T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALÂUDDÎN EL-ÜSMENDÎ'NİN (Ö. 552/1157) ṬARÎḲATÜ'L-ḪİLÂF ADLI ESERİNDE FIKHÎ İSTİDLÂL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kadir DEMİROĞLU

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi İrfan İNCE

EYLÜL-2018

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALÂUDDÎN EL-ÜSMENDÎ'NİN (Ö. 552/1157) ṬARÎḲATÜ'L-ḪİLÂF ADLI ESERİNDE FIKHÎ İSTİDLÂL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kadir DEMİROĞLU

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

"Bu tez 06/09/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir."

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Dr. İrfan İnce	Başarılı	
Doç. Dr. Osman Cevdet	Başarılı	
Dr. Öğretim Üyesi	Şükrü AYRAN Başarılı	

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	T.C. SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU	Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	**Kadir DEMİROĞLU**
Öğrenci Numarası	:	**1560Y08034**
Enstitü Anabilim Dalı	:	**Temel İslam Bilimleri**
Enstitü Bilim Dalı	:	**İslam Hukuku**
Programı	:	☒YÜKSEK LİSANS ☐DOKTORA
Tezin Başlığı	:	**Alâuddîn el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) Ṭarîḳatü'l-Ḫilâf Adlı Eserinde Fıkhî İstidlâl**
Benzerlik Oranı	:	**% 10**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulalma Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

01/09/2018
Öğrenci İmza

☐ Sakarya Üniversitesi ..... Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımca yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere .....@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../09/2018
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Dr. Öğr. Üyesi İrfan İNCE

Tarih: 01/09/2018

İmza:

☐KABUL EDİLMİŞTİR ☐REDDEDİLMİŞTİR **EYK Tarih ve No:**	**Enstitü Birim Sorumlusu Onayı**

ÖNSÖZ

İslamiyetin teşekkülünden itibaren fukaha arasında fıkhî meselelerde tartışmalar cereyan edegelmiştir. Zira bu tartışmaların ilk örnekleri Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) eserlerinde görülmektedir. Biz de bu çalışmamızda çoğunlukla Hanefî ve Şâfiîler arasında; nadiren de Hanefî mezhebi içerisindeki ihtilafları konu edinen *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eseri incelemeye çalıştık. Birinci bölümde Üsmendî'nin hayatı ve eserlerine yer verilmiş; ikinci bölümde Üsmendî'den önceki ileri gelen bazı usûlcülerin istidlâl tanımları ve eserlerinde yer verdikleri istidlâl türleri ve bu istidlâl türlerinin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki örnekleri tespit edilmeye çalışılmış; üçüncü bölümde ise *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta tartışılan konular içinden dört örnek seçilip bunlar, *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki işleniş şekli ve kullanılan istidlâl çeşitleri açısından Cessâs'ın (ö. 370/981) *Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî* ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsûṭ* adlı eserleriyle mukayese edilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesi ve yazılması aşamalarında ve özellikle de savunma sınavında çalışmamı sahiplenen, kıymetli tenkit ve teklifleriyle ufkumuzu açan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi İrfan İNCE'ye içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum. Tezimi okuyup fikir ve görüşleriyle çalışmamın gelişmesine katkıda bulunan değerli jüri üyesi hocalarım Doç. Dr. Osman GÜMAN'a ve davetimize icabet ederek Bitlis'ten kalkıp gelen Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN'a katkı ve emekleri için teşekkür ediyorum.

Kadir DEMİROĞLU

06.09.2018

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ..... **iii**

ÖZET..... **iv**

SUMMARY ..... **v**

GİRİŞ **1**

BÖLÜM 1: ÜSMENDÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ **7**

1.1. Üsmendî'nin Hayatı 7

1.2. Üsmendî'nin İlmî Kişiliği 8

1.2.1. Hocaları 10

1.2.1.1. el-Eşref b. Ebü'l-Veddâh (ö. ?) 10

1.2.1.2. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer el-Harrât (ö. ?). 10

1.2.1.3. İbn Mâze el-Buhârî (483/1090-536/1142). 11

1.2.2. Öğrencileri 11

1.2.2.1. Ebü'l-Muzaffer Es'ad el-Kerâbîsî (ö. 570/1174). 11

1.2.2.2. Sirâcuddîn el-Ûşî (ö. 575/1179) 12

1.2.2.3. Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ali el-Ensârî (ö. 600/1204). 12

1.2.2.4. Nizâmuddin Ömer el-Merginânî (ö. 600/1204 [?]). 12

1.2.2.5. Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 617/1220) 12

1.3. Üsmendî'nin Eserleri 13

1.3.1. Şerḥu'l-Hidâye. 13

1.3.2. Şerḥu't-Te'vîlât. 13

1.3.3. Şerḥu'l-Câmi'i'l-kebîr. 14

1.3.4. Şerḥu 'Uyûni'l-mesâil. 14

1.3.5. Muẖtelefü'r-rivâye. 14

1.3.6. Lübâbü'l-kelâm. 15

1.3.7. Beẕlü'n-naẓar. 15

1.3.8. Ṭarîḳatü'l-ẖilâf fi'l-fıḳh beyne'l-e'immeti'l-eslâf. 15

1.3.8.1. Ṭarîḳatü'l-ẖilâf İsimli Eserin Kaynakları 16

1.3.8.2. Konuları İşleyiş Yöntemi 16

BÖLÜM 2: FIKIH USÛLÜNDE İSTİDLÂL KAVRAMI **20**

2.1. İstidlâl Kavramı 20

2.2. Üsmendî'den Önce İstidlâl Çeşitleri 31

2.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* İsimli Eserde İstidlâl Örnekleri 42

BÖLÜM 3: *ṬARÎḲATÜ'L-ḪİLÂF* İSİMLİ ESERİN, CESSÂS'IN *ŞERḤU MUḪTAṢARİ'Ṭ-ṬAḤÂVÎ* VE SERAHSÎ'NİN *EL-MEBSÛṬ* İSİMLİ ESERLERİYLE MUKÂYESESİ 51

3.1. Birinci Mesele: Bedenden Çıkan Necâsetin Abdesti Bozması 53

3.1.1. *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî'*de Meselenin Anlatımı 55

3.1.2. *el-Mebsûṭ'*ta Meselenin Anlatımı 60

3.1.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*ta Meselenin Anlatımı 63

3.2. İkinci Mesele: Hayvanda Selem Yapmanın Hükmü 70

3.2.1. *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî'*de Meselenin Anlatımı 71

3.2.2. *el-Mebsûṭ'*ta Meselenin Anlatımı 76

3.2.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*ta Meselenin Anlatımı 81

3.3. Üçüncü Mesele: Nafakası Temin Edilemeyen Kadının Durumu 85

3.3.1. *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî'*de Meselenin Anlatımı 86

3.3.2. *el-Mebsûṭ'*ta Meselenin Anlatımı 91

3.3.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*ta Meselenin Anlatımı 95

3.4. Dördüncü Mesele: Livâta Fiiline Uygulanacak Ceza 100

3.4.1. *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî'*de Meselenin Anlatımı 101

3.4.2. *el-Mebsûṭ'*ta Meselenin Anlatımı 106

3.4.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*ta Meselenin Anlatımı 110

SONUÇ 114

KAYNAKÇA 116

ÖZGEÇMİŞ 127

KISALTMALAR

a.s. : aleyhisselam
b. : ibn
bkz. : bakınız
byy. : basım yeri yok
c.c. : celle celâlühü
çev. : çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. : editör
h. : hicrî
Hz. : Hazreti
hzl. : yayına hazırlayan
İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr. : neşreden
ö. : ölüm tarihi
s. : sayfa
thk. : tahkik eden
trc. : tercüme eden
ty. : tarih yok
vb. : ve benzeri
v.dğr. : ve diğerleri
yay. : yayını/yayınları
yy. : yayınevi yok

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	X	**Doktora**	

Tezin Başlığı: Alâuddîn el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Ṭarîḳatü'l-Ḫilâf* Adlı Eserinde Fıkhî İstidlâl

Tezin Yazarı: Kadir DEMİROĞLU **Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi İrfan İNCE

Kabul Tarihi: 06/09/2018 **Sayfa Sayısı:** v (ön kısım) + 127 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri **Bilim Dalı:** İslam Hukuku

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Üsmendî'nin hayatı ve eserleri ele alınmış *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf fi'l-fıḳh beyne'l-e'immeti'l-eslâf* isimli eseri tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise Üsmendî'den önceki ileri gelen bazı usûlcülerin istidlâl tanımlarına ve eserlerinde yer verdikleri istidlâl türlerine değinilmiş, Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta kullandığı istidlâl türleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta tartışılan konular içinden dört örnek seçilmiş ve bunlar, *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki işleniş şekli ve kullanılan istidlâl çeşitleri açısından Cessâs'ın *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî* ve Serahsî'nin *el-Mebsûṭ* adlı eserleriyle mukayese edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hilâf, Üsmendî, İstidlâl, Cessâs, Serahsî.

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	X	**Ph.D.**	

Title of Thesis: Alāuddīn al-Usmendī's Fikhî Istidlāl in his Work *Ṭarīqatu'l-Ḫilāf*

Author of Thesis: Kadir DEMİROĞLU **Supervisor:** Assist. Prof. İrfan iNCE

Accepted Date: 06/09/2018 **Number of Pages:** v (pre text) + 127 (main part)

Department: Basic Islamic Sciences **Subfield:** Islamic law

This study consists of three chapters. In the first chapter, a short biography and a list of the works of Usmendī were given with an emphasis on his work *Ṭarīqatu'l-ḫilāf fi'l-fiqh beyne'l-e'immeti'l-eslāf*. In the second chapter, definitions of istidlāl made by some of the leading jurists before Usmendī, and the different types of istidlāl used and discussed in their works were introduced. In the same chapter it was also attempted to determine the types of istidlāl used by Usmendī in legal discussions presented in *Ṭarīqatu'l-ḫilāf*. In the third chapter four examples from Usmendi's *Ṭarīqatu'l-ḫilāf* were selected and discussed in terms of the types of istidlāl and compared with Cessās in his work Sharḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī fi'l-fiqhi'l-Ḥanefī an with Serahsī in his work al-Mebsūṭ.

Keywords: Khilāf, Usmendī, Istidlāl, Cessās, Serahsī.

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Bu çalışmada Hanefî fakihi olan Üsmendî'nin hayatı ve eserlerine, istidlâl kavramının tanımına ve Üsmendî'den önceki bazı usûlcülerin zikrettiği istidlâl çeşitlerine değinilmiş ve söz konusu istidlâl çeşitlerinin Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde ele alınan meselelerdeki örneklerine yer verilmiştir. Ayrıca fıkhın ibadât, münâkehât, muâmelât ve ukûbât alanlarından seçilen birer mesele Cessâs'ın *Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî,* Serahsî'nin *el-Mebsûṭ* ve Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserleri arasında mukâyeseli olarak işlenerek *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta yer verilen meselelerde kullanılan deliller ve bu delillerin *Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî* ve *el-Mebsûṭ* isimli eserlerdeki varlığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın Önemi

Üsmendî, erken dönemde yaşamış bir Hanefi fakihi olmasına rağmen onun fıkhî yönü üzerinde bildiğimiz kadarıyla Türk ve Arap dünyasında bir çalışma yapılmamıştır. Üsmendî'nin eserlerinin incelenmesinin, Hanefi mezhebinin düşünce yapısını yansıtması açısından önem arzettiğini düşünmekteyiz. Bu bakımdan biz de bu çalışmamızda onun bir eseri olan *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ı tanıtmaya ve bazı örnekler üzerinden bu eserdeki istidlâl çeşitlerini tespit etmeye çalıştık.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmadaki amaçlarımızı şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hanefî bir fakih olan Üsmendî'yi ve onun *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserini tanıtmak.
2. İstidlâlin mahiyetini ortaya koymak ve Üsmendî'den önceki önemli bazı usûlcülerin zikrettiği istidlâl çeşitleri ile *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki örnekler arasında bağlantı kurarak Üsmendî'nin, kullandığı istidlâl türlerini tespit etmek.
3. Üsmendî ile Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahip olan Cessâs ve Serahsî'nin aynı meseledeki izahlarını mukayese ederek, *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta kullanılan delillerin *Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî* ve *el-Mebsûṭ* isimli eserlerdeki varlığını ve Üsmendî'nin diğer iki müelliften farklı açıklamalarını tespit etmek.

Bu çalışmadaki esas hedefimiz, Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki tartışmaları değerlendirmek değil, Üsmendî'nin fıkhî yönünü tespit etmektir. Bu sebeple de tezin üçüncü bölümünde, mukayese yaptığımız eserleri hilâf türünden değil, fıkhî yönü ağırlıklı olan eserler arasından seçtik.

Çalışmanın Yöntemi ve Sınırlandırılması

Tezimizin hazırlanması aşamasında öncelikle istidlâl kavramını tanımlayan usûl eserlerinde bu kavramla kastedilen mana araştırıldı. Daha sonra Üsmendî'den önce yaşamış olan usûlcülerin eserlerindeki istidlâl çeşitleri tespit edilmeye çalışıldı ve Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde bu istidlâl çeşitlerinin varlığı araştırıldı.

Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde yer alan iki yüz üç meselenin tamamı incelendi. Daha sonra bu meselelerin Cessâs'ın *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî* ve Serahsî'nin *el-Mebsûṭ* isimli eserlerindeki anlatımları incelendi ve Üsmendî'nin nisbeten farklı izahlar yaptığı dört mesele tespit edilerek zikri geçen üç eser arasında mukayese yapılarak istidlâl yöntemleri araştırıldı.

Gerek kavram gerek de türleri itibariyle çok geniş bir konu olması sebebiyle istidlâl, istidlâli bir kavram olarak ilk tanımlayan Cessâs özelinde işlendi, onun yaptığı istidlâl tanımı ve çeşitlerine değinildi, istidlâle verdiği örneklerin işlenişi *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki işlenişiyle karşılaştırıldı. Bununla birlikte önemli bazı usûlcülerin zikrettiği istidlâl çeşitleri ve bu istidlâl çeşitlerinin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki örnekleri tespit edilmeye çalışıldı. Bu çalışmada ilk olarak istidlâl kavramının mahiyeti ve çeşitleri ortaya konmaya çalışıldı, ardından *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta bu istidlâl çeşitlerine örnek olabilecek meseleler araştırıldı. Bunun için literatür taraması yapılarak usûl eserlerindeki istidlâl başlıkları tarandı. İstidlâl çeşitlerine verilen örneklerin aynısı ya da benzeri, *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta tespit edilmeye çalışıldı. Son olarak da *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki bütün meselelerin, mukayese yapılacak diğer iki eserdeki anlatımları incelenerek Üsmendî'nin diğer iki müelliften farklı açıklamalarının tespiti amaçlandı.

Çalışma boyunca Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün tez yazım kılavuzundaki şartlara riayet edilmeye çalışıldı. İmlâda, özellikle de müellif ve eser adlarının yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi esas alındı. Tezde verilen bilgiler, ilk kaynağından tespit edilmeye çalışıldı ancak erken dönem kaynaklarında bulunamadıysa ikincil kaynaklara müracaat edildi. Bir eserin farklı baskılarının kullanılması halinde neşredenin ismine de her geçtiği yerde işaret edildi. Tezde zikredilen hadislerin hadis kaynaklarındaki yerleri verildi. Hem Arapça hali hem de Türkçeye tercümesi bulunan eserlerin her iki kaynağı da verilmeye çalışıldı. Dipnotta aynı eserin peş peşe verilmesi durumunda "a.g.e." kısaltması yapılmayıp eserin adı kısaltılarak tekrar edildi. Çalışma boyunca el-Mektebetü'ş-şâmile programından büyük ölçüde istifade

edildi ancak kaynak gösterme, eserlerin matbu nüshalarından yapıldı. Araştırmada yararlanılan tüm kaynaklara kaynakçada yer verildi.

Hilâf İlmi

Hilâf kelimesi sözlükte gömleğin yeni, söğüt ağacı, aykırılık,[1] zıtlık ve muhalefet anlamlarına gelmektedir.[2] Terim olarak "gerçeği ortaya koymak veya batılı iptal etmek için karşıt görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışma" anlamına gelmektedir.[3]

Hilâf ilminin, farklı açılardan yapılmış çeşitli tarifleri bulunmaktadır. Bu tanımlardan bir kısmı burada zikredilecektir. Taşköprizâde (ö. 968/1561), *Miftâḥu's-sa'âde* isimli eserinde hilâf ilmini iki farklı yerde tanımlamaktadır. Bir yerde "Fıkhî mezhep imamları arasında gerçekleşen tartışma"[4] olarak; aynı eserin başka bir yerinde ise "İcmâlî ve tâfsilî delillerden hüküm çıkarma (istinbât) yöntemlerinden bahseden bir ilim"[5] olarak tanımlamaktadır. Kâtip Çelebî'ye (ö. 1067/1657) ait olan tanımda ise hilâf ilmi şu şekilde tanımlanmaktadır: "Şer'î delil getirme şeklini ve kat'î burhanlar getirerek şüpheyi giderme ve muhalif delilleri ortadan kaldırma yollarını öğreten ilimdir".[6] İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ise "İstinbat olunan şer'î bir hükmü, farklı görüşte olanın çürütmesinden korumak için, şer'î delillerin durumundan bahseden bir ilim"[7] olarak tanımlanmaktadır.

Hilâf ilmi, bu tanımların ilkinde furû fıkha daha yakın bir konumda yer alırken diğer üçtanımda ise fıkıh usûlüne daha yakın bir ilim olarak tanımlanmıştır.

Ferhat Koca, hilâf ilminin genel-geçer bir tanımının olmadığını söylemekte[8] ve kendisi hilâf ilmini şu şekilde tanımlamaktadır: "İslam hukuk mezhepleri arasında, hukukî usûl veya üslupları açısından ilişki kurulmasını ya da onların çeşitli hukukî kavram, kurum ve hükümleri arasında, benzerlik veya farklılık bakımlarından karşılaştırma yapılmasını

[1] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, **Tehzîbü'l-lüğa**, thk. Abdüsselam Serhân, Muhammed Ali en-Neccâr, Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ty., VII, s. 409.

[2] Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, Beyrut: Dâru Sâdır, ty., IX, s. 90; Ahmed Muhammed b. 'Ali el-Mugrî el-Feyyûmî, **el-Mişbâhu'l-münîr fî ġarîbi'ş-şerḥi'l-kebîr li'r-râfi'î,** nşr: Abdülazim eş-Şenâvî, 2. Basım, Kâhire: Dâru'l-meârif, ty., I, s. 78; Şükrü Özen, "Hilaf", **DİA,** XVII, s. 527.

[3] Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, **Mu'cemü't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kâhire: Dâru'l-fazîle, ty., s. 89.

[4] Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, **Miftâḥu's-sa'âde ve mişbâḥu's-siyâde fî mevżûâti'l-'ulûm,** 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1985, II, s. 256.

[5] Taşköprizâde, I, s. 283.

[6] Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn**, nşr: Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Muallim Rifat, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty., I, s. 721. Bkz. Koca, **Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi,** Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s.14.

[7] İzmirli İsmail Hakkı, **İlm-i Ḫilâf,** Yayına Haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner Yayınevi, 2010, s. 19.

[8] Koca, **Mukayeseli İslam,** s. 14.

konu edinen ilimdir."[9] Koca, yaptığı bu tanım çerçevesinde hilâf ilminin müstakil bir hukuk disiplini olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.[10]

Hilâf ilminin ilk örnekleri arasında Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâî*'si ile *İḫtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'sı, İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *İḫtilâfu'l-fuḳahâ* ve Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *İḫtilâfu'l-ulemâ* adlı eserleri zikredilebilir. Bunun yanında İmam Şâfii'nin (ö. 204/820) *Kitâbu'l-Ümm*'ü içerisinde yer alan *Kitâbu İḫtilâfi'l-'Irâḳıyyîn* (VII, 96-163), *İḫtilâfu Ali ve Abdullah İbn Mes'ûd* (VII, 164-191), *Kitâbu İḫtilâfi Mâlik ve'ş-Şâfiî* (VII, 191-243) vb bölümler de hilâf ilmine dair bölümlerdir.[11] Kendisinden önce hilâf türü eserler yazılmış olsa da bu ilmin kurucusu, Karahanlılılar'ın Mâverâünnehir bölgesinde hakimiyet sürdürdüğü dönemde yaşamış olan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1040) kabul edilmektedir.[12] Debûsî'nin bu ilmin kurucusu kabul edilmesinin sebebi, *Te'sîsü'n-naẓar* isimli eserde yeni bir sistem getirmiş olmasıdır. Getirdiği bu sistemde Debûsî, farklı görüşleri fıkıh konularını değil fakihleri esas alarak tertip etmiş, fakihleri gruplandırarak ihtilaf ettikleri hukuk kurallarını[13] ve bu kuralların hukukî meselelerdeki yansımasını ortaya koymuştur.[14]

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) ifadesine göre önceleri mukallitler, istedikleri müctehidi taklit edebiliyorken daha sonraları -ilimler çoğalıp ictihad zorlaştığı ve dört mezhebin dışında müctehid kalmadığı için- taklit edilenler, dört mezhep imamına indirgenmiş ve dört mezhep, dinin temel esasları konumuna getirilmiştir. Bunların ortaya koyduğu hükümler arasındaki hilâf, nasslar arasındaki hilâf gibi kabul edilmeye başlanmış ve mezhep müntesipleri arasında cereyan eden tartışmalarda herkes taklit ettiği imamın görüşünün doğruluğunu ispat etmeye çalışmıştır.[15] Yine İbn Haldûn, hilâf âlimlerinin, müctehidler kadar fıkıh usulünü bilmeleri gerektiğini; ancak müctehidin, şer'î delillerden

[9] Koca, **Mukayeseli İslam,** s. 14.
[10] Koca, **Mukayeseli İslam,** s. 14-15.
[11] Koca, **Mukayeseli İslam**, s. 35; Halis Demir, "Hanefi Mezhebinde Hilâf Literatürü," **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** XIX/II, Sivas 2015, s. 122.
[12] İzmirli, **İlm-i Hilâf**, s. 20; Koca, **Mukayeseli İslam**, s. 1.
[13] Buradaki ihtilaf, hukuk kuralının kendisinindedir. Meseleyi bir örnekle izah edelim: Debûsî, *Te'sîsü'n-naẓar*'da "Ebû Yûsuf ile Muhammed Arasındaki İhtilaflar" şeklinde konu başlığını verdikten sonra Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in ihtilaf ettikleri hukuk kuralını zikretmektedir. Hukuk kuralının, Ebû Yûsuf'a göre "bir şeyin, kendi başına hükmü olsa bile başkasına tâbî olabileceği; İmam Muhammed'e göre ise 'bir şeyin kendi başına hükmü varsa başkasına tâbî olamayacağı" olduğunu söyledikten sonra bu kuraldan kaynaklanan pek çok fıkhî hükme değinmektedir.
[14]Bkz. Koca, **Mukayeseli İslam,** s. 8, 36; Şükrü Özen, "Hilâf," **DİA**, 1998, XVII, s. 533. Bkz. Demir, "Hilâf Literatürü," s. 122.
[15] Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, 1. Basım, Dımeşk: Dâru Ya'reb, 2004, II, s. 202.

hüküm çıkarmak, hilâf âliminin ise çıkarılan hükümleri muhalif olanların eleştirisinden korumak için fıkıh usulünü bilmeleri gerektiğini ifade etmektedir.[16]

Bu ifadelerden hilâf ilminin bir anda değil, bir süreç içerisinde gerçekleştiği ve bu sürecin de dört mezhebin teşekkülünden sonraki bir zaman olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), *İḥyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinde "Bu son zamanlarda ortaya çıkan hilâf ilmi" (وأما الخلافيات التي أحدثت في هذه الأعصار المتأخرة) ifadesini kullanması ve bu ilimden uzak durulması gerektiğini söylemesi,[17] hilâf ilminin hicrî altıncı asırda mevcut olduğunu göstermektedir.

Koca da hilâf ilminin ortaya çıkış zamanının, ictihadın durakladığı ve fakihlerin tahrice yoğunlaştığı zamanlar olabileceğini;[18] fakihler arasındaki ihtilafların özellikle V/XI. asırdan itibaren sistematik bir hukuk disiplinine dönüştüğünü ve bu hukuk disiplininin, mezheplerin hukukî hüküm ve kavram/kurumlarının farklılıklarını veya benzerlikleri incelediğini söylemektedir.[19]

Hilâf ilmine dair yazılan eserlerin genellikle Hanefî ve Şâfiî müelliflere ait olması,[20] Hanefîlerin rey, kıyas ve nazar ehli olmaları[21] ve bu iki mezhebin birbirine yakın coğrafyalarda rakip olarak yaşamalarıyla izah edilmeye çalışılmaktadır.[22]

"Hilâf" ile yakın manada "ihtilâf" kelimesi kullanılmaktadır. Bu iki kelimenin kullanım alanıyla ilgili net bir ayırım bulunmasa da Şükrü Özen ve Zeki Koçak'ın bir farklılık tespit etmeye çalıştıkları görülmektedir. Şükrü Özen, bu kelimelerin bazen aynı veya benzer anlamda kullanıldığını söyledikten sonra ihtilaf kelimesinin, farklı görüşlerden hiçbirinin zayıf veya güçlü görülmemesi yahut görüşlerden birine azıcık meyledilmesi anlamında olup tarafsızlığı çağrıştırdığını; hilâf kelimesinin ise karşıt görüşlerden birini benimseyip diğerine karşı çıkma anlamında olduğunu ifade etmektedir.[23]

Zeki Koçak ise isminde "ihtilâf" ve "hilâf" kelimesinin geçtiği eserlerden hareketle "ihtilâf" kelimesinin geçtiği eserlerin genellikle ulemânın fıkhî ihtilaflarını; "hilâf" kelimesinin geçtiği eserlerin ise daha ziyade usûl ile ilgili konuları içerdiğini ifade ettikten

---

[16] İbn Haldûn, **Mukaddime,** s. 203; İzmirli, **İlm-i Ḫilâf,** s. 20.
[17] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **İḥyâü ulûmi'd-dîn,** 1. Basım, Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005, s. 51.
[18] Koca, **Mukayeseli İslam**, s. 34.
[19] Koca, **Mukayeseli İslam,** s. 8.
[20] Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn**, I, s. 721.
[21] İbn Haldûn, **Mukaddime,** s. 203.
[22] Koca, **Mukayeseli İslam,** s. 40. Bkz. Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn**, I, 721; İzmirli, **İlm-i Hilâf**, s. 20; Koca, **Mukayeseli İslam,** s. 28.
[23] Özen, "Hilâf," **DİA**, XVII, s. 527.

sonra bu iki kelimenin kullanımında net bir ayırımın olmadığını da belirtmektedir. Koçak, bu ayrımın bulunmadığına, tezimizin de konusu olan *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eseri örnek olarak zikretmektedir.[24] Bize göre bu eser, ağırlıklı olarak furû-i fıkıh, nadiren de usûl-i fıkıh konularını işlemekte ve Koçak'ın "hilâf" kelimesinin geçtiği eserlerin genellikle usûl ile ilgili konuları içerdiği tespitini zayıflatmakta; net bir ayırımın bulunmadığı şeklindeki tespitini[25] ise desteklemektedir. Koçak diğer bir tespitinde "ihtilâf" kelimesinin genellikle mezhepler arası mukayese yapılan eser isimlerinde, "hilâf" kelimesinin ise mezhep içi ve mezhep dışı eleştirilere karşı savunmacı bir yöntem izleyen eser isimlerinde kullanıldığını ifade etmektedir. Kısaca adında "hilâf" kelimesi bulunan eserlerde daha çok mezhep içi farklı görüşlere yer verildiğini; ihtilâf kelimesi bulunan eserlerde ise çoğunlukla mezheplerin, müctehidlerin bazen de sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine yer verildiğini söylemektedir. "Hilâf" kelimesinin bu anlamda kullanıldığına örnek olarak yine *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eseri zikretmektedir.[26] Koçak'ın "hilâf" kelimesi hakkındaki bu tespitinin doğru olduğu kanaatindeyiz.

[24] Zeki Koçak, **Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi,** 1. Basım, İstanbul: Uzakülke Yayınları, 2015, s. 59.
[25] Koçak, **Tahric Yöntemi**, s. 59.
[26] Koçak, **Tahric Yöntemi,** s. 62.

BÖLÜM 1: ÜSMENDÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. Üsmendî'nin Hayatı

Tam adı Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülhamid b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Hamza el-Üsmendî'dir.[27] 488/1095 yılında Semerkand'da dünyaya gelmiştir.[28] el-'Alâü'l-'Âlim ya da kısaca el-Âlâ diye de tanınmaktadır.[29] Üsmendî kelimesi, Semerkand'ın Üsmend köyüne nispeti ifade etmektedir. Kelime Esmend, İsmend ve Semend olarak farklı şekillerde telaffuz edilmektedir.[30] Kaynakların çoğunda "el-Üsmendî" olarak zikredilen nisbenin bazı kaynaklarda "er-Râzî" olarak zikredilmesi, Davut İltaş tarafından istinsah hatası olarak değerlendirilmektedir.[31] Nisbesi genelde el-Üsmendî şeklinde bilinmekle birlikte Semerkandî nisbesiyle de anılmaktadır. Bu yüzden Üsmendî, bazen *Tuḥfetü'l-fuḳahâ* ve *Mîzânü'l-uṣül* müellifi Alaeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ile karıştırılmaktadır.[32]

Sait Özervarlı, Üsmendî'nin babasının ismi olarak Abdülhamîd, Abdülmecîd ve Abdürreşîd isimlerinin zikredilmesini, Abdülhamid isminin yanlış okunmasından kaynaklanan muhtemel bir tahrif olarak değerlendirmektedir.[33] Kaynaklarda Üsmendî'nin ailesi ve çocukları ile ilgili bir bilgiye rastlanamamıştır.

Üsmendî, Semerkand'da birkaç defa *el-Ensâb* müellifi Sem'ânî (ö. 562/1166) ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşmaların birinde Sem'ânî'ye, Kâdî Ersâbendî ile görüşmek için Merv'e geldiğini, onu bulamayınca da (Sem'ânî'nin) babası Muhammed b. Mansûr es-

---

[27] Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, nşr: Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, 1. Basım, Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi dâirati'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1980, I, s. 246. Üsmendî'nin tam adıyla ilgili kaynaklarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda "el-Hasen" ismi, "el-Hüseyin"den önce zikredilmekte, bazılarında ise "el-Hüseyin" ismi hiç zikredilmemektedir. Üsmendî ile ilgili ulaşabildiğimiz en eski kaynak olması sebebiyle *el-Ensâb*'da geçtiği şekliyle zikretmeyi tercih ettik. Bkz. Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh İbn Sâlim b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, **el-Cevâhiru'l-muzıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye**, nşr: Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 2. Basım, Cîze: Dâru Hicr, 1993, III, s. 208; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mîzân**, 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-'l-İslâmiyye, 2002, VII, s. 274.

[28] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Târîḫu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lam,** nşr: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995, XXXVIII, s. 98; Kureşî, **el-Cevâhiru'l-muzıyye,** III, s. 209; İbn Hacer, **Lisânü'l-mîzân**, VII, s. 274; Ebu'l-Fidâ Zeynüddin Kâsım b. Kutlûbuğâ es-Sûdûnî, **Tâcü't-terâcim,** nşr: Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, 1. Basım, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1992, s. 244.

[29] Sem'ânî, **el-Ensâb,** I, s. 246; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, **el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem,** 2. Basım, thk. Muhammed Abdü'l-kâdir Atâ ve Mustafa Abdü'l-kâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995, XVIII, s. 180; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefeyât,** 1. Basım, nşr: Ahmed Arnâût ve Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000, III, s. 182.

[30] İbn Kutlûbuğâ, **Tâcü't-terâcim,** s. 243.

[31] Davut İltaş, "Üsmendî", **DİA**, XLII, İstanbul, 2012, s. 388.

[32] M. Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Maveraünnehir Kelam Düşüncesine Bir Katkı", **İslâm Araştırmaları Dergisi,** Sayı 10, İstanbul 2003, s. 43; Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin" **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVI, s. 471.

[33] Özervarlı, "Üsmendî'nin Kelamcılığı, s. 42.

Sem‘ânî’nin dersine iştirak ettiğini, bu derste “koyun mukâbilinde etin satımı” konusunu öğrendiğini ve daha sonra Merv’den ayrıldığını söylemiştir. Sem‘ânî, içki içen biri olarak bilindiğini ifade ettiği Üsmendî’den kendisinin hadis almadığını fakat oğlu Ebu’l-Muzaffer’in aldığını söylemiştir.[34]

Sait Özervarlı, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevi (ö. 493/1100) ve Ebü’l-Muîn en-Nesefi (ö. 508/1115) ile sistemleşip güçlenen Maveraünnehir kelam düşüncesini devam ettiren isimler arasında Üsmendî’nin de yer aldığını belirtmektedir.[35]

1.2. Üsmendî’nin İlmî Kişiliği

Hanefî mezhebine mensup iyi bir fakih ve sıkı bir münazaracı olduğu[36] ve Bağdat’ta bulunan âlimlerle münazaralarda bulunup onlara karşı üstünlük sağladığı ifade edilen[37] Üsmendî ile ilgili kaynaklarda olumsuz iki iddia zikredilmektedir. Bu iddiaların birincisi -geride de temas edilen- onun içki müptelası olduğuna dairdir. Sem‘ânî’den naklen Üsmendî’nin içki müptelası olduğu ve “Dünyada ancak mütâlaa ettiğim kitapta ve içki içtiğim kadehte rahat vardır” şeklinde bir söz söylediği zikredilmektedir.[38] Ancak Sem‘ânî’nin eseri *el-Ensâb*’da “içki müptelası”[39] ifadesi değil, “içkiyi açık açık içen biri olarak bilinmesi”[40] ifadesi yer almaktadır. Yine kaynaklarda Üsmendî’nin şarap içmeyi ve münazarayı terk edip ibadet ve hayra yöneldiğinin belirtilmesi,[41] içki müptelası olduğu iddiasını kuvvetlendirmektedir. Sem‘ânî’nin, kendisine oğlu tarafından ulaşan bir senedi zikretmesi ve bu senette Üsmendî’ye de yer vermesi[42] Sem‘ânî’nin Üsmendî hakkındaki ithamın doğruluğunda tereddüt ettiğini hissettirmektedir.

Üsmendî’nin bu eserini neşreden M. Zeki Abdülber de söz konusu ithamlara karşı Üsmendî’yi savunucu bir tavır takınmış ve müellifi bu ithamlardan arındırmaya çalışmıştır. Abdülber’in ifadesine göre Üsmendî, boş işlerle meşgul olan ya da sıradan bir alimden bilgi alabilecek insanlarla bir arada bulunmak suretiyle vaktini zayi etmemek

---

[34] Sem‘ânî, **el-Ensâb,** I, s. 246; İbnü’l-Cevzî, **el-Muntaẓam,** XVIII, s. 180.
[35] Özervarlı, *“*Üsmendî’nin Kelamcılığı”, s. 41.
[36] Sem‘ânî, **el-Ensâb,** I, s. 246; Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, **el-Muntaẓam fî târîḫi’l-mülûk ve’l-ümem,** 2. Basım, thk. Muhammed Abdü’l-kâdir Atâ ve Mustafa Abdü’l-kâdir Atâ, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1995, XVIII, s. 180; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, **el-Vâfî bi’l-vefeyât,** 1. Basım, nşr: Ahmed Arnâût ve Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2000, III, s. 182.
[37] Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, **Tabaḳâtü’l-müfessirîn,** 1. Basım, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1983, II, s. 180; İbnü’l-Cevzî, **el-Muntaẓam,** XVIII, s. 180; Safedî, **el-Vâfî bi’l-vefeyât,** III, s. 182.
[38] İbnü’l-Cevzî, **el-Muntaẓam,** XVIII, s. 180; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’n-nihâye**, XII, s. 254-255; İbn Hacer, **Lisânü’l-mîzân**, VII, s. 274.
[39] "كان مدمناً للخمر"
[40] "كان متظاهراً بشرب الخمر"
[41] İbnü’l-Cevzî, **el-Muntaẓam,** XVIII, s. 180; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’n-nihâye**, XII, s. 254-255; Kureşî, **el-Cevâhiru’l-muẓıyye**, III, s. 205.
[42] Zehebî, **Târîḫu’l-İslam,** XXXVIII, s. 97-98.

veya ilimle meşgul olmak için insanlardan uzak bir yaşam tarzını benimsemiştir. Bu insanların, vaktini zayi etmesini önlemek ve onlardan kaçmak için de kendisini içki içen birisi olarak göstermiştir. Abdülber, tabiatı itibarıyla Üsmendî'nin insanlardan uzak bir yaşam tarzını benimsemiş olabileceğini; yalnız bir hayat tarzının onun faziletini zedelemeyeceğini bilakis -insanlara faydalı bir iş olan ilimle meşgul olduğu için- arttıracağını söylemektedir.[43] Davut İltaş ise söz konusu iddianın Hanefîler'in mübah, diğer mezheplerin haram kabul ettiği nebîz hakkındaki görüşlerden kaynaklanmış olabileceğini ifade etmektedir.[44] Kanaatimizce de en makul izah bu görünmektedir.

Üsmendî hakkında diğer iddia ise onun ilim konusunda cimrilik yaptığına dâirdir. Üsmendî ile aynı çağda yaşayan Sem'ânî'nin yer vemediği bu iddiada Üsmendî'nin, ilminden faydalanılmasını istemediği için cevaplarını bildiği halde kendisine yöneltilen soruları cevaplamadığı ifade edilmektedir.[45] Üsmendî'nin münazaracı yönüyle şöhret bulması, Bağdat'ta münazaralarda bulunması söz konusu iddia ile çelişmektedir.[46] Bu iddia ile çelişen diğer bir durum da Üsmendî'nin, *Bezlü'n-naẓar* isimli eserinin mukaddimesindeki ifadesidir. Mukaddimede anlattığına göre Üsmendî, *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli bir eser yazmış ve bu eserin meselelerinde fıkıh usulüne dair bazı konulara değinmiştir. -Fıkıh usulüne dair- bu bilgilerle yetinmeyip konuların tamamını içeren müstakil bir eser yazmasını isteyen arkadaşlarının bu isteğini kabul etmiştir.[47] Kaynaklarda yer alan bu bilgiler, söz konusu iddiayı zayıflatmaktadır. İddia doğru olsa bile bu durumun münazarayı terk edip uzlete çekildiği dönemde olduğu anlaşılmaktadır.[48] Her ne surette olursa olsun ilmini gizlemek, sorulan sorulara bile bile cevap vermekten imtina etmek, kanaatimizce ilim sahibi insana yakışacak bir tutum ve davranış değildir. Bu sebeple, iddianın doğru olduğu kabul edilerek yapılan bu îzahı tatmin edici bulmamakta ve tarafgirlik olarak değerlendirmekteyiz.

---

[43] Üsmendî, **Tarîkatü'l-hilâf**, nşr: M. Zeki Abdülber, (neşredenin mukaddimesi) s. 39.

[44] Davut İltaş, "Üsmendî," **DİA**, XLII, s. 388. Hamr /şarap ile hamrın dışındaki sarhoşluk veren içkilerin ayırımı için bkz. Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân,** II, s. 3-10; Abdülaziz Bayındır, "İslam Açısından Sarhoş Edici İçkiler," **İslam Medeniyeti Mecmuası,** c. IV, sy. 3, İstanbul, 1980, s. 3-17.

[45] Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî, **en-Nücûmü'z-zâhira fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire,** V, s. 379; İbnü'l-İmad Şihâbüddin Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî ed-Dımeşkî, **Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb,** 1. Basım, nşr: Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986, VI, s. 348; Davut İltaş, "Üsmendî", **DİA**, XLII, s. 388.

[46] Bkz. Davut İltaş, "Üsmendî," **DİA**, XLII, s. 388.

[47] Üsmendî, **Beẕlü'n-naẓar,** nşr: M. Zekî Abdülber, Kâhire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1992, s. 3.

[48] Davut İltaş, "Üsmendî," **DİA**, XLII, s. 388.

Üsmendî'nin ölüm tarihi olarak kaynakların çoğunda 552 yılı zikredilmektedir.[49] Ancak Sem'ânî'nin 553 yılında Üsmendî ile görüştüğünü bildirmesi bu tarihle ilgili şüphe oluşturmaktadır. Bu sebeple İbn Tağrîberdî ile İbnü'l-İmâd'ın Üsmendî'nin vefat yılı olarak zikrettikleri 563 tarihinin daha makul olduğu görülmektedir.[50] Bununla birlikte biz DİA'da zikredilen ölüm tarihini esas alacağız. Üsmendî, hayatının son zamanlarında zühd hayatı yaşamaya başlamış, münazarayı terketmiş ve ölene kadar iyi ve güzel amellerle meşgul olmuştur.[51]

Abdülber, Üsmendî ile Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir yeri olan ve aynı dönem ve bölgede yaşayan *Tuhfetü'l-fukahâ* müellifi Alâeddin es-Semerkandî ile görüşüp görüşmediğine dair kaynaklarda bir bilginin yer almadığını söylemektedir. Kaynaklarda değinilmeyen bu konuya Abdülber'in işaret etmesi, muhtemelen akıllara gelebilecek soruya cevap olarak zikredilmiştir.[52]

1.2.1. Hocaları

1.2.1.1. el-Eşref b. Ebü'l-Veddâh (ö. ?).[53]

Sem'ânî'nin "es-Seyyid el-İmam Eşref el-'Alevî", Kureşî'nin ise "es-Seyyid el-İmam el-Eşref" olarak kaydettiği şahıslar,[54] kanaatimizce başlıkta zikrettiğimiz şahıstır. Üsmendî'nin, kendisinden fıkıh tahsil ettiği kaydedilen el-Eşref b. Ebü'l-Veddâh,[55] babasından fıkıh ilmini tahsil etmiş ve müctehid mertebesine ulaşmıştır. Kaynaklarda usûl ve furûda meşhur imamlardan olduğu, aklî meselelerde temâyüz ettiği ve hilâf ilmini iyi bildiği ifade edilmektedir.[56]

1.2.1.2. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer el-Harrât (ö. ?).

Kaynaklarda, Üsmendî'nin bu zattan hadis dinlediği ifade edilmekteyse de[57] hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

---

[49] Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefeyât,** III, s. 182; Kureşî, **el-Cevâhiru'l-muzıyye,** s. 209; İbn Kutlûbuğâ, **Tâcü't-terâcim,** s. 244; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn,** Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1955, II, s. 92.

[50] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-zâhira,** V, s. 379; İbnü'l-İmad, **Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb,** VI, s. 348.

[51] İbnü'l-Cevzî, **el-Muntaẓam,** XVIII, s. 180.

[52] Üsmendî, **Beẕlü'n-naẓar,** nşr: M. Zeki Abdülber (neşredenin mukaddimesi), s. 30.

[53] Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye**, nşr: es-Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî. ty.**,** s. 49.

[54] Sem'ânî, **el-Ensâb**, s. 246; Kureşî, **el-Cevâhiru'l-muzıyye**, s. 209.

[55] Sem'ânî, **el-Ensâb,** s. 246; Zehebî, **Târîẖu'l-İslam,** XXXVIII, s. 97; Kureşî, **el-Cevâhiru'l-muzıyye,** III, s. 209; İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mîzân,** VII, s. 274; İbn Kutlûbuğâ, **Tâcü't-terâcim,** s. 244.

[56] Mahmûd b. Süleyman Kefevî, **İ'lâmü'l-aẖbâr el-ma'rûf bi-Ṭabaḳâti'l-fuḳahâi** (Ṭabaḳât-ı Kefevî), Kütüphâne-i Şûrây-ı Millî, Tahrân, 87846, I, s. 538; Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye,** s. 49.

[57] Sem'ânî, **el-Ensâb,** s. 246; Zehebî, **Târîẖu'l-İslam,** XXXVIII, 97; İbn Kutlûbuğâ, **Tâcü't-terâcim,** s. 244; Özervarlı, "Üsmendî'nin Kelamcılığı", s. 43.

1.2.1.3. İbn Mâze el-Buhârî (483/1090-536/1142).

Üsmendî'nin, kaynaklarda İbn Mâze el-Buhârî olarak zikredilen hocası, muhtemelen Ebû Muhammed Hüsâmeddin Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze'dir. Bu zatın Karahanlılar devrinde yaşadığı ve "Sadrüşşehîd" olarak tanındığı, hem usûlcü hem de fıkıhçı olduğu ve ilminden dolayı devrinin yöneticilerinden saygı gördüğü kaynaklarda yer almaktadır. 536 yılında Katvan Savaşı'nda Semerkand'da öldürüldüğü ve cenazesinin Buhârâ'da defnedildiği nakledilen İbn Mâze el-Buhârî'nin başlıca eserleri arasında *el-Câmi', el-Fetâva'ṣ-ṣuğrâ, el-Fetâva'l-kübrâ, 'Umdetü'l-müftî ve'l-müsteftî, el-Vâḳı'ât* ve *Şerḥu'l-câmi'i'ṣ-ṣağîr* zikredilmektedir.[58]

Safedî ise Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz b. Mâze (511/1117-560/1164) adında başka bir isme yer vermekte ve bu zatın Buhâra ehlinden olduğunu, döneminde meşhur olduğunu, sultanlardan saygı gördüğünü, Asyût kadısı Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin ondan rivayette bulunduğunu ve 560/1164 yılında da öldürüldüğünü nakletmektedir.[59] Fakat ölüm tarihleri göz önünde bulundurulduğunda ilk zikredilen ismin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Üsmendî, 552/1157 yılında Hac münasebetiyle uğradığı Bağdat'ta Sadrüşşehîd olarak meşhur olan Burhânü'l-e'imme Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze el-Buhârî'den hadîs almıştır.[60]

1.2.2. Öğrencileri

1.2.2.1. Ebü'l-Muzaffer Es'ad el-Kerâbîsî (ö. 570/1174).

Üsmendî'den fıkıh tahsil etmiştir.[61] Leknevî ise bir yerde Kerâbîsi'nin Üsmendî'den fıkıh okuduğunu[62] söylerken başka bir yerde ise Üsmendî'nin Kerâbîsî'den ders aldığını ifade etmektedir.[63] Usûl ve füruda âlim olan ve *el-Mûcez* ve *el-Furûk*[64] isimli eserleri bulunan

---

[58] Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 149; Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed, **el-A'lâm,** 15. Basım, Beyrut: Daru'l-ilmi'l-melâyîn, 2002, V, s. 51; Yusuf Ziya Kavakçı, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvara' al-Nahr İslam Hukukçuları,** Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, s. 85-86. Diğer eserlerinin ismi için bkz. Kavakçı, **Mâvara' al-Nahr İslam Hukukçuları**, 86-88; Ahmet Özel, "Sadrüşşehîd," **DİA**, 2008, XXXV, s. 425-426.

[59] Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefeyât,** IV, 172.

[60] Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, **Tabaḳâtü'l-müfessirîn,** 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983, II, s. 180; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntaẓam,** XVIII, s. 180; Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefeyât,** III, s. 182.

[61] Kâtib Çelebî, **Süllemü'l-vuṣûl ilâ ṭabaḳâti'l-fuḥûl**, hzl. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: yy., 2010, I, s. 298.

[62] Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye,** s. 45.

[63] Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye,** s. 176.

[64] Kureşî, **el-Cevâhiru'l-mużıyye,** I, s. 386. *el-Furûk*, Muhammed Tamûm tarafından neşredilmiştir. Bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri,** s. 91.

Kerâbîsî'nin 570/1174 yılında vefat ettiği nakledilmektedir. Kâtip Çelebi Kerâbîsî'nin ölüm tarihini bir yerde 539/1144,[65] başka bir yerde ise 570/1174[66] olarak vermektedir.

1.2.2.2. Sirâcuddîn el-Ûşî (ö. 575/1179).[67]

Tabakat kitaplarında Ûşî'nin hocalarından bahseden bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak M. Sait Toprak, Ûşî'nin *Nişâbü'l-aḫbâr* isimli eserinin mukaddimesinden, onun bazı hocalarının tespit edilebildiğini söyledikten sonra Üsmendî'yi de bu hocalar arasında sayar ve Ûşî'nin Üsmendî'den Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh'*ini okuduğunu belirtir.[68] Daha çok Maturîdî akâidine dair altmış altı beyitten oluşan *el-Emâlî* adlı eseri ile meşhur olan[69] Ûşî'nin diğer eserleri arasında *Nişâbü'l-aḫbâr liteẕkirati'l-aḫyâr,*[70] *Ğureru'l-aḫbâr ve düreru'l-eş'âr, Ş*e*vâḳıbü'l-aḫbâ*r ve *Fetâva's-Sirâciyye* sayılmaktadır.[71]

1.2.2.3. Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ali el-Ensârî (ö. 600/1204).

