

T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE’NİN DELİL ANLAYIŞI  
VE İSTİNBAT TEORİSİ

MEHMET EREL

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN  
PROF. DR. AHMET YAMAN

KONYA-2023



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



**BİLİMSEL ETİK SAYFASI**

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Mehmet Erel		
	Numarası	028106043003		
	Ana Bilim / Bilim	Temel İslam Bilimleri/ İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet Yaman		
Tezin Adı	İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Delil Anlayışı ve İstinbat Teorisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Öğrencinin Adı Soyadı**  
**İmzası**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



**ÖZET**

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Mehmet Erel		
	Numarası	028106043003		
	Ana Bilim / Bilim	Temel İslam Bilimleri/ İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet Yaman		
Tezin Adı	İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Delil Anlayışı ve İstinbat Teorisi			

Hicrî VII. asrın sonları ile VIII. asrın ilk yarısında Şam bölgesinde yaşamış ve kendisinden sonra gelen birçok alimi etkilemiş olan büyük İslam hukukçusu İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gerek fıkıh ilmindeki yeri gerekse ileri sürdüğü fikhî görüşleri hakkında tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Onun mutlak müctehid olduğunu iddia edenlerin yanında, özelde hocası İbn Teymiyye'nin genelde ise Hanbeli mezhebinin görüşlerini olduğu gibi taklit eden bir fıkıhçı olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.

Bu çalışmamızda şer'î hükümlerin istinbatı yahut mahkemede iddia edilen davanın ispatı için gerekli olan “şer'î delilleri”, bu delillerin mâhiyet ve keyfiyetine dair İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini ve delillerden hüküm çıkartırken takip ettiği ilke ve esasları fıkıh usulü sistematığına göre incelemeye çalıştık.

Araştırmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemine, araştırmanın kaynaklarına ve araştırmada takip edilen metoda değinilmiştir.

Birinci bölümde İbnü'l-Kayyim'e göre “delil” kavramı tanımlanmış, hükmü ispat eden delillerin özellikleri zikredilmiş ve şer'î delillerin farklı açılardan taksimatı yapılmıştır. Fıkıh usulu sistematığına göre Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, sahabî kavli, mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerâi', şer'u men kablenâ, örf gibi şer'î delillere dair İbnü'l-Kayyim'in görüşleri ele alınmıştır.

Birinci bölümün son kısmında deliller arası teâruz durumu ve teâruzu gidermede İbnü'l-Kayyim'in takip ettiği metot konusu, buna bağlı olarak da nesih ve nassa ziyâde meseleleri temas edilmiştir.

İkinci bölümde ise İbnü'l-Kayyim'in istinbat metodlarını tespit etmek için öncelikle onun Kur'an ve sünnet lafızlarının umum, husus, iştirak, nas, zâhir, mücmel, müevvel, hakikat, mecâz durumu hakkındaki görüşleri incelenmiş, mücmel lafızların beyânı ve nassların sahih bir şekilde tevili hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşleri zikredilmiştir. Bu meyanda mantûk ve mefhûm olmak üzere lafızların manaya delâlet şekilleri ele alınmış ve İslam hukukunun ana gayeleri hakkında İbn Kayyim'in görüşleri incelenmiştir.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



### ABSTRACT

<b>Author' s</b>	Name and Surname	Mehmet Erel		
	Student Number	028106043003		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ahmet Yaman		
Title of the Thesis/Dissertation	Ibn Qayyim al-Jawziyya's understanding of evidence and his istinbat theory			

The great Islamic jurist Ibn Qayyim al-Jawziyya, who lived in the Damascus region in the late Hijri 7th century and the first half of the Hijri 8th century, has influenced many scholars and discussions have been continuing about his place and legal views in fiqh science. In addition to those who claim that he is an absolute mujtahid, there are also those who say that he imitates his teacher Ibn Taymiyya in particular, in general, the view of the Hanbali school.

In this study, we have analyzed the "shar'i evidence" required for the proof of the shar'i judgments or the proof of the alleged case in the court, and the opinion of Ibn Qayyim al-Cevziyya about the nature and condition. Also, We reviewed the principles, the principles he followed while making a judgment from the evidence in the system of fiqh method.

Our research consists of an introduction and two parts. In the introduction, the importance and sources of the subject are discussed and the method followed in the research is mentioned.

In the first part, the definition of the concept of "evidence", the characteristics of the evidence proving the verdict, and the shar'i evidences are divided from different angles and are defined according to Ibn al-Qayyim. According to the system of fiqh method, Ibn al-Qayyim's views on shar'i

evidences such as the Book, sunnah, ijma, qiyas, the prophet Muhammad (PBUH) companions' kavli, mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerâi', şer'u men kahlenâ, and custom were examined.

In the last part of the first chapter, the case of conflict between the evidences and the method followed by Ibn al-Qayyim in eliminating the conflict, and accordingly, the issues of naskh and nassa are examined.

In the second part, Ibn al-Qayyim's views on the concept of istinbat, understanding the verses of the Qur` and the Sunnah with the right interpretation in accordance with the purpose of the Shari`ah was studied. In addition, his views were investigated with the general, the point, participation, the truth, the metaphor, nas, and the apparent terms as well. In this context, the meanings of the words, including logic and notion, are discussed and the views of Ibn Qayyim al-Cevziyya about the main purposes of Islamic law are examined.

## ÖNSÖZ

Hicrî VII. asrın sonları ile h.VIII. asrın ilk yarısında Şam bölgesinde yaşamış olan büyük İslam alimi İbn Kayyim el-Cevziyye gerek dinî ve ilmî gerekse siyasî ve içtimaî sahada birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerinde İslam dünyasındaki ilmî ve ictimaî bozulmaya ve geri kalmışlığa dikkat çeken ve bunu sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamları dönemini kapsayan selef-i sâlihînin doğrudan nasları esas alan yönteminden uzaklaşarak şahısların ve mezheplerin hükme kaynak kılınmasına bağlayan İbnü'l-Kayyim, ehl-i hadis ve Hanbelî mezhebi içinde gayr-ı sistematik bir şekilde varlığını sürdüren Selefilik anlayışını, sistemli bir düşünce ve ekole dönüştüren alimlerden sayılmıştır. Gerçekte bu işi başlatan kişi İbn Teymiyye olsa da gerek İbn Teymiyye'nin kitaplarında zikrettiği görüşlerin açıklamasını ve temellendirmesini İbnü'l-Kayyim'in yaptığı ileri sürülmekte ve sistematik Selefiliğin oluşumunda daima hocası ile birlikte anılmaktadır.

Hicrî 712 senesinde tanıştığı ve on altı sene yanından hiç ayrılmadığı İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Kayyim'in ilmî şahsiyeti üzerinde büyük etkisi olduğu aşikardır. Bu duruma dikkat çeken bazı tabakât yazarları onu, İbn Teymiyye'nin görüşlerinin dışına çıkmamakla itham etmiş ve onu tutarsızlıkla suçlamışlardır.

Bir defada verilen üç talakın bir sayılması, Hz. İbrahim'in kabrini ziyaret etmek amacıyla yolculuk yapmanın haram olması gibi birçok fikhî meselede genel kabule aykırı görüş beyan etmeleri; muhalif düşünenleri delilsiz ve mesnetsiz fetva vererek Allah'ın Kitabı'ndan, Rasûlullah'ın (s.a.) sünnetinden ve selefın yolundan ayrılmakla suçlamaları gerek kendi zamanlarında gerekse sonraki dönemlerde bu iki alimin sert bir şekilde eleştirilmelerine yol açmıştır.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasında ortaya çıkmaya başlayan Vehhâbilik, Senûsîlik, Selefilik gibi ıslah hareketleri ile düşünce ve siyâset alanında İslam dünyasının geri kalmışlığına çözüm arayan bazı ilim ve siyâset adamlarının İbnü'l-Kayyim ve hocasının düşünce ve görüşlerine bolca atıfta bulunmaları ve kitaplarını neşretmeleri günümüz ilim ve fikir hayatında İbnü'l-Kayyim ve İbn Teymiyye'nin tekrar gündeme gelmesine sebep olmuştur.

Dinî-hukukî konularda birbirine zıt anlayışa sahip lafızcı-selefî yaklaşımlar ile maslahatçı-modernist yaklaşımların referans aldığı İbnü'l-Kayyim'in dinî, siyasî, sosyal, hukukî birçok alanda görüşleri üzerine pek çok makale yazılmış, ilmî çalışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte onun fikhın delillerini ve istinbat teorisini sistematik ele alan akademik çalışmalara aynı ölçüde rastlanmamaktadır. Oysa yeni zamanda birçok düşünceye tesir etmiş olan bu önemli ismin, hükmün temellendirilmesine dair görüş ve yaklaşımı özel olarak araştırılmayı hak etmektedir. İşte biz bu saikle İbnü'l-Kayyim'in delil ve istinbat anlayışını ortaya çıkarmayı hedefledik.

Birinci bölümde, onun delil anlayışını tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda delil kavramının anlamını, hüküm ispat edecek delilde bulunması gereken özellikleri, şer'î delilleri ve bu delillerin ispat ettiği bilginin gerçeklik değerini, hüküm kaynağı olan şer'î deliller ile hüküm çıkarmada kullanılan metod ve yöntemlere dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini usul ilmi açısından inceledik.

İkinci bölümde ise istinbat teorisi başlığı altında onun kaynaklardan hüküm çıkarırken takip ettiği yöntemi ele aldık. İslam fikhının ana kaynağı olan Kur'an ve sünnetin Arapça olan naslarının doğru anlaşılması ve şâri'in maksadına uygun yorumlanması için lafızlar ve lafızların manaya delâlet yolları usulcüler tarafından farklı açılardan sınıflandırılmış ve Arap Dili ve Belâgatı kuralarına göre derinlemesine ncelenmiştir. İbnü'l-Kayyim'in istinbat metodunun temeline inilmeye çalışıldığından onun, lafız-anlam ilişkisine dair ileri sürdüğü görüşleri, usul ilmine konu olan yönleriyle araştırmamızın ikinci kısmını oluşturmaktadır.

Bu çalışmamızda gerek konunun seçimi gerekse teşvik ve tevcihatı ile desteklerini esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet Yaman'a teşekkürü bir borç bilirim. Çalışma bizden, muvaffakiyet Cenab-ı Allah'tandır.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR .....	xii

### GİRİŞİ

#### KONUNUN ÖNEMİ, AMACI, SINIRLARI

#### KAYNAKLARI

1. KONUNUN ÖNEMİ, AMACI VE SINIRLARI .....	2
2. KONUNUN KAYNAKLARI .....	6
2.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN ESERLERİ .....	7
2.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE HAKKINDA YAPILMIŞ AKADEMİK ÇALIŞMALAR.....	14
3. ARAŞTIRMANIN METODU.....	19

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN DELİL ANLAYIŞI

#### DELİLLER ARASINDAKİ TEÂRUZU GİDERME METODU

1.1. TARİHİ ARKA PLAN .....	23
1.1.1. DELİL KAVRAMININ MÂHİYETİ.....	23
1.1.2. DELİL KAVRAMININ BENZER ANLAMLAR TAŞIYAN KAVRAMLARLA KARŞILAŞTIRILMASI ....	24
1.1.2.1. Delil ve Emâre .....	25
1.1.2.2. Delil ve Hüccet .....	25
1.1.2.3. Delil ve Burhân .....	26
1.1.2.4. Delil ve Sultân .....	26
1.1.2.5. Delil ve Beyân .....	27
1.1.2.6. Alâmet ve Âyet .....	28
1.1.3. USUL İLMİNDE DELİL NAZARİYESİNİN MESNEDİ .....	29
1.1.4. USULCÜLERİN DELİLLERİ TAKSİMİ .....	31
1.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN DELİL ANLAYIŞI.....	35
1.2.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’DE DELİL NAZARİYESİNİN MESNEDİ .....	35
1.2.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’YE GÖRE DELİL KAVRAMININ MÂHİYETİ .....	39
1.2.3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN DELİLLERİ TAKSİMİ .....	42
1.3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN ŞER’Î DELİLLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ... 48	
1.3.1. KİTAP .....	48
1.3.1.1. Kitab’ın Tanımı .....	48
1.3.1.2. Kur’an’da Lafız-Mana İlişkisi .....	49
1.3.1.3. Kur’an’da Mecâz .....	55
1.3.1.4. Muhkem -Müteşâbih .....	56
1.3.1.5. Şâz Kıraatler .....	60
1.3.2. SÜNNET .....	62
1.3.2.1. Sünnetin Tanımı .....	62
1.3.2.2. Sünnetin Hüccet Değeri.....	63
1.3.2.3. Kaynak Değeri Açısından Sünnetin Kur’an’a Göre Konumu .....	66

1.3.2.4. Sünnetin Çeşitleri .....	70
1.3.2.4.1. Mütevâtir Haber .....	71
1.3.2.4.2. Âhad Haber .....	73
1.3.2.4.3. Âhad Haber ile İlgili İleri Sürülen Şartların Değerlendirilmesi .....	80
1.3.2.4.4. Mürsel Hadis .....	91
1.3.2.5. Allah Rasûlü'nün Fiillerinin Hüccet Değeri .....	95
1.3.2.6. Sünnet Kapsamında Değerlendirilen İfadeler .....	97
1.3.3. İCMÂ .....	99
1.3.3.1. İcmân Mâhiyeti .....	99
1.3.3.2. İcmân Hüccet Değeri .....	101
1.3.3.3. İcmân Çeşitleri .....	103
1.3.3.3.1. Kavli İcmâ .....	103
1.3.3.3.2. Sükûtî İcmâ .....	103
1.3.3.4. İcmân Gerçekleşmesinin Mümkün Olup Olmaması .....	107
1.3.3.5. İcmân Senedi .....	108
1.3.3.6. İcmân Diğer Deliller Arasındaki Yeri .....	112
1.3.3.7. İcmâ Kapsamında Değerlendirilen Fikir Birliktelikleri .....	113
1.3.3.7.1. Sahâbe'nin İcmâ .....	113
1.3.3.7.2. Râşid Halifelerin Fikir Birliği .....	114
1.3.3.7.3. Medine Ehlinin İcmâ .....	116
1.3.4. SAHÂBİ KAVLİ VE SAHÂBE FETVALARI .....	119
1.3.4.1. Sahâbî Kavlinin Mâhiyeti .....	119
1.3.4.2. Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri .....	122
1.3.4.3. Naslara ve Kıyasa Aykırı Sahâbî Kavlinin Durumu .....	128
1.3.5. KIYAS .....	130
1.3.5.1. Kıyasın Mâhiyeti .....	130
1.3.5.2. Kıyasın Hüccet Değeri ve Şer'î Deliller Arasındaki Yeri .....	133
1.3.5.3. İbn Kayyim el-Cevziye'ye Göre Kıyas-Nas İlişkisi .....	138
1.3.5.4. Nasların Kapsayıcılığı .....	138
1.3.5.5. Naslarda Yer Alan Hükümlerin Ta'lîli Meselesi .....	141
1.3.5.6. Kıyasın Çeşitleri .....	143
1.3.5.6.1. Geçerli Olup Olmaması Açısından Kıyas Çeşitleri .....	144
1.3.5.6.2. Hükümün Tespiti Açısından Kıyasın Çeşitleri .....	147
1.3.5.7. Kıyasa Aykırı Olduğu İddia Edilen Fıkhî Hükümler .....	151
1.3.6. İSTİHSAN .....	154
1.3.6.1. İstihsanın Mâhiyeti .....	154
1.3.6.2. İstihsanın Hüccet Değeri .....	157
1.3.7. ŞER'U MEN KABLENÂ .....	159
1.3.7.1. Şer'u Men Kable'nin Mâhiyeti .....	159
1.3.7.2. Şer'u Men Kable'nin Hüccet Değeri .....	160
1.3.8. MESÂLİH-İ MÜRSELE/İSTİSLÂH .....	163
1.3.8.1. Maslahatın Mâhiyeti .....	163
1.3.8.2. Maslahatın Çeşitleri .....	164
1.3.8.3. Mesâlih-i Mürsele'nin Hüccet Değeri .....	165
1.3.9. SEDD-İ ZERÂİ' .....	169
1.3.9.1. Sedd-i Zerâi' Delilinin Mâhiyeti .....	169
1.3.9.2. Seddi Zerâi'nin Hüccet Değeri .....	175
1.3.9.3. Sedd-i Zerâi' ve Makâsîdü's- Şerîa .....	181
1.3.9.4. Sedd-i Zerâi' ve Siyâset-i Şer'iyye .....	181
1.3.9.5. Sedd-i Zerâi' ve Hiyel .....	183
1.3.10. ÖRF VE ADET .....	188
1.3.10.1. Örfün Mâhiyeti .....	188
1.3.10.2. Örfün Çeşitleri .....	189
1.3.10.2.1. Mâhiyeti Açısından Örf .....	190
1.3.10.2.2. Muteber Olup Olmaması Açısından Örf .....	191
1.3.10.2.3. Yayıldığı Muhit Açısından Örf .....	192
1.3.10.3. Örfün Hüccet Değeri .....	193
1.3.10.4. İbn Kayyim el-Cevziye'ye Göre Örfün Geçerlilik Şartları .....	197

1.3.10.5. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İstinbat Teorisinde Örfün Yeri .....	198
1.3.10.5.1. İctihad Metodolojisi Açısından Örfün Durumu.....	198
1.3.10.5.2. Fıkhî Hükümlerin Uygulanmasına Etkisi Bakımından Örfün Durumu.....	201
1.3.11. İSTİSHÂB .....	209
1.3.11.1. İstishâbın Mâhiyeti .....	209
1.3.11.2. İstishâbın Çeşitleri .....	211
1.3.11.2.1. Berâet-i Asliyye İstishâbı .....	211
1.3.11.2.2. Vasıf İstishâbı .....	212
1.3.11.2.3. İcmâ İstishâbı.....	214
1.3.11.3. İstishâbın Diğer Deliller Arasındaki Yeri.....	217
<b>1.4. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'YE GÖRE DELİLLER ARASI TEÂRUZ DURUMU VE TEÂRUZU GİDERME YÖNTEMİ .....</b>	<b>217</b>
1.4.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'YE GÖRE DELİLLER ARASI TEÂRUZ DURUMU .....	217
1.4.3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'YE GÖRE NESİH MESELESİ .....	224
1.4.3.1. Neshin Tanımı ve Mâhiyeti .....	224
1.4.3.2. Neshin Şartları .....	228
1.4.3.3. Neshin Mahalli .....	229
1.4.3.4. Neshin Çeşitleri .....	231
1.4.4. NASSA ZİYÂDE MESELESİ .....	233

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN İSTİNBAT TEORİSİ VE HÜKÜM ÇIKARMA METOTLARI

<b>2.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN İSTİNBAT DÜŞÜNCESİ.....</b>	<b>240</b>
<b>2.2. KUR'AN VE SÜNNET LAFIZLARI.....</b>	<b>244</b>
2. 2.1. VAZOLUNDUĞU MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR .....	244
2.2.1.1. Âm ve Hâs Lafızlar.....	245
2.2.1.2. Âm ve Hâs Lafızların Hükme Delâleti.....	246
2.2.1.3. Arap Dilinde Umum Mana İfade Eden Sîgalar .....	250
2.2.1.4. Örfen Umum İfade Eden Durumlar.....	253
2.2.1.5. Rasûlullah'a (s.a.) Hitabın Kapsamı.....	254
2.2.1.6. Sahâbeden Birine Yöneltilmiş Hitabın Kapsamı.....	255
2.2.1.7. Âmin Tahsisi .....	256
2.2.1.7.1. Müstakil Delil ile Tahsis.....	257
2.2.1.7.2. Gayr-ı müstakil Delil ile Tahsis.....	263
2.2.1.8. Hâs Lafzın Kısımları .....	268
2.2.1.8.1. Emir Sîgası.....	268
2.2.1.8.2. Nehiy Sîgası.....	272
2.2.1.8.3. Nehyin Delâleti.....	273
2.2.1.8.4. Nehyin Hukukî Tasarruflara Etkisi.....	273
2.2.1.8.5. Mutlak ve Mukayyed Lafızlar .....	277
2.2.1.9. Müşterek Lafzın Manası ve Delâleti .....	282
2.2.1.10. Müşterek Lafzın Hükümü.....	283
2.2.2. MANAYA DELÂLETİNİN AÇIKLIĞI BAKIMINDAN LAFIZLAR .....	288
2.2.2.1. Nas ve Zâhir .....	289
2.2.2.2. Te'vil .....	291
2.2.2.3. Te'vilin Mâhiyeti.....	292
2.2.2.4. Te'vilin Kısımları .....	296
2.2.2.5. Te'vilin Şartları .....	300
2.2.3. MANAYA DELÂLETİNİN KAPALILIĞI BAKIMINDAN LAFIZLAR.....	302
2.2.3.1. Mücmelin Manası ve Delâleti.....	302
2.2.3.2. Mücmelin hükmü.....	305
2.2.3.3. Beyân.....	305
2.2.4. KULLANILDIĞI MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR .....	310
2.2.4.1. Hakikat .....	313

2.2.4.2. Mecâz .....	315
<b>2.3. LAFIZLARIN HÜKME DELÂLET YOLLARI .....</b>	<b>318</b>
2.3.1. DELÂLETÜ'L-MANTÛK .....	319
2.3.2. DELÂLETÜ'L-MEFHÛM .....	322
2.3.2.1. Mefhûm-i Muvâfakat.....	323
2.3.2.2. Mefhûm-i Muhâlefet .....	324
<b>2.4. İSLAM HUKUKUNUN ANA GAYELERİ/MAKÂSIDÜ'Ş-ŞERÎA .....</b>	<b>326</b>
2.4.1. MAKÂSIDÜ'Ş-ŞERÎA 'NIN MANASI VE MÂHİYETİ .....	326
2.4.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'İN MAKÂSIDÜ'Ş-ŞERÎA DÜŞÜNCESİ .....	327
<b>SONUÇ.....</b>	<b>334</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>339</b>



**KISALTMALAR**

a.g.e.	Adı geçen eser
b.	İbn
Bkz.	Bakınız
c.	Cild
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
d.	Doğum tarihi
H.z.	Hazreti
h.	Hicrî
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
r.a.	Radiyallahu anh
s.	Sayfa
sy.	Sayı
s.a.	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
thk.	Tahkik
t.y.	Tarih yok
vb.	Ve benze



**GİRİŞ**  
**KONUNUN ÖNEMİ, AMACI, SINIRLARI VE**  
**KAYNAKLARI**

## 1. KONUNUN ÖNEMİ, AMACI VE SINIRLARI

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) moğol istilası ve haçlı savaşları sonrası İslam dünyasında siyasî, ictimaî ve hukukî düzenin bozulduğu, birçok ilim adamının katledildiği, büyük bir titizlikle yazılan ilmî eserlerin yakılarak yok edildiği, şaheser niteliğinde cami, medrese ve hanların yıkıldığı, çalkantılı bir dönemin akabinde dünyaya gelmiştir. Onun zamanında İslam dünyasının farklı coğrafyalarında bir taraftan siyasî ve ictimaî düzen yeniden tesis edilmeye çalışılırken diğer yandan islam alimleri yok edilen ilmî eserlerin yerine yenileri yazılmak için hummalı bir çalışma yürütmekteydi.<sup>1</sup>

690/1292-751/1350/yılları arasında Şam bölgesinde yaşamış olan İbnü'l-Kayyim<sup>2</sup> İslamî ilimlerin hemen her alanında kitaplar telif ederek bu ıslah faaliyetine ilmî açıdan katkı sağlamaya çalışmıştır. Ancak İbnü'l-Kayyim hocası İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) yolundan giderek, çalışmalarını çoğunlukla selef akidesinden sapma olarak nitelediği Eş'arîlik, Mu'tezile, Şîa, Bâtınîlik ve felsefî tasavvuf eleştirisi konularına yoğunlaştırmıştır. Bu sebeple fikhın fûrû ve usulüne dair, bu ilimlerin kendi metodolojisine ve sistematığına uygun müstakil kitaplar telif etmemiştir. Onun fûrû-i fikh ve usule dair görüşlerini fikh, fikh tarihi, hadis, tefsir, kelâm, tasavvuf, siyer, dil, lugât, belâgat gibi çeşitli ilimlerde yazdığı kitaplarında görmektediriz.

Dinî, ictimaî ve ilmî sahada selefın yolundan uzaklaşmış saydığı İslam coğrafyasında, ıslah iddiasıyla ortaya çıktığı ve selef akidesinden sapma olarak kabul

<sup>1</sup> Bu dönemin ilmî durumu, ilim adamları ve onların yazdıkları eserler için bkz. Ebû Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühü ve Asruhu ve Ârâuhü ve Fıkhu*, s.148-162; Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevâkıfuhu el-Usûliyye*, I, 46-96.

<sup>2</sup> İbnü'l-Kayyim'in hayatı için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 234-235; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 447-452; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, IV, 21-23; Ebû Zeyd Bekr b. Abdillâh *İbn Kayyim el-Cevziyye Hayâtühü ve Âsâruhu*, 17-183; Kindî, İbrahim b. Ahmed, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevâkıfuhu el-Usûliyye*, I, 21-213; Apaydın H. Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 123.

ettiği her anlayışı, görüşü ve yaklaşımı şiddetle eleştirdiği için İbnü'l-Kayyim de İbn Teymiyye gibi aksülamel sayılacak bir tepkiyle karşılaşmıştır. Verdikleri fetvaları ve ileri sürdükleri görüşleri yüzünden bu iki alim, çağdaş ilim adamları ile aralarında hapsedilmelerine yol açan bir cedelleşme ve bir tartışma süreci yaşamışlardır.

Özellikle yemin kastıyla yapılan talâkın boşanma sonucunu doğurmaması, bir lafızda üç talâkın tek talâk sayılması, herhangi bir kabrin ziyaretini câiz görmedikleri için Hz. İbrahim'in kabrini ziyaret etmek için yolculuğa çıkmanın caiz olmadığı şeklindeki görüşleri sebebiyle Takiyyiddin es-Sübki<sup>3</sup> (ö.756/1355) ve Zehebî<sup>4</sup> (ö.748/1348) gibi çağdaş alimler tarafından onlara yöneltilen eleştirilerin arka planında Selefilik savunması ve bid'atlerle mücadele adına geçmişten gelen dinî ve ilmî anlayışa karşı kullandıkları sert üslubun, serdettikleri aşırı görüşlerin ve özellikle Eş'arilik ve felsefi-sûfi düşünceye yönelttikleri eleştirilerin<sup>5</sup> bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

Genel çerçevede Hanbelî-Selefi ekolü takip ettiği görülen İbnü'l-Kayyim'in görüşlerinin incelenmesini önemli kılan temel sebep, son iki yüzyılda İslam dünyasında ortaya çıkan Muhammed b. Abdülvehhâb (ö.1206/1792), Şevkânî (ö.1250/1834), Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Muhammed Abduh (ö.1905) ve Reşîd Rızâ (ö.1935) gibi ıslahatçı ve yenilikçi düşünürlerin İbnü'l-Kayyim ile İbn Teymiyye'den etkilenmiş olmaları; Vehhâbîlik, Selefilik, Senûsîlik gibi akımların ve ıslah hareketlerinin bu iki alimi öncüleri saymalarındır.<sup>6</sup>

İslam coğrafyasının farklı muhitlerinde görülen selefi-ıslahatçı hareketler ile bazı modernist yaklaşımlar İbnü'l-Kayyim ve hocasının görüşlerine dayanarak, fıkıh mezheplerinin imamlarını ve mensuplarını İslam'dan uzaklaşmakla, bid'at ehli olmakla ve selefın yolundan sapmakla suçlamıştır. Bazıları ise aynı yöntemle kendi görüşlerine uymayan diğer bütün müslümanları tekfir etmeye kadar gitmişlerdir. Modernist düşünceye karşı olan ve kadîm ilmî ve fikhî yaklaşımı benimseyen kesimler

<sup>3</sup> Sübki, *es-Seyfî's-Sakîl fi'r-Reddi alâ İbni'z-Zefl*, s.19-21.

<sup>4</sup> Zehebî, *en-Nasihâtü'z-Zehabiyye li'bni Teymiyye*, s.1-4.

<sup>5</sup> Bkz. Kubat, Mehmet, *İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi*, Birey ve Toplum, c.9, sy.18, 2019, s. 223-270.

<sup>6</sup> Apaydın, H. Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 120.

tarafından İbnü'l-Kayyim ve hocasının şiddetle eleştirilme sebeplerinden biri de bu olsa gerektir.

Kimileri tarafından mutlak müctehid, büyük ıslahatçı ve dinî ilimlerin her alanında mutlak otorite sayılırken; muhalifleri tarafından ise fetvaya ehil olmamak, itikadî ve amelî konularda fitne çıkarmak ve müslümanları bölmekle itham edilen<sup>7</sup> İbnü'l-Kayyim'in fikhî görüşlerini insafı bir şekilde ele almaya, ictihad ederken dayandığı delilleri ve bu delillerden hüküm çıkartırken takip ettiği metodunu ortaya koymaya çalıştığımız bu araştırmanın ana gayelerinden birisi, İbnü'l-Kayyim özelinde ıslahatçı-selefi düşüncenin hüküm kaynakları ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarını ortaya koymak ve bunların, İslam hukuk doktrininde söz sahibi usulcülerin görüşleri ile karşılaştırmasını yapmaktır. Zira İbnü'l-Kayyim ve hocası İbn Teymiyye Ehl-i hadis ve Hanbelî mezhebinde varlığını sürdüren Selefilik düşüncesini temellendiren ve sistematik hale getiren iki büyük isimdir. Bu alimlerin usûl düşüncesi çoğunlukla Hanbelî ekolünün görüşleri çerçevesinde şekillenen ve modern zamanlarda Selefilik diye anılan mezhebin temelini oluşturmaktadır.

Şam ve Mısır çevrelerinde pek çok ilim adamından ders almış olmasına rağmen İbnü'l-Kayyim üzerinde en büyük etkiyi, hicrî 712 senesinden 728 yılına kadar birlikte olduğu hocası İbn Teymiyye bırakmıştır. Hatta onun şöhretini büyük ölçüde İbn Teymiyye'ye borçlu olduğu da söylenmiştir. İbnü'l-Kayyim'in hocasına olan aşırı sevgisine ve bağlılığına dikkat çeken İbn Hacer (ö.852/1449), onun nerede ise hiçbir hususta İbn Teymiyye'nin görüşlerinin dışına çıkmadığını, onun kitaplarını tehzip edenin ve ilmini yayan kişinin İbnü'l-Kayyim olduğunu, İbnü'l-Kayyim'in muasırı olan alimler ile birbirlerine karşılıklı ağır sözler söylediklerini; aykırı görüşleri sebebiyle şiddetle eleştirildiğini ve bu sebeple hapsedildiğini belirtmektedir. İbn Hacer'e göre Zehebî ve İbn Kesir'den (ö.774/1373) İbnü'l-Kayyim hakkında bu meyanda sözler nakletmiştir.<sup>8</sup>

Muhammed Zâhid Kevserî (ö.1952) ise Sübkî'nin *es-Seyfü's-Sakîl fi'r-Reddi alâ İbn'z-Zefl* isimli eserinin mukaddimesinde, her ne kadar görüşlerini delillerden

<sup>7</sup> Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-İşfâk alâ Ahkâmi 'l-Talâk*, s.72–75.

<sup>8</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, V, 138.

çıkarmış görüntüsü verse de İbnü'l-Kayyim'in gerçekte fikhî ve kelâmî bütün meselelerde körü körüne hocasını taklit ettiğini; kitaplarında taklidin haramlığını vurgulasa bile gerçekte onun hocasını takliden öte bir marifetinin olmadığını zikretmiştir.<sup>9</sup> Hemen bütün tabakât yazarları onun hocasına olan bu bağlılığına dikkat çekmişlerdir. Buna istinaden muhaliflerin iddiasına göre diğer ilim dallarında olduğu gibi İbnü'l-Kayyim'in usule dair görüşleri de İbn Teymiyye'nin görüşleri ile aynı doğrultuda ve onun tekrarından ibarettir.

Öte yandan İbnü'l-Kayyim'in *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd, Ahkâmu Ehli'z-Zimme, İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-âlemin, İğâsetü'l-Lehfân fî Hükmi Talâki'l-Ğadbân, İğâsetü'l-Lehfân min Masâidi's-Şeytân, es-Savâi'ku'l-Mürsele* vb. kitaplarındaki görüşleri ile ictihad ve taassuba dair ifadelerine bakarak, onun mutlak müctehid olduğunu ve bir çok konuda hocası İbn Teymiyye'ye muhalefet ettiğini, onun İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimsemesinin yalnız bağlılık ve taassup kaynaklı olmadığını, aksine bunun delile dayalı bir tercih olduğunu söyleyen araştırmacıların sayısı da az değildir.<sup>10</sup>

İbnü'l-Kayyim fikhî, kelâmî, felsefî, siyasî ve ictimâî pek çok alanda hocası İbn Teymiyye ile aynı görüşte olsa da bu durum onun sonraki devirlerde değerini azaltmamıştır. Aksine o, bugün selefîlik ve ıslahatçılık iddiasındaki akımların temel mercilerinden biri olmuştur. Bütün eserleri basılmış; akâid, tefsir, hadis, fıkıh, belâgat ve dil bilimleri ile İslam düşüncesinin temel konularına dair görüşleri çok sayıda yüksek lisans ve doktora çalışmasına konu olmuştur. Bunlardan matbu olanları azımsanamayacak kadar çoktur.

Araştırmamızın konusu İbnü'l-Kayyim'in mutlak müctehid olup olmadığı meselesi ya da cumhura muhalif fetvalarının değerlendirmesi değildir. Mensubu olduğu Hanbelî mezhebindeki yeri ve etkisi de bizim konumuz dışındadır. Bu hususlar başka bir araştırmanın konusu olabilir. Biz bu çalışmamızda hangi ilim dalında olursa olsun, görüşlerin mutlaka delillendirilmesine ve bu delillerin zikredilmesi gerektiğine vurgu yapan İbnü'l-Kayyim'in, “delil” kavramının mâhiyetine dair görüşlerini; hükmü

<sup>9</sup> Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, s.16.

<sup>10</sup> Bkz. Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, II, 145, Bekr Ebû Zeyd, *İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye*, s.145; Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevâkıfuhu el-Usûliyye*, II, 885; Abdülazîm, Abdüselâm Şerefüddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye Asruhû ve Menhecuhû ve Ârâuhû fî'l-Fikhi ve'l-Akâidi ve't-Tassavvuf*, s.2.

bağlayıcı ve kat'î bir şekilde ispat edebilmesi için “delil” de bulunması gereken özellikleri; İslam hukukunun temel kaynaklarından olan ve “şer ‘î deliller” diye anılan Kur’an, sünnet, icmâ, kıyas gibi aslî delilleri ile sahâbî kavli, istislâh, istihsan, örf, şer‘u men kablenâ gibi talî deliller hakkındaki görüşlerini, ardından da Kur’an ve sünnet metinlerini anlayabilmek ve onlardan hüküm çıkarabilmek için benimsediği kaide ve kuralları incelemeye çalışacağız.

Şüphesiz İslam hukukunun temel kaynakları Arapça olduğundan Arap diline göre, lafızların konulduğu mananın kapsamı ile ilgili umum, husus ve iştirak durumunu; lafızların manaya delâletindeki açıklık-kapalılık derecesi ile bunların mantûk, mefhûm, ibâre ve işâre gibi delâlet şekillerini bilmeden bahsi delilleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak mümkün değildir. Bunun yanında İslam hukukunun ana gayelerini de iyice kavramak gerekir. Bu sebeple İbnü'l-Kayyim'in istinbat nazariyesini ortaya koymak için onun, mana ile ilişkisine göre lafız çeşitlerine ve bu lafızların hükme delâlet yollarına dair görüşlerini de araştırma konusuna dahil ettik. Lafızlar ve makasit konusu araştırmamızın ikinci kısmını oluşturmaktadır.

## 2. KONUNUN KAYNAKLARI

İbnü'l-Kayyim'in delil anlayışı, İslam hukukunun kaynaklarına dair görüşleri ve hüküm çıkarma metodlarını incelediğimiz bu araştırmanın öncelikli kaynaklarını İbnü'l-Kayyim'in kendi eserleri oluşturmaktadır. Akaid, hadis, tefsir, tasavvuf, siyer, fıkıh, Arap dili ve belâgatında muhtif konulara dair büyüklü küçüklü birçok kitap telif eden İbnü'l-Kayyim'in,<sup>11</sup> fikhın kaynakları ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma metodlarına dair görüşlerini usul ilminin sistematığı ve disiplinine uygun tarzda ele alan müstakil bir kitabı mevcut değildir. Bununla birlikte onun bütün kitaplarında görüşlerini kanıtlamak ve desteklemek için deliller serdettiği, delilleri

<sup>11</sup> Ebû Zeyd Bekr b. Abdillâh *İbn Kayyim el-Cevziyye Hayâtühü ve Âsârühü* adlı eserinde 195. sayfada İbnü'l-Kayyim'in telif ettiği kitapların sayısını 98'e kadar çıkarmıştır. Ancak gerçekte onun zikrettiği kitapların ne yazması ne de baskısı mevcuttur. Bunlardan bazılarının ismi tabakat kitaplarında, bazıları ise İbnü'l-Kayyim'in bazı eserlerinde zikredilmiştir. Bazıları ise hiçbir kaynakta mevcut değildir. İbnü'l-Kayyim'in eserlerinin tespiti ve isimlendirilmesi konusundaki bu karışıklığın sebebi onun bizzat kendisinin bazı eserlerinden alıntılar yapması ve bu alıntılarının sonradan müstakil kitap olarak farklı isimlerde neşredilmesi olsa gerektir.

değerlendirirken usul konularına temas ettiği ve bu konulara dair kendi tercihlerini zikrettiği görülmektedir. *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, *es-Savâiku'l-Mürsele*, *Bedâiu'l-Fevâid*, *Zâdü'l-Meâ'd*, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, isimli eserlerinde onun deliller ve delillerden hüküm istinbat yöntemlerine dair görüşlerini yoğun bir şekilde bulmak mümkündür. İşte onun bu kitapları araştırmamızın temel kaynaklarını oluşturmaktadır.

İbn Kayyim İslam dünyasındaki geri kalmışlığı taklitçiliğe bağlamıştır. Ona göre bu durumdan kurtulmak ise ancak taklitçiliği reddetmek ve İslamın temel kaynağı olan Kur'an ve sünneti tekrar hükme medar etmekle mümkündür. Bu yaklaşımı onu, hemen her meselede delil göstermeye ve muhaliflerin serdettiği delilleri ise belli usul kaideleri çerçevesinde değerlendirmelere tabi tutmaya sevk etmiştir. Bu yüzden onun tefsir, hadis, akâid, belâgat ve dil bilimlerine dair görüşlerini zikrettiği diğer eserlerinde de delil kavramına, şer'î delillere ve bu delillerden hüküm çıkarmada yararlanılan esaslara temas ettiğini görmekteyiz. Bu durum, onun diğer kitaplarını da araştırmamızın kaynakları arasına almamıza sebep olmuştur.

Selefilik düşüncesinin önemli bir imamı sayıldığı için özellikle bu düşüncenin temelini inmek ve selefilik ekolünün kelim, fıkıh, hadis, tefsir, usul ve dil bilimlerine dair görüşlerini öğrenmek isteyen araştırmacılar tarafından İbnü'l-Kayyim'in hayatını ve bahsi geçen ilimlere dair görüşlerini konu alan birçok yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır. Bu akademik çalışmalardan özellikle fıkıh, tefsir, hadis, fıkıh usulü ve Arap dili ile ilgili olanları araştırmamızın kaynakları arasında yer almaktadır.

Buna göre "*İbnü'l-Kayyim'in delil anlayışı ve istinbat teorisi*" konulu tezimizin kaynaklarını iki grupta toplamak mümkündür:

## 2.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN ESERLERİ

İslamî ilimlerin hemen her alanında kitaplar yazmış bir ilim adamı olan İbnü'l-Kayyim bazı kitaplarında usul konularını yoğun bir şekilde tartışırken bazılarında ise delillerin değerlendirilmesi çerçevesinde bunlara kısaca temas etmiştir. Usul meselerine yer verdiği bu kitapları hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır:

1. *İ'lâmü'l-Muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn*: Araştırmamızın ana kaynaklarından biri olan ve şer'î delillerden Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, maslahat,

istihsan, sedd-i zerâi', hiyel, ictihad, taklit ve fetvâ gibi konuların işlendiği bu eser İbnü'l-Kayyim'in en meşhur kitaplarından biridir. Bazı ilim adamları bu eserin bugüne kadar bir benzerinin bulunmadığını iddia etmişlerdir.<sup>12</sup>

Bu kitabında Hz. Ömer'in Ebû Musâ el-Eş'arîye yazdığı mektup çerçevesinde ictihad, taklid, övülen ve zemmedilen re'y konularından bahsettikten sonra Kur'an ve sünnet naslarının anlaşılmasında ve herhangi bir meselenin hükmünü tespit etmede sahâbenin önemine dikkat çeken İbnü'l-Kayyim Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Şam, Mısır, Yemen ve Bağdat çevrelerinde ictihad ve fetva ile bilinen sahâbe ve tâbiîn alimlerinin isimlerini tek tek zikretmiştir. Akabinde Ahmed b. Hanbel'in fetvâ verirken dayandığı temel kaynakları ve onun hüküm istinbat ederken gözettiği ilke ve esasları ele almıştır.

Müctehidlerin hüküm istinbat ederken takip ettikleri temel esaslar ile her bir müctehidin kendine has usul ve prensiplerine de değinen İbnü'l-Kayyim, özellikle Kur'an'ın zâhirine aykırı yahut nassa ziyâde hüküm içerdiği gerekçesi ile reddedilen hadislere dair görüşlerini tafsilatlı bir şekilde ortaya koymuş ve ileri sürülen görüşleri ve delilleri etraflıca tartışmıştır. İbnü'l-Kayyim kıyas savunucuları ve kıyası kabul etmeyenlerin delillerini tafsilatlı bir şekilde zikretmiş ve her iki tarafın delillerini değerlendirerek kendi kıyas anlayışını ortaya koymuştur. Gerek Zâhirîlere gerekse ehl-i rey diye isimlendirilen akılcı ekollerin görüşlerine birçok yönden eleştiriler yönelten İbnü'l-Kayyim, nas varken rey ile hüküm vermenin kesinlikle caiz olamayacağına dair sahâbe ve tâbiînden örnekler nakletmiştir.

İbnü'l-Kayyim "fikhî çözümler" anlamında hiyel ile "kanuna karşı hîle" anlamına gelebilecek uygulamaları birbirinden ayrı değerlendirerek, her iki gruba dair birçok örnek zikretmiştir.

Taharet, namaz, zekât, oruç, hac, nikâh, talak, bey', icâre, kısas ve had cezaları ile siyaset-i şer'iyeye dair birçok mesele hakkında Kur'an, sünnet, icmâ, sahâbe ve tâbiînin uygulamalarından örnekler vererek bu konularda, kendi tercihlerini ortaya koyan İbnü'l-Kayyim, kitabın son kısmında ise 'müftülerin imamı' diye nitelediği

<sup>12</sup> Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XII, 786.

Allah Rasûlü'nün (s.a.) farklı mevzularda verdiği fetvaları tafsilatlı bir şekilde zikretmiştir.

İbnü'l-Kayyim'in fıkhnin fûruu ve usulüne dair görüşlerini cemettiği en önemli kitaplarından biri olan *İ'lâmü'l-Muvakkî'in* müteaddit defalar basılmıştır. Biz çalışmamızda Muhammed Abdüsselâm İbrahim'in tahkik ettiği *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'nin*, 1991/1411 senesinde yayınladığı Beyrût baskısını esas aldık. Gerek ülkemizdeki üniversiteler de gerekse hariçte *İ'lâmü'l-Muvakkî'in* üzerine birçok ilmî makale, yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalar aynı zamanda tezimizin kaynakları arasında yer almaktadır. Şimdi bu çalışmalardan bazılarını zikretmekte fayda görmekteyiz.

a. *Mukaddimetü İ'lâmi'l-Müvakkî'in*: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân bu çalışmasında *İ'lâmü'l-Müvakkî'in* de İbnü'l-Kayyim'in takip ettiği metodu, kitabın kaynaklarını, yazma nüshalarını ve bu kitap çerçevesinde İbnü'l-Kayyim'in dayandığı hüküm kaynaklarına kısaca temas etmiştir.<sup>13</sup>

b. *el-Ârâu ve'l-Kavâidü'l-Usûliyye li'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye min Kitabihi İ'lâmi'l-Müvakkî'in Dirâse Tahliliyye*: Abdullah Muhammed Mahmud tarafından Sudan'da bulunan Ümmü Derman Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Araştırmacı bu kitabında re'y, ictihad, taklit kavramlarını zikrettikten sonra fetva ile ilgili meseleleri incelemiş, fetva ve hükümde dayanılması gereken asli ve tali kaynaklara dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini *İ'lâmi'l-Müvakkî'in* çerçevesinde konu edinmiştir.<sup>14</sup>

c. *el-Kavâidü'l-Fıkhîyyetü'l-Müstahrace min Kitâbi İ'lâmi'l-Müvakkî'in*: Abdulmecîd Cum'a el-Cezâirî tarafından yazılan bu kitapta *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*'de İbnü'l-Kayyim'in zikrettiği ve üzerine hüküm bina ettiği külli kaideler toplanmış ve örneklendirilmiştir.

4. *İbn Kayyim el-Cevziyye'in İ'lâmü'l-Muvakkî'in Eserinde Hiyel Kavramı*: Cebrail Yavuz tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış bu çalışmada

<sup>13</sup> Bkz. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, *Mukaddimetü İ'lâmi'l-Müvakkî'in*, Beyrût, 2010

<sup>14</sup> Bkz. Abdullah Muhammed Mahmud, *el-Ârâu ve'l-Kavâidü'l-Usûliyye li'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye min Kitabihi İ'lâmi'l-Müvakkî'in Dirâse Tahliliyye*, Câmiatü Ümmi Derman, Doktora Tezi Sudan. 2010

araştırmacı “fikhî çözüm” yahut “kanuna karşı hile” anlamında hiyel konusunda İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini değerlendirmiştir.<sup>15</sup>

5. *İbn Kayyim el-Cevziyye'in İ'lâmü'l-Muvakkîn Eserinde Makâsıda dair görüşleri*: Hatice Nuriye Dursun tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olan bu çalışmada araştırmacı abdest, seferilik, zekât ve hac gibi bazı ibadetler ile nikah, talak, faiz, şuf'a gibi muamelatta şâri'in gözettiği makasıda dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini tespit etmeye çalışmıştır.<sup>16</sup>

2. *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti ş-Şer'iyye*: İbnü'l-Kayyim'in bu kitabı en tanınan eserlerinden biri olup yargılama hukuku alanında önemli bir kaynaktır. Bu eserinde İbnü'l-Kayyim, İbn Teymiyye'nin beyyine anlayışını geliştirerek hakkı ispat eden her delilin yargılama hukukunda beyyine sayılacağı, bunun için de şeklî ve zâhirî ispat vasıtalarının yanısıra feraset ve sezginin de devreye sokularak halin delâleti, 10üslüm ve 10üslümanl dayanarak hüküm verilebileceği tezi üzerinde durur. İbnü'l-Kayyim, Hz. Peygamber (s.a.) döneminden itibaren yargılamada ferasetle hüküm vermenin, hükmü ispat için yardımcı ve 10üslüma delillere itibar edilmesi gerektiğine dair örnekler vererek, beyyine kavramına getirdiği geniş yorumu temellendirmeye çalışır.

Hâkimin, iddia edilen bir davanın ispatı için dikkate alması gereken ikrar, iki şahit ve yemine ilave olarak ispat vasıtalarını yirmi altıya çıkaran İbnü'l-Kayyim, görüşlerini Kur'an, sünnet ve sahâbe görüşleri ile delillendirmiştir. Ona göre zilyetlik durumu, yeminden çekinilmesi(nükûl), tek kişinin şahitliği, bir kişinin yemin ile birlikte şahitliği, bir şahit ve karşı tarafın yeminden nükûlü, sadece iki kadının şahitliği, üç erkeğin şahitliği, köle veya cariye'nin şahitliği, çocuğun, fasığın ve kafirin şahitliği, sadece yazı yahut tevâtür, şöhret ve haber-i vâhid ile yahut da hâkimin bizzat kendi şahsi bilgisi ile mahkemede hüküm ispat edilebilir. Kur'a<sup>17</sup> ve rüya<sup>18</sup> ile de davanın ispatının mümkün olabileceğini iddia eden İbnü'l-Kayyim'e göre siyaseti

<sup>15</sup> Bkz. Yavuz Cebrail, *İbn Kayyim el-Cevziyye'in İ'lâmü'l-Muvakkîn Eserinde Hiyel Kavramı*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

<sup>16</sup> Bkz. Dursun, Hatice Nuriye, *İbn Kayyim el-Cevziyye'in İ'lâmü'l-Muvakkîn Eserinde Makâsıda dair görüşleri*, Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

<sup>17</sup> Kur'a ile hüküm vermek ile ilgili bkz. İbn'ü-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.245-276.

<sup>18</sup> Rüya ile hüküm ile ilgili bkz. İbn'ü-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, 54.

şer'iyye gereği devlet başkanı hapis ve celde gibi tazir cezaları verebileceği gibi idam ve katil cezası da verebilir.

Bu eseri muhakeme hukuku ile ilgili İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini araştıran ilim adamlarının temel kaynaklarından<sup>19</sup> *Et-Turuku l-Hükmiyye fi's-Siyâseti Şer'iyye*'nin birçok baskısı yapılmıştır. Biz çalışmamızda Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 1421 yapılan baskıyı esas aldık.

**3. Ahkâmu Ehli'z-Zimme:** İslâm ahkâmının uygulandığı ülkelerde yaşayan, Yahudi ve Hıristiyan tebaanın ahkâmına dair yazılmış bir eserdir. Bu kitabında İbnü'l-Kayyim zimmîlerden alınan cizye ve haraç vergileri ile alışveriş, kira, hibe, vasiyet vb. mali meseleleri ele almıştır. Onların girmeleri ve ikamet etmeleri yasak olan mekanlardan; evlenme, boşanma ve miras gibi konularda tâbi oldukları hukukî kurallardan bahsetmiştir. İslam coğrafyasında yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlarla ilişkilerine genişçe yer verdiği bu eserinde İbnü'l-Kayyim onlarla komşuluk, ticaret ve arkadaşlık ilişkilerinde mübah olan ve olmayan hususları Kitap, sünnet, sahâbe uygulamaları ve müctehid imamların görüşlerinden nakillerde bulunarak izah etmiştir.

Birçok baskısı yapılan ve alanının en önemli kaynakları arasında yer alan bu kıymetli eser müteaddit defalar basılmıştır. Biz çalışmamızda Subhî Sâlih tarafından tahkik edilen ve 1983 de Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin tarafından basılan nüshayı esas aldık.

**4. es-Savâ'iku l-Mürsele ale l-Cehmiyye ve l-Mu'attıla:** İbnü'l-Kayyim bu kitabını Cehmiyye ve Muattıla diye isimlendirdiği Mu'tezile'nin te'vil ederek müteşâbih âyetleri, Allah'ın sıfatlarını ve nasların zâhiri anlamlarını terk etmelerine reddiye olarak kaleme almıştır. Tartışmacı bir üslupla yazılan bu eserde İbnü'l-Kayyim, naslarının doğru anlaşılması ve murâdı ilâhîyenin tespiti için bazı usul ve kaidelere dikkat çekmiş, kelamcılarının ve mantıkçıların delil anlayışına ağır eleştiriler yönelterek kendi delil nazariyesini ortaya koymuştur. Bu meyanda te'vilin mana ve

<sup>19</sup> Bkz. Acemî, Muhammed b. Hamîs b. Saîd, *İhtiyârâtü'l-İmâm İbn Kayyim el- Cevziyye fi'l-Kadâ*, Beyrût, 1432/2011; Cemîdî, Salim b. Alevî, *İctihâdât İbni'l-Kayyim fi Vesâili'l-İsbât*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Yermük, Ürdün, 2011.

mahiyetini etraflıca inceleyen İbnü'l-Kayyim, sahih te'vilin şartlarını sıralamıştır. O, Kur'an ve sünnet naslarında yer alan müteşabih ayet ve hadislere dair bâtil te'vil saydığı birçok yorumu şiddetle reddetmiş, gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılara şiddetli itirazlar yöneltmiştir. Bu eser müellifin muârizlarıyla yaptığı tartışmalar ile onların görüşlerini çürütmekte kullandığı delilleri ve onun zengin yorum ve te'vil kriterlerini ihtivâ eden çok değerli bir çalışmadır.

Tezimizde Dâru'l-Âsime yayınevinin 1408 baskısı esas alınmıştır.

Bu eserin Muhammed b. el-Mavsîlî (ö.774/1374) tarafından yapılan özeti *Muhtasaru's-Savâi'ki'l-Mürsele* adıyla neşredilmiştir. *Muhtasaru's-Savâik* adıyla meşhur olan bu kitap birçok araştırmacı tarafından *es-Savâiku'l-Mürsele* yerine İbnü'l-Kayyim'in görüşlerine kaynak olarak gösterilmiştir. Çoğu araştırmacı tarafından İbnü'l-Kayyim'in eserleri arasında zikredilmekte olan bu eser kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Bu eserde müteaddit baskısı yapılmıştır. Biz Seyyid İbrahim tarafından tahkik edilen baskıyı esas aldık. Dâru'l-Hadis tarafından Kahire'de 1422/2001 senesinde tabedilmiştir.

**5. Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd:** İbnü'l-Kayyim bu eserde akâid, fıkıh ve hadis ilimlerini Hz. Peygamber'in (s.a.) siretinden hareketle birleştiren yeni bir telif türü ortaya koymuştur. Allah Rasûlü'nün (s.a.) siretini esas alarak hadisler ışığında akaid ve fıkıh konularını inceleyen müellif, uzun bir mukaddimenin ardından Allah Rasûlü'nün (s.a.) hayatını inceledikten sonra onun abdesti, namazı, zekâtı, orucu, haccı, umresi, kurbanı, zikirleri, duaları, cihadı, gönderdiği heyetler, ona gelen ve giden elçiler hakkında bilgi vermiştir. Nikâh, talâk, alışveriş ve fıkıhın önemli konularına dair Allah Rasûlü'nün (s.a.) verdiği hükümleri etraflıca inceleyen İbnü'l-Kayyim, kitabın son kısmına Allah Rasûlü'nün (s.a.) farklı mevzulara dair verdiği hükümleri cemedden bir bölüm eklemiştir.

İbnü'l-Kayyim , bu eserde Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, sahâbî kavli, sedd-zerâi', örf, şeru men kablenâ, mesâlih-mürsele gibi şer'î delil ve metodlara dair görüşlerini farklı vesilelerle ortaya koymuştur. O kitabın birçok yerinde usul ilminin en önemli konularından olan elfaz bahislerine ve makâsıdü'sherîaya bolca atıfta bulunmuş, görüşlerini ispat için yer yer teorik tartışmalara girmekten geri durmamıştır.

*I'lâmü'l-Muvakkîn*'den sonra İbnü'l-Kayyim'in fıkıh ve usûl görüşlerinin yoğun bir şekilde yer aldığı bu eserde yer alan usûl kaideleri üzerine Yasin Ahmed Muhammed Habîbullah Sudan Ümmü Derman Üniversitesinde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.<sup>20</sup>

Zâdü'l-Meâd'ın birçok baskısı yapılmıştır. Biz bu çalışmamızda Müssetü'r-Risâle tarafından 1415/1994 senesinde yapılmış baskıyı esas aldık.

**6. İğâsetü'l-Lehfân Min Mesâyidi's-Şeytân:** İbnü'l-Kayyim'in bu kitabı kalbin hastalıkları ve bu hastalıkların tedavisi ile şeytanın vesvese ve tuzaklarından bahsetmesi sebebiyle tasavvufi eserlerden sayılsa da içinde namaz, zekât, hac, gibi ibadet konuları ile bey', icâre, nikâh, talak gibi muamelat hukukuna dair meseleler ve Kitap, sünnet, icmâ, seddi zerâi' ve mesâlih-i mürsle gibi usul konularına da yer vermesi açısından çalışmamıza kaynaklık etmektedir. Bu eser İbnü'l-Kayyim'in yaşadığı dönemin dinî, ictimaî, ahlakî durumunu gösteren olaylara yer vermesi açısından da önemli bir kaynaktır.

Tezimizde *İğâsetü'l-Lehfân*'ın Muhammed Hâmid Fakıy tarafından tahkiki yapılan Dâru'l-Marife baskısı esas alınmıştır.

**7. Bedâ'î'u'l-Fevâid:** İbnü'l-Kayyim bu eserinde herhangi bir ilimle sınırlı olmaksızın aklî ve naklî birçok ilimde karşılaşılan harf, kelime ve lafızların anlamlarını "faide" başlığı altında incelemiştir. Kitapta başta Arap dili ve belâgatı olmak üzere fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, cedel ve münazara adabı, akâid ve kelâm alanlarında karıştırılan lafızların anlamlarını kısaca izah etmiştir. İbnü'l-Kayyim bu kitapta şer'î delil, hissî delil, delâletü'l-iktiran, emir, nehiy, mutlak, mukayyed, âm, hâs gibi birçok usul terimine dair izahat vermektedir. Bu çalışmada Seyyid İmrân ve Âmir Salâh'ın tahkik ettiği ve Dâru'l-Hadîs'in 1414 senesinde neşrettiği nüsha esas alınmıştır.

**8. Cilâu'l-Efhâm fi's-Salâti ve's-Selâm ala Hayri'l-Enâm:** Hz. Peygamber'e (s.a.) salât-ü selam getirmenin fazileti ve bunun hükmü üzerinde duran İbnü'l-Kayyim

<sup>20</sup> Bkz. Habibullah Yasin Ahmet Muhammed, *el-Kavâidü'l-Usûliyye elleti Bena Aleyha el-Îmâm İbnü'l-Kayyim Mesâilehü'l-Fıkhîyye fi Kitâbihi Zâdi'l-Meâd*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi Derman, Sudan, 2008.

bu eserinde Hz. Peygamber (s.a.) hakkında salât-ü selam getirilmesini emreden yahut tavsiye eden hadisleri cemedip bu hadislerin cerh tadil ilmine göre değerlendirmesini yapmıştır. Salât ve selâm lafızlarının anlamları, Hz. Peygamber'in (s.a.) isimleri, onun âl ve ashâbı, Hz. İbrahim ve onun âline dair izahlarda bulunduktan sonra salâtü selam getirilmesi vacip ve müstahap olan yerleri delilleri ile birlikte zikretmiştir.

Tezimizde *Cilâu'l-Efhâm*'ın Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı esas alınmıştır.

İbnü'l-Kayyim'in yukarıda zikredilen eserlerinden başka doğrudan fıkıh ve usulü fıkıhla ilgili olmayan, tasavvuf ve akâid ilimlerinin muhtelif meselelerine dair yazdığı *Medâricü's-Sâlikîn*, *Tarîku'l-Hicreteyn*, *Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştakîn*, *er-Rûh*, *el-Cevâbü'l-Kâfi limen Seele ani'd-Devâi's-Şâfi*, *Şerhu Esmâi'l-Hüsna*, *Şifâü'l-Alil fi Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lil*, *el-Furûsiye isimli* kitapları da çalışmamızın tali kaynakları arasında yer almaktadır.

## 2.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE HAKKINDA YAPILMIŞ AKADEMİK ÇALIŞMALAR

Fıkıhın usul ve fûrûna dair görüşleri hakkında pek çok yüksek lisans ve doktora çalışması yapılan, kitaplarının tamamı tahkik edilerek basılan İbnü'l-Kayyim'in, fıkıh usulünün muhtelif konularına dair görüşlerini müstakil olarak inceleyen akademik çalışmalar yanında, onun bütün usul görüşlerini bir araya getirmeyi amaçlayan çalışmalar da bulunmaktadır. Bunun yanında onu Arap dili ve belâgatı, tefsir ve Kur'an ilimleri, kelim, hadis, siyer gibi İslamî ilimlerin farklı konularına dair görüşlerini konu alan çalışmalar büyük yekûn tutmaktadır. Son dönemlerde özellikle Arap dünyasında bazı araştırmacıların İbnü'l-Kayyim üzerine yoğunlaşmalarının sebebi hemen her alanda Selefilik düşüncesinin ilmî temellerini ortaya koymak istemeleridir. Bunun için İbnü'l-Kayyim'in kitaplarını kendilerine araştırma konusu seçen araştırmacılar, iman, tevhit, şirk ve Allah'ın sıfatları gibi kelim meseleleri; te'vil, kıraatler, hakikat-mecâz gibi tefsir konuları; sünnet anlayışı ve zayıf hadislere dair görüşleri; namaz, zekât, hac, evlilik, boşanma, islam iktisadi, siyaset-i şer'îyye, muhakeme hukuku gibi fıkıhın fûruuna dair konular; sarf, nahiv, belagat, İslam düşüncesi, tasavvuf ve eğitim konuları; istinbat, içtihat, fetva, makasid, kavâid-i fikhiyye, kıyas, sedd-i zerâi', hiyel gibi usul konularına dair hatırı sayılır

derecede makale, yüksek lisans ve doktora çalışması yapmışlardır. Bu makalelerin tamamını burada zikretmemiz mümkün değildir. Bunlardan çoğunun araştırma konumuzla alakası bulunmamaktadır. Söz konusu çalışmaların bizi manipüle etmesine fırsat vermemek için araştırmamızı doğrudan İbnü'l-Kayyim'in kendi eserleri üzerinden yürütmeyi tercih ettik. Ancak kendi bulgularımızla karşılaştırmak adına bu çalışmalardan konumuzla doğrudan yahut dolaylı bir şekilde alakası olan kitap ve akademik çalışmaları dikkatli bir şekilde gözden geçirerek bunlardan da istifade etmeye çalıştık.

İbnü'l-Kayyim'in hayatı ve usul görüşlerine dair yazılan eserler içinde özellikle konumuzla alakalı gördüğümüz şu eserler hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır:

**1. *İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve Mevâkıfuhu el-Usûliyye*** : İbrahim b. Ahmed el-Kindî tarafından İmâm Muhammed b. Suud Üniversitesinde 1987 senesinde hazırlanan bu çalışma basılmamıştır. İbnü'l-Kayyim'in usul görüşlerinin toplandığı ve değerlendirildiği ilk çalışma özeliği taşıyan bu kitapta Kindî birinci bölümde İbnü'l-Kayyim'in yaşadığı dönemi siyasî, içtimaî, ilmî ve ahlakî yönden genişçe inceleyerek bununla İbnü'l-Kayyim'in ilmî şahsiyetinin oluşmasına tesir eden çevre faktörüne dikkat çekmek istemiştir. İbnü'l-Kayyim'in hayatı, ailesi, eğitimi, hocaları, öğrencileri, eserleri hakkında bilgiler veren Kindî, onun akaide, fıkha, lügat ve belâgata, tefsir ve hadise dair görüşlerine kısaca temas ederek bu bölümü tamamlamıştır.

İkinci bölümde “Üzerinde İttifak Edilen Deliller Hakkında İbnü'l-Kayyim'in Görüşleri” başlığı altında Kur'an ve sünnet naslarını ele almış; Ahmed b. Hanbel'in hüküm kaynaklarını ve istinbat yöntemlerini; lafızların delâleti, muhkem-müteşabih konusunu; Kur'an ve sünnette nesih durumunu, Kur'an ve sünnetten her birine özel meseleler ve icmâ hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüş ve tercihlerini beyan etmeye çalışmıştır.

Kindî tezin üçüncü bölümünü, hakkında fikir ayrılığı bulunan delil ve yöntemlere dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerine tahsis etmiştir. Bu babta kıyas, istishâb,

mesâlih-i mürsele, sahâbi kavli, istihsan, örf, şer‘u men kablenâ ve sedd-i zerâi‘yi araştırma konusu yapmıştır.

Kindî bahsi geçen konulara dair Serahsî (ö.483/1090), Gazzâlî (ö.505/1111), Fahreddîn Râzî (ö.606/1210), Âmidî (ö.631/1231), Nesefî (ö.710/1310), Sadruşerîa (ö.747/1346) ve Şevkânî (ö.1250/1834) gibi usul alimlerinin kitaplarından her bir meselenin anlam ve mahiyetini teferruatlı bir şekilde ortaya koyduktan sonra İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini zikretmiş ve onun usul görüşlerini diğerleri ile karşılaştırarak kendi tercihini belirtmiştir.

İbnü'l-Kayyim'in usul görüşlerine dair yazılan ilk eser olması sebebiyle çok değerli olmakla birlikte Kindî'nin bu çalışmasında bazı eksikler göze çarpmaktadır. Bunları kısaca zikretmekte fayda vardır:

“*İttifak edilen deliller*” başlığı altında naslar ve icmâ konusunu işleyen müellif Kur'an ve sünnetin kavramsal çerçevesini çizmeden doğrudan nasların lafızlarının delâletini “mantuk” ve “mefhum” başlığı altında tafsilatlı olarak ele almış akabinde muhkem ve müteşabih, Kur'an ve sünnetin birbirini neshedip edemeyeceği konusunu incelemiştir. Emir ve nehiy ile ilgili meselelere dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini zikrettikten sonra mecâz konusuna kısaca temas etmiştir.

Bir sonraki bahiste ise “*Kur'an ve Sünnetten her birine özel meseleler*” başlığı altında hem Kur'an'ın hem de sünnetin kavramsal çerçevesine dair usûlcülerin görüşlerine geniş bir şekilde yer vermiş; mütevatir ve şaz kıraatler, sünnetin çeşitleri, haber-i vahidin Kur'an'ın umum ifade eden lafızlarını tahsis edip edemeyeceği konularını incelemiştir. Kavramsal çerçeveyi ortaya koymadan doğrudan Kur'an ve sünnete dair meselelerden başlaması tezin sistematüğini ve konuların tertibini sorunlu hale getirmektedir. Üstelik usûl ilminin en mühim konularından âm-hâs, mutlak-mukayyed ile ilgili İbnü'l-Kayyim'in görüşlerine neredeyse hiç değinilmemiştir.

Müellif gerek şer‘î deliller gerekse usul ilminin önemli konuları hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşlerine yer vermeden önce konu ile ilgili haşiv sayılabilecek teferruata yönelmiştir. Bahsi geçen konularla ilgi karşıt görüşleri bütün delilleri ile zikreden müellif, o görüşleri tartışmış ve bu görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Bu durum konunun ana ekseninden sapmasına yol açmış ve birçok konuda İbnü'l-

Kayyim'in görüşleri ikinci planda kalmıştır. Bunun yanında bazı meselelerin doğrudan ilgisi olmayan tali sayılacak yerlerde ele aldığı görülmüştür. Örneğin Râşit halifelerin fikir birlikteliğinin hücciyeti meselesi mesâlih-i mürsele konusunda işlenmiştir.

**2. İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim el-Usûliyye Cem'an ve Dirâseten:** Ebû Abdirrahman Abdülmecîd Cum'a el-Cezâirî tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış olan bu çalışma iki cilt halinde Dâru İbn Hazm tarafından Beyrût'ta basılmıştır. Araştırmacı bu çalışmasında İbnü'l-Kayyim'in farklı alanlarda telif ettiği kitaplarından onun usul görüşlerini toplamayı gaye edinmiştir. Bu çalışmada İslam hukukunun aslî kaynakları olan Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas ile tâli kaynaklardan sahâbî kavli, istihsan, istislâh, örf, şer'u men kablenâ hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşleri cemedilmiştir. Öte yandan lafızların delâletleri, hüküm ve çeşitleri, emir-nehiy, âm-hâs, mutlak-mukayyed, mantûk-mefhûm, ictihad, taklit, fetva, deliller arası teâruz ve tercih sebepleri gibi usul ilminin temel meselelerine dair İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tercihleri zikredilmiştir.

Bu çalışmada araştırmacı konuları ele alırken çoğunlukla İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini olduğu gibi aktarma yolunu seçmiştir. İbnü'l-Kayyim'in kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, tasavvuf, dil ve belâgatla ilgili farklı kitaplarında yer alan ifadelerini olduğu gibi nakletmesi kitabın uslûbunu, usul ilminin kendine has dil hususiyetlerinin dışına çıkarmıştır. Zira malumdur ki her bir ilim dalının kendine has ıstılahları, uslûbü ve dil hususiyetleri bulunmaktadır. Cezâiri ilgili yerlerde İbnü'l-Kayyim'in usul konularıyla ilintili gördüğü ifadelerini olduğu gibi almayı tercih etmiştir. Bu da kitabı, usul ilminin kendine has uslubundan uzaklaştırmıştır.

Bu çalışmada metodoloji açısından eksik sayılabilecek bir diğer husus ise şudur: Araştırmacı çoğu meselenin kavramsal çerçevesini usul ilminin uslûbuna bir tarzda ortaya koymadan konu ile ilgili doğrudan İbnü'l-Kayyim'in ifadelerini zikretmekle yetinmiştir. Meselâ mutlak ve mukayyed konusunda bu iki kavramın mahiyetine dair İbnü'l-Kayyim'in görüşünü zikretmeden, sadece mutlakın mukayyede hamli konusundaki ihtilaf noktalarından mevzuya giriş yapmış; *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in* ve *Zâdü'l-Me'âd* gibi kitaplardan İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini olduğu gibi nakletmeye çalışmıştır. Bu da konunun eksik kalmasına sebep olmuştur.

Öte yandan, yer yer seçtiği bazı usul alimlerinin görüşlerine dipnotlarda zikrettiğini ve bunları İbnü'l-Kayyim'in görüşleri ile karşılaştırdığını da görmekteyiz.

Bu eser İbnü'l-Kayyim'in usul görüşlerini mütekellimin usulcülerin sistematığına uygun olarak bir araya getirmesi açısından çok değerli bir çalışmadır. Ancak meselelerin çoğunlukla İbnü'l-Kayyim'in kitaplarından olduğu gibi alıntılanması tekrarlara yol açmıştır. Gerek usul ıstılahlarının tanım ve mahiyetine dair bilgi bulunmaması gerekse konular işlenirken bir bütün olarak ortaya konulmamış olması bu çalışmanın en büyük eksikliklerinden sayılır.

Araştırmamızda usulün belli konularında kısmen yararlandığımız çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazılarını zikretmek faydalı olacaktır:

1. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İ'lâmü'l-Muvakkîn Eserinde Hiyel Kavramı*: Cebrail Yavuz tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış bu çalışmada araştırmacı "fikhî çözüm" yahut "kanuna karşı hile" anlamında hiyel konusunda İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini değerlendirmiştir.

2. *İbn Kayyim el-Cevziyye'in İ'lâmü'l-Muvakkîn Eserinde Makâsıda dair görüşleri*: Hatice Nuriye Dursun tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olan bu çalışmada araştırmacı abdest, seferilik, zekât ve hac gibi bazı ibadetler ile nikah, talak, faiz, şuf'a gibi muamelatta şâri'in gözettiği makasıda dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini tespit etmeye çalışmıştır.

3. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, Yılmaz, Orhan Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.

4. *Cuhûdü'l-İmâm İbn Kayyim El-Cevziyye fi İlmi's-Siyaseti 'ş-Şer'iyye*, Huceylî, Abdullah b. Muhammed b. Sa'd, Medine, 1427;

5. *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Rufâ'î, Cemile Abdülkâdir Şa'ban Amman, 1425/2004.

6. *İctihâdât İbni'l-Kayyim fi Vesâili'l-İsbât*, Cemîdî, Salim b. Alevî, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Yermük, Ürdün, 2011.

7. *İbn Kayyim el-Cevziyye Asruhû ve Menhecuhû ve Ârâuhû fi'l-Fıkh ve'l-Akâid ve't-Tasavvuf*, Abdülazîm Abdüsselâm Şerefuddin, Kuveyt, 1405/1984

8. *Makâsîdü'ş-Şerîa inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, Cündî, Semî Abdülvehhâb, Beyrût, 1429/2008,;

9. *Ârâu İbni'l-Kayyim fi'l-Makâsîd ve'l-Mefâsid ve Eseruhâ alâ İhtiyârâtihi'l-Fıkhiyye*, Havlânî, Nasr Doktora Tezi, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud, Riyâd, 1423.

10. *et-Ta 'il bi'l-Hikme beyne İbn Teymiyye ve'bni'l-Kayyim*, Mahmud Necîrî, Beyrût, 2012.

11. *Seddü'z-Zerâi' inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Anzî, Suûd b. Mellûh Sultan, Amman, 1428/2007.

13. *İbn Kayyim'in Kıyas Anlayışı*, Pehlivan, Zahide, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

14. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İ'lâmü'l-Muvakkîn İsimli Eserinde Makâsîda Dair Görüşleri*, Dursun, Hatice Nuriye, Yüksek Lisans, Kırıkkale Üniversitesi, 2022.

Son olarak şu hususu belirtmekte de fayda vardır. İbnü'l-Kayyim'in delil anlayışı ve istinbat yöntemi hakkında hazırladığımız bu çalışma da gerek usûl ilminde kullanılan kavramların tanım ve mahiyetinin tespiti gerekse usul ilminde ele alınan mevzulara dair daha önce ileri sürülen görüşlerin belirlenmesi için bu ilim dalında muteber sayılan, seçilmiş bazı usul eserleri de kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Konuyu uzatmama açısından bu eserler hakkında bilgi vermeden, bunları sadece bibliyografyada zikretmeyi uygun gördük.

Öte yandan ayet ve hadislerin tercümesi tarafımızdan yapıldığı için herhangi bir meal kaynak olarak kullanılmamıştır.

### 3. ARAŞTIRMANIN METODU

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin delil anlayışı ve delillerden hüküm çıkarma metodlarını incelediğimiz bu çalışmamızda bilgilerin toplanması, tasnifi ve değerlendirilmesi olmak üzere üç aşamalı bir yöntem takip edilmiştir. Takip ettiğimiz yöntemi şöyle sıralayabiliriz:

1. Bilgilerin toplanması aşamasında İbnü'l-Kayyim'in fikhın usûl ve fûru'una dair görüşlerinin yoğun bir şekilde yer aldığı ve araştırmanın kaynakları başlığı altında

zikrettiğimiz kitapları, belirli kıstaslar çerçevesinde okunmuş ve onun delil ve istinbat anlayışını oluşturan temel kavramlara ve usule ilişkin temel konulara dair görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. İbnü'l-Kayyim'in fıkhn usul ve fûru'una dair görüşleri hakkında yapılmış modern akademik çalışmalar incelenmiş ve elde edilen bulgular, kendi elde ettiğimiz verilerle karşılaştırılarak çeşitli tespitler yapılmıştır.

3. Konuların tasnifinde ve araştırmamızın sistematigi konusunda çağdaş usûlcülerin yöntemini tercih edilmiş olsa da şer'î delillerin sıralamasında İbnü'l-Kayyim'in deliller hiyerarşisi esas alınmıştır.

4. Konuların işlenişinde İbnü'l-Kayyim'in konuya ilişkin görüşlerine geçmeden önce belirlenen mevzuların ıstilahî tanımları yapılmış ve kavramsal çerçevesi ortaya konmuştur. Bu konuda usul ilminde otorite sayılan Cassâs (ö.370/981), Bâkılânî (ö. 403/1013) Debûsî (ö.430/1039), Cüveynî (ö. 478/1085) Serahsî (ö.483/1090), Gazzâlî (ö.505/1111), Fahreddîn Râzî (ö.606/1210), Âmidî (ö.631/1231), Beyzâvî (ö. 685/1286), Karâfî (ö. 684/1285), Neseî (ö.710/1310), Sadruşşerîa (ö.747/1346) Şâtibî (ö. 790/1388) ve Şevkânî (ö.1250/1834) gibi alimlerin usul eserlerinden istifade edilmiştir. İbnü'l-Kayyim'in görüşleri mezkûr usûlcülerin görüşleri ile karşılaştırılarak farklılıklara ve benzerliklere dikkat çekilmiştir.

5. İbnü'l-Kayyim'in görüşlerinin genel çerçevede Hanbelî mezhebinin özelde ise İbn Teymiyye'nin görüşlerinin tekrarı olup olmadığı konusunun tespiti önem kazanmaktadır. Zira yukarıda vurgulandığı gibi ilim adamlarından bazıları onu mutlak müctehid sayarken bazıları ise onu hocasının görüşlerini tekrar eden bir mukallit olarak görür. Bu meseleninin vuzuha kavuşması için onun görüşlerinin Hanbeli mezhebinin usul görüşleri ile karşılaştırılması gerekmektedir. Konular ele alınırken bu hususa da dikkat edilmiştir.

