



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANABİLİM DALI

FETHU'L-ĞAFFÂR Bİ-ŞERHİ'L-MENÂR ADLI ESERİ
ÇERÇEVESİNDE İBN NÜCEYM'İN İCTİHAD, KIYAS
VE İSTİHSAN KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Fırat ORĞUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Muhittin ÖZDEMİR

Bingöl – 2018



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

FETHÜ'L-ĞAFFÂR Bİ-ŞERHİ'L-MENÂR ADLI ESERİ
ÇERÇEVESİNDE İBN NÜCEYM'İN İCTİHAD, KIYAS
VE İSTİHSAN KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Fırat ORĞUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Muhittin ÖZDEMİR

Bingöl – 2018

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Bildirimi	VIII
Tez Onayı	IX
Önsöz	X
Özet	XI
Abstract	XIII
Kısaltmalar	XIII
Transkripsiyon Alfabesi	XIV

GİRİŞ

A.Konunun Önemi ve Sınırları	15
B.Çalışmada Takip Edilen Yöntem.....	17
C.İbn Nüceym'in Hayatı ve Eserleri.....	19
I.Hayatı.....	19
II.Hocaları	20
III.Eserleri	20
IV.Hakkındaki Çalışmalar.....	21
D.Nesefi'nin Hayatı ve Eserleri	22

BİRİNCİ BÖLÜM

İCTİHAD

1.1.İctihadın Tanımı	23
1.2.İctihadın Şartları.....	26
1.2.1.Kur'an İlimlerini Bilmek	26
1.2.2. Hadis (Sünnet) İlimlerini Bilmek.....	27
1.2.3.Kıyas Yöntemlerini Bilmek	27
1.2.4.İcmayı Bilmek.....	27
1.2.5.Diğer Şartlar	28
1.3.İctihadın Hükümü.....	29
1.3.1.İctihatta Hata-İsabet Meselesi	29
1.3.2.Müctehidin Başta-Sonda Hatalı Oluşu.....	30
1.3.3.Hakkın Taaddüdü Meselesi.....	31
1.4.İctihadla Alakalı Diğer Meseleler	33

İKİNCİ BÖLÜM

KIYAS

2.1.Kıyasın Sözlük Anlamı	36
2.2.Kıyasın Terim Anlamı	38
2.3.Kıyasın Hücciyeti.....	43
2.3.1.Naklî Deliller.....	43
2.3.2.Aklî Deliller	45
2.4.kıyasın Şartları	49
2.4.1.Asılla İlgili Şartlar.....	49
2.4.2.Hükümle İlgili Şartlar	50
2.4.3.Fer’le İlgili Şartlar.....	51
2.4.4.Diğer Şartlar	52
2.5.Kıyasın Rükünleri	54
2.5.1.İlletin Şartları	54
2.5.2.İlletin Tespiti	55
2.5.3.İlletin Tahsisi (Tahallüf)	60
2.5.3.1.Tahallüfe Neden Olan Maniler.....	62
2.6.Kıyasın Def’i.....	65
2.6.1.Hükme Etkisi Bakımından İlletin Kısımları	65
2.6.2.İllet-i Tardiyenin Defi	65
2.6.2.1.İlletin Mücebiyle Hükmetmek	65
2.6.2.2.Mümânaa.....	66
2.6.2.3.Vaz’ın Fesadı	68
2.6.2.4.Münakaza (Nakz)	68
2.6.3.Müessir İlletin Def’i.....	69
2.6.3.1.Muaraza.....	72
2.6.3.1.1.Münakazalı Muaraza (Kalb)	73
2.6.3.1.2.Halis Muaraza	75
2.6.3.1.3.Fer’in Hükümünde Muaraza	76
a. Ziyadesiz Muaraza	76
b. Ziyadeli Muaraza	76
2.6.3.1.4.Asılın İlletinde Muaraza.....	79
2.6.3.2.Mümânaa.....	80

2.7.Tercih	83
2.7.1.Tercih Sebepleri	85
2.7.1.1.Eserin Kuvvetiyle Tercih	86
2.7.1.2.Vasfin Hükümdeki Sebatının Kuvvetiyle Tercih.....	87
2.7.1.3.Aslın Çokluğu Sebebiyle Tercih	88
2.7.1.3.Yokluk Esnasında Yokluk Sebebiyle Tercih	88
2.7.2.Tercih Sebeplerinin Çakışması	89
2.7.3.Fasit (Geçersiz) Tercihler.....	90
2.7.3.1.Galebe-i Eşbâh İle Tercih.....	90
2.7.3.2.Vasfin Umumlugu (Genelliği) İle Tercih.....	91
2.7.3.3.Vasıfların Azlığıyla Tercih	91
2.7.4.İntikal	92
2.7.4.1.Birinci İletle İspat Gayesiyle İletten İlete İntikal	92
2.7.4.2.Birinci İletle Bir Hükümden Başka Bir Hükme İntikal	93
2.7.4.3.Başka Bir Hükme ve İlete İntikal.....	93
2.7.4.4.Birinci Hükümü İspat Gayesiyle Bir İletten Başka Bir İlete İntikal	94
2.7.5.İnkıta	95
2.8.Kıyasın Hükümü	97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSTİHSAN

3.1.İstihsanın Tanımı.....	99
3.2.İstihsanın Hücciyeti.....	100
3.3.İstihsan Çeşitleri.....	101
3.3.1.Nass ile İstihsan	101
3.3.2.İcma ile İstihsan	101
3.3.3.Zaruret ile İstihsan.....	101
3.3.4.Gizli Kıyasla İstihsan	101
3.4.İstihsan ve Kıyasın Çeşitleri ve Tercih Yöntemi	102
3.5.İstihsanla Sabit Hükümün (Mustahsen) Tadiyesi	106

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İLLET-SEBEP-ŞART-ALAMET AYRIMI

4.1.Şer'î Hükümler.....	108
4.2.Sebeb-İllet-Şart-Alamet	110
4.2.1.Sebeb	110
4.2.1.1.Hakiki Sebep:	110
4.2.1.2.İllet Manası Taşıyan Sebep	111
4.2.1.3.Mecâzî Sebep	112
4.2.2.İllet	113
4.2.2.1.İsim, Hüküm ve Mana Bakımından İllet Olan.....	114
4.2.2.2.İsmen İllet Olup Manen ve Hükmen Olmayan	115
4.2.2.3.İsmen ve Manen İllet Olup Hükmen Olmayan	115
4.2.2.4.Sebeb Yerindeki (Makamındaki) İllet.....	117
4.2.2.5.İllet Şüphesi Olan Vasıf	119
4.2.2.6.Manen ve Hükmen İllet Olup İsmen Olmayan	121
4.2.2.7.İsmen ve Hükmen İllet Olup Manen Olmayan	122
4.2.2.8.Yalnız Hükmen İllet Olan	122
4.2.3.İlletin Hükümden Önce Meydana Gelmesi.....	123
4.3.4.Sebebin Müsebbeb, Delilin Medlul Yerine Konması	124
4.3.4.1.Zaruretin ve Acziyetin Giderilmesi.....	125
4.3.4.2.İhtiyat	126
4.3.4.3.Haracın Giderilmesi	126
4.2.3.Şart	127
4.2.3.1.Şart-ı Mahz (Katıksız Şart)	127
4.2.3.2.İllet Hükmündeki Şart.....	128
4.2.3.3.Sebeb Hükmündeki Şart.....	128
4.2.3.4.Hükmen Değil İsmen Şart.....	128
4.2.3.5.Alamet Gibi Olan Şart.....	128
4.2.4.Alamet	129
Sonuç.....	130
Kaynaklar	137
Özgeçmiş.....	140

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Nüceym'in İctihad, Kıyas ve İstihsan Konusundaki Görüşleri* 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.

18 / 05 / 2018

Fırat ORĞUN

TEZ ONAYI
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Fırat ORĞUN tarafından hazırlanan *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Nüceym'in İctihad, Kıyas ve İstihsan Konusundaki Görüşleri* başlıklı bu çalışma,/05/2018 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *[oybirliği/oy çokluğuyla]* başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan : İmza:

Danışman : İmza:

Üye : İmza:

ONAY

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

Doç. Dr. Yaşar BAŞ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İslam'ın evrenselliği ve ortaya çıkışından sonraki tüm zamanlara hitap eden bir din ve hukuk sistemi olması, onun mesajları altında yatan temel düşüncelerin ve püf noktaların iyi anlaşılıp ortaya konmasına ve meydana gelen yeni olaylara doğru tatbik edilmesine sıkı sıkıya bağlıdır. İslami ilimlerin pratik hayata dönük yüzü olan fıkıh bu noktada hayati bir işleve sahiptir.

Fıkıhı kazuistik bir disiplin olmanın ötesine taşıyarak kanun ve ilkelere dayalı modern bir hukuk sistemine dönüştürme çabası, gerekli olmakla birlikte gelenekteki sağlam referanslara dayanması icab eden kritik bir süreçtir. *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseri ile fıkıhın kanunlaşma sürecinde çığır açan Zeynuddîn İbn Nüceym (970/1563), klasik-modern ayrımı gözetmeksizin herkesin kabullendiği bir otorite olmakla, bu kritik süreçte yolumuzu aydınlatanların başında gelir. Yanı sıra, en sık kullanılan usûl metinlerinden olan *Menâr*'ın onlarca şerhi arasında ön plana çıkan *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* diğer adıyla *Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-Menâr* da onun kaleme aldığı eserlerden biridir.

Hazırladığımız bu çalışmanın, İbn Nüceym'in usûl-i fıkıhın ictihad, kıyas ve istihsan konularındaki görüşlerine dair eksik kalan veya bilinmeyen yönlerin açığa çıkarılmasına katkı sunmasını; bu yolla İslam'ın mesajını günümüze taşıyan kervanın en sonunda da olsa bir yer edinmiş olmayı Cenâb-ı Mevlâ'dan niyaz ediyoruz.

Yetişmemde büyük katkıları bulunan ve bir kısmı dâr-ı bekâyâ irtihâl eylemiş olan, gerek okuldaki gerek okul dışındaki hocalarımı saygı ve minnetle anmayı; özellikle bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını ve müsamahasını esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhittin ÖZDEMİR'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

18/05/2018

Fırat ORĞUN

ÖZET

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı	Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Nüceym'in İctihad, Kıyas ve İstihsan Konusundaki Görüşleri
Tezin Yazarı	Fırat ORĞUN
Danışman	Dr. Öğr. Üyesi Muhittin ÖZDEMİR
Anabilim Dalı	Temel İslami Bilimler
Bilim Dalı	Fıkıh (İslam Hukuku)
Kabul Tarihi	18/05/2018
Sayfa Sayısı	140
<p>Bu çalışmada Ebu'l Berakât Neseî'nin (710/1310) usûl-i fıkha dair <i>Menâr</i> adlı eseri üzerine yazdığı şerh olan <i>Fethu'l-gaffâr (Mişkâtu'l-envâr)</i> kitabı esas alınarak İslam fikhının gelişim sürecinde önemli şahsiyetlerden biri olan Zeynuddîn İbn Nüceym el-Mısırî'nin (970/1563), ictihad, kıyas ve istihsan hakkındaki görüşlerinin ortaya konması amaçlanmıştır. İbn Nüceym, özellikle <i>el-Eşbâh ve'n-nezâir</i> adlı kitabıyla kendisinden sonraki dönemi ve İslam fikhının taknin (kanunlaştırma) evresini derinden etkilemiştir. Bu yüzden fikhın hem tartışmalı hem de işlevsel tarafı olan ictihad, kıyas ve istihsana dair fikirlerinin ortaya konması literatüre önemli bir katkı sunacaktır.</p>	
<p>Anahtar Kelimeler: <i>Fethu'l-gaffâr, fıkıh, İbn Nüceym, ictihad, illet, istihsan, Menâr, Mişkâtu'l-envâr, Neseî, kıyas, usûl-i fıkıh.</i></p>	

ABSTRACT

Bingol University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis	Ibn Nujaim's Views On Ijtihad, Qiyas And Istihsan Whitin The Framework Of His Book Named <i>Fath al-ghaffar bi sharh al-Manar</i>
Author	Fırat ORĞUN
Supervisor	Dr. Muhittin ÖZDEMİR
Department	Basic Islamic Sciences
Sub-field	Fıqh (Islamic Law)
Date	18/05/2018
<p>In this study, it is aimed to introduce the views of one of the important figures in the progress of Islamic fiqh, <i>Zeynuddîn İbn Nujaim al-Mısrî</i> (970/1563) on ijtiħad, qiyas and istihsan (satisfaction) based on his book <i>Fath al-ghaffar</i> (Mishkat al-anwâr) which is the commentary of <i>Abu al-Barakâ al-Neseфі</i>'s (710/1310) book named <i>al-Manâr</i>, which was written on usul al-fıqh. İbn Nujaim deeply influenced both the period after him and the taqnin (codification) period of Islamic fiqh especially with his book <i>al-Ashbah wa'n-Nazâir</i>. Therefore, introducing his views on ijtiħad, qiyas and istihsan which are both controversial as well as functional part of the fiqh will make an important contribution on the literature.</p>	
Keywords: Fath al-ghaffar, fıqh, İbn Nujaim, ijtiħad, illah (couse), istihsan, Manâr, Mishkât al-anwâr, Neseфі, , qiyas, usûl al-fıqh.	

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.s.	: aleyhisselam
b.	: bin
bkz.	: bakınız
b.y.	: basım yeri yok
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ens.	: enstitü
fak.	: fakültesi
h.	: hicri
hz.	: hazreti
m.	: miladi
md.	: maddesi
ns.	: nüshası
r.a.	: radiyallahu anh/anhum
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	: sayı
ö./v.	: ölümü/vefatı
thk.	: tahkik
t.y.	: tarih yok
ün.	: üniversitesi
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
yay.	: yayınları/yayınevi
y.l.t.	: yüksek lisans yezi

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

ء	'
ب	B-b
ت	T-t
ث	Ś-ś
ج	C-c
ح	H-ḥ
خ	Ḫ-ḫ
د	D-d
ذ	Z-z
ر	R-r
ز	Z-z
س	S-s
ش	Ş-ş
ص	Ş-ş
ض	Ḍ-ḍ
ط	T-ṭ
ظ	Z-z
ع	'
غ	Ġ-ğ
ف	F-f
ق	Ḳ-ḳ
ك	K-k
ل	L-l
م	M-m
ن	N-n
و	V-v
ه	H-h
ي	Y-y

GİRİŞ

A.KONUNUN ÖNEMİ VE SINIRLARI

İctihad, kıyas ve bunlar çevresinde gelişen kavramlar, sahabe döneminden itibaren İslam ve fıkıh tarihi boyunca mevcut hüküm ve delilleri anlayıp açıklama yanı sıra ortaya yeni çıkan şeylere dair hüküm verme çabasının merkezinde yer aldı. İslam'ın, bütün zaman, mekân ve insan topluluklarını kapsayan evrenselliği, bu çabayı isteğe bağlı bir tercih olmaktan çıkarıp adeta dini bir zorunluluk haine getirdi. Söz konusu kavramların anlam ve kapsamı, delil olup olamayacakları, sınırlarının nereye kadar uzandığı, bunları kimin yapacağı neredeyse İslam'la yaşıt tartışmalardır. Fakat teorik anlamda tartışılmış olsalar da pratikte bütün taraflar bunları, bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek ya da mecbur kalarak kullandı.

Zeynuddîn (Zeynelâbidîn) İbn Nüceym (970/1563), el-Eşbâh ve'n-nezâir adlı eseriyle Hanefî fıkıhında bir çığır açarak taknin (kanunlaştırma-codification) döneminin tohumlarını ekmek suretiyle fıkıh tarihinde özel bir yer ihraz eder. Zira adı geçen eser, külli kaideler literatürünün olgunlaşma aşamasındaki mihenk taşlarından biri olarak kabul edilir. Külli kaideler ise bizzat İbn Nüceym'in de ifade ettiği gibi usulün ta kendisidir.¹Bu nedenle onun usulcü kimliğinin, özellikle de icthad, kıyas ve istihsan gibi günümüzde bile tartışılmaya devam eden kavramlara dair görüşlerinin ortaya konması son derece önemlidir. Aynı zamanda İbn Nüceym, en sık kullanılan usûl metinlerinden biri olan Ebu'l-berekât Nesefî'nin Menâr adlı eserinin onlarca şerhi arasında ön plana çıkan ve Menâr'ı anlamak isteyenlerin ilk başvurdukları eserlerden olan *Fethu'l-gâffâr bi şerhi'l-Menâr* diğer ismiyle *Mişkâtu'l-envâr fi usûli'l-Menâr*'ın yazarı olması bakımından ayrıca önemlidir.

Klasik medrese eğitiminin sürdüğü dönemlerde kullanılan *İbn Nüceym'den sonra gelenler ondan naklettikleri kadar âlim sayıldılar* ifadesi de yazarın ve görüşlerinin önemini ifade etmesi bakımından oldukça anlamlıdır. Fıkıh tarihinin dönüm noktalarından olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de yer alan külli kaideler hazırlanırken İbn Nüceym'in eserlerinden büyük ölçüde istifade edilmiştir. Dolayısıyla yakın tarihimizin bu önemli fıkıh ve hukuk metninin oluşumuna, onun

¹Mustafa Bakır, *KAİDE*, DİA

fıkıh ve usul anlayışının yoğun şekilde yansıdığı aşikârdır. Nitekim Mecelle’yi hazırlayan heyetin şu satırları bunu açıkça ortaya koyar:

“İbn Nüceym, bir takım kavâid ve mesâil-i külliyeyi cemederek bunların tahtında fūrû-ı fikhî ‘ala vechi’l-ihata derc eylemek yolunda güzel bir çığır açmış ise de ondan sonraki asırların, âlim ve fakih yetiştirmek yolunda evvelki semahatı görülemediğinden onun eserine iktifayla açmış olduğu çığır şահrah edebilecek zatlar zuhuruyla bu yolda bezl-i cehd eylemelerine müsait olmamıştır.”²

Bu çalışmada Zeynuddîn İbn Nüceym’in eserlerinden birisi olan ve yukarıda ismi geçen *Fethu’l-ğaffâr bi şerhi’l-Menâr* diğer ismiyle *Mişkâtu’l-envâr fî usûli’l-Menâr* adlı kitabının *ictihad*, *kıyas* ve *istihsan* bölümleri incelenerek yazarın bu konulara dair görüşlerinin ortaya konması amaçlandı. Bu kapsamda onun, kavramları ele alış biçimi ve yorumlayışı, tartışmalı konulardaki bakış açısı, problemlere önerdiği çözümler, ihtilafli konulardaki tercihleri ve bu tercihlerin nedenleri tespit edilmeye çalışıldı.

Asıl amaç İbn Nüceym’in usule dair görüşlerini bütünüyle ortaya koymak olsa da *Fethu’l-ğaffâr*’ın oldukça hacimli bir kitap oluşu çalışmanın konusunun sınırlandırılmasını zorunlu hale getirdi. Böylelikle seçilen konuların derinlemesine incelenmesinin mümkün hale gelmesi amaçlandı. Anılan konu ve bölümlerin diğerlerine tercih edilmesi noktasında, *ictihad*, *kıyas* ve *istihsan*ın, insan düşünce ve aklının müdahalesine usûl-i fikhın *Kitap*, *Sünnet* ve *İcma* gibi diğer kısımlarından daha açık oldukları; bu nedenle yazarın usul anlayışını yansıtmak bakımından daha etkili olacakları düşüncesinden hareket edildi.

² Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1884, s.6.

B.ÇALIŞMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Çalışmada ana kaynak olarak kullanılan *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* kitabının Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiye tarafından 2001 yılında Beyrut'ta basılan nüshası esas alınmıştır. Baskı hatası veya yanlışlık olduğu düşünülen yerlerde kitabın 1936 yılında Mısır'da basılan nüshasına müracaat edilmiştir.

Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr kitabı, onlarca farklı kitaba müracaat edilerek vücuda getirilmiş bir şerh olması nedeniyle incelenmesi hayli özen gerektiren bir eserdir. İbn Nüceym, Menâr'ın lafızlarını kendi eserinin ifadeleri haline getirmek suretiyle şerh ettiği için iki eseri birbirinden ayrı düşünmek olanaksız hale gelmiştir. Bu yüzden kendisine ait olanların yanında *Menâr'ın* ifadeleri ve eserini oluştururken atıfta bulunduğu ya da kendisinden alıntı yaptığı onlarca kaynağa ait metin parçaları arasından ona ait fikir ve tercihleri doğru tespit edebilmek için şu ilkeler doğrultusunda hareket edildi:

1. Menâr'ın, Fethu'l-ğaffâr ile mezc olmuş lafızları, kitapta bu ifadeye yönelik bir itirazda bulunmadığı sürece İbn Nüceym'e ait kabul edilmiştir.

2.Yazarın yaptığı alıntılardaki ifadeler, aksi yönde bir beyan, eleştiri veya tercihi olmadıkça onun görüşünü yansıtan ifadeler olarak kabul edilmiştir.

3. Yapılan bir alıntıdaki ifade ve görüşün karşıtı bir başka alıntı yapılmışsa ve karşıt alıntılar arasında yazarın tercihini veya eğilimini ifade edebilen *sahih, asah, zahir, azhar, el-hak* benzeri sözcüklere yer verilmişse bunlar, yazarın görüşünü yansıtan karineler olarak değerlendirilmiştir.

4. İbn Nüceym, bir konuda Neseffî'den farklı bir görüş bildirdiği halde onun ifadelerine dair izahta bulunmuşsa bu izahlara da yazarın bakış açısını yansıtmaması bakımından onun görüşleri olarak yaklaşılmıştır.

Çalışmada geçen *yazar, müellif, İbn Nüceym* gibi ifadeler, aksi yönde bir karine yoksa *Zeynuddîn/Zeynelâbidîn b. İbrahim b. Muhammed b. Ebu Bekr İbn Nüceym el-Mısri el-Hanefî'yi* (970/1563); *Neseffî sözcüğü, Ebu'l-berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseffî'yi* (710/1310) ifade eder. Ayrıca aşırı tekrardan kaçınmak gayesiyle açık öznesi olmadan yazılan cümlelerin tamamının öznesi yazara döner.

Çalışmada geçen isimlerin yazımında ve ilgili tarihlerin tespiti konusunda *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisindeki* (DİA) yazım ve tarihler esas alınmıştır. Kendisine (bkz....md) cümlesi ile atıfta bulunulan maddelerin tamamı DİA'daki maddelerdir. Parantez içerisinde bir arada yer alan tarihlerden ilki Hicri takvime, ikincisi ise Miladî takvime göre olan tarihleri ifade eder. Şamile kelimesi ile *el-Mektebetü's-şâmile* adlı dijital veri tabanı kastedilmiştir. Şamile'de yer alan bilgiler eserlerin matbu nüshaları ile kontrol edildikten sonra kullanılmıştır.

Çalışmada geçen ayetlerin Türkçe anlamları ile sure ve ayet numaraları, kaynakçada künyesi bulunan, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanmış Kur'an-ı Kerim meali esas alınarak verilmiştir. Ayrıca Arapçadan yapılan çevirilerde, harfî tercüme yerine tefsîrî tercüme yöntemi benimsenmiştir.

C.İBN NÜCEYM'İN HAYATI VE ESERLERİ

I.Hayati

İbn Nüceym'in tam ismi, Zeynuddîn veya Zeynelâbidîn b. İbrahim b. Muhammed b. Ebu Bekr İbn Nüceym el-Mısırî el-Hanefî'dir.³ Aynı künyeye sahip bir diğer âlim olan Siracuddin Ömer b. İbrahim İbn Nüceym (1005/1596) ise bazen Zeynuddîn/ Zeynelâbidîn İbn Nüceym ile karıştırılabilen onun küçük kardeşi, aynı zamanda öğrencisidir. Dedelerinden biri nedeniyle *İbn Nüceym* diye anıldıkları rivayet edilir. İbn Nüceym Zeynuddin'in doğum tarihi bazı kaynaklarda 926/1519 olarak geçer.⁴ Ancak bu tarih onun kırklı yaşlarının başında ölmüş olduğu anlamına geleceği için ihtiyatla karşılanmalıdır.

İbn Nüceym, Mısır'da İslâmî ilimlerin son parlak çağı olarak nitelendirilebilecek bir dönem olan 15 ve 16. asırdaki (hicri 9 ve 10. asır) verimli iklimin nimetlerinden istifade ederek hocaları bahsinde sıralanan isimlerden dersler aldı. İbnu'l-Hümâm⁵ (861/1457), İbn Kutluboğa (879/1474), İbn Emîru Hâc⁶ (879/1474), Suyutî (911/1505), Bulkinî (824/1521), İbn Hacer Heytemî (974/1567) gibi zirvelerin çevresinde şekillenen bu parlak dönemin nimetlerinden faydalandı. Hocalarından aldıklarını zekâ ve çalışkanlığı ile birleştirerek bu berrak semanın parlak yıldızlarından biri haline gelmeyi başardı.

Fıkıh bilimindeki birikimi ve bu alanda yazdığı kitap ve risalelerle öne çıktı. Eserlerinden, fıkha olan sevgisi ve düşkünlüğü ile ona yönelik övgüleri kendisini gösterir. Fıkha dair duygu ve düşünceleri onu bu ilmin inceliklerine vakıf olmaya sevk edince yoğun, zahmetli ve uzun bir tahsil sürecine girişti.⁷ Sonunda istediğini elde ettiği ve alanında ictihad mertebesine kadar yükseldiği kabul edilir.

Hayatının bir döneminde, tasavvufa meylederek Şeyh Süleyman el-Hudayrî'ye (?) intisap etti. Bu bağlamda ders vermeyi bırakmayı düşündüğü ve konuyu İmam

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, İbnu Nüceym (Hayatı ve Eserleri), Atatürk Ün. İslâmî İlimler Fak. Dergisi, sy. 3, Erzurum 1979, s.361-377. Ayrıca bkz. İBN NÜCEYM, Zeynuddîn mad.

⁴ İsmail Paşa b. Muhammed Emin el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin* (Keşfu'z-zunûn ve İzâhu'l-meknûn ile birlikte) Dâru'l-kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2008. c.1 s. 343.

⁵ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, v. 861h./1457m. Bkz. İBNU'L-HÜMÂM md. Çalışmada kısaca *İbnu'l-Hümâm* olarak anılacaktır.

⁶ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, v. 879h./1474m. Bkz. İBN EMİRÜ HÂC md. Çalışmada *İbn Emîru Hâc* diye anılacaktır.

⁷ Zeynuddîn İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezheb-i Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*, Dâru'l-kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s.13-15.

Şa'rânî'ye (973/1565) danıştığı, Şa'rânî'nin ise kendisine tahsilden sonra tarikatla uğraşmayı tavsiye ettiği kaynaklarda yer alır. İbn Nüceym 953/1547'de yakın dostu olduğu anlaşılan İmam Şa'rânî ile birlikte hacca gitti. 569/1561 veya 570/1563 yılında, doğum yeri olan Kahire'de vefat etti.⁸

II.Hocaları

İbn Nüceym'in ders aldığı başlıca âlimler Şerefeddîn Bulkînî, Şehâbeddîn Ahmed b. Yunus el-Mısrî (İbnu's-Şelebî), Emînuddîn Muhammed b. Abdülâl ed-Dımeşkî, Ebu'l-Feyz es-Sülemî, İbnu'l-Halebî, Nureddîn ed-Deylemî el-Malikî ve Şukayr el-Mağribî'dir. Bazı kaynaklarda İbn Kutluboğa (879/1474) ve Burhâneddîn İbni'l-Kerekî (922/1516) de onun hocaları arasında zikredilse de bu tarihsel açıdan mümkün değildir.⁹

III.Eserleri

İbn Nüceym, çevresinde daima geniş ders halkaları oluşan verimli bir hoca ve üretken bir müellif olduğundan çalışma sahası olan fikhın hemen her dalında pek çok eser kaleme almıştır. Onun, bir kısmı fikhın tüm kısımlarını içeren geniş hacimli eserler halinde, bazıları ise sadece bir ya da birkaç yaprak hacmindeki risaleler şeklinde olan eserlerinin başlıcaları şunlardır:

1. el-Baḥru'r-râ'ik şerḥu Kenzi'd-daḳâik
2. el-Eşbâh ve'n-nezâir
3. el-Fatâva'z-zeyniyye fî fikhi'l-Hanefiyye
4. Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr (Mişkâtu'l-envâr)
5. Hâşiyatu Câmiu'l-Fusûleyn
6. Muhtasaru't-Tahrîr li-İbni'l-Hümam (Lubbu'l-usûl)
7. Resâilu'l-fikhiyye (Resâilu'z-Zeyniyye)¹⁰

⁸ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1998, s.221.

⁹ Ahmet Özel, a.g.e. s.364-365.

¹⁰ Ahmet Özel, a.g.e. s.370-375.

IV.Hakkındaki Çalışmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Nüceym'i ve eserlerini konu edinen Türkiye'de yapılmış başlıca bilimsel çalışmalar şunlardır:

1.*İbn Nüceym ve el-Eşbâh Adlı Eserinin Tahlili*. 1994 yılında, İsmail ACAR'ın Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde, Prof. Dr. Mehmet Şener danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi.

2.*Zeylâi ve İbn Nüceym'in Eserlerinde Ahkâmın Değişmesi*. 2015 yılında, Ünal ŞAHİN'in İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens.nde, Doç Dr. Asım Cüneyd KÖKSAL danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi.

3.*Eşbâh ve Nezâir Literatürü: İbn Nüceym Ve Suyûtî Örneği*. 2016 yılında, Reğâib YILMAZ'ın Sakarya Ün. Sosyal Bilimler Ens.ndeDoç. Dr. Süleyman KAYA danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi.

4.*Zeynuddîn İbn Nüceym'in Hâşiyetu Ala Câmi'i'l-fusûleyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. 2016 yılında, Ghawsodin TAHİRY'nin Necmettin Erbakan Ün. Sosyal Bilimler Ens.nde Prof Dr. Orhan ÇEKER danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi.

5.*Zürrî Vakıflarda Kullanılan "çocukların çocukları" Lafzının Vâkıfın Kızının Çocuklarını Kapsaması (Hatibzâde, Kemalpaşazâde ve İbn Nüceym)*. 2011 yılında, Sümeyye ÖZDEMİR'in Marmara Ün. Sosyal Bilimler Ens.nde Prof Dr. Vecdi Akyüz danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi.

6.*Son Dönem Hanefî Fakihlerinden İbn Nüceym'in fikhî Risalelerinin Tanıtımı ve Rüşvet Risalesi'nin Çevirisi*. 2004 yılından İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan Ali PEKCAN'A ait makale.

7.*Şeyh Bedreddin'in Câmiu'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği*. 2012 yılında İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan Ayhan HIRA'ya ait makale.

8.*İbn Nüceym (Hayatı ve Eserleri)*. 1979 yılında Ahmet ÖZEL tarafından hazırlanıp Erzurum Atatürk Ün. İslâmî İlimler Fak. Dergisinde yayınlanmış makale.

9.*İBN NÜCEYM, Zeynuddîn* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi için Ahmet ÖZEL'in yazdığı madde.

D.NESEFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı Ebu'l-berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mehmud en-Neseffî¹¹ olup kendisi Hanefî âlimlerinin büyüklerindedir. İslâmî ilimlerin başlıca merkezlerinden olan Maverâünnehir'de, bir ilim şehri olup birçok bilğine ev sahipliği yapmış olan Neseff'de (Bugünkü adı *Karşı* olup Özbekistan sınırları içerisindedir.) doğdu. Eğitimini Buhara'da tamamladı. Kirman'daki Kutbiyye ve Sultâniyye Medresesinde müderrislik yaptı.

Yazdığı eserler ve verdiği derslerle fıkıh, fıkıh usulü, kelâm ve hadiste devrinin önde gelen âlimlerinden biri haline gelmeyi başaran Neseffî'yi bazıları Hanefî mezhebinde müctehid kabul etmiştir.¹² Benzer nispete sahip diğer Neseffilerden ayrılması için daha çok *Ebu'l-berekât en-Neseffî* olarak anılan büyük âlim Bağdat'a yaptığı bir seyahatten dönerken Rebiülevvel 710 h. (Ağustos 1310 m.) tarihinde İzec'de (Huzistân) vefat edip oraya defnedildi.

Fıkıhtan usûle, akaitten tefsire farklı alanlarda çalışmaları bulunan Ebu'l-berekât en-Neseffî'nin başlıca eserleri şunlardır:

1. Menâru'l-envâr (Usûl-i fikha dair bir metin olup bir âlim tarafından şerh edilmiştir. Aynı zamanda çalışmanın konusu olan *Fethu'l-ğaffâr*'ın da metnidir.)
2. Kenzu'd-dekâik
3. el-Mustaşfâ
4. el-Musaffâ
5. el-Vâfi
6. el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi
7. el-Münevvir fi şerhi'l-Menâr
8. Keşfu'l-esrâr fi şerhi Menâri'l-envâr
9. Şerhu'l-Muntehâb fi usûli'l-mezheb
10. el-'Umde
11. el-İ'timâd fi'l-i'tikâd
12. Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl¹³

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. NESEFÎ, Ebu'l-Berekât md. Çalışmada kısaca *Neseffî* olarak anılacaktır.

¹² Leknevî, a.g.e. s.172.

¹³ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara 2013, s.122,123.

1.BÖLÜM

İCTİHAD

1.1.İCTİHADIN TANIMI

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra İslam fıkının bugünkü anlamıyla oluşup tedvin edilmeye başladığı ilk dönemlerden günümüze değin, literatürün en çok tartışılan kavramlarından biridir ictihad. Yalnız tanımı ve sınırları ile değil kendisine paralel gelişim gösteren *müctehid*, *taklid*, *mukallid* ve *kıyas* gibi temel kavramlar üzerinden de ilmi anlamda üzerinde kafa yorulan ve kalem oynatılan bir olgudur. Şer'î bir delil olup olmadığı, kimlerin ictihad yapabileceği, ictihadın günümüzde yapılabileceği gibi sorular asırlardır âlimler arasında, yer yer sert bir tonda, tartışılmalan ve görüş ayrılıklarının odağında yer alan konulardır.¹⁴

Kıyasla ictihad arasındaki tanım ve işlev ilişkisi bir diğer ihtilafli konudur. Zira *kıyas* ve *ictihad* iç içe geçmiş kavramlar olsalar da birbirinin aynısı olup olmadıkları hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Çoğunluk, ikisi arasındaki ayrımı kabul ediyor olsa da aksini iddia edenler azımsanamayacak derecede çok ve konusunda uzman âlimlerdir. Örneğın Debûsî¹⁵ (430/1039) *kıyasa ictihad da denir* diye yazarak¹⁶ iki kavramın yakın ilişkisine vurgu yaparken İmam Şâfiî¹⁷ r.a. (204/820) bu ikisinin eş anlamlı (müteradif) kelimeler olduğu kanaatindedir.¹⁸

İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Cessâs¹⁹ (370/981) ictihadı “müctehidin amaç edindiği veya araştırdığı şeyde güç ve çaba sarf etmesi” olarak tanımlayıp ictihadın, *sonradan ortaya çıkan ve Allahu Teâlâ'nın, kendisine dair bilinmek istenen şeyin bilinmesini sağlayacak bir delilinin bulunmadığı şeylere has kılındığını* söyler.²⁰ Böylelikle kavramı geniş manada tanımlamanın yanı sıra, ictihada ayrılan sahanın

¹⁴ İctihadın İslam fıkı tarihindeki yeri ve hakkındaki tartışmalar için bkz: Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ensar Yay. İstanbul 2010. Ayrıca bkz. Ahmet Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, Rağbet Yay. İstanbul 2010.

¹⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa v. 430/1039. Bkz. DEBÛSÎ md. Çalışmada kısaca *Debûsî* diye anılacaktır.

¹⁶ Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s.278.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî v. 204 h./820 m. Bkz. ŞÂFİÎ md. Çalışmada kısaca *Şâfiî* olarak anılacaktır.

¹⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risale*, Şamile ns. s. 477.

¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, v. 370 h./981 m. Bkz. CESSÂS md. Çalışmada kısaca *Cessâs* olarak anılacaktır.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, c.2 s.201.

sınırlarını da kabaca çizmiş olur. Mütekellimîn ekolünün önde gelen temsilcilerinden Kadı Beyzâvî²¹ (685/1286) ise icthad için “Şer’î hükümlere ulaşmak hususunda elinden geleni yapmaktır” demek suretiyle icthadın yalnız dini hükümlerle ilgili tarafını dikkate aldığını ortaya koyar.²²

İbni Nüceym icthadın sözlük anlamını “zor bir şeyi elde etmek için çaba ve güç harcamak” olarak ifade eder. Fakat terim anlamı için yeniden bir tanım yapmak yerine sözlük anlamına ilaveler yapmayı tercih ederek “fakîhin *bunu* şer’î-zannî hükmün elde edilmesi için yapmasıdır” ifadesini kullanır. Buradan hareketle onun, icthadın terim anlamını *müctehidin (fakîhin), şer’î-zannî hükümleri elde etmek için çaba ve güç harcaması* olarak kabul ettiği ortaya çıkar. Fakat yazar, İbnu’l-Hümâm’ın (861/1457) Tahrîr’deki²³ icthad tanımına atıfta bulunarak *zannî* kelimesinin çıkarılmasıyla yapılacak bir tarifin daha genel olacağını ve böyle yapmanın daha uygun olduğunu savunur. Böylece İbn Nüceym’in benimsediği icthad tanımının şu olduğu anlaşılmış olur: *Müctehidin (fakîhin), şer’î hükümleri elde etmek için çaba ve güç harcamasıdır.*²⁴

Nesefî’nin icthad konusuna *kıyas* başlığı içerisinde yer verme sebebini, usul-i fikhın konusunun *hükümler* ve icthad yoluyla hükümlerin ortaya çıkarılmasına kaynak teşkil etmeleri bakımından *deliller* olması ile açıklar.²⁵ Böylelikle icthad kavramının kıyasla ilişkisine değinerek delillerden hüküm çıkarma işinde icthad ve kıyasın birlikte kullanıldığına dikkat çeker.

Fakîh yani *müctehid* ile icthad arasındaki *mülazemeti* (gerekliliği) yani bir icthad söz konusu ise bir müctehidin varlığının da zorunlu olacağı gerçeğini gerekçe göstererek icthad tanımında *fakîh* (müctehid) kelimesinin kullanımına karşı çıkan görüşü hatalı bulur. Çünkü içinde fakîh kavramının olmadığı icthadın, icthad değil *yalnızca çaba ve güç harcamak* (بذل الطاقة) anlamına geleceğini ve bu tür lüsünün şer’î anlamda müctehid olmayan kimseler tarafından ve şer’î olmayan bir hükme varmak için de yapılabileceğini savunur.

²¹ Nâsiruddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, v. 685 h./1286 m. Bkz. BEYZÂVÎ md. Çalışmada kısaca *Beyzâvî* ya da *Kadı Beyzâvî* diye anılacaktır.

²² Kadı Beyzâvî, *Minhâcu’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, (Thk. Dr. Şaban Muhammed İsmail) Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s.247.

²³ et-Tahrîr fî ‘ilmi’l-usûl, İbnu’l-Hümâm’ın usûl-i fıkha dair eseri olup çalışmada kısaca *Tahrîr* olarak anılacaktır. Bkz. İBNU’L-HÜMÂM md.

²⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.390.

²⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.390.

Kıyas, mantık gibi bilim dallarında da kullanıldığı için yapılan bu tariflerin, icthadın yalnız bir kısmını kapsadığını belirtir. Zira akli konularda yapılan zihinsel faaliyet de aynı şekilde icthattır. Ne var ki bu, isabet edenin tek, hata edenin günahkâr olduğu icthad türü değildir.²⁶

Tanımında kullandığı *fakîh* kelimesi üzerinde ayrıca duran yazar, müctehitten ayrı olarak fikhın fûrûatını bilen kimselere de yaygın şekilde fakîh denmesini, usul terminolojisi dışında bir kullanım olarak değerlendirir. Ayrıca tanımlarda yer alan *çaba ve güç sarf etme* (بذل الطاقة) ifadesini *kişinin, daha fazlasını yapma hususunda kendisini aciz hissetmesi* şeklinde tefsir eder.²⁷

²⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.390.

²⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.390.

1.2.İCTİHADIN ŞARTLARI

İbn Nüceym ictihadın, bir başka deyişle ictihad yapabilme yeterliğine sahip bir *müctehid* olabilmenin şartları kapsamında şu özelliklere yer verir:

1.2.1.Kur'an İlimlerini Bilmek

Müctehid, Kur'an'daki kelimelerin Arap dilindeki ve şeriattaki anlamlarını bilmelidir. Bu kapsamda kelimeleri, söz öbeklerini ve bunların ifadeye kattıkları özellikleri tanıyabilmelidir. Bunun için de lügat, sarf, nahiv, meâni ve beyân ilimlerine ihtiyacı vardır. Yazar, sözü edilen *bilmek* yeterliğinin, zihinde belirli şartlarda bir bilginin oluşması durumunun ötesine geçerek müctehid kişinin tabiatında bulunan bir vasıf, yani *meleke* haline gelmiş olması gerektiğini savunur.²⁸

Kelime ve söz öbeklerinin şer'î manalarını bilmekten maksadın, *hükümlerde müessir olan manaları bilmek* olduğunu söyler. Örneğin ictihad edecek kimse, inmek-çökmek anlamındaki *ğâte* (غاط) fiilinden türeyen *ğâiṭ* (غَائِط) sözcüğünün ...*biriniz abdest bozmaktan gelince*²⁹ ayetinde *hades* yani abdest bozma anlamında kullanıldığını bilmelidir. Ayrıca buradaki *hades* hükmünün illetinin *canlı bir insanın bedeninden necasetin çıkması* olduğunu da bilmesi gerekir.

İbn Nüceym'e göre müctehid, Kur'an lafızlarına ait anlamların yanı sıra onların, Fethu'l-gaffar'ın *Kitap* bölümünde ayrıntılı şekilde açıklanan *hass, amm, müşterek, müevvel, mücmel, müfesser* vb. kısımlardan hangisinin kapsamına girdiğini de bilebilmelidir. Ayrıca *nasih* ile *mensuhu* bilip ayırt edebilmesi gerekir. O kadar ki, ifadeler hakkında *bu âmm, şu hasstır; bu nâsîh, şu mensuhtur* şeklinde karar verebilecek düzeyde olmalıdır. Yazar bu tür bir *bilmenin*, lafızların sözcük anlamlarını bilmekten farklı bir şey olduğunu söyler.³⁰

Müctehidin *Kitap* yani Kur'an-ı Kerîm'e ne denli vakıf olması gerektiği noktasında yazar, *hükümleri bilmekle alakalı kadarını* bilmeyi yeterli görür. Böylece Kur'an'ın tümüne vakıf olmayı bir ictihad şartı olarak benimsemediğini ortaya koyar. Ayrıca *Telvîh'e*³¹ atıfta bulunarak, asıl olanın Kur'an'ı ezberinde tutmak değil

²⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.390.

²⁹ Nisâ, 4/43 (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ)

³⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.390-391.