Yirmi yılı aşkın bir süre Asyût'ta, sekiz yıl da Hamâ'da kadılık yaptığı, '*Uyûnü'l-aḫbâr ve ğureru'l-ḥikâyâti ve'l-eş'âr* isimli bir eserinin olduğu ve kırk şehri dolaşıp kırk şeyhten kırk hadis topladığı[72] ve Üsmendî'den rivayette bulunduğu nakledilmektedir.[73]

1.2.2.4. Nizâmuddin Ömer el-Merginânî (ö. 600/1204 [?]).

Üsmendî'den fıkıh tahsil ettiği ifade edilen[74] bu zatın Hanefî mezhebinde meşhur bir eser olan Hidâye müellifinin oğlu olduğu, babasından da fıkıh tahsil ettiği ve fetvalarına müracaat edilen bir zat olduğu söylenmektedir. Eserleri arasında *Cevâhiru'l-fiḳh* ve *el-Fevâid fi'l-furû'* zikredilmektedir.[75]

1.2.2.5. Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 617/1220).

Kaynaklarda Üsmendî'den fıkıh tahsil ettiği,[76] hadis dinlediği[77] ve Şâfiî fakihi ve muhaddis olduğu nakledilmektedir. Merv, Nîsâbûr, Herât, Buhârâ ve Semerkand

---

[65] Kâtip Çelebî, **Keşfü'ẓ-ẓunûn**, II, s. 1257.
[66] Kâtip Çelebî, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** II, s. 1898.
[67] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn**, I, s. 700. Bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları**, 4. Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014, s.80-82; Mehmet Sait Toprak, "Ûşî," **DİA**, 2012, XLII, s. 230-231; Kemal Yıldız, Zharkynbai Sebetov, "Orta Asyalı Hanefî Fakihi Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî'nin el-Fetâva's-Sirâciyye Adlı Eseri ve Bazı Fıkhî Görüşleri," **Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA),** 2016, c. II, sayı: 1, s. 52-77; Kencebek Çıybılov, "Sirâcuddin el-Ûşî'nin Hayatı ve Kimliği," **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, c. I, sayı: 3-4, Bişkek, 2007, s. 119-131.
[68] Mehmet Sait Toprak, **"**Ali b. Osman Sirâceddin el-Ûşî: Hayatı ve Eserleri," **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı XXllI, İzmir 2006, s. 74-75.
[69] Kureşî, **el-Cevâhiru'l-mużıyye**, II, s. 583.
[70] Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn**, II, s. 1954; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn**, I, s. 700.
[71] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn**, I, s. 700.
[72] Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefeyât**, IV, s. 123.
[73] Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefeyât,** III, s. 182.
[74] Kâtib Çelebî, **Süllemü'l-vuṣûl,** III, s. 167.
[75] Kavakçı, **Mâvara' al-Nahr İslam Hukukçuları,** s. 138.
[76] İbn Kutlûbuğâ, **Tâcü't-terâcim**, s. 244.
[77] Sem'ânî, **el-Ensâb,** s. 246.

şehirlerine yolculuğa çıkan babasının onu da yanında götürdüğü,[78] muhtemelen Üsmendî ile bu yolculuk esnasında karşılaştığı ve Merv'de Şâfiî mezhebinin önde gelen ismi olup insanların, ondan ders almak için Merv'e geldiği kaynaklarda yer alan diğer bilgiler arasındadır.[79]

1.3. Üsmendî'nin Eserleri

Kaynaklarda Üsmendî'ye nispet edilen eserlerden sadece *Bezlü'n-naẓar, Lübâbü'l-kelâm* ve *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserlerin ona ait olduğu, diğerlerinin aidiyetinde ise şüphe bulunduğu anlaşılmaktadır. Aynı eserlerin kaynaklarda farklı isimlerle zikredilmesi sebebiyle Üsmendî'ye nispet edilen eser sayısının on ikiye kadar ulaştığı görülmektedir.

1.3.1. Şerḥu'l-Hidâye.

Müellifi, Nûreddin Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed es-Sâbûnî el-Hanefî (ö. 580/1184) olan *el-Hidâye*, kelam ilmine ait bir eserdir.[80] Özervarlı, Alâeddin es-Semerkandi'ye (ö. 539/1144) ait olan *Tuḥfetü'l-fuḳahâ, Mîzânü'l-uṣûl, Şerḥu Câmi'i'l-kebîr* ve *Şerḥu Te'vîlâti'l-Kur'ân* adlı eserlerin bazı kaynaklarda yanlışlıkla Üsmendî'ye nisbet edildiğini belirtmekte,[81] *Hediyyetü'l-'ârifîn* müellifi Bağdâdî'nin Üsmendî'yi daha sonraki yıllarda yaşayan Sâbûnî'nin şârihi olarak tanıtmasını bir zuhûl eseri olarak değerlendirmektedir.[82]

1.3.2. Şerḥu't-Te'vîlât.[83]

Mâturîdî'dinin *et-Te'vîlât* isimli eserine dört cilt olarak yazıldığı belirtilmektedir.[84] Özervarlı ise bu şerhin Alâeddin es-Semerkandî'ye (ö. 539/1144) ait olduğunu ifade etmektedir.[85]

---

[78] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348), **el-'Iber fî ḫaberi men ġaber**, nşr: Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985, III, s. 178.
[79] Abdurrahîm el-İsnevî, **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987, I, S. 342. Bkz. Safedî**, el-Vâfî bi'l-vefeyât,** XVIII, s. 199.
[80] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92.
[81] Bkz. Üsmendî, **Bezlü'n-naẓar fî uṣûli'l-fıḳh,** nşr: Ahmed Şerif el-Mezîdî, 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2015, (neşredenin mukaddimesi), s.114.
[82] Özervarlı, "Üsmendî'nin Kelamcılığı", s. 45.
[83] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92.
[84] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92.
[85] M. Sait Özervarlı, **Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-kelâm Adlı Eseri,** İstanbul: İSAM Yayınları, 2005, s. 18.

1.3.3. Şerḥu'l-Câmi'i'l-kebîr.

Söz konusu eserin İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) ait olan *el-Câmi'u'l-kebîr*'in şerhi olduğu belirtilmesine karşın[86] Kureşî, *el-Câmi'u'l-kebîr*'in şarihleri arasında Üsmendî'yi zikretmemektedir.[87]

1.3.4. Şerḥu 'Uyûni'l-mesâil.[88]

Kâtip Çelebi, Hanefî furûuna dair olan '*Uyûnü'l-mesâil*'in Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî'ye (ö. 373/983) ait olduğunu ve zikredilen şerhin *Haṣru'l-mesâil ve kaṣru'd-delâil* olarak da isimlendirildiğini ifade etmektedir.[89] Sait Özervarlı ise Kâtip Çelebi[90] ve Kehhâle'nin[91] *Haṣru'l-mesâil*'i Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin '*Uyûnü'l-mesâil* adlı eserinin şerhi olarak zikretmelerinin hatalı olduğunu belirtmektedir. Özervarlı, kaynaklarda Üsmendî'ye nispet edilen *Haṣru'l-mesâil ve kaṣru'd-delâil, Şerḥu manẓûmeti'n-Nesefiyye, Muḫtelifü'r-rivâye fî şerḥi'l-manẓûme, 'Avnü'd-dirâye ve muḫtelifü'r-rivâye* isimli eserlerin aynı eser olduğunu ve söz konusu eserin Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin hilâfla ilgili manzûmesinin şerhi olduğunu ifade etmektedir.[92]

1.3.5. Muḫtelefü'r-rivâye.[93]

Bu eser, Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec tarafından *Muḫtelefü'r-rivâye li-Ebi'l-Leyṯ es-Semerḳandî bi-rivâyeti ve tertîbi'l-'alâ el-'âlim es-Semerḳandî* adıyla neşredilmiştir.[94] Ferec, kitabın müellifinin isminde ihtilaf bulunduğunu; kitabın aynı isimdeki nüshalarının muhtevaları arasında fark bulunmaması sebebiyle tamamının aynı eser olduğunu belirtmekte[95] ve kitabın Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)'ye ait olduğunu, Üsmendî'nin ise bazı bilgiler ilave ederek eseri tekrar kaleme aldığını ifade etmektedir.[96]

---

[86] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye,** 1. Basım, Beyrut: Müssesetü'r-risâle, 1993, III, s. 387.
[87] Kureşî, **el-Cevâhiru'l-mużıyye,** II, s. 449.
[88] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92.
[89] Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn**, II, s. 1187; Dâvûdî, **Tabaḳâtü'l-müfessirîn**, II, s. 181
[90] Bkz. Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** II, s. 1868.
[91] Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifîn**, III, s. 387.
[92] Özervarlı, Süleymaniye Kütüphanesi'nde belirtilen farklı isimlerle esere ait çok sayıda yazma nüsha bulunduğunu, kayıtlara bu isimlerle giren nüshalar arasında fark bulunmadığını ifade etmektedir. Bkz. Özervarlı, **Lübâbü'l-kelâm,** s. 28-29.
[93] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92. Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** II, s. 1636.
[94] Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec, **Muḫtelefü'r-rivâye li-Ebi'l-Leyṯ es-Semerḳandî bi-rivâyeti ve tertîbi'l-'alâ el-'âlim es-Semerḳandî**, Riyad: Mekebetü'r-Rüşd, 2005.
[95] el-Ferec, **Muḫtelefü'r-rivâye** (neşredenin mukaddimesi), I, s. 33; İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys" **DİA**, İstanbul: TDV yay., 2009, XXXVI, s. 474.
[96] el-Ferec, **Muḫtelefü'r-rivâye** (neşredenin mukaddimesi), I, s. 36, 38; İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys" **DİA**, XXXVI, s. 474.

1.3.6. Lübâbü'l-kelâm.

Kaynaklarda Üsmendî'ye ait böyle bir eser zikredilmemekle birlikte Özervarlı, *Lübâbü'l-kelâm* ismiyle neşrettiği eserin kaynaklarda Üsmendî'ye nisbet edilen *el-Hidâye fî uṣûli'l-i'tikad*[97] veya *el-Hidâye fi'l-kelâm*[98] adlı eserlerle aynı olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmektedir.[99] Özervarlı, yazma nüshada esere müellifin adıyla başlandığını, başında eser adı zikredilmemekle birlikte eserin baş tarafında yer alan varakta tek satır olarak "Lübâbü'l-kelâm" adının yazıldığını ifade etmektedir.[100]

Hanefî-Maturîdî itikâdî geleneğini özlü bir biçimde anlatan eser,[101] muhtasar olmasına rağmen kelam ilminin bütün konularını ihtiva etmektedir. Eser, konuların tasnifinde ve meselelerin işlenişinde sistematik bir yapıya sahiptir.[102]

1.3.7. Beẕlü'n-naẓar.[103]

Fıkıh usulüne ait olan bu eserin, kaynaklarda *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'uḳûl* ismiyle de geçen eserle aynı olduğu; Üsmendî'nin bu eserde Hanefî/Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) kelamî usûl teorisinden ve onun *el-Mu'temed* adlı eserinden etkilendiği ancak kelamda Mutezilî olmadığı ifade edilmektedir.[104] Murteza Bedir, Mutezilenin yaklaşımına yakın dursa da Üsmendî'nin Hanefî bakış açısını dikkate aldığını belirtmektedir.[105] Eser, M. Zekî Abdülber tarafından "*Beẕlü'n-naẓar"* ismiyle (Kahire 1412/1992); Yahyâ Murâd tarafından da "*el-Mîzân fî uṣûli'l-fiḳh*" ismiyle neşredilmiştir. (Beyrut 1425/ 2004).

1.3.8. Ṭarîḳatü'l-ḫilâf fi'l-fıḳh beyne'l-e'immeti'l-eslâf.

Münazara üslûbunun kullanıldığı[106] *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*, Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilaflı meseleleri konu edinen önemli eserler arasındadır. Eserde ihtilaflı konuların tamamı ele alınmayıp, müellifin önemli gördüğü ihtilaflar ele alınmaktadır.[107]

Eserdeki konular ve konuların sıralanışı fıkıh kitaplarına uygunluk arz etmektedir. Taharet bölümüyle başlayıp cinâyât bölümüyle biten eser, otuz üç konu başlığı altında iki

---

[97] Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye,** s. 176.
[98] Kâtip Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** II, s. 2040.
[99] Özervarlı, **Lübâbü'l-kelâm**, s. 51.
[100] Özervarlı, **Lübâbü'l-kelâm**, s. 50.
[101] Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 75.
[102] Özervarlı, "Üsmendî'nin Kelamcılığı", s. 46.
[103] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92; Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifîn**, III, s. 387.
[104] Özervarlı, "Üsmendî'nin Kelamcılığı", s. 47; Murteza Bedir, **Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi,** 2. Basım, İstanbul: Dem Yayınları, 2017, s.173.
[105] Murteza Bedir, **Fıkıh Mezhep Sünnet,** s. 174.
[106] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: M. Zekî Abdülber, muhakkikin mukaddimesi, 16.
[107] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: M. Zekî Abdülber, muhakkikin mukaddimesi, 43.

yüz üç meseleyi içermektedir.[108] Eserde yer alan konu başlıkları şunlardır: Tahâret Kitabı (3 Mesele), Zekât Kitabı (8 Mesele), Oruç Kitabı (8 Mesele), Nikâh Kitabı (22 Mesele), Talak Kitabı (18 Mesele), Itâk Kitabı (13 Mesele), Yemin Kitabı (7 Mesele), Had Kitabı (10 Mesele), Hırsızlık Kitabı (5 Mesele), Siyer Kitabı (10 Mesele), Gasp Kitabı (9 Mesele), Vedîa Kitabı (3 Mesele), Âriye Kitabı (1 Mesele), Av Kitabı (3 Mesele), Kurban Kitabı (1 Mesele), Hibe Kitabı (2 Mesele), Buyû Kitabı (26 Mesele), Sarf Kitabı (1 Mesele), Şuf'a Kitabı (2 Mesele), İcâre Kitabı (3 Mesele), Şâhitlik Kitabı (6 Mesele), Dâvâ Kitabı (6 Mesele), İkrar Kitabı (2 Mesele), Vekâlet Kitabı (2 Mesele), Kefâlet Kitabı (2 Mesele), Havâle Kitabı (1 Mesele), Sulh Kitabı (1 Mesele), Rehin Kitabı (3 Mesele), İçecekler Kitabı (1 Mesele), İkrah Kitabı (3 Mesele), Hacir Kitabı (1 Mesele), Me'zûn Kitabı (4 Mesele),Cinâyât Kitabı (16 Mesele).

Bu eserlerin yanında kaynaklarda Üsmendî'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerîm*,[109] *el-Mu'teriḍ ve'l-muḫtelif 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe,*[110] *el-Fevâidü'l-'alâiyye*[111] ve bazı kaynaklarda *el'Âlimî* ya da *et-Ta'lîkatü'l-'âlimiye* şeklinde de yer alan *et-Ta'lîka*.[112]

1.3.8.1. Ṭarîḳatü'l-ḫilâf İsimli Eserin Kaynakları

Eserde hem *Zâhiru'r-rivâye*'ye[113] hem de *Zâhiru'r-rivâye*'den olan *el-Câmi'u'l-kebir*[114] ve *ez-Ziyâdât*[115] isimli eserlere atıfta bulunulmuştur. Bununla birlikte bir yerde Kerhî'ye,[116] bir yerde de Cessâs'a[117] atıfta bulunduğu görülmektedir.

1.3.8.2. Konuları İşleyiş Yöntemi

Üsmendî'nin eserde konuları ele alırken izlediği metod aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Önce ihtilaf konusu olan meselenin hükmü zikredilir. Bu hükümden sonra bazen herhangi bir muhalif görüş zikredilmezken[118] bazen de zamirle İmam Şâfiî kastedilerek muhalif

---

[108] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, muhakkikin mukaddimesi, s. 29.
[109] Dâvûdî, **Tabaḳâtü'l-müfessirîn**, II, s. 181; Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 176; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, 92.
[110] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-zâhira,** V, s. 379; İbnü'l-'Imâd, **Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb,** VI, s. 348.
[111] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** II, s. 92.
[112] İbnü'l-Cevzî, **el-Muntaẓam,** XVIII, s. 180; Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (muhakkikin mukaddimesi), 31; Dâvûdî, **Tabaḳâtü'l-müfessirîn,** II, s. 181; Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutlûbuğâ es-Sûdûnî, **Tâcü't-terâcim**, 1. Basım, nşr: Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1992, s. 244; Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye,** s. 176.
[113] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 77.
[114] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 460.
[115] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 196.
[116] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 125.
[117] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 244.
[118] Bk. Mesele 22, 23, 24, 25, 26, 27, 43, s. 90; 92; 94; 96; 98; 99; 135 vd.

görüş sahibine işaret edilir.[119] Bazen ise muhaliflerin isimleri açıkça zikredilir.[120] Üsmendî'nin muhalif olarak yer verdiği isimler arasında çoğunlukla İmam Şâfiî (ö. 204/820) yer almakla birlikte, nadiren de olsa Hanefî mezhebine mensup olan İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) da yer almaktadır.[121] Netice olarak *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserde, nâdiren Hanefîlerin kendi aralarındaki ihtilafa yer verilse de[122] ağılıklı olarak mezhepler arası (Hanefî-Şâfiî) ihtilafların ele alındığı görülmektedir.[123] Eserde zikredilen meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınmaktadır. Mesele başlığında zikredilen ve herhangi bir fakihe nispet edilmeyen hükmün, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

Meselenin hükmü zikredildikten sonra "الوجه فيه" (bu meselenin gerekçesi) ifadesi kullanılarak meselenin gerekçesi beyan edilir. Daha sonra "انما قلنا ذلك" (Biz böyle düşünüyoruz) ifadesiyle bu gerekçenin îzahı yapılır. Bir sonraki bölümde "فان قيل" (Şöyle denilirse) ifadesiyle meselenin hükmüne itirazlar zikredilir. Son olarak "الجواب" (Cevap) diye başlayan bölümde, yapılan bu itirazlar cevaplandırılır.

Muhammed Zekî Abdülber, eserdeki bazı sayfalarda yer alan "هاء" harfinin asıl metindeki sayfanın veya varakın bitimini göstermek için nâsih (kitabı kopyalayan) tarafından konulduğunu; bazı cümlelerin sonunda yer alan "ع" harfinin "والأول ممنوع" (Birincisi kabul edilemez); "م" harfinin ise "ولئن سلمنا" (Doğru olduğunu kabul edersek) manasında olduğunu ifade etmektedir.[124] Ancak biz Abdülber'in zikredilen "ع"ve "م" harfiyle ilgili tespitine katılmıyoruz. Üsmendî'nin eserinde bu iki harfin hemen öncesindeki cümlede iki durumdan birinin tayin edilmesi istenen bir cümle zikredilmekte ve bu cümleden sonra gelen "ع"ve "م" harfleriyle de zikredilen iki durumun hükmüne sırasıyla işaret edilmektedir. "ع" harfinin "والأول ممنوع" (Birincisi kabul edilemez) manasına geldiğinin söylenmesi isabetli değildir. Çünkü bu harf bazen "م"harfinden sonra gelmekte ve hemen öncesinde geçen cümledeki ikinci durumun hükmüne işaret etmektedir. Kısacası bu iki harften, önce geleni birinci durumun, sonra geleni de ikinci durumun hükmüne işaret etmektedir. Kanaatimizce Üsmendî'nin bu kullanımındaki "م" harfi Abdülber'in ifade

[119] Müellif nâdiren "hilâfen lehüm" ifadesini kullanmakta ve İmam Muhammed, Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'yi kastetmektedir (Bkz. Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** 173. mesele).
[120] Bk. 28 ve 42'ıncı meseleler, Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, s. 101, 132 vd.
[121] Üsmendî **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf**, muhakkikin mukaddimesi, s. 29.
[122] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: M. Zekî Abdülber, s. 43 (Örnek olarak 57. mesele zikredilebilir).
[123] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, s. 29.
[124] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf** (neşredenin girişi), s. 48.

ettiği "ولئن سلمنا" (Doğru olduğunu kabul edersek) manasına değil "مسلَّم" (Kabul edilir) manasına; "ع" harfi ise "ممنوع" (kabul edilemez) manasına gelmektedir. Bu meseleyi *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta geçen şu ibareyi[125] örnek vererek açıklayalım:

ولئن سلمنا أن الامر يفيد الوجوب ولكن أمرٌ ورد قبل الحظر أم بعد الحظر؟ م ع. وبيانه – وهو أنا وجدنا الأوامر الواردة في الشرع بعد الحظر أفادت الاباحة كقوله تعالى: "واذا حللتم فاصطادوا" ...

Emrin vücûp manasına geldiğini kabul edersek bu emir, yasaktan önceki mi yoksa yasaktan sonraki bir emir midir? Mim ayn. Bunun beyanı şudur: Biz "İhramdan çıktığınızda avlanın." (Mâide 5/2) ayetinde olduğu gibi şer'de, yasaktan sonraki emirlerin ibâha manasına geldiğini gördük.

Bu ibarede "ع"ve "م" harflerinin hemen öncesinde yer alan ve iki durumdan birinin tayin edilmesi istenen bir soru cümlesi ولكن أمرٌ ورد قبل الحظر أم بعد الحظر؟ zikredilmiştir. Bu soru cümlesini takip eden "م" harfinin, cümledeki birinci durum diyebileceğimiz ولكن أمرٌ ورد قبل الحظر؟ ifadesinin hükmünü; "ع" harfinin de birinci durum diyebileceğimiz ولكن أمرٌ ورد بعد الحظر؟ ifadesinin hükmünü beyan ettiği hemen ardından yapılan açıklamadan anlaşılmaktadır. Zira bu açıklamada dinde bir yasaktan sonra gelen emirlerin -vücûp değil- mübâhlık ifade ettiği açıkça söylenmektedir. Bu durumda (ولئن سلمنا أن الامر يفيد الوجوب ولكن أمرٌ ورد قبل الحظر أم بعد الحظر؟ م ع.) ibaresinde "م"harfinin daha önce yasak hükmü konulmamış olan bir konudaki emrin vücûp ifade ettiğinin kabul edildiği (مسلَّم) ; "ع" harfinin ise yasak hükmü konulduktan sonra gelen emrin vücûp ifade etmesinin kabul edilmediği (ممنوع) anlamlarına geldiği anlaşılmaktadır.

Eser Muhammed Zekî Abdülber tarafından *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf fi'l-fıḳh beyne'l-e'immeti'l-eslâf* ismiyle (Kâhire: Mektebetü Dâri't-türâs, 2007); Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd tarafından da *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf beyne'l-eslâf* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1992) ismiyle neşredilmiştir. Bu neşirlerin bazen her ikisinin bazen sadece birinin ibaresinde metnin anlaşılmasını zorlaştıran kelimeler görülmektedir. Benzer durum yer yer metinde seçilen kelimelerden de kaynaklanmaktadır.[126] Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd tarafından yapılan neşirde bu tür durumlara daha çok rastlandığı; bu sebeple M. Zeki Abdülber tarafından yapılan neşrin daha başarılı olduğu söylenebilir. Abdülber, zaman zaman dipnotlarda "لعل المقصود"

[125] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 47.

[126] Örneğin pek çok meselede kullanılan الدليل ينفي (Delil nefyeder) ifadesindeki delilin ne olduğuna değinilmemesi konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

(Muhtemel maksat) ve "لعل المراد" (Muhtemel kasıt) ifadelerini kullanarak[127] ibarenin muhtemel manasını belirtmektedir. Muhakkikin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bazı ibarelerin muğlak olması, kitabın anlaşılmasında yorucu bir süreci de beraberinde getirmektedir.[128] Muavvaz ve Abdülmevcûd tarafından yapılan neşirde meseleler numaralandırılmamıştır. Abdülber'in yaptığı neşirde ise numaralandırma yapılmış fakat numaralandırmada bazı tekrarlar söz konusu olmuştur.[129] Tezimizde, hatalı numaralandırmalar tashih edilerek Abdülber'in numaralandırılması esas alınacaktır.

Davut İltaş, Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin *Tebyînü'l-ḥaḳâiḳ* isimli eserinde yirmiden fazla yerde *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'a atıfta bulunulduğunu ifade etse de[130] bu atıfların doğrudan *Tebyînü'l-ḥaḳâiḳ* metninden değil Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî tarafından *Tebyînü'l-ḥaḳâiḳ*'a yazılan haşiyeden yapıldığı anlaşılmaktadır.

[127] Üsmendî**, Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** nşr: M. Zekî Abdülber, s. 459.

[128] Örnek olarak "Me'zûn" kitabının ilk meselesinin itiraz bölümünde şu ibare yer almaktadır:
ولكن كونه بأعضائه وآلاته مملوكا للمولى، تبقى المالكية، فوقع التعارض
Fakat aynı meselenin itirazlara cevap verilen bölümünde, yukarıdaki ibare şu şekilde tekrar edilmektedir: قوله: كونه مملوكا للمولى، ينفي المالكية

[129] Mesela 68 olarak numaralandırılması gereken mesele, bir önceki mesele ile aynı yani 67 şeklinde numaralandırılmış ve tekrar yapılmıştır. Yine 15'inci sırada yer alması gereken "Kurban Kitabı"'nın sıra numarası 14 olarak tekrar edilmiştir.

[130] Davut İltaş, "Üsmendî," **DİA**, c. 42, s. 389.

BÖLÜM 2: FIKIH USÛLÜNDE İSTİDLÂL KAVRAMI

Bu bölümde bazı usûlcülerin istidlâl kavramına dair yaptıkları tanımlar ele alınacak ve Üsmendî'den önceki bazı usûlcülerin zikrettiği istidlâl çeşitlerine yer verilecektir. İstidlâl çeşitlerine yer verirken Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahip olan Cessâs'ın istidlâl yöntemi müstakil bir başlık olarak ele alınacak, Üsmendî'den önce yaşamış diğer bazı usûlcülerin istidlâl çeşitleri ise kısaca değinilecektir. Son olarak da *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserdeki istidlâl tipleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. İstidlâl Kavramı

İstidlâl, bir açıdan fukahânın düşünce ve problem çözme yöntemlerini, diğer açıdan ise mevcut çözümleri dinin temel kaynaklarıyla irtibatlandırılması işlemini tanıtan önemli bir kavramdır.[131] İstidlâl kelimesi دَلَّ (delle) fiilinin istif'âl babına nakledilmesiyle türetilen اِسْتَدَلَّ (istedelle) fiilinin mastarı olup lügatte "delil talep etmek / araştırmak" manasına gelmektedir.[132] Tespit edebildiğimiz kadarıyla istidlâl kelimesinin manasına yer veren ilk sözlük, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *el-Furûku'l-luğaviyye*'sidir. Ebû Hilâl el-Askerî, istidlâli "Kendi dışındaki bir şey ile bir şeyin bilgisini talep etmek/araştırmak" (الِاسْتِدْلَال طلب معرفَة الشَّيْء من جِهَة غَيره) şeklinde açıklamaktadır. Örneğin Allah'ın (c.c.) fiillerine bakarak onun varlığını bilmek, istidlâl olarak adlandırılmakta[133] böylece Allah'ın (c.c.) varlığı, Allah (c.c.) ile değil onun fiilleriyle bilinenilmektedir. Ebû Hilâl el-Askerî'den sonra istidlâl kelimesine yer veren isim Cürcânî'dir (ö. 816/1413). O istidlâli, medlûlü ispat etmek için eserden müessire veya müessirden esere ya da eserden esere delil getirme [işlemi][134] olarak tanımlamaktadır.

İstidlâl kelimesinin Arap dilinde muteber olan ve erken döneme ait pek çok sözlükte yer almadığı görülmektedir. Gerek İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) gerekse diğer dilcilerin istidlâl kalıbını müstakil olarak ele almaması iki şekilde izah edilmeye çalışılmaktadır.[135] İstidlâl kelimesi ya söz konusu dilcilerin yaşadığı çevrede kullanılmamaktadır ya da dilciler, özel bir yöntem izlediklerinden dolayı bu kelimeye yer vermemişlerdir.[136]

---

[131] Ferhat Koca, "İstidlâl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** İstanbul: TDV Yay., 2001, XXIII, s. 323.

[132] Ebü'l-Bekâ el-Kefevî**, el-Külliyyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lüğaviyye**, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1998, I, s. 114; Refîk el-'Acem, **Mevsû'atu muṣṭalaḥâti uṣûli'l-fıḳh 'ınde'l-müslimîn,** 1. Basım, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998, I, s. 139; Heysem Hilâl, **Mu'cemu muṣṭalaḥi'l-uṣûl,** Yayına Haz. Muhammed Altuncu, 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2003, s. 23.

[133] Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî**, el-Furûku'l-luğaviyye**, thk. Muhammed İbrahim Selim, Kâhire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, 1997, I, s. 74.

[134] Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, **Mu'cemü't-Ta'rîfât,** thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kâhire: Dâru'l-fazîle, ty, s. 18.

[135] Aslan, "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl," s. 122.

[136] Aslan, "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl," s. 122.

Nitekim Câbirî, İbn Manzûr'un aynı kökten türeyen kelimelerin anlamlarını verip bu anlamlardan her birini şiir, hadîs veya Kur'ân'dan örneklerle desteklemesini onun âdeti olarak zikretmektedir. Yine Câbirî'nin aşağıdaki ifadeleri İbn Manzûr'un özel bir metodu takip ettiğine işaret etmektedir:

> "Bilindiği gibi İbn Manzûr hicrî yedinci asır (630-711) âlimlerindendir. Bu sözlüğünde (Lisânü'l-'Arab) tedvin asrının başından -hicrî ikinci asrın ortasından- itibaren tespit ve tedvin edildiği haliyle Arap diline ait kelimeleri toplamış; bu toplama ve tedvin işleminde kendinden önceki sözlük âlimlerinin yaptığı gibi yalnızca Arap dilinin orijinal materyaliyle sınırlı kalmaya çalışmıştır. Yani lafızlar ve anlamlar, fetihler sırasında ve sonrasında İslâm'a giren halkların dilleriyle etkileşime girmeden önceki yarımada Arapları arasında tedâvülde olan dilsel materyalle sınırlı kalmıştır. Bu şekilde Arap-İslâm medeniyetinin gelişmesiyle birlikte Arap diline yeni giren kelime ve anlamları, fasih görmediği veya ilmî ya da teknik bir terim olduğunu düşündüğü için ilgisi dışında bırakarak, sözlüğüne almamıştır."[137]

Bedri Aslan'ın, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) istidlâl kelimesini bir fıkıh terimi olarak değil, lügat manasında kullandığını söylemesine karşın[138] Soner Duman, Şâfiî'nin eserlerinde "delil" "delâlet" ve "istidlâl" kelimelerini bir nassı anlamak için başka bir nastaki bilgiyi kullanarak muhakemede bulunmak anlamında kullandığını ifade eder, ayrıca istidlâl kelimesinin Şâfiî tarafından hem nasların yorumunu hem de kıyası kapsayacak bir anlam çerçevesinde kullanıldığını gösteren örnekler zikreder.[139] Duman'ın bu tespitlerinden hareketle Şâfiî'nin, istidlâl kelimesine sözlük anlamı dışında bir anlam yüklediği söylenebilir.

Duman'ın Şâfiî'de istidlâlin nassların yorumu ve kıyas anlamında kullanımına dair zikrettiği iki örnek aşağıdaki şekildedir:

İlk örnekte Şâfiî, doğrudan naslardan hareketle iki hüküm zikreder.

a) Kur'ân'da mal davalarında bir erkekle birlikte iki kadının şâhitliğinin geçerli olduğunun belirtilmesi.[140]

b) Hz. Peygamber'in bir şâhit ve davacının yeminiyle hüküm vermesi.[141]

---

[137] Muhammed Âbid el-Câbirî, **Bünyetü'l-'aḳli'l-'Arabî: Dirâse taḥlîliyye naḳdiyye li-nuẓumi'l-ma'rife fi'ş-şeḳâfeti'l-'Arabiyye**, 9. Basım, Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 2009, s. 15. Bkz. Muhammed Âbid Cabiri, **Arap–İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap–İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi,** çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 19; Bkz. Aslan, "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl," s. 122.

[138] Aslan, "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl," s. 122.

[139] Soner Duman, "Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı" (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 64.

[140] "Eğer borçlu, aklı ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şâhitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şâhit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir." Bakara 2/282.

[141] Ebû Dâvûd, **Sünen**, Aḳżiye 21, (Hadis no: 3608).

Duman'ın ifadesine göre Şâfiî bu iki hükmü birlikte değerlendirmiş ve bir şâhitle beraber davacının yemininin kabul edildiği davalarda, bir erkekle beraber iki kadının şâhitliğinin geçerli olduğu sonucuna ulaşmış ve ulaştığı bu sonucu istidlâl olarak nitelemiştir.[142] Şâfiî'nin bu istidlâli -biraz ihtisarla- şu şekildedir:

[الْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ]

قال الشافعي: فأكثر ما جعل الله عز وجل من الشهود في الزنا أربعة وفي الدين رجلان أو رجل وامرأتان فكان تفريق الله عز وجل بين الشهادات على ما حكم الله عز وجل من أنها مفترقة واحتمل إذا كان أقل ما ذكر الله من الشهادات شاهدين، أو شاهدا وامرأتين أن يكون أراد ما تتم به الشهادة بمعنى لا يكون على المشهود له يمين إذا أتى بكمال الشهادة فيعطى بالشهادة دون يمينه لا أن الله عز وجل حتم أن لا يعطى أحد بأقل من شاهدين، أو شاهد وامرأتين؛ لأنه لم يحرم أن يجوز أقل من ذلك نصا في كتاب الله عز وجل.

قال الشافعي: وبهذا نقول؛ لأن عليه دلالة السنة، ثم الآثار وبعض الإجماع، والقياس فقلنا يقضى باليمين مع الشاهد فسألنا سائل ما رويت منها؟ فقلنا: «ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد» قال عمرو في الأموال.

قال الشافعي: فحكمنا باليمين مع الشاهد في الأموال دون ما سواها وما حكمنا فيه باليمين مع الشاهد أجزنا فيه شهادة النساء مع الرجال وما لم نحكم فيه باليمين مع الشاهد لم نجز فيه شهادة النساء مع الرجال استدلالا بمعنى كتاب الله عز وجل الذي وصفت في شهادتهن قبل هذا.

[Bir Erkek] Şâhitle Beraber [Davacının] Yemin [Etmesi]

Şâfiî dedi ki: 'Allah'ın (c.c.) zinada belirttiği şâhit sayısı en fazla dört, borç[un yazılmasın]ta ise iki erkek veya bir erkek ile iki kadındır. Allah'ın (c.c.) -hükmettiği üzere- şâhitleri [sayı ve nitelik bakımından] ayırması, zina ve borcun birbirinden farklı olmasından dolayıdır. Allah'ın (c.c.), [borç hakkında] zikrettiği şâhit sayısının en az miktarı[nın], iki erkek ya da bir erkek ile iki kadın şâhit olduğu[düşünüldüğü]nda, Allah'ın (c.c.) şâhitliğin kendisiyle tamam olduğu sayıyı murad etmesi muhtemel olmaktadır. Yani şâhitleri hâzır olduğunda lehine şâhitlik yapılan kişinin yemin etmesi gerekmeyip, yemin etmeksizin [sadece] şâhitler[in beyanı i]le hüküm verilir. Yoksaki Allah (c.c.), şâhitler iki erkek ya da bir erkek ile iki kadın şâhitten az olduğunda hüküm verilmeyeceğini söylememiştir. Çünkü Allah'ın (c.c.) Kitabında şâhitlerin iki erkek ya da bir erkek ile iki kadından daha az olması haram kılınmamıştır.'

Şâfiî dedi ki: 'Biz bununla (iki erkek ya da bir erkek ile iki kadından daha az şâhitle) hükmederiz. Çünkü buna sünnetin, âsârın (sahâbe ve tâbiûn sözlerinin), icmâ'ın ve kıyasın delâleti vardır. Dolayısıyla biz, [bir erkek] şâhitle beraber [davacının] yemin[i]

[142] Duman, "Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı," s. 65.

ile hüküm verileceğini söyleriz. Bu konuda birisi bizden rivayet istediğinde/sorduğunda şöyle deriz: 'Hz. Peygamber, bir [erkek] şâhitle birlikte [davacının] yemin[i] ile hüküm vermiştir.' Amr, bu hadisin mallar[la/borçla ilgili meseleler] hakkında olduğunu söylemiştir.

Şâfiî dedi ki: Biz, sadece mallar[la ilgili meseleler]da bir [erkek] şâhitle beraber [davacının] yemin[i] ile hüküm verdik. Bir [erkek] şâhitle beraber [davacının] yemin[i] ile hüküm verdiğimiz durumlarda erkeklerle birlikte kadınların şâhitliğini caiz gördük; bir [erkek] şâhitle beraber yemin ile hüküm vermediğimiz durumlarda ise Allah'ın (c.c.) Kitabının -daha önce kadınların şâhitliği konusunda nitelediğimiz- manasıyla istidlâl ederek erkeklerle birlikte kadınların şâhitliğini caiz görmedik.[143]

Görüldüğü üzere Şâfiî, ayette zikredilenden (iki erkek ya da bir erkekle iki kadın şâhit) daha az sayıdaki şâhitle yani bir erkek şâhitle beraber yemin ile hüküm verileceğini belirtmektedir. Bizce Şâfiî'nin buradaki istidlâli şu şekildedir: Şâfiî, borçta şâhitlik konusunu işlerken borçtaki şâhitlikle ilgili ayeti (Bakara 2/282) naklettikten sonra Allah'ın zinâ (Nisâ 4/15), talak/ric'at (Talâk 65/2) ve vasiyet (Mâide 5/106) ile ilgili şâhitliklerde erkeklerle beraber kadınların zikredilmediğini belirtmekte ve [borçtaki şâhitlik hariç diğer] şâhitliklerin mal ile ilgisinin bulunmadığına dikkat çekerek[144] borçta kadınların şâhit olabilmesini borcun mal davası olmasına bağlamaktadır. Şâfiî, Kur'ân'da yer alan şâhitlikle ilgili ayetlerden hareketle şâhitlikle bir mal elde edilmediği durumlarda sadece erkeklerin şâhitlik yapabileceği; bir mal elde edildiği durumlarda ise erkeklerle beraber [olmak şartıyla] kadınların da şâhitlik yapabileceğini ifade ederek[145] de borçtaki şâhitliğin diğer şâhitliklerden farkını ortaya koymaktadır. Şâfiî daha sonra mal davalarında bir erkek şâhitle beraber davacının yemini ile hüküm verileceği şeklindeki hadis ile borç ayetindeki şâhitlik arasında -mal davası olmaları açısından- bir bağlantı kurmaktadır. Anladığımız kadarıyla Şâfiî, şâhitlikle ilgili ayetleri incelemiş ve iki durum tespit etmiştir:

a) Kur'an'da iki erkek ya da bir erkek ile iki kadından az olan şâhitlerle hüküm verilmesi yasaklanmamıştır.

b) Borçtaki şâhitlikte kadının zikredilmesi, borcun mâlî bir mesele olmasından kaynaklanmaktadır.

---

[143] Şâfiî, **el-Üm**, 1. Basım, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalip, byy: Dâru'l-vefâ, 2001, VIII, s. 194-195
[144] Şâfiî, **el-Üm**, VIII, s. 191.
[145] Şâfiî, **el-Üm**, VIII, s. 192.

Şâfiî, şâhitlikle ilgili ayetlerin bu iki manasıyla istidlâl etmiş ve bu manaları, mal davalarında bir şâhit ve davacının yeminiyle hüküm verileceği mealindeki hadisle birlikte değerlendirerek başka bir hükme ulaşmıştır. Yoksaki "Kur'ân'da mal davalarında bir erkekle birlikte iki kadının şâhitliğinin geçerli sayılması hükmü" ile söz konusu hadisin birlikte değerlendirilerek başka bir hükmün elde edilmesi söz konusu değildir. Şâfiî'nin elde ettiği bu hüküm de bir erkek şâhitle beraber davacının yemini ile hüküm verilen bütün mal davalarında (karz, diyet, alışveriş, icare vs.) bir erkek ve iki kadınla da hüküm verilebileceğidir.

Duman, istidlâlin kıyas kapsamında kullanımına örnek olarak ise Şâfiî'nin mal, kısas, talak vb davalarda davalının yemin etmekten kaçınmasının ikrar sayılmayacağı, bu durumda davacıya yemin ettirileceği sonucuna kitaptan istidlâlle ulaşmasını zikreder. Bu istidlâle göre liânda[146] kocanın zina isnadında bulunması yeterli olmayıp ayrıca kocanın yemin etmesi ve kadının da yeminden kaçınması gerekmektedir. Koca yemin etmediği takdirde kendisine kazif haddi uygulanır, kadının ise liân yapması gerekmez. Duman'ın ifadesine göre burada liân dışındaki davalarda davacının yemin etmesi, liâna kıyas edilmiş ve elde edilen bu netice "kitap ile istidlâl" olarak isimlendirilmiştir.[147]

Soner Duman'ın, "[Şâfiî'nin eserlerinde] istidlâl sözcüğü nadiren de olsa kıyas yapmak anlamında kullanılır"[148] ifadesine karşın Ferhat Koca, Şâfiî'nin, istidlâli âdeta kıyasla eşitlediğini söylemektedir.[149] Aynı konuda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de Şâfiî'nin, kıyasta araştırma ve tefekkür yapıldığı için kıyası istidlâl; istidlâlde de ta'lil yapıldığı için istidlâli kıyas olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir.[150]

Tezimizde kendisinden yararlandığımız Kefrâvî, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) önce istidlâlden bahsedenler olduğunu; ancak istidlâli müstakil bir kavram olarak ilk zikreden kişinin Cüveynî olduğunu ifade etmektedir.[151] Kefrâvî'yi bu tespite götüren şey, Cüveynî'den önceki usûlcülerin tanımlarında "delili talep etme/araştırma"

---

[146] Liandan bahseden ayet: "Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şâhitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şâhitliği; kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair, Allah adına dört defa yemin ederek şâhitlik etmesi, beşinci defada da; eğer yalancılardan ise, Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını ifade etmesiyle yerine gelir. Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah'ı dört defa şâhit getirmesi (Allah adına yemin etmesi), beşinci defada da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kadından cezayı kaldırır." (Nûr 24/6-9).

[147] Duman, "Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı," s. 65.

[148] Duman, "Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı," s. 65.

[149] Koca, "İstidlâl", s. 324.

[150] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh,** nşr: Muhammed Hamîdullâh, Dımeşk: el-Ma'hedü'l-ilmiyyü'l-Feransiyyü li'd-dirâsâti'l-'Arabiyye, 1965, II, s. 692.

[151] Es'ad Abdülğanî es-Seyyid el-Kefrâvî, **el-İstidlâl 'ınde'l-uşûliyyîn**, 1. Basım, Kâhire: Dâru's-selâm, 2002, s. 75, 105.

veya "delâleti talep etme/araştırma" (طلب الدليل أو طَلَبُ الدَّلَالَةِ) lafızları kullanıldığı halde Cüveynî'nin bu lafızları kullanmayıp istidlâli farklı lafızlarla[152] tanımlamasıdır. Ancak bize göre sadece lafızlardan hareket edilerek böyle bir tespit yapılması isabetli değildir. Bize göre istidlâli kavram olarak tanımlayan ilk usûlcü Cessâs'tır. Cessâs'ın istidlâl yöntemini ileride "Cessâs'ta İstidlâl Çeşitleri" başlığında ayrıntılı olarak ele alacağız.

Kefrâvî, Üsmendî'den önce yaşamış olan ve istidlâl kavramından bahseden usûlcüler arasında şu isimleri ziketmektedir: Cessâs, Ebû Bekir el-Bakıllânî (ö. 403/1013), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî.[153] Bu isimler arasında İmam Şâfiî'yi zikretmeyen Kefrâvî, Şâfiî'nin istidlâli kıyas olarak isimlendirdiğini Zerkeşî'den (ö. 794/1392) nakletmekte[154] ve muhtemelen de bu sebeple Şâfiî'yi istidlâlden bahsedenler arasında zikretmemektedir. Kefrâvî, Kerhî'nin de istidlâlden bahsedip kıyas ile istidlâli birbirinden ayırdığını; fakat onun usûl eserlerinin günümüze ulaşmadığını, bu sebeple konu hakkındaki görüşlerine öğrencileri vâsıtasıyla ulaşılabildiğini ifade etmektedir.[155] Kerhî'nin öğrencisi olan Cessâs da kıyas ve istidlâli birbirinden ayırmış ve her biri için ikişer kısım zikretmiştir.[156] Yine Hanefî usûlcülerden Üsmendî *Beẕlü'n-naẓar* isimli usûl eserinde kıyas ile istidlâli birbirinden ayırmakta, "Onlara (ana-babaya) öf deme!" (İsrâ 17/23) ayetinden ana-babayı dövmenin haramlığının kıyas ile değil istidlâl ile çıkarıldığını ifade etmektedir.[157] *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde de on altıncı meseleyi işlerken istidlâlden bahsetmektedir. Söz konusu meselenin başlığı şu şekildedir: "Ramazan gününde kasten yiyip içene keffâret gerekir". Hanefilerin, yeme-içmeyi cinsel ilişkiye kıyas ettiği ve bu şekilde yeme-içmeye keffâret cezası verdikleri şeklindeki itiraza yer veren Üsmendî, bu itiraza verdiği cevapta yeme içmedeki keffâretin kıyasla değil istidlâlle sâbit olduğunu belirtmekte, ardından kıyası ve istidlâli tanımlamaktadır. Üsmendî'nin ifadesine göre kıyas, hükmü tartışılan meseleye (el-mütenâza'), hakkında nas bulunan meseledeki (mansûsun aleyh) bir mana/illetten dolayı hüküm vermektir. İstidlâl ise hükmü tartışılan meselenin, hakkında nas bulunan

[152] İleride açıklanacağı üzere Cüveynî'nin istidlâli "Üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmaksızın, aklî düşüncenin gereğinde hükme münasip olan ve hükme delâlet eden mâna" (معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه) şeklinde tanımlamaktadır.
[153] Kefrâvî, **el-İstidlâl,** s. 26-49.
[154] Kefrâvî, **el-İstidlâl,** s. 52-53.
[155] Kefrâvî, **el-İstidlâl,** s. 75, 105.
[156] Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **el-Füṣûl fi'l-uṣûl,** nşr: 'Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Basım, Kuveyt: et-Türâsü'l-İslâmî, 1994, IV, s. 9-10.
[157] Üsmendî, **Beẕlü'n-naẓar,** s. 625.

meseleyle aynı cinsten olup olmadığı üzerinde düşünmektir. Aynı cinsten olduğu anlaşılırsa hükmü tartışılan mesele de hakkında nas bulunan bir mesele olur ve hükmü sâbit olur.[158] Bu izaha göre istidlâlden, akıl yürütmeksizin dil kurallarıyla bilinen anlam manasına gelen "nassın delâleti"nin kastedildiği anlaşılmaktadır. Basrî de Kerhî'den yaptığı nakilde Kerhî'nin Ramazan ayında yiyip içen kişi için keffâretin gerekli olduğu sonucuna kıyasla değil istidlâl ile ulaştığını söylemektedir.[159]

Kefrâvî, *el-İstidlâl 'ınde'l-uṣûliyyîn* isimli eserinde usûlcülerin istidlâl tanımlarını verdikten sonra bu tanımlarla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur:[160] Kefrâvî'ye göre usûlcülerin istidlâl tanımlarında bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Bu tanımların, aynı ya da yakın manada olmaları hatta bazılarında kullanılan kelimelerin aynı olması sebebiyle üç grupta toplanması mümkündür:

1) Bazı usûlcüler istidlâli, sözlük manasına (طلبُ الدليل أو طلبُ دلالة الدليل أو النظر في الدليل: Delil aramak/araştırmak veya delilin delâletini aramak/araştırmak veya delil hakkında düşünmek) yakın olarak genel bir şekilde tanımlamışlardır. İstidlâl ile ilgili açıklamalarını geniş bir şekilde ele alacağımız Cessâs ile Ebû İshak eş-Şîrâzî istidlâli bu şekilde tanımlayanlar arasında yer almaktadır.