5. Gerek ülkemizde gerekse hariçte İbnü'l-Kayyim hakkında yapılmış çalışmalarda çok geniş bilgiler verildiğinden biz bu araştırmamızda İbnü'l-Kayyim'in hayatı hakkında herhangi bir bahis açmayı uygun görmedik. Bu sebeple araştırmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde seçilmiş usûlcülerin görüşleri doğrultusunda delil kelimesinin kavramsal çerçevesi belirlendikten sonra delil

nazariyesinin mesnedi, hüküm ispat edebilmesi için delilde bulunması gereken özellikler, delillerin tasnifi konuları ele alınmış ve bahsi geçen konularda İbnü'l-Kayyim'in görüşleri zikredilmiştir. Kitap, sünnet, icmâ, sahabî kavli, kıyas, istihsan, şer 'u men kablena, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi', örf ve istishâb gibi şer'î deliller hakkında İbnü'l-Kayyim'in tercihleri, varsa itirazları belirlenmiştir. Deliller arası teâruz, nesih ve nassa ziyade konularında onun görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise İbnü'l-Kayyim'in istinbat düşüncesi; Kur'an ve sünnet lafızlarının vaz'olunduğu anlam bakımından(âm, hâs, müşterek) durumu; lafızların manaya delâletinin açıklığı-kapalılığı(zâhir, nas, mücmel), vaz'olunduğu manada kullanılıp kullanılmama açısından( hakikat, mecâz) durumu; lafızların hükme delâlet yolları ( mantûkun delâleti, mefhumun delâleti) ve İslam hukukunun ana gayeleri (makâsidü's-şerî'a) hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenmiş, sonuç kısmında ise İbnü'l-Kayyim'in kendine has görüşleri, hocası İbn Teymiyye'ye ve Hanbelî mezhebine uymayan görüşleri sıralanmıştır.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN DELİL ANLAYIŞI VE**  
**DELİLLER ARASINDAKİ TEÂRUZU GİDERME**  
**METODU**

## 1.1. TARİHİ ARKA PLAN

### 1.1.1. DELİL KAVRAMININ MÂHİYETİ

Lügatte “yol gösteren”, “kılavuz”, “emâre”, “kendisi ile istidlal edilen şey”<sup>21</sup> anlamlarına gelen delil kavramının ıstılahı anlamına dair lügat, mantık, felsefe, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde farklı tanımlamaların olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>22</sup> Bu tanımlarda her bir ilmin hususiyetlerinden kaynaklanan bazı kayıt ve farklılıklar söz konusu olmakla birlikte, mezkur ilimlerin tamamında genel kabul gören bir tanıma göre “Sağlıklı ve sahih bir şekilde üzerinde düşünüldüğünde zatı, hâl ve vasıfları ile araştırılan meseleye dair hükme ulaştırın veya hükmü ispat eden bir vasıta.”<sup>23</sup> İslam hukuku açısından tarifte geçen hükümden maksat şer’î- amelî hükümdür. Buna göre, fıkıhta “şer’î-amelî nitelikteki hükme götüren vasıta”<sup>24</sup> olarak tanımlanan delil kavramı fıkıh usulünde ise, “şer’î hükümlerin kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm elde etme yöntemlerini de içeren bir anlam taşımaktadır.”<sup>25</sup>

Mütekkellimîn usulcülerin bir kısmı ile fukaha ekolüne mensup usulcülerin ekserisine göre “Delil, üzerinde iyice düşünüldüğünde haberî bir sonuca ulaşılması mümkün olan şeydir.”<sup>26</sup> Bu tanıma göre delil ile ulaşılan bilgi kat’î olabileceği gibi zannî de olabilir. Nitekim Hanefilerden Debûsî,<sup>27</sup> Şâfiîlerden Şîrâzî (ö.476/1083)<sup>28</sup> ve Zerkeşî (ö.794/1392)<sup>29</sup> eserlerinde açıkça delilin hem zannî hem de kat’î bilgi ifade edebileceğini belirtmişlerdir.

Mütekkellimîn ekolüne mensup usulcülerin ekserisi ise kat’î bilgi ifade edenleri “delil” kelimesi ile ifade ederken, zannî bilgi ifade edenlere “emâre” kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Fıkıhî mezhepleri ve yaklaşımları farklı olmasına rağmen mütekkellimîn ekolüne mensup usulcüler delil kavramını “kesin bilgiye

<sup>21</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 325; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 248-249; Kefevî, *el-Külliyât*, s. 439.

<sup>22</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 11-12; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 797.

<sup>23</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, II, 792.

<sup>24</sup> Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 139.

<sup>25</sup> Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı*, s. 19– 21.

<sup>26</sup> Kefevî, *Külliyât*, s.439.

<sup>27</sup> Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s.15.

<sup>28</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*, s.29-33.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 35-36.

ulaştıran Şey” anlamında kullanmışlardır. Şîrâzî bu görüşü mütekkellimîn usulcülerine nispet etmekte ve Şöyle demektedir: “Mütekkellimîn usulcülere göre delil kelimesi ancak Kitab’ın nassı, mütevâtir haber, icmâ gibi kesin bilgi ifade eden vasıtalar için kullanılabilir.”<sup>30</sup>

İlk dönem Hanefî usulcülerinden Cassâs delil kavramını tanımlarken Şöyle demektedir: “Delil üzerinde iyice düşündüğünde bir kimseyi, delil gösterilen konuda kesin bilgiye ulaştıran Şeydir. Marifete ve kesin bilgiye ulaştıran yahut kesin bilgiye işaret eden ince bir anlayışa dikkat çekmiş olması sebebiyle buna delil denmektedir. Bu durum bir topluluğa kılavuzluk yapan, yol gösteren bir kimseye benzetilir. İyice düşündüklerinde ve ona uyduklarında o kimse onları mutlaka gitmek istedikleri yere ulaştırır.”<sup>31</sup>

Bu takdirde delil dar kapsamlı olarak “Üzerinde doğru düşünöldüğünde haberî sonuca dair kesin bilgi sağlayan Şeydir.” diye tanımlanabilir. Delilin tarifinde yer alan “haberî sonuç” tabiriyle doğrulanabilir (tasdikî) bilgiler kastedilir ve bununla mantıktaki “tasavvur” kavramı tarifi dışında bırakılmak istenir.

### 1.1.2. DELİL KAVRAMININ BENZER ANLAMLAR TAŞIYAN KAVRAMLARLA KARŞILAŞTIRILMASI

Lügatte birbirlerinden farklı anlamları ve kendilerine özel kullanım alanları olmasına rağmen “beyân”, “hüccet”, “burhân”, “emâre”, “alâmet”, “sultân”, “âyet” gibi lafızların bazı usulcüler tarafından delil kavramı yerine kullanıldıkları olmuştur. Bunlardan özellikle “hüccet” ve “burhân” lafızları bazı usulcüler tarafından “İslam hukukunun kaynakları” anlamında delil kavramı yerine kullanılmışsa da “emâre”, “alâmet”, “beyân” ve “sultân” kavramaları hüküm kaynağı olup olmama açısından değil sadece lafızların hükme delâletinde kesinlik ifade edip etmeme açısından ele alınmıştır. Öte yandan bazı usulcüler bu kavramların birbirinden farklı anlamlar taşıdığını söyleyerek mezkûr lafızların lugavî delâletlerine göre bu farklılıkları ortaya

<sup>30</sup> Şîrâzî, *el-Lüma’*, I, 155.

<sup>31</sup> Cassâs, *el-Fusûl fi l-Usûl*, V, 70.

koymaya çalışmışlardır. Şimdi bu kavramlarla delil kavramı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında usul alimlerinin görüşlerini belirtmeye çalışalım.

### 1.1.2.1. Delil ve Emâre

Lügatte “alâmet, vadedilen zaman”<sup>32</sup> anlamına gelen emâre kavramını Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) ve Fahreddin er-Râzî gibi mütekkellimîn ekolüne mensup usulcüler “doğru bir istidlal ile zannî bilgiye ulaştırın şeydir.” diye tarif etmişlerdir.<sup>33</sup> Buna göre delil kavramı Kitap, sünnet ve icmâ gibi kesin bilgi ifade eden kaynaklar için ihtiva ederken, “emâre” kavramı ise mütekkellimîn usulcülere göre haber-i vâhid, kıyas, istihsan, seddi zerâi' gibi zannî deliller için kullanılmıştır.<sup>34</sup> Fukaha ekolüne mensup usulcülere göre ise delil hem kat'î hem de zannî bilgi ifade ettiğinden Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnet gibi hem kat'î bilgi ifade eden kaynaklar için hem de diğer zannî deliller için kullanılmıştır.<sup>35</sup>

### 1.1.2.2. Delil ve Hücet

Hücet kelimesi lügatte “kasıt” ve “galip gelme” anlamlarına gelmektedir.<sup>36</sup> Fıkıh usulü ıstılahı olarak usulcülerin çoğu hücet kavramını delil kavramı ile aynı anlamda kullanmıştır.<sup>37</sup> Debûsî hücet kavramını şöyle tanımlamaktadırlar: “Hücet, delillerin tamamını kuşatan bir kavramdır. Beyyine ve burhân kavramları da böyledir. Buna hücet denmesi Allah hakkının bizi ilzam etmesi, mazeret ve özür ihtimalini de tamamen ortadan kaldırarak Allah Teâlâ ile münazarada, muhatapları aciz bırakması sebebiyledir.”<sup>38</sup>

Buna göre delil ve hücet kavramlarının anlamları farklı olsa da bazı usul alimlerine göre bu iki kavram kat'î ya da zannî olsun İslam hukukunun bütün kaynaklarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Ancak genel kabule göre İslam

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, IV, 330.

<sup>33</sup> Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 4; Râzî, *el-Mahsûl fî'l-Usûl*, I, 15.

<sup>34</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde' fî Usûli'l-Fıkh*, I, 35.

<sup>35</sup> Avvâm, Muhammed b. Abdüsselâm, *el-Fikru'l-Menheciyyü'l-İlmî inde'l-Usûliyyîn*, s. 131.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 228.

<sup>37</sup> Avvâm, Muhammed b. Abdüsselâm, *el-Fikru'l-Menheciyyü'l-İlmî inde'l-Usûliyyîn*, s. 132.

<sup>38</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s.14.

hukukunun kaynakları sadece “delil” kelimesi ile ifade edilirken, delillerin bağlayıcılığı ve ilzam ediciliği ise “hüccet” kelimesi ile kavramlaşmıştır.

### 1.1.2.3. Delil ve Burhân

“Kesin delil ve açık hüccet”<sup>39</sup> anlamlarına gelen “burhân” kavramı mantık ilminde, “Doğruluğu kabul edilmiş mukaddimelerin bir araya gelmesi ile kesin bilgiye ulaştıran bir kıyas türü” olarak tanımlanmıştır. Debûsî<sup>40</sup>, İbn Hazm (ö.456/1065)<sup>41</sup> ve el-Bâcî (ö.474/1081)<sup>42</sup> gibi usul alimleri “delil” ve “hüccet” yerine “burhân” kelimesini kullanmışlardır. Bu usulcülere göre, temelde “burhân” kelimesi ile “delil” kelimesi arasında bir fark yoktur. Mütekkellimîn usulcülere göre ise “burhân” kelimesinin kat’î bilgi ifade etmesi açısından “delil” kavramıyla aynı anlamda; Fukaha ekolüne mensup usulcüler ise “delilin” hem kat’î hem de zannî bilgi ifade etmesi dolayısıyla “burhân” kelimesinden daha kapsamlı olduğunu belirtmişlerdir.

### 1.1.2.4. Delil ve Sultân

Lügatte “hüccet ve delil”<sup>43</sup> anlamlarına gelen “sultân” kelimesi İslam hukukunun kaynakları anlamında delil kavramı yerine kullanılmıştır.<sup>44</sup> Ancak usul kitaplarında “sultân” kelimesinin tanımı yer almaz. Sadece delil kavramının benzerleri arasında zikredilir.

“Sultân” kelimesinin delil yerine kullanılması mecâzîdir. Yoksa lügat anlamına göre “sultân” kelimesinin sadece kat’î bilgi ifade eden konuları kapsadığı görülür. Bu durumda bu kavramın hem kat’î hem de zannî bilgi alanlarını kapsayan “delil” yerine kullanılmaması gerektiği söylenebilir.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, XIII, 51.

<sup>40</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.13.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 39.

<sup>42</sup> Bâcî, *Ahkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, s.171.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, VII, 321.

<sup>44</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 20.

### 1.1.2.5. Delil ve Beyân

Usul alimlerinin delil kelimesi yerine kullandıkları kavramlardan biri de “beyân” yahut “beyyine” kelimeleridir ki ikisi de aynı anlama gelir. Lügatte açıklığa kavuşmak, ortaya çıkmak anlamlarına gelen “beyân” kelimesini bazı usulcüler delil anlamında kullanmışlardır. Zira delil hükmün kaynağını ve mesnedini beyân edip açıklığa kavuşturur. Bu açıdan delil açıklayıcı ve ortaya çıkarıcı olması bakımından bir “beyân” yahut “beyyine”dir.

Bâkılânî “beyân” kavramını şöyle tanımlamıştır: “Beyâna gelince gerçekte beyân, sahih ve derinlemesine düşünüldüğünde bir şeyin delilinin ne olduğu bilgisine ulaştırılan bir delildir.”<sup>45</sup> Cüveynî,<sup>46</sup> Gazzâlî,<sup>47</sup> Râzî ve Âmidî gibi bazı usulcüler Bâkılânî’nin beyân tarifini benimsemişlerdir.

İbnü’l-Kayyim de “Kur’an-ı Kerim’de beyyine kelimesinin delil, burhân ve hüccet anlamına geldiğini, hiçbir yerde “iki şahit anlamında” kullanılmadığının” altını çizmiştir.<sup>48</sup>

Debûsî ve Âmidî gibi bazı usulcülerin de belirttiği gibi delil ile beyân kavramları bir hukuk terimi olarak aynı anlama gelmektedir. Bu durumda delile beyân, beyâna da delil denebilir. Her iki terim de hem kat’î hem de zannî bilgi ifade eder.

Âmidî ise “beyânın sözle ifade edilen delil anlamına geldiğini, daha önce delil kelimesinin tanımında belirtilen hususların beyân için de geçerli olduğunu, dolayısıyla delilin beyânı da içine aldığı, beyân kavramının kat’îlik-zannîlik, aklîlik-hissîlik, şer’îlik-örflîlik, kavli ya da sukûti olmak gibi muhtelif yönlerden delil kavramı ile örtüşüğünü” zikreder.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Bâkılânî, *el-İrşâd ve’t-Takrîb*, III, 37.

<sup>46</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 124.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 61-62.

<sup>48</sup> İbnü’l-Kayyim, *et-Turuku l-Hükmiyye fi’s-Siyâseti’s-Şer’iyye*, s.14.

<sup>49</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, III, 32.

### 1.1.2.6. Delil, Alâmet ve Âyet

Lügatte “damga”, “işaret”, “fener”, “bir şeyin bilinmesini ve anlaşılmasını sağlayan şey” anlamlarına gelen “alâmet” kelimesi<sup>50</sup> usul ilminde “varlığına ve vücûbuna hiçbir etki etmeden bir hükmün varlığını ortaya çıkaran ve onun bilinmesini sağlayan şeydir.”<sup>51</sup> diye tanımlanmıştır. Delil kelimesi ise “hükme delâlet eden, hükmü ortaya çıkaran şey” anlamında alâmet kelimesi ile birleşmektedir. Alaaddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) her ne kadar Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö.333/944) *Meâhizü’ş-Şeria’ fî Usûli’l-Fıkh* kitabından naklen delil kelimesinin hem “delâlet eden şey” hem de “alâmet” anlamında olduğunu ifade etse de<sup>52</sup> gerçekte fıkıh usulü istilahında bu iki kelime anlam olarak tam örtüşmemektedir. Zira delil kavramı alâmet kavramından farklı olarak varlık ve yokluk olarak hükmün oluşumuna tesir eder. Bu sebeple delil varsa kesinlikle hüküm vardır. İbnü’l-Kayyim delil kelimesinin bu anlamına işaret ederek şöyle demektedir: “Şer’î hükümler delilsiz sabit olmaz. Hükmün delili onun varlığını zorunlu kılar. Eğer zorunlu kılan bir delil yoksa zorunlu kılınan hükümde yoktur.”<sup>53</sup>

Alâmet ise hükmün varlığı veya yokluğuna hiç etki etmez. Mücerret müarrif olduğundan alâmet ile ulaşılan bilgi kesin bilgi seviyesine hiçbir zaman ulaşamaz. Alâmet sadece zannı galib sayılan bir bilgiyi ortaya çıkartır.

Usulcülerin delil ve hüccet anlamında kullandığı kavramlardan olan âyet kelimesi de lügatte “açık alâmet” anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Debûsî’ye göre nasıl Kur’an’da âyet kavramı ile yaratıcının varlığına delâletin kat’îliği anlatılıyorsa usul ilminde de âyet kavramı ile sadece kesin bilgi kastedilebilir.<sup>55</sup> Fakat usulcülerin çoğunluğuna göre âyet kavramı açık ve zâhir olan her bir delili içerebilir. Bu durumda hem kat’î hem de zannî bilgiyi ifade eden delillere âyet denebilir.

<sup>50</sup> Şazelî, Hasan Ali, “Alâmet”, *DİA*, II, 335.

<sup>51</sup> Teftâzânî, *et-Telvîh ala’l-Tavdih*, II, 308.

<sup>52</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl ve Netâicü’l-Ukûl*, s. 75.

<sup>53</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, III, 272.

<sup>54</sup> İbnü’l-Fâris, *Mu’cemü Makâyisi’l-Lügati*, I, 168; Râgıb el-İsfehanî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’an*, s.101.

<sup>55</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.13-14.

### 1.1.3. USUL İLMİNDE DELİL NAZARİYESİNİN MESNEDİ

İslam hukukunda delil nazariyesinin dayanağı şüphesiz Kur'an ve sünnettir. İman, ibadet, ahlak ve hukuk alanında emredici, yasaklayıcı ve mubah kılıcı hükümler vazeden Şâri', bu hükümlerin bağlandığı illetleri, gaye ve maslahatları ortaya koymuştur. Muhatapları ikna etmek için akla, selim fitrata ve maslahata uygun deliller serdeden Yüce Allah muhataplarından da kendi görüşlerini aynı ilkeler çerçevesinde delillendirmelerini istemiştir. Kitab'ı tebliğ ve tebyîn etmekle görevli Allah Rasûlü (s.a.) de, hakkında âyet bulunmayan konularda Kur'an'da yer verilen usule uygun olarak aklî delillere ve selim fitrata istinaden hükümler vazetmiştir.<sup>56</sup>

Allah'ın Kitabı ve son hitabı olan Kur'an, Allah'a inandıklarını iddia eden; itikadî ve ahlakî pek çok yanlış düşüncenin Allah tarafından olduğunu ileri süren, Mekke müşriklerinden defalarca bu düşüncelerini ispat etmelerini istemiş, muhaliflerden ileri sürdükleri ve savundukları görüşlerinin selim fitrata, akla ve maslahata uygun olduğuna dair delil getirmelerini vurgulamıştır.<sup>57</sup>

Kur'an ve sünnet nasları ya doğrudan veya istidlal yoluyla teklîfi ve vaz'î hükümlerin mutlaka bir delile dayanması gerektiği kaidesine vurgu yapmaktadır. Zira dinî, içtimaî ve ahlakî kurallar sağlam delillere ve metodolojik prensiplere dayanmazsa meşruiyetini ispat edemez, inandırıcılığını ve kalıcılığını yitirir. Dolayısıyla bir görüşün meşru olabilmesi ve ilmî sayılabilmesi onun hukukî, felsefî ve ahlakî sahada, kabul edilen genel prensiplere ve kurallara uygun olmasını gerektirir.

Bu sebeple Şâri' Teâlâ Kur'an ve sünnet naslarında muhataplarından kendi görüşlerinin doğruluğunu, muhalif görüşlerin yanlışlığını ispat için delil getirmelerini

<sup>56</sup> Rasûlullah'ın (s.a.) verdiği hükümleri ve fetvaları, Câmî, Sünen, Müsned, Musannef gibi hadis kitaplarında bulmak mümkündür. Öte yandan bazı ilim adamları bu hükümleri cem eden müstakil eserler kaleme almışlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye *Zâdü'l-Me'âd fi Hedyi Hayri'l-Î'bâd* isimli eserinin son bölümünü Rasûlullah'ın (s.a.) verdiği fetvalara ve hükümlere tahsis etmiştir.

<sup>57</sup> Bakara 2/111.

istemmiş ve bu manada beyân<sup>58</sup>, âyet<sup>59</sup>, burhân<sup>60</sup>, sultân<sup>61</sup>, alâmet<sup>62</sup>, şâhit<sup>63</sup>, hüccet<sup>64</sup>, istidlâl, istinbât gibi benzer kavramlar kullanmıştır. Kur'an'ın ortaya koyduğu bu metot ve bahsi geçen kavramlar fıkıh usulü ilminin ana konusu olan deliller nazariyesinin temel dayanağını oluşturmaktadır.

Bundan dolayı Şîa ve Mu'tezile de dahil bütün usul alimleri fıkıh usulü ilminin konusunun ve temel amacının, şer'î-amelî hükümleri istinbat için fakihin dayanacağı delilleri tespit edip, bu delillerden hüküm istinbatı için gerekli esas ve prensipleri vazetmek olduğu konusunda fikir birliği etmişlerdir.<sup>65</sup>

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ümmetin alimleri bir delil ya da emmâre bulunmaksızın bir konuda kendi hevalarına göre konuşmadıkları için gereksiz, boş sözler söylememişlerdir. Peygamberimizin (s.a.) hevasına göre konuşmadığı, karşılaşılan yeni meselelerde mutlaka vahiy beklediği bilindiğinden İslam alimlerinin de asla delilsiz konuşmamaları gerekir.<sup>66</sup>

Cüveynî'ye göre fıkıh alimleri delil ya da emâre olmadan hüküm vermenin haramlığı konusunda icmâ etmişlerdir. Delile dayanmayan hüküm, hevaya uymak olduğundan bâtıldır.<sup>67</sup>

Fahreddin Râzî'ye göre ise delilsiz hüküm vermek “teklifi mâ lâ yutak”tır. Şer'î hükümlerin mutlaka bir delilinin bulunması gerekir.<sup>68</sup>

Delil konusu sadece usul alimlerinin temel konusu olmamış aksine kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, mantık, felsefe, lügat, nahiv gibi aklî ve naklî bütün ilimlerin de temel konularından biri olmuştur. Zira iddia edilen bir düşüncenin veya ileri sürülen

---

<sup>58</sup> Ali İmran 3/138.

<sup>59</sup> Bakara 2/248.

<sup>60</sup> Bakara 2/111.

<sup>61</sup> Yunus 10/ 68; Mü'min 40/35.

<sup>62</sup> Nahl 16/16.

<sup>63</sup> Yusuf 12/ 26-28.

<sup>64</sup> En'âm 6/ 83.

<sup>65</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 207; İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 105; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 115; Yücel, Fatih, *Zeydiyye ve Usûlü Fıkıh*, s. 53.

<sup>66</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 56.

<sup>67</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 314.

<sup>68</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 582.

bir teorinin bilimsel sayılması için onun ilgili olduğu bilim dalının ilke ve esaslarına göre kabul edilen bir delil ile ispat edilmesi gerekir. Delilsiz hiçbir düşünce ve hiç fikrin kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi delile dayanmadan, farklı iki görüşten birini diğerine tercih etmek de kabil değildir. Bilimsellik özelliği, delilin ispat ettiği meseleye delâletinin açıklığına ve kabul edilebilirliğine bağlıdır. Herhangi bir delile dayanmayan bilgiler hurafe, mitoloji, hayal ve vehim isimleri ile anılır ve hiçbir ilmi değer taşımazlar.

#### 1.1.4. USULCÜLERİN DELİLLERİ TAKSİMİ

İslam Hukuk literatüründe şer‘î hükümlerin kaynaklarını ifade etmek için kullanılan en yaygın kavram “*el-edilletü’ş-şer‘îyye*” tabiridir. Bazı alimler ise hukuk kaynağı anlamını ifade etmek üzere başlıca “*usûlü’l-fıkh*”<sup>69</sup>, “*masâdiru’l-edille*”<sup>70</sup>, “*me’hazü’l-hükm*” ya da “*meâhizü’l-ahkâm*”<sup>71</sup> veya “*medârikü’ş-şer‘*”<sup>72</sup> tabirlerini kullanmışlardır.

Fıkıh usulü eserlerinde şer‘î deliller bazı özellikleri dikkate alınarak farklı açılardan tasnif edilmiştir. Bu tasnifleri yaparken usul alimleri şer‘î delillerin kaynağını, ifade ettiği bilginin değerini, lafzî olup olmamasını, kaynağa aidiyetinin kesinlik derecesini, başka bir referansa gerek olmadan doğrudan şer‘î olup olmama durumunu dikkate almışlardır.

Bazı usul alimlerinin şer‘î delilleri on sekiz,<sup>73</sup> on dokuz,<sup>74</sup> yirmi bir,<sup>75</sup> hatta otuz altı sayısına yükseltmeleri yukarıda işaret ettiğimiz gibi delil kavramının delâlet ettiği mananın çok geniş kapsamlı olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten delil

<sup>69</sup> “Usûlü’l-fıkh” terkihi İmam Şâfi’den itibaren fıkhın delilleri ve istinbat metotları ile hüküm, icihad ve taklit gibi konulardan bahseden bir ilmin özel ismi olarak kullanıla gelmiştir. Usul alimlerinin çoğu bu kavramı fıkhın delilleri anlamında kullanmışlardır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, I, 9-11.

<sup>70</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 441.

<sup>71</sup> Alâuddin Ebû Bekr es-Semerkandî *Mizânü’l-Usûl* isim eserinde Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin “*Meâhizü’ş-Şer‘a*” isimli bir eserden bahsetmektedir. Bkz. Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl fî Netâicü’l-Ukûl*, s.3.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 431.

<sup>73</sup> Karâfî, *el-Furûk*, I, 165-166.

<sup>74</sup> Tûfî, *er-Risâle fî Riâyeti’l-Maslaha*, s.13-21.

<sup>75</sup> İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s.190-191.

teorisini ortaya koymaya çalışan usulcülerin belli kavramlar etrafında yoğunlaştıkları görülmektedir. Bunlar içinde Kitap, sünnet, icmâ gibi tereddütsüz hukuk kaynağı olarak nitelenebilecek kavramlar bulunduğu gibi, daha çok metot ve hukuk prensibi olarak nitelenebilecek kavramlar da yer almaktadır.<sup>76</sup>

Usulcülerin delilleri tasnifine geçmeden Malikî usulcülerden Şehâbeddîn el-Karâfi'nin şer'î delillere genel bakış imkânı veren tasnifine bir göz atmanın uygun olduğu değerlendirilmektedir. Karâfi'ye göre fıkıhta deliller üç kısma ayrılmaktadır:

1. Edilletü Meşrûiyeti'l-Ahkâm: Hükümlerin meşrûiyetini ortaya koyan delillerdir. Şer'î-amelî hükümlerin istinbat edildiği ve bu hükümlere dayanak teşkil eden kaynak, yöntem ve metotlardır. Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas başta olmak üzere Hulefâ-i Râşidîn'in ile diğer sahâbenin söz, fiil ve uygulamaları, Medine ve Kûfe ehlinin icmâi, istihsan, istishâb, el-berâetü'l-asliyye gibi delillerdir. Karâfi'ye göre bu tür delillerin sayısı yirmiye kadar çıkabilir.

2. Edilletü Vukûi'l-Ahkâm: Bir hükmün mükellef açısından gerçekleşip gerçekleşmediğini gösteren delillerdir. Bir hükmün rükünleri, şartları ve sebeplerinin vuku bulduğunu ve hükme mâni bir durumun olmadığını gösteren deliller vardır. Meselâ “*Güneşin batıya yönelmesinden itibaren gecenin kararmasına kadar namaz kıl.*” âyetinde<sup>77</sup> öğle namazının, mükellefin zimmetinde taayyün etmesinin sebebi zeval vaktidir. Zeval vaktinin girmesi hükmün vukuuna sebeptir.

3. Hicâc: Hukukî anlaşmazlıklarda iddia ile vakıa arasındaki uyumu tespiti yarayan deliller: Karâfi bu deliller için “hüccet” tabirini kullanmaktadır. Bu deliller genel olarak ikrar, şahitler, yemin gibi iddia edilen konu ile vakıa arasındaki gerçekliği ortaya çıkaran ispat vasıtalarıdır. Bu hüccetlerin geçerliliği ve meşruiyetine dair mutlaka şeriatın temel kaynaklarında tafsili bir delil bulunması icab etmektedir.

Karâfi'ye göre bu üç nevi delillerden birincisine hüküm istinbat ederken müctehidler dayanmak zorunda iken üçüncüsüne ise insanlar arasındaki

<sup>76</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukuku'nda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, s.21

<sup>77</sup> İsrâ 17/78.

anlaşmazlıkları çözmeye çalışan hâkim ve kadılar dayanmak zorundadır. Öğle namazı için zeval vaktinin girmesi yahut Ramazan orucuna başlamak için hilalin görülmesi gibi hükmün gerçekleştiğini gösteren delillere ise mükellef olan sıradan müslümanlar dayanmak zorundadır.<sup>78</sup>

Buna göre usulcüler hem şer'î hükmün çıkarıldığı aslî hüküm kaynaklarını, hem de şer'î hüküm elde etmede kullanılan yöntem ve genel prensipleri şer'î delil diye isimlendirmişlerdir. Öte yandan delil kavramının fıkıh usulü terminolojisindeki anlamı delillerden çıkartılan hükümlerin menşei anlamındaki salt hukuk kaynağı olma anlamından daha kapsamlı ve geniştir. Burada kaynak kavramı ile hukukî bir meselenin İslam hukukuna göre çözümlenebilmesi için müracaat edilmesi gereken ve bir hüküm içeren yazılı ya da yazısız deliller ile kendisi bir hüküm içermediği halde hükme ulaşmayı sağlayan yöntem ve genel prensipler kastedilmektedir.<sup>79</sup> Bununla sınırlı müşahhas bir hukukî meselenin kendi özel şartlarına göre çözümlenmesi kastedilmediği, aksine o meselenin benzerlerine uygulanabilecek bir metodun tespitinin hedeflendiği unutulmamalıdır. Çünkü her bir fikhî meseleye ait şer'î hükümlerin dayanağı tek tek âyet ve hadislerdir. Bu yüzden bunlara tafsili deliller denmektedir. Şer'î hükümlerin istinbat edildiği âyet ve hadislerin bulunduğu genel hukuk kaynaklarına ise icmâlî deliller denmektedir. İslâm hukukunda ele alınan her konu ve varılan her hüküm mümkün olduğu ölçüde bu delillerden istinbat edilir.

Şer'î delillerin en bilinen taksimlerinden birisi naklî-aklî veya sem'î-aklî ayırımıdır.<sup>80</sup> Naklî deliller, oluşumunda müctehidin katkısı olmayan ve Şâri'den olduğu gibi telakki edilen şer'î naslardır. Bu tanıma göre sadece doğru haber verenden işitilmekle bilinebilmesi mümkün olduğundan Kitap ve sünneti bu deliller arasında saymak mümkünse de icmâ, şer'ü men kablenâ ve sahâbî kavlinin müstakil naklî delil sayılması doğru olmaz. Zira bu delillerden şer'ü men kablenâ doğrudan Kitap ve sünnetten bir delile dayanmak durumundadır. İcmâ ve sahâbî kavlinde ise yine hükmün Kitap ve sünnette senedinin bulunması gerekir. Bu yüzden söz konusu deliller Kur'an ve sünnetten bağımsız değerlendirilemez. Ancak naklî delilden mezheplerin

<sup>78</sup> Karâfî, *el-Furûk*, I, 129.

<sup>79</sup> Ahmet Yaman-Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 41-42.

<sup>80</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 120; Şâtibî, *el-Muvafakât*, III, 41.

oluşum dönemine kadar nakil yoluyla aktarılan bilgi kaynakları kastediliyorsa, o takdirde sahâbe ve tâbiîn icmâını, sahâbi sözünü, hatta nassın üzerine bina edilen Hz. Peygamber (s.a.) dönemi örfünü de naklî delil saymak mümkündür.

Aklî deliller ise naklî delil ile bağlantılı olmakla birlikte aklî muhâkeme ve beşerî yorumun ağırlıkta olduğu, oluşmasında müctehidin katkısının bulunduğu delillerdir. Diğer bir ifadeyle şer'î -aklî delil, müctehidin Kur'an ve sünnet naslarının mantûk ve mefhûmunu, Şâri'in hükümlerde gözettiği genel ilke ve amaçlarını veya boş bıraktığı alanları gözeterek yeni şer'î hükümler elde etmede kullandığı istidlal metotları ve akıl yürütmeleridir. Bu zihnî faaliyetin genel adı kıyastır. Re'y, ictihad, istinbat, istidlâl gibi terimler de buna yakın anlamlar taşır. İstihsan, istislâh, istishâb, sedd-i zerâi gibi deliller bu grupta mütalaa edilir.<sup>81</sup> İbnü'l-Kayyim'in de benimsediği genel kabule göre aklî deliller zann ifade eder.<sup>82</sup>

Şer'î delillerden naklî-semî deliller, kaynağına aidiyeti ve ihtiva ettiği hükme delâletindeki kesinlik ya da zannîlik açısından da tasnif edilmiştir. Tartışmasız bütün usul alimleri Kur'an-ı Kerim'in Allah Teâlâya aidiyetinin kesinliği konusunda fikir birliği etmişlerdir. Bunun yanında mütevâtir hadisler ile Hanefilere göre meşhur hadislerin Peygamber'e (s.a.) aidiyeti de kesindir. Kitap, mütevâtir hadis, Hanefilere göre meşhur hadisler dışında kalan diğer hadisler subût yönünden zannî sayılmıştır.<sup>83</sup>

Naklî-sem'î delillerin hükme delâletlerinde de kat'î-zannî ayırımı söz konusudur. Kendisinden şer'î hükmün net bir şekilde anlaşıldığı, tahsis, takyit ve nesih ihtimalinin bulunmadığı naslar kat'î sayılırken, tahsis, takyit ve nesih ihtimali bulunan ve başka bir manaya yorumlanma ihtimali olan deliller ise zannî sayılmıştır.

Delil ile ulaşılan hükmün kesin bilgi ifade edip etmeme veya bir başka ifadeyle karşı ihtimali ortadan kaldırıp kaldırmamasına göre delilin kat'î ve zannî kısımlarına ayrıldığı ve özellikle mütekkellimîn usulcüler tarafından kat'î bilgiye ulaştırılan vasıtanın "delil", zannî bilgiye ulaştırılan vasıtanın ise "emâre" olarak

<sup>81</sup> Bardakoğlu Ali, "Delil", *DİA*, IX,138-140.

<sup>82</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, II, 647; İsnvî, *Nihâyetü's-Sû'l*, I, 41.

<sup>83</sup> Serahsî özelinde Hanefilerin ilim-zan bakımından şer'î delilleri taksimi ve bunun yorumu yansımaları hakkında bkz. Çalış, Halit, "Serahsîde İlim- Zan bakımından Şer'î Deliller ve Yorumu Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, c.49, sy.2, s.123-134.

isimlendirildiğinden yukarıda bahsetmiştik. Bu durumda mütekkellimîn usulcülere göre ifade ettikleri bilginin değeri bakımından Kitap, mütevâtir hadis ve icmâ “delil”; haber-i vâhid ve kıyas ise emâre olarak isimlendirilirken; Hanefî usulcülere göre ise hem kat’î hem de zannî bilgi ifade eden kaynaklara “delil” dendiği için, hüküm istinbatında kullanılan bütün kaynak, yöntem ve metotlara “el-edilletü’ş- şer’iyye” tabiri kullanılmaktadır.

Genellikle kabul edilen yaklaşıma göre şer’î deliller aslî deliller ve fer’î deliller olmak üzere iki kısma ayrılır. Aslî deliller müstakil olarak şer’î hükümlerin kaynağı olan ve meşruiyetini başkalarından almayan, aynı zaman da fer’î delillere de meşruiyet sağlayan temel kaynaklardır. Fer’î deliller ise geçerliliğini aslî kaynaklardan alan, şer’î hükme daha çok onların uzantısı olarak ulaştıran deliller, yöntemler veya hukuk prensipleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Kitap, sünnet ve icmâ aslî delillerden sayılırken sahâbî kavli, şer’u men kablenâ ve örf fer’î delillerdendir. Diğer yandan kıyas, istihsan, istislâh, sedd-i zerâi’ ve istishâbı ise bu yöntem ve hukuk prensiplerinden saymak daha doğru olsa gerektir.<sup>84</sup>

## 1.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN DELİL ANLAYIŞI

### 1.2.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’DE DELİL NAZARİYESİNİN MESNEDİ

İbnü’l-Kayyim taklit ve taassubu selefın ortaya koyduğu hukukî, ahlakî ve sosyal ilkelerden uzaklaşmanın temel sebepleri arasında görmektedir. Ona göre müteahhirin dönemde başta fakihler ve kâdîler, Kur’an ve sünnet naslarından delil araştırmak yerine tabi olduğu müçtehit imamın ictidadına ve görüşüne bakmakla yetinmişlerdir. Bu durum ise zamanla Kur’an ve sünnet naslarının terk edilmesine yol açmıştır.<sup>85</sup>

Bunun düzeltilmesinin ancak İslam’ın ilk nesilleri olan sahâbe ve tâbiînın yoluna girmekle mümkün olabileceğini ileri süren İbnü’l-Kayyim, verdiği fetvalarında

<sup>84</sup> Bkz. Ahmet Yaman- Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s.41-42; Ayrıca Zeydiye usulcülerinin delil anlayışı ve şer’î delilleri taksimi için Bkz. Yücel, Fatih, *Zeydiyye ve Usûlü Fıkıh*, s.53-100.

<sup>85</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakki’in*, IV, 130.

ve ileri sürdüğü görüşlerinde delil zikretmeye büyük özen göstermiş, ileri sürülen şer‘î hükümlerin yahut islamî ilimlerin herhangi bir dalında ortaya atılan görüşlerin mutlaka delile dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre delilin olmaması durumunda hükmün de kesinlikle olamayacağı açıktır.

İbnü’l-Kayyim bu durumu şöyle izah etmektedir: “Bir meselenin şer‘î hükmünü zikreden fıkıh aliminin, verdiği hükmün delilini ve kaynağını mutlaka belirtmesi gerekir. Hükmün delilini ve kaynağını söylememek, fetva veren kişinin anlayışının kıtlığı ve ilminin azlığından olsa gerektir. Zira sözü bütün müslümanlar için hüccet olan Rasûlullah’ın (s.a.) fetvalarını araştıran herkes Rasûlullah’ın (s.a.), verdiği hüküm ile birlikte, o hükmün illetinden ve meşru kılınma sebebinden de bahsettiğini görür. Bazıları verilen fetvada, hükmün delilinin zikredilmesini ayıp sayar. Ama bu davranışın bizzat kendisi ayıptır. Zira fetvaya güzellik katan ve onu değerli kılan şey bizzat delilin kendisidir. Allah’ın kelâmının, Rasûlullah’ın (s.a.) hadislerinin, sahâbe kavlinin ve sahih kıyasın fetvada zikredilmesi nasıl kusur sayılabilir? Allah ve Rasûlü’nün sözlerinden bahsedilmesi bizzat fetvada bulunması gereken temel kurallardandır. Sadece müftünün yahut müctehidin sözü, amel etmek için bağlayıcı bir kaynak olamaz.”

Öte yandan hüküm ile birlikte delilin zikredilmesi durumunda, müftü ve müctehid delilsiz fetva verme ve ictihad etme töhmetinden kurtulmuş olur. Bu durumda muhatabın artık bu hükme aykırı davranması kesinlikle haram olur.”<sup>86</sup>

Sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlar Kur’an ve sünnet lafızları ile hüküm vermeye özen gösterirken sonraları bu nasların yerine bazı fikhî terimlerin kullanılmaya başlanması çok büyük bozulmalara ve sapmalara yol açmıştır. Zira şer‘î hükümler naslara değil bu fikhî terimlere ve kavramlara bağlanmıştır. Bu terimlerin ise nasların lafızlarında yer alan makâsıd ve manalara dayanan hükümleri tam olarak içermeyeceği aşîkardır.

İbnü’l-Kayyim bu hususta şöyle demektedir: “Müftünün mümkün mertebe nassın lafızıyla fetva vermesi gerekir. Çünkü lafız hem hükmü hem de hükmün delilini

<sup>86</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakki’in*, VI, 200.

ihtiva etmektedir. Herhangi bir müctehidin verdiği hüküm tek başına böyle değildir. Sahâbe, tâbiîn ve kendilerine tabi olunan imamlar buna son derece ihtimam gösterirlerdi. Fakat sonradan nasların lafızları yerine başka terimler türetilerek Kur'an ve sünnet naslarından uzaklaştırılmıştır. Bu terimlerin ise nasların delâlet ettiği bütün hükümleri, delilleri ve beyânı tam olarak içermediği bilinmektedir. Kur'an ve sünnet lafızlarını bırakıp sonradan türetilen ıstılah ve terimlere geçilmesi ve hükümlerin bu terimlere bağlanması çok büyük bozulmalar ve sapmalar doğurmuştur. Halbuki nasların bizzat lafızları hüccet olduğu gibi bunlar hata, tenakuz ve çelişkilerden de uzaktır".<sup>87</sup>

İbnü'l-Kayyim hangi meseleyi incelerse incelesin mutlaka o mesele ile ilgili farklı görüşleri, delilleri birlikte zikretmiş, yukarıda zikrettiğimiz prensip ve esaslara göre bu delilleri değerlendirip deliller arasında tercihte bulunmuştur. Bu yüzden birçok kitabında İbnü'l-Kayyim'in Kitap, sünnet, icmâ, sahâbî kavli ve sahih kıyas gibi şer'î delillerin durumuna, delillerin teâruzu durumunda tercih kriterlerine ve delillerden hüküm çıkarmada yararlanan usul kurallarına yer verdiği; bütün delillerin esası saydığı Kur'an ve sünnet naslarının lafızlarının anlaşılması için Arap dili ve belâgatında kabul gören ilke ve esaslara sıklıkla temas ettiği görülür.<sup>88</sup>

Şevkânî'ye göre onun araştırmalarında takip ettiği usul, diğer fakihlerin tersine, çoğunlukla bütün görüşleri insafı bir şekilde ortaya koyduktan sonra delile dayanmayan görüşlere kesinlikle itimat etmeyip tercih ettiği görüşün delilini etraflıca beyân etmektedir."<sup>89</sup>

İbnü'l-Kayyim'i söz konusu fakihlerden ayıran en önemli hususiyeti onun, istinbat edilen fikhî görüşle birlikte Kitap, sünnet, sahâbî kavli ve sahih kıyas gibi delillerin zikredilmesini gerekli görmesidir. İbnü'l-Kayyim, fetva usulu ve telifte bir

<sup>87</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, IV, 130.

<sup>88</sup> Bkz. İbnü'l-Kayyim, *er-Rûh*, s.567; *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, I, 485- 487; İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasaru's-Savâi'k*, s.340-342.

<sup>89</sup> Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, II, 145.

yöntem olarak, hükmün delilinin zikredilmesini gerekli görürken fakihlerin ekserisi fikhî görüşün müctehide nisbetinin sahih olmasını bu konuda yeterli görmüşlerdir.<sup>90</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre kadıların, hüküm verirken Kitap, sünnet, icmâ, sahâbî kavli, sahih kıyas gibi delillerin bulunmadığı, sadece mezhep imamlarının görüşlerinin yer aldığı muhtasar fıkıh kitaplarına göre hareket etmesi son derece yanlıştır. Çünkü kadılar ve müftüler bu muhtasarı yazan müellifin sözüne dayanarak bir hakkı başka bir şahsa devretmiş, nikahı helal kılmış veya bu kitapta yer alan bilgilere istinaden kısas hükmü vererek bir kimsenin kanını mubah hale getirmiş olmaktadır.<sup>91</sup> Bu ise yanlış anlaşılmalara sebebiyet verir.

Burada bir hususun belirtilmesinde fayda vardır. Herhangi bir meselenin şer'î hükmü verilerken, hükmün mesnedi olan delillerin zikredilmesi, soru soran veya fetva isteyen kimseye güven vermesi, kadıyı ya da müftüyü delilsiz fetva verme töhmetinden kurtarması açısından önemli olsa da konunun olmazsa olmazlarından değildir. Fıkıh ilmi ile meşgul olanlar bilirler ki Kur'an ve sünnet naslarında yer alan her hükmün delilini ve illetini sahâbe ve tâbiîn müctehidleri de her zaman hükümle birlikte zikretmişlerdir. İbnü'l-Kayyim'in ileri sürdüğü bu yöntem muhakeme hukukunda ve fetva usûlünde uyulması zorunlu şartlardan sayılmamıştır.

Fıkıh literatüründe müctehid imamların görüşlerinin delilleri ile birlikte zikredildiği birçok eser mevcuttur. Ancak bu eserler büyük hacimler oluşturduğundan fıkıh ilminin tedrisi ve kâdî ve müftülerin aradığı hükme ulaşmasında kolaylık olması açısından fıkıh konularının tamamını içeren muhtasar eserler telif edilmiştir. Bu muhtasar eserlerde yer alan görüşler, dayandıkları deliller zikredilmeden yazılmıştır. Delillerin kitapta yer almaması onların delilsiz olduğu anlamına gelmediği gibi müftünün veya kâdînin verdiği hükme kaynak olarak bu kitaptaki bilgiyi göstermesi "Bu kitabın helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kılmak, bâtıl saydığımı bâtıl, sahih saydığımı sahih saymak" anlamına gelmese gerektir. Kaldı ki İbnü'l-Kayyim'in

<sup>90</sup> Özellikle muhtasar fıkıh kitaplarında sadece müctehid imamların görüşleri zikredilir. Hükmün delillerinden bahsedilmez. Müftülerin fetva verirken ya da kâdîlerin mahkeme hüküm verirken hükmün deliline çoğu zaman yer vermedikleri bu ilmin erbabınca bilinen bir gerçektir.

<sup>91</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, VI, 131.

kendisi de eserlerinde başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere müctehid imamların ve hocası İbn Teymiyye'nin birçok görüşünü, delilleri zikretmeden aktarmaktadır.<sup>92</sup>

### 1.2.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'YE GÖRE DELİL KAVRAMININ MÂHİYETİ

Yukarıda bahsedildiği üzere lügatte “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren” manasına gelen “delil” kelimesi terim olarak “herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran şeydir”<sup>93</sup> diye tanımlanmıştır. İbnü'l-Kayyim ise “delil” kelimesini “hakkında delil getirilen hususu (medlulü) beyân eden veya ortaya çıkaran şey”<sup>94</sup> diye tanımlamıştır. Bu tanıma göre delil kavramı Karâfi'nin taksimatına uygun olarak hem usulde ele alınan şer'î hükümlerin menşei olan şer'î delillere hem muhâkeme hukukundaki ispat vasıtalarına hem de tek tek hükümlerin dayandığı tafsilî delillere şâmil genel bir anlama sahiptir.

“Mürşid, “şahit” ve “muhibir” kelimelerinin de aynı anlama geldiğini söyleyen İbnü'l-Kayyim, bir hükmü ispat için “şâhidü'l-hâlin” sözlü ifadeden daha kuvvetli ve açık bir delil olduğunu belirtmektedir.<sup>95</sup> Mücerret “emâre”, “karîne” ve “delâletü'l-hâli” muhâkeme hukukunda delil sayan İbnü'l-Kayyim “*et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*” isimli eserinde Rasûlullah'ın (s.a.) ve halifelerin mücerret emâre, karine ve delâletü'l-hale dayanarak verdiği hükümlere birçok örnek zikretmiştir.<sup>96</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Şâri' hüküm verirken emâre, karîne, delâletü'l-hâle itibar etmiş ve bunlar üzerine hüküm bina etmiştir.<sup>97</sup>Bu sebeple bunların gösterdiği bilgiler de uyulması gerekli kesin bilgilerden olmalıdır.

“*Miftâhu Dari's-Sa'âde*” isimli eserinde İbnü'l-Kayyim delil kavramını “varlığı, delâlet ettiği şeyin (medlulün) varlığını zorunlu kılan ya da varlığı, medlulünün lazımı olan” diye tanımlamıştır. Buna örnek olarak “Allah bir kimsenin

<sup>92</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 128.

<sup>93</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Delil”, *DİA*, IX, 138.

<sup>94</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Tefsîru'l-Kayyim*, I, 181.

<sup>95</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Tefsîru'l-Kayyim*, I, 181.

<sup>96</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, s. 9.

<sup>97</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, I, 89.

hayrını dilerse onu dinde fakih kılar.”<sup>98</sup> hadisini zikreden İbnü'l-Kayyim'e göre fıkıh, Allah'ın kulunun hayrını murâd ettiğini gösteren bir delil yahut bir alâmettir. Delilin varlığı onun delâlet ettiği şeyin varlığını zorunlu kılan bir durumdur. Buna göre bir kimsenin dinde fakâhet vasfına sahip olması, Allah'ın kesin olarak o kimsenin hayrını murat ettiğini gösteren bir delildir.

İbnü'l-Kayyim delilin gösterdiği bilgiyi (medlulü) delilin varlığının lazımı sayarak, medlulü inanılması veya uygulanması zorunlu kat'î bilgi kabul etmiştir. Ayrıca ona göre delili zikredilen bir hükme muhalif davranmak kesinlikle haramdır.<sup>99</sup> Bu da İbnü'l-Kayyim'in gerçekte delil ile ulaşılan bilgiyi kat'î bilgi saydığı anlamına gelmektedir. Bu yönüyle mütekkellimîn usulcülerin ekserisinin görüşünü benimseyen İbnü'l-Kayyim, emâre, alâmet, karîne, delâletü'l-hâl gibi kavramları da delil kapsamında sayarak onlardan ayrılmaktadır. Zira mütekkellimîn usulcüler “emâre” ile elde edilen bilgiyi zannî bilgi kabul etmektedir ve bunu “delil” olarak isimlendirmemektedir.

Bazı usulcülerin “delil” kavramı yerine kullandıkları “beyyine”, “hüccet”, “burhan”, “sultan”, “âyet”, “tebsire”, “alâmet” ve “emâre” kavramları İbnü'l-Kayyim'e göre birbirine yakın anlamlar taşımaktadır.<sup>100</sup>

İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir: “Kur'an-ı Kerim'de beyyine kelimesi hiçbir yerde iki şahit anlamında kullanılmamıştır. Beyyine kelimesi zikredildiği her âyette “delil”, “burhan” ve “hüccet” anlamında kullanılmıştır.”<sup>101</sup>

İbnü'l-Kayyim “Allah Teâlâ pazularını kardeşinle kuvvetlendireceğiz. Ve size öyle bir “sultan” vereceğiz ki size erişemeyecekler. İkiniz onlara âyetlerimizle gidin. Siz ve size tabi olanlar mutlaka galib geleceksiniz.”<sup>102</sup> âyetinde geçen “sultan” kelimesinin “hüccet” anlamında kullanıldığını söylemektedir. Çünkü hüccet sahibini

<sup>98</sup> Müslim, “İlim”, 13.

<sup>99</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, IV, 200

<sup>100</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.11;

<sup>101</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.10-11.

<sup>102</sup> Kasas 28/35.

güçlü ve hasmına galip kılar. Bu sebeple insanlar “hüccet” olarak ileri sürülen bilgiye, kaba güçten daha ziyâde boyun eğer.<sup>103</sup>

Zikredilen kavramlar her ne kadar birbirine yakın anlamlar taşısa da her bir kavramın diğerlerinden az çok farklı anlamları ve değişik kullanım alanları vardır. Örneğin delil, ispat konusunu kesinlikle kanıtlama özelliği taşıırken, emâre mutlaka zan ifade eden bir işaret olarak kabul edilir. Beyyine, iddia sahibinin görüşüne açıklık getirici ilâve bir bilgi ifade eder. Hüccet ise tartışmada muarızın üstün gelme gayesiyle getirilen delil anlamında kullanılır.<sup>104</sup>

Usulcülerin şer‘î hükümlerin menşei ve fikhın kaynaklarını ifade etmek üzere “usulü’l-fikh”, “el-edilletü’ş-şer‘iyye,” “meâhizü’ş-şer‘iâ”, “masâdiru’ş-şer‘iâ” terkiplerini kullandıklarını yukarıda belirtmiştik. İbnü’l-Kayyim ise İslam hukukunun delillerini “usûlü’l-fikh”, “el-usûl”<sup>105</sup> ve “edille”<sup>106</sup> kavramları ile ifade etmiş, bu anlamda hüccet, beyyine, sultan, emâre, alâmet, âyet gibi başka bir kavramı kullanmamıştır.

İbnü’l-Kayyim, İslam hukukunda hüküm istinbat ederken müracaat edilmesi gereken kaynakları bir fikhî terim olarak “asl” kelimesinin çoğulu olan “usul” kavramıyla ifade etmiştir.<sup>107</sup> Usul kavramını İslam hukukunun kaynakları anlamında kullanırken bu kelimenin sözlük anlamını esas aldığı muhakkaktır. Zira ona göre “asl” kelimesi “bir şeyin kendisinden yapıldığı veya oluşturulduğu ana madde, bir şeyin delili, kıyasta nasların lafızlarının doğrudan delâlet ettiği ve naslarda yer alan şer‘î hükmü fer‘e taşımada esas alınan suretler” anlamlarına gelmektedir.<sup>108</sup>

Çoğu usul aliminin yaptığı gibi İbnü’l-Kayyim, şer‘î hükümlerin menşei olan temel kaynaklara “el-usûl” ya da “usûlü’l-fikh” terkiplerini kullanmayı tercih etmiş, “usûlü’l-fikh” ifadesini ise daha çok “edilletühü” diye açıklamıştır. Bu sebeple İbnü’l-

<sup>103</sup> İbnü’l-Kayyim, *Miftâhu Dâri’s-Sa’âde*, I, 59.

<sup>104</sup> Cemîdî, Salim b. Alevî, *İctihâdât İbni’l-Kayyim fî Vesâili’l-İsbât*, s. 96; Yavuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s.25.

<sup>105</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkâ’in*, III, 311.

<sup>106</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i’u’l-Fevâid*, II, 791.

<sup>107</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkâ’in*, I, 23; I, 101.

<sup>108</sup> İbnü’l-Mavsîlî, *Muhtasaru’s-Savâi’k*, s.335.

Kayyim'in "usûlü'l-fıkh" terkiibini İslam hukukunun temel kaynaklarını ifade etmek üzere "fıkhın delilleri" anlamında kullandığını söylemek mümkündür.

Ancak şu hususu da belirtmekte fayda vardır. İbnü'l-Kayyim "usul" kelimesini sadece "fıkhın delilleri" anlamında kullanmamıştır. Onun "asl" kelimesini kullandığı anlamları dört başlıkta toplamamız mümkündür:

1. *Fıkhın kaynakları.* İbnü'l-Kayyim "usûlü'l-fıkh"<sup>109</sup> ya da "el-usûl"<sup>110</sup> tabirlerini çoğunlukla fıkhın temel kaynakları anlamında kullanmıştır.

2. *Kuran ve sünnet naslarının doğrudan delâlet ettiği fikhî kaideler ve ilkeler.* Kur'an, sünnet ve mîzan diye isimlendirdiği sahih kıyastan alınan ilkeler için "el-usûl" ifadesini kullanan İbnü'l-Kayyim, bu manada bazen "el-usûl el-mansûsa" bazen de "usûlü's-şer'" tabirlerini kullanmayı tercih etmiştir.<sup>111</sup>

3. *Kıyasda aslın hükmünü fer'e aktarmak için gerekli olan "nasların ibaresinin doğrudan delâlet ettiği ilkeler ve suretler".*<sup>112</sup> İbnü'l-Kayyim kıyasta hükmü araştırılan meseleye (fer'e) esas teşkil eden kaide ve ilkeler için de usul tabirini kullanmaktadır.<sup>113</sup>

4. *Delillerin durumunu, öncelik derecesini ve delillerden hüküm istinbatını bilmeye yarayan ilmin özel ismi.*<sup>114</sup> Buna göre İbnü'l-Kayyim "usûlü'l-fıkh" terkiibini, İslam hukukunun kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarını inceleyen ilmin özel ismi olarak kullanmıştır.

### 1.2.3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN DELİLLERİ TAKSİMİ

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye "*es-Savâi'ku'l-Mürsele*" isimli eserinde delilleri sem'î deliller ve aklî deliller olmak üzere başlıca iki kısma ayırmıştır. Ona göre sem'î deliller, oluşumunda aklî kıyasın ve beşerî muhâkemenin katkısı olmayan ve melek

<sup>109</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 137.

<sup>110</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 296.

<sup>111</sup> İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, II, 856; III, 1446; *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 12.

<sup>112</sup> İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, II, 856.

<sup>113</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 269.

<sup>114</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'ade*, I, 158-159; *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 159.

vasıtasıyla Allah'dan olduğu gibi telakki edilen şer'î naslardır.<sup>115</sup> Kaynağı vahiy olması sebebiyle Kur'an ve sünnet naslarını sem'î-lafzî delillerden sayan İbnü'l-Kayyim, bağlayıcı temel kaynak olma açısından Kur'an ve sünnet arasında herhangi bir fark görmemiştir.

*İ'lâmü'l-Muvakki'in* isimli eserinde İbnü'l-Kayyim, hüküm istinbatında müctehidin doğrudan dayanması gereken aslî kaynakları aklî-sem'î ayırımı yapmadan şöyle sıralamıştır: "İslam hukukunun temel kaynakları Allah'ın Kitabı, Rasûlullah'ın sünneti, ümmetin icmâi ile Kitap ve sünnete uygun sahih kıyastır. Sahih hadis bizatihi aslî kaynaktır. Bu yüzden Allah'ın Kitabı ile çelişmesi imkânsızdır. Aksi takdirde en yanlış ve bâtil durumlardan biri olan aslî kaynağın kendi kendisi ile çelişmesi durumu söz konusu olur. Gerçekte şer'î hükümlerin aslî kaynakları Allah'ın Kitabı ve Rasûlullah'ın sünneti olmak üzere iki tanedir. Diğer bütün deliller bu iki delile dayanmak durumundadır. Sünnet bizatihi aslî bir kaynaktır. Kıyas ise fer'î dir."<sup>116</sup>

Bu ifadelerinden İbnü'l-Kayyim'in sem'î delilleri aslî delillerden saydığı, aklî delilleri ise Kur'an ve sünnet çerçevesinde meşruiyet kazanan fer'î delillerden gördüğü anlaşılmaktadır.

İcmân senedinin Kitap ve sünnete dayanması, sahâbî kavlinin ise Hz. Peygamber'den (s.a.) duyulmuş olma ihtimali ile gerçekte sünnet kapsamında değerlendirilmesi, bu kaynakların dolaylı olarak sem'î delillerden sayılması sonucunu doğursa da İbnü'l-Kayyim icmâ, sahâbî kavli ve şer'u men kablenâ'yı salt sem'î deliller kapsamında değerlendirmemiştir. Bununla birlikte özellikle sahâbî kavli ve icmân İbnü'l-Kayyim'in kaynak teorisinde diğer delillerden daha ziyâde öneme sahip olduğu dikkatlerden kaçmaz.

Aklî deliller ise naklî delil ile bağlantılı olmakla birlikte aklî muhâkeme ve beşerî yorumun ağırlıkta olduğu ve oluşmasında müctehidin katkısının bulunduğu delillerdir. Bu zihni faaliyetin genel adı kıyastır. Fâsid olma yahut naslara aykırı hüküm ispat etme olasılığını göz önünde bulunduran İbnü'l-Kayyim, kıyasın meşru

<sup>115</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 759-760.

<sup>116</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, II, 236.

bir delil olabilmesi için sahih olmasını ve naslara aykırı olmamasını şart koşmaktadır. İbnü'l-Kayyim sahih ve naslara aykırı olmayan aklî delilleri Fatır suresi 25. âyeti<sup>117</sup> delil göstererek “mîzan” diye isimlendirmektedir. İstihsan, istislâh, istishâb, sedd-i zerâi' gibi deliller bu grupta mütalaa edilebilir.

İbnü'l-Kayyim'e göre yukarıda zikredilen bütün aklî deliller zan ifade eder ve bu delillerle ancak, sem'î-lafzî delillerin bulunmadığı durumlarda yahut Kur'an ve sünnet naslarının boş bıraktığı alanlarda hüküm istinbat edilebilir.

İsbat ettiği hükümlerin kat'î olup olmaması açısından delilleri iki kısma ayıran İbnü'l-Kayyim'e göre, iddia edilenin aksine, aklî delillerin mutlak olarak kesin bilgi ifade ettiğini ve murâd-ı ilâhiye delâletinin lafzî-sem'î delillerden daha kuvvetli olduğunu söylemek safsatadan ibarettir. Tam tersine, aklî deliller zan ifade ettiği için onlara ancak sem'î deliller olmadığında müracaat edilebilir.<sup>118</sup>

İbnü'l-Kayyim şer'î delillerin kat'îliği ve zannîliği meselesine, usul ve kelâm alimlerinden farklı olarak sadece ilâhi hitabın sahibi olan Şâri'-i hakîmin murâdına delâlet açısından baktığını dolayısıyla delilleri, sübut bakımından kat'î yahut zannî olarak sınıflandırmadığını söyleyebiliriz. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kitap ve sünnetin aslî kaynak olarak delâlet ettiği hükümleri kat'î sayarken diğer delilleri ise zannî saydığını görmekteyiz.

İbnü'l-Kayyim'in delillerin kat'îlik ve zannîliğini sübut ve delâlet yönünden değerlendirdiğine dair açık bir ifadesine rastlamadık. Usulcülerin çoğuna göre sübut bakımından zan ifade eden haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmediği görüşünü İbnü'l-Kayyim'in büyük bir yalan sayması,<sup>119</sup> onun bu meseleye bakışının diğer usulcülerden farklı olduğunu gösterir. İbnü'l-Kayyim meseleyi salt sübut açısından değerlendirmek yerine sem'î ve aklî delilleri, manaya delâletindeki kesinlik ve netlik açısından ele almış, her durumda sem'î delillerin aklî delillerden daha öncelikli ve tercihe şayan olduğunu beyân etmiştir.

<sup>117</sup> لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

<sup>118</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 650.

<sup>119</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, IV, 1646.

Sem'î delillerin, manaya (medlulüne) delâletinin aklî delillerin delâletinden daha kesin ve net olduğunu beyân eden İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir: “Allah Teala kullarına sem'î delillerden olan Kuran'ın hak ve doğru olduğunu hem dış alemde hem de kendi iç dünyalarında göstereceğini açıklamıştır. Allah Teala'nın göstereceğini vadettiği bu âyetler, sem'î delillerin varlığını zorunlu kılar. Sem'î delillerin medlulüne delâleti mantıkî kıyas yoluyla çıkarılan, küllî delillerden daha kâmil ve açıktır. Mantık ve kelâm alimlerine göre en kuvvetli delil sayılan aklî-mantıkî delil, gerçekte delillerin en zayıf olanıdır. Aksine mantıkçıların bu iddiasının tersine, aklî delil deliller hiyerarşisinde en zayıf delildir. Sıralamada öncelikli olan, delâlet ettiği ve isbat ettiği bilgi ile irtibatı en kuvvetli olan ve medlulünün varlığını zorunlu kılan delil şer'î-lafzî delillerdir. Zira sözlü ifadenin manaya delâleti halin delâletinden daha kuvvetlidir. Malum ve muayyen bir halin manaya delâleti, mantıkî küllî delâletten daha açık ve kesindir.”<sup>120</sup>

İbnü'l-Kayyim meşruiyetine dair başka bir delile gereksinim duymadan, doğrudan hükümlerin kaynağı olup olmama açısından delilleri iki kısma ayırmaktadır:

1. Bütün şer'î hükümlerin ve bu hükümlerin dayandığı diğer delillerin meşruiyetinin de kaynağı olan aslî deliller. Bu delilleri “nas” diye isimlendirmektedir. Bundan maksadı bizzat Kur'an ve sünnette yer alan lafız ve ibarelerdir. İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnet lafızlarını doğrudan aslî kaynak saymakta ve yukarıda da belirttiğimiz gibi bu nasların şer'î hükümle birlikte mutlaka zikredilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

2. Bizatihi delil olmayıp şer'î delil olma vasfını ve meşruiyetini Kur'an ve sünnet naslarından alan<sup>121</sup> ve Şâri' Teâlâ'nın hüküm vazederken nazar-ı itibara aldığı delillerdir. Bu delillerden bir kısmı icmâ, sahâbî kavli, şer'u men kablenâ da olduğu sem'î deliller kategorisine girebileceği gibi kıyas, sedd-i zerâi', istishâb, istislâh, istihsan gibi bir kısım deliller ise aklî deliller kapsamında değerlendirilir.

İbnü'l-Kayyim'e göre bir hükmün hukuka uygun olup olmamasının delili ile o hükmün gerçekte vuku bulmasının delili farklıdır. Hükmün hukuka uygun olup olmaması yani şer'îliği meselesi tamamen hüküm koyucuya bağlıdır. Bu durum ancak

<sup>120</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 766.

<sup>121</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 236.

ona müracaat edilerek anlaşılır. Şâri' Teâlâ ise şer'î hükümleri bize vahiy yoluyla bildirmiştir. Bu yüzden şer'î hükümlerin temel kaynağı vahiydir. Vahyin ortaya koyduğu temel kaynaklar ise Kur'an ve sünnet naslarıdır.

Bu sebeple bir hükmün şer'îliği başka bir şekilde değil ancak Kitap ve sünnet ile bilinebilir. Hüküm çıkarmada yararlanılan kıyas, icmâ, örf, seddi zerâi', istislâh, istihsan gibi diğer deliller için aynı şey söylenemez. Zira sözü geçen delillerin hüküm istinbatında kaynak olabilmesi için ancak Kitap ve sünnettın buna delâlet etmesi gerekir. Buna göre hem şer'î hükümlerin hem de hükümlerin kendilerinden istinbat edildiği diğer delil ve yöntemlerin temel kaynağı Kitap ve sünnettır. İlim ehli olmayan avamdan bir kimse, karşılaştığı meselenin şer'î hükmünü bulmak için Kur'an ve sünneti iyi bilen ilim adamlarına müracaat etmesi gerekmektedir.

Hükmün vuku bulup bulmadığı yani gerçekte var olup olmadığı ise beş duyu organı, haber-i sadık ya da başka aklî-tecrübî bir yolla bilinebilir. Bunun için sebep, şart ve manileri bilen bir kimseye müracaat edilmelidir. İbnü'l-Kayyim bu meselenin daha iyi anlaşılması için şöyle bir misal vermektedir. Şalgam, yer elması ve havuç gibi toprağın içinde büyüyen mahsulün satımının câiz olup olmaması yani satımının şer'îliği tamamen Şâri'in beyânına müstenittir. Dolayısıyla başka hiç kimsenin bunu mubah sayma ya da haram kılma yetkisi yoktur. Sıhhat şartlarını taşıyorsa bu satış câiz olur. Satış esnasında toprağın içinde olduğundan garardan ötürü sıhhat şartlarını taşımadığı gerekçesi ile bu satışın câiz olmadığını ileri süren bir kimsenin, bunda garar olup olmadığını anlamak için naslara bakmasına gerek yoktur. Garar akıl ve tecrübe ile bilinen bir konudur. Toprağın içindeki mahsulün satımında garar olup olamadığına dair şer'î delil isteyen kimse şarabın sarhoş ettiğine dair delil isteyen kimse gibidir. Şarabın sarhoş eden bir içecek olduğu duyu organlarıyla bilinen bir husustur. Sarhoş edici şarabın haramlığı ise ancak şer'î delillerle sabit olabilir.<sup>122</sup>

İbnü'l-Kayyim'in şer'î delilleri hükümlerin şer'îliğini gösteren deliller ile şer'î bir hükmün bir meseleye verilebilmesi için Şâri'in koyduğu şartlar, sebepler, maniler gibi vaz'î hükümlerin bulunup bulunmadığını gösteren deliller olarak ele alması,

<sup>122</sup>İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, II, 794.

yukarıda zikrettiğimiz gibi Karâfi'nin şer'î deliller tasnifi ile benzerlik taşımaktadır. Zira Karâfi delilleri hükümlerin meşrûiyetini ortaya koyan deliller (*Edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm*), bir hükmün gerçekleşip gerçekleşmediğini yani var olup olmadığını gösteren deliller ve hukukî anlaşmazlıklarda iddia ile vakıa arasındaki uyumu tespiti yarayan deliller (el-Hicâc) şeklinde tasnif etmiştir.<sup>123</sup>

Delillerin taksimi konusunda İbnü'l-Kayyim'in Karâfi'nin yukarıda bahsi geçen taksiminden etkilendiği görülmektedir. İbnü'l-Kayyim, Karâfi'nin açıkça zikrettiği, daha çok mahkemelerde ve hukukî anlaşmazlıklarda iddia ile vakıa arasındaki uyumu tespiti yarayan, delilin bu üçüncü kısmından doğrudan bahsetmemekle birlikte ikrar, şahitler, yemin gibi isbat vasıtalarından ibaret olan bu delillerin kapsamını oldukça geniş tutmuş; iddia edilen konu ile vakıa arasındaki gerçekliği ortaya çıkarmak için hakimin ya da ululemrin mücerret karîne ve emârelerle yahut kendi kişisel öngörüsü ve feraseti ile bile hüküm verebileceğini ileri sürmüştür.<sup>124</sup> Hatta ona göre doğru söylediği kanaati hasıl olmuşsa hakimin, had ve kısas dışındaki konularda, bir kişinin şahitliği ile de hüküm vermesi caizdir.<sup>125</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Allah Teâlâ bir meselenin hükme bağlanması için sadece iki erkeğin şahitliğini zorunlu kılmamıştır. Aksine Allah Teâlâ iki erkek ya da bir erkek iki kadının şahitliği ile hak sahibinin hakkını korumayı emretmiştir. Bu durum kadıların daha az sayıda kişinin şahitliği ile hüküm veremeyeceği anlamına gelmez. Zira Rasûlullah (s.a.) bir meselede bir kişinin şahitliği ve karşı tarafın yemin etmesi<sup>126</sup> ile başka bir meselede ise sadece bir kişinin şahitliği ile hüküm vermiştir.<sup>127</sup>

Sonuç olarak İbnü'l-Kayyim'in hüküm istinbatında dayandığı aslî delillerin bazı farklılarla Ahmed b. Hanbel'in ortaya koyduğu delillerle aynı olduğu söylenebilir. Öte yandan istislâh, istihsan, sedd-i zerâi', şer'u men kablenâ ve örf gibi delil ve yöntemlerin meşruluğuna dair Kur'an ve sünnetten birçok delil zikreden İbnü'l-Kayyim'in gerek murâd-ı ilâhiyi anlamak gerekse bu doğrultuda gerçek hükmü

<sup>123</sup> Karâfi, *el-Furûk*, I, 129

<sup>124</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.3.

<sup>125</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 51.

<sup>126</sup> Müslim, "Kitâbu'l-Akdiye", 2.

<sup>127</sup> Buhâri, "Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer", 12

istinbat etmek için delil mefhûmunu çok geniş çerçevede ele aldığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Kayyim'in deliller tasnifinde Kitap ve sünnetin yanında sahâbe icmâi, sahâbî kavline ve sahih kıyasa ayrı bir önem attettiğini, naslara aykırı olmayan kıyas ve diğer aklî deliller için “mîzan” tabirini kullandığını görmekteyiz.<sup>128</sup>

### 1.3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN ŞER'Î DELİLLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

#### 1.3.1. KİTAP

##### 1.3.1.1. Kitab'ın Tanımı

İslam hukukunda hüküm koyucu yalnız Allah'tır. Bunun bir sonucu olarak “Allah'ın Kitabı” İslam fikhının tartışmasız öncelikli ve temel kaynağıdır. Esasen fikh usulünde “Kitap” denilince Kur'an-ı Kerim'in kastedildiği malumdur. Usul alimlerine göre ise Kur'an'ı Kerim'in tarife ihtiyacı yoktur.<sup>129</sup> Ancak hüküm istinbatında neyin kaynak olup olmayacağı, neyi inkâr edenin kafir sayılıp sayılmayacağı belli olsun diye usulcüler Kitab'ın tarifine özen göstermişlerdir. Buna göre İslam hukukun ana kaynağı sayılan Kitab'ı şöyle tarif etmek mümkündür:

“Kitap ya da Kur'an Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e (s.a.) Arapça olarak indirilmiş, tevâtür yoluyla nakledilmiş, Fatıha suresi ile başlayan nas süresi ile sona eren mushaflarda yazılı kelâmıdır.”<sup>130</sup>

Fikhın temel kaynağı olarak çoğunlukla “Allah'ın kitabı” terkinini kullanan İbnü'l-Kayyim bununla özel anlamda Kur'an'ı yani “mushaf” ı kasetmiştir. Kur'an-ı Kerim lafız ve manası ile Allah'ın kelâmıdır. Kur'an'ın lafızları, manaları ve i'rabı bize tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Kur'an'ın lafızları ve bu lafızların taşıdığı anlamlar nasıl tevâtür yoluyla bize ulaşmışsa Kur'an'ın i'rabı, lügati, sarf ve nahvi, kelimelerin

<sup>128</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 273.

<sup>129</sup> Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 46.

<sup>130</sup> Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 46;

türevi ve çekimi de mütevatirdir. Lafızların manaları gâyet açık ve anlaşılırdır. Lafızların ne anlama geldiğini tespit için cahiliye şiirlerinden ya da başka kaynaklardan şahitler getirmeye hacet yoktur. Çünkü hiçbir dil kuralı ya da hiçbir mana Kur'an'daki lafızlar, manalar ve dil bilgisi kuralları kadar sahih ve mütevâtir olarak nakledilmiş değildir.<sup>131</sup>

Bu sebeple Kur'an'ın gerek tek tek lafızları ile bu lafızların terkinin delâlet ettiği manalarının kat'îliği gerekse bunların Arab dilindeki sarf-nahiv kurallarına göre sahihliği başka bir kaynağa ve referansa ihtiyaç bırakmayacak kadar kesin bilgi ifade etmektedir.

İbnü'l-Kayyim "Allah'ın kitabı" terkinin bazı yerlerde "Allah'ın hükmü" anlamında kullanmıştır. Ona göre sem'î- lafzî delil ile sabit olan şer'î hüküm Allah'ın kitabı olarak isimlendirilir. Ona göre "*Bazı insanlara ne oluyor ki Allah'ın kitabı'nda bulunmayan şartlar ileri sürüyorlar. Yüz şart bile olsa Allah'ın kitabı'nda yer almayan şartlar bâtıldır. Allah'ın kitabı daha gerçek olduğu gibi Allah'ın vaz'ettiği şart, yerine getirilmeye daha uygundur.*"<sup>132</sup> hadisinde geçen Allah'ın kitabından maksat Kur'an değildir. Zira sahih şartların çoğu Kur'an'da bulunmaz. Bu şartlar sünnette yer alır. Bu sebeple bu hadiste geçen Allah'ın kitabından maksat Allah'ın hükmüdür. Evlenilmesi haram kılınan kadınları saydıktan sonra zikredilen "كتاب الله عليكم" âyeti<sup>133</sup> de böyledir.<sup>134</sup>

### 1.3.1.2. Kur'an'da Lafız-Mana İlişkisi

Bir ibarenin doğru ve maksadına uygun biçimde anlaşılabilmesinde şüphesiz lafızlarla onlara yüklenen anlam önemlidir. Bunun için kullanılan lafızla söyleyenin kastettiği anlam arasında bir uyum aranır. Bu açıdan lafzın bir manaya delâletinde şüphesiz onun vazedildiği anlama uygun olması önemlidir. Bunun için lafzın vazolunduğu manada mı yoksa mecâzi anlamda mı kullanıldığı, lafzın tek bir anlam taşıyan bir kelime mi yoksa birden fazla anlama gelen bir kelime mi olduğunun

<sup>131</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 746-747.

<sup>132</sup> Buhârî, "Salât", 104; Müslim, "İtk", 10.

<sup>133</sup> Nisâ 4/24.

<sup>134</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'în*, I, 262.

belirlenmesinin yanında, lafzın manaya delâletinin kesin olup olmadığının tespit edilmesi gerekmektedir.

İslam hukukunda mutlak hüküm koyucu kabul edilen Allah Taalâ'nın vahiy yoluyla bildirdiği hükümleri içeren Kur'an naslarında kullandığı lafızların mâhiyeti, bu lafızların delâlet ettiği anlamların Şâri'in maksadına uygun anlaşılması ve bu lafızların hükme delâletinin kat'îliği meselesi şüphesiz usul ilminin önemli konularından biridir. Biz burada İbnü'l-Kayyim'in bu konudaki görüşlerini etraflıca ele alacak değiliz. Zira bu meseleler araştırmamızın ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Bu başlık altında İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an lafızlarının taşıdığı manaları konularına göre sınıflandıracak ve lafızları hakikat-mecâz, muhkem-müteşâbih açısından değerlendirerek lafızların manaya delâletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğunu beyan etmeye çalışacağız.

Hanbelî usulcüler arasında Kur'an'da mecâz olup olmadığı konusu ile hangi âyetlerin muhkem ve müteşâbih olduğu meselesi şer'î delillerin aslı olan Kitap konusunda ele alınmıştır. Hanbelî usulcülerin bu konuları Kitap başlığı altında ele almalarının temel sebebi Kur'an'da lafız-mana ilişkisini incelemek, lafızların manaya delâletinin kesinlik durumunu belirlemek, Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki lafızları, dilde vazedildiği mana dışında kullanıp kullanmadığını ortaya koymaktır.