³¹ *et-Telvîh ilâ keşfi hakaiki't-Tenkîh*, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî'nin (792/1390) usul-i fıkha dair eseri. Bkz. TEFTÂZÂNÎ md. Çalışmada kısaca *Telvîh* ve *Teftâzânî* diye anılacaklar.

ihtiyaç duyulduğunda aradığı ayeti Kitabın neresinde bulacağını, yani ayetlerin Kur'an'daki yerlerini bilmek olduğunu söyler. Görüşünü desteklemek için İbnu'l-Hümâm'ın (861/1457) benzer ifadelerini nakleder. Dolayısıyla Kur'an hafızlığını icthad şartları arasında kabul etmez.³²

1.2.2.Hadis (Sünnet) İlimlerini Bilmek

İbn Nüceym, müctehidin sünnete (hadise) dair bilinmesi gerekli olan miktarı, Kur'an ilimlerinde olduğu gibi *hükümlerle alakalı olanları bilmek* şeklinde ifade eder. Bu bağlamda, hadisin kendisi demek olan *metnini* ve bize geliş yolu olan *senedinin* tevatür, şöhret ya da ahad yollarından hangisi olduğunu bilmeyi gerekli kabul eder. Bu bilgileri elde etmenin yolunun, ravilerin halleri ile cerh ve tadilin bilinmesinden geçtiğini söyler. Fakat üzerinden uzun zaman geçtiği ve araya çok sayıda ravi girdiği için kendi zamanında bunu yapmanın sakıncalı olduğunu, o nedenle Buhârî (256/870), Müslîm (261/875), Begavî³³ (516/1122) ve Sağânî³⁴ (650/1252) gibi güvenilir büyük hadis imamlarının tadiliyle yetinmek gerektiğini savunur. Müctehidin sünnete/hadise dair bilmesi gereken bir diğer hususu, Kur'an'da olduğu gibi hadis metinlerindeki lafızların lügat ve şeriattaki anlamları ile has, amm vb. kısımlarını tanıyabilmek olarak ifade eder.

1.2.3.Kıyas Yöntemlerini Bilmek

İbn Nüceym, kıyasın yöntemlerine ait şart, hüküm ve kısımlar ile makbul ve merdud olanlarını bilmenin sahih istinbat yapabilmek için şart olduğunu söyler. Aksi halde kişinin yapacağı icthadın geçerli olmayacağını savunur.

1.2.4.İcmayı Bilmek

İbn Nüceym'e göre müctehid, icmânın ne olduğunu ve hangi hükümlerde icmâ bulunduğunu bilmelidir. Aksi halde hakkında icma bulunan konularda icthad etmeye kalkar. Bu da icthada çizilen sınırın dışına çıkmak olur.³⁵

³² İbn Nüceym, a.g.e. s.391.

³³ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, v. 516 h./1122 m. Bkz. BEGAVÎ, Ferrâ md.

³⁴ Ebû'l-Fezâil Radıyuddîn (Radi) Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sâgânî, ö 650 h./1252 m. Bkz. SÂGÂNÎ, Radıyuddîn md.

³⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.391.

1.2.5. Diğer Şartlar

Yazar, mütekellimin ekolüne mensup usulcülerin aksine Kelam ilmini bilmenin fıkhıdaki icthad için şart olmadığı görüşündedir. Çünkü taklit yoluyla bile olsa İslam'a kesin olarak inanan kimsenin delillerden *istidlal* yapmasını yani icthad etmesini caiz kabul eder.³⁶

Fıkhın fūrûatını yani fıkıh meselelerinin tümüne ait hükümleri bilmeyi de şartlar arasında saymaz. Çünkü fıkıh, icthadın neticesi ve meyvesi olmak hasebiyle onun önüne geçemez. Fakat İbn Nüceym bunu bir şart saymamakla birlikte, kendi zamanında icthad makamına giden yolun fıkıh meseleleri üzerinde devamlı pratik yapmaktan geçtiğini belirterek fūrûatın, icthada götüren yollardan biri haline geldiğini savunur. Ancak sahabenin ve selefin izlediği yolun bundan farklı olduğunu, onların doğrudan Kur'an ve hadisi kaynak aldıklarını ve kendi çağında da o yolun takip edilmesinin imkân dâhilinde olduğunu öne sürer.³⁷

Müctehidin adil olmasını icthadın şartlardan biri olarak kabul etmez. Çünkü ona göre müctehidin adaleti, onun icthad yeterliğinin değil icthad sonucu verdiği fetvanın kabul edilmesinin şartıdır. Ona göre adil olmayan bir âlim de icthad edebilir fakat fetvası alınmaya layık değildir.

Yazar, Gazzâlî'ye³⁸ (505/1111) atıfta bulunarak yukarıda belirtilen şartların, ahkâmın tümünde fetva veren *mutlak müctehid* için gerekli olduğunu; sadece bazı hükümlerde icthad edenleri tam anlamıyla kapsamadığını söyler.³⁹ Bu bağlamda, kısmî müctehidlerin, hükümlerin tümüne ait meseleleri değil, yalnızca hakkında icthad ettikleri konuya dair nass (ayet ve hadis) ve icmayı bilmelerinin yeterli olduğunu savunur. Örneğin namazla alakalı icthad eden birinin nikâha dair hükümleri bilmesini gerekli görmez.⁴⁰ Böylece İbn Nüceym'in, icthatta tecezziyi yani bölünmeyi kabul ettiği ortaya çıkar.

³⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.391.

³⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.391.

³⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, v.505 h./1111 m. Bkz. GAZZÂLÎ md. Çalışmada kısaca Gazzâlî diye anılacaktır.

³⁹ Muhammed Gazzâlî, *el-Mustaşfa min 'ilmi'l-usûl*, Bulak Matbaası, Mısır 1324h./1906m. c.2, s.353.

⁴⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.391.

1.3.İCTİHADIN HÜKMÜ

İbn Nüceym, *ictihadın hükmü* kavramıyla ifade edilmek isteneni “ictihatla sabit olan eser” şeklinde açıklar. İctihadın hükmünü “hata ihtimali olmakla birlikte müctehidin, zann-ı galiple hükümde isabet etmesi” olarak ifade eder. Bu hata ihtimalinden dolayı hükmü kati olan konular ile itikad edilmesi kesin şekilde lazım olan inanç meselelerinde ictihad edilemeyeceğini savunur.⁴¹

1.3.1.İctihatta Hata-İsabet Meselesi

Yazar İslam mezhepleri arasında tartışmalı konular olan *ictihatta isabet ve hakkın taaddüdü* meselelerinde Ehl-isünnet ve'l-cemaatin görüşlerini benimser. Ona göre, hak tektir ve müctehid, ihtilafli fıkıh konularında ictihad ettiği zaman hata da edebilir isabet de. Allahu Teâlâ'nın her meseleye dair muayyen bir hükmü vardır. Bu yüzden ihtilafli konulardaki ictihatlarda musîb (isabet eden) tektir.

Müctehidin vazifesi ve durumuna dair Ehl-isünnet içindeki görüş ayrılığına değinen İbn Nüceym bu kapsamda bazı mütekellimlerin, ictihada konu olan hükmü dair kati bir delil bulunduğunu ve müctehidin bunu aramakla memur olduğunu savunduklarını belirtir. Ayrıca bu âlimlerinin bir kısmının, hata eden müctehidin ceza ve ikabı hak edeceği görüşünü benimsediklerini söyler.

Ehl-i sünnet çoğunluğun görüşünü “hükmün zannî bir delili vardır; müctehid onu bulursa isabet, bulamazsa hata etmiş olur” şeklinde ifade eder. Zira hüküm kapalı ve gizli olduğu için isabet etme zorunluluğu bulunmaz. Buradan hareketle hata eden müctehidin mazur olduğunu, hatta sevap alacağını savunur. Çünkü Allah'ın o konudaki muayyen hükmünü ortaya çıkarmak için elinden geleni yapmıştır.⁴²

İbn Nüceym, bu konudaki dayanağın İbn Mesûd'un⁴³ (r.a.) mufavvize⁴⁴ meselesindeki yaklaşımı olduğunu dile getirir. Nitekim cinsi birleşme yani *duhulden* önce kocası ölen ve kendisi için herhangi bir mehrin belirlenmediği kadının durumuyla alakalı olarak İbn Mesûd'a r.a. soruldu. O da bu meselede ictihad ederek kadının ailesindeki diğer kadınların mehirleri kadar bir mehr-i mislin lüzumuna

⁴¹İbn Nüceym, a.g.e. s.392.

⁴²İbn Nüceym, a.g.e. s.392.

⁴³Ebû Abdırrahmân Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el-Hüzelî, v.32/652-53. Bkz. ABDULLAH b. Mes'ûd md. Çalışmada kısaca *İbn Mesûd* diye anılacaktır.

⁴⁴Mufavvize: Hanefilere göre mehirsiz olarak evlendirilen kadın, evlendirilmesi işini velîsine havale ettiği için kendisine "mufavvize", yani işini başkasının yetkisine bırakan denir. Bu kadına "mufavvaze" de denir.

hükmetti. Ardından “Eğer isabet ettiysem Allah’tan, yanıldıysam bendendir; Allah ve Resûlü ondan beridir.” dedi.⁴⁵

1.3.2.Müctehidin Başta-Sonda Hatalı Oluşu

İbn Nüceym, ihtilaflı meselelerde ictihad edip yanılan kimsenin Allah’ın emrine uyup ictihada girişerek musîb (isabet sahibi) olup sevap aldığını, sonda ise gerçekte hak olanı bulma noktasında muhtî (hatalı) olduğunu söyler. Çünkü müctehid kimse olanca gücüyle çaba sarf etmiş ve ictihad emrini yerine getirmiştir. Bu yüzden başlangıçta musîb olur ve sevap kazanır.

Müctehidin, ictihadında yanılmak suretiyle sonda yaptığı hatadan kaynaklı günahının kaldırıldığını söyler. Çünkü elinden geleni yaptığı halde doğruya ulaşamamasının sebebi *delilin gizliliği*dir. Ancak delil açık olur da müctehid, ictihad konusunda yeterli gayreti sarf etmezse o zaman günahkâr olur. Hal böyleyken selef ulemasının, ictihadlarıyla alakalı olarak birbirlerini kınamalarını, kendilerince doğruya giden yolu ve delilleri *açık (aşikâr)* olarak görmelerine bağlar.

İctihadla elde edilen hükmün müctehide nispet edilmesini, *görünüşte* kabul ederek gerçek hüküm sahibinin Allahu Teâlâ olduğunu ve O’nun da sadece ve sadece doğru hüküm verdiğini belirtir. Bu yüzden hüküm için kullanılan hata ifadelerinin Allah’ın o konuya dair gerçek hükmünü kapsamadığını, görünüşteki hükmün sahibi olan müctehide nispet edilebileceğini söyler.⁴⁶

Nesefî’nin, “...başta ve sonda veya sadece sonda hatalı olur”⁴⁷ diye iki ayrı görüş zikredip ikincisini tercihe değer bulmasını “Pezdevî’nin yolundan gitmek” olarak nitelendirir.⁴⁸ Zira Fahu’l-İslâm Pezdevî⁴⁹ (482/1089), *Usûl* adlı eserinde “Bazıları, hata eden müctehidin başta ve sonda hatalı olduğunu, bazıları ise onun başta, ictihad etmek suretiyle isabet ettiğini fakat aradığı şeyi bulamaması sebebiyle sonda hatalı olduğunu söyledi.” der.⁵⁰

⁴⁵ Abdurrahman el-Bahrâvî, *Havâşî alâ Fethu’l-gaffâr* (Fethu’l-gaffâr’la birlikte), Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 2001, s.382.

⁴⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.393.

⁴⁷ Ebu’l-Berekât Nesefî, *Menâru’l-envârII* (Keşfu’l-esrâr’la birlikte), Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut t.y. s.303.

⁴⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.393.

⁴⁹ Ebu’l-Hasen Ebu’l-Usr Fahu’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, v.482/1089. Bkz. PEZDEVÎ Ebu’l-Usr md. Çalışmada kısaca *Pezdevî* veya *Fahru’l-İslâm* diye anılacaktır.

⁵⁰ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *el-Usûlû* (Keşfu’l-esrâr’la birlikte), Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 2009, c.4 s.25.

İbn Nüceym, *ictihadında hata yapana günah ya da sevap verilmeyeceği* yönündeki görüşü tenkit eder. Bu görüşü benimseyenlerin gerekçe olarak öne sürdükleri *hataya sevap verilemeyeceği* tezini çürütmek maksadıyla, hata ettiği halde müctehide verilen sevabın yaptığı hatadan dolayı değil *ictihad emrine uymuş olmak* sebebiyle olduğunu öne sürer. Bu görüşü destekler nitelikte “Eğer hata edersen sana bir sevap vardır.”⁵¹ şeklindeki hadisi nakleder.⁵²

İbnu'l-Hümâm'ın “Hanefiler, ictihatta hata edenin başta ve sonda veya yalnızca sonda hatalı olduğunu naklettiler. Ancak bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü müctehid, ictihada başlamakla bu konudaki emre uymuş olur. O nedenle hiçbir zaman bundan dolayı hatalı olmaz. Eğer bu ifade, müctehidin bazı şartları ihlal ettiği şeklinde yorumlanırsa o zaman hatalı olduğunda görüş birliği vardır.”⁵³ ifadelerini satırlarına taşır. Fakat kendisinin tercih ettiği görüşe yönelik eleştiriler içeren bu alıntı hakkında bir açıklama ya da yorum yapmamayı yeğler.

1.3.3.Hakkın Taaddüdü Meselesi

İbn Nüceym, Mu'tezile'nin (musavvibenin) benimsediği “hilafın olduğu yerde hak birden fazladır ve bütün müctehidler isabet etmiştir” şeklindeki görüşü reddeder. Hatalı bulduğu bu düşüncenin, Mu'tezile'nin kabullendiği şu anlayıştan kaynaklandığını söyler: “İctihad edilen konuda ictihattan önce Allah Teâla'nın muayyen bir hükmü yoktur; hüküm müctehidin ictihadının sonucu olan şeydir.”

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığının *nakliyatta* olduğunu, *akliyyat* yani inanması zorunlu itikadî konuları kapsamadığını belirtir. Çünkü bu konularda doğrunun tek olduğunda icma vardır. O nedenle, inanılması zorunlu konularda hata yapmanın, cezayı hak etmenin yanı sıra *sapkın* veya *kâfir* olacağını savunur. Sözü edilen mevzularda kişiden beklenenin, *kati delillerle yakîn elde etmeye çalışmak* olduğunu belirtir. Zira âlemin hudûsu-kıdemi veya yaratıcıyı görmenin mümkün olup olmadığı gibi hususlar akılla anlaşılacak şeyler değildir. Yazara göre bunlar hakkında ictihad yapmaya yeltenen kimse hem başta hem de sonda hata etmiş olur.⁵⁴

⁵¹ Buhârî, İ'tisam: 21, Müslim, Akdiye:15.

⁵² İbn Nüceym, a.g.e. s.393.

⁵³ Kemâluddîn İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl* (et-Taqrîr ile birlikte), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1999, c.3 s.390.

⁵⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.392.

Bazı Mu'tezile âlimlerinin, kelim konularında ictihad eden bütün müctehidlerini musîb kabul etmelerinin, Kur'an'ın mahlûk oluşu, rü'yetullah (Allah'ı cennette görme), halk-ı ef'al (kulun eylemlerini kimin yarattığı) gibi *muhâlifini kâfir yapmayan* konulardaki ictihadla ilgili olduğunu savunur. Telvîh'e atıfta bulunarak onların bu görüşünü, "mezkûr konularda ictihad etmiş olmaktan dolayı günahkâr olmama ve teklif sorumluluğundan kurtulma" biçiminde yorumlar.⁵⁵

Yazar Tahrîr'den alarak *akliyyatı*, "âlemin sonradan yaratılması, âlemin yaratıcısı olan Allah'ın varlığı ve sıfatları, peygamberlerin gönderilmesi gibi nakle bağlı olmayacak kadar açık şeyler" olarak ifade eder. Akliyatta isabet edenin yalnız bir müctehid olduğunda görüş birliği bulunduğunu söyler. Hata edenin, hata ettiği konu İslam milletini inkâr noktasında ise Mu'tezile'nin bunu bulduğundan önce ve sonra, düşünecek duruma gelmiş olmak kaydıyla günah ve küfür saydığını aktarır.⁵⁶

Hanefîlerden Pezdevî'nin (482/1089) Mu'tezile'ye yakın bir görüş benimseyerek "kişi buluğa erip düşünecek kadar vakit bulmuşsa ve kendisine herhangi bir haber de gelmemiş olduğunda" veya "kendisine haber ulaşmış ise her surette" günahkâr ve kâfir olacağı yönünde bir kanaat beslediğini aktarır. Eş'arîlerin de kişi buluğa ermek kaydıyla benzer bir görüşü benimsediklerini söyledikten sonra uygun görüşün şu olduğunu savunur: İctihad hatası, akliyyatın dışında, Kur'an'ın mahlûk oluşu ve Allah'ın şerri irade etmesi gibi konularda meydana gelirse hata eden kimse kâfir değil bidat sahibi ve günahkâr olur.

İbn Nüceym, fıkıh konularından *erkân*⁵⁷, *zina*, *içki içme* ve *hırsızlığın haramlığı* gibi kabulü zaruri olan meselelerde ictihad ederek bunları inkâr eden kimsenin kâfir olacağını savunur. Çünkü bu, *baştan bilinen bir şeyi inatla inkâr etmek* anlamına gelir. Ona göre, adı geçenlerin dışında kalan, icma, haber ve kıyasın delil oluşu vb. konular söz konusu olduğunda ise hata eden kimse sadece günahkâr olur. Nitekim Kur'an'ın delil oluşunu inkâr küfürdür. Geriye kalan fer'î meselelerdeki yanılmalarda, kesin nasslara ve icmaya aykırı olmamak kaydıyla, herhangi bir günah bulunmadığını iddia eder.⁵⁸

⁵⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.392.

⁵⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.393.

⁵⁷ Bu kelime ile İslamın beş şartını kastettiği değerlendirilmektedir.

⁵⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.392-393.

1.4.İCTİHADLA ALAKALI DİĞER MESELELER

İbn Nüceym, Tahrîr'in sonunda yer alan meseleleri⁵⁹ eserine taşıyarak onları adeta birer prensip biçiminde özetleyip on bir madde halinde sıralar.

1.Müctehid bir konuda ictihad ettikten sonra, o meselede bir başkasını taklit edemez. Öncesinde edip edemeyeceği hakkında tartışma olsa da çoğunluk edemeyeceği görüşündedir.

2.Müctehidin, hakkında ictihad ettiği olay tekrar ederse yeniden ictihad etmesi icap etmez.

3.Müctehidin bir konuda iki farklı kavlinin olması sahih değildir. Çünkü iki görüş arasında tenakuz (çelişki)bulunur. Fakat ictihad zamanı bakımından sonrakinin hangisi olduğu bilinirse müctehidin, ona rücu ettiği kabul edilir. Bilinmediği takdirde, daha sonra gelen bir mezhep içi müctehid, *kalbinin ışığında* iki kavil arasında *tercih* yapmalıdır.

Hanefî ve Şafîî âlimlerinin bazısı kişinin, birden fazla kavli bilinen müctehidin bu görüşlerinden dilediğini taklit edebileceğini savunurken kimi âlimler, bu ictihadların tarihi bilinmediğinde kişi;

a.İkisinden birini kuvvetlendirecek bir rivayet varsa o kavli sahih kabul eder,

b.Böyle bir rivayet yoksa ve o mezhebin takipçisi olan kişi, mezhep içi ictihad yeterliğine ulaşırsa tercih yollarından biriyle iki kavil arasında tercih yapar,

c.Bu da mümkün değilse kalbinin rehberliğinde dilediğiyle amel eder,

ç.Eğer ictihad yeterliğine sahip olmayan sıradan biriye takva ve ilim sahibi bir müftünün bu konudaki fetvasına uyar demiştir ⁶⁰

4.İctihada dayalı sahih bir hüküm, ictihad şartlarına aykırı olmadıkça nakz edilmez yani geçersiz kabul edilmez.

5.Hanbeliler kabul etmiyor olsalar da zamanın müctehidsiz kalması caizdir. Zira aksini gerektiren bir delil bulunmamaktadır. Üstelik asıl olan, müctehidin yokluğudur. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Allah, ilmi yeryüzünden çekip

⁵⁹ İbnu'l-Hümâm, a.g.e. s.419-445.

⁶⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.393-394.

almaz....Alim kalmaz ve insanlar cahilleri önder edinirler”⁶¹ hadisi de böyle olabileceğinin delilidir.

6.Taklit, görüşü şer’î hüccetlerden biri olmayan bir kimsenin kavliyle, delil olmaksızın amel etmektir.

İbn Emîru Hâc (879/1474) bu maddeye dair açıklamasında Peygamber’in (s.a.v.) sözüne uymanın taklit sayılamayacağını; çünkü onun görüşlerinin yansıması olan sünnetin (hadisin)başı başına şer’î hüccetlerden bir tanesi olduğunu söyler. Aynı şekilde icma ile amelin de taklit kapsamına girmeyeceğini, çünkü icmanın şer’î dört delilden biri olduğunu belirtir.⁶²

7.Fıkhın bazı kısımlarında veya yalnızca ferâiz gibi bazı ilimlerde müctehid olsalar bile, mutlak müctehid olmayanların böyle olanları taklit etmeleri lazımdır. Çünkü icthad bölünebilir.

8.İnsanların, ilim ehli olup adalet ve icthadı bilinen birisinden veya bu konuda vazifeli olup diğer insanların kendisinden fetva sorduğunu gördükleri birinden fetva sormasının caiz oluşunda ittifak vardır. Benzer şekilde, bu şartlardan birinin eksik olduğu düşünüldüğünde o kimseden fetva sormanın caiz olmadığı da ittifak vardır. Eğer fetva sorulacak kimsenin adaleti hakkında değil sadece icthad yeterliği noktasında belirsizlik varsa fetva sormamak tercih edilir.

9.Müctehid olmayan kimsenin, bir müctehidin mezhebinden aynen nakil yapmak yerine tahriç (çıkarım yapmak) suretiyle fetva vermesi, o müctehidin koyduğu esaslara muttali ise caiz, değilse caiz değildir.

10.Efdal varken mefdulü taklit caizdir. Yeter ki mefdul olan görüş geçerli bir icthad olsun.

11.Mukallidin taklit ettiği yani kendisiyle amel ettiği görüşten dönemeyeceği hususunda görüş birliği vardır. Fakat böyle olmayan meselelerde başka birini taklit edebilir. Eğer kişi Hanefî veya Şâfiî gibi muayyen bir mezhebe bağlıysa başkasını taklit edebileceği de edemeyeceği de söylenmiştir. Bazıları ise bir mezhebe bağlı

⁶¹ Buhârî:98 (Şamile ns.), Müslîm:4828 (Şamile ns.)

⁶² İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve ’t-Taqrîr*, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, Beyrut 1999, c.3 s.433.

olamayan gibidir der. Eğer taklit ettiği görüşle amel etmişse ondan dönemezse de diğer meselelerde başka müctehidleri taklit edebilir.⁶³

İbn Nüceym, muayyen bir mezhebe bağlı olduğu halde, herhangi bir sebepten dolayı başka bir mezhebe uyan kimseye dair müteahhirun (son dönem)limlerinin şöyle bir şart daha eklediklerini söyler: Kişinin uyduğu mezhebin o konuda men ettiği bir şeyin terettüp etmemesi gerekir. Buna göre; bir kimse abdest uzuvlarını ovmamakta şfii’yi, şehvetsiz dokunmakla abdestin kırılmamasında Malikî’yi taklit edip namaz kıldığı zaman, abdestini delk (ovma) ve istib (başın tümünü mesh etme) ile almışsa kılmış olduğu bu namaz sahih olur. Aksi halde iki mezhebe göre de sahih olmaz. Çünkü şfii mezhebinde olmasa da delk ve istib Malikî mezhebine göre abdestin farzlarındandır.⁶⁴

⁶³ İbn Nüceym, a.g.e. s.394.

⁶⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.394.

2.BÖLÜM

KIYAS

2.1.KIYASIN SÖZLÜK ANLAMI

Türkçe’de, *takdir etme, denkleştirme, eşitleme, karşılaştırma, oranlama, mukayese etme* anlamlarına gelen *kıyas* kelimesi, diğer usûl-i fıkıh terimlerinin tümü gibi Arapçadır. Bir şeyin uzunluğunu, genişliğini ölçmek, bir şeyi benzeriyle karşılaştırmak (takdir etmek) anlamındaki “k-y-s” (قيس) kökünden gelir.⁶⁵ Fîrûzâbâdî (817/1415) kelimenin, *kitab* vezninde bir mastar olup “bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak” anlamına geldiği belirtir.⁶⁶

Kıyas sözcüğünün türevleri günümüz Arapçasında, kelimenin kök anlamına uygun şekilde ölçüm ya da ölçüm aletlerini ifade eden kelime ve terkipler oluşturmada sıklıkla kullanılır. Örneğin kıyas kökünden *meqâs* (مقاس) ölçü ve ölçüm; *miqyâs* (مقياس) ölçek ve ölçü aleti; bunun terkiplerden miqyâsu’l-ħarâre (الحرارةمقياس) termometre anlamına gelmektedir.⁶⁷

Usul âlimlerinden Debûsî (430/1039) kıyasın kelime anlamını“ bir şeyi bir başkasına benzer kılmak”⁶⁸, Serahsî⁶⁹ (483/1090) “takdir etmek” olarak verir.⁷⁰ Serahsî’nin çağdaşı olan Pezdevî’nin (482/1089) de aynı gayeyle eserine taşıdığı *takdir* sözcüğünü Buhârî⁷¹ (730/1330) “bir şeyi ölçmek” diye tefsir eder.⁷² Teftâzânî (792/1390) ise kıyasın sözlük anlamını ifade etmek için “takdir etme ve eşitleme” kelimelerini kullanmayı tercih eder.⁷³

İbn Nüceym, kıyasın sözlükte *takdir* (تقدير) yani ölçme-değerlendirme ve *müsavat* (مساواة) yani eşitleme anlamlarına geldiğini söyler. Arapça’da kıyas

⁶⁵ İsmail bin Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Dâru’l-İlmi’l-melayîn, Beyrut 1990, 966-967.

⁶⁶ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305/1887, c.2 s.997.

⁶⁷ Mevlüt Sarı, *el-Mevârid*, İpek Yay. İstanbul t.y. s.290,1273.

⁶⁸ Debûsî, a.g.e. s.278.

⁶⁹ Ebû Bekr Şemsu’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, v.483/1090. Bkz. SERAHSÎ, Şemsuleimme md. Çalışmada kısaca *Serahsî* diye anılacaktır.

⁷⁰ Şemsuleimme Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, Dâru’l-fikr, Beyrut 2005, s.396.

⁷¹ Alauddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, v. 730/1330. Bkz. ABDULAZİZ EL-BUHÂRÎ md. Çalışmada kısaca *Buhârî* diye anılacaktır.

⁷² Abdulazîz El-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr an Usûl-i Pezdevî*, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, Beyrut 2009. c.3 s.395.

⁷³ Sa’düddîn Teftâzânî, *et-Telviḥ ‘ale’t-Tavḏîḥ*, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, Beyrut t.y. c.2 s.112.

sözcüğünün bu anlamıyla kullanımına örnek olarak usûl kitaplarında sıklıkla rastlanan şu cümleleri tercih eder: (قست النعل بالنعل) *Ayakkabıyı ayakkabıyla kıyasladım* yani ölçüp eşitledim; (فلان لا يقاس بفلان) *Falan kimse filanla kıyaslanmaz* yani ona denk-eşit olmaz.⁷⁴

Teftâzânî'den alarak kelimenin 'alâ (على) cer harfi ile mütaaddi olduğu takdirde *ibtinâ* (ابتناء) yani *üzerine bina etme* anlamı kazandığını aktarır. Ayrıca Tahrîr'den naklen kıyas sözcüğünün, her iki anlamın (takdir ve müsavat) toplamı demek olduğunu; yani *ölçme sonrası eşitleme* anlamına da geldiğini söyler.⁷⁵ Böylece kıyas için *takdir* ve *müsavat* dışında üçüncü bir anlamı (takdir + müsavat) daha kabullendiğini ima eder.

⁷⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.357.

⁷⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.357.

2.2.KIYASIN TERİM ANLAMI

Üzerinde asırlar boyunca durulmuş ve sayısını tespit edemeyeceğimiz kadar çok âlim tarafından tarif yapılmış olan kıyasa dair şu tanım, adeta bütün bu emek ve bilgi birikiminden süzölmüş bir özet niteliğindedir: “Kıyas, iki malum şeyden birinin mansus olan hükmünü, yani bu hükmün mislini, aralarındaki ortak illetten dolayı diğerinde, ictihad yoluyla izhar etmektir.”⁷⁶ Günümüze hayli yakın bir dönemde böyle bir tanımın ortaya konması, hiç şüphesiz bir usul terimi olan kıyasa, konunun uzmanı âlimlerce daha önce yapılmış onlarca farklı tarifi incelemesi ve birleştirilmesi ile mümkün hale gelmiştir.

Kıyası ıstılahen tanımlayan onca tarif birbirine benzer sözcükler ve yaklaşımlar içermenin yanında tanımı yapan âlimlerin, kavramı algılayışlarını ve ona bakış açılarındaki farklılığı yansıtacak nokteler de barındırırlar. Söz konusu farklılıkların kaynağını aşağıdaki sorunsallar hususunda, ilk dönemlerden itibaren fıkıh bilginleri arasında süregelen tartışmalarda aramak gerekir:

* Kıyas neticesinde fer'de yeni bir hüküm mü ihdas edilir, yoksa aslın hükmü fer'e geçen, aslın hükmü müdür?

* Asıldan fer'e geçen şey hükmün kendisi midir yoksa misli midir?

* Kıyasla yapılan şey fer' için yeni bir hüküm koyma mıdır, yoksa zaten var olan hükmün izharı mıdır?

* Asıl ve fer' hükmünde mi eşitlenir, illette mi?

* Hüküm veya illetteki bu eşitlemeyi yapan kimdir?

Bu sorular etrafında gelişen tartışmalar, doğal olarak kıyas için yapılan tanımlarda ayrışmaya yol açmıştır. Örneğin, Sadruşşerîa⁷⁷ (747/1346) tanımında “hükmün asıldan fer'e geçmesi”⁷⁸ ifadesini kullanır. Böylece aslın hükmünün fer'e geçtiğini (tadiyesni) kabul eder. Molla Hüsrev (885/1480) “mezkur iki şeyden birinin hükmünün mislini rey yoluyla diğerinde izhar etmektir” diyerek fer'e, hükmün kendisinin değil mislinin geçtiği; yanı sıra yapılan işin hükmü açığa çıkarmaktan

⁷⁶ Ömer N. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve İstılahatı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, c.1 s.171

⁷⁷ Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, v. 747/1346, Bkz. SADRUŞŞERÎA md. Çalışmada kısaca *Sadruşşerîa* diye anılacaktır.

⁷⁸ Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd, *et-Tenkîhu'l-usûl* (Telvîh'le birlikte), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y. c.2 s.109.

ibaret olduğu görüşünü benimser.⁷⁹ Kadı Beyzâvî (685/1286), Molla Hüsrev'e ilham verdiği düşünülen tanımında *izhar etmek* yerine *isbât etmek* fiilini tercih ederek kıyasla yapılan faaliyeti *izhar etmeden* fazlası olarak kabul ettiğini ortaya koyar.⁸⁰ Teftâzânî (792/1390) “asıl ve ferin illette eşitlenmesi”⁸¹ demek suretiyle, illetin rolüne ve iki tarafı aynı hükümde birleştirmeye vurgu yapar. Semerkandî⁸² (539/1144) yanlış bulduğu birkaç tanımı ve bunlardaki fesadı ortaya koyduktan sonra kıyasın *sahih* tanımını şöyle yapar: “Kıyas, iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetinin misli sebebiyle diğesinde açığa çıkarmaktır.”⁸³ Böylece hem hüküm hem de illet için *misliyet* iddiasında bulunur. Debûsî ve Pezdevî gibi bazı önemli âlimler ise kıyasın lügat anlamı ve tefsirine dair geniş açıklamalar yapmalarına rağmen onu bir terim olarak tanımlamamayı tercih ederler.⁸⁴

İbn Nüceym, bir usûl-i fıkıh terimi olarak kıyası “Allahu Teâlâ'nın bir mahalli diğeriyle takdir etmesi” şeklinde tarif eder. Bu tanımın, aşağıdaki önermelerin kabullerine dayandığını söyler:

- * Takdir kelimesi tesviye (eşitleme) anlamındadır.
- * Kıyas, Şar'îin fiilidir.
- * Asıl ve fer'den kasıt bunların mahallidir.

Yazar yaptığı tarifi bizi *devirden* kurtaracağını öne sürer. Zira fer' ve aslın anlaşılması kıyasın anlaşılmasına bağlıdır. Kıyas ise fer' ile aslın karşılıklı ilişkisidir. Böylece bu kavramlar arasında kısır bir mantık döngüsü meydana gelir. Ama eşitlenenlerin asıl ve ferin mahalleri yani hakkında hüküm verilen muayyen kişi veya mevzu olduğu kabul edilirse bu mantıksal açmazdan çıkılmış olur.⁸⁵

İbn Nüceym kıyasın terim (istilah) anlamına dair kendisinden önce yapılmış tanımlara uzun bir bölüm ayırır ve bunlar üzerindeki mütalaasını serdeder. Bu kapsamda; Teftâzânî'nin (792/1390), devir problemini şu izahla aşmaya çalıştığını belirtir: Asıl ve fer'le kastedilen onların kendileridir. Fakat kıyasla ilgili olan onların

⁷⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul fi şerhi Mirkâtu'l-vüshûl*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1312/1894, s.433.

⁸⁰ Beyzâvî, a.g.e. s.189.

⁸¹ Teftâzânî, a.g.e. s.112.

⁸² Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, v. 539/1144. Bkz. SEMERKANDÎ, Alâuddîn md.

⁸³ Alâuddîn Semerkandî, *Mizanu'l-usûl*, (Thk. Dr. Muhammed Zeki Abdulberr) İrâdetu'n-neşr, Katar 1984, s.554.

⁸⁴ Abdullah Durmuş, *Takvîmu'l-Edille Adli Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış y.l.t. İstanbul 2000, s. 42.

⁸⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.357.

fer'iyet ve asliyetleridir. Böylelikle asıl ve fer' durumundaki şeylerin kendilerinden ziyade kıyas işlemindeki konumlarını işin içine katar.

İbn Nüceym Nesefti'nin "Fer'in, hükümde ve illette asılla takdir edilmesidir" şeklindeki tarifini *mefhûm-i muvâfakat*⁸⁶ nedeniyle kapsam bakımından hatalı sayar. Çünkü yapılan bu tarif, kastedilen kıyasın yanı sıra mefhûm-i muvâfakatı da içine alır. Zira o da *zikredilenle edilmeyeni aynı hüküm altında birleştirme* manası taşır. Üstelik ona da bazen -meczâ de olsa- kıyas denir. Bu durumda mutlak kıyas değil sadece *açık (celî) kıyasın* kastedilmesi gerekir. Eğer kıyas lafzı söylenip de kıyasın sadece bir kısmı olan mefhûm-i muvâfakat kastedilirse o zaman "Asla ait hükmün delilinin, fer'in hükmünü kapsamıyor olması" şartının iptali lazım gelir. Çünkü mefhûm-i muvâfakatta, zikredilen ifadenin, zikredilmeyen şeyleri de bünyesinde barındırdığı ve kastettiği kabul edilir.⁸⁷

İmam Mâtûrîdî'nin⁸⁸ (333/944) "İki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetinin misli sebebiyle diğerinde açığa çıkarmaktır" biçimindeki tarifine değinen yazar, tanımında kullanılan açığa çıkarma (إبانة-ibâne) fiilinin gerçek failini, Allahu Teâlâ olarak anlamak gerektiğini söyler. Ayrıca yazar bu yaklaşımın, ibâne lafzını tanımında kullanmaktan maksadın *hükmü açığa çıkaranın kıyas, hükmün müsbetinin ise Allahu Teâlâ olduğunu ifade etmek* olduğunu savunan bakış açısından evla olduğunu iddia eder. Çünkü durum diğer edille-i sem'iyede de benzerdir. Onlar da sadece kelâm-ı nefsi olan *hükmü* açığa çıkarma işlevini yerine getirirler.

Kıyas kavramı tanımlanırken *tesviye* (تسوية) kelimesini kullanmanın *ibâne* (إبانة) kelimesini kullanmaktan daha uygun olacağını iddia eder. Çünkü kullara yönelik *izharda ibâne* zaten kendiliğinden ortaya çıkar. Oysa gerçek delil olan *tesviyenin* zuhuru, izharın yapılmasına bağlı değildir. İzhar edilse bile bir sebeple ona muttali olunamaması mümkündür.⁸⁹

⁸⁶ Mefhûm-i muvâfakat, zikredilmeyen bir hususun hükmünün, daha evlâ veya eşit bir şekilde, zikredilen şeyin hükmüne uygun olmasıdır. Hanefîler buna "nassın delâleti" adını verirler. Meselâ, "Anne-babaya öf deme." (İsra, 17/23) âyetinin mantûku, anne-babaya öf demenin haramlığıdır. Bu, söylenen husustur. Anne babayı dövme ise, âyette söz konusu edilmeyen bir husus olup, bunun da haram olduğu herhangi bir araştırma ve icthadı gerektirmeksizin âyetten anlaşılmaktadır. İşte âyetin, anne babayı dövmenin haram oluşuna delâleti, mefhûm-ı muvâfakat yoluyla olmaktadır. (Bkz. MEFHÛM md.)

⁸⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.358.

⁸⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Matûrîdî es-Semerkandî v. 333 h./944 m. bkz. MÂTÛRÎDÎ md.

⁸⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.358.

İbn Nüceym, kimi tanımlarda yer alan ve hükme izafe edilen *misl* (مثل) ifadesinin tanımlardan çıkarılması gerektiğini savunur. Çünkü o, fer'in hükmünü, aslın hükmünün bizzat kendisi olarak görür. Dolayısıyla hükmün, aslın mahalline ait olup kıyasın, onun başka bir mahaldeki mevcudiyetini ifade ettiğini kabul etmez. Benzer şekilde *illetin misli* terkibinden de çıkarılması gerektiğini savunur. Bir yanılığın olarak gördüğü *misl* sözcüğünün kullanımının kaynağının Teftâzânî'nin Telvîh'teki şu ifadelerinde aranması gerektiğini söyler: "Asıldaki hükmün illetinin bilinmesi ve mislinin (benzerinin) fer'de sübutu gerekir. Bizzat kendisinin sübutu düşünülmez. Çünkü şahsî bir mana iki ayrı yerde bulunamaz."⁹⁰ Vehim olarak nitelendirdiği bu görüşe şöyle cevap verir:

Hüküm, cüz'î ve hakiki hitâb-ı nefsidir. Çünkü o, hariçte gerçekleşen ve Allahu Teâlâ ile kaim bir vasıftır. Zatında çokluk yoktur ki emsali (benzerleri) olsun. Çokluk o hitabın bağlandığı şeylerdedir. Bu yüzden, birine bağlanan şey diğerine bağlananın aynısıdır. Böyle olunca; *şaraba* izafe edilen hükmün aynı zamanda *nebize* de izafesi vardır. O halde, birden çok hüküm değil birden çok izafe mevcuttur. Benzer durum illet olacak vasıfta da söz konusudur. Hüküm asıldaki vafsa, hiçbir zaman asla özgü olması itibariyle bağlanmaz. Şaraptaki *iskar* gibi. Böyle olmazsa illet-i kasırada olduğu gibi başkasına tadiyahesi (geçmesi) mümkün olmazdı. Aksine mutlak olması bakımından bağlanır. Çünkü haram olan maddenin [şarap] haram olması, onun haram kılınma sebebinin [iskar], sadece bazı fertlerindeki (cüz'ilerindeki) varlığından dolayı değildir.⁹¹

Kıyas tanımlarında *misl* lafzının kullanımının Teftâzânî'den (792/1390) çok önceye dayandığı olgusu ortadayken İbn Nüceym'in, bu konuyu onun eseriyle ilişkilendirmiş olmasının sebebi, Teftâzânî'nin gerçekte bu *yanılığın* kaynağı olmasıyla değil onun, kendisinden sonrakiler üzerinde bıraktığı yadsınamaz ve geniş çaplı etkiyle ilişkilendirilmektedir.

Yazar, Sadruşşerîa'nın (747/1346) kıyası "aralarında bulunan ve sadece lügat (dil) bilmekle anlaşılamayan ortak bir illet sebebiyle, aslın hükmünün fer'e tadiyahesidir (geçmesidir)"⁹² şeklinde tanımladığını aktararak tanımda kullanılan *tadiye* kelimesini yine Sadruşşerîa'nın "aslın hükmünün benzeri bir hükmü fer'de ispat etmek" diye tefsir ettiğini ve tadiyaheyi "müctehidin fiili" olarak kabul ettiğini belirtir.

⁹⁰ Teftâzânî, a.g.e. s.112.

⁹¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.358.

⁹² Sadruşşerîa, a.g.e. s.109

İbnu'l-Hümâm'ın, *müctehidin tertip dışında bir rolü olmadığı* gerekisiyle Sadruşşerîa'ya karşı çıktığını söyler.⁹³ Nitekim İbnu'l-Hümâm, “Tadiye müctehidin fiiliyle gerçekleşmez. Çünkü müctehidin, illetin delili ve fer'deki varlığı hakkında düşünüp neticede, Allahu Teâlânın yaratması ile asla ait hükmün fer'de bulunduğunu zannetmek dışında bir fiili yoktur. Tadiye, bu zannın ta kendisidir ve zan bir fiil değildir. Ayrıca bu zan, kıyasın kendisi değil semeresidir.”⁹⁴ demek suretiyle Sadruşşerîa gibi düşünenlerin görüşlerini paylaşmadığını ortaya koyar.

⁹³ İbn Nüceym, a.g.e. s.359.

⁹⁴ İbn Emîru Hâc, a.g.e. s.152.

2.3.KIYASIN HÜCCİYETİ

Kıyasın dini hükümler vazetmede bir delil olup olmadığı İslam mezhepleri, mezhep içi ekoller, hatta çoğu kez bunlar içindeki âlimler arasında bile tartışma konusu olmuştur. Çağdaş âlimlerden Muhammed Ebû Zehra (1394/1974) bu konuda üç görüşten söz edebileceğini yazarak onları şöyle sıralar:

a.Hakkında Kitap-Sünnet-İcma ve sahabe kavli bulunmayan hususlarda kıyasın delil olduğu. Çoğunluğun benimsediği görüş budur.

b.İslam fikhında kıyasa asla yer vermeme. Bu Zahirîler, İmamiye Şiası, Hariciler ve Mu'tezile'nin bir kısmının görüşüdür.

c.Kıyası aşırı genişletip ortak illet bulunup bulunmadığına bakmaksızın her konuda kıyası caiz ve gerekli görenler.⁹⁵

Buna mukabil, yine çağdaş fıkıhçılardan Veybe Zuhaylî (2015) ve Zekiyuddin Şâban, kıyası delil kabul edenler ve kabul etmeyenler şeklinde ikili bir ayırmadan söz ederler.⁹⁶

İbn Nüceym, kıyasın hücciyetine dair tartışmalara değinmez. Hem aklî hem de naklî deliller ışığında onu fıkıhta bir delil olarak kabul eder.⁹⁷

2.3.1.Naklî Deliller

Naklî deliller başlığı, bir konuya dair Kur'an, hadis ve başta sahabe-i kirâm olmak üzere selef uygulamalarından günümüze ulaşan kanıtları ihtiva eder. Yazarın, kıyasın hücciyeti sadedinde kitabına taşıdığı ilk naklî delil *Ey basiret sahipleri! İbret alın*.⁹⁸ (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) ayeti kerimesidir. Ayette geçen (فَاعْتَبِرُوا) lafzı ifti'al (افتعال) vezninden bir fiil olup emir kipindedir. Bu ayeti dilsel bir tahlile tabi tutan İbn Nüceym, i'tibar (اعتبار) fiilinin, “bir şeyi benzeriyle karşılaştırmak ve ibret almak” anlamına geldiğini söyler. Ayetin yüklemi olan emir lafzının ne anlama geldiği değerlendirilirken ayetin konusu veya iniş sebebindeki *haslığın* (özel durumun) değil, lafzın *'ammliğinin* (genelliğinin) dikkate alınması gerektiğini savunur. Ona

⁹⁵ Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü* (Çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yay. Ankara 2013, s. 192.