İstidlâli, "delili talep etmek/araştırmak" şeklinde tanımlayan Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre istidlâl, hem soran hem de kendisine sorulan kişinin fiilidir. Zira soran kişi karşı tarafın delil getirmesini istemekte, karşı taraftaki de getireceği delili araştırmaktadır.[161] Ebû İshak eş-Şîrâzî kıyas ile istidlâlin aynı anlamda olduğunu; fakat kıyasın az lafızla, istidlâlin ise daha fazla lafızla yapıldığını belirtmek[162] sûretiyle ikisi arasındaki farka değinmektedir. Ebû İshak eş-Şîrâzî, nebizin hükmüyle ilgili hem kıyasa hem de istidlâle verdiği iki örnekte kıyas ve istidlâl arasındaki bu farka riayet ederek tutarlı bir tavır sergilemektedir. el-İstidlâl bi-beyâni'l-'ille olarak isimlendirdiği istidlâle verdiği örnekte şu ibareler yer almaktadır:[163]

مثل ذلك ان يقول: "العلة في تحريم الخمر الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة المذهبة للعقل المتلفة للمال الموجبة للفساد والعداوة والبغضاء وهذا موجودة في النبيذ لأنه يعمل عمل الخمر فوجب ان يكون حكمه حكم الخمر في التحريم"

---

[158] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf**, s. 39.
[159] Basrî, **el-Mu'temed**, II, s. 797.
[160] Kefrâvî, **el-İstidlâl**, s. 34-49.
[161] Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma',** 1. Basım, nşr: Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988, I, s. 156.
[162] Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma',** II, s. 815. والاستدلال نفس القياس غير ان القياس بلفظ موجز محرّر والاستدلال بلفظ مبسوط
[163] Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 815-816.

Bunun örneği şöyle söylemektir: Şarabın haram kılınmasındaki illet, Allah'ı (c.c.) anmaktan ve namazda alıkoyan, aklı gideren, malı telef eden, bozgunculuk, düşmanlık ve kin doğuran sarhoş edici kuvvettir. Bu [mana], nebizde de vardır. Çünkü nebiz, şarap ile aynı işlevi görür. Dolayısıyla haramlıkta nebizin hükmünün, şarabın hükmü [ile aynı] olması gerekir.

Aynı örneğin kıyas bahsindeki ibareleri ise şu şekildedir:

مثال ذلك "أنا نقول في قياس النبيذ علي الخمر: شراب فيه شدة مطربة فكان حراما"

Bunun örneği şudur: Biz, nebizi şaraba kıyas ederken [nebiz hakkında] şöyle deriz: [Nebiz,] kendisinde sarhoş edici kuvvet bulunan bir içecektir. Dolayısıyla haramdır.

Bu iki örneğe bakıldığında istidlâle verilen ilk örnekte, kıyasa verilen ikinci örnekten daha fazla açıklama yapılmış; dolayısıyla da daha çok kelime kullanılmıştır.

2) Aralarında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin (ö. 739/1338) de yer aldığı bazı usûlcüler istidlâli, mantıkî kıyas[164] olarak tanımlarlar.[165] Basrî'ye göre istidlâl, "Birtakım zan veya görüşlerin sıralanmasıdır ki bu zan veya görüşler sayesinde bir görüş/düşünce veya zan ile bir şey[in bilgisin]e vâkıf olunur".[166] Bağdâdî'ye göre ise "Bilinen durumların sıralanmasıdır ki bu durumların doğruluğunun kabul edilmesi neticenin (matlûb) de doğruluğunu gerektirmektedir".[167]

3) Usûlcülerin bir kısmı da istidlâlin biri umûmî/geniş, diğeri ise husûsî/dar olmak üzere iki farklı tanımına birden yer vermişlerdir. Bu usûlcüler, umûmî tanımla -üzerinde ittifak edilen kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas olması ile bunların dışında bir şey olması arasında fark gözetmeksizin- herhangi bir delilin zikredilmesini; husûsî tanımla ise nas, icmâ' ve kıyas dışındaki delili kastetmişlerdir. Bu gruptaki usûlcülerin yaptığı genel tanımlar, istidlâlin lügat anlamıyla birebir örtüşmektedir. Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Safiyyüddin el-Hindî[168] (ö. 715/1315), İbn Cüzey el-Ğırnâtî (ö. 741/1340) ve İsnevî (ö. 772/1370) istidlâlin bu iki açıdan tanımına yer verenler arasındadır.[169] Âmidî istidlâli,

---

[164] "Kıyas, doğrulukları kabul edildiğinde zorunlu olarak başka bir neticenin elde edildiği kazıyyelerden/önermelerden oluşan söz dizimidir." (Bkz. Huccetü'l-İslâm Muhammed el-Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife el-müsemmâ Mi'yâru'l-ilim**, nşr: Süleyman Dünyâ, 2. Basım, Mısır: Dâru'l-meârif, 1961, s.131)

[165] Kefrâvî, **el-İstidlâl,** s. 36.

[166] Basrî, **el-Mu'temed,** I, s. 10.

[167] İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Ḳavâ'idü'l-uṣûl ve meḳâ'idü'l-fuṣûl,** nşr: Ali Abbâs el-Hakimî, 1. Basım, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1988, s. 94.

[168] Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315), Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olup *Nihâyetü'l-vüṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl* adında usûl-i fıkha dair hacimli bir eseri bulunmaktadır.

[169] Kefrâvî, **el-İstidlâl,** s. 38-39. İstidlâlin bu ikili tanımı için bkz. Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye "İstidlâl", **el-Mevsû'atü'l-fıḳhiyye,** Kuveyt: yy., 1983, III, s. 277.

hem "delilin zikredilmesi" hem de "Nas, icmâ' ve kıyasın dışındaki bir delilden ibarettir" şeklinde tanımlamaktadır.[170] Bazı kaynaklarda tanımda geçen "kıyas" kelimesi yerine "illet kıyası" ifadesinin kullanıldığı da görülmektedir.[171] Safiyyüddin el-Hindî'nin yaptığı tanım da Âmidî'nin tanımıyla birebir örtüşmektedir.[172] Bu tanımların birincilerinde istidlâl, bir eylem; ikincilerde ise delil türü olarak değerlendirilmektedir.

Kefrâvî, istidlâl tanımlarını üç grupta toplamaya çalışsa da bu gruplardan herhangi birine dahil olmayan bazı tanımların da bulunduğunu söylemektedir. Biz burada bu tanımlardan Cüveynî ve Şehâbeddin el-Karâfî'ye (ö. 684/1285) ait iki tanımla yetineceğiz. Cüveynî istidlâli, "Üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmaksızın, aklî düşüncenin gereğinde hükme münasip olan ve hükme delâlet eden mâna" şeklinde tanımlamaktadır.[173] Bedri Aslan, Cüveynî'nin bu tanımında istidlâlin, [Şâri' tarafından mûteber ya da geçersiz saıldığına dair bir delil bulunmayan manalar anlamındaki] mesalih-i mürsele ile aynı anlamda olduğunu söylese de[174] mesalih-i mürselede "hükme münasip olan ve ona delalet eden bir mâna" söz konusu olmadığı için bu tespitin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Karâfî'ye göre ise istidlâl, "Şer'î delillerden değil,[175] aklî kaidelerden şer'î hükme ulaştıran bir delil getirmektir."[176] Karâfî, istidlâlde temel iki kuralın bulunduğunu belirtmekte ve bunlardan ilkinin mülâzemet[177] olduğunu söylemektedir. [Mülâzemet ile istidlâl yapılan cümlede] melzûmun başına لو; lâzımın başına da اللام harfinin gelmesinin münasip olacağını ifade eden Karâfî, mülâzemet ile istidlâlden a) Melzûmun varlığıyla lâzımın varlığına b) Lâzımın yokluğuyla da melzûmun yokluğuna istidlâl olarak iki şekilde hüküm elde edilebileceğini ifade etmekte ve örnek olarak "Şu yemek öldürücüyse

---

[170] Ali b. Muhammed el-Âmidî, **el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm,** nşr: Abdürrezzâk Afîfî, 2. Basım, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402, IV, s. 145.

[171] Alâüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Merdâvî, **et-Taḥbîr şerḥu't-taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh,** nşr: Abdurrahman b. Abdullah el-Ceyrîn, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ty., VIII, s. 3742; Ahmed b. Ali İbnü Teğlib İbnü's-Sâ'âtî, **Nihâyetü'l-vuṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl** (Bedî'u'n-niẓâm), nşr: Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî, Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-kurâ, 1418, II, s. 668.

[172] Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahim el-Urmevî el-Hindî, **Nihâyetü'l-vuṣûl fî dirâyeti'l-uṣûl,** nşr: Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Sâlim es-Süveyh, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ty., VIII, s. 4039.

[173] Cüveyni, **el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh,** nşr: Abdülazim ed-Dîb, 1. Basım, Devha: yy. 1979, II, s. 1113.

[174] Aslan, "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl," s. 123.

[175] Bu tarifteki şer'î delillerden maksat, Kur'ân, sünnet, icmâ' ve kıyastır. Bkz. Ebû Ali Hüseyin b. Ali er-Recrâcî eş-Şûşâvî, **Ref'u'n-niḳâb 'an tenḳîḥi'ş-şihâb,** 1. Basım, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrîn, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004, VI, s. 224.

[176] Şihâbüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfî, **Şerḥu Tenḳîḥi'l-fuṣûl fi'ḫtiṣâri'l-Maḥṣûl fi'l-uṣûl,** nşr: Mektebü'l-Buhûsi ve'd-dirâsât, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004, s. 354.

[177] Mülâzemet, diğer bir ifadeyle telâzüm, "iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi" demektedir. Meselâ baba kavramı evlâdı, evlât da babayı zorunlu kılar. Her birinin diğerini gerektirdiği bu ilişkiye telâzüm adı verilir. Karşılıklı gerektirmenin bulunduğu hallerde, gereken ve gerektiren sabit olabileceği gibi yer değiştirmesi de mümkündür. Meselâ baba-evlât ilişkisinde her biri gereken ve gerektiren olabilir. Oysaki insan ve hayret kavramları arasında telâzüm bulunmakla birlikte insan daima gerektiren, hayret ise gerekendir. Bkz. Ömer Türker, "Telâzüm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** Ankara: TDV Yay., 2011, XL, s. 394.

onu yemek haramdır" cümlesini ve "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu" (Enbiyâ 21/22) ayetini zikretmektedir.[178] İlk örnekteki "yemeğin öldürücü olması" melzûm, "yemenin haram olması" da lâzımdır. Yemek öldürücü olduğunda onu yemek haram olur; yani melzûm var olduğunda lâzım da var olur. Diğer örnekteki "Allah'tan başka tanrılar bulunması" melzûm, "yerin ve göğün düzeninin bozulması" da lâzımdır. Lâzım gerçekleşmediği için melzûm da gerçekleşmemiştir.

Telâzüm ya da mülâzemet olarak isimlendirilen akıl yürütme işleminin, Hayrettin Karaman'ın da ifade ettiği gibi mantıkçıların kıyasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Karaman, gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahâbenin bu kıyası -adını koymadan- kullandıklarını ifade etmektedir.[179]

Diğer kaide ise "faydalı şeylerin mübah, zararlı şeylerin ise yasak olmasıdır. Karâfî, fayda yönü çok olan fiilin yapılmasının mendup veya vacip; zarar yönü fazla olan fiilin yapılmasının ise haram olduğunu söylemekte ve bu kaide ile istidlâl edilerek hüküm elde etmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.[180]

Ferhat Koca, husûsî bir delil olarak tanımlanan istidlâlin, nasların zâhirinden hüküm çıkarma ile lafzın mâna ve mâkulünden illet bağı kurarak hüküm çıkarma dışında kalan yolları kapsadığını, bu anlamda istidlâlin, nassın doğrudan ve dolaylı anlatımı dışında kalan alanı doldurduğunu ifade etmektedir.[181] Benzer bir şekilde Hayrettin Karaman da Kur'ân ve sünnetten, dil bilgisi kurallarına dayanılarak hüküm elde edildiği gibi illet birlikteliği sebebiyle kıyas yoluyla da hüküm çıkartılabileceğini, bunların dışında kalan birtakım bilgi ve hüküm elde etme yollarının bulunduğunu ve bunlara "istidlâl" dendiğini ifade etmektedir.[182]

Seyfeddin el-Âmidî ve Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), istidlâlin husûsî bir delil olmasını taksim yoluyla açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda Âmidî, delili a) Sırf aklî delil,[183] b) Sırf şer'î delil[184] ve c) Aklî ve şer'î delilden mürekkep delil[185] olarak üç

[178] Karâfî, **Şerḥu Tenḳîḥ,** s. 354.
[179] Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi,** 67.
[180] Karâfî, **Şerḥu Tenḳîḥ,** s. 355.
[181] Koca, "İstidlâl", **DİA**, s. 324.
[182] Hayrettin Karaman, **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi,** 6. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 66.
[183] Örnek: Âlem müelleftir. Her müellef sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla âlem sonradan yaratılmıştır.
[184] Kitap, sünnet, icma ve kıyas delilleri.
[185] Nebîz müskirdir. Her müskir haramdır. Çünkü Hz. Peygamber "Her müskir haramdır" buyurmaktadır. Dolayısıyla nebîz de haramdır.

kısma ayırdıktan[186] sonra şer'î delili a) Sahih olan ve amel edilmesi vacip olan delil ve b) Sahih olduğu zannedilen fakat sahih olmayan delil olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Sahih olan ve amel edilmesi vacip olan delillerin kitap, sünnet, icmâ', kıyas ve istidlâlden ibaret olduğunu belirten Âmidî,[187] kitap, sünnet ve icmâ'ın asıl delil olduğunu, kıyas ve istidlâlin ise bu asıllara tâbî olduğunu ifade etmektedir.[188] Sahih olduğu zannedilen fakat sahih olmayan deliller arasında ise şer-u men kablenâ, sahabe kavli, istihsan ve maslahat-ı mürseleyi zikretmektedir.[189] Benzer ifadeler Necmeddîn et-Tûfî tarafından da dile getirilmektedir. Necmeddîn et-Tûfî, usûlcülerin şer'î delilleri kitap, sünnet, icmâ', kıyas ve istidlâl olarak saydıklarını; istidlâli de "kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas olarak sayılan dört delilin dışındaki delil" olarak tarif ettiklerini söylemekte ve bazı usûlcülerin istidlâle şu şekilde ulaştıklarını ifade etmektedir: Şer'î delilin bize ulaşması ya Hz. Peygamber'in elçililiği vasıtasıyladır ya da O'nun elçiliği olmaksızındır. Hz. Peygamber'in elçililiği vasıtasıyla bize ulaşan delil ya metlüvdür ya da metlüv değildir. Metlüv olan kitap/Kur'ân, olmayan ise sünnettir. Hz. Peygamber'in elçiliği olmaksızın bize ulaşan delilde de iki durum söz konusudur: Ya kendisinden delil sâdır olanın masumluğu şart koşulur ya da şart koşulmaz. Bunlardan ilki icmâ'; ikincisi ise ortak yönleri bulunması sebebiyle hükmü bilinmeyenin, hüküm konusunda hükmü bilinene hamledilmesi şeklinde ise kıyas; bu şekilde değilse istidlâldir.[190]

Burada özet bir bilgi olması sebebiyle Muhammed Eymen'in istidlâl ile ilgili değerlendirmesine yer vermek istiyoruz. Eymen'e göre usûlcüler istidlâli dört anlamda kullanmaktadır:[191]

a) İstidlâl, Kur'ân'dan, sünnetten, kıyastan ya da bunların dışındaki bir şeyden delil getirmektir.

b) İstidlâl, nas, icmâ' ve kıyas olmayan bir delil getirmektir.

c) İstidlâl, istislâh manasında kullanılmaktadır. Eymen, istidlâlin pek çok usûlcü ve fakîh tarafından bu anlamda kullandığını belirtmektedir.

---

[186] Âmidî, **el-İḥkâm,** I, s. 24.
[187] Âmidî, **el-İḥkâm,** I, s. 211.
[188] Âmidî, **el-İḥkâm,** I, s. 212.
[189] Âmidî, **el-İḥkâm,** I, s. 212.
[190] Necmeddîn et-Tûfî, **'Alemü'l-ceẕel fî 'ilmi'l-cedel,** nşr: Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden: Dâru'n-neşr Franz Steiner, 1987, s. 38.
[191] Muhammed Eymen ez-Zühr, "Ḳıyâsü'l-istidlâl ve eṣeruhû fi'l-ḳavâ'idi ve'l-furû'i'l-fiḳhiyye," **Mecelletü Câmi'ati Dımeşḳ li'l-'ulûmi'l-iḳtisâdiyye ve'l-ḳânûniyye** 28, Sayı 2, (2012): s. 604.

d) İstidlâl, temsil kıyası kabîlinden olmayan kıyas manasında kullanılmaktadır. Eymen, temsil kıyasının, usûlcülerin şer'î kıyas (illetteki birlik sebebiyle aslın fer'e hüküm bakımından ilhak edilmesi) diye isimlendirdikleri usûlî kıyas olduğunu; kıyasın, usûlî kıyas sûretinde olmadığında istidlâl kapsamında değerlendirildiğini ifade etmektedir.[192] Eymen'in bu ifadelerine göre istidlâl kavramı, ilk iki durumda bir eylem olarak tanımlanmakta, üçüncü durumda bir delille özdeşleştirilmekte, dördüncü durumda ise temsil kıyası dışındaki bütün kıyas çeşitlerini kapsamaktadır.

2.2. Üsmendî'den Önce İstidlâl Çeşitleri

Üsmendî, hicrî altıncı yüzyılda yaşamış olan Hanefî fakihidir. Onun kullandığı istidlâl çeşitlerini tespit edebilmek ve mukayese yapmak açısından ondan önce yaşamış âlimlerin tasniflerini incelemek yerinde olacaktır. Aşağıda özellikle Cessâs'ın istidlâl yöntemi ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve Üsmendî'den önceki bazı alimlerin zikretmiş olduğu istidlâl çeşitlerine kısaca temas edilecektir.

Cessâs istidlâli, "Medlûlün bilgisine ulaşmak için delâleti araştırmak ve delâlet üzerinde düşünmek" olarak tanımlamaktadır.[193] Cürcânî (ö. 816/1413) medlûlü, *başka bir şeyin bilinmesi, kendisinin bilinmesini gerektiren şey* şeklinde;[194] delâleti ise *bir şeyin (dâl), bilinmesinin başka bir şeyin (medlûl) bilinmesini gerektiren bir durumda olması* şeklinde tanımlamaktadır.[195] Bu durumda istidlâlin dâl/delil, medlûl ve delâlet şeklinde üç öğesi olduğu ve istidlâlin de bu dâl ile medlûl arasındaki irtibat olduğu söylenebilir. Cessâs'ın istidlâl tanımı, bu manadaki istidlâlden daha kapsamlıdır. Çünkü onun yaptığı tanım, bir dâl/delilin bulunmadığı (kıble yönünün tespiti gibi) akıl yürütme faaliyetini de kapsamaktadır.

Delili, *istidlâlde bulunan müctehidin üzerine kafa yorması halinde kendisini medlûle götüren şey* olarak tanımlayan Cessâs delilin, medlûlü zorunlu olarak gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.[196]

Cessâs istidlâli iki kısma ayırmaktadır.

Birincisi, medlûlün bilgisine (ilim/kesin bilgi) ulaştıran istidlâldir. Cessâs bu istidlâlin, aklî konulardaki delâletler üzerinde düşünmek olduğunu söylemekte; bu istidlâl şeklinin akılla kavranabilen konular üzerinde gerçekleşmesi sebebiyle ulaşılan sonucun kesinlik

[192] Eymen, "Ḳıyâsü'l-istidlâl", s. 604.
[193] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 9.
[194] Cürcânî, **et-Ta'rîfât,** s. 174.
[195] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 91; M. Nâci Bolay, "Delâlet," **DİA**, İstanbul, 1994, IX, s. 119.
[196] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 7, 9.

bildirdiğini vurgulamaktadır. Bu istidlâl şeklindeki açıklık aynı zamanda doğru olanı bulma yükümlülüğünü ortaya çıkarır. Bununla beraber hakkında sadece bir delil bulunmakla birlikte, delilin hükümlerine delâlet şekillerini inceleyerek isteneni tam olarak bulma yükümlülüğü altında olduğumuz, Cassâs'ın değişkenler (havâdis) olarak adlandırdığı akliyyât dışında kalan çok sayıda durum/örnek söz konusudur.[197]

Cessâs'ın zikrettiği ikinci istidlâl, birincisinden farklı olarak araştırılan konu hakkında sadece gâlip zanna, doğruluk ihtimalinin güçlü olduğu bir bilgiye götüren, ancak kesin bir neticeye ulaştırmayan istidlâldir. Bu istidlâl türü, hükümleri ictihad yoluyla bilinebilen akliyyat dışındaki değişkenler alanında söz konusu olur. Allah'ın (c.c.), hükmün bilgisine ulaştıracak kesin bir delil ortaya koymadığı durumlarda istenen şeyi tam olarak bulma yükümlülüğü yoktur. Kesin bilgiye ulaştıracak delil dışındaki delillerin "delil" olarak isimlendirilmeleri, benzer şekilde böyle bir delilden hareketle hükme/anlama ulaşmanın istidlâl şeklinde isimlendirilmesi ise mecâzîdir.[198]

Cessâs, değişken ve hakkında kesin nas (tevkif) ve icmâ' (ittifak) bulunmayan olayların hükmüne iki yolla ulaşılabileceğini söylemekte ve bu iki yolun ilkinin, "başka bir anlama gelme ihtimali olmayan bir nassın (tevkif) anlamından [hükmü aranan konuya ilişkin bir] delâlet çıkarmak" olduğunu söylemektedir.[199] Anladığımız kadarıyla bu yöntemde hükmü aranan meseleyi "doğrudan" konu edinen bir nas söz konusu değildir. Ancak nassın anlamı incelendiğinde, bu anlamın konuyla ilgili açık bir delâlet içerdiği tespit edilebilir. Bu sebeple bu gibi durumlarda hükümde isabet etme sorumluluğu vardır.

Cessâs'ın hakkında nas bulunmayan meseleler dediği halde zikrettiği ilk yöntemde nassın delâletinden bahsetmesi çelişki zannedilebilir. Bu durumu şöyle izah edebiliriz: Cessâs, bir meselenin çözümünde istidlâlden söz edebilmek için delâleti araştırma ve delâlet üzerinde düşünme faaliyetini gerekli görmektedir. Örneğin delâleti araştırmaksın ve delâlet üzerinde düşünmeksizin "Namazı kılın" (Bakara 2/43) ayetinden namazın farz olduğu anlaşılmaktadır. Bu farziyyet hükmünün anlaşılabilmesi için -Cessâs'ın istidlâl tanımında zikrettiği- delâleti araştırma ve delâlet üzerinde düşünme faaliyetine ihtiyaç olmadığı için bu ayetten namazın farz olduğu hükmüne ulaşmak istidlâl değildir. Ancak bir mesele hakkında bir nas veya icmâ' bulunsa bile bu nas veya icmâ'dan hüküm elde etmek için bir akıl yürütme yani delâleti araştırma ve delâlet üzerinde düşünme faaliyetine

[197] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 10.
[198] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 9-13.
[199] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 217.

ihtiyaç duyuluyorsa orada istidlâlin varlığından söz edilir. Yani müctehid nas ve icmâ'dan hareketle bunların delâlet ettiği anlam/lar kapsamına girdiğini düşündüğü bir başka hükme ulaşıyorsa o takdirde bir istidlâlden söz edilebilir.

Cessâs, *el-Fuṣûl* isimli eserinde tek anlama sahip olan bir nassın delâletini ortaya çıkarmayla ilgili bazı örnekler zikretmekte ve bu örneklerden başka birçok örneğin var olduğunu ve bu örneklerin bir kısmının *el-Fuṣûl* isimli kitabında zikrettiklerinden daha kapalı olduğunu ve daha ayrıntılı düşünmeyi gerektirdiğini ifade etmektedir. Ancak yine de sonuç hakkında kesin bilgiye ulaşılacağını, bu sebeple de bu tür delillerle isabet etmekle sorumlu olunduğunu belirtmektedir.[200] Cessâs'ın zikrettiği örneklerinden biri Hz. Ebû Bekir'in halife olduğu dönemde zekât vermeyenlere karşı savaş açmak istediğinde sahabîlerle arasında geçen şu konuşmadır: Hz. Ebû Bekir, namaz ve zekâtın arasını ayıranlarla savaşacağını söylediğinde sahabîler, Hz. Peygamber'in "İnsanlarla onlar 'Lâ ilâhe illallah' (Allah'tan başka ilâh yoktur) deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu (Lâ ilâhe illallah) söylediklerinde hem canları hem de -hakkını ödedikleri müddetçe- malları güvendedir" (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها) hadisini hatırlatmışlardır. Buna karşılık Hz. Ebû Bekir "İşte zekât, onun (malların) haklarındandır" demiştir. Bunun üzerine sahabîler Hz. Ebû Bekir'in haklı bir istidlâlde bulunduğunu anlayarak söylediğini kabul etmişlerdir.[201] Bu örnekte anlatılan istidlâl şöyle izah edilebilir: Zekât vermeyenlerle savaşılacağına dair doğrudan bir hüküm yer almamaktadır. Ancak Hz. Ebû Bekir, hadiste zikredilen "hakkını ödedikleri müddetçe" (الا بحقها) kaydından hareketle söz konusu hadisin, malın hakkı olan zekâtı vermeyenlerin koruma kapsamına dahil olmadığına delâletini ortaya koymuştur.

Havâdis alanına giren bu örnek, nasta açıkça zikredilmemekle birlikte nassın delaletinin başka bir şekilde anlaşılmasının mümkün olmaması sebebiyle zorunlu bilgiye ulaştıran bir istidlâl faaliyetini içermektedir. Hadis doğrudan zekat vermeyenlerle savaşma konusunu düzenlemez. Hadiste geçen ve istidlâlin esasını oluşturan "illâ bi-hakkıhâ" (الا بحقها) ifadesi, malın hakkı olarak anlaşılmak durumundadır. Buradaki "hâ" zamirinin hadiste geçen mal kelimesine dönmesi gerekir. Malın hakkı ise zekâttır. Böyle olduğunda malların haklarının istisna edildiği anlaşılmakta olup metnin bu şekilde anlaşılması da dil

[200] Cessâs, **el-Fuṣûl,** IV, s. 20.
[201] Cessâs, **el-Fuṣûl,** IV, s. 17.

açısından bir zorunluluktur. Sonuç olarak, bu örnekte havâdis olmakla birlikte kesin bilgiye götüren bir istidlâl yapılmıştır.

Cessâs'ın, değişken ve hakkında nas ve icmâ' bulunmayan hadiselerin hükmüne ulaşmak için zikrettiği ikinci yöntem "ictihad"dır. İctihad, hükümde isabet etmekle sorumlu olunmayan meselelerde söz konusu olur. Şâri', ortaya çıkan mesele ile ilgili kendisiyle kesin bilgiye ulaşılması söz konusu olan bir delil vazetmediği için ictihadla elde edilen hükümde isabet etme sorumluluğu yoktur. [202]

Cessâs, ictihadı "Müctehidin, ulaşmaya çalıştığı ve araştırdığı şey için çaba harcaması" şeklinde tanımlamakta ve ictihad kavramının, hakkında delil bulunmayan meselelerde kullanıldığını; Allah'ın hakkında delil tayin ettiği mesele üzerine akıl yürütmenin ictihad olarak adlandırılamayacağını söylemektedir. Bu durumda Cessâs'ın, istidlâli ictihaddan daha geniş bir anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Zira istidlâl, ictihadı kapsadığı gibi birinci kısım istidlâlde ifade edilen aklî konulardaki delâletleri ve hakkında sadece bir delil bulunan delilin hükümlerine delâletini de kapsamaktadır.

Cessâs, ictihadı üç kısma ayırmaktadır:[203]

a) İstinbât veya nas ile tespit edilen illet sebebiyle aslın hükmünün fer'e verilmesi şeklinde yapılan kıyas.

b) Dar anlamda ictihad. Gâlip zan oluşturan ictihad olarak ifade ettiği bu tür ictihadda, fer'in asla kıyas edilmesinin söz konusu olmadığını söyleyen Cessâs, örnek olarak kıble yönünün tespiti, savaş için gerekli tedbirlerin alınması, mehr-i mislin miktarı vb. durumları zikretmektedir.[204] Cessâs, istihsan konusunu işlerken de istihsanda a) Müctehidlerin ictihadına bırakılan ölçülerde (mekâdîr) ictihad yapmak ve gâlip zan ile hüküm vermek ve b) Daha güçlü bir delil sebebiyle kıyası terk etmek şeklinde iki mana bulunduğunu zikretmekte ve ictihâdın bir türü olarak nitelenedirdiği birinci mananın istihsan diye isimlendirildiğini söylemektedir.[205] İltaş'ın da ifade ettiği gibi Cessâs, dar anlamdaki ictihadı, istihsânın bir türü olarak görmektedir.[206]

c) Asıllarla İstidlâl (el-İstidlâl bi'l-usûl).

---

[202] Cessâs, **el-Fuṣûl,** IV, s. 217.
[203] Cessâs, **el-Fuṣûl,** IV, s. 217.
[204] Cessâs, **el-Fuṣûl,** IV, s. 217.
[205] Cessâs, **el-Fuṣûl,** IV, s. 233-234.
[206] Davut İltaş, "Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İslam Hukuku Bilim Dalı, Kayseri, 2006, s. 35.

Cessâs, asıllarla istidlâl hakkında herhangi bir tanımlama yapmayıp doğrudan örnekler zikretmektedir. Bu örneklerden hareketle asıllarla istidlâlin, illet birliği olmaksızın iki mesele arasında aynı hükme gidilen bir ictihad çeşidi olduğu ve bu ictihad çeşidinde üzerinde ittifak edilen asıl veya asıllardan elde edilmiş bir kurala binaen bazı hükümlerin elde edildiği belirtilmekte[207] ve asıllarla istidlâl yönteminin teorik olarak ilk defa Cessâs'ın usûlünde tartışıldığı ifade edilmektedir.[208]

Cessâs, ictihadın üçlü taksimine (a) Kıyas, b) Dar anlamda ictihad ve c) Asıllarla İstidlâl) *el-Fuṣûl* isimli eserinde üç farklı yerde (IV, s. 12, 17, 217) temas etmektedir. On yedinci sayfadaki taksimde "Asıllarla istidlâl" ile ilgili olarak الاستدلال على الحكم بالأصول من جهة القياس والاجتهاد اللذين ذكرنا *([İctihâdın üçüncü türü:] Zikrettiğimiz kıyas ve [dar anlamdaki] ictihâd yöntemleri[ni kullanmak sûreti]yle asıllarla hükme istidlâl etmektir*) ifadesi kullanılmakla birlikte diğer iki yerde buradaki ilave kelimeler (من جهة القياس والاجتهاد) bulunmamaktadır. İltaş on yedinci sayfadaki bu ibarede bir eksiklik bulunduğunu ve ibarenin bir لا ilavesiyle الاستدلال على الحكم بالأصول لا من جهة القياس والاجتهاد اللذين ذكرنا *([İctihâdın üçüncü türü:] Zikrettiğimiz kıyas ve [dar anlamdaki] ictihâd yöntemlerini kullanmaksızın asıllarla hükme istidlâl etmektir)* şeklinde olması gerektiğini söylemektedir. Bizce de isabetli görülen bu düzeltme ile "Asıllarla İstidlâl" türündeki içtihadın, diğer iki ictihad türü olan "kıyas" ve "dar anlamdaki ictihad"dan ayrı üçüncü bir ictihâd türü olduğu anlaşılmaktadır.[209] Nitekim Cessâs, asıllarla istidlâle verdiği toplam dokuz örnekte bir illet zikredilmediğini ve kıyas yapılmadığını; üzerinde ittifak edilen aslın hükme delâlet yönünün zikredilmesiyle iktifâ edildiğini belirtmektedir. Bu şekilde hüküm elde etme yöntemini, değişken olayların hükmüne asıllarla istidlâlde bulunma şeklinde bir ictihad türü olarak değerlendiren Cessâs, bu örneklerin çoğunun, asıl ile fer' arasında ortak bir illet belirlemek sûretiyle kıyasa dönüştürülmesinin mümkün olduğunu; bununla birlikte aslın, hükme delâlet yönünün zikredilmesiyle iktifâ etmenin yeterli olduğunu belirtmekte ve kıyas formatına dönüştürülmesini isteyenlere "Bu yöntem, bana göre hükme istidlâl yöntemidir ve bir ictihad çeşididir. Eğer benimle tartışacaksan [kıyas üzerinde değil] asıllar üzerinde tartışalım" şeklinde cevapla

[207] Cassâs, **el-Fuṣûl**, IV, 217; Hüseyin Örs, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl," Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017, s. 112.
[208] Ahmet Muhammet Peşe, "Asıllarla İstidlâl'in Klasik Hanefî Usûl Düşüncesideki Yeri," **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2017, sayı: 27, s. 363.
[209] İltaş, "Delalet Anlayışı," s. 35.

yetinilebileceğini belirtmektedir.[210] Cessâs, konu başında zikrettiği örneklerde (ilk altı örnek), hitâbın (lafzın) delâletinin bulunduğunu ve bu örneklerdeki delâletlerin kıyas veya başka bir işleme gerek duymayacak derecede açık olduğunu söylemektedir.[211] Cessâs'ın asıllarla istidlale verdiği dokuz örneğin, Cessâs tarafından asıllarla istidlâl olarak değerlendirilmesine rağmen özellikle ilk altı örneğin Ebû Zeyd ed-Debûsî'den (ö. 430) itibaren Hanefî literatüründe lafızların delâletleri kapsamında değerlendirildiği;[212] yedinci, sekizinci ve dokuzuncu örneklerin de Debûsî ve Serahsî'nin, selef diye tabir ettikleri kendilerinden önceki Hanefîlerin uyguladığı bir istidlâl yöntemine tekabül ettiği ifade edilmektedir.[213]

Debûsî'nin "İki hükümden birini diğerine delil kılmak" şeklinde ifade ettiği bu istidlâl türünü[214] Serahsî, "Bir hüküm ile başka bir hükme istidlâlde bulunmak" (el-İstidlâl bi-hükm 'alâ hükm)[215] şeklinde ifade etmektedir.[216] Bu bağlamda Debûsî ve Serahsî, selef diye tabir ettikleri kendilerinden önceki Hanefîlere şu iki örneği nispet etmişlerdir:

1) Başlanmış olan nafile orucun, yarım bırakıldığı takdirde kaza edilmesi gerektiğini söyleyen Hanefiler, bu görüşlerini temellendirirken bir ibadeti adamak/nezretmek ile ibadete başlamak arasında benzerlik kurmakta ve adamakla vâcip olan ibadetlerin, başlamakla da vâcip olacağını ifade etmektedirler. Zira adamak ya da başlamak, Allah'a yaklaşma (kurb) amacı taşır ve Allah'a yaklaşma amacını taşıyan ibadetlerin yarıda bırakılmayıp sonuna kadar devam ettirilmesi gerekir.[217]

2) Büluğa ermiş kızların velisiz evlenebileceklerini söyleyen Hanefîler, bu görüşlerini temellendirirken mal velayeti ile evlenme velayeti arasında benzerlik kurmakta ve malları üzerinde velayet yetkisi olan kişinin, kendi üzerinde de velayet yetkisine sahip olacağını ifade etmektedirler.[218]

Debûsî ve Serahsî, zikrettikleri bu iki örneğe, kıyastaki ta'lile yapılan bir itiraz türü olan kalb[219] başlığı altında değinmekte ve kalbden kurtulmak için (وَطَرِيق المخلص عَن القلب) ta'lil

[210] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 219-220.
[211] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 220.
[212] Peşe, "Asıllarla İstidlâl," s. 357.
[213] Peşe, "Asıllarla İstidlâl," s. 360.
[214] Debûsî, **Taḳvîmü'l-edille**, s. 331.
[215] Serahsî, **Uṣûlü's-Serahsî**, I, s. 238.
[216] Peşe, "Asıllarla İstidlâl," s. 359.
[217] Debûsî, **Taḳvîmü'l-edille**, 331-332; Serahsî, **Uṣûlü's-Serahsî,** II, s. 238-239; Peşe, "Asıllarla İstidlâl," s. 360.
[218] Debûsî, **Taḳvîmü'l-edille**, 331-332; Serahsî, **Uṣûlü's-Serahsî,** II, s. 238-239; Peşe, "Asıllarla İstidlâl," s. 360.
[219] Kalb, illeti ma'lül, ma'lülü de illet haline çevirmektir. İllet, hükmün gereği, ma'lül ise hükümdür ve illetin hüküm, hükmün de illet olması caiz olmayıp böyle bir ihtimalin bulunması bile ta'lilin batıl olmasına sebep olmaktadır. Bkz. Debûsî, **Taḳvîmü'l-edille**, s. 331.

yönteminden vazgeçip iki hükümden biriyle diğerine istidlâl yapma; iki hükümden birini diğerine illet kılma yerine delil kılma şeklindeki istidlâl yönteminin uygulanması gerektiğini söylemektedirler. Onlar bu istidlâl yönteminde, söz konusu iki hükmün tıpkı ikiz kardeşler gibi (بِمَنْزِلَة التوأم) benzer ve eşit (نظيران متساويان) olmasını şart koşmuşlardır.[220] Anladığımız kadarıyla Cessâs, -kıyas formatına dönüşse bile- asıllarla istidlâli, kıyastan farklı bir ictihad yöntemi olarak kabul etmekte, muhtemelen kıyasa/ta'lile gelebilecek itirazlara maruz kalmamak için kıyas yapmaktan kaçınmakta ve kıyastan ziyade bir asıl/kaideden hareket ederek meseleleri çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır.

Biz Cessâs'ın asıllarla istidlâle verdiği toplam dokuz örneğin[221] ilk altı ve son üç tanesinden birer örnek seçerek iki örnekle konuyu izah etmeye çalışacağız.

Cessâs, ilk altı örnek arasında zikrettiği "Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır..." (Talâk 65/4) ayetinde hayız bulunmadığında ay hesabına itibar edileceğini ifade etmekte, bu sebeple söz konusu ayetin, iddette asıl olanın hayız olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir.[222] Buna göre ayetin söz konusu delâletinden "İddette aslolan hayızdır" aslı elde edilmekte ve bu asla istinaden iddet bekleyen kadının üç temizlik dönemi değil, üç hayız dönemi beklemesi gerekmektedir.

Cessâs, asıllarla istidlâle verdiği son üç örnek arasında zikrettiği bir örnekte erkeğin, aynı anda iki kız kardeşle; kadının da aynı anda iki erkekle evliliğinin yasak olması hükümlerinin delâletinden iddetin, bizzat nikâh akdinin bir araya getirmeyi yasakladığı şeyi (yani bir kadının iki erkekle; bir erkeğin de iki kızkardeşle aynı anda evlenmesini) yasakladığı aslına ulaşmıştır. Kadının iddet hali, onun başka bir erkekle evliliğe engel olması konusunda evlilik akdinin devam etmesi gibidir. Dolayısıyla iddet halinin, kocanın [boşadığı] karısının kızkardeşiyle evliliğe engel olması konusunda da ilk evliliğin devam etmesi menzilesinde olması gerekir.[223] Bu örnekte Cessâs, boşadığı karısı iddet bekleyen kocanın, boşadığı karısının kızkardeşiyle evlilik yapmasının hükmüne ulaşmaktadır. Cessâs, önce temellendirme ihtiyacı duymadığı ve sıhhatini tartışma konusu etmediği üç hüküm zikretmektedir. Bu üç hüküm şunlardır:

---

[220] Debûsî, **Taḳvîmü'l-edille**, s. 331; Serahsî, **Uşûlü's-Serahsî**, I, s. 238.
[221] Bu örneklerin tamamı için bkz. Ahmet Muhammet Peşe, "Asıllarla İstidlâl'in Klasik Hanefî Usûl Düşüncesideki Yeri", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 27, 2017.
[222] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 217.
[223] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 219.

a) Erkek, aynı anda iki kız kardeşle evlenemez.[224]

b) Kadın, aynı anda iki erkekle evlenemez.[225]

c) Kadının iddet süresi içinde olması, başkasıyla evlenmesi konusunda [ilk] evlilik akdinin hala devam ediyor gibi kabul edilmesini gerektirir.[226]

Cessâs bu hükümlerin delâletiyle, "İddet, bizzat nikâh akdinin bir araya getirmeyi yasakladığı şeyi yasaklar" aslına/kuralına ulaşmış ve bu asıl ile kadının iddet süresinde olmasının, (boşanan) kadının kocası ile (boşanan kadının) kızkardeşi arasındaki evliliği engellediği sonucuna ulaşmıştır.

Cessâs'ın istidlâl çeşitlerini zikrettikten sonra aşağıda Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Cüveynî'nin eserlerinde ismi geçen istidlâl çeşitlerine değineceğiz. Burada şunu ifade etmek gerekir: Bu müelliflerin istidlâl çeşitlerine verdikleri örneklerdeki hükümler, Hanefî mezhebi açısından tam aksi bir hükme de bağlanabilir. Örneğin caiz denilerek verilen bir örnek, Hanefilere göre caiz olmayabilir. Bizim buradaki hedefimiz örneklerdeki hükümlerin cevazını tartışmak değil, sadece istidlâl yöntemlerini görmektir.

a) el-İstidlâl bi-beyâni'l-'ille.[227]

İki kısma ayrılan bu istidlâl türünün her iki türünde de illet zikredilir; fakat illetin zikredilme gayesi farklıdır. Birinci tür, illetin var olması sebebiyle hükmün var olduğunu ispat etmek maksadıyla illetin zikredilmesidir. Önce asıldaki hükmün illeti, sonra da bu illetin fer'de de bulunduğu beyan edilir. Böylece asıl ve fer', aynı hükmü almış olur. Bu istidlâl türünün örneği, İmam Şâfiî'nin nebbâş (kefen soyucu) hakkındaki sözleridir. İmam Şâfiî'ye göre el kesme cezasının illeti, insanların mallarını korumak maksadıyla bu malların başkaları tarafından alınmalarını engellemektir. Bu engelleme manası kefen soyucu için de geçerlidir. Çünkü kefenin de korunması gerekir. Koruma, kefenin alınmasının engellenmesidir. Neticede kefen hırsızlığının hükmünün diğer hırsızlıklarla aynı olması gerekmektedir.[228]

İkincisi ise illetin bulunmaması sebebiyle hükmün bulunmadığını ispat etmek maksadıyla illetin zikredilmesidir. Bâin talakla boşanan kadının nafakaya müstehak olmadığını

---

[224] "…ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı…". (Nisâ 4/23).

[225] "Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı…" (Nisâ 4/24).

[226] "(İddet beklemekte olan) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur. Allah bilir ki siz onları anacaksınız. Lâkin, meşru sözler söylemeniz müstesna, sakın onlara gizlice buluşma sözü vermeyin. Farz olan bekleme müddeti dolmadan, nikâh kıymaya kalkışmayın." (Bakara 2/235).

[227] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 28-29; Şîrâzî, **el-Lüma' fî uşûli'l-fıḳh,** 1. Basım, nşr: Muhyiddîn Dîb Mestû, Yûsuf Ali Büdeyvî, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995, s. 210; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma',** II, s. 815-816.

[228] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 28-29; Şîrâzî, **el-Lüma',** s. 210; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma',** II, s. 815.

zikretmek ve ardından şu sözlerle meseleyi izah etmek, örnek olarak zikredilebilir: "Nafakanın illeti kadından faydalanma imkânının bulunmasıdır. Kadın, [kendisinden faydalanılmasına] imkân verdiğinde nafakaya müstehak olur. İmkân vermezse müstehak olamaz. Bâin talakla boşanan kadın, kendisinden faydalanma söz konusu olmadığı için nafakaya müstehak değildir." Bu tür istidlâl, hükmün sadece bir illeti olduğunda caiz olup iki illeti bulunduğunda caiz değildir. [Nafakanın illetinin birden fazla olduğu kabul edildiği takdirde] faydalanma imkânı bulunmasa da diğer mana (illet) sebebiyle kadın nafakaya müstehak olabilir. Ayrıca bu mananın muttarit ve mün'akis[229] olması da gerekmektedir.[230]

b) el-İstidlâl bi'l-evlâ.[231]

Bu istidlâl türü, hükmün asıldaki illetini veya illete delâlet eden şeyi ya da hükmün illete uygunluğunu açıkladıktan sonra bu illetin daha fazla ve müessir olarak fer' olan meselede var olduğunu beyan etmektir. Örneğin amden/kasten kâtil olan kişiye keffâret gerekir. Keffâret, günahları silmek ve kötülükleri örtmek için konulmuştur. Bu nedenle öldürme ya da bir şeyin saygınlığını ortadan kaldırma (هتكُ حرمة) durumunda keffâret vâcip olur. Öldürme veya bir şeyin saygınlığını ortadan kaldırma illeti, hata ile öldürmede var olduğu gibi kasten öldürmede de bulunur; bu sebeple hata ile öldürmede vâcip olan keffâret, kasten öldürmede öncelikli olarak vâcip olur.[232]

Diğer bir örnek ise putperestlere cizyenin vâcip olmasıdır. Buna göre ehl-i kitaptan olan kâfirlerden cizye alınarak onların küçük düşürülmesi caiz olduğunda putperestlerin de cizye alınarak küçük düşürülmesi öncelikli olarak caizdir. Zira putperestlerin küfrü, ehl-i kitabın küfründen daha kuvvetlidir. Bâcî bu örnekteki meselenin istidlâl olmaktan ziyade kıyas olduğunu, putperest kâfirin kitabî kâfire kıyas edildiğini ve illetin de küfür/kâfirlik olduğunu söylese de bu hükmü istidlâle örnek vermektedir.[233]

---

[229] İllette ittirad vasfının bulunması ve illetin in'ikas şartını taşıması şarttır. İttirat, illetin bulunduğu yerde, ona binaen hükmün de bulunmasıdır. Bu şartın yanında illet, 'nakz'dan ve 'kesr'den de hâlî olmalıdır. Nakz; illet olarak kabul edilen vasfın bulunup, orada hükmün bulunmaması durumudur. Kesr ise illet vasıtasıyla oluşan hükmün illetin asıl manası olan hikmeti taşımamasıdır. İn'ikas, illetin bulunmaması sebebiyle hükmün bulunmamasıdır. Bkz. Abdurrahman Candan, "İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), s. 73.

[230] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 28-29; Şîrâzî, **el-Lüma'**, s. 210; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma',** II, s. 815-816.

[231] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 207-208; Bâcî, **İḥkâmü'l-fuṣûl**, s. 678; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 817; Cüveynî, **et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh**, 1. Basım, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996, III, s. 320-322.

[232] Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 817.