Allah'ın sıfatları ve fillerinin isbatı ile müteşâbih âyetlerin doğru anlaşılması hususunda son derece hassas olan İbnü'l-Kayyim yukarıda zikredilen konuları “*es-Savâi 'kü'l-Mürsele*” isimli eserinde genişçe ele almış ve kendi görüşlerini delilleri ile ortaya koymuştur. Biz burada onun bu konudaki görüşlerini usul açısından değerlendirmeye çalışacağız.

İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an lafızlarının taşıdığı anlamları on başlıkta altında toplamak mümkündür:

1. Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiillerinden bahseden âyetler.
2. Allah Teâlâ'nın varlığını, birliğini ve sıfatlarını inkâr edenlere karşı ortaya koyduğu aklî delilleri, hüccetleri ve misalleri içeren âyetler.

3. Alemin yaratılışı, Hz. Adem'in yaratılışı, meleklerin durumu ve şeytanla ilgili âyetler.

4. Ölümle başlayan ahiret hayatının ispatı, keyfiyeti ve farklı evrelerinden bahseden âyetler.

5. İnsanların ahiret hayatındaki durumları, onların şaki ve saîd şeklinde ayrılması, cennet, cehennem, sırat, mîzan gibi konuları içeren âyetler.

6. Geçmiş milletlerin durumu ve peygamberlerin getirdiği ilâhi emirlere boyun eğmeyenlerin karşılaştıkları dünyevi afet ve felaketlerden bahseden âyetler.

7. Dünyaya değer vermemek ve ahirete teşvik için öğüt ve misaller içeren âyetler.

8. Emirler, yasaklar, helaller ve haramları içeren; O'nun sevdiği ve sevmediği söz, fiil ve davranışları beyan eden; ahlakî yahut gayri ahlakî vasıfları belirten âyetler.

9. Müslümanların düşmanlarını ve onların tuzaklarını ifşa eden, savaşlarda karşılaşılan musibetlere karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini izah eden âyetler.

10. Allah Teâlâ'nın kulları ile arasında elçi olan Rasûlullah'a (s.a.) verilen emretme, yasaklama, helal kılma ve haram kılma yetkisini vurgulayan, ümmetin Rasûlullah'a (s.a.) karşı görev ve sorumluluklarını açıklayan âyetler.<sup>135</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bu manaları taşıyan lafızlar incelendiğinde Kur'ân ve sünnet lafızlarının üç kısma ayrıldığı görülür:

1. Nasların bazı lafızları sadece bir mana taşır. Bu mana dışında başka bir manaya gelme ihtimali yoktur.

2. Bazı lafızlar zâhirî anlamının dışında başka uzak manalara da muhtemeldir. Ancak kullanıldığı mana her yer de aynı olduğundan, bu lafızların da başka anlam gelme ihtimali yoktur.

3. Bazı lafızların anlaşılması için fazladan beyâna ihtiyaç vardır. Eğer bir beyân yoksa bu lafzın birden fazla manaya gelme ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda belirsizlik söz konusu olur.

<sup>135</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, II, 670-672.

İbnü'l-Kayyim Kur'an lafızlarının zikredilen üç kısmının medlulüne delâletini kat'îlik -zannîlik açısından değerlendirmiştir. Ona göre birinci kısımda yer alan tek bir anlam taşıyan lafızların medlulüne delâleti kat'îdir. Kesin bilgi (yakîn) ifade eder. Örneğin Allah Teâlâ Ankebût süresi 14. âyette şöyle buyurmaktadır: “*Andolsun ki biz Nuh'u kavmine gönderdik. Onların içinde elli hariç bin sene kaldı. Zalim oldukları için Allah onları azabı ile yakaladı.*”<sup>136</sup> Bu âyette geçen الف (bin) ve خمسين (elli) kelimeleri sadece bir manaya gelmektedir. Bu kelimelerin medlulüne delâleti kat'îdir. Kur'an lafızlarının çoğu bu kabildendir. Nitekim sayılar da muhkem kabilindendir.

Naslarda yer alan ve birden fazla lafızdan oluşan terkip ve cümlelere gelince, dil kuralları açısından en doğru ve karışıklıktan son derece uzak bir şekilde geldikleri ve taşıdıkları anlamlara tam mutabık kullanıldıkları için Kur'an'daki bu terkip ve cümlelerin tek tek kelimelerinin ya doğrudan ya da müsemması açısından naslar gibi medlulüne delâleti kat'îdir. Bu terkiplerin kastedilen manaya delâleti gâyet açık olduğu için murâd-ı ilâhi muhataplar tarafından hiç zorlanmadan net bir şekilde anlaşılır.

İkinci kısımda yer alan Arap dilinde birden fazla anlama muhtemel zâhir lafızları Şâri' Kur'an'da her yerde sadece bir anlamda kullandığı için (ittirad) artık bu tür lafızların bu anlam dışında kullanılması ihtimali olmadığından İbnü'l-Kayyim, bu nevi lafızların manaya delâletini de kat'î saymıştır.

Üçüncü kısım da yer alan lafızların mutlaka beyâna ihtiyacı vardır. Bu lafızları anlamak için mutlaka birinci ve ikinci kısımda yer alan lafızlara müracaat edilmesi gerekir. Eğer beyâna ihtiyaç duyan lafızları yukarıda zikredilen iki kısımda yer alan lafızlara göre anlayacak olursak bu lafızların da medlulüne delâleti kat'î olur ve kesin bilgi ifade eder.

Buna göre birinci kısımda yer alan lafızların bizzat kendileri kesin bilgi ifade ederken ikinci kısımdakiler, kullanıldıkları her yerde aynı anlama geldikleri için yakîn

---

<sup>136</sup> Ankebût 29/14.

ifade eder. Üçüncü kısımdakilerin ise yakîn ifade etmesi için bahsi geçen ilk iki kısımda yer alan lafızların anlamlarına uygun beyânı gerekir.<sup>137</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an lafızlarının medlulüne delâletinin kat'î sayılmamasının temel sebebi kelâm alimlerinin Kur'an ve sünnet lafızlarından çıkardıkları ıstılah anlamların zamanla bu lafızların yerine geçerek bunların anlaşılması için bir kritere dönüşmesidir. Bu ıstılahlar ile Kur'an lafızlarının manalarını uyuşturamadıkları durumlarda Kur'an lafızlarını mecâz olmakla niteleyip te'vil yoluna gitmişlerdir.<sup>138</sup>

Allah Teâlâ kullarına şer'î hükümleri son derece açık bir şekilde beyân buyurmuş, Rasûlü'ne de Kitab'ı beyân etmesini emretmiştir. Allah Teâlâ'nın üzerine aldığı ve Rasûlü'ne emrettiği bu beyândan maksat ya sadece lafzın beyânı yahut sadece mananın beyânı yahut da hem lafız hem de mananın beyânından biri olmalıdır. Mana olmadan sadece lafzın beyânının hiçbir faydası olmadığı gibi ona delâlet eden bir lafız olmadan mananın beyânı da mümkün değildir. Bu durumda zorunlu olarak kastedilen hem lafız hem de mananın beyânıdır. Allah Teâlâ Kitabı'nı hem lafız hem de mana olarak indirmiş, bu lafız ve manaları açıklaması için Rasûlü'nü göndermiştir. Dolayısıyla biz nasıl Kur'an lafızlarının sübutü hakkında kat'îlik ifadesini kullanıyorsak, manası için de kesinlikle bu ifadeyi kullanabiliriz. Hatta Allah Teala'nın Kur'an lafızlarından ziyâde, bu lafızların manalarının beyânına özen gösterdiğini söylemek mümkündür. Zira sözden maksat manadır. Lafızlar sadece bu manalara delâlet eden vasıtalarlardır.

Allah Teala'nın kelâm-ı kadîminde asıl amaç mana iken bu manayı bırakıp, onun, manaya ulaşmak için vasıta olan lafızlara daha fazla özen gösterdiğini söylemek nasıl mümkün olabilir. Bunun imkânsız olduğu aşikardır. Rasûlullah'ın (s.a.) Kur'an lafızlarının manalarını tam olarak beyân etmemesini câiz görmek, onun Kur'an'ın bazı lafızlarını değiştirmiş olabileceğini câiz görmekle eş değerdir. Bazı lafızların hakikat ya da zâhir anlamları dışında, medlulüne zıt bir manada kullanıldığının kabul edilmesi,

<sup>137</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâ'iku'l-Mürsele*, II, 670.

<sup>138</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 672; Muhammed Sa'îd b. Sabri, *Mevkîfü'l-İmâm İbni'l-Kayyim min Ârâi'l-Mütekellimîn*, s.122.

Hız. Peygamber'in (s.a.) risaletine ve Kur'an'ın korunmuşluğuna kesinlikle halel getirir. Kur'an'daki lafızların umumu üzerinde düşünene herkes bu lafızların kesin bir anlama delâlet eden sarıh naslardan oluştuğunu anlar. Nitekim bu lafızlar birden fazla anlama da gelmemektedir. Peygamberler isimleri, alem isimler, cins isimleri ve ayrıca Allah'ın kendisi için kullandığı isimlerin bir tek anlamı vardır. Aynı şekilde kıyamet, cennet, cehennem, gök ve sayılar için kullanılan isimlerin sadece kesin olan tek anlamı bulunmaktadır.<sup>139</sup>

Bilindiği gibi nasıl irab, meânî, beyân gibi ilimlerin ilke ve kuralları, nahiv ve belâgat alimlerinin bunları tespit edip bir ilmi disipline dönüştürmesinden önce Kur'an ve sünnet naslarında mevcut ise, usul ve cedel alimleri bu ilimlere dair bir şey yazmadan önce de naslarda aklî delillere dair kurallar bulunmaktaydı. Aynı şey fıkıh ilmi için de geçerlidir. Fıkıh alimleri herhangi bir şer 'î hükmü ortaya çıkarmadan önce fıkıh ilmi ile ilgili olarak gerek kalp gerekse vücudun azalarından sadır olan amellere ve hüküm istinbat metodlarına dair naslarda kesin ve açık hükümler bulunmaktaydı..

Sem'î-lafzî delillerin delil olabilmesi ve yakîn ifade edebilmesi için bu lafızları, lafızların terkebini, irabını ve sarfını nakleden râvilerin adalet ve zabt vasıflarına sahip sika kimseler olması gerektiğini şart koşanların görüşünün yanlış olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Kur'an'daki bütün lafızların, manası ve irabı ile mütevâtir olduğuna dair Halil (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 458/1066) gibi Arap dili ve belâgatı konusunda güvenilir kabul edilen alimlerin şahitliğine gerek yoktur. Ayrıca عسعس، أبسلوا، قسمة ضيزى، gibi Kur'an'da yer alan garib kelimelerin manaları tevâtürle sabit olmuştur. Bir iki kişinin aktardığı bir rivâyet ile bu kelimelerin manası tahsis edilemez. Ayrıca bu kelimelerin delâleti bunların manasını aktaran râvilerin güvenilir olup olmamasına bağlanamaz.

Anlamı meşhur olan ve herkesçe bilinen güneş, ay, gece, gündüz, kara deniz, dağ, ağaç ve hayvan gibi kelimeler için herhangi bir şart aramaya gerek yoktur.

<sup>139</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savîku'l-Mürsele*, II, 737-738.

Bunların manasını tespit için râvilerin güvenilir olmasını şart koşmak hem garip bir durumdur hem de yanlıştır.<sup>140</sup>

### 1.3.1.3. Kur'an'da Mecâz

Kelime olarak “geçmek, geçiş yeri, geçme zamanı, sözün yolu ve kaynağı” anlamına gelen mecâz<sup>141</sup> kelimesinin terim anlamıyla ilgili farklı tanımlar yapılmış olsa da fukaha arasında kabul gören tanıma göre mecâz “Aralarında bir alakadan dolayı kelimenin konulduğu anlamın dışında kullanılmasıdır.”<sup>142</sup>

İbnü'l-Kayyim, bir karîne yahut alakaya mebni lafza vazî-hakikî manasından başka bir anlamın yüklenmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre lafızların lugavî, örfî ve şer'î manaları vardır. Bunların tamamı hakikattir. Bu sebeple İbnü'l-Kayim'e göre Kur'an'da mecâz yoktur. Kur'an'daki bütün lafızlar hakikattir. Gerçekte Arap dilinde de mecâz yoktu. Bid'at ehli kimseler Allah'ın sıfatlarını nefyetmek için mecâzı ihdas etmiştir.<sup>143</sup>

Bu görüşünü bazı alimlere de nisbet eden İbnü'l-Kayyim Kur'an da mecâz olduğuna dair Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) gelen rivâyetleri kabul etmemektedir. Bu rivâyetleri değerlendiren İbnü'l-Kayyim, onun bir kelimeye mecâz demesindeki maksadının kelimenin hakikat manasını nefyetmek olmadığını, bu lafzın vazolunduğu anlam dışında da kullanılabileceğinin câiz olduğunu vurgulamak olduğunu belirtmiştir.<sup>144</sup>

Birçok âyette mecâz olduğu iddia edilen ifadelerin gerçekte mecâz olmadığını, Arap dilinin üsluplarından biri olduğunu belirten İbnü'l-Kayyim, Kur'an'da mecâz olduğu görüşünü kesin bir dille reddetmiş, Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini inkar eden ehli bid'at mezheplerin kendi görüşlerini desteklemek için mecâzı uydurduklarını

<sup>140</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 749.

<sup>141</sup> Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâga*, s. 120.

<sup>142</sup> Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, I, 130; Kazvîni, *el-İzâh fî Usûli'l-Belâga*, s. 392

<sup>143</sup> İbnü'l-Kayyim'in mecaz hakkındaki görüşleri tezimizin ikinci bölümünde etraflıca incelenecektir. Burada sadece Kur'an'da mecâz olup olmadığı konusu incelenmiştir. Bu konuda bkz. Yâsin, Âmir Ali, *Nazariyyetü İbn Kayyim el-Cevziyye fî Meseleti'l-Mecâz fî'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-Lugati'l-Arabiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü Kıddîs Yusuf, Lübnan, 2000.

<sup>144</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasarü's-Sâvâik*, 286.

iddia etmiştir.<sup>145</sup> Müteşâbih âyetleri tevil eden ve Allah'ın sıfatlarını inkar edenlerin çoğunlukla mecâz kavramını kullanmaları sebebiyle İbnü'l-Kayyim bu kapıyı kapatmak ve Allah'ın sıfatlarının inkar edilmesinin önüne geçmek için Arap dilinde mecâz olmadığını dolayısıyla Kur'an'da mecâzî ifadelerin bulunmadığını ileri sürmüş ve mecâzı "tağut" diye isimlendirmiştir.<sup>146</sup>

#### 1.3.1.4. Muhkem -Müteşâbih

Bu başlık altında özellikle Hanefi fıkıh usulü eserlerinde manaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı açısından lafızlar taksim edilirken karşımıza çıkan muhkem ve müteşâbih kavramlarına dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini lafız-mana ilişkisi açısından tespit etmeye çalışacağız.

**Muhkem:** Literatürde "manaya delâleti son derece açık olan ve neshe ihtimali olmayan lafız"<sup>147</sup> demek olan muhkem tabirinin İbnü'l-Kayyim'e göre üç anlamı vardır:

Birincisi: Müteşâbih âyetlerin mukabili olan muhkem âyetler. "*Onun âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ki onlar Kitab'ın anasıdır. Bazıları ise müteşâbihtir.*"<sup>148</sup> buyurulmaktadır.

İkincisi: Şeytanın, sahih vahye ilka etmeye çalıştığı manaların tamamen yok edildiği muhkem âyetler. "*Allah Teâlâ şeytanın ilka ettiğini giderir ve sonra Allah Teâlâ âyetlerini muhkem kılar.*"<sup>149</sup> âyetinde zikredilen muhkemliğin anlamı Allah Teâlâ'nın âyetlerini iyice sabit kılması, yerleştirmesi ve beyân etmesidir ki bu anlam Kur'an'ın bütün lafızlarına şâmindir.

Üçüncüsü: Mensuh âyetlerin mukabili olan muhkem âyetler. Selef alimlerinin "Bu âyet muhkemdir" ifadesi, o âyetin hükmünün mensuh olmadığı anlamındadır.

<sup>145</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i 'u'l-Fevâid*, III, 24-25; İbnü'l-Mavsili, *Muhtasaru 's-Sâvâik*, s.231.

<sup>146</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 632.

<sup>147</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, I, 238.

<sup>148</sup> Âli İmran 3/7.

<sup>149</sup> Hac 22/52.

Buna göre İbnü'l-Kayyim'in muhkemi neshe ihtimali olmayan lafzı sağlam, manası ise son derece açık olan âyetler olarak anladığını söyleyebiliriz.

İbnü'l-Kayyim'e göre şu iki durumda âyetlerin muhkemliğinden bahsedilebilir:

**Birincisi:** Nüzulü esnasında âyetlerle karışması için şeytanın Hz. Peygamber'in (s.a.) kulağına ilka ettiği manaları bertaraf ederek, Allah Teâlâ'nın, âyetlerini dosdoğru ve sağlam bir şekilde yerleştirmesi sebebiyle Kur'an'da yer alan bütün âyetler muhkemdir.

**İkincisi:** Âyetlerin lafızlarının taşıdığı mananın herhangi bir işkal ve karışıklık olmayacak şekilde diğer anlamlardan seçilip Allah Teâlâ'nın kastettiği mananın ortaya konulması şeklinde bir muhkemlik.<sup>150</sup> Buna göre âyetlerin inişi esnasında gerek şeytanın ilka ettiği ve Kur'an'dan olmayan lafızların bertaraf edilmesi, gerekse Hz. Peygamber'e (s.a.) vahyedilen Kur'an âyetlerinin Allah Teâlâ'nın söylediği şekliyle zabtı konusunda bir muhkemlik bulunduğu gibi aynı zamanda lafızların taşıdığı mananın Şâri'in maksadına uygun bir şekilde anlaşılması ve beyân edilmesi konusunda da bir muhkemlikten bahsedilebilir.

**Müteşâbih:** Tanımı ve mâhiyeti hakkında usul alimleri arasında çok farklı görüşlerin bulunduğu müteşâbih kavramının manası ile ilgili görüşler üç noktada birleşmektedir:

1. Te'vil yapılmadan anlaşılması mümkün olmayıp beyâna ihtiyaç duyan lafızlar.
2. Aklen ve naklen bilinemeyecek kadar manasında gizlilik bulunan lafızlar.
3. Allah Teâlâ hakkında teşbih ifade eden lafızlar.<sup>151</sup>

İbnü'l-Kayyim'in kendisi müteşâbihin mâhiyetine dair bir izahta bulunmamıştır. Ancak onun da müteşâbih kavramı ile yukarıda zikredilen anlamları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira kitaplarında mücmel, âm, müşterek, neshe ve teville

<sup>150</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 386- 387.

<sup>151</sup> Sadrüşerîa, *et-Tavdîh*, I, 238; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 90.

ihtimali bulunan zahir lafız, kıyas, sıhhati belli olmayan hadis, sadece Allah'ın bildiği hususlar için müteşâbih kavramını kullandığı görülmektedir.<sup>152</sup> İbnü'l-Kayyim'in de katıldığı tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı nokta, müteşâbih kavramının mâhiyeti ve Kur'an'da yer alıp almamasından ziyâde hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih sayılması yönündedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an'da muhkem âyetler yer aldığı gibi müteşâbih âyetler de yer almaktadır. Cumhuriyetin hilafına İbnü'l-Kayyim Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetlerin müteşâbih, ahkâm âyetlerinin ise muhkem olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre muhkem sayılan bazı ahkâm âyetleri mücmel olduğundan beyâna ihtiyaç duyarken, Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetler, dışardan herhangi bir beyâna ihtiyaç duymaz. Bu lafızların kendi içinde beyânı mevcuttur. Buna göre müteşâbih denilen Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetler, muhkem diye nitelenen emir, nehiy, ibâha, helal, haram içeren bazı ahkâm âyetlerinden manası daha açıktır. İbnü'l-Kayyim'e göre muhkemlik ve müteşâbihlik iki nev'idir:

Birincisi: Kitab'ın bütününe şâmil olan muhkemlik ve müteşâbihlik. Buna göre Kur'an'ın tamamı hem muhkem hem de müteşâbihdir. Bunun delili "*Allah sözlerin en güzelini birbirine benzer ve ahenkli bir kitap olarak indirdi.*"<sup>153</sup> âyeti ile "*İşte bu, âyetleri çok muhkem kılınan bir kitaptır.*"<sup>154</sup> âyetidir.

İkincisi: Âyetlerin bir kısmı müteşâbih iken bir kısmı muhkemdir. "*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bir kısmı muhkemdir ki Kitab'ın aslı budur. Onun bir kısmı da müteşâbih âyetlerdir.*"<sup>155</sup> âyeti bunun delilidir.

Eğer Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetlerin müteşâbih olduğundan maksat birinci kısım ise bu doğrudur. Zira bu âyetler birbirine benzer ve bunlarda asla çelişki ve tenakuz söz konusu olmaz. Ahkâm âyetleri de böyledir. Eğer Kur'an'da yer alan âyetlerden ne kastedildiğine dair bir karışıklık olmuşsa bu durum kişiden kişiye değişir. Bir kimse Allah Teâlâ'nın ne kastedtiğini tam anlamamışsa başka biri bunu

<sup>152</sup> Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevâkıfuhu el-Usûliyye*, I, 319.

<sup>153</sup> Zümer 39/ 23.

<sup>154</sup> Hud 11/1.

<sup>155</sup> Âli İmran 3/7.

anlamış olabilir. Bu açıdan bakıldığında ahkâm âyetleri ile sıfat âyetleri arasında fark yoktur.

Muhkem ve müteşâbih konusunda alimler arasında çok büyük tartışmalar yaşanmıştır. Ancak Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetlerin müteşâbih olduğuna dair sahâbeden hiçbir rivâyet yoktur. Aksine bunun tersi onlardan nakledilmektedir. Peygamber'in (s.a.) ashabının sıfat âyetleri hakkında aralarında tartıştıklarına dair hiçbir rivâyet de bulunmamaktadır. Fakat muhkem sayılan ahkâm âyetleri hakkında aralarında fikir ayrılığı olmuştur.<sup>156</sup>

Muhkem âyetlerle amel edilmesinin vacipliğine hükmeden İbnü'l-Kayyim müteşâbih âyetlerin zâhir anlamında alınmaması gerektiğini ifade etmektedir. O müteşâbihle amel konusunda "selefin yolu" diye ifade ettiği şu usulü benimsemiştir. Müteşâbih âyetler muhkem olanlar esas alınarak te'vil ve tefsir edilir. Deliller arasında tenakuz ve teârüz varsa bunlar mutlaka giderilir.

İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir:

"Muhkem âyetlerden çıkarılan hükümleri müteşâbih âyetlere dayanarak reddetmek isteyenler eğer müteşâbih bir âyet bulamamışlarsa muhkem olan âyette bir müteşâbih vasıf bulup bu sefer onunla muhkemi reddetmişlerdir. Onlar sünnetleri reddetmek için iki yol izlerler: Birincisi: Muhkem sünnetleri Kur'an veya sünnette yer alan müteşâbih bir nas ile reddederler. İkincisi: Delâletini geçersiz kılmak için muhkemi müteşâbih yaparlar. Sahâbe, tâbiîn müctehidleri, Ebû Hanife, Malik, Ebû Yusuf, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi müctehid alimler ise bunun tersini yaparlar. Bu alimler öncelikle muhkem âyetlerden çıkarılan ilke ve kaidelere göre müteşâbih nasları te'vil eder, bu ilkelere göre onları açıklarlar. Naslar arasında ilk bakışta var olduğu düşünülen çelişki ve teârüz durumunu gidermek için müteşâbih âyetleri muhkem âyetlerden çıkartılan ilke ve esaslara göre açıklayarak lafızların aynı manaya delâletini sağlarlar."<sup>157</sup>

<sup>156</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 212-214.

<sup>157</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 275.

### 1.3.1.5. Şâz Kıraatler

Lügatte "tek kalmak, nadir olmak, azlık, ayrılık, çoğunluğun dışına çıkıp onlardan ayrılmak, kural dışı ve ilkelere aykırı olmak"<sup>158</sup> anlamlarına gelen şâz kelimesinin kıraat ilmindeki anlamı hakkında farklı tanımlar yapılırsa da<sup>159</sup> usul alimlerine göre şâz kıraat mütevâtir yolla gelmeyen ve Kur'an'dan olduğu ileri sürülen âhad rivâyetlerdir.<sup>160</sup> Şâz kıraatlerin, mütevâtir şartını taşımadığı için lafız ve mana olarak Kur'an'dan olmadığı konusunda fikir birliği bulunsa da bu rivâyetlerin hüküm istinbatında delil olup olamayacağı konusunda usulcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>161</sup>

Usulcülerin büyük çoğunluğu şâz kıraatleri hiçbir surette Kur'an'dan olarak kabul etmemektedir. Âmidî, Zerkeşî ve Suyûtî (ö.911/1505) bu konuda icmâ olduğunu belirtmişlerdir.<sup>162</sup>

İbnü'l-Kayyim'in kıraatler konusunda farklı bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Ona göre kıraatler, kıraat-i seb'a yahut kıraat-i aşera ile sınırlandırılmaz.<sup>163</sup> Arap dili ve belâgatı kurallarına göre sahîh olan bir kıraat resm-i Osmaniye uyuyorsa ve bu sahîh bir senedle bize ulaşmışsa artık onun mütevâtir olup olmadığına bakılmaz. Bu kıraatle namazda tilâvet caiz olur.

Senedinin sahîh olması ve Arapça sarf-nahiv kurallarına göre doğru olması durumunda ise resm-i Osmaniye uymasa da bu kıraatle tilâvetin caiz olduğunu açıkça ifade eden<sup>164</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre şâz kıraatler, hükmü baki lafzı mensuh âyetlerden sayılmalıdır. Zira hükmü baki lafzı neshedilmiş âyetlerin sübutu için tevâtür şartı gerekmez. O, bu konuda süt emme ile sabit olan haramlık hükmünün gerçekleşmesi için çocuğun, annesini beş defa emmesinin gerekliliği konusunda Hz. Âişe'den rivâyet edilen bir hadisi delil göstermektedir. Hz. Âişe bu rivâyette şöyle demektedir: "Süt

<sup>158</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, V, 28-29.

<sup>159</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, I, 15; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

<sup>160</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 87.

<sup>161</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 88.

<sup>162</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 138; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 474; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 103.

<sup>163</sup> Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevkîfuhû el-Usûliyye*, I, 370; Zemzemî, "İnâyetü'l-İmâm İbni'l-Kayyim bi'l-Kıraât", *Mecelletü Kulliyeti's-Şer'iati ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye*, s.145.

<sup>164</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, IV, 314.

emmeden dolayı haramlık hükmünün sübutu için çocuğun annesini en az on defa emmesi gerektiği hükmü daha önce Kur'an'da yer almaktaydı. Daha sonra gelen “çocuğun beş defa emmesi hükmü” önceki hükmü neshetmiştir. Rasûlullah (s.a.) vefat ettiğinde bu âyetler Kur'an'da yer almaktaydı.”<sup>165</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Hz. Âişe'nin bu ifadesi bu hükmün Kurân'dan olduğunu açıkça göstermektedir. Bu hadis ile ilgili söylenebilecek en makul yorum bunun hükmü bâki, lafzı mensuh âyetlerden olduğudur. Ahad yolla rivâyet edilen ve şâz kıraat sayılan bu ifade ile şer'î bir hüküm sabit olur. Bu meselenin niçin hükmünün sabit bırakılıp, lafzının haber-i vâhid ile rivâyet edildiği sorusuna cevap vermek imkân dahilinde değildir.<sup>166</sup>

İbnü'l-Kayyim'in tevatür ya da şâz olma durumuna bakmadan kıraatin Arap dili kurallarına göre doğru olmasını ve sahih senedle rivayet edilmiş olmasını amel edilmesi için yeterli sayması kabul edilebilir bir durum olsa da bu şarta uyan her kıraati Kur'an sayması doğru olmaz. Zira tevatür derecesine ulaşmamış hiçbir rivayetin ya da kıraatin Kur'an sayılmayacağı konusunda icmâ bulunmaktadır. Sadece Arapçaya uygunluğu ve sahih senedle gelmiş olmayı Kur'an saymaya yeterli görmek Kur'an'ın tartışmaya açılmasına sebep olur. Kaldı ki şâz kıraatle ameli caiz gören alimler onu haber-i vahid kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu sebeple şâz kıraatin mütevatir kıraatlere muhalif olmamasını şart koşmuşlardır.<sup>167</sup>

Hüküm istinbatında şâz kıraatlerle amel edilmesi gerektiğini ileri süren İbnü'l-Kayyim bütün mezhep imamlarının şâz kıraatleri hüküm istinbatında delil olarak kullandığını ve bunun üzerine hüküm bina ettiğini söylemiştir. Ona göre Şâfiî (ö.205/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) süt emmeden doğan haramlık hükmünün sübutu için yukarıda geçen Hz. Âişe hadisi ile amel etmiş ve bu hükmün gerçekleşmesi için çocuğun en az beş defa süt annesini emmesini şart koşmuşlardır. Ebû Hanife (ö.150/767) oruç keffareti ve yemin kefareti oruç tutmanın peş peşe olması konusunda Abdullah b. Mes'ud'dan gelen şâz kıraati, İmam Malik ise “kelâle” olarak mirasçı

<sup>165</sup> Müslim, “Radâ”, 25; Ebû Davûd, “Nikâh”, 10; Tirmizi, “Rada”, 3.

<sup>166</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 510.

<sup>167</sup> Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevkîfuhû el-Usûliyye*, I, 380-381.

birakan yani asabeden baba ve çocukları bulunmayan bir adam yahut bir kadınının ana bir erkek ve kız kardeşlerinin mirastan altıda bir pay alması konusunda şâz kıraatleri verdikleri hükme delil saymışlardır.<sup>168</sup>

### 1.3.2. SÜNNET

#### 1.3.2.1. Sünnetin Tanımı

Lügatte “alışılmış yol”, “iyi ya da kötü, eskiden beri yapılagelen davranış” manasına gelen “sünnet” kavramı usulcülere göre “Rasûlullah’dan (s.a.), Kur’an dışında sadır olan söz, fiil ve takrirlerden ibarettir.<sup>169</sup> Fakihler tarafından ise mükelleflerin fiillerine taalluk eden beş hükümden farz ve vacip mukabili olarak kullanılmaktadır. Buna göre özellikle ibadetlerde farz ve vacib olmayan nafîle ibadetlere sünnet denmektedir.

Sünneti, Rasûlullah’ın (s.a.) ümmeti için müstehap ve vacip olarak koyduğu hükümler olarak tanımlayan İbnü’l-Kayyim’e göre fikhın temel delillerinden biri olan sünnetin, farz ve vacip dışındaki teklifi hükümler için kullanımı sonradan ihdas edilmiş bir ıstılahtır. Zira sünnet lügatte tarikat, takip edilen yol, şeriat ve program demektir. Arap dilinde *سننت له كذا* ifadesi *شرعت* anlamına gelmektedir. Buna göre sünnet “vücûb ve nedb olarak uyulan, takip edilen yol” demektir.<sup>170</sup>

Sünnet kavramını farz, vacib ve mendubu da ihtiva eden genel bir anlamda kullanan İbnü’l-Kayyim bu görüşünü desteklemek için “Kim benim sünnetimi terk ederse benden değildir.”<sup>171</sup> hadisi ile “Benim sünnetime ve sonraki Raşit halifelerin sünnetine sımsıkı sarılın.”<sup>172</sup> hadisini delil göstermiştir.

Sünnet lafzının sadece terkedilmesi câiz olan ameller için kullanılmasının sonradan ihdas edildiğini ileri süren İbnü’l-Kayyim’e göre sünnet Allah Rasûlü’nün

<sup>168</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd*, V, 509-511.

<sup>169</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 145; Tefâtânî, *et-Telviḥ Ala’t-Tavdiḥ*, II, 2.

<sup>170</sup> İbnü’l-Kayyim, *Tuhfetü’l-Mevdûd*, 138.

<sup>171</sup> Buhârî, “Nikâh”, 1.

<sup>172</sup> Ebû Dâvud, “Sünnet”, 5.

(s.a.) ümmeti için farz veya müstehap olarak vazettiği bütün hükümleri kapsamaktadır.<sup>173</sup>

Rasûlullah'dan (s.a.) yahut Râşid Halifelerden sabit olan söz ve filleri sünnet kapsamına dahil eden İbnü'l-Kayyim, Peygamberimizin (s.a.) yapmadığı ve yapılmasını tavsiye etmediği amellerin kesinlikle sünnet kapsamında değerlendirilemeyeceğini aksine bunların bid'at sayılması gerektiğini beyân etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) ve sahabeden rivayet gelmemesi sebebiyle Müzdelife'de geceleme, şeytan taşlama, tavaf etme, kûsûf namazı ve yağmur duası için gusül abdesti almak kesinlikle sünnet değildir. Aksine bahsi geçen konularda gusül almak bid'at; guslü terk etmek ise sünnettir.<sup>174</sup>

Bunun yanında İbnü'l-Kayyim sünnet kavramını Allah'ın Kitabı'ndan sonra şer'î hükümlerin çıkarıldığı ikinci delil olarak zikretmiştir.<sup>175</sup> Ona göre sünnet fiqhın temel iki delilinden biridir.

### 1.3.2.2. Sünnetin Hüccet Değeri

Usul alimlerine göre sünnet, müctehidin şer'i hükümleri çıkartırken mutlaka müracaat etmesi icab eden İslam fiqhının ana kaynaklarından biridir. Usulcüler bu görüşlerini Kur'an, Sahâbenin icmâi ve akıl olmak üzere üç açıdan delillendirmişlerdir.

İbnü'l-Kayyim de Rasûlullah'a (s.a.) nisbeti sahih ve sabit olan sünnetin İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olduğuna ve hüküm istinbatında bağlayıcı ve müstakil bir delil olduğuna dair Kur'an ve hadislerden pek çok misaller zikretmiş, konu ile ilgili delilleri dört grupta toplayarak sünnetin müstakil ve bağlayıcı bir hüküm kaynağı olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir.

<sup>173</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-Mevdûd*, 138; *Bedâ'î'u'l-Fevâid*, IV,184.

<sup>174</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 281; *İğâsetü'l-lehfân*, II, 123.

<sup>175</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 25.

1. Rasûlullah'a (s.a.) itaatı emreden âyetler. “*Allah’a ve Rasûlü’ne itaat edin. Yüz çevirirseniz şüphesiz Allah kafirleri sevmez.*”<sup>176</sup>

2. Rasûlullah'ın (s.a.) emrine muhalefet edenleri tehdit eden âyetler. “*Onun emrine muhalif davranlar bir fitneye maruz kalmaktan ya da onlara elem verici bir azabın isabet etmesinden sakınsınlar.*”<sup>177</sup>

3. Rasûlullah (s.a.) bir konuda hüküm verdiğiğinde müminlerin ona aykırı davranma seçimini ortadan kaldıran âyetler. “*Allâh ve Rasûl’ü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü’min erkek ve mü’min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allâh’a ve Rasûl’üne karşı gelirse şüphesiz ki o, apaçık bir şekilde sapmıştır.*”<sup>178</sup>

4. Anlaşılabilir durumda davayı Rasûlullah'a (s.a.) götürmeyi emreden âyetler. “*Bir meselede anlaşmazlığa düşerseniz o meseleyi Allah’a ve Rasûlü’ne götürün.*”<sup>179</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bütün bu âyetler sünnetin kesin ve bağlayıcı bir delil olduğunu, sünnet ile sabit hükümlerin gereğine göre amel etmenin bütün müslümanlar için zorunlu olduğunu, Rasûlullah'ın (s.a.) sünnetine aykırı bir hüküm varsa her ne olursa olsun bu hükmün kesinlikle kabul edilemez olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>180</sup>

Sünnetin de Kur'an gibi hüküm koyma yetkisi bulunduğu sünnetin de Kur'an gibi kıyamete kadar korunacağını ve hüccet olmaya devam edeceğini ifade eden<sup>181</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre her ne olursa olsun müslümanlar sünnetin bildirdiği hükümlere boyun eğmek zorundadırlar. Çünkü Allâh Teâlâ müminlere Kitap ve sünnetin ortaya koyduğu hükümlerden başkasını alma hakkı tanımamıştır. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “*Allâh ve Rasûl’ü bir iş hakkında hüküm verdiğiğinde hiçbir*

<sup>176</sup> Âli İmran 3/32.

<sup>177</sup> Nûr 24/36.

<sup>178</sup> Ahzâb 33/36.

<sup>179</sup> Nisâ 4/59.

<sup>180</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 39-43.

<sup>181</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 227.

*mü'min erkek ve mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih yoktur. Kim Allâh'a ve Rasûl'üne karşı gelirse şüphesiz ki o, apaçık bir şekilde sapmıştır.*"<sup>182</sup>

“Tâbi olabileceğin iki yol vardır, üçüncüsü yoktur. Ya Allâh ve Rasûlü'nün yoluna tabi olursun ya da kendi nefsinin açtığı yola.<sup>183</sup>” diyen İbnü'l-Kayyim'e göre sahih ve doğru görüşler asla sahih sünnetle çatışma halinde olamaz. Bir düşünce eğer sahih ve sarîh sünnete aykırı ise bu görüşün bâtil ve yanlış olduğuna kesinlikle hükmedilir. Zira re'y ve düşünceler sünnete tabi olur; sünnet ise hiçbir düşünceye tabi olmaz.<sup>184</sup>

İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnetin İslâm dininin temel, değişmez iki kaynağı olduğunu, sünnete tâbi olan kimsenin gerçekte Kur'an'a uymuş olduğunu, Kur'an'da hükmü yer almayan meseler hakkında sünnetin müstakil hüküm vazettiğini birçok örnekler vererek isbat etmiştir. Sünnetin Kur'an'da yer almayan konularda müstakil olarak vazettiği hükümlere verdiği misallerden biri de bir erkeğin bir kadını halası veya teyzesi ile nikâhına almasının Hz. Peygamber (s.a.) tarafından haram kılındığı hükmüdür. Ona göre bu konuda Kur'an'da herhangi bir hüküm bulunmamasına rağmen "Rasûlullah'ın (s.a.) haram kıldığı Allah'ın haram kıldığı ile aynıdır. Bağlayıcılık açısından aralarında fark yoktur."<sup>185</sup>

Medinelilerin tatbikatına dayanarak tek selam ile namazdan çıkılabileceğini söyleyen Malikilerin bu görüşünü reddeden İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir: “Rasûlullah'dan sabit olan sünnet, kim olursa olsun herhangi bir şehirde yaşayanların ameli ile terk edilemez. Tek tarafa selam verme geleneğini emirler ihdas etmişlerdir. Bunu yaparken Allah Rasûlü'nün (s.a.), Hulefa-i Râşidîn ve o dönemdeki Medine halkının ameline bakmadılar. Oysa sünnet ve Hulefa-i Râşidîn'in uygulaması dışında hiç kimse hüküm koyma yetkisine sahip değildir.”<sup>186</sup>

<sup>182</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 48.

<sup>183</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 204.

<sup>184</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 47.

<sup>185</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 116.

<sup>186</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, I, 253.

### 1.3.2.3. Kaynak Değeri Açısından Sünnetin Kur'an'a Göre Konumu

Kaynak değeri açısından sünnetin Kur'an'a göre konumu başlığı altında hüküm istinbatında hangisine öncelik verilmesi gerektiği meselesi ile buna bağlı olarak teâruz durumunda sünnetin Kur'an'ı nesh edip edemeyeceği, sünnetin Kur'an'ın âm lafızlarını tahsisinin mümkün olup olmadığı, mutlak olan Kur'an lafızlarını sünnetin takyid edip etmemesi, Kur'an nassına ilave hükümler getiren sünnetin durumu ve sünnetin müstakil hukuk kaynağı olup olmaması meseleleri incelenmiştir.<sup>187</sup>

İslam hukukunun temel iki kaynağı olan Kitap ve sünnetin sübut bakımından müsavi olmadığı Kur'an'ın sübutunun mütevâtir olduğu ve prensipte müracaat edilmesi gereken öncelikli kaynak olduğu konusunda usulcüler arasında görüş birliği vardır. İbnü'l-Kayyim de hüküm istinbatında Kitap'ın sünnete takdim edilmesi konusunda müctehid imamların görüş birliğinde olduğunu belirtmiştir<sup>188</sup> Gerek Kur'an'da gerekse bizatihi Allah Rasûlü'nün söz, fiil ve takrirlerinde, sünnetin Allah'ın Kitabı'ndan sonra temel ikinci bir kaynak olduğunu gösteren birçok delil bulunmaktadır.<sup>189</sup>

Öte yandan büyük çoğunluğunu âhad haberler oluşturduğundan sübutunda zannîlik bulunması sebebiyle sünnetin Kitap'a müsavi olmadığı da kabul edilen bir gerçektir. Ancak şu hususu belirtmekte fayda vardır: Sübut bakımından zannî sayılarak, Kur'an'ın zâhirine aykırı hadislerin reddedilmesi gerektiğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu durum İbnü'l-Kayyim'in değer ve derece olarak sünneti Kur'an'a eşit saydığı anlamına da gelmemektedir. Zira sünneti Kur'an'dan sonra ikinci sırada delil saymaktadır. Buna göre müctehid, bir meselenin hükmünü araştırmak için önce Kur'an'a sonra sünnete başvurmalıdır. Aralarında teâruz yoksa delâlet ettikleri hükümlerin kesinliği ve bağlayıcılığı bakımından sünnet Kitap'la aynı seviyede kabul

<sup>187</sup> İbnü'l-Kayyim'in sünnetin bağlayıcılığı ve hadis anlayışı ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Yılmaz, Orhan, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013; Cemâl b. Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhû fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Medine-i Münevvere, 1424/2004.

<sup>188</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 273.

<sup>189</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 11.

edilmiştir. Fakat Kur'an'la sünnet arasında görünürde bir çelişki meydana gelir de iki kaynak arasını cemetmek mümkün olmaz ise bu iki temel kaynak arasında nasıl bir münasebetin varlığından bahsedilebilir?

Uslucüler bu hususta iki görüşe sahiptir:

1. Bir meselenin şer'î hükmünü bulmak için sıralamada önce Kur'an'a müracaat edilse de delâlet ettikleri hükmün bağlayıcılığı bakımından Kur'an ve sünnet aynı mertebededir. Eğer bir hadis zâhirde Kur'an'dan bir âyet ile çelişirse, zaman olarak sonra gelenin öncekini nesh ettiğine hükmedilir. Ancak Malikiler hadisin âyeti nesh edebilmesi için mütevâtir olmasını şart koşmaktadırlar. Hanefiler ise meşhur hadisin de âyetin hükmünü nesh edebileceği görüşüne sahiptir.<sup>190</sup> İbn Hazm'a göre sünnetin Kur'an'ı nesh edebilmesi için mütevâtir olması da gerekmez. 'Ahad haberler de âyetin hükmünü nesh edebilir.<sup>191</sup>

2. Hükümlere kaynak olma bakımından sünnet, Kur'an'dan sonra gelmektedir. Ancak her ikisi de vahiy kaynaklı olduğundan Kur'an ile sahih sünnet arasında bir çelişki bulunmaz. Bu yüzden sünnetin Kur'an'ı neshetmesi söz konusu olamaz. Kur'an'la sünnet arasında görünürde bir çelişki meydana gelir de iki kaynak arasını cemetmek mümkün olmaz ise aşağıdaki dört ihtimalden biri söz konusu olur:

1. Âyet, başka bir âyetle nesh edilmiş olabilir.
2. Sünnet mensuh olabilir.
3. Hadis, kendisiyle delil getirilemeyecek kadar zayıf bir hadis olabilir.
4. Âyetteki veya hadisteki istidlal yöntemi zayıf olabilir.<sup>192</sup>

Kur'an ve sünnetin her ikisinin de vahiy kaynaklı olmaları sebebiyle, birbiri ile çelişmesinin mümkün olmadığını ileri süren İbnü'l-Kayyim ikinci görüşü benimseyen fıkıhçılar arasında yer almaktadır.

İbnü'l-Kayyim "Allâh ve Rasûl'ü şahittir ki Rasûlullah'dan (s.a.) Allah'ın Kitabı'na aykırı tek bir sahih sünnet sabit değildir. Kur'an'a tabi olmak, onu açıklamak ve onunla amel etmekle görevli olan ve murâd-ı ilâhîyi en iyi bilen Hz. Peygamber'in

<sup>190</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 67; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 175.

<sup>191</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 107.

<sup>192</sup> Aşkâr, Muhammed Süleyman, *Ef'alü'r-Rasûl*, I, 18.

(s.a.) Allah'ın Kitabı'na aykırı bir şey söylemesi veya yapması nasıl mümkün olabilir?"<sup>193</sup> diyerek Kur'an'ın zâhirine aykırı diye sünneti reddedenlere tepki göstermiştir.

İbnü'l-Kayyim'e göre bir kimsenin, Kur'an'ın zâhirinden anladığı manaya göre sahih bir hadisi reddetmesi câiz olsaydı sünnetlerin çoğu iptal edilmiş olurdu. Bu durumda bazı kimselerin mezhebine ve meşrebine aykırı bir hadis delil getirildiğinde, bu hadisi Kur'an'ın umum yahut mutlak lafızlarına aykırı diye reddetmesi de mümkün olurdu. Nitekim Rafıziler "*Allah Teâlâ size bir erkeğe iki kadın payı vermenizi kesin emrediyor.*"<sup>194</sup> âyetine aykırı diye "Biz Peygamberler miras bırakmayız. Bizim bıraktığımız sadadır."<sup>195</sup> hadisini reddetmişlerdir. Kaderiye ve Cehmiyye gibi mezhepler Allah'ın sıfatları, ru'yetullah, şefaet ve kadere iman ile ilgili hadisleri Kur'an'ın zâhirinden çıkardıkları manalara aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.<sup>196</sup>

Kur'an'ın müteşâbih âyetlerine ve zâhiri manalarına bakarak reddedilen hadislerden çoğunu özellikle *İ'lâmü'l-Muvakkîn*<sup>197</sup> de inceleyen ve aralarında var olduğu iddia edilen teâruzu cem' ve telif metodu ile gidermeye çalışan İbnü'l-Kayyim şöyle demiştir:

"Biz Allah'ı ve meleklerini şahit tutarak diyoruz ki, Rasûlullah'ın (s.a.) hadisleri arasında kesinlikle Kur'an'a ve sarih akla aykırı hiçbir hadis bulunmamaktadır. Aksine Allah Rasûlü'nün (s.a.) kelâmı Kur'an'ın beyân ve tefsiri, mücmel lafızlarının da tafsilidir. Kur'an'a aykırı denilen bütün hadisler gerçekte Kur'an'a muvafıktır. Bu hadisleri, Allah'ın Kitabı'nda yer alan mücmel lafızların beyân ve tafsili, âm lafızların tahsisi, mutlak lafızların takyidi yahut yeni ilave hükümler getiren naslar olarak değerlendirmek gerekir ki bunun bu şekilde kabul edilmesini bizzat Allah Rasûlü (s.a.) emretmiştir." <sup>198</sup>

<sup>193</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 55.

<sup>194</sup> Nisâ 4/11.

<sup>195</sup> Buhârî, "Zekât", 1.

<sup>196</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 56.

<sup>197</sup> Bkz. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'n*, II, 210-III, 12.

<sup>198</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'n*, II, 219.

Kur'an'da yer alan hükümlere beyân, tahsis, takyit şeklinde ilavede bulunan veya yeni hükümler getiren hadisleri “Nassa ziyâde nesihtir. Kur'an âyetleri sünnet ile nesh olmaz.” kaidesine istinaden reddetmek İbnü'l-Kayyim'e göre bizzat Allah'ın vahyine karşı gelmektir.

İbnü'l-Kayyim Kur'an ile sünnet arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır:

1. Sünnetin delâlet ettiği hüküm her açıdan Kur'an ile uyumluluk arz eder. Bu durumda Kitap ile sünnetin aynı hükme delâlet etmesi, bütün delillerin toplanarak birbirini desteklemesi şeklinde yorumlanır.

2. Sünnet Kur'an'ın mücmelini beyân, âm lafzını tahsis, mutlak lafzını takyit eder. Bu durumda beyân içeren lafızlar ile has ve mukayyed olan lafızlar, Kitap veya sünnetten olmasına bakılmaksızın mücmel, âm ve mutlak lafızlara takdim edilir.

3. Kur'an'ın hüküm koymadığı durumlarda sünnet bir şeyin haram veya helâl olduğuna dair hüküm vazeder.<sup>199</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* adlı eserinde Kur'an'da hükmüne dair hiçbir delil bulunmadığı halde haramlık ve helallik hükmü sünnetle sabit birçok mesele zikretmiştir. Örneğin bir kadının üzerine hala ve teyzesi ile evlenmenin haram olması, kadının nesep yoluyla mahrem olan akrabaların süt emme ile süt emen çocuğa mahrem olması, kasden oruç bozan kimsenin iki ay oruç tutma keffareti, şüf'a hakkı, kadınlara hayız ve nifas durumunda namaz kılma ve oruç tutma yükümlülüğünün kalkması gibi birçok mesele sünnetle sabit olmuştur.<sup>200</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre sünnetin Kur'an'a göre durumunu kısaca şöyle özetlemek mümkündür.

1. Her ikisinin de vahiy kaynaklı olmaları açısından Kur'an ve sünnet aynı konumdadır.

2. Delâlet ettikleri hüküm ile amel etmenin gerekliliği ve bağlayıcılık açısından sünnet Kur'an ile müsavidir. Ancak sünnetle amel etmenin gerekliliğine de delil olması açısından Kur'an ana kaynak olmaktadır. Buna göre meşruiyetinin ve delâlet

<sup>199</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 220.

<sup>200</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 219-220.

ettiği hükümlerin bağlayıcılığının Kur'an ile sabit olması sebebiyle sünnet deliller hiyerarşisinde ikinci sırada yer alır.

3. Kur'an'daki mücmel lafızları beyân etmesi, âm lafızları tahsis edip, mutlak lafızları takyit etmesi sebebiyle sünnet Kitab'a takdim edilir. Zira beyân içeren, tahsis veya takyit eden delil mücmel, âm ve mutlak olan delile tercih edilir.

#### 1.3.2.4. Sünnetin Çeşitleri

Yapısı itibariyle sünneti kavli, filî ve takrirî olmak üzere üç başlıkta ele alan usul alimleri, râvilerinin sayısı ve sübutunun kesinliği ile bilgi değeri açısından ise sünneti mütevâtir ve âhad olmak üzere iki başlıkta incelemişlerdir.

Bu iki taksime ilave olarak İbnü'l-Kayyim Kur'anla ilişkisi açısından sünneti üç kısma ayırmıştır:

1. *Kur'an'daki bir hükmü tekid eden müekkid sünnet.* Bu nevi sünnet her açıdan Kur'an'a uygunluk arz eder. Namaz ve zekâtın farziyeti, Kitap ve sünnet nasları ile sabittir.

2. *Kur'an'daki mücmel bir hükmü beyân eden mübeyyin sünnet.* Namazların kılınış şekli, namaz vakitleri, zekâtın ne zaman verileceğine dair hükümler içeren sünnet.

3. *Kur'an'da yer almayan hususlarda yeni hükümler vazeden sünnet.* Şüf'a hakkı ve ninenin mirası gibi Kur'an'da hükmü bulunmayan konularda vücûb, ibâha veya hürmet hükümlerini isbat eden sünnettir. Kur'an'da yer alan konulara ziyâde hükümler getiren sünnet de bu kısma girer.<sup>201</sup>

Yukarıda zikredilen taksimatın dışında İbnü'l-Kayyim haber ve bilgi niteliği taşıyan konularda makbul haberleri dört kısma ayırmıştır:

1. *Lafiz ve mana olarak mütevâtir olan haberler.*
2. *Lafzı âhad olmakla birlikte manası mütevâtir olan haberler.*
3. *İlim erbabı arasında hüsnü kabul görmüş olan müstefid yahut meşhur haberler.*

<sup>201</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 220.

4. *Allah Rasûlü'ne kadar her tabakada adalet ve zabt sahibi sika râviler tarafından rivâyet edilen âhad haberler.*<sup>202</sup>

Ana hatlarıyla mütevâtir, müstefid-meşhur ve âhad haber başlıkları altında toplayabileceğimiz bu taksimim usûlcülerin ilim zan açısından hadis taksimine uyduğunu görmekteyiz.<sup>203</sup> Ancak o bu taksimatı usûlcülerin yaptığı gibi ilim zan bakımından yapmamıştır. Çünkü İbnü'l-Kayyim'a göre yukarıda bahsi geçen bütün haberler kat'i bilgi ifade eder. Bu konuya dair görüşleri ilgili yerlerde zikredilecektir.

#### 1.3.2.4.1. Mütevâtir Haber

Hadis alimlerinin "aklın ve âdetin yalan üzere birleşmesini imkânsız gördüğü bir topluluğun, senedin başından sonuna kadar yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettiği haberdir."<sup>204</sup> şeklinde tanımladıkları mütevâtir haberi, usulcüler "sözlerinin doğruluğuna dair kesin bilgi (ilim) hasıl olacak derecede sayı çokluğuna ulaşan bir topluluğun verdiği haber"<sup>205</sup> diye tarif etmişlerdir. Görüldüğü gibi hadisçiler tanımda bilgiyi aktaran râvileri esas alırken, usulcüler böyle bir haberden hasıl olan bilginin kesinliği üzerinden mütevâtir haberi tanımlamaya çalışmışlardır.

İbnü'l-Kayyim'in mütevâtir haberin tanımına dair net bir ifadesi yoktur. Ancak ona göre "Bilerek ya da sehven yalan üzere birleşmesi aklen ve âdeten imkânsız bir topluluğun verdiği haber inkâr edilemez bir kesinlikte yakîn bilgi ifade etmektedir."<sup>206</sup> Buna göre onun mütevâtir haber konusunda hadis ve usul alimlerinin tanımını cemettiğini söylemek mümkündür. İbnü'l-Kayyim hangi hadislerin mütevâtir sayılması gerektiğinden ziyâde, haberin inanılması yahut kabul edimesi zorunlu bir bilgi ve hüküm kaynağı olup olmaması meselesi üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle onun mütevâtir haber konusunda yaklaşımının usulcülerin yaklaşımına paralel olduğu söylenebilir.

<sup>202</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.548.

<sup>203</sup> Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 128-133.

<sup>204</sup> İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker*, s.18.

<sup>205</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 128.

<sup>206</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.548.

Mütevâtir haberlerin ifade ettiği kesin ve kat'î bilginin izdırârîyahut ictihadî olup olmadığı konusundaki tartışmaya İbnü'l-Kayyim de dahil olmuş ve usulcülerin çoğunun katıldığı birinci görüşü tercih etmiştir. Bu konuda şöyle söylemektedir:

“Mütevâtir haberlerin ifade ettiği bilginin kat'îliği izdırârîbir durumdur. Zira bu hadislerin sened ve tariklerini inceleyen, râvilerinin durumunu ve sayısını bilen hadis alimlerinin zihninde öncelikle râvilerin varlığına sonra onların verdiği haberlerin sübutuna dair zorunlu bir bilgi hasıl olur. Mütevâtir haberi duyan kişi nefsinde hasıl olan şu iki bilgiyi defetmeye imkân bulamaz:

1. Mütevâtir hadislerin rivâyet edildiği tariklerin sayısı ile zaman ve mekân olarak râvilerin yalan uydurmasının imkânsızlığı sebebiyle hasıl olan yakin bilgi.

2. Bu râvilerin naklettiği hadislerin metninin Rasûlullah'a ait olması sebebiyle Hz. Peygamber'e (s.a.) imandan hasıl olan kesin bilgi.<sup>207</sup>

Kabir azabı, şefaât, havz-ı kevser, ru'yetullah, Allah'ın yedi kat semavâtın fevkinde arşın üzerine istivası, cennet ve cehennem varlığı gibi ancak Allah Rasûlü (s.a.) tarafından haber verilebilmesi mümkün olan konularda, her ne kadar lafzen bir tevâtürden söz edilmese de farklı tariklerde, bu haberler yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan râviler tarafından nakledildiğinden, manevi tevâtürden bahsedilir ki bu durumda yakin bilgi hasıl olur.<sup>208</sup>

Teoride usulcülerin çoğunluğu ile aynı görüşlere sahip olan İbnü'l-Kayyim mütevâtir kabul edilen hadislerin, delâletinde zannîlik bulunduğu gerekçesi ile Allah'ın sıfatları konusunda delil kabul edilmemesine şiddetle karşı çıkmaktadır.<sup>209</sup> Allah'ın sıfatları ve akâid konularında hocası İbn Teymiyye'nin etkisi altında kalan İbnü'l-Kayyim'in bu aşırı tepkisi onu bazen aynı fikhî ekole mensub usulcülerle de karşı karşıya getirmektedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre sadece mütevâtir haberler değil hadis ehlinin tamamının sahih kabul ettiği rivâyetler de kesin bilgi ifade eder. Bu konuda kelâm, fıkıh ve usul alimlerinin aykırı görüşlerine itibar edilmez. Bu hadisler kesin bilgi ifade ettikleri için

<sup>207</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.549

<sup>208</sup> Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.548.

<sup>209</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 500.

diğer her görüşe tercih edilmelidir. Ona göre şer'î hükümlerin istinbatında, icthah edilen hükmün icmâ sayılabilmesi için nasıl sadece fıkıh ilmi ile meşgul olanların görüşlerine itibar ediliyor ise bir hadisin sıhhati ya da ademi sıhhati için de hadis ehlinin görüşlerine müracaat edilmelidir. Hadislerin sıhhatini tespit işi de bir nevi icthah olduğundan hadis alimlerinin tamamının makbul ve sahih saydığı haberler de kesin bilgi ifade etmelidir.<sup>210</sup>

İbnü'l-Kayyim bu durumu hadis ilmine mensup alimlerin icmâ diye isimlendirmektedir. İbnü'l-Kayyim'in bu görüşü her ne kadar İbn Teymiyye'nin görüşü ile benzerlik gösterse de isimlendirmede farklılık arz etmektedir. Zira İbn Teymiyye mütevâtir haberi âm ve hâs olmak iki kısma ayırmıştır. Sehih secdesi, şuf'a hakkı, zina eden muhsan kimsenin recmedilmesi, ru'yetullah, kabir azabı, şefaah gibi konularda hadis ve fıkıh alimlerince mütevâtir sayılan haberleri hâs mütevâtir diye tanımlamış ve bütün bu rivâyetlerin kesin bilgi ifade ettiğini açıkça zikretmiştir.<sup>211</sup> İbnü'l-Kayyim bu tür rivâyetleri hadis alimlerinin icmâ diye isimlendirirken İbn Teymiyye hâs mütevâtir diye isimlendirmektedir. Bu rivâyetlerin kesin bilgi ifade ettiği konusunda her iki ilim adamı aynı görüştedir.

#### 1.3.2.4.2. Âhad Haber

Usul kitaplarında “haberu'l-vâhid” yahut “haberu'l-âhad” diye isimlendirilen bu haberin ilk dönemlerde yalnızca “tüm tabakalarda tek kişinin rivâyet ettiği haber”<sup>212</sup> anlamında kullanıldığı görülürken, sonraki devirlerde tevâtür şartlarını taşımayan haberler için kullanılmaya başlanmıştır. Buna göre âhad haber genellikle “meşhur ve mütevâtir derecesine ulaşamamak sayıda râvi tarafından rivâyet edilen hadis”<sup>213</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

İbnü'l-Kayyim âhad haberi “Rasûlullah'a varıncaya kadar, adalet ve zabt sahibi râvinin, aynı özellikleri taşıyan râviden naklettiği haber” şeklinde tarif

<sup>210</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 549-550.

<sup>211</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVIII, 51.

<sup>212</sup> Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 414.

<sup>213</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi*, s. 368.

etmiştir.<sup>214</sup> Makbul haberleri lafzî ve manevî mütevâtir, lafzî mütevâtir, müstefid ve âhad haberler olarak sınıflandıran İbnü'l-Kayyim'e göre lafzî ve manevî tevâtür derecesinde olan haberleri bizzat Allah Rasûlü'nün (s.a.) getirdiğine dair ızdırarî bilgi hasıl olmuştur.<sup>215</sup>

“Adalet ve zabt sahibi bir kimsenin kendisi gibi adalet ve zabt sahibinden nakil ile rivâyeti” olarak ifade edilen âhad haberin mutlak olarak ilim ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira bu manada bir kişinin verdiği haber râvinin, yalan söylediğine dair katî bir delil sebebiyle tamamen terk edilebildiği gibi yalan mı doğru mu olduğuna dair kat'î bir delil bulunmaması sebebiyle tevakkuf edilir. Nasıl âhad haberin zann yahut ilim ifade ettiğini söylemek mümkün değilse onun mutlak olarak ilim ifade etmediğini söylemek de doğru değildir. Âhad haberin ilim ifade etmediğine dair delil getirmek gayrı kabildir.

İbnü'l-Kayyim haber-i vâhidin iki durumda kesin bilgi (ilim) ifade ettiğini zikretmektedir:

1. Doğruluğuna dair kat'î bir delil bulunması durumunda haber-i vâhid ilim ifade eder. Ona göre Allah Teâlâ'nın ve Rasûlullah'ın (s.a.) verdiği haberler kesin bilgi ifade eder.

2. Sahâbeden birinin verdiği haberi Allah Rasûlü'nün, (s.a.) tasdik yahut takrir etmesi halinde bu haber de kesin bilgi ifade eder.<sup>216</sup>

Öte yandan İbnü'l-Kayyim'e göre Hulefâ-i Râşidîn ve bilinen diğer meşhur sahâbenin Rasûlullah'tan (s.a.) naklen verdikleri haberlerin ve yaptıkları rivâyetlerin kesinlikle doğruluğuna hükmetmek gerekir.<sup>217</sup>

Mütevâtir derecesine ulaşamamış âhad haberlerin hüküm istinbatında bağlayıcı bir kaynak olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusu ile kelâm ilminde

<sup>214</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 548.

<sup>215</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.548.

<sup>216</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 551.

<sup>217</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 555.

haber-i vâhid ile sabit bir bilginin inanılması zorunlu, kesin bir bilgi sayılıp sayılmayacağı hususu çok tartışılmıştır.

Âmidî bu konudaki görüşleri üç başlık altında özetlemiştir:

**Birincisi:** Âhad haberin ilim ifade ettiğini kabul edenler. Bu grupta olanlar da farklı yaklaşım içindedir:

1. Âhad haberin yakînî bilgi değil zannî bilgi ifade ettiğini ileri sürenler.
2. Âhad haberin kesin bilgi ifade edeceği kanaatinde olanlar.
3. Karîne bulunması halinde âhad haberin bilgi ifade edeceğini düşünenler.

**İkincisi:** Karîne olsun olmasın âhad haberin ilim ifade etmediğini iddia edenler.

**Üçüncüsü:** Âhad haberin ancak birtakım karînelerle kesin ilim ifade ettiğini söyleyenler.<sup>218</sup>

Âmidî'nin bu taksimine göre İbnü'l-Kayyim'in üçüncü kısımda yer aldığı görülmektedir. Âhad haberin bir delil yahut bir karîne bulunması durumunda ilim ifade ettiğini söyleyen İbnü'l-Kayyim, her ne kadar bunun için haberin kaynağını esas almış olsa da ona göre haberin, ilim ifade etmesi için sika râviler tarafından nakledilmiş ve toplum içinde şöhret bulmuş olmasının yanında çoğu insanın bildiği bir haber olması gerekmektedir.<sup>219</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre her durumda Rasûlullah (s.a.) ile beraber olmuş, savaşta ve barışta, hizada ve seferde onun yanında yer almış sahâbenin Hz. Peygamber'den (s.a.) verdiği haber şüpheye mahal bırakmayacak kadar kesin ilim ifade eder. Ona göre Hz. Ebû Bekir (r.a.), Ömer b. Hattab (r.a.), Osman b. Affan (r.a.), Ali b. Ebi Tâlib (r.a.) ve Abdullah b. Mes'ud (r.a.) gibi sahâbiler, "Hz. Peygamber'den (s.a.) şunları işittik" demişlerse bu haberleri kabul etmemek büyük bir bühân olur."<sup>220</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre sahih bir senetle rivâyet edilen âhad haberler nasıl ibadet ve muamelat konusunda delil ise itikâdî konularda da delildir. O, Ahiret halleri, cennet-cehennem, sırat, mîzan, Allâh'ın sıfatları, geçmiş ümmetlerin durumu, âyetlerin

<sup>218</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 43-44.

<sup>219</sup> İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.555.

<sup>220</sup> İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.554

nüzul sebebi ve tefsiri ile ilgili âhad haberlere şüphe ile yaklaşlamayacağı görüşünü açıkça beyân etmiştir.<sup>221</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre akâid ve inanç esaslarına dair meselelerde sahih ve sabit olan âhad haberler bu konularda nazil olan âyetlere münasib manalar taşımaktadır.<sup>222</sup> Zira itikâdî konularla ilgili âhad haberler, âyetler ile aynı kaynaktan gelmektedir. Bütün bu bilgilerin menşeinin vahiy olduğunu söyleyen İbnü'l-Kayyim "Bu konuda Allâh'ın yarattığı fitrat ile selim aklın da bunu desteklediğini söyleyerek Varaka b. Nevfel'in Kur'an âyetlerini işitince bu âyetlerin delâlet ettiği bilginin Hz. Mûsa'nın getirdiği bilgilere muvafık olduğunu söylemesini delil olarak zikretmiştir."<sup>223</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre helallere ve haramlara dair Hz. Peygamber'den (s.a.) nakledilen rivâyetler ile Allah'ın arşa istivası, şefaât gibi konularda gelen bütün rivâyetler, kesin bilgi ifade etmesi açısından âyetlerle aynı değerdedir. Bu hususlarda Rasûlullah'dan (s.a.) yapılan rivâyetleri âhad haber oldukları ve kesin bilgi ifade etmedikleri için reddetmek, gerçekte Kur'an'da yer alan kıssaların da ilim ifade etmediğini söylemekle eş değerdir.<sup>224</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre bazı kelâmcıların zannî bilgi taşıdığını iddia ettiği âhad haberler, akıl ve mantık kurallarına göre ulaşılan bilgidен üstündür.<sup>225</sup>

İbnü'l-Kayyim, âhad haberin zann ifade ettiğini söyleyen Mu'tezile kelâmcılarına cevap vermek için pek çok örnek nakletmiştir. Âhad haberin ilim ifade ettiğine dair onun verdiği bazı örnekler şunlardır:

Kuba mescidinde sabah namazı kılan bir grup sahâbi, kıblenin değiştiğini haber veren bir şahsın sözüne uyararak Kâbe'ye yönelmişlerdir. Rasûlullah'ın (s.a.) bu emrini yerine getiren ve namazda yönünü Kâbe'ye çeviren bu sahâbelerden övgü ile bahsetmesi haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini gösteren en en bariz delillerdendir.<sup>226</sup>

<sup>221</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.552.

<sup>222</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.552.

<sup>223</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.554.

<sup>224</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.555

<sup>225</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.555

<sup>226</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.556

Öte yandan Rasûlullah'ın (s.a.) gerek emir ve nehiy gibi teklifi-vaz'î hükümlerle alakalı sözleri, gerekse kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın görülmesi, tevhid ehli müminlere peygamberimizin (s.a.) şefaet etmesi, sırat, mîzan, kabir ve kıyamet ahvali gibi akâid meseleri, gerekse geçmişte yaşamış milletlere dair verdiği tarihi bilgileri duyan sahâbe işitenlerin sayısına bakmaksızın bu haberleri başkalarına rivâyetten geri durmamışlardır.<sup>227</sup> Bu durum âhad haberlerin ilim ifade ettiğini gösterir. Zira sahâbenin ilim değeri olmayan bilgileri rivâyet etmeleri mümkün değildir.

İbnü'l-Kayyim âhad haberin Hz. Peygamber (s.a.) nezdinde makbul olduğunu ispat için bir de şu örneği zikretmiştir: Hicretin sekizinci senesinde Hz. Peygamber (s.a.) Yemen taraflarında bulunan Suda kabilesi üzerine bir ordu göndermiştir. Bunu haber alan Suda kabilesinden bir şahıs Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek ona biat etmiş ve kavminin Müslüman olacağına dair kefil olduğunu söyleyerek orduyu geri çevirmesini istemiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) Suda'nın bu isteğini kabul etmiş ve orduyu geri çevirmiştir. Müslüman olarak kavmine dönen Suda'lı sahâbî onbeş kişi ile tekrar peygamberimizin (s.a.) yanına gelmiş, onların müslüman olmasını sağlamış sonra tekrar kavimlerine dönmüşlerdi. Veda haccında Suda kabilesine mensub müslümanların sayısı yüze ulaşmıştı. İbnü'l-Kayyim bu tarihi olayı anlattıktan sonra, olaydan çıkarılan fikhî hükümleri sıralarken Hz. Peygamber'in (s.a.) Suda' kabilesinden bir şahsın verdiği habere itibar ederek orduyu geri çevirmesini âhad haberin kabulüne delil saymıştır.<sup>228</sup>

İbnü'l-Kayyim âhad haberin hüküm istinbatında başvurulan, bağlayıcı bir hüküm kaynağı olduğuna ve kesin bilgi ifade ettiğine dair şu âyetleri delil göstermiştir:

1. Allâh Teâlâ “*Ey iman edenler! Bir fâsık size bir haber getirirse onun doğru olup olmadığını araştırın.*”<sup>229</sup> buyurarak bir şahsın getirdiği habere değer atfetmekle birlikte onun araştırılmasını emretmiştir. Sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamları ile fıkıh ve usul alimlerinin “Rasûlullah şöyle yaptı, şunu emretti, şunu yasakladı.” şeklindeki

<sup>227</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.565.

<sup>228</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, III, 582.

<sup>229</sup> Hucurât 49/6

beyân ve sözlerinin kaynağı çoğunlukla ilim ifade eden âhad haberlerdir. Buhârî’de yer alan pek çok haber de bize âhad haber tarikiyle nakledilmiştir. Allâh Rasûlü’nün söz, fiil ve davranışlarına şahit olan bir sahâbî bunu diğer sahâbeye nakletmiş, bu rivâyet bir müddet sonra meşhur olmuş ve bu haberle amel etme imkânı sağlanmıştır.<sup>230</sup>

2. Allâh Teâlâ Mâide suresi 67. âyette “*Ey Peygamber (s.a.)! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun risâletini tebliğ etmemiş olursun.*” buyurduğu gibi Nur suresi 54. âyette “*Peygamber’e (s.a.) düşen apaçık tebliğdir.*” buyurmuştur. Hz. Peygamber (s.a.) de: “Benden tebliğ ediniz”.<sup>231</sup> buyurmuştur. Bilindiği gibi tebliğ edilen bilgi delil olma özelliği taşıdığından kesin ve bağlayıcı bir niteliğe sahip olmalıdır. Gerek Hz. Peygamber’in (s.a.) Allah Teâlâ’dan naklen tebliğ ettiği bilgi, gerekse sahâbenin Hz. Peygamber’den (s.a.) rivâyet ettiği bilgi eğer kesin ve bağlayıcı olma özelliğine sahip olmasaydı bu durumda Allâh Teâlâ’nın kullarına karşı hücceti sabit olamazdı. Şüphesiz ki hüccet ancak ilim ifade eden bir delil ile ortaya konulabilir.

Öte yandan Rasûlullah’ın (s.a.) kendisi adına özelde civar kabilelere genelde civar devletlere gönderdiği kişinin bir kişi olduğu ve bu tebliğ ile onlara karşı hüccetin ortaya konulmuş olduğu herkesin malumudur. Bu tek sahâbînin tebliği ve haberi malum olduğu üzere âhad haberdır.

Aynı şekilde Allah Rasûlü’nün (s.a.) söz, fiil ve takrirlerini bize nakleden adil ve güvenilir şahsiyetlerin bu haberleri bizim için ilzam edici sağlam delillerdir. Bu hadislerin büyük çoğunluğu da âhad haberdır. Eğer bunlar ilim ifade etmeyen bir husus olsaydı, bu yolla bize karşı delil ortaya konulmuş olmazdı.

Rasûlullah’ın haberleri ilim ifade etmez diyenler şu iki husustan birini kabul etmek durumundadır:

1. Rasûlullah (s.a.) Kur’ân-ı Kerim ve mütevâtir rivâyetler dışında hiçbir şey tebliğ etmemiştir.

<sup>230</sup> İbnü’l-Mavsîlî, *Muhtasaru’s-Savâi’k*, s. 577.

<sup>231</sup> Buhârî, “Enbiya”, 50.

2. Kesin bilgi ifade etmeyen ve bağlayıcı bir şekilde ameli gerektirmeyen rivâyetler de delil olabilir.

Bu iki husus bâtil olduğuna göre sika ve adalet sahibi râvilerin rivâyet ettiği ve ilim ehlinin de hüsnü kabul ile karşıladığı haberlerin ilim ifade etmediği görüşü de çürütülmüş olmaktadır.<sup>232</sup>

İbnü'l-Kayyim sahâbenin de âhad haber ile amel ettiğini belirtmiş ve bazı örnekler vermiştir. Örneğin bir şahsın gelip Ramazan ayının girdiğini haber veren hilali gördüğünü söylemesi üzerine Hz. Ali bu haberin tek kişiden geldiğini dikkate almadan oruca başlanmasını emretmiştir.<sup>233</sup>

Sonuç olarak, İbnü'l-Kayyim, hüccet olma bakımından âhad haber ile mütevâtir haberi farklı görmemiştir. Ona göre, sabit ve sahih olan âhad haber ile mütevâtir haber arasındaki tek fark, râvilerin sayısıdır. Âhad haberin delil olma bakımından mütevâtir habere denk olduğu hususunda sahâbe, tâbiîn, ehli hadîs ve fıkıh alimleri aynı kanaati paylaşmışlardır.<sup>234</sup>

İbnü'l-Kayyim, şer'î hükümlerin istinbatında olduğu gibi itikadî konularda da âhad haberi delil kabul etmiştir. Ancak bu durum onun âhad yolla gelen bütün hadisleri kayıtsız şartsız zikredilen konularda delil saydığı ve bu tür haberlerin ona göre kesin bilgi ifade ettiği anlamına gelmez. Hanefî, Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine mensup alimlerin nasıl ki haber-i vâhidlerin delil olarak kabulü için ileri sürdükleri birtakım şartlar bulunmakta ise İbnü'l-Kayyim'in de âhad haberin kabul için ileri sürdüğü şartları vardır.

İbnü'l-Kayyim'e göre âhad haberin ilim ifade edebilmesi ve hüküm istinbatında delil kabul edilebilmesi için âhad hadisın senedinin, hadis ehlinin kriterlerine göre sahih ve sabit olmasının yanında haberin, mana olarak da İslam alimleri tarafından hüsnü kabul görmesi gerekmektedir. Bu şartlara uygun sahih ve

<sup>232</sup> İbnü'l-Kayyim, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 586.

<sup>233</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, II, 1045.

<sup>234</sup> İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 570.

sabit bir hadisin Kur'an, icmâ, kıyas gibi bir başka delil ile çatışmasının asla mümkün olamayacağı açıktır.<sup>235</sup>

#### 1.3.2.4.3. Âhad Haber ile İlgili İleri Sürülen Şartların Değerlendirilmesi

Hanefî, Malikî, Şâfiî ve bazı Hanbelî usulcülerin haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdükleri birtakım şartlar bulunmaktadır. Usulcülerin ekserisi mütevâtir derecesine ulaşmadığı halde sıhhat şartlarını taşıyan hadislerin hukuk kaynağı olduğunu prensipte kabul etmekle birlikte, âhad haberin Rasûlullah'a (s.a.) nispetinde yahut hükmünün neshedilmiş olduğuna delâlet eden bazı karînelere istinaden zannî olduğu gerekçesi ile özellikle teâruz durumunda, sübut ve delâlet bakımından daha kuvvetli olduğuna inandıkları delilleri âhad habere tercih etmişlerdir.

İbnü'l-Kayyim, bu durumun dört mezhep imamından sonra mukallitler tarafından ihdas edildiğini söyleyerek buna şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre Ebû Hanife, İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bazı durumlarda zayıf bile olsa hadisleri diğer bütün delillere tercih etmişlerdir.<sup>236</sup> Bu bölümde müteahhirin usulcüler tarafından daha kuvvetli olduğu gerekçesi ile haber-i vâhide tercih edilen delil ve ilkelere dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini ve değerlendirmelerini tespit etmeye çalışacağız.

#### 1. İcmâya Aykırı Olduğu veya Neshedildiği İddia Edilen Âhad Haber

Mütevâtir derecesine ulaşamamış âhad haberlerde râvilerin yanılma ve hata yapma olasılığının, fikir birliği anlamına gelen icmâ ile tamamen veya kısmen ortadan kalktığı inkâr edilemez bir gerçektir. Zira ümmetin seçkin alimleri olan müctehidler dalalet üzere birleşmez. Bu sebeple şartlarına uygun gerçekleşmiş bir icmâ İslam hukukunun Kur'an ve sünnetten sonra temel kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

İcmânın mutlaka Kur'an ve sünnetten bir delile dayanması gerektiği temel kuralı gereğince, müctehidlerin bir meselede icmânın tahakkuku, bazı usulcüler tarafından

<sup>235</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, IV, 116-117.

