunmaktadır. Ayrıca cedel ile usûl hilâfi madde ve problematik olarak aynı, amaç olarak farklı iken; hilafiyâta göre ise, *sına ‘ât-ı hamse* ile *şekil kıyası* gibi birinin madde, diğerinin şekil olması bakımından yakın ilişki içinde olup aralarında fazla bir fark bulunmamaktadır. Bu nedenle hilâf, cedel ile isimlendirildiği gibi, biri için yapılan tanım başka müellifler tarafından diğeri için gösterilmiş ve aynı esere birlikte ad olmuşlardır.

Disiplinler arasında, yoğunluğu değişmekle beraber, bir ilişkinin varlığı kaçınılmazdır. Bu sebeple usul-cedel gibi iki farklı ve aynı zamanda önemli etkiler meydana getiren iki disiplinin de ilişkisinin varlığı olağandır. Bu bağlamda nazarî olarak fıkıh usulü ve cedel arasında kavramsal, temellendirme ve diyalektik üslûp kullanma açısından ilişki bulunurken, Pratik olarak da aralarında aslî ve tâlî şer‘î

deliller bağlamında ilişki bulunmaktadır. Fıkıh usulü, bu delillerin her birini ortaya koyup istinbatta kullanılması açısından hükmünü açıklayan kurallar koyarken cedel, onların hüccet oluş ve işleme koyma açılarına yöneltilen itirazları ele alır ve bu itirazların def yöntemini göstermektedir. Cedelin bu işlevi fıkıh usulünün özünden olup onun iki sac ağından birini oluşturmaktadır.

İki disiplin arasındaki söz konusu ilişki boyutları ekseninde ilişki bulunmaktadır. Usulcüler, cedeli yazmaya sevkeden âmillerin başında, ana kaynaklardaki cedeli bir disiplin haline getirme, istinbat metodolojisini savunma, icihadın önünü açma, düşünceleri güçlü delillerle kanıtama, tartışma kurallarını belirleme, bilginlerin ihtilâfa düşme sebeplerini gösterip ihtilâf kültürünü topluma yerleştirme ve kimi meselelerin tarihî arka planını deşifre etme gibi âmiller gelmektedir. Cedelin, fıkıh usulü ile birlikte ortaya çıkması, onunla aynı kaynakları kullanması, tanımında yer alması, usulün alt dalı olarak kabul edilmesi ve onun gereği haline gelmesi, bu ilişkinin birer tezahürlerdir.

Kavâdih/itirazların bir kısmı sırf cedellî, diğer bir kısmı da hem cedellî hem de fikhî yönü haizdirler. Kavâdihdan olan *el-Kavl bi'l-mûceb*, *mü'ârza*, *kalb*, *nakz* ve *men'* kıyasa özgü olmayıp, onlarla diğer delil türlerine de itiraz yapılmaktadır. Bunların dışındaki kavâdih ise sadece illete yöneltilmektedirler. Hanefîlerin, müessir ve tardî illet ekseninde kavâdihı sahih ve fâsit olarak kategorize etmesi ve bu bağlamda müessir illete sadece *mümânaâ* ve *münâkazayı* içermeyen *mu'âraza* ile itiraz yapılabileceğini, şeriat ile çelişmenin söz konusu olacağı için diğer kâdihlarla itirazda bulunmanın fâsit olacağı yönündeki görüşü, hem mezhep içinden hem de mezhep dışından eleştiriye tabi tutulmuştur.

Kavâdihı öğrenmenin, doğru düşünceyi fâsit düşünceden ayırt etmek, fikhî düşünce sitilini dönüştürmek ve olgunlaştırmak, en doğru ve en net kıyası oluşturmak ve tenkitçi bir perpektif kazandırmak gibi yararları mevcuttur.

Usûl ve cedel bilginlerinin bir kısmı, istidlâl kavramını geniş anlamıyla, diğer bir kısmı da dar anlamıyla değerlendirip altını farklı kavramlarla doldurmuştur. Geniş anlamındaki istidlâl, fıkıh usulünün kendi başına bir bölümü değil, kaynakların hüküm istinbatında kullanılmalarının keyfiyetini ve adeta istinbatı dile getirme biçimini göstermektedir. Dar anlamı olarak istidlâl, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas dışı

veya illet kıyası dışı delil şeklinde tanımlanmakta ve fıkıh usulünün müstakil bir bölümü olarak kabul edilmektedir. Bu anlamdaki istidlâlin kapsamında ihtilâflı delillere yer verilmektedir. Dolayısıyla istidlâl, ihtilâflı kaynakların değerlendirildiği bölüm olarak tanımlanabilir.

Tercih, delillerin teâruzunu gidermede izlenecek metodlardan biridir. Tercih, bütün akıl sahiplerinin kabul ettiği bir olgu olup dünya işlerinde insanlar, sağlam düşünebilen, doğru sözlü ve güvenilir kişilere öncelik verdikleri gibi, din işlerinde de Sahâbe başta olmak üzere âlimler, daha sağlıklı ve güçlü olan delilleri karşıtlarına tercih etmektedirler. Cedel bilginleri tercihi, nasslarda tercih ve kıyasta tercih olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Nasslarda tercih, metin, sened veya hüküm açısından ya da haricî şeyler nedeniyle gerçekleşirken kıyasta tercih ise illet, asıl, hüküm veyahut haricî işler sebebiyle gerçekleşmektedir.