[233] Bâcî, **İḥkâmü'l-fuṣûl,** s. 678.

c) el-İstidlâl bi't-taksîm.[234]

İki kısma ayrılan bu istidlâl türünün birincisinde olayın hükmü olabilecek durumların kendisine bağlanabileceği kısımların (الأقسام) tamamı zikredilip sonra da tamamı iptal edilmektedir. Böylece karşıt görüştekilerin savunduğu görüş de iptal edilmektedir. Örnek olarak îlâ müddetinin bitiminde talakın gerçekleşmediğine dair şu sözle yapılan istidlâl zikredilmektedir: "Talak ancak sarih veya kinâyeli lafızla gerçekleşir. Îlâ lafzı da ya sarih ya da kinayeli olmalıdır. Sarih değildir; çünkü sarih olmadığında ittifak vardır. Kinâyeli de değildir; çünkü kinâyede niyet gereklidir. Burada ise niyet söz konusu değildir. Îlânın kinâyeli olmamasının bir diğer sebebi kinâyeli lafızla yapılan talak, söylendikten hemen sonra gerçekleşmektedir. Oysaki îlâda talak hemen gerçekleşmez. Netice olarak îlânın sarih ve kinâyeli olmadığı sabit olunca îlâ ile talakın gerçekleşmediği de sabit olur."[235]

İkincisinde ise önce hükmün kendisine bağlanabileceği kısımların (الأقسام) tamamı zikredilir, sonra da bir tanesi dışındakilerin tamamı iptal edilir. Bu durumda iptal edilmeyen hüküm, savunulan hükümdür. Örneğin kazif suçunu işlemiş ve kendisine had cezası uygulanmış olan birinin şâhitliğinin kabul edilmemesi, kazif haddinin uygulanmasından dolayı değil, bizzat kazif suçunun işlenmesinden dolayıdır.[236] Zira bu kişinin şâhitliğinin kabul edilmemesi a) Ya kazif suçunu işlemesi sebebiyle b) Ya kendisine had uygulanması sebebiyle c) Ya da kazif suçunu işleyip had cezası uygulanması sebebiyledir. Had sebebiyle ya da kazif suçunu işleyip had uygulanması sebebiyle şâhitliğinin kabul edilmemesi mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber, "Hadler, kendilerine uygulananlar için keffârettir" buyurarak haddin, [günahtan] arınma vesilesi olduğunu beyan etmiştir. Yine Hz. Peygamber, kendisine gelip "Beni temizle yâ Rasûlallâh!" diyen Gâmidiyyeli kadının cezasını da onamıştır. Hz. Peygamber'in "Beni temizle" diyen kadının bu isteği üzerine onun cezasını onaması, keffâretin o kadını temizlediğini göstermektedir. Netice itibariyle şâhitliğin kabul edilmemesinin, günahlardan arındırıcı olan bir şeye yani haddin uygulanmasına bağlanamayacağı anlaşılmaktadır. Bu durumda şâhitliğin kabul edilmeme sebebi, kazif suçunun işlenmesidir.[237]

---

[234] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 28; Şîrâzî, **el-Lüma',** s. 211; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 817-819; Cüveynî, **et-Telḫîş**, III, s. 320-322.

[235] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 28; Şîrâzî, **el-Lüma',** s. 210; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 817-819.

[236] Bu konudaki ayet şudur: "Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şâhit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şâhitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir" (Nur 24/4).

[237] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 28; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 818-819.

d) el-İstidlâl bi'l-'aks.[238]

Bu istidlâl türünün sadece ismi zikredilmekte, mâhiyeti hakkında herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Bununla birlikte Kefrâvî bu istidlâlin kıyasü'l-'aks ile aynı manada olduğunu söylemekte ve "Bir şeyin hükmünün karşıtını (nakîzını) başka bir şeyde ispat etmek" şeklinde tanımlamaktadır.[239] Bu istidlâle örnek olarak öldükten sonra kılların necis olmaması zikredilmektedir. Buna göre kılın öldükten sonra necis olmaması hükmüne ulaşılırken şöyle bir istidlâl yapılmaktadır: "Kıl, ölüm ile birlikte necis hale gelseydi, yaşarken de onun kesilip koparılması caiz olmazdı. Nitekim et ve kemik, yaşarken kesilip koparılamadığı gibi öldükten sonra da kesip koparılamamaktadır."[240] Buna göre canlı hayvandan et veya kemik koparılmasının yasak olmasındaki illet, et veya kemiğin canlı olması [onlarda ruh bulunması]dır. Kıl da bu illet bulunmadığı için onun koparılması yasak değildir.[241]

Bu istidlâl çeşidine diğer bir örnek olarak şunu zikredebiliriz: Hz. Peygamber'in "Size, [eşinizle] cinsel ilişkiye girdiğinizde sadaka [sevabı] vardır" hadisini işiten sahabe "Bizden biri şehvetini (cinsel ihtiyacını) giderince ona ecir mi var?" diye sormuşlar; Hz. Peygamber de "Eğer şehvetini haram [yol] ile giderse ona günah olmaz mı? Aynı şekilde helal [yol] ile giderince de sevap olur" buyurmuşlardır.[242]

Bu örnekte hüküm, "günahın sâbit olması;" illet ise "şehvetin haram yolla giderilmesi"dir. Bu illetin tersi/aksi olan "şehvetin helal yolla giderilmesi", söz konusu hükmün (günahın sâbit olması) tersini/aksini gerektirmektedir. Bu hükmün tersi/aksi ise "sevâbın sâbit olması"dır. Zikrettiğimiz bu örnekte her iki durumda da illetler farklı olduğu için ikinci duruma, birinci durumdaki hükmün tersi/aksi verilmiştir.

e) el-İstidlâl bi'l-usûl (Asıllarla İstidlâl).[243]

Bu istidlâle örnek olarak Şâfiîlerin karısına zina isnadında (kazif) bulunduktan sonra onu bain talakla boşayan kocadan liân yapmasının sâkıt olmayacağı şeklindeki hükmü zikredilmektedir. Buna göre söz konusu kocadan liânın sâkıt olması, "Hür ve iffetli bir

[238] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 29; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 819.
[239] Kefrâvî, **el-İstidlâl,** s. 491.
[240] Bâcî, **el-Minhâc**, s. 29.
[241] Bâcî, **İḥkâmü'l-fusûl**, s. 679.
[242] Sübkî, **Cem'u'l-cevâmi',** s. 107; Vezâretü'l-evkâf, "İstidlâl", **el-Mevsû'a,** III, s. 278; Eymen, "Ḳıyâsü'l-istidlâl," s. 608.
[243] Bâcî, **İḥkâmü'l-fuṣûl,** s. 679; Bâcî, **el-Minhâc**, s. 29; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 821-822.

kadına zina isnadında (kazif) bulunan kişiye liân veya had gerekir" aslının/kuralının hilâfınadır. [244]

Ebû İshak eş-Şîrâzî bu örneği verdikten sonra bir kısım Hanefilerin bu türe ilhak ettiği bir örneğin bulunduğunu ve bu örnekteki istidlâlin fâsit olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu örnekte ifade edildiğine göre Hanefilerin bazısı, "mesbuk olan kişi, rekâtın çoğuna ulaştığı zaman rekâtın tamamını kılmış sayılır" kaidesine dayanarak tavafın çoğunu yerine getiren kimsenin de tavafın tamamını yerine getirmiş olacağı sonucuna ulaşmışlardır. Bu istidlâlin fâsit olduğunu söyleyen Ebû İshak eş-Şîrâzî, çoğun her zaman bütün yerine geçmediğini ifade etmekte ve abdestin çoğunun, tamamı yerine geçmemesini de örnek olarak zikretmektedir.[245] Şîrazî'nin fâsit olarak nitelendirdiği bu örnek, esasında Cessâs'ın "asıllarla istidlâl" türüne verdiği örnekler arasındadır. Verdiği örnekte herhangi bir fiilin hükmü sâbit olduğunda o hükme, aynı konudaki benzer fiillerin de ilhak edilebileceğini söyleyen Cessâs, bu bağlamda şu istidlâli zikretmektedir: Bir rekâtın fiillerinin çoğunda imama yetişen kimse, o rekâta yetişmiş olur; azında yetişen ise o rekâta yetişmiş olmaz. Bu hüküm, Cuma namazında iftitah tekbirinden sonra cemaatin namazdan ayrılması durumunda Ebû Hanife'ye göre imamın namazının fasid olacağına; iki secde yapıldıktan sonra ayrılmaları durumunda ise namazın geçerli olacağına delâlet etmektedir. Yine Cessâs, hac rükünlerinin çoğunun yeterlilik (iczâ') bakımından bütün yerine konulduğu hükmüyle istidlâl yapılarak, tavafın çoğunun yeterlilik (iczâ') bakımından bütün yerine geçtiğini ifade etmekte ve fiillerin çoğunun tavaf ve hac konusunda yeterlilik (iczâ') bakımından bütün yerine konulduğu; namazdaki fiillerin çoğunun ise yeterlilik bakımından değil önceki rekâtın üzerine rekât binâ etmenin cevazı bakımından bütün yerine konulduğunu belirtmektedir.[246] Buna göre Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin, "çoğun her zaman bütün yerine geçmediği" şeklindeki itirazı yersizdir. Zira Cessâs, mutlak anlamda çoğun bütün yerine geçtiğini söylememekte; namazda, üzerine rekât binâ etme açısından çoğun bütün yerine geçtiğini ifade ederek çoğun bütün yerine geçmesini kayıtlamaktadır.

2.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* İsimli Eserde İstidlâl Örnekleri

Üsmendî, yukarıda incelediğimiz kendisinden önce yaşamış müelliflerin istidlâle dair yaptıkları tanım ve çeşitlere bu müelliflerin anlattıkları şekliyle temas etmez. Aşağıda,

[244] Bâcî, **İḥkâmü'l-fuṣûl,** s. 679; Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 821.
[245] Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 822.
[246] Cessâs, **el-Fuṣûl,** IV, s. 218-219.

zikri geçen müelliflerin değindiği istidlâl çeşitleriyle Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta ele aldığı meseleler ve açıklamalar arasında bir bağlantı kurmaya çalışacak ve Üsmendî'nin kullandığını istidlâl çeşitlerini tespit etmeye çalışacağız.

a) el-İstidlâl bi't-taksîm.

Üsmendî'nin zikretmiş olduğu yüz elli dördüncü meseleyi bu istidlâle örnek verebiliriz. Üsmendî, söz konusu bu meselede -ister ev gibi taksim edilebilen, ister hayvan gibi taksim edilemeyen bir mal olsun- taksim olunmamış ortak (şâyi') hisseli mülkün kiraya verilmesinin sahih olmadığını söylemektedir. Şâyi' hisseli mülkün kiraya verilmesindeki maksadı, o maldan yararlanma imkânının bulunması olarak ifade eden Üsmendî, evin yarısının şâyi' bir hisse olarak kiraya verilmesi üzerinden meseleyi açıklamaktadır. Şöyle ki, bu şekildeki kiralamada bir faydalanmadan söz edilecekse bu faydalanma ancak şu üç şekilde gerçekleşebilir:

1) Kira konusu olan evin tamamından kiraya veren ve kiracı beraberce faydalanırlar.

2) Kiraya veren ve kiracıdan sadece birisi evin tamamından faydalanır.

3) Evden, mühâyee[247] yoluyla faydalanırlar.

Birinci seçeneğin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir faydalanma, kiraya vereni kendi mülkünden faydalanmaya zorlamak anlamına gelmektedir ki kiraya vereni buna zorlamak caiz değildir.

İkinci seçeneğin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Çünkü taraflardan herhangi birisinin evin tamamından faydalanma hakkı söz konusu olamaz.

Üçüncü seçeneğin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Zira bu durumda evden faydalanan kişi için iki durum söz konusudur: a) Evin yarısında asîl; diğer yarısında vekil (nâip) olur ya da b) Evin yarısından asâleten, diğer yarısından ise bedel (ivaz) yolu[248] ile faydalanır. Mal sahibi kendi malında nâib olamayacağı için ilk seçeneğin gerçekleşmesi mümkün değildir. İkinci seçenekte ise kiracının aynı anda hem kendi hakkı olan menfaatten faydalanması hem de mülk sahibinin malından faydalanması söz konusu olacaktır. Her iki durum da caiz olmadığı için şâyi' hisseli mülkün kiralanması sahih değildir.[249]

---

[247] **Mühâyee**: Menfaatlerin taksimi. Bir menfaati sıra ile ya da ortaklaşa kullanmak. Muhâyee iki kısımdır: 1. Zaman itibariyle mühâyee: Bir evde bir yıl ortaklardan birinin, ertesi yıl da diğerinin oturması gibi. 2. Mekân itibariyle mühâyee: Müşterek bir evin bir kısmında ortaklardan birinin, diğer kısmında da diğerinin oturması gibi. Bkz. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 415-416.

[248] Kanaatimizce bedel yolundan kasıt, mühâyeede mülk sahibinin kiracının hissesini kullanmasına mukâbil, kiracının da mülk sahibinin hissesini kullanmasıdır.

[249] Üsmendî, **Tarîkatü'l-hilâf,** s. 365-366.

b) el-İstidlâl bi'l-evlâ

Bu istidlâl türüne örnek olarak, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin "el-İstidlâl bi'l-evlâ" başlığı altında Hanefilerden naklettiği, yeme/içmeyle orucu bozmanın, keffâreti gerektireceği hükmündeki istidlâllerini zikredebiliriz. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin zikrettiği bu örnekteki mesele Üsmendî'nin eserinde de yer almaktadır. Üsmendî ve [Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin naklettiğine göre] Hanefiler, iki fiil arasında benzerlik tespit etmişler ve cinsel ilişkide sâbit olan keffâretin bu benzerlik sebebiyle yeme/içmede de gerekli olduğunu söylemişlerdir. Ancak Üsmendî orucu bozma açısından, [Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin naklettiğine göre] Hanefiler ise arzu edilme açısından bir benzerlik kurmaktadır. Ayrıca Üsmendî, söz konusu meseleyi izah ederken el-istidlâl bi'l-evlâ ile bir bağlantı kurmamıştır. Üsmendî'nin açıklamaları açısından el-istidlâl bi'l-evlâ kapsamına girmeyen ancak Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Hanefilere nisbetle el-istidlâl bi'l-evlâ olarak değerlendirdiği bu örneğin Üsmendî tarafından farklı bir şekilde izah edildiğini göstermek için söz konusu örneği bu başlık altında zikrettik.

Ebû İshak eş-Şîrâzî, Hanefilerin şöyle söylediklerini nakleder: "Keffâret, [suçu] engellemek için konulmuştur. [Oruçlu iken gerçekleştirilen] cinsel ilişkiye bağlanan keffâretin, [oruçlu iken gerçekleştirilen] yeme/içmeye de bağlanması gerekir. Çünkü yeme/içme, arzu edilme açısından cinsel ilişki gibidir; hatta daha güçlü arzu edilen bir fiildir. Zira insan, yıllarca cinsel ilişkiye sabredebilir; ancak yeme/içmeye [uzun süre] sabredemez."[250] Ebû İshak eş-Şîrâzî bu örnekte arzu edilme açısından cinsel ilişki ile yeme/içme arasında benzerlik kurulduğu ve yeme/içmede arzu edilme manasının daha kuvvetli görülmesi sebebiyle cinsel ilişkiye verilen cezanın, yeme-içmeye de verildiğini söylemiştir.

Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Hanefîlere nisbet ederek verdiği örnekteki yeme-içmeyle orucun bozulması meselesinin aynısını on altıncı meselede ele alan Üsmendî, Ramazan gününde kasten yiyen/içen kişiye keffâret gerekeceğini ifade etmiş ve cinsel ilişkide keffâretin, orucu bozma suçuna bağlandığını, yeme/içme fiillerinde de orucu bozma manası bulunduğu için Ramazan günü kasten yiyip içen kişiye keffâretin vâcip olduğunu belirtmiştir. Üsmendî, Ramazan günündeki cinsel ilişkinin, kişinin eşiyle ilişkiye girmesi yönüyle değil; orucu bozması yönüyle suç (cinâyet) olduğunu, günah olarak nitelenen bu

[250] Şîrâzî, **Şerḥu'l-Lüma'**, II, s. 817.

suçun giderilmesi gerektiğini ve dinin (şer‘), cinsel ilişki sebebiyle oluşan bu suçun giderilmesi için keffâreti gerekli kıldığını ifade etmiştir.[251]

c) el-İstidlâl bi’l-usûl (Asıllarla İstidlâl).

Üsmendî’nin, Cessâs’ın değindiği bu istidlâl türünü kullanıp kullanmadığının anlaşılabilmesi için öncelikle Cessâs’ın zikrettiği örneklerin *Ṭarîḳatü’l-ḫilâf*’taki işlenişine bakmak gerekmektedir. Cessâs’ın asıllarla istidlâle verdiği dokuz örnekten sadece üç tanesi (1, 3 ve 9. örnekler) Üsmendî’nin eserinde yer almaktadır. Şimdi bu örnekleri hem Cessâs hem de Üsmendî’den naklederek karşılaştırmaya çalışacağız.

Cessâs, asıllarla istidlâle verdiği ilk örnekte “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır...” (Talâk 65/4) ayetinin iddette asıl olanın hayız olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir.[252] Bu örnekte Cessâs, boşanan kadının iddet süresinin hayızla mı yoksa temizlikle (tuhr) mi hesaplanması gerektiği sorusuna cevap aramakta, söz konusu ayetin hayızın asıl olduğuna delâletinden yani “İddet süresinde asıl olan hayızdır” aslından, boşanan kadının üç temizlik değil, üç hayız beklemesi gerektiği hükmüne ulaşarak bu soruyu cevaplandırmış olmaktadır. Bu durumda “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç kurû’ süresince beklerler.” (Bakara 2/228) ayetindeki “kurû’” lafzından da hayız manası anlaşılmalıdır.

Aynı konuyu “Kur’lar, hayızlardır; temizlik süreleri değildir” başlığı altında inceleyen Üsmendî, iddet beklemekteki maksadı, rahmin temiz olduğunun bilinmesi ve neslin karışmasının önlenmesi olarak beyan etmekte ve istibrâya[253] kıyasla kur’ kelimesindeki mananın, söz konusu maksadı elde edecek olan hayıza hamledilmesi gerektiğini belirtmektedir. Üsmendî, hayız ve hamileliğin bir arada bulunamaması; fakat temizlik (tuhr) ve hamileliğin bir arada bulunabilmesi sebebiyle rahmin boş olduğuna delâlette hayızı esas almaktadır.[254] İddetin nasıl hesaplanacağı hususunda Cessâs ile aynı sonuca ulaşmasına rağmen Cessâs’ın kullandığı ayete ve bu ayetin delâletine yer vermeyen Üsmendî, rahmin temiz olduğuna delâlet etmesi açısından hayızı istibrâya kıyas etmiş ve Cessâs’ın asıllarla istidlâl yaptığı meselede kıyas yapmıştır.

---

[251] Üsmendî, **Tarîkatü’l-hilâf,** s. 37.
[252] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 217.
[253] İstibrâ, cariyenin hamile olmadığı anlaşılacak kadar bir süre beklemesidir. Bkz. Kal‘acî, **Mu‘cemu lüğati’l-fuḳahâ**, s. 37.
[254] Üsmendî, **Tarîkatü’l-hilâf,** s. 141.

Cessâs, asıllarla istidlâle verdiği üçüncü örnekte "(Bu gelirler) Allah'ın lutuf ve rızâsının peşine düşerek Allah'a ve resulüne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir." (Haşr 59/8) ayetinin, ehl-i harbin Müslümanlardan ele geçirdiği mallara sahip (mâlik) olduklarına delâlet ettiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah (c.c.), söz konusu ayette kendi yurtlarında mal-mülk sahibiyken yurtlarından ve mallarından çıkarılan muhâcirleri fakir diye nitelemiştir. Eğer yurtlarından çıkarılan Müslümanların malları üzerindeki mülkiyeti devam etseydi Allah (c.c.) onları fakir olarak nitelemezdi.[255] Burada Cessâs'ın, söz konusu ayetin delâletinden elde ettiği aslı "Yurtlarından çıkarılan insanların, orada kalmış malları üzerindeki mülkiyetleri sona erer" şeklinde formüle edebiliriz. Cessâs, bu asıl ile istidlâl ederek ehl-i harbin Müslümanlardan ele geçirdiği mallara sahip (mâlik) oldukları sonucuna ulaşmıştır.

Üsmendî aynı konuyu "Kâfirler, dâr-ı harpte Müslümanların mallarını ele geçirip (istîlâ) onlarda fiilî hâkimiyet kurduklarında (ihrâz) o mallara mâlik olurlar" başlığıyla yer verdiği meselede işlemektedir. Üsmendî, kâfirlerin bu istîlâsının mübâh bir malda yapılan istîlâ olduğunu ve bu istîlânın, Müslümanın kâfirin malındaki istîlâsına kıyasla mülkiyet ifade etmesi gerektiğini söylemektedir. Üsmendî'nin ifadesine göre malda asıl olan ibâhadır; ancak din (şer'), maldan arzulanan faydalanma ve ihtiyacı karşılama maslahatlarını tamamlamak için mülk edinilmiş malları dokunulmaz ('ismet) kabul etmiştir. Dar-ı harpte ele geçirilen mallarda genellikle söz konusu maslahatların elde edilmesi mümkün olmadığı için mallardaki ibâha hükmü geri döner ve bu malları ele geçiren kâfirlerin mallar üzerinde mülkiyetleri sabit olur.[256] Üsmendî, söz konusu meselede Cessâs'ın yer verdiği ayete ve bu ayetin delâletine yer vermemiş, kâfirin Müslümanın malını istîlâ etmesini, Müslümanın kâfirin malını istîlâ etmesine kıyas ederek Cessâs'ın asıllarla istidlâl yaparak ispat ettiği hükme kıyas ile ulaşmıştır.

Cessâs, asıllarla istidlâle verdiği dokuzuncu örnekte erkeğin, aynı anda iki kız kardeşle; kadının da aynı anda iki erkekle evliliğinin yasak olması hükmünün delâletinden "iddetin, bizzat nikâh akdinin bir araya getirmeyi yasakladığı şeyi yasakladığı" aslını elde etmiş ve bu asıl ile kadının iddet süresi içinde olmasının, (boşanan) kadının kocası ile (boşanan

[255] Cessâs, **el-Fuşûl**, IV, s. 217.
[256] Üsmendî, **Tarîkatü'l-hilâf,** s. 239.

kadının) kızkardeşi arasındaki evliliği engellediği sonucuna ulaşmıştır. Bu örneği geride "Asıllarla İstidlâl" başlığında anlattığımız için burada ayrıntıya girmiyoruz.[257]

Üsmendî aynı konuyu "[Erkeğin] bâin talâk iddeti bekleyen eşin[in] kız kardeşiyle evlenmesi caiz değildir" başlığı altında işlemekte ve ilk nikâhın bir açıdan (من وجه) devam ettiğini söylemekte; ric'î talaktan sonraki duruma kıyasla ikinci kadınla (bâin talâk iddeti bekleyen kadının kız kardeşiyle) yapılacak nikâhın caiz olmadığını belirtmektedir. Üsmendî'ye göre nikâhın bir açıdan devam etmesi, kadının dışarı çıkmasının ve başka bir erkekle evlenmesinin yasak olması sebebiyledir. Nikâhın bir açıdan devam etmesi (yani bazı hükümlerin geçerliliğini koruması), illetin de bir açıdan varlığını koruduğu anlamına gelmektedir. İlletle sâbit olan hüküm (ilk evliliğin devamı), ihtiyat gereği ancak bu illetin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar.[258]

Bu meselede Cessâs, temellendirme ihtiyacı duymadığı ve sıhhatini tartışma konusu etmediği hükümlerin delâletlerinden bir asıl elde ederek meseleyi çözüme kavuştururken Üsmendî ise Cessâs'ın bu istidlâl yöntemini kullanmamış bir illet (iddet bekleyen kadının dışarı çıkamaması ve başka bir erkekle evlenememesi) vasıtasıyla bâin talâktan sonraki durumu, ric'î talâktan sonraki duruma kıyas etmiştir. Esasında ric'î talâkta nikâh mülkiyeti her yönüyle varlığını sürdürmekte; bâin talâkta ise bu mülkiyet ortadan kalkmaktadır. Anladığımız kadarıyla Üsmendî, bâin talâkta mülkiyetin tamamen ortadan kalktığını kabul etmemekte, iddet süresinde varlığını sürdüren bazı durumlardan hareketle bâin talâk ile ric'î talâk arasında ilişki kurmakta ve neticede kıyas yapmaktadır. Öte yandan Cessâs, asıllarla istidlâlde yer verdiği bu örneği, illet konusunu işlerken illetin hüküm olarak da gelebileceğini ispatlamak için zikretmektedir. Cessâs, kocanın, boşadığı karısının iddet beklemesini illet olarak zikretmekte ve bu illete binâen iddet bekleyen karısının başka bir erkekle evlenmesinin yasak olmasına kıyasla kocanın [boşadığı] karısının kızkadeşiyle evlenmesinin yasak olduğunu ifade etmektedir. Cessâs, erkeğin aynı anda iki kızkardeşle ya da kadının iki erkekle evliliğinin haram olmasının aynı hüküm olduğunu ve bu hükümlerdeki illetin de kadının iddet beklemesi olarak ifade edilen bir hüküm olduğunu belirtmektedir.[259]

Bu açıklamaların neticesinde aynı meselede iki müellifin nisbeten farklı açıklamalarla tartışma konusu olan meseleyi çözüme kavuşturduklarını ve hepsinde de aynı sonuca

[257] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 219.
[258] Üsmendî, **Tarîkatü'l-hilâf,** s. 92.
[259] Cessâs, **el-Fuṣûl**, IV, s. 184.

ulaştıklarını görmekteyiz. Yine Cessâs'ın asıllarla istidlâl yönteminin hem Cessâs tarafından hem de Üsmendî tarafından kıyas formatına dönüştürüldüğünü gördük ve Cessâs'ın, kıyas formatına dönüştürülebileceğini söylediği asıllarla istidlâl yönteminin bizzat kendisi tarafından da kıyas formatına dönüştürülmesine şahit olduk. Bu da bize fıkıhta tek bir yönteme bağlı olmanın bağlayıcı olmadığını, tutarlı olması kaydıyla farklı yöntemlerin uygulanabileceğini göstermektedir.

Asıllarla istidlâl bağlamında ele aldığımız ve Debûsî ve Serahsî tarafından selefe nispet edilen iki örnek de Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde yer almaktadır. Debûsî ve Serahsî, bozulan nafile orucun kaza edilmesi gerektiğini gerekçelendirirken bir ibadeti adamak ile ibadete başlamak arasında benzerlik kurmuşlar ve adamakla vâcip olan ibadetlerin, başlamakla da vâcip olacağını ifade etmişlerdir. Üsmendî ise "Nafile (tatavvu') olarak başladığı orucu bozan kişi onu kaza eder" başlığı altında anlattığı bu meselede orucu adamak ile oruca başlamak arasında bir benzerlikten söz etmemiştir. Üsmendî, başlanılan orucun bir amel olduğunu; bu orucu bozmanın da ameli iptal etmek olduğunu söylemekte ve ardından da "... amellerinizi boşa çıkarmayın" (Muhammed 47/33) ayetinin delâletiyle, amelleri iptal etmenin haram olduğunu ifade etmektedir.[260] Üsmendî, söz konusu ayetin delâletiyle "Bir ameli iptal etmenin yasak olduğu" aslını elde etmiş ve bu asıl ile orucun bozulmasının haram olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu durumda hem Üsmendî hem de Debûsî ve Serahsî asıllarla istidlâl ictihadını uyguladıkları; ancak farklı delillerle farklı asıllara ulaştıkları anlaşılmaktadır.

Debûsî ve Serahsî'nin selefe nispet ettikleri diğer örnekte ise evlenme velayeti ile mal velayeti arasında benzerlik kurulmuş ve malları üzerinde velayet yetkisi olan kişinin, kendi üzerinde de velayet yetkisinin olacağı; ancak malları üzerinde velayet yetkisi olmayanın, kendi üzerinde de velayet yetkisi olmayacağı ifade edilmiştir.[261] Böylece küçük dul kız, (الثَّيِّب الصَّغِيرَة) malı üzerinde velâyet yetkisine sahip olmadığı gibi kendi üzerinde de velâyet yetkisine sahip olamayacak dolayısıyla velisiz evlenemeyecektir. Öte yandan bülûğa ermiş bakire kız (البكر الْبَالِغَة) ise malı üzerinde velâyet yetkisine sahip olduğu gibi kendi üzerinde de velâyet yetkisine sahip olacak dolayısıyla velisiz evlenebilecektir. Üsmendî "Velisiz nikâh, nâfiz olarak kurulmuş olur" başlığıyla aynı meseleye değinmektedir. Üsmendî'ye göre kadın, velisiz kıyılan nikâhta nikâh

[260] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 43.
[261] Debûsî, **Taḳvîmü'l-edille**, 331-332; Serahsî, **Uṣûlü's-Serahsî,** II, s. 238-239; Peşe "Asıllarla İstidlâl," s. 360.

mülkiyetini ifade eden bir tasarrufta bulunmakta; din de ona bu yetkiyi vermektedir. Velisiz evlenen kadının yaptığı bu nikâh, kendi malını satabilmesine kıyasla **(** قياساً على ما اذا باعت عينا من أعيان مالها**)** geçerli olmaktadır.[262] Üsmendî'nin kadının velisiz evlenmesi ile malını satabilmesi arasında kurduğu ilişki, Debûsî ve Serahsî tarafından zikredilen istidlâl yöntemiyle benzerlik göstermektedir.

Üsmendî, geride zikrettiğimiz bazı meselelerde (hayızın istibrâya kıyası, kâfirin Müslümanın malını istîlâ etmesini, Müslümanın kâfirin malını istîlâsına kıyası, kadının kendi üzerindeki tasarruf velâyetinin malı üzerindeki tasarruf velâyetine kıyası) olduğu gibi daha pek çok meselede (قياساً على....) ifadesini kullanarak bir meseleyi başka bir meseleye kıyas yaptığını ifade etmektedir.

d) Şer'î Kıyas ile İstidlâl

Ṭarîḳatü'l-ḫilâf isimli eserinde Üsmendî'nin, illet birliğine dayanarak bir meselenin hükmünü başka bir meseleye verdiği görülmektedir.

Örnek olarak üçüncü meselede istinbât yoluyla "hakikî necâseti giderme" vasfını illet olarak tayin eden Üsmendî, hakikî necâsetin, suyun dışındaki diğer temiz sıvılarla giderilmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir. Üsmendî bu meseledeki hükmün gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Sirke, necâseti gidermede müessir olma bakımından suya ortak olmakta, dolayısıyla tahâreti gerçekleştirme açısından da ortak olmaktadır. Çünkü su, ince ve akıcı bir madde olup elbiseye nüfûz etmekte ve elbisedeki necâsetle bir karışım halini almaktadır. Elbisenin suyu sıkıldığında ve su elbiseden ayrılıp aktığında suyla karışım halini alan necâset de akıp gitmektedir. Aynı şekilde sirke de necâseti giderme vasfında suya ortak olduğu hatta sudan daha güçlü bir etkiye sahip olduğu için sirkeyle de hakikî necâset giderilmesi mümkün olmaktadır."[263]

Görüldüğü gibi Üsmendî bu meselede hakikî necâseti giderme vasfında su ile sirkenin ortak olduğunu hatta sirkenin daha güçlü bir etkiye sahip olduğunu söyleyerek hakikî necâsetin su ile giderilebileceği gibi sirkeyle de giderilebileceği sonucuna ulaşmıştır.

Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde Cessâs'ın "dar anlamda ictihad" diye zikrettiği istidlâl türüne ait bir örnek tespit edemedik.

Netice itibariyle *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde Üsmendî, her ne kadar kavram olarak değinmese de kendisinden önceki âlimlerin zikretmiş olduğu istidlâl türlerinin -tespit

[262] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 66.
[263] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 10.

edebildiğimiz kadarıyla- bir kısmına yer vermiş ve mezhebinin görüşünü savunmak için bu türleri kullanmıştır. Yine *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'taki pek çok meselenin, Cessâs'ın kıyas formatına dönüşebileceğini belirttiği asıllarla istidlâlin kıyas şeklinde ifade edilmesi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

BÖLÜM 3: *ṬARÎḲATÜ'L-ḪİLÂF* İSİMLİ ESERİN, CESSÂS'IN *ŞERḤU MUḪTAṢARİ'Ṭ-ṬAḤÂVÎ* VE SERAHSÎ'NİN *EL-MEBSÛṬ* İSİMLİ ESERLERİYLE MUKÂYESESİ

Tezimizin bu bölümünde *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*ta tartışılan konular içinden dört mesele ele alınacak ve bu meseleler, *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*taki işleniş şekli ve kullanılan istidlâl çeşitleri açısından Cessâs'ın *Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî fi'l-fiḳhi'l-Ḥanefî*,[264] Serahsî'nin *el-Mebsûṭ*[265] ve Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf fi'l-fiḳh beyne'l-e'immeti'l-eslâf* adlı eserleri arasında mukayese edilecektir. *Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî* ve *el-Mebsûṭ*'u seçmemizin sebebi bu eserlerin, meseleleri *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*taki gibi itirazlara yer verip ardından bu itirazlara cevap vererek işlemeleri, Üsmendî'den önce yazılmış olmaları ve Hanefî mezhebinde mûteber metinlerden olmalarıdır. Mukayese yapmaktaki amacımız Cessâs, Serahsî ve Üsmendî'nin söz konusu eserlerde kullandıkları istidlâl türleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve Üsmendî'nin fıkhî yönünü tespit etmek; ayrıca Cessâs ve Serahsî'nin Üsmendî'ye etkisini araştırmaktır. Mukayese edilecek meseleleri seçmeden önce Üsmendî'nin *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eserinde zikrettiği meselelerin tamamını inceledik. Ardından diğer iki eserde aynı meselelerin nasıl işlendiğini incelemeye çalıştık. Üsmendî'nin yaptığı izahların diğer iki eserdeki izahlardan farklı olduğu meseleleri tespit etmeye çalıştık. Konu seçiminde fıkhın ibâdât, muâmelât, münâkehât ve ukûbât alanlarından birer konu belirleyerek sadece bir alanla sınırlı kalmamaya çalıştık. Konu işlenirken önce eserleri arasında mukayese yapılacak müellifler hakkında kısa bilgi verdik. Sonrasında Üsmendî'nin eserinde zikredilen mesele başlığını köşeli parantez [] içerisinde zikrettik. Ardından tartışılan meseledeki ihtilafın kaynağı hakkında özet bilgi verdik. Özet bilgiyi verirken İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid* isimli eserinden, *Bidâyetü'l-müctehid*'de bulamadığımızda da Abdurrahman el-Cezîrî'nin (1882-1941) *Kitâbü'l-fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* isimli eserinden faydalandık. Daha sonra meselenin kronolojik olarak söz konusu üç eserdeki anlatımına yer verdik ve son olarak da "Değerlendirme" başlığı altında Üsmendî'nin izahlarını maddeler halinde yazıp Üsmendî ile diğer iki müellifin izahlarını karşılaştırmaya çalıştık.

Mukayeseye Yapılacak Eserlerin Müellifleri:

[264] Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, **Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî fi'l-fiḳhi'l-Ḥanefî**, 1. Basım, thk. Said Bektaş, Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
[265] Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **el-Mebsûṭ,** Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ty.

a) Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî.

Rey ehlinden olduğu ifade edilen Cessâs, 305/917 yılında doğmuş, 325/936 yılında Bağdat'a gidip Ebû'l-Hasen el-Kerhî'den fıkıh dersi almış ve Kerhî'nin ölümünden sonra da onun yerine ders vermeye başlamıştır. Yaşadığı dönemde Bağdat'ın en büyük Hanefi alimi kabul edilen Cessas, 370/981 yılında burada vefat etmiştir.[266] Eserleri arasında *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî, Aḥkâmü'l-Ḳur'ân, Şerḥu'l-Câmi'i'l-kebîr,*[267] *Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-'ulemâ, Şerḥu Edebi'l-kâḍî*[268] ve *Uṣûlü'l-fıḳh*[269] yer almaktadır.

Cessâs'ın *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî* isimli eseri, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muḫtaṣar*'ının şerhidir. *el-Muḫtaṣar*, Hanefî mezhebinin en önemli ve en eski eserlerinden biri kabul edilmektedir.[270] Cessâs, bu şerhte Tahâvî'nin *el-Muḫtaṣar*'ının metnini de vermiş, aynı zamanda usul ve furû meselelerini, bu meselelerin delillerini bir araya toplamış, meselelerin gerekçelerini ve onlardaki hüküm elde etme yöntemlerini beyan etmiştir. Söz konusu şerh, delilleri ve meselelerdeki ta'lilleri içermesi açısından Hanefî mezhebinde asıl kaynaklardan biri kabul edilmiştir.[271]

b) Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî.

Hanefî hukukçuların en meşhurlarından olan Serahsî'nin, iyi bir usûlcü olduğu gibi aynı zamanda kelam ve münazara alanında da başarılı bir alim olduğu kabul edilmektedir.[272] Bugün Türkmenistan ve İran sınırları arasında yer alan Serahs'ta dünyaya gelmiştir. Serahsî'nin, Karahanlıların topladıkları yeni ve ağır vergilerin ödenmemesi şeklinde bir fetva verdiği, bunun sonucunda tutuklanarak Uzgend'deki başkent kalesinin kuyularından birisine atıldığı nakledilmektedir. Bu hapishanede 12 sene kadar kalmış olduğu anlaşılan Serahsî'ye zaman içerisinde hapisteyken talebelerine ders verme izni verilmiş[273] ve bugün otuz cilt halindeki *el-Mebsûṭ* isimli eser, kuyuda hapis hayatı yaşayan ve hiçbir kaynağa başvurma imkânı olmayan Serahsî'nin, öğrencilerine

---

[266] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, **Târîḫu Medînetî's-selâm (Târîḫu Bağdad)**, thk. Beşşâr 'Avvâr Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-ġarbi'l-İslâmî, 2001, V, s. 513-515; Mevlüt Güngör, "Cessâs," **DİA**, 1993, s. 427.

[267] İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, byy, s. 57, 293; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1991, XI, s. 297; **Keşfu'ẓ-ẓunûn**, I, s. 20; Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 44-45.

[268] **Keşfu'ẓ-ẓunûn**, I, s. 32, 46.

[269] Cessâs, **Aḥkâmü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Sâdık Kamehâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Azelî, 1992, I, s. 260; Kureşî, **el-Cevâhiru'l-mużıyye**, I, s. 84-85.

[270] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, (neşredenin mukaddimesi), I, s. 131.

[271] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, (neşredenin mukaddimesi), I, s. 141.

[272] Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 158.

[273] Muhammed Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi (çev. Salih Tuğ)," **900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-e'imme es-Serahsî Armağanı**, LXIII, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965, s. 16.

yazdırmasıyla oluşmuştur.[274] *el-Mebsûṭ,* Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Aṣl* isimli eserinin muhtasarı olan ve Mervezî'ye (ö. 334/945) ait olan *el-Muḫtaṣar*'ın (*el-Kâfî*) şerhidir. Serahsî'nin söz konusu eseri, Hanefî fıkhını delilleriyle ele alan en geniş çalışma kabul edilmektedir.[275] Ölüm tarihiyle ilgili farklı rakamlar zikredilen[276] Serahsî'nin diğer eserleri arasında *Uṣûlü'l-fiḳh, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr,*[277] *Şerḥu ziyâdâti'z-ziyâdât,*[278]*Şerḥu Edebi'l-ḳâżî, Şerḥu'l-Câmi'i's-ṣağîr* ve *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*[279] zikredilmektedir.

c) Alâuddîn el-Üsmendî.

Üsmendî'yi tezin birinci bölümünde anlattığımız için burada herhangi bir bilgilendirme yapmayacağız. Müellifler hakkında bu kısa bilgiyi verdikten sonra öncelikle zikri geçen eserlerden seçtiğimiz meseleler hakkında genel bir bilgi verecek, sonrasında da bu meseleleri mukayeseli olarak işleyeceğiz.

3.1. Birinci Mesele: Bedenden Çıkan Necâsetin Abdesti Bozması

[İnsan bedeninden çıkan necis şeyler, vücudun neresinden çıkarsa çıksın abdesti bozar. İmam Şâfiî'ye göre ise iki yoldan (ön ve arka) çıkanlar abdesti bozar.][280]

Abdest almayı gerektiren, diğer bir ifadeyle abdesti bozan şeyler iki kısımdır:

a) Abdesti bozduğunda ittifak edilenler. İdrar, dışkı, yel, mezi ve vedinin bedenden dışarı çıkmasıyla abdestin bozulduğuna icmâ' bulunmaktadır.

b) Abdesti bozduğunda ihtilaf edilenler.[281] Bunlar idrar, dışkı, yel, mezi ve vedinin dışında kalan [ve bedenden çıkan] necasetlerdir. Bu necasetlerin [dışarı çıkış keyfiyetleri ve çıkış mahalleri/mahreçleri ile bağlantılı olarak] abdesti bozup bozmadıklarıyla ilgili olarak üç görüş bulunmaktadır:

---

[274] Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 158-159; Cevat Akşit (ed), **1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler: Mebsût** (tercümenin önsözü), İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2015, I, s. XXIV.

[275] Abdullah Yıldız, "Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli," **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV**, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 143-144; Cevat Akşit (Ed), **1000 Yılın İslam Fıkhı**, I, s. XXV.

[276] Vefat tarihi olarak bazı kaynaklarda 438, 490'lı veya 500'li yıllar zikredilirken (Bkz. Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 158-159), bazı kaynaklarda da 483, 494 yılları zikredilmektedir (Bkz. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merginânî, **el-Hidâye Şerḥu Bidâyeti'l-mübtedî me'a şerhi'l-'allâme Abdulhayy el-Leknevî** (Leknevî'nin mukaddimesi), thk. Naim Eşref Nur Ahmed, Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, 1417, I, s. 37-38; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn**, II, s. 76). Biz, DİA'da verilen vefat tarihini tercih ettik (Bkz. Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsü'l-e'imme," **DİA**, XXXVI, s. 544.

[277] Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 158.

[278] Kâtip Çelebi, **Keşfu'ẕ-ẓunûn**, II, s. 963.

[279] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-'ârifîn**, II, s. 76.

[280] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf**, s. 3; Şâfiî mezhebi için bkz. Nevevî, **Mecmû'**, II, s. 3.

[281] İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid,** thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, 1. Basım, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415, I, s. 93.

ba) Bedenin neresinden ve nasıl çıktığına bakılmaksızın kan, kusmuk gibi bedenden akarak çıkan necis şeyler abdesti bozar.[282]

bb) Bedenden çıkan şeyin ne olduğuna ve nasıl çıktığına bakılmaksızın necâsetin mahreci olan ön (zeker) ve arkadan (dübür) çıkan şeyler abdesti bozar.[283]

bc) Bedenden çıkan şeyin mahiyeti, mahreci ve de nasıl çıktığına bakılır. Çıkması her zaman mûtad olan idrar, dışkı, yel, mezi ve vedi, iki yolun birinden ve sağlıklı birinin bedeninden çıktıklarında abdesti bozarlar. Bu görüşe göre kan, kum ve kurdun bedenden çıkması veya idrarını tutamayan hasta bir kişiden devamlı idrar akıntısının olması abdesti bozmamaktadır.[284] Yani bedenden çıkan şeyin necis olması (mahiyet), iki yoldan çıkması (mahreç) ve sağlıklı bir kişiden çıkması (keyfiyet) gerekmektedir. Bu üç durumdan birisi bulunmadığında abdest bozulmaz.

Buna göre abdesti bozan şeylerdeki ihtilâfın sebebi şöyle açıklanabilir:

Mûtad olan iki yoldan çıkan dışkı, idrar, yel, mezi ve vedinin abdesti bozduğunda icmâ‘ vardır. Ancak abdestin bozulması hükmünün, neye bağlandığında ise ihtilaf olup bu durumda üç ihtimal söz konusu olmaktadır:

a) Abdestin bozulması hükmü dışkı, idrar, yel, mezi ve vedinin bizzat kendilerine bağlanmıştır.

b) Abdestin bozulması hükmünün, dışkı, idrar, yel, mezi ve vediye bağlanması, bunların necâset olma özellikleri sebebiyledir. Çünkü abdest, temizlenmedir ve temizlenme de necâset için söz konusudur.

c) Abdestin bozulması hükmünün dışkı, idrar, yel, mezi ve vediye bağlanması, bunların iki yoldan (ön ve arka) çıkmış olma özellikleri sebebiyledir.

Bu üç ihtimalin ilkine (a maddesi) göre abdesti bozduğunda icmâ‘ edilen necâsetlerin bedenden çıkması sebebiyle abdestin emredilmesi, hâss bir hükümdür. Yani sadece üzerinde icmâ‘ edilen necâsetlerin (dışkı, idrar, yel, mezi ve vedi) bedenden çıkması sebebiyle abdest alma emredilmiş olup; bunların dışında bedenden çıkan diğer şeyler sebebiyle abdest gerekmemektedir. Diğer iki görüşe (b ve c maddeleri) göre ise abdesti bozduğunda icmâ‘ edilen necâsetlerin bedenden çıkması sebebiyle abdestin emredilmesi, hâss bir hükümdür; ancak bu hükümden umûmîlik kasdedilmektedir. Yani abdesti bozan şeyler, üzerinde icmâ‘ edilen dışkı, idrar, yel, mezi ve vediden ibâret olmayıp bunların

[282] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid,** I, s. 93.
[283] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid,** I, s. 94.
[284] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid,** I, s. 95.

dışında da abdesti bozan şeyler bulunmaktadır. Bu görüşün sahibi olan Ebû Hanife ve İmam Şâfiî umûmîlik bulunduğunda ittifak etmişler ancak umûmîlikle neyin kasdedildiğinde ihtilâf etmişlerdir.[285] Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Ebû Hanife, abdesti bozmada bedenden çıkan şeyin necis olmasını; İmam Şâfiî ise mûtad olan iki yoldan çıkmasını ölçüt olarak benimsemiştir.

3.1.1. *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî*'de Meselenin Anlatımı

Tahâvî'nin söz konusu mesele hakkındaki görüşünü nakleden ve ardından meseleyle ilgili açıklamalar yapan Cessâs, öncelikle mesele başlığında zikredilen hükmü bir asla/kurala bağlamaya çalışır. Bu asıl da şudur: "Temizleme hükmü söz konusu olan bir yere kendiliğinden çıkan her necâset abdesti bozar." Cessâs'ın kullandığı bu yöntem, "Cessâs'ta İstidlâl Çeşitleri" başlığında ele aldığımız "Asıllarla İstidlâl" yöntemidir. Cessâs, kan ve kusmuk gibi iki yolun dışında bedenden çıkan şeylerin abdesti bozduğunu ifade eden hadis ve eserlerin (sahabe ve tâbiûn sözleri) delâletinden zikri geçen asla ulaşmaktadır. Cessâs, daha sonraki açıklamalarında abdesti bozma hükmünün necâsetin iki yoldan çıkmasına bağlanmasının isabetli olmadığını ispatlamaya çalışmakta ve bu bağlamda bazen karşıt görüş sahiplerinin ileri sürdüğü hadisleri başka manaya hamletmekte bazen ileri sürülen bu hadislerin aksini ifade eden başka hadis rivayetlerini nakletmekte bazen de abdesti bozduğu herkesçe kabul eden bir hükmü karşıt görüştekilerin iddiasını çürütmek için kullanmaktadır. Öte yandan "Temizleme hükmü söz konusu olan bir yere necâsetin kendiliğinden çıkması"nı, abdestin bozulma illeti olarak zikreden Cessâs, illet kavramını kullanarak asıllarla istidlâl yöntemi ile hükmüne ulaştığı meselede aynı zamanda kıyas da yapılabileceğine işaret etmektedir. Cessâs'ın bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Asıllarla istidlâl
2. Hadis
3. İcmâ'
4. Ta'lîl ("Temizleme hükmü söz konusu olan bir yere necâsetin kendiliğinden çıkması").