<sup>236</sup> Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâik*, s. 553.

bu icmâa aykırı olan âhad haberlerin neshedildiği şekilde yorumlanmıştır. Buna göre mütevâtir seviyesinde olmayan hadisler ile amel edilebilmesi için onun sahih ve sarîh icmâa aykırı olmaması gerekir.<sup>237</sup>

İbnü'l-Kayyim, icmâ olarak isimlendirilen birçok meselenin gerçekte sarîh icmâ olmadığını, aksine çoğu zaman muhalif bir ictihadın bulunmaması durumunun icmâ olarak isimlendirildiğini ifade etmiş ve bu gerekçe ile sahih hadislerin terk edilemeyeceğini kesin bir dille ifade etmektedir. Zira böyle bir icmâ delile dayanmadığı için mücerret vehimdir. Zira icmâ iddiasında bulunan alimin aynı meselede, muttali olmadığı muhalif bir ictihad söz konusu olabilir.

İbnü'l-Kayyim'e göre ümmetin alimlerinin Rasûlullah'dan (s.a.) sahih bir hadisin delâlet ettiği hükme aykırı fikir birliği etmeleri mümkün değildir. Sahih ve sarîh bir hadisin delâlet ettiği hükmü ancak başka zâhir bir hadis neshedebilir. Nâsîh delil de mensuh delil gibi ilim ehli nezdinde bilinmiş olmalıdır.

Öte yandan her ne kadar bize kadar ulaşmamış olsa da, icmâa aykırı hüküm içeren âhad haberin mucebince hüküm veren bir müctehid vardır. Bu durumda zaten icmâdan da bahsedilemez.<sup>238</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre nesih ve icmâ iddiası ile sahih hadislerle sabit hükümlerin terk edilmesi basit bir mesele değildir. Önceki bir hükmü nesheden sahih ve sarîh delilin güvenilir imamlar tarafından nakledilmesi ve muhafaza edilmesi gerekir ki ilim ehli kimseler bunları zaten muhafaza etmişlerdir. Ümmetin alimlerinin önceki hükmü nesheden delilleri ihmal edip, hükmü mensuh delilleri hıfzetmesi durumu mümkün değildir.

İbnü'l-Kayyim'e göre icmâ ve nesih iddiası ile sahih hadislerin terkedilmesi meselesinin temelinde şöyle bir düşünce söz konusudur: Taassup sahibi kimseler, mensup oldukları mezhebin görüşlerine aykırı bir hadisle karşılaştıklarında, ilk olarak o hadisi mezheplerinin görüşüne uygun olarak te'vil etmeye çalışmışlardır. Bu hadisleri te'vil edemediklerinde ise icmâa muhalif olduğunu veya mensuh delillerden

<sup>237</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 968.

<sup>238</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 250; *es-Savâi'ku'l-Mürsele*, II, 578-579.

olduğunu söyleyerek o hadisin içerdiği şer'i hükmü geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Halbuki Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî gibi müctehid imamlar ile diğer hadis alimleri muhalif bir görüşün olmaması anlamındaki icmâ iddiasını gerçek kabul etmedikleri için böyle bir iddia ile sahih senedle rivâyet edilen âhad hadisleri kesinlikle ihmal etmemiş aksine bu hadisler üzerine hüküm bina etmişlerdir. Eğer böyle mücerret icmâ iddiasıyla hadislerin reddi câiz olsaydı şüphesiz hadislerle sabit birçok hüküm geçersiz olurdu.<sup>239</sup>

## 2. Kıyasa Muhalif Olan Âhad Haber

Aralarındaki illet birliği sebebiyle aslın hükmünü fer'e taşımak anlamına gelen kıyas, İslam fikhının temel kaynaklarından biridir. Kıyas ile ilgili İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini ileride geniş bir şekilde ele alacağız. Bu başlık altında özellikle bazı usul alimleri tarafından ileri sürülen, kıyasa muhalif olması durumunda, kıyasa dayanan hükmün âhad hadise tercih edilmesi meselesi hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Teâruz durumunda kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi gerektiğini ileri süren usulcüler bunun için farklı şartlar ileri sürmüşlerdir. Hanefi usulcülerden Debûsî ve müteahhirin Hanefî fukahası kıyasın haber-i vâhide tercih edilebilmesi için hadisin râvisinin hadis hafızı olsa bile fakih olmamasını şart koşarken, Âmidî, İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Sübkî (ö.771/1370) ve İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) gibi usulcüler kıyasın illetinin âhad olarak gelen hadisin delâletinden daha kuvvetli başka bir nassa dayanması ve bu illetin fer'deki mevcudiyetinin kat'î olması durumunda kıyasın âhad yolla gelen bu hadise tercih edilmesi gerektiğini beyân etmişlerdir.<sup>240</sup>

İbnü'l-Kayyim sahih ve fâsid olmak üzere iki çeşit kıyastan bahsetmiştir. Ona göre sahih kıyas, illeti aynı olan meselelere ortak hüküm vermektir. Sahih kıyas ile hakkında nas bulunmayan meselelerin hükümleri istinbat edilir. Fâsid kıyas ise geçerliliği olmayan ve hiçbir hüccet değeri bulunmayan bâtıl bir kıyas türüdür. Sahih kıyasa aykırı hüküm taşıyan sabit ve sahih bir hadisten söz etmek mümkün değildir.

<sup>239</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 24; *Kitâbu's-Salâh*, s. 116.

<sup>240</sup> Leknevî, *Fevâtihü'r-Rahamût*, II, 177.

Eğer bir hadis ile kıyas arasında görünüşte bir teâruz varsa bu durum o kıyasın fâsid olduğuna delâlet etmektedir.<sup>241</sup>

“Eğer kıyas ile haber arasında bir teâruz durumu ortaya çıkarsa tartışmasız naslardan çıkarılan hüküm kıyas ile ulaşılan hükme tercih edilir. Delil olma bakımından iki asıl vardır: Bunlar; Allâh’ın Kitabı ve Allah Rasûlü’nün kelâmıdır. Üçüncü bir asıl yoktur. Bu iki asıldan biri olan sünnet, kendi başına müstakil bir delildir. Kıyas ise fer’i bir delildir. Sahih kıyas, Kitap ve sünnete muvafık olmak zorundadır. Sahih ve sabit sünnete muhalif bir kıyas varsa bu, fâsid kıyastır. Zira sahîh olan kıyas nassa kesinlikle muhalif olmaz.”<sup>242</sup>

İbnü’l-Kayyim kendi görüşlerini desteklemek için dört mezheb imamının, teâruz halinde âhad haberi kıyasa tercih ettiklerine, hatta zayıf haber bile olsa, bu haberi kıyastan üstün tuttuklarına dair birçok misaller vermiştir.<sup>243</sup> O aslında bu tavrı ile mütehhirin usulcülerin imamlarının yolundan ayrıldıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

İbnü’l-Kayyim’e göre mezhep taassubuna sahip kimseler benimsedikleri görüşlere aykırı bir hadisle karşılaştıklarında onu kabul etmek yerine kıyasa aykırı olduğu gerekçesi ile Rasûlullâh’ın (s.a.) sünnetini terketmişlerdir. Onlar bu yaklaşımları ile dinin temel kaynağı olan Kur’an ve sünnete aykırı hareket etmişlerdir.<sup>244</sup>

İbnü’l-Kayyim sahîh kıyasa aykırı olduğu iddia edilen hadislerin gerçekte kıyasa aykırı olmadığını ispat sadedinde birçok örnek vermektedir.<sup>245</sup> Bunları burada tek tek ele alacak değiliz. Ancak kıyasa aykırı olduğu iddiasıyla reddedilen hadislerle kıyası nasıl cemettiğine örnek olarak İbnü’l-Kayyim’in “musarrat hadisi” ile ilgili görüşlerini zikretmekte fayda vardır. Ebû Hureyre’den gelen rivâyete göre Rasûlullah (s.a.) buyurmuştur ki: “Develerin ve koyunların memelerinde süt biriktirip olduğundan fazla göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda olan bir hayvanı satın alıp

<sup>241</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 204.

<sup>242</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, II, 236.

<sup>243</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 26; *Bedâ’i’u’l-Fevâid*, IV, 142.

<sup>244</sup> İbnü’l-Kayyim, *et-Turuku’l-Hükmiyye*, 142.

<sup>245</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, II, 15-17

sütünü sağmıssa iki şeyden birini seçmekte muhayyerdir. Dilerse hayvanı yanında tutar, dilerse bir sa'a hurma ile hayvanı satın aldığı kişiye geri verir.<sup>246</sup> bu hadise göre müşteri alışverişe bu haliyle razı olursa alışveriş olduğu gibi kalır hayvanı kendisinde tutar. Razı olmazsa hayvanı iade eder, sağdığı sütün karşılığı olarak satıcıya bir sa' hurma verir. Bu hadiste kıyasa aykırı olduğu iddia edilen hususları İbnü'l-Kayyim şöyle sıralamıştır:

1. Bu hadis mebiin vasıflarında bir kusur bulunmadığı halde müşteriye onu iade hakkı vermektedir.

2. “el-Harâcü bi'd-damân” diye ifade edilen fayda ve hasarın dengelenmesi kuralına aykırıdır. Zira bu kaideye göre bir şeyin tazmin sorumluluğu kime aitse o şeyin semereleri de ona aittir. Şu hâlde müşterinin sağdığı süt karşılık ödemesine gerek kalmaksızın müşteriye aittir. Zira hayvanı teslim aldıktan sonra telef olması durumunda tazmin sorumluluğu müşteriye aittir. Böyle bir durumda müşterinin bir sâ' hurma vermekle sorumlu tutulması kıyasa aykırıdır.

3. Bu hadis “Tazmin, misli mallarda misli ile, kıyemî mallarda kıymeti ile olur.” kuralına tersdir. Zira bu hadis müşterinin satın aldığı hayvanı kendi elinin altında bulundurduğu süre içinde sağıp sütünü alması karşılığında bir sâ' hurma vermesini öngörmektedir. Oysa hurma sütün ne kıymeti ne de mislidir.

İbnü'l-Kayyim kıyasa aykırı olduğu iddia edilen bu hususları zikrettikten sonra bu hadisin gerçekte kıyasa aykırı olmadığını beyân etmiştir.

Şâri' mebiin satıcıya iade muhayyerliğini sadece malın kusurlu çıkması durumuna hasretmemiştir. Aksine kusurlu malı iyi gösterip müşteriye aldatma sebebiyle malın iade muhayyerliği, kusurlu çıktığında iade muhayyerliğinden daha kuvvetli bir haktır. Müşteri, satıcının mebi'de olduğunu söylediği vasıflardan dolayı semeni satıcıya vermektedir. Mebi'in söylenen vasıflarda olmadığını bilseydi ödeme yapmazdı.

İbnü'l-Kayyim'e göre “musarrât hadisi” aralarında teâruz olduğu varsayılan “el-Harâcü bi'd-damân” hadisinden daha sahihtir. Kaldı ki bu iki hadis arasında teâruz

<sup>246</sup> Buhârî, Büyü', 64.

yoktur. Zira harâc kelimesi hayvanın kiralama ücreti yahut kölenin kazancı gibi “el-ğulle” yani semere ve ürün anlamına gelmektedir. Hayvanın sütü ve yavrusu harâc diye isimlendirilmez. Zira bunlar satım esnasında hayvanla birlikte mevcuttur. Halbuki süt ve kölenin çalışması akit esnasında mevcut değildir. Akit esnasında mevcut olduğundan burada süt, akdin konusunun bir cüz’üdür. Bu hadiste Şârî’in iade etmesini istediği bir sâ‘ hurma ileride ortaya çıkacak sütün bir bedeli olarak değil de hali hazırda akit esnasında hayvanın memesinde mevcut olan sütün bir bedelidir.

Misli mallardan olan sütün kendi cinsi dışında hurma ile tazmin edilmesi meselesine gelince öncelikle memedeki sütün tam olarak misli ile tazmini mümkün değildir. Sağılan süt bozulabilme özelliğinden dolayı memedeki süt ile aynı değildir.

Öte yandan akit esnasında mevcut olan süt ile akitten sonra oluşan süt birbirine karıştığından bunları birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. Tazmine konu olan sütün tespiti için bir miktar belirlenecek olsa akit esnasında memede bulunan süttten ya az veya çok olur. Bu da faize sebep olabilir. Bu yüzden Şarî tartışmayı bitirmek ve anlaşmazlığı gidermek için sütün cinsi olmayan hurma ile tazmin edilmesini takdir etmiştir. Süte en yakın cins hurmadır. Zira her ikisi de Medine’lilerin temel gıdası olan yiyecek maddeleridir. Hem hurma hem de süt kile ile tartıldığından “mekîlat” kapsamındadır.<sup>247</sup>

Sonuç olarak haberi asıl kabul eden İbnü’l-Kayyim, icmâ ve kıyasın sahih ve sabit olan bir habere muhalif olmasını imkânsız görmektedir. Eğer sahih ve sağlam bir hadis ile kıyas ya da icmâ arasında görünürde bir teâruz var ise te’vile başvurup cem yoluna gitmektedir. Te’vil yoluyla her iki delille amel etmek mümkün değilse tercihini rivâyetten yana kullanmakta ve nassa aykırı kıyası fâsid sayarak reddetmektedir.

### 3. Medine Ehlinin Uygulamalarına Muhalif Âhad Haber

Medine halkının yapageldiği uygulamalara aykırı âhad haberlerle istidlali terk etmeleri, Mâlikî mezhebinin temel ilkelerinden birisidir. Malikî usulcülerin Medine ehlinin uygulamalarını haber-i vâhide tercih etmelerinin gerekçesi şudur: Onlara göre

<sup>247</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkâ’in*, II,15-17.

vahyin menşei ve İslam toplumunun ilk beldesi olan Medine’de öteden beri nesilden nesile aktarılan uygulamalar bir topluluğun topluluktan yaptığı rivâyetler kapsamındadır. Bu sebeple bunun tek kişinin tek kişiden yaptığı ya da tevâtür derecesine ulaşamayan haber-i vâhidden daha kuvvetli olduğu ve tercihe şayan olduğu açıktır.<sup>248</sup>

İbnü'l-Kayyim Malikilerin bu görüşünü Kâdî Abdülvehhâb’dan (ö. 422/1031) naklettikten sonra ihtilafı meselelerde sadece sünnetin mutlak hüccet olduğu, bunun dışında bir belde halkının veya bir zümrenin uygulamalarının, diğer müslümanlar için kesinlikle bağlayıcı bir hüccet olamacağını beyân etmiştir. İbnü'l-Kayyim'e göre Medine halkının ameli ile Hicaz, Irak ve Şam halkının amelleri arasında bir fark yoktur. Zira hiçbir beldenin ahali masum değildir. Ayrıca uygulama ve âdetlerin şerîlik ölçüsü sünnettir. Sünnetin makbul olup olmadığının ölçüsü ise herhangi bir beldenin ameli olamaz.<sup>249</sup>

İbnü'l-Kayyim’e göre Medine ehlinin uygulamalarının kaynağı Rasûlullah (s.a.) ve sahâbeden nakledilen bir hadis ise bunun hüccet olduğu açıktır. Fakat Medine ehlinin, sahih ve sabit bir hadisin hilafına bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri ve bunu pratiğe dönüştürerek nesilden nesile aktarmaları mümkün değildir.

Diğer yandan Medinelilerin eskiden beri yapageldikleri uygulamanın kaynağı sahih ve sabit bir sünnet olmayıp ictehad ve re’y ise İbnü'l-Kayyim’e göre hatalı ve yanlış olmaktan uzak olmadıkları için bu nevi uygulamalar kesinlikle hüccet sayılamaz. İddia edildiği gibi meclis muhayyerliğinin bâtil olması, tek selam ile namazın tamamlanması, sabah namazında ruku’dan önce kunut okunması, rukuya giderken ve rukudan kalkarken ellerin kaldırılmasının terk edilmesi gibi Medine ehlinin üzerinde ittifak ettikleri bir uygulama ve tatbikat bulunmamaktadır. O yüzden bu hususlara dair sahih ve sabit hadisler, âhad oldukları gerekçesi ile terk edilemez. Ancak Mâlîkî fakihler bahsi geçen konularda Medinelilerin uygulamasına dayandığını iddia ettikleri hükümleri, Asr-ı sâdetten itibaren her tabakada “bir topluluğun diğer bir

<sup>248</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 283-284.

<sup>249</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 274.

topluluktan yaptığı mütevâtir haber” kapsamında değerlendirmişlerdir. Ancak bunun kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>250</sup>

İbnü'l-Kayyim Medine ehlinin uygulamalarını zaman açısından da sınıflandırmıştır. Hz. Peygamber (s.a.), Hulefâ-i Râşidîn ve sahâbe dönemindeki Medine uygulamaları ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan Medine uygulamalarını eşit değerde görmemiştir. Peygamber (s.a.) ve sahâbe dönemindeki Medine tatbikatını delil olarak kabul ederken, sonraki dönemde ortaya çıkan Medine uygulamalarının delil olmadığını bildirmiştir. İbnü'l-Kayyim'e göre sahâbe sonrası Medine uygulamaları hüccet olamaz. Çünkü sonraki dönem uygulamaları, müctehid ve fetva ehli alimlerin sözlerine dayanmaktadır. O, bu görüşünü şu ifadelerle dile getirmiştir: “Malumdur ki, dört halife ve sahâbeden sonra, Medine halkı, müfti, muhtesib ve emirlerin talepleri doğrultusunda hareket etmişler ve onlara muhalefet etmemişlerdir. Müftilerin verdiği fetvalar valiler tarafından uygulamaya konulmuş, muhtesipler de bu hükümlerin uygulanmasını sağlamışlardır. Böylece zamanla Medine uygulamaları ortaya çıkmıştır. Bu ameller, ne Hz. Peygamber’in (s.a.) ne de onun ashâbının amelleridir.”<sup>251</sup>

Sonuç olarak sahih sünnete aykırı bir uygulamanın kaynağı naklî bir delil olamaz. Bu uygulamaların kaynağı ancak ictihad ve re’y olsa gerekir. İctihad sünnete muhalif ise kesinlikle merduttur.<sup>252</sup>

#### 4. Cumhuriyetin Görüşüne Aykırı Olan Âhad Haber

İbnü'l-Kayyim neshedildiğine dair açık bir delil bulunmayan sahih hadisi, terki asla câiz olmayan temel bir ilke ve değişmez kural saymıştır. Bu sebeple müctehidlerin büyük çoğunluğunun ictihadına ve re’yine aykırı olduğu gerekçesi ile âhad haberin terk edilmesini asla kabul etmez. Aksine ona göre sahih hadis bütün ictihadların ve görüşlerin fevkindedir.

<sup>250</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, II, 283-285.

<sup>251</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, II, 275.

<sup>252</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, II, 277.

Eşinin cariyesi ile ilişkiye giren bir adamın durumu hakkında müctehidlerin çoğu, eğer bir kadın, cariyesi ile kocasının yatmasına izin vermişse kocaya had cezası, izin vermemişse recm cezası tatbik edilmesi hükmünü benimsemiş, konu ile ilgili Seleme b. Muhabbık hadisi ile amel etmemişlerdir. Sözü geçen hadiste “Rasûlullah (s.a.) bir adam eşine ait bir cariyeyle kendisi ile yatmaya zorlamışsa, ceza olarak cariyenin hür olmasına ve adamın, eşine misli bir cariye almasına hükmetmiştir. Eğer cariye kendi rızası ile adama gelmişse bu durumda cariye adamın olur. Ayrıca adamın yine eşine misli bir cariye alması gerekir.”

Sihhati konusunda her ne kadar görüş ayrılığı bulunsa da İbnü'l-Kayyim, bu hadisi nakledip peşinden şöyle demiştir: “Hadisin içerdiği hükmün kabul edilmesi gerektiği kuralına dayanarak mutlaka bu hadisle amel etmek gerekir. Muhalif görüşü savunanların çokluğu hükmü değiştirmedeği gibi âhad haber de olsa hadisle amel etmeye zarar vermez.”<sup>253</sup>

### 5. Râvisinin Ameline Muhalif Âhad Haber

Hanefî usulcüler bir sahâbînin, rivâyet ettiği hadise aykırı amel etmesini yahut görüş beyân etmesini, bu hadisin nesh edildiğine dair kuvvetli bir karine saymış ve bu sebeple râvisinin ameline aykırı hüküm taşıyan hadisleri hüküm istinbatında kullanmamışlardır.<sup>254</sup> Bu yaklaşımı İbnü'l-Kayyim birçok yönden reddetmektedir.

Bu meselede ihtilafın çıkış sebebi şudur: Hadisi nakleden sahâbîden rivâyet ettiği hadise aykırı bir görüş yahut uygulama gelmiş ise rivâyet mi yoksa sahâbînin ameli mi esas alınmalıdır? Bu mesele hakkında farklı görüşler vardır. Hanefiler yukarıda zikrettiğimiz gerekçe ile kesinlikle sahâbînin amelinin alınması gerektiğini söylerken Şâfiîler ise hadise göre amel edilmesi görüşünü benimsemişlerdir. Malik ve Ahmed b. Hanbel'den ise iki görüş de nakledilmiştir. Ancak her iki mezhebin usulcülerini, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'in sahâbînin re'yinin değil rivâyet ettiği hadisin hükme delil alınması gerektiği görüşünde olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>255</sup>

<sup>253</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 35-37.

<sup>254</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 5; Teftazânî, *et-Telvîh*, II, 13.

<sup>255</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 632; Âmidî, *İhkâm*, I, 342. İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 293.

İbn Kayyim el-Cevziyye Allah Rasûlü'nden bize sahih senedle gelen hadisin mensuh olduğuna dair açık ve zâhir bir delil yoksa bütün müslümanların bu hadisle amel etmesinin ve bu hadisi rivâyet eden sahâbî de dahil buna aykırı her görüşün terkedilmesinin dini bir vecibe olduğunu zikretmiştir. Zira sahih senetle gelen hadiste hata ihtimali olmadığı malumdur. Kim olursa olsun ictihada dayalı her görüşün hatalı olma ihtimali daima mevcuttur. Bunun yanında sahâbînin rivâyet ettiği hadise aykırı görüş beyân etmesi sadece bu hadisin mensuh olmasından kaynaklanmayabilir. Bunun yanında râvinin fetva verirken yahut hüküm açıklarken rivâyet ettiği hadisi unutmuş olması, bu meseleye delâlet etmediğini düşünmüş olması, hadisi kendi re'yyine göre te'vil etmiş olması yahut bu hususta başka bir sahâbînin re'yyine göre amel ediyor olması da muhtemeldir. Kaldı ki hadis râvileri sahâbî de olsa günahsız ve hatadan beri değildir.<sup>256</sup>

İbnü'l-Kayyim teoride, sahâbînin amelinin onun rivâyet ettiği âhad habere tercih edilmesi gerektiğini iddia edenlerin pratikte, kendilerinin de bu kaideye uymadıklarını, âhad haberleri râvilerinin re'yyine ve ameline tercih ettiklerini ifade etmektedir.

İbnü'l-Kayyim Hanefiler Hz. Âişe'den rivâyet edilen "Başlangıçta namaz iki rekât iki rekât olarak farz kılınmıştı." hadisini<sup>257</sup> Hz. Âişe'nin ameline tercih etmişlerdir.. Hanefilere göre mezkur hadise istinaden seferde namazlar dört rekât kılınmaz. Halbuki Hz. Âişe seferde namazını dörde tamamlamıştır.

Namazda yüksek sesle gülmenin abdesti bozacağına dair hadis ile amel eden Hanefiler bu konuda hadisin râvileri olan Câbir ve Ebû Mûsa'nın buna aykırı söz ve uygulamalarına itibar etmemişlerdir.

İbnü'l-Kayyim Hanefilerin birçok meselede bu kaideye uymadıklarını, gerçekte mezhep tassubundan dolayı taklid ettikleri imamın görüşüne muvafıkça hadisi alıp râvinin amelinin bıraktıklarını, hadis kendi re'y ve görüşlerine aykırı ise

<sup>256</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Müvakkâ'in*, III, 38.

<sup>257</sup> Mâlik, el-Muvatta, Kasru's-Salât, 8

râvinin amelini alıp hadisle amel etmeyi terkettiklerini ifade ederek bunun çok kabih bir tenakuz olduğunu vurgulamıştır.<sup>258</sup>

Ancak İbnü'l-Kayyim'in kendisinin de bu duruma düştüğünü söylemek çok yanlış olmasa gerektir. Zira bunu sadece mezhep taasubu ile izah etmek insaftan ve hakikatten uzak bir yaklaşımdır. Zira kendi mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel'den bu konuda iki rivâyet olduğundan bahsetmiştik. Peki Ahmed b. Hanbel kimi taklid ettiğinden bazen râvinin sözünü bazen ise râvinin amelini tercih etmektedir. Hadislerle istidlal meselesini sadece taklid ettiği mezhebin görüşüne uygun olup olmama derecesine indirgemek çok yüzeysel bir yaklaşım olduğu gibi bu tavır da taassup ve taklidden vareste değildir. Zira asıl mesele râvinin rivâyet ettiği hadise aykırı davranması durumunda onun bu tavrını nasıl anlamak gerekir? Hanefiler bu durumu nesih olarak yorumlarken karşı görüşte olanlar ise bunu böyle anlamamışlardır.

## 6. Umûm Belvâ'ya Aykırı olan Âhad Haber

Usul kitaplarında yer alan “umum belvâ” kavramı ile “sık sık tekerrür eden, hemen herkesin karşılaştığı ve hükmünü bilmeye muhtaç olduğu olaylar kastedilmektedir.<sup>259</sup> Âhad haber bu konulardan biri hakkında olursa Hanefiler bu konuda bu hadisle amel etmezler. Zira tevâtür veya şöhret yoluyla gelmesi için şartlar oluştuğu halde böyle bir haberin âhad yolla gelmesi, onun Rasûlullah'a (s.a.) nisbetinin sahih ve sağlam olmadığını gösterir.

İbnü'l-Kayyim umûm belvâya aykırı olduğu gerekçesi ile âhad haberin terk edilmesi kuralının ilk defa İsa b. Eban (ö. 221/836) tarafından ihdas edildiğini, Kerhî (ö. 340/952) ile de müteahhirin Hanefiler tarafından benimsendiğini, bu esas Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet etmenin yalan olduğunu ifade etmiştir.<sup>260</sup> Ancak meşru zeminde onun bu iddiasının bir dayanağı görülüyor. Zira

<sup>258</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 36-38.

<sup>259</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrir*, 350; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 35; Baktır, Mustafa, “Umûmü'l-Belvâ”, *DİA*, XL, 155-156.

<sup>260</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi'k*, s.632.

Hanefî kitaplarında umum belvâ kuralı Kerhî de dahil mezhebin genel görüşü olarak zikredilirken, Cüveynî ve Gazzâlî bu görüşü Ebû Hanife'ye nispet etmektedir.<sup>261</sup>

İbnü'l-Kayyim umûm belvâ konularında haber-i vâhid ile amel edilmesi gerektiği hususunda Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler ile aynı görüşü benimsemiştir.<sup>262</sup>

### 7. Kısas ve Had Cezaları ile İlgili Âhad Haber

Hanefî usulcülerden Kerhî, Serahsî ve Pezdevî ile Mu'tezile usulcülerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kısas ve şüphe ile sakıt olan diğer had cezalarında âhad haberi delil olarak kabul etmemişlerdir.<sup>263</sup> Onlar bu konuda râvisinin yalan söylemiş olması yahut zabtının zayıf olma şüphesine istinaden âhad haberin had ve kısas cezalarında delil olarak kullanılmayacağını iddia etmektedir. İbnü'l-Kayyim ise usulcülerin büyük çoğunluğuna uyararak hadlerin ispatı ve şüphe ile sakıt olan hususlarda da âhad haber ile istidlali zorunlu görmektedir.<sup>264</sup> Zira İbnü'l-Kayyim'e göre sahih ve sabit hadis kesin bilgi ifade ettiğinden fikhın bütün alanlarında bağlayıcı ve ilzam edici bir delildir.

#### 3.2.4.4. Mürsel Hadis

Hadis alimlerinin ekserisine göre tâbiînden olan bir râvînin sahâbeyi atlayıp doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.) naklettiği rivâyetlere mürsel hadis ismi verilmiştir.<sup>265</sup> Bu nevi haberler tâbiînden, "Rasûlüllah (s.a.) şöyle dedi yahut şöyle yaptı ya da onun yanında şöyle yapıldı" gibi ifadelerle rivâyet edilmiştir. Ancak usulcüler mürsel hadisi daha geniş anlamıyla "tâbiîn, tebei tâbiîn yahut senedin herhangi bir tabakasındaki râvînin doğrudan "Allah Rasûlü şöyle demiştir" diyerek naklettiği hadis olarak tarif etmişlerdir.<sup>266</sup> Bu tarife göre sahâbeden sonraki tabakada

<sup>261</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 665; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.287

<sup>262</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, III, 16; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 115; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 339; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 171.

<sup>263</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 334; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 344; Bahrülulûm Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 136.

<sup>264</sup> İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasarü's-Savâi'k*, s.607.

<sup>265</sup> İbn Hacer, *Şerhu Nuhbetü'l-Fiker*, s.17;

<sup>266</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 403; Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 360; Sadrüşerîa, *et-Tavdîh ala't-Tenkîh*, II, 15.

bir râvi atlandığı “munkatı” hadisler ile ard arda iki veya daha fazla râvinin atlandığı “mu’dal” hadisler mürsel hadis kapsamında değerlendirilmiştir.

Mürsel hadisin hüccet değeri konusunda üç temel görüş ortaya atılmıştır:

1. Mutlak olarak hüccet olduğunu kabul edenler.
2. Hiçbir şekilde delil olarak kabul etmeyenler.
3. Mürsel hadisi belli şartlar çerçevesinde kabul edenler.

Senedi muttasıl olmadığı için zayıf hadisler katagorisinde yer alsa da Hanefiler ve bazı Malikiler dışında usulcülerin ekserisine göre mürsel hadis hüküm istinbatında hüccet sayılmaz, delil olmaz. Ancak İmam Şâfiî, başka râviler tarafından muttasıl senedle rivâyet edildiğini söyleyerek Saîd b. el-Müseyyib (ö.94/713) ve Hasan-ı Basrî’nin (ö.110/728) sahâbîyi atlayarak Rasûlullah’dan (s.a.) yaptığı mürsel hadisler ile amel etmiştir. İmam Şafiî mürsel hadisin kabulü için bazı şartlar ileri sürmüştür.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde “mürsel” maddesini hazırlayan araştırmacı İbnü’l-Kayyim’i mürseli mutlak olarak hüccet sayan alimler arasında zikretmektedir.<sup>267</sup> Ancak bu görüş, hadis alimlerinin mürsel tanımı esas alındığında doğru olsa bile usulcülerin seneddeki bütün tabakaları kapsayan kopukluğu mürsel saymalarına nazaran doğru değildir. Bu durumda İbnü’l-Kayyim’in mürsel hadisten neyi kasdettiğini tespit etmek önem arz etmektedir.

İbnü’l-Kayyim’in mürsel ile neyi kasdettiğine dair bir tanımlamasına rastlamadık. Ancak onun ifadelerinden bazen tâbiîn ile sınırlı olmaksızın “mürseli”, hadisin senedindeki bütün kopukluklara teşmil ettiği görülürken, bazen de hadis alimlerinin tanımına uygun bir şekilde tâbiînin sahâbeyi atlayarak yaptığı rivâyetler için kullandığı görülmektedir. Örneğin Evzâî’nin (ö. 157/774) Hz. Peygamber’dan (s.a.) naklettiği: “Öyle bir zaman gelecek ki ribâyı, ticaret gibi helâl sayacaklar.” rivâyeti hakkında İbnü’l-Kayyim şunları söylemiştir: “Bu, tek başına kendisine itimat edilmeyen ancak istişhad için nakledilen mürsel bir haberdir.”<sup>268</sup> Bu hadisi mürsel olarak niteleyen İbnü’l-Kayyim’in bu konuda usul alimlerinin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

<sup>267</sup> Polat, Süleyman, “Mürsel”, *DİA*, XXXII, 54-55.

<sup>268</sup> İbnü’l-Kayyim, *Tehzîbü’s-Sünen*, V, 107.

Buna göre İbnü'l-Kayyim İmam Şâfiî gibi mürsel haberi kabul için birtakım şartlar öne sürmüştür.

Mutlak mânada mürsel haberi delil olarak kabul etmemiş olmasına rağmen sahâbe ve tâbiînün mürseline karşı tutumu farklı olmuştur. Ona göre sahâbe ve tâbiîn nesli hayırlı kuşaktır. Onların Hz. Peygamber'e (s.a.) bile bile yalan nispet etmeleri mümkün değildir. Bu yüzden onların mürseli makbuldür. Ama sonraki nesillerin mürseli için aynı şey söylenemez. İbnü'l-Kayyim tâbiînden sayılan Mücahid'in naklettiği mürsel bir habere yer vermiş sonra da şu izahı yapma ihtiyacı duymuştur: "Mücahid bu haberi ya güvenilir bir tâbiînden ya da sahâbeden almıştır. Tâbiîn ise yalan söylemeyen en hayırlı ikinci kuşaktır. Tâbiîn nesli sahâbeyi gören ve onlardan ilim alan ve Allah Rasûlü (s.a.) tarafından sahâbeden sonra, ümmetin en hayırlısı olarak nitelenen kuşaktır."<sup>269</sup>

İbnü'l-Kayyim'in şartlarına uygun olmadığı için hüccet kabul etmediği pek çok mürsel hadis vardır. Örneğin Ömer b. Abdilaziz'in (ö.101/719) naklettiğine göre Rasûlullah (s.a.) döneminde mülkiyeti başkasına ait bir arazide bir ceset bulunmuştu. Bazıları arazi sahiplerinin bu şahsı öldürdüğünü iddia etti. Rasûlullah (s.a.) katil zanlısı olan bu aileye yemin etmelerini söylediğinde aile yeminden kaçındı. Bu sefer Allah Rasûlü (s.a.) müddeiye yemin etmesini emretti. Onlar da yemin etmekten imtina edince Hz. Peygamber (s.a.), katil zanlısı olan kavme diyetin yarısını ödeme cezası vermiştir. İbnü'l-Kayyim bu rivâyeti değerlendirirken şöyle demiştir: "Her ne kadar bu hüküm, konu ile ilgili diğer hükümlere uygun olsa da haber mürsel olduğu için bu hadisin delâlet ettiği hüküm bâtıldır."<sup>270</sup>

İbnü'l-Kayyim'in mutlak olarak bütün mürsel hadislerle amel etmediğine dair bir diğer örnek de cuma günü zeval vaktinde namaz kılmanın mekruh olmadığına dair Ebû Katâde'den gelen rivâyettir. İbnü'l-Kayyim Ebû Katâde rivâyeti için şunları söylemiştir: "Ebû Dâvûd Ebû Katâde hadîsi için mürsel demiştir. Zira Ebû Halil bu hadîsi Ebû Katâde'den işitmemiştir. Mürsel hadisin senedi muttasıl olursa, başka bir

<sup>269</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 615.

<sup>270</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 16.

sahih hadisle yahut sahabî kavli yahut sahih kıyasla desteklenirse ancak delil olarak kullanılabilir.”<sup>271</sup>

İbnü'l-Kayyim, fikhî hükümler içeren mürsel hadislerle ilgili olarak bir başka yerde şunları ifade etmiştir: “Bu haberlerin bir kısmı, bir kısmından daha sağlamdır. İmam Şâfiî demiştir ki; Mürsel hadis, iki tarikten gelirse veya bir başka tarikten müsned olursa yahut sahâbe uygulamaları ile desteklenirse işte o zaman hüccettir.”<sup>272</sup>

İbnü'l-Kayyim, sahih hadislere aykırı hüküm içeren mürsel hadisi de makbul saymamıştır. Örneğin İbnü'l-Kayyim Hz. Peygamber’in (s.a.) hangi tür hacc yaptığı ile ilgili tartışmaları değerlendirirken konu ile ilgili çeşitli rivâyetler nakletmiş ve söz konusu rivâyetlerin sıhhat derecelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu rivâyetlerden biri de Tavus’tan (ö.106/725) rivâyet edilen bir hadistir. Bu rivâyete göre veda haccında Safa ile Merve arasında Hz. Peygamber (s.a.), daha önceden gelen vahye dayanarak kurbanlık getirmemiş olan sahâbenin, hac niyetini umreye çevirmelerini istemiştir. İbnü'l-Kayyim bu rivâyeti makbul saymamıştır. Zira ona göre Tavus’un naklettiği bu rivâyet mürseldir. Bu nevi hadisler ile senedi sahih olan muttasıl rivâyetlere karşı çıkılmaz.”<sup>273</sup> Görüldüğü gibi İbnü'l-Kayyim, tâbiînin önemli muhaddislerinden biri olan Tâvûs’un mürsel olarak naklettiği rivâyeti, senedi sağlam olan hadislere muhalefeti dolayısıyla makbul saymamıştır.

İbnü'l-Kayyim, mürsel haberle amel edilebilmesi ve hüküm istidlalinde kullanılabilmesi için onda başka şartlar ileri sürmüştür. Çeşitli eserlerinde zaman zaman dile getirdiği mürsel haberin kabulü ile ilgili ileri sürdüğü bu şartları altı maddede toplamak mümkündür:

1. Mürsel hadisi sahâbî kavlinin desteklemesi
2. Bu haber muttasıl başka bir tarikle gelmiş olmalı
3. Ricali farklı başka bir mürsel hadise muvafık olmalı
4. Sahih kıyas tarafından teyit edilmeli
5. İlim ehlinin ekserisi tarafından onunla amel edilmeli

<sup>271</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, I, 367.

<sup>272</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, IV, 177-178.

<sup>273</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, II, 147;

6. Râvisinin ancak adalet sahibi râvilerden rivâyette bulunduğu kesin olarak bilinmelidir.<sup>274</sup>

### 1.3.2.5. Allah Rasûlü'nün Fiillerinin Hüccet Değeri

İbnü'l-Kayyim'in konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce Allah Rasûlü'nün (s.a.) hüküm kaynağı teşkil eden ve etmeyen fiillerini açıklamakta fayda vardır. Allah Rasûlü'nün (s.a.) fiillerini üç kısımda toplamak mümkündür:

Birinci kısım: Hz. Peygamber'in (s.a.) bir beşer, bir insan olarak yaptığı yeme, içme, giyinme gibi fiiller. Bu kısımdaki fiileri bir hukuk kaynağı teşkil etmez. Bu durumda ona uyulması gerekmez.

İkinci kısım: Hz. Peygamber'in (s.a.) sırf kendine özel kılındığı şer'î delil ile belirtilmiş olan gece namazı, visal orucu, dörten fazla hanımla evlenmesi gibi fiilleri. Bu fiiler sırf Allah Rasûlü'ne (s.a.) mahsus olduğundan ümmetinden hiç kimsenin bu konularda ona uyması icap etmez.

Üçüncü kısım: Hz. Peygamber'in (s.a.) kendisine uyulması maksadıyla yaptığı teşrîî niteliği taşıyan fiilleri. Bu nevi fiiller iki kısma ayrılır:

1. Kur'an'ın mücmeline açıklık getirmek için yaptığı fiiller. Kur'an'ın tamamlayıcısı sayılır ve hangi mücmeli açıklamışsa onun hükmünü alır. Şâyet Kur'an'daki mücmel âyet namaz ve zekât gibi farz ve vacip bir hükmü ihtiva ediyorsa onu açıklayan fiilin hükmü de vaciptir. Kur'an'daki mücmelin hükmü mendup ise onu açıklayan fiil de menduptur.

2. Mücmelin beyânı kabilinden olmayıp Hz. Peygamber'in (s.a.) müstakil olarak teşrîî için yaptığı fiiller. Bu nevi fiillerin vücûb, nedb veya ibâha gibi vasfı bilirse müminlerin mutlaka onu örnek almaları ve ona uymaları gerekmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.) bu nevi fiillerinde şer'î vasıf bilinmez ama bu fiilde

<sup>274</sup>İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, I, 367.

kurbiyet maksadı bulunduğu zâhir ise bu fiilin hükmünün ne olduğu konusunda Usul alimleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

İbnü'l-Kayyim'e göre Rasûlullah'ın (s.a.) teşri amacıyla yaptığı, kurbiyet anlamı taşıyan fiilleri, mutlak olarak ona tabi olmaya ve onu örnek almaya delâlet eder. Allah Rasûlü'nün bu nevi fiilleri her durumda vücûba delâlet etmez. Bu fiilerin şer'î vasıfları başka delillere ve karîneler göre vacup, nedb yahut ibâha olabilir. Meselâ İbnü'l-Kayyim'e göre hacda tavaf için abdest şart değildir. Zira Rasûlullah'ın (s.a.) tavafı abdestli bir halde yapmış olması, abdestin tavafta vacip olduğuna delil olmaz. Aksine Hz. Peygamber'in (s.a.) abdestli olarak tavaf yaptığını haber veren rivâyet abdestin tavafta müstehap olduğunu gösterir. O bu konuda şöyle demektedir:

“Rasûlullah'ın (s.a.) bir şeyi yapmış olması onun vücûb hükmünü taşıyan fiilerden olduğunu göstermez. Allah Rasûlü'ne (s.a.) ittiba etmek ve ona uymak demek, bir işi onun yaptığı şekilde yapmak demektir. Farz olarak yaptığı şeyi farz olarak, müstehap olarak yaptığını ise müstehap olarak yapmak gerekir. Onun müstehap olarak yaptığı bir işi mutlaka yapılması icab eden vacip işlerden saymak ona uymak, ittiba etmek değildir. Kaldı ki Rasûlullah (s.a.) hac esnasında birçok şey yapmıştır ki fakihler onları vacip saymamıştır.”<sup>275</sup>

Allah Rasûlü'nün (s.a.) fiilerinin hangi şer'î hükme delâlet ettiğini belirleyen temel nokta harici deliller ve karînelerdir. Bu nevi fiillerin şer'î hükümleri ancak karîne ve delillere bakarak tespit edilir.

Hz. Peygamber'in (s.a.) fiillerinin sünnetin bir nevi olduğunu yukarıda zikretmiştik. Bu fiillerin sahih senedle, adalet ve zabt sahibi râviler tarafından rivâyet edilmesi durumunda sünnet kapsamında sayılması ve ancak bu şekilde bu fiillerden şer'î hükümler çıkarılması söz konusu olabilir. Sahih hadis kriterlerine uymayan kavîf hadislerin hüküm istinbatında kullanılması mümkün olmadığı gibi sahih bir senedi bulunmayan fiili hadislerin de hükme kaynaklık teşkil etmesi söz konusu olamaz.

<sup>275</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzibü's-Sünen*, I, 53.

### 1.3.2.6. Sünnet Kapsamında Değerlendirilen İfadeler

Sahih senedle gelen hadislerde sahâbenin bazı ifadeleri vardır ki bunların da sünnet kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği, dolayısıyla şer'î hükme kaynak olup olamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu kısımda İbnü'l-Kayyim'in konu ile ilgili görüşlerini ortaya kaymaya çalışacağız:

#### 1. Sahâbînin “Bize emrolundu” Sözü

İbnü'l-Kayyim bu ifade ile “Rasûlullah (s.a.) bana emretti” ifadesi arasında hiçbir farkın bulunmadığını söyleyerek her iki ifadeyi de kavli sünnet kapsamında değerlendirmiş, bu tür ifadeler taşıyan hadislerin hüccet olduğunu belirtmiştir. Zira sahâbe zamanında onlara Rasûlullah'tan (s.a.) başka hiç kimsenin mutlak olarak emretme hakkının bulunmadığı tartışılmaz bir hakikattir.

Hulu' yoluyla boşanan kadının iddeti konusunu incelerken İbnü'l-Kayyim Ebû Dâvûd ve Neseî'nin İbn Abbas'tan rivâyet ettiği “Sabit b. Kays'ın hanımı eşinden hulu' yoluyla ayrıldığında Nebî (s.a.) ona bir hayız süresi iddet beklemesini emretti yahut ona emredildi.” hadisini delil göstermiş ve Rasûlullah (s.a.) zamanında ondan başka bir kimsenin, herhangi bir şey emretmesinin kesinlikle mümkün olmadığını zikretmiştir.<sup>276</sup>

#### 2. Tâbiîn'den Bir Râvinin “Bu Sünnettendir.” Sözü

İbnü'l-Kayyim bu ifadeyi de sünnet kapsamında değerlendirmiştir. Ancak ona göre tâbiînden bir râvinin bu ifadesi mürsel hadis hükmündendir. Said b. Mansur'un rivâyet ettiği bir hadiste Ebû'z-Zinâd, Said b el-Müseyyib'e “Eşinin nafakasını karşılayamayan kişi hakkında “Hâkim onları ayırır mı?” diye sorduğunda Said b. Müseyyib ona “evet” deyince, Ebû'z-Zinad “Bu sünnette var mı? diye sordu. İbn Müseyyip ona “evet” demiştir. İbnü'l-Kayyim, bu hadisi İbn Müseyyeb'in mürselleri kapsamında değerlendirmiştir.<sup>277</sup>

<sup>276</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 53.

<sup>277</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 512.

İbnü'l-Kayyim, lûtîlik yapan bir kimsenin öldürülmesi konusunda İbn Müseyyeb'in "Muhsan olsun olmasın lûtînin öldürülmesi geçmişten gelen bir sünnettir." ifadesinden bunun sünnet olduğu hükmünü istinbat etmiştir.<sup>278</sup>

### 3. Rasûlullah'ın Bir Fiili Terketmesi / Şartları Oluştığı Halde Bir Şeyi Yapmaması

Rasûlullah'ın (s.a.) bir şeyi terkettiğine yahut şartları olduğu halde onu yapmadığına dair rivâyetleri İbnü'l-Kayyim iki gruba ayırmaktadır:

Birincisi: Râvînin açık bir şekilde Allah Rasûlü'nün (s.a.) bir işi terkettiğini ve onu yapmadığını ifade etmesi. İbnü'l-Kayyim Uhud şehitleri hakkında Cabir b. Abdullah'ın "Rasûlullah (s.a.) onları yıkamadı ve cenaze namazlarını kıldırmadı."<sup>279</sup> sözünü buna örnek vermiştir.

İkincisi: Rasûlullah'ın (s.a.) bir işi yaptığına dair herhangi bir rivâyetin bulunmaması sebebiyle Rasûlullah'ın (s.a.) o işi yapmadığının bilinmesi. Eğer Allah Rasûlü (s.a.) o işi yapmış olsaydı ya sahâbenin ekserisi yahut en azından içlerinden biri bunu rivâyet ederdi. Yaptığına dair herhangi bir rivâyet yoksa Rasûlullah'ın (s.a.) o fiili yapmadığına ve onu terk ettiğine hükmedilebilir. Namaza başlarken Rasûlullah'ın (s.a.) niyeti telaffuz etmeyi terketmesi, namaz sonrası cemaate döndükten sonra dua etmeyi terketmesi gibi devamlı tekrarlanan ve herkesin gözünün önünde cereyan eden durumlarda, Rasûlullah'ın (s.a.) yaptığı fiilerin büyük- küçük, kadın -erkek hiçbir sahâbî tarafından nakledilmemiş olması mümkün değildir.

Bu sebeple Müzdelife'de geceleyen yahut şeytan taşıyan, ziyaret tavafı yapan, istiska ve kusûf namazı kılan kimselerin müstehap diye gusul abdesti almaları doğru değildir. Aksine bu durumlarda gusul almayı terketmeleri müstehaptır. Çünkü umum belva olan bu gibi durumlarda Rasûlullah'ın (s.a.) gusul aldığına dair hiçbir rivâyetin olmaması, Rasûlullah'ın (s.a.) bunu yapmadığına ve terk ettiğine delâlet eder. Rasûlullah'ın (s.a.) terkettiği bir şeyi yapmaya müstehap demek câiz olsaydı onun

<sup>278</sup> İbnü'l-Kayyim, *Ravzatü'l-Muhibbîn*, s. 371-372.

<sup>279</sup> Buhârî, "Cenâiz", 72.

yaptığını terk etmeye de müstehap demek doğru olurdu.<sup>280</sup> Allah Rasûlü'nün (s.a.) Medine'nin etrafındaki mahallelerde yetiştirilen yeşil sebzedden zekât almayı terketmesi de bu kabildendir.

#### 4. Rasûlullah'ın Yapmadığı Halde Yapmayı Arzuladığı Şeyler

Rasûlullah'ın (s.a.) şer'î olmayan hiçbir şeyi yapmak istemeyeceği gerekçesiyle İbnü'l-Kayyim, Hz. Peygamber'in (s.a.) yapmak isteyip de yapmadığı işleri, onun fiilleri kapsamında değerlendirmiştir. Bu tür fiiller başka karîne ve delillere göre vucup, nedb yahut ibâhaya delâlet eder. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.), mazereti olmadığı halde cemaat ile namaza iştirak etmeyenlerin evlerini yakmak istemiş ancak bunu yapmamıştır.<sup>281</sup> Bir rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.) cemaat ile namaz kılma sorumluluğu bulunmayan çocuklar ve kadınların da evde bulunmasından dolayı bu cezayı tatbik etmemiştir.<sup>282</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre bu rivâyet cemaat ile namaz kılmanın vacip olduğunu ortaya koyduğu gibi cemaate gelmeyenlere verilecek cezayı da belirlemiştir.

### 1.3.3. İCMÂ

#### 1.3.3.1. İcmân Mâhiyeti

İcmâ sözlükte “azmetmek”, “ittifak etmek” ve “bir işi sağlam yapmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>283</sup> Bir terim olarak icmâ, “Hz. Muhammed (s.a.) ümmetinden olan müctehidlerin, onun vefatından sonraki herhangi bir devirde, şer'î bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir.”<sup>284</sup> Bu tarifden çıkan sonuca göre, icmân yedi unsuru bulunmaktadır:

1. İcmâ, müctehidlerin katılımı ile gerçekleşir. Müctehid olamayan alimlerin bir konu hakkında ittifak etmesi icmâ sayılmaz.

<sup>280</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 370-372; *Zâdü'l-Me'âd*, I, 433, 520, 521; *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 123.

<sup>281</sup> Buhârî, “Ezân”, 644; Müslim, “Mesâcid”, 252.

<sup>282</sup> İbnü'l-Kayyim, *Kitabu's-Salâh*, s. 117.

<sup>283</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 57, 58; Cürcânî, *Târîfât*, s.10

<sup>284</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 173; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 120.

2. Bir olayın hükmü hakkında mevcut bütün müctehidlerin ittifak etmesi gerekir. Müctehidlerden biri muhalefette bulunursa icmâ gerçekleşmez. Bu konuda, çoğunluğun ittifak etmesi durumunda birkaç kişinin muhalefeti icmân gerçekleşmesine engel teşkil etmeyeceği, buna rağmen icmân olabileceği görüşünü savunanlar varsa da bu görüş muteber değildir. Çünkü o takdirde ittifak sözünün bir anlamı kalmaz. İttifak birleşmek, herkesin aynı sözde birleşmesi, aynı görüşü paylaşması, bu konuda bir hükme varması ve karar vermesi anlamını ifade eder.

3. Müctehidlerin Hz. Muhammed'in (s.a.) ümmetinden olması gerekir. Diğer peygamberlerin ümmetinin herhangi bir konuda birleşmesi İslam şeriatı açısından icmâ sayılmaz.

4. İcmân Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatından sonra gerçekleşmiş bulunmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) hayatta iken kendisi bizzat hukukun kaynağı olduğundan onun hayatında bazı Sahâbenin icthadları söz konusu olsada bu görüşler sonuçta Rasûlullah (s.a.) onayından geçtiği için sünnet kapsamında değerlendirilmiştir.

5. İcmân herhangi bir asırda gerçekleşmiş bulunmasıdır.

6. İcmâ şer'î bir hüküm hakkında olmalıdır. Aklî ve hissî konularda icmâ dan söz edilemez.

7. İcmâa konu olan meselenin, vukuunun imkân dahilinde bulunmasıdır.<sup>285</sup>

Araştırdığı birçok meselede, şer'î hükümlerin delillerini sayarken Kitap ve sünnet naslarından hemen sonra, ikinci sırada "icmâ" delilini zikreden<sup>286</sup> İbnü'l-Kayyim'in, icmân mâhiyetine dair herhangi bir izahına rastlamadık. Diğer usul konularından olduğu gibi teorik izahlara girmeden bilinen ıstılahî anlamında icmâyı şer'î deliller arasında zikreden İbnü'l-Kayyim'in icmâdan bahsettiği her yerde icmânın bu manasını kasetmediği, aksine çoğu yerde, muhalifi bilinmeyen fikir birlikteliği ya da inanç, ahlak, ibadet, hadislerin kabulü gibi konularda ümmetin ortak anlayış ve telakkilerini de icmâ olarak isimlendirdiği ve bu tabiri, bir görüşün reddi için karşıt delil olarak zikrettiği görülmektedir.

<sup>285</sup> Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 193-194.

<sup>286</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 146; III, 266; *Zâdü'l-Me'âd*, II, 564; V, 179; *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.129.

Örneğin *Miftâhu Dâri's-Sa'âde* isimli eserindeki “Cinlerin günahkarlarının cehennemde, iyilerinin ise cennette olduğu Kitap, sünnet ve ümmetin icmâ ile sabittir.”<sup>287</sup> sözünde yer alan “ümmetin icmâ” ifadesi bu anlamda kullanılmıştır. Hemen hemen her eserinde görüşlerini desteklemek ve muhalifleri ilzam etmek için ümmetin genel telakkilerini ve fikir birlikteliklerini<sup>288</sup> icmâ olarak niteleyen İbnü'l-Kayyim, usul açısından daha ziyâde icmân hüccet değeri, vukuunun mümkün olup olmaması, deliller hiyerarşisindeki yeri, çeşitleri, senedi gibi usulcüler arasında tartışılan konularda görüşlerini beyân etmiştir.

### 1.3.3.2. İcmân Hüccet Değeri

Usulcülerin büyük çoğunluğuna göre bir hukuk kaynağı olarak icmâ kesin delil teşkil eder. İcmâyâ uymak vacip, muhalif davranmak haramdır. Şâyet herhangi bir meselede icmâ meydana gelmiş ise ve bu icmâdan haberdar olunmuşsa, artık üzerinde icmâ edilen hüküm "kesin hüküm" niteliğini kazanmış olur. Ona aykırı davranmak câiz olmadığı gibi, hükmünde ittifak edilen o meselede artık ictihat ve ihtilaf konusu olmaktan çıkar.

İbn Kayyim el-Cevziye'nin de benimsediği bu görüşe, Mu'tezile'den Nazzâm ile Hariciler'in ve Şîa'nın bir kısmı dışında muhalefet eden çıkmamıştır.

İbnü'l-Kayyim “Temel kaynaklar Allah'ın Kitabı, Rasûlullah'ın (s.a.) sünneti, ümmetin icmâ ve sahih kıyastır.”<sup>289</sup> diyerek icmâ açıkça fikhî hükümlerin temel delillerden saymış, pek çok meselede muhalif görüş sahiplerine karşı “Bu konuda ne Allah'ın Kitabı'nda, ne Rasûlullah'ın (s.a.) sünnetinde, ne ümmetin icmânda, ne sahâbenin sözleri arasında, ne de sahih kıyasa dayanan hiçbir delil yoktur.”<sup>290</sup> diyerek muteber sayılan şer'î deliller arasında Kitap ve sünnetten sonra ikinci sırada icmâ zikretmiştir.

<sup>287</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, I, 39.

<sup>288</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 55; *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 144.

<sup>289</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 236; *Talâkü'l-Gadbân*, s. 66.

<sup>290</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 5; *Zâdü'l-Me'âd*, II, 564; V, 179; *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 129.

İbnü'l-Kayyim İcmân İslam fikhının temel kaynaklarından olduğuna dair Kur'an ve sünnetten şu delilleri zikretmiştir:

Yüce Allah “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, *mârûfu emreder, münkerden nehyeder ve Allah’a iman edersiniz.*”<sup>291</sup> buyurmaktadır. Bu âyette Allah Teâlâ özelde sahâbenin, genel olarak ise Muhammed’in (s.a.) ümmetinin her çeşit marufu emrettiğine ve her türlü münkeri nehyettiğine şahitlik etmektedir. Eğer onların içinde bulunduğu bir asırda, bir mesele hakkında sadece yanlış hüküm verilseydi, bu durumda onların marufu emretme ve münkeri nehyetme vasıfları ortadan kalkmış olurdu. Zira bir meselenin hükmünü doğru ve Şâri‘in maksadına uygun bir şekilde tespit etmek şüphesiz maruftur. Hatalı fetva vermek ise bazı yönlerden münkerdir. Ümmetin alimleri bir meselede aynı görüşe sahipse bu o görüşün doğruluğuna delildir.<sup>292</sup>

İbnü'l-Kayyim’in icmân bağlayıcı bir hüküm kaynağı olduğuna dair serdettiği delillerden olan “Ümmetim dalalet üzere birleşmez.”<sup>293</sup> hadisi, İslam fikhının temel esaslarından icmâyâ işaret etmektedir. Tek tek ferdlerin hatalı ve yanlış hükümler verme ihtimali bulunsa da Allah Teâlâ, ümmetin tamamını şeriata aykırı bir hüküm yahut dalâlet sayılan bir iş üzerinde birleşmekten korumaktadır. Bir konuda ümmetin içinde, yanlış hüküm verenler bulunsa bile mutlaka hak üzere olan ve doğru icihad eden alimler de bulunacaktır. Zira bu ümmet yeryüzünde Allah’ın hak şahitleridir. İnsanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmettir. Her konuda marufu emreder, münkeri nehyederler. Te’vil yoluyla münkeri emreden birilerinin yanlış re’y ve ictheadlarını bertaraf edip marufu emrecek alimleti Allah Teâlâ mutlaka var edecektir.<sup>294</sup>

Buna ilaveten İbnü'l-Kayyim Abdullah b. Mes’ud’dan mevkuf olarak rivâyet edilen “Müslümanların hasen ve iyi gördüğü şeyler Allah katında da hasendir.” hadisine işaret ederek “Müslümanların icmâ ettiği ve hasen gördüğü Allah katında hasendir.” diyerek icmân kesin delil olduğunu ifade etmiştir.<sup>295</sup>

<sup>291</sup> Âli İmrân 3/110.

<sup>292</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 97-98.

<sup>293</sup> Tirmizî, “Fiten”, 7.

<sup>294</sup> İbnü'l-Kayyim, *el-Kelâm an Mes'eleti's-Semâ'*, s. 328.

<sup>295</sup> İbnü'l-Kayyim, *el-Furûsiyye*, s. 128.

### 1.3.3.3. İcmân Çeşitleri

Meydana geliş şekli açısından icmâ kavli ve sükûtî olmak üzere iki kısma ayrılır:

#### 1.3.3.3.1. Kavli İcmâ

Sarih icmâ olarak da isimlendirilen bu nevi icmâ, “Herhangi bir zamanda, bütün müctehidlerin, bir meselenin hükmüne dair görüşlerini tek tek açıklaması suretiyle ortaya çıkan fikir birliğidir.” Böyle bir icmân bulunması durumunda kesin delil olduğu konusunda ihtilaf yoktur.<sup>296</sup>

Kavli ya da sükûtî şeklinde ayırma gitmeden mutlak olarak İcmâ hüccet sayan ve hakkında icmâ bulunan bir meselede artık ictihadın olamayacağını iddia eden<sup>297</sup> İbnü'l-Kayyim'in vuku bulması durumunda kavli icmâ hüccet sayacağı açıktır.

#### 1.3.3.3.2. Sükûtî İcmâ

Sükûtî icmâ ise, herhangi bir meselede bir veya birkaç müctehidin görüş belirttikten sonra, bu görüşe muttali olan, o devirdeki diğer müctehidlerin, açık şekilde bu görüşe katıldıklarına veya itiraz ettiklerine dair bir beyânda bulunmamaları (ikrarî icmâ) yahut müctehidlerin bir meselede tek tek görüşleri araştırıldığında aralarında fikir ayrılığı olmadığına kanaat getirilmesi durumudur. (İstikrarî icmâ)

Sarih icmân kaynak olduğunu kabul eden usulcülerden bir kısmı sükûtî icmâ kaynak olarak görmemişlerdir. İçlerinde bunun icmâ olarak isimlendirilmesini reddedenler bile vardır. Mâlikîler ve rivâyet edilen son görüşüne göre İmam Şâfiî onlardandır.

<sup>296</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIX, 268

<sup>297</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 211; *Zâdü'l-Me'âd*, III, 564; V, 179; *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 15.

Usulcülerin çoğunluğu ise sükûtî icmâi kaynak kabul etmişlerdir. Bunların bir kısmı "sükûtî icmâ da sarîh icmâ gibi kesin delil teşkil eder" demişlerdir. Hanefîlerin çoğunluğu ve imam Ahmed b. Hanbel bu görüştedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye bütün çeşitleri ile icmâi şer'î delillerin üçüncüsü saymaktadır. Ona göre sarîh icmâ gibi sükûtî icmâ da kesin ve bağlayıcı bir delildir. Sükûtî icmânın ikrarı ve istikrâ olmak üzere iki şekli bulunmaktadır:

**İkrârî İcmâ:** Bir müctehidin bir meselede ortaya koyduğu ve şöhret bulan icthadına diğer müctehidlerin itiraz etmeyip sukut etmelerine denir. İbnü'l-Kayyim bu tür icmâi delil saymaktadır.<sup>298</sup> O, bey' u'l-îne<sup>299</sup> akdinin hükmü hakkında "Böyle bir alışverişin haramlığına dair Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas ve Enes b. Malik'den fetvalar bulunmasına rağmen, diğer sahâbîlerin ve tâbiîn ulemasının buna aykırı görüş beyân etmemeleri bu konuda icmâ olduğunu gösterir."<sup>300</sup> diyerek ikrârî icmâi açıkça delil saymıştır.

Üç talâkla boşanmış bir kadını, kocasına helâl kılmak niyetiyle veya bu şartla evlenmek anlamına gelen "hülle"<sup>301</sup> nin haramlığı hakkında, sahâbenin bu nevi hilelerin haram olduğu ve hukuki işlemleri bâtil kıldığı konusunda icmâ ettiğini ve onların bu icmânın kesin bir delil olduğunu zikrettikten sonra bu icmân mâhiyetine dair şöyle demektedir:

"Hz. Ömer, Rasûlullah'ın (s.a.) minberinde "hülle" yapan ve hülle yaptıran kimseleri kesinlikle recmedeceğini söylemiş, bütün sahâbîler bu görüşü kabul etmiş, buna aykırı görüş serdetmemişlerdir. Onların bu konudaki icmâi ile cuma namazı için gusül almanın vacip olmaması, tek lafız ile yapılan üç talakın vaki olacağına dair icmâi arasında hiçbir farkın bulunmaz. Usul ve hadis bilgisine sahip bütün alimler bunu bilir.<sup>302</sup>

<sup>298</sup> İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimmeti*, I, 110.

<sup>299</sup> Bey' u'l-İne: Bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı, sattığı fiyattan daha ucuza geri satın alması demektir. Bkz. Yunus, Apaydın, "İne", *DİA*, XXII, 183-185.

<sup>300</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 133.

<sup>301</sup> Köse, Saffet, "Hülle", *DİA*, XVIII, 475-477.

<sup>302</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 137.

Özellikle sahâbe dönemi ile ilgili ikrârî icmân hüccet olduğuna dair Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine bağlı olduğu anlaşılan İbnü'l-Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in hüküm istinbatında dayandığı kaynakları sayarken şöyle demektedir:

“İkinci asıl: Sahâbenin verdiği fetvalardır. Ahmed b. Hanbel bir meselede sahâbînin verdiği fetvaya aykırı bir ictihad bulunmadığı durumlarda bu görüşle amel ederdi. Buna sırf takvasından dolayı icmâ tabirini kullanmayan, bunun yerine “Buna aykırı bir görüş bilmiyorum” ifadesini kullanan Ahmed b. Hanbel bu nevi sahâbi görüşüne hiçbir ameli, ictihadı ve kıyası tercih etmez.”<sup>303</sup>

**İsikrâî İcmâ:** Müctehidlerin bir meselede tek tek görüşleri araştırıldığında aralarında fikir ayrılığı olmadığına kanaat getirilmesi durumuna istikrâî icmâ denir. İbnü'l-Kayyim icmân bu nevini delil olarak görmemektedir. Zira müctehidler arasında fikir ayrılığı olmadığını tespit etmek tam olarak mümkün değildir. Bazen bir meselede bu nevi icmâa aykırı olduğu yani muhalif bir ictihad tespit edilemediği için icmâ olduğu iddiası ile âhad haberler terk edilir. Ancak muhalif bir ictihadın varlığının tespit edilememesi o meselede farklı görüş ve re'yin olmadığı anlamına gelmez.

İbnü'l-Kayyim'e göre bu tarz bir yaklaşım mütehhirin usulcüler ve fukaha arasında bulunmaktadır. Selef alimlerinden ve müctehid imamlardan hiçbiri muhalif bir görüşün varlığını tespit edememeyi icmâ sayarak buna muhalif hadisleri reddetmemişlerdir. Aksine İmam Şâfiî'ye göre bir mesele hakkında farklı ictihadın varlığını bilmemek, kesinlikle icmâ olarak isimlendirilemez. Ahmed b. Hanbel ise “Bir meselede icmâ iddiasında bulunan kimse yalan söylemektedir. Nerden biliyor belki de o meselede farklı görüşler vardır.” demiştir.<sup>304</sup>

İbnü'l-Kayyim “Bu konuda farklı bir görüş olduğunu bilmiyorum.” diyerek icmâ iddiasında bulunan fakihlerin bu iddialarının tam tersi bir durumun bulunduğu yani o konuda farklı görüşlerin olduğuna dair bazı misaller vererek meseleyi izah yoluna gitmektedir. Onun verdiği misallerden biri şudur:

<sup>303</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 24.

<sup>304</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi'ku'l-Mürsele*, II, 578-579.

İmam Malik'in "Kölenin şahitliğine cevaz veren bir alim bilmiyorum." sözünü naklettikten sonra "Evet İmam Malik doğru söylemiştir. Kendisi bu konuda farklı görüş bilmiyor. Ancak başka alimler bu hususta Ali b. Ebî Tâlib, Enes b. Malik ve Kâdî Şureyh'in kölenin şahitliğine cevaz verdiğini bilmektedir."<sup>305</sup>

İbnü'l-Kayyim Sevrî'nin (ö. 161/771) "Bir kimse akitten sonra cinsi münasebette bulunduğu eşini ric'î talak ile boşayıp iddet süresi esnasında rucu edip cinsi münasetten önce tekrar boşasa, iddetin sıfırdan başlayacağına dair icmâ olduğu" iddiasını tartışıp şöyle demiştir:

"Büyük müctehid imamlardan olan Sevrî kendisinden önce farklı görüşler bulunmasına rağmen bu konuda icmâ iddiasında bulunmuştur. Ancak tâbiîn müctehidlerinden Ata b. Ebî Rabâh'a (ö.114/732) göre boşamadan dolayı iddet beklerken, eşinin rucu' edip cinsi münasebette bulunmadan kendisini tekrar boşadığı kadın, kaldığı yerden iddetini tamamlar. İmam Şâfiî ve bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel de aynı görüştedir. İmam Malik'e göre koca bu tavrı ile kadına zarar vermeyi kasdetmişse kadın iddetini kaldığı yerden tamamlar. Kocanın bu tavrı ile karısına zarar verme kasdı yoksa ikinci boşama ile iddet sıfırdan başlar."<sup>306</sup>

Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791), yolculuğun iki günden az olduğu durumlarda namazların kasr edilmeyeceği konusunda icmâ olduğu iddiası da böyledir. Leys b. Sa'd'ın geniş fıkıh bilgisinin ve ilmi üstünlüğünün tartışılmaz olduğunu ancak bu meselede sahâbe ve tabiîn arasındaki fikir ayrılığının ise inkâr edilemez olduğunu söyleyen İbnü'l-Kayyim bu nevi icmâ iddialarının hiçbir hukuki bağlayıcılığının olmadığını vurgulamıştır.<sup>307</sup>

<sup>305</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, II, 583.

<sup>306</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, II, 586-587.

<sup>307</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, II, 587.

### 1.3.3.4. İcmân Gerçekleşmesinin Mümkün Olup Olmaması

Nazzam ve Şîa dışında müctehidlerin çoğunluğuna göre icmân gerçekleşmesi mümkündür ve fiilen de icmâ meydana gelmiştir. İbnü'l-Kayyim'in pek çok meselede icmâya dayanarak hüküm vermesi onun da fiilen icmân gerçekleştiği görüşüne sahip olduğunu göstermektedir.

İcmân temel unsurlarından olan iki meselenin tespitinde büyük zorluklar bulunmaktadır:

Birincisi: Fikir birliği edecek olan müctehidlerin kimler olduğu.

İkincisi: İcmâya konu olacak mesele hakkında herbir müctehîdin görüşünün ne olduğu. Bu iki husustan birincisinin bilinmesi gâyet zordur. Zira müctehidi müctehid olmayandan ayırt etmeyi sağlayacak bir ölçü bulunmadığından müctehidler nasıl tespit edilecektir. İkinci hususun bilinmesi de gâyet müşkil bir durumdur. Çünkü müctehidler tek bir ülke ve bölgede toplanmış olmayıp, değişik ülkelere ve şehirlere dağılmış haldedirler. Onları tek bir yerde toplayıp görüşlerini öğrenmek ya da herbirinin görüşüne güvenilir bir yoldan ulaşabilmek kolay değildir.

Bu sebeple icmâi delil sayan usulcülerden çoğu gibi İbnü'l-Kayyim de sahâbe sonrası icmân gerçekleşmesinin oldukça zor olduğunu, bunu tespit etmenin ancak "zarûrâtı diniyye" yani dinen bilinmesi zorunlu konularda mümkün olabileceğini açıkça zikretmektedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre selef alimleri, bir meselenin hükmünü araştırırken önce Kitap ve sünnete müracat ederdi. Meselenin hükmünü bu iki kaynaktan bulamadıklarında sahâbenin görüşlerini diğer bütün görüşlere tercih ederlerdi.

Mütehhirîn alimleri ise onların bu metodunu terk etmiş ve hüküm istinbatında farklı bir yol izlemişlerdir. Bu yaklaşıma göre kadı yahut müftü ilk olarak, hükmünü araştırdığı konuda görüş ayrılığı olup olmadığını araştırır. O mesele hakkında görüş ayrılığı olduğu bilinmiyorsa bu durumu icmâ olarak değerlendirip doğrudan buna göre hüküm verir. O mesele hakkında farklı görüşler varsa, delile en yakın görüşe göre meselenin hükmünü tespit etmeye çalışır. Ancak İbnü'l-Kayyim bu görüşün Muaz hadisine, Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektubun muhtevasına ve sahâbeden gelen rivâyetlere aykırı olduğunu zikretmektedir. Zira bahsi geçen delillere göre sırası ile Kur'an, sünnet ve sahâbe görüşlerine göre hüküm vermek gerekir.

Ayrıca bir müctehidin Kitap ve sünnetten delil bulması, değişik ülke ve bölgelerdeki müctehidlerin bir meselede görüş birliğine sahip olup olmadığını tespit etmekten daha kolaydır. Müctehidlerin bir meselede icmâ edip etmediğini belirlemek imkânsız olmasa da dinen bilinmesi zarûri olan meseleler dışında oldukça güç bir ameliyedir. Ayrıca böyle bir icmân tahakkukunu iddia eden kimsenin bunu tam olarak bilmesi de mümkün değildir.<sup>308</sup>

İbnü'l-Kayyim'in bu ifadelerinden sahâbe dönemi dışında icmân vukuunun ve tespitinin, imkânsız olmasa da çok zor olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Zâhirler ve hocası İbn Teymiyye'de aynı görüşe sahiptir.<sup>309</sup>

Ancak usulcülerin çoğu sahâbe sonrası dönemlerde de müctehidlerin icmâ edip etmediğini bilmenin mümkün olduğunu söylemişlerdir.<sup>310</sup>

### 1.3.3.5. İcmân Senedi

İcmân senedi kavramından maksat müctehidlerin üzerinde icmâ ettikleri hükümleri istinbat ederken dayandıkları şer'î deliller demektir. İcmân kaynak olduğunu kabul edenlerin büyük çoğunluğu, icmân mutlaka bir senedinin olması gerektiği görüşünde hem fikirdir.<sup>311</sup> Çünkü senedi bulunmayan ve şer'î bir delile dayanmayan icmâ, Allah'ın dininde delilsiz keyfi hüküm vermeye ve Hz. Peygamber'den (s.a.) sonra yeni bir din ihdas etmeye sebep olur. Öte yandan ümmetin hatalı bir hüküm üzerinde birleşmekten ve dalalet üzere olmaktan korunmuş olması üzerinde icmâ olsun olmasın her içtihadın mutlaka Şâri' tarafından meşru sayılan bir delile dayanması olgusunu zorunlu kılar.

İbnü'l-Kayyim'e göre Kitap ve sünnet temel iki hüküm kaynağıdır. Diğer bütün deliller bu iki esasa dayanmak zorundadır.<sup>312</sup> Dolayısıyla müctehidlerin üzerinde icmâ ettikleri hükme varırken, dayanmaları icab eden delilin, öncelikle Kitap ve sünnet nasları olması gerektiği açıktır.

<sup>308</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 174.

<sup>309</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 147; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, III, 157; XI, 341; XIII, 25;

<sup>310</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 175; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 438; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s.72.

<sup>311</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 221; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 450;

<sup>312</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 236-237; *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 15.

Kıyas ve ictihadın icmân senedi olup olamayacağı konusunda ise görüş farklılıkları vardır. Bazı fakihler zannî delil olmasını gerekçe göstererek kıyasın icmân senedi olamayacağını iddia ederken, İbn Teymiyye'nin öncülüğünü yaptığı bazı fakihler ise üzerinde icmâ olan her meselede mutlaka Kur'an ve sünnetten bir nas bulunduğunu dolayısıyla kıyasa gerek kalmadığını <sup>313</sup> ifade etmişlerdir. İbn Teymiyye bu görüşünü dört esasa dayandırmaktadır:

1. Allah Rasûlü'nün (s.a.) her konuda tatmin edici bir beyânı bulunmaktadır.

2. Şer'î naslar delâlet yoluyla bütün meseleleri ve olayları kapsayıcı bir özelliğe sahiptir.

3. Üzerinde icmâ bulunan hükmün dayandığı Kur'an ve sünnet nassından habersiz olduklarından bazı fakihler, icmân senedinin re'y ve kıyasa dayandığını iddia edebilir. Ancak bu nassa vakıf olan müctehidler, icmân senedinin re'y ve kıyas değil gerçekte Kur'an ve sünnet nası olduğunu bilirler.

4. Tümevarım yoluyla hakkında icmâ bulunan meseleler araştırıldığında hepsinin senedinin nas olduğu görülür.<sup>314</sup>

İbnü'l-Kayyim ise usulcülerin ekserisine uyararak, re'y ve kıyasın icmân senedi olabileceğine inanmakta, bu hususta hocası İbn Teymiyye ile farklı düşünmektedir. Ona göre kıyas da icmâ için sened olabilir. Bu durum sahâbe ve tâbiîn dönemine ait icmâ meselelerinde bilfiil meydana gelmiştir. Sahih kıyas da şer'î delillerden olduğuna göre diğer deliller gibi icmân senedi olabilir. Sahâbenin uygulamalarında bu hususu destekleyen birçok örnek bulabiliriz.

İbnü'l-Kayyim *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in* adlı eserinde "Fukahanın üzerinde icmâ ettiği kıyasî meseleler" başlığı altında, senedi ictihad ve kıyas olan icmâ meselerinden bazılarını sıralamış, bu meselelerden bir kısmının, kıyası kabul etmeyenler tarafından nasların lafızlarının delâlet ettiği umum manalar kapsamında değerlendirildiğini, ancak bu meselelerin büyük bir kısmını, kıyas ve külli kaideler dışında değerlendirmenin zorlama bir çaba olduğunu vurgulamıştır.<sup>315</sup>

<sup>313</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIX, 195.

<sup>314</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIX, 199-200.

<sup>315</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 157.

Hakkında icmâ olduğu kabul edilen, fakat bu icmân kıyasa mı yoksa lafızlarının delâletine mi dayandığı konusunda fikir ayrılığı bulunan bazı meseleleri İbnü'l-Kayyim, Malikî fıkıh alimi İbn Abdülber'den (ö. 463/1071) naklederek tartışmıştır. Şimdi bu meselelerden bazıları hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini zikrederim:

1. Mâide suresinde yer alan “Allah’ın size verdiği bilgilerden öğretip eğittiğiniz avcı hayvanların...”<sup>316</sup> ifadesine bakarak av köpeklerine kıyasla diğer avcı hayvanların tuttuğu avların da helal olduğu hususunda icmâ vardır.

2. Nur suresinde “Muhsan hanımlara zina iftirası atıp dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun.”<sup>317</sup> âyetinde “muhsan hanımlar” ifadesine kıyasla “muhsan erkeklere” zina iftirası atıp şahit getiremeyenlere de aynı cezanın uygulanması gerektiğine dair icmâ vardır.

3. Nisâ suresi yer alan “Evlendikten sonra fuhuş yapan cariyeye, hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.”<sup>318</sup> hükmü kıyas yoluyla erkek kölelere de şâmilidir.