⁹⁶ Vehbe Zuhaylî, *Fıkıh Usulü* (Çev. Ahmet Efe), Risale Yay. İstanbul 2012, s. 63.

Zekiyuddîn Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkıh/İslam Hukuk Biliminin Esasları* (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2012, s.129-130.

⁹⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.359.

⁹⁸ Haşr: 59/2

göre buradaki emir ifadesi (فاعتبروا -*ibret alın*) genel olup *ders alma* (اتعاط-ittiaz) ve bir şeyi benzeriyle karşılaştırmanın her türlüünü içine almaktadır.⁹⁹

Kelimenin kökeniyle ayetteki anlamı arasındaki ilişkiyi ele alan yazar, (فاعتبروا) lafzının *bir yerden geçmek* anlamındaki 'ubûrdan (عبور) türediğini, bunun da ifadeye *tecavüz* ve *taaddî* (geçişlilik) anlamı kattığını söyler. Buradan yola çıkarak, (فاعتبروا) lafzının, ibare bakımından *ittiaza* (öğüt ve ders alma), işaret yoluyla *kıyasa* delalet ettiğini; hakikaten *ittiaz* anlamında olduğu kabul edildiği takdirdeyse kıyas manasının *delâleten* sabit olacağını savunur.

İbn Nüceym'in öne sürdüğü ikinci naklî delil *Muâz hadisidir*. Buna göre Hz. Muhammed (s.a.v.) Muâz bin Cebel'i r.a. (17/638) vazifeli olarak Yemen'e gönderdiği zaman aralarında mealen şöyle bir diyalog gerçekleşti:

Hz. Muhammed: Bir sorunla karşılaşırsan ne ile hükmedeceksin?

Muâz bin Cebel: *Allah'ın kitabıyla.*

Hz. Muhammed: Aradığını onda bulamazsan?

Muâz bin Cebel: *Resûlullah'ın sünnetiyle.*

Hz. Muhammed: Onda da bulamazsan?

Muâz bin Cebel: *Kendi görüşümle ictihad ederim.*

Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) *Resulünün rızasını, elçisinin beğendiği şeye muvafık kılan Allah'a hamdolsun!* Buyurarak sahabenin verdiği cevapları onayladığını izhar etmiş oldu. Yazar, diğer pek çok usulcü gibi bu hadisle fıkıh usulünün temel ilkelerinin tespit edildiğini belirtir.¹⁰⁰

İbn Nüceym, Hz. Muâz'ın r.a. *ictihad ederim* cevabı karşısında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aksi istikamette veya onu düzeltici ya da daraltıcı bir şey söylememesini, kıyasın bütün hükümleri kapsamasının (umumiyetinin) bir kanıtı olarak kabul eder. Zira aralarındaki diyalogun konusu son derece mühim şer'î bir konu olduğu için, farklı bir durum söz konusu olsaydı Hz. Peygamber'in muhakkak bunu beyan etmesi gerektiğini söyler.

⁹⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.359.

¹⁰⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.359.

Yazar, mezkûr hadisle yalnız Muâz'a r.a. ictihad izni verildiğini, diğer insanlara ait cevazın bir başka nassın delaletiyle elde edildiğini öne sürer. Nitekim bir hadiste "Biriniz için verdiğim hüküm, cemaate/ümmete verdiğim hükümdür." buyrulurken ümmetten biri için verilen hükmün -aksi yönde bir karine yoksa- ümmetin tamamı için geçerli olduğu ifade edilmiştir.

Hz. Peygamberin (s.a.v.) ve bazı sahabelerin yaptığı kimi kıyasları da kıyasın hücciyetinin nakli delilleri kapsamında ele alır. Bu bağlamda *Has'amiyye* hadisini ismen zikreder. Ancak hadisin metnini yahut içeriğini nakletmez. Hadisin içeriği kısaca şöyledir: Has'am kabilesinden biri, hiçbir şekilde hac yapma durumunda olmayan babasının yerine kendisinin hac yapıp yapamayacağını öğrenmek istediği zaman Resûlullah (s.a.v.) ona, *Babanın birine borcu olsaydı öder miydin?* diye sorar. *Evet* cevabını alınca Resûlullah, *Allah'ın hakkının kul hakkından daha önemli olduğunu, bu nedenle babasının yerine hac yapabileceğini* buyurur.¹⁰¹ Böylece Peygamber efendimiz (s.a.v.) Allahu Teâlâ'nın hakkını kul haklarına kıyas etmiştir.

Nakli deliller kapsamında eserinde yer verdiği delillerin sonuncusu olarak kıyasın Müslümanlar arasındaki *inkâr edilemez yaygınlığını* ifade eder. Bunun, asırlardır kıyasla amel edildiğini kesin biçimde ortaya koyduğunu savunur.

İbn Nüceym, sahabeden Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Ömer ve İbn Mesûd'tan r.a. rivayet edilen ve re'yi kötüleyen haberlerin *re'yi bazısına*; ya nassa muhalif olan ya da kıyas şartlarını taşımayan re'ye yönelik olduğunu savunur. Böylece kıyas aleyhindeki görüş ve delillere dair itirazını ortaya koyar.¹⁰²

2.3.2. Akli Deliller

İbn Nüceym akli deliller kapsamında nassların, kıyasın hücciyetine nasıl delalet ettiğini ispat etmeye çalışır. Nassların manaları çoğu kere Arap dilini bilmekle ortaya çıktığı halde bu kısma *akli deliller* denmesinin sebebini, *nassların muradına vakıf olma yolunun düşünüp akıl yormaktan geçmesiyle* izah eder.¹⁰³

Ey basiret sahipleri! İbret alın. ayet-i kerimesinde emredildiği için *i'tibâr* (اعتبار), yani bizden önceki kavimlerin başına gelen musibet ve cezalar üzerinde

¹⁰¹ Zekiyuddîn Şabân a.g.e. s.131.

¹⁰² İbn Nüceym, a.g.e. s.359-360.

¹⁰³ İbn Nüceym, a.g.e. s.360.

düşünüp bundan ders ve ibret almanın, vacip yani gerekli olduğunu savunur. *İ'tibâr*la kastedilen şey *kendimizi onların yerine koymak* olmasına karşın Neseff'in bu kelimeyi *teemmül/düşünme* olarak tefsir etmesini, *sebebin müsebbeb mesabesine konması* olarak yorumlar. Çünkü kendimizi başkasının yerine koymak ancak onlar hakkında düşünmekle gerçekleşebilir. O zaman teemmül dolaylı yoldan itibarın anlamı haline gelmiş olur.

Yazar, kelimeler arasında istiare yapmak için onların hakikatleri üzerinde düşünmek ile kıyas arasında da benzerlik kurar. Zira mecaz, bir kelimeyi farklı alakalar sebebiyle gerçek anlamından başkasında kullanmaya izin verirken kıyas benzer bir işlemi hükümlere uygulamaktan ibarettir.¹⁰⁴

İbn Nüceym faiz/riba konusundaki temel delillerden olan *Buğdayı buğday ile...*¹⁰⁵ hadisini teemmüle bir örnek olarak ele alıp analiz eder. Şöyle ki, bu hadiste iki farklı terkip mümkündür. Birincisinde cümlede bir *satın* (بيعوا) fiili takdir edilip *buğdayı* (الحنطة) kelimesi mensub okunarak bu fiile meful nesne yapılıdır. Bu durumda hadisin manası...*buğdayı buğday karşılığında satın* olur. İkincisinde ise cümlede *satılır* (تباع) diye edilgen bir fiil takdir edilir ve *buğday* (الحنطة) kelimesi bu kez merfu okunarak bu fiile naib-i fail (sözde özne) yapılabilir. Böylece anlam...*buğday buğdaya satılır* şeklinde ortaya çıkar. Bu durumda ifade ihbar suretinde emir olup kasıt yine ...*satındır*. Buğday, kile ile satılmasa bile şeriat nazarında mekıldır ve ayette belirtildiği gibi kendi cinsine karşılık satılabilir.

Yazar, hadiste bulunan *misli misline* (مثلا بمثل) ifadesinin terkipte *hal* olduğunu, hallerin bir nevi sıfat, sıfatların da şartlar gibi hükmü kayıtlandırıcı oldukları görüşünü hatalı bulur. Buna karşılık sıfatların her zaman şart anlamına gelmeyeceklerini iddia eder.¹⁰⁶

Neseff'in, "Emirler, vücûb içindir. Alışveriş mubah bir işlem olduğuna göre emir aynı zamanda şart olan hale dönüktür." ifadesinden yola çıkarak bu durumda hadisin, "Buğdayı buğday karşılığında satmak istediğiniz zaman bu şartlarda satın." anlamına geleceğini belirtir. Böylelikle bir şeyin kendisi (alışveriş) mubah ama şartı

¹⁰⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.360.

¹⁰⁵ Hadisin tamamı şöyledir: *Hurma hurma ile, buğday buğday ile, arpa arpa ile, tuz tuz ile misli misline elden ele mübadele edilir. Her kim artırır yahut artırmamasını ister ve bunu alırsa muhakkak riba yapmış olur. Ancak bunların cinsleri ayrı ayrı olursa müstesnadır.* (Müslim, Müsakat:81, Tirmizî, Büyû:23)

¹⁰⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.360-361.

(eşitlik ve peşinlik) vacip hale gelir. Benzeri durumların mubah olan *nikâh* ile vacip olan *şahit* meselesinde ve mübah olan *nafile ibadet* ile uyulması vacib olan *namaz şartları* örneklerinde de söz konusu olduğunu söyler.

Teftâzâni'den Neseffî'nin görüşüne muhalif bir görüşlerine yer vererek hadisteki emir ifadesinin *ibaha* için olduğunu; hadisteki şartların, bulunmadıkları durumda satışın caiz olmayacağını ifade maksatlı olduklarını nakleder. Ancak bu iki farklı görüşten hangisini tercih ettiğine dair bir imada bulunmaz.

Hadiste geçen *misl* sözcüğünden kastın *miktar* olduğunu; miktarın da mekillerde (hacimle ölçülenlerde) keyl (ölçek), mevzunlarda (ağırlıkla ölçülenlerde) vezin (ağırlık) olduğunu söyler. Hadisteki...*fazlası faizdir* (الفضل ربا) ifadesindeki fazla (الفضل) kelimesini *şer'î fazlalık* olarak tefsir eder. Faize konu olacak miktarın asgarisinin yarım sa' yani iki müd olduğunu belirtir.¹⁰⁷

Yazara göre hadiste sözü edilen malların alınıp satıldığı bir akdin sıhhati için miktar eşitliği gereklidir. Akdin haramlığı da bu şartın yokluğuna bağlıdır. O zaman hükmün mahalli olacak şey, mümaseleti (benzerliği, denkliği) kabul edilen şeylerdir. Doğal olarak şeri mümaseleti olmayanlarda *ribe'l-fadl* bulunmaz. Buna örnek olarak bir avuç buğdayı iki avuç mukabilinde veya bir elmanın iki elma karşılığında satılmasını gösterir. Çünkü birinci örnekte buğday, asgari şeri ölçünün altında olduğundan, ikincisinde ise akdin konusu olan elma mekil ya da mevzun bir mal olmadığından bunlarda faiz terettüp etmez.¹⁰⁸

İbn Nüceym kıyasın şartlarından sonra fazlalık meselesinde asgari ölçünün yarım sa' olduğu yönündeki Hanefî görüşüne yönelik itirazlara cevap verir. Zira hadiste miktar ifadesi yer almayıp azı da çoğu da kapsayacak biçimde *mutlak* lafızlar zikredilmişken bunu, yarım sa' olarak *tahsis* etmek nassın hükmünü değiştirmek olarak algılanabilir. Ona göre hadisteki ifade az-çok bütün miktarları kapsamaz. Nitekim sözgelimi ...*hayvanları bıçakla öldürün (kesin)* dendiği zaman kasıt, *bıçakla kesilmesi/öldürülmesi adet olanları bıçakla kesin* manasıdır. Bit ve pire gibi bıçakla öldürülmesi adet olmayanlar bu emrin kapsamına girmez. Çünkü bunların bıçak vb. aletlerle öldürülmesi alışılmış bir uygulama değildir. Ayrıca hadiste

¹⁰⁷ Sa': dört avuçluk bir hacim ölçüsü olup dört müd kadardır. Yaklaşık 3.2 kg eder.

¹⁰⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.361.

kastedilen eşitlik keylde (ölçekte) eşitliktir. Bu ise ancak *çok* olanda düşünülebilir. Böyle olunca değişiklik, sadece ta'lîle değil, ta'lîl ışığında nassla yapılmış olur,¹⁰⁹

Hadisteki hükümlere nassın lafızları üzerinde teemmül yoluyla ulaşıldığı gibi bu hükme götüren nedenlerin de aynı şekilde teemmül ile bulunarak başka durumlara uygulanması gerektiğini söyler. Kendisi bir Hanefî olan yazar, buradan yola çıkarak iki şey arasındaki eşitliğin ancak *miktar* ve *cins* birliği ile sağlanabileceğini belirtir. Kalite farkı ise nass nedeniyle yani hadisteki *...kalitelisi de kalitesizi de eşittir* ifadesinden dolayı dikkate alınmaz.¹¹⁰

İbn Nüceym, yukarıda kısaca ifade edilen çözümlene yapılmış, hadiste zikredilmeyen pirinç, darı ve kireç gibi maddeler hakkında, benzer vasıflardan (cins ve miktar) dolayı benzer hükümler vermenin mümkün hale geleceğini belirtir. Yapılan bu işlemi, *Ey basiret sahipleri! İbret alın*. Ayetindeki i'tibar emrini yerine getirme olarak takdim eder. Nitekim ayetin nüzul sebebi olan Benî Nadir Yahudilerinin yaptıkları ve onlara verilen ceza yalnız onlara ait bir hüküm değildir. Aksine bizden istenen, kendi halimizi onların halleriyle karşılaştırıp düştükleri ibretimiz durumlara düşmekten sakınmaktır.

Bir mahaldeki hükmün bir diğerine tatbik edilmesi için illetinin tespit edilmesi kilit noktayı oluşturmaktadır. Bu aşamada, *asıl* olarak kabul edilen ve naslarla sabit olan hükümlerde illet bulunup bulunmadığı konusuna da değinen yazar asılların, bir engel bulunmadığı sürece aslında *ma'lul* yani illetli olduklarını savunur. Ancak ibadet ve ukûbat gibi taabbudî konularındaki miktarların talil dışı olduğunu söyler.¹¹¹

Asılların illetli olduğu kabul edilince sıra, aslın sahip olduğu vasıflardan hangisinin illet olduğunun ayırt edilmesine gelir. Neseffî'nin zikrettiği "ta'lîl ve temyizden önce aslın ma'lul olduğuna dair bir delilin bulunması gerektiği" şeklindeki şart, Serahsî, Pezdevî ve Kadı Beyzâvî gibi bazı âlimlerin kitaplarında bütün Hanefîlere nispet edilse de gerçeğin bu olmadığını ve bunun sadece bazı Hanefîlerin görüşünü yansıttığını ifade eder.¹¹²

¹⁰⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.370.

¹¹⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.362.

¹¹¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.363.

¹¹² İbn Nüceym, a.g.e. s.364.

2.4.KIYASIN ŞARTLARI

İbn Nüceym, Neseff'nin dile getirdiği kıyasın dört şartının üçüncüsünün aslında altı ayrı şartı içinde barındırdığını söyleyerek kıyasın geçerli olabilmesi için müstakil dokuz şart zikreder.

2.4.1.Asılla İlgili Şartlar

a.Asılın hükmü bir nassla kendine has kılınmamış olmalıdır

Yani hüküm herhangi bir nassla asla özgü kılınmamış olmalıdır. İbn Nüceym, *asılm* ne olduğuna dair farklı görüşleri naklederek bazılarının onu makîsun aleyhteki hükme delalet eden *delil* olarak, bazılarının ise makîsun aleyhte, kıyasla sabit olan *hüküm* diye tanımladığını söyler. Ancak kendisi cumhura nispet ettiği “asıl, hakkında nass bulunan hükmün mahallidir” şeklindeki tanımı tercih eder ve kendisine pirincin kıyas edildiği buğdayı asla örnek verir. Fer' ise *asla benzetilen mahaldir*.¹¹³

Hükümün asla has olmaması şartına örnek olarak *Hüzeyme'nin şahitliği* meselesini zikreder. Hüzeyme r.a. bir konuda Resûlullah (s.a.v.) lehine şahitlik etmiş, bunun üzerine Resûlullah “Hüzeyme kime şahitlik ederse, bu yeterlidir.” buyurmuştur. Oysa İslam'da Hüzeyme'nin dışında birinin şahitliğinin iki kişiye bedel tutulması vaki değildir. Buradan anlaşılmış oluyor ki, bu hüküm Hüzeyme'ye has bir hükümdür. Başka bir durum yahut kişi buna kıyas edilemez.¹¹⁴

b.Asıl kıyas yollarının dışına çıkmamış olmalıdır

Kıyasın yollarından kasıt bir hükümdeki mananın anlaşılıp ortaya konması ve bir başkasında var edilmesidir. Fakat bazı hükümler, aynı şartları taşıyalar da kıyasla ortaya konan genel hükme bir şekilde uymayabilir. Bazı hükümlerin ise neden o şekilde konduğu anlaşılabilir. O nedenle;

*Zekâta ait miktarlar ile namaz rekâtları ve tavafların sayısı gibi konuluş sebebi anlaşılmayan hükümler,

*Bedevinin, oruç kefâretini ailesine yedirmesine izin verilmesi gibi hükmü kendisine has olan hükümlerin bazıları,

*Hüzeyme'nin şahitliği gibi sebebi anlaşılabilen ancak başkasına geçmeyen hükümler,

¹¹³ İbn Nüceym, a.g.e. s.364.

¹¹⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.365.

*Unutarak yiyip içenin orucunun devam edebilmesi gibi şer'î illete aykırı biçimde anlaşılan hükümler,

kıyasın dışında kalmaktadır.¹¹⁵ Çünkü kıyasın gereği, unutarak da olsa bir rükün ihlal edildiği için ibadetin bozulmasıdır. Unutmak mevcut bir fiili yok etmez, olmayanı da vücuda getirmez. Ancak*Orucunu tamamla çünkü Allah seni yedirip içirdi.* hadisiyle orucun devamı sabit olmuştur. Hata ederek yiyen veya yemeye zorlanan kimse buna kıyas edilemez.

İbn Nüceym bu ikinci şartın aslında birinciye gerek bırakmadığını söyler. Zira birinci şart olan *asla has olmama* ilkesi de bu şartın alt başlıklarından biri olduğu için onun kapsamına girmektedir.¹¹⁶

c.Asıl nassla sabit olmalıdır

Yazar nassların ne olduğunu izah ederken müttetekun aleyh olan kitap ve sünnetin yanında icmayı da zikreder. Böylece aslın hükmünün icma ile de sabit olabileceğini kabul eder. Kıyas ile sabit olanın asıl olamayacağını belirtir ve bunun *iki kıyas gerektiren şeyin fer' olmayacağı* demek olduğunu söyler. Örnek olarak darının susama, susamın ise buğdaya kıyasını göstererek burada aracıya gerek olmaksızın darının doğrudan buğdaya kıyas edilmesinin gerektiğini savunur. Bu şart aynı zamanda nassın nesh edilmemiş olmasını gerektirir. Çünkü cami' vasfın dikkate alınma durumunun ortadan kalkmadığının bilinmesi gerekir.¹¹⁷

2.4.2.Hükümle İlgili Şartlar

a.Hüküm başkasına geçebilmelidir

Hükümün dayanağı olan illet mütaaddi olup bir başka hükme geçebilme niteliğine sahip olmalıdır. O nedenle illet-i kasıra ile ta'lil caiz değildir.

b.Hüküm şer'î olmalıdır

İbn Nüceym'e göre bu, mutlak kıyasın değil şer'î kıyasın şartıdır. Eğer konu dile, mantığa yahut duyulara dayalı bir mesele olursa geçerli olmaz. Zira kıyastan maksat illetteki eşitlik sebebiyle fer'de bir şeri hükmü ispat etmektir. Mesela *nebiz* tesirli bir içki olduğu ya da ona da *hamr* adı verildiği için nebiz içene de had cezası

¹¹⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.365-366.

¹¹⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.366.

¹¹⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.367.

gerektiği söylenemez. Çünkü şeri kıyasdilsel ve akli meselelerde tatbik edilmez.¹¹⁸ Bir diğer örnek livataya zina denemeyeceğidir. Çünkü *zina* ve *livata* kelimeleri arasındaki dilsel ilişki şer'î bir hüküm değildir ve dilde kıyas yapılamaz.¹¹⁹

c.Hüküm fer'e değişmeden geçmelidir

Kıyas nassın hükmünü değiştirmemelidir. Yani aslın hükmü mutlak, mukayyet vb. özelliğini olduğu gibi muhafaza ederek fer'e geçmelidir. Farklılık yalnızca hükmün mahallinde ve fer'deki mevcudiyetinin zannî oluşundadır. Bu şart nedeniyle zımmînin zihârı sıhhat bakımından Müslümaninkine kıyas edilemez. Çünkü *asıl* konumunda olan *Müslümanın zihârı*, kefâretle sona eren bir haramlık doğurur. Kâfir ya da zımmî ise kefârete ehil değildir. Böyle olunca asıldaki hükmün fer'e değişmeden geçmesi mümkün olamaz.¹²⁰

2.4.3.Fer'le İlgili Şartlar

a.Fer' aslın benzeri olmalıdır

Yazara göre asıl ve fer' arasındaki benzerlik *illet* ve *hükümdedir*. Eğer fer' bu bakımdan aslın benzeri olmazsa birbirlerine ilhak edilmeleri caiz olmaz. Mesela oruçluken unutarak yemenin hükmünün, hata veya zorlamayla yiyene de uygulanması maksadıyla ta'lili caiz değildir. Çünkü iki durum benzer değildir. Zira unutmaktan sakınmak hiçbir şekilde mümkün değilken diğerlerinden sakınmak olasıdır. Yazar bu misali, iki numaralı şartın da örneği olabildiği için çok da uygun bulmadığını söyleyerek uygun örneğin Şâfi'nin abdestte niyetin farziyetinin, teyemmümde niyetin farz oluşuna kıyas ederek ispat etmesi olduğunu savunur. Şâfi'nin bu kıyasını hatalı bulur. Zira suyla alınan abdestin bizatihi kendisi temizlik iken teyemmüm, hakikatinde bir kirliliktir ve ancak özel bir niyetle temizliğe dönüşebilir. O yüzden ikisi benzer olmadıkları için birbirlerine kıyas edilmeleri doğru olmaz.¹²¹

b.Fer' hakkında nas bulunmamalıdır

İbn Nüceym bir kıyastaki fer' hakkında nass bulunduğu halde yapılacak olan kıyasın sonucu, fer'e dair nassa muvafık (uygun) çıktığı takdirde kıyasa ihtiyaç kalmayacağını; eğer sonuç nassa muhalif olursa o zaman da kıyasın nass karşısında

¹¹⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.366.

¹¹⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.368.

¹²⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.367-368.

¹²¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.368.

batıl olacağını savunur. Fakat bir konuda nass bulunmasının o konuda kıyas yapılmasına engel olduğu konusunda itirazlar bulunduğunu ve Semerkant uleması ve daha birçoklarının bu şartı zikretmediğini ifade eder. Bunu savunanlara göre bir konuda nass varken icma ve kıyasla da o konunun hükmü ayrıca isbat edilebilir. Fakat bu kıyasın sonucu söz konusu nass ve icmaya aykırı olamaz.¹²²

Bu şartın ihlaline örnek olarak İmam Şâfiî'nin yemin ve zihâr kefareti olarak azat edilecek kölenin Müslüman olmasını gerekli görmesini gösterir. Zira Şâfiî'ye göre yemin ve zihâr kefareti olarak azat edilecek köle Müslüman olmalıdır. Onun, kölenin Müslüman olma şartını katl (adam öldürme) kefaretiyle kıyas ederek ispat edişini sahih kabul etmez. Çünkü fer' hakkında mutlak nass vardır.¹²³

2.4.4. Diğer Şartlar

Yazara göre kıyas nassın hükmünü değiştirmemelidir. Bu şartın örneği olarak peşin selemin vadeli seleme kıyasını ve yemin kefareti içindeki on fakiri yedirme hükmünün on fakiri giydirme hükmüne kıyas edilerek *temlik* şartıyla kayıtlanmasının yanlışlığını gösterir. Çünkü selemin delili olan hadiste¹²⁴ *...belirli bir zamana kadar* buyurulmuştur. Yemin ayetinde ise on fakiri yedirme ifadesi bulunmaktadır ki bu, temlik olmadan *ibaha* yoluyla da gerçekleşebilir.¹²⁵

İbni Nüceym Menâr'ın metinde yer alan şartları izah edip örnekleriyle açıklasa da aslında tümünün tek bir şarta raci olduğunu savunarak bu *tek şartı*, “hükmün, değişikliğe uğramadan asıldan fer'e tadiyahesi (geçmesi)” cümlesiyle ifade eder. Tadiyaheyi, “şer'î asla ait hükmün mislinin varlığını, aslın illetinin misli sebebiyle, fer'de vücuda getirmek” şeklinde açıklar. Böylece *tağyir* kavramını, aslın hükmünde, hükmün illetinde veya fer'de olan değişmelerin hepsini kapsayacak şekilde ele alır. Âlimlerin bu şartları ayrı ayrı zikretmelerini ise onların *insanları aydınlatma ve zihinleri alıştıarma* gayesi gütmelerine bağlar.¹²⁶

¹²² İbn Nüceym, a.g.e. s.367.

¹²³ Yazarın sözünü ettiği nass şu ayeti kerimedir: “Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğiniz orta hâllisinden on fakiri doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun kefareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah, size âyetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz.” (Maide: 5/89)

¹²⁴ “Kim bir şeyde selem akdi yaparsa; belirli ölçüde, belirli tartıda ve belirli zamana kadar yapsın” (Buhârî, Selem, 1, 2, 7; Müslim, Müsâkat, 128).

¹²⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.368.

¹²⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.369.

Kıyasın tanımı konusunda geçtiği üzere, tariflerde *misl* kelimesinin kullanılmasını tenkit eden yazarın, burada hem hüküm hem de illet için *misl* ifadesini kullanması bir çelişki ya da gözden kaçan bir husus olarak değerlendirilmektedir.

Kıyasın şartlarından olan *nasstaki hükmün değişmemesi* noktasında, “faizin terettüp edebilmesi için gerekli asgari miktarın yarım sa’ olarak kabul edilmesi” şeklindeki Hanefî görüşüne yönelik itirazlara, yazarın verdiği cevap yukarıda zikredildi. Benzer bir durum zekât mallarının bedelini verebilme hükmünde de söz konusudur. Zira hadiste ...*beş sâime deveye bir koyun* buyurulduğu halde Hanefîler, koyun yerine koyunun bedelinin de verilebileceğini söylerler. Çünkü onlara göre hükmün illeti *fakirin ihtiyacının görülmesidir*.

Yazar, zekât malının kendisi yerine bedelini nakit olarak vermekle fakire ait hakkın ıskat edilmiş olmasının, iddia edildiğinin aksine gerçekte değil sureten; ta’lîl sonucu değil nass ile olduğu kanaatindedir. Çünkü Allahu Teâlâ fakirlerin rızkını vereceğini *Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızkı Allah’a ait olmasın*¹²⁷ ayetiyle vadetti. Ardından kendisi için zenginlerin malında bir payı vacip kıldı. Sonra da kendisi için pay olarak ayırdığı bu malın, kendisinin fakirlere olan rızık vaadinin yerine getirilmesi maksadıyla, onlara verilmesini emretti. Bu vaadin tam olarak yerine getirilmesi yani fakirlerin ihtiyaçlarının tümünün giderilmesi zekât mallarının bizzat kendileriyle mümkün olmadığına göre fakirlerin söz konusu hakkı doğrudan o malın kendisine değil, mutlak manada *mala* taalluk etmiş olur. Hal böyle olunca, zekât emri yani Allah’ın *vaadini yerine getirme* emri, zekât mallarının bedelleriyle değiştirilebilmesi için verilmiş bir izin haline gelir. Yani zekât malının bedelini fakire vermek de yine nasstan anlaşılan bir hüküm olmaktadır. Böyle yapmakla fakirin hakkı ıskat edilmiş olmaz aksine daha iyi korunmuş olur.¹²⁸

¹²⁷ Hud:11/6.

¹²⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.370.

2.5.KIYASIN RÜKÜNLERİ

İbn Nüceym, *rükün* kavramına yapılacak iki ayrı tanım ışığında kıyasa iki farklı şekilde rükün tespit edilebileceğini savunur. Birincisi rükünü *bir şeyin mahiyetinin kendisi* olarak kabul etmektir. Bu durumda kıyasın rükünü *müessir ve uygun vasıf* olur. Daha uygun bulduğu ikinci tanıma göre rükün, *bir şeyin parçası* demektir. Bu durumda kıyasın rükünleri *asıl, fer', aslın hükmü* ve *ortak vasıf* yani illet olabilir. Fer'in hükmü ise bir rükün değil kıyasın hükmü yani sonucudur.

Yazar, kıyasın gerçek rükünü olarak illeti kabul eder. Buradan hareketle hükmün tadiyahesini kıyasın hükmü; kıyası ise bir ta'lil yani *aslın hükmünü fer'de ispat etmek gayesiyle aslın illetini açığa çıkarma* olarak görür. Neseffî'nin, birinci görüşle uyumlu olan, *nassın kapsadığı vasıflardan biri olup onun hükmüne alamet kılınan ve fer'in onunla asla benzer kılındığı vasıf* şeklindeki tanımıyla, kıyasın rükünün illet oluşunun kastedildiğini belirtir. İletti, hükmü mûcib bir vasıf değil de hükmün alameti saymanın sebebinin hakiki mûcibin Allahu Teâlâ olması, illetlerin ise bu hükümlerin varlığını bildiren birer işaret vasfı taşımasıyla izah eder.¹²⁹

İlletin neye alamet olduğuna dair tartışmalara değinen yazar, illetin Irak meşayihî, Debûsî, Şeyhayn (Pezdevî ve Serahsî) ve bunların takipçileri tarafından *fer'deki hükmün alameti* kabul edildiğini söyler. Zira asıldaki hüküm illetle değil nassla sabittir. Semerkant uleması ve usulcülerin çoğuna göreyse illet, fer'-asıl ayrımı gözetmeksizin hükmün var olduğu her yerde mutlak hükmün alametidir.¹³⁰

2.5.1.İlletin Şartları

İllet için kendisi bir tanım yapmayan yazar, illetin âlimlerce *muarrif vasıf, müessir vasıf, bâis vasıf* biçiminde tanımlandığını ve bunların her birine çeşitli eleştiriler yöneltildiğini ifade eder. Tankîh'te yer alan *hükmün izafe edildiği ve çoğunlukla onunla birlikte bulunduğu zahir ve munzabıt vasıf* şeklindeki tanımdan söz eder. Ayrıca Tahrîr'deki şu tanımı olduğu gibi nakleder: “Bir maslahatın celp veya tekmili ya da bir zararın def veya taklili nevinden bir hikmetin husulü için hükmün beraberinde bulunduğu şeydir.”¹³¹ Diğerlerinden farklı olarak İbnu'l-Hümâm'ın tanımını olduğu gibi nakletmiş olması ve tanıma yönelik herhangi bir

¹²⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.370-371.

¹³⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.371.

¹³¹ İbnu'l-Hümâm, a.g.e. s.180.

tenkitte bulunmayışı yazarın bu tanımı benimsediğine bir işaret olarak değerlendirilmektedir.

İllet olacak vasfın *mürekkep olmayan, lâzım, celî (açık), mansusu aleyh* olmasının şart olduğu yönündeki görüşü reddeder. Ona göre bu vasfın *lâzım, arızî, isim, hüküm, açık, gizli, fert* ya da *aded* oluşu keza *nassta* veya *başkasında* bulunması caizdir. Bu şartlardan maksat her bir şartın tek başına değil bir araya gelerek hükme tesir etmeleridir. Ayrıca nassla sabit olan bir hükmün illeti, kedi benzeri hayvanların necis olmadığını bildiren hadisteki*çünkü onlar etrafta dolaşırlar* ifadesinde ve faiz hadisindeki*keyli keyline* ifadesinde belirtildiği gibi konuyla ilgili nassta bulunabilir. Selemin cevazının, akit yapanın (âkidin) fakirliğiyle ta'lil edilmesinde olduğu gibi nassın dışında bir şeyde de bulunabilir. Zira selem bir akittir ve *âkid* yani akit yapan kimselerin bulunmasını gerektirir. Fakirlik ise âkidin bir sıfatıdır. Nassta bu husus açıkça yer almasa bile iktiza yoluyla bulunur.¹³²

İbn Nüceym'in illet olacak vasma ait zikredilen şartlara verdiği örnekleri şöyle özetlemek mümkündür:

- * Lazım (ayrışmaz) olması: Altın ve gümüşte bulunan *semeniyet* (para oluş).
- * Arızı (ayrışabilen) olması: İstihâze kanındaki *dışarı akma* (inficar).
- * İsim olması: İstihâze meselesindeki *kan*.
- * Celi (açık) olması: Kedi gibi hayvanların necis sayılmamasındaki *tavaf* (etrafta dolaşma).
- * Hafi (gizli) olması: Faiz meselesindeki *cins* ve *kadr* (miktar).
- * Hüküm olması: Kişinin babasını yerine hac yapmasına izin verilmesinin babanın kul borçlarını ödeme iznine kıyas edilesindeki *deyn* (borç).
- * Ferd (Tek) olması: Ribevi mallarda veresiye satışın haramlığında tek başına *cins* veya tek başına *kadr*.
- * Aded (Birden fazla) olması: Ribevi mallarda fazlalık (tefadül) ve veresiyenin (nesa) haramlığında *kadr* ve *cinsin* birlikte tesir etmesi.¹³³

2.5.2.İlletin Tespiti

İbn Nüceym her vasfın illet olmaya elverişli olmadığını söyler. Ona göre bir vasfın illet olması için, şahitte olduğu gibi, salah ve adalet şarttır. Adaletten kasıt

¹³² İbn Nüceym, a.g.e. s.372-373.

¹³³ İbn Nüceym, a.g.e. s.372-373.

onun eseri yani vasfın şeriatta müessir kabul edilmesidir. Adaleti eserle tefsir ederek Şâfiîlerin *muhayyel* kelimesiyle yaptıkları tefsiri reddeder.

Yazara göre vasfın eserinin zuhuru dört şekilde olabilir. Çünkü müessir olan şey ya illetin kendisi ya da cinsidir. Bunlardan her biri ya hükmün kendisinde ya da cinsinde tesir eder.

1.Vasfın kendisinin hükmün kendisinde tesir etmesi: Seyyib-i sağırenin, seyyib-i sağır ve bakir-i sağıreye kıyas edilerek üzerinde velayet hakkının ispat edilmesinde olduğu gibi illetin (sığar/küçüklük) kendisi hükmün (velayet) kendisinde tesir etmiştir.

2.Vasfın kendisinin hükmün cinsinde tesir etmesi: Necasetten kaynaklanan haracın fare ve yılan gibi hayvanlardan *tavaf* illeti nedeniyle düşmesi gibi. Nitekim bunların necis olmasının yol açacağı haracın kaldırılması tek ve muayyen bir hüküm değil bir hüküm cinsidir ve tavaf illeti bu cinste tesir etmiştir.

3.Vasfın cinsinin hükmün kendisinde tesir etmesi: Mesela bayılmadan (iğma) dolayı kılınamayan çok sayıdaki namazdan kaza hükmünün düşmesindeki müessir vasfın (bayılma) cinsinden sayılan delilik ve hayız gibi haraç gerektiren özürler de kazayı düşürmektedir.

4.Vasfın cinsinin hükmün cinsinde tesir etmesi: *Meşakkat/haraçtan* dolayı hayızlı kadından namaz kılma farziyetinin düşmesi böyledir. Bir çeşit meşakkat olan *sefer* nedeniyle seferiden iki rekâtın farziyetinin düşmesi; yine meşakkat nevinden olan hayız nedeniyle hayızlı kadından namazın farziyetinin düşmesine kıyas edilmiştir. Yani meşakkat vasfının cinsi, ıskat hükmünün cinsine illet olmuştur. Yazar bu taksim yapılırken hüküm veya vasıf için *kendisi* (aynı) ifadesi kullanılsa da aslında kastın *misli* olduğunu söyler. Çünkü bir araz iki farklı yerde bulunamaz.¹³⁴

İbn Nüceym'e göre *vasfın salahu* ifadesiyle kastedilen, Hz. Peygamberden ve seleften nakledilen illetlere mü'laim/muvafık yani uygun olup onlara ters olmamasıdır. Bir diğer ifadeyle hükmün ona izafesinin mümkün olmasıdır. Örneğin eşlerden biri Müslüman olup diğeri İslam'dan imtina ederse aralarındaki nikâh Müslüman olmayan eşin küfrüne izafe edilerek feshedilir. Söz konusu feshin

¹³⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.374.

Müslüman eşin İslam'ına izafesi uygun değildir. Çünkü İslam hakları iptal eden değil hakları koruyan bir unsurdur. Seleften nakledilen illetlere uygunluğu *onların cinsinden olmak* diye tefsir eder ve cinsiyetin baid (uzak) yahut karib (yakın) oluşu arasında fark gözetmez. Ancak cins ne kadar karib olursa kıyasın o derece kuvvetli olacağını öne sürer.¹³⁵

Uygun vasıfla ta'lile evlendirme velayeti hükmünün küçüklik (sığar) ile ta'lilini örnek verir. Çünkü sığarda acziyet vardır. Zira Hanefîler sığar illeti, küçük erkek çocukta bulunduğu gibi seyyibe/dul küçük kızda da bulunduğu için onda da evlendirme velayetini kabul ederler. Şâfiîler ise *bekâreti* illet saydıklarından seyyibe olan küçük kızda evlendirme velayetini kabul etmezler. Bundan dolayı Hanefîler, bakire bile olsa baliğ çocuk üzerinde velinin evlendirme velayetini reddederken Şâfiîler bekâret illetinden dolayı bunun aksi görüştedirler. Hanefîlerin sığarı bekârete tercih etmelerindeki dayanak noktası, sığarın, yol açtığı acziyet sebebiyle küçük kızın malı üzerinde de velayet hakkı doğurmasıdır.

Yazara göre yukarıdaki ta'lil, kedi gibi hayvanların artıklarının necis sayılmamasının *tavaf* ile ta'lil edilmesiyle aynı türdendir. Çünkü illet, birinde *acziyet* diğerinde *tavaf* olsa da her ikisi *zaruret* cinsinde birleşmektedir. Aynı şekilde birinin doğurduğu hüküm *velayet*, diğerinin *taharet* olsa da her ikisi *zarureti ortadan kaldırma* bakımından aynı cins olmaktadır.

İbn Nüceym tardin (ittiradın), vasfın illet oluşuna ne vücut (varlık) ne de adem (yokluk) bakımından tesir etmediğini iddia eder. Yani “İlet olan vasfın bulunduğu her yerde hüküm vardır, bulunmadığı her yerde de yoktur” şeklindeki bir önermeyi kabul etmez.¹³⁶ Hükümün medarı (dayanağı) olabilen iki şeyin yani *illet ve şartın* kimi yerlerde birbirine karışabileceğini bu nedenle iyi ayırt edilmeleri gerektiğini söyler. Ona göre düşünürlerin doğru kabul ettiği “Bir şeyin bir başka şeyle deveranı, medarın daire illet olduğunun delilidir” önermesi akli meseleler için doğru olsa da şeri meselelerde mutlak bir kural değildir. Çünkü akli hükümler hallerin değişiminden etkilenmezken şer'î hükümler, bir takım maslahatlara bağlıdır. O nedenle illetlerinin akli değil şer'î münasebet ve itibarlarla ortaya konması gerekir.

¹³⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.374.

¹³⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.375.

İbn Nüceym, *nefiyle ta'lili* bir çeşit ittırad olduğu için reddeder. Zira nefiy yani yoklukla ta'lil, aşağıda zikredilen istisna hariç Hanefilere göre geğersizken şâfiiler aksi görüştedir. Hanefiler hükmün birden fazla vasfa bağlı olabileceğini, bir vasfın varlığının diğer vasıfların varlığını men etmediğini, dolayısıyla ademin hayli hayli (tarik-i evla yoluyla) men edemeyeceğini söylerler.

Yazar, Hanefiler aleyhine delil olarak sunulan, *mürtedin katline hükmedilmesi* konusunda, illetin *İslam'ın yokluğu* değil İslam'ın zıddı bir itikadın varlığı olduğunu savunarak burada da ademle ta'lili kabul etmez. Nitekim birbirine zıt şeylerden birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerekli kılar. Buradan hareketle şâfiî'nin, nikâhın *mal* olmaması ile ta'lil ederek nikâhta bir erkek ve iki kadının şahitliğini sahih saymamasını tenkit eder. Çünkü kadınların şahitliğini mallara has kılan bir delil yoktur. Ayrıca nikâhın mal olmaması onda bu hükmü isbat eden bir başka vasfın vücuduna engel değildir. Yazara göre söz konusu vasıf şudur: Nikâh akdi, tarafların gönüllü olarak bizzat kendilerinin akdi yapmalarının dışında, ikrah/zorlama, hezl/şaka, şahitlik üzerine şahitlik, bir kadının diğer kadıya yazması gibi yollarla da meydana gelebildiği için şüphelerle sakıt olmayan hükümler kabilindedir. Bu da onu derece bakımından malın üzerine çıkarır.¹³⁷

İbn Nüceym, sadece *illet tek olduğu zaman* nefiy (yokluk) ile ta'lili caiz kabul eder. Buna örnek İmam Muhammed'in (189/805) mağsubun yani gasp edilmiş cariyenin doğurduğu çocuğun tazmin edilmeyeceği yönündeki görüşüdür. Zira o, ebeveynindeki durumun aksine çocukta gasp illeti bulunmadığı için çocuğun tazmininin gerekmediği kanaatindedir. Fakat *adem-i gasb* illeti mutlak damanda/tazminde değil yalnız gasp kaynaklı olanda geçerlidir. Böyle olmakla birlikte yazar Fethu'l-Kadir'den¹³⁸ naklen bu meseleyi Hanefilerin genel kaidesine uydurmaya gayret eder. şöyle ki, illetin yokluğu mevcut bir hükmü ortadan kaldırmaya tesir etmez. Aksine, zaten var olmayan bir hüküm, illetin yokluğu sebebiyle aslı hali olan *adem* üzere kalmaya devam eder. Yani istishabda olduğu gibi hükmün ispatına değil devamına delil olabilir. Bir başka ifadeyle *adem*, ispat ve ilzamda değil def' de delildir.¹³⁹

¹³⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.376-377.

¹³⁸ İbnü'l-Hümâm tarafından Burhâneddin el-Mergînâni'nin *el-Hidâye* adlı eserine yazılan şerh. Bkz. FETHU'L-KADİR veya HİDÂYE md.

¹³⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.377-378.