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Cessâs'ın söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Cessâs, Tahâvî'nin muhtasarı üzerine yazdığı şerhte Tahâvî'nin "ön ve arkadan veya ağız dolusunu aştığında ağızdan veya vücudun diğer yerlerinden çıkan [necis] şeylerin abdesti bozduğu ancak balgamın abdesti

[285] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid,** I, s. 95.

bozmadığı" şeklindeki ifadesini naklettikten sonra meseleyi izah etmeye başlamaktadır.[286] Cessâs'ın Tahâvî'den naklettiği ibare,[287] balgamın necis olduğu fakat abdesti bozmadığı şeklinde anlaşılabileceği gibi onun necis olmadığı şeklinde de anlaşılabilmektedir. Zira Hanefi mezhebinde balgamın necis olup olmadığı hakkında iki görüş bulunmaktadır. Ebû Hanife ve İmam Muhammed balgamın tükürük gibi temiz olduğunu ve ağız dolusu miktarınca balgam kusulsa bile abdestin bozulmayacağını söylerken Ebû Yusuf balgamın necis olduğunu ve ağız dolusu miktarınca balgam kusulduğunda abdestin bozulacağını ifade etmektedir.[288]

Cessâs'ın ifadesine göre Hanefî mezhebinde abdestin bozulmasında asıl/kural şudur: "Temizleme hükmü söz konusu olan bir yere kendiliğinden çıkan her necâset abdesti bozar."[289] Necâsetin dışarı çıkması sebebiyle abdestin vâcip olmasının delilleri arasında Hz. Peygamber'in "Namaz kılarken kişinin burnu kanadığı zaman namazını bıraksın ve abdest alsın, konuşmasın! Sonra da namazına kaldığı yerden devam etsin"[290] ve "Sizden biriniz kustuğu veya boğazından bir şey çıktığı zaman abdest alsın ve konuşmadığı müddetçe namazını tamamlasın"[291] mealindeki hadisleri zikreden[292] Cessâs kusma, burun kanaması ve akıcı kanın abdesti bozduğunu ifade eden şu hadisleri de nakletmektedir:

- Sevbân'a Hz. Peygamber'in kustuğu ve ardından da abdest aldığı şeklindeki bir haber konusunda bilgisine müracaat edildiğinde "Doğrudur. Ona abdest suyunu ben döktüm" diye cevap vermesi[293]
- Namazda burnu kanayan Hz. Peygamber'in abdest aldığı ve namazını öyle tamamladığı şeklindeki İbn Abbâs rivâyeti[294]
- Burnu kanayan Selmân'a Hz. Peygamber'in "Başına gelen bu durumdan dolayı abdest al" buyurması[295]
- "Abdest, akıcı olan kandan dolayı gerekir" hadisi[296]

---

[286] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 363.
[287] (وما خرج من قبل أو دبر أو فم بعد أن ملأه، أو مما سوى ذلك من البدن: نقض الوضوء، غير البلغم)
[288] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, I, s. 75.
[289] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 363.
[290] İbn Ebû Şeybe, **el-Musannef**, II, s. 13 (hadis no: 5902).
[291] Dârekutnî, **Sünenü'd-Dârekutnî,** I, s. 280 (hadis no: 563).
[292] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 364.
[293] Kaynaklarda bu hadisin aynısını bulamadık. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in kustuğu ve ardından da -abdest aldığı değil- iftar ettiği şeklinde rivayetler cardır. Bkz. Ebû Dâvud, Sıyam 32 (hadis no:2384); Dârekutnî, I, s. 290 (hadis no: 590).
[294] Dârekutnî, I, s. 286 (hadis no: 579).
[295] Dârekutnî, I, s. 285 (hadis no: 577).
[296] Dârekutnî, I, s. 287 (hadis no: 581).

- "Kusmuk hadestir" hadisi[297]

Ayrıca Cessâs, kanın abdesti bozduğunu söyleyen sahâbe ve tabiûndan bazı isimler de zikretmektedir.[298]

Cessâs'ın, zikrettiği bu rivayetlerin delâletinden "Temizleme hükmü söz konusu olan bir yere kendiliğinden çıkan her necâset abdesti bozar" şeklinde ifade ettiği asla ulaşarak "asıllarla istidlâl" adını verdiği ictihad yöntemini uyguladığı söylenebilir. Cessâs, bu açıklamaları yaptıktan sonra karşıt görüştekilerin itirazlarına değinmektedir.

İlk itiraz, hadislerde zikredilen "abdest almak"tan kastedilen mananın "kanı ve kusmuğu yıkamak" olduğu şeklindedir.[299] Cessâs zikredilen hadislerde "kanı ve kusmuğu yıkamak" manasının kasdedilmediğini ispatlamak için "Namazdayken kusan, boğazına bir şey çıkan, kendisinden mezî gelen ya da burnu kanayan abdest alsın"[300] hadisiyle istidlâlde bulunmaktadır. Mezîden dolayı alınan abdestin, namaz abdesti olduğunun bilinen bir mesele olduğunu belirten Cessâs, zikri geçen hadiste de mezî ile diğer durumların beraber zikredilmesi sebebiyle hepsi için aynı abdestin alınması gerektiğini söylemektedir.[301] Bu durumda hadiste zikredilen abdest emrinden "kanı ve kusmuğu yıkamak" manası değil bizzat "abdest alma" manasının anlaşılması gerekmektedir.

Cessâs'ın değindiği diğer bir itiraz, ön ve arkadan veya ağız dolusunu aştığında ağızdan veya vücudun diğer yerlerinden çıkan şeylerin abdesti bozmasının, Hz. Peygamber'in "Ses veya koku olmadıkça abdest gerekmez"[302] hadisiyle çeliştiği şeklindedir. Cessâs bu itiraza verdiği cevapta söz konusu hadisin, abdestinin bozulup bozulmadığında şüphe eden kişi hakkında vârid olduğunu ve Hz. Peygamber'in bu kişiye "Bir ses işitinceye veya bir koku duyuncaya kadar [namazı] bırakma"[303] dediğini ifade ederek hadisin anlamının hususî bir sebebe dayalı olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca "Ses veya koku olmadıkça abdest gerekmez" hadisine mukabil, kusma ve burun kanaması sebebiyle kişinin namazdan ayrılması gerektiğinde ittifak bulunduğunu belirtmektedir.[304]

---

[297] Dârekutnî, I, s. 284 (hadis no: 574). Hadiste mutlak olarak geçmekle birlikte Cassâs bunun ağız dolusu şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Cessâs, konunun devamında az olan kusmuğun, yarada beliren kana benzediğini ifade etmektedir. Bkz. Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 372.

[298] Bkz. Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 365-366.

[299] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 366.

[300] İbn Mâce, İkâmetü's-salâh 137 (hadis no: 1221); Dârekutnî, I, s. 283-284 (hadis no: 572).

[301] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 367.

[302] Tirmizî, Tahâret 56, (hadis no: 74)

[303] Buhâri, Vudû 4, (hadis no: 177); Müslim, Tahâret 26, hadis no: 361; İbn Mâce, Tahâret 74 (hadis no: 514).

[304] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 367.

Cessâs'a göre Safvân b. 'Assâl'den rivâyet edilen "Biz seferî iken Rasûlüllah bize üç gün boyunca dışkı (gâit), idrar ve uykunun akabinde mestlerimizi çıkarmamamızı fakat cünüp ol[up gusledecek ol]duğumuzda çıkarmamızı emretti"[305] hadisinin umûmî manası, mûtad yoldan veya mûtad yolun haricinde bedenin herhangi bir bölgesinden çıkan dışkı ve idrarın abdesti bozduğuna delâlet etmektedir.[306] Zira bu hadiste dışkı, idrar ve uyku durumlarından birinin gerçekleşmesi halinde mestler çıkarılmadan abdest alınabileceğine işaret edilmekte; dışkı ve idrarın vücudun neresinden çıktığı ile ilgili bir kayıtlamanın bulunmadığına işaret edilmektedir. Dolayısıyla necâsetin çıkış yerini iki yol şeklinde kayıtlamayan bu hadis, bedenden çıkan necâsetleri kapsayacak şekilde umumî bir mana ifade etmektedir. Bu durum da iki yolun haricinde bedenden çıkan necâsetlerin abdesti bozduğunu göstermektedir. Ancak Hz. Peygamber'in Cessâs'ın zikrettiği gibi bir umûmîliği kasdetmesini âdeten beklenene uygun bulmamaktayız.

Cessâs'ın, mûtad olan iki yolun haricinde vücuttan çıkan necis şeylerin abdesti bozacağına dair istidlâlde bulunduğu diğer bir hadiste Fatıma bint. Ebû Hubeyş, Hz. Peygamber'e gelerek kendisinden devamlı akan kanın hükmünü sormuş, Hz. Peygamber de "Bu, damar[dan akan] kandır; hayız [kanı] değildir. Sen abdest al"[307] diye cevap vermiştir. Bu hadiste, istihâza kanının abdesti gerektirmesinin, onun damardan akan kan olması şeklinde açıklandığını söyleyen Cessâs bu açıklamadan, temizleme hükmü söz konusu olan bir yere çıkan her damar kanının, abdest almayı gerektirdiği sonucuna ulaşmaktadır. Cessâs, kanın ferc yoluyla çıkması sebebiyle değil damardan kan çıkması sebebiyle bozulduğunu belirtmekte ve kanın ferc yoluyla çıkmasını şart koşmanın caiz olmadığını ifade etmektedir.[308] Yine Cessâs, az olan kusmuğun abdesti bozmadığından hareket edilerek mûtad yolun haricinde bedenden çıkan [necis] şeylerin abdesti bozmadığı hükmüne ulaşılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Böyle bir gerekçelendirmenin delilden yoksun olduğunu ifade eden Cessâs, Hanefilerin belirlediği illetin mansûs aleyh, karşıt görüştekilerin (Şâfiîler) illetinin ise müstenbat olduğunu, bu durumda da mansûs olanın öncelikli olarak tercih edileceğini belirtmektedir.[309]

Kan ve idrarın ittifakla abdesti bozduğunu ve abdestin vâcip olmasındaki illetin, temizleme hükmü söz konusu olan bir yere necâsetin kendiliğinden çıkması olduğunu

[305] Tirmizî, Tahâret 71 (hadis no: 96).
[306] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 367-368.
[307] Buhâri, Vudû 63 (hadis no: 228).
[308] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 368.
[309] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 369.

söyleyen Cessâs, bu illetin geçerli bir illet olmasını taksim yoluyla şöyle açıklamaktadır: "İnsan vücudundan çıkan şeyler a) Necis olduklarında ittifak edilen ve dışarı çıktıklarında abdesti bozan idrar ve dışkı ve b) Temiz olduklarında ittifak edilen ve abdesti bozmayan süt, ter, gözyaşı vb. temiz şeyler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu durumda (yani vücuttan çıkan şeylerin necis ve temiz olarak iki kısımla sınırlandırılması neticesinde) abdestin bozulması hükmünün, necâsetin dışarı çıkmasına bağlanması gerekir. Dolayısıyla necâsetlerin [çıktıkları mahalle bakılmaksızın sadece] dışarı çıkmalarıyla abdest bozulmaktadır."[310]

Yine Cessâs'ın ifadesine göre illetlere bazı hükümlerin bağlanmış olması ve illetlerin asıllarda tesirinin bulunması, onların sahih kabul edilmesini gerektirmektedir. -Mahreçleri aynı olsa da- menî çıktığında guslün, idrar çıktığında ise abdestin gerekli olması örneklerinde hüküm (yani guslün ya da abdestin gerekliliği), dışarı çıkan necâsete bağlanmış ve dışarı çıkan necâsetin değişmesiyle hüküm de değişmiştir. Bu durumda çıkan şeyi ölçü almanın, mahreci ölçü almaktan daha münasip olduğu ortaya çıkmaktadır.[311] Abdesti bozma hususunda, dışarı çıkan şeye ilave olarak belli bir mahrecin (ön ve arka) şart kılınamayacağını belirten Cessâs, boşalmanın gerçekleşmediği cinsel ilişkide guslün vacip olması hükmünün, dışarı bir şey çıkmaksızın sadece mahrece bağlandığını söylemekte ve sadece necâsetin çıkmasıyla abdestin bozulduğu durumlarda mahrece itibarın caiz olmayacağını ifade etmektedir.[312] Buna göre şayet bedenden bir necâset çıkmışsa, hüküm bu necâsete bağlanır. Bedenden necâsetin çıkmadığı durumlarda ise mahrece itibar etmeye bir engel bulunmamaktadır. Anladığımız kadarıyla Cessâs, abdesti bozmada illetin "necâsetin çıkması" olduğunu; bununla birlikte necâsetin çıkmadığı bazı durumlarda başka bir illete itibar edilebileceğini kabul ederek abdesti bozmada birden fazla illetin varlığına işaret etmektedir.

Cessâs, yellenmenin dübürden çıktığında abdesti bozduğu halde başka bir yerden çıktığında bozmamasının, mahrecin hükümde etkili olduğuna delâlet etmeyeceğini söylemektedir. Ona göre, [kural olarak] mahrecin hükümde etkili olmasına bir engel yoktur; yani abdestin bozulması, mahrece bağlanabilir. Ancak bu durum başka bir manaya/illete itibar etmeye de engel olmamaktadır.[313]

---

[310] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 369-370.
[311] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 370.
[312] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 371.
[313] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 371.

Cessâs, erkeğin cinsel organının başında beliren idrarın abdesti bozup yarada beliren kanın abdesti bozmamasıyla söz konusu ta'lile ("Temizleme hükmü söz konusu olan bir yere necâsetin kendiliğinden çıkması") itiraz edilemeyeceğini ifade etmekte ve yaranın içinin temizleme hükmü söz konusu olan bir yer olmadığını; ancak cinsel organın baş tarafının ise temizleme hükmü söz konusu olan bir yer olduğunu söyleyerek iki durum arasındaki farkı ortaya koymaktadır.[314]

Cessâs, yapmış olduğu ta'lilin az ya da çok miktardaki kusma ile de bozulmadığını söylemektedir. Az miktardaki kusmanın kendiliğinden değil; karında meydana gelen bir olaydan dolayı çıktığını belirtmekte ve az miktardaki kusmuğu, akmaksızın yarada beliren kana benzetmektedir. Cessâs'ın ifadesine göre az miktardaki söz konusu kusmuk, abdesti bozmaz; çünkü akıcı maddeler âdeten yukarıdan aşağıya doğru akarlar. Yukarı aktıklarında -kendiliklerinden değil- başka bir sebepten dolayı dışarı çıkıp aktıkları anlaşılır.[315] Özetle ifade edecek olursak Cessâs, az miktarda çıkan kusmuğun kendiliğinden çıkmadığını; bu sebeple de yaptığı ta'lile bir itiraz olamayacağını söylemektedir. Kusmuğun kendiliğinden çıkmadığını savunan Cessâs, çok miktardaki kusmanın abdesti bozma sebebi olarak konuyla ilgili zikri geçen rivâyetleri[316] göstermektedir.[317]

3.1.2. *el-Mebsûṭ'*ta Meselenin Anlatımı

Serahsî, insan bedeninden çıkan necis şeylerin abdesti bozup bozmaması ile ilgili meseleyi müstakil bir başlıkta değil "Abdest ve Gusül" konusu içerisinde işlemektedir. Meselenin izahında Cessâs'ın yaptığına benzer bir yöntem uygulayan Serahsî, burun kanamasının abdesti bozduğunu ifade eden iki hadis nakletmekte ve bu hadislerin delâletinden "Temizleme hükmü söz konusu olan bir uzva çıkan necis şey (kan), abdest almayı gerektirir" aslını/kuralını elde etmiş ve abdesti bozma hükmünün iki yola değil, bedenden çıkan necâsete bağlanacağına işaret etmiştir. Serahsî, tartışma konusu olan meseleyi işlerken üslûp olarak önce Şâfiî'nin görüş ve delillerine daha sonra da Hanefîlerin görüş ve delillerine yer vermektedir. Serahsî'nin bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

---

[314] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 371.
[315] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî,** I, s. 371-372.
[316] "Sizden biriniz kustuğu veya boğazından bir şey çıktığı zaman abdest alsın ve konuşmadığı müddetçe namazını tamamlasın," "Namazdayken kusan, boğazına bir şey çıkan, kendisinden mezî gelen ya da burnu kanayan abdest alsın" vb. rivâyetler.
[317] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 372.

1. Hadis

2. Asıllarla istidlâl (“Abdestin gerektiren durum, temizleme hükmü söz konusu olan bir uzva çıkan necâsettir)

Bu açıklamadan sonra söz konusu meseleyi Serahsî’nin konu hakkındaki değerlendirmelerine yer verecceğiz. Serahsî, müstehâzanın hükümlerini anlatırken yarası kanayan kişinin müstehâza hükmünde olduğunu ifade etmekte ve ön ile arkanın haricinde bedenin diğer yerlerinden çıkan necâsetlerin abdesti bozduğunu söylemektedir.[318] Serahsî, kusmuğun (الْقَلْسَ)[319] hades olup olmaması ile ilgili olarak abdesti bozan şeyler hakkındaki bir rivâyette “bir defada ağız dolusu kusmak” (ومِن دَسْعةٍ يملأ بها الفمُ)[320] ifadesinin kullanıldığını; bu sebeple de ağız dolusundan az kusan kişi için abdest almanın gerekli olmadığını ifade etmektedir. Serahsî, [ağız dolusundan az olan] kusmuğun hades olmadığını söylemekte ve hadesi, necis olan ve kendiliğinden dışarı çıkan şey olarak tanımlamakta; kusmuğun ise kendiliğinden çıkan değil, dışarı çıkarılan bir şey olduğunu ifade etmektedir. Tabiatı gereği akıcı şeylerin, yukarı çıkması için bir sebep olması gerektiğini belirten ve kusmuğun, yaranın başında beliren kan gibi olduğunu ifade eden Serahsî, ağız dolusu olan kusmuğun ise hakkında rivayet bulunduğu için abdesti bozduğunu belirtmektedir.[321] Serahsî bu ifadeleriyle abdesti bozma hususunda ağız dolusu olan ve olmayan kusmuğa farklı hükümler verilmesinin sebebini açıklamış olmaktadır. Serahsî’nin bu açıklamasının Cessâs’ta da yer aldığı görülmektedir. Zira Cessâs da az miktardaki kusmanın kendiliğinden değil karında meydana gelen bir sebepten dolayı çıktığını belirtmiş ve az miktardaki kusmuğu, akmaksızın yarada beliren kana benzetmiştir.[322]

Serahsî, Hanefîlere göre yaranın başından akan kan ve irinin abdesti bozduğunu; İmam Şâfiî’ye göre bozmadığını ifade etmektedir. Serahsî’ye göre İmam Şâfiî’nin istidlâlde bulunduğu hadis şudur: “Hz. Peygamber ‘Abdest, ancak hadesten dolayı gerekir’

---

[318] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** I, s. 84.

[319] Bizim kusmuk olarak tabir ettiğimiz durum Arapça lügatlere “القيء” veya “القلس” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bu iki kelime bazen aynı anlamda kullanılmakla birlikte, ağız dolusu veya daha az olup boğazdan çıkan şeye “الْقَلْس”; yine aynı şekilde çıkan fakat geri giden kusmuğa ise “القيء” denmektedir. Bkz. **Muḫtâru’s-sıhâh,** s. 229**.**

[320] Müttakî el-Hindî, **Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-aḳvâl ve’l-ef‘âl**, 5. Basım, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985, IX, s. 335, (hadis no: 26309); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, **el-Ḫilâfiyyât,** 1. Basım, Ürdün: Dâru’s-Samî‘î, 1994, II, s. 345 (hadis no: 658). Söz konusu hadisin metni şudur: “Yedi şey sebebiyle abdest alınır: İdrar damlaması, akıcı kan, kusma, bir seferde ağız dolusu kusmak, yanı üzere yatarak uyumak, namazda kahkaha ile gülmek ve [bedenden] kan çıkması” [يعاد الوضوء من سبع اقطار البولِ والدمِ السائل والقيءِ ومن دَسْعةٍ يملأ بها الفمُ والنومِ المضطجع وقهقهةِ الرجل في الصلاة ومن خروج الدم]

[321] Serahsî, **el-Mebsûṭ** I, s. 74-75.

[322] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari’ṭ-Ṭaḥâvî**, I, s. 371-372.

buyurmuş; hadesin ne olduğu sorulduğunda 'Ses veya kokudur' diye cevap vermiştir."[323] Serahsî'nin ifadesine göre Şâfiî şöyle düşünür: "Bu rivâyette hadesin bizâtihi kendisine değil, çıktığı yere işaret edilmiştir. Bu da göstermektedir ki hades, mûtad yoldan çıkan şeydir. Zira mûtad yolun haricinde bir yerden az miktarda çıkan şeyin hades olmadığında ittifak bulunmaktadır. Yine mûtad yoldan çıkan hadesin azı ve çoğu eşit ol[up aynı hükümde ol]duğu gibi mûtad yolun haricinde bir yerden çıkanların da azı ve çoğu eşit ol[up aynı hükümde]dir. (Buna göre iki yolun dışından az miktarda çıkan şey, abdesti bozmadığı gibi çok miktarda olanı da bozmaz. Yine iki yoldan, az miktarda çıkan şey abdesti bozduğu gibi çok olanı da bozar) Örneğin bir yaradan çıkan yelin azı hades olmadığı gibi çoğu da hades olmaz. [Yaradan çıkan yel hades olmadığı halde] mûtad yoldan çıkan yelin az veya çoğunun hades olma sebebi ise dinin, hades hükmünün meydana gelmesi hususunda mahreci, dışarı çıkan şeyin makamına geçirmesidir."[324] Şâfiî'nin bu açıklamaları onun, vücuttan çıkan şeylerin hades olup olmamasında mahreci ölçüt kabul ettiğini ve dışarı çıkan şeyin mahiyetini dikkate almadığını göstermektedir.

Serahsî, yaranın başından akan kan ve irinin abdesti bozduğuna dair Hanefîlerin delilleri arasında Zeyd b. Ali'nin rivayet ettiği "*Abdest, akıcı olan kandan dolayı gerekir*"[325] hadisi ile Selmân'ın rivayet ettiği şu hadisi nakletmektedir: Selmân'ın burnu kanadığı bir anda Hz. Peygamber ona uğramış ve "*Başına gelen bu durumdan dolayı abdest al*"[326] buyurmuştur. Serahsî bu iki hadisten "Abdest alma emrinin gerekçesi, temizleme hükmü söz konusu olan bir uzva çıkan necis şeydir" aslını/kuralını elde etmiştir. Serahsî'ye göre dışarı çıkan bu necis şey hadestir ve mûtad yoldan çıkan necis şey ile aynı hükme tâbîdir. Burada hüküm, mahrece değil hârice yani vücuttan dışarı çıkan şeye bağlanmakta ve dışarı çıkan şey farklı olduğunda hüküm de değişmektedir. Örneğin mahreçleri aynı olmasına rağmen menî çıktığında gusül gerekirken, mezî çıktığında ise sadece abdest almak gerekmektedir. Ancak akıcı olmayıp dışarı çıkan az bir necâsetin durumu farklıdır. Çünkü bu durumda dışarı çıkan şey ile dışarısı arasındaki bağı kesen deri ortadan kalkmıştır ve necâset de kendi yerinde durmaktadır. Kendi yerinde duran bir şeye de necis hükmü verilemez. Mûtad yolda ise necâset az bile olsa mekân değiştirmiş olmaktadır.

[323] Hadis kaynaklarında bu hadisi bulamadık. Hadisin ilk bölümünün (*Abdest, ancak hadesten dolayı gerekir*) müstakil bir rivayet olarak zikredildiği kaynaklar için için bkz. Buhârî, Vudû 34 (Bab başlığında); İbn Ebû Şeybe, **Musannef**, I, s. 34.
[324] Serahsî, **el-Mebsût** I, s. 76.
[325] Dârekutnî, I, s. 287 (hadis no: 581).
[326] Dârekutnî, I, s. 285 (hadis no: 577).

Yine mûtad yolun haricinden çıkanın aksine mûtad yoldan çıkan yelde az bir necâset bulunmakta ve bu miktar da abdestin bozulmasında yeterli olmaktadır.[327] Serahsî, kendiliğinden akıp dışarı çıkan kanın abdesti bozacağını; şayet akmaz da sadece yarada belirirse, yaranın başından daha geniş bir alanı kapsasa bile abdesti bozmayacağını belirtmektedir. Ayrıca kendiliğinden akmayan kanın el ile silindiğinde eğer kan kendi halinde bırakıldığında akmayacak bir durumda ise yine abdesti bozmayacağını söylemektedir.[328]

Dübürden çıkan kurt veya yelin abdesti bozduğunu söyleyen Serahsî, dışarı çıkan kurtta az miktarda ıslaklık bulunduğunu ve abdesti bozması açısından dübürden çıkan az ile çoğun aynı hükümde olduğunu ifade etmektedir. Ancak yaradan düşen kurtta az miktarda bir ıslaklık bulunsa da bu ıslaklığın abdesti bozmadığını belirtmektedir. Serahsî, dübürden çıkan yelin abdesti bozduğunu Hz. Peygamber'in şu hadisi ile delillendirmektedir: "Şeytan sizden birine gelip uylukarına üfürür ve şöyle der: 'Abdestin bozuldu. Abdestin bozuldu.' Siz kesinlikle bir ses işitmedikçe veya bir koku duymadıkça namazdan ayrılmayın."[329] İmam Muhammed'e göre önden çıkan yelin, necâset yerinden çıktığı için abdesti bozduğunu; ancak Hanefî âlimlerin çoğunluğuna göre ise söz konusu bu yelin bir titreşimden ibaret olduğunu bu sebeple de abdesti bozmadığını belirten Serahsî, kadının fercinden çıkan yelin de Kerhî'ye göre abdesti bozmadığını; ancak ön ve arkası bitişik olan ve kendisinden kokulu yel çıkan kadının abdest almasının müstehab olduğunu söylemektedir. Zira bu durumdaki kadından çıkan yelin necâset yerinden çıktığına dair kesinlik bir bilgi bulunmamaktadır.[330]

3.1.3. *Ţarîķatü'l-ĥilâf*'ta Meselenin Anlatımı

Üsmendî, insan bedeninden çıkan necis şeylerin hükmünü, kıyas ile temellendirmektedir. "Cessâs'ta İstidlâl Çeşitleri" başlığında işlendiği üzere Cessâs, asıllarla istidlâle örnekler vermiş ve sonrasında da bu örneklerin kıyas formatına dönüştürülmesinin mümkün olduğunu söylemişti. İnsan bedeninden çıkan necis şeyler hakkındaki meselemizde Cessâs ve Serahsî asıllarla istidlâl yapmışlar ancak kıyas yapmamışlardır. Üsmendî ise aynı meselede hem kıyas yapmış hem de asıllarla istidlâl yöntemini beraberce kullanmış

[327] Serahsî, **el-Mebsûţ** I, s. 76.
[328] Serahsî, **el-Mebsûţ** I, s. 77.
[329] Kaynaklarda bu hadisi bulamadık; ancak yakın manada olan hadislerden birini nekledelim: *Muhakkak ki sizden biri namazda iken Şeytan kendisine gelir ve dübüründen bir kıl çeker. Bunun üzerine o kişi abdestinin bozulduğunu zanneder. Bir ses işitmedikçe veya bir koku duymadıkça asla namazından ayrılmasın.*" (Bkz. Ahmed İbn Hanbel, **Müsned**, XVIII, s. 406 (hadis no: 11912).
[330] Serahsî, **el-Mebsûţ,** I, s. 83.

fakat kendisiyle bu asla (Abdest, necâsetin dışarı çıkmasıyla bozulur) ulaştığı nas/naslara değinmemiştir. Üsmendî'nin bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Kıyas.

2. Asıllarla istidlâl.

2. İcmâ'.

3. İki yoldan çıkan necâset ile iki yolun haricinden çıkan necâsetin birbirinden farklı olduğuna işaret eden ve hükmünde ittifak edilen meselelere açıklık getirme.

Aşağıda Üsmendî'nin konu hakkındaki değerlendirmelerine yer vereceğiz. Üsmendî, Hanefilerin görüşü olarak insan bedeninden çıkan necis şeylerin, vücudun neresinden çıkarsa çıksın abdesti bozacağını; İmam Şâfiî'nin görüşü olarak da iki yoldan (ön ve arka) çıkan şeylerin abdesti bozacağını söylemektedir. İki yolun haricinde vücuttan çıkan şeylerin, iki yoldan çıkan necis şeylerle abdestin gerekliliğine tesir eden "necâsetin dışarı çıkması" vasfında ortak olduğunu söyleyen[331] Üsmendî'nin bu açıklamalarından onun ele aldığımız meselede kıyas yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre iki yoldan necâsetin çıkması asıl, iki yolun dışından çıkması ise fer'dir. Asıl ve fer'de ortak olan vasıf ise "necâsetin dışarı çıkması"dır. Bu kıyas sonucunda fer', "abdestin bozulması" hükmünde, asla ortak olmaktadır.

Üsmendî iki yoldan çıkan şeyler ile iki yolun dışından çıkan şeylerin "necâsetin çıkması" vasfında ortak olduğunu ispatlamak için kan üzerinden bir örnek zikretmektedir. Buna göre dirhem miktarını aştığında icmâ' ile namazın cevazına engel olduğu için kan necis sayılmaktadır. Yani kanın, namazın cevazına engel olması onun necis olması sebebiyledir. Bu durum, iki yolun dışından çıkan kanın "necâsetin çıkması" vasfında iki yoldan çıkan şeyler ile ortak olduğuna delil olmaktadır.[332] Dolayısıyla iki yolun dışında vücuttan çıkan necâsetler de abdesti bozmaktadır.

Üsmendî, "necâsetin çıkması" vasfının abdestin gerekliliğinde müessir olmasını şöyle açıklar: "Bir mahallin necis olması, Allah'a (c.c.) yaklaşmaya (takarrub) halel getirir ve ibadette tâzime engel olur. Oysaki ibadette tam bir tâzim gerekmekte ve söz konusu bu tâzim, necâsetin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşmektedir. Necâsetin ortadan kaldırılması onun zıddı olan tahâretle mümkündür.[333]

[331] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 3-4.
[332] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 3.
[333] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 3.

Üsmendî, bu açıklamalardan sonra karşıt görüştekilerin itirazlarına yer vermektedir. İlk itiraz, iki yoldan çıkan necâsetin hükmünün nas ile sabit olup mâkûlü'l-mana[334] olmadığı ve bu sebeple iki yoldan çıkan necâsetin hükmünün başka bir meseleye verilemeyeceği şeklindedir.[335] Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta iki yoldan çıkan necâsetin hükmünün -nas ile sabit olsa bile- mâkûlü'l-mana olduğunu ve buradaki illetin de zikredilen münâsebet (necâsetin dışarı çıkması) olduğunu söylemekte,[336] başka bir açıklama yapmamaktadır.

Üsmendî'nin zikrettiği diğer bir itiraza göre iki yoldan çıkan şeyler, bazen idrar ve dışkı gibi necis; bazen de kurt ve yeni doğan bebek gibi temizdir. Ancak necis olan idrar ve dışkı gibi necis olmayan kurt ve bebek de iki yoldan çıktıklarında abdesti bozmaktadır. Hüküm, necis olma veya temiz olma özelliğine itibar edilerek verildiği takdirde insanlar, vücuttan çıkan şeyleri bir ayırıma tabi tutmak zorunda kalacaklar ve bu durum insanlar için bir zorluğa sebep olacaktır. Bu nedenle din, necâsetin hakikatine itibar etmemiş ve hükmü, necâsetin deliline/alâmetine bağlamıştır. Bu alâmet, bir şeyin iki yolun birinden çıkmış olmasıdır. Çünkü bu iki yol, necâsetin dışarı çıkarılması için yaratılmış; iki yolun dışında kalan uzuvlar ise gözyaşı, tükürük ve ter gibi temiz şeylerin dışarı çıkarılması için yaratılmışlardır. Yani iki yol, kendisinden çıkan şeylerin necis olmasının alâmetidir; ancak iki yolun dışındaki mahreçlerde ise böyle bir alâmet söz konusu değildir.[337] Üsmendî, bu itiraza verdiği cevapta hükümde müessir olanın, necâsetin hakikati olduğunu bu sebeple de hükmün, necâsetin kendisine/hakikatine bağlandığını ifade etmektedir. Öte yandan insanların, vücuttan çıkan şeyleri bir ayırıma tabi tutmak zorunda da kalmayacaklarını; iki yoldan çıkan her şeyin ya bizatihi ya da necis olanla birlikteliğinden dolayı necis olduğunu ifade etmektedir. Üsmendî, mahrecin temiz bir uzuv olduğunu, bu nedenle de hükmün, necâsetin kendisine/hakikatine bağlanması mümkün olduğu zaman necâsetin deliline yani mahrece bağlanamayacağını söylemektedir.[338]

Anladığımız kadarıyla bu itirazdaki tartışma konusu, abdestin bozulmasına tesir eden vasfın mahiyetidir. Söz konusu itiraza göre bu vasıf, vücuttan çıkan şeylerin ön ve

[334] Mâkûlü'l-mana: İlleti, gerekçesi akılla kavranabilen, bu itibarla hakkında kıyas yürütülebilen konulardır. Mukâbili "ta'abbudî"dir. Bkz. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, s. 340.
[335] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 4.
[336] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 6.
[337] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 4.
[338] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 6.

arkadan çıkmalarıyken Üsmendî'nin ifadesine göre ise vücudun neresinden çıktıklarına bakılmaksızın çıkan şeylerin necis olmalarıdır.

Üsmendî'nin zikrettiği diğer bir itiraz iki yolun haricinden çıkan necâsetin iki yoldan çıkan necâsetten farklı olduğu ve iki yoldan çıkan necâsete kıyas edilemeyeceği şeklindedir. Bu itiraza göre iki yolun yaratılma amacı, necâsetin dışarı çıkarılması olduğu için buralardan çıkan necâset daha ağır bir necâsettir. Nitekim iki yoldan çıkan necâset ile iki yolun haricinden çıkan necâsetin birbirinden farklı olduğuna dair -Hanefilerin de kabul ettiği- bazı hükümler bulunmaktadır. Bu hükümler şunlardır:

a) Az olan necâset, yaranın başında belirdiğinde abdest bozulmaz; ancak iki yolun birinde belirdiğinde bozulur.[339]

b) İki yolun haricinde bir yerden kurt düştüğü zaman abdest bozulmaz; ancak iki yoldan düştüğünde bozulur.

c) Yel, iki yolun haricinde bir yerden çıktığı zaman abdest bozulmaz; ancak iki yolun birinden (arkadan) çıktığında ise bozulur.[340]

Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta dinin iki yoldan çıkan ile iki yolun dışından çıkanları eşit kabul ettiğini; iki yolun temiz birer uzuv olduğunu, bu sebeple de oralardan çıkan şeylerin ağır necâset sayılmasında ön ve arka olmalarının herhangi bir tesirinin bulunmadığını belirtir. Üsmendî üç madde halinde zikredilen durumların, ön veya arkadan çıktıklarında abdesti bozduğu halde bedenin diğer yerlerinden çıktıklarında abdesti bozmamalarını şöyle açıklar: "Abdestin bozulması meselesinde asıl/kural şudur: 'Abdest, necâsetin dışarı çıkmasıyla bozulur.' Necâsetin ön veya arkada belirmesi, söz konusu necâsetin dışarı çıkmış olduğunu gösterir. Ön ve arka, necâsetin mahalli olmadığı için oralarda beliren necâsetin başka bir yerden intikal ettiği anlaşılır. Necâsetin iki yolun dışındaki bir yerden çıkması ise ancak seyelan (akma) ile gerçekleşir. Nitekim derinin altında akıcı bir ıslaklık yani kan bulun[makta ve deri de kan ile dışarısı arasında bir tabaka oluştur]maktadır. Bu durumda necâsetin dışarı çıkması intikal ile değil, deri ile dışarısı arasındaki engelin kalkması ve kanın akmasıyla gerçekleşir."[341] Bunu bir örnekle şöyle izah edebiliriz: İnsan bedenindeki deriye kesici bir aletle müdahele edildiği takdirde -kan ile dışarısı arasında bir tabaka görevi yapan- deri ortadan kaldırılmış olur. Bu durumda kan görünür bir hale gelir. Dışarı akmayıp olduğu yerde duruyorsa abdest

[339] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 4.
[340] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 5.
[341] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 6.

bozulmaz; çünkü o kan yine kendi mahallinde durmaktadır. Şayet bu kan akıyorsa mahallinden ayrılmış ve dışarı çıkmış olur. Bu durumda abdest de bozulur. Üsmendî, iki yoldan çıkan yel ve kurdun abdesti bozmasını da dışarı çıkmadan önce necâsetle olan birlikteliklerine bağlar ve iki yolun dışında böyle bir birlikteliğin bulunmadığını söyler.[342]

Üsmendî'nin son olarak yer verdiği itiraz, "İnsan bedeninden çıkan necis şeyler, vücûdun neresinden çıkarsa çıksın abdesti bozar" hükmünün; "Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin." (Maide 5/6) ayetiyle çeliştiği şeklindedir. Buna göre ayette abdestin gerekliliği hükmünün, kişinin def-i hacetten gelmesine yani necâsetin iki yoldan çıkmasına bağlandığı; şarta bağlanan bir hükmün, şart gerçekleşmeden önce yok hükmünde olduğu ifade edilmektedir. Yine "İnsan bedeninden çıkan necis şeyler, vücûdun neresinden çıkarsa çıksın abdesti bozar" hükmünün, Hz. Peygamber'in kustuktan sonra ağzını yıkadığı ve sonrasında söylediği "Kusmaktan dolayı alınacak abdest budur"[343] mealindeki rivayetle de çeliştiği dile getirilmektedir.[344]

Üsmendî, bu iki itiraza verdiği cevapta şarta bağlanan bir hükmün, şartın gerçekleşmesinden önce yok hükmünde olmayacağını söylemekte ve bu görüşünü destekleyen bir meseleyi örnek olarak zikretmektedir. Buna göre bir kişi, karısını boşamayı onun bir eve girmesine bağlasa, kadının o eve girmesinden önce boşamanın geçersiz olduğu söylenemez. Yani şarta bağlanan hüküm, şart gerçekleşmeden önce yok hükmünde değildir.[345] Anladığımız kadarıyla Üsmendî, bu itiraza doğrudan cevap vermemiş, sadece böyle bir itirazın geçersizliğini ortaya koymakla yetinmiştir.

Kusma ile ilgili hadisin ise hem ağız dolusu kusmaya hem de ağız dolusundan az kusmaya muhtemel olduğunu söyleyen Üsmendî, ağız dolusu olduğunda abdestin bozulacağını; ağız dolusu olmadığında ise bozulmayacağını söylemektedir. Üsmendî, Hz. Peygamber'in yaşantısına bakıldığında onun az yediğini, bu sebeple de az kusmuş

[342] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 6.
[343] Hadis kaynaklarında bu hadisi bulamadık.
[344] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 5.
[345] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 7.

olacağını ifade ederek[346] "Kusmaktan dolayı alınacak abdest budur" hadisindeki kusmayı az miktardaki kusma olarak açıklamaktadır.

Değerlendirme

Cessâs ve Serahsî, abdesti bozan durumlar hakkında yapılan itirazları, ortaya koydukları asıl ile cevaplandırmaktadır. Örneğin Cessâs, yaradan akmayan kanın abdesti bozmamasını, yaranın temizleme hükmü söz konusu olan bir yer olmamasıyla; cinsel organın ucunda beliren necâsetin abdesti bozmasını da bu mahallin temizleme hükmü söz konusu olan bir yer olmamasıyla izah etmektedir. Serahsî, yarada beliren kanın abdesti bozmamasını, onun kendi mahallinde duruyor olmasına bağlamakta ve kendi mahallinde duran bir şeye necis denilemeyeceğini ifade etmekte; yine cinsel organda beliren necâsetin abdesti bozmasını, necâsetin intikal etmesiyle izah etmeye çalışmaktadır. Dikkatli bir şekilde bakıldığında Serahsî'nin de zikrettiği asıl/kural çerçevesinde bu iki duruma çözüm getirdiği görülebilir. Zira birinci durumda necâset çıkmadığı için abdest bozulmamış; ikinci durumda ise necâset çıktığı için abdest bozulmuştur. Cinsel organda beliren necâsetle ilgili benzer açılamaları yapan Üsmendî, yarada beliren kanın abdesti bozması için seyelanı şart koşarak Serahsî'ye yakın bir izah yapsa da meseleyi bir asla bağlamamıştır.

Aşağıda iki yolun haricinde vücuttan çıkan necâsetin abdeste etkisi hakkında Üsmendî'nin izahlarını maddelendirecek ve diğer eserlerde bu izahların olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Üsmendî'nin izahlarını şu şekilde maddelendirmek mümkündür:

1) İki yolun haricinde vücuttan çıkan necis şey, iki yoldan çıkan necis şeye abdestin gerekliliğine tesir eden "necâsetin çıkması" vasfında ortak olduğu için iki yoldan çıkan necâsetin hükmü kıyas yoluyla iki yolun haricinde vücuttan çıkan necâsete verilmiştir.

Mûtad olan iki yoldan çıkan dışkı, idrar, yel, mezi ve vedinin abdesti bozduğunda icmâ' vardır ve abdesti bozan durumlar bunlarla sınırlı değildir. Zikri geçen bu necâsetlerin abdesti bozmasının illeti ise "necâsetin çıkması"dır. Dolayısıyla kendilerinde bu illet bulunan, mûtad yolun dışından çıkan necâsetler de abdesti bozmaktadırlar.

Cessâs ve Serahsî böyle bir kıyasa yer vermemişlerdir. Cessâs ve Serahsî, doğrudan bir asıl/kural zikretmeyi tercih ederken Üsmendî ise hem itirazlara verdiği cevapta bu kurala değinmiş hem de bu kuralın ifade ettiği manaya kıyas yoluyla ulaşmıştır.

[346] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 7.

2) İbadetlerde var olması gereken tâzim, necâsetin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşir. Necâsetin ortadan kaldırılması ise tahâretle gerçekleşir.

Üsmendî'nin, necâsetin tâzime engel olduğu ve bu sebeple de giderilmesi gerektiği şeklindeki açıklaması diğer iki eserde yer almamaktadır.

3) İki yoldan çıkan necâsetin hükmü -nas ile sabit olsa bile- mâkûlü'l-manadır ve buradaki illet de zikredilen münâsebettir (necâsetin dışarı çıkması).

4) Hükümde müessir olan, necâsetin kendisi/hakikati olduğu için hüküm, necâsetin kendisine/hakikatine bağlanır. Hükmün, necâsetin hakikatine bağlanması mümkün olduğunda temiz bir uzuv olan mahrece itibar edilmez.

Cessâs boşalmanın gerçekleşmediği cinsel ilişkide dışarı necâset çıkmadığı halde guslün vacip olmasını izah ederken burada guslün vacip olması hükmünün sadece mahrece bağlandığını söylemiş ve sadece necâsetin çıkmasıyla abdestin bozulduğu durumlarda mahrece itibar etmenin caiz olmadığını söylemiştir.[347] Neticede Üsmendî ve Cessâs'ın açıklamalarından, abdesti bozmada mahrece itibar etmeye bir engelin bulunmadığı; ancak necâsetin hakikatine itibar etmek mümkün olduğunda mahrece itibar edilemeyeceği sonucuna ulaşılmaktadır.

5) Din, iki yoldan çıkan ile iki yolun dışından çıkanları eşit kabul etmekte olup abdestin bozulması meselesinde asıl/kural, necâsetin dışarı çıkmasıyla abdestin bozulacağıdır.

Üsmendî'nin bu kuralda ifade ettiği ölçüt, necâsetin dışarı çıkmasıdır; iki yoldan veya iki yolun dışından çıkması, abdestin bozulmasında etkili değildir. Cessâs, Serahsî ve Üsmendî bazı kelime farklılıklarıyla aynı aslı zikretmektedirler. Üsmendî'ye göre abdesti gerektiren durum *necâsetin çıkması*; Serahsî'ye göre "temizleme hükmü söz konusu olan bir uzva" şeklindeki bir kayıt ilavesiyle *temizleme hükmü söz konusu olan bir uzva çıkan necis şey*; Cessâs'a göre ise Serahsi'ninkine "kendiliğinden çıkan" şeklindeki bir kayıt ilavesiyle *temizleme hükmü söz konusu olan bir yere kendiliğinden çıkan necâset* olarak ifade edilmiştir.

6) İki yolun birinde beliren necâset, başka bir yerden intikal etmiş olduğu için dışarı çıkmış sayılır. İki yolun dışında ise necâsetin çıkması ancak seyelan (akma) ile gerçekleşir.

Cessâs, "Temizleme hükmü söz konusu olan bir yer" kaydını zikrederek, iki yolun temizleme hükmü söz konusu olan yerler olduğunu, bu sebeple de necâsetin oralarda

[347] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, I, s. 371.

belirmesinin abdesti bozacağını ifade etmektedir. Serahsî ise akıcı olmayıp dışarı çıkan az bir necâsetin kendi yerinde durduğunu; kendi yerinde duran bir şeye de necis hükmü verilemeyeceğini söyleyerek Üsmendî'ye öncülük etmektedir.

7) İki yoldan çıkan yel ve kurdun abdesti bozması necâsetle olan birlikteliklerinden dolayıdır. İki yolun dışında ise böyle bir birliktelik yoktur.

Cessâs, yellenmenin dübürden çıktığında abdesti bozduğu; diğer yerlerden çıktığında bozmadığı şeklindeki hükmün mahrece bağlanmasına bir engel bulunmadığını söylemektedir. Serahsî de iki yoldan çıkan yel ve kurtta bir miktar necâset bulunduğunu bu sebeple de abdesti bozduklarını söyleyerek Üsmendî'ye öncülük etmektedir. Serahsî ve Üsmendî'nin bu açıklamalarından iki yoldan çıkan yel ve kurt ile birlikte bir miktar necâsetin de dışarı çıktığı ve bu necâset sebebiyle de abdestin bozulduğu anlaşılmaktadır.

8) Hz. Peygamber'in, hayatı boyunca az yiyip içmesi, az kusmasını gerektirdiği için "Kusmaktan dolayı alınacak abdest budur" şeklindeki rivayette yer alan kusmanın ağız dolusundan az olduğu anlaşılmaktadır. Ağız dolusundan az olduğunda ise abdest bozulmamaktadır.

Üsmendî kendisinden sonra abdest alınması emredilen kusmuğu az kusmuk olarak yorumlamış ve herhangi bir karşıt hadise yer vermemiştir. Ancak Cessâs ise kusmanın ardından alınması emredilen abdestin "kusmuğu yıkamak" manasında olduğunu söyleyen karşıt görüştekilere cevap olarak "Namazdayken kusan, boğazına bir şey yükselen, kendisinden mezî gelen ya da burnu kanayan abdest alsın" hadisini nakletmiş ve hadiste sayılan hadeslerin beraber zikredilmesi sebebiyle hepsi için aynı abdestin alınmasının emredildiğini söylemiştir.

3.2. İkinci Mesele: Hayvanda Selem Yapmanın Hükmü

[Vasıfları beyan edilse bile hayvanda selem yapmak caiz değildir. İmam Şâfiî'ye göre hayvanın cinsi, türü, yaşı ve vasfı beyan edilirse selem caiz olur.][348]

Hayvanda selem yapmanın hükmü ihtilaflı olup bu meselede iki görüş vardır:

1) Hayvanda selem caiz değildir (Ebû Hanife, Süfyân es-Sevrî ve Irak ehli).

2) Hayvanda selem caizdir (İmam Mâlik, İmam Şafiî, Evzâî ve Leys b. Sa'd).[349]

[348] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 347; Cüveynî, **Nihâyetü'l-matlab,** VI, S. 20.
[349] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid,** III, s. 385.