Fıkıh ve usûl cedelinin yarar ve sonuçları şunlardır: Usûl kaidelerini delillere tatbik etme kabiliyetini, Kitap ve Sünnet başta olmak üzere şer'î delilleri derinlemesine anlama yeteneğini, delillerle istidlâlde bulunurken yapılan hataları görme ve onlardan kaçınma idrakini kazandırmaktadır. Ayrıca hasmın istidlâlindeki kusurları görüp tenkit etme seviyesine ulaştırmaktadır. Cedelle, tartışan taraflar birbirinin eksiğini tamamlayıp, doğru ve yanlış kanıtları birbirinden ayırt eder ve gerçeği daha güçlü ve açık bir şekilde ortaya koyabilirler. Cedel, zayıf görüşleri ortaya çıkarmakta, bilginlere nispet edilen görüşleri tashih etme imkânını vermekte, farklı usûl kaidelerini ortaya koyma melekesini kazandırmaktadır. Cedel, fıkıh usulünde tartışılan kimi meselelerin tarihî köklerini deşifre etmekte, ifade (lâfzî) ve manâ (hakiki) eksenli tartışmaları birbirinden ayırt edip, var olan tartışmanın mahiyetini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

ABDURRAZAK, Mustafa, *et-Temhîd ilâ'l-felsefeti'l-islamiyye*, Dâru'l-kitabi'l-mısrî, Kahire 2011.

ADİL Nüveyhîd, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, Müessesetü Nüveyhîd es-Sakâfiyye, 3.baskı, 1988.

ÂLUSÎ, Şihabuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-'azîm*, thk. Alî Abdülbarî 'Atiyye, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1415.

ÂMİDÎ, Seyfeddîn, Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afifi, 2. baskı, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, t.y. y.y.

_____, *Munteha's-sûl fî 'ilmeyi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Sâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.

_____, *Gâyetü'l-emel fî 'ilmi'l-cedel*, thk. Abdulvâhid Cahdânî, 1. baskı, Müessesetu'r-risâle nâşirûn, Beyrut 2016.

APAYDIN, YUNUS, "Kıyas" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000.

_____, "Sahâbî kavlı", *DİA*.

ARİSTO, *Topikler* (Çer. H. R. Atademir), MEB, 1989.

ARNÂSÎ, Fahrüddin, *Îsâğûcî fî'l-mantık*, el-Mektebetü'l-hanefiyye.

ATTÂR, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd, *Haşiyetu Attâr alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, Darü'l-kutubi'l-ilmîyye.

_____, *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Habîsî*, Maba'atü'l-Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1355.

AHMED b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed*, thk, Şua'yb Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, 1. Baskı, 2001.

AHMED Cevdet, *Âdâbı Sedad*, İşaret yayınları, İstanbul 1998.

ALÎ Cuma Muhammed, "İlmü usûli'l-fık ve 'alakâtühü bi'l-felsefe", el-Ma'hadü'l-alemî li'l-fikri'l-islâmî, Kahire 1996.

ASKALÂNÎ, Ahmed b. Alî b. Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Matba'atü's-Şam, 3.baskı, 1992.

ASKALÂNÎ, Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehfâi ve'l-bide'*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, el-Mektebetü'l-ezheriyye.

AYBAKAN, Bilal, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul, 2011.

BÂCÎ, Ebu'l-Velîd, *el-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdulmecid et-Türkî, Dâru'l-garbi'l-islâmî, 5. baskı, Tunus 2014.

BÂCÛRÎ, İbrahim b. Muammed, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti'tevhîd*, thk. Muhammed Salih el-Ğursî, Mektebetü'l-İrşâd, 1.baskı, İstanbul 2007.

BARDAKOĞLU, Alî, "Delâlet", *DİA*.

BAŞOĞLU, Tuncay, "İleti Tesbit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler", *SÜİFD*, sy., 2002.

_____, *Fıkıh usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İslam düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî, edör, Ömer Türker-Osman Demir, İsam yayınları.

BEDRUDDÎN, Muhammed b. İbrahim, *İdâhu'd-delîl fi kat'i huceci ehli't-ta'til* (tahkik edenin mukaddimesi), thk. Vehbî Süleyman, Dâru's-selâm, 1990.

BENNÂNÎ, Abdurrahman b. Câdullah, *Hâşiyetu'l-Bennânî 'alâ Şerhi'l-Mahallî*, Dâru'l-fıkr.

BEYHÂKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkibü's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Mektebetu Dâri't-türâs, 1.baskı, Kahire 1970.

BEYZÂVÎ, Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, *Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye*, 4.baskı, Beyrut 2008.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen yayınevi, İstanbul 1976.

BUHÂRÎ, Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr Şehu Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-kitabi'l-islâmî, t.y

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil, *el-Cami'ü'l-müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr Nasır en-Nasır, Dâru tavki'n-necât, 1422.

BUTÎ, Muhammed Tefik Ramazan, *el-Buyu'u's-şâ'îâ ve eseru davâbiti'l-mebî'i 'alâ şer'iyetihâ*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1998.

BÛTÎ, Muhammed Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şeri'ati'l-islâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, 5.baskı, Beyrut 1986.

CÂMÎ, Abdurrahman, *el-Fevâidü'd-diyâiyye 'ale'l-Kâfiyye*, Salah Bilici Kitabevi, ty.

CEMALEDDÎN, Yusuf b. et-Tagrî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mulûki Misre ve'l-Kahire*, Dâru'l-kütüb, Mısır.

CESSÂS, Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2. baskı, Vezâretu'l-evkâf el-kuveytiye, Kuveyt 1994.

CÜRCÂNÎ, Alî b. Muhammed, *Hâşeyetu'l-Cürcânî 'ala'l-Mütavvel*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut.

_____, *Hâşiye 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye* (Şurûhu'ş-Şemsiyye içinde) el-Mektebetü'l-mahmûdiyye, İstanbul.

_____, *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1.baskı, Beyrut 1983.

_____, *Şerhu'l-Mevâkif* (Şuruhu'l-Mevâkif içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2.baskı, Lübnan 2012.

CÜVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salah Muhammed b. 'avîse, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1997.