Yazar, aşağıda sıralanan durumları da ittırad/tard kabul ederek geçersiz sayar:

a. İstishab ile ihticac

İstiahabı, İbu'l-Hümâm'dan alarak “gerçekleştiği kesin olarak bilindiği halde ortadan kalktığı zannedilmeyen bir şeyin devamıyla hükmetmek” olarak tanımlayan yazar bazılarının istishabı mutlak delil kabul ederken bazılarının da mutlak şekilde onu reddettiğini söyler. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî ile onları izleyen Neseffî'nin ise *istihkakta* yani yeni bir hakkı kazanmada delil kabul etmeseler de *def'de* yani bir iddianın çürütülmesinde delil saydıklarını aktarır. Ayrıca bazıları tarafından Şafîilere nispet edilen, istishabın mutlak delil olduğu yönündeki görüşün aynı zamanda İmam Matûrîdî (333/944) ve onu izleyen Semerkant âlimlerince de benimsendiğini, Mîzan sahibinin de bunlardan biri olduğunu belirtir.¹⁴⁰ Nitekim Alâuddîn Semerkandî (539/1144) istishabı, bir şeyi olduğu hal üzere bırakma noktasında, kendisiyle amel edilmesi gereken bir delil olarak kabul etse de onun karşı tarafı ilzam hususunda delil olmaya uygun olmadığını söyler.¹⁴¹

b. Tearuz-u eşbâh (benzerlerin çatışması) ile ihticac

Tearuz-u eşbâh, iki asıl arasında çelişki olduğu için hükmü aslı üzere bırakmak demektir. İmam Züfer'in ila/الى cer harfinin, ...*Mescid-i Aksaya* إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ayetindeki gibi bazen gayenin mugayyaya duhulünü; bazense ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ...*sonra orucu geceye tamamlayın*¹⁴² ayetindeki gibi adem-i duhulünü ifade etmesi sebebiyle ortaya çıkan şek nedeniyle abdestte, dirseklerin yıkama emrine dahil olmamasına hükmetmesi böyledir.

c. Ancak fark oluşturan başka bir vasıfla birlikte delil olabilen vasıfla ihticac

Şafîilerin, bevlederken zekere dokunmayı, ferce dokunmaya kıyas ederek hades ile hükmetmeleri böyledir. Burada hadese yol açan yalnız dokunma olamaz çünkü bevletme gibi fark oluşturan bir başka vasıf daha vardır.

d. İllet oluşu ihtilafli bir vasıfla ihticac

Hanefîlere göre kitabet sözleşmesi ister peşin ödemeye isterse vadeli ödemeye dayalı olsun mükateb kölenin kefâret olarak azad edilmesine engel değildir. Buna

¹⁴⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.378.

¹⁴¹ Alâuddîn Semerkandî, a.g.e. s.659.

¹⁴² Sırasıyla İsrâ: 17/1 ve Bakara: 1/187.

karşılık Şâfîiler peşin olduğu halde bunu fasit saymakta ve şarap karşılığı yapılan kitabete kıyas etmektedirler.

e.Fesadı şüphesiz olanla ihticac

Şâfîilerin Fatiha'nın ayet sayısı olan yediden az olduğu için üç ayetle namazın caiz olmadığını söylemeleri böyledir.¹⁴³

f.Delil olmaması ile ihticac

İbn Nüceym'e göre kendisine bir meselenin hükmü sorulan kimseler üç kısma ayrılır: Birincisi, meseleyle ilgili Allah'ın hükmünü bilmediğini söyleyen kişidir. Bundan delil istenmez. İkincisi, mesele hakkında Allah'ın hükmünün şu olduğunu iddia eden kişidir. Bundan ittifakla delil istenir. Üçüncüsü meseleyle ilgili Allah'ın hükmünü nefyeden kimsedir. Bundan delil istenip istenmeyeceği konusu ihtilafıdır. Zahirîler ve diğer bazı âlimlerin görüşünün aksine yazar, *delilin yokluğu* delilin nefyi anlamına geldiği için ne nefiy ne de ispatta asla delil olamaz kanaatindedir.¹⁴⁴

2.5.3.İlletin Tahsisi (Tahallüf)

İlletin tahsisine dair literatürde iki ayrı yaklaşıma göre yapılmış iki farklı tanımlamadan söz edilir. Bunların ilki cumhura diğeri ise Hanefîlere aittir. Cumhura ait kabul edilen ve mütekelliminin anlayışını yansıtan tanıma göre illetin tahsisi “Hitabın kapsadığı şeylerin bir kısmını bitişik (mukarin) bir delil ile ondan çıkartmaktır.”¹⁴⁵ Hanefîler, bir başka ifadeyle fukâha ise tahsisi “İllet olduğu iddia edilen vasfın mevcut olduğu bazı durumlarda hükmün ondan geri kalıp meydana gelmemesi” şeklinde tarif eder.¹⁴⁶

İbn Nüceym'e göre illetin tahsisi, “Bir engel sebebiyle bir mahalde illet bulunduğu halde hükmün illetten tahallüfüdür (geri kalmasıdır).” Çoğunluğun bu durumu *illetin tahsisi* olarak kabul ettiğini belirtir. Ayrıca kavramı şöyle tefsir eder: “Mahallerinin çokluğu dolayısıyla illete bir genellik nispet edilir. Ardından bu

¹⁴³ İbn Nüceym, a.g.e. s.380.

¹⁴⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.381.

¹⁴⁵ Mazin Haniyeh, *İlletin Tahsisi*(Çev. Mehmet Erdem), Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.10-2, Elazığ 2010, s.107-108.

¹⁴⁶ Buhârî, a.g.e. IV, s.46.

mahallerden bazıısı illetin tesir/etki alanından çıkarılır. Böylece illetin tesiri belli mahallerle sınırlandırılmış olur.”¹⁴⁷

Yazar bu durumu Pezdevî ve Neseî'nin tahsis olarak görmediklerini belirtir. Çünkü onların nazarında engelin bulunmayışı illetin cüzü veya şartıdır. Dolayısıyla herhangi bir mani bulunmaması, vasfın *illiyetinin* yani illet olabilmesinin ön şartı olup zaten mani varken vasıf illet olamaz. Böyle olunca, *nakz* halinde hükmün intifası, cüz veya şartının yokluğundan kaynaklı olan *illet yokluğuna* dayanır. Yani vasfın illet olabilme şartları yerine gelmediği için ortada bir illet yoktur. Çoğunluğa göreyse maninin bulunmaması illiyet için değil, *illetin eserinin zuhuru* için şarttır. Böyle olunca hükmün yokluğu; çoğunluğa göre bir *maninin varlığına*; yazarın *biz* dediği ve bu noktada görüşlerini paylaştığı anlaşılan kesime göreyse *illetin yokluğuna* dayalıdır. İbn Nüceym, sonuca bir etkisi bulunmadığı için bu tartışmanın faydasız bir münakaşa olduğunu söyler.¹⁴⁸

İlletin tahsisinin caiz olmadığını savunan ve aralarında kendisinin de bulunduğu kişilerin öne sürdüğü, *tahsisin kabul edilmesi, bütün müctehidlerin tasvibi sonucuna yol açar* şeklindeki gerekçeyi yazar şöyle izah eder: “Tahsis kavramı, bir *muhassas* (bütünden ayrılan) ve *muhassasun minh* (bütün) gerektirir. Tahsisi caiz sayanlara göre illet muhassas olabilir. Böyle olunca karşıt illetlerden her biri sahîh olabilir. O zaman bütün müctehidlerin musîb olması icab eder.”¹⁴⁹

İbn Nüceym, Debûsî (430/1039) dışındaki Maveraünnehir ulemasının illetin tahsisini caiz görmediğini, buna mukabil Debûsî ile Kerhî (340/952) ve Cessas'ın da aralarında bulunduğu Irak meşayihinin, ictehad ile elde edilmiş illetin tahsisini caiz kabul ettiğini söyler.¹⁵⁰ Ancak bunların da kendi arasında nass ile sabit illetin tahsisi hususunda görüş ayrılığına düştüklerini aktarır.

Tahsisi kabul edenlere göre tahsis şöyle olur: Muallil yani müctehid bir meseleye dair *Benim illetim bu hükmü gerektirir ancak burada illet bulunmasına rağmen bir engel nedeniyle hüküm icap etmedi* der. Böylece o mahal, bu mani yüzünden illetten tahsis edilmiş olur. Kabul etmeyenler ise bu durumu *illet*

¹⁴⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.394.

¹⁴⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.394-395.

¹⁴⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.395.

¹⁵⁰ Abdullah Durmuş, a.g.e. s.73.

bulunmadığı için hükmün de bulunmaması olarak izah ederler. Neticede sonuç aynı fakat sebebine dair izahlar farklı olduğundan faydası olmayan bir münakaşadır bu.¹⁵¹

Yazarın, tahsis konusunu açıklamak için getirdiği örnek *unutarak yiyip içen birisinin orucunun bozulmadığı* yönündeki hükümdür. Şöyle ki, uyuyan bir oruçlunun boğazına su dökülünce orucu bozulur. Çünkü orucun rüknü olan *imsak* ortadan kalkmıştır. Oysa aynı şey yani su yutma fiili *unutan* kişiden meydana geldiği halde onun orucunun bozulduğuna hükmedilmez. Tahsisi kabul edenlere göre aynı illetin -yani rüknün ihlali- varlığına rağmen unutan kişide hükmün meydana gelmeyişi bir engel (mani) sebebiyledir. Söz konusu mani *eser* yani *Orucunu tamamla, seni Allah yedirdi...*¹⁵² hadisidir. Tahsisi reddedenlere göreyse, illet hiç var olmadığı için hüküm meydana gelmemiştir. Çünkü unutanın fiili şeriatın sahibine isnatla cinayet/suç kapsamından çıkar. Dolayısıyla rükün (imsak) hükmen mevcuttur ve oruç devam eder.¹⁵³

İbn Nüceym, tahsisi reddedenlerin getirdiği bu izahın *duyuları, akli ve şeriatî reddetmek* ve *hakikati değiştirmek* ithamıyla reddedildiğini söyler. Zira yemek fiili hissen ve şer' en mevcuttur. Onu yok saymak açık bir hakikati değiştirmek anlamına gelir. Tahsisi reddedenlere, orucun aslında *hissi imsak* değil *şariin itibar ettiği imsak* olduğu; dolayısıyla hissi yemenin burada payı olmadığı iddiasıyla cevap verilmiştir. Ayrıca aklın da ibadet ve şer'î hükümlerin konmasında bir medhali yoktur. Nitekim Peygamber (s.a.v.)*orucunu tamamla* diyerek akıl ve hislerin bozulmuş kabul ettiği ibadeti *oruç* olarak nitelendirmiştir.¹⁵⁴

2.5.3.1.Tahallüfe Neden Olan Maniler

İbn Nüceym *mani* terimini *illet tahakkuk ettikten sonra hükmü men eden (engelleyen) şey* olarak tarif eder. Yukarıda açıklandığı üzere illetin tahsisini kabul edenlere göre tehallüf olan yerlerde illet mevcuttur fakat hükmü doğurmasına izin vermeyen bir mani/engel bulunmaktadır. Yazar, söz konusu manilerin aslında üç adet olduğunu fakat bazı âlimlerin, muteber manilerden olmadıkları halde *illetin in'ikadı* ve *illetin tamamından kaynaklanan manileri* de sayarak bu sayıyı beşe

¹⁵¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.396.

¹⁵² Müslim, Sıyam:171

¹⁵³ İbn Nüceym, a.g.e. s.396.

¹⁵⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.397.

yükselttiklerini savunur. Ona göre manilerin kısımlarını tespitinde esas olan alan araştırması yani istikrâdır.

Debûsi'nin manileri dörde ayırmasını¹⁵⁵ şöyle izah eder: Eğer illetle beraber başka bir cüz meydana gelmiyorsa o mani *ibtida* ve *inikad* bakımından manidir. Eğer başka bir cüz de meydana gelirse tamamlanmaya manidir. Bunlardan her biri ya hükümdedir ya da illettedir. Böylece dört kısım ortaya çıkar.

Bazılarının *hüküm* için *ibtida*, *tamam* ve *devam* bakımlarından; *illet* içinse yalnız *ibtida* ve *devam* bakımından maniler olabileceğinden hareketle manilerin sayısını beş kabul ettiklerini ifade eder. Kendisi manileri üç kabul etmekle birlikte Neseffî'nin kabul ettiği beş maniyi örnekler vererek şöyle açıklar:¹⁵⁶

a. İletin inikadını (oluşumunu) engelleyen mani

Hür kişinin satışı böyledir. Bey' (satış), mal ve bedelin tümünün tarafların mülkiyetine geçmesi için illet olduğu halde hür kişiye izafe edilince mahallin ademi/yokluğu nedeniyle illetin inikadının aslına engel olur.

b. İletin tamamlanmasını engelleyen mani

Başkasının mal ya da kölesini satma durumunda illetin (bey') inikadı gerçekleşmiştir. Çünkü mal sahibi icazet verdiği anda söz konusu satış geçerli olur. Oysa baştan münakit olmazsa icazetle münakit hale gelemez. Bey'in tamamlanmayışının delili mal sahibinin ölmesi üzerine bu satışın iptal olması ve icazet hakkının varislere intikal etmeyişidir.

c. Hükümün iptidasını engelleyen mani

Satıştaki şart muhayyerliği böyledir. Satış eksiksiz bir şekilde yapılmış olsa da satışın hükmü olan mülkiyet, cayma (hıyar) hakkından dolayı hemen gerçekleşmez. Zira şartlar, sebeplerin aksine hükme dâhil olup onun parçasıdır.¹⁵⁷

d. Hükümün tamamlanmasını engelleyen mani

Satıştaki görme muhayyerliği böyledir. Hükümün yani mülkiyetin sübutunu engellemez. Ancak sırf malı kabzetmekle de mülkiyet tam olarak gerçekleşmiş

¹⁵⁵ Debûsî, a.g.e. s.334.

¹⁵⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.397.

¹⁵⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.397.

olmaz. Zira şartı koyan taraf mahkeme kararı ya da karşı tarafın rızası olmasa bile akdi tek taraflı feshedebilir.

e.Hükmün lüzumunu engelleyen mani

Örneğin bir alışverişte ayıp (kusur) muhayyerliği varken hüküm (mülkiyet) tamamen sabit olur. Fakat malın kabzından sonra fesih ancak karşılıklı rıza veya mahkeme kararı ile mümkün hale gelebilir. Ancak ayıp nedeniyle iade hakkının varlığı yüzünden akit lazım (bağlayıcı) olmaz.¹⁵⁸

Yazar, Pezdevî'nin manilerin kısımları somut bir örnekle açıkladığına değinerek onun şu ifadelerini satırlarına taşır:

Hedefini vurmaya çalışan bir okçunun yay kirişi veya okunun ucu kırılırsa illeti oluşmamış olur. Hedefiyle kendisi arasına bir duvar girerse illetin tamamlanması engellenmiş olur. Zira ok mahalline varamamıştır. Ok hedefine vardığı halde zırh veya başka bir şey hedefini korursa hükmün iptidası engellenmiş olur. Ok hedefine varıp onu yaraladıktan sonra tedavi olup iyileşirse hükmün tamamlanması engellenmiş olur. Ok hedefine isabet eder, o da oktan dolayı hastalanıp yatağa düşer ve bu durum onda müzmin hale gelerek bir tabiata dönüşürse hükmün lüzumu engellenmiş olur.¹⁵⁹

İbn Nüceym bu manilerin ve ona bağlanan hükümlerin illetin tahsisini kabul edenler nezdinde geçerli olduğunu, kabul etmeyenlere göreyse cayma/hıyar hakkı bulunan akitlerde zaten illet olabilecek bir satışın bulunmadığını ifade eder. Çünkü illet, bu manilerin tümünden arınmış *satış* akdidir. Dolayısıyla herhangi bir maninin kendisine musallat olduğu şey illet olma hakkını baştan kaybetmiştir. Buna illet denmesi sadece isim ve mana bakımından olup hükmen değildir. Oysa illetin hem ismen, hem manen, hem de hükmen illet olması gerekir.¹⁶⁰

¹⁵⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.398.

¹⁵⁹ Fahrulislâm Pezdevî, a.g.e. IV, s.49.

¹⁶⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.398.

2.6.KIYASIN DEF'İ

İbn Nüceym'e göre, yapılan bir kıyasın kendi içinde tutarlılık göstermediğinde tenkit edilmesi, ancak onun illetinin tenkit edilmesiyle olacağından konunun içeriğinde ve alt başlıklarda kıyas yerine illet kelimesi kullanılmıştır.¹⁶¹ Nitekim bazı âlimler bu konuyu *kavâdih-i illet* başlığı altında incelemeyi tercih eder.

2.6.1.Hükme Etkisi Bakımından İletin Kısımları

İbn Nüceym illetleri *tardiye* ve *müessire* olarak ikiye ayırır. Tardiyeyi geçersiz kabul eder. Tardiye ile delil getirmek fasit olduğu halde bu türün kitaplarda incelenmesini, birçok kimsenin ona itibar etmesine bağlar. Her iki kısmın defi için çeşitli vecihler (yollar) olduğunu söyler.

2.6.2.İlet-i Tardiyenin Defi

İbn Nüceym illet-i tardiyenin defi için dört yol bulunduğunu söyler.

2.6.2.1.İletin Mücebiyle Hükmetmek

İletin mücebiyle hükmetmek, muallilin kendi ta'liliyle ilzam ettiği şeyi *sailin* iltizam yani kabul etmesidir.¹⁶² Şâfiîlerin Ramazan orucu hakkında “Ramazan orucu farz oruç olduğu için ancak niyetin tayiniyle geçerli olur” demesi karşısındaki Hanefî tavrı buna örnektir. Bir Hanefî olan yazar, bunun illet-i tardiye olduğu iddiasındadır. Çünkü Ramazan orucunun yerine getirilmiş sayılması için şart koşulan *niyetin tayin* edilmesi orucun *farziyet* vasfına bağlanırsa bu vasfı taşıyan diğer her oruçta da niyetin tayininin şart olması gerekir. Hâlbuki kaza ve kefâret oruçları farz oldukları halde onların yerine getirilmesi için niyetin tayini şart değildir.¹⁶³

İbn Nüceym, Hanefîlerin de Ramazan orucunun ancak niyetin tayiniyle sahih olacağını kabul ettiklerini fakat mutlak niyeti yeterli gördüklerini ifade eder. Çünkü onlara göre mutlak niyet de tayindir. Böyle olunca Şâfiîlerin niyetin tayinini vacip saymaları iki mezhep arasında mütenazeun fihi (tartışma konusu) olan niyetin ıtlakının tayin sayılıp sayılmaması probleminde isbat edici bir delil olamaz. Çünkü onların iddialarına delil olarak öne sürdükleri *Ramazan orucu farz oruç olduğu için ancak niyetin tayiniyle geçerli olur* önermesini karşı taraf da kabul etmektedir. Sonuç

¹⁶¹ İbnu'l-Emîn Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûli Fıkah* (Çev. Taha Alp vd.), Yasin yay. İstanbul 2008, S.227.

¹⁶² Bir meseleyi iltizam edip hakkında delil irad eden kimseye *müddei* veya *muallil* denilir. Bu meseleyi kabul etmeyen veya hilafını iddia eden kimseye de *sail* adı verilir.

¹⁶³ İbn Nüceym, a.g.e. s.398.

olarak sail (itirazcı) durumundaki Hanefîler muallil (iddiacı) durumundaki Şâfiîlerin ilzam ettikleri şeyi kabul yani iltizam etmekte fakat bunu tartışılan meseleyle alakasız bir delil saymaktadırlar.

2.6.2.2.Mümânaa

Muallil tarafından ileri sürülen kıyasın öncüllerinin (mukaddimelerinin) tamamı veya bir kısmı hakkında delil getirilmedikçe sailin onu kabul etmemesine mümânaa denir.¹⁶⁴ İbn Nüceym mümânaa kavramını “Vasf veya hükmün asıl veya fûrûda sübutunun ya da vasfın hükme uygunluğunun ya da hükmün vasfa nispetinin men edilmesi” şeklinde tanımlar.

Yaptığı tanıma yönelik, “Ta’lil hükmü fer’de ispat etmek için olduğuna göre fer’deki hükmü men etmek, delilde bir sıkıntı olmadığı halde medlülü men etmek anlamına gelir ki, bunun bir anlamı olmaz” tarzındaki muhtemel itiraza Teftâzânî’den (792/1390) alarak şöyle cevap verir: “Buradaki kasıt hükmün fer’deki sübut imkânını men etmektir. O nedenle, böyle yapmak kıyasın şartlarının tahakkukunu men etmek olur. Çünkü hükmün fer’de bulunmasının mümkün olması, kıyasın şartlarından biridir.”¹⁶⁵

a.Vasfın Kendisinde Olan Mümânaa

İbn Nüceym bu kısmı, vasfın asıldaki sübutunu men ve fer’deki sübutunu men diye ikiye ayırır. Vasfın asıldaki sübutunun meni kısmına başı meshetmeyi üç kere yapmanın gerekmemesini örnek verir. Başı mesh etmek, istinca benzeri bir taharet olduğu için onu da üç kere yapmak gerektiğini iddia edenlere, “İstinca *dokunma tahareti* değil, hakiki bir taharet olduğu için iddia edilen mesh vasfı asılda (istinca) bulunmaz.” iddiasıyla karşı çıkar.

Yazar, *vasfın fer’deki sübutunu men etme* kısmına oruç kefâretini örnek verir. Zira Şafiilere göre oruç kefâreti (zina haddi gibi) sadece cimaya/cinsel ilişkiye bağlı bir cezadır. O nedenle oruçluyken bilerek yeme-içmede kefâret gerekmez. İbn Nüceym bu görüşe “bu hükmün cimaya bağlı değil, iftar/orucu bilerek bozma vasfına bağlı bir ceza olduğu” iddiasıyla cevap verir. Zira her iki fiil (yeme-içme ve cima) de tam bir cinayet/suçtur. Bu örnekte asıl zina haddi; fer’ oruç kefâreti; hüküm kasıtlı

¹⁶⁴ Mahmud Esad, a.g.e. s.230.

¹⁶⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.399.

yeme-içmeyle kefâretin gerekmemesi; vasıf ise cimadan kaynaklı suçtur. Sail taraf *cimaya bağlı cinayet* olma vasfının oruç kefarecini de kapsadığını men etmektedir.¹⁶⁶

b. Vasfın Hükme Uygunluğunda Olan Mümânaa

Bu kısımda bir vasıf mevcuttur ama sail onun hükme illet olmaya uygunluğunu reddetmektedir. Yazar bunun dayanağının *tardın butlanı* olduğunu söyler. Çünkü itiradı kabul etmek illetin bulunduğu her yerde hükmün de bulunmasını gerektirir. Bu kısma örnek olarak babanın bakire kızı üzerindeki velayet hakkını verir. Bu konuda bekâret vasfını esas alan Şâfiîlere göre bakire kız erkeklere dair tecrübe eksikliği nedeniyle nikâh konusunda cahildir. Hanefîler ve yazar ise *bekâret* vasfının illet olmaya uygun olmadığı görüşündedirler. Çünkü bekâret vasfının fıkhıta bir başka yerde tesiri yoktur.

c. Hükümün Kendisinde Olan Mümânaa

İbn Nüceym bu kısmı kendi içinde ikiye ayırır: Birincisi, Vasfın illeti olduğu hükmün fer'deki sübutunu men etmedir. İkincisi, muallilin mezkûr vasıfla asılda iddia ettiği hükmün asıldaki sübutunu men etmedir. Ramazan orucunda niyetin tayini konusunu buna örnek gösterir. Yukarıda geçtiği üzere Şâfiîler Ramazan orucunun, kaza orucunda olduğu gibi ancak niyetin tayiniyle caiz olacağını iddia ederler.

Şafiîlerin bu konudaki görüşünü tenkit eden yazar, iddia edilen şey “Ramazan orucu müteayyin olduktan sonra niyetin tayininin gerekli olduğu” ise niyeti ayrıca tayin etme durumunun bir başka oruç olan kaza orucunda bulunmadığını söyler. Çünkü kaza orucu ancak niyetin tayiniyle müteayyin hale gelir. Eğer Şâfiîlerce iddia edilen şey, müteayyin olmadan önce niyetin tayininin gereği ise bu da tartışma konusu olan fer'de bulunmaz. Çünkü Ramazan orucunda tayin şari'in tayiniyle gerçekleşir. Böyle olunca fer'deki orucun sıhhati, müteayyin olmadan önce niyetin tayinine bağlı olamaz. Çünkü böyle olursa Ramazan orucu imkânsız olur. Zira Ramazan orucunun müteayyin olmadığı bir zaman dilimi mevcut değildir.¹⁶⁷

ç. Hükümün Vasfa Nispetinde Olan Mümânaa

Bu kısmın örneği birisinin satın aldığı kardeşini azat etmesi konusudur. Bilindiği gibi İslam hukukuna göre bir kişi köle olarak baba veya evlat gibi bir

¹⁶⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.399.

¹⁶⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.399.

yakınını sahiplendiği anda bu yakınları azat olur.¹⁶⁸ Ancak amcaoğlunda olduğu gibi kardeşin kardeşi azat etmesi zorunlu değildir. Çünkü aralarında baziyet (bütün-parça) ilişkisi yoktur. Yani kardeşler ya da amca çocukları ile kişinin kendisi birbirinin parçası değildir. Oysa baba-çocuk-torun sıralamasında bu ilişki mevcuttur.

Yazar Hanefiler tarafından bu görüşe şöyle cevap verir: “Biz amca oğlunu azat etme zorunluluğu bulunmamasının illetinin *adem-i baziyet* oluşunu kabul etmiyoruz. Onu azat etmek için başka bir illet olabileceği için adem-i baziyet adem-i ıtkı gerektirmez. Amcaoğlunun azat edilmeme sebebi taraflar arasında mahremiyet yakınlığının bulunmamasıdır.”¹⁶⁹

2.6.2.3.Vaz’ın Fesadı

Vaz’ın fesadı kavramı ile kastedilen, illetin iktiza ettiği bir şeyin muhalifinin ve zıddının (nakizinin) illet üzerine terettüp etmesidir. İbn Nüceym bunun şahitlikteki *fesadu’l-edaya* benzediğini ve illeti tamamen iptal ettiğini söyler. Bazılarının vaz’ın fesadını iki kısma ayırdığını aktarır. Birincisi; kıyasın diğer üç delile (Kitap-Sünnet-İcma) muhalif olmasıdır. İkincisi; vasfın, kendisine bağlandığı hükme aykırı bir sonuç doğurmasıdır. Mesela tahfif gayesiyle tağlizi bildiren bir vasf zikredilir. Bunun tersi de olabilir.

Yazar, vaz’ın fesadına örnek olarak Şâfîlerin, biri Müslüman diğeri gayr-i müslim karı-kocadan birinin Müslüman olmasını, aralarındaki nikâhın bozulmasına illet kabul etmelerini gösterir ve bu ta’lîli geçersiz sayar. Gerekçe olarak, İslam dininin nimet oluşu dolayısıyla hakların iptali için illet olamayacağını ileri sürer.¹⁷⁰

2.6.2.4.Münakaza (Nakz)

Münakaza (nakz) bir delilin gayr-i muayyen bir mukaddimesini iptal etmeye denir.¹⁷¹ Yazar münakaza kavramını hükmün illetten tahallüfü (geri kalması) olarak tanımlar ve münakazanın *illet-i tardiyeyi savunanları illet-i müessireye yönlendirdiğini* savunur. Münakaza ile nakzın aynı şey olduğunu ifade eder. münakazaya örnek olarak Şâfîlerin abdest ve teyemmümü bir sayarak niyeti her ikisinde de farz görmelerini gösterir. Zira onlar abdest ve teyemmümüm

¹⁶⁸ Radyuddîn Ebû Bekr bin Ali b. Muhammed el-Haddad, *Cevheretu’n-Neyyire*, Arif Bey Matbaası, İstanbul 1319/1903, c.2, s.128.

¹⁶⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.400.

¹⁷⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.400.

¹⁷¹ Bilmen, a.g.e. s.186.

taharet/temizlik olmak bakımından eşit olduklarından hareketle niyetin farziyeti noktasında da eşit olmaları gereğini savunur.¹⁷²

İbn Nüceym Hanefîlerden olmak hasebiyle Şafiîlerin bu talilini reddeder ve karşı delil (şahit) olarak, beden ya da elbisedeki necaseti yıkamada niyetin farz olmayışını ileri sürer. Zira bu temizlik de farz olan bir taharet (temizlik) olduğu halde kimse onda niyetin farz olduğunu iddia etmemiştir. Hanefî tarafının bu deliline karşı; “Necasetten temizlik hakiki bir temizlik olduğu halde abdest ve teyemmümün her ikisi de hükmî yani taabbudi fiiller olduklarından, taabbudun gerçekleşebilmesi haysiyetiyle onlarda niyetin farz olduğu” tarzında muhtemel bir itirazla karşı konabileceğini söyleyerek bu muhtemel itiraza şöyle cevap verir: “Eğer bundan, temizliğin kendisi ve suyun, kiri gidermesinin hükmî olduğu kastediliyorsa bu yanlıştır. Nasıl olmasın ki! Su, Allah’ın onu yarattığı tabiat dolayısıyla aslı itibariyle temizlik aletidir ve ister hakiki olsun ister evvelinde niyet edilen hükmî bir biçimde olsun, onunla necasetin izalesi meydana gelir. Fakat toprak böyle değildir. Çünkü o hakikatinde bir kirleticidir ve ancak niyetle temizleyici haline gelebilir. Eğer bu itirazla kastedilen şey abdestin, hükmî bir kirliliği ortadan kaldırmak bakımından bir temizlik olduğu ise bunu kabul ederiz. Fakat bu da hükmî kirliliği ortadan kaldırmak yani temizleyici olarak yaratılan suyla gidermek için niyetin şart oluşunu gerektirmez. Nitekim böyle olduğu anlaşılabilir bir şeydir.”¹⁷³

Yazar, aslın fer’den sonra sabit olmamasının İbnu’l-Hümâm tarafından kıyasın şartı olarak zikredildiğinden yola çıkarak bu tartışmaya bir başka boyut daha kazandırır. Şöyle ki, abdestin farziyeti zaman bakımından teyemmümden daha öncedir. O nedenle bu meselede, sonradan sabit olan teyemmüm asıl kabul edilerek daha önce sabit olan abdest ona kıyas edilemez.

2.6.3.Müessir İletin Def’i

Müessir illetin (illet-i müssire) def’inin ancak iki yolla olabileceğini savunan İbn Nüceym, bunları *mümânaa* ve sonrasında *halis muaraza* olarak sıralar. Ona göre eseri Kitap, sünnet ve icma-yı ümmet ile ortaya çıktıktan sonra müessir illette, *münakaza* ve *fesadu’l-vaz’ı* (vaz’ın fesadı) mümkün değildir. Çünkü sözü edilen delillerde tenakuz ihtimali bulunmadığı gibi onlarla sübut bulan tesir de söz konusu

¹⁷² İbn Nüceym, a.g.e. s.400.

¹⁷³ İbn Nüceym, a.g.e. s.400.

olamaz. Ayrıca vaz'ın fesadı, kıyasın esasının bulunmaması demek olduğundan bu noktada düşünülmesi olası değildir.

Yazar, illet-i müessireye gelecek itirazların reddi hususunda sail, münkir (inkâr eden) durumunda bulunduğu için münazaranın esasının mümanaa olduğunu savunur. Çünkü münkire lazım olanın men ve inkâr yolunda yürümek olduğunu söyler. Tıpkı davalarda olduğu gibi burada da muallil, saile karşı hükmün lüzumunu müddei (davacı), sail ise müddeaya aleyh (davalı) durumundadır. O yüzden sail zaruret bulunmadıkça inkâr ve reddin dışına çıkmamalıdır.¹⁷⁴

Bu konudaki itirazlara rağmen illet-i müessireye nakz (münakaza) ile itiraz edilmesini, eserin sübutunun bazen *zannî* olabileceğine bağlayan yazar, İbnu Emîru Hâc'dan (879/1474) alarak müessir illette muarazanın mümkün olup münakazanın olmayışını iki bakımdan açıklar:

Birincisi; bizler nâsih-mensuh olanı bilmeyince *deliller* arasında bir tearuz yanlılığı muhtemel olduğu gibi eseri bu delillerle sabit olan *illetlerde* de aynı şey olabilir. Oysa münakaza naslarda ve onlarla sabit olan illetlerde mümkün değildir.

İkincisi; tenakuz şari'e bilgisizlik ve cehalet nispet etmesi bakımından delilin kendisini iptal anlamına gelir. Oysa tearuz onu sağlamlaştırmakta ve cehaleti biz insanlara nispet etmektedir.

Yukarıdaki izahlar çerçevesinde illet-i müessire hakkında münakazanın söz konusu olmadığını ortaya koyan yazar, olabileceği varsayıldığı takdirde def'inin aşağıdaki dört yoldan biriyle yapılacağını ifade eder:

1. Vasıfla def': Nakz şeklinde illetin varlığını men etmektir.
2. Vasfın manasıyla def: İlet, kendisine illet olduğu mananın varlığını men etmektir.
3. Hükümle def': Nakz suretinde hükmün illetten tahallüfünü men etmektir.
4. Amaçla (garazla) def': karşı tarafa amacın asıl ve fer'i eşitlemek olduğunu söylemektir. Bu nedenle her ikisinde illet bulunduğu gibi hüküm de vardır. Asılda

¹⁷⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.401.

olduğu gibi fer’de de hüküm bazen geri kalabilir. Böylece ikisi arasında her halde eşitlik meydana gelir.¹⁷⁵

Yazar buna örnek olarak Hanefîlerin, sebileyn (ön ve arka) dışındaki yerlerinden çıkan şeylerin de abdesti bozacağı yönündeki görüşlerine karşı yapılan itirazı gösterir. Bilindiği gibi Hanefîlere göre ön ve arkanın dışındaki yerlerden çıkan necasetler, tıpkı idrar gibi necis olup hadese yol açarlar. Ancak bu hükmün gerçekleşmesi için necaset, yara ya da mahrecin dışına taşmış olmalıdır. Bu hükümde Hanefîlere karşı çıkanlar, *vücuttan çıkmış olsa da yaranın dışına taşmamış (akmamış) olan necaseti* öne sürerek itiraz ederler. Çünkü bu durumdaki bir madde vücudun dışına çıkmış olduğu halde hadese yol açmamaktadır.

İbn Nüceym’e göre Hanefîler tarafından bu itiraza yukarıdaki dört yol kullanılarak şöyle cevap verilir:

a.Vasıfla def’: Necaset tam olarak dışarı çıkıp *hariç* olma vasfını kazanmamıştır. Çünkü *çıkma* bir şeyin içinden dışına intikal etmektir. Oysa bu, akış olmadıkça gerçekleşmiş değildir. Olan şey, üzerini örten derinin ortadan kalkmasıyla necasetin görünür hale gelmesinden ibarettir. Fakat az da olsa necasetin sebileynde zuhur etmesi ancak çıkışla mümkündür.

b.Manayla def’: Yani vasfın sebep olduğu manayla defi. İletinin tespitine yol açan mana bu yerin yıkanmasının vucubudur. Çünkü dışarı çıkan necaset, yayıldığı yerin necis olmasında tesir etmesi nedeniyle hades olmuştur. Yani bu yerin yıkanmasının vucubu, necasetin çıkması demek olan vasfın, abdestin bozulması için delil olmasına neden olmuştur. Nitekim bedeni yıkamanın vucubu, kendisinde bulunan necasetin dışarı çıkmasındandır. Yoksa dışardan bir necasetin isabet etmesi bedenin yıkanmasını değil isabet eden yerin yıkanmasını gerektirir. Aslında necasetin bedenin dışına çıkmasıyla vacip olan bütün bedenin yıkanmasıdır. Fakat insanlardan haracı kaldırmak için dört uzvun yıkanması ile yetinildi. Böyle olunca hükmün yokluğu illetin yani hurucun yokluğu sebebiyledir.¹⁷⁶

c.Hükümle def’: Yazara göre, devamlı akıntısı olan özür sahibi kimsenin durumu bu kısımda delil olarak ileri sürülebilir. Çünkü necasetin çıkışı gerçekleştiği

¹⁷⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.402.

¹⁷⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.402.

halde namaz vakti devam ettiği sürece taharete/abdestin varlığına hükmedilir. Burada itirazın hükümle defedildiğini söyler. Çünkü bu durum, vaktin çıkışından sonra yıkamayı icab eden bir hadestir.

Yazar özür sahibindeki akıntının hades olmadığını reddederek hades olduğunu fakat hükmünün vaktin çıkışına ertelendiğini savunur. Eğer necaset çıktıktan sonra giyilmişlerse vakit çıktıktan sonra mestler üzerine meshin caiz olmamasını da aynı sebebe bağlar.

d.Garazla (Amaçla) Def': Yani ta'lilden maksadın ne olduğu ile def'. Burada amaç hükmü icab eden manada (yıkamanın vücûbu) kan ve idrarı eşitlemektir ve bu meydana gelmiştir. Kanda olduğu gibi idrarın çıkışı bir hadestir ve devamlı çıktığı zamanlarda vakitten ve haracdan dolayı affedilmiştir.¹⁷⁷

2.6.3.1.Muaraza

Münazara ilminde muaraza, “Sailin, muallilin iddia ettiği ve hakkında delil getirdiği şeyin aksini ispat etmesi” olarak tarif edilir.¹⁷⁸ Yazar muarazayı, “Deliline dokunmadan kendisi aleyhine bir delil getirerek medlule itiraz edip karşı çıkmak” olarak tanımlar. Karşı tarafın medlülü, delilin tamamlanmasıyla sabit olduğu için muarazayı itirazın kısımlarından saymamak gerektiği yönündeki itirazı, muarazanın aslında *delilin tamamlanması ve mathup lehine şahitliğini nefy etmek* olduğunu ileri sürmek suretiyle reddeder.

Yazar, hakikatte değilse de zahiren müstedillin delili tamamlandıktan sonra olduğu için muaraza yapmakla, münazarada hoş karşılanmayan *gaspın* meydana gelmeyeceğini savunur. Çünkü sail, inkâr makamından istidlal makamına intikal etmiştir. Zira “men etmesi sahîh bir şey içinsin delil talep etmesi”¹⁷⁹ olarak tanımlanan *gasp*, inkâr etmek suretiyle karşı tarafın, iddiasını delilleriyle tam olarak ortaya koymasını engellemektir. Bu görüşlerini temellendirmek için karşı tarafa yapılacak itirazı kısımlara ayıran yazara göre muterizin çürütmesi, zahir ve kasıt bakımından ya *delilde* ya da *medlulde* olabilir.

¹⁷⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.403.

¹⁷⁸ Muhammed b. Ebibekr el-Mer'aşî (Saçaklızâde), *er-Risâletü'l-Velediyye fî Âdâbi'l-Bahsi ve'l-Münazara*, Hâşimî Yay. İstanbul 2017, s.83.

¹⁷⁹ Saçaklızâde, a.g.e. s.75.

İbn Nüceym'e göre delile yönelik olan muaraza, ya delilin mukaddimleri arasında yer alan bir şeyi men etmekle meydana gelir ki, buna *mümânaa* denir. Burada men edilen şey senetli veya senetsiz zikredilen muayyen bir mukaddimedir. Buna *münakaza* denir. Veyahut mukaddimenin bizzat kendisine yönelik değildir ki, bu da *nakzdır*. Şöyle ki, eğer delil bütün mukaddimeleriyle sahih olursa hüküm hiçbir surette ondan tehallüf etmez (geride kalmaz).

İtiraz, delilin mukaddimelerinden birini nefyetmek için aleyhine bir delil getirmek şeklinde de olabilir. Bu da ya muallil onu isbat için bir delil getirdikten sonradır ki böylesi, *mukaddimedede muaraza*dır ve muarazanın kısımlarından biridir. Veya delil getirilmeden öncedir. Bu ise hem muallili hem de saili asıl konudan ve doğru yöntemlerden uzaklaştırmaya yol açtığı için hoş görülme *gasb*dır. Çünkü gasb tarafların hallerini değiştirip sözlerinde karışıklığa yol açar.¹⁸⁰

İkinci kısım ise deliline dokunmadan doğrudan *medlülü* çürütmektir. Bu da ya geçerli bir sebep ve delil olmadan medlülü men şeklinde olur ki buna *mükabere* denir. Ya da onun hilafına delil getirilerek olur ki bu da *muaraza*dır. Muaraza, ispatlanmak istenen hükmün aksine bir delil getirmek suretiyle gerçekleşir. Buna *hükümde muaraza* denir. Hükmün illetinde ve delilin mukaddimelerinden bir şeyi nefyetmek için aleyhine delil getirmek suretinde de olabilir. Buna *mukaddimedede muaraza* denir ve delilin tamamlanmasına nispetle bir anlamda münakaza olur.

2.6.3.1.1.Münakazalı Muaraza (Kalb)

Hükümdeki muaraza, üzerine bazı eklemeler olsa bile, muallilin kendi deliliyle yapılabilir. Buna *münakazalı muaraza* denir. Bu kısım, hükmün aksini ispat etme bakımından *muaraza*, muallilin delilini iptal bakımından *münakaza*dır. Çünkü sahih bir delil iki zıt şeyin aleyhine kanıt olamaz. Bu tür, *kalb* olarak da adlandırılır.¹⁸¹

İbn Nüceym, muarazada *hasmın delilini kabul etme*, münakazada ise onu *inkâr etme* varken bu ikisinin bir araya gelemeyeceği yönündeki itirazlara, muarazada delili *inkâr* kastıyla ona karşı çıkmamak biçiminde *zahiren* bir kabulün yeterli olduğunu söyleyerek cevap verir. “Lazımın intifası melzumun intifasını gerektirdiği için hasmın hükmüne itiraz ve onu iptal aynı zamanda onun delilinin iptalini

¹⁸⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.402-403.

¹⁸¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.404.

gerektireceğinden her muarazada münakaza manasının da bulunduğu” yönündeki itirazlara ise *deliller farklı olduğunda bunun gerekmediğini* söyleyerek cevap verir. Çünkü batıl olanın muarızın delili olma ihtimali vardır.

Yazar münazara ilminde “muarızın delilinin, muallilin delilinin madde ve suret bakımından aynı olduğu muaraza türü”¹⁸² diye ifade edilen kalbi iki kısma ayırır. Birincisi *illeti hüküm* yapmak, ikincisi *hükümü illet* yapmaktır. Ona göre kalbte *asıl olan* ikincisidir. Çünkü böylesi, muallilin ta’lilinde herhangi bir değişim ya da ziyadelik içermez. Bu kısma örnek olarak Şâfiîlerin “Kâfir (zimmi) olup da zina eden evli kimseler hakkında, bekârlarına yüz celde vurulduğu için evli olanları da recmedilir.” şeklindeki hükümlerine Hanefîlerin verdiği cevabı seçer. Hanefîler, Şafîilerin recme illet olarak kabul ettikleri *yüz celde vurmayı* kalb ederek *hükme*, hüküm olan *recmi* ise *illete* çevirerek şöyle hükmettiler: Müslümanların seyyibleri recmedildiği için bekârlarına yüz celde vurulur.¹⁸³

İbn Nüceym, Şafîilerin yaptığı hataya düşmekten kurtulmanın çaresini *meseleleri birbirinin illeti yapmaktan vazgeçip istidlal yani deliller getirerek ispat etme* yolunu seçmekte bulur. Zira iki şey aynı zamanda birbirlerinin delili olabilir; ateş ve dumanda olduğu gibi. Nitekim ateş dumanın varlığına, duman ise ateşin varlığına illet olur. Ancak yazar bu kurtuluş yolunun iki hükmün müsavi olduğu yani aralarında telazum bulunduğu durumlarda geçerli olacağını savunur. Mesela *nezir* (adak) ile *şuru’* (başlama) ve *şahsa velayet* ile *mala velayet* arasındaki ilişki böyledir. Fakat recim ile celd (kırbaçlamak) arasında bunun bulunmadığını iddia eder.