Hayvanda selemin caiz olmadığını söyleyenlerin delili "Hz. Peygamber hayvanda selem yapmayı yasakladı"[350] mealindeki hadistir. Fakat hayvanda selemi caiz gören grup bu hadisi zayıf kabul etmektedir.[351]

Hayvanda selem yapmayı caiz görenlerin delili ise şu hadistir: "Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr'dan ordu hazırlamasını istemiş, yeterli sayıda deve olmayınca da zekât develerinden almasını emretmiştir. Abdullah b. Amr da zekât develerinden [vadeli olarak] vermek/ödemek üzere her iki deve karşılığında birer deve almıştır."[352] Bu rivâyetten anlaşıldığına göre Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber'in emriyle orduyu hazırlarken eldeki develer askerlere yeterli olmamış; o da durumu Hz. Peygamber'e iletmiştir. Hz. Peygamber de toplanacak olan zekât develeri gelince ödenmek üzere iki deveye karşılık bir deve satın almasını emretmiştir. Yine hayvanda selem yapmayı caiz görenlerin diğer bir dayanağı da Ebû Râfi'in rivayet ettiği "Hz. Peygamber genç bir deve ödünç aldı"[353] (ان النبي استسلف بَكْراً) manasındaki hadistir. Hayvanda selem yapmayı caiz gören bu gruba göre zikri geçen iki hadis, hayvanın hayvan karşılığında vadeli olarak satımının caiz olduğuna ve hayvanların alacak olarak zimmette sabit olan bir mal olabileceğine işaret etmektedir.[354]

Netice olarak hayvanda selem yapılıp yapılamayacağındaki ihtilafın sebebi şunlardır:

1) Hadislerin bu hususta birbirleriyle çelişmesi (teâruz)

2) Nitelikleri söylendiğinde hayvanın belirlenmiş olup olmadığında ihtilaf edilmesi[355]

Hayvanların şekil, nitelik ve özellikle de huy ve tabiat açısından farklılı olduklarını söyleyenler, niteliklerinin sayılmasıyla hayvanların belirli olmayacaklarını, bu sebeple de seleme de konu olamayacaklarını; hayvanların görünüşte birbirlerine benzediğine itibar edenler ise niteliklerinin sayılmasıyla hayvanların belirli olacaklarını dolayısıyla da seleme konu olabileceklerini söylemişlerdir.[356]

3.2.1. *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî*'de Meselenin Anlatımı

Cessâs, hayvanda selem akdi yapmanın caiz olmadığını ifade etmekte ve konuyla ilgili Hanefilerin delillerini zikrettikten sonra hayvanda selemi caiz görenlerin itirazlarına yer vermekte ve bu itirazları cevaplandırmaktadır. Öncelikle Cessâs, sahâbeden Hz. Ömer'in

---

[350] (ان النبي نهى عن السلف في الحيوان) Dârekutnî, IV, s. 39 (hadis no: 3059); Hâkim II, s. 65 (hadis no: 2341).
[351] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, s. 386.
[352] Ebû Dâvûd, Buyû 16 (hadis no: 3357).
[353] Müslim, Musâkât 22 (hadis no: 1600); Ebu Dâvud, Buyû 11 (hadis no: 3346).
[354] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, s. 386.
[355] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, s. 386.
[356] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, s. 387.

sözünü nakletmekte ve bu sözde selemin faiz olarak değerlendirildiğine işaretle selemi, faizi haram kılan ayetin (Bakara 2/275) kapsamına dahil etmektedir. Hayvanların, aynı yaşta olsalar bile kendilerinden arzulanan özellikler açısından birbirilerinden farklı olduğunu, bu sebeple de nitelikleri zikredilse bile belirli (ma'lûm) olmayacaklarını söyleyen Cessâs, bununla birlikte "Kim bir şeyde selem yaparsa belirli ölçüde, belirli tartıda ve belirli zamana (vadeye) kadar yapsın" mealindeki hadisi iki açıdan hayvanda selem yapılamayacağına delil getirmektedir. Cessâs, hayvanda selemi caiz görenlerin zikrettikleri "Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr'dan ordu hazırlamasını istemiş, yeterli sayıda deve olmayınca da zekât develerinden almasını emretmiştir. Abdullah b. Amr da zekât develerinden [vadeli olarak] vermek üzere her iki deve karşılığında birer deve almıştır" rivayetini nakletmiş ve bu rivayet ekseninde hayvanın zimmette sabit olup olamayacağını tartışmıştır. Naslar/hadisler arasındaki teâruza işaret eden Cessâs, karşı görüş sahipleri tarafından zikredilen bazı hadisleri tevil etmiş ve söz konusu teâruzu nesihle ve genel kaide anlamındaki kıyasla gidermeye çalışmıştır. Son olarak da hükmünde ittifak edilen bazı meselelerle hayvanda yapılan selem meselesindeki farklara değinmiş ve bu meseleler arasında bir benzerlik kurulamayacağını ifade etmiştir. Cessâs'ın bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Sahabe kavli
2. Hadis
3. Hayvanda selemin caiz olduğuna delâlet ettiği iddia edilen hadislerin hayvanda selem konusuna delâlet etmediğini açıklama
4. Hadisler arasındaki teâruzu giderme
5. Hayvanda selem meselesiyle, hükmünde ittifak edilen edilen benzer meseleler arasındaki farklı ortaya koyma
6. Aklî gerekçe: Hayvanı satın almaktaki maksat onun gücü, kuvveti, cüssesinin büyüklüğü ve besili olması gibi özelliklerdir. Hayvanlar, bu özellikler bakımından birbirilerinden farklıdır. Bu sebeple yaşları belirlense bile bu hayvanları belirli/ma'lûm hale gelmezler.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Cessâs'ın söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Cessâs, Tahâvî'nin muhtasarına yazdığı şerhte "Hayvanda selem caiz değildir" şeklindeki Tahâvî'nin ifadesini naklettikten sonra mesele hakkındaki Hanefilerin delillerini zikretmektedir. İlk zikrettiği delil, Hz. Ömer'in

şu sözüdür: "Faizin, [insanlara] gizli kalmayacak pek çok çeşidi vardır. Hayvanda selem yapmak da bunlardan biridir."[357] Hz. Ömer'in hayvanda yapılan selemi faiz olarak kabul etmesinin bu selemin helal olmadığına delalet ettiğini belirten Cessâs Hz. Ömer'in, bu sözünde hayvanda yapılan selemi ya dil açısından faiz olarak değerlendirdiğini ya da Hz. Peygamber'den duyulmuş bir bilgiye dayalı olarak (tevkif) hayvanda yapılan selemi faiz olarak kabul ettiğini söylemektedir.[358] Cessâs'a göre Hz. Ömer'in dil açısından hayvanda yapılan selemin faiz olduğunu söylediği kabul edildiği takdirde onun bu sözü selemin dil açısından faiz olduğuna delil olur. Dinî bir hüküm olarak söylediği kabul edildiğinde de Hz. Ömer'in hayvanda selem yapmanın dinî hükmünü beyan ettiği anlaşılır. Çünkü tevkîfi olarak bilinebilecek Sahabî kavilleri özellikle Hanefiler açısından hükmen merfû şeklinde değerlendirilir. Merfû olması da Hz. Ömer'in, bu sözü Hz. Peygamber'den işittiği anlamına gelir. Cessâs, Hz. Ömer'in sözünde zikredilen selemin "Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır" (Bakara 2/275) ayetinin delâletiyle batıl olduğunu ifade etmektedir.[359]

Cessâs'a göre hayvanda selemin caiz olmadığına dair diğer bir delil, Hz. Peygamber'in hayvanın hayvan karşılığında vadeli olarak (nesîeten) satımını yasaklamasıdır.[360] Cessâs, bu hadiste açıkça ribâ olduğu için yasaklandığı ifade edilmeyen işlemin, gerçekte riba kapsamına girdiği ve bu sebeple yasaklandığına işaret etmek için hadiste geçen "vadeli olarak (nesîeten)" ifadesiyle "Faiz veresiyededir"[361] hadisi arasında bağlantı kurarak "Faiz veresiyededir"[362] hadisindeki umûmî mananın hayvanda selem yapmayı yasakladığını söylemektedir. Cessâs, "Kim bir şeyde selem yaparsa belirli ölçüde, belirli tartıda ve belirli zamana (vadeye) kadar yapsın"[363] hadisinin hayvan dışındaki mallar hakkında olduğunu, bu sebeple de hayvanda yapılan selemle ilgili hükümde "Faiz veresiyededir" hadisini tahsis etmediğini söylemektedir.[364] Burada selem hadisinin[365]

---

[357] Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VI, s. 38.
[358] Cessâs, **Şerḥu muḫtaşari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 127.
[359] Cessâs, **Şerḥu muḫtaşari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 128.
[360] İbn Mâce, Ticârât 56 (hadis no: 2270).
[361] (انما الربا في النسيئة) Müslim, Müsâkât 19 (hadis no: 1596). Bu hadis, bir soruya cevap olarak varid olmuştur. Hz. Peygamber'e buğdayın arpa ile ve altının gümüşle değiştirilmesinin hükmü sorulunca "Faiz ancak veresiyede olur" diye cevap vermiştir. Ravî, bu soruyu duymayıp sadece cevabı duymuş ya da soruyu da duymuş ama sadece cevabı nakletmiştir. Bkz. Serahsî, **el-Mebsûṭ**, XII, s. 112.
[362] (انما الربا في النسيئة) Müslim, Müsâkât 19 (hadis no: 1596). Bu hadis, bir soruya cevap olarak varid olmuştur. Hz. Peygamber'e buğdayın arpa ile ve altının gümüşle değiştirilmesinin hükmü sorulunca "Faiz ancak veresiyede olur" diye cevap vermiştir. Ravî, bu soruyu duymayıp sadece cevabı duymuş ya da soruyu da duymuş ama sadece cevabı nakletmiştir. Bkz. Serahsî, **el-Mebsûṭ**, XII, s. 112.
[363] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, III, s. 362 (hadis no: 1868).
[364] Cessâs, **Şerḥu muḫtaşari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 128.
[365] "Kim bir şeyde selem yaparsa belirli ölçüde, belirli tartıda ve belirli zamana (vadeye) kadar yapsın"

bütün veresiye satışlarla ilgili değil bilakis ölçülebilen ve tartılabilen şeylerle ilgili bir tahsis getirdiği söylenebilir. Hayvan, ölçülebilen ve tartılabilen bir mal olmadığı için selem hadisi nesîe hadisini[366] hayvanın hayvanla satımı konusunda tahsis etmemiştir. Yine havyan ölçülebilen ve tartılabilen bir mal olmadığı için kıyas ile de bu tahsisin genişletilmesi söz konusu değildir.

Cessâs'ın ifadesine göre selem hadisinde ölçü ve tartının belirli olması şartının zikredilmesi, hayvanda selemin [yapılabileceğine değil] yapılamayacağına delâlet etmektedir. Zira niteliklerinin anlatılmasıyla hayvanın ölçüsü/tartısı bilinemez. Yaşları aynı olduğu halde ağırlıkları farklı olabileceği için hayvanların yaşlarının zikredilmesi, onların ağırlıklarına delâlet etmez. Yine Cessâs, selem hadisindeki emrin, selemin sadece ölçülebilen (keylî) ve tartılabilen (veznî) mallarda olabileceğine delâlet ettiğini ve bu emrin vücûp ifade ettiğini bu sebeple de söz konusu hadisten, hayvanda selem yapılamayacağının anlaşıldığını söylemektedir.[367] Bu açıklamalar Cessâs'ın, hayvanı ölçülebilen/tartılabilen bir mal olarak değil kıyemî olan bir mal olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Kıyemî mallar da belirli/muayyen olmadıkları için onlarda selem akdi yapılamaz. Cessâs, kumaşların uzunluk ölçüsüyle belirlenebildiğini bu sebeple de hayvanların kumaşlara benzemediklerini ifade ederek kumaşla hayvanın birbirinden farklı olduğunu vurgulamaktadır.[368]

Cessâs, hayvanın kıyemî mal olarak kabul edilmesini desteklemek amacıyla hayvanı satın almaktaki maksadın onun gücü, kuvveti, cüssesinin büyüklüğü ve besili olması gibi özellikler olduğunu; aynı yaşta olsalar bile bu özellikler bakımından birbirilerinden farklı olacakları için hayvanın yaşının zikredilmesinin bu hayvanları belirli hale getirmeyeceğini söylemekte ve bu sebeple de hayvanda selem yapmanın caiz olmadığını ifade etmektedir.[369]

Cessâs, bu açıklamalardan sonra konuyla ilgili karşıt görüştekilerin itirazlarına değinmektedir. İlk itirazda Hz. Peygamber'in "Bir kadın başka bir kadının niteliklerini kocası ona bakıp görürcesine kocasına anlatmasın"[370] hadisi zikredilmekte ve bu hadisin delâletiyle bir şeyin nitelenmesinin, o şeyin görülmesiyle eşdeğer kabul edildiği

[366] "Faiz veresiyededir"
[367] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 129.
[368] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 129.
[369] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 129.
[370] Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebir**, X, s. 173 (hadis no: 10247).

vurgulanmaktadır.[371] Bu durumda selem yapılırken hayvanın niteliklerinin açıklanması da onu görme anlamına gelecek ve böylece selemin konusu belirli/ma'lûm olacaktır. Selemin konusu olan hayvan belirli olduğunda da selem akdi yapmak caiz olacaktır. Cessâs bu itiraza verdiği cevapta söz konusu hadisin daha önceden görülmüş bir kadın hakkında olduğunu söylemekte ve benzer bir durumun caiz olmadığına dair örnek bir hüküm zikretmektedir. Buna göre -sözle değil de- bizzat göstermek sûretiyle belirlenen ve müslemün ileyhin zimmetinde sabit olan câriyenin bir benzerinde selem yapmak caiz değildir. Bu selem caiz olmadığına göre nitelikleri tam olarak belirlenemeyen bir malın doğrudan zimmette sabit kılınması suretiyle yapılacak olan selem de evleviyetle caiz olmaz."[372] Yani aynısı müslemün ileyhe gösterilerek nitelikleri tayin edilen malda caiz olmayan selemin, nitelikleri belirlenemeyen hayvanda evleviyetle caiz olmaması gerekmektedir.

Cessâs, hayvanda selemi caiz görenlerin zikrettikleri Abdullah b. Amr hakkındaki rivayetin hayvanda selem konusuna delâlet etmediğini birkaç açıdan izah etmeye çalışmaktadır:[373]

a) Bu rivayette zekât develerinden alınması yönündeki emir, develerin zimmette sabit olabileceğine delâlet etmez. Çünkü Hz. Peygamber, para karşılığında develeri satın almayı emretmiş olabilir.[374]

b) Bu rivayet, Abdullah b. Amr'ın yaptığı bir fiilin hikâye edilmesinden ibaret olup; burada Hz. Peygamber'in bir emir vermesi söz konusu değildir ve Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr'ın yaptığı işlemden (vadeli iki deve karşılığında bir deve almak) haberdar değildir. Onun, zimmette sabit olacak şekilde develerin borç alınmasını emrettiği kabul edilse bile bu hüküm, hayvanda selem yapmanın faiz türlerinden biri olması sebebiyle faizin haram kılınmasıyla neshedilmiştir.[375]

c) Yapılan işlemin alışveriş olduğuna dair herhangi bir delâletin bulunmadığı bu rivayette anlatılan olayda zekât develerinden ödenmek üzere insanlardan borç alınmış olabilir. Nitekim Hz. Peygamber de genç bir deve borç almış ve bu borcunu zekât develerinden ödemiştir.[376]

---

[371] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 129.
[372] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 129.
[373] Ebû Dâvûd, Buyû 16 (hadis no: 3357).
[374] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 130.
[375] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 130.
[376] İbn Mâce, Ticârât 62 (hadis no: 2285).

d) Bu rivayet hayvanda selemin caiz olmayacağına delildir. Çünkü alışverişlerde vadenin meçhul olması sahih değildir. Cessâs, söz konusu rivayetteki olayın faizin, menfaat sağlayan borcun ve de meçhul vadenin henüz yasak olmadığı zaman ve şartlarda gerçekleşmiş olabileceğine işaret ederek[377] iki haber arasındaki teâruzu, genel kaide anlamındaki kıyasla (vade meçhul olamaz) gidermeye çalışmıştır.

Cessâs'a göre hayvanların zimmette borç olarak sabit olmasını nesheden diğer bir delil de Hz. Peygamber'in hayvanın hayvan karşılığında vadeli olarak satımını yasaklamasıdır.[378] Cessâs, hayvanın vadeli olarak satımının yasak olmasının, onun zimmette sabit olamayacağı anlamına geldiğini; zimmette sabit olamayan bir şeyin de selem akdine konu olamayacağını düşünmektedir. Zikri geçen hadisin yasak bir hüküm getirdiğini; Abdullah b. Amr hakkındaki rivayetin ise ibâha hükmü getirdiğini belirten Cessâs, bu durumda yasak getiren haberin ibâha getiren habere tercih edilmesinin daha münasip olduğunu ifade etmektedir.[379]

Cessâs'ın son olarak değindiği itiraz, hayvanın mehir ve diyet olabildiği yani mehir veya diyet olarak zimmette sabit olmasının, selem yapıldığında da sabit olmasını gerektireceği şeklindedir. Bu itiraza verdiği cevapta nikâh ile alışverişin/selemin farkını ortaya koyan Cessâs, bir mehir zikredilmese bile nikâhın mehr-i misille sahih olduğunu, alışverişte ise bir fiyat belirlenmediğinde satın alınmak istenen malın değeri üzerinden alışverişin sahih olmadığını ifade etmektedir. Diyetin de benât-ı mehâd[380] ve benât-ı lebûn olan meçhul develerde sâbit olduğu ve bu develerin benzerinde (mislinde) selem yapmanın caiz olmadığında ihtilaf bulunmadığını belirten Cessâs,[381] mehir ve diyetin selemden farklı olduğunu söyleyerek hükmünde ittifak bulunan benzer meselelerin, hayvanda yapılan selem meselesinen farklı olduğunu, dolayısıyla da bu meseleler arasında bir benzerlik kurulamayacağını ifade etmiştir.

3.2.2. *el-Mebsûṭ'*ta Meselenin Anlatımı

Serahsî üslûp olarak önce meselenin hükümünü vermekte ve ardından Şâfiîlerin delillerini daha sonra da Hanefîlerin delillerini zikretmektedir. Serahsî, bu meselenin izahında hayvanda selem yapmanın yasak olduğunu ifade eden bir hadis ve iki tane de

[377] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 131.
[378] İbn Mâce, Ticârât 56 (hadis no: 2270).
[379] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 130.
[380] Bint-i mehâd, bir yaşını tamamlamış, iki yaşına girmiş dişi deve yavrusu; bint-i lebûn ise iki yaşını tamamlamış, üç yaşına girmiş dişi deve yavrusudur. Bkz. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri,** s. 60.
[381] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, III, s. 131.

sahabe sözü nakletmekte ve hayvanda selemin caiz olduğuna delil getirilen hadislerin aslında bu hükme delâlet etmediğini ispat etmeye çalışmaktadır. Hayvanların nitelikleri belirtilse bile değer açısından büyük bir farklılık söz konusu olacağını belirten Serahsî, neticede hayvanın belirli olamayacağını savunmaktadır. Serahsî'nin bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Sahabe kavli.
2. Hadis.
3. Hayvanda selemin caiz olduğuna delâlet ettiği iddia edilen hadislerin hayvanda selem konusuna delâlet etmediğini açıklama.
4. Hayvanda selem meselesinin, hükmünde ittifak edilen benzer meseleler arasındaki farkını ortaya koyma.
5. Aklî gerekçe: Selemde maksat, kâr elde etmek olup kârın elde edilmesi de malın değeri ile belirlenmektedir. Hayvanın nitelikleri zikredildiğinde onun değer açısından mislî mal gibi olduğu söylenemeyeceği için hayvanda selem caiz değildir.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Serahsî'nin bu mesele hakkındaki değerlendirmelerini inceleyeceğiz. Serahsî, hayvanda selem yapmanın Hanefilere göre caiz olmadığını, Şafiî'ye göre ise cinsi, türü, nitelikleri ve yaşı belirtildiğinde caiz olduğunu ifade etmektedir.[382]

Şâfiî, konuyla ilgili öne sürdüğü delillerde bir şeyin/hayvanın zimmette sabit olabildiğini ispatlamaya çalışarak hayvanda selemin caiz olduğu hükmüne ulaşmaktadır. Buna karşılık Serahsî ise bu delillerle ilgili yaptığı değerlendirmelerde bu delillerin, hayvanların kişilerin zimmetinde sabit olması meselesiyle ilgili olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Serahsî'ye göre Şâfiî bu konuda "Hz. Peygamber, genç bir deve borç aldı ve bu borcunu dört yaşında bir deveyle ödedi. Ardından 'Sizin en hayırlınız, borcunu en güzel şekilde ödeyendir.' buyurdu"[383] mealindeki hadisle istidlâl etmiştir. Serahsî'ye göre Şâfiî şöyle düşünür: "Hadisin delâletiyle hayvanın borç alınmasının caiz olmasından, hayvanda selem yapmanın da caiz olduğu anlaşılmaktadır. Zira selemin caiz olması borç almanın caiz olmasından daha münasiptir. Hayvan, belirli ve teslim edilebilen bir mal olup kumaşta ya da ölçülen ve tartılan mallarda caiz olduğu gibi onda da selem caizdir. Deve

[382] Serahsî, **el-Mebsût** XII, s. 131.
[383] İbn Mâce, Ticârât 62 (hadis no: 2285).

denildiğinde cinsin belirli olması; hayvan denildiğinde türün belirli olması; ceẓa‘ (dört yaşını tamamlamış deve) veya s̱enî (beş yaşını tamamlamış deve) denildiğinde yaşın belirli olması; semiz denildiğinde de niteliğin belirli olması hayvanın belirli olabileceğini göstermektedir.” Malların belirlenmiş olması, bu şekilde özelliklerinin zikredilmesiyle gerçekleşir. Selem akdinin caiz olma şartı da selem konusunun belirlenmiş olmasıdır ve özellikleri belirlendikten sonra ekonomik açıdan (في المالية) maldan yararlanmanın caiz oluşuna itibar edilmez.[384] Kanaatimizce burda, selem akdinde hayvanın özelliklerinin bildirilmesinin yeterli olduğuna ve özellikleri aynı olup değerlerinin farklı olmasının akdin sıhhatine tesir etmediğine işaret edilmektedir. Böylece hayvanın niteliklerinin belirtilmesi, selem yapılması için yeterli olacaktır.

Şâfiî’ye göre hayvanda selemin caiz olduğuna başka bir delil ise Bakara sûresinde (Bakara 2/67-71) anlatılan hâdisedir. Cessâs ve Üsmendî’nin yer vermediği bu hâdisede kendilerine hayvan kesmeleri emredilen İsrailoğullarının, [defalarca] bu hayvanın niteliklerini sormaları üzerine Allah (c.c.) söz konusu nitelikleri beyan etmiş ve [Allah’ın (c.c.) bu beyanı ile zimmetlerinde sâbit olduğu için] onlar da bu sığırı kesmişlerdir. Yine Hz. Peygamber, “Bir kimse karısının yanında başka bir adamın niteliklerini, karısı ona bakıp görürcesine anlatmasın”[385] buyurarak nitelikleri anlatılan bir canlıyı gözle görülmüş gibi kabul etmiştir. Cessâs da benzer bir rivayet zikretmekte fakat onun naklettiği hadiste erkeğin değil, kadının niteliklerinin anlatılması yasaklanmaktadır; ancak istidlâl etme açısından her iki hadis de nitelemenin, görme anlamını geldiğini, ifade etmektedir.

Serahsî’nin karşıt görüş sahiplerinin delilleri arasında zikrettiği diğer bir delil de hayvanın mehir olarak zimmette sabit olabilmesidir. Cessâs’ın da değindiği ancak Üsmendî’nin değinmediği bu delil, hayvanın zimmette sâbit olabileceğine, dolayısıyla onda selem de yapılabileceğine işaret etmektedir. Yine Serahsî, davalarda ve şâhitliklerde hayvanların nitelikleriyle anlatılmasının, onların nitelemekle belirli olduklarına delâlet ettiği şeklindeki bir ifadeyi de karşıt görüş sahiplerinin delilleri arasında zikretmektedir.[386]

Şâfiî’nin zikri geçen delillerde bir şeyin/hayvanın zimmette sabit olabildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bunu ispatladığı takdirde hayvanda selemin de caiz olduğu kendiliğinden

[384] Serahsî, **el-Mebsûṭ** XII, s. 131-132.
[385] Kaynaklarda bu hadisi bulamadık.
[386] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** XII, s. 132; Cevat Akşit (Ed), **1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler: Mebsût**, XII, s. 238.

ortaya çıkacaktır. Fakat Serahsî, bu delillerle ilgili yaptığı değerlendirmelerde bu delillerin, hayvanların kişilerin zimmetinde sabit olması meselesiyle ilgili olmadığını ispatlamaya çelışmaktadır.

Serahsî, bu görüş ve delilleri naklettikten sonra Hanefilerin delil ve görüşlerine yer vermektedir. Serahsî'nin ifadesine göre Hanefilerin delili "Hz. Peygamber, hayvanda selem yapmayı yasakladı"[387] mealindeki hadistir.[388] Yine Zeyd b. Huleyde'nin, İbn Mes'ûd'un emek sermaye ortaklığı (müdârebe) için verdiği malı Atvîs b. 'Urkûb'a vererek nitelikleri belirli bir devede selem akdi yapması üzerine İbn Mesud'un "Malımızı geri ver. Biz malımızla hayvanda selem yapmayız"[389] demesini hayvanda selem yapılamayacağına delil olarak zikreden Serahsî, diğer bir delil olarak da Hz. Ömer'in "Faizin, insanlara gizli kalmayacak pek çok çeşidi vardır. Hayvanda selem yapmak da bunlardan biridir"[390] sözünü zikretmektedir.

Serahsî "Hz. Peygamber genç bir deve borç aldı"[391] hadisinden kasdedilen manayı şöyle izah etmektedir: "Hz. Peygamber, vaktinden önce zakâtı almış; ancak daha sonra zekâtı aldığı kişiye zekât vâcip olmayınca ona dört yaşında bir deve vermiştir. Ya da Hz. Peygamber beytü'l-mâl adına borç almıştır. Zira beytü'l-mâlın hem alacağının hem de borcunun belirsiz bir hak olması caizdir."[392] Serahsî'nin zikrettiği ilk yoruma göre bu hadiste hayvanın borç alınması söz konusu değildir. Hz. Peygamber, zekâtı vaktinden önce almış; fakat bu kişiye zekât vâcip olmayınca da ona başka bir deve vermiştir. İkinci yoruma göre ise yine bireysel bir borç alma söz konusu olmayıp, beytü'l-mâl adına bir borçlanma vardır. Bu borçlanma da istisnâî bir durumdur. Netice olarak bu iki yorumdan, hayvanın borç alınmadığı sonucuna ulaşılmakta ve bu hadis hayvanda selemin caiz olduğuna delâlet etmemektedir.

Hayvanda selem yapmanın, Hanefilere göre belirsiz bir şeyde selem yapmak olduğunu ve böyle bir selemin caiz olmadığını ifade eden Serahsî, selem konusunun satım konusu olan mal olduğunu ve satım akdinin caiz olması için de malın teslimine güç yetirmenin şart olduğunu belirtmektedir. Serahsî'nin ifadesine göre selemin konusu, belirsiz bir mal olduğunda teslimine güç yetirmek mümkün değildir. Sermâyedâr (peşin bedeli ödeyen

[387] Dârekutnî, IV, s. 39 (hadis no: 3059); Müstedrek, II, s. 65 (hadis no: 2341).
[388] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** XII, s. 132.
[389] Zeylaî, **Naṣbü'r-râye**, IV, s. 46 (hadis no: 6410).
[390] Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VI, s. 38.
[391] İbn Mâce, Ticârât 62 (hadis no: 2285).
[392] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** XII, s. 132.

taraf) hayvanda istediği nitelikler yerine getirilse bile değer açısından büyük bir farklılık söz konusu olacaktır. Zira aynı yaşta ve niteliklerde iki at satın alındığında rahvan gitme, hızlı koşma ve benzeri yönlerden farklar olabileceği için atlardan biri diğerinden daha pahalı olabilir. Yine yaş ve nitelikleri eşit olan iki köle veya câriye akıl ve yetenek bakımından farklı olabilecekleri için değerleri birbirinden farklı olabilir.[393]

Serahsî'nin ifadesine göre selemde malın bizzat kendisinden ziyade değeri kastedilmektedir. Çünkü selemde maksat, kâr elde etmek olup kârın elde edilmesi de malın değeri ile belirlenmektedir. Hayvanın nitelikleri zikredildiğinde onun değer açısından mislî mal gibi olduğu söylenemeyeceği için hayvanda selem caiz değildir. Kumaşlarda ise durum hayvanlardan farklıdır. Çünkü kumaşlar, insan ürünü olup tek bir tarzda dokunduklarında aralarında çok az bir farklılık olur ve bu farklılık alışverişlerde dikkate alınmaz. Tıpkı buğdaydaki kalite farklılığı, değer açısından dikkate alınmadığı gibi kumaştaki farklılık da dikkate alınmaz. Hayvan ise Allah'ın (c.c.) yarattığı bir varlık olup [nitelikleri] onun dilediği şekilde olur ve bazen de benzersiz olabilir. Dolayısıyla [insanlar tarafından] nitelikleri ne kadar belirlenirse belirlensin yine de benzersiz olması mümkündür. Nitelikleri belirlenemeyen bir malda da selemin caiz olmadığında ittifak bulunmaktadır.[394]

Bakara sûresinde (Bakara 2/67-71) Allah'ın (c.c.) İsrailoğullarına sığırın görünen niteliklerini saydığını belirten Serahsî, Hanefilere göre hayvanın bu şekilde bildirilmesinin mümkün olduğunu ve Allah'ın (c.c.) bu nitelikleri saymasındaki maksadının da ısrar eden İsrailoğullarının işini zorlaştırmak olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in, kadınların yanında erkeğin niteliklerinin söylenmesini yasaklaması da fitne korkusundan dolayıdır. Zira fitne, dış özelliklerin sayılmasıyla oluşabilen bir durumdur. Dava ve şâhitlik [esnasında bir şeyin dış özelliklerin]in belirlenmesi de -İsrailoğulları için sığırın belirlenmesinin mümkün olması gibi- mümkündür. Çünkü dava ve şahitlik esnasında sayılan dış özellikler, belirli (ma'lûm) hale dönüşür.[395]

Hayvanda selem caiz olmadığı halde hayvanın mehir olarak zimmette sabit olması, nikâhta genişliğin sağlanması içindir. Çünkü nikâhta hayvanla kasdedilen maddî değeri değildir. Selemde ise maksat, kâr elde etmektir ve kârın elde edilmesi de malın değeri ile

[393] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** XII, s. 132.
[394] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** XII, s. 133.
[395] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** XII, s. 133.

belirlenir. Bu sebeple hayvanın nitelikleri belirtilmeksizin mehir olması caizdir.[396] Serahsî, selemdeki maksadın kâr elde etmek olduğunu ve kârın da malın değeri ile belirleneceğini söylemekte fakat selemin bu özelliğini sadece onun mehirden farkını ortaya koymak için zikretmektedir. Hâlbuki selemin bu özelliği, onu bu paragrafta zikredilen diğer durumlardan da ayırmaktadır. Çünkü ne İsrailoğullarına hayvanın niteliklerinin belirlenmesinde, ne kadınların yanında erkeğin niteliklerinin sayılmasında, ne de davalarda ve şâhitliklerde dış özelliklerin dinlenmesiyle niteliklerin belirli olmasında kâr elde etme amacı bulunmamaktadır.

Hayvanın mehir olarak zimmette sabit olabildiği halde selem yapıldığında zimmette sabit olmamasını Serahsî'den farklı bir şekilde açıklayan Cessâs, mehir zikredilmediğinde nikâhın mehr-i misille sahih olduğunu, ancak fiyat belirlenmediğinde malın değeri üzerinden alışverişin sahih olmadığını söyleyerek selem ve nikâhın farkını ortaya koymaktadır.

3.2.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta Meselenin Anlatımı

Üsmendî, bu meselede sahabe kavline ya da herhangi bir nassa yer vermez. O, hayvandaki selemin, fasit olduğunda gürüş birliği bulunan yüzük taşları ve [büyük] incilerdeki seleme kıyasla fasit olduğunu belirtir. Onun hayvandaki selem meselesinde her ne kadar özellikleri belirlense de hayvanlar arasında değer yönünden aşırı farklılık giderilemediğini bu sebeple söz konusu selemin tartışmaya (münâzaa) sebep olacağını; münâzaadan dolayı da söz konusu selemin fasit olduğunu ifade eder. Üsmendî'nin bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Kıyas
2. Aklî gerekçe: Hayvan, nitelikleri zikredilerek diğer hayvanlarla arasında değer yönünden aşırı bir farklılık (tefâvüt-i fâhiş) kalmayacak şekilde tarif edilmesi mümkün değildir.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Üsmendî'nin söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Üsmendî, vasıfları beyan edilse bile hayvanda selem yapmanın caiz olmadığını; İmam Şâfiî'ye göre ise hayvanın cinsi, türü, yaşı ve niteliği beyan edildiğinde selemin caiz olduğunu ifade etmektedir. Üsmendî, hayvanda yapılan selem akdinin, taraflar arasında tartışma çıkaran bir akit olduğunu bu

[396] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** XII, s. 133.

sebeple de yüzük taşları ve [büyük] incilerde[397] yapılan seleme kıyasla fasit olması gerektiğini söylemektedir.[398]

Üsmendî'ye göre selemin konusu olan mal, ister hayvan ister başka bir şey olsun kendisine işaret edilen belirli bir mal olmamalı; bilakis nitelikleri zikredilerek tarif edilen ve hâlihazırda mevcut olmayan bir mal olmalıdır. Üsmendî'nin ifadesine göre hayvanın, nitelikleri zikredilerek diğer hayvanlarla arasında değer yönünden aşırı bir farklılık (tefâvüt-i fâhiş) kalmayacak şekilde tarif edilmesi mümkün olmadığı için bu selem taraflar arasında tartışmaya (münâzaa) sebep olacaktır. Çünkü sermâyedâr, hayvanın teslim edilmesini istediğinde müslemün ileyhin (selemin konusunu borçlanan taraf), değer açısından düşük olan bir hayvanı teslim etmesi münâzaa ortaya çıkaracak, münâzaa olduğunda da akit fâsit olacaktır.[399]

Üsmendî bu açıklamadan sonra karşıt görüştekilerin itirazlarına değinmektedir. Üsmendî'nin değindiği ilk itiraz, selem konusunda aşırı farklılık[400] ve cehâletin söz konusu olmadığı şeklindedir. Bu itirazda selemin konusunda farklılık ve cehâletin bulunmaması şöyle izah edilmektedir: Cehâlet, selemin konusunda değildir. Çünkü o zimmette sâbit ve hükmen mevcût olan ve vasıflarıyla belirlenmiş olan şeydir. Eğer bir tefâvütten söz edilecek olsa bu malın teslimi zamanında gerçekte var olan şey ile akdin üzerine gerçekleştiği şey arasında bir farklılık olabilir. Bu da akdin inikadına engel olmaz.[401] Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta aşırı farklılık ve cehâletin bizzat selem konusunda olduğunu ve selem konusunun da zimmette sabit olan, nitelikleri açıklanmış hayvan olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar nitelikleri belirlenip zimmette sabit olduğu kabul edilse dahi hayvan belirli olamaz. Diğer bir cevap olarak da yine aşırı farklılığın bizzat selemin konusunda olduğunu ve bu farklılığın, nitelikleri açıklanarak zimmette sabit olan hayvan ile bu hayvana bedel olarak vadesi geldiğinde teslim edilecek hayvan arasında gerçekleşeceğini ifade etmektedir.[402]

---

[397] Hanefî mezhebinde tartı ile küçük incilerde selem caiz olmakla birlikte nitelikleri söylenerek belirli olmadığı için büyük incilerde caiz değildir. Zira inciyi elde etmedeki asıl amaç olan yuvarlaklık ve sâfî olma özelliklerinde nihâî bir sınır yoktur. Öyle ki inci, gereğinden fazla mübalağa edildiğinde benzersiz bir mal haline dönüşür. Böyle mallarda ise selem caiz değildir. Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, XII, s. 132.

[398] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 347.

[399] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 347.

[400] Kanaatimizce Üsmendî, "farklılık (tefâvüt)" kavramıyla, akdin başlangıcında nitelikleri belirtilen mal/hayvan ile akdin sonunda teslim edilecek mal/hayvan arasında ortaya çıkacak farklılığı kastetmektedir. Zira Üsmendî, nitelikleri aynı olsa da her bir hayvanın değer açısından diğerlerinden farklı olduğunu söylemektedir.

[401] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 347-348.

[402] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 348.

Üsmendî'nin değindiği ikinci itiraz niteliği, yaşı ve türü açıklanan selem konusunda (hayvan) az bir farklılığın (tefâvüt-i yesîr) bulunduğu ve bu farklılığın da akde engel teşkil etmediği şeklindedir. Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta niteliği, yaşı ve türü açıklansa bile hayvanlar arasında değer yönünden aşırı farklılığın giderilemeyeceğini ve bu farklılığın var olmaya devam edeceğini ifade etmektedir.[403]

Üsmendî'nin değindiği bu iki itirazın kaynağı, selem akdinde var olan "karşılıklı bedellerin belirlenmiş/ma'lûm olması" şartıdır. Söz konusu itirazlarda akit esnasında özellikleri zikredilen hayvan ile vadesi geldiğinde teslim edilecek hayvan arasında aşırı farklılığın bulunmayacağı söylenmektedir. Yani selem konusunun muayyen olacağı ve netice itibariyle hayvanda selem yapmanın caiz olacağı iddia edilmektedir. Üsmendî ise bunu redetmekte ve hayvanlarda farklılığın giderilemesinin mümkün olmadığını savunmaktadır.

Üsmendî'nin değindiği diğer bir itiraz, aşırı farklılığın -varlığı kabul edilse bile- akitle hak edilen yani müslemün ileyhin selem akdi neticesinde teslim edeceği maldaki bir farklılık olmadığı, bu sebeple de akdin fâsit olmayacağı şeklindedir.[404] Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta söz konusu farklılığın akitle hak edilen malda olduğunu söylemekte ve bu malı da nitelikleri açıklanan hayvan olarak tanımlamaktadır. Yine Üsmendî bu farklılığın, akitle hak edilen malda olmadığı kabul edilse bile yine de münâzaaya sebep olacağını belirtmektedir.[405] Çünkü müslemün ileyhin, sermâyedârın istediğinden daha düşük değerdeki bir malı teslim etmek istemesi münazaaya sebep olacaktır. Üsmendî'ye göre farklılığın selemin konusunda olması şart olmayıp tarafları münâzaaya götüren her farklılığın, akdi fasit kıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda da farklılığın selem konusunda olmadığı şeklindeki itirazın bir geçerliliği kalmamaktadır.

Üsmendî'nin son olarak zikrettiği itiraz, söz konusu farklılığın ancak akitle hak edilen ve müslemün ileyhin elinde mevcut olan mal [ile aynı nitelikleri taşıyan birden fazla mal olduğunda ve müslemün ileyhin teslim ettiği bu mal] sermâyedâr tarafından kabul edilmediğinde münâzaaya sebep olacağı şeklindedir. Böyle bir durumda sermâyedâr, genellikle [müslemün ileyhin teslim ettiği] bu mala razı olup özellikleri aynı olan daha değerli bir hayvan talebinde bulunmayacağı için münâzaa ihtimali ortadan kalkacaktır. Şayet sermâyedâr daha değerli bir hayvan talebinde bulunacak olursa olay mahkemeye

[403] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 348.
[404] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 348.
[405] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 348.

intikal edecek ve hâkim anlaşmazlığa son vererek[406] münâzaa ihtimalini ortadan kaldıracaktır. Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta münâzaanın çıkması ve sermâyedârın selemin konusu olan malı isteyebilmesi için malın müslemün ileyhin elinde veya mülkünde bulunmasının şart olmadığını, dünya âleminde var olmasının yeterli olduğunu söylemektedir. Zira selem akdi yapılan buğdayın teslim zamanı geldiğinde müslemün ileyhin elinde buğday olmasa bile selemin konusunu teslim etmesi istenebilir. Yine Üsmendî sermâyedârın, özellikleri aynı olan daha değerli bir hayvan istemeyeceği şeklindeki açıklamayı da reddetmektedir. Üsmendî'ye göre sermâyedâr, verdiği para karşılığında kendisine teslim edilen hayvana ancak aynı özelliklerde daha iyi bir hayvan elde etme imkânı bulunmadığında razı olmaktadır. Halbuki burada daha iyi bir hayvanı elde edememe kaydı bulunmamaktadır. Dolayısıyla sermâyedâr, daha iyi bir hayvanı elde etme imkânına sahip olduğu için kendisine teslim edilen hayvana razı olmayacak ve münâzaa ortaya çıkacaktır. Olayın mahkemeye intikal etmesi durumunda selemin konusu olan mal/hayvan ya hâkim ya da başka birisi tarafından tayin edilecektir. Fakat her iki durumda da sermâdeyârın tayin edilen mala razı olmama ihtimali bulunduğu için münâzaa sonlandırılamamaktadır.[407]

Değerlendirme

Üsmendî'nin açıklamalarını şu şekilde maddelendirmek mümkündür:

1) Hayvanların, nitelikleri zikredilerek diğer hayvanlarla arasında aşırı bir farklılık (tefâvüt-i fâhiş) kalmayacak şekilde tarif edilmesi mümkün değildir. Hayvanın cinsi, türü, yaşı ve niteliği beyan edilse dahi değer yönünden hayvanlar arasında farklılığın var olması kaçınılmazdır. Yani selem akdi esnasında hayvanın özellikleri belirlense bile aynı özelliklere sahip, maddî olarak birbirinden farklı değerlerde hayvanlar söz konusu olacaktır. Özelliklerinin belirlenmesi, hayvanın belirlenmesi için yeterli olmayacağından hayvanda selem caiz olmaz.

Cessâs da aynı yaşta olsalar bile güç, kuvvet, iri yapılı olma ve besili olma gibi özelliklerde birbirilerinden farklı olacakları için hayvanın yaşının zikredilmesinin bu özellikleri belirli hale getirmeyeceğini söylemekte ve bu sebeple de hayvanda selem yapmanın caiz olmadığını belirtmektedir. Yine Cessâs, niteliklerinin anlatılmasıyla hayvanın ölçüsü/tartısının bilinemeyeceğini de ifade etmektedir. Serahsî de aynı yaşta ve

[406] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 348.
[407] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 349.

niteliklerdeki iki atın rahvan gitme, hızlı koşma ve benzeri yönlerden birbirinden farklı olacakları için -hayvanda istenen nitelikler bulunsa bile- değer açısından büyük bir farklılığın söz konusu olduğunu ve hayvanda yapılan selemin, belirsiz bir şeyde selem yapmak olduğunu söylemektedir.

2) Hayvanlar arasındaki aşırı farklılık münâzaaya sebep olmakta ve akit fâsit olmaktadır. Üsmendî, hayvanda selemin özellikle münâzaaya sebep olmasına vurgu yapmaktadır. Cessâs ise münâzaa ile ilgili bir açıklama yapmazken Serahsî selem bahsinde münâzaaya değinmiştir.

3) Farklılığın (tefâvüt) selemin konusunda olması şart olmayıp tarafları münâzaaya götüren her farklılık, akdi fasit kılar. Üsmendî'nin değindiği bu madde ile ilgili diğer iki eserde bir açıklamanın yer almadığı görülmektedir.

3.3. Üçüncü Mesele: Nafakası Temin Edilemeyen Kadının Durumu

[Kocanın nafakayı temin etmekten âciz olması, kadına [mahkeme yoluyla] ayrılmayı talep etme (tefrik) hakkı vermez.] [408]

Nikâhta muhayyerliği gerektiren yani nikâhın bozulmasını caiz kılan dört sebep zikredilmektedir. Bunlar:

a) Karı-kocadan birinin ayıplı olması.

b) Kocanın, eşinin mehrini vermeye veya nafakasını temin etmeye güç yetirememesi.

c) Kocanın gâib olması.

d) Evli olan câriyenin azad olması.[409]

Biz sayılan bu dört sebebin her biri hakkında bilgi vermeyecek, sadece konumuzu ilgilendiren ikinci maddedeki ihtilafın sebebine yer vereceğiz.

Kocanın, Eşinin Nafakasını Temin Etmeye Güç Yetirememesi

Kocası tarafından nafakası temin edilemeyen kadın hakkında âlimler iki görüş bildirmişlerdir:

a) Hâkim, karı-kocayı ayırarak evliliği sonlandırır (Mâlik b. Enes, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr, Ebû Ubeyd).

b) Hâkim, karı-kocayı ayıramaz (Ebû Hanife, Süfyân es-Sevrî ve Zâhirîler).

Bu ihtilâfın sebebi, nafakanın temin edilememesi sebebiyle kadının maruz kaldığı [malî] zararın, kocanın cinsel iktidarsızlığı ('unne) sebebiyle oluşan zarara (cinsel

[408] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 78. Şâfiî mezhebinde ise kocası nafakayı temin etmekten âciz olan kadının ayrılmayı talep etme hakkı vardır. Bkz. Nevevî, **Mecmû'**, XX, s. 163.
[409] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, s. 95.

faydalanma/istimtâ'dan mahrum olma) kıyas (teşbih)[410] edilmesidir. Zira cumhûr, iktidarsız kocanın, karısını boşamak zorunda olduğunu söylemişlerdir. Öte yandan bir kısım fukaha da nafakanın cinsel faydalanmanın karşılığı olduğunu; nafakayı temin edemeyen kocanın cinsel faydalanma hakkının sâkıt olduğunu ve bu durumdaki kadının, nikâhını feshedip etmemekte muhayyer olduğunu ifade etmişlerdir.[411]

Hâkim tarafından evliliğin sonlandırılacağını söyleyen birinci gruptaki âlimler, nafaka alamayan kadının maruz kaldığı [malî] zararı, kocası iktidarsız olan kadının zararına kıyas etmişler ve her iki zarar durumunda da evliliğin sonlandırılması gerektiğini söylemişlerdir. Söz konusu bu iki zarar arasında kıyas yapmayan ve hâkim tarafından evliliğin sonlandırılamayacağını söyleyen ikinci gruptaki âlimler ise karı-koca arasında [nikâh akdiyle] bir bağ kurulduğuna dair icmâ' bulunması sebebiyle mevcut evlilik halinin devam etmesi gerektiğini ve bu bağın ancak icmâ' ya da kitap veya sünnetten bir delil ile çözülebileceğini söylemişlerdir. Sonuç olarak kocası tarafından nafakası temin edilemeyen kadın hakkındaki ihtilâfın sebebi, istishâb-ı hâl yani mevcut olan [evlilik] bağın[ın] devam ettirilmesi ile kıyasın birbirleriyle çelişmesi olarak ifade edilmiştir.[412]

3.3.1. *Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî'*de Meselenin Anlatımı

Cessâs, kocanın nafakayı temin etmekten âciz olması halinde kadına [mahkeme yoluyla] ayrılmayı talep etme hakkının bulunmadığını ispat etmek için öncelikle ayetle istidlâlde bulunmaktadır. Cessâs'ın bu meselede, bir anlama sahip olan nassın delâletini bulma şeklindeki istidlâl türünü kullandığı görülmektedir. Cessâs, kasten temin edilmese dahi nafaka sebebiyle kadına boşanmayı talep etme hakkının verilmeyeceğini söylemekte ve bunun aklî izahını yapmaya çalışmaktadır. Ayrıca sahabe arasında fakirler bulunmasına rağmen Hz. Peygamber'in hiçbir sahabî hanımına boşanma hakkı verdiğinin bilinmemesini de delil olarak zikretmektedir. Son olarak Cessâs, söz konusu mesele ile benzer gibi gibi görünen bazı olayların farkını izah etmektedir. Cessâs'ın bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Nassın (Talak 65/7) delâletiyle istidlâl.
2. Aklî izah.

[410] İbn Rüşt, bu cümlede "teşbih" kelimesini kullansa da devamında "teşbih" yerine "kıyas" kelimesini kullanmıştır. Bu yüzden biz burada da "kıyas" kelimesini kullanmayı tercih ettik.
[411] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, s. 98.
[412] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, s. 98.

3. Kocası nafakayı temin etmekten aciz olan kadına boşanmayı talep etme hakkının verilmemesi meselesi ile benzer meseleler arasındaki farklı ortaya koyma.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Cessâs'ın söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Cessâs, Tahâvî'nin "Eşinin nafakasını temin etmekten âciz olan koca borçlanır ve kadının nafakasını verir. Eğer borç bulamıyorsa o kocaya karısı için nafaka takdir edilir ve böylece koca, karısına borçlanmış olur" şeklindeki ifadesini naklettikten sonra meseleyi izah etmektedir.