4. Ahzab suresinde “Ey iman edenler, mümin hanımları nikâhlayıp zıfâdan önce boşarsanız, onları sayacağınız bir sürede iddet bekletme hakkınız yoktur.”<sup>319</sup> buyurulmaktadır. Bu âyete göre mümin eş bu durumda iddet beklemmez. Buna kıyasla ehli kitaptan olan eşin de iddet beklemeyeceğine dair icmâ vardır.

İbnü'l-Kayyim'e göre kıyası delil kabul etmeyenler, üzerinde icmâ bulunan mezkûr meselelerin kıyasa değil lafızların delâlet ettiği umum manalara dayandığını iddia etmişlerdir. “Erkeklere zina iftirası” manasını kadınlara zina iftirası kapsamına dahil etmişlerdir. “Muhsanât” kavramını avret mahallinin sıfatı saymış, bunu kadınların sıfatı olarak almamışlardır. Bu durumda kadın-erkek fark etmez, avret mahalli ile ilgili zina iftirası atan kimselere seksen değnek cezası uygulanır.

Aynı şekilde her ne kadar “mükellibîn” ifadesi “kelb” kökünden geldiği için köpek anlamı taşısa da avlanmada kullanılan eğitimli hayvanların tamamını, onlar

<sup>316</sup> Mâide, 5/5

<sup>317</sup> Nur, 24/ 4

<sup>318</sup> Nisâ, 4/25

<sup>319</sup> Ahzab, 33/49

âyette geçen “Allah’ın size öğrettiğinden öğretilip eğittiğiniz avcı hayvanlar...” kapsamına dahil etmiş, köpek dışında kalan diğer avcı hayvanların tuttuğu avları da helal saymışlardır.

İbnü’l-Kayyim’e göre bu iki durumda üzerinde icmâ bulunan hükümleri kıyasa değil de “lafzın delâlet ettiği genel anlama” dayandırmak mümkün olsa da bazı meselelerde ya kıyasa dayandırmak zorunda kalacak yahut zorlama te’villerle daha önce kimsenin söylemediği sözler söylemek durumunda kalacaklardır.

Örneğin, abdesti ve teyemmümü bozan diğer durumları müctehidler “*Cünüp oldunuz ise gusül abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse, yahutta kadınlara dokunmuşsanız ve su bulamamış iseniz teyemmüm alın...*”<sup>320</sup> âyetindeki “*biriniz tuvaletten gelirse yahut kadınlara dokunursanız.*” ifadelerinin kapsamına dahil etmişlerdir.

Bunun yanında suyu satın alacak parayı bulmayı, suyu bulma kapsamına dahil ettikleri gibi suyu harcadığında kendisinin ve hayvanlarının susuz kalma durumunu, suyu bulamama anlamına katmışlardır.

İbnü’l-Kayyim’e göre bu meselelerde olduğu gibi Şâri’in umum manasını kasdedip hükmü buna bağladına ve bu şekilde maslahatı gözettiğine dair şüphe bulunmayan hükümleri, lafzın muhtemel olduğu uzak manaların kapsamına sokmaktansa doğrudan külli kaidelerin kapsamına dahil etmek daha uygundur.

Ayrıca üzerinde icmâ bulunan ve senedinin kıyastan başka bir şeyle izahı mümkün olmayan meseleler bulunmaktadır.

Hiz. Ömer (r.a.) Semüre b. Cündüb’ün (r.a.) Ehli kitaptan öşür olarak şarap alıp onları sattığını işitince “Allah Semüre’nin müstahakkını versin. Rasûlullah’ın (s.a.) şöyle dediğini işitmedi mi? O şöyle buyurmuştur. “Allah Yahudilere lanet etsin. Onlara iç yağı haram kılındığında onu temizlediler, satıp parasını yediler.” Üzerinde icmâ olan bu konuda Hiz. Ömer (r.a.) kıyas yapmıştır. Yahudilere haram kılınan iç

---

<sup>320</sup> Mâide, 5/6

yağına müslümanlara haram kılınan şarabı kıyas etmiştir. Nasıl iç yağının parası onlara haram ise şarabın da parası müslümanlara haramdır.

İbnü'l-Kayyim'e göre icmâ ile sabit olan Hz. Ebû Bekr'in (r.a.) halifeliği, Kur'an âyetlerinin bir mushafda cemedilmesi, Kur'an'ın tek lehçe, aynı tertip üzere toplanması gibi pek çok meselenin senedi kıyastır.<sup>321</sup>

### 1.3.3.6. İcmâm Diğer Deliller Arasındaki Yeri

İbn Kayyim el-Cevziyye icmâî şer'î delillerin üçüncüsü olarak zikretmekte, Kitap ve sünnet naslarında herhangi bir delil bulunmadığı durumlarda ancak icmâa başvurulması gerektiğini vurgulamaktadır. *es-Savâi 'ku'l-Mürsele* isimli eserinde sem'î delilleri Kitap, sünnet ve icmâ olarak sıralayan İbnü'l-Kayyim icmâm sıralamada sonda olduğunu ve ilk iki delilde hüküm bulanaması durumunda müracaat edilmesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Ona göre Selef alimlerinin metodu, Kitap ve sünnetin bütün delillere takdimi olduğundan Hz. Ömer (r.a.) Ebû Musâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta, onun önce Allah'ın Kitabı'na bakmasını istemiş sonra Rasûlullah'ın (s.a.) sünnetine müracaat etmesini, sünnette de bulamadığı zaman alimlerin icmâ edip etmediğini araştırmasını tavsiye etmiştir.<sup>322</sup>

*İ'lâmü'l-Muvakkâ'in* adlı eserinde ise İmam Şâfiî'nin icmâa ancak Kitap ve sünnette herhangi bir delil bulunmadığında müracaat edileceğine dair görüşünün doğru olduğunu söylemiş,<sup>323</sup> tam tersi bir yaklaşımla konu hakkında Kitap ve sünnet naslarında delil olup olmadığına bakmadan, icmâ iddiasıyla naslara aykırı fetvalar veren müteahhirin fukahanın yaklaşımını şiddetle reddetmiştir.<sup>324</sup>

<sup>321</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 157-162.

<sup>322</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, III, 834-835.

<sup>323</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 175.

<sup>324</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 174.

### 1.3.3.7. İcmâ Kapsamında Değerlendirilen Fikir Birliktelikleri

Bu bahiste zaman ve mekanla kayıtlı yani belli bir zaman diliminde yahut belli belde ve bölgelerde yaşayan alimlerin yahut da fıkıh ilmi dışında diğer İslamî ilimlerde imam kabul edilen, söz sahibi alimlerin fikir birlikteliği icmâ sayılabilir mi? Bu hususlarda İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini ele almaya çalışacağız.

#### 1.3.3.7.1. Sahâbe'nin İcmâ

Kur'ân-ı Kerîm'in "insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet<sup>325</sup>" diye tanıttığı sahâbe, islam ümmeti içinde en değerli ve faziletli nesil kabul edilmektedir. Sahâbe nesli daima Allah Rasûlü ile birlikteydi, Kur'an'ın nuzûlü onların zamanında tamamlanmıştır. Onlar Kur'an ve sünnet naslarının nüzûl ve vurûd sebeplerine şahit olduklarından teşrîin makâsıdına sonraki hiçbir neslin ulaşamayacağı derecede vakıf olmuş bir nesildir.

Rasûlullah'ın (s.a.) irtihalinden sonra bir mesele ile karşılaştıklarında onlar birbirleri ile istişare yapar, o mesele hakkında bir delil olup olmadığını araştırırlardı. Mesele hakkında ya fikir birliği eder yahut farklı görüşlere sahip olurlardı. İşte onların bu fikir birliktelikleri icmâ delilinin temelini oluşturmaktadır.<sup>326</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi icmâ delil kabul eden usulcülerin gerek delil olması gerekse gerçekleşmesi konusunda ihtilaf etmedikleri icmâ, sahâbe icmâdır. Prensipte icmâ şer'î delillerin üçüncüsü sayan usul alimlerinden bir kısmı- özellikle Zâhiri mezhebine mensup olanlar- icmâ sadece sahâbe dönemine hasrederken, İbn Teymiyye'nin beyânına göre Ahmed b. Hanbel de sahâbe sonrası için icmâ delil saymamaktadır.<sup>327</sup>

İbnü'l-Kayyim icmân hüküm istinbatında Kitap ve sünnetten sonra mutlaka dayanılması gereken bir kaynak olduğu, Kitap ve sünnetten sonra en kuvvetli delil olması sebebiyle, hakkında icmâ bulunan bir meselede artık ictihadın olamayacağı

<sup>325</sup> Âli İmran 3/110.

<sup>326</sup> et-Türkî, *Usûlü Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, s.369.

<sup>327</sup> et-Türkî, *Usûlü Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, s.370.

görüşündedir.<sup>328</sup> Hüküm kaynağı olduğunu gösteren deliller mutlak olduğundan icmân huciyeti açısından sahâbe dönemi ile sonraki dönemler arasında fark yoktur. Ancak İbnü'l-Kayyim sahâbe döneminde icmân vukuunu tespit etmek mümkün iken sonraki dönemlerde bir meselede bütün müctehidlerin görüşlerini tespit etmenin pek mümkün olamayacağı konusunda Ahmed b. Hanbel ile aynı noktaya gelmiştir.

İbnü'l-Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in hüküm istinbatında dayandığı kaynakları sayarken şöyle demiştir: “İkinci asıl, sahâbenin verdiği fetvalardır. Ahmed b. Hanbel, bir sahâbinin ictihadına aykırı başka bir ictihad bulunmaz ise bu görüşle amel ederdi. Buna sırf takvasından dolayı icmâ tabirini kullanmayan, bunun yerine “Buna aykırı bir görüş bilmiyorum” ifadesini kullanan Ahmed b. Hanbel, bu nevi sahâbî görüşüne hiçbir ameli, ictihadı ve kıyası tercih etmezdi.”<sup>329</sup>

#### 1.3.3.7.2. Râşid Halifelerin Fikir Birliği

Allah Rasûlü'nden sonra halife olan Hz. Ebû Bekr (r.a.), Hz. Ömer (r.a.) , Hz. Osman(r.a.) ve Hz. Ali (r.a.), Râşit halifeler kabul edilmektedir. Zira Allah Rasûlü'nün “Benden sonra hilafet otuz sene sürecek. Sonra zalim bir saltanata dönüşecek.”<sup>330</sup> hadisine göre otuz sene sonra hilafet saltanata dönüşecektir.

İslam ümmeti bu dört halifenin üstünlüğü konusunda hem fikirdir. Onların bu üstünlüğü, diğer sahâbeden bağımsız olarak, sadece bunların fikir birliğini icmâ kapsamına alarak bir hukuk kaynağı saymaya ve bunu her görüşe ve ictihada tercih etmeye sebep teşkil eder mi?

Usul alimlerinin çoğuna göre sahâbe arasında farklı ictihadlar varken sadece Râşid halifelerin bir hüküm üzerinde fikir birliği etmesi icmâ kapsamında ele alınmaz. Zira icmânın bağlayıcı bir hüküm kaynağı olduğunu gösteren deliller, bu hususta aynı asırda yaşayan bütün müctehidlerin, o meselede fikir birliği etmesi esasına delâlet etmektedir. Öte yandan ictihad sadece Râşit halifelere hasredilmediği ve onlar dışında

<sup>328</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 157, *Zâdü'l-Me'âd*, III, 564; V, 179; *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 15.

<sup>329</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 25.

<sup>330</sup> Ebû Dâvud, “Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 48.

ictihad eden başka sahâbîler de bulunduğundan bir meselede her ne kadar onlar fikir birliği etmiş olsalar da diğer diğer sahâbîler farklı görüş ileri sürmüş ve Raşit halifelerin ictihadlarına muhalif amel etmişlerdir.<sup>331</sup>

Bazı alimlere göre sahâbe arasında farklı görüşler bulunsa da Râşid halifelerin bir konuda fikir birliği etmesi icmâ kapsamında değerlendirilir ve bağlayıcı bir hüccet sayılır.

İbnü'l-Kayyim göre Râşit halifelerin sünnetine tabi olmak gerçekte Allah Rasûlü'ne tabi olmak anlamına gelir. Bu yüzden onların tamamının yahut herhangi birinin sünneti, bağlayıcı bir delildir. Onu terkedip başka bir görüşe tabi olmak kesinlikle câiz değildir.<sup>332</sup> Ancak Raşid Halifelerin bir meselede ittifak etmiş olmalarını, amel edilmesi gereken kesin bir hüccet sayan İbnü'l-Kayyim'in bunu icmâ kapsamında değerlendirdiğine dair sarih bir ifadesi de yoktur.

Ona göre aynı seviyede olan iki sahâbîden birinin görüşü, diğeri için bağlayıcı bir hüccet olmaz. Sahâbe arasında ihtilaf bulunan bir meselede dört halifenin fikir birliği ettiği görüşün doğruluğunda şüphe yoktur. Dört halifenin çoğunluğu bir tarafta ise bunun doğru olması kuvvetle muhtemeldir. Hz. Ebû Bekr (r.a.) ve Ömer'in (r.a.) görüşleri diğerlerine tercih edildiği gibi Hz. Ebû Bekr'in (r.a.) görüşü de Hz. Ömer'in (r.a.) görüşlerine tercih edilir.<sup>333</sup>

İbnü'l-Kayyim, Raşit halifelerin ittifak ettiği görüşü mutlak doğru saymış, ehli sünnet anlayışına göre faziletli ve daha üstün kabul edilen halifenin görüşünü diğerlerine tercih etmiştir. Ancak o, onların şer'î bir hüküm üzerindeki fikir birlikteliklerini icmâ kapsamında değil sünnet kapsamında değerlendirmiştir.

<sup>331</sup> Râzî, *Mahsûl*, I, 246; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 249.

<sup>332</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, IV, 107.

<sup>333</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, IV, 91.

### 1.3.3.7.3. Medine Ehlinin İcmâi

Hız. Peygamber'den (s.a.) tebe-i tâbiîn nesline kadar Medineliler'in üzerinde ittifak ettikleri fikhî görüş ve uygulamalar Medine ehlinin ameli olarak tabir edilir. Medine ehlinin icmâi, Allah Rasûlü'nün hicretinden sonra sahâbenin toplandığı ve İslam şariatının ana kaynakları olan Kur'an ve sünnetin teşekkül ettiği Medine şehrinde nesilden nesile aktarılan uygulamaların mütevâtir seviyesinde kuvvetli bir delile dayandığı kabulüne müstenittir. Bu sebeple Medine ehlinin icmâi, Malikî usulcüler tarafından kesin bir hüccet kabul edilmiş ve hüküm istinbatında temel kaynaklardan biri sayılmıştır.<sup>334</sup>

İbnü'l-Kayyim'in de belirttiği gibi Medine ehlinin ameli kapsamındaki görüş ve uygulamaların bir kısmı, gerçekten Medineli müslümanların nesilden nesile aktardıkları rivâyetlere dayansa da diğer bir kısmı bu dönemde Medine'de görev yapan vali ve hakimlerin Medine'de ihdas ettikleri uygulamalara dayanmaktadır. Bütün bunlara ayırım yapılmadan her iki kısma da Medine ehlinin icmâi denmektedir.<sup>335</sup>

Medine ehlinin icmâini, zaman bakımından Rasûlullah (s.a.) zamanından başlayıp Raşid halifeler dönemi sonuna kadar devam eden dönem ile sahâbe'nin vefatında sonra başlayan müteaahhirin dönem olarak iki kısma ayıran İbnü'l-Kayyim, bağlayıcı delil olan Medine uygulamalarının Raşid halifeler dönemi için geçerli olduğunu, sonraki dönemlerde Medine toplumunda fakihlerin verdiği hükümlerin vâliler tarafından onaylanıp muhtesipler aracılığı ile uygulanmaya başladığını ve bir süre sonra bunların devam edegelen uygulamalara dönüştüğünü ifade etmektedir.<sup>336</sup>

İbnü'l-Kayyim sahâbe sonrası Rabia b. Ebî Abdirrahman'ın verdiği hükümleri muhtesib Süleyman b. Hilal'in uyguladığını, Medine halkının ise buna göre amel ettiğini, bu uygulamaların ise bazen sahih hadislere bazen da Rasûlullah (s.a.) ve Raşid Halifeler dönemindeki uygulamalara aykırı olduğunu zikretmiştir.<sup>337</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre sahâbe döneminde Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen hadise göre akit

<sup>334</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, I,314; Gazzâlî, *El-Mustasfâ*, I, 187; Âmidî, *İhkâm*, I, 206.

<sup>335</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 277.

<sup>336</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 276-277.

<sup>337</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 284.

yapanlara akit meclisinden ayrılmadan vazgeçme hakkını veren meclis muhayyerliğine sahâbeden hiçbiri itiraz etmemiştir. Tâbiîn dönemindeki uygulamada, bu yöndedir. Said b. el-Müseyyib bu yönde fetva vermiş ve kimse ona muhalefet etmemiştir. Sonra Rabia b. Ebî Abdirrahman bunun câiz olmadığı yönünde fetva vermiş, Süleyman b. Hilal ise bunu Medine’de tatbik etmiştir. Medine ehlini icmâına örnek verilen bu mesele İbnü’l-Kayyim’e göre tam tersi Medine icmâına aykırı, münferit bir ictihadtır.<sup>338</sup>

İbnü’l-Kayyim, Medine ehlinin uygulamaları ve icmâi kapsamında ele alınan meseleleri iki kısma ayırmış, hüccet olup olmama bakımından bunların durumunu tek tek inceleyerek ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>339</sup>

**Birinci kısım:** Nakil ve rivâyete dayanan uygulamalar. İbnü’l-Kayyim’e göre rivâyete dayanan uygulamalar üç çeşittir:

1. Yeni bir hükmü teşri kılmak amacıyla Rasûlullah’ın (s.a.) yapması için gerekli şartlar oluştuğu halde kasden yapmadığı işlere dair Medine ehlinin gelen rivâyetler bu gruba dahildir.

مالك عن نافع عن ابن عمر

مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة

مالك عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة

مالك عن يحيى عن سعيد عن ابي سلمة عن ابي هريرة

gibi Medine ehlinin rivâyet ettiği hadisler bu kısma örnektir.

İbnü’l-Kayyim Allah Rasûlü’nün (s.a.) minberde sırtı kibleye dönük yüzü de halka yönelmiş olduğu halde ayakta hutbe okuduğu; her cumartesi günü bazen yürüyerek bazende binekli olarak Kuba’yı ziyaret ettiği; sahâbenin hastalarını ziyaret edip cenazelerinde hazır bulunduğu Medine ehlinin gelen rivâyetleri bu nevi hükümlere örnek vermiştir.

<sup>338</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, II, 285; Tehzîbü’s-Sünen, I, 64.

<sup>339</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, II, 278.

Uhud şehitlerini yıkamadan defnetmesi, çeşitli namazlarda ezan ve kamet getirmemesi, namazlarda sesli niyet etmemesi gibi yapması için gerekli şartlar oluşmasına rağmen Rasûlullah'ın (s.a.) bazı fiilleri teşrî amaçlı terkettiğine dair Medine ehlinen gelen rivâyetleri Medine ehlinin ameli değil de sünnet kapsamında değerlendiren İbnü'l-Kayyim, bahsedilen hususlarda Medinelilerden gelen rivâyetlerin diğer şehirlerde yaşayan râvilerin rivâyetine aykırı hükümler içermesi durumunda, Medinelilerin rivâyetini tercih etmiştir.

2. Allah Rasûlü'nün (s.a.) zamanından itibaren kesintisiz süregelen uygulamalara dair rivâyetler. Ezanın yüksek bir yerde okunması, sabah ezanının fecirden önce okunması, ezanın ikişer ikişer, kametin ise birer defa getirilmesi, Kur'an ve sünnetlerle hutbe irad edilmesi gibi Medine ehlinen gelen rivâyetlerin de İbnü'l-Kayyim'e göre sünnet kapsamında değerlendirilmesi ve kesinlikle hüccet olması gerekir.

3. Hac ve zekât gibi bazı fikhî meselelerde Safa, Merve, Mina, Müzdelife, Arafat, Mikat yerlerinin tespitine yahut sa', müd gibi ölçü aletlerinin belirlenmesine dair Medine ehlinen gelen rivâyetler İbnü'l-Kayyim'e göre sünnet kapsamında bağlayıcı bir delildir.

**İkinci Kısım:** İbnü'l-Kayyim'e göre İmam Malik Medine ehlinin fikir birliği ettiği meseleleri üç kısma ayırmıştır.

1. Hakkında farklı görüşlerin bulunduğu dair bilgi bulunmayan uygulamalar.
2. Diğer müctehidlerin farklı re'y ve ictehadlarının bulunduğu meseleler.
3. Medine ehlinin kendi arasında ihtilaf ettikleri meseleler.<sup>340</sup>

Bu meselelerden birinci kısma girenlerin icmâ kapsamına girdiğini ve kesin hüccet olduğunu beyân eden İbnü'l-Kayyim ikinci ve üçüncü kısma giren meselelerin kesin hüccet olduğuna dair delilinin bulunmadığı görüşündedir.

Medine'de dahil herhangi bir şehirde yaşayanların ictehadî bir konuda bir hüküm veya bir uygulama üzerinde fikir birliği etmesinin bir hüküm kaynağı sayılmasını kesin bir ifade ile reddetmektedir. Ona göre herhangi bir şehirde yapılagelen uygulamalar bir hüküm mercii olamaz. Evet Rasûlullah 'ın (s.a.) ashâbı

<sup>340</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 276.

Kur'an âyetlerinin nüzulüne ve nasların te'viline vakıf oldukları için sonra gelenlerin asla elde edemeyeği bir ilme sahip olmuşlardır. Bu sebeple sahâbenin ictihadına ve amelîne aykırı hiçbir görüş alınmaz.

Ancak Rasûlullah'ın (s.a.) vefatından sonra sahâbenin çoğu, Medine'den ayrılmış; Kûfe, Basra ve Şam'a gitmişlerdir. Üçyüz küsur sahâbînin Kûfe ve Basra'ya, bir o kadar sahâbînin de Mısır ve Şam'a gittiği bilinmektedir. Medine'de buldukları esnada re'y ve ictihadları diğer bütün ictihad ve görüşlere tercih edilicek derecede hüccet olan bu Sahâbîlerin, Medine'nin dışına çıktıklarında, görüşlerinin hüccet olmaktan çıkması yaklaşımı kesinlikle doğru değildir.

Bunun yanında Medine ehlinin amelini hüccet olarak kabul etmek diğer belde ve şehirlerde yaşayan alimlere tabi olmanın, onları taklit etmenin ve onların icmâ ettiği konuların hilafına davranmanın haramlığını gerektirmektedir.

Medine ehlinin icmâını hüccet kabul eden İmam Malik'in de bunu bütün müslümanlar için terki câiz olmayan, bağlayıcı bir hüküm kaynağı saymadığını belirten İbnü'l-Kayyim'e göre, Abbasi halifesi Harun Reşid müslümanları Muvatta'ya göre amel etmeye icbar etmeyi teklif ettiğinde İmam Malik bunu "Sahâbenin farklı beldelere dağıldıklarını ve her birinin yanında diğerlerinde bulunmayan bilginin olduğunu" söyleyerek reddetmiştir. İmam Malik kırk kusur konuda Medine ehlinin icmâından bahsetmektedir. O bu konularda Medine amelini diğer görüşlere tercih etmektedir.<sup>341</sup>

### 1.3.4. SAHÂBÎ KAVLİ VE SAHÂBE FETVALARI

#### 3.4.1. Sahâbî Kavlinin Mâhiyeti

Fıkıh usulü literatüründe yaygın olarak "kavlü's-sahâbî", "mezhebü's-sahâbî, "fetvâ's-sahâbî" ve "hükmü's-sahâbî" gibi tabirlerle ifade edilen sahâbî kavli, fıkıh ve istinbât yönü ile tanınan bir sahâbînin, Allah Rasûlü'ne (s.a.) nisbet etmeden, kendi şahsî görüşü olarak söylediği sözleri, verdiği hükümleri ve fetvaları ihtiva etmektedir.

<sup>341</sup> Bkz. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 278-282.

Usulcülerin büyük çoğunluğu hadis alimlerinin tanımına uygun olarak sahâbî kavramını, “Mümin olarak Rasûlullah’a (s.a.) mülaki olan, onu gören ve müslüman olarak vefat edenler<sup>342</sup>” şeklinde tanımlarken, usulcülerin bir kısmı, sahâbî kavlinin hukuki değeri ve sahâbe icmâmın şer’î bir delil olması sebebiyle, sahâbî kavramının tanımında bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Hanefî usulcülerden Debûsi, Serahsî ve Abdülaziz Buhârî sahâbî kavramının tanımında Allah Rasûlü (s.a.) ile uzun süreli birlikteliğe vurgu yapmışlardır. Abdülaziz Buhârî ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî gibi bazı usulcüler sahâbî kelimesini “Peygamber (s.a.) ile özel bir yakınlığı bulunan, ona titizlikle ittibâ eden ve ondan ilim elde edebilmek için uzun bir süre onunla birlikte olan kimse” diye tarif etmektedir.<sup>343</sup>

İbnü’l-Kayyim’in sahâbî tanımı ile ilgili sarih bir ifadesi olamamakla birlikte sahâbî kavlinin hüccet değeri hakkında zikrettiği âyetlere dair beyânından anlaşıldığına göre o da Rasûlullah’a (s.a.) müslüman olarak mülaki olmayı ve müslüman olarak vefat etmeyi sahâbî olmak için yeterli saymış, bunun için uzun süre birlikte olma şartını ileri sürmemiştir.<sup>344</sup>

Rasûlullah (s.a.) vefatından sonra müslümanların karşılaştıkları meseleler hakkında fetva verme ve aralarında çıkan ihtilafları halletme işini sahâbe üstlenmiştir. Birçok meselede verdikleri fetvalar, davalara ilişkin hükümler ve değişik vesilelerle ortaya koydukları hukukî görüşler, tâbîin alimleri tarafından hüküm kaynağı olarak muhafaza edilmiş ve bize intikal ettirilmiştir.

İbn Kayyim el-Cevziye’ye göre sahâbî kavli olarak bize ulaşan görüşleri iki kısma ayırmak mümkündür: <sup>345</sup>

**Birincisi:** Akıl ve re’y yoluyla bilinmesi mümkün olmayıp ancak Allah Rasûlü’nden (s.a.) işitme yoluyla bilinebilecek hususlarda sahâbî kavli.

<sup>342</sup> İbn Hacer, *Şerh Nuhbetü’l-Fiker*, s.140; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 165; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 301.Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, I, 188.

<sup>343</sup> Basrî, *el-Mutemed*, II, 172; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 712.

<sup>344</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, IV, 99-100.

<sup>345</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, IV, 112.

İbnü'l-Kayyim'e göre sahâbenin büyükleri, Rasûlullah'ın (s.a.) söz, fiil, takrir, sîret ve olaylar karşısında takındığı tavrı herkesten daha iyi bilmelerine rağmen bunları hadis olarak rivâyet etmemişlerdir. Bunu yapmaktan çekinmelerinin sebebi Rasûlullah'dan (s.a.) duydukları sözleri olduğu gibi aktarmama endişinin yanında hadis rivâyetinin sorumluluk gerektiren bir iş olduğuna inanmalarıydı. Bu sebepten dolayı çoğunlukla Rasûlullah'dan (s.a.) defalarca işittikleri bir meseleyi "Rasûlullah (s.a.) şöyle dedi" yahut "Rasûlullah'dan (s.a.) şöyle işittim." İfadelerini kullanmadan nakilde bulunmuşlardır. Akıl ile idraki mümkün olmayan bu tür meseleler hakkında onların fetvaları şu altı ihtimalden uzak değildir.

1. Sahâbî bu hükmü doğrudan Rasûlullah'dan (s.a.) işitmiştir.

2. Rasûlullah'dan (s.a.) işiten başka bir sahâbîden işitmiştir.

3. Bu hükmü Kur'an'daki bir âyetten istinbat etmiş olması da mümkündür. Bu hükmü dayandırdığı âyetin nuzûl sebebi olan olayın doğrudan tanığı olması sebebiyle anlamın başkalarının bilmesi mümkün olmayan bir konu hakkında olması mümkündür.

4. Sahâbenin tamamının fikir birliği ettiği fakat yalnız bir sahâbî tarafından nakledilen bir görüş olması mümkündür.

5. Kur'an ve sünnet lafızlarının manaya delâletine, başka hiçbir kimsenin bilemeyeceği şekilde vakıf olmaları sadece sahâbeye özel bir durumdur. Zira ilâhi hitabın ilk muhatapları oldukları için sözü çevreleyen karîneleri sadece onlar bilebilir. Öte yandan uzun süre Rasûlullah'ın (s.a.) fiilerini, hallerini ve sîretini müşahede etmeleri ve hüküm vazederken onun gözettiği ana maksat ve gayeleri bilmelerinin onlarda oluşturduğu meleke sebebiyle sahâbenin anlayışı ve idraki başka hiç kimsenin anlayışı ile kıyas edilemeyecek derecede üstündür.

Yukarıdaki beş maddede sayılan ve gerçek olma ihtimali bulunan tevcih ve takdirlerden dolayı sahâbenin fetvaları bizim için bağlayıcı hüccettir.

6. Sahâbînin nasları yanlış yorumlaması ve murâd-ı ilâhîyi anlama konusunda hata yapmış olması da mümkündür. Bu takdirde sahâbî kavlinin hüccet olamayacağı aşîkardır. Ancak kesin olarak şunu diyebiliriz ki olması muhtemel beş durumun gerçek olma ihtimali, tek durumun gerçekleşme ihtimalinden daha yüksektir. Bu durumda

sahâbînin sözünün, ona muhalif diğer müctehidlerin sözlerinden doğruya daha yakın olduğu konusunda zannı galip hasıl oluğu inkâr edilemez bir gerçektir.<sup>346</sup>

**İkincisi:** Re'y ve ictihada dayanan konularda sahâbî kavli. Bu nevi sahâbî kavli de iki kısma ayrılır.<sup>347</sup>

1. Sahâbenin fikir birliği ettiği yahut şüyû bulduğu halde ona aykırı görüş belirtilmemiş olan sahâbî kavli. Bu kısma giren sahâbî fetvalarının ve görüşlerinin icmâ kapsamında bağlayıcı bir delil olduğu konusunda da fikir ayrılığı bulunmamaktadır. İbnü'l-Kayyim'in bu nevi sahâbe görüşlerini icmâ kapsamında ele aldığı, Kitap ve sünnetten sonra üçüncü sırada hüküm kaynağı kabul ettiğini "sahâbeni icmâ", "Medine ehlinin icmâ" başlıkları altında incelemiştir.

2. Sahâbe'nin farklı görüşte oldukları, sahâbe arasında fikir ayrılığı bulunan meseleler hakkındaki sahâbe kavli. İşte bu hukukî görüşlerin ve fetvaların Kitap, sünnet ve icmâ gibi bir hukuk kaynağı olup olmadığı konusunda müctehidler arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bunun yanında bu görüşlerin Kur'an ve sünnet nassına yahut kıyasa muhalif olması durumunda hangisinin tercih edileceği konusu da müctehidler arasında ayrıca ihtilaf sebebi olmuştur.

#### 1.3.4.2. Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri

Kur'an âyetlerinin nüzûlüne ve hadislerin vurûdüne şahit olmaları, Kur'an ve sünnet lafızlarının manalarını ve delâlet ettiği hükümleri daha iyi bilmeleri, Şâri'in teşride gözettiği ana gaye ve maksatlara vakıf olmaları sebebiyle, Kur'an ve sünnet nassı bulunmayan meseleler hakkında, sahâbî ictihadını İbnü'l-Kayyim Kitap, sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada bağlayıcı delil olarak kabul etmekte, bunu kıyasa takdim etmektedir.<sup>348</sup>

<sup>346</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, 113.

<sup>347</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, 113-114.

<sup>348</sup> Sahabe kavlinin mezheplere kaynaklığı hakkında bkz. Yaman, Ahmet, *Sahâbe Kavlinin Mezheplere Kaynaklığı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.38, 2014, s. 11-44

Ona göre sahâbinin re'y ve görüşü bizim kendi görüşümüzden de daha muteberdir. Hakkında nas ve icmâ bulunmayan konularda sahâbî kavli bağlayıcı bir hüccet ve delildir. Allah Rasûlü'nün hüküm koyarken gözettiği gaye ve maksatlarını, sahâbe neslinden başka bir neslin, tam olarak bilmesi mümkün değildir. Bu yüzden İbnü'l-Kayyim onların ictihadını dolaylı olarak Allah Rasûlü'nün sünneti kapsamına dahil etmiştir. Âyetlerin Hz. Ömer'in re'y ve görüşlerini doğrular ve te'yit eder şekilde nazil olmasını, Abdullah b. Mes'ut, Ali b. Ebî Talip gibi bazı sahâbîlerin kendi re'y ve ictihadlarına göre verdikleri fetvalara muvafık hadislerin olduğunun ortaya çıkmasını, sahâbenin görüş ve ictihadlarının doğruluğuna delil olarak zikretmektedir. Bütün bunlar göstermektedir ki sahâbenin re'y ve ictihadına müsavi başka bir görüş olduğunu iddia etmek mümkün değildir.<sup>349</sup>

İbnü'l-Kayyim, ictihadî meselelerde sahâbe arasında fikir birliği bulunan görüşlerin yahut şöret bulunduğu halde aykırı ictihadın varlığının bilinmediği ictihadların icmâ olarak değerlendirildiği ve kesin hüccet sayıldığı konusunda müctehid imamların fikir birliği ettiğini zikretmekte, sahâbe arasında birden fazla farklı görüş ve ictihadın bulunduğu konularda, bu görüş ve ictihatlardan tercih edilen bir sahâbinin kavlinin de kesin ve bağlayıcı bir delil kabul edilip edilmeyeceği konusunda alimler arasında fikir ayrılığı bulunduğunu beyân etmektedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı hususunda üç farklı görüş bulunmaktadır:

**Birinci görüş:** Müteahhirîn Hanefî, Malikî, Şâfiî Hanbeli usulcüler ile mütekellimîn usulcüler taklidi reddeden delillerin, sahâbe dönemi de dahil her döneme şâmil olduğu ve sahâbenin de diğer müctehidler gibi hata yapma ihtimalinin bulunduğu gerekçesiyle sahâbî kavlini hüccet kabul etmemektedir.

**İkinci görüş:** Müteahhirîn usulcülerden bazılarına göre Rasûlullah'dan (s.a.) işitmiş olma durumu söz konusu olduğundan, "kıyasa aykırı olan sahâbî kavli" sünnet kapsamında değerlendirilir ve kesin hüccet sayılır.

<sup>349</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, IV; *Tehzîbü's-Sünen*, IV,178; *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 167-174.

**Üçüncü görüş:** Ebû Hanife, Malik, Şâfiî' ve Ahmed b. Hanbel gibi müctehid imamlar ile usulcülerin ekserisine göre re'y ve ictihada dayanan meselelerde sahâbî kavli kesin delildir. Böyle bir meselede sahâbe arasında fikir birliği bulunursa bu mesele icmâ kapsamına girer. Eğer farklı görüşler varsa bu görüşlerden tercih edileni kesin ve bağlayıcı bir hüccet olur.<sup>350</sup>

İbnü'l-Kayyim'in da benimsediği bu görüşe göre sahâbî kavli sadece diğer müctehidlerin görüşlerine değil kıyasa da tercih edilir. Ancak farklı görüşlerin bulunduğu bir konuda hangi sahâbî kavli kıyas da dahil, diğer bütün görüşlere tercih edilerek kesin ve bağlayıcı bir delil olmalıdır? Bu konuda İbnü'l-Kayyim'in görüşü şöyledir:

“İlmi yetkinlikte, fıkıh mesleğinde ve fazilette birbirine müsavi olan iki sahâbînin bir meseledeki muhalif görüşleri, birbirleri için bağlayıcı bir delil olmaz.<sup>351</sup> Eğer bir tarafta Raşid Halifeler yahut ilim ve ictihatta üstünlüğü kabul edilen bir sahâbî bulunursa onların bulunduğu taraf tercih edilerek verdikleri fetvaları ve ictihadları bağlayıcı bir delil olur mu? Bu konuda iki görüş vardır: Ancak Raşit Halifelerin tamamının yahut çoğunluğunun savunduğu görüşlerin doğru olduğu ve hüccet olduğu konusunda kesinlikle şüphe yoktur. Raşit halifelerin ikisi bir tarafta ise Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in görüşleri tercih edilir. Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer'in farklı görüşlerde olduğu konularda ise Hz. Ebû Bekr'in görüşü tercih edilir.<sup>352</sup>

Oğul ve babanın bulunmadığı, dede ile kardeşlerin bulunduğu bir miras taksimi meselesinde; üç talak lafzını telaffuz etse bile bir ifade ile üç boşamanın tek talak sayılması ve çocuk doğuran cariye (ümmü veled) satılabilmesinin câiz olması meselelerinde Hz. Ebû Bekr'in görüşünün tercihe şayan olduğunu kabul etmek gerekir.

Bu üç konuyu inceleyen inşafî alimler iki tarafın delillerini araştırdıklarında Hz. Ebû Bekr'in bulunduğu tarafın delillerinin daha tercihe şayan olduğunu görür. Hz. Ebû Bekir'den naslara muhalif tek görüş nakledilmediği gibi kaynağı zayıf bir hüküm

<sup>350</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 115-117.

<sup>351</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 1945; Âmid, *el-İhkâm*, IV, 385.

<sup>352</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 113.

ve fetva da nakledilmemiştir. Bu, onun halifeliğinin nübüvvet hilafeti olduğunun bir delilidir.”<sup>353</sup>

İbnü'l-Kayyim'in bu hususta Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır. *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in hüküm istidlali ve fetvada dayandığı kaynakları sıralarken birinci sırada Kitap ve sünnet nasları, ikinci sırada sahâbenin icmâi üçüncü sırada ise sahâbe kavlinin yer aldığını şu kelimelerle ifade etmiştir:

“Sahâbe arasında fikir ayrılığı bulunursa Ahmed b. Hanbel, o görüşlerden Kur'an ve sünnete en uygun olduğuna kanaat getirdiğini tercih etmektedir. Onların re'yi ve icthadları dışında başka bir görüşe göre asla hüküm vermemektedir. Sahâbenin görüşleri arasında Kur'an ve sünnete uygun olduğuna inandığı bir görüş bulamaz ise, meselenin hükmü hakkında kesin ifade kullanmaktan kaçınmakta, o mesele hakkında fikir ayrılığı olduğunu söylemekle yetinmektedir.”<sup>354</sup>

İbnü'l-Kayyim sahâbi kavlinin kesin ve bağlayıcı hüccet olduğuna dair Kitap, sünnet ve icmâdan pek çok delil zikretmiştir. Onun bu hususta ileri sürdüğü delillere kısaca göz atmakta fayda vardır.

Sahâbi kavlinin hüccet olduğuna dair Kitap'tan deliller:

1. Tevbe süresinde yer alan “*Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da Allah'dan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.*” âyetinde<sup>355</sup> Yüce Allah sahâbeye tabi olan, onlara uyan kimselere sena etmekte onları övmektedir. Onlar bir söz söylediğinde sahih olup olmadığına bakılmaksızın o söze tabi olunursa “onlara güzelce tabi olma” fiili gerçekleşmiş olur. Allah Teâlâ'ın övdüğü “tabi olma” durumu budur. Yoksa görüşün dayandığı delilin sahih olduğuna hükmedip, onun gerektirdiğine göre davranmakla tabi olma fiili gerçekleşmediği gibi bu durum sadece sahâbe nesli için değil bütün

<sup>353</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, IV, 115.

<sup>354</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 23.

<sup>355</sup> Tevbe, 9/100.

müctehid alimler için geçerli bir ölçüdür. Bir meselenin hükmü araştırılırken, istidlal neticesi sahâbe ile aynı hükme kail olmak onlara tabi olmak manasına gelmez. Aksine bu durum sahâbeye değil delile tabi olmak demektir. Âyeti kerimede ifade edilen tabi olma fiili ancak delile bakmaksızın yahut zâhirde delile zıt bir anlam taşısa bile sahâbenin verdiği fetvaya uymakla gerçekleşmiş olur.<sup>356</sup>

Kur'an-ı Kerimde dolaylı olarak sahâbeye tabi olmayı emreden<sup>357</sup>, onların davet ettiği yolun Rasûlullah'ın (s.a.) yolu olduğunu söyleyen,<sup>358</sup> sahâbenin Allah'ın seçtiği özel kimseler olduğunu<sup>359</sup> ifade eden âyetler onların fazilet ve üstünlüğüne delâlet etmektedir.

2. Sebe süresinde *“Kendilerine ilim verilenler, Rabbinden sana indirilen Kur'an'ın gerçek olduğunu ve onun, mutlak güç sahibi ve övgüye lâyık Allah'ın yoluna iletildiğini görürler.”*<sup>360</sup> buyurulmaktadır. Bu âyette geçen “العلم” kelimesinde bulunan ل takısı “istiğrak” için değil “ahd” içindir. Buna göre bu âyette geçen “ilm” kelimesinin manası “Allah Rasûlü'nün getirdiği ilim kendilerine verilenler” demektir. O zaman böyle bir ilme sahip olanlara tabi olmak vaciptir.

3. Bakara 143. Âyette *“İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber (s.a.) de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık.”*<sup>361</sup> “Vasat ümmet” ifadesi ile sahâbe nesli kastedilmiştir. Bu ifade onların sözlerinde, fiillerinde, niyet ve iradelerinde adalet vasfına sahip olduklarından Allah'ın peygamberleri lehine, diğer milletlere karşı şahitler olmayı hakkettiklerine işaret etmektedir.<sup>362</sup>

Sahâbe fetva ve görüşlerinin hüccet olduğuna dair sünnetten deliller:

1. Allah Rasûlü “En hayırlı nesil benim içinde bulunduğum nesildir. Sonra onları takip eden nesil gelir. Sonra da onların peşinden gelenler.”<sup>363</sup> buyurmaktadır.

<sup>356</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, IV, 112-115.

<sup>357</sup> Lokman, 31/15

<sup>358</sup> Yusuf, 12/108

<sup>359</sup> Neml, 27/ 59; Fatır, 35/32

<sup>360</sup> Sebe, 34/6

<sup>361</sup> Bakara, 2/143.

<sup>362</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, IV, 101.

<sup>363</sup> Buhârî, “*Şehâdât*”, 9; Müslim, “*Fadâilü's-Sahâbe*”, 14.

Bu hadiste Allah Rasûlü'nün mutlak olarak sahâbe asrını “en hayırlı asır” olarak zikretmesi, hiçbir kayıt koymaksızın her konuda onların takdim ve tercih edilmesini gerektirmektedir. Bu durum fetva ve hüküm verme konularında onların görüşlerinin öncelenmesi ve bir hüküm kaynağı kabul edilmesini gerektirir. En hayırlı ve en değerli olmanın yegâne ölçüsünün ilim ve doğru görüş sahibi olmak olduğu, şüphe duyulmayan bir gerçektir.

Herhangi bir meselenin hükmü hakkında sahâbenin re'y ve ictihadının hatalı olması, buna karşılık sonraki müctehidlerin görüş ve ictihadlarının doğru olması durumunda sahâbe asrının “en hayırlı nesil” olma özelliğinden bahsedilemez. Zira fıkıh ilminde, bir mesele hakkında doğru hükme ulaşan müctehidin yaşadığı asır, mutlak manada yanlış hüküm veren müctehidlerin bulunduğu asırdan daha hayırlıdır. Bu durum hadisın delâlet ettiği manaya aykırıdır.

Dolayısıyla bir meselenin hükmü hakkında Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Selman-ı Farisi gibi sahâbeden birinin yanlış hüküm verdiğini, onların bu konuda hata yaptığını ve sahâbe asrından hiç kimsenin doğru hükme ulaşamadığını, aksine onlardan sonra gelen müctehidlerin doğru hükmü istinbat ettiğini söylemek gerçekten şaşılacak şeydir.<sup>364</sup>

Öte yandan İbnü'l-Kayyim Hz. Peygamber'in (s.a.) Hulefâyı Râşidîn'in sünnetine uymayı emretmesini, kendilerine uyanları Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in mutlaka doğruya götüreceğini söylemesini sahâbî kavlinin kesin hüccet olduğuna delil göstermektedir.

Sahâbî kavlinin kesin ve bağlayıcı bir delil olduğuna dair icmâ olduğunu söyleyen İbnü'l-Kayyim göre farklı zaman diliminde ve farklı beldelerde yaşayan ilim erbabı, sahâbe sözlerini ve sahâbe fetvalarını hüküm istinbatında delil olarak kullanmışlardır. Kitaplar ilim ehlinin kendi aralarında yaptıkları münazaralarında, hükme varırken kullandıkları delillerde ve yaptıkları rivâyetlerinde sahâbî kavlini kullandıkları misallerle doludur.<sup>365</sup>

<sup>364</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, IV, 104.

<sup>365</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, IV, 116.

### 1.3.4.3. Naslara ve Kıyasa Aykırı Sahâbî Kavlinin Durumu

Kur'an ve sünnet naslarını bütün delillerin aslı kabul eden İbnü'l-Kayyim, bu temel iki delile aykırı ise ne sahâbî kavlini ne kıyası ne de başka bir delili meşru bir hukuk kaynağı kabul etmez. İstinbat kaynakları konusunda Ahmed b. Hanbel'in delil anlayışını benimsediği görülen İbnü'l-Kayyim, sahâbe arasında fikir ayrılığı olan meselelerde tercih edilen ve hüccet kabul edilen görüşün mutlaka Kur'an ve sünnet naslarına uygun olması şartını ileri sürmektedir. Sahâbenin re'y ve icthadları arasında Kur'an ve sünnet naslarının delâletine uygun bir görüş bulamaz ise Ahmed b. Hanbel'in yaptığı gibi tevakkuf etmeyi tercih etmektedir. Ona göre naslara aykırı bir görüş kime ait olursa olsun kesinlikle kabul edilmez.<sup>366</sup>

Sahâbî kavlinin kıyasa dayanan bir hükme aykırı olması durumunda, hüküm kaynağı sayılıp sayılmayacağı konusunda usulcüler arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Kitap, sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada kıyası delil sayan alimler kıyası sahâbî kavline takdim etmişlerdir. Bunun yanında bazı usulcüler sahâbî kavlinin bağlayıcı bir hüküm kaynağı olabilmesi için kıyasa aykırı olmamasını şart koşmuşlardır. Şâfiî ve Hanefiler'den Kerhî, kıyası sahâbî kavline takdim etmiştir.<sup>367</sup>

Usulcülerin çoğunluğu ise sahâbînin kendi re'y ve icthadı ile kıyasa muhalif görüş belirtmeyeceği temel kabulü ile bir meselede sahâbînin görüşünün kıyasa aykırı olmasını, o sözün Rasûlullah'dan (s.a.) işitilmiş olduğuna delil saymakta, dolayısıyla bu görüşü nass kapsamında ele alarak kıyasa takdim etmektedir.<sup>368</sup>

İbnü'l-Kayyim hüküm kaynakları arasındaki hiyerarşide, sahâbî kavline Kitap ve sünnetten sonra üçüncü sırada yer verdiği için, bunun bir sonucu olarak teâruz durumunda kıyası terk etmekte ve sahâbî kavlini tercih etmektedir. Zira ona göre sahâbî kavli birçok yönden kıyastan daha kuvvetli bir delildir. Teâruz durumunda en kuvvetli delilin alınması gerektiği usulcüler arasında kabul edilmiş bir ilkedir.<sup>369</sup>

<sup>366</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 170.

<sup>367</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 597-598; Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 106.

<sup>368</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 156

<sup>369</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 157.

Sahâbî kavlinin kıyasdan daha kuvvetli bir delil olduğuna ve teâruz durumunda mutlaka tercih edilmesi gerektiğine dair İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir:

“Tevbe süresi 100. âyette “*Muhâcirlerin ve Ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da Allah'dan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.*” buyuran<sup>370</sup> Yüce Allah “muhacir ve ensarın ilkleri ile onlara tabi olanları” medhu sena etmektedir. Bu övgü onların kendilerine tâbi olmaya ehil ve buna layık imamlar olduğuna delâlet etmektedir. Onların fetva ve icihadlarına uymanın zorunlu olmadığını yahut o görüşlere aykırı hareket etmenin câiz olduğunu farz ederek meselâ sahâbî kavlini bırakıp kıyasa göre hüküm verdiğimizizi düşünelim bu durumda onların bu övgüye layık olduklarını ve Allah katında onlara bahşedilen bu makamı hak ettiklerini söylemek mümkün olmazdı.”<sup>371</sup>

Sahâbî kavlinin mutlak olarak kıyasa tercih edilmesi gerektiğini söyleyen İbnü'l-Kayyim, Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel'in sadece sahâbî kavlini değil zayıf hadisleri bile kıyasa takdim ettiğini belirtmiştir.<sup>372</sup>

Ancak bu konuda Ahmed b. Hanbel'den iki rivâyet bulunmaktadır. Bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel kıyası tercih etmiş sahâbî kavlini terketmiştir. Diğer bir rivâyete göre ise Ahmed b. Hanbel sahâbî kavlini tercih etmiş kıyası terketmiştir.<sup>373</sup> İbnü'l-Kayyim Ahmed b. Hanbel'den gelen ikinci rivâyeti almış, Kitap ve sünnet naslarına aykırı olmayan sahâbî kavlini sadece kıyasa değil Medine ehlinin ameli, istislâh, istishâb gibi diğer delillere ve külli kaidelere de takdim etmiştir.<sup>374</sup>

<sup>370</sup> Tevbe 9/100.

<sup>371</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 96.

<sup>372</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 61.

<sup>373</sup> İbn Kudâme, *el-Umde fi Fikhi'l- İmâm Ahmed*, IV, 1181-1183.

<sup>374</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 119.

### 1.3.5. KIYAS

#### 1.3.5.1. Kıyasın Mâhiyeti

Lügatte ölçme, değerini belirleme, eşitlik, re'y, temsil ve teşbih anlamlarına gelen <sup>375</sup> “kıyas” kavramı fıkıh literatüründe yaygın olarak üç anlamda kullanılmaktadır:

1. Re'y ve ictihad faaliyeti anlamına gelmektedir. Akıl yürütme neticesi fikhî bilgiye ulaşma yöntemi olan kıyas bu manası ile usul literatüründe şer'î kıyas, fikhî kıyas ve usulî kıyas diye isimlendirilmektedir.

2. İleti akıl yoluyla kavranabilen hükümler anlamındadır. Fıkıh kitaplarında ileti akıl yoluyla anlaşılamayan meseleler için kullanılan “teabbudî hükümler”e karşılık, ileti akıl yoluyla bilinen hükümler için “kıyasî hükümler” tabiri kullanılmaktadır

3. Kıyas, “tümevarım yoluyla ulaşılmış genel kural” manasına gelmektedir.<sup>376</sup>

Usulcülerin İslam hukukunun kaynağı ve istinbat yöntemlerinden biri olan kıyası tarif ederken kullandıkları ifadeleri farklılık gösterse<sup>377</sup> de hepsinde bulunan ortak mana şudur: “Kitap ve sünnet naslarında hükmü bulunmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir.”<sup>378</sup> Bu tanıma uyan kıyasa “usulî kıyas” yahut fikhî kıyas da denir.

Kitap ve sünnette yer almayan meselelerin hükmünü belirlemede vazgeçilmez ilke ve yöntemlerden biri olan kıyas hakkında İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in* isimli eserinde kıyasın mâhiyeti, kısımları, çeşitleri, şer'î deliller arasındaki yeri ve kıyasın hüccet değerine dair çok geniş bilgiler vermiş; kıyasa aykırı olduğu iddia edilen birçok meselenin hükmünü tartışmış; bu hükümlerin gerçekte kıyasa aykırı olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.<sup>379</sup>

<sup>375</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 200.

<sup>376</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 228; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 170; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 7-8; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 104; Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 529.

<sup>377</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 132; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 228; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 9.

<sup>378</sup> Apaydın, Yunus, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 529.

<sup>379</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 101-II, 126.

İbnü'l-Kayyim'in bahsi geçen eseri ve diğer eserleri incelediğinde, onun kıyası re'y kıyası, usulî kıyas ve genel kural kıyası olmak üzere üç anlamıyla da ele aldığı görülmektedir. Ancak onun kıyastan maksadı çoğu zaman usulî kıyasdır. Re'y ile aynı anlamda olan usulî kıyası İbnü'l-Kayyim Şâri'in şer'î hükümleri varlık ve yokluk açısından müessir olan mana ve vasıflara bağlamasıdır.<sup>380</sup> İşte naslarda yer alan bu müessir vasıf ve manalara bağlanan hükümlerin aynı vasıf ve manaları taşıyan meselelere aktarılmasına kıyas denilmiştir.

İbnü'l-Kayyim'e göre şer'î hükümler doğrudan naslardan çıkartıldığı gibi sahih kıyasla da istinbat edilebilir.<sup>381</sup> Onun bu görüşü hocası İbn Teymiyye'nin "şer'î deliller hakkında derin bilgi sahibi alimlerin, şer'î hükümlerin pek çoğunun naslara ve kıyas'a dayandığını bilmemesi mümkün değildir."<sup>382</sup> sözüyle paralellik arz etmektedir. Naslar ile kıyas arasında bir çatışmanın vuku'unu imkânsız gören İbnü'l-Kayyim'e göre gerçekte kıyas kelimesi sahih ve fâsid her iki durumu da içeren mücmel bir lafızdır. Sahih kıyas "Birbirine benzer meselelere aynı hükmü vermek yahut birbirinden farklı meselelere farklı hükümler vermek" manasınadır ki birinci durum "tard kıyası" diye isimlendirilirken ikincisine "aks kıyası" denir. Bu nev'i kıyas meşrudur. Adalet ilkesinin bir gereğidir.

Ona göre kıyasda iki husus çok önemlidir: Birincisi: asl'da bulunan illetin, fer'de de bulunması. İkincisi: Aslın hükmünü fer'e taşımaya engel başka bir delilin bulunmaması. Bu iki husus göz önünde bulundurulduğunda şeriatte sahih kıyasa aykırı şer'î delilin bulunması mümkün değildir. Ancak zâhiren kıyasa aykırı gibi görünen ve benzerlerine verilen hükmün verilmediği bazı meseleler bulunabilir. Bunun sebebi bu meselelerde şeriatin, hükmün bu meselelere verilmesine engel olan ve herkesin bilmesi mümkün bazı vasıf ve manaları dikkate almış olmasıdır. Bu durumu bilmeyen ilim adamları bunu kıyasa aykırılık olarak niteledikleri görülmüştür.

İslam şeriatı bazı durumlara özel hükümler vazetmiştir. Bu meselelerde, özel hükümlerin benzerlerine verilmesine mâni olan bir vasıf bulunmaktadır. Bu

<sup>380</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 37; I, 153; II, 22.

<sup>381</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 289.

<sup>382</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIX, 289.

hükümlerin vazedilmesini gerektiren bu özel vasıfları bazı alimlerin bilmemesi kıyasın sıhhatine engel olmaz.<sup>383</sup>

İbnü'l-Kayyim'in şer'î deliller arasında naslar, icmâ ve sahâbî kavlından sonra zikrettiği sahih kıyas tanımında iki temel unsur göze çarpmaktadır.

Birincisi: Aralarındaki illet birliği sebebiyle bir birbirine mümasil yahut müşabih iki meseleye aynı hükmü vermektir. Bunu yaparken şer'î hükmün vazediliş gerekçesi olan vasıf ve manaların, hükmü araştırılan meselede de varlığının kesin olarak bilinmesinin yanında aslın hükmünü fer'e vermeye mâni başka bir engelin de bulunmaması gerekir.

İkincisi: Birbirinden farklı vasıflara sahip meselelere farklı hükümler vermektir. İki meselede hem illet olabilecek ortak bir vasıf hem de bunun dışında farklı bir vasıf bulunursa, hükme müessir olan ortak vasıf sebebiyle aynı hükmü alma konusunda müsavi olsalar bile, taşıdıkları diğer vasıflarda birbirlerinden ayrı oldukları için farklı hükümler söz konusu olur.<sup>384</sup>

İbnü'l-Kayyim'in kıyas kavramını, "usulî kıyas" anlamı dışında, fıkıh literatüründe yaygın olarak kullanılan diğer anlamlar da kullandığından bahsetmiştik. Meselâ mudârabe, müsâkât, muzaraa, selem, istisna', teyemmüm gibi kıyasa aykırı olarak sabit olduğu ifade edilen meseleleri incelerken ifade ettiği kıyas, genel kural kıyasıdır.

İbnü'l-Kayyim "genel kural" anlamındaki kıyasa aykırı olduğu iddia edilen mezkûr meselelere ilaveten selem, havale, icâre, ma'dumun satışı, ürünlerin olgunlaşmadan tarlada satışı, mefkûdun zevcesinin dört sene bekledikten sonra evlenmesi, şarabın mayalanması ve sirkeye dönüşmesi ile tâhir oluşu gibi konularda varid olan nas ve sahâbe kavillerinin gerçekte kıyasa aykırı olmadığını ispata çalışmıştır.<sup>385</sup>

<sup>383</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 290.

<sup>384</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 290.

<sup>385</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 189.

### 1.3.5.2. Kıyasın Hüccet Değeri ve Şer‘î Deliller Arasındaki Yeri

İslam hukukçularının ekserisi kıyasın, şer‘î hükümlerin bilinmesini sağlayan bir delil olduğu ve hüküm istidlalinde kullanılan meşru bir yöntem olduğu konusunda fikir birliği etmiş; kıyası deliller hiyerarşisinde Kitap, sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada ittifak edilen deliller arasında zikretmişlerdir. Bunun yanında Nazzâm, Zâhirîler ve bir kısım Şiiiler kıyasın hüccet olmadığı görüşündedir. Her iki tarafta görüşlerini desteklemek için birtakım deliller ileri sürmüşlerdir.

Kıyas karşıtlarının da kıyas taraftarları gibi kuvvetli delillerle kendi görüşlerini ispat etmeye çalıştıklarını ve her iki tarafın da Kitap, sünnet, icmâ ve sahâbî kavline dayanan delillerine karşı çıkmanın neredeyse mümkün olmadığını ifade eden İbnü'l-Kayyim'e göre usul alimlerinin bir araya gelerek, iki grup arasında Allah ve Rasûlü'nün razı olacağı bir değerlendirme yapması gerekmektedir.<sup>386</sup>

İki grubun delillerini değerlendiren ve kıyasın hüccet değeri ve delil olarak kullanımını konusunda orta yolu tutanların, doğru yolda olduğunu söyleyen İbnü'l-Kayyim, sahih kıyasın kesin ve bağlayıcı bir delil olduğunu, asla naslarla çelişmediğini, sahâbeden gelen rivâyetlerde zemmedilen kıyasın fâsid kıyas olduğunu beyân etmiştir.<sup>387</sup>

İbnü'l-Kayyim, sahih kıyası “*Kitâb'ı ve mîzanı hak olarak indiren Allah ır.*”<sup>388</sup> âyeti ile “*Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde Kitab'ı ve mîzanı indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler.*” âyetinde<sup>389</sup> geçen “mîzan” kavramı kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre bu âyetlerde geçen mîzan kelimesi ile adalet ve zulmü birbirinden ayırt eden bir ölçü kastedilmiştir. Mîzan ile kıyas kelimesi arasında ilişki kuran İbnü'l-Kayyim Kur'ân'da “mîzan”ın adaletin kendisiyle sağlandığı ölçü yahut terazi anlamında kullanıldığı ve

<sup>386</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 249.

<sup>387</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 103.

<sup>388</sup> Şûrâ 42/17.

<sup>389</sup> Hadid 57/25.

övgü makamında geçtiğini söyleyerek “sahih kıyas” için “mîzan” kelimesinin kullanılmasının daha uygun olacağını ifade etmiştir.<sup>390</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre nasların delâlet ettiği hükümler bütün olayları kapsayacak niteliktedir. Bu sebeple Allah ve Rasûlü bizleri doğrudan ne re'y ile ictihada ne de kıyasa yönlendirmiş değildir. Aksine Şâri' hükümlerin tamamını bizzat kendisi açıklamıştır. Naslar karşılaşılan bütün olayların hükümlerini tespit için yeterlidir. Bununla birlikte “sahih kıyas” da haktır ve naslarla uyumludur. İşte bu iki delil Kur'an'da sırasıyla “Kitap” ve “mîzan” olarak isimlendirilir. Nasların hükme delâleti bazen kapalı olduğundan müctehid ona nüfuz edemediği için kıyasa yönelir. Bu kıyasın naslara uygun olduğu ortaya çıkarsa sahih olduğu, aykırı olduğu ortaya çıkarsa fâsid olduğu anlaşılır. Gerçekte kıyasın nassa uygun veya aykırı olması dışında üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. Ancak kıyasın nassa uygunluğu veya aykırılığı bazen müctehid için gizli olabilir.<sup>391</sup>

Gerçekte Kitap ve mîzan arasında hiçbir fark yoktur. Kitap ve mîzan kendi içlerinde çelişki barındırmadıkları gibi birbiriyle de çelişmezler. Diğer bir ifade ile sahih nasların delâleti ile sahih kıyasların delâletleri asla çelişmez. Aksine bunlar karşılıklı olarak birbirlerini tasdik eder ve birbirlerine tanıklık eder.<sup>392</sup> Gerçekte Şâri'in nasları “haberler” ve “emirler” olmak üzere iki tür bilgi içerir. Haberler kendi içinde iki alt türe ayrılır:

1. Sahih akla uygun olan haberlerdir. Bu haberlerin muhtevasına icmâlî ya da tafsîlî olarak akıl tanıklık eder.

2. Sahih aklın icmâlî olarak idrak ettiği, ancak tafsîlî olarak idrak etmekten aciz kaldığı haberlerdir. Emirler de haberler gibi yine iki alt türe ayrılır:

1. Kıyas ve mîzanın tanıklık ettiği emirler.

2. Kıyas ve mîzanın tanıklık etmediği, ancak aykırı da olmadığı emirler. Hem haberlerde hem de emirlerde üçüncü bir alt türün varlığı muhaldir. Şâri'den sahih aklın

<sup>390</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 103.

<sup>391</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 254.

<sup>392</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 249.

reddedeceği haberlerin gelmesi imkânsız olduğu gibi sahih kıyas ve mîzana aykırı emirlerin gelmesi de imkânsızdır.<sup>393</sup>

İbnü'l-Kayyim kıyasın hüccet değeri ve hüküm kaynağı olarak kullanılması konusunda her iki gurubun ifrat ve tefrite düştükleri noktaları ana hatlarıyla iki başlıkta ele almaktadır.

Birincisi: Kıyasın hücciyetini tamamen reddeden gruplardan bazıları illetleri, manaları ve müessir vasıfları inkâr etmekte, şeriatın benzer meseleler hakkında farklı hüküm verebileceğini ve birbirinden farklı meseleler hakkında ise aynı hükmü verebileceğini söylemekte; Allah'ın hükümleri illet ve maslahatlara binaen koyduğunu ve bu hükümleri bulunduğu her yerde hükmü gerektiren müessir mana ve vasıflara bağladığı gerçeğini kabul etmemektedir. Böylece onlar Şâri'in her yönden benzer olan iki şeyden birini haram, diğerini vacip kılabilceğini; mefsedet içermeyen bir şeyi yasaklarken maslahat içermeyeni de hikmet ve maslahat gözetmeksizin emredebileceğini söylemektedirler.<sup>394</sup>

İkincisi: Kıyasın kayıtsız şartsız hüccet olduğunu ileri sürenlerden bazıları nasların bütün olayların hükümlerini kuşatamayacağı iddiasıyla Kur'an ve sünnete uygun olup olmadığına bakmadan, hükmün varlığı için illet sayılamayacak bir vasfı kendilerince illet sayarak, yahut birbirinden farklı olan meseleleri kendi anlayışlarına göre benzer farz ederek onlara aynı hükmü vermekte, varsaydıkları bu illeti de, zan ve tahminleriyle Allah ve Rasûlü'nün hükmü kendisine bağladığı illet saymaktadır.<sup>395</sup>

Kıyası kabul etmelerine rağmen hikmeti, ta'lîli ve sebepleri inkâr edenlerin de ifrat noktasında olduklarını beyân eden İbnü'l-Kayyim'e göre Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935) ve ona tabi olan fakihlere göre hükme müessir olmayan mücerred alâmetler şer'î hükümlerin illeti olabileceği gibi Şâri' tarafından hükmün varlığı için alâmet konulan vasıflar hiçbir şekilde varlık-yokluk açısından hükme tesir etmez.<sup>396</sup>

<sup>393</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 250.

<sup>394</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 251.

<sup>395</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 252.

<sup>396</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 253.

İbnü'l-Kayyim'e göre kıyas karşıtları ve kıyas taraftarları gerçek hükme ulaştırın bazı yöntemleri kendilerine kapatmaları sebebiyle, başka bir yöntemi kapasitesinin üzerinde genişletmek zorunda kalmışlardır.

Kıyas karşıtları kendilerine temsil, ta'lîl ve maslahatlara itibarın kapısını kapattıklarından nasların zâhirini ve istishâb metodunu genişletmeye ihtiyaç duymuşlar ve bu ikisinin kullanım alanlarını gereğinden fazla genişletmişlerdir. Öyle ki bir nâsan sadece kendi anladıkları hükmü ispat etmişler ve bunun dışında diğer vasıf ve manaları dikkate almamışlardır. Nasdan bir hüküm çıkaramadıklarında ise o nâsı terk ederek istishâb metoduna yönelmişlerdir.<sup>397</sup>

Kıyas karşıtları ise naslara özen gösterme, onları koruma ve re'ÿ, kıyas veya taklidi naslara takdim etmemek; bâtil kıyası reddetmek ve kıyas ehlinin çelişkilerini açıklamak konusunda isabetli görüşlere sahip olsalar da onlar şu dört hususta hata etmişlerdir:

1. İleti nasda açıkça belirtilmiş olmasına rağmen sahih kıyası reddetmişlerdir. Halbuki illetin nasda açıkça belirtilmiş olması, ilgili hükmün genelleştirilmesinin lafzen emredilmesi gibidir. Akıl sahibi herkes Hz. Peygamber'in (s.a.) *“Allah ve Rasûlü size eşek eti yemeyi yasaklıyor; zira o pistir.”*<sup>398</sup> sözünün *“Allah ve Rasûlü size pis olan her şeyi yasaklıyor”* anlamında olduğunu anlar. Haram olan yiyeceklerin sayıldığı âyetteki *“Ancak leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti ki bu gerçekten pistir.”*<sup>399</sup> ilâhî hitabın bütün pis şeyleri kapsaması; Hz. Peygamber'in (s.a.) kediler hakkında *“Onlar necis değildir, çünkü onlar sizin etrafınızda çokça dönüp dolaşmaktadır.”*<sup>400</sup> sözünün, *“Sizin etrafınızda çokça dönüp dolaşan hiçbir şey necis değildir.”* mesabesinde olması ve bir kimsenin, arkadaşına *“Bu yemekten yeme, çünkü o zehirlidir”* sözününün ise zehirli olan her şeyin yenilmesini yasaklaması tam olarak sahih kıyas örnekleridir.<sup>401</sup>

<sup>397</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 254.

<sup>398</sup> Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 28; Müslim, “Sayd ve Zebâih”, 34.

<sup>399</sup> En'âm 6/145.

<sup>400</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 38; Tirmizî, “Tahâre”, 69.

<sup>401</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 254.

2. Nasları anlamada kusurlu davranmışlardır. Kıyası reddedenler Kur'an ve sünnet naslarının hükümlere delâletini tam alarak kavrayamamışlardır. Zira onlar nasların îma, tenbîh, işaret yoluyla delâletini ve muhatapları nezdindeki örfünü dikkate almaksızın sadecelafızların delâletini sadece lafızların zâhirleri ile sınırlı tutmuşlardır. Meselâ onlar anne-baba hakkındaki “*Sakin onlara öf bile deme.*”<sup>402</sup> âyetinden öf demeksizin dövme, sövme ve hakaret etme manalarını anlamamışlardır. Böylece Kitab'ı anlamada kusurlu davrandıkları gibi mîzanı da dikkate almamışlardır.<sup>403</sup>

3. İstishâb metodunun uygulama alanını gereğinden fazla genişletmiş ve naklî bir delilin varlığını bilmeme durumunda istishâba göre hüküm vermenin gerekliliğine kesin gözüyle bakmışlardır. Oysa delilin varlığını bilmemek delilin yokluğunu göstermez.<sup>404</sup>

4. Sahih olduğunu gösteren bir delil bulunmayan her akit, şart ve hukukî muamelenin bâtil olduğuna hükmetmişlerdir. Onlar bir şartın, akdin veya muamelenin sahih olduğunu gösteren bir delil yoksa onun istishâb yoluyla bâtil olduğuna hükmetmişlerdir. Oysa fukahânın çoğunluğu aksi görüştedir. Zira akitlerde ve şartlarda, Şâri'in bâtil kabul edip yasakladığı şeyler dışında, aslolan bu akitlerin sahih ve muteber olmalarıdır. Bâtil olduğunu söylemek onların haramlığına hükmetmektir. Halbuki bir şeyi haram ve vacip kılmak ancak Şâri'in işidir.<sup>405</sup>

Öte yandan kıyas taraftarlarının da hataları vardır. İbnü'l-Kayyim'e göre re'y ve kıyas taraftarları naslara gereken özeni göstermemiş ve nasların bütün hükümleri kapsamadığını iddia etmişlerdir. Hatta aşırı kıyas taraftarları nasların olayların yüzde birini bile kapsamadığını söyleyerek re'y ve kıyasın uygulama alanını kıyâs-ı şebahi dahi muteber sayacak kadar genişletmiş; şer'î hükümleri Şâri'in itibar edip etmediği bilinmeyen vasıflara bağlamış; Şâri'in hükümlere gerekçe yapıp yapmadığı bilinmeyen bazı illetleri naslardan istinbât etmişlerdir. Sonuçta naslarla kıyas arasında teâruz bulunduğunu söylemek ve birçok hükmün kıyasa aykırı olarak teşrî kılındığını iddia etmek zorunda kalmış ve bazen kıyası nassa takdim ederken bazen de nassı

<sup>402</sup> İsrâ 17/35.

<sup>403</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 255.

<sup>404</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 255.

<sup>405</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 259.

kıyasa takdim etmişlerdir. Kimi zaman da naslar arasında meşhur olup olmama konusunda ayırım yaparak tutarsız bir tavır sergilemişlerdir.<sup>406</sup>

İbnü'l-Kayyim kıyas taraftarlarını beş yönden hatalı görmektedir:

1. Nasların bütün olayların hükümlerini kapsamadığını zannetmeleri.
2. Nas ile sabit birçok hükme re'y ve kıyas ile karşı çıkmaları.
3. Şeriatın birçok hükmünün kıyasa ve mîzana aykırı olduğunu düşünmeleri.
4. Şâri'in dikkate alıp almadığı bilinmeyen bazı vasıf ve illetleri muteber sayarken, tersine Şâri'in dikkate aldığı kesin olarak bilinen bazı vasıf ve illetlere itibar etmemeleri.
5. Aynı meselede kıyas yoluyla ulaştıkları hükümlerde birbirleri ile çelişkiye düşmeleri.<sup>407</sup>

### 1.3.5.3. İbn Kayyim el-Cevziye'ye Göre Kıyas-Nas İlişkisi

İbnü'l-Kayyim, kıyas hakkındaki görüşleri detaylı bir şekilde inceleyerek gerek kıyas taraftarlarının gerekse kıyas karşıtlarının düşmüş olduğu hataları tespit etmiş ve ardından kendi görüşünü şu üç başlıkta açıklamıştır:

- a) Kur'an ve sünnet nasları re'y ve kıyasa ihtiyaç bırakmayacak şekilde bütün hükümleri ihtiva etmektedir.
- b) Nassın bulunduğu yerde re'y, icthad ve kıyas kesinlikle bătıldır.
- c) İslam şeriatinin bütün hükümleri sahih kıyasa uygundur.<sup>408</sup>

İbnü'l-Kayyim, kıyas-nas ilişkisini net bir şekilde ortaya koyan bu üç maddeyi örnekleri ile izah ederek konunun önemine dikkatleri çekmiştir.

### 1.2.5.4. Nasların Kapsayıcılığı

Şüphesiz Yüce Allah mükelleflerin fiillerine taaluk eden vücûb, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm gibi teklifi hükümler ile sıhhat, fesâd ve butlân gibi vad'î hükümlerin

<sup>406</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, I, 263.

<sup>407</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, I, 263.

<sup>408</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, I, 264.

tespiti için Kur'an ve sünnet naslarına müracaat edilmesini gerekli kılmıştır. Nasların sınırlı, karşılaşılan olayların ise sınırsız olduğu gerçeği nasların kapsayıcılığı ve bütün zamanlarda yeterliliği konusunda usul ve fıkıh alimleri arasında iki ana eğilim ortaya çıkmıştır. Kur'an ve sünnet naslarının gerçekleşmiş yahut henüz gerçekleşmemiş bütün olayların hükümlerini ihtiva edecek derecede şumüllü olduğunu ileri sürenler yanında nasların kapsamının geniş olmadığını iddia edenler de olmuştur. Bunun pratikte bir sonucu olarak nasların kapsayıcı olması sebebiyle başka bir hüküm kaynağına ihtiyaç olmadığını iddia edenler, mutlak olarak ta'fili ve kıyası reddetmişlerdir. Bunun yanında nasların kapsayıcı olmadığını iddia edenler ise kıyası esas alarak nasları te'vil yahut reddetme yoluna gitmiş, kendi anlayışlarına ve re'yelerine göre illet olmaya münasib olmayan vasıflara istinaden hükümler vazetmişlerdir.

İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnet naslarının kesinlikle bütün olayların hükümlerini ihata edecek karaktere sahip olduğunu; naslarda emir, nehiy, nedb, kerâhe ve ibâha gibi bütün hükümlerin açıklanmış olduğunu zira ancak bu şekilde dininin kemale ermiş olabileceğini beyân etmiştir. İbnü'l-Kayyim'e göre nasların sınırlı, olayların sınırsız olduğu iddiasıyla nasların kapsamını daraltan kişilerin gerçekte kendilerinin nasların delâletini anlamada yetersiz oldukları anlaşılmaktadır.

Nasların delâletleri hakikî ve izâfi olmak üzere iki çeşittir. Hakikî delâlet mütekellimin kelâmında gerçek murâdı ve asıl maksadı olduğundan gerçekte bu delâlet, kişiden kişiye değişiklik arz etmez. İzâfi delâlet ise, sözü duyan kişinin anlayış ve idrakine, sağlam düşünme kuvvetine, zihninin berraklığına ve bunların yanı sıra lafızların anlamlarını ve lafızların manaya delâlet mertebelerini bilmesine bağlıdır. Tabiatıyla bu delâlet, işiten kişilerin anlam kabiliyetlerine göre farklılık gösterir. Meselâ Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer sâhâbenin en çok hadis rivâyet edenleri iken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas onlardan daha fakihtir.<sup>409</sup>

<sup>409</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'-Muvakkı'in*, I, 264.

Hiz. Ömer, Allah Rasûlü'nün (s.a.) "Sen Harem-i Şerife gelecek ve tavaf edeceksin" sözünden bu işin Hudeybiye anlaşmasının olduğu sene gerçekleşeceği anlamını çıkarmıştır. İbnü'l-Kayyim'e göre fakahatine rağmen Hiz. Ömer'in bu sözü yanlış anladığı ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Kayyim muhatapların Kuran ve sünnet naslarından çıkardıkları bazı yanlış manaların bizzat Rasûlullah (s.a.) tarafından düzeltildiğine dair misaller vermiştir. Ona göre hitab edilen kitle kendi anlayışına göre farklı anlamlar çıkarsa da gerçekte mütekellimin sözde murâd ettiği anlam tektir. Onun bu konuda verdiği misallerden biri şu rivâyettir. Rasûlullah (s.a.), "*Beyaz iplik siyah iplikten ayrıluncaya kadar yiyiniz ve içiniz*"<sup>410</sup> âyetinde siyah iplik ve beyaz iplik lafızlarının hakikat manasında kullanıldığını düşünerek âyetin zâhirine göre amel eden Adiy b. Hatem'in bu davranışının hatalı olduğunu ifade etmiştir.<sup>411</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre nasların kapsayıcılığı kıyasın reddini gerektirmez. Zira daha önce de zikredildiği üzere, Kur'an ve sünnet naslarında görülen en bariz özelliklerden biri Şâri'in, hükümleri müessir vasıflar ve illetler üzerine bina etmiş olması ve sahih kıyası bir hüküm kaynağı olarak kullanmış olmasıdır. Her nerede bulunursa hükmün de bulunmasını gerektiren müessir vasıflar ve illetler Şari' tarafından dikkate alınmış ve şer'î hükümler bu illetler üzerine bina edilmiştir. Şer'î hükümler kesinlikle maslahat ve hikmetleri ihtiva etmektedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre her ikisi de Allah tarafından indirilmiş olduğu için Kitap ve mîzanın (sahih kıyas) kaynağı ilâhidir. Bu sebeple Kitap ve mîzan kendi içlerinde çelişki barındırmadıkları gibi, birbiriyle de asla çelişmezler. Diğer bir ifade ile sahih nasların delâleti ile sahih kıyasların delâletleri asla birbiriyle çelişmez. Aksine bunlar karşılıklı olarak birbirlerini tasdik eder ve birbirlerine tanıklık eder.<sup>412</sup>

Gerçekte Şâri'in nasları "haberler" ve "emirler" olmak üzere iki türdür. Haberler kendi içinde iki alt türe ayrılır:

<sup>410</sup> Bakara 2/187.