Söz konusu müsavatın nasıl olacağını tartışan yazar, iki şey arasında *tam eşitlik* düşünülmemeyeceği için kastedilen eşitliğin ancak *bir vecihten* olduğu; dolayısıyla iki şey arasındaki bazı farklılıkların eşitliğe zarar vermeyeceği yönündeki görüşe; eşitlikten kastın, *istidlalin dayanağı olan manadaki eşitlik* olduğunu ileri sürerek cevap verir. Örnek olarak da hem nefse hem de mala velayet konusundaki *tasarruf ihtiyacı* illetini gösterir.¹⁸⁴

Kalbin ikinci kısmı, hasmın lehine görünen vasfi onun aleyhine şahit (delil) yapmaktır. Yazar bunun *münakazalı muaraza* olduğunu savunur. Münakaza

¹⁸² Saçaklızâde, a.g.e. s.89.

¹⁸³ İbn Nüceym, a.g.e. s.404.

¹⁸⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.405.

olmasını, *ilk ta'lilin iptali* anlamı içermesine bağlar.¹⁸⁵ Bu kısma örnek olarak Şâfîîlerin “Ramazan orucu farz olduğu için, kaza oruçlarında olduğu gibi ancak niyeti tayinle yerine getirilmiş olur” şeklindeki görüşlerine Hanefîlerin cevabını gösterir. Söz konusu cevabın, tefsir ilave edilmek suretiyle yapılmış bir kalb olduğunu söyler. Nitekim Hanefîlere göre Ramazan orucu farz oruç olarak taayyün ettikten sonra kendisine başlanmış kaza namazlarında olduğu gibi ayrıca niyet ile tayine ihtiyaç yoktur. Çünkü kaza orucu kendisine başlamakla taayyün eder. Bu meselede Şâfîîlerin illet olarak kullandıkları *kaza orucu* deliline Hanefîler, *başlanmış olmak* şeklinde bir tefsir ilave ederek onların aleyhine delil olarak kullanmıştır.

İbn Nüceym, kalbin üçüncü kısmı olan kalbu't-tesviyeye de değinir ve onun zayıf-fasit sayılması konusunu tartışır. Şâfîîlerin başlanmış ibadeti tamamlanın ya da bozulursa kaza etmenin gerekli olmadığını söylemelerini buna örnek gösterir. Onlara göre bu bir ibadettir ve fasit olanı devam etmediği için, abdestte olduğu gibi, kendisine başlamakla, bitirilmesi lazım hale gelmez. Eğer nafîle ibadetler devamlılığın olmaması hususunda abdest gibiye nezir ve şuru' (başlamada) da nafîleler ile abdestin eşit olmaları gerekir.

Yazar, *akis* olarak adlandırılan bu kalb türünü, kalbi sahih kabul eden bazı âlimlerce benimsenmiş olmakla birlikte, muhakkik âlimlerin zayıf kabul ettiğini söyler. Aksi iki kısma ayırır: Tercihe uygun akis ve fasit akis.¹⁸⁶

2.6.3.1.2.Halis Muaraza

Yazar buradaki halisliği *münakazadan ari olmak* şeklinde açıklar ve kavramı şöyle tanımlar: Halis muaraza, müstedillin aleyhine onunkinden farklı bir delil getirmektir.¹⁸⁷ Eğer karşı delil getirme işi hükmün kendisinde olursa hükmün nakızını ispat için yapılır. Bu ise ya *hükmün aynısı* ya da hükümde bir *değişiklikle* olabilir. Bunların her ikisi de ya sarahaten ya da iltizamendir. Eğer hükmün mukaddimesinde olursa; ya müstedillin illiyyetini ispata çalıştığı şeyin illiyyetini red içindir ya da başka bir illetin illiyyetini ispat içindir. Bu illet de *kasıra* veya *mütaaddi* olabilir.¹⁸⁸

¹⁸⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.405.

¹⁸⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.406, 407.

¹⁸⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.407.

¹⁸⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.407.

Halis marazayı ikiye ayıran yazar bunların *ferin hükmünde muaraza ve aslın illetinde muaraza* olduğunu belirtir. Ferin hükmünde olan münazaranın beş kısmı bulunduğunu ve bunlardan ikisinin sahih, üçünün ise şibh-i sahih olduğunu söyler. İkincinin her türünün fasit olduğunu fakat bütün kısımları belirtmek gayesiyle eserde zikredildiğini söyler.

2.6.3.1.3.Fer'in Hükmünde Muaraza

İbn Nüceym fer'in hükmüne yapılacak itirazın herhangi bir ekleme (ziyade) olmaksızın veya bazı ilaveler yapmak şeklinde yapılabileceğini söyler. Her iki (alt türlerle birlikte beş) çeşidinin sahih ya da sahih benzeri olduğunu savunur.

a. Ziyadesiz Muaraza

Fer'in hükmüne yönelik ziyadesiz muarazada, fer'in hükmünde değişme veya ilave yapmadan, ondan farklı bir hüküm icap eden başka bir illet zikredilir. Böyle olunca farklı bir illet zikretmek, hasmın illetine taarruz etmeden *mahza mukabele* haline gelmiş olur. Her ikisiyle birden amel etmek mümkün olmadığından iki hüküm arasında tercih yapılır ve *racih* olanla amel edilir.

Yazar bu kısma şu örneği verir: İmam Şâfiî'ye göre başı mesh etmek abdestin rükünlerinden biri olduğu için *rükniyet* illetinden dolayı diğer rükünlerde olduğu gibi üç kere tekrarlama sünnettir. Öne sürdüğü illete değinmeden ona karşı şöyle cevap verilmiştir: “Başı mesh etmek, abdestteki mesh fiillerinden biridir ve abdestteki mestler üzerine ve sargı üzerine yapılan diğer meshlere kıyasla üç kere yapmasının sünnet olmadığına hükmedilir.” Ayrıca Telvîh'te, başa mesh etmeyi teyemmüme kıyas etmenin mest üzerine meshe kıyas etmekten daha uygun olacağını belirtildiğini nakleder. Çünkü mestlerin bozulmasından endişe edildiği için üç kereye izin verilmediği iddia edilebilir.¹⁸⁹

b. Ziyadeli Muaraza

Fer'in hükmüne yönelik muarazanın ikinci kısmı, bir ziyadeyle (ilaveyle) olandır. Dört alt türü vardır:

1.Eklenen fazlalık birinci hüküm için bir *tefsir* ve *takrir* mahiyetindedir. Bu kısma örnek olarak yine mesh meselesini tercih eden yazar Şâfiîlerin görüşüne

¹⁸⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.408.

karşılık “Başı mesh etmek abdestte bir rükündür ve rükün olan şey tamamlandıktan sonra yıkamaya kıyas edilerek üç kere tekrarlanmasının sünnet olduğu ileri sürülemez” biçiminde verilecek bir cevabın bu kısımdan olacağını söyler. Buradaki ikmal (tamamlama) ifadelerini tefsir-takrir niteliğinde bir ilave olarak kabul eder. Bu türün ziyadesiz muarazaya tercih edilmesi gerektiğini savunur. Bu iddiasını bu türde *fazlalık* bulunmasıyla temellendirir.

Bu kısmın tercihin ve delil olmadaki yerine dair tartışmalara değinen yazar, bazı âlimlerin bu türü ziyadesizin önüne aldıklarını; delil olarak da bu kısmın, karşı tarafın delillerini çürütme anlamı içermesini öne sürdüklerini belirtir. Buna, “karşı tarafın delilini iptal bakımından daha kuvvetli ve öncelikli olsa da bu noktada muaraza tarafının ön plana alındığı” şeklinde bir cevap verir Bazılarının ise bu kısmı halis muarazadan değil münakazalı muarazadan saydıklarını aktarır.¹⁹⁰

2.Yapılan fazlalık tağyir (değiştirme) anlamı içerir. Bunda karşı tarafın ispat etmeye çalıştığı şeyi iptal, iptal etmeye çalışıldığını ispat anlamı vardır. İbn Nüceym buradaki *değiştirme* ile nizam terkedildiğini savunur. Mesela baba ve dedesi bulunmayan küçük kızlar hakkında diğer akrabalarının evlendirme velayetinin ispatı hakkında, sığar (küçüklük) illetinden dolayı, babası olmayan kızlar gibi onda da evlendirme velayetinin sabit olduğunu iddia eden birine itiraz olarak şu karşı tezin öne sürülmesi böyledir: “Erkek kardeşin küçük kız kardeşi üzerindeki evlendirme velayeti mal velayeti gibidir. Sabit olmaz. Çünkü kardeşte, baba ve dedenin aksine kız kardeşe karşı şefkat eksikliği bulunur.

Burada muteriz, illet olarak sığarı/küçüklüğü değil *şefkat eksikliğini* öne sürmektedir. Yazar, muallilin ispata çalıştığı hak *mutlak velayet* olduğu halde muterizin kardeşin velayet hakkını iptale çalışıldığını, dolayısıyla karşıt hükümle asıl hüküm arasında bir fark, yani onu değiştirme anlamı bulunduğunu belirtir. Bu tür, kısmî de olsa karşı tarafın iddiasını iptal manası taşıdığı için sahih ya da sahih benzeri itirazlardan sayılmıştır.¹⁹¹

3.Bu türde ilk hükmün ispat etmediği bir hükmü nefyetme; veya nefyetmediği bir hükmü ispat etme mevcuttur. Yazar, sahih fakat zayıf kabul ettiği bu kısma örnek

¹⁹⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.408.

¹⁹¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.409.

olarak bir kâfirin Müslüman bir köleyi satma hakkı bulunmasından yola çıkarak onu satın alma hakkının da olduğunu ileri süren görüşü gösterir. Bu hükme karşı çıkanlar, Müslüman satıcı da olduğu gibi başlangıç ve devamının eşit olması lazım geldiğini öne sürmüşlerdir.

İbn Nüceym'e göre bu muaraza tütünde muallilin nefyetmediği bir şeyin ispatı vardır. Zira muallil yani kâfire satın alma hakkı tanıyan görüşün sahibi başlangıçta ve devamda eşitliği nefyetmemiştir. Onun ispat ettiği şey bu konuda satış ile alışın eşitliğidir. Bu bakımdan fasit olsa da bir bakımdan sahih kabul edilebilir. Şöyle ki, iptida ve bekanın eşitliği sabit olunca alış ile satışın farkı ortaya çıkar ve alış olmasa da satışın caizliğine hükmedilir. Çünkü satış işlemi başlangıçta da devamında da mülkiyeti gerektirir. Sadece devam veya sadece başlangıç yeterli olmaz. O nedenle İbn Nüceym bu türden bir muarazayı fasit sayıp def' için uygun olmadığını iddia eder. Ayrıca bu kısmı halis muarazadan kabul etmenin ikinci türle çelişki doğuracağını savunur. Çünkü sahih oluşu muallilin ta'lîlinin iptalini gerektirir.¹⁹²

4. Birinci hükümden farklı bir hükümden olup içinde birinciye nefiy manası barındıran muaraza. Yazar, bu kısmın üçüncüden farkını, üçüncünün *değişiklik içermesi* diye ifade eder. Bu türe şu örneği verir: Ebu Hanife'nin "Kocasının öldüğü haberi gelen bir kadın, iddet bekledikten sonra başka bir erkekle evlenip ondan çocuğu olduktan sonra ilk kocası geri gelirse ilk koca bu çocuğun babası olmaya daha uygundur. Zira *sahih sahib-i firaş* odur." görüşüne karşılık, "İkinci koca daha uygundur. Çünkü fasid sahib-i firaş odur. Bu kimse şahitsiz olarak nikâhlanıp çocuk sahibi olan kimse gibidir." teziyle yapılan itirazı gösterir.¹⁹³

Ona göre bu muaraza, hükümlerin farklı olup aynı konuyla ilgili olmamaları ve aralarında müdafaa bulunmayışı nedeniyle fasittir. Çünkü muallil nesebin birinci koca için ispatına yönelik ta'lîl yaparken sail ikincisi için aynı şeyi yapmaktadır. Oysa yapması gereken birinciye nispetini nefyetmek olmalıydı. Ancak çocuğun nesebi bir kimse için sabit olunca diğer kimseler için sabit olma imkânı bulunmadığından ikinci kocaya nispeti ispat etmeye çalışmak dolaylı yoldan birinciden nefyetmek anlamına gelmektedir. Üstelik ikinciye bu nispeti yapacak

¹⁹² İbn Nüceym, a.g.e. s.409.

¹⁹³ İbn Nüceym, a.g.e. s.410.

sebeup yani sahib-i firaş olma vasfi mevcuttur. Böyle olduğu için bu muaraza türü de sahih sayılmıştır.¹⁹⁴

Yazar, Ebû Hanife'nin bu görüşünü konuya örnek olarak verdikten sonra Fetava'z-Zahîriyye'den¹⁹⁵ alarak İmamın bu kavlınden döndüğünü de belirtir. Nitekim mevcut ve göz önünde olan sahib-i firaşlık, sahih bile olsa *hükmi* olandan evladır.

2.6.3.1.4. Aslın İletinde Muaraza

Halis muarazanın ikinci türü aslın illetinde olandır. Bu türde muteriz, asıl yani makisun aleyh için muallilinkinden farklı ve fer'de bulunmayan bir illet öne sürerek hükmü bu illete isnat eder. İbn Nuceym, tamamını fasit kabul ettiği bu kısmın üç türü bulunduğunu söyler:¹⁹⁶

1. Muteriz bir illet-i kasıra öne sürer. Ta'lilden maksat illetin tadiyesi olduğu halde kasır illet mütaaddi olmadığı için yazar bu türü geçersiz kabul eder. Örnek olarak şu hükmü verir: Hanefilere göre, demir demire karşılık ağırlık üzerinden satılacak olursa cinsleri bir olduğu için, altın ve gümüşte olduğu gibi, iki demir kütlesi arasında fazlalık bulunmamalıdır. Bu görüşe -Şafilerin dediği gibi- asıldaki yani altın ve gümüşteki illetin hakikatte vezin değil semeniyet olduğu teziyle itiraz edilir ve illetin yani *semeniyetin*, muallilin illetini yani vezni iptal ettiği öne sürülürse bu Hanefilerce geçerli bir itiraz değildir. Çünkü başka bir vasfın illiyyetinin öne sürülmesi öncekini iptal anlamı taşımaz. Zira her ikisi de başlı başına bağımsız birer illet olabilir. Yahut her ikisi birlikte bir illetin parçası olabilir.

2. İlet, mucmeun aleyh (hakkında icma olan) bir şeye taaddi eder. Bu şöyle olur: Muteriz, üzerinde icma edilen bir fer'e müteaddi olan bir illet öne sürerek itiraz eder. Mesela Hanefiler ribevî mallardan olan buğdaydaki riba illetinin *keyl* ve *cins* olduğunu savunurken buna itiraz edenler, buğdaydaki faiz illetinin *iktiyat* (gıda oluş) ve *iddihar* (stoklanıp saklanma) olduğunu öne sürer. Bu ikisi ise fer'de bulunmaz. İşte bu, hakkında icma bulunan pirinç ve darı gibi şeylere taaddî eden bir illettir.¹⁹⁷

¹⁹⁴ İbn Nuceym, a.g.e. s.410.

¹⁹⁵ Zahîruddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî'nin (619/1222) Hanefî mezhebine dair fetva kitabı. Bkz. *BUHARİ, Zahîruddîn* md.

¹⁹⁶ İbn Nuceym, a.g.e. s.408.

¹⁹⁷ İbn Nuceym, a.g.e. s.410.

İbn Nüceym, bu türün batıl olmasını, illetin yok sayıldığı durumlar dışında yapılmamış olmasına bağlar. Zira hüccet yokken delil olmaya uygun olmayınca herhangi bir delil varken hayli hayli olamaz. Ayrıca hüküm birden fazla farklı illete dayanıyor veya muallilin tespit ettiği vasıf, gerçek illetin bir parçası olabilir. “Vasfin illiyeti sabit olup hükme tesir ettikten sonra meydana gelmiştir.” şeklindeki muhtemel itiraza karşılık yazar şöyle der: “Bu doğrudur fakat tespit ve tesir kati olarak değil zannî olarak vardır. Böyle olunca farklı bir vasfin illiyetini beyan etmenin, muallilin öne sürdüğü vasfin müstakil bir illet olduğuna dair zannın ortadan kalkmasını icap etmesinde bir beis yoktur.”¹⁹⁸

3.Yazar bu türü *muterizin, muhtelefun fihi olan fer’ için illiyetini iddia ettiği şeye, başka bir şeyin taaddî etmesi* şeklinde açıklayıp şu örneği verir: “Kireç mekil olduğu için kendi cinsiyle değiştirilmesi ancak eşit miktarlarda olabilir. O nedenle, buğdayda olduğu gibi miktarlar arasındaki fazlalık riba (faiz) olur.” biçimindeki görüşe karşılık buğdaydaki riba illetinin ta’ım (gıdalık) olduğu teziyle itiraz edilir. Hâlbuki gıdalık vasfı meyvelerde de bulunur. Buna rağmen, meyvelerde adet bakımından fazlalık bulunması halinde ribanın tahakkuk edip etmediği; benzer şekilde bir ölçekten az buğday vb. (bir avuca karşılık iki avuç gibi) birbirleriyle değiştirilirken t’am vasfı baki olduğu halde ribanın tahakkuk edip etmediği ihtilaf edilen konulardır. Özet olarak ifade edecek olursak, meyveler ve bir avuç buğday bu meselede fer’ durumundadır ve bunlarda ribanın tahakkuk edip etmediği muhtelefun fihtir yani taraflar arasında tartışmalıdır.

İbn Nüceym, öne sürülen iki vasıftan herhangi biri, diğerinin illet oluşunun sıhhatine hâle getirmedeği için bu şekilde yapılan muarazanın fukahaya göre makbul olmadığını ifade eder. Çünkü her iki vasfin müstakil birer illet olması mümkündür.

2.6.3.2.Mümânaa

İbn Nüceym, bir vasfin illet oluşuna itiraz eden muterizin ileri sürdüğü vasfin da doğru olması mümkün ise muallilin illetinin tartışmalı hale gelebileceğini; bundan sakınmak için karşı tarafın öne sürdüğü her doğru sözün mümânaa olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Zira kıyasın sıhhat şartı *aslın bazı vasıfları ile ta’lîl* edilmesidir. Çünkü aslın sahip olduğu vasıfların tümü illet olmaya uygun değildir.

¹⁹⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.410.

Böyle olunca, yapılan ta'lîlin sıhhati, aslın vasıfları arasında tercihe sebep olacak biçimde bu vasıflar arasındaki farkın ortaya konmasına bağlı olur. O nedenle sailin/karşı tarafın başka bir illet zikretmesi, muallilin beyan ettiği illetin zıddını ispat çabası olarak değerlendirilir.¹⁹⁹

Yazar mümânaayı “delilin mukaddimesini senetli ya da senetsiz olarak men etme” şeklinde tanımlar. Ona göre kıyas, şu mukaddimelere dayanır: İlet, bir vasıf olmalıdır; bu vasıf hem asılda hem de fer'de bulunmalıdır; kıyas için gerekli olan ta'lîlin şartları gerçekleşmiş olmalıdır. Yazar, söz konusu ta'lîlin sağlıklı olması için sağlanması gereken şartlar kapsamında; ta'lîlin, nassın hükmünü değiştirmemesini, aslın kıyas dışında kalan bir hüküm olmamasını ve illet olacak vasfın tesirinin tahakkuk etmesini zikreder.²⁰⁰

Yukarıdaki izahlardan hareketle muterizin, öne sürülen vasfın illiyetini veya illet olmaya uygunluğunu kabul etmeme tarzında bir itirazda bulunabileceğini, bunun da *hüccetin kendisinde mümânaa* olduğunu ifade eder. Yazar bu tür bir itirazın muterizin, vasfın illet olmaya uygunluğunu kabul etse bile, bu vasfın asılda ya da fer'deki mevcudiyetini kabul etmemesi biçiminde yahut ta'lîl şartlarının veya illetin vasıflarına ait şartların tahakkukunu kabul etmemesi biçiminde kendisini gösterebileceğini belirtir.

İbn Nüceym hüccetin (delilin) kendisine yönelik mümânaayı, kıyasta sık meydana gelmesi hasebiyle *münazarının esası* kabul eder. Çünkü illetin kati/kesin olduğu durumlar oldukça sınırlıdır. İlet olduğu öne sürülen vafa karşı bir mümânaa vaki olduğunda muallil, bunu savuşturmak için *mesalik-i illete* başvurmak zorunda kalır. Yazar bunların uzun konular olduğunu ve bu noktada birçok farklı görüş bulunduğunu belirtmekle yetinip ayrıntılara girmez.²⁰¹

İbn Nüceym, muallilin illetine yönelik mümânaanın, başka bir vasfın illiyetini iddia etme ve bunun için delil getirme tarzında değil, muallilin illetini inkâr etme ve muallilden iddiasını ispat noktasında deliller talep etme biçiminde olması gerektiğini savunur. Çünkü böylesi mümanaaya daha uygundur.

¹⁹⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.411.

²⁰⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.411.

²⁰¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.412.

İbn Nüceym'e göre illet olan vasfin tesiri nas ve icma gibi kati delillerle sabit olduğu için illete yönelik mümânaa onun tesiri zahir olduktan sonra da olabilir. Zira vasfin cins ya da nevinin, hükmün nevinde veya cinsinde dikkate alınmış olması muhtemeldir. Bu durumda hükmün illeti başka bir şey ya da asla has olabilir. Fakat vasfin fesadı böyle olmayıp tesirinin ortaya çıkmasından sonra sahih değildir.

Yazar, Pezdevî'nin müessir illeti mümânaa ve muaraza ile def etmeyi sahih; nakz ve fesadu'l-vaz' ile def etmeyi fasit saymasını yukarıdaki izaha bağlar. Bazen müessir illete yönelik nakz ve fesadu'l-vaz' vaki olsa da bunun cevaba ve böyle olmadığına dair bir beyana muhtaç olduğunu ifade eder. Mesela, rehin verilmiş bir kölenin rehindeyken sahibi tarafından azat edilmesi, bunu râhinin mürtehinin hakkına taalluk eden bir tasarrufu olarak görenlere göre, rehin verilmiş bir malı satmak gibi olduğu için batıldır.

Yazar, Pezdevî'nin yukarıdaki görüşlerine karşı; azat etmenin bey' gibi olmadığı, bey'in fesih ihtimali varken azat etmede bunun bulunmadığı teziyle savunma yapılabileceğini söyler. Burada mufarakat bulunduğu için uygun olan mümânaa yapmaktır. Bu bağlamda karşı tarafa şöyle denir: Kıyas, nassın hükmünün tadiyahesi için olup onu değiştirmek için değildir. Oysa biz bu şartın burada var olduğunu kabul etmiyoruz. Şöyle ki, karşı tarafa "aslın hükmü red ve fesih ihtimali olan bir şeye bağlı olduğu halde onun fer'de red ve fesih ihtimali olmayan bir aslı iptal etmeye çalıştığı" söylenir.²⁰²

²⁰² İbn Nüceym, a.g.e. s.412.

2.7.TERCİH

İki zıt ya da rakip seçenek var olduğunda bunlardan birinin kabul, ötekinin terk edilmesine *tercih* denir. Haddizatında şer'î deliller arasında çelişki ve zıtlığın (tearuz) varlığından söz edilemez. Görünürdeki karşıtlık ise gerçekte delillerin kendisinde değil, karar vermek durumunda olan müctehidin nazarında meydana gelen bir olgudur. Görünüşteki bu zıtlık meydana geldiğinde ilk yapılması gereken bunları cem'/tevfik etmek yani bunları birbiriyle uyumlu hale getirmektir. Tercih ancak cem'in mümkün olmadığı durumlarda başvurulacak bir yöntemdir.²⁰³

Tercihi benimseyip uygulayan cumhurun izinden giden İbn Nüceym, muaraza gerçekleşikten sonra yani kıyasa ve onun illetine yönelik itirazlar, yukarıda zikredilen mümânaa, kalb vb. yollardan herhangi biriyle def' edilemediği zaman bu açmazdan kurtulma yolunun *tercih* olduğunu savunur. Bu noktada vakıf (hüküm vermekten kaçınma) veya tahyiri (dilediğini tercih etmek) gerekli bulan görüşü zayıf kabul eder. Ona göre bu noktada gerekli olan *tercih yapmak ve racih olanla amel etmektir*. Çünkü sahabe ve selef, delillerden birini kuvvetlendiren bir sebep bulunması halinde zannî delillerin bazısının, diğer bazısına tercih edilmesinin gereği noktasında görüş birliği içerisindedir.

Yazar, tercihin *bilinenler* arasında değil ancak *maznunlar* (zannedilenler) arasında olabileceğini belirtir. Çünkü kesin olarak bilinenlerden farklı olarak maznunlar, kuvvet dereceleri bakımından birbirinden farklıdır. Bilinenlerin bir kısmının diğerlerinden daha kuvvetli olması söz konusu olamaz. O nedenle iki kesin nass çakıştığı zaman aralarında tercih yapma imkân ve metodu yoktur. Bunların vürut zamanları biliniyorsa sonra varit olanın öncekini neshettiği kabul edilir. Vürut vakitleri bilinmediği zaman tercih için başka bir delil aranır veya o konuda kesin hüküm vermekten kaçınılır.²⁰⁴

Müfesser lafızla *muhkem* lafız karşı karşıya geldiğinde muhkemin tercih edilmesini, zikredilen kurala aykırı bir durum olarak kabul etmez. Çünkü *kesin olarak bilinen iki nass* ifadesiyle kastedilenin, iki muhkem ya da iki müfesser lafız gibi, kesinliğe delalet bakımından eşit olan iki nass olduğunu savunur.

²⁰³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa eş-Şatibi, *el-Muvâfakat*, Dâr-u İbni Affân, Kahire 1998, c.5, s.341-343.

²⁰⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.412.

Bir terim olarak tercihi “iki benzerden birinin diğerine olan üstünlüğünü ispat veya beyan etme” diye tanımlayan İbn Nüceym, tercihin aynı asla sahip olan delillerin tabileri/bağlıları konumundaki sıfatlarından yani niteliklerinden kaynaklanması gerektiğini söyler. Böylelikle asıllar arası bir üstünlüğü, dolayısıyla tercihi reddeder. Üstünlüğün sıfatlarda olmasını, tercihin ön şartı olarak tespit eder. Bir başka deyişle tercih, *iki muarızdan birini, rakibi karşısında onu kuvvetlendirecek bir sebepten dolayı, diğerinden üstün kabul etmek* anlamına geldiğinden tercihe konu tarafların asılları eşit, özellikleri farklı olmalıdır. Buradan hareketle iki farklı asıldan olanlar arasında da tercih yapılamayacağını belirtir. O nedenle nass ile kıyas arasında tercih yapılamaz. Zira ikisi arasında asıl farkı bulunduğu için aralarında tearuz vuku bulmayacağı için tercih yapma imkânı ortadan kalkar.²⁰⁵

Yazara göre asılları aynı olan deliller arasında tercihe dayanak teşkil edebilecek bir kuvvet sebebinin varlığı gereklidir. Aksi halde bir kıyas, bir başka kıyasın kendisine eklenmesiyle, muarızı olan bir kıyasa; benzer biçimde bir hadis diğer bir hadise veya ayet ayete tercih edilemez. Yazar bu bağlamda kıyaslar arası tercih hususunda şöyle bir ince nokta üzerinde durur: “Tercih edilsinler diye birbirine eklenebilecek olanlar, hükümleri aynı olsa bile illetleri farklı kıyaslar olmalıdır. Zira ancak illetleri bir olmayan kıyaslar, birbirinden farklı deliller olarak kabul edilebilir. Çünkü iki kıyasın birbirinden ayrı kabul edilmesi, illetlerinin birbirininkinden farklı olmasından ileri gelen bir sonuçtur.”²⁰⁶

İbni Nüceym, delillere üstünlük ve tercih sebebi (rüçhan) kazandıran söz konusu kuvvete örnek olarak *meşhur hadisin âhad habere tercihini* gösterir. Meşhur hadisin sahip olduğu *şöhret*, isnadının Hz. Peygambere (s.a.v.) ulaşmasından kaynaklı bir kuvvet doğurur. Bu kuvvet de o hadisin tercihi için dayanak oluşturur.

Rüçhan ve bunun sonucu olarak tercihin dayanağı, bir şeylerin delile kuvvet kazandırması olduğu için bir meselede aynı istikametteki *delillerin çokluğunun* tercih sebebi olmayacağını savunur. Çünkü birbirinden farklı deliller, bağımsız olarak etki edebilen, ayrı ayrı asıllar olup bir şeyin tâbisi yani vasfı mesabesinde değildir.

²⁰⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.413.

²⁰⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.414.

Hanefîlerin bazı meselelerde, delillerin çokluğuna dayanarak hüküm verdikleri yönündeki eleştirilere ve bu hükümlere değinen yazar, Tavzîh'den alarak bunların da aslında görüldüğü gibi olmayıp yine tercih sebebi bir kuvvete dayandıklarını savunur. Mesela kadının hem amcaoğlu hem de kocası olan veya hem amcaoğlu hem de anne bir kardeşi olan varis, asebe olmak noktasında sadece amcaoğlu olana tercih edilmez. Burada her bir sebep tek başına dikkate alınır. Eğer tercih, delillerin çokluğuyla sabit olsaydı ırs delilinin çokluğu yani amcaoğlu-koca veya amcaoğlu-anneden kardeş olmak sebebiyle de sabit olurdu.²⁰⁷

İllet olmaya uygun her vasfın tercih sebebi (müreccih) kabul edilemeyeceğini ifade eden yazar, sahip olduğu müstakillik nedeniyle bir vasfın kuvvet kazandırmak gayesiyle başka birine eklenmek suretiyle birleştirilemeyeceğini yineler. Bu duruma örnek olarak yaralanma sonucu ölen kişiyi yaralayan iki farklı kimsenin durumunu gösterir. Bunlardan biri tek bir yarayı meydana getirmiş, diğeri ise birden fazlasına yol açmış olsa da ölen kimsenin diyetini ödeme noktasında ikisi de eşit sayılmış ve yarı yarıya ödemeleri gerektiğine hükmedilmiştir. Oysa hükmün illeti olan *yara*, suçlulardan (cani) birinden bir adet meydana gelmişken diğeri birden fazladır. Fakat bağımsız birer illet kabul edilen bu yaralar birbirine eklenmek suretiyle daha kuvvetli bir illete dönüştürülmemiştir. Zira insan bazen tek bir yara sebebiyle ölür de bazen birçok yarası olduğu halde hayatta kalabilir.

İbn Nüceym'in konuyla alakalı olarak incelediği bir diğere örnek şufa hakkına dairdir. Ortak malın satılan hissesini satın alma hususunda, o malda daha fazla hissesi bulunan şefi', daha az hissesi bulunandan öncelikli değildir. Yani hisseler birbirine eklenmek suretiyle tercih sebebi haline gelemez. Mesela bir araziye üç kişi 1/6, 2/6 ve 3/6 oranında sahip iken 2/6 oranına sahip hissedar kendi payını satmak istediği zaman 3/6 oranında hissesi olan ortak, satılığa çıkan hisseleri satın almada 1/6'ya sahip ortaktan öncelikli değildir. Çünkü 1/6 oranındaki her bir hisse müstakil bir illet kabul edilir ve birbirine eklenmeden bağımsız değerlendirilir.²⁰⁸

2.7.1.Tercih Sebepleri

İbn Nüceym, kitap ve sünnet gibi deliller arasında burada açıklanandan farklı tercih yöntemleri bulunduğu gibi kıyaslar arasında da sözü edilecek olanlardan farklı

²⁰⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.414.

²⁰⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.415.

sebepler bulunduğunu belirtir. Bunların *asıldan kaynaklı olanlar, fer'den kaynaklı olanlar, illetten kaynaklı olanlar ve emr-i hariçten kaynaklı olanlar* biçiminde sınıflandırıldığından bahseder.²⁰⁹

Yazara göre, tercih hususunda illetlerin kaynaklarına göre bir sınıflama yapılırsa, illiyeti nass ile sabit olanlardan *sarih nass* ile sabit olan, *ima* ile sabit olana tercih edilir. İlliyeti ima ile sabit olanlardan zann-ı ağleb veya zann-ı akreb ile katiyet ifade edenler diğerlerine; mutlak ima ile sabit olanlar da münasebet ile sabit olanlara tercih edilir. Çünkü bunlarda ihtilaf vardır. Ayrıca şari', ahkâmı ta'lil hususunda herkesten önceliklidir.

Söz konusu sınıflandırma, illetin türüne göre yapıldığında; *nev'in tesiri, aynın tesiri, cins-i karibin tesiri, cins-i akrebin tesiri* sırasıyla racih kabul edilir. Ayrıca maksut, *hüküm* olduğu için hükmün beyanını dikkate almak illetin beyanını dikkate almaktan evladır. O nedenle *illetin cinsinin, hükmün nev'ine* tesiri, illetin nev'inin hükmün cinsine tesirine tercih edilir. Terkipler söz konusu olduğunda; racihlerden mürekkep olanı, mercuhlardan oluşana veya müsavi ile mercuhtan mürekkep olana tercih edilir. Mesela *nev'in nev'de* tesiri ile *cins-i karîbin nev'de* tesirinden meydana gelen bir terkip, *nev'in cins-i karipte* tesiri ile *cinsin nev'de* tesirinden meydana gelene tercih edilir.²¹⁰

İbn Nüceym, illetle ilgili olan ve ulema arasında zikri yaygınlaşmış dört tercih sebebini ele alıp bunları izah eder.

2.7.1.1.Eserin Kuvvetiyle Tercih

Yazar, eserin kuvvetiyle tercihten kastı, “iki kıyastan birinin tesir bakımından diğerinden daha kuvvetli olması” şeklinde ifade eder. Mesela İmam Şâfiî'nin, hür kadınla evlenmeye imkânı olan hür erkeğin cariye ile evlenmesini caiz görmeme sebebi (Şâfiî'ye göre) hürle evlenme imkânının cariye ile nikâhlanmayı men etmesidir. Çünkü ihtiyaç olmadığı halde *irkaku'l-ma* yani kişinin dölünü (neslini) köleleştirmesi haramdır. Oysa Hanefîlere göre bu durum cariye ile nikâhlanmaya engel değildir. Çünkü bu bir nikâh akdidir. Nasıl ki köle, efendisinin müsaadesiyle bu hakka sahip olabiliyorsa hür kimse de sahiptir. Çünkü daha şerefli ve kıymetli

²⁰⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.415.

²¹⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.416.

olması dolayısıyla *hürriyet*, helaller ve hakların kullanımına hiç şüphesiz *kölelikten* daha fazla tesir eder.

İstihsan, kıyasla karşı karşıya geldiğinde, tesiri açık ise, eserin kuvvetli oluşu sebebiyle kıyasa tercih edilir. Çünkü dikkate alınan husus kıyasın açık ya da gizli oluşu değil tesir ve kuvvetidir. Nitekim kıyas da tesirinden dolayı bir delil olmuştur. Böyle olunca tesirdeki farklılık kıyasta da farklılığa yol açar. Hâlbuki şahitlikte böyle değildir. Şahitlik, adalet sebebiyle değil hür olmaktan kaynaklı bir velayet sebebiyle delil sayıldığı için adaletteki değişim şahitliğin kendisine tesir etmez. Hürriyet ise kişiden kişiye farklılık arz eden bir vasıf değildir. Şahitlerin adil olmasının istenmesi, doğrunun açığa çıkmasını temin etmek için olup şahitliğin aslını ortadan kaldıracak bir nitelik değildir.

Adaletin kuvvet bakımından farklılaşmadığı; kişi haram kabul edilenlerin tümünden kaçındığı zaman *adil* sayılıp kaçınmadığında adil sayılmayacağı yönündeki görüşü hatalı bulur. Ona göre adalet, büyük günahlardan sakınmak ve küçük günaha ısrar etmemektir. Böyle olunca hiçbir küçük günah işlemeyen kişinin adaleti, az da olsa işleyenlerden daha kuvvetlidir. Demek ki adalette kuvvet ve zayıflık söz konusu olabilir.²¹¹

2.7.1.2.Vasfın Hükümdeki Sebatının Kuvvetiyle Tercih

İbn Nüceym'e göre, hükmün sübutuna yol açan şey, illet olarak tayin edilen vasıftır. Söz konusu vasıf şari tarafından, hükümlerin vaz'ında ne kadar çok itibar edilen bir şey ise o denli sübutu kuvvetli hale gelir. Hükümlerin tahfifi noktasında mesh (dokunma) temizliği böyledir. Nitekim aklen temizleme olmayan birçok şeyde tahfif olsun diye mesh ile hükmedilmiştir. Teyemmüm, mestler üzerine mesh, cebireler üzerine mesh ve çoraplar üzerine mesh bunlardandır.

Hanefiler, Ramazan orucu Allahu Teâlâ tarafından tayin edildiği için, diğer bir deyişle taayyün ettiği için, niyet ile ayrıca tayin edilmesine ihtiyaç olmadığını söyler. Buna mukabil Şâfîiler, kaza orucunda olduğu gibi, Ramazan orucunun da niyet ile tayinine ihtiyaç olduğu kanaatindedirler. Yazar, Şâfîilerin bu konuda öne sürdükleri *farziyet* illetinin, niyeti tayin zorunluluğuna yol açmasının oruca has olup başka yerlerde kullanılmadığını; buna karşılık Hanefîlerin illeti olan tayin/taayyünün ise

²¹¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.416.

pek çok hükümde dikkate alındığını savunur.²¹² Örneğin vedia (emanet) bırakılan mal sahibine nasıl geri verilirse verilsin yanına emanet bırakılanın (mûdeun ledeyh) uhdesinde çıkar; özel bir niyet veya yöntemle tayine gerek duyulmaz. Zira maksat emanet bırakılan nesneyi sahibine iade etmekten başka bir şey değildir.

Benzer bir durum, gasp veya fasit alışverişle elde edilen malın iadesi konusunda geçerli olup özel olarak tayine gerek yoktur. Yazar imanı da bunlardan sayar. Hatta iman, farzların en kuvvetlisi olmasına rağmen imanda tayinin gerekli olmayışını bu konudaki en önemli delillerden biri olarak öne sürer.²¹³

2.7.1.3.Aslın Çokluğu Sebebiyle Tercih

Yazar bu türü, “vasıflardan birine yalnız bir asıl şahitlik ederken diğerine iki ya da daha fazlasının şahitlik etmesi” olarak izah eder. Yani vasıflardan biri tek bir asılda tespit edilirken ötekisi birçok asılda bulunmaktadır.²¹⁴

İbn Nüceym, yukarıda serdedilen üç türün çoğunluk tarafından tashih edildiğini belirtmekle birlikte hakikatte her üçünün tek bir sebebe yani tesirin (eserin) kuvvetine raci olduğunu iddia eder. Aralarındaki farkın kaynağını yalnızca itibar farkı ile izah eder. Zira eserin şiddetinde vasıf; sebatın kuvvetinde hüküm; aslın çokluğunda asıl nazar-ı dikkate alınır. Bu görüşünü desteklemek için Serahsî'nin şu ifadesini aktarır: “Bu üç türden birisi bir meselede tespit edildiği zaman diğer iki türün de orada sübut imkânı muhakkak vardır.”

2.7.1.3.Yokluk Esnasında Yokluk Sebebiyle Tercih

İbn Nüceym bu türü “vasfın olmadığı yerlerde hükmün de bulunmaması” şeklinde açıklar ve bunun *illette ittirat* olduğunu söyler. Yani “illetin bulunduğu her yerde hüküm vardır” önermesinin aksi alınırsa ortaya “illetin bulunmadığı her yerde hüküm de yoktur” şeklinde yeni bir önerme çıkar. Yazar bu türle tercih yapıp yapılamayacağı konusunun tartışmalı olduğunu belirtir. Tercih yapılamayacağını savunanlara göre hüküm ademe taalluk etmez. Çoğunluğu oluşturan diğer tarafa göreyse vasıf yokken hükmün bulunmayışı hükmün ihtisasına yani has oluşuna ve o vafsa bağlanmasının kuvveytine delildir. Böyle olunca tercih sebebi olabilir.

²¹² İbn Nüceym, a.g.e. s.416.

²¹³ İbn Nüceym, a.g.e. s.417.

²¹⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.417.

Yazar, çoğunluğun açıklamalarını “üstünlüğün, hiçbir şey olmayan *ademe* dayandırılması” nedeniyle zayıf kabul ederek başka bir tercih sebebiyle karşı karşıya geldiğinde diğer sebebin önceleneceğini söyler. Mesela Hanefîlerin, *abdest esnasında başı mesh etmek, mesh olduğu için tekrarı sünnet olan bir fiil değildir* görüşü, Şâfiîlerin *mesh rükün olduğu için üç kere yapması sünnettir* görüşüne tercih edilir. Çünkü Hanefî görüşünün aksi şu önermedir: Diğer üç uzvu yıkamak gibi mesh olmayan rükünlerde *tekrar* sünnettir. Oysa Şâfiî görüşünün aksi olamaz. Zira mazmaza (ağız yıkamak) ve istinşak (burnu yıkamak) tekrar edilmeleri sünnet olduğu halde rükün değildir.²¹⁵

2.7.2.Tercih Sebeplerinin Çakışması

İbn Nüceym’e göre bir meselede yapılan kıyaslar, değişik illetlere dayanmaları nedeniyle farklılık gösterip aralarında tercih yapılmasına ihtiyaç duyulduğu gibi tercih sebepleri arasında da benzer durumlar meydana gelebilir. Her bir kıyas bir vecihten tercihe şayan olabilir. Böylesi bir durumda zata ait sebeplerle tercih yapmak sıfatlara (özelliklere) dayalı sebeplerle tercih yapmaktan evla kabul edilir. Nitekim sıfatlar ancak zatlarla var olabilen özellikler oldukları için yok hükmündedirler. Çünkü sıfat, aslındabizzat kendi başlarına var olamayan; bir bakıma var bir bakıma yok olan şeyler demektir. Ayrıca zatlar, vücuda gelme yönüyle de öncedir. Zira bir şeyin önce zatı vücuda gelir, ardından o zata bağlı sıfatlar oluşur.

Yazar, konuya dair bazı örnekler zikreder. Bunlardan birisi hakkında görüş birliği olan şu meseledir: Asebe olmakta mûrisin kardeşinin oğlu, mûrisin amcasına tercih edilir. Çünkü kardeş oğlunun murise yakınlığı, akrabalığın zatı ile yani kardeşlik akrabalığı iledir. Hâlbuki amcanın yakınlığı akrabalığın sıfatıyla yani yakınlığın fazlalığıyla. Çünkü ancak bir vasıta yardımıyla yani kişinin babası vasıtasıyla ona akrabadır.²¹⁶

Konuya dair diğer bir örnek Hanefîlerin, “gasp edilip de boyama, dikme veya pişirme benzeri bir işlem gören malda, malikin hakkının malın kendisinde biterek malın kıymetine intikal ettiğine” dair görüşleri ile İmam Şâfiî’nin “gasp edilen malın asıl sahibinin malı almaya daha müstahak olduğu” yönündeki görüşü arasındaki tercih durumudur. Bu meselede Hanefîlere göre mal, geçirdiği işlem sebebiyle bir

²¹⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.417.