_____, *et-Talhîs fi usûli'l-fikh*, Ahmed Coleman-Nebâlî, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut.

_____, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Anmed Abdurrahim Sâyih, Mektebet's-sekâfet'd-diniyye, Kahite 2011.

_____, *ed-Dürretu'l-müziyye fimâ vekaâ fihî'l-ihtilâfu beyne'ş-şâfi'iyeti ve'l-hanefiyye*, thk. Abdulazîm Dîb, İdârtu ihyâi't-turâsi'l-islâmî, 1. baskı, Katar 1986.

ÇAKAN, İsmail Lütfî, *Şekil ve Örnekleriyle Hadîs Usûlü*, MÜİFVY, 19.baskı, İstanbul 2009.

ÇAPAK, İbrahim, "İmam Şâfiî ve Mantık", Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

ÇİLİNGİR, Lokman, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Elis yayınları, Ankara 2005.

DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. HuseynSelîm Eseded-Dârâni, Darü'l-muğnî li'n-neşri ve tevzi' 2000.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyîddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.

_____, *Te'sîsü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabânî, Mektebetü'l-Külliyeti'l-ezheriyye.

_____, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (çev. Ferhat Koca), Ankara okulları yayınları.

DEMİRCİ, Mustafa, “Mu‘tezile’nin İslâm Medeniyetine Katkıları”, *Marife*, c. 3, sy. 3, 2003.

DESUKÎ, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyeye ‘alâ Şerhi’s-Şemsiyye* (Şurûhu’s-Şemesiyye içinde), el-Mektebetü’l-Mahmudiyye, İstanbul.

_____, *Hâşiyetu’d-Desûkî ‘alâ Şerhi’r-Risâleti’l-‘adudiyye*, Dâru islâm oğlu, istanbul,

_____, *Hâşiyetu’d-Desûkî ‘alâ Muhtasari’l- ma‘ânî* (Şurûhu’t-Talhîs içinde), Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, *Teâruz*, İslâmî inanç, ibadet ve günlük yaşayış ansiklopedisi, etör., İbrahim K. Dönmez. Müify, İstanbul 2006.

_____, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel bir Değerlendirme”, *İslâmî ilimler metodolojisi: Usûl meselesi*, 1, 2005.

EBU’L-ABBAS, Ahmed b. Kasım, *‘Uyûn’l-enbâ’ fî tabakâti’l-etibbâ’*, thk. Nezâr Rızâ, Dâru mektebeti’l-hayat.

AHMET b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed*, thk. Ahmet şakir, Dârü’l-hadis, Kahire 1995.

EBU’L-BEKÂ, Eyub b. Musâ, *el-Külliyât*, thk. Adana Dervîş, Müessesetü’r-risâle, Beyrut.

EBÛ DAVUD, Süleymân b. Eş‘as, *Sünenü Ebi Davud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü’l-asriyye, Beyrut.

EBU’L-FELÂH, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu’z-zeheb fî Ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâud, Dâru İbn Kesîr, Dımışk 1986.

EBÛ MUHAMMED, Yusuf el-Cevzî, *el-İdâh likavânîni’l-istilâh fî’l-cedel ve’l-münâzara*, thk. Mahmud b. Muhammed es-Seyyid ed-Dağîm, Mektebetü Medbûlî, 1.baskı, Kahire 1995.

EBÛ YA‘LA, Muhammed b. Huseyn, *el-‘Udde fî usuli’l-fıkh*, thk. Ahmet b. Alî b. Seyr el- Mübarekî, t.y. 1990.

EBU’L-YUSR, Muhammed b. Muhammed, *Ma‘rifetü’l-hüceci’s-şer‘iyye*, thk. Abdulkadir b. Yasin, Müessesetü’r-risâle nâşirûn, 1.baskı, 2000.

EBÛ YUSUF, Yakub b. İbrahim, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ‘î*, Lecnetü İhyâi tûrâsi’n-nü‘mânî.

MUHAMMED Ebû Zehre, *Usûlü’l-fıkh*, y.y. t.y.

_____ *İslâm Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usulü*, (çev. Abdulkadir Şener), Fecri yayınevi, 5.baskı, Ankara 1990.

_____ *Tarihu'l-cedel*, Dâru'l-fikri'l-arabî, 2010.

EBÛ ZÜRÂ, Ahmed b. Abdirrahim, *el-Gaysü'l-hâmi' Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1.baskı, 2004.

el-'AMİRÎ, Alî b. Abdulaziz, "Eserü'l-cedeli fî usûli'l-fikh el-hadu ve'l-mevzû-el-mebâdî ve'l-mükaddimât", *Mecelletu Cami'ati'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-islâmiyye*, sy., 8, 1993.

ed-DİNÛRÎ, Abdullah b. Müslim, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukâşe, el-Heyetü'l-misriyyetü'l-ammetü li'l-kitab, Kahire 1992.

el-AFGÂNÎ, Said b. Muhammed, *Min tarihi'l-nahfi'l-arabî*, Mektebetü'l-felâh.

el-BÂHÛSEYN, Ya'küb b. Abdilvahhâb, *Usûlu'l-fikh; el-hadü ve'l-mevzû'ü ve'l-gâye*, y.y.

el-BASRÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Mîs, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1403.

el-BEREVÎ, Muhammed b. Muhammed, *el-Müktarah fî'l-müstalah*, thk. Şerife bt. Alî el-Hûşânî, Dâru'l-verâk, 1.baskı, 2004.

el-BEHÂRÎ, Mühibbullah b. Abdişşekûr, *Müsellemü's-sübüt*, (fevâtihi'r-rehamût ile birlikte) Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002.

el-'ANZÎ, Abdullah b. Yusuf, *Teysiru usûli'l-fikh*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut 1997.