<sup>411</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, I, 264.

<sup>412</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, I, 49.

Birincisi: Sahih akla uygun olan yahut muhtevasına ve içeriğine sahih aklın, icmâlî ya da tafsîlî olarak tanıklık ettiği haberler.

İkincisi: Sahih aklın icmâlî olarak idrak ettiği, ancak tafsîlî olarak idrak etmekten aciz kaldığı haberlerdir. Şâri'in emirleri de haberleri gibi yine iki alt türe ayrılır:

Birincisi: Kıyas ve mîzanın tanıklık ettiği emirlerdir.

İkincisi: Kıyas ve mîzanın tanıklık etmediği, ancak aykırı da olmadığı emirlerdir. Hem haberlerde hem de emirlerde üçüncü bir alt türün varlığı imkânsızdır. Yani Şâri'den, sahih aklın reddedeceği haberlerin gelmesi imkânsız olduğu gibi, O'ndan sahih kıyas ve mîzana aykırı emirlerin gelmesi de imkânsızdır.<sup>413</sup>

### 1.3.5.5. Naslarda Yer Alan Hükümlerin Ta'fîli Meselesi

İbnü'l-Kayyim'e göre fukahadan hiçbir kimsenin, hükümlerin illetlere ve müessir vasıflara dayandığı gerçeğini inkâr etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu illetleri ve müessir vasıfları inkâr etmek, Şâri'in emrettiği hususlarda hüsün, yasakladıklarında ise kubh vasıflarını iktiza eden manaların olmadığını söylemek ve bu anlayış üzerine hüküm bina etmek tasavvur dahi edilemez. Zira Kur'an ve sünnet nasları sadece şer'î-ameli hükümlerin değil yaratılışla ilgi konuların bile talîlini ortaya koyan delillerle doludur. Şâri' birçok nasda hükümlerin vazedilme sebebi olan hikmetlere ve illetlere muhatapların dikkatlerini çekmiştir.<sup>414</sup>

Kur'ân ve sünnet naslarında bulunan şer'î hükümler ile iman, ahlak, yaradılış ilgili meseleler incelendiğinde, çoğunun (من أجل), (لعل), (أن), (لما), (بأن), (لام) (أن), (لعل), (لعل) gibi harf ve edatlarla veya şart-cezâ cümlesi yahut mef'ûlün leh kullanımıyla yahut da hükmü gerektiren mana ve vasıfla birlikte zikredilmesi şeklinde ta'fîl edildiği görülmektedir

İlletin hükümlerin konulmasına uygun düşen manayı da içeren munzabıt ve zâhir bir vasıf olması gerektiği konusunda usulcüler ile aynı görüşte olan İbnü'l-Kayyim'e göre şer'î hükümlerin illetler ve müessir mana ve vasıflar üzerine bina

<sup>413</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 250.

<sup>414</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 368.

edildiği konusunda şüphe yoktur. Öte yandan “hükümün konulmasından amaçlanan sonuç veya korunmak istenen maslahat” şeklinde tarif edilen hikmetle ta‘lilin câiz olup olmadığı konusunda usulcüler arasındaki tartışmaya İbnü’l-Kayyim’de katılmıştır.

Abdülazîm Şerefüddin, hikmetlere göre ta‘lili câiz gören hocası İbn Teymiyye’den farklı olarak İbnü’l-Kayyim’in şer‘î hükümleri sadece müessir vasıflara ve illetlere dayandırdığı, sırf maslahat ve hikmetleri illet saymadığını iddia etmektedir.<sup>415</sup> Aynı görüşü paylaşan Kindî ise İbnü’l-Kayyim’in hükümleri sadece müessir vasıflara ve illetlere dayandırdığına dair birçok misal vermiştir.<sup>416</sup>

İbnü’l-Kayyim *İ‘lâmu’l-Muvakkîn*’de “İzin istemek ancak gözü korumak için farz kılınmıştır.”<sup>417</sup> “Kedinin artığı necis değildir. Çünkü kediler her tarafta dolaşır.”<sup>418</sup> “O zaman akrabalık bağlarınızı kesmiş olursunuz.”<sup>419</sup> gibi hadisleri zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Allah Rasûlü (s.a.) bütün bu hadislerde illetleri ve müessir vasıfları açıklamış ve böylece şer‘î hükümlerin varlık-yokluk ve genel geçerlilik açısından bunlara bağlı olduğunu anlatmak istemiştir. Âdet dönemi dışında akıntısı olan bir kadının namaz kılmayı terk edip etmeyeceği sorusuna Rasulullah (s.a.) “Hayır bu bir damar çatlamasıdır, hayız değil.” buyurmuştur. Kadına namaz kılması gerektiğini söyleyen Allah Rasûlü bu hükümün illeti olarak damar çatlamasını göstermiştir.<sup>420</sup>

Mahmud Necîrî ise İbnü’l-Kayyim’in hükümlerde muteber kabul ettiği müessir vasıfların aslında hikmetten ibaret olduğunu, yani kendilerine hüküm bağlanan bu illetlerin Şâr’in “celb-i menfaat ve def‘-i mazarrat” kabilinden genel amaçlarıyla uyumlu “münasip vasıflar” olduğunu söyleyerek hükümlerin ta‘lili meselesinde onun hocası ile aynı görüşü savunduğunu ileri sürmektedir.<sup>421</sup>

<sup>415</sup> Abdülazîm, Abdüselam Şerefüddin, *İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye*, s. 295.

<sup>416</sup> Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevkıfuhû el-Usûliyye*, II, 71.

<sup>417</sup> Buhârî, "İsti‘zân", 11; Müslim, "Edep", 41.

<sup>418</sup> Ebû Dâvûd, "Tahare", 38.

<sup>419</sup> Tirmizî, "Bir", 9.

<sup>420</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmu’l-Muvakkî‘în*, I, 152.

<sup>421</sup> Mahmud Necîrî, *et-Ta‘lil bi l-Hikme beyne İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 24.

İbnü'l-Kayyim *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* isimli eserinde “zamanın, şartların, örf ve âdetlerin değişmesi ile fetvaların da değişebileceği” konusunu incelerken hükümlerin ta'lîli konusuna da değinmiş ve bu konuda görüşlerini şöyle açıklamıştır:

“Şeriatın, vazettiği hükümlerde “menfeatin celbi, mazarratın def'i ” kaidesine göre faydanın sağlanması ve zararın giderilmesini temine çalışmadığını ileri sürmek büyük bir cehalet olması yanında, şer'î hükümlerin meşakkat, zorluk ve teklifi malayutak manalarını taşımasını icap ettirir. Halbuki şer'î hükümlerin tamamı hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulmuştur. Hükümler mahza adalettir, rahmettir, maslahattır ve hikmettir. Bunun tabii sonucu olarak da hangi mesele olursa olsun verilen hüküm adaletten zülme, merhametten gaddarlığa, maslahattan mefsedete dönüşmüşse o hüküm artık şer'î olmaktan çıkmıştır.<sup>422</sup>

İbnü'l-Kayyim'in bu sözünden doğrudan naslardan istinbat edilmiş bir hüküm olsa bile maslahatın celbini ve mefsedetini def'ini sağlamayan her türlü hükmün şer'îlik vasfını kaybetmiş olduğu anlaşılabilir da gerçekte Kur'an ve sünnet naslarının onun istinbat anlayışının temelini oluşturduğunu; Kur'an ve sünnete aykırı ise kıyas, maslahat, örf, istihsan, sahâbî kavli gibi hiçbir delili kabul etmediğini bilenler, bu ifadesi ile onun kasdının şer'î hükümlerin sırf adalet, maslahat ve hikmet taşıdığını ifade etmek olduğunu bilir.

### 1.3.5.6. Kıyasın Çeşitleri

Fıkıh usulü eserlerinde kıyas farklı açılardan taksime tabi tutulmuştur. Bu taksimatların dayandığı temel unsur şüphesiz görüşün sahibi usulcünün kıyas tarifidir. Zira her bir usulcünün kendi tarifi üzerinden kıyası kısımlarına ayırdığı görülmektedir. Ancak tartışmaların öze ve manaya dair olmadığı aksine lafzî olduğu söylenebilir. Buna göre kıyas illet açısından illet, delâlet ve şebek kıyası şeklinde ayrılırken; icâbî ve selbî oluşuna göre tard kıyası ve aks kıyası olmak üzere iki kısma ayrılır. Kuvvet ve açıklık derecesine göre celî kıyas ve hafî kıyas; illet olan ortak vasfın fer'deki derecesi bakımından evlâ, müsavî ve ednâ kıyas<sup>423</sup>; muteberlik açısından ise sahih ve

<sup>422</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 11.

<sup>423</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 41.

fâsid kıyas olmak üzere çeşitli açılardan taksim edilmiştir. Ancak en sık karşılaşılan kıyas taksimi illet kıyası ve delâlet kıyası şeklindedir.<sup>424</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre kıyas, muteber olması ve sonucuna hüküm bağlanması açısından sahih kıyas ve fâsid kıyas şeklinde ayrılırken; lafız ve mananın hükme delâleti ve illetin mâhiyeti açısından illet, delâlet ve şebek kıyası şeklinde üç kısma ayrılır. İbnü'l-Kayyim icabî ve selbî oluşuna göre kıyası tard kıyası ve aks kıyası olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>425</sup>

İbnü'l-Kayyim, yukarıda zikrettiğimiz kıyas türlerinden her birini ayrı başlıklar halinde sistematik olarak incelemiş değildir. *İ'lâmü'l-Muvakkı'în* adlı eserinde genel olarak kıyası sahih ve fâsid olmak üzere ikiye ayırmış, sahih kıyasın içinde tard ve aks kıyaslarına yer vermiştir. İlet kıyası ve delâlet kıyasını sahih kıyas kabul ederken şebek kıyasını fâsid kıyas saymıştır.

İbnü'l-Kayyim'e göre kıyası muteberlik açısından sahih ve fâsid kıyas; illetin zikredilip zikredilmemesi yahut hükmün tespiti açısından; illet, delâlet ve şebek kıyası olmak üzere iki ana başlık altında incelemeye çalışacağız.

### 1.3.5.6.1. Geçerli Olup Olmaması Açısından Kıyas Çeşitleri

İbnü'l-Kayyim'e göre ayırım yapmadan bütün kıyasların sahih olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi fâsid olduğu da söylenemez. Selef alimleri, kıyası bir taraftan meşru bir delil sayarken diğer yandan onu kötüleyen ifadeler kullanmışlardır.<sup>426</sup> Bunun sebebi kıyas kavramının beyâna ihtiyaç duyan mücmel bir lafız olmasıdır. Sahihlik vasfına sahip kıyası hüküm istinbatında kullanan selef alimleri fâsid sayılan kıyaslara göre hüküm vermeyi ise zemetmişlerdir.

İbnü'l-Kayyim muteber olup olmaması açısından kıyası sahih ve fâsid şeklinde iki kısma ayırmaktadır:

<sup>424</sup> Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 533.

<sup>425</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 290.

<sup>426</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, III, 165-166.

## 1. Sahih Kıyas

İbnü'l-Kayyim sahih kıyası “şeriatın bizzat zikrettiği”, yani “şer’î naslarda yer alan ve naslara kesinlikle aykırı olmayan kıyas” olarak tanımlamış ve onu iki kısma ayırmıştır:<sup>427</sup>

a) el-Cem‘ Beyne’l-Mütemâsileyn: Birbirine denk ve benzer olan iki şeye aynı hükmü vermektir. Buna kıyâs-ı tard denir ki mâhiyeti itibariyle aralarındaki illet birliği sebebiyle aslın hükmünü fer‘de ispat etmeyi iktiza eder.<sup>428</sup>

b) el-Fark Beyne’l-Muhtelifeyn: Birbirinden farklı iki meseleye farklı hükümler vermektir. Buna da kıyâs-ı aks denir. Hükmün illeti bulunmadığından fer‘de o hükmü nefyetme suretiyle gerçekleşen kıyastır.<sup>429</sup>

İbnü'l-Kayyim’a göre sahih kıyas iki yöntemle gerçekleşir:

a) Asılda hükmün kendisine bağlandığı illetin fer‘de de bulunduğunu ve fer‘de illetin hükmünü engelleyen bir muarızın bulunmadığını tespit etmek.

b) Asıl ve fer‘ arasında şer’î olarak hükme tesir eden farklı bir vasfın bulunmadığını belirlemektir ki buna “İlgâü’l-fârik kıyası” denir.<sup>430</sup>

İbnü'l-Kayyim’in zikrettiği birinci yöntemde “tahrîcü’l-menât” ve “tahkîku’l-menât” ihtihadları kullanılmaktadır. “İlgâü’l-fârik kıyası” olarak adlandırılan ikinci yöntemde ise, asıl ile fer‘ arasında bulunan ve illet olmaya münasip olmayan vasıfların tespit edilip söz konusu vasıfların Şâri’in nazarında muteber olmadığına kanıtlanması ameliyesi söz konusudur. Bu ameliye tamamlandığında artık illet olmaya uygun tek bir vasfın fer‘de bulunması sebebiyle aslın hükmünün aynıyla fer‘e taşınması gerektiği sonucuna ulaşır.

İbnü'l-Kayyim’in sahih kıyasın şer’î naslara aykırı olamayacağı düşüncesi bağlamında zikrettiğine göre bir kıyasın sahih sayılması için o kıyasın sahih olduğunu

<sup>427</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 290; II, 3-4

<sup>428</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 290.

<sup>429</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 290.

<sup>430</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 290

herkesin bilmesi şart değildir. Bir müctehid zâhiren kıyasa aykırı bir durumla karşılaşır, bu durumda sadece o müctehide göre kıyasa aykırılıktan bahsedilebilir. Gerçekte şer’î nasların sahih bir kıyasa aykırı olma durumu söz konusu olamaz.<sup>431</sup>

Sahih kıyas, Allah’ın Kitabı’yla birlikte indirdiği ve mîzan adını verdiği bir kıyastır.<sup>432</sup> Mîzan ile kastedilen şey, adalet ve zulmü birbirinden ayırt eden bir vasıttır, araçtır. Mîzan ile kıyas arasında karşılaştırma yapan İbnü'l-Kayyim kıyasın aksine mîzanın Kur’ân’da, adaletin kendisiyle sağlandığı ölçü yahut terazi anlamında övgü makamında geçtiğini söyleyerek, “sahih kıyas” için “mîzan” adının kullanılmasının daha uygun olduğunu ifade eder.<sup>433</sup>

## 2. Fâsid Kıyas

İbnü'l-Kayyim’e göre İslam şariatında yer almayan, Kur’an ve sünnet naslarına aykırı hükümler taşıyan ve aslın hükmünü illet birliği sebebiyle fer‘e hamletmeye engel bir nassın bulunduğu kıyasa fâsid yahut bâtil kıyas denir. Naslara aykırı fâsid kıyasa göre hüküm vermek haramdır. Zira fâsid kıyas Allah’ın farklı değerlendirdiği meseleleri hükümde birleştirmek, aynı saydığı meseleleri de hükümde farklı kılmaktır.<sup>434</sup>

Hükmü gerektiren veya hükme engel olan illet ve vasıflar açısından birbirinden farklı olmalarına rağmen asıl ve fer‘e aynı hükmün verilmesini Şâri’ daima bâtil saydığından bu tür kıyaslar fâsid kıyas diye isimlendirilir. Meselâ ribanın alış-verişe, Hz. İsâ’nın putlara ve murdar hayvanın boğazlanmış hayvana kıyas edilmesini Şâri’ bâtil saymış ve tam tersi bu tür kıyaslara aykırı hükümler vazetmiştir. Zira bu durum şariatın kemalinin, vazettiği hükümlerde adalet ve maslahatı gözetmesinin bir gereğidir.

<sup>431</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, I, 290.

<sup>432</sup>Şûra 42/17; Hadîd 57/ 25.

<sup>433</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, II, 250-251.

<sup>434</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, II, 6, 37.

Hükmün varlığına tesir eden illet birliği sebebiyle aynı hükmü alan iki meseleyi, farklılık arz eden diğer mana ve vasıflarına rağmen, her yönden eşit görmek selef alimlerinin fâsid saydığı bir kıyas türüdür.<sup>435</sup>

Rasûlullah'dan (s.a.) sonra zuhur eden her türlü bid'atlerin asıl kaynağı fâsid kıyastır. Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatlarını ve fillerini, arşa istiva etmesini, ahirette görülmesini inkâr etmesi; Kaderiyye'nin Allah'ın kudret ve meşîetinin umumîliğini reddetmesi; Râfîzîlerin Hz. Peygamber'in (s.a.) ashabına sövmeleri; Dehriyye'nin alemin kadîm olduğunu iddia etmeleri ancak fâsid kıyas sebebiyledir.<sup>436</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre kıyasın sahih ve geçerli olabilmesi için asıl ve fer'in hangi açılardan birbirine benzediğine dikkat edilmesi gerekir. Buna göre asıl ve fer, hükmü icab ettiren ve illet olmaya uygun olan mana ve vasıf açısından benziyorsa, bunların hükme etkisi olmayan diğer mana ve vasıflar bakımından farklı olmaları sahih kıyasa zarar vermez. Bunun yanında hükme te'siri olmayan vasıflarda asıl ile fer arasındaki benzerlikler hükmün farklı olmasını gerektirmez.<sup>437</sup>

### 1.3.5.6.2. Hükmün Tespiti Açısından Kıyasın Çeşitleri

Hükmün tespiti açısından kıyası illet kıyası, delâlet kıyası ve şebeh kıyası olmak üzere üç kısma ayıran İbnü'l-Kayyim bu kıyas çeşitlerinin her birinin Kur'ân'da yer aldığını ifade etmektedir.<sup>438</sup> Ona göre asıl ve fer'de bulunan müşterek vasıf ve manalar, aslın hükmünün illeti ise buna illet kıyası denir. Eğer bu vasıf ve mana illetin delili ise buna da delâlet kıyasıdır."<sup>439</sup> İlet kıyasını ve delâlet kıyasını sahih kıyas çerçevesinde mütalaa eden İbnü'l-Kayyim, şebeh kıyasını ise fâsid kıyas saymaktadır.<sup>440</sup>

<sup>435</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* II, 6.

<sup>436</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 7.

<sup>437</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* II, 204.

<sup>438</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* I, 104.

<sup>439</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 29.

<sup>440</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 115

## 1. İlet Kıyası

Sahih kıyasta asıl ve fer‘de bulunan müşterek vasıf ve mana, aslın hükmünün illeti ise bunu illet kıyası olarak isimlendiren İbnü'l-Kayyim, illet kıyasının asl, fer‘, hükmün illeti ve hüküm olmak üzere dört rüknünün bulunduğunu belirtmiştir. İlet kıyasının tatbikine dair İbnü'l-Kayyim Kur’an âyetlerinden örnekler vermektedir.<sup>441</sup>

İbnü'l-Kayyim’in illet kıyasına örnek olarak zikrettiği En‘âm suresindeki *“Kendilerinden önce nice nesilleri helak ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size vermediğimiz imkânları onlara vermiştik. Onlara gökten bol bol yağmur indirmiş, altlarından ırmaklar akıtmıştık. Fakat onları günahlarından dolayı helak ettik. Ve kendilerinden sonra başka bir nesil yarattık.”* âyetinde<sup>442</sup> Allah bizden önceki nesilleri işledikleri günahlar sebebiyle helak ettiğini bildirmekte ve bu açıdan bizi onlar ile mukayese etmektedir. Şu halde bu âyette yapılan kıyasın aslı bizden önce helak edilen nesiller, fer‘i ise bizleriz. Hükümün illeti günahlar, hüküm ise helâktır.<sup>443</sup>

İbnü'l-Kayyim’in celî kıyas kabul ettiği *“Rabbin, hiçbir şeye muhtaç değildir, merhamet sahibidir. Sizi, başka bir kavmin soyundan getirdiği gibi, dilerse, sizi de yok edip, sizden sonra yerinize dilediğini getirir.”* <sup>444</sup>âyetinde zikredilen kıyasın dört rüknü ise şöyledir: Hükümün illeti Allah’ın dilemesidir. Hüküm Allah’ın onları yok edip yerlerine başkalarını getirmesidir. Asl önceki insanlar, fer‘ ise âyetin hitap ettiği kimseler yani daha sonra gelen insanlardır.<sup>445</sup>

İlet kıyasının başka bir örneği olan, *“(Ey münafıklar!) siz de tıpkı kendinizden öncekiler gibisiniz. Oysa onlar sizden daha güçlü, kuvvetli, mal ve evlatça sizden daha varlıklı idiler. Dünya nimetlerinden paylarına düşen kadar zevk sürdüler. Sizden öncekiler kısmetlerine düşen kadarıyla nasıl zevk sürmek istedilerse siz de onlar gibi kısmetinize düşen kadarıyla zevk sürmeye baktınız, siz de sizden önce batağa dalanlar gibi batağa daldınız. İşte bunların dünyada ve ahirette bütün amelleri heder olup gitti*

<sup>441</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu'l-Muvakki‘în*, I, 104-107; III, 29.

<sup>442</sup> En‘âm 6/6.

<sup>443</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu'l-Muvakki‘în*, II, 104.

<sup>444</sup> En‘âm 6/133.

<sup>445</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu'l-Muvakki‘în* II, 106.

ve işte bunlar hep hüsrân içinde kalanlardır.”<sup>446</sup> âyetinde Şâr’i, münafıkları daha önce helak edilen kavimlerle aynı amelleri yapmaları sebebiyle aynı azaba düşer olacakları konusunda uyarmıştır. Önceki kavimlerin münafıklardan daha güçlü, kuvvetli, mal ve evlatça daha varlıklı olmaları hükme tesiri olmayan bir vasıftır. Nitekim Şârî‘ bu farklı vasfı dikkate almamış ve söz konusu hükmü, yani amellerin boşa gitmesi hükmünü müessir, câmî bir vasfa bağlamış, farklı vasfı ise geçersiz saymıştır. Bu âyette müessir illet ve camî vasıf dünya zevklerine dalmak, hüküm ise bütün amellerinin boşa gitmesidir. Hüküm naslarda zikredilen kavimler asl, âyetin muhatabı olan münafıklar ise fer‘dir.<sup>447</sup>

## 2. Delâlet Kıyası

İbnü’l-Kayyim’in sahih saydığı bir kıyas türü de delâlet kıyasıdır. Delâlet kıyasında nasda hükmün kendisine bağlandığı illet doğrudan zikredilmemiş, onun yerine illetin gerektirdiği bir vasıf, ( melzûm) yahut illetin delili yahut da illetin eseri zikredilmiştir. Bu durumda aslın hükmünü fer‘e taşımaya tesir eden müessir vasıf doğrudan illet değildir. Aksine müessir vasıf illetin delâlet ettiği bir manadır.<sup>448</sup>

İbnü’l-Kayyim delâlet kıyasına aşağıdaki âyetleri misal vermektedir:

1. Fussilet suresindeki “*Senin yeryüzünü boynu bükük, kıpuru görmeyen de Allah'ın kudretinin delillerindendir. Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman titreşir ve kabarır. Şüphesiz ki ona hayat veren Allah mutlaka ölüleri de diriltir. Doğrusu O'nun her şeye gücü yeter.*”<sup>449</sup> âyette Allah Teâlâ, kullarının bizzatı şahit oldukları toprağın diriltirme hadisesini, onların uzak gördükleri yeniden diriltirme hadisesine kıyas etmektedir. Burada hükme müessir vasıf Allah’ın kudreti, bu illetin delili ise yeryüzünün diriltmesidir.<sup>450</sup> İlettin zikredilmeyip onu gerekli kılan delilinin zikredilmesi sebebiyle bu âyet delâlet kıyasına örnektir.

<sup>446</sup> Tevbe 9/69.

<sup>447</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’în*, I, 105.

<sup>448</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’în*, I, 107; *Miftâhu Dari’s-Sa’âde*, I, 178.

<sup>449</sup> Fussilet 41/39.

<sup>450</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’în*, I, 107; II, 139.

2. Hac suresinde yer alan “*Bir de yeryüzünü görürsün ki kupkurudur; fakat biz onun üzerine su indirdiğimiz zaman, harekete geçer, kabarır ve her güzel çiftten bitkiler bitirir. İşte bunlar gösteriyor ki, Allah şüphesiz haktır. Şüphesiz ölüleri o diriltir ve o her şeye kadirdir. Kıyamet ise şüphesiz gelecek ve muhakkak ki Allah bütün kabirlerdeolan kimseleri tekrar diriltecektir.*”<sup>451</sup> âyetlerinde Allah Teâlâ, yeniden diriltilmeyi yeryüzünün diriltilmesine, kupkuru topraktan bitkileri çıkarmayı da ölüleri kabirden çıkarmaya benzetmiş ve birbirine benzeyen iki şeyden birini diğerine delil getirmiştir.<sup>452</sup>

### 3. Şebeh Kıyası

İbnü'l-Kayyim'a göre şebeh kıyası, hükmü gerektiren vasfı ve müessir illeti içermeyen, sadece asl ve fer' arasındaki şekli benzerliğe dayanan bir kıyastır. İbnü'l-Kayyim, kıyasın bu türünün Kur'ân'da kötülenerek reddedildiğini, bu yüzden muteberlik açısından fâsid kıyas kabul edildiğini belirtmektedir.<sup>453</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bazı kıyas taraftarları şebeh kıyasını, “Hükmü araştırılan meselenin (fer'), biri mübah kılan diğeri yasaklayan farklı vasıf ve manaları olan iki nas (asl) kapsamına girmesi durumunda, bunlardan hangisine daha çok benziyorsa hüküm bakımından ona ilhak edilmesi”<sup>454</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma göre dört özelliği bakımından mübah kılan asla, üç özelliği bakımında da yasaklayan asla benzeyen bir meselenin, mübah kılan asla ilhak edilmesi gerekir. Ahmed b. Hanbel'in bu çeşit kıyası reddettiğini ifade eden İbnü'l-Kayyim şebeh kıyasına aşağıdaki âyetleri örnek vermektedir:

1. Hz. Yusuf'un kardeşleri tası kardeşlerinin yükünde bulduklarında “*Eğer o çalmışsa, daha önce bunun kardeşi de çalmıştı.*”<sup>455</sup> demişlerdir. Onlar bir illet ya da illetin delili sebebiyle hırsızlık iddialarında aslın hükmüne fer'i ilhak etmiş değiller. Aksine Yusuf ve kardeşi arasında ortak olan bir vasıf olmaksızın, yalnızca aralarında

<sup>451</sup> Hac 22 /5-7.

<sup>452</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, I, 109.

<sup>453</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in* I, 115.

<sup>454</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, I, 198.

<sup>455</sup> Yusuf 12/77

ortak benzerlik ile fer‘i asla ilhak etmişlerdir. Kardeşlerinin müsavi olmalarını gerektiren müessir bir vasıf bulunmaksızın Yusuf ve Bünyamin’i sadece şekli benzerlik açısından kıyaslamaları fâsid kıyastır. Zira kardeşlik bağına dayalı eşitleme hırsızlıkta eşit saymak için geçerli bir illet değildir. Hırsızlık konusunda eşit olduklarına dair bir delil de bulunmamaktadır. Böylece anlaşılıyor ki bu kıyas, illet ya da illetin delili olabilecek bir vasıf ve mana olmaksızın yapılan şebah türü kıyastır.<sup>456</sup>

2. Hz. Nuh’un kavminin önde gelenleri “*Biz, senin ancak bizim gibi bir insan olduğumu görüyoruz.*”<sup>457</sup> diyerek kendilerinin insanlık bakımından Hz. Nuh’a benzer oluşlarını dikkate alarak onunla eşit olduklarını iddia ederek, bu kıyasla iki benzerden birinin hükmünü diğerinin hükmüne delil olarak kullanmışlardır. Nitekim onların “*Sen de bizim gibisin, biz Peygamber olmadığımızı göre sen de Peygamber olamazsın*” şeklindeki düşünceleriyle en bâtil kıyaslardan birini gerçekleştirmişlerdir.<sup>458</sup>

Müşriklerin sadece şekli benzerlikle ribâyı alışverişe kıyas etmeleri; aynı şekilde sadece benzerlik sebebiyle ölü hayvan etini boğazlanmış hayvan etine kıyas etmeleri şebah kıyası örnekleri kapsamında değerlendirilebilir.<sup>459</sup>

Özetle İbnü'l-Kayyim’e göre, sadece benzerliğe dayanan, hükme tesir eden vasıf ve illeti içermeyen şebah kıyasının, Kur’ân’da zemmedilerek zikredilmesi onun şer’an muteber olmadığını açıkça göstermektedir.<sup>460</sup>

### 1.3.5.7. Kıyasa Aykırı Olduğu İddia Edilen Fıkhî Hükümler

İbnü'l-Kayyim kıyas ile varılan hükmün naslara aykırı olmaması kriterini sahih kıyasın temel şartlarından saymaktadır. Kıyas ile ulaşılan hüküm naslara aykırı ise İbnü'l-Kayyim’e göre bu durum ya kıyasın fâsid olduğunu yahut kıyasa aykırı olan hükmün kaynağının şer‘î delillerden olmadığını gösterir.<sup>461</sup> Zira aynı ilâhi kaynağa dayanan naslarla sahih kıyasın (mîzan) birbiri ile çelişmesi mümkün değildir.

<sup>456</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu’l-Muvakki‘în*, I, 115.

<sup>457</sup> Hud 11/27

<sup>458</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu’l-Muvakki‘în*, I, 115.

<sup>459</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu’l-Muvakki‘în*, I, 116.

<sup>460</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu’l-Muvakki‘în*, I, 117.

<sup>461</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ‘lâmu’l-Muvakki‘în*, I, 289.

Ancak fukaha tarafından kıyasa aykırı oldukları halde Kitap ve sünnet nasları ile sabit olduğu iddia edilen teyemmüm, selem, icâre, havâle, mudârebe, müzâraa, müsâkat, karz gibi meselelerin durumunu hocası İbn Teymiyye soran İbnü'l-Kayyim, hocasının kendisine “Şeriatta kıyasa aykırı hiçbir hüküm yoktur.” diyerek söz konusu meselelerin kıyasa uygun olduğuna dair kıyas risalesini yazdığını ifade etmiştir.<sup>462</sup> Bu konuda hocasının görüşlerini benimseyen İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*'de mezkûr meseleler de dahil, kıyasa aykırı olarak sabit olduğu iddia edilen onlarca meselenin mîzan adını verdiği sahih kıyasa uygunluğunu açıklamaya çalışmıştır.<sup>463</sup> Bu meselelerin tamamını burada zikretmemiz mümkün değildir. Ancak onun bu tür meselelere yaklaşımını ve kıyasa aykırı olduğu iddia edilen bu meseleleri nasıl kıyasa uygun yorumladığını görmemiz açısından selem, mudârabe, müsâkât ve müzâraa akidleri ile karz konularına dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini zikretmenin faydalı olacağını düşündük.<sup>464</sup>

### 1. Selem akdi

Selem akdinin<sup>465</sup> kıyasa aykırı olduğunu iddia edenler bu akdi Hz. Peygamber'in (s.a.) “*Madumu satma*”<sup>466</sup> hadisi kapsamında değerlendirmişlerdir. Onlara göre selem, ortada olmayan bir şeyin (madûmun) satılmasıdır ki kıyasa göre bu satış yasak olmalıdır. Ancak selem akdini madumun satılması kapsamında değil aksine zimmette tazmin sorumluluğu sabit, vasıfları belirli, teslim edilmesi genelde mümkün olan bir malın satılması olarak değerlendiren İbnü'l-Kayyim'e göre selem akdi bu yönüyle kıyasa uygun işlemdir.<sup>467</sup>

Söz konusu hadis çerçevesinde selem akdinin ma'dûmun satışı kapsamında değerlendirilmesine karşı çıkan İbnü'l-Kayyim selem akdini, teslim edilip edilemeyeceği belli olmayan, dolayısıyla hem satıcı hem alıcı açısından belirsizlik (garar) taşıyan ma'dûm bir malın satılmasına kıyas etmenin fâsid bir kıyas olduğunu

<sup>462</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XX, 504

<sup>463</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 289.

<sup>464</sup> Bkz. Ahmed, Ebû Zer İbrahim el-Hâc, *İhtiyârâtü'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye fi Fıkhî'l-Muâmelât el-Mâliyye*, s. 238

<sup>465</sup> Aybakan, Bilal, “Selem”, *DİA*, XXXVI, 402-405.

<sup>466</sup> Tirmizî, “Buyu‘, 19; İbn Mâce, “Ticârât”, 20.

<sup>467</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 301.

ifade etmiştir. Çünkü kişinin sahip olmadığı ve teslim edemeyeceği şeyin satılmasının, zimmette sabit ve genellikle teslimi mümkün olan şeylerin satılması olan selem akdine eşit sayılması ribâ ile alış-verişi, mundar ölmüş hayvan ile kesilerek ölmüş hayvanı birbirine denk tutmaya benzer.<sup>468</sup>

## 2. Mudârabe, Müsâkât ve Müzâraa Akidleri

İbnü'l-Kayyim'e göre mudârabe<sup>469</sup>, müsâkât<sup>470</sup> ve müzâraa<sup>471</sup> akidlerinin kıyasa aykırı olduğunu ileri sürenler bu akidlerin bir tür icâre akdi olduğunu düşünmüşlerdir. Onları böyle düşünmeye sevkeden sebep bu akidlerin de icâre akdi gibi bir bedel karşılığında yapılan iş akidlerinden olmasıdır. Oysa icâre akdinde hem işin hem de bedelin yani her iki ıvazın bilinmesi şarttır. İşte onlar, bu akidlerde hem işin hem de elde edilecek kârın belirsiz olduklarını görünce mezkûr akidlerin kıyasa aykırı olduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki söz konusu akidler, her iki ıvazın bilinmesinin şart olduğu muâvaza akidleri türünden değil, bilâkis müşâreke (ortaklık) akidleri türündendir. Müşâreke akidleri her ne kadar muâvaza akidlerine benziyor olsalar da aslında muâvaza akidlerinden ayrı bir türdür. Dolayısıyla burada kıyasa aykırılık söz konusu değildir.<sup>472</sup>

## 3. Karz akdi

Karz akdinin kıyasa aykırı olduğunu düşünenler, bu akdi aynı cins mallar arasında gerçekleşen bey' akdi olarak kabul etmiş ve kabzın gecikmesi halinde faiz içereceğini ifade etmişlerdir. Fakat İbnü'l-Kayyim'e göre karz akdi, tıpkı âriyet akdi gibi, menfaatlerin teberruu türünden bir akid olduğundan bu yaklaşımı doğru saymak mümkün değildir. Nitekim Rasûlullah(s.a.) karzı bağış olarak nitelemiştir. Dolayısıyla karz akdi, ıvazlı akidlerin değil, ıvazsız akidlerin kapsamındadır. Çünkü ıvazlı akidlerde taraflardan her biri malı bir daha kendisine dönmeyecek şekilde karşı tarafa vermektedir. İvazsız akidlerde ve onun kapsamına dâhil olan karz akdinde ise mal

<sup>468</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 302.

<sup>469</sup> Kallek, Cengiz, "Mudârebe, *DİA*, XXX, 358-361.

<sup>470</sup> Döndüren, Hamdi, "Müsâkât", *DİA*, XXXII, 70-71.

<sup>471</sup> Kayapınar, Hüseyin, "Müzâraa" *DİA*, XXXII, 234-236.

<sup>472</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 290.

aynından ya da menfaatinden yararlanılmak üzere verilir ve sonra da mümkünse malın kendisi aynen iade edilir. Malın kendisinin iade edilmesi mümkün değilse malın misli iade edilir. Nitekim bazen akârlarda olduğu gibi malın menfaatlerinden yararlanır, bazen sütü içilip iade edilmesi için hayvan bazen de meyvesi yenip iade edilmesi için ağaç geçici olarak verilir ki bunlara âriyet denir. Kısacası karzın alış-veriş akdiyle hiçbir ilgisi yoktur. Aksine bu, yardımlaşma, bağış ve sadaka türünden bir akittir. Böyle olunca karz akdinde kesinlikle kıyasa aykırılık söz konusu değildir.<sup>473</sup>

### 1.3.6. İSTİHSAN

#### 1.3.6.1. İstihsanın Mâhiyeti

Lügatte “bir şeyi iyi ve güzel bulmak”<sup>474</sup> anlamlarına gelen “istihsan” kelimesinin ıstilahî anlamı hakkında usulcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun sebebi istihsan kelimesine yüklenen olumlu ve olumsuz manalardır. Bu manalardan bir kısmını sahih ve muteber saymak mümkünse de bazıları için bunu söylemek mümkün değildir. Buna göre istihsan kelimesine yüklenen ve sahih sayılan tanımlardan birkaç tanesini zikrederim:

“Müctehidin vicdanını etkileyen fakat onun ifade etmekte güçlük çektiği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delildir.”<sup>475</sup>

“Kendisine nisbetle üstünlüğü bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terkedilmesidir.”<sup>476</sup>

“Örf, maslahat, icmâ, zaruret sebebiyle delilin gerektirdiğini terketmek ve iki delilden kuvvetli olanla amel etmektir.”<sup>477</sup>

Yukarıda arzettiğimiz istihsan için yapılan tanımların ortak noktasını, fikhî bir meseleye çözüm arayan müctehidin güçlü bir gerekçeye dayanarak bu meselenin benzerlerine bağlanan sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca yönelmesi teşkil eder. Bir

<sup>473</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 151-160.

<sup>474</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 639.

<sup>475</sup> Gazzâli, *el-Mustasfâ*, I, 274.

<sup>476</sup> Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, 234.

<sup>477</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 209.

meselede benzerlerine verilen hükümden vaz geçmeyi icabettiren gerekçeler istihsanın türlerini oluşturmaktadır. Bu gerekçelerin neler olduğu konusunda fikir birliği bulunmasa da Kitap ve sünnet nasları, icmâ, zarûret, gizli kıyas, örf ve maslahat bunlar arasında sayılmaktadır.

Öte yandan istihsan kelimesini “hiçbir şer‘î delile dayanmadan müctehidin kendi hevasına ve aklına göre hüküm vermesi” şeklinde tanımlayan ve bu manayı esas alarak istihsana göre hüküm vermeyi, yeni bir din ihdas etmek sayan usulcüler de bulunmaktadır.<sup>478</sup>

Zâhiriler dışında diğer müctehidler tarafından hüküm istinbatında yararlanılan yöntemler arasında bulunmasına rağmen daha çok Hanefi müctehidlerin kullandıkları delillerden sayılan istihsan hakkında olumlu ve olumsuz yaklaşımların temelinde ona yüklenen mezkûr anlamlar yatmaktadır. Bazı meselelerde bizzat istihsan delilini kullanarak hüküm veren alimlerin başka bir yerde istihsana göre hüküm verenleri “delilsiz mesnetsiz kendi kafasına göre hüküm vazetmekle” suçlaması bu durumun bir yansımasıdır.

İbnü’l-Kayyim Ahmed b. Hanbel’in istihsanı hüküm istinbatında kullanıp kullanmadığı konusunda Ebû Ya‘la (ö. 307/919), İbn Akîl (ö. 513/1119 ve İbn Teymiyye’nin görüşlerini aktarmıştır. Mezkûr alimlere göre Ahmed b. Hanbel istihsanı, Kitap ve sünnet nasları veya daha kuvvetli bir delile istinaden, kıyas ile ulaşılan hükmün terkedilmesi anlamında kullanmıştır. Birçok meselede olduğu gibi bu hususta da Ahmed b. Hanbel’in görüşünü önemseyen İbnü’l-Kayyim de istihsânın istinbat yöntemi olduğuna dair Kitap ve sünnetten birçok delil serdetmiştir. Ancak istihsânın hücciyeti konusunda Ahmed b. Hanbel ile aynı görüşte olsa da istihsânın mahiyeti hakkında ondan farklı düşündüğü görülmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel istihsanı, “daha kuvvetli bir delile dayanarak kıyasın terkedilmesi” şeklinde tanımlarken İbnü’l-Kayyim ise illet olması muhtemel bütün vasıfların tek tek değerlendirilerek illet olamayacakların ayıklanması ve hükmün kendisine bağlandığı müessir vasfın belirlenmesi (tenkihu’l-menât) işlemini istihsân olarak isimlendirmektedir. Buna göre İbnü’l-Kayyim’in Cassâs ile Ebü’l-Hüseyn el-

<sup>478</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, I, 408.

Basrî'nin de belirttiği gibi istihsanı, “illetin tahsisi” olarak nitelediğini söylemek mümkündür.<sup>479</sup>

Usulcüler arasında illetin tahsisi ile istihsanın aynı şeyler olduğunu söyleyenler olduğu gibi bunların tamamen birbirinden farklı olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. İbnü'l-Kayyim istihsanın illetin tahsisi kapsamında değerlendirilmesinin daha doğru olduğu görüşünü dillendirmektedir. Buna göre istihsan bir meselede hükmün kendisine bağlandığı müessir vasıf ya da illet bulunduğu halde bazı özel sebeplerden dolayı hükmün teahhur etmesi ve bu yüzden benzerlerine verilen hükmün terk edilmesi amelîyesidir.

Burada kesin olarak vurgulanması gereken bir husus da şudur: Usul ve fıkıh alimlerinin ekserisi, hüküm istinbat yöntemlerinden sayılan istihsanın “Bir meselede hiçbir delile dayanmadan müctehidin sırf kendi izan ve anlayışına göre hüküm vermesi” şeklinde tanımlanmasını uygun görmemişlerdir. İmam Şâfiî'nin birçok meselede istihsana dayanarak hüküm verdiği halde istihsân yapan kimseyi kendi başına din vazetmekle nitelemesinden<sup>480</sup> maksadının, fıkıh usulü literatüründeki hüküm çıkarma metotlarından biri olan istihsan olmadığı düşüncesi usul alimleri arasında yaygın bir kanaattir.

İbnü'l-Kayyim İmam Şâfiî'nin bu konuda mübalağa yaptığını açıkça belirtmektedir.<sup>481</sup> Bazı durumlarda istihsanı kötüleyen İbnü'l-Kayyim'in istihsanın hüccet değeri hakkındaki görüşlerine geçmeden istihsanın anlamı ile ilgili birkaç hususun tespitinde fayda vardır.

1. İstihsanın usul alimlerinin fikir birliği ettiği sahîh ve bâtıl olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. İstihsanın sahîh anlamı, bir delilin diğer bir delile tercihi yahut bir meselede kuvvetli olan delil ile amel etmek demektir. İstihsanın bâtıl anlamı ise müctehidin delile dayanmaksızın kendi aklı ile bir hükmü güzel ve geçerli saymasıdır.

<sup>479</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 125-126.

<sup>480</sup> Şâfiî'nin istihsan hakkındaki detaylı görüşleri için bkz. Şâfiî, *İbtâlî'l-İstihsan*, s.273; *er-Risâle*, 81; Pekcan, Ali, “Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, s.145-172

<sup>481</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 32.

Bu sebeple istihsan kavramı hakkında hiçbir açıklama yapmaksızın mutlak olarak sahih yahut bâtil hükmünü vermek isabetli bir tavır değildir.

2.İstihsanı şer‘î delillerden ve hüküm çıkarma yöntemlerinden sayan usulcüler onun kesinlikle yukarıda zikredilen sahih anlamını kasetmişlerdir.

3.İstihsanı reddedenler kendi “re’yne göre din vazetmek” anlamını kasederek istihsan ile amel etmeyi zemmetmişlerdir.

### 1.3.6.2. İstihsanın Hüccet Değeri

İbnü’l-Kayyim hiçbir şer‘î delile dayanmadan, sırf re’yi ile hüküm vermek anlamındaki istihsanı kesinlikle meşrû bir delil ve hüküm çıkarma yöntemi saymamıştır. Bu anlamda istihsanı zemmedilen ve kabul edilmesi mümkün olmayan ictehadlar arasında saymıştır. Ona göre istihsan, Kitap ve sünnete aykırı kıyas, herhangi bir imamın körü körüne taklid edilmesi, rüya, ilham, keşif, kanunnameler, siyasetnameler, örf ve âdetler yahut aklî delillerin Kur’an ve sünnet naslarından bağımsız olarak delil sayılması tağutlara müracaat anlamına gelir.<sup>482</sup>

İslam şeriatinin kesinlikle kıyas, istihsan, re’y ve ictehadlara ihtiyaç duyurmayacak bir yeterliliğe sahip olduğuna vurgu yapan İbnü’l-Kayyim’e göre bunu idrak edecek bir anlayış ve fakahatin Allah tarafından bahşedilmiş olması gerekmektedir.<sup>483</sup> İbnü’l-Kayyim’in burada kastettiği istihsan delilsiz sırf kendi re’yne göre bir şeyi iyi ve güzel saymak” anlamındaki bâtil istihsan olmalıdır.

Öte yandan İbnü’l-Kayyim “daha kuvvetli olan delile göre hükmedip kıyası terketmek” anlamındaki sahih istihsanı illetin tahsisi kapsamında değerlendirmiş ve hüküm istinbatında bir delil olarak kullanmıştır. Örneğin, Hırsızlık yapan bir kimsenin kolu kesildikten sonra tevbesinin kabulü için çaldığı malı sahibine tazmin edip etmemesi konusunda fıkıh alimleri arasındaki görüş farklılığından bahseden İbnü’l-

<sup>482</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în*, I, 186; I, 203.

<sup>483</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în*, I, 195.

Kayyim Medineli fukahanın “Eğer malı varsa tazmin eder, malı yoksa tazmin etmez” görüşünü istihsan deliline dayanarak tercih etmiştir.<sup>484</sup>

Miras taksim edilmeden müslüman olan bir kafirin müslüman akrabasına mirasçı olabileceğine hükmeden İbnü'l-Kayyim, bu ictihadını istihsan deliline dayandırmıştır. Ona göre bu hüküm kafir olan kimsenin müslüman olmasına ve imanının artmasına sebep olur.<sup>485</sup>

Şer'î hükümlerin istidlal edildiği kaynaklar ve yöntemler hakkında Ahmed b. Hanbel'i takip eden İbnü'l-Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in istihsana göre hüküm verdiği bazı meseleleri nakletmiştir.

Ahmed b. Hanbel'e göre suya kıyasla ancak abdesti bozan şeylerle yahut suyun bulunmasıyla teyemmümün bozulması gerektiğine hükmetmek gerekirse de istihsan deliline göre her namaz için teyemmüm almak gerekir.

Yine Ahmed b. Hanbel'e göre Irak'ın sevâd arazisinden toprak satın almak câiz iken satmak câiz değildir. Sahibi olmadıkları halde bu kimselerden bu arazileri satın almak kıyas gereği câiz değildir. Ancak istihsan deliline istinaden bu alışveriş câizdir. İbnü'l-Kayyim bu alışverişin câiz olduğuna delil olarak sahâbenin mushafın satışını mekruh görmelerine rağmen onun satın alınmasına ruhsat vermelerini göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'e göre bir kimse başkasına ait bir araziye gasb edip ekin ekse ekin mal sahibine aittir. Gasbeden kişiye istihsan gereği tarlaya yaptığı masrafların ödenmesi gerekir.<sup>486</sup>

Hüküm istinbatında istihsana göre amel etmeyi yeni bir din vazetmek olarak kabul eden Şâfiî'nin bu konuda aşırıya gittiğini söyleyen İbnü'l-Kayyim bizzat Şâfiî'nin istihsana göre hüküm verdiğini örnekleri ile ortaya koymuştur. Örneğin

<sup>484</sup> İbnü'l-Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, I, 367.

<sup>485</sup> İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, II, 457.

<sup>486</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 123-125.

İbnü'l-Kayyim'e göre şuf'a için üç gün muhayyerlik hakkının verilmesi ve mushaf ile yemin ettirilmesi meselelerinde Şâfiî istihsana göre hüküm vermiştir.<sup>487</sup>

### 1.3.7. ŞER'U MEN KABLENÂ

#### 1.3.7.1. Şer'u Men Kablenâ'nın Mâhiyeti

Bizden öncekilerin şeriatı anlamına gelen “şer'u men kablenâ” tabiri fıkıh usulünde Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'den (s.a.) önceki toplumlar için vazettiği ve Hz. Peygamber (s.a.) vasıtası ile bildirdiği hükümlerdir. Bu hükümlerin Hz. Muhammed'in (s.a.) ümmeti için geçerli olup olmadığı ve meşrû hüküm kaynaklarından sayılıp sayılmadığı usul ve fıkıh alimleri tarafından incelenmiştir.

Önceki Peygamberlere bildirilen hükümlerin varlığı/yokluğu habere dayanan bir bilgi olduğundan haberin mevsukiyetinin tespiti için kaynağına nispetinin sahih olup olmaması büyük önem taşımaktadır. İslamın temel kaynaklarında yer almayan rivâyetlerin kesinlikle nazırı itibara alınmayacağı konusunda usul alimleri arasında fikir birliği bulunduğu gibi, kaynağına nispetinde şüphe bulunan zayıf rivâyetlerin de herhangi bir bilgi değeri taşımadığı bir gerçektir. Dolayısıyla şer'u men kablenâyı delil kabul edenler dahil bütün fakihler Kitap ve sünnette zikredilmemiş önceki ilâhi tebliğlerin Hz. Muhammed'in (s.a.) ümmeti için geçerlilik ve bağlayıcılığında söz edilemeyeceği konusunda hem fikirdir.

Bunun yanında Kur'an ve sünnette geçerli yahut geçersiz olduğuna dair kesin delil bulunan hükümlerin meşruiyeti için bu iki kaynaktan başka bir delil aramaya gerek olmadığı aşikardır. Bu hükümler Şâri 'in naslarda kullandığı lafızların delâletine ve kullandığı sığaya göre teklifi hükümlerden biri ile niteleneceği, nesh edildiğine dair delil bulunan hükümlerin ise geçersiz olacağı hususunda fıkıh alimleri fikir birliği etmiştir.

Öte yandan önceki Peygamberlere indirilen ilâhi hükümlerden bazıları, kabul veya reddedildiğine dair bir beyân yahut işaret olmaksızın Kur'an ve sünnette bir haber uslubu ile anlatılmaktadır. Bu hükümlerin neshedildiğine dair bir delil de bulunmamaktadır. İşte bu

<sup>487</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i 'u'l-Fevâid*, IV, 32.

hükümlerin şer‘u men kablênâ kapsamında değerlendirildiği konusunda fikir birliği eden alimler “şer‘u men kablênâ”nın Kitap ve sünnetten bağımsız müstakil bir hüküm kaynağı olup olmadıkları konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>488</sup>

### 1.3.7.2. Şer‘u Men Kablênâ’nın Hüccet Değeri

Hanefî ve Malikîlerin çoğunluğuna, Ahmed b. Hanbel’in bir görüşüne ve Razi’ye göre hakkında kabul yahut reddedildiğine dair bir işaret bulunmayan önceki Peygamberlere inen hükümler müslümanlar hakkında da geçerlidir ve bağlayıcıdır. Ahmed b. Hanbel’in bir görüşüne göre, Zâhirîler, Mu‘tezile ve Şîaya göre bu nevi hükümler müslümanlar için geçerli değildir.<sup>489</sup>

İbnü’l-Kayyim’in “şer‘u men kablênâ”yı şer‘î delillerden saydığına dair açık ifadeleri bulunduğu gibi o, birçok meselenin hükmünü “şer‘u men kablênâ”ya dayanarak vermiştir. Ona göre bütün müctehid imamlar şer ‘u men kablênâ’yı hüküm istinbatında kullanmışlardır.<sup>490</sup>

Muteber ve meşru bir delil sayılabilmesi için kıyas, istislâh, istihsan gibi delil ve yöntemlerde olduğu gibi, şer‘u men kablênâ ile ulaşılan hükümlerin de kesinlikle Kur’an ve sünnette bulunan hükümlere aykırı olmamasını şart koşan İbnü’l-Kayyim’e göre bu hükümlerin nesh edildiğine dair bir delilin de bulunmaması gerekir.<sup>491</sup>

Kitap ve sünnette haber uslubu ile nakledilen, İslam öncesi milletlere dair haberlerin hangi şer‘î hükme delâlet ettiğini tespit için İbnü’l-Kayyim şöyle bir kıstastan bahsetmektedir:

Şâri’in yapanları zemmetmeden naklettiği haberler ibâhaya yani o işin mubah olduğuna delâlet eder. Şâri’in fili yapan kimseyi methetmesi ise hükmün nedb yahut vücûbuna delâlet eder.<sup>492</sup>

<sup>488</sup> Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s. 353-355.

<sup>489</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu’n-Nâzir*, II, 160.

<sup>490</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i’u’l-Fevâid*, III, 262.

<sup>491</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdû’l-Me’âd*, II, 67.

<sup>492</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i’u’l-Fevâid*, IV, 4.

İbnü'l-Kayyim'in farklı konularda yazdığı kitaplarında hükmünü şer'u men kablenâya dayandırdığı birçok mesele bulmak mümkündür. Onun şer'u men kablenâya bakışını ve hüküm istinbatında nasıl kullandığını göstermesi bakımdan bu meselelerden birkaç tanesini zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. İbnü'l-Kayyim akrabaların ölen kimseler namına yaptıkları amellerin ona fayda verip vermemesi konusunda fıkıh alimlerinin farklı görüşte olduklarını zikrettikten sonra her iki tarafın kendi görüşlerini desteklemek için serdettiği delilleri sıralamıştır. Başkalarının amellerinin ölen kimseye fayda vermediğini iddia edenler “İnsana ancak kendi sa'yinin karşılığı vardır.”<sup>493</sup> âyetini delil göstermişlerdir. Bu görüşe katılmayanlar “Bu, bizden öncekilere ait bir hükümdür. Bizim şeriatımıza göre ölüye hem kendi yaptığı hem de başkasının onun namına yaptıkları fayda verir” diyerek bu delile itiraz etmişlerdir. İbnü'l-Kayyim bu itirazı zayıf bulmuş ve geçersiz saymıştır. Zira bir önceki “Mûsa'nın sahifelerinde bulunan şu ifade sana haber verilmedi mi?”<sup>494</sup> âyetinden anlaşıldığına göre Allah Teâlâ Hz. Mûsa ve Hz. İbrahim'in şeriatlarında yer alan bu bilgiyi onaylamış ve hüccet saymıştır. Bunu iptal ettiğine dair hiçbir işaret de mevcut değildir. Eğer iptal edilmiş ve hükmü geçersiz kılınmış olsaydı siyâk ve sibâkta mutlaka buna dair bir delâlet bulunurdu.<sup>495</sup>

2. Hz. Mûsa'nın Firavun'un zulmünden kurtulduğu gün olan muharrem ayının onuncu günü, Yahudilerin oruç tuttuğu Allah Rasûlü'ne (s.a.) haber verildiğinde O, “Biz Mûsa'ya Yahudilerden daha layıkız”<sup>496</sup> buyurarak o gün oruç tutmuş ve sahâbeye de oruç tutmalarını emretmiştir. İşte bu hüküm İbnü'l-Kayyim'e göre İslam şeriatına aykırı olmayan “şer'u men kablenâ'nın” hucciyetini gösteren en bariz delillerindendir.<sup>497</sup>

3. İbnü'l-Kayyim'e göre itlaf edilen bir mal, misli mallardan ise imkân ölçüsünde misli ile tazmin edilir. Bunun delili ise “Dâvûd'u ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü,

<sup>493</sup> Necm 53/39.

<sup>494</sup> Necm 53/36.

<sup>495</sup> İbnü'l-Kayyim, *er-Rûh*, s.114.

<sup>496</sup> Buhârî, Savm, 30.

<sup>497</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, II, 70.

*geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık.*"<sup>498</sup> âyetidir. Bu âyete göre bir kimse üzüm asmalarına başka bir şahsa ait koyun sürüsünün zarar verdiği iddiasıyla Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a müracaat etmişlerdir. Hz. Dâvûd zarar gören üzüm asmalarının kıymetine denk olduğunu düşünerek koyunların bahçe sahibine verilmesine hükmederek zararın sadece kıymetinin tazmin edilmesini istemiştir. Ancak Hz. Süleyman koyun sahibinin itlaf edilen ürünleri misli ile tazmin etmesine ve hali hazırdaki zararın kıymetinin tazminine hükmetmiştir. Bunun için koyunların bir sene bahçe sahibine verilmesini ve bu süre zarfında koyunların sütü, yünü ve diğer faydalarından bahçe sahibinin istifade etmesini istemiştir. Koyunların sahibi ise bir sene içerisinde bahçeyi eski haline getirmesi durumunda koyunlarını geri alabilir. İbnü'l-Kayyim'e göre Allah Teâlâ'nın överek naklettiği bu hüküm bizim için de geçerli ve bağlayıcı bir hükümdür.<sup>499</sup>

4. Kâdıların hükmü ispat eden bir beyine bulamaması durumunda karînelere göre hüküm verebileceğine dair İbnü'l-Kayyim, Kitap ve sünnet naslarında zikredilen iki olay nakletmektedir. Bunlardan birincisi Buhârî'de yer alan şu hadistir:<sup>500</sup> İki kadın kucaklarında bir çocukla Hz. Dâvûd'a gelip yanlarındaki çocuğun kendisine ait olduğunu diğer kadının çocuğunu ise bir kurtun yediğini iddia etmişti. Hz. Dâvûd çocuğun yaşça büyük olan kadına ait olduğuna hükmetti. Olaya uzaktan şahit olan Hz. Süleyman bir bıçak getirilmesini ve çocuğun iki parçaya ayrılarak yarı yarıya kadınlara verilmesini istedi. Bunun üzerine yaşı küçük olan kadın "Allah sana merhamet etsin bunu yapma, çocuk ona ait" deyince Hz. Süleyman, çocuğun küçük kadına ait olduğuna hükmetti.

İbnü'l-Kayyim burada Hz. Süleyman'ın büyük kadının çocuğun kesilmesine razı olmasını, onun annesi olmadığına bir karîne saymıştır. Bu karîneye dayanarak davayı hükme bağlamıştır. Onun bu davranışının Şâri' tarafından reddedilmemesi bizim için de karînelere göre hüküm verilebileceği anlamına gelmektedir.<sup>501</sup>

<sup>498</sup> Enbiya 21/78-79.

<sup>499</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 246; *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, I, 230.

<sup>500</sup> Buhârî, "Ferâiz", 39

<sup>501</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 195

Karînelere göre hüküm vermenin meşruluğuna dair diğer bir delil de şer‘u men kablenâ kapsamında ele alınabilir. Şöyle ki Kur’an-ı Kerim’de zikredilen Yusuf kıssasında kimin suçlu olup olmadığına tespiti için teklif edilen gömleğin önden yırtılmasının Hz. Yusuf’un suçluluğuna, gömleğin arkadan yırtılmış olmasının ise Yusuf’un suçsuzluğuna delâlet ettiğine hükmedilmesini Allah reddetmeden nakletmiştir. Bu da karînelere göre hüküm vermenin meşruluğunu gösteren bir delildir.<sup>502</sup>

### 1.3.8. MESÂLİH-İ MÜRSELE/İSTİSLÂH

#### 1.3.8.1. Maslahatın Mâhiyeti

Sözlükte “bir şeyin maksada uygun özellikte olması, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı, fesadın zıddı” anlamlarına gelen maslahat kavramı<sup>503</sup> bir usul terimi olarak sözlük anlamından bütünüyle bağımsız olmayıp bünyesinde bir “uygunluk, elverişlilik” anlamı barındırmaktadır. Bu uygunluğun, biri Şâri‘ olan Allah’a diğeri ise mükelleflere bakan iki yönü bulunmaktadır. Şâri‘ye bakan boyutuyla maslahat “bir şeyin, Şâri‘in maksatlarına uygun olması”, mükelleflere bakan boyutuyla ise “bir şeyin mükelleflerin maksatlarına uygun olması” anlamı taşır.

Maslahat konusunu ele alan usulcülerin açıklamalarından bu ikisinin “mükelleflerin dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanması” ortak noktasında birleştiği görülmektedir. İslam hukukçularının büyük çoğunluğuna göre maslahat kavramı ruhî veya bedenî, ferdî veya içtimaî olsun, dünyevî ve uhrevî faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesi anlamında bir kavramdır. Dolayısıyla maslahat düşüncesi, şer‘î hükümlerin amaçlarını belirleme (ta‘lîl), nasların yorumlanması ve hakkında nas bulunmayan şer‘î-amelî meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin temelini oluşturmuştur.<sup>504</sup>

<sup>502</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i ‘u’l-Fevâid*, III, 117; *Zâdü’l-Meâ’d*, III, 149-150.

<sup>503</sup> İbnü’l-Münzir, *Lisânu’l-Arab*, II, 516.

<sup>504</sup> Bûtî, Ramazan, *Davâbitü’l-Maslaha*, s.84, Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s. 270.

İbnü'l-Kayyim *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, isimli eserinde hikmet sahibi Şâri'in vazettiği bütün şer'î hükümleri dikkate alarak maslahat-hukuk ilişkisini özetle şöyle ortaya koymaktadır:<sup>505</sup>

1. İslam şer'iati dünya ve ahirette insanların faydasına olan şeyleri sağlamak, onlardan zararı gidermeyi amaçladığı için Şâri' sırf maslahat olan yahut maslahat yönü ağır basan şeyleri emredici; sırf zarar olan yahut zarar yönü ağır basan amelleri yasaklayıcı hükümler vazetmiştir. Bu ilke bütün hükümler için geçerlidir.

2. Şâri' hiçbir maslahatı ihmal etmemiş, her türlü hayra teşvik etmiş ve her şerre karşı mükellefleri uyarmıştır.

3. Buna göre İslam şer'iati ile kendisinde maslahat olduğu bilinen bir şey arasında teâruz vaki olamaz. Şâri'in kendisinde halis ya da galib maslahat olan bir şeyi yasaklaması yahut halis ya da galip mefsetet bulunan bir şeyi emretmesi düşünülemez.

4. Bir kimse islam şeriatinde dikkate alınmayan bir maslahatın varlığını iddia edecek olsa şu iki durumdan biri söz konusu olur:

Birincisi: Şâri' bu maslahata iddia sahibinin idrak edemediği bir noktadan bakmaktadır.

İkincisi: Onun maslahat olduğuna inandığı şey gerçekte maslahat değildir. Bazı insanların Allah'a yakınlaşmak için ihdas ettikleri amellerin, zararı faydasından çok olduğundan Şâri' onları yasaklamış olabilir. Yoksa Şâri' faydası büyük olan bir işi kesinlikle göz ardı etmez.<sup>506</sup>

### 1.3.8.2. Maslahatın Çeşitleri

Mükellefin fiil ve sözlerine bağlanan şer'î hükümlerin konulmasında müessir olan ve bu hükmün konulmasına uygun düşen manaları da kapsayan maslahatlar Şâri'in muteber sayıp saymamasına göre üç grupta incelenmiştir:

<sup>505</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 14-22; *İlâmü'l-Muvakkûn*, III, 3.

<sup>506</sup> *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 14, 22.

1. el-Mesâlihu'l-Mutebere: Dikkate alınması gerektiğine dair şer'î delil bulunan manalar anlamına gelen bu tür maslahatlara göre ta'lîl yapılabileceği ve bu manalar üzerine hüküm konulabileceği konusunda kıyası hüccet kabul eden alimler fikir birliği içindedir. Aklın, malın, canın, neslin ve dinin korunmasını hedef alan her türlü maslahat bu gruba dahildir.

2. el-Mesâlihu'l-Mulgât: Dikkate alınmaması gerektiğine dair şer'î delil bulunan manalara bu isim verilir. Daha mühim bir maslahatın yitirilmesi yahut dikkate değer bir mefsedete yol açması durumu olmadıkça hikmet sahibi Şâri' bir maslahatı ilga etmez. Usulcüler bu tür maslahatlara göre ta'lîl yapılamayacağı ve bunlar üzerine hüküm konulamayacağı konusunda mütefiktir.

3. el-Mesâlihu'l-Mürsele: Muteber yahut geçersiz sayıldığına dair hakkında delil bulunmayan ancak üzerine hüküm bina edilmesiyle insanlara bir fayda sağlayan yahut onlardan bir zararı gideren manalardır.<sup>507</sup>

Mesâlih-i mürsele, el-münasibü'l-mürsel ve istislâh isimleri ile anılan bu yöntem her ne kadar sadece Malikî mezhebinin istinbat metodlarından sayılsa da usulcülerin büyük çoğunluğuna göre bu yöntemi farklı isimlerle müctehid imamların tamamı kullanmışlardır.<sup>508</sup>

### 1.3.8.3. Mesâlih-i Mürsele'nin Hüccet Değeri

Zaruret halinde fiyatları belirlemek, narh koymak, ihtiyaç durumunda sanat erbabını ecr-i misil ödemeye icbar etmek, icare akdinde ev sahiplerini ecr-i misle zorlamak gibi fetvalarına bakarak hakkında nas olmayan konularda İbnü'l-Kayyim'in mesâlih-i mürseleyi doğrudan hüküm kaynağı saydığını ileri süren araştırmacılar bulunmaktadır.<sup>509</sup> Ancak onun mesâlih-i mürseleyi müstakil bir delil olarak saymadığı, aksine bahsi geçen meseleler de dahil, hükmünü mesâlih-i mürseleye dayandırdığı söylenen konuların nassın delâleti yahut işareti kapsamında olduğu yahut

<sup>507</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 330.

<sup>508</sup> Cîzânî, *Me'âlimü Usûli'l-Fıkh*, s.235.

<sup>509</sup> Abdülazim, Abdüselam Şerefuddîn, *İbn Kayyim el-Cevziyye Asruhû ve Menhecuhû ve Ârâuhû fi'l-Fıkh ve'l-Akâid ve't-Tassavuf*, s.2; Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevâkıfuhû'l-Usûliyye*, II, 494-496.

bu meselerin kıyasa dahil edilmesi gerektiğini ileri süren araştırmacılar da bulunmaktadır.<sup>510</sup>

Buna göre İbnü'l-Kayyim'in görüşünü tespit için öncelikle onun masâlih-i mürseleyi müstakil bir delil mi yoksa kıyasın içinde hükmün konulmasına uygun düşen vasıflar ve manalar kapsamında mı değerlendirdiği konusunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Şer'î hükümlerin mutlaka bir maslahatı sağlamak amacıyla konulduğu , hususunda icmâ bulunmaktadır. Buna göre Şer'i hükümler bir faydanın sağlanması veya bir zararın giderilmesi amacını taşımaktadır. Gerçekte kıyas da bu esas üzere kaimdir. Zira kıyas insanların maslahatını gerçekleştirmek için karşılaşılan bir olayın hükmünü naslarda yer alan bir meselenin hükmüne ilhak etmektir. Ahmed b. Hanbel Kitap, sünnet icmâ ve sahâbî kavlinde hükmünü bulamadığı durumlarda maslahatı esas alarak kıyas yapmıştır. Şer'î deliller ve İslamî kaynaklar maslahatın hüküm istinbatında müracaat edilen meşru bir yöntem olduğuna delâlet eden örneklerle doludur. Her ne kadar maslahatı İmam Mâlik (ö.179/795) gibi istislâh adıyla, müstakil bir delil saymasa da onu kıyasın manalarından biri olarak hüküm istinbatında kullanmıştır.<sup>511</sup>

İbn Teymiyye de muteber maslahatları kıyas kapsamında ele almayı tercih etmiştir. Kıyasın çerçevesini oldukça geniş tutan İbn Teymiyye maslahat sayılabilecek her vasfı, kıyaslarında hükme dayanak yapmaktan geri durmamıştır. Bu maslahatları naslarla destekleyerek onları müstakil bir hüküm kaynağı saymamıştır.

Ebu Zehre'ye göre İbnü'l-Kayyim de hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerine uygun olarak maslahatları herhangi bir ayırım yapmadan re'y kapsamında ele almış ve kıyas meselelerine dahil etmiştir. İletin tespitinde çerçeveyi daraltan fıkıh alimlerden farklı olarak kıyası geniş çerçevede ele alan İbnü'l-Kayyim, hükmün varlığı ve yokluğu için müşterek vasıf ve manaları sahih kıyasda illet saydığı gibi İslam hukukunun genel amaçlarına ve Şâri'in gözettiği maksatlara bakarak hikmetleri ve

<sup>510</sup> Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, 231.

<sup>511</sup> Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, s.161.

münasib vasıfları da hükmün varlığına müessir saymıştır. Bu hikmetler ve münasib vasıflar mesâlih-i mürseleden başka bir şey değildir.<sup>512</sup>

Buna göre İbnü'l-Kayyim kıyas yoluyla bir meselenin hükmünü tespitte yahut hükümlerin illetlerini belirlemede sadece doğrudan hükme müessir munzabıt zâhir vasıf ve manalara bakmamıştır. Bunun yanında doğrudan “menfaatin celbi ve mefsedetini def’i” manasındaki maslahatı ve şeriatın genel ve özel maksatlarına dayanarak hüküm vermiştir.<sup>513</sup> Ancak kıyas konusunda geçtiği üzere İbnü'l-Kayyim’in hikmetle ta’lîli caiz görüp görmediği konusunda farklı görüşleri zikretmiştik. İbnü'l-Kayyim’in hikmetle ta’lîli caiz gördüğünü iddia edenler onun doğrudan maslahatı hükme medar ettiğini söylemişlerdir. Bunun yanında bir kısım araştırmacılar ise onun kesinlikle munzabıt ve müessir vasıf ve manalar olmadan doğrudan maslahata göre hüküm vermediğini ileri sürmektedirler. Araştırmacıları böyle farklı düşünmeye sevkeden şey şüphesiz İbnü'l-Kayyim’in verdiği fetvaları ve şer’î hükümlerin mana ve mahiyetine dair ifadeleridir.

İbn Kayyim’e göre İslam şeriatı tamdır noksan değildir. Bu sebeple bütün olayları kapsayacak şekilde şümullüdür. Adil siyâset de şeriatın bir parçasıdır. İnsanları salaha götürecek ve fesaddan uzaklaştıracak meseleler hakkında vahiy olmasa bile bunların şeriatından olduğunu söylemek, şer’î ilke ve esaslara aykırı bir durum değildir.<sup>514</sup>

Allah Teâlâ insanların arasında adaleti sağlamak için Peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiştir. İslam şeriatı mahza adalettir. Hakikatin ve doğrunun emâreleri orta çıktığında ve buna dair aklî deliller bulunduğu anda artık o, Allah’ın dinidir, şeriatıdır ve emridir. Zira Allah adaleti tesis için diğer bütün yolları kapatıp bunu tek bir şekilde yahut delil ve emmare ile sınırlandırmış değildir. Aksine Şâri’in maksadı hangi yol ve metod ile olursa olsun hakikati ve adaleti ikame edecek hükmün şer’î olduğudur. Gerçek hükmün istinbat edildiği yöntem hangisi ise onun mucebince ve muktezasınca hüküm vermek artık vacip olur. Allah Teâlâ Kitab’ında vazettiği

<sup>512</sup> Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, 231.

<sup>513</sup> Bedevî, Yusuf, *Makâsıdu’ş-Şerîa inde İbn Teymiyye*, 87.

<sup>514</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ’lâmü'l-Muvakkı’in*, IV, 283-285.

hükümlerin sebeplerine ve benzerlerine dikkat çekmiştir. Bu sebeple naslarda hakikati ve doğruyu ispat eden yollardan her biri artık bizim için meşru bir metod ve yöntemdir. Zaten şeriat bunun dışında nasıl kâmil olabilir ki? <sup>515</sup>

Sahih akli şeriatın dışında görmeyen İbnü'l-Kayyim hüküm istinbatında sahih akla büyük önem atfetmektedir. Ona göre şeriatın gözettiği genel ve özel maslahatlar ancak akılla idrak edilebilir.<sup>516</sup> Kıyasta fer'e uygulanacak hükmün naslarda bulunan illetinin munzabıt olup olmadığını yine akıl belirleyecektir. Buna göre naslarda yer alan munzabıt, zâhir bir vasıf hükmün konulmasına tesir eden bir illet olabildiği gibi hükmün konulmasından amaçlanan sonuç, korunmak istenen genel fayda anlamında hikmet yahut şeriatın gerçekleştirmek istediği dinin, canın, aklın, malın ve neslin korunması gibi genel bir maksatta hükmün konulmasına uygun düşen bir durum olabilir.

Yukarıda arzettiğimiz görüşlerinden anlaşıldığına göre İbnü'l-Kayyim Şâri'in kabul ya da reddettiğine dair delil bulunmayan mesâlih-i mürseleyi, müstakil bir istinbat yöntemi ve hüküm kaynağı saymamış, bu nevi maslahatları aslın hükmünü fer'e taşımak için gerekli olan illet kapsamında değerlendirmiştir.

İbnü'l-Kayyim'e göre hükmün fer'e aktarılması için gerekli olan illet, şer'î hükümlere tesir eden vasıf ve manalar olabileceği gibi doğrudan sahih aklın faydalı gördüğü şeyin sağlanması, zararlı gördüğünün ise ortadan kaldırılması olgusu da olabilir.

İbnü'l-Kayyim boğulmakta olan bir kimseyi kurtarmak için Ramazan orucunun bozulup bozulamayacağı konusunda Ebü'l-Hattab (ö.510/1116) ve Zaferânî'nin (ö. 260/874) mesâlih-i mürseleye dayanan görüşlerini nakletmiştir. Bu meselede Ebü'l-Hattab, kurtarabileceğine zann-ı galib hasıl olmuşsa bozmasının câiz olduğunu söylerken Zaferânî ise yolculuk gibi mubah olan bir konuda orucun bozulmasına izin veriliyorsa böyle hayati bir konuda orucun bozulmasının vacip olduğu görüşünü ileri sürmüştür.

<sup>515</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 283-286.

<sup>516</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 250.

İbnü'l-Kayyim ancak yolculuk durumu, kadınların hayız ve nifas durumu, çocuğunu emziren kadının kendisi ve çocuğunun sağlığının bozulması gibi durumların farz orucun bozulabilmesi için illet olabileceğini, boğulan kimseyi kurtarmak için orucun bozulmasının ise son kısma uyduğunu söylemiştir.

Moğol askerleri Ramazan ayında Dimeşk şehrinde konakladıklarında onlara karşı savaşta müslüman askerlerin zayıf düşmemesi ve kuvvet kazanmaları için oruç tutmamaları gerektiğine dair İbn Teymiyye'nin verdiği fetvanın bazı mutefakkihler tarafından eleştirildiğini söyleyen İbnü'l-Kayyim, bu fetvanın kesinlikle mesâlih-i mürselele göre değil aksine evleviyye kıyası yahut nassın delâleti ya da î mâsı kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini beyân etmiştir ki onun bu ifadesinden mesâlih-i mürselenin müstakil hüküm kaynağı sayılmasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>517</sup>

### 1.3.9. SEDD-İ ZERÂİ'

#### 1.3.9.1. Sedd-i Zerâi' Delilinin Mâhiyeti

“Kapatmak, engellemek” anlamındaki “sedd” kelimesi<sup>518</sup> ile “vesile, sebep, vasıta” anlamındaki zerâinın çoğulu olan “zerâi”<sup>519</sup> kelimesinin terkiinden oluşan ve “yolların kapatılması, vasıtaların engellenmesi” mânasına gelen sedd-i zerâi' için usulcülerin farklı tanımları bulunmaktadır.<sup>520</sup> Genel kabule göre “sedd-i zerâi'” gerçekte mubah olan bir fiilin şer'an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasıdır.<sup>521</sup> Sedd-i zerâi' terkiinde yer alan “zerâi'” kelimesinin taşıdığı anlamın kapsamı konusunda usulcüler arasında iki farklı yaklaşım dikkati çekmektedir:

Birinci yaklaşım: Zerâi', sözlük anlamına uygun düşecek şekilde vücûb yahut ibâhaya götüren vesile ve vasıtaları kapsadığı gibi tahrîm ve kerâheye götüren

<sup>517</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i 'u'l-Fevâid*, IV, 45.

<sup>518</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 209.

<sup>519</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 36.

<sup>520</sup> Sedd-i zerâi' için bkz. Mahmud Hamid Osman, *Kâi'detü Seddi'z-Zerâi*, 55-66; Anzî, Suûd b. Mellûh Sultan, *Seddü'z-Zerâi' inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Amman, 1428/2007.

<sup>521</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü incelemeleri*, s. 395.

vesileleri de içine alır. Karâfi ve İbnü'l-Kayyim'in öncülüğünü yaptığı bu yaklaşıma göre şer'an yapılması emredilen yahut tavsiye edilen fiilleri yapmaya götüren yollar zerâi'ye dahil olduğu gibi yasaklanan durumlara götüren vesileler ve yollar da zerâi' kapsamındadır.<sup>522</sup>

Zerîa kelimesini “bir şeye götüren yol yahut vesile”<sup>523</sup> diye tanımlayan İbnü'l-Kayyim'e göre zerâi' “teklifi hükümlerden vücûb, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîme götüren vesileler ve yollardan ibarettir.<sup>524</sup> Buna göre vücûb, nedb ve ibâha gibi meşru bir hükme götüren zerâi'nin önünün açılması (fethi zerâi') nasıl şeriatın genel gaye ve maksatlarından ise kerâhe ve tahrîme götüren vasıtaların önünün kapatılması da (seddi zerâi') aynı çerçevede değerlendirilmelidir.<sup>525</sup>

İbnü'l-Kayyim bu durumu ters açıdan ele alarak maslahata götüren yolların kapatılmasının yahut mefsedete götüren yolların açılmasının kesinlikle şer'i hukuka aykırı olduğunu belirtmektedir.