²¹⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.418.

nevi helak olmuşken gasıbın işleminin sonucu olan şey (boya, pişirme, dikim vb.) mevcut durumdadır. Bu işlem ve neticesinin, malın asıl sahibi ile ilgisi bulunmadığından gasıbın bu malı alması daha uygundur. İmam Şâfiî bu meselede *asıl* konumundaki malın sahibinin onu almaya daha layık olduğu görüşündedir. Çünkü yapılan işlem ancak işlenen şeyle var olabilen, ona tabi-bağlı bir şeydir. Asılla hükmetmek vasıfla hükmetmekten evladır.

İbn Nüceym, sözü edilen meselede Hanefîlerin dayandığı noktayı, *işlemin vücudu* olarak tespit eder. İşlem, yeni bir vücut olması hasebiyle bekadan yani işlem öncesi malın vücudunun devamından önceliklidir. Zira vücut zat ile beka ise hal ile bağlantılıdır. O yüzden beka bir nevi sıfattır.²¹⁷

2.7.3.Fasit (Geçersiz) Tercihler

Kıyaslar arasında tercih yaparken kullanılan ölçüt ve yöntemlerin tamamı yazar tarafından geçerli kabul edilmez. Başkaları tarafından kullanılmış olsalar da bunları merdud sayar ve onlara dair geniş açıklamalar yapar.

2.7.3.1.Galebe-i Eşbâh İle Tercih

Bu tercih türünde muarız asıllardan birinin fer'e benzeme yönü bir tane iken diğerininki birden fazladır. Daha fazla benzerliği bulunan taraf, fazlalık sebebiyle ötekine tercih edilir. Şâfiîler, kişinin zannının, asılların fazla olduğu durumlarda daha kuvvetli hale geldiği gerekçesiyle bu tercih türünü sahih kabul eder. Hanefîlere göreyse, hakikatte benzer olan asıllar değil illet yapılan vasıflardır. Daha önce ifade edildiği gibi illetin çokluğu tercihi icab etmediği için bu şekilde tercihi fasit sayarlar. Onlar nezdinde tek bir asıldan çıkarılan vasıfla birden fazlasından çıkarılan arasında fark olmadığı için bu vasıf tercih sebebi olamaz.²¹⁸

Yazar bu kısmın, *asılların çokluğu* ile tercihten farklı olduğunu öne sürer. Çünkü orada asıllar birden fazla olsa da onlardan çıkarılan vasıf tektir. Her bir asıl o tek vasfın sıhhatine delalet eder. Buradaysa asıl bir adet olduğu halde, vasıflar birden çoktur. Mesela bir kimse, köle olan kardeşine malik olsa onu azat etmesi icap etmez. Çünkü kardeş, mahremiyet cihetinden *oğula*; kendisine zekât verilebilmesi, ayrıldığı hanımıyla evlenilebilmesi, kardeşi hakkındaki şahitliğinin kabulü, kardeşi tarafından

²¹⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.418.

²¹⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.419.

öldürülmesi halinde kisasın icabı gibi diğer cihetlerden *amcaoğluna* benzer. Bunun da geçersiz tercihlerden olduğunu savunan yazar, gerekçe olarak her bir benzerliğin ayrı bir kıyas hükmünde oluşunu gösterir.

2.7.3.2.Vasfin Umumluğu (Genelliği) İle Tercih

Vasfin umumluğu ifadesiyle kastedilen, illet olarak tespit edilecek vasfin, vasfı olduğu şeyin az-çok ayrımı gözetmeksizin tümünde var olmasıdır. İbn Nüceym, Şafî'nin ribevî malların dördündeki (arpa, buğday, tuz ve hurma) faiz (riba) illetini *taam* (gıda olmak) diye tespit edişini buna örnek verir. İmam Şafî'nin taamı, Hanefîlerin illeti olan cins+keyle tercih etme nedenini, taam illetinin *genel* (umumî) oluşu yani bu malların azında da çoğunda da bulunması olarak ifade eder. Zira keylî (ölçekli) olmak ancak birim ölçek miktarına ulaşıncaya tahakkuk ettiği için Hanefîlere göre bir iki avuç gibi az miktarlardaki malların değişiminde faiz şartları meydana gelmez. Şafî'ye göre ta'alden maksat nassın hükmünü umumileştirmek olduğuna göre kapsamı daha geniş olan vasıf (*taam*) illet olmaya daha layıktır.

Yazar, Şafîlilerin sözü edilen gerekçelerine karşılık Hanefî tarafı adına şöyle cevap verir: Vasıf, nassın fer'idir. Bize göre nassın amm olanıyla has olanı eşittir. Oysa Şafîlilere göre has, amma takdim edilir. Böyle olduğu halde amm olan nasıl tercihe daha layık olur.

Aralarındaki benzerlik nedeniyle *umumla tercih* ile *sebatın kuvvetiyle tercih* arasındaki farka değinme ihtiyacı hisseden yazar, umumla tercihin tek bir asılda olup fer'lerinin çokluk gösterdiğini; ikincisinin ise tek bir asıl ve onu destekleyen diğer asıllardan meydana geldiğini ifade ederek farkı ortaya koymaya çalışır.²¹⁹

2.7.3.3.Vasıfların Azlığıyla Tercih

İmam Şafî'nin yukarıda zikredilen faiz meselesinde *taam* illetini, Hanefîlerin cins+keyl/vezin illetine tercih ederken umumluğun yanı sıra onun *tek* bir vasıf oluşunu da bir diğer sebep olarak öne sürmesini bu kısma örnek verir. Şafî'ye göre buradaki *cins* bir illet değil *şarttır*. İlet olacak vasfın bir tek tane olması, zaptının kolaylığı ve tartışmaya mahal bırakmaması açısından tercihe daha müstahaktır. Ayrıca asla daha fazla benzediği için iki vasfı olan illetten daha tesirlidir. İbn Nüceym bu gerekçelerin geçersiz sayılma sebebini açıklarken, illetin nassın fer'i

²¹⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.419.

olduğunu, kendisinde îcaz (kısa) bulunan nass ile itnap (uzun) bulunan nass birbirine eşit olduğu için aralarındaki tercihin şeklen çok ya da az olmak sebebiyle değil, bunların manalarıyla yapılacağını söyler.²²⁰

2.7.4.İntikal

İbn Nüceym'e göre muallilin illiyetini iddia ettiği vasfın illiyeti, yukarıdaki yöntemlerden biriyle def' edilince (engellenince) bu açmazdan kurtulmak ancak intikal ile mümkün olur. İntikal, *ileri sürdüğü illet tenkit ve iptal edilen muallilin başka bir söze geçiş yapmasıdır*. Ancak kendisine intikal edilen şey tartışmanın konusundan farklı bir şey olursa reddedilir.²²¹

Yazar intikali “muallilin, ta'lîl ile amaçladığı şeyin ikmalini icab eden şey” olarak tanımlar. *Nakil* işlemi, kendisine nakledilen ve kendisinden nakledilen şeklinde iki ayrı şeyin varlığını gerektirdiğinden ve bu noktada söz konusu olan şeyler de hüküm ve illetten başka bir şey olmadığından intikal ya *illetten illete* ya da *hükümden hükme* olur. İletler arasındaki intikal ya birinci illetin ya da birinci hükmün ispatı için yapılır. Hükümler arası intikal ise ya birinci illetle ya da başka bir illetle yapılır. Yazar, yaptığı bu sınıflandırma sonucu ortaya çıkan dört kısmı açıklayarak bunlarla ilgili örnekler verir.²²²

2.7.4.1.Birinci İleti İspat Gayesiyle İletten İlete İntikal

İbn Nüceym'e göre bu kısım mümânaada olur. Çünkü sail (itirazcı) iddia edilen vasfın illet oluşunu men edince muallilin onu, başka bir delille ispat etmesi gerekir. Çünkü gerçekte muallilin amacı illetin kendisini değil illet yoluyla hükmü ispatlamaktır. Bu amacı taşıdığı müddetçe iddiasından vazgeçmiş değildir. Zira vazgeçme, münazaracının münazara ile güttüğü gayeyi ispattan aciz kalmasıdır. Burada ise muallil farklı yollarla da olsa iddiasını ispat etme peşinde olduğu sürece vazgeçmiş sayılamaz.

Yazar bu kısma şu örneği verir: Kendisine emanet bırakılan bir çocuk onu helak ettiğinde tazmin etmeyeceğini iddia eden birisi, bu hükmünü *çocuğa emanet bırakmanın onun, emaneti helak etmesine örtülü olarak göz yummak* anlamı taşıdığı iddiasına dayandırınca karşı taraf bunu kabul etmez. Bu yüzden iddia sahibinin bu

²²⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.419.

²²¹ Mahmud Esad, a.g.e. s.235.

²²² İbn Nüceym, a.g.e. s.419-420.

kez illetini ispatlaması icab eder. Böylece ilk iddiası olan hükümden (tazmin etmeme), yeni bir delille ilk illetini ispat durumuna intikal etmiş olur.²²³

İbn Nüceym, Şemsuleimme Serahsî'nin (483/1090) bu kısmın açıklamasına dair şu ifadelerini satırlarına taşır:

Tartışmaya konu olan fer'in kaynağı olan aslı ispat zorunluluğu ortaya çıkınca muallil bunu kıyasla ta'lil eder. Hasımı kıyası delil kabul etmeyince onun delil olduğunu, sahabe kavliyle ispata uğraşır. Hasımı sahabe kavlini de hüccet kabul etmeyince bu kez sahabe kavlinin delil olduğunu, haber-i vahitle ispata uğraşır. Hasımı haber-i vahidi de delil olarak kabul etmeyince haber-i vahidin delil olduğunu, Kitapla ispat etmeye çalışır. Bütün bunlar kişinin iddiasını ispat gayreti olduğu için doğru bir yoldur.²²⁴

2.7.4.2. Birinci İletle Bir Hükümden Başka Bir Hükme İntikal

Yazara göre şu durum bu kısma örnektir: *Kitabet akdi* yani köle ile efendisi arasında, belirli bir mal karşılığı yapılan hürriyet anlaşması, akit olduğu için feshedilebilir. O nedenle "Kitabet, henüz efendisine ödeme yapmamış mükateb kölenin kefâret olarak azat edilmesine engel değildir" iddiasına karşı çıkan biri, "kitabet sözleşmesi, rıkkta (kölelikte) eksiklik meydana getirdiği için mükateb kölenin kefâret olarak azat edilemeyeceği" görüşünü ileri sürer. Muallil de ona, "kitabet akdinin *feshedilebilir* olmasının, onun rıkkta (kölelikte) herhangi bir noksanlık meydana getirmediğine kanıt olduğu" teziyle cevap verir.²²⁵

2.7.4.3. Başka Bir Hükme ve İlete İntikal

İbn Nüceym bu türü, bazılarının iddia ettiğinin aksine *inkıta* olarak kabul etmez. Çünkü muallil, iddia ettiği şey hasımı tarafından kabul edilmişken başka bir hükümü ispata yöneldiği için bunu kullanmasında bir sakınca yoktur. Aynı zamanda ilk illet bu ikinci hükümü ispatta yetersiz olduğu için yeni bir illete intikal gerekli bile olur. Mesela ikinci kısımdaki örnekte karşı taraf, muallilin iddiası olan, *kitabet akdinin kölenin kefâret olarak verilmesine engel olmadığı* hükmünü ve onun delili olan *kitabet akdinin feshedilebilir oluşu* illetini kabul ettikten sonra muallil, farklı bir illete dayanan başka bir iddia daha öne sürer. Bu kapsamda, kitabetin bir *muamele*

²²³ İbn Nüceym, a.g.e. s.420.

²²⁴ Serahsî, a.g.e. s.498.

²²⁵ İzzuddîn Abdullatif b. Abdülaziz İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr ve Havaşîhi min 'İlmi'l-usûl*, Matbaa-yı Osmânî, İstanbul 1899, s.882.

akdi olmak hasebiyle fesih ihtimali taşıdığı; o nedenle rıkkta (kölelikte) eksikliğe yol açan bir durumun söz konusu olmadığını iddia edebilir. Böylelikle işin içine muamele akdi olma durumunu da katmış olur. Yahut mükateb köleyi azat edebilme cevazının normal bir kölenin azadına engel olmadığını, isteyenin iki seçenekten dilediğini tercih edebileceğini söyler.²²⁶

İntikalin bu türünü geçerli saymakla birlikte yazar, başka bir illete ve başka bir hükme ihtiyaç duyan böylesi ta'lillerde muallilin, konuyu başta iyi araştırmayıp bazı noktaları gözden kaçırma ihtimalinin yüksek olduğunu söyleyerek bu türe karşı çekincesini ortaya koyar.

2.7.4.4. Birinci Hüküm İspat Gayesiyle Bir İletten Başka Bir İlete İntikal

İbn Nüceym bu türü geçerli kabul etmez. Fakat bazılarının, Hz. İbrahim (a.s.) kıssasını delil göstererek sahih kabul ettiğini belirtir. Nitekim Hz İbrahim, Bakara suresinde nakledilen Nemrut'la arasında cereyan eden diyalogunda “Benim Rabbim diriltir ve öldürür.” dediğinde Nemrut, “Ben de diriltir ve öldürürüm.” diye muaraza edince o, “Benim Rabbim güneşi doğudan getirir; sen de batıdan getir bakalım!” şeklinde cevap vermiştir. Bu ise birinci hüküm olan Allahu Teâlânın varlığını ispat için ikinci bir illet öne sürmek demektir.²²⁷

İbn Nüceym böylesi bir intikali *inkıta* kabul etmenin daha doğru olduğunu savunur. Çünkü münazara, hakkı ortaya çıkarmak amacıyla meşru kılınmıştır. Zira münazara, *tarafaların doğruyu ortaya çıkarmak maksadıyla iki şey arasındaki ilişkiye dair fikir yürütmelerinden* ibarettir. O zaman hakkın ortaya çıkışı, ancak deliller sonlanıp tamamen ortaya konduğu zaman olabilir. Bu durumda ona karşı bir nakz yani iptalileri sürüldüğünde buna harici bir vasıfla karşı koyması onun cevaptan aciz kaldığı anlamı taşıyacağı için kabul edilmez.

Yazara göre, münazara ilminde bu kısmın *inkıta* olarak adlandırılıp hoş karşılanmamasının sebebi, yapılan ilmi tartışmanın mecrasından çıkmasını önlemektir. Aksi halde akıl, birden fazla mecliste de olsa iddia ispat edilinceye kadar

²²⁶ İbn Melek, a.g.e. s.883.Bakara: 2/258

²²⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.420.

başka başka delillere intikal etmeyi makul karşılar. İnkıta ise hasım karşısında susma, inkâr-ı zaruri veya kabulden sonra mendir.²²⁸

Bazılarının bu türü geçerli saymak adına delil olarak öne sürdükleri Hz. İbrahim'in Nemrut'la olan diyalogunu değerlendiren İbn Nüceym, onun Nemrut'a yönelttiği *Benim Rabbim diriltir ve öldürür* ifadesinin Nemrut'u ilzam ettiğini savunur. Çünkü onun bu ifadelerle kast ettiği şey diriltme ve öldürmenin hakikati olduğu halde Nemrut, ona batıl bir şeyle cevap vermiştir. Zira mahkûmlardan birini öldürürken diğerini hayatta bırakmak gerçek bir diriltme olmayıp zaten yaşayan birinin hayatının devam etmesine müsaade etmekten ibarettir. Bu yüzden aslında Hz. İbrahim'in delili karşısında geçerli bir cevap verememiştir.

İbn Nüceym ilk delil ile Nemrut'u ilzam ettiği halde Hz. İbrahim'in ikinci bir delile intikal etmesini, *çevredekilerin anlayışlarının darlığı ve idraklerinin zayıflığı sebebiyle akıllarının karışmasını önlemeye çalışma çabası* olarak değerlendirir. Ayrıca Beyzavi'den alarak Hz. İbrahim'in, Nemrut'un Allahu Teâlânın yaptığı her şeyi yapabileceği iddiasında olduğunu bildiği için farklı farklı şeyler öne sürmek suretiyle onun bu yanlış düşüncesini çürütmek amacı taşıyor olabileceğini de ekler. Nemrut'un bu düşüncesinin kaynağını, *dünyadaki hükümlerliliği veya Allahu Teâlânın kendisine hulul ettiği* inancıyla izah eder.²²⁹

2.7.5.İnkıta

Münazara ilminde bir hüküm, birinci delil ile ispat edilemeyince bu duruma inkıta adı verilir.²³⁰ Yazara göre inkıta muallilden yani iddia ortaya atandan olabileceği gibi sailden yani muallile itiraz edenden de olabilir. İbn Nüceym meydana geliş şekli bakımından inkıtayı dörde ayırır.

a.Susma

En belirgin ve kuvvetli inkıta türüdür. Taraflardan biri hasmın ortaya koyduğu iddia veya öne sürdüğü delil hakkında bir şey söyleyemez. Nitekim Hz. İbrahim, *Allah güneşi doğudan getirir; sen de batıdan getir bakalım* dediğinde Nemrut, ayetin ifadesiyle, *....şaşırtıp kaldı* yani verecek karşılık bulamadı.

²²⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.421.

²²⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.421.

²³⁰ Bilmen, a.g.e. s.193.

b.Zaruri olarak veya müşahede ile bilinen bir şeyi inkâr

Sailin bu tür bir bilgiyi inkâra kalkışması, muallilin iddiasını çürütmekten aciz kaldığını ortaya koyar.

c.Kabulden sonra red

Münazaranın geçen kısmında bir iddiayı kabul ettikten sonra ortaya yeni konan iddia veya delile cevap vermek adına onu reddetmeye kalkışmak bu iddia karşısında aciz kalındığının göstergesidir.

ç.Muallilin illetini tashih edememesi

Öne sürdüğü delili tashih edemeyen muallil başka delillere intikal etmeye çalışınca bu onun kendi illetini tashih etmekten aciz kaldığını ortaya koyar. Yazara göre bu son kısım muallile hastır. Zira sailin amacı muallilin iddiasını ve delillerini çürütmek olup bunun için başvurabileceği her delili kullanması gerekir. O nedenle bir delilden bir başkasına intikalinde bir beis yoktur.²³¹

²³¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.421.

2.8.KIYASIN HÜKMÜ

Kıyasın hükmü ifadesi ile kastedilen, kıyas neticesinde ortaya çıkan şey; bir başka ifadeyle kıyasın sonucudur. İbn Nüceym, kıyasın hükmünü Pezdevî'den (482/1089) aldığı şu ifadelerle açıklar: “Nassın, ta'lîl sonucu ortaya çıkarılan hükmünün, hakkında nass bulunmayan şeye, hata ihtimali bulunan zann-ı galip ile sabit olmak üzere geçmesidir (tadiye etmesidir).”²³² Yazar, sözü edilen bu geçişin (tadiyenin) Hanefîler indinde kıyas için *hükm-ü lazım* olduğunu belirtir. Yazarın *hükm-ü lazım* ifadesini açıklayan Bahrâvî (1322/1904) ta'lîlin tadiye ile sonuçlanmadığı durumda fasid sayılacağını söylkeyip kıyas ile ta'lîlin aynı anlamda olduğuna dikkat çeker.²³³ Şâfiîlere göre ise söz konusu geçiş/tadiye lazım değil caiz olup her ta'lîl tadiyeyle sonuçlanmak zorunda değildir.

İbn Nüceym bir nassın ta'lîlinin dört şey için yapılabileceğini ifade ederek bunları şöyle açıklar:

1.Hükmü mucib olan (gerekiren) illeti ve sebebi veya bunların sıfatlarını ispat için yapılan ta'lîl: Ribevî mallarda veresiyenin haram oluşunda *cinsiyeti* tespit etmek hükmü mûcib olan şeyi tespit için ta'lîle örnektir. Hayvanların zekâtında sevm (yaylak olma) vasfını tespit için yapılan ta'lîlise hükmün mûcibinin sıfatını ispat için olan ta'lîle örnektir.

2.Bir şartı veya şartın vasfını ispat için yapılan ta'lîl: Nikâhta şahitlerin vücubunu ispat için yapılan ta'lîl şarta; şahitlerin erkek ve adil olmaları gerektiğini ispat için yapılan ise şartın sıfatı kısmına örnektir.

3.Hükmü veya hükmün vasfını ispat için yapılan ta'lîl: Şâfiîlerin tek rekâtlı namaza cevaz vermek için yaptıkları ta'lîl hükmün ispatı için olan ta'lîle; vitir namazının vücubunu ispat için yapılan ta'lîl ise hükmün sıfatı için yapılan örnektir.

4.Hakkında nass bulunan şeye ait hükmün, hakkında nass bulunmayana tadiyesi (geçışı) için ta'lîl: Pirinç benzeri tahıllarda da riba/faiz hükümlerinin geçerli olduğunu ispat için yapılan ta'lîl bu kısma örnektir.²³⁴

²³² Pezdevî, a.g.e. s.563.

²³³ el-Bahrâvî, a.g.e. s.382.

²³⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.382-383.

Yazar ilk üç kısım için ta'lîl yapmayı batıl kabul eder. Çünkü bunlar ya hakkında ihtilaf edilen kısımlardır ya da nasslarla ortaya konmuşlardır. Mesela birinci kısımda Hanefîler *cinsiyeti* illet sayarken Şâfiîler, aynı meselede illetin *semeniyet* olduğu görüşündedir. İkinci kısımda şahitlerin farz oluşunun delili “Şahitler olmadan nikâh olmaz.”²³⁵ hadisidir. Şahitlerin erkek ve adil olmaları şartı ise “Nikâh ancak veli ve iki adil şahitle olur.”²³⁶ hadisine dayanır. Üçüncü kısımda Şâfiîlerin delili “Sabah namazının girmesinden korktuğunda bir rekât kıl.”²³⁷ hadisi; İmam-ı Azam’ınki ise “Allah size bir namaz ilave etti.” ve “Vitr haktır. Kim vitri kılmazsa bizden değildir.”²³⁸ hadisleridir.²³⁹ Ayrıca ta'lîl şer’î hükümleri müsbet (sabit kılan) değil müdrîk (idrak edici) olarak konmuştur. Bunları ta'lîlle ispata çalışmak, konmuş hükmü kaldırmak ve iptal etmek anlamına gelir. Bu da bir nevi nesih ve şeri hükümleri reye dayandırmak anlamına gelir. Oysa kıyas ancak meşru bir şeyde *itibar* amacıyla olabilir.²⁴⁰

İbn Nüceym, bir hüküm için nassla veya icmayla bazı sebep ve şartlar sabit olduğunda bunlara kıyas edilerek aynı hüküm için başka sebep ve şartlar ispat etmenin cevazı hususunda görüş ayrılığı bulunduğunu söyler. Örneğin had cezasının vücûbu için nassla sebep kılınan *zinaya* livata kıyas edilebilir mi? Ya da namazın sıhhati açısından teyemmüm için şart kılınan *niyete*, abdestte de niyetin şart olması kıyas edilebilir mi? Yazar mezheplerdeki çoğu âlimin uygun bulmamasına karşın Pezdevî ve ona tabi olanların bunu caiz gördüklerini belirtir. Yaptığı bu tahlil ve tenkitler sonucunda ilk üç kısmın iptal olması sonucu geriye yalnız dördüncü kısmın caiz olarak kaldığını savunur.

Yazar tadiyeyi ikiye ayırır: Çabuk akla gelen *açık tadiye* ve daha geç fark edilen *gizli tadiye*. Kıyasın iki kısma ayrılışının kaynağını da tadiyenin bu iki kısmında arar. Zira açık tadiyeyi barındıran kıyas açık/celî kıyas; gizli tadiyeyle yapılan kıyas ise gizli/hafî kıyas yani istihsandır.²⁴¹

²³⁵ Buhârî, Şehadât:8.

²³⁶ Ebu Dâvud, Nikâh:19; Darimî, Nikâh:11.

²³⁷ Buhârî, Vitr:1, Müslim, Salatül Müsafirin:20.

²³⁸ Ebû Dâvud, Vitr:3, İbn Mâce, İkâme:123.

²³⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.382-383.

²⁴⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.384.

²⁴¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.384-385.

3.BÖLÜM

İSTİHSAN

3.1.İSTİHSANIN TANIMI

Bir şeyi güzel kabul etmek anlamına gelen istihsan sözcüğü Arapça ḥ-s-n (حسن) kökünden türeyen, istif'âl (استفعال) babından bir mastardır.²⁴² İstihsanın terim anlamı ise “bir konuda şer’î delilin gerektirdiği bir hükümden, daha kuvvetli ikinci bir şer’î delile dayanarak vazgeçmektir.”²⁴³

İbn Nüceym, istihsanın sözlük anlamının *bir şeyi güzel sayma/kabul etme* demek olduğunu söyler. Ancak terim anlamını içeren bir tanım yapmamayı tercih ederek Fethu’l-Kadîr’de bulunan “İstihsan, hükmün kendisine bağlandığı manaların gizli olanlarıdır.” şeklindeki tarifi aktarmakla yetinir.

Yazar istihsanın nassla/eserle, icmayla, zaruret sebebiyle veya gizli kıyasla olabileceğini ifade ederek aynı zamanda istihsanın çeşitlerine de işaret eder. Usul ıstılahında *açık kıyasa* tağlib yoluyla sadece *kıyas* dendiği gibi *gizli kıyasa* da *istihsan* dendiğini söyler. Fûrûda ise istihsan kavramının usulden daha umumi bir biçimde, genel kaideye/kıyasa aykırı olan nas ve icmayı da içine alacak şekilde kullanıldığını; bu kullanım sebebiyle fûrûdaki istihsan teriminin kapsamının usûldekinden daha geniş olduğunu söyler.²⁴⁴

²⁴² İsmail Cevherî, a.g.e. s.2099.

²⁴³ Ali Bardakoğlu, *Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstıslah Görüşü*, Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sy.3, Kayseri 1986, s.121.

²⁴⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s. 385.

3.2.İSTİHSANIN HÜCCİYETİ

Kıyasın hücciyetindeki tartışmaların benzeri istihsan için de söz konusu olmakla beraber, özellikle Hanefîler ve Malikîler istihsanı geçerli bir delil saymış ve geniş bir sahada kullanmışlardır. Hatta İmam Mâlik'in "İstihsan ilmin onda dokuzudur." dediği rivayet edilmiştir. İmam Muhammed de konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe hakkında şöyle demiştir: Arkadaşları kendisiyle tartışırlardı. O, *İstihsan yapıyorum* deyince kimse ona yetişemezdi.²⁴⁵ İmam Şafîi ise çeşitli gerekçelerle istihsanı bir delil olarak kabul etmez. *İbtâlu'l-istihsan* adlı eserinde istihsan karşıtı görüş ve delillerini ayrıntılı biçimde ortaya koyar.²⁴⁶

İbn Nüceym istihsanın hücciyetine dair görüş ayrılıklarına değinmez. İster nasla, ister icmayla, ister zaruretle, ister gizli kıyasla yapılmış olsun istihsanın her türünün tartışmasız bir delil olduğunu savunur. Fakat istihsanın gizli kıyasla olabildiğini, mukabilinde açık ve mütebadir bir kıyas bulunmasına bağlar. Zira mukabilinde açık bir kıyas bulunmayan işlem gizli kıyas yani istihsan değil, doğrudan doğruya açık kıyas olur.²⁴⁷

²⁴⁵ Muhammed Ebû Zehra, a.g.e. s. 225.

²⁴⁶ İmam Şafîi'nin istihsan konusundaki görüşleri için bkz. *İmam Şafîi'nin İslâm Hukuk Kaynaklarından İstihsâna Yaklaşımı*, Muhittin Özdemir, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

²⁴⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s. 385.

3.3.İSTİHSAN ÇEŞİTLERİ

İbn Nüceym'in istihsanın kısımlarına dair açıklamalarını şu başlıklar altında incelemek mümkündür:

3.3.1.Nass ile İstihsan

Kıyasa göre selem satışı caiz değildir. Çünkü akit esnasında akdin konusu olan mal hazır değildir. Ancak buna izin veren nasslar yani “Kim selem yaparsa onu teslim etsin.” ve “İnsanın yanında olmayanın satışı yasaklandı fakat seleme izin verildi.” hadisleri nedeniyle kıyas terkedilerek seleme cevaz verilmiştir.

3.3.2.İcma ile İstihsan

Bir şeyi siparişe yaptırma anlamındaki *ıstisna*’ satışı, “Yanında olmayan şeyi satma.”²⁴⁸ hadisiyle yasaklanan *madumun satışı* kapsamında yer aldığı için yasağın çatısı altına girse de sahabenin bu konudaki icması nedeniyle caiz sayılmıştır.

3.3.3.Zaruret ile İstihsan

Kuyuların ve havuzların temizliği kıyasen asla mümkün değildir. Çünkü kuyudan pis su tahliye edildikçe yerine yeni su gelmeye devam eder ve bu sular sürekli olarak birbirine karışır. Üstelik tamamen boşaltılsalar bile pis suya temas etmiş duvarları veya kuyunun kovağını suyla yıkamak çoğu zaman mümkün olmaz. Ortaya çıkan bu zaruret nedeniyle belirli bir miktar su tahliye edildiğinde kuyu ve havuzların temizliğine hükmedilmiştir.²⁴⁹

3.3.4.Gizli Kıyasla İstihsan

Kıyasa göre doğan ve şahin benzeri yırtıcı kuşların artıkları, yırtıcılık sebebiyle necis kabul edilmelidir. Fakat istihsanen temiz kabul edilmiştir. Çünkü söz konusu hayvanlar aynı necis değildir. Zira onlardan faydalanmak caizdir. Necis sayılmaları etlerinin haram olması zorunluluğundan kaynaklanır. Böyle olunca iki hüküm (faydalanmadan kaynaklı temizlik ile etlerinden kaynaklı necaset) arasında bir hüküm olan mücavir necaset hükmü ihdas edildi. Islak kısımları ve salyası necis kabul edilirken bir tür kemik olan gagası, necasete bulaşık olmadığı sürece temiz sayıldı. Benzer şekilde ölünün kemiği de temiz kabul edilmiştir. Bu kuşlar su içerken gagalarıyla alıp yuttukları için artıkları temiz, bu kuşların leş gibi necasetlerle teması ihtimaline binaen mekruh kabul edildi. Bu bakımdan serbest tavuklar gibidirler.²⁵⁰

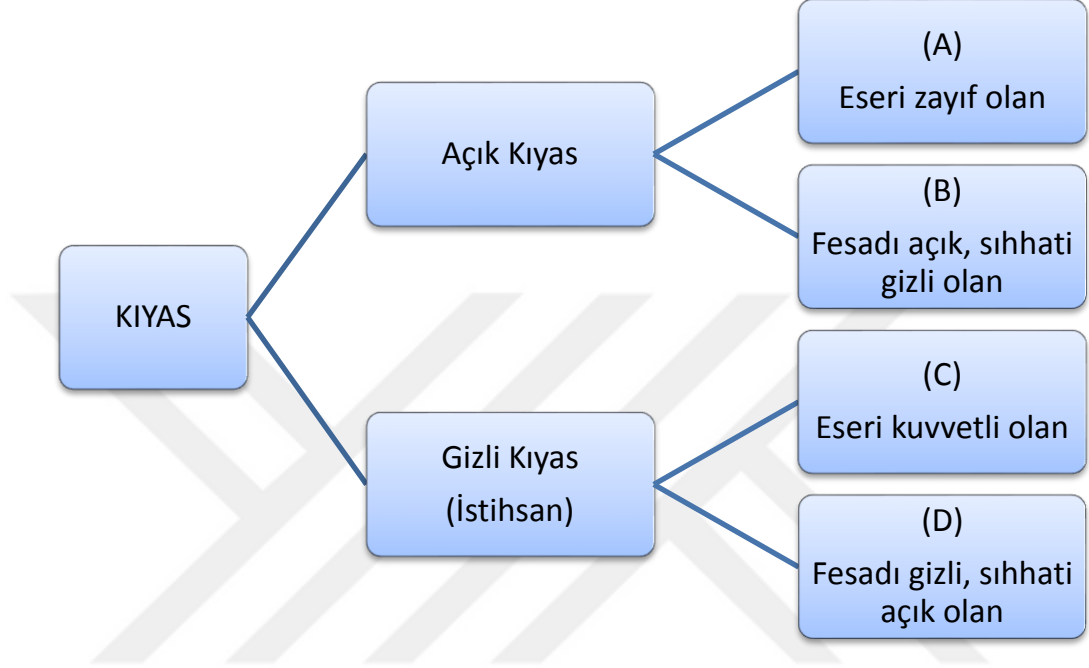
²⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, Mekkiyyîn:14772

²⁴⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.385-386.

²⁵⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.386.

3.4.İSTİHSAN VE KIYASIN ÇEŞİTLERİ VE TERCİH YÖNTEMİ

İbn Nüceym, kıyas ve istihsanın asli unsuru olan illetin tard (ittirad) ile değil *eserle* meydana geldiğinden yola çıkarak kıyasla istihsanı eserlerinin durumuna göre şöyle kısımlandırır:



Bu kısımlar karşı karşıya geldiklerinde C'nin, A'ya; B'nin D'ye takdim ve tercih edileceğini savunur. Eseri zayıf olan kıyas (A) ile eseri kuvvetli olan istihsanın (C) karşı karşıya gelmesi durumuna yukarıda zikredilen *yırtıcı kuşların artığı* meselesini örnek gösterir. Nitekim kıyasa göre yırtıcı kuşların artıkları, diğer yırtıcı hayvanlarda olduğu gibi necistir. İstihsana göreyse *insanın artığına* gizli kıyas edilerek temiz kabul edilir. Çünkü kıyasın eseri yani müessiri olan *necis salyanın artığına bulaşması* vasfı, yırtıcı kuşlar söz konusu olduğunda zayıftır. Çünkü bu kuşlar temiz bir kemik olan gagalarıyla su içerler. Bu nedenle onların artıkları insan artığına gizli kıyas edildi. Zira insan da temiz bir uzuv olan ağızıyla su içtiği için bu gizli kıyasın eseri daha kuvvetlidir.²⁵¹

Yazar, fesadı açık, sıhhati gizli olan kıyas (B) ile fesadı gizli, sıhhati açık olan istihsanın (D) karşılaşmasına örnek olarak namazda secde ayeti okuyan kişinin

²⁵¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.386

durumunu gösterir. Kıyasa göre bu kişinin rükû yapması yeterli; istihsana göreyse yeterli değildir. Çünkü kıyas (B), secde emrinin *izhâr-ı tazimi*çin olduğunu ve bunun rükûda da bulunduğu hükmeder. Nitekim...*eğilerek secdeye kapandı*²⁵² ayeti kerimesinde secdeye rûku ismi verilmiştir. Bu, kıyasın gizli sıhhati iken emredilen *secde* yerine ondan başka bir şey olan rükuyu koymak, böylelikle gerçek anlama imkân varken mecaz anlamla amel etmek kıyasın açık fesadıdır. İstihsanın (D) gereği ise tilavet secdesinin, rükunun yerlerini alamadığı *namaz secdelerine* kıyas edilmesidir. Bu istihsanın zahiri sıhhatidir. Hâlbuki bukıyas-ı maal fariktir. Şöyle ki, namazdaki secde ve rükulardan her biri*rükû edin, secde edin*²⁵³ayetinde bir arada zikredilmiş olup iki ayrı emirle emredilmiştir. O nedenle birinin, diğerinin zımında ifa edilmesi men edilmiştir. Tek başına emredilen tilavet secdesi ise böyle değildir. Bu durum istihsanın gizli fesadıdır.²⁵⁴

İstihsanın *sıhhatinin açık* olmasını istihsandaki *fesadın gizliliğine nispetle açık olması* şeklinde yorumlayan yazar, böyle olmasının, istihsanın mukabili olan kıyasa nispetle gizli kabul edilmesine engel teşkil etmediğini savunur. Kıyasın sıhhatinin gizliliği ile kastedilen şeyi *ona bir kuvvet ve istihsana karşı bir rüçhan kazandıran dakik/ince bir mananın kıyasa eklenmesi* olarak açıklar. İbn Nüceym, buradaki *rüçhan* kavramını, Pezdevî'nin, mercuhla da amel etmeye imkân olsun diye *racihin/tercih edilenin önceliği* şeklinde izah ettiğini aktarsa da kendisi bu terimi *racih olanla amel, mercuh olanı terk* diye tefsir eder.²⁵⁵

İstihsanın kıyasa öncelenip tercih edildiği örneklerin sayılamayacak kadar çok olduğunu, buna karşılık kıyasın istihsana tercih edildiği sınırlı sayıda meseleler hakkında farklı kaynaklarda muhtelif sayılar ifade edildiğini belirten yazar, Nâtîfî'nin²⁵⁶ (446/1054) *el-Ecnâs ve 'l-furûk* adlı eserinden alarak kıyasın istihsana takdim edildiği meselelerden on bir tanesini zikreder. Fakat bu meseleleri ifade etmenin bir sınırlama/hasır anlamına gelmediğinin ve konunun kapsamına giren başka meseleler de bulunduğunun altını çizer.²⁵⁷

1. Yukarıda zikredilen *tilavet secdesi* meselesi.

²⁵² Sad: 38/24 (وَخَرُّ رَاكِعًا)

²⁵³ Hac: 22/77 (ارْكُوعُوا وَاسْجُدُوا)

²⁵⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.386-387.

²⁵⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.387.

²⁵⁶ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî et-Tâberî v. 446/1054. Bkz. NÂTİFÎ md.

²⁵⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.388.

2.Bir kimse karısına *Eğer bir çocuk doğurursan boşsun* dedikten sonra kadın çocuk doğurduğunu söyleyince erkek onu yalanlarsa; kıyasa göre kadın doğrulanmaz ve talak vaki olmaz. Bu meselede istihsan bırakılıp kıyasın hükmü alınır. Çünkü hayız ancak kadının kendisi tarafından bilinen bir şey olmasına karşın doğum ebe gibi başkaları tarafından da bilinebilir.

3.İki adamın elinde bir ev bulunurda bunlardan her biri, üçüncü bir kişinin o evi kendisine rehin bıraktığına ve kendisine teslim ettiğine dair delil getirirse; kıyasa göre bu ev ikisinden hiçbiri için rehin olmaz. İstihsana göre her birinin borcunun yarısına karşılık evin yarısı rehin olur.

4.Bir selem satışında müşteri, filan türden 6x3 zira' bir kumaşı smarladığını, satıcı ise yemin ederek kumaşın ebadının 5x3 zira' olduğunu iddia ederse; kıyasa göre talib durumundaki müşterinin sözü, istihsana göreyse matlubun minh durumundaki satıcının sözü kabul edilir.²⁵⁸

5.Dört erkek bir adamın zina ettiğine, iki erkek de muhsan (evli) olduğuna şahitlik eder ve bunun üzerine kadı recmedilmesini emreder. Cezanın infazı tam olarak gerçekleşmeden imam (yönetici) bu adamın muhsan oluşuna şahitlik eden iki kişinin köle olduğunu fark ederse veya bu ikisi şahitlikten döner de recmedilen adam yara almış fakat ölmemiş olursa kıyasa göre ona zina haddi olan yüz sopa/celde vurulur. Bu imameynin görüşüdür. İstihsana göre ona had cezası uygulanmaz ve geri kalan ceza düşer. Bu meselede kıyas tarafı alınmış, istihsan terkedilmiştir. Çünkü bu adama had uygulanması, *had ile recmin birleştirilmesi* anlamına gelir. Bu ise işlediği suçtan dolayı hak ettiği kadar fazla bir had cezası uygulamak demektir. Kıyasın veçhi şudur: İki şahit köle olduğu için adama uygulanan recmin gerçekleşen kısmı, onun işlediği suçun gerektirdiği ceza olmadığından yok hükmündedir. O yüzden suçunun cezası olan yüz sopa cezasının sıfırdan uygulanması icap eder.

6.Dört kişi bir adamın zina ettiğine şahitlik eder ve kadı onun hakkında yüz sopa vurulmasına hükmeder. Cezanın infazı tam olarak bitmeden iki şahit bu adamın muhsan (evli) olduğuna şahitlik ederlerse vurulan sopa sayısı yüze tamamlanmadan bırakılır. İstihsana göre recmedilmesi gerekmez. Fakat kıyasa göre bu adamın recmedilmesi gerekir. İmameyn bu görüşü benimsemiştir.

²⁵⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.387.

7. Bir kadın mehr-i misilden başka bir şey mukabilinde evlenir ve kocası mehire karşılık kadına bir rehin verir. Daha sonra koca, kadına duhul etmezden önce onu boşarsa kadının muta²⁵⁹ hakkı vardır. Eğer söz konusu bu rehin kadının yanında iken helak olursa İmam Muhammed'in (189/805) istihsana dayalı kavline göre muta hakkı ortadan kalkar. Ebû Yûsuf'un (182/798) kıyasa dayalı kavline göreyse kadın erkekten muta talep edebilir.

8. Müstemin bir harbî darulislamda, kendisi gibi bir müstemin harbîyi dava için vekil eder de müvekkil harbî daha sonra darulharbe giderse; kıyasa göre vekâlet iptal olur, istihsana göre devam eder.

9. Bir adamın matuh bir oğlu, bu oğlunun nikâhında fakat başkasına ait olan bir cariye ve bu cariyeden doğmuş bir oğlu bulunduğu halde matuhun babası, bu cariyeyi matuh oğlu için satın alsa; kıyasa göre bu satın alma işlemi baba için, istihsana göre matuh oğul için olur. Matuhun, aynı zamanda cariye annenin de oğlu olan çocuğu cariyenin sahibinden satın alsa babaya ait olur. Fakat torunu olduğu için onu azat etmesi lazım gelir.

10. Bir adam yolda kazılmış bir kuyuya düşse, düşerken birine tutunsa, tutunduğu kişi de üçüncü bir kimseye tutunsa da hepsi birden kuyuya düşüp ölseler; kıyasa göre kuyuyu kazan kimse ilk düşen adamın diyetini, ilk düşen adam ikincininkini, ikincisi de üçüncünün diyetini öder. Bunlar öldüğü için ödeme yükümlülüğü hayattaki yakınlarındadır.

11. Kişi, kölesi için *bu benim oğlumdur* ya da cariyesi için *bu benim kızımdır* dese kıyasa göre azat olurlar.²⁶⁰

²⁵⁹ Mehir miktarı belirlenmeksizin yapılan nikâh akdinden sonra, henüz cinsel birleşme olmadan boşanma veya fesih yoluyla evlilik sona ererse kadına mut'a denilen elbise ve başörtüsü gibi bazı şeyler verilir. Bunlar mehirden geçen bir çeşit *teselli hediyesi*dir.

²⁶⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.388.

3.5.İSTİHSANLA SABİT HÜKMÜN (MUSTAHSENİN) TADİYESİ

İstihsan ile sabit olmuş hükme müstahsen denir. İbn Nüceym kıyasa (genel kurala) aykırı olarak nass, icma veya zaruretle sabit olan hükmün tadyesinin aksine gizli kıyas olan istihsanla sabit hükmün (müstahsen) tadyesinin caiz olduğunu iddia eder. Çünkü kıyasa mukabil varid olan nass, icma veya zaruret kıyastan vazgeçme anlamına gelir. Oysa tediye kıyasa ait bir özelliştir ve istihsan kıyasın bir türüdür.