el-CEVHER'Î, Ebû Nasr İsmail, *es-Sihah*, thk. Ahmet Abdügafur Attar, Dâru'l-ilmî li'l-melayin, Beyrut 1987.

el-CEVZÎ, İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-müvakiîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan al Süleyman, Su'ûd.

el-CEZERÎ, Abdurrahman b. Muhammed 'Avz, *el-Fıkhu 'alâ mezâhibi'l-erbe'e*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.

el-CÎZÂNÎ, Muhammed Ebu'l-fazl el-Varrâkî, *Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ*, Dâru kütübi'l-ilmîyye.

ed-DEHLEVÎ, Ahmed b. Abdirrahim, *Huccetu'l-Lahi'l-bâliga*, thk. es-Seyyid Sâbık, Dâru'l-cîl, Beyrut 2005.

el-EKÎNÎ, Muhammed Rahmî, *el-Ucâletü'r-rahmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, Matbaa Sava ve Enver.

el-ENSÂRÎ, Zekerıyyâ b. Muhammed, *Gâyetü'l-vusûl fî şerhi Lübbi'l-usul*, Dâru'l-kutubi'l-arebiyyeti'l-kübrâ, Mısır, y.y.

el-HINSÎ, Muhammed Alaüddîn, *İfâdetü'l-evnâr* (Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte), İdâretü'l-Kur'an, Karaçi.

el-İCÎ, Abdurrahman b. Ahmet, *Şerhu muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Şa'bân İsmâil, el-Külliyâtü'l-ezheriyye, Kahire 1403.

_____, *el-Mevâkıf* (Şurûhu'l-Mevâkıf içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2.baskı, Lübnan 2012.

el-GELNBEVÎ, İsmail b. Mustafa, *Âdabu'l-bahs ve'l-münâzara* (Haşiyeri içinde), tahk. Halid b. Halil b. İbrahim ez-Zâhidî, Dâru'l-kütübi'lilmıyye, 1.baskı, Beyrut 2012.

el-İSFERÂYÎNÎ, İsâmüddîn İbrahim b. Muhammed, *Şerhu İsâm 'alâ'l-Ferîde*, b.y.

el-HANBELÎ, İbrahim b. Muhammed, *el-Muntehab min kitabi's-siyâk li tarihi Nihâbûr*, thk. Haid Haydar, Dâru'l-fıkr.

el-HEREVÎ, Hasan, *Hâşıye 'alâ Hâşıyeti'l-Cürcânî* (Havâşî Şerhi'l-'Adud içinde) Dâru kütübi'l-ilmıyye.

el-KATTÂN, Mennân b. Halil, *Tarihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, 5.baskı, 2001.

el-KELVEZÂNÎ, Mahfuz b. Ahmed, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfid b. Ahmed, Muahmmmed b. Alî, Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâü't-türâsi'l-islâmî, 1.baskı, Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, 1985.

el-KINNEVCÎ, Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, Dâru İbn Hazm, 1.baskı, 2002

el-KUREŞÎ, Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhir Muzıyye fî tabakâti'l-Hanefıye*, Mir Muhammed Kütübhone, Karaçi.

el-KÛSÎ, Abdulaziz, *Muhâderâtün fî ilmi'n-nefs*, Mektebetü'n-nehdeti'l-mısrıyye, 1952.

el-MÂLİKÎ, Halîl b. İshâk b. Mûsâ, *Muhtasariü Halîl* (Şerhu'z-Zerkânî ile birlikte) Darü'l-kütübi'l-ilmıyye, Beyrut 2002.

el-MEKKÎ, Ebû Tâlib, *Kutü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, thk. Muhammed İbrahim Muhammed er-Ridvânî, Mektebetü dâri't-türâs, 1.baskı, Kahire 2001

el-MERDÂVÎ, Alî b. Süleymân, *et-Tahbîr Şehu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Dr.Abdurrahmân Cibrin, vd. Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2000.

el-MEYDÂNÎ, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davâbitü'l-ma'rife ve usûl'l-istidlâli ve'l-münâzara*, Dâru'l-kalem, 14.baskı, Dımışk 2010.

el-MISRÎ, İbn Yunûs, *Târihuİbn Yunûs el-Mısrî*, Dâru Kütübi'l-ilmıyye, II, 7; el-Bğdadî, *Târihu Bağdâd*.

el-MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Mektebetü'l-Halebî, Kahire 1937.

el-YÂFÎ'Î, Ebû Muhammed Abdullah b. Asad, *Mirâtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzan fî ma'rifeti mâ yü 'teberü min havâdisi'z-zaman*, Dâru kütübi'l-ilmıyye, 1.baskı, 1997.

EMÎR BÂDİŞÂH, Muhammed Emin b. Mamûd el-Buhârî, *Teysîrû't-Tahrîr*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1996.

EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2013.

_____, "Cedel Nedir?", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy., XII, İzmir 1999.

en-NEMLE, Abdulkerim b. Alî, *İthâfu zevi'l-besâir bi şerhi Ravzeti'n-nâzir*, Dâru'l-'âsime, 1.baskı, Riyad 1996.

en-NESEFÎ, Ömer b. Muhammed, *el-'Akâid* (Şerhu'l-'Akâid içinde), Salah Bilici Kitabevi.

es-SAFEDÎ, Halil b. Ebîk, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd, Dâru ihyâi't-turâs, Beyrut 2000.

es-SÂ'İDÎ, Hamed b. Hamdî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ fî'l-furû'î'l-fikhiyye*, Dâru'l-ulûmi ve'l-hikem, Suriyye 2004.

ES'ARDÎ, Molla Halil, *İsâgûci fî'l-mantık*, thk. Sadreddin Yüksel, el-Mektebetü'l-hanefiyye.