Cessâs'ın ilk olarak öne sürdüğü delil, "Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiğinden (o ölçüde) harcasın. Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır" (Talâk 65/7) ayetidir.[413] Cessâs'a göre bu ayet, nafaka temin edilemediğinde hâkim kararıyla evliliğe son verilemeyeceğini (tefrik) ifade etmekte ve kişinin ancak gücü nisbetinde nafakayla mükellef olup güç yetiremeyenin nafakayla mükellef olmadığına delalet etmektedir. Ayette geçen "Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır" ifadesinin de nafakayı hemen ödeyemese de daha sonra imkân bulduğunda ödemesinin mümkün olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir.[414]

Cessâs, kadının cinsel organına (buḍ') mal ile sahip olunamayacağını söyler ve kocanın mehri ödeyememesinin hâkim kararıyla evliliğe son verilmesini gerektirmediğinde ittifak bulunmasını, kocası nafakayı temin etmekten âciz olan kadının ayrılmayı talep etme hakkı bulunmadığına delil olarak zikreder. Aynı şekilde kadının mehir dışındaki bir alacağının, kocası tarafından ödenmemesi halinde de hâkim kararıyla evliliğe son verilemeyeceğini söyler.[415] Cassâs "taksîm" yoluyla karşı görüşün yanlışlığını şu şekilde ortaya koymaya çalışır: Hâkim kararıyla evliliğe son verilebildiği kabul edildiğinde evliliğe son verme, nafakanın kocaya şu üç zamandan birinde vâcip olması sebebiyle olabilir:

a) Nafakanın geçmiş zamanda vâcip olması

b) Gelecek zamanda vâcip olması

c) Şimdiki zamanda vâcip olması

Bu ihtmallerin gerçekleşmesinin mümkün olmaması sırasıyla şu şekilde açıklanır:

[413] Cessâs, **Şerḥu muḫtaşari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 282.
[414] Cessâs, **Şerḥu muḫtaşari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 283.
[415] Cessâs, **Şerḥu muḫtaşari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 284.

a) Şimdiki zamanda verilmesi mümkün olduğu için geçmiş zamanda vâcip olan nafaka sebebiyle evlilik sonlandırılamaz.

b) Henüz vadesi gelmediği için gelecek zamandaki nafaka borcu sebebiyle de evlilik sonlandırılamaz.

c) Şimdiki zamanda vâcip olan nafaka borcu ise ya geçmiş zamanda vâcip olmuş ya da gelecekte vâcip olacak bir borçtur. Her iki zamandaki borç sebebiyle de evlilik sonlandırılamadığı için şimdiki zamanda da vâcip olan borç sebebiyle de evlilik sonlandırılamaz.[416]

Cessâs'a göre nafakanın temin edilememesi sebebiyle hâkim tarafından eşlerin ayrılamayacağının diğer bir delili ise Hz. Peygamber döneminde evli olup fakir olan insanlar bulunduğu halde Hz. Peygamber'in, fakir durumdaki kadınlara boşanmayı talep etme hakkı verdiğinin bilinmemesidir. Zira bu kadınların boşanma hakları olsaydı bu durum nakil yoluyla bize kadar ulaşırdı. Ulaşmadığına göre kadına böyle bir hak verilmemektedir.[417]

Cessâs, bu açıklamalardan sonra karşıt görüştekilerin itirazlarına değinmektedir. İlk itiraza göre "(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle tutmak, ya da güzellikle bırakmaktır" (Bakara 2/229) ayetinde koca için iki seçeneğin bulunmaakta; bunlardan "iyilikle tutmak" seçeneği mümkün olmadığında diğer seçenek vâcip olmaktadır. Yani koca, eşini iyilikle tutamadığında onu boşamaktan kaçınırsa hâkim tarafından eşlerin arası ayrılır. Çünkü kişi muhayyer bırakıldığı iki şeyin birinden âciz olduğunda diğer seçenek teayyün eder. Cessâs, bu itiraza verdiği cevapta nafakayı temin etmekten âciz olan kocanın, eşini iyilikle tutmadığının ve karısı için ayrılma hakkının var olduğunun söylenemeyeceğini belirtmekte; iki seçenekten birinden âciz olunduğunda diğer seçeneğin teayyün etmesinin, sahabenin fakirleri olan ashâb-ı suffenin, eşlerini iyilikle tutmadığı anlamına geleceğini söylemekte ve ashâb-ı suffenin bu şekilde nitelenmelerinin caiz olmadığı bir ifade etmektedir.[418]

Cessâs, nafakaya gücü yettiği halde temin etmeyen ve eşiyle iyi geçinmeyen kişinin, eşini "iyilikle tutmamış" olmakla birlikte kadının boşanmayı talep etme hakkının bulunmadığına dair ittifak olduğunu söyleyerek[419] kasıtlı olarak temin edilmeyen

[416] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 284.
[417] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 285.
[418] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 285.
[419] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 285.

nafakadan dolayı boşanmayı talep hakkının verilmemesini, acziyetten dolayı temin edilemeyen nafaka sebebiyle verilmeyeceğine delil getirmektedir. Yine Cessâs, âciz olduğu için nafaka temin edemeyen kocanın "Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar" (Talâk 65/7) ayetinin kapsamına girdiğini; âciz olduğunda nafakayla sorumlu olmadığı için eşini iyilikle tutmamasının söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.[420] Yani nafaka olarak verebileceği bir mal varlığı bulunmadığında kocanın nafaka sorumluluğu düşer ve koca nafaka vermediği gerekçesiyle eşini "iyilikle tutmama" ile suçlanamaz.

Cessâs'ın değindiği diğer bir itiraz ise şu şekildedir: "Allah (c.c.), Hz. Peygamber'i dünya ve ahiret arasında muhayyer bıraktığında Hz. Peygamber fakirliği tercih etmiş ve hanımlarını [talak konusunda] muhayyer bırakmıştır. Hz Peygamber'in bu davranışı, nafakadan âciz olunduğunda kadınların muhayyerlik hakkına sahip olduğuna delâlet etmektedir." Cessâs, bu itiraza verdiği cevapta söz konusu iddianın üç açıdan hatalı olduğunu ifade etmektedir:

a) Hz. Peygamber, eşlerinin nafakasını temin etmekten âciz değildi. Zira o, eşleri için yıllık yiyecek/içecek biriktiriyordu.

b) Hz. Peygamber'in, eşlerine muhayyerlik hakkı vermesi vücûp ifade etmez.

c) Hz. Peygamber, hanımlarını "Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, 'Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım.'" (Ahzâb 33/28) ayetine istinaden muhayyer bırakmıştır. Bu ayette kadınların muhayyer bırakılmaları için dünya hayatını ve onun süsünü istemeleri şart koşulmuştur. Oysaki dünya hayatını ve onun süsünü isteyen kadının muhayyer olmayacağında fakihlerin ittifakı bulunmaktadır.[421] Dolayısıyla bu ayetin nafaka hakkındaki tartışma konumuza delâleti söz konusu değildir. Cessâs'ın üç madde halinde zikrettiği bu açıklamalar Üsmendî'de yer almamaktadır.

Cessâs'ın dile getirdiği diğer bir itirazda cinsel ilişki ve nafakanın akdin mûcebi olduğu belirtilmekte ve kocası akdin mûcebi olan cinsel ilişkiye güç yetiremeyen kadın muhayyer olduğu gibi kocası akdin mûcebi olan nafakaya güç yetiremeyen kadının da muhayyer olacağı ifade edilmektedir.[422]

[420] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 286.
[421] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 286.
[422] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 286-287.

Cessâs bu itiraza verdiği cevapta, cinsel ilişkiye bir defa girmiş ancak daha sonra ilişkiye girmekten âciz kalmış olan erkeğin karısına muhayyerlik hakkının verilmeyeceğinde ittifak olduğunu ifade etmektedir. Karşıt görüştekilerin, nikâhtan sonra infakta bulunmuş ve daha sonra âciz kalmış kocanın karısına muhayyerlik hakkı verdiklerini belirten Cessâs, sonradan nafakayı temin etmekten âciz kalmanın, sonradan cinsel ilişkiye girmekten âciz kalmaya benzemediğini söylemektedir. Aralarında benzerlik olmadığı için bu iki durumdan (cinsel ilişkiden âciz kalma ve nafakadan âciz kalma) birinin diğeri için asıl olamaz.

Yine kocanın cinsel ilişkiden âciz kalması, kadının muhayyerlik illeti olamaz. Çünkü bu illete itibar edilirse her zaman itibar edilmesi gerekmektedir; fakat kocanın zaman zaman cinsel ilişkiden âciz olduğu bilinmesine rağmen kadına muhayyerlik verilmemesi, bu illetin geçerli olmadığını göstermektedir.[423] Ancak ilişkiye girmek kadının hakkı olduğu için kocası bir defa bile cinsel ilişkiye giremediği takdirde kadının muhayyerlik hakkı olmaktadır. Bu hak elde edilemediği durumda bedel yoluna gidilemez; yani başka bir yolla elde edilemez. Nafaka mükellefiyeti ise nafakadan âciz kalındığında ortadan kalkmakta; ancak kocanın zimmetinde borç olabildiği ve hâkim tarafından miktarı belirlenebildiği için kadının hakkı yok olmamaktadır. Cessâs bu açıklamadan, kölesinin nafakasını temin edemeyen efendiye bu köleyi satma emrinin gerekçesinin de ortaya çıktığını söylemektedir. Zira köle lehine efendinin zimmetinde bir borç sabit olamayacağı için kölenin nafaka hakkının bir bedele dönüşmesi mümkün olmamaktadır.[424]

Cessâs'ın ifadesine göre kocanın nafakadan âciz olmasıyla cinsel ilişkiden âciz olmasının farkını ortaya koyan bir durum da şudur: Kocası cinsel ilişkiden âciz olan kadını, boşanmayı talep etmekte muhayyer kılan durum, kadının mehre ancak cinsel ilişkiden sonra müstahak olabilmesidir. Mehir, kadına ödenmesi gereken bir bedeldir. Koca, kadınla beraber olma hakkına sahip olduğunda kadına bunun bedeli olan mehri vermesi gerekir. Nafaka ise kadının cinsel ilişkinin bedeli olmadığı için nafaka sebebiyle kadın muhayyer olamaz.[425]

Diğer yandan hâkim, kocası tarafından nafakası temin edilemeyen kadın için beytü'l-mâldan nafaka takdir edebilir; ancak kocanın cinsel ihtiyacını başka bir yolla karşılayamaz. Aynı şekilde kadın, nafakasını başka biri vasıtasıyla (hâkim vs.) temin

[423] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 287.
[424] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 287.
[425] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 287.

edilebilir; ancak cinsel ihtiyacını başka birisi vasıtasıyla temin edemez. Böylece bu iki durumun birbirinden farklılığı ortaya çıkmış olur.[426]

3.3.2. *el-Mebsûṭ'*ta Meselenin Anlatımı

Serahsî, öncelikle konuyla ilgili ayetin (Bakara 2/280) delâletiyle istidlâl etmekte, söz konusu ayette kocaya borcunu erteleme hakkı verildiğini ifade etmektedir. Daha sonra efendisi tarafından nafakası karşılanamayan köle ile kocası tarafından nafakası karşılanamayan kadın arasındaki farkı açıklayan Serahsî, bu iki durum arasında benzerlik kurulamayacağına işaret etmiştir. Şâfiî'nin konu ile ilgili zikrettiği rivayetin hususî bir sebebe hamleden Serahsî, son olarak da kocanın [boşanmayı talep etme hakkına tesiri bakımından] cinsel organın kesik olması veya iktidarsız olması ile nafakanın temin edilememesi arasındaki farkları izah etmektedir. Serahsî'nin bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Nas (ayet).
2. Tartışma konusu olan meselenin, hükmünde ittifak edilen benzer durumlardan farkını açıklama.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Serahsî'nin söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Serahsî, başlıkta zikrettiğimiz meseleye "Birden fazla olan eşlerin nafakası" konusunu işlerken değinmektedir. Serahsî, birden fazla eşi olan kişinin bu eşlerden her birine yeterli miktarda nafaka verilmesi gerektiğini belirtmekte ve koca fakir olduğu takdirde hâkim tarafından kadınlara koca adına borç almalarının emredileceğini ifade etmektedir.[427]

Hanefilere göre hâkimin, kadınlara borç almalarını emredeceğini, kadınların borç bulamadıkları durumda hâkimin eşleri ayıramayacağını ve kocayı da eşlerini boşamaya zorlayamayacağını söyleyen Serahsî,[428] bu açıklamalardan sonra önce Şâfiî'nin daha sonra da Hanefilerin görüş ve delillerine yer vermektedir. Serahsî'nin ifadesine göre Şâfiî, kadınlar nafaka sebebiyle ayrılmayı talep ettiklerinde hâkimin, eşlerin arasını ayırması gerektiğine hükmetmektedir. Serahsî'ye göre Şâfiî'nin bu konudaki delili "(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle tutmak, ya da güzellikle bırakmaktır" (Bakara 2/229) ayetidir. Şâfiî'ye göre iyilikle tutmak, kadının hakkı olan mehir ve nafakayı vermektir. Koca mehir ve nafakayı vermekten âciz olduğunda

[426] Cessâs, **Şerḥu muḫtaşari't-Ṭaḥâvî**, V, s. 288.
[427] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 190
[428] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 190

güzellikle bırakması gerekmektedir; çünkü kocanın iki seçenekten birini yapması mümkün olmadığı için diğer seçenek teayyün etmiştir. Nitekim koca, cinsel organı kesik olduğunda veya iktidarsızlık sebebiyle ilişkiye girmekten âciz olduğunda iyilikle tutmak mümkün olmadığı için hâkim eşleri ayırmaktadır. Nafaka temin edilemediğinde de hâkimin eşleri ayırması daha önceliklidir; çünkü kadının nafakaya ihtiyacı, cinsel ilişkiye olan ihtiyacından daha açıktır. Bu durumdaki kadının, kocasından başka birisi vasıtasıyla [nafaka] hakkını temin edebilmesi için hâkimin eşleri ayırması gerekmektedir.[429] Aynı şekilde kocası gâip olan kadının da başka bir erkekle evlenerek hakkını alabilmesi için ayrılmayı talep etme hakkına sahip olması gerekmektedir. Kadın nafaka ihtiyacını başka birisiyle evlenerek giderebileceği için nafaka alamayan kadına ayrılma hakkının verilmesi gerekmektedir. Nafakanın başka birinden temin edilmesi mümkün olmakla beraber mehrin başka birinden temin edilmesi mümkün olmadığı için nafakanın temin edilememesiyle mehrin temin edilememesi birbirinden farklı durumlardır. Kadının nafakasını, köle ve cariyenin nafakasına kıyas eden Şâfiî'ye göre hâkim, kölelerin nafakasını temin edemeyen efendiyi köleleri satmaya zorladığı gibi evlilik nafakasını temin edemeyen koca ile karısını ayırır. Şâfiî'nin bu konuda istidlâlde bulunduğu iki rivayetin ilkine göre Hz. Ömer ve Hz. Ali ordu komutanlarına gönderdikleri mektupta askerlerin ya eşlerini boşamalarını ya da eşlerine nafaka göndermelerini emretmiştir.[430] Başka bir rivayette ifade edildiğine göre ise Said b. Müseyyeb'e "Nafakayı temin edemeyen koca ile karısını ayırır mısın? diye sorulmuş o da "Evet" cevabını vermiş ve bu hükmün sünnet olduğunu söylemiştir.[431] (Bu rivâyette olduğu gibi) "Sünnet" kelimesi mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'in sünneti anlaşılmaktadır. [432]

Serahsî, Şâfiî'nin görüş ve delillerini zikrettikten sonra Hanefîlerin delillerine yer vermektedir. İlk olarak zikrettiği delil "Eğer borçlu darlık içindeyse ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin." (Bakara 2/280) ayetidir. Serahsî'ye göre bu ayet darlık içinde olan kişiye mühlet verilmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Nafaka alacağını erteleyerek kocasına mühlet veren kadının ayrılma talebinde bulunamayacağını söyleyen Serahsî, bu mühletin kocaya Şâri' tarafından verildiğinde de aynı şekilde kadının ayrılma talebinde bulunamayacağını ifade etmekte; ancak ayette

[429] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 190
[430] İbn Ebû Şeybe, **Musannef**, IV, s. 169 (hadis no: 19020).
[431] İbn Ebû Şeybe, **Musannef**, IV, s. 169 (hadis no: 19013).
[432] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 190-191.

zikredilen hakkın, sadece borcun ertelenmesi olup; borcun tamamen kaldırılmadığına dikkat çekmektedir. [Efendisi tarafından nafakası karşılanamayan] kölede ise farklı bir durum bulunduğunu söyleyen Serahsî, [kocanın zimmetinde kadın lehine bir alacağın bulunabilmesinin aksine] efendisinin zimmetinde köle lehine bir alacağın bulunamayacağını belirterek karı-koca ilişkisinin efendi-köle ilişkisinden farklı olduğunua işaret etmektedir. Serahsî nafakanın, kişinin maddî gücüne göre takdir edildiği için nafaka borcunun kocanın zimmetinde olmasının eşini iyilikle tutmak için yeterli olduğunu; darlık içinde olan kişinin nafakayı gücü dâhilinde zimmetine almakla yükümlülüğünü yerine getirdiğini ifade ederek[433] bu hususta Cessâs'la hemfikir olmaktadır.

Serahsî'ye göre Hz. Ömer ve Hz. Ali hadisinde zikredilen askerler, nafakayı temin etmekten âciz değildiler; çünkü asker ailelerinin nafakası, devlet başkanı tarafından beytü'l-mâlden karşılanır. Serahsî, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin askerlere böyle bir emir verme sebebinin, eşleri uzun süre gelmeyen kadınların fitneye düşmelerinden korkmaları[434] olduğunu söyleyerek söz konusu emrin hususî bir sebebe bağlı olduğuna işaret etmektedir.

Nafakanın mal olduğunu ifade eden Serahsî, mehir ve birikmiş nafakalardan âciz olmanın hâkim tarafından ayrılmayı gerektirmediği gibi nafakanın temin edilememesinin de eşlerin hâkim tarafından ayrılmasını gerektirmediğini söylemektedir. Serahsî'nin ifadesine göre mehir ve birikmiş nafakalar, kocanın zimmetine geçmiş; şimdiki halin nafakası ise henüz zimmete geçmemiştir. Öte yandan nikâhta mal (mehir ve nafaka), asıl maksat olmayıp tâbî olan bir unsurdur. Tâbî olan unsurun yerine getirilememesi, asıl olan nikâhın ortadan kaldırılmasının sebebi olamaz. Kadın, kocasından ayrıldığı zaman ondaki mehrini daha sonra evleneceği kişiden alamaz; ancak önceki kocasındaki mehrinin mislini ikinci kocasından alma imkânı olabilir. Bu hususta nafaka da mehir gibidir.[435] Kadının ilk kocasından ayrılmasına rağmen ondaki mehir ve nafaka haklarını alamaması, mehir ve nafakadan acziyetin, kadına ayrılmayı talep etme hakkı verilmesine gerekçe olamayacağına işaret etmektedir.

[433] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 191.
[434] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 191.
[435] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 191.

Cinsel organın kesik olması ve iktidarsızlık durumlarında nikâhın asıl amacı ortadan kalktığı için bu iki durum, nafakanın temin edilememesinden farklılık arz etmektedir.[436] Yani cinsel organın kesik olması ve iktidarsızlık, nikâhın asıl amacı olan cinsel ilişkiye engel olduğu için bu iki durumun varlığı, evliliğin bitirilmesini gerekli kılmakta; mal olan mehir ve nafaka ise asıl maksat olmayıp tâbî unsur oldukları için bunların yokluğu evliliğin bitirilmesini gerekli kılmamaktadır.

Serahsî, [boşanmayı talep etme hakkına tesiri bakımından] cinsel organın kesik olması veya iktidarsız olma ile nafakanın temin edilememesi arasında şu farkların da bulunduğunu söylemektedir:

a) Cinsel organın kesik olması veya iktidarsızlık halinde eşler ayrılmadıkça nikâhın maksadını elde edilemez. Nafakanın ise ayrılma olmaksızın temin edilmesi mümkündür. Zira kadın, borç alarak da nafakayı temin edebilir.

b) Cinsel organın kesik olması veya iktidarsızlık durumunda koca, nikâhın asıl maksadına (cinsel ilişki) ihtiyacı olmadığı halde kadını nikâhında tutmakta ve ona zulmetmiş olmaktadır. Nafakasını temin edemediği durumda ise koca nikâhın asıl maksadına ihtiyaç duyduğu için eşini nikâhında tutmakta ve bu ihtiyacına istinaden nikâhında tuttuğu için eşine zulmetmesi söz konusu olmamaktadır.[437]

Koca, cinsel organı kesik veya iktidarsız olduğunda hâkim tarafından eşlerin ayrılmaması, kadının [cinsel ilişki] hakkının iptal olmasına sebep olmaktadır. Çünkü kadının bu hakkı, kocanın zimmetinde borç olamaz. Hâkim tarafından eşlerin ayrılması ise kocanın, karısı üzerindeki nikâh mülkiyetinin iptal olmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla eşlerin arası ayrılmadığında kadın; ayrıldığında ise erkek zarar görmektedir. Bu durumda kadının ihtiyacı kesin olduğu için onun menfaatinin tercih edilmesi gerekir.[438]

Nafaka temin edilemediğinde hâkimin eşleri ayırmaması, kadının hakkının [iptali ile değil] ertelenmesiyle sonuçlanmaktadır. Çünkü nafaka, kocanın zimmetinde borç olabilir. Aynı şekilde nafaka temin edilemediğinde hâkimin eşleri ayırması ise kocanın mülkiyetinin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durumda kadının nafakasının ertelenmesi zararı, kocanın hakkının iptalinden daha aşağı seviyede olmaktadır. Böylece nafaka meselesinin köle meselesinden farkı anlaşılmış olmaktadır. Köle meselesinde

[436] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 191.
[437] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 191.
[438] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 191.

zarar, [nafakanın ertelenmesi değil] mülkiyetin ortadan kalkmasıdır; çünkü kölenin nafakası efendisinin zimmetinde borç olmaz.[439] Yani kölenin nafaka hakkı bedelsiz olarak ortadan kalkmış olur. Köle satıldığı takdirde ise efendinin hakkı, bedeli mukabilinde ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla efendinin zararı [kocanın zararından] daha az olmaktadır.[440] Serahsî'nin açıklamasına bakıldığında onun, kocanın cinsel organı kesik veya iktidarsız olması ile nafakayı temin edememesi durumları arasında yarar ve zararın kesinliğine göre hareket ettiği görülmektedir. Zira kocanın cinsel organı kesik veya iktidarsız olduğu takdirde evlilik sonlandırıldığında kocanın; sonlandırılmadığında ise kadının zarar gördüğünü söylemekte; ancak kadının zararı kesin olduğu için onun lehine hüküm vermektedir. Yine nafaka temin edilemediği takdirde evlilik sonlandırıldığında kocanın kesin zarar gördüğünü; sonlandırılmadığında ise kadının zarar gördüğünü ifade etmekte; ancak nafakanın ertelenebilmesi sebebiyle kadının zararının daha az olduğunu söyleyerek koca lehine hüküm vermektedir.

3.3.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta Meselenin Anlatımı

Üsmendî, bu mesele hakkında herhangi bir nas ile istidlâlde bulunmamaktadır. Nikâhtan arzu edilen çoğalmak, üremek, şehveti gidermek, mesken maslahatlarının elde edilebilme imkanına vurgu yapan Üsmendî, bu imkan var olduğu sürece kocası nafaka vermekten âciz olan kadının boşanmayı talep etme hakkının bulunmadığını söylemektedir. Üsmendî, cinsel ilişkiden sonra kocanın mehirden âciz kaldığı zaman kadına ayrılma hakkının doğmamasına kıyasla kocası nafakayı karşılayamayan kadına ayrılma hakkının doğmadığını ifade etmektedir. Daha sonra karşıt görüştekilerin itirazlarına değinen Üsmendî, tartışma konusu olan meseleye benzerlik gösteren ve hükmünde ihtilaf bulunmayan meselelerin faklı noktalarını izah etmektedir.

Üsmendî'nin bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Kıyas.
2. Kocası nafakayı temin etmekten aciz olan kadına boşanmayı talep etme hakkının verilmemesi meselesi ile benzer meseleler arasındaki farklı ortaya koyma.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Üsmendî'nin söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Üsmendî, kocası tarafından nafakası temin edilemeyen kadının ayrılmayı talep etme hakkının bulunmadığını söylemektedir.

[439] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 191.
[440] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** V, s. 192.

Kocanın nafakayı temin etmekten âciz olmasının, nikâhtan arzu edilen maslahatlara zarar vermediğini, bu sebeple kadın için ayrılma hakkının doğmadığını söyleyen Üsmendî, [nikâhtan arzu edilen maslahatlara zarar vermemesi bakımından] kadına ayrılma hakkının doğmamasını, cinsel ilişkiden sonra kocanın mehirden âciz kaldığı zaman kadına ayrılma hakkının doğmamasına kıyas etmektedir.[441]

Üsmendî'nin ifadesine göre nikâhtan arzu edilen maslahatlar çoğalmak, üremek, şehveti gidermek, mesken ve evlenmektir. Sözü edilen bu maslahatlar, cinsel ilişkinin imkân dâhilinde olmasına bağlı olup kocanın nafakayı temin etmekten âciz kalmasının, cinsel ilişkinin imkân dâhilinde olmasına bir etkisi bulunmamaktadır.[442] Yani zikredilen maslahatlar elde edilebildiği sürece kadının mahkeme yoluyla boşanmayı talep etme hakkı yoktur. Bu maslahatları elde etmenin yolu da cinsel ilişkinin önünde bir engelin bulunmamasıdır. Kocanın nafakayı temin etmekten âciz olması, karı-kocanın cinsel birlikteliğine; dolayısıyla da söz konusu maslahatların elde edilmesine engel teşkil edecek bir durum olmadığı için kadının boşanmayı talep etme hakkı da bulunmamaktadır.

Üsmendî, bu açıklamalardan sonra karşıt görüştekilerin itirazlarına değinmektedir. İlk itiraz, nikâhtaki maksadın üremek, çoğalmak, şehveti gidermek, mesken ve evlenmekle sınırlı olmadığı; mehir ve nafakanın da kadın açısından nikâhın maksatları arasında olduğu şeklindedir.[443] Yani nafaka temin edilemediğinde nikâhın maksadı elde edilemediği için kadının boşanmayı talep etme hakkının bulunması gerekmektedir. Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta nikâh ile asıl kasdedilenin, mevcut olduklarında nikâhın da mevcut olduğu; mevcut olmadıklarında nikâhın da mevcut olmadığı durumlar (çoğalmak, üremek, şehveti gidermek, mesken) olduğunu söylemekte ve nafaka olmadan da nikâhın var olabileceğini ifade ederek[444] nafaka ve mehir olmadığında nikâhın varlığını devam ettirebileceğine işaret etmektedir.

Üsmendî'nin değindiği ikinci itiraz, nafaka temin edilemediği takdirde zikredilen maslahatların zarar göreceği şeklindedir. Söz konusu itirazda bu maslahatların, nikâhın devam etmesine ve cinsel ilişkinin imkân dâhilinde olmasına bağlı olduğu; nikâhın devamı ve ilişkinin mümkün olmasının da hayatın devam etmesine (bekâ); hayatın devam etmesinin ise nafakaya bağlı olduğu söylenmekte; koca bu nafakayı temin edemediği

[441] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 78. Hanefî mezhebinde, kocanın mehri ödeyememesinin hâkim kararıyla evliliğe son verilmesini gerektirmediğinde ittifak bulunmaktadır (Bkz. Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî,** V, s. 284).
[442] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 78.
[443] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 78.
[444] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 78.

zaman da söz konusu maslahatların elde edilemeyeceği ifade edilmektedir.[445] Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta -hayatın devam etmesinin nafakaya bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte- nafakanın genel olarak temin edilebileceğini belirtmektedir. Zira erkek nafakayı temin edemediğinde kadının mahkemeye giderek hâkim tarafından kocaya nafaka borcu takdir ettirebileceğini veya hâkim kararıyla kocası adına borç alma hakkına sahip olarak nafakayı temin edebileceğini ve böylece hayatını devam ettirebileceğini ifade etmektedir.[446]

Üsmendî'nin değindiği diğer bir itiraza göre kadına boşanmayı talep etme hakkı verildiğinde evlilik hakkı iptal olduğu için koca zarar görmekteyse de; söz konusu bu hak kadına verilmediğinde de nafaka alamadığı için kadın zarar görmektedir. Nafakayı teminden âciz olan koca ile karısının bu durumu, küçük kölesinin ya da cariyesinin nafakasını temin etmekten âciz olup onları satmaya zorlanan efendinin durumuna benzetilerek kadına boşanmayı talep etme hakkı verilmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Buna göre kölesinin nafakasını temin edemeyen efendi, o köleyi satmaya zorlandığı gibi nafakası temin edilemeyen kadının da hâkim vasıtasıyla boşanabilmesi gerekmektedir. Yine bu itirazda [kocanın nafakadan âciz olmasına] benzer bir durum olarak satıcının, sattığı malı teslim etmekten âciz olduğunda müşterinin fesih hakkının bulunması zikredilmektedir.[447] Yani satıcı sattığı malı teslim edemediğinde müşterinin fesih hakkı bulunduğu gibi kadının da nafakası temin edilemediğinde boşanmayı talep etme hakkının bulunması gerektiğine işaret edilmektedir. Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta kadın için söz konusu olan zararın, kocanın çalışıp kazanması veya koca adına kadının borçlanması şeklinde giderilebileceğini; ancak kocanın evlilik hakkının ise kesin bir şekilde ortadan kalktığını, bu sebeple de kocanın zararının öncelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Köle ile ilgili meselenin ise kölenin nafakasının, sahibinin zimmetinde borç olamaması ve kölesini satmaya zorlandığında karşılığında bir bedel alması açısından nafakası temin edilemeyen kadın meselesinden farklı olduğunu belirten Üsmendî, satıcının sattığı malı teslim edememesi durumunda da satım akdindeki yegâne maksat olan satılan malın (mebî) ortadan kalktığı; bu sebeple de satılan malın teslim edilememesinin kocanın nafakayı temin edememesinden farklı olduğunu ifade etmektedir.[448] Alışverişte mal

[445] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 79.
[446] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 80.
[447] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 79.
[448] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 80.

teslim edilmediğinde yegâne maksat olan mebînin ortadan kalktığı söylenebilirken nafaka temin edilemediğinde ise nikâhın tüm maslahatlarının ortadan kalktığı söylenememektedir.

Görüldüğü üzere söz konusu itirazda kocanın zarar gördüğü gibi kadının da zarar gördüğüne değinilmekte ve kadına boşanmayı talep etme hakkının verilmesine emsal teşkil edebilecek iki örnek zikredilmektedir. Üsmendî, yaptığı açıklamada kadın ile kocanın zararlarını karşılaştırmakta, kadının zararının telafi edilebileceğini ancak erkeğin zararının ise telafi edilemeyeceğini söylemekte ve benzer bir mesele olarak zikredilen iki örneğin farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Üsmendî'nin son olarak dile getirdiği itiraz, "Kocanın nafakayı temin etmekten âciz olması, kadına mahkeme yoluyla ayrılmayı talep etme hakkı vermez" hükmünün "(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle tutmak, ya da güzellikle bırakmaktır" (Bakara 2/229) ayetiyle çeliştiği şeklindedir. Buna göre zikri geçen ayette iki seçenek bulunmaktadır:

a) İyilikle tutmak

b) Güzellikle bırakmak/salıvermek.

Söz konusu itiraza göre nafakayı temin edemeyen koca için bu iki seçenekten ilki yerine getirilemediği için ikinci seçenek teayyün etmiştir.[449] Yani koca, nafakasını temin edemediği karısını güzellikle bırakmalı, onu zorla nikâhı altında tutmamalıdır. Üsmendî, bu itiraza iki şekilde cevap verilebileceğini söylemektedir.

a) İyilikle tutmanın mümkün olmadığı söylenemez. Çünkü iyilikle tutmak, kadının hakkını hemen vermekle olabileceği gibi daha sonra vereceğini vadetmekle de olur.[450] Dolayısıyla koca, nafakayı vereceğini vadettiği takdirde eşini iyilikle tutmuş olmaktadır.

b) İyilikle tutmanın mümkün olmadığı kabul edilse bile kadının güzellikle bırakılması gerekmektedir; ancak güzellikle bırakma, kadına nafakanın verilmesini gerektirmektedir. Koca ise nafakayı vermekten âciz kalmıştır.[451] Yani Üsmendî, bu ayetin delil olarak sunulması durumunda meselenin çözüme kavuşmayacağına, bu sebeple de söz konusu ayetle istidlâlin isabetli olmadığına işaret etmektedir.

Değerlendirme

Üsmendî'nin açıklamaları şu şekilde maddelendirmek mümkündür:

[449] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 79.
[450] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 80.
[451] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 81.

1) Kocası cinsel ilişkiden sonra mehirden âciz kalan kadına kıyasla kocası nafakayı karşılayamayan kadının ayrılma hakkı bulunmamaktadır.

Üsmendî'nin açıkça "kıyas" kelimesiyle ifade ettiği bu işlem, aslında diğer iki eserde de bulunmaktadır. Ancak onlar "kıyas" kavramını kullanmamışlar, mehirle ilgili hükmü, nafaka ile ilgili hükme delil kılmışlardır.

2) Nikâh ile kasdedilen maslahatlar üreme, çoğalma, şehveti giderme, mesken ve evlenmedir. Söz konusu bu maslahatlar, cinsel ilişkinin imkân dâhilinde olmasına bağlanmıştır. Kocanın nafakayı temin etmekten âciz olması, nikâhtan arzu edilen bu maslahatlara zarar vermediği için kocası tarafından nafakası temin edilemeyen kadının ayrılmayı talep etme hakkı yoktur.

Üsmendî'nin bu açıklamaları bağlamında Cessâs'ın bir ifadesi bulunmamaktadır. Serahsî, nikâhtaki asıl maksadı cinsel ilişki olarak açıklarken Üsmendî bu maksadı çoğalma, üreme, şehveti giderme ve mesken maslahatları olarak tanımlamakta ve bu maslahatların elde edilmesini cinsel ilişkinin imkân dâhilinde olmasına bağlamaktadır.

3) Nikâhın temel amacı (maslahatları) varlığı için nikâhın varlığının yeterli olduğu şeyler olan cinsel birliktelik, çoğalma, şehveti giderme, mesken ve evlenmenin mümkün olmasıdır. Bu sebeple nafaka, kadın için maslahat olsa da nikâhın varlığına ve yokluğuna etki etmediği için nikâhtan kasdedilen maslahat kapsamına girmemektedir.

4) Hayatın devam etmesi nafakanın temin edilmesine bağlıdır; ancak nafaka bizzat koca tarafından temin edilebileceği gibi hâkimin nafaka borcu takdir etmesiyle veya kadına, koca adına borç alma yekisi vermesiyle de temin edilebilir. Yani nafakanın hemen verilememesi, nafakanın hiç verilemediği anlamına gelmediği gibi nikâhın maslahatlarını elde etmeye de engel teşkil etmez.

Cessâs da nafakanın daha sonra ödenebileceğini söylemekte ve bu hükme "Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiğinden (o ölçüde) harcasın. Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır" (Talâk 65/7) ayetinin delâlet ettiğini söylemektedir. Serahsî ise "Eğer borçlu darlık içindeyse ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin" (Bakara 2/280) ayetinin kocanın nafaka borcunu erteleme hakkına sahip olduğuna delâlet ettiğini ifade etmektedir.

5) Söz konusu meselede kadına boşanma hakkı verildiğinde evliliğin sonlanmasıyla koca kesin bir zarara uğramaktadır. Kadına bu hak verilmediğinde ise nafaka alamama

sebebiyle bir zarar ortaya çıksa da bu zarar, kocanın çalışıp kazanması veya koca adına kadının borçlanması şeklinde giderilebilir. Bu durumda kocanın kesin olan zararını göz önünde bulundurmak ve ona göre hüküm vermek gerekmektedir.

6) Koca ile kadın arasındaki ilişki, kölesinin nafakasını temin etmekten âciz olan kişi ile kölesi, malı teslim etmekten âciz olan kişi ile müşteri arasındaki ilişkiden farklıdır.

Kocası tarafından nafakası temin edilemeyen kadının, efendisi tarafından nafakası temin edilemeyen köleden farkının, kölenin efendisi üzerinde bir alacağının sabit olamaması şeklindeki izahı Cessâs ve Serahsî tarafından da aynı şekilde dile getirilmiş fakat Cessâs ve Serahsî, sattığı malı teslim edemeyen satıcı ile ilgili bir açıklamada bulunmamıştır.

6) "Kocanın nafakayı temin etmekten âciz olması, kadına tefrik hakkı vermez" hükmü "(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle tutmak, ya da güzellikle bırakmaktır" (Bakara 2/229) ayetiyle çelişmemektedir.

Aynı ayetle (Bakara 2/229) yapılan itiraza Cessâs da değinmekte; fakat Üsmendî ile Cessâs'ın bu itiraza verdikleri cevaplar farklılık arz etmektedir. Zira Üsmendî aklî izahla cevap verirken Cessâs ise zikri geçen ayette iki seçenekten birinden âciz olunduğunda diğer seçeneğin teayyün etmesinin kabul edilmesini, ashâb-ı suffeyi olumsuz bir vasıfla nitelemek anlamında olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Yine Cessâs, kocası tarafından nafakası temin edilmeyen ve eşiyle iyi geçinmeyen kadının, ayrılmayı talep hakkı olmadığında ittifak bulunduğunu söylemekte; ayrıca âciz olduğu için nafaka temin edemeyen kocanın "Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar" (Talâk 65/7) ayetinin kapsamına girdiğini ve eşini iyilikle tutmamasının söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.

3.4. Dördüncü Mesele: Livâta Fiiline Uygulanacak Ceza

[Livâta, haddi gerektirmez.][452]

Âlimler, livâtanın haram olduğu ve büyük günahlardan (fevâhiş) olduğunda ittifak etmişler; ancak bu fiilin had cezasını mı yoksa ta'zir cezasını mı gerektirdiği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Livâtanın had cezasını gerektirdiğini söyleyen Mâlikîler, Hanbelîler ve Şâfiîler uygulanacak had cezasının niteliğinde ihtilaf etmişlerdir. Livâta fiiline uygulanacak ceza hakkında mezheplerin başlıca görüşleri şunlardır:

[452] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 201. Şâfiî mezhebinde ise livâta yapana had uygulanır. Bkz. Nevevî, **Mecmû'**, XXII, s. 58.

1. Mâlikîler, Hanbelîler ve bir rivâyette Şâfiîler, bu fiili hem yapan hem de yapılana verilecek olan had cezasının recm olduğunu ya da had cezası olarak kılıçla öldürüleceklerini söylemişlerdir. Recm cezası verildiğinde livâta yapanların bâkire veya evli olması arasında bir fark gözetmedikleri gibi muhsan olmayı ve muhsanlıkla ilgili şartların varlığını da gerekli görmeyen bu mezhepler, livâtayı zinanın bir çeşidi olarak görmüşler ve muhsan zânî ve bâkire zânî hakkındaki delillerin bu fiili işleyenleri de kapsadığını söyleyerek livâtaya verilecek cezanın nass ile sabit olduğunu ifade etmişlerdir.[453]

2. Şâfiîler diğer bir rivâyette livâta fiilini işleyene uygulanacak cezanın tıpkı zina cezası gibi olduğunu, muhsan olmanın dikkate alındığını söylemişlerdir.

3. Hanefîler, livâta fiilini işleyene had cezası değil, hâkimin uygun gördüğü bir ta‘zir cezasının verileceğini söylemişlerdir. Livâta fiilinin tekrarlanması halinde ise bu kişilerin kılıçla öldürüleceklerini; ancak bu cezanın had değil ta‘zir olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefîlere göre livâtaya had cezasının verileceğine dair açık bir nass yoktur.[454] Hanefîlerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise livâta fiilini işleyenlere zina haddinin uygulanacağını; muhsan iseler recm, bâkire iseler sopa ile cezalandırılacaklarını söylemiştir.[455]

Bu açıklamalara göre zinanın livâtayı kapsayıp kapsamadığında ihtilaf bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ihtilaf, livâta fiiline verilecek cezada da ihtilafı gerekli kılmaktadır. Livâtanın zina olduğunu söyleyenler, zina hakkındaki nasların bu fiili işleyenler için de geçerli olduğunu; zina olmadığını söyleyenler ise zina hakkındaki nasların bu fiili kapsamadığını söylemişlerdir.

3.4.1. *Şerḥu muḫtaṣari’ṭ-Ṭaḥâvî*’de Meselenin Anlatımı

Cessâs, öncelikle tartışma konusu olan meseleyi hadis ile temellendirmekte, livâta ile zinanın birbirinden farklı fiiller olduğunu bu sebeple de livâtaya had cezasının verilemeyeceğini, had cezasının verilebilmesi için suçun Şâri‘ tarafından bizzat bildirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Karşıt görüş sahiplerinin istidlâlde bulunduğu hadislerin senet tenkidini yapan Cessâs, ayrıca bu hadislere muârız bir hadis zikretmekte ve fukahanın bu hadisin kullanımında ittifak etmesini tercih sebebi olarak zikretmektedir.

---

[453] Abdurrahman el-Cezîrî, **Kitâbü’l-fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba‘a**, 2. Basım, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003, V, s. 125.
[454] Abdurrahman el-Cezîrî, **Kitâbü’l-fıkh** V, s. 126.
[455] Abdurrahman el-Cezîrî, **Kitâbü’l-fıkh** V, s. 127.

Cessâs, devamındaki açıklamalarında iki hadis rivayetinin, fukahanın fetvalarına aykırı düştüğü gerekçesiyle ihticaca uygun olmadığını belirtmektedir. Cessâs, son olarak da ters ilişki/livatanın zina olduğunda insanların ihtilaf etmelerini, haddi düşüren bir şüphe olarak değerlendirmektedir. Cessâs'ın bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Nas/Hadis.
2. Fukahanın ittifakı.
3. Senet tenkidi.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Cessâs'ın söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Cessâs, Lût kavminin yaptığı fiili işleyene Ebû Hanife'ye göre ta'zir cezası verilip hapsedileceği; ancak had cezası verilmeyeceği; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre zina haddi uygulanacağı şeklinde Tahâvî'nin ifadesini naklettikten sonra konuyla ilgili görüşleri nakletmektedir. Cessâs, Ebû Hanife'nin bu meseledeki delili olarak şu hadisi zikretmektedir: "Ancak üç sebepten biri sebebiyle Müslümanın kanı helal olur: İmandan sonra küfre dönmek, muhsan olduktan sonra zina etmek ve can karşılığında olmaksızın bir kişiyi öldürmek."[456] Cessâs'ın ifadesine göre bu hadiste, zina eden haricindeki kişilerin -zinaya benzer fiil işleseler bile- öldürülmesi yasaklanmıştır. Öte yandan Arap dilinde ve dinde, livâta fiilini işleyen kişi için "Zina etti" ifadesi kullanılmaz. Çünkü zina, arada akit veya mülkiyet bağı olmaksızın kadınla mutad yoldan ilişkiye girmektir.[457] Had cezaları, [günahın büyüklüğüne göre değil] Şâri' tarafından belirlenen fiillere verilen cezalardır.[458] Nitekim kâfir olmak, zinadan daha büyük bir günah olmasına rağmen had cezasını gerektirmemektedir. Öte yandan içki içene had uygulanırken leş ya da domuz eti yiyene had uygulanmamaktadır.[459] Bütün bu örnekler, bir fiile had cezasının uygulanabilmesi için Şâri'in beyanına ihtiyaç duyulduğunu göstermekte ve zinadan daha büyük bir günah olduğu kabul edilse bile livâta yapana had cezası verilemeyeceğin işaret etmektedir.

Cessâs, bir şüphe sebebiyle zina haddi düştüğünde mehrin vâcip olmasında ittifak bulunmasını, [kadınla yapılan] ters ilişkinin zina olmadığına delil getirmektedir. Yani mehrin ters ilişkide vacip olmayıp zinada bir şekilde vacip olabilmesi, bu iki fiilin farklı

[456] Dârimî, **Sünen**, Hudûd 2 (hadis no: 2343).
[457] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 169.
[458] (والحدود موضوعة على استحقاق الأسماء التي علقت بها، لا على المأثم)
[459] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 170.

olduğuna işaret etmektedir. Cessâs, mehrin vacip olmaması bakımından livâta fiiliyle [kadınla yapılan] ters ilişki arasından benzerlik kurarak ters ilişkide had cezası verilmediği gibi livâtada da verilmeyeceğini söylemektedir.[460]

Cessâs'a göre livâtaya zina demek sahih değildir; bu sebeple livâta fiilini işleyen kişiye had cezasının verilmesi, bu cezanın kıyas yoluyla verilmesi anlamına gelecektir. Had cezaları kıyasla sâbit olmayacağı için livâta fiilini işleyene had cezası verilemez.[461]

Cessâs, bu açıklamalardan sonra karşıt görüştekilerin itirazlarına değinmekte ve ardından bu itirazları cevaplandırmaktadır. İlk itiraz, inzal gerçekleşmese bile livâta fiilini işleyen kişinin normal yolla ilişkiye giren kişi gibi gusletmesinin gerektiği, dolayısıyla livâtanın normal yolla yapılan ilişkiyle aynı hükümde olduğu şeklindedir. Cessâs bu itiraza verdiği cevapta bu şekilde elde edilen hükmün, haddin kıyasla ispat edilmesi anlamına geldiğini belirtmekte ve Hanefi mezhebinde böyle bir kuralın bulunmadığını (وليس ذلك من أصلنا) ifade etmektedir. Cessâs, guslün vâcip olmasının bilfiil cinsel ilişkinin gerçekleşmesiyle sınırlı olmadığını; bazen duhûl olmasa bile inzal sebebiyle guslün vâcip olduğunu ifade ederek inzalin guslü gerektirdiği halde haddi gerektirmediğini belirtmektedir.[462]

Cessâs'ın yer verdiği diğer bir itirazda livâta fiilini işleyenlerin öldürüleceği şeklinde iki hadis rivayeti[463] nakledilmektedir.[464] Cessâs bu itiraza verdiği cevapta söz konusu hadislerin senetlerinde yer alan Âsım b. Amr'ın ve Amr b. Ebû Amr'ın zayıf ravilerden olduğunu ve onların rivayetiyle ihticac yapılamayacağını ifade etmektedir. Yine Cessâs'ın ifadesine göre bu iki hadis sübût yönünden "Ancak üç sebepten biri sebebiyle Müslümanın kanı helal olur..." hadisine denk olsa da bu hadisin, söz konusu iki hadise istinaden reddedilmesi veya tahsis edilmesi caiz olmaz. Çünkü Hanefî mezhebindeki kurala göre (لأن من أصلنا) "Rivayet edilen iki haberden biri diğerinin ortaya koyduğu hükmü ortadan kaldırdığında fukahânın kullanımına itibar edilir. Fukahâ iki hadisten birini esas kabul edip diğerini onun üzerine bina etmiş iseler biz de bu hadisleri aynı şekilde kullanırız. İki hadisten sadece birinin kullanımında ittifak etmiş diğerinde ihtilaf etmişlerse kullanımında ittifak edilen hadisin subût açısından evlâ olduğu kabul edilir ve

[460] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 170.
[461] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 170.
[462] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 170.
[463] Hz. Peygamber, livâta fiilini işleyen kişi için "Üstte (fâil/yapan) ve altta olanın (mef'ûl/yapılan) ikisini de recmedin" buyurmuştur. Bkz. İbn Mace, **Sünen**, Hudud 12 (hadis no: 2562). Diğer rivayette de "Livâta fiilini işleyen birini gördüğünüzde fâili de mef'ûlü de öldürün"[463] buyurmuştur. Bkz. Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VIII, s. 403 (hadis no: 17019).
[464] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 171.

bu hadis, ihtilaf edilen konuda bir hüküm ortaya koyabilir." Dolayısıyla buradaki ihtilafta "Ancak üç sebepten biri sebebiyle Müslümanın kanı helal olur..." hadisi bir hüküm ortaya koymaktadır. Öte yandan Amr b. Ebû Amr hadisinde, öldürülmesi emredilen kişinin muhsan olup olmaması açısından bir ayrıma gidilmemesinden livâta fiilini işleyen kişi için hadiste öngörülen cezanın had cezası niteliğinde olmadığı anlaşılır. Çünkü zina sebebiyle verilecek olan cezanın hükmü, kişinin muhsan olup olmamasına göre değişmektedir.[465]

Cessâs'ın değindiği diğer bir itiraz, Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetlerde livâta fiilinin zina olduğunu belirtmesinden[466] dolayı livâta fiilini işleyen kişiye zina haddinin vâcip olduğu şeklindedir. Cessâs, bu itiraza verdiği cevapta böyle bir rivayetin bulunmadığını, şayet bulunsa da haramlık açısından livâta ile zina arasında benzetme yapmak amacıyla söylenmiş kabul edileceğini ifade etmektedir. Cessâs, bu mesele haricinde benzetme maksadıyla rivayet edilen başka hadisleri örnek vererek bazı rivayetlerin sadece benzetme amacı taşıdığını ispatlamaya çalışmaktadır. Onun bu bağlamda zikrettiği örneklerden bir şudur: Hz. Peygamber, "Efendisinin izni olmadan evlenen köle zina yapmaktadır"[467] buyurmuştur. Ancak bu hadise rağmen fukahânın hiçbirisi böyle bir kölenin zina etmiş olacağına hükmetmemiştir. Yine Cessâs, Hz. Peygamber'in "Gözün zinası bakmak, ayağın zinası yürümektir"[468] ve benzeri hadislerin benzetme maksadıyla söylendiğini belirtmektedir.[469]

Cessâs'ın değindiği başka bir itirazda ise Halid b. Velid, kırsal bölgede kadın gibi erkeklerle evlenen bir adam bulunduğunu Hz. Ebû Bekir'e mektupla haber vermesi üzerine sahabenin toplanarak verdiği karar neticesinde bu kişinin ateşte yakıldığı[470] ifade edilmektedir. Yine bu kişinin yüksek bir yerden atılarak veya üzerine bir duvar yıkmak suretiyle cezalandırılacağı şeklinde rivayetlerin bulunduğu da zikredilmektedir. Bu rivayetler, livâta fiilini işleyen kişiye bu cezaların verileceğine dair selefin ittifak etmiş olduğunu göstermektedir.[471] Cessâs'ın dile getirdiği bu itirazda livâta fiilini işleyen kimseye verilecek tüm cezaların öldürmeyi amaçladığı görülmektedir. Kanaatimizce söz

[465] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 172.
[466] Kaynaklarda bu rivayete rastlayamadık.
[467] Tirmizi, **Sünen**, Nikâh 21 (hadis no: 1111)
[468] Bezzâr, **Müsned**, XIV, s. 116 (hadis no: 7611); Benzer manadaki şu hadis de Ebu Davud'da yer almaktadır: "Herkesin zinadan bir payı vardır. Eller zina eder, onların zinası tutmaktır. Ayaklar zina eder, onların zinası yürümektir. Ağız zina eder, onun zinası öpmektir." Bkz. Ebu Davud, **Sünen**, Nikâh 43 (hadis no: 2153).
[469] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 172.
[470] Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VIII, s. 405 (hadis no: 17028).
[471] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 173.

konusu itirazda asıl söylenmek istenen, livâta fiilini işleyen kişinin -had cezası denilemese de- ölümle cezalandırılacağıdır. Böylelikle zina ve livâtanın cezaları aynı olacaktır. Cessâs söz konusu itiraza verdiği cevapta Halid b. Velid'in Hz. Ebû Bekir'e mektupla bildirdiği olayın nakledildiği rivayetin senedinde yer alan Muhammed b. Münkedir'in kendinden önceki ravilerle görüşmediğini bu sebeple de bu hadisin mürsel olduğunu söylemekte ve bu hadisle ihticac edilemeyeceğini ifade etmektedir. Cessâs bu itiraza verdiği diğer bir cevapta ise Halid b. Velid'in Hz. Ebû Bekir'e mektupla bildirdiği olaydaki kişi hakkında, hiçbir fakihin ateşte yakılacağı veya yüksek bir yerden aşağı atılacağı şeklinde hüküm vermemesi sebebiyle söz konusu hadisle ihticacın sakıt olduğunu söylemektedir. Zira fukahâ, livâta fiilinin hükmünde üç görüş beyan etmiştir:[472]

a) Had uygulanmaz, sadece ta'zir cezası verilir.

b) Muhsan olup olmama ayırımı yapılarak zina haddi uygulanır.

c) Muhsan olup olmamasına bakılmaksızın yapana ve yaptırana recm cezası uygulanır.[473]

Cessâs'ın bu açıklamalarından onun bir rivayet ile ihticac yapılabilmesinde bu rivayetin fukahâ tarafından nasıl değerlendirdiğine ve o rivayet doğrultusunda hüküm verip vermediğine önem verdiği anlaşılmaktadır. Cessâs'a göre fukahânın bir hadisle amel etmemesi veya hadis doğrultusunda hüküm vermemesi o hadisin farklı manalara hamledilmesini veya onunla ihticâc edilmemesini gerektirmektedir.