Yazar müstahsenin tadyesine örnek olarak şu meseleyi zikreder: Bir alışverişte müşteri malı/mebii teslim almadan önce taraflar arasında bedel (semen) konusunda bir ihtilaf meydana gelirse, kıyasa göre bayiin/satıcının yemin etmesi gerekmezken istihsana göre gerekir. Çünkü bu durumda münkir (inkâr eden) yalnız müşteridir ve bütün tasarruflarda yemin münkire gereklidir. Gizli kıyas olan istihsana göre satıcı da malın tesliminin vücubunu inkâr etmektedir. Zira bayi, müşterinin kabul ya da itiraf ettiği fiyattan malın tesliminin gereğini inkâr etmektedir. Bu durumda her iki taraf da münkirdir ve yemin etmekle mükelleftir. İstihsanla sabit olan bu yemin hükmü her iki tarafın varislerine geçer (taaddi eder). Yani iki tarafın ölümünden sonra varisleri arasında malın bedeli hakkında bir anlaşmazlık vaki olursa aynı hüküm uygulanır. Çünkü varisler mûrisin yerine geçer. Böylece istihsanla sabit olmuş bir hüküm tediye etmiş yani bir başka meseleye de olduğu gibi uygulanmış olur.

Konuya dair benzer bir örnek kira konusunda mevcuttur. Bir kira akdinde henüz fiilen işlem yapılmadan taraflar arasında ücrete dair bir görüş ayrıklığı yaşandığında aynı yola başvurulur. Mesela bir elbise sahibi ile yıkayıcı, henüz yıkama işlemi başlamadan ücret konusunda ihtilafa düşerlerse her ikisine de yemin ettirilir. Çünkü icare (kira) akdinin feshi mümkündür ve yeminleşme sonrasındaki bir fesih işlemi her iki tarafı zarardan korur.²⁶¹

Yazar, Debûsî'den (430/1039) alarak Ebu Hanife'nin, akit konusu şey henüz teslim edilmediği halde tarafların bedel konusunda anlaşmazlığa düştükleri her meseleyi bu hükme kıyas ettiğini söyler. Nitekim nikâh, icare, kitabet vb akitlerde malın teslimi ancak bedelin tesliminden sonra gerekli olur.

İbn Nüceym, bir hükmün bir başka konuya taaddi edebilmesinin şartlarından biri de bu hükmün kıyasla sabit olmaması olduğu halde bir kıyas çeşidi istihsanla

²⁶¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.389.

sabit olan hükmün nasıl taaddi edebildiği şeklindeki muhtemel bir itirazı ele aldığı bölümde, taaddi edenin gerçekte istihsanla sabit hükmün değil onun aslı olan hüküm olduğunu savunur. Ancak asıldaki hüküm yani *yemin ettirme* durumu müstahsendekinin aynısı olmadığı için bu hüküm istihsana izafe edilir. Zira münkirin yemin etmesi hükmü asılda ve müstahsende farklı suretlerde uygulanmaktadır. Bu nedenle hakikatte aynı olsalar da iki ayrı hüküm gibi değerlendirilirler.²⁶²

Yazar, akdın her iki tarafına yeminin gerekli olduğu bir başka durum olan mal tesliminden sonra bedelde yaşanan ihtilaf meselesinin hükmünün, kıyasa aykırı olarak eserle (nassla) sabit olduğu için tadiyahesinin mümkün olmadığını savunur. Nitekim bu konuda delil “Taraflar anlaşamadığı zaman mal duruyorsa iki tarafa da yemin ettirin.” hadisidir. Geride de belirtildiği gibi genel kurala aykırı olarak nassla sabit bir hüküm başkasına geçmeyeceği için kira veya ihtilafın varisler arasında ya da malın helak olduğu durumlar buna kıyas edilemez. Zira bayi bir şeyi inkâr etmediği için ona yemin ettirilmez.

İbn Nüceym, İmam Muhammed’in *iki tarafa yemin ettirilir* hükmünün, söz konusu durumların tümüne geçeceği (taaddi edeceği) şeklindeki görüşünü tenkit ederek böyle bir şeyin usule aykırı olduğunu savunur. Çünkü kendisi kıyasa muhalif bir şekilde sabit olan hükme başka şeyler kıyas edilemez.²⁶³

²⁶² İbn Nüceym, a.g.e. s.389.

²⁶³ İbn Nüceym, a.g.e. s.390.

4.BÖLÜM

İLLET-SEBEP-ŞART-ALAMET AYRIMI

4.1.ŞER'İ HÜKÜMLER

İbn Nüceym, şeri hükümleri dört kısma ayırır: Sırf Allahu Teâlânın hukuku olanlar, sırf kulun hukuku olanlar, karışık olup Allah hukuku galip olanlar, karışık olup kul hukuku galip olanlar. Allahu Teâlânın hukuku olanlar sekiz kısım olup kısaca şunlardır:

1. İman etmek gibi sırf ibadet olanlar;
2. Had cezaları gibi kamil ceza (ukubat) olanlar;
3. Hirman-ı miras gibi eksik (kasır) cezalar;
4. Kefâretler gibi ibadetle ukubat arasında olanlar;
5. Fıtır sadakası gibi ibadet olup kendisinde meunet/harcama manası bulunanlar;
6. Öşür gibi meunet olup kendisinde ibadet manası bulunanlar;
7. Harac gibi meunet olup kendisinde ceza manası bulunanlar;
8. Ganimet ve madenlerden alınan humus gibi müstakil (mücerred) haklar.²⁶⁴

Allahu Teâlâ'ya veya kullara ait olan hakların tamamının asıl ve halef olmak üzere kendi içinde ikiye ayrıldığını belirtir. Örneğin kalp ile tasdik imanın aslı, dil ile ikrar onun halefidir. Fakat dünya ahkâmının tatbiki söz konusu olunca dil ile ikrar ister istemez aslın yerine geçerek asıl haline gelir.²⁶⁵ Ebeveyninden birinin imanı, küçük çocuğun imanının halefi olup onun da Müslüman sayılmasını sağlar. Benzer şekilde su ile sağlanan taharet asıl, teyemmüm ise onun halefidir.

Yazar'a göre haleflik, nassın ibaresiyle veya nassın delaletiyle veya nassın işaretiyle sabit olabilir. Halefin devreye girebilmesi ancak aslın, varlığı mümkün olmakla birlikte, yok olduğu durumlarda düşünülebilir. Zira aslın varlığı mümkün

²⁶⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.425.

²⁶⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.425.

olmakla birlikte bir zaruretten dolayı mevcut değildir. Ayrıca aslın mevcut olduğu bir durumda halefin devreye alınması anlamsız ve gereksiz olur.

İbn Nüceym bu izahtan hareketle aslın varlığının imkân dâhilinde olmadığı yerlerde halefin varlığından da söz edilemeyeceğini savunur. O nedenle geçmişle ilgili bir meselede, gerçeğe aykırı bir ifade ile yapılan *gamus* yeminde kefâret tayin edilmemiştir. Çünkü asıl olan yemini yerine getirmek imkân dâhilinde değildir. Zira geçmişte yaşananlar geri alınıp düzeltilemez. Oysa gökyüzüne dokunacağına dair yapılan yemin böyle değildir. Aklen mümkün olduğu için yemin gerçekleşmiş olup yerine getirilmesi gerekir. Fakat semaya dokunmak adet ve örfte mümkün olmadığı için yemini yerine getirmenin halefi olan kefâret devreye girer.²⁶⁶

²⁶⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.427.

4.2.SEBEP-İLLET-ŞART-ALAMET

İbn Nüceym, hükmün dışında olup ona etki eden şeylerin sayısının inceleme sonucu dört olarak tespit edildiğini söyler. İbnu'l-Hümâm'ın (861/1457) harici şeyleri, hükümde müessir olanlar ve tesir etmeden hükme ulaştıranlar olarak ayırdığını; birinciye *illet* ikinciye *sebepe* dediğini aktarır. Eğer hükmün varlığı bir şeye bağlı ise buna şart; bağlı olmayıp hükme delalet ediyorsa alamet adı verilir.²⁶⁷ Fakat Buhârî (730/1330), ulemanın illet-sebepe-şart-alamet şeklindeki dörtlü taksiminin, bunların hakikatlerini taksim anlamına gelmediğini; insanın kadın-erkek diye ayrılmasında olduğu gibi itibar farkından kaynaklandığını söyler.²⁶⁸

4.2.1.Sebepe

İbn Nüceym, sebepe kavramının kelime anlamını *bir şeye ulaştıran yol, kapı veya halat* olarak açıklar. Nitekim Kehf suresi 85. ayeti olan ...*Bir yol tuttu* (فَاتَّبَعَ سَبَبًا) ifadesinde sebepe kelimesi *yol* anlamında; Gafir suresi 37. ayeti olan ...*Göklerin kapıları* (أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ) ifadesinde *kapı* anlamında; Hac suresi 15. ayeti olan...*yukarı bir ip assın* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) ifadesinde *ip, halat* anlamında kullanılmıştır.

Sebepe üç kısma ayıran yazar, bunları hakiki sebepe, mecâzî sebepe ve illet manası taşıyan sebepe olarak ifade eder.²⁶⁹ Ancak farklı türleri olsa da aralarındaki ayırımın zatların farklılığından değil, itibar ve bakış açısı farkından kaynaklandığı değerlendirmesinde bulunur.²⁷⁰

4.2.1.1.Hakiki Sebepe

Yazar, sebebin terim anlamını “sübutuna ve vücuduna nispet edilmeksizin hüküm için yol olan şey” olarak ifade eder. Tanımın bu haliyle sebepe, alamet ve illetten ayırdığını savunur. Çünkü hükmün sübutu illete izafe edilir ve alamet hükme giden yolun kendisi değil işaretidir. Hükmün illete izafesi, varlığının meydana gelmesindeki etkisi bakımından olduğu halde şarta izafesi meydana gelişlerindeki birliktelik bakımındandır.

Mutlak anlamda sebepe için yapılan yukarıdaki tarifi, aynı zamanda hakiki sebebin tarifi olduğunu belirtir. Ayrıca sebepte illet manasının yani hükme tesirinin

²⁶⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.428.

²⁶⁸ Buhârî, a.g.e. IV, s.249.

²⁶⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.432.

²⁷⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.428.

düşünülemeyeceğini, aksine illetin sebep ile hüküm arasında konumlandığı için hükmün illete izafe edileceğini söyler. İletin, sebebe izafe edilmesi durumunda ise sebebin illet hükmünü alacağını belirtir.²⁷¹

Sebepte illet manası, yani *hükmün varlığına tesir* anlamı düşünülmez. Bir diğer ifadeyle illet, hüküm ile sebep arasına girer. Eğer illet sebebe izafe edilirse o sebep de illete dönüşeceği için illetin, bir bakıma sebep olan şeye nispet edilmemesi gerekir. Mesela bir insan bir malın çalınması veya birinin öldürülmesinde kılavuzluk ederse bu kişi o suçların işlenmesine sebep olmuşsa da suçların meydana gelmesinde doğrudan bir etkiye sahip değildir. Çünkü fiili ortaya çıkaran asıl unsur, iradesini serbestçe kullanan kişinin kasıtlı olarak işlediği öldürme ve çalma fiilidir. Bu durumda illet yani kasıtlı suç işleyen hırsız ve katilin fiili, sebep ile hüküm arasına girmiştir. Bu sebepten dolayı kılavuzluk eden kimse karşı tarafa herhangi bir tazminat ödemek zorunda bırakılmaz.²⁷²

4.2.1.2.İlet Manası Taşıyan Sebep

İbn Nüceym'in sebebin ikinci türü olarak zikrettiği bu kısımda, illet sebebe izafe edilir. Böylece sebep, illet hükmünü alır ve hüküm bu sebebe izafe edilir. Mesela bir yöne doğru sevk edilen veya sürülen hayvan, bir insanın ölümüne yol açarsa hayvanı sevk eden veya süren kimsenin diyet ödemesi gerekir.²⁷³ Oysa gerçekte onun hayvanı sevk etmesi veya sürmesi kişiyi öldürmek maksadı taşımadığı için bu fiili şahsın ölümü için sebeptir. Ölüme yol açan illet ise hayvanın o kişiyi öldürmek için yaptığı vurma vb. fiillerdir. Fakat yönlendirme ve sevk etme işi, hayvanın vurmasına yol açtığı için illet sebebe sebep de hükme izafe edilir. Dolayısıyla hüküm, gerçekte sebep olan *hayvanı sevk* fiiline izafe edilerek bunu yapanın diyet ödemesine hükmedilir.²⁷⁴

Yazar, kısasın vücûbu için yapılan şahitliği de bu kısma örnek gösterir. Nitekim eğer bir kimse, cezası kısas olan bir suçun tespiti konusunda şahitlik eder de onun şahitliği sonucu suçlu bulunan kişiye kısas uygulandıktan sonra, şahitlik eden kişi şahitliğinden dönerse kısas ile öldürülenin diyetini öder.²⁷⁵ Yazar bu durumda

²⁷¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.428.

²⁷² İbn Nüceym, a.g.e. s.428.

²⁷³ Haddâd, a.g.e. s.175.

²⁷⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.429.

²⁷⁵ Haddâd, a.g.e. s.302.

şahitliğin kisasın sebebi olduğunu söyler. Çünkü gerçekte illet, aleyhine şahitlik yapılan katilin fiilidir. Fakat illet, bir cihetten şahitliğe izafe edildiği için sebep illetin yerine konmuştur. Zira maktulün velisi şahitlikten önce kisası tatbik edemez.²⁷⁶

4.2.1.3.Mecâzî Sebep

İbn Nüceym mecâzî sebep olarak da ifade edilenbu kısmın altına giren şeylerin aslında sebep olmadıklarını fakat bazı cezalar bunlar üzerine terettüp ettiği için sebep ismini aldıklarını öne sürer. Mesela kişi Allahu Teâlâ adına yemin ederek herhangi bir şeyin vukuu halinde hanımını boşayacağına veya kölesini azat edeceğine dair yemin ederse bu yemin, kendisine bağlandığı şeyin vukuundan ya da yemini bozmazdan önce mecâzî sebep olarak adlandırılır.²⁷⁷

Mecâzî sebeplerin her zaman hükme yol açmadıklarını belirten yazar, yemin ya da adağın kendisine bağlandığı şey meydana gelmediğinde yemin veya adak sonucunun gerçekleşmemesini bu duruma örnek gösterir. Çünkü nihayetinde bu yeminin cezası olan boşama, azat vb. şeyler yeminden dolayı terettüp eder. Ancak yemin sonucun kendisine bağlandığı olay meydana gelmedikçe, sonucu olan hükme yol açamaz.

Yazar yemin ya da adak ifade eden sözlerin, yeminin bozulmasından veya adak ya da yeminin kendisine bağlandığı işin meydana gelmesinden sonraki durumunu ele alarak o durumda bunların gerçek manada birer illet olacaklarını iddia eder. Çünkü ceza vb. hükümlerin terettüp etmesine tesir etmiş olurlar. Ayrıca hüküm bunlara izafe edilebilir. Bu durumu alışverişin mülkiyete yol açmasına benzetir. Zira şartlar, içinde bu şartları veya cayma hakkını barındıran satışların mülkiyeti meydana getirmesine engeldir. Bunlar ortadan kalktıktan sonra satış akdi mülkiyetin illeti haline gelir.

İbn Nüceym, sebebin hakikati noktasında temel ölçüt hükme götürmek/yol açmak ve hükme tesir etmemek olduğu halde bu kısımdaki sebeplerin, hükme götürmedikleri için mecâzî sebep olarak isimlendirildiğini ve buradan hareketle, kendisinde illet manası bulunan sebeplerin, hükme tesir ettikleri için illet sayılması gerektiği yönündeki muhtemel itirazlara değinir. İki durum arasındaki belirleyici

²⁷⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.429.

²⁷⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.430.

farkı tesir etmeme şartının ademî (yokluğa dayalı) bir husus oluşu ve sebebin kelime anlamının *bir şeye ulaştırın yol* olması şeklinde izah eder.

İllet manası barındıran sebebin mecâzî sebep değil de hakiki illet olarak adlandırılması hakkındaki farklı görüşleri aktardıktan sonra uygun görüşün Tahrîr'deki şu açıklama olduğunu belirtir: “İllet manasındaki sebep, illetinde tesir etmese de müsebbepte [yani hükümde] tesir etmiştir. Böylece sebebin hakikati olan *tesir etme* özelliği ortadan kalkmamış olur.”²⁷⁸ İbnu'l-Hümâm'ın bu ifadelerini kısaca şu şekilde özetler: Hakiki sebepte şart olan, mutlak manada tesir sahibi olmamak değil, müsebbebe tesiri olmamaktır. Bu yüzden ikinci kısım, birinci gibi hakiki sebep olmuş ve mecaz ifadesi üçüncü kısma has kılınmıştır.²⁷⁹

Sebeb konusunun sonunda Sadruşşerîa'nın (747/1346) şu ifadelerini naklederek sebep ile illet arasındaki ilişkiyi belirgin hale getirmeye çalışır:

Namaz vakitlerinde olduğu gibi hükmün kendisine bağlandığı bir şeyin tesirini akıl idrak edemiyorsa ve bu şey mükellefin fiili ile meydana gelmiyorsa ona sebep ismi verilir. Satışın mülkiyete yol açmasında olduğu gibi mükellefin fiili ile oluyorsa ve bu fiille güdülen gaye o hüküm ise ona da illet denir. Buna mecazen sebep de denir.²⁸⁰

4.2.2.İllet

İbn Nüceym illetin kelime anlamının “değişikliğe yol açan şey” olduğunu söyler. Arapçada hastalığa da illet denmesinin sebebini hastalığın hastalıklı bölgede değişiklik meydana getirmesi ile açıklar. İlletin usul ıstılahındaki anlamını ise “hükmün vücubunun yani sübutunun ibtidaen/başlangıçta kendisine izafe edildiği şey” şeklinde ifade eder.²⁸¹

Hükümlerin yegâne mûcibinin Allahu Teâlâ olduğunu vurgulayan yazar, böyle olmakla birlikte *Allah'ın icabı*, bunu anlamaktan aciz olmaları sebebiyle, kullar için *gaybî* olduğundan Allahu Teâlânın bazı illetler koyduğunu ve hükümlerin vücubunu da bu illetlere nispet ettiğini belirtir. Ayrıca yapılan tanımın illet türleri ile ilişkisine değinerek bey'in (satışın) mülkiyete, nikâhın yabancı bir kadınla münasebeti helal kılmaya illet olması gibi şeriatın illet olarak tanımladığı aklî ve vaz'î illetlerin yanı

²⁷⁸ İbnu'l-Hümâm, a.g.e. V, s.393,

²⁷⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.430.

²⁸⁰ Sadruşşerîa, a.g.e. s.296.

²⁸¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.432.

sıra ichtihadla elde edilen illel-i müstanbatanın da bu tanımın kapsamına girdiğini söyler. Kıyaslarda dikkate alınan müessir vasıflar bu kısmı oluşturmaktadır.

İbn Nüceym, hükümlerin sübutu kendilerine izafe ediliyor olsa da şer'î illetlerin kendi başlarına hükmü mûcib olmadıklarını savunur. Çünkü bu illetler, kendileriyle ilgili şer'î hükümler varit olmadan önce de var oldukları halde kendi başlarına mezkûr hükmün oluşmasını sağlayamamışlardır. Ona göre aklî illetler bunlardan farklı olup hükmün bunlardan ayrılması düşünülemez. Nitekim bir şeyde kırılmanın, kırma illetinden bağımsız olarak meydana gelmesi olası değildir.²⁸²

İllet kelimesi müşterek lafızlardan olması hasebiyle veya mecaz olarak başka anlamlarda da kullanıldığı için bu noktada kastedilen illetin hangi anlamıyla kullanılan illet olduğunu irdeleyen yazar, bu kapsamda illetin hakikatinde dikkate alınan üç husus zikreder. Bunlar hükmün illeteizafesi, illetin hükümde tesiri ve illetin hükümle aynı zamanda meydana gelmesidir. Bu üç noktadan hareketle ortaya Nesefî'nin de tespit ettiği yediillet türü çıktığını; ileride geleceği üzere bunun gerçekte sekiz olması gerektiğini ifade eder.

4.2.2.1.İsim, Hüküm ve Mana Bakımından İlet Olan

Yazar bir şeyin ismen illet olmasını “hükmün kendisine aracısız şekilde izafe edilmesi” olarak açıklar. Buradan anlaşılması gereken mana, illetin şeriatta o hüküm için vaz edilmiş ve meşru kılınmış olmasıdır. Hükmün kendisine izafesi tümcesiyle kastedilen şeyi, ok atma veya yaralama sonucu birinin öldüğü durumlarda ok atma ya da yaralamanın kişiyi öldürdüğünün söylenmesi örneğiyle izah eder. Bir şeyin hükmen illet oluşunu “hükümle aynı zamanda meydana gelmek”, mana cihetini de “vasfın hükümde tesir etmesi” biçiminde açıklar.

Belirtilen üç özellikten bir ya da birkaçı illette bulunmadığında böyle bir illetin Pezdevî'ye göre, hakiki ama kasır illet; diğer âlimlere göreysemecâzî illet olduğunu söyler.²⁸³ İletinin türlerinin bu üç vasfın teker teker ya da oluşturdukları kombinasyonlardan hangisinin illette bulunduğuyla ilgili olduğunu belirtir. Şöyle ki, eğer her üç özellik (isim-hüküm-mana) varsa bu illet hakiki bir illettir. Bunlardan her biri ayrı ayrıksik olabilir. Buradan üç kısım daha ortaya çıkar. Yahut isim ve hüküm

²⁸² İbn Nüceym, a.g.e. s.433.

²⁸³ İbn Nüceym, a.g.e. s.433.

veya hüküm ve mana veya isim ve mana birlikte eksik olurlar ki üç kısım da buradan çıkar. Böylece yedi kısım tamamlanmış olur.²⁸⁴

Hakiki yani her üç özelliğe sahip olan illete örnek olarak mutlak anlamda bey'i (satışı) gösterir. Nitekim bey' mülkiyetin oluşmasının illetidir. Bey', mülkiyeti meydana getirmesi için konmuştur ve illet olan bey' gerçekleşince onun hükmü olan mülkiyet de meydana gelir. Böylece hükmen illet oluşu tahakkuk eder. Aynı zamanda mülkiyet vasıtasız bir şekilde bey'e izafe edilir. Bu da ismen illet oluşu ifade eder. Ayrıca bey' mülkiyet hükmünün meydana gelmesinde müessirdir. Bu da mana bakımından illet olmak demektir.

4.2.2.2.İsmen İlet Olup Manen ve Hükmen Olmayan

Şarta bağlı icapta olduğu gibi bir şeyi yemin ve şarta bağlamakta sureten illet görüntüsü vardır. Kadını boşama ya da köleyi azat etmenin bir şarta bağlanması veya bir konuda yemin edilmesi bu duruma örnektir. Şart meydana geldiğinde hüküm bunlara izafe de edilir. Mesela yemin bozulduğunda ortaya çıkan kefâret, yemin kefâreti olarak adlandırılır.²⁸⁵

Görünüşte illete benzeseler bile bunlar hükmen ve manen illet olmadıklarını açıklayan Neseffî'ye göre *hıns* yani yemini bozma gerçekleşmedikçe edilen yeminin kefâret sorumluluğu doğurması söz konusu değildir. Aslında yeminin kefâret hükmüne doğrudan bir tesiri olmadığı için manen illet değildir. Yeminle kefâretin icabı aynı zamanda meydana gelmedikleri için hükmen de illetten söz edilemez.²⁸⁶

4.2.2.3.İsmen ve Manen İlet Olup Hükmen Olmayan

Hükmen illet olmayışı hükümle illet arasındaki zaman farkına dayanır. Mesela içinde hıyar-ı şart yani belli bir süreye kadar cayma hakkı bulunan satışlarda alıcının mülkiyeti bu satış akdine izafe edilir. Böylece ismen illet haline gelir. Ayrıca mülkiyetin oluşmasında etkili olan şey de satış akdidir. Bu da manen illet olmak demektir. Fakat hükmün yani mülkiyetin gerçekleşmesi ondan sonra, hıyar (cayma) hakkının son bulmasına kadar gecikir. Bu da hükmen illet oluşunu engeller.²⁸⁷

²⁸⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.434.

²⁸⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.434.

²⁸⁶ Neseffî, a.g.e. II, s.425.

²⁸⁷ İbn Melek, a.g.e. s.910.

Nesefî, kıyasın gereği olarak akitte hıyar (cayma) şartının bulunmaması gerektiğini, çünkü bunun tarafların zarar ve aldatılmasına yol açacağını fakat hadis bulunduğu için buna izin verildiğini ifade eder. Ayrıca şartın sebep olan asl-ı bey'e değil hüküm olan mülkiyete dâhil edilme gerekçesini, "Eğer sebebe dâhil edersek zaruri olarak hükme de dâhil olur. Fakat hükme dâhil edersek sebep mutlak olarak kalır ve burada zarar ve aldatma daha az olur." şeklinde izah eder.²⁸⁸

İbn Nüceym, hem mevkuf satışta hem de hıyar-ı şart ile yapılan satışta mülkiyet bey'e izafe edildiği için ismen; bey' mülkiyette tesir ettiği için manen, bey'in illet sayıldığını; mülkiyet bey'den sonra gerçekleştiği için hükmen illet olmadığını ifade ettikten sonra bey'in bu noktada neden sebep değil de illet kabul edildiğini şöyle izah eder: "Çünkü engel olan şey ortadan kalkınca hüküm akdin yapıldığı andan itibaren geçerli olur. Öyle ki müşteri mala, muttasıl ve munfasıl fazlalıklarıyla birlikte sahip olur."

Zamana bağlı icaplar yazarın konuyla alakalı olarak ele aldığı bir diğer örnektir. Mesela bir adam hanımına yarın boş olacağını söylerse bu ifadesi ismen ve manen illet olsa da boşamanın gerçekleşeceği zamana mukarin olmadığı için hükmen illet değildir. Yazar, Tavzîh'ten nakille bunun sebebe benzediğini savunur.²⁸⁹

Üzerinden bir yıl geçmediği halde malın zekâtının önceden verilmesi de böyledir. Zekât nisabı, hükmün kendisine izafe edilmesi bakımından ismen; hükme tesir etmesi bakımından manen illettir. Hükmen illet olmayışı ise diğer örneklerde olduğu gibi burada da zamanla ilgilidir. Zira hüküm, yerine havelân-ı havlin geçirildiği nemadan ayrı bir zamanda meydana gelmektedir. Bunun benzeri yolculuk konusunda mevcut olup seferin kendisi meşakkatin yerine konmuştur.

Yazar, nisabın da sebeplere benzediğini söyler. Çünkü terahi olmaksızın hükmün kendisine izafe edilemediği söylenemez. Fakat gerçek bir sebep de değildir. Çünkü onun gerçek sebep kabul edilmesi, nemanın müstakil bir hakiki sebep olarak kabul edilmesine bağlıdır. Oysa gerçekte müessir olan şey sırf nema vasfı değil, aynı zamanda nâmi yani artıcı olan maldır.²⁹⁰

²⁸⁸ Nesefî, a.g.e. II, s.425.

²⁸⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.434.

²⁹⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.435.

Nemanın illetin illeti olmasına da karşı çıkan yazar, nemanın sırf nisaba ulaşmakla meydana gelmeyip üzerinden sene geçme şartına bağlı oluşunu bu itirazın gerekçesi olarak öne sürer. Çünkü gerçekte nema, hayvanlar için üreme, semirme veya süt verme şeklinde; ticaret mallarında ise kâr yoluyla malın artması şeklinde gerçekleşir. Hükmî nema yani hakiki nemanın yerine konan ise malın üzerinden bir yıl geçmesi yani havelân-ı havildir ki bu da nisabın kendisiyle meydana gelmez.

İbn Nüceym, hakiki ya da hükmî nema olmaksızın nisabın kendisini illet saymanın faydasını, üzerinden sene geçmeden malın zekâtını vermenin sahîh oluşu ile izah eder. Ayrıca bu, sebeplere benzeyen illetlerden sayılınca eda edilenin zekât oluşu ancak onun tamamlanmasından sonra ortaya çıkar ve vasîf senenin başına istinat eder. Yaptığı bu tefsiri aynı zamanda şu ifadenin açıklaması olarak sunar: Asıldan sonra ve vasîf tamam olmadan önceki eda mevkuuf olur; vasîfin tamamlanmasından sonra ise vücûb, edadan önceye dayanır.²⁹¹

Kira akitleri (sözleşmesini) bu illet türüne bir diğerk örnek kabul eder. Kira sözleşmesi menfaatin mülkiyeti için illettir. Öncekilerde olduğu gibi ismen illet oluşu hükmün ona izafesi, manen illet oluşu ise hükmün varlığında müessir oluşundan kaynaklanır. Ona göre kira akdi, menfaatin mülkiyetine illet olmasaydı ücret-kiranın tacili yani menfaatin temininden önce ve akitten sonra ödenmesi sahîh olmazdı ve yemini bozmadan önce kefâret ödenemediği bu da yapılamazdı.

Bu türün hüküm bakımından illet olmayışını irdeleyen yazar, sözleşmenin konusu olan menfaatin madum olduğunu, o yüzden akit ile menfaat mülkiyetinin ayrı zamanlarda meydana geldiğini, böyle olunca da hükmen illet oluşun gerçekleşmediğini belirtir. İleriki bir zamana izafesi bulunduğu için bunu da sebeplere benzer illetlerden kabul eder. O halde neden hakiki bir sebep değil de sebebe benzer illet sayıldığını şöyle açıklar: Eğer sebep kabul edilirse hükümle arasına bir illetin girmesi gerekir.²⁹²

4.2.2.4. Sebep Yerindeki (Makamındaki) İlet

İbn Nüceym bu kısmı açıklamakla birlikte bunun gerçekte ayrı bir tür değil, üçüncü kısımdan olduğunu iddia eder. Bu türde illet, hükmü mûcib olsa da bu ancak

²⁹¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.435.

²⁹² İbn Nüceym, a.g.e. s.435.

illete izafe edilen bir aracı vasıtasıyla olur. İlk olarak vasıta olan şey, illetin hükmüyle birlikte meydana gelince bu ilk şey illet sayılır. Fakat birinci illet, vasıta olmadan tesir edemediği için, bir başka deyişle aracıya ihtiyaç duyduğu için sebeple benzerlik gösterir. Bu kısma dâhil olanlar illetin illeti olarak da adlandırılır.²⁹³

Yazar, Neseffî'nin Pezdevî'nin yolundan giderek bu kısmı ayrı bir tür saydığını fakat gerçekte üçüncü kısma yani hükmen illet olmayan kısma dâhil olduğunu savunur. Ona göre üçüncü kısım kendi içinde ikiye ayrılır: Kira gibi sebebe benzeyenler ve mevkuf satışlar gibi kiraya benzemeyenler. Bu türü üçüncü kısmın sebebe benzeyenlerinden sayar.

Konuyla ilgili kendisinden önceki usulcülerin görüşlerine değinen İbn Nüceym, doğru yaklaşımın Tahrîr ve Telvîh'te konuya getirilen şu açıklamada olduğunu savunur: “İsmen ve manen illet olup hükmen olmayan tür ile sebebe benzeyen illet arasında *umum min vech*²⁹⁴(eksik girişimcilik) vardır. Çünkü her ikisi de kira örneğini kapsarken mevkuf satış yalnız birincinin yani hükmen illet olmayanın, yakınına satın alma meselesi ise yalnız ikincinin yani sebebe benzeyen illetin kapsamına girer.”²⁹⁵

Neseffî'nin bu türe örnek olarak getirdiği şirâu'l-karîb, yani bir kimsenin anne-babası gibi yakınlarından birini köle olarak bulup satın alması hakkında İbn Nüceym kendisi bir izahta bulunmaz. Fakat bu örneğe dair Tavzîh ve Tahrîr'den olmak üzere iki ayrı nakil yapmakla yetinir. Bilindiği gibi kişi kendisiyle evlenemeyeceği bir yakınına malik olursa bu yakını doğrudan azat edilmiş olur.²⁹⁶

Sadruşşerîa, şirâu'l-karîbin ismen de manen de hükmen de illet olduğu görüşündedir. Ona göre hükümle yani hür olmakla arasında bir zaman farkı bulunmadığı için hükmen illet sayılmaması yanlış olur. Fakat araya başka bir illet girdiği için sebebe benzeyen kısımdandır. Zira mülkiyet illeti, şira (satın alma) ile ıtk (hürriyet) arasına girmiştir. Yani kişinin yakını, satın alma ile önce mülk olup hemen peşinden hürriyetini elde eder.²⁹⁷

²⁹³ İbn Nüceym, a.g.e. s.436.

²⁹⁴ Eğer iki kavramdan her biri ötekinin bazı fertlerini kapsamına alıyorsa aralarında eksik girişimcilik var demektir. Bkz. *NİSBET* md.

²⁹⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.435.

²⁹⁶ Haddâd, a.g.e. s.128.

²⁹⁷ Sadruşşerîa, a.g.e. s.135.

İbnu'l-Hümâm'a göreyse illetin illeti olan her şey sebebe benzeyen illettir ve şirâu'l-karîb de bunlardan biridir. Çünkü satın alma mülkiyetin, mülkiyet de ıtkın (hürriyetin) illetidir. Hükümle bunun arasında terahi/gecikme meydana gelmemiştir ki hükmen illet sayılsın.²⁹⁸

Bu kısmın örneklerinden biri de ölüm hastalığının, kişinin malının üçte birini aşan kısmında teberrudan hacrine yani engellenmesine illet kılınmasıdır. Yazara göre bu da sebebe benzer. Çünkü bu hastalığın peşinden ölüm meydana gelirse hüküm bu hastalıkla sübut bulur. Burada illet *ölüme neden olan hastalık* olduğu için teberru yapıldığında, hastalık bu haliyle sabit olmadığı için o anda hacr (engelleme) gerçekleşmez ve teberru edilen şey teberru edilen kimsenin mülkü haline gelir. Fakat teberru eden kimse söz konusu hastalıktan ölüncü sanki hacrdan sonra bunu yapmış kabul edilir ve teberru edilen şeyin mülkiyeti varislerin icazetine bağlı olur. Onlar onaylamazsa işlem iptal edilir.²⁹⁹

İmam Azam Ebu Hanife, recim cezasının uygulanabilmesi için dört şahidin şahitliğine ilaveten şahitlerin tezkiye edilmesi yani şahitliğe ehil oluşlarının ortaya konmasını da şart kabul eder. Eğer müzekkîler (şahitleri tezkiye eden), recim uygulanıp zâni öldükten sonra tezkiyelerinden dönerse ölenin diyetini ödemekle sorumlu olurlar. Ebû Yûsuf (182/798) ve İmam Muhammed (189/805) ise diyet ödenmesininbeytülmale ait olduğu görüşündedir.³⁰⁰

İbn Nüceym, Ebu Hanife'nin şahitlerin tezkiyesini illet saymasını bu kısımdan yani illetin illeti nev'inden kabul eder. Çünkü tezkiye şahitliğe, şahitlik de recme illet olmuştur. Böylece illetin illeti olma şartı yerine gelmiş olur.³⁰¹

4.2.2.5.İlet Şüphesi Olan Vasıf

Yazar bu türün, hükme tesiri olmak hasebiyle yalnız mana bakımından illet olduğunu; hükmün bu illete izafesi olmadığı için ismen; aralarında tertip olmadığı için hükmen illet olmadığını söyler. Nesefti'nin illetin iki vasfı diye ifade ettiği örneği, "ileti oluşturan ama biri diğerinin aynı olmayan ya da aralarında tertip

²⁹⁸ İbnu'l-Hümam, a.g.e. III, s.209.

²⁹⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.436.

³⁰⁰ Haddâd, a.g.e. s.198.

³⁰¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.436.

ilişkisi bulunmayan iki vasıf” şeklinde açıklayıp konuyu, Hanefîlere göre ribanın illeti olan cins ve kadr ile somutlaştırır.

Usulcülerin bu konuya dair görüşlerini irdeleyen yazar, Serahsî'nin, iki vasıftan her biri maksuda ulaştıran bir yol mesabesinde olduğu için, bu kısmı mahza sebep kabul ettiğini aktarır. Nitekim Serahsî, mahza (halis) sebepleri sayarken hükmün illetinin iki şartından bir olan şeyleri de bu bağlamda zikredip bey' hakkında icap ve kabulü ve ribanın iki vasfını buna örnek gösterir. Gerekçe olarak bunların, “başka biri daha varken ve bu başkası kendisine izafe edilmemişken maksuda ulaştıran yollar” olmasını ileri sürer.³⁰²

İbn Nüceym Pezdevî'nin, sebeplerin müessir olamayacağından yola çıkarak bu türü, hükümde müessir olması nedeniyle, *illiyet şüphesi taşıyan vasıf* kabul ettiğini söyler. Nitekim Pezdevî bu türü, “İki müessir vasaflı olan her hükümde illet nisabı, ancak bu vasıfların her ikisiyle tamamlanır. Böyle olunca, her bir vasfın illet olma şüphesi vardır. Birisi zaman bakımından öne geçse de sebep olmaz. Çünkü yol olsun diye konmamıştır.”³⁰³ ifadeleriyle açıklar. İbnu'l-Hümâm'ın, hükme tesirini göz önünde bulundurarak bu noktada Pezdevî'nin görüşünü tercih ettiğini de belirtir.

İbn Nüceym, Pezdevî ve diğerlerinin bu görüşü benimsemelerinin, onların bir diğer kabulleriyle tezat oluşturduğunu savunur. Zira onlara göre illetin parçası olan vasıf malulün parçasında tesir edemez; ancak illetin tamamı malulün tamamında tesir edebilir. Faizin illeti kadr-cins birlikteliği olunca kadr ve cinsin her birinin illiyet şüphesi ortaya çıkar. Hâlbuki riba'n-nesie (vade faizi) bunlardan biriyle yani illet şüphesi taşıyan vasıfla sabit olmuştur.³⁰⁴

Yazarın bu noktada atıfta bulunduğu Teftâzânî, faizin haramlığı konusunda asıl olanın ribe'l-fadl olduğundan yola çıkarak bunun, illet şüphesi taşıyan bir vasıf yerine illetin bizzat kendisine dayanması gerektiğini savunur. Buna karşılık ribe'n-nesienin, fazlalık şüphesinden dolayı haram olduğu için illet şüphesi taşıyan bir vasıfla haram kılınmış olduğunu söyler.³⁰⁵

³⁰² Serahsî, a.g.e. s.515.

³⁰³ Buharî, a.g.e. IV, s.279.

³⁰⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.437.

³⁰⁵ Teftâzânî, a.g.e. II, s.282.

4.2.2.6. Manen ve Hükmen İlet Olup İsmen Olmayan

İlletin iki müessir ve müterettip (sıralı) vasfı bulunduğu bir durumda sonradan meydana gelen vasıf, hükme tesir ettiği için manen; hükümle aynı zamanda meydana geldiği için de hükmen illettir. Fakat hüküm, vasıtasız şekilde kendisine izafe edilemediği için ismen illet sayılmaz. Çünkü hüküm vasıfların toplamına izafe edilir. Yazar, sonraki vasfın illet sayılmasının muhakkiklerin görüşü olduğunu ifade eder ve bunun, “ilk cüzün hükmün sübutu hususunda yok sayılmasından” kaynaklandığını belirtir. Bunu geminin batmasına yol açan en son konan yüke ve sarhoşluğa yol açan son kadehe benzetir.³⁰⁶

Debûsî (430/1039), bu türü illetin illeti olan sebep başlığı altında ele alır. Hükümün illetini icap etmesi ve ancak illet vasıtasıyla icap edebilmesi haysiyetiyle sebep olduğunufakat hükmü mücip sebep bununla meydana geldiği için ve hükmün vücûbu buna izafe edildiği için bu sebep türüne her bakımdan illet hükmü verildiğini savunur. Ona göre, hükmün illeti birinci vasıfla meydana gelince ikinci illet ve hükmü, birincinin hükmü haline gelirler. Çünkü ikinci hüküm ona, o ise birinciye izafe edilince birincisi iki hükmü olan bir illete dönüşür.³⁰⁷

İbn Nüceym, Debûsî'nin yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak onun bu kısmı, illetin illeti olan sebeplerden kabul ettiğini; oysa illetin illeti olan vasıfların ismen illet olduğunda şüphe bulunmadığını belirterek, bu noktada Debûsî'ye, Telvîh'ten alınan şu argümanla cevap verilebileceğini ileri sürer: “Serahsî ve diğerlerinin açıkça belirttiği gibi ismen illet olan bir şeyin o hüküm için konulmuş olması gerekir. Fakat mülkiyet şeriatta ıtk (hürriyet) için konmamıştır. Onun için konan illet, yakınlarını satın almak ve onlara sahip olmaktır.”³⁰⁸

Sadruşşerîa'nın konuyla ilgili görüşlerine de değinen İbn Nüceym, Tankîh'te yer alan “...ıtk için karabet ve mülkiyetin illet olması gibi. Mülkiyet sonra olduğu için hüküm onunla sabit olur. Öyle ki, kişinin yakınına satın aldığı kefarete niyet etmesi sahih olur; eğer ortağı varsa bedelin ortağa düşen kısmını, İmameyne göre tazmin eder.”³⁰⁹ ifadelerini tenkit eder. Onun, sadece yakınlarda mülkiyetin ıtkın

³⁰⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.437.

³⁰⁷ Debûsî, a.g.e. s.379.

³⁰⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.437. Tefâtânî, a.g.e. II, s.282.

³⁰⁹ Sadruşşerîa a.g.e. s.283.

(hürriyetin) illeti olarak vaz' edildiğini öne sürerek şirâu'l-karîbi gerçek illet kabul etmesini bir yanılı olarak görür.³¹⁰

4.2.2.7.İsmen ve Hükmen İlet Olup Manen Olmayan

Yazar bu kısmı “müessirin hakikatının yerine geçirilen her illet” olarak tarif eder. Örneğin yolculara bazı hükümlerde kolaylık sağlanmasının gerçek illeti yolculukta sıklıkla yaşanan *meşakkat* olduğu halde sefer illeti onun yerine konmuştur. Benzer şekilde hadese (abdestsizliğe) yol açan illet *necasetin çıkması* oluşu halde uyku bunun yerine konarak hadesin illeti sayılmıştır. Hüküm uyku ve sefere izafe edilebildiği için bu ikisi ismen illettir. Fakat gerçekte müessir olmadıklarından dolayı manen illet sayılmazlar.³¹¹

4.2.2.8.Yalnız Hükmen İlet Olan

Menâr'da olmamasına rağmen İbn Nüceym, illet konusunda iki kısım daha olması gerektiğini söyler. Bunlar *yalnız hükmen* ve *yalnız manen* illet olanlardır. Beşinci kısım açıklanırken yazarın bu kısmı yalnız manen illet olabilen vasıflar olarak kabul ettiği belirtilmişti. O nedenle ayrıca açıklanmayacak.

Yazar, yalnız hükmen olan illeti “hükümün kendisine bağlandığı, izafe ve tesir olmaksızın ona bitişen illet” olarak tanımlar. Bu türe Tavzîh, Telvîh ve Tahrîr'de iki örnek verildiğini ifade ederek bu örnekleri satırlarına taşır. Birincisi, kişinin şarta bağlı olarak bir şeyi icab etmesidir. Mesela hanımına “Bu eve girersen boşsun.” derse boşamayı eve girmeye bağlamış olur. Zaman bakımından eve girmek boşamaya mukarin olduğundan hükmen illet olsa da hüküm, eve girmeye izafe edilmediği için ismen; hükme tesir etmediği için de manen illet değildir.

İkinci örnek, hükme yol açan mürekkep sebebin son, yani hükme mukarin cüzüdür. Hüküm ona muttasıl ve mukarin olduğu için hükmen illettir. Fakat hükümün ona izafesi bulunmadığından ismen illet değildir. Ne sebebe ne de sebebin parçasına tesiri olmadığı için de manen illet değildir. Yazar medlulünün yerine geçirilen bütün delillerin de böyle olduğunu söyleyip kişinin birine onu sevdiğini söylemesini buna örnek gösterir. Zira o sözler muhabbetin yerine geçer.³¹²

³¹⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.437.