ES-SEMERKANDÎ, Şemseddin Muhammed b. Eşref, *Risâletü'l-âdâbi'l-bahs* (Şerhu Risâleti'l-âdâbi'l-bahs li's-Semerkindî için), Mekyebetü'l-Mustafa el-elektroniye.

es-SEYYİD, Muhammed Takî Hakim, *el-Usûlu'l-âmetu li'l-fikhi'l-mukârin*, Müessetu âli beyt, 1979.

es-SİNHÂCÎ, Abdulhamid Muhammed b. Bâdîs, *Mebâdi'ü'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî, eş-şeriketü'l-vataniyyetü li'l-kitab, 2.baskı, 1988.

ESKİCİZÂDE, Ali Medhî, *Şerhu İsågûcî*, y.y.

eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-hadîs, Kahire 1995.

et-TİRMİZÎ, Muhammed b. 'İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2.baskı, Mısır 1975.

ez-ZEBİDÎ, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kamûs*, Daru'l-hidâye.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhamme, *Kitabu'l-cedel*, (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde), thk. Refîk el-'Acem, Beyrut 1986.

el-FÂSÎ, Muhammed b. Hasan b. el-Arabî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fıkhi'l-islâmi*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1.baskı, Beyrut 1995

FENÂRÎ, Hasan Çelebî b. Muhammed Şah, *Haşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Şurûhu'l-Mevâkıf içinde), Daru'l-kütübi'l-ilmîyye.

FENÂRÎ, Muhammed b. Hamza, *Fenârî 'alâ İsågûcî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.

FEYYUMÎ, Ahmed b. Muhammed, *Misbâhu'l-munîr fi daribi'l-Şerhi'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-ilmîyye.

FULÛSÎ, Mes'ûd b. Musa, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn beyne'n-nazariye ve't-tatbîk*, Mektebetü'r-rüşd.

GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdu'l-Şâfî, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.

_____, *Şifâu'l-ğalîl fi beyâni's-şebehi ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamed Kubeysî, Matbaatu'l-irşâd, Bağdat 1390.

_____, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heytû, 2. baskı, Dâru'l-fikr, Dımaşk 1980.

_____, *el-Müntehal fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülaziz el-'Amîrînî, Dâru'l-verrâk, 1.baskı, 2004

_____, *Mi'yârü'l-ilim fi fenni'l-mantuk*, thk. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-me'ârif, Mısır 1961.

_____, *Mihakku'n-nazar*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

- _____. *İhyâu ulûm 'iddîn*, Dâru'l-m 'refe, Beyrut.
- HALLAF, Abdulvahhab, *İlmu usûli 'l-fikh*, sekizinci baskı, t.y. y.y.
- _____. *Hulasetü tarihi 't-teşrî* (İlmu usûli 'l-fikh içinde), Matbaatu'l-medenî.
- HAMÛDE, Tâhir Süleyman, *Celâluddîn es-Suyûtî asruhu ve asâruh*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1989.
- HÂTİB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fakîh ve 'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdîrrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî, Dâu İbni'l-Cevzî, 2.baskı.
- _____. *Tarihu Bağdad*, thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.
- HEYET, *el-Mevsû 'atü 'l-fikhiyyetü 'l-küveytiyye*, ikinci baskı, Tab'ü'l-vizâre.
- HUDARÎ Bey, *Usûlu 'l-fikh*, 6.baskı, 1969, y.y.
- _____. *Tarîhu 't-teşrî 'i 'l-islâmî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 4.baskı.
- HİLAV, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Yapı Kıredi Yayınları, 2.baskı, İstanbul 2014.
- HÜSEYİN Atay, "Kur'an'a Göre Münâzara Metodu", *AÜİFD*. C. XVII, Ankara.
- İBN AKÎL, Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl, *el-Vâdih fî usûli 'l-fikh*, thk. A Abdullah b. Abdilmhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, 1.baskı, 1999.
- _____. *el-Cedel fî 'l-usûl*, thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, Lübnan 2009.
- İBN 'ABİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Düri 'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1992.
- _____. *Minhatü 'l-Hâlık* (el-Bahru'r-râ'ık Şerhu Kenzi'd-dekâik içinde), Dâru kitabi'l-islâmî, 2.baskı.
- _____. *Nesemâtü 'l-eshâr* (İfâdetü'l-envârla birlikte)), İdâretü'l-Kur'an, Karaçî.
- İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Yusuf b. Abdilllah, *İhtilâfu akvâli Mâlik ve ashâbih*, thk. Hamid Muhammed Lahmer, Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1.basıkı, 2003, (tahkik edenin mukaddimesi).
- _____. *el-İntikâ fî fedâili 's-selâseti 'l-e'immeti 'l-fukahâ Mâlik ve 'ş-Şâfî ve Ebî Hanife*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

İBNU'L-ARABÎ, el-Kadî Ebûbekr, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk, Saîd Fûde, Dâru'l-beyarik, Ürdün 1999.

_____, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Huseyn Alî Yadrî, Saîd Fûde, Dâru'l-beyârik, Ummân 1999.

İBN ASÂKİR, Alî b. hasan, *Tarihu Dımişk*, thk. Amr b. Garâme el-'Amrâvî, Dâru'l-fikr, 1995.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhır b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-tûnisîyyetu li'n-neşr, Tunus 1984.

İBNU'L-AZRÂK, Muammed b. Alî, *Bedâiu's-silk fî tebâi'i'l-mülk*, thk. Alî Sâmi en-Neşşâr, Vizâretu'l-i'lâm, 1.baskı, Irak.

İBN BEDRÂN, Abdulakadir b. Ahmed, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetu'r-risâle, 2.baskı, Beyrut.

İBNU'L-ESÎR, el-Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîsi ve'l-eser*, thk. Tâhır Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetu'l-ilmîyye, Beyrut 1979.

İBN EMÎRU HÂC, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1983.