Cessâs, Halid b. Velid'in Hz. Ebû Bekir'e mektupla bildirdiği olaydaki kişinin harbî ya da mürted olması ve bu sebeple öldürülmüş olmasının da muhtemel olduğunu; livâta fiilini işleyenlerin öldürüleceği şeklindeki hadisten de livâta fiilini helal görenlerin kastedilmesinin ya da bu fiili işleyenlerin daha önce işledikleri bir suç nedeniyle öldürülmeleri gereken iki kişi oldukları, bu sebeple haklarında ölüm emrinin verilmesinin muhtemel olduğunu söyleyerek[474] fukahanın fetvasına ters düşen hadisleri başka manalara hamletmektedir.

Cessâs, son olarak livâta fiili ile zinanın farklı şeyler olduğuna ve livâta fiilini işleyene had uygulanmayacağına dair bir kural (أن من أصلنا) zikretmektedir. Buna göre insanların bir fiilin zina olup olmadığında ihtilaf etmeleri, haddin düşmesine sebep olan bir şüphedir. Nitekim fasid nikâhtan sonra gerçekleşen cinsel ilişkinin veya kadının fercinden başka bir yere yapılan duhûlün zina olup olmadığında ihtilaf bulunmaktadır. Şüphe bulunduğu

[472] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 173.
[473] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 173-174.
[474] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 174.

takdirde de had cezası düşmektedir.[475] Dolayısıyla livâtanın zina olmasındaki ihtilaf şüphe oluşturduğu için livâtaya had cezası verilemez.

3.4.2. *el-Mebsûṭ*'ta Meselenin Anlatımı

Serahsî, tartışma konusu mesele hakkında Hanefi mezhebindeki üç imamın ve İmam Şâfiî'nin görüşlerini verdikten sonra önce Şâfiî'nin delilini zikretmiş ve ardından da sırasıyla İmameyn ve Ebû Hanife'nin görüşlerine yer vermiştir. İmameynin livâta ve zinayı aynı kabul ederek nassın delâletiyle istidlâl yaptıklarını söyleyen Serahsî, Ebû Hanife'nin ise livâta ve zinayı ayrı kabul ettiği, bu sebeple de livâtaya had cezasının verilmesinin kıyas olacağı, hadlerde ise kıyasın geçersiz olduğu şeklindeki görüşünü naklettikten sonra da Ebû Hanife tarafında yer alarak meseleyle ilgili açıklamalar yapmaktadır. Livâtaya verilecek cezada sahabe ihtilafına da değinen Serahsî, bu ihtilafın, livâtanın zina olmasında şüphe doğurduğunu ve bu şüphe sebebiyle livâtaya had cezası verilemeyeceğini ifade etmiştir. Serahsî'nin bu meselede başvurduğu başlıca yöntemler şunlardır:

1. Sahabenin ihtilafı ile istidlal.
2. Hadis ile istidlâl.
3. Karşıt görüş sahiplerinin öne sürdüğü hadisi tevil etme.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Serahsî'nin söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Yabancı (aralarında evlilik bağı olmayan) bir kadınla ters ilişkiye giren kişiye Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre had; Ebû Hanife'ye göre ise ta'zir cezasının verileceğini ifade eden Serahsî, livâta fiilini işleyen kişiye de Ebû Hanife'ye göre ta'zir cezası verileceğini belirtmektedir. İmâmeyne göre, livâta yapanların muhsan iseler had yani recm cezası, muhsan değilseler sopa cezası ile cezalandırılacaklarını söyleyen Serahsî, İmam-ı Şâfiî'nin iki görüşünden birinin de bu şekilde olduğunu; diğer görüşüne göre ise her hâlükârda livâta fiilini işleyenlerin öldürüleceğini ifade etmektedir. Serahsî'ye göre Şâfiî, livâta fiilini işleyenlerin öldürüleceği şeklindeki Hz. Peygamber'in iki hadisiyle[476] istidlâl etmektedir. Serahsî ise bu hadislerin livâta fiilini helal sayanlar hakkında olduğunu ve helal sayanların mürted oldukları için öldürüleceklerini söylemektedir. Serahsî, "Hayızlı olan eşiyle cinsel ilişkiye giren veya onunla ters ilişkiye giren Muhammed'e (a.s.) indirileni inkâr

[475] Cessâs, **Şerḥu muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî**, VI, s. 175.
[476] "Fâili ve mef'ûlü öldürün" Bkz. Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VIII, s. 403 (hadis no: 17019). "Üstte olanı ve altta olanı öldürün" Bkz. İbn Mace, **Sünen**, Hudud 12 (hadis no: 2562).

etmiştir"[477] hadisinde eşiyle bu şekilde ilişkiye girmeyi helal sayanların kâfir oldukları manasının kastedildiği gibi Şâfiî'nin istidlâlde bulunduğu söz konusu iki hadiste de livâta fiilini helal sayanların kastedildiğini söylemektedir.[478]

Serahsî'nin bu hadislerde "helal sayma" anlamının kastedildiği şeklindeki açıklaması aynı hadislere yer veren Cessâs'ta da bulunmakta; Cessâs ayrıca hadislerin sened tenkidini de yapmaktadır. Üsmendî ise bu hadislere ve de başka bir naklî delile yer vermemiştir.

Serahsî, bu açıklamalardan sonra önce İmameynin daha sonra da Ebû Hanife'nin konu hakkındaki görüşlerini nakletmekte son olarak da kendi değerlendirmelerine yer vermektedir.

Serahsî'ye göre İmâmeynin delili, livâtanın zina olduğu ve bu fiile zina haddinin nas ile verildiği şeklindedir. Serahsî'nin ifadesine göre İmâmeyn livâta ve zinanın hem isim olarak hem de mana açısından aynı olduklarını düşünmektedir. İsim olarak aynı olmaları, her iki fiilin de naslarda "çirkin bir iş (fâhişe)" olarak isimlendirilmesi sebebiyledir. Zira "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur" (İsrâ 17/32) ayetinde zina; "Hani o (Hz. Lût) kavmine şöyle demişti: 'Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz?'" (A'râf, 7/80) ayetinde ise livâta Şâri' tarafından "çirkin bir iş (fâhişe)" olarak isimlendirilmiştir. Mana olarak aynı olmaları ise şöyledir: Zina, meniyi akıtmak için haramlığında şüphe bulunmayan bir şekilde cinsel münasebet kurma (إِيلَاجُ الْفَرْجِ فِي الْفَرْجِ) amacını taşıyan manevî bir fiildir. Livâtada da zinadaki bu özellikler bulunmaktadır. Zira ön ve arkanın her ikisi de fercdir[479] ve örtülmeleri de ferc oldukları için emredilmiştir.[480] Bu açıklamaya göre cinsel münasebet kurma (إِيلَاجُ الْفَرْجِ فِي الْفَرْجِ) tanımındaki ikinci fercden, hem kadının cinsel organı hem de kadın veya erkeğin makadı anlaşılmakta, böylece livata fiili de zinanın tanımına dahil olmaktadır. Yine ferc olarak tabir edilen ön ve arka tabiatları gereği şehvet duyulan yerlerdir. Şehvetin uyanması, ilişkinin önden veya arkadan olmasına göre değişmediği için[481] ön veya arkaya duhûlün gerçekleşmesiyle gusletmek vâcip olmakta ve böyle bir ilişkinin haramlığında şüphe bulunmamaktadır. Diğer yandan ilişkiye girilen

---

[477] Dârimî, **Sünen**, I, s. 732 (hadis no: 1176)
[478] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 77.
[479] Ferc, insanın iki bacağı arasındaki şey olup avret mahallinden kinâyedir. Daha hususî bir ifadeyle ferc kelimesi, kadının vücudundan çocuğun çıktığı yer; erkeğin de erkeklik organı anlamlarına gelmektedir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 628; Kal'acî, **Mu'cemu lüġati'l-fuḳahâ**, s. 311.
[480] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 77.
[481] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 77.

mahallin helal olması, mülkiyetin (mülk-i müt'a veya mülk-i rakabe) bulunmasına bağlıdır. Bir kadın ile mutad yoldan yapılan cinsel ilişkide mülkiyetin tasavvur edilmesi muhtemelken ters ilişkide ise mülkiyet tasavvur edilememesi, ters ilişkideki haramlığın daha açık olduğunu göstermektedir.[482] Yine meninin ters ilişkide boşa akıtılması, mutad yoldan yapılan ilişkide boşa akıtılmasından daha açıktır. Çünkü zina yapanın amacı çocuk yapmak olmasa bile kadının mutad yolundan yapılan ilişkinin buna elverişli olduğu düşünülebilir; ancak ters ilişkide ise böyle bir ihtimal düşünülemez. Dolayısıyla ters ilişkide meninin boşa akıtılma manası daha açıktır.[483]

Serahsî İmâmeynin, livâta fiilini işleyene had cezası vermesinin kıyasla değil nasla elde edilmiş bir hüküm olduğu görüşündedir; çünkü had cezası kıyasla ispat edilememektedir. Yine İmâmeyne göre cinsel ilişkiye girilen mahallerin (ön veya arka) isminin farklı olması, ilişkiye giren kişilerin isimlerinin farklı olması gibidir. Mâiz (r.a.) hakkında nas[484] ile varid olan had cezasının, aynı fiili işleyen başka birine verilmesi kıyas olmadığı gibi önden cinsel ilişkiye giren kişi hakkında nas ile varid olan had cezasının ters ilişkiye giren kişiye verilmesi de kıyas değildir.[485]

İmâmeynin bu açıklamasına göre ilişkiye girenin A veya B şahsı olmasının bir önemi olmadığı gibi ilişkinin önden veya arkadan olmasının da bir önemi yoktur. Aynı şekilde hadiste adı geçen Maiz'e verilen recm cezasının herhangi bir şahsa verilmesi kıyas olmadığı gibi önden ilişkiye girene verilen cezanın arkadan ilişkiye girene verilmesi de kıyas değildir. İmâmeyn, zina ve livâtayı çirkin bir iş (fâhişe) olma vasfında birleştirmekte ve bu mananın livâtada daha fazla bulunduğunu söyleyerek livâtaya da zina haddinin verileceğini söylemektedir. Yani Serahsî'nin de ifade ettiği gibi livâtaya zina haddini, nassın delâletiyle istidlâl yaparak verdikleri anlaşılmaktadır. Zira Hanefîlere göre had ve keffâret cezaları kıyas yoluyla verilemezken nassın delâletiyle verilebilir.[486]

Ebû Hanife ise livâta ile zinanın aynı şeyler olmadığını savunmakta, livâta fiilinin dil açısından zina olmadığını ve bir kişi hakkında "Livâta yaptı, zina yapmadı (لَاطَ وَمَا زَنَى)" ifadesini kullanmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Serahsî, dilcilerin de bu iki

[482] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 78.
[483] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 78.
[484] Mâiz b. Mâlik Hz. Peygamber'e gelerek zina ettiğini söyleyince Hz. Peygamber ondan yüz çevirmiş; Mâiz, dört defa ikrarda bulununca Hz. Peygamber recmedilmesini emretmiştir. Bkz. İbn Mâce, **es-Sünen**, 1. Basım, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Dımeşk: Dâru'r-risâle el-'Alemiyye, 2009, Recm 9, III, s. 589 (hadis no: 2554).
[485] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 78.
[486] Ebu'l-Berekât en-Nesefî, **Menâru'l-Envâr**, trc. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya, İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 2016, s. 123.

kelimeyi birbirinden ayırdığını ifade ederek şairin, "O kadının biri livâtacı diğeri zinacı olan iki sevgilisi var" sözünde livâta ve zina yapan kişilerin ayrı ayrı zikredilmesini delil olarak zikretmektedir. Serahsî, livâtanın zina olduğuna delil olabilecek "Erkek ile erkek cinsel ilişkiye girdiğinde her ikisi de zânîdir"[487] hadisinin mecaz anlamda olduğunu ve bu hadisle "zina" kelimesinin hakikî anlamının tespit edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu hadiste livâtanın günah açısından zinaya benzerliğinin dile getirildiğini söyleyen Serahsî, Hz. Peygamber'in "Kadın ile kadın cinsel ilişkiye girdiğinde her ikisi de zâniyedir"[488] hadisinde de aynı benzerliğin dile getirildiğini belirtmektedir.

Serahsî, livâtanın iki açıdan ön taraftan yapılan ve had cezasını gerektiren zinadan farklı olduğunu ifade etmektedir:

a) Had cezası caydırmak için konmuştur. Cinsel ilişkinin mef'ûlü olan kişi, ters ilişkiden kaçınmaktadır. Böylece ilişkinin tabiî olarak arzu edilmesinde bir eksiklik meydana gelmiş olur.[489] Livata veya ters ilişkiye had cezasının verilmesi, arzu edilme yönünden eksiklik bulunan fiillerden caydırmak amacıyla ceza konulması anlamına gelecek ve bu durum da had cezasının mantığına aykırılık teşkil edecektir.

b) Zina haddi nesli korumak için konmuş olup mutad yoldan yapılan cinsel ilişki nesli bozmaktadır. Zinadan doğan çocuk, onu terbiye edecek babadan yoksun olacağı için zina, toplumu ifsad eden bir suçtur. Nitekim Hz. Peygamber "Zinadan doğan çocuk, üçün (çocuk, zina yapan erkek ve kadın) en şerli olanıdır"[490] buyurarak bu duruma işaret etmiştir. Ters ilişki ise nesli bozma manası taşımadığından, zinadan eksik bir fiildir. Bu eksikliğin, İmâmeynin dediği gibi livâtadaki haramlığın daha açık ve güçlü olmasıyla telafi edilmesi caiz değildir. Çünkü ters ilişkiye had cezasının verilmesi, kıyas yapılması anlamına gelmektedir. Had cezalarında ise kıyas yapılamaz.[491]

Öte yandan sahabe, livâta yapana verilecek cezada ihtilaf etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir'den livâta yapanların yakılacağı görüşü rivayet edilmiş ve Hz. Ebû Bekir, bu fiili işlerken yakalanan yedi kişinin yakılmasını emretmiştir.[492] Hz. Ali bu fiili işleyenlerin muhsan değilseler sopa ile cezalandırılacaklarını, muhsan iseler recmedileceklerini söylemiştir. İbn Abbas ise yüksek bir yerden baş aşağı yere atılıp ardından taşlanacaklarını söylemiş

[487] Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VIII, s. 406 (hadis no: 17033).
[488] Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VIII, s. 406 (hadis no: 17033).
[489] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 78; Cevat Akşit (ed), **Mebsût**, IX, s. 132.
[490] Ebû Davud, 'Atâk 13 (hadis no: 3963).
[491] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 78; Cevat Akşit (ed), **Mebsût**, IX, s. 132.
[492] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 78.

ve "Hemen onların altını üstüne getirdik. Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık" (Hicr 15/74) ayetinin de bu cezaya işaret ettiğini belirtmiştir. İbn Zübeyr ise ölünceye kadar pis bir yerde hapsedilmeleri gerektiğini söylemiştir.[493] Sahabenin bu ihtilafıyla ilgili olarak sahabenin, livâta fiilini işleyenlerin kendi haline bırakılmayacağında ittifak edip, onlara verilecek cezanın ağırlığında ise ihtilaf ettiklerini söyleyen İmâmeyn, bu ittifakı aynen kabul ettiklerini, ihtilafta ise Hz. Ali'nin had cezasının gerekli olduğu şeklindeki görüşünü tercih ettiklerini söylemektedirler.[494]

Ebû Hanife ise sahabenin, zina hakkındaki nassı bildikleri için livâtanın zina olmadığında ittifak ettiklerini, bununla birlikte livâta fiiline verilecek cezada ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Ebû Hanife'ye göre sahabenin nas bulunan bir konuda ictihad etmesi tasavvur edilemez. Dolayısıyla ihtilafın bulunması, livâtanın zina ile ilgili nasların kapsamına dahil olmadığında sahabenin ittifak ettiğini göstermektedir. Zina olmayan bir fiile de zina haddi uygulanamaz. Dolayısıyla livâta, dinde belirli cezası olan bir fiil değildir. Öyleyse bu fiile verilecek olan ceza, [had cezası değil] ta'zir cezası verme yetkisine sahip olan hâkimin uygun gördüğü bir ta'zir cezasıdır.[495]

3.4.3. *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf'*ta Meselenin Anlatımı

Üsmendî, mesele hakkında herhangi bir nas zikretmemiştir. Üsmendî zina ve livâtanın toplumda meydana getireceği zarara dikkat çekmiş ve zina sonucunda oluşacak zararın livâtanın zararından daha büyük olacağı ve toplumda çatışmalara sebep olacağı sonucuna ulaşarak livâtanın suç olma ve çirkinlik açısından zinaya denk olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Üsmendî, sahabenin livâta yapana verilecek cezada ihtilaf etmesini de, livâta fiilinin zina olmadığına delil olarak zikretmektedir. Livâtanın, haramlık açısından zinadan daha ağır bir günah olduğunu ancak had cezasının verilmesinin suçun ağırlığına değil Şâri'nin tayinine bağlı olduğunu söyleyen Üsmendî, böyle bir tayin söz konusu olmadığı için livâtaya had cezası verilemeyeceğini ifade etmektedir. Üsmendî'nin bu meselede başlıca delili konu hakkındaki sahabe ihtilafıdır.

Bu özet bilgiyi verdikten sonra Üsmendî'nin söz konusu mesele hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız. Livâta fiilinin had cezasını gerektirmeyeceğini belirten Üsmendî, livâtanın suç olma ve çirkinlik açısından zinaya eşit olmadığını, bu sebeple de uygulanacak cezada da zinaya eşit olamayacağını

[493] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 78-79.
[494] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 79.
[495] Serahsî, **el-Mebsûṭ**, IX, s. 79.

söylemektedir. Üsmendî'nin ifadesine göre zina, [henüz doğmamış] çocuğu zayi etmek (إضاعة للولد) ve nesli bozmak (إفساد للفراش) anlamına gelmektedir. Zina sebebiyle nesep karıştığı için insanlar arasında kavga ve savaşlar ortaya çıkmaktadır. Livâtada ise söz konusu bu olumsuzluklar gerçekleşmediğinden[496] livâta zinaya eşit değildir.

Üsmendî, bu açıklamalardan sonra konuyla ilgili karşıt görüştekilerin itirazlarına değinmekte ve bu itirazları cevaplandırmaktadır. İlk itiraz, livâtanın zinadan farklı olmadığı şeklindedir. Bu itirazda livâta ile zina arasındaki ilişki, yankesicilik ile hırsızlık arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Livâta, tür ismi olsa da doğurduğu sonuçlar açısından [cins ismi olan] zina ile aynıdır ve tür ismi olması, cinsin (zinanın) kapsamına girmesine mani değildir.[497] Neticede yankesicilik hırsızlık cinsinden olduğu ve yankesiciye had cezası uygulandığı gibi livâtanın da zina cinsinden olması ve livâta yapana had cezasının uygulanması gerekmektedir. Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta livâta fiilini işleyene verilecek cezada sahabe arasındaki ihtilafı örnek göstererek zina ile livâtanın farklı fiiller olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Zira sahabeden bir kısmı bu fiili yapanların ateşte yakılacağı, bir kısmı üzerlerine bir duvar yıkılarak cezalandırılacağı, bir kısmı öldürüleceği, bir kısmı yüksek bir yerden aşağı atılacağı ve bir kısmı da kötü kokulu bir yerde ölünceye kadar hapsedileceği şeklinde farklı cezalar zikretmişlerdir.[498] Üsmendî, sahabenin zina cezasında ihtilaf etmediği halde livâta cezasında ihtilaf etmesinden, livâta fiilinin zina olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

İkinci olarak zikredilen itiraza göre zinanın nesli bozup yok etme vasıflarını taşıması vehimden ibarettir. Çünkü zina her zaman nesli bozup yok etmez. Yani zinanın "nesli bozma" gerekçesiyle (illet) haram kılındığı, cezanın bu vasıf sebebiyle vazolunduğu kabul edilemez. Öte yandan vehimden ibaret olan bir durum sebebiyle had cezası verilmesi de caiz değildir. Dolayısıyla söz konusu vasıflara istinaden zina ve livâtanın farklı şeyler olduğu söylenemez.[499] Üsmendî bu itiraza verdiği cevapta, zinada nesli bozup yok etme vasıflarının sırf vehimden ibaret olmayıp galip olduklarını ve zina sebebiyle çoğu zaman neslin bozulup yok edildiğini söylemektedir.[500] Yani Üsmendî'ye göre zina yapana had cezası verilme sebebi, bu fiilin çoğunlukla nesli bozup yok

[496] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 201.
[497] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 201-202.
[498] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 202.
[499] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 202.
[500] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 202.

etmesidir. Bu zararın bazen gerçekleşmemesine itibar edilmez. Livâtada ise nesli bozup yok etme manası hiç bulunmadığı için bu fiili işleyene had cezası verilemez.

Üsmendî'nin son olarak değindiği itiraz, meninin boşa akıtılması sebebiyle livâtanın haramlığının zinanın haramlığından daha ağır olduğu şeklindedir.[501] Üsmendî, bu itiraza verdiği cevapta livâtanın haram olma açısından zinadan daha ağır olduğunu kabul etmekte ancak çirkin (kabîh) olan her şeyin haddi gerektirmediğini, rey ve kıyas yoluyla had cezasının verilemeyeceğini ifade etmektedir.[502] Yani Üsmendî'nin ifadesine göre bir fiile had cezasının verilmesinde ölçüt, fiilin çirkinliği değil Şârî'in o fiil için bir ceza belirleyip belirlememesidir. Fiil ne kadar çirkin olursa olsun rey ve ictihadla o fiili işleyene had cezası tayin edilemez.

Değerlendirme

Üsmendî'nin açıklamaları şu şekilde maddelendirmek mümkündür:

1) Zina sonucunda nesil bozulmakta, kavga ve savaşlar ortaya çıkabilmektedir; ancak bu durum livâtada yoktur. Livâta, suç olma ve çirkinlik açısından zinaya eşit olmadığı için verilecek cezada da zinaya eşit değildir.

Üsmendî'ye göre livâta ve zina arasındaki temel fark, zinanın nesli yok edip kargaşaya sebep olması, livâtada ise böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır. Cessâs'ın zikretmediği bu farkın, Serahsî tarafından da zikredildiği görülmektedir.

2) Sahabenin livâtanın cezasında ihtilaf etmesi, livâta fiilinin zina olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla livâta fiili had cezasını gerektirmemektedir.

Cessâs da sahabenin ihtilâfına değinse de livâta ile zinanın farklı şeyler olduğunu ispat etmek için sahabenin livâtanın hükmündeki ihtilafıyla değil, insanların zina ve livâta kelimelerini kullanımlarındaki ihtilafıyla istidlâl etmiştir. Serahsî ise zina ile livâtanın farklı olduğunu ispatlamak için Üsmendî'nin değindiği sahabe ihtilafını delil olarak zikretmişlerdir.

3) Zinada nesli bozup yok etme vasfı, sırf vehimden ibaret olmayıp galip olan bir durumdur. Livâtada ise nesli bozup yok etme manası hiç bulunmamaktadır. Diğer iki eserde bu vasıfla ilgili bir açıklama bulunmamaktadır.

4) Bir fiilin haramlığının daha açık olması, had cezasının verilmesinde ölçüt olamaz. Had cezasının verilmesinde ölçüt, Şârî'in fiil için bir ceza belirleyip belirlememesidir.

[501] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 202.
[502] Üsmendî, **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf,** s. 203.

Dolayısıyla livâtanın haramlığı kesin olsa bile Şâri‘ tarafından had cezası takdir edilmediği için bu fiili işleyene had uygulanamaz.

Cessâs da had cezalarının Şâri‘ tarafından belirlendiğini söylemekte ve zinadan daha büyük bür günah olmasına rağmen kafir olmanın had cezasını gerektirmediğini ifade etmektedir. Cessâs, livâtaya had cezası verilmesinin kıyas olduğunu ve had cezalarında kıyasın geçerli olmadığını söylemektedir.

Serahsî, Ebû Hanife ile İmâmeynin görüşlerini naklettikten sonra livâtanın zinadan farklı olduğunu beyan etmekte ve ters ilişkiye had cezasının verilmesinin, kıyas olduğunu; had cezalarında ise kıyas yapılamayacağını söylemektedir.

SONUÇ

Yaptığımız bu çalışma neticesinde hilâf ilminin üzerinde ittifak edilen bir tanımının olmadığı anlaşılmıştır. Genellikle mezhepler arası ihtilâfı konu edinen hilâf türü eserler, çoğunlukla Hanefî ve Şâfiî müelliflerce kaleme alınmıştır.

Usûlcüler, ortaya çıkan problemlerin çözümünde sadece dört delil ile iktifa etmemişler, bunların dışında birtakım yöntemlerin referans olduğunu ya da olabileceğini ortaya koymaya çalışmışlardır

Kelâm, mantık ve usûl-i fıkıh ilimleriyle irtibatı olan istidlâl kelimesinin usûl-i fıkıh açısından hem tanımında hem de çeşitlerinde ittifak bulunmadığı görülmektedir. İstidlâli bir kavram olarak tanımlayan ilk usûlcü Cessâs'tır. İstidlâli, "Medlûlün bilgisine ulaşmak için delâleti araştırmak ve delâlet üzerinde düşünmek" şeklinde tanımlayan Cessâs, kendisinden sonra gelen Ebü'l-Velid el-Bâcî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi isimlere öncülük etmiştir. Bu anlamda istidlâl, hem hakkında nass bulunan meselelerde nassın doğrudan veya dolaylı olarak kapsadığı alanı hem de hakkında nass bulunmayan meseleleri çözüme kavuşturan bir alanı kapsamaktadır.

Usûcüler tarafından yapılan istidlâl tanımlarında iki niteliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri -Cessâs'ın tanımında da olduğu gibi- istidlâlin, delili veya delilin delâletini araştırma ve delil getirme eylemi manasında olması, diğeri ise istidlâlin kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas olarak tanımlanan dört delilin dışında kalan husûsî bir delil manasında olmasıdır. Husûsî bir delil olarak tanımlanan istidlâl, nasların zâhirinden hüküm çıkarma ile illet bağı kurarak hüküm çıkarma dışındaki yöntemleri kapsamaktadır.

Tezimizin konusu olan *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf* isimli eser, genellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki tartışmalı meseleleri ele almakla birlikte nadiren de Hanefî mezhebi içerisindeki tartışmalı meselelere yer vermiştir. Üsmendî, kendinden önceki fıkhî birikimde yer alan naklî delillerin büyük kısmını ayıklamış ve eserinde yer verdiği meseleleri aklî izahlar yaparak açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda o, Cessâs ve Serahsî'den tamamen farklı izahlar yapmasa da onun, bu iki eserde bulunmayan kendine özgü açıklamaları da bulunmaktadır. Üsmendî'nin naslardan ziyade aklî gerekçelerle meseleleri savunmasını, nasların yoruma açık olması ve her müçtehidin/mezhebin kendi görüşünü ispatlayabilmek için naslardan istidlâl yapabilmesine bağlamaktayız.

Üsmendî'nin, *Ṭarîḳatü'l-ḫilâf*'ta kendinden önceki fakihlerin yer vediği istidlâl çeşitlerinden yararlandığı söylenebilir. Bununla birlikte bazen kendinden önceki

fakihlerin bir istidlâl çeşidine verdiği örneğin aynısını farklı şekilde izah ettiği de görülmektedir.

Üsmendî, bu eserinde daima Hanefî mezhebini savunmaktadır. Hanefî mezhebine yönelik herhangi bir tenkitte de bulunmaması onun, mezhep sistematiğine bağlı bir Hanefî olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

Abdülaziz el-Buhari, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhari. **Keşfu'l-esrar 'an uṣûli Faḫri'l-İslam el-Bezdevî**. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ty.

Ahmed b. Hanbel. **Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel**. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. 1. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.

Akşit, Cevat (Ed). **1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler: Mebsûṭ**. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2015.

Alp, Talha Hakan. **Mantık: İsagoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü.** İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. **el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm.** nşr. Abdürrezzâk Afîfî. 1. Basım. Riyad: Dâru's-samî'î, 2003.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî. **İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl**. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1995.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî. **el-Minhâc fî tertîbi'l-ḥicâc**. thk. Abdülmecid et-Türkî. byy: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1980.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. **Tariḫu Medineti's-selâm (Tariḫu Bağdad).** thk. Beşşâr 'Avvâr Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ġarbi'l-İslâmî, 2001.

Bağdâdî, Ebu'l-Vefa Ali b. 'Ukayl b. Muhammed b. 'Ukayl el-Bağdâdî. **el-Vâżıh fî uṣûli'l-fıḳh.** thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1999.

Bağdatlı İsmâîl Paşa. **Hediyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âṯâru'l-muṣannifîn.** Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî. 1955.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. **el-Mu'temed fî uṣûli'l-fıkh.** nşr. Muhammed Hamîdullâh. Dımeşk: el-Ma'hedü'l-ilmiyyü'l-Feransiyyü li'd-dirâsâti'l-'Arabiyye 1964-1965.

Bedir, Murteza. **Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi.** 2. Basım. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. **el-Ḫilâfiyyât.** 1. Basım. Ürdün: Dâru's-Samî'î, 1994.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. **es-Sünenü'l-kübrâ**. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî. **el-Müsnedü'l-kebîr ve el-Baḥrü'z-zeḫḫâr.** thk. Âdil b. Sa'd. 1. Basım. Medine: Mektebetü'l-'ulûmi ve'l-hikem, 2006.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. **Saḥîḥu'l-Buḫârî (el-Câmi'u'ş-ṣaḥîḥ).** nşr. Vizâretü'ş-şuûni'l-İslâmiyye ve'd-da'veti ve'l-irşâdi's-Su'ûdiyye. Riyâd: Dâru's-selâm, 1997.

Câbirî, Muhammed Âbid el-Câbirî. **Bünyetü'l-'aḳli'l-'Arabî: Dirâse taḥlîliyye naḳdiyye li-nuẓumi'l-ma'rife fi's-seḳâfeti'l-'Arabiyye**. 9. Basım. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 2009.

Câbirî, Muhammed Âbid el-Câbirî. **Arap–İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap–İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi.** çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. 2. Basım. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. **Aḥkâmü'l-Ḳur'ân**. thk. Muhammed Sâdık Kamehâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Azelî, 1992.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. **el-Füṣûl fi'l-uṣûl.** nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. 2. Basım. Kuveyt: et-Türâsü'l-İslâmî, 1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. **Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî fi'l-fıḳhi'l-Ḥanefî.** thk. Said Bektaş. 1. Basım. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye. 2010.

Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî. **el-Fıḳh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a**. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. **Mu'cemü't-Ta'rîfât**. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-fazîle, ty.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. **el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh**. nşr. Abdülazim ed-Dîb. 1. Basım. Devha: yy. 1399/1979.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. **el-Kâfiye fi'l-cedel.** thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. **Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb**. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. **et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh.** thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. **Sünenü'd-Dârekutnî**. thk. Şuayb Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelbî, Heysem Abdülğafûr. 1. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. **Sünenü'd-Dârimî.** thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârimî. 1. Basım. Riyad: Dâru'l-muğnî, 2000.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî. **Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn.** 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. **Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh**. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2001.

Ebû Ali Hüseyin b. Ali er-Recrâcî eş-Şûşâvî. **Ref'u'n-niḳâb 'an tenḳîḥi'ş-şihâb.** thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrîn. 1. Basım. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. **Sünen-i Ebû Dâvûd**. nşr. Şuayb Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli, Şâdî Muhsin eş-Şeyyâb. Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009.

Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Şemseddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. **Beyânü'l-muḫtaṣar şerḥ-u muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib.** thk. Muhammed Muzhir Bekâ. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, ty.

el-'Acem, Refîk. **Mevsû'atü muṣṭalaḥâti uṣûli'l-fıḳh 'inde'l-müslimîn.** 1. Basım. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998.

Erdoğan, Mehmet. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü.** 5. Basım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. **Tehzîbü'l-lüğa**. thk. Abdüsselam Serhân, Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ty.

Ferec, Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec. **Muḫtelefü'r-rivâye li-Ebi'l-Leys es-Semerḳandî bi-rivâyeti ve tertîbi'l-'Alâ el-'âlim es-Semerḳandî**, Riyad: Mekebetü'r-Rüşd, 2005.

Feyyûmî, Ahmed Muhammed b. Ali el-Mugrî el-Feyyûmî. **el-Miṣbâhu'l-münîr fî ġarîbi'ş-şerḥi'l-kebîr li'r-râfi'î.** nşr. Abdülazim eş-Şenâvî. 2. Basım. Kâhire: Dâru'l-meârif, ty.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. **İḥyâü ulûmi'd-dîn.** 1. Basım. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. **el-Müsteṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl**. thk. Ahmed Zeki Hammâd. Riyad: Dâru'l-Meymân, ty.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. **Tehâfütü'l-felâsife el-Müsemmâ Mi'yâru'l-ilim.** thk. Süleyman Dünyâ. 2. Basım. Mısır: Dâru'l-meârif. 1961.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî. **el-Müstedrek 'ale's-saḥîḥayn**. thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Hilâl, Heysem. **Mu'cemu muṣṭalaḥi'l-uṣûl.** hzl. Muhammed Altuncu. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2003.

İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî. **Ḳavâ'idü'l-uṣûl ve mekâ'idü'l-fuṣûl.** thk. Ali Abbâs el-Hakimî. 1. Basım. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-kurâ, 1988.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. **el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯi ve'l-âṯâr.** 1. Basım. Beyrut: Dâru't-tâc, 1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. **Lisânü'l-mîzân.** 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. **Muḳaddimetü İbn Ḫaldûn**. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 1. Basım. Dımeşk: Dâru Ya'reb, 2004.

İbnü Emîri'l-Hâc el-Halebî. **et-Taḳrîr ve't-taḥbîr**. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. **el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm.** thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. **el-Bidâye ve'n-nihâye.** Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1991.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. **Tâcü't-terâcim.** thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. 1. Basım. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. **es-Sünen**. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Saîd el-Lehhâm. 1. Basım. Dımeşk: Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. **Lisânü'l-'Arab**. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. **el-Baḥrü'r-râ'iḳ.** Mısır: Dâru'l-kütübi'l-'Arabiyye el-kübrâ, ty.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid.** thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. 1. Basım. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. **en-Nücûmü'z-zâhira fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire.** Mısır: Vizâretü's-sekâfe, 1963.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. **el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem.** thk. Muhammed Abdü'l-kâdir Atâ, Mustafa Abdü'l-kâdir Atâ. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.

İbnü'l-Cevzî, Muhyiddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. **el-Îżâḥ li-ḳavânîni'l-ışṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-münâẓara**. thk. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Düğaym. 1. Basım. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. **Müntehe'l-vüṣûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel.** 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1985.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. **et-Taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh**. byy. yy., 1351.

İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. **Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb.** thk. Abdülkâdir el-Arnâût, Mahmûd el-Arnâût. 1. Basım. Beyrut: Dâru İbn Kesîr. 1986.

İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshak b. Muhammed b. İshak en-Nedîm. **el-Fihrist**. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, byy.

İbnü's-Sâ'âtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. **Nihâyetü'l-vuṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl (Bedî'u'n-niẓâm).** thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-kurâ, 1418.

İzmirli, İsmail Hakkı. **İlm-i Hilâf**. hzl. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yayınevi. 2010.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. **Mu'cemu lüğati'l-fuḳahâ**. 1. Basım. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî. **Şerḥu Tenḳîḥi'l-fuṣûl.** nşr. Sıdkî Cemîl Atâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.

Kâtip Çelebî. **Keşfü'ẓ-ẓunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn.** nşr. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Muallim Rıfat. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.

Karaman, Hayrettin. **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi.** 6. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kavakçı, Yusuf Ziya. **XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvara' al-Nahr İslam Hukukçuları.** Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ el-Kefevî**. el-Külliyyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lüğaviyye**. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

Kefrâvî, Es'ad Abdülğanî es-Seyyid el-Kefrâvî. **el-İstidlâl 'ında'l-uṣûliyyîn.** 1. Basım, Kâhire: Dâru's-selâm, 2002.

Kehhâle, Ömer Rıza. **Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü muṣannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye.** 1. Basım. Beyrut: Müssesetü'r-risâle. 1993.

Koca, Ferhat. **Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi.** Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Koçak, Zeki. **Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi**. 1. Basım. İstanbul: Uzakülke Yayınları, 2015.

Kurayse, İbn Hişâm. **el-İstidlal ve eṣeruhû fi'l-ḫilâfi'l-fıḳhî.** 1. Basım. Beyrût: Dâru İbn Hazm. 2005.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî. **el-Cevâhiru'l-mużıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye**. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 2. Basım. Cîze: Dâru Hicr, 1993.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye.** nşr. Es-Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî. ty.

Mahmud Abdurrahman Abdulmun'im. **Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-elfâzi'l-fukhıyye**. Kâhire: Dâru'l-fazîle, ty.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. **el-Muvatta'**. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 1. Basım. Abuzabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âl Nihyân, 2004.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî. **et-Taḥbîr şerḥu't-taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh.** thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Ceyrîn. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ty.

Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî. **el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî me'a şerhi'l-'allâme Abdulhayy el-Leknevî**. thk. Naîm Eşref Nur Ahmed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. **Feyżü’l-ḳadîr.** Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1972.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. **et-Teysîr bi-şerḥi’l-Câmi‘i’ṣ-ṣağîr.** Riyad: Mektebetü’l-İmam eş-Şafiî, 1988.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. **Saḥîḥu Müslim (el-Câmi‘u’ṣ-ṣaḥîḥ).** 1. Basım. Riyad: Dâru Tıybe, 2006.

Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kādîhân el-Müttakî el-Hindî. **Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-af‘âl**. 5. Basım. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985.

Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. **Menâru’l-Envâr**. trc. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya. İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 2016.

Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. **Keşfü’l-esrâr şerhu’l-musannif ‘ale’l-Menâr.** Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, ty.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. **el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb**. thk. Muhammed Necîb el-Mutî‘î. Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ty.

Özel, Ahmet. **Hanefi Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları.** 4. Basım. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.

Özervarlı, M. Sait. **Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü’l-Kelâm Adlı Eseri.** İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. **Müfredâtü elfâẓi’l-Ḳur’ân**. thk. Safvân Adn^n Dâvûdî. 4. Basım. Dımeşk: Dâru’l-kalem, 2009.

Safedî, Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. **el-Vâfî bi’l-vefeyât**. thk. Ahmed Arnaut. Türkî Mustafa. 1. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2000.

Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî. **el-Ensâb.** nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 1. Basım. Haydarâbâd/Hindistan: Matbaatü Meclisi dâirati’l-meârifi’l-Osmâniyye, 1400/1980.

Semerkandî, Ebü’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî. **Muḫtelefü’r-rivâye.** Riyad: Mekebetü’r-Rüşd, 2005.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. **el-Mebsûṭ.** Beyrût: Dâru’l-ma’rife, ty.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. **Usûlü's-Serahsî**. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi me'ârifi'l-'Osmâniyye, 1993.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî. **Cem'u'l-cevâmi' fî uṣûli'l-fıḳh.** nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Şaban, Zekiyyüddin. **İslam Hukuk İlminin Esasları.** trc. İbrahim Kâfî Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. **el-Üm**. thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalip. 1. Basım. byy: Dâru'l-vefâ, 2001.

Şelebî, Muhammed Mustafa. **Ta'lîlü'l-ahkâm**. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1981.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. **İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳîḳi'l-ḥaḳḳ min 'ilmi'l-uṣûl**. thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-'Azmî el-Eserî. 1. Basım. Riyad: Dâru'l-fazîle, 2000.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhîm. **Şerḥu'l-Lüma'.**nşr. Abdülmecîd et-Türkî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhîm. **el-Lüma' fî uṣûli'l-fıḳh.** nşr. Muhyiddîn Dîb Mestû. 1. Basım. Yûsuf Ali Büdeyvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. **el-Mu'cemü'l-kebîr**. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ty.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. **Miftâḥu's-sa'âde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûâti'l-'ulûm.** 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1985.

Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî et-Tilimsânî. **Miftâḥu'l-vuṣûl ilâ binâ'i'l-furû'i 'ale'l-uṣûl** *(Kitâbü Meşârâti'l-ğalaṭ fi'l-edille* ile birlikte). thk. Muhammed Ali Ferkûs. 1. Basım. Beyrut: Müessetü'r-reyyân, 1998.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. **el-Câmi'u'l-kebîr**. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1996.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî. **'Alemü'l-ceẕel fî 'ilmi'l-cedel.** thk. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden: Franz steiner, 1987.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî. **Şerḥu Muḫtaṣari'r-ravża.** thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 2. Basım. Suudi Arabistan: Vizâretü'ş-şüûni'l-İslâmiyye ve'l-evkâfi ve'd-da'veti ve'l-irşâd, 1998.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî. **Bezlü'n-naẓar fî uṣûli'l-fıḳh.** nşr. Muhammed Zekî Abdülber. 1. Basım. Kâhire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1992.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî. **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf beyne'l-eslâf.** nşr. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî. **Ṭarîḳatü'l-ḫilâf fi'l-fıḳh beyne'l-eimmeti'l-eslâf.** thk. Muhammed Zekî Abdülber. 2. Basım. Kâhire: Mektebetü Dâri't-türâs, 2007.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. **el-'Iber fî ḫaberi men ġaber**. nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. **Târîḫu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lam.** thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. **el-Baḥrü'l-muḥît fî uṣûli'l-fıḳh.** nşr. Abdüssettâr Ebû Ğudde. 2. Basım. Kahire: Dâru's-Sefve, 1992.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî. **Naṣbü'r-râye li-taḫrîci eḥâdîṯi'l-Hidâye**. thk. Muhammed 'Avâme. Cidde: Dâru'l-kıbleti li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, ty.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. **el-A'lâm.** 15. Basım. Beyrut: Daru'l-ilmi'l-melâyîn, 2002.

Süreli Yayınlar:

Apaydın, Hacı Yunus. "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Îsâru'l-insaf Adlı Hilâfiyât Eseri Üzerinde Fukahânın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme". **Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 7. Kayseri. 1990.

Aslan, Bedri. "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl". **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi.** Sayı: 13. (2015).

Demir, Halis. "Hanefi Mezhebinde Hilâf Literatürü". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** XIX/II, Sivas 2015.

İltaş, Davut. Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**. İslam Hukuku Bilim Dalı. Kayseri, 2006.

Muhammed Eymen ez-Zühr. **Ḳıyâsü'l-istidlâl ve eṣeruhû fi'l-ḳavâ'idi ve'l-furû'i'l-fıḳhiyye.** Mecelletü Câmiati Dımeşk li'l-Ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye. c. 28, Sayı 2, 2012.

Muhammed Hamîdullah. "Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi (çev. Salih Tuğ)". **900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'leimme es-Serahsî Armağanı**. LXIII. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.

Örs, Hüseyin. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**. İstanbul, 2017.

Özervarlı, M. Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Maveraünnehir Kelam Düşüncesine Bir Katkı". **İslâm Araştırmaları Dergisi**. İstanbul. Sayı 10, 2003.

Peşe, Ahmet Muhammet. "Asıllarla İstidlâl'in Klasik Hanefî Usûl Düşüncesideki Yeri". **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**. Sayı: 27, 2017.

Toprak, Mehmet Sait, **"**Ali b. Osman Sirâceddin el-Ûşî: Hayatı ve Eserleri". **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Sayı XXllI, İzmir 2006. s. 65-86.

Yıldız, Abdullah. "Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli," **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV**, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Diğer Yayınlar:

Aygün, Abdullah. "SEM'ÂNÎ, Ebü'l-Muzaffer" **DİA**. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2009. XXXVI. s. 463-464.

Candan, Abdurrahman. **İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'lil).** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE İslam Hukuku Bilim Dalı. Konya. 2005.

Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin". **DİA**. İstanbul, 2009. XXXVI, s. 471.

İltaş, Davut. "Üsmendî." **DİA**. İstanbul: TDV Yayınları. 2012. XLII. s. 389.

Kaya, Eyyüp Said. **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal.** İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2001.

Muhammed Hamîdullah. "Serahsî, Şemsüleimme" **DİA**. 2009. XXXVI. s. 544.

Özel, Ahmet. "Sadrüşşehîd," **DİA**. XXXV. 2008. s. 425-426.

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

Toprak, Mehmet Sait. "Ûşî". **DİA**. XLII. İstanbul: TDV yay., 2012. s. 230-231.

Vizâretü'levkâf ve'ş-şüûni'l-İslamiyye. **el-Mevsû'atü'l-fıḳhiyye.** 2. Basım. Kuveyt: Tıbâatü zâtü's-selâsil, 1983.

Yazıcı, İshak. "SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys" **DİA**. XXXVI. İstanbul: TDV yay., 2009. s. 474.

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Devrek/Zonguldak'ta doğdu. 2001 yılında Mengen (Bolu) İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 2007'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışmaya başladı. 2011'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden (İlitam); 2015'te de üç yıl süreli Rize Müftü Yusuf Karali Dinî Yüksek İhtisas Merkezi'nden mezun oldu. Aynı sene Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu. Arapça bilmekte olup evli ve üç çocuk babasıdır.