Haramları bizatihi mefsedet olan haramlar ve gerçekte haram olmadığı halde mefsedete götüren vasıtalar olarak iki kısma ayıran İbnü'l-Kayyim'e göre Şâri', her iki kısımda yer alan bütün mefsedetlerin ortadan kaldırılmasını amaçlamıştır. Aynı şekilde Allah'a yakınlaşmak amacıyla yapılan fiiller de bizatihi maslahat olan ameller ve bu maslahatlara götüren vasıtalar olmak üzere iki kısma ayrılır. Maslahatlara götüren yolların kapatılması şeriate ne kadar aykırı ise mefsedete yol açan vasıtaların önünün açılması da o kadar aykırıdır.<sup>526</sup>

Bu yaklaşıma göre şer'î hükümlere götüren vesileler yani zerâi' dört şekilde karşımıza çıkmaktadır:

<sup>522</sup> Karâfi, *el-Furûk*, II, 61.

<sup>523</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 109.

<sup>524</sup> Âl Mansûr, Salih b. Abdilaziz, *Usûlü'l-fikh ve 'bnü Teymiyye*, II, 480.

<sup>525</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 632; *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 107-108.

<sup>526</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 633.

1. Şâri'in yapılmasını kesin olarak emrettiği farzların, yerine getirilmesine yol açan fiiller. Cuma namazı için sa'y etmek ve haramlardan korunmak için evlenmek buna örnek gösterilebilir.

2. Şer'î hukuka uygun olduğu halde haram olan bir şeyi mubah kılmak için yapılan fiiller. Boşanmış kadını kocasına helal kılmak için yapılan anlaşmalı evlilik buna örnektir.

3. Harama götüren başka bir yasak fiillet. Cinâyete sebep olan nemime (laf taşıyıcılığı) bu kısma örnektir.

4. Elde edilmesi mubah olan bir menfeate ulaşmak için vesile kılınan haram fiiler. Bazı malî kazanımlar için yalan yere yemin etmek buna örnek verilebilir.<sup>527</sup>

İkinci yaklaşım: Şâtıbî, Bâcî, İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre "zerâi'" kelimesi sadece harama götüren vasıtaları kapsar. Geniş anlamda bütün vesileleri kapsamaz. Şâtıbî, zerâi' kelimesini "kendisinde maslahat bulunan bir şeyi, mefsete ulaşmak için vesile kılmak"<sup>528</sup> şeklinde tanımlarken İbn Rüşd zerâi'yi "zâhiren mubah görünen bir fiili yaparak, haram kılınan bir fiile ulaşmak" şeklinde tanımlamıştır. Bu yaklaşıma göre zerâi' kavramında anlam daralması olmuş ve zerâi' kelimesi usul literatüründe terimleşen anlamına indirgenmiştir.

İbn Teymiyye ise zerîanın bir şeye ulaştırın vesile veya yol anlamına geldiğini ancak fıkıh literatüründe bu kelimenin "haram fiile götüren vasıta" anlamında kullanıldığını söyleyerek iki yaklaşımı birleştirmiştir.<sup>529</sup>

Buna göre mefsedete götüren fiillerin yasaklanması anlamına gelen sedd-i zerâi'nin kapsamına giren fiillerin neler olduğu hususu önem arz etmektedir. Zira hüküm çıkarma metotlarından biri olan sedd-i zerîanın, dikkate alınması gereken bir ilke olduğu Kur'an ve sünnet nasları ile sabit olsa da mefsedetin önlenmesi konusu gerçekte *celb-i menâfi def'-i mefâsid* anlamını içeren mesâlih-i mürselenin bir türü gibi

<sup>527</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 108-109.

<sup>528</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 199.

<sup>529</sup> Mahmud Hamid Osman, *Kâidetü Seddi'z-Zerâi'*, s.61.

algılanmaktadır. Dolayısıyla sedd-i zerâi'nin doğru anlaşılması için ona konu olan mefsedetlerin iyi bilinmesi gerekir.

Fıkıh alimleri hangilerinin sedd-i zerâi' kapsamına girdiğini belirlemek için mefsedete götüren fiilleri iki kısma ayırmıştır:

Birinci Kısım: Aslı ve mâhiyeti itibariyle mefsedete götüren fiiller. Can kaybına ve kan davalarına sebep olan cinâyet, namusların kirlenmesine ve neslin bozulmasına sebep olan zina gibi fiillerin yasak olduğu konusunda görüş ayrılığı yoktur. Bu tür fiiller makâsıd kapsamında değerlendirilen fiillerdir. Bunlar sedd-i zerâi' çerçevesinde ele alınmaz.

İkinci kısım: Mâhiyeti itibari ile mefsedet özelliği taşımayan ancak mefsedete yol açacak bir sonuca götüren fiiler. Bunlar mâhiyeti itibari ile şer'an câiz veya meşru oldukları halde, yasak olan bir duruma aracılık ederler. İşte bu tür fiillerin seddi- zerâi' kapsamında yasaklanmasına hükmedilir.

İbnü'l-Kayyim *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*'de mefsedete götüren vesileler anlamında zerâi'yi dört kısma ayırmaktadır:

1. Mâhiyeti ve aslı itibariyle mefsedete götüren söz ve fiiller. Sarhoş eden içkilerin içilmesi, namuslu birine zina isnadında bulunulması ve zina yapılması mahiyeti açısından birçok kötülüğe sebep olan fiillerdir. Örneğin, bahsi geçen fiilerden zina fiili nesillerin bozulması, kıskançlıktan kaynaklanan cinâyetlerin ortaya çıkması, ailelerin namus ve iffetlerinin lekelenmesi gibi kötülüklere yol açan vesilelerdendir. Bu tür söz ve fiillerin mefsedete götürdüğü inkâr edilemez. Şeriat bu tür vesileri ya tahrîm yahut kerâhe olarak yasaklamıştır.

Ancak Ebû Zehre burada zikredilen zina, şarap içmek ve kazif gibi kötülüklerin vesileler kapsamında değil de makâsıd kapsamında yer aldığını söyleyerek İbnü'l-Kayyim'e itiraz etmiştir.<sup>530</sup>

<sup>530</sup> Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, 370.

2. Mâhiyeti ve aslı itibariyle mubah yahut müstehab olduğu halde niyete bakılmaksızın mefsedete yol açan söz ve fiiller. Üç talakla boşanmış kadını kocasına helal kılmak için yapılan anlaşmalı nikâh akdi ile faizi meşru kılmak için yapılan, şekli alışveriş akdini İbnü'l-Kayyim bu nevi zerîaya örnek vermektedir.

3. Gerçekte ibâha için vazedildiği ve kendisi ile mefsedet kastedilmediği halde çoğunlukla mefsedete yol açan söz ve fiiller. Namaz kılınması yasak vakitlerde namaz kılmak, müşriklerin ilâhlarına sövmek, iddet günlerinde kadınların süslenmesi gibi mefsedeti maslahatından daha ağır basan fiiler bu kapsamdadır.

4. Maslahat tarafı mefsedetine ağır bastığı halde bazen mefsedete yol açan ve aslı itibariyle mubah olan söz ve fiiller. İbnü'l-Kayyim'e göre evleneceği kadının yüzüne bakmak yahut zalim sultan karşısında hakkı söylemek gibi bu tür vesilelerin, sağladıkları maslahata göre mubah, müstehab yahut vâcib olduğuna dair şeriatte birçok delil bulunmaktadır.<sup>531</sup>

*İ'lâmü'l-Muvakkî'in* isimli eserinde özel bir başlık altında sedd-i zerâi'nin hüccet değeri ve sedd-i zerâi'nin kapsadığı hükümleri geniş bir şekilde inceleyen İbnü'l-Kayyim'e<sup>532</sup> göre sedd-i zerâ "niyet ve maksada bakmadan çoğunlukla mefsedete götüren yahut mefsedeti maslahatına ağır basan, mubah bir fiilin yasaklanmasıdır." Bu tanıma göre sedd-i zerâi' kapsamında yasaklanan fiil mubah bir fiil olmalıdır. Zira İbnü'l-Kayyim'in zerâi' taksimatında birinci kısımda yer alan zina yapmak, şarab içmek, cinâyet işlemek gibi haram fiiller makâsıd kapsamında doğrudan Şâri' tarafından yasaklanmıştır. Burada mevzu bahis olanlar Şâri'in yapılmasına müsaade ettiği mubah kapsamında değerlendirilen fiillerdir. Ancak bu mubah fiiller Şâri'in hüküm koyarken gözettiği ana gaye ve maksatlara aykırı olarak mefsedete yol açmaktadır. Mefsedete yol açan mubah bir fiilin harama vesile kılınmasında bu fiili işleyen niyeti ve maksadı İbnü'l-Kayyim'e göre önemli değildir.

<sup>531</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 109.

<sup>532</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 108.

Üç talakla boşanmış kadını kocasına helal kılmak için geçici olarak nikâh kıymak yahut faizi meşrulaştırmak için onu alışveriş kisvesine sokmak gibi mubah bir fiili doğrudan harama vesile kılmak ne ise, dini müdafa etmek amacıyla müşriklerin ilâhlarına hakaret etmek yahut namaz kılmanın haram kılındığı vakitlerde namaz kılmak da aynıdır. Buna göre mubah bir söz yahut fiil harama götürüyorsa Şâri‘ bunu kesinlikle haram kılmıştır. Burada mubah fiil ile doğrudan harama ulaşma amacının olup olmadığına bakılmaz. Öte yandan mubah olan bir fiil iyi niyetle yapıldığı halde harama götürüyorsa bu fiil de yasaktır. Ancak mefsedete yol açan mubah fiilde, helal kılınmasını gerektirecek derecede maslahat tarafı ağır basıyorsa bu fiil o zaman yasak kapsamına girmez.<sup>533</sup>

Sedd-i zerâi‘ye dayanarak yasaklanan mubah bir fiilin mefsedete yol açması yahut bu fiilin harama vesile kılınması durumunun çoğunlukla gerçekleşmesi şartı İbnü'l-Kayyim'in de benimsediği bir husustur. Ona göre genel şer‘î hükümler nadiren meydana gelen durum ve suretler üzerine bina edilemez.<sup>534</sup> Yasaklanacak olan mubah, müstehab yahut vacip olan vesilenin mefsedete yol açma durumunun kesin olarak ya da zann-ı galip ile bilinmesi gerekir. Diğer yandan maslahat tarafı da bulunan vesilenin yasaklanabilmesi için mefsedetinin daha fazla olduğunun bilinmesi gerekir. İbnü'l-Kayyim evlenilecek kadına bakmanın cevazına bu konuda maslahatın mefsedetten fazla olmasını gerekçe göstermektedir.

İbnü'l-Kayyim hiyel konusunda, niyet ve maksada göre hüküm verirken zerâi‘de mükellefin maksadından ziyâde yol açtığı maslahat ve mefsedete göre söz ve fiillere hüküm vermektedir. İbnü'l-Kayyim bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Şâri Teâlâ bir işi yapanın niyet ve maksadına bakmadan harama vesile kılınan zerâi‘yi haram kılmışsa, bizzat haramı meşru kılmak amacıyla yapılan vesâili haydi haydi haram kılmıştır.”<sup>535</sup>

<sup>533</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğasetü'l-Lehfân*, I, 632-633.

<sup>534</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 130.

<sup>535</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğasetü'l-Lehfân*, I, 615.

Başka bir yerde ise “Allah Teâlâ ister kasden ister kasıtsız bunun yapılmasını sedd-i zerâi‘ kaidesine göre haram kılmıştır.”<sup>536</sup> diyerek sedd-i zerâi‘ye göre söz ve fiillere hüküm bağlanırken maksadın çok da önemli olmadığını vurgulamaktadır.

### 1.3.9.2. Seddi Zerâi‘nin Hüccet Değeri

Şer‘î hükümlerin vazedimesinde Şâr‘i Teâlâ’nın nihai gaye ve maksadının kulların maslahatını sağlamak olduğunu kabul eden bütün fıkıh alimlerinin mutlaka sedd-i zerâi‘yi meşru saymak durumunda olduğunu ifade eden İbnü’l-Kayyim,<sup>537</sup> sedd-i zerâi‘yi makâsıd ictihadının tabii bir sonucu saymaktadır. Zira maslahatın “*celbi menafî ve def‘i mefâsit*” olmak üzere iki tarafı bulunmaktadır. Sedd-i zerâi‘, söz ve fiillerin nihai durumlarına bakıp mefsetet sonucuna götürenlerin yasaklanması anlamını taşımaktadır. Her ne kadar sedd-i zerâi‘yi Mâlikiler ve Hanbelîler müstakil bir delil saymış ve onu sistemleştirmişlerse de Karâfî ve Şâtıbî’nin de belirttiği gibi mefsetete giden yolların kapatılması konusunda icmâ bulunduğundan Hanefî ve Şafîî mezheplerine mensub fakihler de verdikleri fetvalarda ve istinbat ettikleri hükümlerde sedd-i zerâi‘ kaidesine riâyet etmişlerdir.<sup>538</sup> Ancak ne Hanefî ne de Şafîî fakihler sedd-i zerâi‘yi müstakil hukuk kaynağı saymadıkları gibi onu külliyyen de red etmemişler, sedd-i zerâi‘ye dayandırılan hükümleri kıyas ve istihsan kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>539</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre şer‘î hükümlerin dörtte biri harama götüren yolların kapatılması anlamında sedd-i zerâi‘ kaidesine dayanmaktadır.<sup>540</sup> Bu sebeple o İslam hukukunun önemli hüküm istinbat yöntemlerinden biridir.<sup>541</sup> İbnü’l-Kayyim sedd-i zerâi‘nin meşruiyetine dair Kitap, sünnet, sahâbî kavli ve sahih mîzan diye nitelediği kıyasdan birçok delil zikretmiş ve hükmü sedd-i zerâi‘ye dayanan birçok meseleyi izah etmiştir. Gerek çağdaşları gerekse sonraki fukaha arasında sedd-i zerâi‘

<sup>536</sup> İbnü’l-Kayyim, *İğâsetü’l-Lehfân*, I, 617.

<sup>537</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkâ‘în*, III, 108.

<sup>538</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, III, 306; Karâfî, *el-Furûk*, II, 33; Farklı mezheplerin sedd-i zerâi‘ye göre verdikleri hükümler için bkz. Mahmûd Hamid Osman, *Kâi‘detü Seddi‘z-Zerâi‘*, 117-211.

<sup>539</sup> Ebû Zehre, *Usûlü’l-Fıkh*, s. 294.

<sup>540</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkâ‘în*, III, 109.

<sup>541</sup> İbnü’l-Kayyim, *İğâsetü’l-Lehfân*, I, 624.

kaidesi hakkında İbnü'l-Kayyim kadar geniş ve tafsilatlı yazanı yoktur denilse mübalağa yapılmış olmaz.<sup>542</sup>

Sedd-i zerâi' delilinin fikrî temelleri açıklanırken fert ve toplum olarak insan davranışlarının genellikle belirli bir sonuca ulaşma amacı taşıdığı, bir yarar elde etme amacı söz konusu ise ona erişmeye, bir zarardan kaçınma amacı söz konusu ise ondan kurtulmaya vasıta olabilecek yolların seçildiği, ilke olarak meşrû sonuca götüren vasıtanın meşrû, gayri meşrû sonuca götüren vasıtanın gayri meşrû sayılmasının aklın gereklerinden olduğu belirtilir.

İbn Kayyim el-Cevziyye bunu şöyle izah etmektedir: “Allah Teâlâ bir şeyi yasakladığında bu yasağa tam olarak uyulması ve ona yaklaşılmaması için o yasağa götüren yolları ve araçları da yasaklamıştır. Eğer harama götüren vesileleri ve yolları mubah kılmış olsaydı bu tavır yasaklama iradesiyle çelişir ve insanları yasağa teşvik etme anlamı taşırdı. Oysa bu durum Allah'ın ilim ve hikmetine tamamıyla aykırıdır. Esasen bu meseleye beşerî düzlemde bakıldığında da durum farklı değildir. Zira böyle bir tutum yasakları uygulama konumunda bulunan yöneticilerin siyasetiyle bağdaşmaz. Meselâ bir hükümdar kendisine bağlı olan tebaasına ve askerlerine bazı şeyleri yasakladıktan sonra o yasağa götüren yolları, sebepleri ve vasıtaları serbest bırakmış olsaydı kendisiyle çelişkiye düşmüş olurdu. Bu durumda, tebaasının ve askerlerinin aykırı işler yapmasına mâni olamazdı. Benzeri bir durum doktorlar içinde için söz konusudur. Doktorlar bir hastalığı tedavi etmek için önce o hastalığa sebep olan vesileleri ortadan kaldırmaya çalışırlar. Aksi halde düzeltmek istediklerini bozmuş olurlar. Dünyevi konularda harama götüren vesilelerin mutlaka ortadan kaldırılması ilkesine göre hareket etmek nasıl gerekli ise hikmet, maslahat ve kemal açısından en üst seviyede olan şer'î hükümler hakkında da bu ilkenin uygulanması evleviyetle gerekli olmaz mı? İslam şeriatının temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet naslarını dikkatlice araştıranlar Allah ve Rasûlü'nün (s.a.) haram kılmak ve yasaklamak suretiyle haramlara götüren yolları kapattıklarını açıkça müşahede edebilirler.”<sup>543</sup>

<sup>542</sup> Anzî, *Seddü'z-Zerâi' inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, s.70.

<sup>543</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkûn*, III, 109.

İbnü'l-Kayyim'e göre sedd-i zerâi'nin meşruiyeti Kitap, sünnet, sahâbe kavli ve kıyasla sabittir.

Sedd-i zerâi'nin Kitaptan delilleri:

1. *“Siz müşriklerin, Allah dışında taptıkları putlara sövmeyin. Aksi takdirde onlar da cahillik ve taşkınlık ederek Allah'a söverler.”*<sup>544</sup> Bu âyette, Allah için buğz etmek anlamı olduğundan müşriklerin ilâhlarının kötülenmesinde ve sövülmesinde bir yönüyle maslahat bulunsa da onların karşılık olarak Allah'a sövmelerindeki mefseted daha ağır bastığı için Allah Teâlâ bu fiili yasaklamıştır. Gerçekte câiz olan bir fiilin câiz olmayan bir fiile yol açması sebebiyle yasaklanması anlamı bu âyette açıkça görülmektedir.<sup>545</sup>

2. *“Ey iman edenler! (Hz. Muhammed'e) “Râinâ (bizi gözet)” demeyin, fakat onun yerine “Unzurnâ (bize bak)” deyin ve onu can kulağıyla dinleyin. Bilin ki, bu şekilde ona dil uzatmak isteyen kâfirler için acıklı bir azap vardır.”*<sup>546</sup> Bu âyete göre Allah Teâlâ Rasûlü'ne karşı kötülük yapmayı amaçlayan Yahudilere benzemeye yol açtığı için, gerçekte mubah olan (رَاعِنَا) sözünü, sedd-i zerâi' ilkesine göre yasaklamıştır. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in (s.a.) ashabı ondan bir şeyler öğrenme merakıyla *“bize bak, bizimle ilgilen”* anlamında Arapçaya göre hiçbir mahzuru olmayan (رَاعِنَا) sözünü kullanıyorlardı. Yahudilerde aynı ifadeyi kullanarak müslümanlardan farklı bir anlamı kasederek Hz. Peygamber'e (s.a.) sövmeyi amaçlamışlardı. Bunu önlemek için bu ifade yasaklanmıştır.<sup>547</sup>

Sedd-i zerâi'nin meşrûiyetine dair sünnetten deliller:

1. Rasûlullah (s.a.) hac, sıla-ı rahm, Kur'an öğrenme gibi meşru bir gerekçeyle bile olsa bir kadının yanında mahremi bulunmadıkça yolculuğa çıkmasını yasaklamıştır.<sup>548</sup> İbnü'l-Kayyim bu yasağın sonradan ortaya çıkması muhtemel bir

<sup>544</sup> En'âm 6/108.

<sup>545</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 110; *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 615.

<sup>546</sup> Bakara 2/104.

<sup>547</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 110.

<sup>548</sup> Müslim, “Hac”, 34.

fitnenin yol açacağı zararın önüne geçme amacına yönelik olduğunu beyân etmektedir.<sup>549</sup>

2. Hz. Peygamber (s.a.) kabirleri tuğladan yapmayı, kabirlere mescit inşa etmeyi, onlara yönelerek namaz kılmayı, kabir ve mescit ziyareti için yolculuğa çıkmayı Allah'a ortak koşmaya götüreceği ihtimaline binaen yasaklamıştır. Vesile olduğu sonuca bakıldığında bu fiilerin kasıtlı ya da kasıtsız yapılmış olması önemli olmasa gerektir.<sup>550</sup>

3. Rasûlullah (s.a.), gün batımı ve gün doğumunda namaz kılınmasını yasaklamıştır. Bunun nedeni o vakitlerde müşriklerin güneşe ibadet etmeleridir. Rasûlullah, zâhirende olsa müşriklere benzemeye vesile olur endişesiyle bunu nehyetmiştir.<sup>551</sup>

4. Rasûlullah (s.a.) bir kadınla halasının veya teyzesinin aynı nikâh altında toplanmasını nehyetmiştir. Kadının rızası bulunsa bile buna izin verilmemiştir. Çünkü böyle bir evlilik, akrabalık bağlarının kopmasına ve aralarındaki kıskançlık sebebiyle husumetin doğmasına sebep olabilir.<sup>552</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre davada iltimas ve görevi kötüye kullanmaya yol açar diye yöneticilerin ve hakimlerin hediye almalarının yasaklanması; faizli işleme sebep olma endişesi ile "bey'ü'l-îne" ve borç veren kimseye hediye verilmesinin yasaklanması; varisin öldürülmesinin önüne geçmek için varisini öldüren kimsenin mirastan mahrum bırakılması; düşman saflarına katılmasının önüne geçmek için savaş durumunda el kesme cezasının uygulanmaması; ortaklık ve paylaşma ile ilgili ortaya çıkabilecek mefsedetin önüne geçmek için ortağa ve komşuya şuf'a hakkının verilmesi; hakim huzurunda delillerini açıkça beyân etmesine engel olma ve verilen hükmün şaibe ile karşılanmasına yol açma endişesi sebebiyle hakim, davalılardan birine yakınlık duyması, onu yakınına oturtması ve sadece ona dönmesinin yasaklanması; düşman oldukları bilinen kimselerin birbir aleyhlerine, anne, baba ve

<sup>549</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 111; *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 616.

<sup>550</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 112.

<sup>551</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 112; *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 617.

<sup>552</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 112.

çocukların ise birbir lehlerine yaptıkları şahitliklerin kabul edilmemesi; büyük tartışmaların ve parçalanmaların önüne geçmek, müslümanların birlik ve beraberliğini sağlamak için sonradan ortaya çıkan halifenin ortadan kaldırılması; İslam beldelerinde yaşayan zimmîlerin müslümanlarla karıştırılması ve onlara müslüman muamelesi yapılmasının önüne geçmek için kendilerine has kıyafet giymeye icbar edilmesi; bir eşya bulan kimsenin gizleme ve ona tama etmesinin önüne geçmek için onu bulduğuna dair şahit tutmasının istenmesi; zâhiren Allah'a ortak koşma durumunun önüne geçmek için "Allah'ın ve Hz. Muhammed'in (s.a.) dediği olur." demenin yasaklanması; buğz ve düşmanlığa sebep olur diye bir kimsenin evlilik teklif ettiği bir kadına onun kabul ya da red cevabı belli olmadan evlilik teklif etmenin yasaklanması; Kadınların mescide giderken güzel koku sürünmemeleri; Allah'ın haram kıldığı işleri yapmaya sebep olacağından yol kenarlarında oturmanın yasaklanması; on yaşına geldiklerinde çocukların yataklarının ayrılması; meyve ve mahsulatin olgunlaşmadan satılması; fitne zamanında silah satışının yasaklanması; zalimde olsalar namaz kıldıkları sürece idarecilere karşı savaşmanın ve onlara baş kaldırmanın yasaklanması gibi 99 meselede Rasûlullah'ın (s.a.) kötülüklerin önüne geçmek amacıyla hükümler koyduğu bilinmektedir.<sup>553</sup>

İbnü'l-Kayyim'in, Hz. Peygamber'in (s.a.) sedd-i zerâi'yi gözettiğine dair verdiği misallerden çoğu "harama götüren mubah fiillerin yasaklanması" anlamında sedd-i zerâi kapsamında değerlendirilebilecek örnekler olduğu halde bunlardan bir kısmının usul terminolojisinde kullanıldığı anlamda sedd-i zerâi' sayılması mümkün değildir. Bu husus, İbnü'l-Kayyim'in zerâi' kelimesine verdiği anlamla doğrudan ilişkilidir. İbnü'l-Kayyim hükümleri makâsîd ve vesâil olarak iki kısma ayırmakta ve vesâilin, yol açtığı makâsîdın hükümlerine tabi olduğunu zikretmektedir. Buna göre vesâil ister mubah ve vacip gibi emredilen işlerden isterse mekruh ve haram cinsinden olsun sonuç itibariyle mefsedete yol açıyorsa bu Şâr'i tarafından yasaklanmıştır. Bu sebeple İbnü'l-Kayyim zerâi'yi harama götüren her türlü söz ve fiiler anlamında en geniş ele alarak bu fiillerin önlenmesini ise sedd-i zerâi' olarak kabul etmektedir. Sedd-

<sup>553</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 112-126.

i zerâi'nin meşruiyetine dair ileri sürdüğü deliller onun bu yaklaşımına uygun düşmektedir.

İbnü'l-Kayyim'in sedd-i zerâi'ye dair görüşlerini ele aldığı eserinde Suud b. Mellûh Sultan el-Anzî bu inceliği kaçırmış olacak ki İbnü'l-Kayyim'in sedd-i zerâi'ye örnek olarak zikrettiği bazı meselelere itiraz etmiş ve bu örneklerin ıstılahlaşmış anlamıyla sedd-i zerâi'ye uymadığını söylemiştir. Şimdi bu meselelere gözatalım:

1. Rasûlullah'ın (s.a.) başkasının anne babasına sövmeyi, kişinin bizzat kendi anne babasına sövmek olarak addedip yasaklamasını İbnü'l-Kayyim sedd-i zerâi'nin delilleri arasında zikretmiştir. Zira başkasının anne babasına sövmek onun da tepki olarak aynı işi yapmasına vesile olmaktadır. Ancak el-Anzî bu örneğin sedd-i zerâi'ye delil olamayacağını belirtmektedir. Çünkü burada mubah bir fiilin harama götürme gerekçesi ile yasaklanması durumu sözkonusu değildir. Başkasının anne babasına sövmek fiili haram olduğu gibi bunun yol açtığı fiil de zaten haramdır.<sup>554</sup>

2. Rasûlullah (s.a.) “*Eğer bunu yaparsanız akrabalık bağlarını kesersiniz*” diyerek bir kadınla teyzesinin ve halasının tek nikâh altında bir araya getirilmesinin yasaklanmasının gerekçesi olarak bunun akrabalık bağlarının kesilmesine yol açmasını göstermektedir. Ancak burada da ıstılahî anlamda sedd-i zerâi'den bahsedilemez. Zira burada mubah bir fiilin yasaklanması durumu olmadığı gibi akrabalık bağlarının kesilmesine yol açacak bir fiilin bizzat yasaklanması söz konusudur. Allah Rasûlü'nün “*Eğer bunu yaparsanız akrabalık bağlarını kesersiniz*” ifadesi bu hükmün konuluş hikmetine dikkat çekmektedir.<sup>555</sup>

3. İbnü'l-Kayyim'e göre bir erkeğin dörtten fazla kadınla evlenmesi yasaklanmıştır. Zira bu evlilikler erkeğe ağır külfet getirir ve onun haram yollara sapmasına yol açar. Öte yandan eşleri arasında adaletsiz davranması ve haksızlık yapmasında kaçınılmaz olur. İşte Şâri' bütün bu kötülüklerin önüne geçmek amacıyla sedd-i zerâi' kapsamında dörtten fazla kadınla evlenmeyi yasaklamıştır. Ancak burada ıstılahî anlamda sedd-i zerâi'den bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Şâri' Teâlâ

<sup>554</sup> Anzî, *Seddü'z-Zerâi' inde'l-Îmâm İbni'l-Kayyim*, s.75.

<sup>555</sup> Anzî, *Seddü'z-Zerâi' inde'l-Îmâm İbni'l-Kayyim*, s.85.

doğrudan bir kimsenin dört kadından fazla evlenmesini yasaklamıştır. İbnü'l-Kayyim'in bu beyânı ancak hükmün vazediliş hikmetine dair örnek olabilir.

### 1.3.9.3. Sedd-i Zerâi' ve Makâsîdü'ş-Şerîa

Şer'î hükümlerin vazedilmesinde Şârî' Teâlâ'nın nihai gaye ve maksadının kulların maslahatını sağlamak olduğu düşüncesi makâsîd nazariyesinin temelini oluşturmaktadır. Fıkıh ve usul alimlerinin ekserisi Yüce Allah'ın bütün hükümlerde ana gayeleri hedeflediği ve bu gayelerin sonuç itibarıyla insanlar için fayda sağlama/celbi menafi yahut bir zararı defetme/defi mefâsid noktasında birleştiği konusunda fikir birliği etmişlerdir. Buna göre makâsîd nazariyesinin biri celbi mesâlih diğeri defi mefâsid olmak üzere ciheti bulunmaktadır.

“Mefsedete götüren yolların kapatılması ve harama yol açan mubah tasarrufların yasaklanması” anlamı taşıyan sedd-i zerâi', makâsîd nazariyesinin temeli olan iki gayeden “defi mefâsid” kapsamında değerlendirilebilir. Bu hususa dikkat çekmek için İbnü'l-Kayyim “Yüce Allah'ın koyduğu hükümlerde bir takım ana gayeleri hedeflediği düşüncesini kabul eden alimlerin hüküm istinbatında mutlaka sedd-i zerâi'ye dayanmaları gerektiğini beyân etmiştir.<sup>556</sup>Buna göre mubah bir fiilin yahut sözün yol açtığı nihai durumuna bakılarak mefseti maslahatından racih ise yahut bu fiill Şârî'in haram kıldığı bir sonuca götürüyorsa sedd-i zerâi' kaidesine yasaklanması makâsîd ictihadının bir gereğidir.<sup>557</sup>

### 1.3.9.4. Sedd-i Zerâi' ve Siyâset-i Şer'îyye

Bir topluluğun başına geçmek, onların işlerini yararlarına olacak biçimde yürütmek anlamındaki siyâset ile “dine, şeriata, hukuka uygun” anlamındaki şer'îyye kelimelerinden oluşan siyâset-i şer'îyye, kamu otoritesinin yönetilen topluluğun

<sup>556</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 108.

<sup>557</sup> Cündî, Semî Abdülvehhâb, *Makâsîdü'ş-Şerîa inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 124; Havlânî, Nasr, *Ârau İbni'l-Kayyim fi'l-Makâsîd ve'l-Mefâsid ve Eseruhâ alâ İhtiyârâtihî'l-Fıkhiyye*, s. 233.

yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eder.<sup>558</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre siyâset, insanların salâha daha yakın, fesattan daha uzak olmalarını sağlayan hukuki tasarruflardan ibarettir. Şer'iliği "dinin getirdiklerine tam tamına uygunluk" olarak değil de "şeriatın getirdiklerine aykırı olmamak" olarak tanımlayan<sup>559</sup> İbnü'l-Kayyim eğer gerçeğe ait emâreler açık, akli deliller mevcut ve durum aydınlıksa bunu sağlayan yollar ne olursa olsun o, Allah'ın dinine ve rızâsına uygundur. Allah Teâlâ adaleti gerçekleştiren delilleri, emâreleri, yol ve yöntemleri belirli bir kalıp ve şekil ile sınırlamış ve onun dışındaki bütün yol ve yöntemleri daha kuvvetli bile olsa geçersiz saymış değildir. Allah Teâlâ'nın gayesi her durumda hakkı ve adaleti ikâme etmektir. Bu yollar birer sebep ve vesile olduğu için önemli olan onlarla varılacak olan gâyeler ve maksatlardır. Adaleti sağlayan siyâset, kâmil dine aykırı değil, aksine onun bir parçasıdır.<sup>560</sup> Dinin makâsıdını iyice kavrayıp anlayan bir kimse için başka bir siyasete ihtiyaç da olmaz. Çünkü siyâset, zâlim ve âdil olmak üzere iki kısma ayrılır. İslam şeriatı âdil siyasetin ta kendisidir.<sup>561</sup>

Naslara aykırı olmamak kaydıyla zamanın gereklerine bağlı olarak maslahatın mutlaka gözetilmesi gerektiğini ileri süren İbnü'l-Kayyim, devlet otoritesini elinde bulunduran yöneticiler ile karşılaştıkları meselelerin şer'î hükümlerini araştıran din alimlerinin mefsedet ve maslahat değerlendirmesi yaparak topluma zarar verici uygulamalara vasıta kılınan bazı mubah ve meşru fiileri yasaklayabileceği görüşünü zikretmektedir. Bu görüşüne Hz. Ömer'in Rasûlullah'ın (s.a.) tatbikatına uymayan bazı uygulamalarını delil gösteren İbnü'l-Kayyim'e göre bazı alimler her ne kadar bu uygulamaları kıyâmete kadar devam eden, bağlayıcı genel hükümler zannetmiş olsalar da gerçekte buna benzer uygulamalar, maslahata göre, zamanın değişmesiyle değişebilen siyâset-i şer'iyye kabilinden hükümler olmalıdır. Bu sebeple gerek önceki uygulamayı benimseyenler gerekse maslahat çerçevesinde sonradan değiştirilen

<sup>558</sup> Bkz. Huceyli, , *Cuhûdü'l-İmâm İbn Kayyim El-Cevziyye fi İlmî's-Siyaseti 'ş-Şer'iyye*, s. 45; Rufâ'i, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 34; Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *DİA*, XXXVII, s. 299.

<sup>559</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, IV, 283.

<sup>560</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.14.

<sup>561</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.5.

uygulamaya göre amel edenlerden her birinin kendince bir mazereti ve mükâfatı vardır. Allah ve Rasûlü'ne (s.a.) itaat yolunda ictihad eden alimlerin hatalı ise bir sevabı olurken ictihadında isabet edenin iki mükâfatı olur. Halifelerin İslam ümmetini ve fethedilen topraklarda yaşayan gayri müslimleri yönetirken takip ettikleri bu siyâset, Kur'an'ın ve sünnetin te'vili hükmündedir. Bütün zamanlar için geçerli mutlak bir hüküm değildir. Bu sebeple öncelikle yapılması gereken bu uygulamaların, zamanın değişmesiyle değişmeyen ve herkese şâmil hükümlerden mi yoksa zaman ve mekâna göre değişen, maslahatla kayıtlanmış siyâset-i şer'iyyeden mi olduğunun tespit edilmesidir.”<sup>562</sup>

Diğer taraftan idarecilerin elini kolunu bağlayan, suç isnat edilen şahıslara yönelik araştırma ve soruşturmalarda onları âdeta hareket edemez hale getiren dînî-hukukî düzenlemelerden dolayı fıkıh alimlerini eleştiren İbnü'l-Kayyim suç işlemekle tanınmış birisinin, kendisine isnat edilen suç hakkında delil olmayınca, o suç işlememişliğine dair yemin ettirildikten sonra serbest bırakılması hakkında İbn Teymiyye'den, özetle –kendisinin de katıldığı anlaşılan şu görüşleri nakleder: İmamlardan hiçbirinin böyle dediğini bilmiyorum. Bunun, bu haliyle mutlak ve genel bir dînî hüküm olduğunu söyleyenler Rasûlullah'ın (s.a.) ifadelerine ve ümmetin icmâna karşı açıkça hata etmişlerdir. Bu gibi hatalardan dolayı da idareciler dünya işlerinin idaresi ve ümmetin maslahatı için İslam'ın yeterli olmadığı vehmine kapılarak dine muhalefet etme cür'eti göstermişlerdir. Hem yöneticilerin hem de ilim adamlarının dinin hakikati hakkındaki bilgisizliği böyle bir hataya sebep olmuştur.<sup>563</sup>

### 1.3.9.5. Sedd-i Zerâi' ve Hiyel

Sözlükte “kuvvet, keskin zekâ, işleri iyi yönetme, bir durumdan başka bir duruma geçmek, maksada ulaşıncaya kadar fikir değiştirme ve gayr-ı meşru bir amaca ulaşmada çaba göstermek”<sup>564</sup> anlamlarına gelen hîle kavramının fıkıh alimlerine göre biri müspet diğeri menfî olmak üzere iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Hanefî fakihler, “el-mehâric ve'l-hiyel” başlığı altında ele aldıkları bu kavramı “hukukî

<sup>562</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.20.

<sup>563</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.113.

<sup>564</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, III, 188.

meselelere, şeriatı aykırı olmayan çözüm ve çıkış yolu bulmak” anlamında kullanırken cumhur ise hîle kavramını “şer’î bir hükmü iptal etmek ve görünüşte câiz olmayan bir hükmü, meşru olan başka bir hükme dönüştürmek amacıyla meşruluğu açık olan bir ameli öne almaktır.”<sup>565</sup> şeklinde tanımlamıştır. Buna göre bazı usulcülerin hîleye “gayr-ı meşru sonuca götüren ve şer’an hoş görülmeleyen durumları” ifade eden bir anlam yükledikleri, buna karşılık Hanefî hukukçuların ise, genellikle bu kavramı “çıkış ve çözüm yöntemi” olarak kabul ettikleri görülmektedir.<sup>566</sup>

“Mefsedete götüren ve harama vesile olan yolların kapatılması” yahut “meşru olmayan bir sonuca götürmesi kuvvetle muhtemel olan mubahın yasaklanması” anlamlarına gelen sedd-i zerâi’nin “gayr-ı meşru sonuçlara götüren ancak görünüşte hukuka uygun olan muameleler” şeklinde tanımlanan hîle kavramıyla ilişkisi açıktır. Zirâ şeriatın yasakladığı bir sonuca ulaşmak için yapılan meşru muamaleyi, doğuracağı gayr-ı meşru sonuca bakarak yasaklamak ve kanuna karşı hîlenin önüne geçmek ancak sedd-i zerâi’ kaidesiyle mümkün olabilmektedir.

İbnü’l-Kayyim’e göre “hîle” kavramı önceleri “bir kimsenin maksadına ulaşmak için uyguladığı ve ancak ince anlayış ve kıvrak bir zekâ ile anlaşılabilir yöntemler” anlamında kullanılırken, sonraları sadece “şer’an, aklen ve âdeten yasak olan maksatlara ulaşmak için kullanılan bir yöntem” dönüşmüştür.<sup>567</sup>

Hiyel konusu üzerinde dururken hep maslahat vurgusu yapan İbnü’l-Kayyim’e göre mükellefin, bir maslahat veya mefsedeti hiyel yoluyla ortadan kaldırması mümkün olamayacağından hiyel câiz değildir. Özellikle haramlık hükmünü ortadan kaldırma niyetiyle yapılan hiyelin, mefsedeti azaltmak yerine onu daha da artıracığı kesin olduğundan, sedd-i zerâi’ kaidesine yasaklanması icab eder.<sup>568</sup> Bu sebeple haram olan faizle borç alma işleminden kurtulmak için araya, başka bir mal üzerinden

<sup>565</sup> Şâtîbî, *el-Muvafakât*, IV, 201.

<sup>566</sup> Köse, Saffet, “Hiyel”, *DİA*, XVIII, 170-178.

<sup>567</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, III, 189.

<sup>568</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 287; Devserî, “*Aslü Reddi’l-Hiyeli inde İbni’l-Kayyim*”, *Mecelletü’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye*, c:32, sy:2, (Mayıs-2020), s.203-230.

satış işlemi sokmak (bey'u'l-îne) sedd-i zerâi' kaidesine göre yasak olan hîleye örnektir.<sup>569</sup>

İbnü'l-Kayyim, hiyel için başvuru fiil ile elde edilmek istenen sonuç bakımından hiyeli dörd kısma ayırmış ve bunların hükümlerini ve hukuki durumlarını açıklamıştır:<sup>570</sup>

1. Hîle olarak başvuru fiil ile ulaşılmak istenen sonucun her ikisi de haram ise bunun hükmünün de haram olacağı açıktır.

2. Hîle olarak başvuru fiil aslı itibariyle mübah iken bununla ulaşılmak istenen sonuç haram ise burada o fiil vesile türündendir ve sedd-i zerâi' kaidesince haram olur. Meselâ adam öldürmek veya yol kesmek için yapılan yolculuk meşru bir tasarruf değildir.

3. Aslı itibariyle şer'î ve hukuki olan bir sonucun oluşması için vazedilen mübah ve meşru bir fiilin, harama vesile yapılmasıdır. Üç talakla boşanmış kadını kocasına helal hale getirmek için yapılan anlaşmalı nikâh akdi, faizli muameleyi meşru hale getirmek için araya alışveriş sokulan bey' akdi (bey'u'lîne) bu kısma örnek verilebilir. Hiyel denince de genelde bu kısma giren hukuki tasarruflar anlaşılmaktadır.

4. Bir kimsenin gerçekte hak sahibi olduğu bir faydayı elde etmek veya kendisine yapılan haksızlığı savmak için hiyele başvurusudur.<sup>571</sup> Dördüncü kısımda yer alan bu tasarrufları İbnü'l-Kayyim üç kısma ayırmış ve her birinin hükmünü ve meşruiyetini tartışmıştır.

a) Hakkı olan bir şeyi elde etmek yahut bir haksızlığı defetmek için haram olan bir yol takip etmek. Bu tür hiyelin de maksûd bakımından değilse de vesile yönünden haram olduğunu ifade eden İbnü'l-Kayyim, alacağını ispat edemeyen bir şahsın yahut kocasının kendisini üç talakla boşadığını ispat edemeyen kadının bunu sağlamak için yalan şahit tutmasını buna misal vermektedir.

<sup>569</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 113, 168-171.

<sup>570</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 255.

<sup>571</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 257-258.

2. Takip edilecek yolun da varılmak istenen sonucun da meşrû olması. Nikâh, alış-veriş, icâre, musâkat, mudârabe gibi meşru bir yol ile ulaşmak istenilen menfaatler yahut meşru yollarla giderilmek istenen zararlar bu tür hiyele örnek gösterilmiştir. Bu anlayışın bütün canlıların tabiatında var olan bir olgu olduğunu, insanın meşru menfaatler elde etmek veya zararları savmak için başvurduğu bütün usul ve yöntemlerin bu kısma girdiğini ve bu tür tasarrufların câiz olduğunu ifade eden İbnü'l-Kayyim'e göre ne selef alimlerinden ne de sonraki fukâhadan hiçbirisi bu tür hiyeli zemmetmemiştir. Zira Allah Teâlâ'nın herhangi bir zaman ve mekanla kayıtlı olmaksızın bütün insanlık için vazettiği kanunu budur.

3. Meşru olarak hak ettiği bir menfaate ulaşmak yahut kendisinden bir zararı defetmek için, bu gayeden başka bir sonuca götürdüğü bilinen mubah işlemle yapılan hile. Hedeflenen sonuç dışında başka bir amaç için vazedilmiş bu mubah işlem gizli olduğundan tam olarak idrak edilmemiş olabilir.

Bununla bir önceki maddede zikredilen hiyel arasındaki fark şudur: Önceki madde meşru maksada ulaşmak için kullanılan usul ve yöntemin kastedilen amaca ulaştıracağı konusunda şüphe yoktur. Zira bu yol ve yöntemin, o sonuca götürmek üzere vazedildiği aşikardır. Halbuki bu üçüncü maddede menfaati elde etmek yahut zararı defetmek için başvuru yolun, bu amaç için vazedilmiş olma durumu açık değildir. İbnü'l-Kayyim, konuşurken bir hakikatin tariz yoluyla ifadesini bu kısma örnek göstermiştir.<sup>572</sup>

İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'în* de bu tür hiyele örnek olarak yüz on altı mesele sıralamış ve bunların ekserisinin câiz olduğunu belirtmiştir.<sup>573</sup> Onun kanuna karşı hîle olarak düşünmeyip fikhî çözümler kapsamında değerlendirdiği bu nevi hiyele birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

1. Yeminini bozmak istemeyen bir kimsenin, yeminini bozmaya icbar edilmesi durumunda, yemin ettikten sonra gizlice dilini hareket ettirerek “inşallah” demesi bu anlamda bir hiledir. Bu durumda yemini bozulmuş olmaz. Ancak bazı alimler

<sup>572</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'în*, III, 261.

<sup>573</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'în*, III, 261-IV, 37.

“inşallah” diyen kimsenin kendi sesini duyması gerektiğini söyleseler de İbn Teymiyye’ye göre bunun bir delili yoktur. Zira namazdaki kıraat konusunda da bir kimse dilini hareket ettirerek okuduğunda kendi sesini duyması gerekmez.<sup>574</sup>

2. Vekilin müvekkili lehine şahitliği câiz değildir. Bir vekilin mutlaka müvekkili lehine şahitlik yapması icab ediyorsa, dava mahkemeye intikal etmeden onu vekaletten azledip mahkemede şahitlik yaptıktan sonra onu tekrar vekil olarak nasbedebilir. İbnü’l-Kayyim’e göre bu tasarrufta hiçbir mahzur yoktur.<sup>575</sup>

4. Tarlasında su çeşmesi bulunan kimsenin suyu komşuna satması ya da kiralaması kesinlikle câiz değildir. O kimse kendi bahçesini ya da hayvanlarını suladıktan sonra suyun artan kısmını salmak zorundadır. Ancak bu kişi bahçesindeki suyu satmak ya da kiraya vermek istiyorsa bunun çözümü (hilesi) İbnü’l-Kayyim’e göre suyun değil çeşmenin yarısını ya da üçte birini satması ya da kiraya vermesidir. Bu durumda ortaklardan her biri, malik olduğu hisse kadar suyu kullanma hakkına sahip olur.<sup>576</sup>

İbnü’l-Kayyim buna benzer yüz on altı meseleyi zikrettikten sonra haramlığına kesin hükmettiği “hülle” dışında bey’, âriyet, mudârebe, icâre, nikâh, yemin, talak gibi birçok meselede fikhî çözümler ve çıkış yolları önermiştir.<sup>577</sup> Ona göre hakkını elde etmek için yalan söylemek zorunda kalan bir insan, başkasına zararı dokunmayacaksa yalan söyleyebilir. Burada yalan her ne kadar mefsetetse de bu mefseteti işlemekle hakkını elde etme maslahatı arasında maslahat lehine tercih yapılmıştır.<sup>578</sup>

<sup>574</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, III, 287.

<sup>575</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, III, 286.

<sup>576</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, III, 386.

<sup>577</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, IV, 37-47.

<sup>578</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, IV, 47; Havlânî, *Ârâu İbni’l-Kayyim fi’l-Makâsîd ve’l-Mefâsîd ve Eseruhâ alâ İhtiyârâtihi’l-Fıkhiyye*, s.213

### 1.3.10. ÖRF VE ADET

#### 1.3.10.1. Örfün Mâhiyeti

Lügatte “iyilik, cömertlik, hediye olarak verilen şey, at yelesi, dağın doruğu”, anlamlarına gelen örf kavramı, terim olarak “aklın benimsemesi ile nefislerde yerleşen ve selim tabiatlarca benimsenip kabul edilen anlamlar ve ameller”<sup>579</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler ile duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel anlam taşıyan lafızlar örf kapsamında değerlendirilir.<sup>580</sup>

Öte yandan “bir işi alışkanlık haline gelinceye kadar tekrar etmek”<sup>581</sup> anlamındaki âdet terimi ile örf arasındaki farklı yönleri dikkate alarak bu iki kavramı birbirinden farklı tanımlayan usulcüler<sup>582</sup> bulunsa da İslam hukukçularının çoğunluğuna göre bu iki kavram aynı anlama gelmektedir.<sup>583</sup>

Diğer taraftan örf ve âdet arasında umum-husus, mutlak-mukayyed, ilişkisi olduğunu ifade eden İslam hukukçularından bir kısmı âdetin örften, bazıları ise örfün âdetten umumî olduğunu söylemişlerdir. Kimi hukukçular ise örf ve âdetin birbirinden farklı alanlarda cari olduğunu savunarak, âdetin muamele ve fiiller için, örfün de söz ve lafızlar için kullanıldığını belirtmişlerdir.<sup>584</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre islamın genel ilke ve esasları ile Kur'an ve sünnet naslarına aykırı olmayan örf ve âdeti nazar-ı itibara almadan sırf fıkıh kitaplarında nakledilen bilgilere göre hüküm vermenin sapmak ve sapıtmaktır.<sup>585</sup> Çoğu usul meselelerinde olduğu gibi o, örf ve âdet konusunda usul ilminde genel kabul görmüş

<sup>579</sup> Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 193; Ebû Sünne, *el-Urf*, s. 8.

<sup>580</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s.371

<sup>581</sup> İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 317.

<sup>582</sup> Ebû Sünne, *el-Urf*, s. 8-13.

<sup>583</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s.371.

<sup>584</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 415.

<sup>585</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 66.

tanımlamayı esas alarak örf ve âdet delilini temellendirmeye çalışmış ve kendisi birçok meselenin hükmünü örf ve âdete dayanarak izah etmeye çalışmıştır.<sup>586</sup>

Örf ve âdet lafızlarının anlamları hakkında herhangi bir farklılığa değinmeksizin kimi yerde örf,<sup>587</sup> örfü'n-nâs<sup>588</sup> ifadelerini, kimi yerde ise “âdet” “avâid” ve “avâidü'n-nâs” tabirlerini kullanan İbnü'l-Kayyim, Kur'an ve sünnet naslarının içerdiği maslahatın belirlenmesi ve nasların Şâri'in maksadına uygun bir şekilde anlaşılmasına büyük büyük önem atfetmektedir. Ona göre adaletin temini için farklı yerlerde ve zamanlarda makâsıd çerçevesinde örf ve âdetlere göre farklı hükümlerin uygulanması, zamanın ve mekânın değişmesi ile hükümlerin de değişmesi ilkesinin tabii bir sonucudur.<sup>589</sup>

### 1.3.10.2. Örfün Çeşitleri

Örf ve âdet kelimeleri ile insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler ile duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel anlam taşıyan lafızların kastedildiğinden bahsetmiştik. Buna göre alışkanlık haline gelen ve fertler üzerinde baskı unsuru olarak onları belli davranışları yapmaya icbar eden örf ve âdetlerin kaynağının selim akıl olması muhtemel olduğu gibi bunların, tesadüfen yahut siyasi otoritenin dayatması ile de ortaya çıkmış olması mümkündür. Bütün bunların yanında tekrar edilegelen bu alışkanlıkların yahut muayyen bir manaya kullanılan lafızların belli bir yöreye veya meslek grubuna ait olup olmaması yahut İslam dünyasının ekseriyetinde yayılmış olması durumlarının şer'î hükmün kaynağı olup olmaması, hükmün kapsamı ve farklı zaman ve mekâna göre değişebilirliği açısından örf ve âdetlerin çeşitlendirilmesini gerekli kıldığı bir gerçektir. Bu sebeple usulcüler örf ve âdetin farklı açılardan tasnifini yapmaya büyük özen göstermiş, nas

<sup>586</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakki'in*, II, 297.

<sup>587</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakki'in*, III, 188.

<sup>588</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakki'in*, II, 98.

<sup>589</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakki'in*, III, 45; Yaman, Ahmet, *Fikhun Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, Diyanet İlmî Dergi, sy. 50/2, 2014, s.10.

bulunmayan konularda şer'î hükmün belirlenmesinde bağlayıcı bir hukuk kaynağı kabul edilen örfün mâhiyetini, örfün çeşitleri üzerinden ortaya koymaya çalışlardır.<sup>590</sup>

Bu bölümde örfün farklı açılardan tasnifi yapılacak ve konu ile ilgili İbnü'l-Kayyim'in görüşleri zikredilecektir.

Usulcüler örfü mâhiyeti ve kapsamı açısından tasnif ettikleri gibi muteber olup olmaması bakımından kısımlara ayırmışlardır:

### 1.3.10.2.1. Mâhiyeti Açısından Örf

**Kavlî örf:** Kavli örf insanların, duyulduğunda başka anlamı çağrıştırmayacak derecede özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri lafızlardır.<sup>591</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre ikrar, yemin, vasiyet, talak, köle azadı(itak) gibi lafzî irade beyânın önemli hukuki sonuçlar doğurduğu meselelerde sözlük anlamına bakılmaksızın bir kelime veya ifadenin örf olarak hangi anlamda kullanılıyorsa o manaya hamledilmesi gerekir. Lafzın söylendiği bölgede kullanıldığı manaya yahut meslek erbabınca delâlet ettiği anlama bakmadan doğrudan lügat manasına göre hüküm verilmesi yanlış sonuca götürür.<sup>592</sup> Örnek olarak bir dinar bazı bölgelerde sekiz dirhem, bazılarında ise on iki dirheme karşılık gelmektedir. Dirhem ise bugün çoğu beldelerde saf olmayan gümüş paraya denmektedir. Bir kimse biraz dirhem borcu olduğunu ikrar etse yahut da eşine mehir olarak bir miktar dirhem vereceğini söylese hâkimin bu durumda borçluları saf gümüş olan dirhem ödemeye ilzam etmesi doğru olmaz. Borç, yörenin örfüne göre cari olan dirhemden tahsil edilmelidir.

Bir beldede hürriyet kelimesi köle azadı için değil de iffet anlamında kullanılıyor ve bu kelime kullanıldığında başka bir anlam akla gelmiyor ise bir kimsenin “*Sen hürsün*” demesi ile kölesi azad olmaz.<sup>593</sup>

<sup>590</sup> Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s. 372.

<sup>591</sup> İbn Âbidîn, “*Neşru'l-Urfi Binâi Ba'di'l-Ahkâm ale'l-Urf*”, *Mecmûatü'r-Rasâil*, II, 114; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-Âde*, s. 13; Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 381.

<sup>592</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakk'în*, III, 66.

<sup>593</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakk'în*, IV, 175.

**Amelî Örf:** Amelî örf, insanların gündelik hayatıyla ilgili hususlarda yahut hukukî tasarruflarında çoğunluğun benimseyip, devamlı yapmak suretiyle alışkanlık haline getirdiği fiillerdir.<sup>594</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre amelî örf kapsamına giren bu tür fiiller, sözlü irade beyânı yahut sözlü şart kapsamında değerlendirilerek hükmün belirlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Sözlü ifade kullanmaksızın sadece teslim-tesellüm tarzında alışveriş yapılması (teâtî), mehrin muaccel ve müaccel şeklinde taksim edilmesi,<sup>595</sup> umûmi hamamların belli bir bekleme süresi tayin edilmeksizin kullanılması, menkul malların vakıf işlemine konu edinmesi gibi âdetler amelî örf kapsamına giren meselelerdendir.<sup>596</sup>

Sahibi hasat ettikten ve meyveleri topladıktan sonra bahçe ve tarlada kalan önemsiz kalıntıları başka birinin izinsiz toplayıp alması, hac kurbanında hac için kesileceği işaretlenmiş ve boğazlanmış bir kurban bulunsa ve başında da kimse bulunmasa, başkasının o kurbanın etinden yemesi, misafirin kapının tokmağı çalması, bir duvarın gölgesinde durup gölgelenmesi veya duvarına yaslanması İbnü'l-Kayyim'e göre amelî örf kapsamında câiz olan fiillerdendir.<sup>597</sup>

### 1.3.10.2.2. Muteber Olup Olmaması Açısından Örf

**Sahih Örf:** Sahih örf, hakkında yasaklayıcı bir âyet ya da hadis bulunmayan, İslam hukukunun temel ilkelerine aykırı olmayıp haramı helal kılmayan ve vacibi de ortadan kaldırmayan örf ve âdetlerdir. Hakkında nas bulunmayan meselelerin hükmünü belirlerken bu nevi örflerin dikkate alınması gerektiğini vurgulayan İbnü'l-Kayyim birçok mesele de sahih örfe dayanarak fikhî hükümler vermiştir.

Karpuz ve salatalık gibi belli bir zaman diliminde olgunlaşan sebze ve meyvelerin toptan satışının câiz oluşu, ücretle iş yapan terziye ve çamaşır yıkayıcıya elbise, fırıncıya un ya da hamur bırakan kimsenin konuşulmasa da ecri misli ödemekle

<sup>594</sup> Ebû Sünne, el-Urf ve'l-Âde, s.17

<sup>595</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 297.

<sup>596</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 297.

<sup>597</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 3-10; Nemle, Muhammed b. İbrahim, “*el-Mesâilü'l-Fıkhıyye elletî Hakeme İbnü'l-Kayyim bi Şuzûzihâ fi'l-Muâmelât*”, Mecelletü Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, sy:43, (2013- Ekim), Kahire, s.485-534.

yükümlü olması, üzerine kuma getirilmemesi âdet olan bir aileden kızla evlenen bir kimsenin dillendirilmese de bu kadının üzerine nikâhlanamaması, insanların istisna akdini âdet edinmeleri, erkeğin Nisânlısına süs ve elbise olarak verdiği eşyaların hediye olarak kabul edilip mehir sayılmaması sahih örf kapsamında hükme bağlanan meselelerdendir.<sup>598</sup>

**Fâsid Örf:** Kur'an ve sünnet naslarına aykırı olan yahut haramı helal yapan veya vacibi iptal eden örf ve âdetler fâsiddir. İnsanların doğum günü kutlamalarında ve cenaze törenlerinde âdet haline getirdikleri yasak işler ve davranışlar, kız çocuklarına mirastan pay verilmemesi gibi âdetler fâsid örf kapsamına girer.<sup>599</sup> *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in* adlı eserinde İbnü'l-Kayyim zemmedilen ve kabul edilmesi mümkün olmayan ictehad yöntemleri arasında istihsan, Kitap ve sünnete aykırı kıyas, re'y, herhangi bir müctehidin körü körüne taklit edilmesi, rüya, ilham, keşif, kanunnameler, emirlerin siyasetnameleri, örf ve âdetler ile aklî delilin doğrudan hüküm kaynağı olarak benimsenmesini tağutlara müracaat kapsamında değerlendirerek reddetmektedir.<sup>600</sup> İbnü'l-Kayyim'in bu ifadesine göre naslara aykırı örf ve âdetleri hüküm kaynağı saymak, İslam dışı bütün düzenler için ortak bir kavram olan "tağuta göre hüküm vermek" anlamına gelmektedir.

### 1.3.10.2.3. Yayıldığı Muhit Açısından Örf

**Örf-i Âmm:** Bütün müslüman ülkelerde teâmül haline gelmiş söz ve davranışlar örf-i âm olarak isimlendirilir. Hamamda yıkanma ve istisna (sanatkâra bir şey ısmarlama) akdini buna örnek verebiliriz. Normalde akitlerle ilgili yerleşik kurallara (kıyas) göre bu sözleşmelerin câiz olmaması gerekir. Çünkü bu sözleşmelerden birincisinde kullanılacak su miktarı ve kalınacak sürede belirsizlik, diğerinde ise mevcut olmayan bir şeyin satımı söz konusudur. Ancak sahâbe döneminden bu yana yaygın ihtiyacının bulunması sebebiyle insanların bu yola başvurmaları sonucunda

<sup>598</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 297-299.

<sup>599</sup> Hallâf, Abdülvahhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, s.85.

<sup>600</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 244.

genel bir örf olduğu için fakihlerin büyük çoğunluğu bu uygulamalara cevaz vermiştir.<sup>601</sup>

**Örf-i Hâs:** Belirli bölgeye veya zenaat çevresine özgü örfler örf-i hâs diye isimlendirilir. Belirli bir bölge yahut çevre halkının alışkanlık edindikleri davranışlar ile belirli bir meslek yahut sanat erbabı tarafından özel bir anlamda kullanılan lafızlar örf-i has sayılmıştır. Dört ayaklı, hareket eden her türlü canlı anlamına gelen “dâbbe” lâfzını, Iraklıların sadece at anlamında kullanmaları buna örnek gösterilebilir.<sup>602</sup> Meslek ve ilim muhitlerinde kullanılan terimler de örf-i hass kapsamında olup bunlara yapısı itibariyle örfi-lafzî denmektedir. Salât kelimesinin dua manasından özel hükümlere sahip bir ibâdet olan namaz anlamına taşınması böyledir.<sup>603</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre muhatabın yaşadığı beldenin örfüne bakmadan doğrudan fıkıh kitaplarına göre hüküm vermek yanlış sonuçlar doğuracağından müctehidlerin hüküm istinbatında mutlaka örf-i hassa itibar etmesi gerekmektedir.<sup>604</sup>

### 1.3.10.3. Örfün Hüccet Değeri

İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnet nasların Şâri'in maksadına uygun anlaşılması ve hakkında nas bulunmayan konularda şer'î hükümlerin doğru bir şekilde tespiti için örfün mutlaka müracaat edilmesi gereken önemli bir kaynak ve yöntem olduğunu, özellikle muhâkeme hukukunda ikrar, yemin, vasiyet, nikâh, talak gibi sözlü irade beyânına dayanan hukuki muamelelerde, lügat anlamına aykırı da olsa lafızların o belde halkının kastettiği anlama göre yorumlanması ve yaygın olan örf ve âdete göre hüküm verilmesi gerektiğini açıkça belirtmiştir.<sup>605</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre hâkimin hüküm vermeden önce iki konuda bilgisi bulunmalıdır:

<sup>601</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 298.

<sup>602</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 45.

<sup>603</sup> Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s. 382.

<sup>604</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 175.

<sup>605</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 175-176.

Birincisi: Hükümünü vereceği meseleler hakkındaki küllî kaidelere dair bilgisinin olması gerekir.

İkincisi: Doğru ve adil hükme ulaşabilmek; yalancı ile doğru söyleyeni, haklı ile haksızı ayırt edebilmek için olayın hakikatini, belde halkının durumu ile örf ve âdetlerini bilmelidir. Buna göre hâkim, beldenin örf ve âdetlerini, hal karînelerini ve şeriatın hükümlerde gözetdiği maslahatları dikkate alacak ve verdiği hükmün vakıya mutabık olup olmadığını araştırarak nihayi kararı verecektir.<sup>606</sup>

Hüküm istinbatında örf ve âdetin dikkate alınmasını maslahat kapsamında ele alan İbnü'l-Kayyim göre temel ilkesi kulların dünya ve ahirette faydasını sağlamak, zararına olan şeyleri ise ortadan kaldırmak olan İslam şeriatının bütün hükümleri mahza adalettir, merhamettir, maslahattır ve hikmettir. Bir meselede verilen hüküm adalet çerçevesinden çıkmış, maslahattan mefsedete dönüşmüşse artık o şerîlik vasfını kaybetmiş sayılır. İşte örf ve âdetlerin zamanla değişmesi veya bölgesel farklılık göstermesinin varlık ya da yokluk açısından hükme tesiri kulların maslahatının bir gereğidir.<sup>607</sup>

İbnü'l-Kayyim örfün İslam hukukunda müracaat edilmesi gereken bir delil olduğuna dair Kitap ve sünnetten şu delillere dayanmaktadır:

Kitap'dan gösterdiği delilleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. “*Örfü emret, cahillerden yüz çevir.*”<sup>608</sup> âyetinin hüküm istinbatında örfe müracaat edilmesini zorunlu kıldığını ifade eden<sup>609</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre İslam şeriatı, anlaşmazlık durumunda para, ikrar, yemin vasiyet gibi davalarda örfe müracaat edilmesini vacip kılmıştır.<sup>610</sup>

2. “*Kadınların da sorumlulukları bulunan kocaları gibi marufla belirlenen hakları vardır.*”<sup>611</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre bu âyet kadının lehine ve aleyhine bütün hak

<sup>606</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 66; *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 4.

<sup>607</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 3; *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 117.

<sup>608</sup> Araf Suresi 7/199.

<sup>609</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.92.

<sup>610</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.115.

<sup>611</sup> Bakara 2/228.

ve sorumlulukları ihtiva etmektedir. Bu hak ve sorumlulukların çerçevesini ise o belde halkının mâruf saydığı ve münker saymadığı örf haline gelmiş söz ve fiiller belirler.<sup>612</sup>

İbnü'l-Kayyim örfün İslam hukukunda meşru bir delil olduğuna dair sünnetten şu delilleri zikretmektedir:

1. Urve b. Ca'd el-Bârikî, bir koyun alması için Rasûlullah'ın (s.a.) kendisine bir dinar para verdiğini, onun bu dinar ile iki koyun alıp koyunlardan birini bir dinara sattıktan sonra Rasûlullah'a (s.a.) bir dinar bir de koyun verince Rasûlullah'ın (s.a.) kendisine alışverişinde bereket duası ettiğini, sonraki zamanlarda taş satın alsa bundan kar elde ettiğini rivâyet etmiştir.<sup>613</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Urve b. Ca'd lafzî izin olmaksızın örfi izne dayanarak alışveriş yapmış ve mebi kabzetikten sonra onu bir başkasına satmıştır. Rasûlullah (s.a.) bunu reddetmediği gibi bu sahâbîye bereket duasında bulunmuştur. Zira birçok fikhî meselede örfî iznin lafzî izinden daha kuvvetli olduğu kabul edilen bir gerçektir.<sup>614</sup>

2. Misver b. Mahreme Rasûlullah'ın (s.a.) minberde şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Benî Hâşim b. Muğîra, kızlarının Ali b. Ebî Tâlip ile evlenmesi için benden izin istediler. Buna izin vermiyorum. İzin vermiyorum. Kesinlikle izin vermiyorum. Ali b. Ebî Tâlib isterse kızımı boşayabilir ve onların kızı ile nikâhlanabilir. Fâtıma benim bir parçamdır. Onu kaygılandıran şey beni de kaygılandırır, onu üzen şey beni de üzer.”<sup>615</sup>

İbnü'l-Kayyim bu hadise dayanarak şöyle söylemektedir: “Örfen yapılması şart olan şeyler lafzen şart koşulmuş gibidir. Bu şartların bulunmaması taraflara akdi feshetme hakkı verir. Bir toplumda âdet evlenen kızların yaşadıkları şehirden çıkmaması şeklinde ise yahut akdin eşlere bu imkânı vermemesi süre gelen bir âdet olmuş ise bu artık lafzen şart koşulmuş sayılır. Medine ehli ve Ahmed b. Hanbel'in

<sup>612</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 252.

<sup>613</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 28.

<sup>614</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 3-11.

<sup>615</sup> Buhârî, “Fedâil”, 16.

usulüne göre örfî şartla lafzî şart aynı sayıldığından elbisesini ücretle iş yapan terziye yahut temizlikçiye, hamurunu ekmekçiye, yemeğini aşçıya veren kimselerin bu ücreti ödemeleri gerekir. Hamamda ücretle çalıştığı bilinen tellala kendini yıkatan bir kimsenin, ücretin miktarını başta konuşmasalar bile mislî ücreti ödemesi gerekir. Buna göre bir kadın üzerine kuma getirilmemesi âdet olan bir aileden ise bu durum artık lafzen ileri sürülmüş şart kabul edilir ki bununla evlenen kişi onun izni olmadan onun üzerine başka bir kadınla nikâhlanamaz. Aynı şekilde aile haysiyeti ve asaleti sebebiyle üzerine kuma getirilmemesi örf haline gelmiş ise bu durum, akit esnasında ileri sürülmüş şart kapsamında değerlendirilir.<sup>616</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Rasûlü Ekrem'in (s.a.) Hz. Ali'nin başka bir kadınla evlenmesine izin vermemesi örfî şartın lafzî şart kapsamında sayılması ilkesine dayanmaktadır.

3. Abdullah b. Mes'ud'dan rivâyet edilen "Müminlerin güzel gördüğü Allah Teâlâ nezdinde güzel, çirkin gördüğü ise çirkindir." sözü İbnü'l-Kayyim'e göre , örfün yok saydığı ve âdetin reddettiği her türlü davanın reddedilmesi gerektiğine delildir.Örneğin, bir bakkalın Halifeye yahut bir emire yüz bin dinar karşılığında bir şey sattığı yahut borç verdiği ve parasını alamadığı yahut ta Halifenin onun kızı ile nikâh akdi yaptığı ve zifaf gerçekleştiği halde mehri ödemediği gibi insan fitratının ve aklının kesinlikle geçersiz olduğuna hükmettiği davaların dikkate alınmasını, herkes kesinlikle kabih sayar."<sup>617</sup>

"Örfleri, âdetleri, zamanı, mekânı, halleri ve karîneleri dikkate almadan, yalnızca kitaplardan aktarılanlara bağlı kalarak fetva veren ilim erbabı kesinlikle yanlış yapmış ve başkalarını da sapıtmış olur. Bu gibi kişilerin dine verdikleri zarar, bir tıp kitabından okuduğu bilgileri, tabiatları farklı insanlara olduğu gibi uygulayan doktorların insanlara verdiği zarardan daha büyüktür. Dahası bu cahil doktor ve bu cahil müftü, insanların dinlerine ve bedenlerine her şeyden daha fazla zarar vericidir."<sup>618</sup> diyen İbnü'l-Kayyim örf ve âdetlerin cemiyetin dinamik değerleri

<sup>616</sup> İbn'ü-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 108.

<sup>617</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku l-Hükmiyye*, s. 93.

<sup>618</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, III, 66.

olduğuna dikkat çekmiş ve bunların ihmal edilmesi durumunda meydana gelebilecek problemleri ortaya koymaya çalışmıştır.

#### 1.3.10.4. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye Göre Örfün Geçerlilik Şartları

İbnü'l-Kayyim şer'î hükümlerin belirlenmesinde örfün dikkate alınması için birtakım şartları ileri sürmektedir:

1. Örfün Kur'an ve sünnetten bir delile yahut İslam fikhının gözettiği temel maslahat ve prensiplere aykırı olmaması gerekir. İbnü'l-Kayyim zemmedilen ve kabul edilmesi mümkün olmayan ictehad yöntemleri arasında istihsan, Kitap ve sünnete aykırı kıyas, re'y, rüya, ilham, keşif, akli delil, kanunnameler, siyasetnamelerin yanında naslara aykırı örf ve âdetleri de zikretmektedir.

2. Örfün, söz konusu fikhî muamelelerin tamamında veya büyük çoğunluğunda, bütün belde halkı yahut çoğunluk tarafından uygulanıyor olması gerekir ki buna "ittirad" yahut "galebe" denir. Şâyet örf sürekli veya büyük bir çoğunluk tarafından uygulanma özelliği taşıyorsa herhangi bir hükme dayanak olamaz.

İbnü'l-Kayyim ma'dumun satışı meselesinde hıyar, acur, kabak, kavun ve karpuz gibi belli bir zaman dilimi içerisinde olgunlaşan ve hasat edilen ürünlerin toptan satışının câiz olup olmaması hakkında fikh alimlerinin farklı görüşte olduklarını zikretmiş, bu tür sebzelerin tarlada toptan satışının câiz olduğunu söyleyenlerin görüşlerini tercih etmiştir. Buna göre âdet olduğu üzere, tarlada tamamı olgunlaşmayan sebzeleri, müşteri olgunlaştıkça toplayabilir. İbnü'l-Kayyim bu satışın câiz olmadığını söyleyenlere şöyle itiraz etmektedir: "Böyle peyderpey olgunlaşan sebzeler tek tek olgunlaştıkça satılabilir diyenlerin ne şeriatte ne de örfte dayandıkları genel geçer bir kural mevcut değildir. Böyle bir fetva ile amel etmek normal şartlarda mümkün değildir. Mümkün olsa bile oldukça zordur. Taraflar arasında anlaşmazlığa yol açar. Tarlada sadece olgunlaşmış sebzeleri satın alan müşteri büyük-küçük ne

varsa almak isteyecek satıcı ise buna itiraz edecektir. Bu konuda devam edegelen ve toplumun geneli tarafından benimsenen yaygın örf mevcut değildir.”<sup>619</sup>

### 1.3.10.5. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İstinbat Teorisinde Örfün Yeri

İbnü'l-Kayyim'in istinbat nazariyesinde şer'î hükümlerin istinbatı ve tatbikinde örfün özel bir öneme sahip olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Nasların anlaşılması ve mahkemede bir hakkın ispatı için geniş anlamı ile örfün mutlaka dayanılması gereken önemli bir yöntem ve kaynak olduğunu müteaddit defalar ifade eden İbnü'l-Kayyim, örf ile ilgili görüşlerini teorik olarak ortaya koymuş değildir. O, örf konusuna çoğunlukla fikhî meseleler özelinde temas etmiştir. Onun örfle bağlantılı olarak zikrettiği meselelerin bir kısmı ictehad metodolojisi kapsamında Kur'an ve sünnet lafızlarının yorumlanması; kavli ve amelî örf ile âmın tahsisi ve mutlak lafzın takyidi, mesâlih-i mürsele veya külli kaideler kapsamında iken büyük bir kısmı da muâmelat, münâkehat ve muhâkeme hukuku alanlarında fikhî hükümlerin tespiti ve uygulanması ile ilgilidir.<sup>620</sup>

Bu nedenle İbnü'l-Kayyim'in örfle ilgili görüşlerini ictehad metodolojisi ve fikhî hükümlerin uygulanması açısından iki grupta incelemeye çalışacağız:

#### 1.2.10.5.1. İctihad Metodolojisi Açısından Örfün Durumu

İbnü'l-Kayyim'in ictehad anlayışında örfün rolünü nasların anlaşılması ve makâsîdü's-şerîa başlıkları altında iki kısımda incelemek mümkündür:

##### 1. Nasların Anlaşılması ve Yorumlanması Açısından Örfün Durumu:

Nasların yorumlanmasında gerek kavli gerek amelî olsun örfün etkisinin daha ziyâde âmın tahsisi yahut mutlakın takyidi çerçevesinde kaldığını söyleyen usul alimleri ile aynı görüşlere sahip olan İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnet naslarında yer alan isimleri üç kısma ayırmaktadır:

1. Arap Dili ve lüğatinde anlamı bilinen, delâlet ettiği mananın kapsamı belli olan isimler. Şems, kamer, berr, bahr, leyl, nehar gibi isimlerin delâlet ettiği anlamların

<sup>619</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 728.

<sup>620</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 272.

mâhiyetini ve çerçevesini anlamak için lügata bakmak kafidir. Bu isimleri lügat anlamları dışında başka bir manaya hamletmek veya şâmil olduğu fertlerden bir kısmını anlamın dışında tutarak tahsis etmenin nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı açıktır.

2. Lügatte bilinen anlamından farklı olarak Şâri‘ Teâlâ’nın özel bir anlamda kullandığı isimler. Kur’an ve sünnet naslarında geçen salât, sıyâm, hac, zekât, iman, islam, takva gibi isimlerin şer‘î-ıstılahî özel anlamlarında kullanılması gerekir. Bu isimlerin şer‘î anlamı dışında lügatte delâlet ettiği başka bir anlama hamledilmesi câiz değildir.

3. Lügavî anlamı dışında kapsamı ve çerçevesi örfte belirlenmiş olan isimler. Bu nevi isimlerin ne lügatte ne de şeriatıta özel bir anlamı yoktur. Yolculuk, ruhsat hükümlerinden yararlanmak için gerekli olan hastalık, sefeh hali, haczi gerektiren delilik, her iki taraftan birer hakem çağırmaı icap ettiren anlaşmazlık hali, yatakları ayırmayı câiz kılan kadının kocasına itaatsizlik durumu (nüşûz) gibi anlamının çerçevesi ve kapsamı örfle belirlenen isimlerin de örf dışında başka bir anlama hamledilmesi Şâri‘ Teâlâ’nın maksadının yanlış anlaşılmasına sebep olacaktır.<sup>621</sup>

İbnü’l-Kayyim’e göre âm bir lafzın örf ve âdet ile tahsisi mümkündür. Zira lafızların örfî anlamları lügavî anlamlarına tercih edilir. Bu kuralın tabi bir sonucu olarak lügavî anlamı bulunan bir lafzın, belirli bölgelerde yahut mesleklerde yaygın örfî bir anlamı varsa özellikle ikrar, yemin, vasiyet gibi konularda örfî anlam, lügavî anlamı tamamen ilga edebileceği gibi âmını tahsis mutlakını da takyid edebilir.<sup>622</sup>

Müfütünün ikrar, yemin, vasiyet gibi konularda belde halkının örfünü bilmeden, o lafzı konuşanların âdetine bakmadan, sırf kendi anlayışına göre fetva vermesi kesinlikle câiz olmaz. Lügatte kullanılan hakikat anlamlarına aykırı bile olsa örfî anlamlara göre fetva vermek gerekmektedir.<sup>623</sup> Bir kimse müslümanların kullandığı yemin lafızlarıyla yahut ilzam edici lafızlarla yemin etse veya “Bütün yeminler beni ilzam etsin.” diyerek yemin etse, bu ifadesi sebebiyle onu ilzam ederiz.

<sup>621</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în*, I, 202-203.

<sup>622</sup> İbnü’l-Kayyim, *et-Turuku l-Hükmiyye*, s. 115; *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în*, III, 272.

<sup>623</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în*, IV, 175.