İBN FÛREK, *Mücerredü Makâlati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 294.

İBN HACER, Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Fetavâ'l-fikhîyyetu'l-kübrâ*, el-Mektebetu'l-islâmîyye.

İBNÜ'L-HÂCİB, Ebû Amr Osman, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, 1. baskı, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.

_____, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh* (Beyânü'l-Muhtasar ile birlikte), thk. Alî Cuma, 1. baskı, Dâru's-selâm, y.y. 2004.

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muahmmmed, *Mukaddime*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetu'r-risâle nâşirûn, 1.baskı, 2010.

İBN HALLİKÂN, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsân Abbas, Dâru sâdır, Beyrut.

İBN HAZM, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut.

_____, *Resâilu İbn Hazm*, thk. İhsân Abbas, el-Müessesetu'l-arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1987.

İBNÜ'L-HÜMÂM, el-Kemal Muhammed b. Abdulvâhid, *et-Tahrîr* (et-Takrîr ve't-Tahbîr içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Baskı, 1993.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-fikr. 1986.

_____, *İhtisâru 'ulümi'l-hadis*, thk., Ahmed Şâkir, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2.baskı.

İBN KUDÂME, Muvaffakuddin Muhammed b. Ahmed, *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetu'l-münâzir*, Muessesetü'r-Reyyan, 2002.

_____, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire, y.y., 1968.

_____, *el-Kâfi fi fikhi'l-İmam Ahmed*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, t.k. y.y.

İBN KUTLÛBÛGÂ, Ebu'l-fidâ, *Tâcu terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-kalem 1992.

İBN MÂCE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dârü İhyai'l-Kütübi'l-'arabiye.

İBN MANZÛR, Cemâleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Neşru edebi'l-Havza, Kum 1405.

İBN MELEK, Mevlâ Abdullatif, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*, Dâru kütübi'-ilmiyye.

İBNÜ'N- NECCÂR, Takyüddîn Ebû Bekâ Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Kevkebî'l-münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî ve Nezîh Hammad, Mektebetü'l-'abîkân, 1997.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Daru'l-ma'rife, 2. Baskı, Beyrut 1997, s. 254.

İBN RÛŞD, Ebulvelid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve'n-nihâyetü'l-muktesid*, Dârü'l-hadis, Kahire 2004.

_____, *ed-Darûriyyü fi usûli'l-fikh*, thk. Cemalüddin el-Alevî, Dâru'l-garbi'l-islamî, Beyrut 1994.

İBNÜ'S-SALÂH, *Şehu müşkili'l-Vesît*, thk. Abdülmünim, Dâru künüzi İşbîliyâ, 1.baskı, 2011.

İBN SÎNÂ, Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ*, thk. Ebu'l-'Alâ el-'Afîfî, el-Matba'atu'l-emîriyye, Kahire 1956.

_____, *Kitabu'l-cedel* (Şifâ içinde).

İBN SÜBKÎ, Tâceddîn Abdulvehhab, *Ref‘u’l-hâcib ‘an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. Alî Muhammed-Adil Ahmed, 1. baskı, Âlemu’l-kutub, Beyrut 1999.

_____, *Cem‘u’l-cevâmi‘*

_____, *el-Eşbâh ve ‘n-nezâir*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiye, 1991.

_____, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâcî, Hecer li’t-tibâ‘ati ve’n-neşri ve’t-tevzî‘.

İBN ŞUHBE, Ebû Bekir b. Ahmed, *Tabakatu’s-Şâfiyye*, thk. el-Hafiz Abdulalîm Hân, âlemu’l-kütüb, Beyrut.

İBN VEHB, Kudâme b. Ca‘fer el-Kâtib, *Nakzu’n-nesr*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiye, Beyrut 1980.

İBNU’L-VEZÎR, Muhammed b. İbrahim, *el-‘Avâsım ve’l-kavâsım fî zebbi ‘an sünneti Ebi’l-Kasım*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetu’r-risâle, 3.baskı, 1994.

İSFAHÂNÎ, Mahmud b. Abdurrahman, *Beyânü’l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Dâru’l-medenî, 1.baskı, 1986.

İSNEVÎ, Abdurrahim b. Hasan, *et-Temhîd fî tehrîci’l-fürû‘i ‘alâ’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessetü’r-risâle, Beyrut.

İSNEVÎ, Cemaleddin Abdurrahim, *Nihâyetu’s-sûl fî şerhi Minhaci’l-vusûl fî ilmi’l-usûl*, Darü’l-kütübi’l-ilmiye, Beyrut 1999.

İZZ b. Abdisselâm, *el-Kavâidü’s-sügrâ*, thk. İyyad Halid, Dâru’l-fıkr, 1.baskı, Dımışk 1416.

İZMİRLÎ İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf* (Sadeleştiren Ali Duman), Malatya 2001.

İZMİRLÎ, Muhammed b. Velî, *Hâşiye ‘alâ Mir’âti’l-usûl*, Mabaatu Muhammed el-Bosnevî.

KARÂFÎ, Şihâbuddin Ahmed b. İdrîs, *ŞerhüTenkîhi’l-fusûl*, (thk. Taha Abdurrauf Sa‘d), y.t. 1973.

_____, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacî, Dâru’l-garbi’l-islâmî, Beyrut 1994.

_____, *el-Furûk* (Envâru’l-bürük fi envâi’l-Furûk ile birlikte) Alemu’l-kütüb.

KÂSÂNÎ, Alâeddin Ebû Bekîr b. Mes‘ûd, *Bedâi’ü’s-sanâi‘*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiye 1986.

KÂTİB ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-zunûn ‘an esmâi’l-kütüb ve’l-funûn*, Dâru kütübi’l-ilmiyye, 1941.