³¹¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.437.

³¹² İbn Nüceym, a.g.e. s.437.

4.2.3. İletin Hükümden Önce Meydana Gelmesi

İbn Nüceym, hükmün ancak hakiki ve müessir illetten sonra meydana geldiğini reddeder. Bazı fakihler, illet ile istitâat-i meal-fiil³¹³ arasında fark olması gerektiğinden hareketle önce illetin, hemen peşinden ona bağlı hükmün meydana geldiğini öne sürmüştür. Onlara göre illet ancak kendisi meydana geldikten sonra hükmü icap edebilir. Böyle olunca, hükmün sübutu zaruri olarak illettin peşi sıra meydana gelir. Yani illet bir anlık da olsa hükmün önüne geçer. Bir an caiz olunca birden fazlasıda caizdir.³¹⁴

Yazara göre istitâat, araz olduğu için iki farklı zamanda varlığını sürdüremez. Bundan dolayı fiil, onunla birlikte var olmazsa illet olmaksızın malulün varlığı söz konusu olur ki bunun şer'î illetlerde meydana gelmesi düşünülemez. Çünkü şer'î illetler, alışveriş ve kira gibi konularda, uzun zaman geçtikten sonra bile feshi kabul ettikleri için ayn/madde mesabesindeirler.

Konuyla ilgili kendinden önceki âlimlerin görüşlerini ele alıp tartışan yazar, cumhurun yukarıda değinilen görüşleri kabul etmeyip hükümle illetin mukarenetini gerekli gördüğünü ifade eder. Onların gerekçe olarak “ikisi arasında tehallüfe izin verilmesi halinde illetin sübutu ile hükmün sübutuna hükmetmenin sahih olmayacağını; bu durumda da şari'in maksadı olan illetleri hükümler için vaz' etmenin ortadan kalkacağını” öne sürdüklerini aktarır.³¹⁵ Nitekim bu konuyla alakalı olarak Teftâzânî şunları yazar:

Hükmün, kendisine olan ihtiyacı sebebiyle illetin malule takaddüm ettiği konusunda tartışma yoktur. Buna illiyet ve zat ile takaddüm denir. Tahallüf meydana gelmemesi için tüm aklî illetlerin, zaman bakımından malulüne mukareneti konusunda da tartışma yoktur.³¹⁶

İbn Nüceym, bazı âlimlerin aklî illetlerle şer'î illetleri bu noktada birbirinden ayırdığını ve şeri illetlerde hükmün tehirini caiz gördüğünü söyleyerek Teftâzânî'nin yukarıya alınan ifadelerine gönderme yapar. Akli illetler konusunda âlimler arasında görüş birliği bulunduğunu, bu nedenle tartışmanın yalnızca şer'î illetler hakkında olduğunu ifade eder.

³¹³ Kişinin bir iş yapmaya fiil esnasında güç yetirmesi. Bkz. *İSTITÂAT* md.

³¹⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.437.

³¹⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.438.

³¹⁶ Teftâzânî, a.g.e. s.275.

Şer'î illetlerin bekası konusuna da eserinde yer veren yazar, bunun gerçek anlamda mümkün olmadığını alışveriş örneğiyle ortaya koyar. Akitler sözlerden oluştukları için yeni bir harf veya kelimenin ağızdan çıkmasının zorunlu olarak öncekilerin yokluğuna yol açacağını belirtir. Bundan hareketle fesih gibi sonradan akde taalluk eden şeylerin gerçekte akde değil hüküm üzerine varit olduklarını iddia eder. Ona göre, bazılarının iddia ettiği gibi illetin bekasıyla hükmetmenin zaruri olduğu kabul edilirse bu, feshe duyulan ihtiyacın defî için sabit olsa da fesih dışındaki diğer hususlarda sabit olmaz.³¹⁷

İbn Nüceym, Fetâva'l-Hasîrî'deki³¹⁸ bu konuya dair açıklamalara da değinir. Oradan nakille çoğu Hanefî'nin, satıştaki mülkiyetin, daha sonra değil, nikâh, hul' ve benzeri akitlerde olduğu gibi akitle yani satışla aynı anda gerçekleştiği görüşünde olduklarını söyler. Buna kanıt niteliğinde İmam Muhammed'den (189/805) şöyle bir örnek aktarır: Bir cariye hür bir erkeğin, duhul ettiği nikâhlı karısı iken cariyenin sahibi onu, kocasından hul' ile yani bir bedel karşılığı ayırır. Hul' bedeli olarak eşi olan cariyenin mülkiyetini teklif eder. Kocasını kabul ederse hul' meydana gelir ve cariye bâin talakla boş olur. Cariye o halde efendisinin mülkündedir.³¹⁹ Çünkü hul' kavramı beynûneti (ayrılmayı) gerektirir. İlk olarak mal gerekir. Cariye kocasının değil efendisininindir. Böyle olmayıp cariye kocanın kabul edilirse hul' batıl olur. Çünkü talak hul' akdiyle gerçekleşir ve koca aynı akitle cariyeye sahip olmuş olur. Zira hul', bir mübadele akdi olması nedeniyle her iki tarafta aynı anda mülkiyet meydana getirmesi gerekir. Bu yüzden talakın vukuu ile cariyenin mülkiyeti gerçekleşmiş olur. Bu durumda kocanın cariyesini boşamamış olma durumu ortaya çıkarsa sorun olmaz, çünkü kişi bir cariyeyi kendisi için azat ederse sahih olmaz.³²⁰

4.3.4. Sebebin Müsebbeb, Delilin Medlul Yerine Konması

İbn Nüceym *sebeb-i daîyi* “bir şeyin varlığına ulaştıran şey” olarak tanımlayıp daî sebebin o şeyden önce gerçekleşmesinin gerekli olduğunu söyler. Delili ise “kendisinin bilinmesiyle bir diğer şeyin bilinebildiği şey” olarak tanımlayıp delilin bazen medlulünden sonra meydana gelebileceğini ifade eder. Buna örnek olarak bir kişinin diğerine, onu sevdiğini söylemesini gösterir. Nitekim bir erkek hanımına

³¹⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.438.

³¹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Enuş el-Hasîrî el-Buhârî'nin (500/1107) el-Hâvî fi'l-fetâvâ adlı kitabını kastettiği değerlendirilmektedir. Bkz. HASÎRÎ, Muhammed b. İbrahim md.

³¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Matbaatu'l-İstikamet, Mısır 1937, s.86.

³²⁰ İbn Nüceym, a.g.e. s.438.

“Beni seviyorsan benden boşsun” derse boşamay, kadının kocasını sevdiğini söylemesine bağlamış olur. İsterse kadının sevgiye dair sözleri yalan olsun. Fakat bu ifadesi meclisle sınırlıdır. Çünkü talakı, ancak kadının ifade etmesiyle anlaşılabilir bir şeye bağlamak, bir anlamda kadını, boşama konusunda muhayyer kılmak yani tefviz-i talak anlamına gelir ki bu da meclisle sınırlıdır.³²¹

Yazar, sebebin müsebbeb, delilin medlul yerine konmasının gerekçelerini üç başlık altında ele alıp bunu örneklerle açıklar.

4.3.4.1.Zaruretin ve Acziyetin Giderilmesi

Kişi bir cariye satın aldığı zaman onunla hemen cinsi ilişkiye girmeyip bir hayız geçene kadar beklemesi vaciptir.³²² Bu hükmün gerekçesi *suların* yani soyların birbirine karışmasını önlemektir. Çünkü cariyeyi satan eski sahibi ile satın alan yeni sahibi çok yakın zamanlarda cariyeye cinsel ilişkiye girer de cariye hamile kalırsa doğacak çocuğun soyuyla ilgili sorunlar ortaya çıkar.³²³

Mezkûr örnekte kişinin milk-i yemin (sahiplenme) dolayısıyla elde ettiği cinsi münasebet hakkı daî (gerektirici) bir sebeptir. Çünkü bu hakkın ortaya çıkışı, satıcıya gerekli bir istibra olmadan veya rahminin sulardan arındığı ortaya çıkmadan da sahihtir. Eğer sırf mülkiyet sebebiyle ilişkiye izin verilirse bu, suların/soyların karışmasına yol açar. Bu yüzden mülkiyetin kendisine daî/müeddî sebep denildi. Bu anlamıyla mülkiyet bir bakıma delil, bir bakıma sebep olur.

İbn Nüceym, Serahsî'nin yukarıda yapılan izahlar dolayısıyla zahir sebebi illetin delili diye isimlendirdiğini belirtir. Mülkiyetin ortaya çıkışı cariyenin rahminin meşguliyeti yerine konunca hüküm de ona bağlı olarak var veya yok oldu. O nedenle satın alınan cariye yetişkin kadın veya küçük kız veya yaşlı kadın da olsa istibra gerekli görüldü. Çünkü mülkiyet onlar hakkında da söz konusudur ve mülkiyet bu noktada rahmin meşguliyeti yerine konmuştur.³²⁴

İmam Ebû Yûsuf (182/798), satın alınan cariyenin rahminin temizliğine dair kuvvetli bir düşünce mevcutsa istibranın gerekli olmadığına hükmetmiştir. İbn Nüceym, Ebû Yûsuf'a cevap olarak öne sürülen “Soyların karışmasını önlemek,

³²¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.438.

³²² Haddâd, a.g.e. I, s.278.

³²³ İbn Nüceym, a.g.e. s.439.

³²⁴ İbn Nüceym, a.g.e. s.439.

hükümün hikmeti olup hükümler hikmetlere değil illete dayanır. İstibra hükmünün illeti ise mülkiyetin ortaya çıkışıdır.” izahını hatalı bularak yukarıda yer alan açıklamaları doğrultusunda, mülkiyetin ortaya çıkışının hüküm için illet değil sebep veya delil olduğunu savunur.³²⁵

4.3.4.2.İhtiyat

İbn Nüceym ihtiyatı, “iki delilden daha kuvvetli olanla amel etmek” diye tanımlar. İhtiyata örnek olarak harama götüren yolların da haram kılınmasını gösterir. Şöyle ki, zina nesil zayi olmasın diye yatağı fesattan korumak gayesiyle haram kılınca dokunma, öpme ve şehvetle bakma gibi zinaya götüren/yol açan sebepler de onun gibi haram kılınmıştır.

Zihârda ve ibadetlerde cinsi münasebetin haram kılınması yazarın konuyla alakalı bir diğer örneğidir. Nitekim ihramlı kimsenin karşı cinsi öpmesi veya ona şehvetle dokunması yasak olup bunların işlenmesi *dem* yani kurban cezasını gerektirir. Benzer şekilde itikâftaki kimseye cinsel ilişki haram olduğu gibi öpmek ve dokunmak da haramdır.³²⁶ Çünkü bunlar cinsi münasebete götüren sebeplerdir. Yazar, hayız ve oruç daî sebep olmadıkları için bu ikisinin, münasebeti haram kılmalarının mezkûr cihetten olmadığını ifade eder.³²⁷

4.3.4.3.Haracın Giderilmesi

İbn Nüceym, haracı tanımlamaz. Ancak Eşbâh'ta meşakkati/haracı *ağır* ve *hafif* şeklinde ikiye ayırır. İnsan hayatı, bedeni veya bedeninin parçalarına yönelik bir zarar korkusunu ağır meşakkatten sayar ve bu türün hükümlerin hafifletilmesi noktasında geçerli özürlerden olduğunu savunur. Baş ağrısı gibi hafif olanların ise hükümlere bir tesiri olamayacağını söyler.³²⁸ Yazar soyut/görünmez bir şey olması nedeniyle haracın farkına varılmadığını, bu yüzden onun yerine geçecek somut bir şeyler olması gerektiğini belirtir. Örneğin sefer, namaz vb. hükümlerin hafifletilmesi hususunda, asıl gerekçe olan meşakkatin yerine konmuştur. Benzer şekilde *temizlik*, yani kişinin hanımını sünnete uygun biçimde boşayabilmesi için içinde cinsi münasebetin olmadığı, hayızlar arasındaki boşluk, gerçek illet olan *ihtiyacın* yerine

³²⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.439.

³²⁶ Haddâd, a.g.e. I, s.188.

³²⁷ İbn Nüceym, a.g.e. s.439.

³²⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s.82.

konmuştur. Çünkü boşamayı zamana yaymaktaki asıl amaç kişinin hanımına olan ihtiyacını anlaması ve tekrar ona dönme isteğinin oluşmasıdır.³²⁹

4.2.3.Şart

Hükmün kendisine bağlandığı şeylerden üçüncüsü şarttır. “Bir şeyin varlığı, kendi varlığına bağlı olmakla beraber, onun yapısından bir parça teşkil etmeyen şey”³³⁰ olarak tanımlanabilen şartı, İbn Nüceym *alâmet-i lâzime* (ayrışmaz işaret) olarak isimlendirir. Kıyamet alametlerine *eşrat-ı saat* (kıyamet şartları) ve anlaşma maddelerine *şart* denmesini onların, izafe edildikleri şeyin ayrılmaz parçaları olmasına bağlar. Polis benzeri güvenlik güçlerine şurtî/şureti (شرطي) denmesini çoğunlukla belirli kıyafetler içinde durmalarıyla ilişkilendirir.

Şartın terim anlamını “bir şeyin vücubunun (sübutunun) değil, varlığının (vücudunun) bağlı olduğu şey” diye ifade eder. Vücubun kendisine bağlanmaması bakımından alamete; varlıkla ilgisi bakımından illete benzediği için şart diye isimlendirildiğini savunur. Rükünle şartın farkını, rüknün bir şeyin parçası, şartın ise harici bir şey olmasıyla izah eder.³³¹

Şart kılınan şeyin nasıl tespit edileceğine değinen İbn Nüceym şart olacak şeyin, çoğu zaman şart edatlarından biriyle ya da onların manasına gelecek lafızlarla kullanıldığını söyler. Kadına, *Eğer seni nikâhlarsam benden boşsun* ifadesinde yer alan *eğer/ع* edatı böyledir. Bazen bunun şart anlamı taşıyan sıfat ifadeleriyle de yapılabileceğini belirtir. *Evlendiğim kadın boş olsun* cümlesindeki *evlendiğim* kelimesi böyle olup kadının sıfatıdır.³³² Yazar şartın beş türü bulunduğunu belirterek bunları örneklerle açıklar.

4.2.3.1.Şart-ı Mahz (Katıksız Şart)

İlletin vücudunun, kendisinin varlığına bağlı olduğu şeydir. Şeklen illet var olduktan sonra onun hakikaten var olmasını engeller. İki alt türü vardır. Bunlar *hakikî* ve *ca'lî*dir. Nikâhın sıhhati hususunda şahitlik ve namazın sıhhati için taharet böyledir.³³³

³²⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.439.

³³⁰ Şabân, a.g.e. s.265.

³³¹ İbn Nüceym, a.g.e. s.439-440.

³³² İbn Nüceym, a.g.e. s.442.

³³³ İbn Nüceym, a.g.e. s.441.

4.2.3.2.İllet Hükmündeki Şart

Hükme izafe edilmeye uygun illetin kendisiyle çakışmadığı şarttır. Umumi yola kuyu kazmak veya su dolu bir tulumu kesmek gibi. Kuyu örneğinde şart, *kazmak fiilidir*. Kişinin kuyuya düşmesinin *illeti* ise yerçekimidir. Fakat yeryüzü, insanın ağırlığı ve yerçekimine rağmen aşağıya düşmeye engeldir. O nedenle *kazmak* suretiyle bu engelin ortadan kaldırılması *şart* oldu. İlet, tazminat (daman) hükmüne izafe edilmeye uygun değildir. Çünkü yerçekimi ve ağırlık, doğal (tabii); yolda yürümek de mubah olmak hasebiyle hükmün izafesine uygun değildir.³³⁴

4.2.3.3.Sebeup Hükmündeki Şart

Kendisinin varlığından sonra bir fail-i muhtarın fiili ortaya çıkar ve bu fiil o şarta nispet edilmez. Mesela bir kimse başka birinin kölesinin bağlarını kesse veya çöze, bu köle kaçtığında bağları çözen kimse köle sahibinin zararını tazmin etmez. Çünkü bağı çözmek bir şarttır ve tazminat hükmü ile arasına bir başkasının fiili (kölenin kendi iradesiyle kaçması) girmiştir.

4.2.3.4.Hükmen Değil İsmen Şart

Hükümün kendisine muhtaç olduğu fakat var olduğunda hükümün meydana gelmediği şeydir. Hükümle arasındaki bağ sebebiyle şart ismini alsa da o varken hüküm meydana gelmediği için hükmen şart değildir. Örneğin bir kimse hanımına *Şu eve ve şu eve girersen boşsun* dediğinde boşamayı ikinciye bağlamış olur. Birinci eve giriş ismen şart olsa da boşama hükmü onunla meydana gelmez.

4.2.3.5.Alamet Gibi Olan Şart

Zina suçunda kadına recim cezası uygulanabilmesi için ihsanın (إحسان) yani evli olmanın gerekli olması böyledir.³³⁵

İbn Nüceym, bazı âlimlerin son kısmı çıkarmak suretiyle sadece dört çeşit zikrettiğini aktarır.³³⁶ Nitekim Sadruşşerîa ve Tefâtânî son kısmı alametin bizzat kendisi kabul ettikleri için şartın türleri arasında zikretmezler.³³⁷

³³⁴ Bilmen, a.g.e. s.221.

³³⁵ İbn Nüceym, a.g.e. s.441-442.

³³⁶ İbn Nüceym, a.g.e. s.440.

³³⁷ Sadruşşerîa, a.g.e. s.308.

4.2.4. Alamet

Yazar, alametın kelime anlamını *işaret* olarak verir. Minarenin, mescidin varlığına delalet eden bir işaret olması böyledir. Terim anlamına dair Neseffî'nin yazdığı “vücûbu veya vücudu kendisine bağlanmaksızın bir hükmün varlığının kendisiyle bilindiği şey” ifadesini, İbnu'l-Hümâm'dan alarak “hükme işaret olan ancak hükmün vücudu kendisine tutunmayan, onda müessir ya da ona götürücü olmayanharici şey” diye tefsir eder.³³⁸

Neseffî'nin, zina eden kadına recim cezası uygulanabilmesi için ihsanı (إحسان) yani evli olmayı şart değil alamet kabul etmesini onun Pezdevî, Debûsî ve Serahsî'nin izinden gitmesiyle ilişkilendirir. Alamet sayanların görüşlerini dayandırdıkları gerekçeleri izah eder. Ancak ilk dönem (mütekaddimun) Hanefî uleması ile son dönem (müteahhirun) âlimlerinin çoğunun bunu şart olarak kabul ettiğini belirtir. Bunlardan biri olan İbnu'l-Hümâm'ın, alamet sayanların gerekçelerine karşı geliştirdiği itirazları aktarır.³³⁹ Nitekim Buhârî, bunun şart olduğunu savunarak çeşitli delillerle iddiasını ispat etmeye çalışır.³⁴⁰

³³⁸ İbn Nüceym, a.g.e. s.442.

³³⁹ İbn Nüceym, a.g.e. s.442.

³⁴⁰ Buhârî, a.g.e. IV, s.318.

SONUÇ

Yapılan bu çalışmada elde edilen sonuçlar, genel sonuçlar ve özel sonuçlar olmak üzere iki alt başlık halinde ele alınacaktır. Genel sonuçlar kapsamında usûl-i fıkıh ve çalışmanın konusu olan icthad, kıyas, istihsan ve bunlarla ilişkili kavramlara dair sonuçlar; özel sonuçlar kapsamında ise İbn Nüceym ve çalışmanın konusunu teşkil eden Fethu'l-Ğaffâr'a ve bu bağlamda Menâr ve Neseffî'ye dair ulaşılan sonuçlar sıralanacaktır.

Genel Sonuçlar:

İctihad, kıyas ve istihsan İslam fikhının temel kavramlarından olup birbirleriyle yakın anlam ve kapsam ilişkisine sahiptir. Kıyas, çoğunluğun kabul ettiği ve edille-i erbaa olarak ifade edilen dört temel şer'î delilden (Kitap-Sünnet-İcma-Kıyas) birisidir.

İstihsan, kıyastan ayrı bir şey olmayıp onun kapalı (gizli-hafî) türüdür. İslam âlimlerinin çoğunluğu istihsanı şeri hükümlerin tespiti noktasında geçerli bir delil olarak kabul eder.

İctihad, kıyas ve istihsan, hükmü nasslarla kesin olarak bildirilen konularda ve akliyat denilen inanması zorunlu hususlarda (Allah'ın varlığı, ahiret hayatı vb.) uygulanamaz. Nasslarda (Kitap ve sünnet) yer almayan konuların teşkil ettiği boşluğu dolduracak şekilde, kimi zaman mevcut hükümleri anlamak kimi zamansa yeni olaylar hakkında hüküm vermek için kullanılırlar.

İslam tarihinin ilk devirlerinden itibaren icthad, kıyas ve istihsan kavramları çevresinde, bunların hücciyeti ve kapsamına dair yoğun tartışmalar yaşanmışsa da vakıada bu kavramlar fikhın gelişmesi ve yeni konular hakkında sağlıklı karar verilebilmesi için gerekli görülüp uygulanmıştır.

İctihad yapabilmek için, Kur'an ve sünnet ilimlerine vakıf olmak ve icthad yöntemlerini bilmek gibi belirli şartlara sahip olmak gereklidir. İctihad, bölünebilir. Bir fakih fikhın tümünde icthad edecek yeterlikte olmasa bile belli bir konuda icthad edebilir. Bunun için o konuya dair yeterliği şart koşulur.

Kıyasın *asıl*, *fer'*, *illet* ve *aslın hükmü* olmak üzere dört temel unsuru bulunur.

Münazara ilmi ile usul-i fıkıh arasında yakın ilişki vardır. Çünkü münazara ilmine ait *muaraza*, *mümânaa*, *münakaza*, *nakz* gibikavram ve yöntemlere usul-i fıkıhta, bilhassa illetin tespiti hususunda sıklıkla başvurulur.

Hükmün kendisine bağlandığı şeyler illet-sebep-şart-alamet olmak üzere dörde ayrılır. Bunlar yakın anlamlı olsalar da ayrıştıkları pek çok nokta bulunur. Ayrıca her biri kendi içinde farklı kıstaslarla ayrılmış alt türlere sahiptir.

Özel Sonuçlar:

İbn Nüceym, yazdığı eserlerle, fıkha ve fikhî kavramlara yaklaşım tarzıyla İslam hukuk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle taknin (codification) adı verilen, kazuistik İslam fikhinin kanunlara dönüştürülmesi sürecinde *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eseri bir mihenk taşı olarak kabul edilir.

İbn Nüceym, eser, düşünce ve yöntemleriyle kendisinden sonraki fıkıhçıları etkilemiş ve onlara ilham kaynağı olmuştur. Mecelle'nin hazırlanması sürecinde kendisine yapılan atıflar bunu açıkça ortaya koyar.

Hem İbn Nüceym hem de Nesefî, Hanefî fikhında ictihad derecesine ulaşmış fıkıhçılar olarak kabul edilir. İbn Nüceym'e ikinci Ebu Hanife denmesi bu seviyeye bir işaret olarak kabul edilebilir.

İbn Nüceym, birçoğu literatürün klasik eserleri arasında kendisine haklı bir yer edinmeyi başarmış olan kıymetli kitaplar kaleme almıştır. Bunlar arasında *Bahru'r-Râik* ile *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* öne çıkanlardır.

İbn Nüceym, daha ziyade fikhın fûrûatına dair kitaplarıyla şöhret bulmuş olmakla birlikte usûl-i fıkıh alanında da kıymetli eserleri olan bir âlimdir. Bu eserler, bir kısmı çalışmamızın konusunu teşkil eden Fethu'l-Ğaffâr, İbnu'l-Hümmam'ın Tahrîr adlı usûl kitabının özeti olan Lubbu'l-usûl (Muhtasaru't-Tahrîr) ve İstishab Risalesi'dir. Fakat onun usule dair görüşlerini bütün yönleriyle yansıtan tek eseri Fethu'l-Ğaffâr'dır.

Nesefî, eserini (Menâr) kaleme alırken Pezdevî, Serahsî ve Debûsî'den önemli ölçüde etkilenmiş ve onların çizgisini sürdürmüştür. O nedenle fukaha ekolünün bir mensubu kabul edilidir. Çalışmanın konusu olan Fethu'l-Ğaffâr, Menâr'ın önemli şerhlerinden birisidir.

İbn Nüceym Fethu'l-Ğaffâr adlı eserini yazarken kendi görüş ve düşüncelerini ifade etmenin yanı sıra o güne kadar yazılmış belli başlı usûl-i fıkıh eserlerinden alıntılar yapmaya ve görüşlerini bu eserlere dayandırmaya gayret eder. Bunlar arasında Teftâzânî'nin Telvîh'i, Sadruşşerîa'nın Tankîh-Tavzîh'i ve İbnu'l-Hümâm'ın Tahrîr'i ön plana çıkan eserlerdir.

Bir usulcü olarak İbn Nüceym'in fukaha ekolüne mensup olduğu değerlendirilmektedir. Eserinde başvurduğu referanslar ve karşıt görüşler arasındaki tercihleri böyle olduğunu açıkça ortaya koyar.

Yazarın usûlcü kimliğinin büyük oranda İbnu'l-Hümâm'ın etkisinde kaldığı değerlendirilmektedir. Onun Tahrîr adlı eserini ihtisar etmiş olmasının yanı sıra Fethu'l-Ğaffâr'da sıklıkla ona atıfta bulunması ve pek çok problemin aşılması noktasında onun çözümlerini benimsemesi bunu kanıtlar niteliktedir.

Çalışmadan elde edilen sonuçlar ışığında İbn Nüceym'in ictihad, kıyas ve istihsan hakkında şu görüşleri benimsediği değerlendirilmektedir:

Usûl-i fıkıh ilmindeki ictihad *müctehidin (fakîhin), şer'î hükümleri elde etmek için çaba ve güç harcamasıdır*. Tanımdaki *güç harcaması* (بذل الطاقة) lafzı *kişinin daha fazlasını yapma hususunda kendisini aciz hissetmesi* demektir.

Kur'an ve sünnet ilimlerini, icmayı ve kıyas yöntemlerini bilmek ictihadın şartlarındandır. Bu kapsamda ayet ve hadislerdeki lafızların lügat ve şer'î manalarını (hass, amm, müşterek, müevvel, mücmel, müfesser vb.) bilmek, bunun için de sarf, nahiv, meânî, beyân ve lügat ilimlerine meleke halinde vakıf olmak gereklidir.

İctihad için Kur'an'ın tümünü ezberlemek şart değildir. İhtiyaç duyulduğunda hangi ayeti nerede bulacağını bilmek yeterlidir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden uzaklaşıldığı için sünnet yani hadis ilminde yeniden cerh ve tadile girişmek yerine Buhârî, Müslîm, Begâvî ve Sağânî gibi güvenilir büyük hadisçilerin tespitleriyle yetinmek gerekir.

Fıkıh meselelerinin tümünü bilmek ictihad için şart değildir. Fıkıhın fûrûatında belli bir birikime sahip olmak ictihad yapmak için bir yol olabileceği gibi doğrudan Kitap ve Sünnet gibi kaynaklara gitmek suretiyle de ictihad yapılabilir.

Hükmü, ayet ve meşhur-mütevâtir hadislerle kesin biçimde sabit olan konular (erkân, zina, içki içme ve hırsızlığın haramlığı) ile itikat edilmesi kesin şekilde lazım olan inanç meselelerinde yani akliyyat denenâlemin sonradan yaratılması, âlemin yaratıcısı olan Allah'ın varlığı ve sıfatları, peygamberlerin gönderilmesi gibi konularda icthad edilemez.

İctihad eden müctehidin adil olması icthad yeterliği için değil verdiği fetvanın kabulü noktasında aranan bir şarttır.

İctihad bölünebilir. Bir âlim fıkhnın tümünde icthad yeterliğine sahip olmasa bile belirli konularda, belirtilen şartları ihlal etmemek kaydıyla, icthad edebilir.

İctihadın hükmü *hata ihtimali olmakla birlikte müctehidin, zann-ı galiple hükümde isabet etmesidir.*

Mu'tezile'nin savunduğunun aksine hak (doğru) taaddüt etmez. Hakkında icthad edilen konuda Allah Teâlânın muayyen bir hükmü bulunduğu için doğru tektir. O nedenle, icthad eden müctehid icthadında isabet veya hata etmiş olabilir. Fakat icthad şartlarına uygun davrandığı sürece hatasından dolayı herhangi bir günah işlemiş sayılmaz. Aksine ayetle emredilen *icthad* emrini yerine getirdiği için kendisine sevap verilir.

Müctehid bir konuda icthad ettikten sonra, o meselede bir başkasını taklit edemez. Öncesinde edip edemeyeceği hakkında tartışma olsa da çoğunluk edemeyeceği görüşündedir. Müctehidin, hakkında icthad ettiği olay tekrar ederse yeniden icthad etmesi icap etmez.

Müctehidin bir konuda iki farklı kavlinin olması sahih değildir. Çünkü iki görüş arasında tenakuz (çelişki) bulunur. Fakat icthad zamanı bakımından sonrakinin hangisi olduğu bilinirse müctehidin, ona rücu ettiği kabul edilir. Bilinmediği takdirde, daha sonra gelen bir mezhep içi müctehid, kalbinin ışığında iki kavil arasında tercih yapmalıdır.

İctihada dayalı sahih bir hüküm, icthad şartlarına aykırı olmadıkça nakz edilmez yani geçersiz kabul edilmez.

Zamanın müctehidsiz kalması caizdir. Zira aksini gerektiren bir delil bulunmamaktadır.

Birini *taklit etmek* demek, görüşü şer'î hüccetlerden biri olmayan bir kimsenin kavliyle, delil olmaksızın amel etmektir. O yüzden, Peygamber'in (s.a.v.) sözüne uymak veya icmaya uymak taklit kapsamına girmez.

Fıkhın bazı kısımlarında veya yalnızca ferâiz gibi bazı ilimlerde müctehid olsalar bile, mutlak müctehid olmayanların böyle olanları taklit etmeleri lazımdır. Çünkü ictehad bölünebilir.

Dini ilimler bakımından sıradan insanların (avam), ilim ehli olup adalet ve ictehadı bilinen birisinden veya bu konuda vazifeli olup diğer insanların kendisinden fetva sorduğunu gördükleri birinden fetva sorması caizdir. Bu şartlardan birini taşımadığı düşünülen kimseden fetva sormak caiz değildir. Eğer fetva sorulacak kimsenin adaleti hakkında değil sadece ictehad yeterliği noktasında belirsizlik varsa fetva sormamak tercih edilir.

Müctehid olmayan kimsenin, bir müctehidin mezhebinden aynen nakil yapmak yerine tahriç (çıkarmak) suretiyle fetva vermesi, o müctehidin koyduğu esaslara muttali ise caiz, değilse caiz değildir. Efdal varken mefdulü taklit caizdir.

Mukallidin taklit ettiği yani kendisiyle amel ettiği görüşten dönemeyeceği hususunda görüş birliği vardır. Fakat böyle olmayan meselelerde başka birini taklit edebilir. Eğer kişi Hanefî veya Şâfiî gibi muayyen bir mezhebe bağlıysa başkasını taklit edebileceği de edemeyeceği de söylenmiştir. Bazıları ise bir mezhebe bağlı olamayan gibidir der. Eğer taklit ettiği görüşle amel etmişse ondan dönemezse de diğer meselelerde başka müctehidleri taklit edebilir.

Muayyen bir mezhebe bağlı olduğu halde, bir meselede herhangi bir sebepten dolayı başka bir mezhebe uyan kimse, sonradan taklit ettiği mezhebin taklit konusu şeye dair men ettiği bir şeyi yapmamalıdır. Mesela abdest konusunda Şâfiî'yi taklit eden kimse, kadına temas ettiğinde yeniden abdest almalıdır.

Sözlük anlamı iki farklı şeyi birbiriyle *ölçüp (taktir) eşitlemek (müsavat)* olan kıyas fıkhında *Allah-u Teâlâ'nın bir mahalli diğeriyle takdir etmesi* anlamına gelir.

Kıyas, hem aklî hem de naklî delillerden anlaşıldığı kadarıyla fıkıhta muteber bir delildir. Haşr suresinin ikinci ayeti, Muâz hadisi, Has'amiyye hadisi bunu ispatlayan kanıtlardır. Bazı sahabeden gelen ve re'yi kötöleyen haberler nassa muhalif olan veya gerekli şartları taşımayan re'ye dairedir.

Kıyasın asıl, fer', illet ve aslın hükmü olmak üzere dört rüknü varsa da bunlardan esas olanı illettir. Çünkü kıyasın esası ta'lîle dayanır.

Kıyasın geçerli olabilmesi için belli şartlara haiz olması gerekir. Hükmünün nass ile sabit olması, hükmünün kendisine has olmaması, hükmünün anlaşılabilir olması *asla*; şer'î olmak ve değişmeden başkasına geçebilmek (taaddî) *hükme*; hakkında nass bulunmamak ve asla benzer olmak ise *fer'eait* şartlardır. Kısaca ifade edilecek olursa kıyasın şartı *Aslın hükmünün, değişikliğe uğramadan fer'e geçmesidir*.

İllet, bir maslahatın celp veya tekmili ya da bir zararın def' veya taklili türünden bir hikmetin husulü için hükmün beraberinde bulunduğu zahir ve munzabıt vasıftır. İlet olacak vasıf lâzım, arızî, isim, hüküm, açık, gizli, fert ya da adet olabilir; bazen nassta açıkça bulunur bazense açıkça bulunmaz.

Asıl, pek çok vafa sahip olsa da bunların tümü illet olmaya uygun değildir. Bir vasfın illet olması için, şahitlerde olduğu gibi, *salah* ve *adalet* şarttır. Vasfın adaleti ile kastedilen onun şeriatta müessir kabul edilmesidir. *Salah* lafzıyla anlatılmak istenen vasfın mülayim ve muvafık olup seleften gelen illetlere aykırı olmamasıdır.

İllet-i tardiye ile ta'lîl sahih değildir. Bu türden bir ta'lîl olduğu için nefiyile (yoklukla) ta'lîl geçerli değildir. Ancak nefiyden başka illetin bulunmadığı durumda yokluk illet olarak kabul edilir. İstishabla, tearuz-u eşbâhla (benzerlerin çatışması ile), başka bir vasıfla birlikte delil olabilen vasıfla, illet oluşu ihtilafı bir vasıfla, fesadı şüphesiz bir vasıfla ve başka delil olmaması ile delillendirme (ihticac) muttarit oldukları için geçerli değildir.

Hükmün taşıdığı vasıflardan biri illet olarak tespit edilirken bunu engelleyecek bir mani bulunmamalıdır. Eğer bulunursa illetin oluşumu tamamlanmamış demektir. Bu yüzden illetin tahsisi caiz değildir. Yani illet var olduğu halde hüküm ondan geri kalmaz (tahallüf).

İster tardiye ister müessir olsun illete yönelik bazı itirazların meydana gelmesi olasıdır ve münazara yöntemleri ile bunların engellenmesine gayret edilir. Bu kapsamda mümânaa, münakaza (nakz), fesâdu'l-vaz', muaraza, kalb vb. kavram ve yöntemleri bilip uygulamak gerekir.

Kıyasa ve onun illetine yönelik itirazlar mümânaa, kalb vb. yollardan herhangi biriyle def' edilemediği zaman bu açmazdan kurtulma yolu *tercih* yapmaktır. Tercih, *iki muarızdan birini, rakibi karşısında onu kuvvetlendirecek bir sebepten dolayı, diğerinden üstün kabul etmek* anlamına geldiğinden tercihe konu tarafların asılları eşit, özellikleri farklı olmalıdır. Buradan hareketle iki farklı asıldan olanlar arasında tercih yapılamaz. O nedenle nassla kıyas arasında tercih yapılması mümkün değildir.

Tercih sebepleri *asıldan, fer'den, illetten ve emr-i hariçten kaynaklanabilir*. Her kıyas bir vecihten tercihe şayan olabilir. Böylesi bir durumda zata ait sebeplerle tercih yapmak sıfatlara (niteliklere) dayalı sebeplerle tercih yapmaktan evladır. Zira sıfatlar, ancak zatlarla var olabilen özellikler oldukları için yok hükmündedirler.

Bazı tercih yolları geçersizdir. Galebe-i eşbâh ile tercih, vasfin umumluğu (genelliği) ile tercih ve vasıfların azlığıyla tercih bunlardandır.

Kıyasın hükmü ile kastedilen, kıyas sonucu ortaya çıkan şeydir. Buna göre kıyasın hükmü, *nassın hükmünün, hakkında nass bulunmayan şeye, hata ihtimali bulunan bir zann-ı galip ile sabit olmak üzere geçmesidir* (tadiye etmesidir). Sözü edilen bu geçiş Hanefîlere göre *lazım* olup sağlıklı her ta'lîl tadiye ile sonuçlanır.

İstihsan, kıyasın bir türü olup geçerli bir delildir. İstihsan ayet, hadis, icma, zaruret veya gizli kıyasla yapılabilir. İstihsan ile açık kıyas çakışıklarında belirli kıstas ve ilkeler ışığında aralarında tercih yapılır.

Hükmün dışında olup ona etki eden şeylerin sayısı dördtür. Bunlardan hükmün sübutuna veya vücuduna nispet edilmeksizin hüküm için yol olan şeylere *sebeb*; hükmün vücubunun yani sübutunun ibtidaen (başlangıçta) kendisine izafe edildiği şeye *illet*; bir şeyin vücubunun (sübutunun) değil, varlığının (vücudunun) bağlı olduğu şeye *şart*; hükme işaret olan ancak hükmün vücudu kendisine tutunmayan, onda müessir ya da ona götürücü olmayan harici şeye *alamet* denir. İlet, sebep ve şartın kendi içlerinde pek çok farklı kısımları vardır.

KAYNAKLAR

ALTUNTAŞ, Halil, vd. *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara 2011.

AHMET Cevdet Paşa vd. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1300/1883.

ASIM EFENDÎ, Mütercim, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305/1887

el-BAHRÂVÎ, Abdurrahman, *Havâşî alâ Fethu'l-ğaffâr* (Fethu'l-Ğaffâr'la birlikte), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2001.

BARDAKOĞLU, Ali, *Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü*, Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sy.3, Kayseri 1986.

BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Sâid, *Minhâcu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, (Thk. Dr. Şaban Muhammed İsmail) Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yay. İstanbul 1967.

BUHÂRÎ, Abdulazîz, *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Pezdevî*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2009.

CEVHERÎ, İsmail bin Hammâd, *es-Sihâh* (Tah. Ahmed Abdulğafûr Attar), Dâru'l-İlmi'l-Melayîn, Beyrut 1990.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Takvîmu'l-edille*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2007.

DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansikopedisi)

DURMUŞ, Abdullah, *Takvîmu'l-edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış y.l.t. İstanbul 2000.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Fıkıh Usulü* (Çev.Abdulkadir Şener) Fecr Yayınları, Ankara 2013.

GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed, *el-Mustaşfa min 'ilmi'l-usûl*, Bulak Matbaası, Mısır 1324/1906.

HADDÂD, Radıyuddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed, *Cevheretu'n-neyyire*, Arif Bey Matbaası, İstanbul 1319/1901.

HANİYEH, Mazin, *İlletın Tahsisi* (Çev. Mehmet Erdem), Fırat Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sy.10-2, Elazığ 2010.

İBN MELEK, İzzuddîn Abdullatif b. Abdülaziz, *Şerhu'l-Menâr ve havaşîhi min 'İlmi'l-usûl*, Matbaa-i Osmânî, İstanbul 1315/1897.

İBN NÜCEYM, Zeynuddîn/Zeynelâbidîn, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr (Mişkâtu'l-envâr fî Usûli'l-Menâr)*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2001.

_____ *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ mezheb-i Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, Beyrut 1999.

İBNU'L-HÜMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* (et-Taqrîr ile birlikte), Dâru'l-kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1999.

İSMAİLPAŞA b. Muhammed Emin el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-arifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Dâru'l-kutubu'l-İlmiye, Beyrut 2008.

KARAMAN, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ensar Yay. İstanbul 2010.

LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1998.

MAHMUD ESAD, İbnu'l-Emîn, *Telhîs-u Usûli Fıkıh* (Çev. Taha Alp vd.), Yasin Yayınları, İstanbul 2008.

MOLLA HÜSREV, *Mir'âtu'l-usul fî şerhi Mirkâtu'l-vüşûl*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1312/1894.

NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Hafızzuddîn, *Menâru'l-envâr* (Keşfu'l-esrâr ile birlikte), Dâru'l-kutubu'l-İlmiye, Beyrut 2010.

_____ *Keşfu'l-esrâr 'ale'l-Menâr*, Dâru'l-kutubu'l-İlmiye, Beyrut 2010.

ÖZDEMİR, Muhittin, *İmam Şâfi'nin İslâm Hukuk Kaynaklarından İstihsâna Yaklaşımı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî* (Keşfu'l-esrâr'la birlikte), Dâru'l-kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2009.

SAÇAKLIZÂDE, Muhammed b. Ebibekr el-Mer'aşî, *er-Risâletu'l-velediyye fî âdâbi'l-bahsi ve'l-münazara*, Hâşimî Yay. İstanbul 2017.

SADRUŞŞERÎA, Ubeydullâh b. Mes'ûd, *et-Tenkîhu'l-uşûl* (Tavzîh ve Telvîh'le birlikte), Dâru'l-kutubi'l-İlmiye, Beyrut t.y.

et-Tavzîhu'l-uşûl (Tenkîhu'l-uşûl ve Telvîh'le birlikte), Dâru'l-kutubi'l-
'ilmiye, Beyrut t.y.

SARI, Mevlüt, *el-Mevârid*, İpek Yay. İstanbul t.y.

ŞA'BÂN, Zekiyuddîn, *Usûlu'l-Fıkh/İslam Hukuk Biliminin Esasları* (Çev.
İbrahim Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *er-Risale*, Şamile ns.

eş-ŞATIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakat*,
Dâr-u İbni Affân, Kahire 1998.

SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâuddîn, *Mîzanu'l-usûl*, (Thk. Dr. Muhammed
Zeki Abdalberr) İrâdetu'n-neşr, Katar 1984.

eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmiu'l-kebîr*, Matbaatu'l-
istikamet, Mısır 1937.

_____ *İbnu Nüceym (Hayatı ve Eserleri)*, Atatürk Üniversitesi. İslamî İlimler
Fakültesi Dergisi, sy.3, Erzurum 1979.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *et-Telvîh ve't-Tavdîh*, Dâru'l-
kutubi'l-'ilmiye, Beyrut t.y.

YAMAN, Ahmet, *Makâsıd ve İctihad*, Rağbet Yay. İstanbul 2010.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *Fıkh Usûlü* (Çev. Ahmet Efe) Risale Yay. İstanbul 2012.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	Fırat ORĞUN
Doğum Yeri	Bitlis
Doğum Tarihi	03.01.1981

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Marmara Üniversitesi
Fakülte	Eğitim Fakültesi
Bölüm	Sosyal Bilgiler Öğretmenliği

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı dil	YDS	YÖKDİL	TOEFL	EILTS
Arapça	60	70	-	-

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	Milli Eğitim Bakanlığı
Görevi/Pozisyonu	Öğretmen
Tecrübe Süresi	15 yıl

İLETİŞİM

Adres	Cumhuriyet Mah. Ensar Sk. Şehristan Sitesi A Blok 10/37 Of/TRABZON
E-mail	ahmetfirat7@hotmail.com ahmetfirat7@gmail.com