_____, *Sülemu’l-vusûl tabakâtü’l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnâvûd, Mektebetu İrsikâ, İstnabul.

KÂTİBÎ, Necmeddîn Ömer b. Alî el-Kazvînî, *eş-Şemsiyye* (Şurûhu'ş-Şemsiyye içinde), el-Mektebetü'l-mahmûdiyye, İstanbul.

KAYA, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yayınları, İstanbul 1983.

KOCA, Ferhat, "İstidlâl", *DİA*.

KOMİYON, *el-Mu'cemü'l-vesît*, Darü'd-da'va.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camî li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Bardûnî, İbrahim Atfîş, Dârü'l-kütübi'l-mısriyye, Kahire 1964.

LEKNEVÎ, Abdulalî Muhammed b. Nizamuddîn, *Fevâtihu'r-rahamût*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002

MAHALLÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Cem'ü'l-cevâmi'* (Attâr Haşiyesi ile birlikte), Darü'l-kütübi'l-ilmîyye.

MAVİL, Hikmet Yağlı, "Ebu'l-Hasan el-Aş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel", *Kelâm Araştırmaları*, 2012

MUHAMMED b. Ali b. Huseyn, *Tehzibü'l-furuk ve ve-kavidi's-seniyyefi'l-esrari'l-fıkhiyye* (Furuk içinde), 'Alemü'l-küyüb.

MUHAMMED Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdüleri*, Bir yayıncılık, İstanbul 1984.

MUHAMMED Muhyiddin Abdulhamit, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi şeri'ati'l-islâmiyye*, el-Mektebetü'l-hanefiyye, İstanbul.

MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li't-Ta'lîl'l-muhatâr*, Matba'atu'l-halebî, Kahire 1937.

MÜSLİM, b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. (Muhammed Fuad Abdülbakî), Darü ihyai't-türasil-'arabi.

NESSÂÎ, Ebû Abdirrahma, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nessâî*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebu'l-metbû'âti'l-islâmiyye, 2. 1986.

NEŞŞÂR, Alî Sâmi, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm ve iktişâfu'l-menâhici'l-ilmîyyi fi'l-alemi'l-İslâmî*, Dârü'l-nehdeti'-arabiyye, Beyrut 1984.

NEVEVÎ, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*, Darü'l-fikr.

_____, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk, Zuhayar Şavîş, el-Mektbü'l-islamî, Beyrut 1991.

_____ *Mihâcü't-tâlibîn* (müğni'l-muhtâc ile birlikte), Darü'l-kütüb'l-ilmîyye, 1994.

_____ *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-lügât*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.

ÖZDEMİR, İbrahim, . *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları* (Hicrî IV-VIII asırlar), Rağbet, İstanbul 2016.

_____,"Nassların Yeterliliğine Dair", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2016, c. 8, sy., 12.

ÖZEN, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII.

_____,"İlmi Hilâf veyahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü'n-nazar", *Mâklât*, 1999/2.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Usr, *Kenzu'l-usûl* (Keşfu'l-esrâr şerhi içinde), Dâru'l-kitabî'l-islâmî.

RÂGİB el-İSFAHÂNÎ, Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvedî, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1.baskı.

RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, Müessesetü'r-risâle, 3.baskı, 1997.

_____ *el-Me'âlim fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Alî Muhammed 'İved, Müessesetü'l-ihdâ, Kahire 1975.

_____ *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut.

_____ *el-Kâşif 'an usûli'l-delâil ve fusûli'l-ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Dâru'l-cîl, 1.baskı, Beyrut 1992.

_____ *Şerhu'ş-Şemsiyye*, (Şuruhu'ş-Şemsiyye içinde), el-Mektebetü'l-mahmûdiyye, İstanbul.

_____ *Menâkibu'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1.baskı, 1986.

SABBÂN, Muhammed b. Alî, *Hâşiyye 'ala şerhi's-Süllem*, Matbaatu Mustafa el-Halebî 1938.

SACAKLIZÂDE, Muhammed b. Ebû Bekir, *Tertibu'l-'ulûm*, thk. Muahmed b. İsmail, Daru'l-beşâiri'l-islâmîyye, Beyrut 1988.

_____ *Tahrîru'l-kavânîn min âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, yazma eser.

SADRUŞŞERÎA, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh* (Telvîh ile birlikte), thk. Zekeriya Amîrat, 1. baskı, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut.

_____ *et-Tenkîh* (et-Tavzîh içinde) Mektebetü Sabîh, Mısır.

SEM'ANÎ, Ebu Muzâffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Kavâti 'ü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan eş-Şafii, Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut, 1999.

_____, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Yasir b. İbrahim, Daru'l-vaten, 1.baskı, Riyad 1997.

SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmet, *usûlü Sarahsî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut.

SEYYİD Sâbık, Fikhü's-sünne, Dâru'l-kütübi'l-arebî, Beyrut 1977.

SEYMERÎ, Hüseyin b. Alî, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, doktora tezi, Abdulahad Jandânî, 1991.

SIBT İBNİ'L-CEVZÎ, Şemsuddîn Ebu'l-Muzaffer, *Mir'âtü'z-zaman fî yavârîhi'l-ayân*, thk. Komisyon, Dâru'r-risâleti'l-alemiyye, 1.baskı, Dımeşk 2013.

SIYÂLKÛTÎ, Abdulhakim b. Şemseddin, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Cürcânî* (Şurûhu'ş-Şemsiyye içinde).el-Mektebetu'l-mahmûdiyye.

_____, *Hâşiyetu's-Siyâlekûtî al'l-Mütavvel*, thk. Muhammed Seyyid Osman, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut.

SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdî Demirtaş, Mektebetu Nezâr, 1.baskı, 1004.

_____, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Heyetü'l-mısıriyetü'l-âmm li'l-kitab, 1974.

_____, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an fenneyi'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Alî Sâmi en-Neşşâr, Dâru'n-nasr, 2.baskı, Kahire 1970.

SÛBKÎ, Takyiddîn Ebû'l-Hasan Alî b. Abdilkâfi, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1995.

ŞABAN, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (çev. İbrahim Kâfi Dönmez) TDVY.

ŞAFİİ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmet Şâkir, Mektebetu'l-Halebî, Mısır 1940.

_____, *el-Ümm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990.

ŞÂŞÎ, Ahmed b. Muhammed, *Usûlü'ş-Şâşî*, Dâru'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut.

ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Aliselman, Darü ibn Affan 1997.

_____, *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. İd el-Hilâlî, Dâru İbn Affân, 1.baskı, 1992.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ Tahkîki'l-hakmin ilmi'l-usûl*, thk. Ahmet Azve 'inâye, Darü'l-kitabi'l-arabî, 1999.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrahim, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye 2003.

_____, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdulmecid Türkî, Dârü'l-garbi'l-islamî, Beyrut 1988.

_____, *et-Tabsire fî usûli'l-fikh*, thk. M. Hasen Heyto, 1. baskı, Dârü'l-fikr, Dımaşk 1403.

_____, *el-Ma'ûne fî'l-cedel*, thk., Alî b. Abdilaziz el-'Amîrînî, Cem'iyetü ihyâi't-türâsi'l-islâmî, 1.baskı, 1987.

ŞİRBİNÎ, Abdürrahman, *Takrîrâtü's-şirbînî 'alâ Hâşiyeti'l-Bennânî* (Hâşiyetü'l-Bennânî ile birlikte).

_____, *Takrîrü's-şirbînî 'alâ haşiyeti's-Sîyâlkûtî* (Şurûhu's-Şemsiye içinde), el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, İstanbul.

ŞÜVÂYŞÎ, Süleyman, *Vâsil b. Atâ ve ârâühü'l-keâmîyye*, ed-Dâru'l-arabiyye li'l-kitab.

TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, 2.baskı, Kahire.

TAŞKÖPRÎZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde* (mevzûâtü'l-ulûm), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.

TAYYİB, Ahmed, "Üsesü ilmi'l-cedel 'inde'l-Eş'ariyyî", *Usûlü'd-dîn fakültesinin yıl dönümü*, Kahire 1987, Sayı 4.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer, *e't-Telvîh 'alâ't-Tavdîh*, Mektebetü's-Sabih, Mısır.

_____, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Alemu'l-kütüb, 2.baskı, 1998.

_____, *Şerhu's-Şemsiyye*, thk. Câdullah Besâm Salih, Dâru'n-nûri'l-mubîn.

_____, *Muhtasaru'l-ma'ânî* (Şurûhu't-Talhîs içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Alî, *Keşşâfü istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

TİLMİSÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl*, Müessesetu'r-risâle naşîrûn

TÛFÎ, Necmeddin Süleyman b. Abdilkâfi, *Şerhu Muhtasaru'r-ravda*, thk. Abdullâh Türkî, 1. baskı, Müessesetu'r-risâle, 1987.

_____, *'Alemu'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, thk. Wolfhart Heinrich, Dâru'n-neşr Franz Steiner, Umman 1987.

ROBERT Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, Çev. İsmet Kayaoğlu, AÜİFY, Ankara 1981.

VEVBE Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dâru'l-fıkr, Dımışk.

YİĞİT, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

YUSUF el-Karadavî, *el-İslâm ve'l-ilmâniyye*, Müessesetu'r-risâle, 2. baskı, Beyrut 1997.

YUSUF Şefki Yavuz, "Cedel" *DİA*.

YÜCEL, Ahmet, *Hadis tarihi ve usûlü*, MÜİFVY, 2. baskı, İstanbul 2010.

ZEHEBÎ, Şemseddîn Ebû Abdillâh, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, thk. Komisyon, Müessesetu'r-risâle, 1985.

_____, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-e'lâm*, thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.

ZEKİ Yıldırım, *Kur'an'da Cedel Kavramı ve Yöntemi*, İfan, 1. baskı, İstanbul 2013.

ZENCÂNÎ, Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih, Müessesetu'r-risâle, Beyrut.

ZERKÂ, Mustafa Ahmet, *el-Medhalü'l-fikhiyu'l-âmm*, Dâru'l-kalem, Şam 1997.

ZERKÂNÎ, Muhammed b. Abdilbakî, *Şerhu'z-Zerkânî 'alâ Muvattâ'i'l-İmam Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Mektebetü's-sakâfeti'd-dîniye, 1. baskı, 2003, Kahire.

ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Daru'l-Ketbî 1994.

_____, *Tenşifu'l-mesami' bi Cem'i'l-cevami'*, thk. Seyyid Abdülaziz, Abdullâh Rabî', Mektebetu Kurtuba li'l-bahsi'l-ilmî ve'l-ihyai't-turâs, 1998.

_____, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1957.

ZEYNUDDÎN, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yusûf Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1999.

ZÛHAYLÎ, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-islâmî*, Dâru'l-hayr, 2.baskı, Dımışk 2006.

ZÛHEYR, Muhammed Ebû Nûr, *Usûlü'l-fikh*, Dârü'l-besâir, 1.baskı, Kahire 2007.

ÖZGEÇMİŞ

Bingöl Genç ilçesine bağlı Binekli köyünde doğdu. İlköğrenimini Binekli köyü İlkokul'unda bitirdi. Orta ve Lise öğrenimini Bingöl İmam Hatip'te tamamladı. 2015 yılında Elazığ Üniversitesi İlahiyat fakültesi'nden mezun oldu. Diyanet İşlerine bağlı olarak 2011 yılında Bingöl'de başladığı görevine halen devam etmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.