Zira bu lafızlarla yemin etme örfte yaygın bir kullanımdır. Örfün delâlet ettiği anlam, lügatin delâlet ettiği manaya takdim edilir. Bunun yanında çıplakları giydirmek, açları doyurmak, itikafa girmek, uç boylarında bina yapmak gibi lafızlarla yemin etmek âdet olmadığından bunlarla yapılan yeminin bir bağlayıcılığı yoktur. <sup>624</sup>

“Örfî anlamların esas alınarak lugavî anlamların terkedilmesi” ilkesine istinaden birçok fikhî meselenin hükmünü tespit etmeye çalışan İbnü'l-Kayyim'e göre insanların telaffuz ettiği, özellikle yeminler konusundaki mutlak ifadelerin Şâri' Teâlâ'nın kullandığı manalara hamledilmesi icab eder. Zira Şâri'in hitabında örf haline gelmiş bir manayı veya âdeti, hükme mesnet almak lügatteki anlama dayanarak hüküm vermekten daha iyidir. <sup>625</sup>

## 2. Makâsîdü's-Şerîa Bağlamında Örfün Durumu

İnsanların dünyada ve ahirette maslahatını sağlayıcı hükümler vazetmek İslam şeriatinin temel ilkelerinden biridir. Dolayısıyla adaletten zülme, maslahattan mefsedete dönüşen her bir hükmün şer'îlik vasfını yitirdiğini belirten İbnü'l-Kayyim toplumun ihtiyaçlarını, yararlarını ve değer yargılarını belirlemede, örfün önemli bir kıstas olduğunu belirterek “farklı zamanlarda ve beldelerde, farklı durum ve hallerde, birbirinden farklı örf ve âdetlere göre, fetvanın da farklı olması gerektiği”<sup>626</sup> ilkesini açıkça ifade etmekten çekinmemiştir.

İbnü'l-Kayyim'e göre hüküm istinbatında örf ve âdetleri dikkate alarak ona göre hüküm vermek, toplum yararının gözetilmesi, onlardan sıkıntı ve meşakkatin giderilmesi ve fertlere büyük külfet verecek durumların ortadan kaldırılması gayelerine matuftur. <sup>627</sup> Bunun için hikmet sahibi Şâri'in İslamdan önceki Arap âdetlerinden birçoğunu bazı yeni düzenlemelerle muhafaza ettiğini görmekteyiz. Alım-satım, kira, selem, ıstısnâ', kasâme, nikâh, talâk, kısas, âkilenin diyet ödemeye zorlanması, evlendirme velâyetinin asabe esası üzerine bina edilmesi gibi hükümlerde durum böyledir.

<sup>624</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 65.

<sup>625</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 65.

<sup>626</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 38; *Bedâiü'l-Fevâid*, III, 117; *Tehzîbü's-Sünen*, III, 40.

<sup>627</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 11-12.

İbnü'l-Kayyim hüküm istinbat edici konumda bulunan fakihlerin topluma yarar sağlamak veya bir zararı ortadan kaldırmak gayesine uygun bir hüküm verebilmeleri için mutlaka toplumların örf ve âdetlerini, kendilerine özgü hallerini iyi bilmeleri gerektiği görüşündedir. Aksi takdirde insanların örf ve âdetlerini, kendilerine özgü hallerini iyice bilmez ise zalimi mazlum, doğru söyleyeni yalancı olarak tasavvur edip verdiği hükümlerle maslahattan ziyâde mefsedete yol açabilir. Fetvada zaman, mekân, örf ve âdetler, niyet ve maksatlar ile her toplumun kendine özgü hallerinin gözetilerek, her duruma uygun fetvalar verilmesi de Allah'ın dininin bir kuralıdır.<sup>628</sup>

#### 1.2.10.5.2. Fıkhî Hükümlerin Uygulanmasına Etkisi Bakımından Örfün Durumu

İbnü'l-Kayyim'e göre bir fıkıh mezhebine bağlı olarak olaylara çözüm bulma durumunda olan fakihlerin, kitaplarda kendi zamanlarının örfüne göre verilmiş fetvalara takılıp kalmamaları gerekmektedir. Gerek müftü gerekse hâkimin doğru bir hükme ulaşabilmesi için zamanın şartlarına, muhatabın yaşadığı şehrin örf ve âdetlerine, toplumların özel durumlarına, şahısların niyet ve maksatlarına göre hükümleri tespit etmeleri gerekir.<sup>629</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye daha sonraki dönemlerde “*Ezmanın teğâyürü ile ahkamın teğârü inkar olunamaz*” şeklinde kaide-i külliye olarak zikredilen bu konu hakkında “maslahat, niyet, şart, ortam ve zamanın değişmesine göre fetvanın değişmesi” başlığı altında ilk defa müstakil ve kapsamlı bir değerlendirme yapmıştır.<sup>630</sup>

Buna göre hâkimin takdir yetkisini kullanması, ikrar, yemin, nikâh, talak, vasiyet, köle azadı gibi konularda irade beyânlarının yorumlanması ile tarafların delillerinin değerlendirilmesinde örfün büyük bir öneme sahip olduğu gözlenmektedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre fıkhî hükümlerin tatbikinde örfün rolünü üç başlık altında ele almamız uygun olacaktır:

<sup>628</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 11; IV, 157.

<sup>629</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 157.

<sup>630</sup> Yaman, Ahmet, *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, Diyanet İlmî Dergi, sy. 50/2, 2014, s.10

**1. Örf ve Âdetin Hükümlerinin Değişen Şartlara Göre Yeniden Değerlendirilmesi:** Zamana ve mekâna göre değişip değişmeme açısından şer'î hükümler iki kısma ayrılmıştır:

**Birincisi:** Zamana, mekâna, örf ve âdete göre kesinlikle değişmeyen, başlangıçtan itibaren aynı bağlayıcı olan şer'î hükümler. Farziyeti ve haramlığına dair Kur'an ve sünnetin kat'î delâleti bulunan emir ve yasaklar ile miktarı Şâri' tarafından belirlenmiş kısas ve had cezalarının hiçbir şekilde değiştirilemeyeceği, bu konularda lafızların delâlet ettiği anlamlara aykırı bir icihadın söz konusu olamayacağı açıktır.

**İkincisi:** Sağladığı maslahatın değişmesine paralel olarak yahut zaman, mekân, örf ve özel durumlara göre değişebilme özelliği taşıyan hükümler. Şer'î hükümlerin zaman ve mekâna göre değişmesinin temel sebebi İslam hukukunun ana gayeleri ve gerçekleştirmek istediği temel amaçları doğrultusunda vazedilen hükmün artık bunu sağlayamaması, hatta tam tersine maslahatı sağlamaktan ziyâde mefsete yol açıyor hale gelmesidir. Bunun yanında farklı beldelerde cari örf ve âdetlerin, belli kelimelere yüklenen anlamların hükmün değişmesinde rolü olduğu kabul edilen bir gerçektir.

Bu nevi hükümlerin kaynağı maslahat olduğu için “adaletten zulme, rahmetten merhametsizliğe, maslahattan mefsete, hikmetten manasızlığa sapan hiçbir yorum ve hükmün ne kadar te'vil edilirse edilsin İslam şeriatından olamayacağını”<sup>631</sup> söyleyen İbnü'l-Kayyim, İslam şeriatının evrensel yönünü ön plana çıkarırken, bu nevi fikhî hükümlerin zaman ve mekân bağlamında yeniden değerlendirilerek maslahat-mefsete yahut örf ve âdet gibi değişkenler doğrultusunda yeniden değerlendirilmesi görüşünü ileri sürmektedir.

Farklı coğrafyaların ve farklı iklimlerin kendi insanları üzerinde oluşturmuş olduğu bir etki alanı vardır. Bu etki alanının içine giyim-kuşam, davranış, kültür, gıda maddeleri gibi pek çok şey girer. Fıtır sadakasıyla ilgili bir meselede İbnü'l-Kayyim, bu farklılıkları dikkate alarak fıtır sadakasının hadiste belirtilen temel gıda maddelerinden değil yaşanan toplumda var olan temel tüketim maddelerinden verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira Rasûlullah fıtır sadakasını hurma, arpa, kuru

<sup>631</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, III, 11.

üzümden bir sa‘ olarak belirlemiştir. Rasûlü Ekrem’in (s.a.) zikrettiği bu ürünler Medine’nin temel gıda maddeleridir. Eğer farklı ise diğer şehirlerde yaşayan insanların da kendi toplumlarının temel gıda maddelerine göre fitır sadakalarını belirlemeleri gerekir.<sup>632</sup>

İbnü'l-Kayyim'in buna dair zikrettiği bir diğer örnek de şudur: Rasûlullah (s.a.) musarrât konusunda sağılan süte karşılık bir sa‘ hurma verilmesini bizzat bahsi geçen hadis metninde ifade etmiştir. Bu hükmün hurmayı hayatında hiç görmeyen ve tanımayan müslümanlar da dahil farklı ülkelerde yaşayan bütün müslümanlar için bağlayıcı olduğunu söyleyen ve bunu zamana ve mekâna göre değişmeyen taabüdi hükümlerden sayan fıkıh alimleri olduğu gibi her bir şehirde yaygın temel gıda maddesi ne ise ondan bir sa‘ miktarı verilmesi gerektiğini söyleyen alimler de bulunmaktadır. Hanbeli mezhebinde yaygın olan birinci görüşe aykırı ikinci görüşü benimseyen İbnü'l-Kayyim, bir şehirde temel gıda maddesi buğdaysa hurma yerine buğdaydan, pirinç ise pirinçten, kuru üzüm veya incir ise onlardan bir sa‘ verilmesi gerektiğini zikretmektedir.<sup>633</sup>

Örf ve âdetin değişmesiyle fetvanın değişeceğini müteaddit defalar zikreden İbnü'l-Kayyim, bu değişimin özellikle yemin, ikrar ve adak gibi konularda daha fazla görüleceğini söylemektedir. Meselâ, bir kişi merkebe binmeyeceğine dair yemin etse, o kişinin yaşadığı belde örfünde merkepten maksat eşek ise, o kişinin yemini sadece eşekle sınırlı kalır. Onun at veya katıra binmesiyle yemini bozulmuş olmaz. Eğer yaşadığı yerde merkep denildiğinde akıllara at geliyorsa, yemini sadece at ile sınırlı kalır. Bu ifade başka bir hayvanı kapsamaz. Bu durum her ülkenin kendi örfüne göre fetva verilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.<sup>634</sup>

Hüküm verirken zaman, mekan, örf, niyet, özel durumların dikkate alınması gerektiğine örnek olarak İbnü'l-Kayyim el kesme cezasının savaşta uygulanmaması,<sup>635</sup> kıtlık zamanlarında had cezalarının uygulanmaması,<sup>636</sup> hacda

<sup>632</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 18.

<sup>633</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 19.

<sup>634</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 45.

<sup>635</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 13.

<sup>636</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 17.

hayızlı kadının tavaf etmesi,<sup>637</sup> Hz. Ömer zamanında değişen hayat şartlarına paralel bir lafızla üç talakın geçerli sayılması,<sup>638</sup> üç talak konusunda fetvanın zamana göre değişiklik göstermesi,<sup>639</sup> kasıt olmaksızın sehven yahut söz arasında talak ve yeminin geçersiz olması gibi konuları zikretmiş ve her bir konuyu bu kaide çerçevesinde etraflıca tartışmıştır.

## 2. Davaların Dikkate Alınmasında ve Hâkimin Takdir Yetkisini Kullanmasında Örfün Etkisi

**1. Örfün Muhakeme Usulüne Etkisi:** İslam hukukunda hukukî olayın dava konusu olup olmayacağı yahut hukukî bir sonuç hakkında hüküm verirken takdir yetkisini kullanan hâkimin o beldenin örf ve âdetinden yararlanması gerektiği konusunda fıkıh alimlerinin genel kabulünü benimseyen İbnü'l-Kayyim muhâkeme hukuku açısından davaları üç kısımda ele alır:

**Birincisi:** Gerçek olabileceğine dair örfün şahitlik ettiği davalar. Bir kişinin elindeki belli bir malda başkasının hak iddia etmesi, yabancı bir kimsenin başka birinde emanet malının olduğunu iddia etmesi, yolculardan birinin arkadaşlarından birine emanet mal verdiğini iddia etmesi gibi davaların, gerçek olması normal şartlarda (âdeten) mümkündür. Hâkimin bu nevi davaları dikkate alarak müddeiyi dinlemesi ve ondan iddiasını destekleyici delil getirmesini istemesi yahut müddeaya aleyhden yemin etmesini istemesi gerekir.

**İkincisi:** Örfün benzeri bulunmadığına şahitlik ettiği, yalan olduğuna da tam hüküm veremediği davalar. İbnü'l-Kayyim bir kimsenin zimmetinde başka birine ait borcu olduğunu iddia etmesini yahut bir kimsenin zengin olduğu bilinen bir adamın, kendisinden ailesine infak etmek için borç aldığını iddia etmesini veya aralarında alışveriş, karz, icâre gibi herhangi bir akit olduğuna dair kesin bilgi olmayan bir kimsenin zimmetinde malın bedelinin (semen) borç olarak sabit olduğunu iddia etmesini bu nevi davalara örnek vermektedir. Bu davaların birinci kısımdaki davalardan farkı müddei bir başkasının kendisinde alacağı olduğunu iddia ederek

<sup>637</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 19.

<sup>638</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 31.

<sup>639</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 31-38.

zimetinde borç ispat etmektedir. Bu tarz davaların örfte bir benzeri yoktur. Ancak hâkim bu davayı dikkate almalı ve müddeiden iddiasını destekleyecek delil getirmesini istemelidir.

**Üçüncüsü:** Örfün, gerçek olmadığına, kesinlikle yalan olduğuna hükmettiği davalar. İbnü'l-Kayyim buna örnek olarak şu meseleleri zikretmektedir:

1. Yıllarca başkasının elinde bulunan ve onun bazan yıkarak bazen üzerine bina inşa ederek bazen de kiraya vererek tasarrufta bulunduğunu gördüğü ve hiçbir engel olmamasına rağmen itiraz etmediği, ev sahibi ile aralarında neseb ya da evlilik sebebiyle akrabalık da olmayan bir şahsın bu ev ile ilgili açtığı istihkak davasını hakim kesinlikle dikkate almaz. Bu şahsın delillerine bile bakmaz.

2. Fakir bir kadın seneler sonra zengin olan kocasını nafaka vermediği gerekçesi ile dava etse böyle bir şeyin vukuu âdeten göre mümkün olmadığından hâkimin bu davayı dikkate almaması ve dinlememesi icab eder. Zira göre “*Af yolunu tut, örf ile emret ve cahillerden yüz çevir.*”<sup>640</sup> âyetine göre özellikle para, yük, yol, gerdanlık gibi davalardaki anlaşmazlıklarda hâkimin örfte müracaat etmesini şeriat gerekli kılmaktadır.<sup>641</sup>

3. Orta halli bir bakkalın, bin dinar karşılığında mal sattığı ve parasını alamadığı iddiasıyla Halife ya da emir aleyhine açtığı davanın vukuu örfte göre neredeyse imkânsız olduğundan hakim böyle bir davayı dinlemez.

Muhakeme hukuku açısından dinlenip dinlenmeyeceğine örfte bakılarak karar verilen bu meseleler incelendiğinde, burada İbnü'l-Kayyim'in belirleyici saydığı örfün gerçekte fıkıh literatüründe kabul edilen örf tanımından biraz farklı olduğu göze çarpmaktadır. Zira İbnü'l-Kayyim'in davaların mahkemede kabul edilip edilmeme açısından şahitliğine müracaat ettiği örf tam olarak “insanların çoğunun alışkanlık haline getirdiği işler ya da duyulduğunda akla başka anlam gelmeyen lafızlar” değildir. Burada daha ziyâde “aklın kabul etmesiyle nefislerde yerleşen ve selim tabiatlarca benimsenip kabul edilen anlamlar” kastedilmektedir.

<sup>640</sup> Araf Suresi 7/228.

<sup>641</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s.89.

**2. Hâkimin Takdir Yetkisini Kullanması:** Naslarda miktarı belirlenmemiş ve hâkimin takdir yetkisine bırakılmış konuların hükme bağlanmasında örfün, hâkimin önünde önemli bir kaynak olarak durduğu fıkıh alimleri arasında kabul edilen bir ilkedir. İbnü'l-Kayyim, Kuran ve sünnet naslarında boşanmış kadınlara müt'a verilmesi,<sup>642</sup> nafaka, kadınların kocaları üzerindeki hakları gibi konuların akabinde zikredilen “بالمعروف” ifadesi ile örften yararlanmanın kastedildiği hususunda fukaha ile aynı görüştedir. Ona göre Allah ve Rasûlü'nün miktarını net olarak belirlemediği vacip olan hakların tespitinde temel kaynak örfür.<sup>643</sup> İbnü'l-Kayyim bu görüşüne şu hadisi delil göstermiştir:

Hz. Âişe demiştir ki “Ebû Süfyan'ın karısı Hind Allah Rasûlü'ne (s.a.) “Ebû Süfyan cimri bir adam olduğundan kendisi ve çocuğuna yetecek kadar nafaka vermediğini, bu yüzden haberi olmadan onun malından biraz aldığını söyledi.” Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.) “Kendin ve çocuğun için ma'ruf ile al.” buyurdu. İbnü'l-Kayyim'e göre bu hadisten şu hükümler çıkmaktadır:

1. İslam şeriatı kocanın karısına vermesi gereken nafakayı net bir şekilde takdir etmemiştir. Öte yandan sahâbe ve tâbiîn devirlerinde de nafakanın miktarı belirlenmiş değildir.

2. Eşin nafakası da çocuğun nafakası ile aynı cinsten olmalıdır. Kadına ve çocuğa verilecek nafakanın miktarının örfe göre belirlenmesi gerekir.

3. Miktarını Allah ve Rasûlü'nün net olarak belirlemediği hakların tespitinde örf, ilk müracaat edilecek kaynaktır.<sup>644</sup>

**3. Örfün İrade Beyânlarının Yorumlanmasına Etkisi:** İslam fikhında müftü ve hakimlerin ikrar, yemin, talak, adak, bey', icâre gibi konularda irade beyânlarını yorumlarken özellikle lafzî örfleri; akitlerin taraflara sağladığı hakları ve yüklediği vebibeleri belirlerken amelî örfü dikkate almalarının vazgeçilmez bir gereklilik olduğu görüşü<sup>645</sup> hakimdir. İbnü'l-Kayyim, söz konusu alanlarda telaffuz edilen kelimelerin belde halkının lügatinde anlaşılan örfî anlam dışında yorumlanmasının yanlış sonuçlar

<sup>642</sup> Bakara 2/241.

<sup>643</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 273.

<sup>644</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 273.

<sup>645</sup> Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s.385.

doğurması sebebiyle câiz olmadığını belirtmiştir.<sup>646</sup> Konu ile ilgili İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini iki başlık altında ele alabiliriz:

**Birincisi: Örfün Lafzî İzin Yerine Geçmesi:** Örfün yüzden fazla konuda bizzat irade beyânı yerine geçebileceğini<sup>647</sup> ileri süren İbnü'l-Kayyim'e göre, mâlî yükümlülüklerde tedavülde olan paranın esas alınması; dalından düşürülen bir kaç meyveyi yemenin ve yol kenarında bulunan çeşmelerden su içmenin câiz olup olması; hamam sahibi ile lafzen icare akdi yapılmadığı halde hamamda yıkanılması; yolda töközlediğinde yahut yavaşladığında kiralanan hayvana vurulması; hayvanın hancıya emanet edilmesi; bir vedîanın kadın, köle yahut çocuk gibi bir şahsa teslim edilip edilmesi; doğrudan yapılmayan işlerde vekil tayin edilmesi; eğer akit esnasında şart koşulmamış ise örfî izin kapsamında kiracının istediği kimseleri kiraladığı eve alabilmesi; komşusunun ölmek üzere olan bir koyununun kesilebilmesi; lafzen izin vermese de yüklü miktarda gıda maddesi, odun veya taş satın alan kimsenin mülküne bunları taşıyan insanların ve hayvanların girebilmesi gibi birçok meselede açıkça zikredilmese bile, o belde cari olan örf, irade beyânı yerine geçer. Hâkimin hüküm verirken mutlaka bunu nazar-ı itibara alması icab eder.<sup>648</sup>

İbnü'l-Kayyim'in konuya dair verdiği diğer örnekler ise şöyledir: Meyveler topladıktan, ekin hasat edildikten sonra bahçe ve tarlada geriye kalan önemsiz kalıntıları tarla sahibinden izin almadan toplamak câizdir. Yine hac için kesileceği işaretlenmiş ve boğazlanmış bir kurbanın etinden bir parça kesip almak ve sahibinden izin almadan bu ettenden yemek câizdir. Öte yandan kapının önüne gelen kişinin, evin kapısında bulunan tokmağı çalması sahibinin sözlü izni olmasa dahi câizdir. Aynı şekilde, duvarın gölgesinde durup gölgelenmek veya duvara yaslanmak câiz olduğu gibi, ortada duran mürekkep hokkasından yararlanmak da sözlü izin olmasa bile câizdir.<sup>649</sup>

### **İkincisi: Örfde Şart Olan Şeylerin Lafzen Şart Koşulmuş Sayılması:**

<sup>646</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 45.

<sup>647</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 297.

<sup>648</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 298.

<sup>649</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 298.

Örfî şartın lafzî şart gibi kabul edilmesi gerektiğini ileri süren İbnü'l-Kayyim'e göre akit ve sözleşmelerde herhangi bir vasıfla takyit edilmemiş olan mutlak lafızların, o beldede yaygın örf doğrultusunda anlaşılması ve hükmün buna göre belirlenmesi şarttır. Satım konusu olan bir malın o belde de cari olan örfe göre iadesini gerektirecek kusurlardan beri olması, bunun lafzen şart koşulması ile aynı konumda değerlendirilir. Akidde kullanılan ifadelerden açıkça anlaşılmasa bile veresiye olarak satın alınan malın, örfî şarta dayanarak akit mahallinde teslimi bir yükümlülüktür.

İbnü'l-Kayyim'e göre Ahmed b. Hanbel'in mal sahibinden izin almadan onun tarlasından su çıkarmak suretiyle tarla sahibinin faydasına iş yapan bir kimsenin bu esnada yaptığı masrafların kendisine ödenmesi gerektiğine dair görüşü bu ilkeye dayanmaktadır. Bu harcamanın teberru olduğunu dolayısıyla iadesinin zorunlu olmadığını ileri sürmek Kur'an'a, sünnete, sahâbe yorumlarına, sahih kıyasa ve maslahata aykırıdır.<sup>650</sup> Zira, çocukları emzirme ücretinin belirlenmemesi durumunda örfen verilmesi uygun olan miktarın ödenmesi gerektiği hükmünü ispat eden Şâri', kadının bu davranışını teberrü olarak değerlendirmemiş, aksine onun emzirme ücretinin örfe göre mutlaka belirlenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yukarıdaki meselede de mal sahibinin menfaatine yapılan harcamalar da teberrü sayılmaz. Bu sebeple yapılan harcamaların tazmini gerekir. Böyle durumlarda meselenin konusunu, başkasına ait bir malı korumak ve onun zayi olmasını önlemek için sahibinden izinsiz yapılan işlemler ile bir şahsın kendine ait bir hakkı elde etmek için başkasının mülkünde izinsiz tasarrufta bulunma ameliyesi oluşturmaktadır. İbnü'l-Kayyim, bu gibi durumlarda yapılan harcamaların mal sahibi tarafından tahsil edilmesinin doğru olacağını söyler. Her ne kadar insanlar arasında sözlü bir anlaşma olmasa da arkadaşına dar zamanda yardımcı olmak, malına gelecek olası tehlikeler karşısında ona nakdi ve fiili yardımda bulunmak insanî bir davranış haline gelmiş ve aynı zamanda genel bir âdet olmuştur. İnsan böyle hallerde yaptığı fedakârlık karşısında zararlarının giderilmesini bekler. Aksi takdirde kendi malının zayi olacağını düşünür ve bu tür davranışlardan kaçınır.<sup>651</sup>

<sup>650</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, III, 4.

<sup>651</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, III, 4-5.

İbnü'l-Kayyim'e göre bir kimse sözlü olarak konuşulmasa bile ücret karşılığında elbise diktiği bilinen bir terziye kumaşı; ekmek yapacak birine hamuru; yemek pişirecek birine eti; un yapacak birisine buğdayı; hamallık yapacak birine eşyayı verdiğinde o beldede yaygın örf'e göre takdir edilen ücreti bu kimse bahsi geçen kimselere vermesi gerekir. Diğer taraftan bahse konu olan esnafların, kendilerine verilen bu malları işleme konusunda mal sahiplerinden izin almalarına da gerek yoktur. İbnü'l-Kayyim bu görüşünü inanların şefkat, nasihat, malları koruma, iyi işleri emretme ve kötü işlerden alıkoyma konusunda birbirlerine yardım etmekle ve birbirlerinin çıkarlarını korumakla yükümlü olmaları ilkesine dayandırmaktadır.<sup>652</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre mutlaka örf'e başvurulması gereken meselelerden biri de mehrin tayin ve teslimi konusudur. Eşler şâyet mehrin bir kısmının peşin (muaccel), kalan kısmının ise sonradan (müeccel) verilmesi konusunda anlaşmışlarsa ve sonra verilecek kısım için bir süre tayininde bulunmamışlarsa, müeccel mehrin bir boşanma veya kocanın vefatıyla verilmesi mümkün hale gelir. Bu meselede eşler mehrin ödenmesi konusunda mutlak ifadeler kullanmış ve bir süre tayininde bulunmamışlardır. Nasıl ki ticarete geçerli olan paranın tayini, kabul edilen tartılar ve ticaret mallarının özellikleri gibi durumlarda örf ve âdetler geçerli ise eşler arasında mehrin tahsil edilmesinde de başvuru mercii örf ve âdetlerdir. İbnü'l-Kayyim, kendi döneminin örf ve âdetlerine göre, bir hüküm tercihinde bulunmuştur. Bunu yaparken de toplumda yaygın ve sürekli olan örfün hükmü belirleyeceğini savunmuştur.<sup>653</sup>

### 1.3.11. İSTİSHÂB

#### 1.3.11.1. İstishâbın Mâhiyeti

Lügatte, “beraber olmayı istemek, bir şeyi beraberine almak” veya “bir arada bulunmak” (musahâbe) anlamlarına gelen istishâb terimi<sup>654</sup> fıkıh usulünde “Bir zaman sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut

<sup>652</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 6-7.

<sup>653</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 69.

<sup>654</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 519- 521; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 134.

olduğuna hükmetmek” anlamına gelmektedir.<sup>655</sup> Ancak şer’î deliller ve bu delillerden hüküm çıkarma yöntemleri konusundaki farklı eğilimlerine paralel olarak istishâbın tanımı ve mâhiyeti, türleri, delil değeri, kavâidle ilişkisi ve fûrû-i fıkıh alanında kullanımı konusunda usulcülerin farklı görüşleri sürdüğü görülmektedir.<sup>656</sup>

Özellikle Hanbelî usulcüler arasında “istishâbu’l-hâl” diye isimlendirilen ve üzerinde ittifak edilen aklî delillerden sayılan istishâbı İbnü’l-Kayyim “Geçmişte varlığı sabit olan bir hükmün sübûtunun, yokluğu sabit olan hükmün ise adem hâlinin devam ettiğine hükmetmek” şeklinde tanımlamıştır.<sup>657</sup> Buna göre istishâb, müsbet veya menfi olarak nitelenebilecek bir meselede yükümlülük getiren bir hükmün ya da yükümlülük olmadığına delâlet eden sabit bir durumun, bu niteliği değiştiren bir delil bulunmadıkça devam ettiğine hükmetmek demektir. Nefy ağırlıklı tariflerinden farklı olarak tarife İbnü’l-Kayyim’in, istishâbın isbat yönünü de dâhil etmek suretiyle kavramın kullanım sahasını genişlettiği, bunun yanında istishâbı hemen hemen “olanın olduğu hâl üzere kalması” ilkesi ile eşitlediği ifade edilmektedir.<sup>658</sup>

Buna göre, daha önce sabit olan şer’î hükmün yahut hukukî sonuçları bulunan bir durumun devam edip etmediği hususunda şüphe varsa, istishâb yoluyla bu durumun devam ettiğine hükmedilir. Öte yandan yokluğu sabit bir durumun devam edip etmediği hususunda şüphe duyulursa, istishâb yoluyla bu durumun hala mevcut olmadığına hükmedilir.

İstishâbtan söz edebilmek için şu unsurların kesinlikle bulunması gerekmektedir:

1. Aklî yahut şer’î bir delil ile sabit olmuş, şer’î bir hüküm veya vasfın bulunması.

2. Varlığı ya da yokluğu sübût bulmuş hükmü ya da durumu değiştiren veya ortadan kaldıran herhangi bir delilin bulunmadığıının bilinmesi.

<sup>655</sup> Gazzâlî, *El-Mustasfâ*, I, 221; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, II, 505.

<sup>656</sup> Bardakoğlu Ali, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 376.

<sup>657</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 255.

<sup>658</sup> Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, 301; Hindâvî, *el-İctihâdü’l-Istishâbî*, 34.

3. Mevcut hükmü değiştiren bir delilin veya durumun olmadığı bilindiği sürece, sabit hükmün, yani hâl-i hazırda ve gelecekte de geçerli olarak devam ettiğinin kabul edilmesi.

### 1.3.11.2. İstishâbın Çeşitleri

Erken dönem usul eserlerinde genellikle “el-berâetü’l- asliyye”, zaman zaman da “el-ibâhatü’l asliyye” terkipleri ile ifade edilen istishâbü’l-hâlin çeşitlerini, ilerleyen dönemlerde mefhûmunun genişlemesiyle birlikte üç, dört, altıya kadar çıkaran usulcüler bulunmuştur.<sup>659</sup> Burada İbnü’l-Kayyim’in istishâb hakkındaki görüşleri çerçevesinde istishâbın çeşitlerini beyân etmeye çalışacağız.

#### 1.3.11.2.1. Berâet-i Asliyye İstishâbı

İbnü’l-Kayyim’in “*istishâbü’l-berâeti’l- asliyye*” diye isimlendirdiği bu nevi istishâb için “*istishâbü delili’l-akl*”, “*istishâbü’l-ademi’l-asli*” tabirlerini de kullandığını görmekteyiz. “Şer’î bir delil olmadıkça müspet ya da menfi, bir şeyin bulunduğu hal üzere devamından ibaret olan” bu nevi istishâbın temelini, zimmetin sorumluluk ve borçtan berî olması ilkesi oluşturmaktadır. Bu tür istishâbın hüccet olduğu konusunda usucüler arasında fikir birliği vardır.<sup>660</sup>

İbnü’l-Kayyim’e göre istishâbın hangi durumlarda geçerli olduğu ve yeni bir hüküm isbatında delil olup olmadığı konusunda usul ve fıkıh alimleri farklı görüşlere sahiptir. Hanefilerin çoğunluğuna göre istishâb, menfi ya da müspet sabit bir durumun yahut bir hükmün değiştiğini iddia eden birine karşı, onun bu iddiasını def’ etmek için geçerli bir delildir. Onlar ispatta yani mevcut durumun yahut hükmün varlığını ibka için, istishâbın yeni bir delil olmadığı görüşündedirler. Sabit bir hükmü nefyeden yahut ortaya koyan bir delil yoksa ne hükmün varlığına ne de yokluğuna karar verilemez. Ancak bir hükmün varlığını iddia eden kimse buna delil getiremez ise ona istishâb delili ile karşı konulur. Bu durumda istishâb delilini ileri süren kimse ile bir duruma

<sup>659</sup> Hindâvî, *el-İctihâdü’l-Istishâbî*, 37- 50.

<sup>660</sup> Cîzânî, *Me’âlimü Usûli’l-Fıkh*, s. 211.

itiraz eden kimse aynı tavır içerisinde. Her ikisi de yeni bir durumun varlığı ya da yokluğuna dair hiçbir delilin olmadığı iddiasındadır.

Malikilerin çoğunluğu ile Şafiiler ve Hanbeliler, önceki hükmün ya da durumun değiştiğini bildiren bir delilin olmadığı yönünde zannı galip hasıl olmuşsa, bu durumda önceki halin olduğu gibi devam ettiğine dair de zannı galip oluşmuştur ki bu da ispat anlamına gelir diyerek, bu istishâbın hem def'i de hem de hükmü ispatta geçerli bir delil olduğunu kabul ederler.<sup>661</sup> İbnü'l-Kayyim bu ikinci görüşü tercih etmiştir.<sup>662</sup>

### 3.11.2.2. Vasıf İstishâbı

Kaynaklarda bazen “*istishâbü delîli ş-şer'*” bazen de “*vasıf istishâbı*” adıyla anılan bu tür istishâb, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça hükmün illeti olan vasfın, devam ettiğine hükmedilmesi demektir.<sup>663</sup> Şer'î hüküm istishâbını “*istishâbü'l-vasfi'l-müsbit li'l-hükm*” adıyla ifade eden İbnü'l-Kayyim'e göre vasıf istishâbı muteber ve geçerli bir delildir. Aksine bir delil bulunmadıkça taharet yahut hades halinin devam etmesi, nikâh, bey', icâre gibi akitlerin varlığının sürdüğüne dair hükümler bu istishâb türüne dayanmaktadır. Örneğin Şâri' ok ile vurulup suya düşen av hayvanı hakkında “*Boğulmuş olarak bulursan onu yeme. Çünkü sen, onu suyun mu, yoksa senin okunun mu öldürdüğünü tam olarak bilemezsin*” buyurmuştur. Burada, av hayvanının ne şekilde öldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Bu şüphe sebebiyle onun helal olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira “*zebâih*” ile ilgili meselelerde asl olan haramlık ilkesidir. Bu meselede avın suda boğulmuş olduğu kabul edilerek hakkında haramlık vasfının devam ettiğine hükmedilmektedir.<sup>664</sup>

İbnü'l-Kayyim, hükmü vasıf istishâbı ile bulunan abdestin sübutu, mülkiyetin devamı, bir borç ya da tazmin ile yükümlü olan zimmetin sorumluluğu gibi

<sup>661</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 255-256.

<sup>662</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 296.

<sup>663</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, II, 508; İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 255.

<sup>664</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 256.

meselelerde, şüphe ve tereddütün hükme etkisi üzerinde durmakta ve bahsi geçen konularda sübûtu kesin olan hükmün şüphe ile değişmeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>665</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre, vasıf istishâbının kabulü noktasında fakihler arasında fikir birliği vardır. Bununla birlikte bu tür istishâbın bazı fer'î meselelere tatbikinde görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Özellikle aykırı delil olmadığı için devam ettiğine hükmedilen aslî durumun, başka bir asılla teâruz ettiği meselelerde fukaha arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Örneğin abdestinin bozulduğundan şüphe eden bir kimse hakkında İmam Mâlik, yeniden abdest almadıkça bu adamın şüpheli abdest ile namaza durmasını câiz görmemektedir. Zira, her ne kadar asl olan, var olan abdestin devamı ise de namazın zimmette bir yükümlülük olarak sübûtu daha kuvvetli bir asıdır. Bu sebeple İmam Mâlik, kesin bir delil ile sübut bulan abdest hükmünün şüphe ile bozulmayacağı görüşüne karşı, varlığı şüpheli bir abdest ile namaza durulamayacağı gerekçesi ile itiraz etmiştir.<sup>666</sup>

İki zıt asla dayandırıldığı için görüş farklılıklarının olduğu bir diğer istishâb örneği de şudur: Bir kimse eşini üç talakla mı yoksa bir talakla mı boşadığı konusunda şüphe etse İmam Malik'e göre boşama hali kesin (müteyakkan) olduğundan üç talak ile boşamanın gerçekleştiğine hükmedilir. Burada boşamanın hukukî sonucu olan ric'at halinin mi yoksa beynûne halinin mi sübut bulduğu konusunda şüphe vardır. Bu sebeple ihtiyaten üç talaka hükmedilir.

İbnü'l-Kayyim'in da benimsediği ve daha sahih olarak nitelediği çoğunluğun görüşüne göre ise nikâh halinin varlığı kesin (müteyakkan) olduğundan salt şüphe sebebiyle ne ric'î ne de bâin hiçbir talak vaki olmaz. Bu meselede açıkça görüldüğü gibi her iki görüşün sahibi fakihler istishâb ilkesine dayanmaktadır. İmam Malik boşamanın müteyakkan olduğunu, talakın ric'î olup olmadığı konusunda şüphe bulunduğunu söylerek ona göre hüküm verirken, cumhur ise nikâhın müteyakkan olduğunu ve aksine bir delil bulunmadığı için şüphe ile bu halin ortadan kalkmadığını söyleyerek buna göre hüküm vermişlerdir.<sup>667</sup>

<sup>665</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, I, 256.

<sup>666</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, I, 256

<sup>667</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakka'in*, I, 256.

### 1.3.11.2.3. İcmâ İstishâbı

İstishâbın usul eserlerinde geniş tartışmalara ve değerlendirmelere konu olan bir diğer türü de İbnü'l-Kayyim'in "istishâbu hükmi'l-icmâ fi mahalli'n-nizâ' " ismiyle zikrettiği icmâ istishâbıdır. Üzerinde icmâ edilen bir meselenin, hükme esas teşkil eden sıfatında bir değişiklik olması ve bu meselenin yeni durumunun hükmü hakkında görüş farklılığı olması halinde, önceki icmâyâ dayanarak aynı hükmü vermek anlamına gelen icmâ istishâbına usul kitaplarında şu mesele örnek verilmektedir:

Su bulamadığından teyemmümla namaza başlayan bir kimsenin, namaz esnasında suyu görmesi halinde namazının bozulup bozulmayacağı meselesi hakkında bazı alimler bu kimsenin namaza bu şekilde başlamasının cevazında icmâ bulunduğunu, suyu gördüğünde namazının bozulacağına dair bir delil bulunmadığı sürece, bu hükmünün devam etmesinin icmâ istishâbı olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre bu kimsenin namazı bozulmaz.

İbnü'l-Kayyim'e göre icmâ edilen bir meselenin vasıflarında meydana gelen değişiklik sebebiyle, icmâyâ dayanan hükmün değişip değişmediği konusunda fıkıh ve usul alimleri iki gruba ayrılmıştır:

1. Taberî (ö.310/923), Ebû Ya'la, Gazzâlî, İbn Akîl, Ebü'l-Hattab, Hulvanî gibi usulcülerin ekserisi, hükmü icmâ ile sabit olan meselenin vasıfları değiştiği için hükmünün de değişip değişmediği konusunda fikir ayrılığının bulunmasının icmâ durumunu ortadan kaldırdığını, artık önceki icmâa göre hüküm verilemeyeceğini söyleyerek, bu nevi istihâbın huciyetini kabul etmemişlerdir. Onlara göre söz konusu meselede su olmadığı için teyemmümla namaza başlamanın cevazı konusundaki icmâ ile namazda suyun görülmesinden önce namazın sıhhati konusundaki icmâ eşdeğerdir. Ancak namazda su görüldükten sonra, icmâın oluşmasına sebep olan vasıf yani suyun olmaması hali değiştiğinden yeni durumun hükmü hakkında fikir ayrılıkları meydana gelmiştir. Fikir ayrılığının olduğu yerde icmâdan söz edilemez. Öte yandan bu meselede istishâba konu olacak bir durumda yoktur. Zira istishâbta bir durumun ya da

hükümün varlık ya da yokluğunun devamı söz konusudur. Bu meselede iki durumdan da söz edilemez. Burada birbirinden farklı iki mesele bulunmaktadır.

İcmâ istishâbını kabul etmeyen görüş sahipleri farklı hususiyetleri ve şartları olan meselelerin, hükümleri itibariyle de farklı olması gerektiğine dikkati çekerler. Zira meseleler arasındaki farklılıkları dikkate almadan, onların aynı hükümleri alacaklarını söylemek, herhangi bir delile veya müşterek bir illete dayanmadan onları bir hükümde birleştirmek anlamına gelir.

2. Müzenî (ö.264/878) ve Sayrafi (ö.678/1279) gibi bazı Şâfiî ve Hanbelîler, sonradan ortaya çıkan ve değişikliğe uğradığı için hükmü hakkında ihtilaf edilen vasfı, nazar-ı itibare almadan, hakkında icmâ bulunan hükmün daha önce sabit haliyle devam ettiğine hükmetmişlerdir. Bahsi geçen meselede su bulunamadığı için teyemmümle namaza başlamanın cevazı konusunda icmâ vardır. Sonradan namaz esnasında suyun görülmesi ile bu icmâ ortadan kalkmış değildir. Dolayısıyla bu durumda namaz bozulmaz. Bu görüşü ileri süren alimler icmâ mesnet teşkil eden vasıf değişse de bu hükmü devam ettirmeyi, icmâ ile ilişkilendirmekten ziyâde, onu berâet-i aslîye ve vasıf istishâblarının devamı niteliğinde gördüklerinden icmâ istishâbını delil saymışlardır.<sup>668</sup> Önceki hüküm icmâ ile sabittir. İcmâ burada hükmün varlık ya da yokluk olarak kendisine bağlandığı bir illet ya da bir sebep değildir ki illetin ortadan kalkmasıyla hüküm de ortadan kalsın. Hükmün illeti ya bir nasdır yahut munzabıt bir vasıftır. İcmâ hükmün delilidir. İcmân olmaması hükmün olmamasını gerektirmez. İcmân olmadığı hallerde hüküm olabilir de olmayabilir de. Asl olan sübut bulan durumun yahut hükmün bekasıdır. Bunun için yeni bir sebebe ihtiyaç yoktur. Ancak tam tersi bir durumun ya da hükmün ispatı için mutlaka önceki hüküm ortadan kaldıracak bir delilin olması gerekir. Zaten berâat-i zimmet istishâbı da böyledir. Ayrıca hakkında icmâ olan meselenin hükmünün değişip değişmeyeceğine dair meydana gelen tartışma icmâya dayanan önceki hükmün düşmesini gerektirmez. Meselâ teyemmümle abdest alan kimsenin namazda iken suyu görmesi, satın alınan

<sup>668</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 257.

malda müşterinin yanında iken kusur meydana gelmesi daha önce sabit olan hükümleri geçersiz kılmaz.<sup>669</sup>

İcmâ istishâbını hüccet sayan fıkıh ve usul alimleri ile aynı görüşleri paylaşan İbnü'l-Kayyim, ihtilafın olduğu yerde icmâdan bahsedilemez diyerek itiraz edenlere “Biz zaten bu hususta icmân varlığından bahsetmiyoruz. Aksine kesin ve bağlayıcı bir delil bulunmadıkça, daha önce gerçekleşen bir icmân hükmünün devam ettiğini düşünüyoruz. Gerçekte icmâ istishâbı delili, berâet-i zimmet istishâbı delili gibi hükmün değiştiğini gösteren bir delil bulunmadıkça önceki hükmün devam ettiğine delâlet eder. Bunlardan birini meşru delil sayanın diğerini de kabul etmesi gerekir.”<sup>670</sup>

İbnü'l-Kayyim icmâ ile sabit hükmün istishâb yoluyla devam etmesi gerektiğine dair şu delili de zikretmektedir: Hakkında icmâ bulunan meselenin vasıflarında yahut durumlarında sonradan meydana gelen değişiklik, onun zaman, mekân ve şahıs bazında değişiklik arz etmesi ile eş değerdir. Dolayısıyla bu değişiklik daha önce sabit olan halin ya da hükmün istishâb yoluyla devamına mâni değildir. Aynı şekilde Şâri'in sonradan ortaya çıkan bu vasfı ya da durumu, önceki hükmün değişmesi yahut ona zıt başka bir hüküm ispatı için bir illet kıldığına dair delil bulunmadıkça icmâyâ dayanan hükmün devam ettiğine hükmedilir. Örneğin Şâri' tabaklamayı necaset hükmünün kaldırılmasına, şarabın sirkeye dönüşmesini haramlık hükmünün kalkmasına, ihtilam olmayı ise berâet-i asliye hükmünün ortadan kalkmasına sebep kılmıştır. Bu durum kabul edilmez ise o zaman istishâbın sahih ve muteber bir delil sayılması mümkün olmaz. Hakkında icmâ bulunan konularda mücerret anlaşmazlık ve fikir ayrılığı iddiasına gelince, bu icmâ istishâbının meşruiyetini düşürecek bir durum değildir. Örneğin, yukarıda bahsi geçen meselede namazda suyun görülmesi yahut müşterinin yanında malın kusurlu çıkması daha önce sabit olan hükümleri geçersiz kılmaz.<sup>671</sup>

<sup>669</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 258.

<sup>670</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 259.

<sup>671</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 259.

### 1.3.11.3. İstishâbın Diğer Deliller Arasındaki Yeri

Berâet-i asliye istishâbı, vasıf istishâbı ve icmâ istishâbı olmak üzere istishâbın bütün çeşitlerinin şer‘î hükümlerin istinbatında kendisine dayanılan aklî delillerden ve istinbat metotlarından olduğunu kabul eden İbnü’l-Kayyim, Kitap ve sünnet nasları, icmâ, sahâbî kavli ve kıyas ile hükmü belirlenemeyen meselelerde, istishâb yoluyla mevcut durumun veya sabit hükmün devamına hükmedileceğini söylemektedir. Ancak o hükmün değişmesini gerektiren bir delilin bulunmadığına kesin olarak inanılması halinde istishâb ile istidlalin câiz olabileceği görüşündedir. Nesih ihtimali ortadan kalktığı için İslam şariatının kıyamete kadar meşruiyetinin devam edeceğine hükmetmek gibi herhangi bir meselede istishâb ile hüküm verebilmek için hükmü değiştirebilecek delilin bulunmadığına kesin olarak kanaat getirmek gerekir.

İbnü’l-Kayyim’e göre istishâb delili Kitap, sünnet, icmâ, sahâbî kavli, kıyas, mesâlih-i mürsele, örf, sedd-i zerâi‘, şer‘u men kablenâ gibi deliller hiyerarşisinde en son halkayı oluşturur. Gerek kadaî meselelerde gerek şer‘î hükümlerin istinbatında istishâb delili en zayıf delildir. Bu sebeple kazâî meselelerde bazen şahitler ve yemin ile bazen davalının yemin etmekten imtina etmesi (nükûl) ile bazen de halin delâleti ile istishâb terkedilir. Aynı Kur’an ve sünnet lafızlarının umum manalarına göre istishâb hükmü geçersiz olduğu gibi ibâre, işâre ve iktizâ delâleti ile istishâb hükmü ortadan kalkar. Bu durum istishâbı şer‘î delillerin en zayıfı kılar.<sup>672</sup>

## 1.4. İBN KAYYİM EL-CEVZİYE’YE GÖRE DELİLLER ARASI TEÂRUZ DURUMU VE TEÂRUZU GİDERME YÖNTEMİ

### 1.4.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’YE GÖRE DELİLLER ARASI TEÂRUZ DURUMU

Sözlükte “karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak ve çelişki” anlamlarındaki teâruz kavramı, fıkıh usûlünde “iki eşit delilden her birinin diğerinin gerektirdiği şer‘î hükmü engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesi” anlamına

<sup>672</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în*, I, 76.

gelmektedir.<sup>673</sup> Buna göre Kur'an ve mütevâtir sünnette yer alan bir lafzın delâlet ettiği bir hükme yine aynı kaynaklarda yer alan başka bir lafzın aykırı hüküm ispat etmesi, yahut bir hükmün âmını tahsis veya mutlakını takyid durumu teâruz olarak nitelenir.

Birbirine eşit olmayan deliller arasında kesinlikle teâruzun vuku bulmayacağı usul ilminde kabul edilen bir ilkedir.<sup>674</sup> Bunun yanında teâruzun varlığından bahsedebilmek için iki delilin aynı zamanda sübut bulması gerekir. Aksi takdirde zaman olarak sonra gelen delilin daha önce gelenin delâlet ettiği hükmü neshettiği kabul edilir.<sup>675</sup>

Birbirine eşit iki delil arasında cem' mümkün olmayacak derecede her yönden bir zıtlık varsa bu duruma tenâkuz ismi verilir. Eğer deliller farklı zamanlarda sübut bulmuş ise her bir delilin kendi zamanında geçerli olduğu ihtimali bulunduğu için, burada zâhiren teâruz bulunsa da tenâkuz durumundan bahsedilmez. Zira zaman olarak sonra gelen delilin ispat ettiği hükmün önceki delilin içerdiği hükmün geçerliliğini sona erdirdiği kabul edilir.

Ayrıca sübut bakımından eşit iki delilin ispat ettiği hükümler arasında kısmi zıtlık bulunması yani delillerden birinin âm ya da mutlak bir lafızla gelmesi, diğerinin ise hâs veya mukayyed bir lafızla gelmesi durumu tenâkuz sayılmaz. Zira lafızlar âm-hâs, mutlak-mukayyed olup olmama açısından farklılık arzedebilir. Umum ifade eden bir lafızla gelen delil, bazı fertlerin kapsam dışında tutulduğu başka bir delille çelişmiş olmaz. Burada amm lafzın kapsamı, hass lafızla tahsis edilmiş sayılır. Öte yandan herhangi bir vasıf, sıfat, şart gibi kayıtlar bulunmadığından mutlak olarak gelen delil ile aynı konuda herhangi bir sıfat, şart, gibi kayıtlarla gelen delil arasında ya da teâruz durumu söz konusu değildir.<sup>676</sup> Burada mutlak lafızla gelen delil mukayyet olan delile hamledilir.

İbnü'l-Kayyim'e göre şer'î hükümlerin aslî kaynakları olan Kitap, sünnet, icmâ ve naslara uygun sahih kıyas gerçekte vahye dayanır. Bu yüzden aynı kaynaktan gelen

<sup>673</sup> Cürçânî, *Ta'rifat*, 219; Özen, Şükrü, "Teâruz", *DİA*, XL, 208.

<sup>674</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 121.

<sup>675</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 77.

<sup>676</sup> Cizânî, *Meâlim Usûli'l-Fıkhi inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*, s. 268.

deliller arasında asla tenâkuz söz konusu olmaz. İbnü'l-Kayyim *İ'lâmü'l-Muvakkı'în* de bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“İslam hukukunun temel kaynakları Allah'ın Kitabı, Rasûlullah'ın sünneti, ümmetin icmâi ile ve sünnete uygun sahih kıyastır. Sahih hadis bizatihi aslî kaynak olduğundan onun Allah'ın Kitabı ile çelişmesi mümkün değildir. Aksi takdirde aslî kaynağın kendi kendisi ile çelişmesi gibi yasnlş bir durum söz konusu olur. Gerçekte şer'î hükümlerin aslî kaynakları Allah'ın Kitabı ve Rasûlullah'ın sünneti olmak üzere iki tanedir. Diğer bütün deliller bu iki ana delile dayanmak durumundadır. Sünnet bizatihi asli bir kaynaktır. Kıyas ise fer'dir. Bu durumda kıyas sebebiyle asl olan sünnet nasıl terk edilebilir.”<sup>677</sup>

İbnü'l-Kayyim Kitap ve sünneti asıl kaynak saymaktadır. Şâri'in vazettiği hükümlerin istinbatında aslî kaynak olmaları sebebiyle bu iki delilin kendi içlerinde çelişkili hükümler içermesi şöyle dursun yek diğeri ile teâruzu bile mümkün değildir. Bu düşünce her iki delilin de ilâhi kaynağa dayanmış olmaları ilkesinin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Hikmet sahibi Allah tarafından indirilmiş olması sebebiyle Kur'an âyetlerinin delâlet ettiği hükümler arasında kesinlikle bir tenâkuz bulunmaz.<sup>678</sup> Allah Rasûlü'nün (s.a.) tutarsız sözler söylemekten ve çelişkili hükümler vazetmekten korunmuş olduğu hususunda ise ümmetin fakihleri icmâ etmişlerdir.<sup>679</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre şartlarına uygun gerçekleşen icmâmın Kur'an ve sünnet ile çelişmesi şöyle dursun, icmâlar arasında bile tenâkuz durumu söz konusu olamaz. Zira önceki icmâi nakzedecek başka bir icmâm gerçekleşmesinin mümkün olamayacağı kabul edilmiştir.<sup>680</sup>

Daha önce geçtiği üzere mîzan ile sahih kıyas arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbnü'l-Kayyim, mîzanın Kur'an'da adaletin kendisiyle sağlandığı ölçü yahut terazi

<sup>677</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, II, 236.

<sup>678</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, II, 249.

<sup>679</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, II, 149.

<sup>680</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 257.

anlamında övgü makamında geçtiğini söyleyerek sahih kıyas için mîzan adının kullanılmasının daha uygun olduğunu zikretmiştir.<sup>681</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre naslar karşılaşılabilecek bütün olayların hükümlerini istinbat için yeterliliğe sahiptir. Bununla birlikte sahih kıyas da haktır ve naslarla uyumludur.<sup>682</sup>

Kitab'ı da mîzanı (sahih kıyas) da indiren Allah'dır. Bu sebeple hüküm ispatı açısından ikisi arasında hiçbir fark yoktur. Kitapta birbiri ile çelişen ayetler bulunmadığı gibi sahih kıyasta da çelişkili hükümler yer almaz. Öte yandan şer'î deliller asla birbirleri ile çelişmez. Diğer bir deyişle sahih nasların delâleti ile sahih kıyasların delâletleri asla çelişmez. Aksine bunlar karşılıklı olarak birbirlerini tasdik eder ve birbirlerine tanıklık ederler. İslam şeriatinin nasları nitelik olarak haberler ve emirlerden oluşur. Naslarda yer alan haberler iki şekilde karşımıza çıkar:

Birincisi :Asla sahih kıyasa aykırı olmayan haberler.

İkincisi: Akıl ile idraki mümkün olmayan haberler.

Emirler de iki şekilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi: Doğruluğuna sahih kıyasın ve mîzanın şahitlik ettiği emirler. İkincisi: doğrudan teyit etmese de mîzanın ve sahih kıyasın aykırı olmadığı emirler.

İbnü'l-Kayyim 'e göre Kur'an ve sünnette sahih kıyasa ve mîzana aykırı emir ve haberlerin bulunması aklen mümkün değildir.<sup>683</sup>

Akıl ile şer'î deliller arasında kesinlikle bir teâruzun bulunmadığını söyleyen ve bu konuda “*Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakli*” isimli kitabı yazan hocası İbn Teyymiyye ile aynı görüşleri paylaşan İbnü'l-Kayyim, “*es-Savâi 'ku'l-Mürsele* isimli eserinde “Sarih akıl sahih nakil ile tam olarak mutabıktır. Çünkü akli yaradan ve şer'î hükümleri indiren bizzat Allah'tır.<sup>684</sup>” diyerek aklın ve naklin kaynağının Yüce Allah olması sebebiyle, bu ikisi arasında teâruzun asla vaki olamayacağına işaret etmek istemiştir.

<sup>681</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 103.

<sup>682</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 97.

<sup>683</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, 249-250.

<sup>684</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, III, 797.

İslam hukukunda hüküm koyucu merci vahiy olduğundan Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi aslî deliller ne kendi içlerinde ne de birbirleri arasında çelişkili hükümler içermez. Teâruz ya da tenâkuz ancak bir meselenin hükmünü araştıran müctehidin delilleri toplama aşamasında ortaya çıkabilir. Şöyle ki müctehid hükmünü araştırdığı konu hakkında, haber niteliği taşıyan birbirine zıt iki delil ile karşılaşabilir. Bu durumda haberlerden biri ya mensuttur yahut sübut bulmamıştır. Müctehid haber ile kıyas arasında bir teâruz görse bu durumda ise ya haber sahih değildir yahut kıyas fâsittir.<sup>685</sup>

Delillerin aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayrıldığı tasnife göre aralarında teâruz bulunan delillerden her ikisi aklî olabileceği gibi, biri aklî diğeri naklî veya her ikisi de naklî olabilir. İbnü'l-Kayyim'e göre ister naklî ister aklî olsun kat'î deliller arasında kesinlikle bir teâruzun vaki olmayacağı hususunda İslam hukukçuları ve mantıkçılar arasında fikir birliği vardır. Kat'î deliller arasında teâruz olabileceğini kabul etmek birbirine zıt iki şeyin aynı anda var olması anlamına gelir ki bu imkânsız bir kazıyedir.

Kat'î delil ile zannî delilin birbirleri ile teâruz etmeyeceği de bir gerçektir. Zira kat'î delil karşısında zannî delil terk edilir. Bu durumda teâruz ancak zannî iki delil arasında bulunabilir.<sup>686</sup>

#### **1.4.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN DELİLLER ARASINDA TEÂRUZU GİDERME YÖNTEMİ**

İbnü'l-Kayyim'e göre şer'î deliller arasında hakiki bir teâruz bulunmaz. Zira şer'î delilleri vazeden Şâri' Teâlâ hikmet sahibi olduğundan O'nun hükümlerinde teâruz söz konusu olamaz. Ancak şer'î deliller arasında müctehidin zannına göre teâruz bulunur ki bu da gerçek bir teâruz değildir. Müctehidler deliller arasında var olduğunu düşündükleri teâruzu gidermek için genelde farklı yöntemler izlemişlerdir. .

<sup>685</sup> İbn Teymiyye, *Der 'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakli*, I, 79.

<sup>686</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi'ku'l-Mürsele*, III, 797-798.

İbnü'l-Kayyim sadece fikhî meselelerde değil akâid, tefsir, hadis, siyer gibi konularda da delilsiz söz söylememeye büyük özen göstermiş, kendi görüşlerini destekleyen delilleri tek tek sıralamış, muhaliflerin ileri sürdüğü görüşlerini dayandırdıkları delilleri ise tenkide tabi tutmuştur. Elbette kendi delillerinin tercihe şayan olduğunu, muhalif görüşte olanların ileri sürdüğü delilleri reddetmek için usul ilminde kabul gören ilke ve yöntemlere başvurması gerekirdi. İbnü'l-Kayyim'de öyle yapmıştır.

Müctehidin karşılaşıcağı teâruz durumu iki konuda karşımıza çıkabilir:

1. Kur'an ve sünnet nasları arasında teâruz.
2. Diğer deliller arasında teâruz.

İbnü'l-Kayyim'e göre hüküm kaynağı olması ve bağlayıcılık açısından Kur'an ve sünnet nasları birbirine müsavi olsa da o, hüküm istinbatında Kitab'ın sünnete takdim edilmesi konusunda müctehid imamların görüş birliğinde olduğunu belirtmiştir.<sup>687</sup> Ancak bu durum aralarında teâruz bulunması halinde prensip olarak Kur'an âyetlerinin sünnete tercih edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Zira O'na göre Kur'an'ın sünnete takdimi deliller hiyerarşisinde Kur'an'ın ilk sırada yer alması anlamındadır. İspat ettiği hükümlerin kesinliği ve bağlayıcılığı açısından Kitap ve sünnet nasları birbirine müsavidir.

İbnü'l-Kayyim nasların ayrıca sübut yönünden incelenerek, Kur'an âyetlerine ve mütevâtir hadislere sübutu kat'î; âhad haberlere sübutu zannî denmesine, Kur'an'ın zâhirine aykırı hükümler getiren hadislerin sübut yönünden Kur'an'a eşit olmadığı iddia edilerek reddedilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Zira ona göre bir kimsenin Kur'an'ın zâhirinden anladığı manaya dayanarak sabit ve sahih bir hadisi reddetmesi câiz olsaydı sünnetlerin pek çoğu iptal edilmiş olurdu. Bu durumda bazı kimselerin mezhebine ve meşrebine aykırı bir hadis delil getirildiğinde, bu hadisi Kur'an'ın umum yahut mutlak lafızlarına aykırı diye reddetmesi de mümkün olurdu.

Râfiziler “Allah Teâlâ bir erkeğe iki kadın payı vermenizi kesin emrediyor”.<sup>688</sup> âyetine aykırı diye “Biz Peygamberler miras bırakmayız. Bizim bıraktığımız

<sup>687</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 173.

<sup>688</sup> Nisâ 4/11.

sadakadır.” hadisini reddetmişlerdir. Kaderiye ve cehmiyye gibi mezhepler Allah’ın sıfatları, ru’yetullah, şefaath ve kadere iman ile ilgili hadisleri Kur’an’ın zâhirinden çıkardıkları manalara aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.

İbnü’l-Kayyim Kur’an’ın müteşâbih âyetlerine ve zâhiri manalarına bakarak reddedilen hadislerden birçoğunu, çok yönlü incelemiş, Kur’an nasları ile aralarında olduğu ileri sürülen teâruzu gidermeye çalışmıştır.<sup>689</sup>

Bu hadisleri Allah’ın Kitabı’nda yer alan mücmel lafızların beyân ve tafsilî, âm lafızların tahsisi, mutlak lafızların takyidi yahut yeni ilave hükümler getiren naslar olarak değerlendirmek gerekir ki bunun bu şekilde kabul edilmesini bizzat Rasûlullah (s.a.) emretmiştir. Kur’an’da yer alan hükümlere beyân, tahsis, takyid şeklinde ilavede bulunan veya yeni hükümler getiren hadisleri “Nassa ziyâde nesihdir. Kur’an âyetleri sünnet ile nesh olmaz.” kaidesine istinaden reddetmek bizzat Allah’ın vahyine karşı gelmektir.

İbnü’l-Kayyim’e göre sünnet nasıl Kur’an’ın âm lafızlarını tahsis yahut mutlak lafızlarını takyid yahut da mücmel lafızlarını beyân ediyorsa aynı şekilde Kur’an da sünneti amm, mutlak ve mücmel lafızlarını tahsis, takyid ve beyân edebilir. Aralarında teâruz olduğu var sayılan nasları müctehid inceledikten sonra onun Kur’an’dan yahut sünnetten olduğuna bakmaksızın hangisi takyid, tahsis ve beyân içeriyor ise o delile göre hüküm vermesi gerekir.<sup>690</sup>

Her ikisi de vahiy kaynaklı olduğundan Kur’an ile sahih sünnet arasında hiçbir zaman gerçek bir teâruzden bahsedilemez. Ancak aralarında görünürde teâruz bulunan nasları cem’ ve telif etmek mümkün olmaz ise her iki nassın nuzûl ve vurûd zamanı araştırılır. Zaman olarak sonra gelen nassın, önce gelenin hükmünü nesh ettiğine hükmedilir. İbnü’l-Kayyim’e göre sünnetin Kur’an’ı nesh etmesi mümkün olduğu gibi Kur’an’ın da sünneti nesh etmesi mümkündür.<sup>691</sup>

<sup>689</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, II, 210-III, 12; İbnü’l-Mavsilî, *Muhtasarü’s-Savâi’k*, s. 549, 633-636, 611, 757.

<sup>690</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, II, 288.

<sup>691</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i’u’l-Fevaid*, IV, 168.

İki delil arasında zâhiren teâruz bulunması durumunda İbnü'l-Kayyim'in takip ettiği metod şöyledir:

1. Mümkünse her iki delil ile ayrı ayrı amel edilir. İbnü'l-Kayyim vahiy kaynaklı olmaları sebebiyle herhangi birini ilga etmeden mümkünse her iki delil ile müstakil olarak amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>692</sup>

2. Aralarında zâhiren teâruz bulunan deliller ile amel etmek mümkün değilse delillerden birini tercih etmek gerekir. Zannî deliller arasında teâruz durumu varsa<sup>693</sup> delil ister sem'î ister aklî olsun mutlaka tercih yoluna gidilmesi gerektiğini söyleyen İbnü'l-Kayyim<sup>694</sup> sem'î delilleri senet, metin, rivâyet açısından değerlendirmiş ve bazı tercih kriterleri belirlemiştir. Öte yandan Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, sahâbi kavli ve Medine ehlinin ameline uygunluğu da bir tercih sebebi olarak zikretmektedir.<sup>695</sup>

3. Deliller arası teâruz halinde delillerin geliş tarihi biliniyorsa, zaman olarak sonra gelen tercih edilir. Zira bu durumda nesih durumu söz konusudur.<sup>696</sup>

4. Delillerin teâruzu durumunda birinin tercihi mümkün değilse ve tarih de bilinmiyorsa bu durumda her ki delilin fâsid ve bâtıl olduğuna hükmedilir. İkisi de terkedilir.<sup>697</sup>

### 1.4.3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'YE GÖRE NESİH MESELESİ

#### 1.4.3.1. Neshin Tanımı ve Mâhiyeti

Lügatte “bir şeyi nakletmek, değiştirmek” anlamlarına gelen nesih<sup>698</sup> kelimesi ıstılahta “şer'î bir hükmü, daha sonra gelen şer'î bir hükümlle kaldırmaya” denir.<sup>699</sup> Müteahhirin alimlerin ekseriyeti tarafından kabul gören bu tanım İbnü'l-Kayyim'e göre sonradan ıstılahlaşmıştır. Bu yüzden sahâbe ve tâbiîn alimlerinin nesih

<sup>692</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 230.

<sup>693</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 33.

<sup>694</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi'ku'l-Mürsele*, III, 797.

<sup>695</sup> Cezâirî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim*, II, 780-803.

<sup>696</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 11.

<sup>697</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, III, 49.

<sup>698</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 222.

<sup>699</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 163; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 175.

olarak nitelediği pek çok mesele “sonra gelen şer‘î hükmün önceki şer‘î hükmü ortadan kaldırması” anlamına uymamaktadır. Bunun sebebi selef alimlerinin nesih kelimesini, bu anlamı da içine alacak şekilde, daha geniş bir manada kullanmış olmalarıdır.<sup>700</sup>

İbnü'l-Kayyim Sahâbe ve tâbiîn alimlerinin nesih kelimesini üç anlamda kullandıklarını söylemiştir:

1. Önceden sübut bulmuş bir hükmün, sonra gelen hitab-ı ilahi ile tamamen kaldırılması.

2. Kur'an ve sünnet lafızlarının delâlet ettiği zâhir anlamın, harici başka sebeplere dayanarak terkedilmesi yahut tahsis veya takyid ile umum ve mutlak manalar taşıyan hükümlerin kapsamının daraltılması. Bu sebeple selef alimleri istisna, şart ve vasıf sebebiyle zâhir anlamın terk edilmesini nesih olarak nitelemiş; âm lafzın tahsisi ile mutlak lafzın mukayyede hamledilme durumunu nesih olarak isimlendirmişlerdir.

3. Murad-ı ilâhının naslarda yer alan lafızlar dışında, başka harici bir delille beyân edilmesi de nesih olarak ifade edilmiştir.<sup>701</sup>

İbnü'l-Kayyim'in de müteaddit yerde belirttiği üzere neshin ıstılahlaşan ve daha sonra nesih denildiğinde kastedilen manası “sübut bulduktan sonra bir hükmün, başka bir delille külliye ortadan kalkmasıdır.”<sup>702</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bir hüküm nesh edilmişse onun yerine mutlaka başka bir hüküm konulmuştur. İslam şeriatında yerine bir hüküm konulmadan, külliye iptal edilen herhangi bir hüküm söz konusu değildir. Mensuh hükümler incelendiğinde Şâri'in, vazettiği bir hükmü tamamen iptal etmediği aksine o hükmü bir yönüyle ibka ettiği görülür. Bu durum kiblenin Beytü'l-Makdis'den Mescid-i Haram'a değiştirilmesi meselesinde açıkça görülür. Zira Şâri' her ne kadar Beytü'l-Makdis'in

<sup>700</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 227.

<sup>701</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 531, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 29.

<sup>702</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 227; *Zâdü'l-Me'âd*, V, 531; *Şifâu'l-Alîl*, s. 386.

kible olma hükmünü nesh etmişse de onun hürmetini, ziyaret için oraya yolculuk yapılabilme ruhsatını, orada namaz kılındığında günahların affedilme durumunu ortadan kaldırmış değildir. Beş vakit namazda Beytü'l-Makdis'e dönmenin farziyet hükmü kaldırılmış olsa da ziyaret etmek yahut namaz kılmak için oraya yolculuk yapmanın mubahlık hükmü ibka edilmiştir.<sup>703</sup>

İslamın ilk yıllarında bir kimse oruç tutmak yahut oruç tutmayıp bunun yerine fidye olarak sadaka vermekte muhayyerdi. Bir kimse oruç tutmayıp sadece sadaka vermeyi tercih edecek olsa sadakanın sağladığı maslahat hasıl olmuş olacaktır. Sadaka vermeyip oruç tutacak olsa sadece orucun sağladığı maslahat gerçekleşmiş olacaktır. Şâri' Teâlâ maslahatı kâmil ve tam olduğundan oruç tutulmasını farz kılarak muhayyerlik hükmünü kaldırmıştır. Oruç ayı olan Ramazan'da fidye vermeyi ise mendub kılmıştır. Fidyeye vermeyi tamamen ilga etmemiştir.<sup>704</sup>

Savaş meydanında bir müslümanın, on kafire karşı sebat etmesi gerektiği hükmünün neshedilip, yerine iki kafire karşı sebat hükmünün konulması, Allah Rasûlü'nün huzurunda fısıldayarak konuşan kişilerin sadaka vermelerinin farz olması hükmünün nesh edilip, yerine bu durumda sadaka vermeyi mendup kılan hükmün verilmesi gibi meselelerde de mensuh hükmün külliyen kaldırılmadığı görülmektedir.

Anne-baba ve akrabaya vasiyet etmek, namazın elli vakit olması, zina eden kadının evde hapsedilmesi hükümleri tamamen neshedilmemiş aksine bu hükümler akrabaya vasiyet etmede olduğu gibi farz olmaktan çıkarılıp mubahlığa dönüşmüş, elli vakit namaz kaldırılarak beş vakite indirilmiş, zina eden kadının evde hapsedilme hükmü ise had cezasına çevirilmiştir. Her bir hüküm, yürürlükte olduğu dönemde terk edilmesi imkânsız bir maslahatı gerçekleştirmiştir.<sup>705</sup>

İbnü'l-Kayyim, misli yahut daha iyisi getirilmeden bir hükmün tamamen kaldırılmadığı, aksine önceki hükmün bir yönüyle ibka edildiğini ileri sürerek bu konuda usulcülerin çoğunluğuna muhalifet etmişlerdir.<sup>706</sup> Zira Âmidî'ye göre şâz

<sup>703</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 32.

<sup>704</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 33.

<sup>705</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 33-34

<sup>706</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 34.

görüşler dışında usulcülerin tamamı, yerine bir başka hüküm getirilmeden de neshin câiz olduğu görüşündedir.<sup>707</sup> Bu konuda İbnü'l-Kayyim hocası İbn Teymiyye ile aynı görüştedir.<sup>708</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bir maslahatın gerçekleştirilmesi için bir hüküm konulduktan sonra maslahat ortadan kalkarsa o duruma uygun düşen sonuç, o maslahata bağlı hükmün de sona ermesi olacaktır. Meselâ neslin devam etmesi ve insan türünün muhafazası için Hz. Adem'in çocuklarına, kız kardeşleri ile evlenmek meşru iken, sonradan mefsedet yönü ağır bastığından kız kardeşle evlenme fiili haram kılınmıştır.<sup>709</sup>

İnsanların maslahatları durumdan duruma, zamandan zamana toplumdan topluma farklılık arzeder. Önceki milletlere haram kılınan ganimet gelirlerinin İslam ümmetine helal kılınmasını buna örnek olarak vermektedir. Mubah kılınması halinde maslahatların en büyüğü olan ihlas ve samimi bir şekilde Allah'a kulluktan uzaklaştırması ve insanları sadece mal mülk edinmek için savaşmaya sevk etmesi sebebiyle Allah savaş ganimetlerini haram kılmıştır. Bu sayede Allah Teâlâ müslümanların dünyalık elde etmek için değil sadece Allah için savaşmaları gibi büyük bir masalahatı gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Dünyalık elde etmek için savaşmak büyük bir mefsedet, kötü bir fiildir. Bu yüzden ganimetler haram kılınarak bu mefsedetin önüne geçilmiş olmaktadır. Ancak bu ümmet mükemmel aklı, sarsılmaz imanını, tevhid ve ihlası, ahirete olan rağbeti, dünyaya olan zühdü sebebiyle bu mefsedetten yani mal mülk edinmek için savaşmaktan beridir. Bu yüzden haramlık hükmü kaldırılmış, ganimet malları bu ümmete mubah kılınmıştır.<sup>710</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre neshedilen hükümlerde maslahat-mefsedet dengesinin gözetilmesinin bir sonucu da meşakkat verecek yahut kerih görülecek hükümleri bir anda vazedip muhatapların şaşkınlığına yol açmamak, aksine teklifi hükümlerin tedricen gelmesini ve muhatapların durumlarına uygun değişikliklere tabi tutulmasını sağlayarak bu hükümlerin gönül rızası ile kabul edilmesine zemin

<sup>707</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 135.

<sup>708</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, XVII, 184, 195.

<sup>709</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 27.

<sup>710</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 28.

hazırlamaktır. Namaz, oruç, zekât gibi ibadetler akıllarda ve fitratlarda yer edinceye, gönüllerde yer tutuncaya kadar tedrici bir şekilde vazedilen hükümlerendir. Başlangıçta oruç tutup tutmamak konusunda muhayyer bırakılan müslümanların kalblerinde imanları kuvvetlenince ve ibadetlere fitratları alışınca oruç farz kılınmıştır. Namaz da başlangıçta ikişer rekât farz iken tedricen son şeklini almıştır. İbnü'l-Kayyim'e göre neshedilen her bir hüküm yürürlükte olduğu zaman diliminde maslahatı gerçekleştirmiştir. Bu maslahat bazı hükümlerde zâhir iken bazılarında ancak dakik bir idrak ile anlaşılabilir derecede gizli bir halde bulunmaktadır.

Şâri' Teâlâ nasıl bütün mahlukatı bir hikmete binaen yaratmışsa, vazettiği bütün hükümlerde de kesinlikle bu maslahatı gözetmiştir. Bu sebeple ister nâsîh ister mensuh olsun her bir hüküm geçerli olduğu zaman diliminde "*celbi menâfi, def'i mazarrat*" gayesini içermektedir. Bu maslahat ve hikmetin devamı, hükmün de ibkasını iktiza etmektedir. Ancak önceki maslahatı tazammun eden hükmün geçerliliği devam ederken, üzerine hüküm vazetmeyi evla kılacak, ondan daha büyük bir maslahatın teâruzu durumunda yani bir konuda birden fazla maslahatın tezahümü durumunda, yapılması gerekenin ne olduğu konusunda takip edilecek yol, birini diğerine tercih etmeden, her iki maslahatın sağlanması mümkünse bunun yapılmasıdır. Eğer bu mümkün değilse küçük maslahat zayı edilse bile büyük olan maslahatın tercih edilmesi icab eder.<sup>711</sup>

#### 1.4.3.2. Neshin Şartları

İbnü'l-Kayyim, bir meselede neshin varlığını söyleyebilmek için dört şart ileri sürmektedir:

1. Birbirine zıt hükümler içeren iki nas bulunmalıdır. Nesih naslar arasında gerçekleşir. Vahyin nüzülünden sonra meydana gelen hadiseler, nasların delâlet ettiği hükümleri nesh edemez. Aksi takdirde bu durum İslam şeriatını külliye ilgaya götürür.<sup>712</sup>

<sup>711</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 31-34

<sup>712</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 42.

2. Nasların, zaman olarak birinin diğerinden sonra vaki olduğu sabit olmalıdır.<sup>713</sup>

3. Nâsîh ve mensuh olan delillerden biri, aynı meselede bir hükmü ispat ederken, diğeri o hükmü ilga etmiş olmalıdır.<sup>714</sup>

4. Birbiri ile teâruz halinde olan naslarla ayrı ayrı amel etmek imkânı bulunmadığı gibi, kabul edilen metodlardan biri ile bu nasları cemetmek de mümkün olmamalıdır.<sup>715</sup>

### 1.4.3.3. Neshin Mahalli

Bir hükmün sübut bulduktan sonra bir delille kaldırılması şeklinde tanımlanan nesih İbnü'l-Kayyim'e göre sadece şer'î hükümlerde vaki olur. Bu anlamda nesih, usul ilminin bir konusudur.<sup>716</sup> İbnü'l-Kayyim neshin asla söz konusu edilemeyeceği meseleleri şöyle beyân etmektedir:

1. İnanç esasları ile ilgili konularda asla nesih vaki olmaz. Bu sebeple o, “*Sizin dininiz size benim dinim banadır.*”<sup>717</sup> âyetinin kılıç âyetiyle neshedildiği yahut umum anlamının tahsis edildiği görüşüne karşı çıkmıştır. Şöyle ki Şâri' Teâlâ müşriklerin dininin müşriklere, Rasûlullah'ın dininin ise Rasûlullah'a ait olduğunu kabul mu etti ki sonradan bu kabul durumunu neshedici yahut tahsis edici bir âyet indirmiştir. Bu surede ne nesih vardır ne de tahsis. Aksine bu konu, inanç esasları ile ilgili bir mesele olduğundan muhkemdir. Bu gibi konular kesinlikle neshin vaki olamayacağı konulardandır.<sup>718</sup>

2. Bilgi ve haber niteliği taşıyan konularda nesih mümkün değildir. Zira bu konularda icâb, ibâha ve tahrîm gibi şer'î hüküm bulunmaz. Geçmişte yaşanmış bir olay yahut müstakbelde meydana gelecek bir hadisenin varlığından haber verme yahut

<sup>713</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 270

<sup>714</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 230

<sup>715</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 229.

<sup>716</sup> Abdullah Muhammed Mahmud, *el-Ârâu ve'l-Kavâidü'l-Usûliyye li'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye min Kitabihi İ'lâmi'l-Müvakkî'in Dirâse Tahliliyye*, I, 219.

<sup>717</sup> Kâfirûn 109/ 6.

<sup>718</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Feâid*, I, 140.

da bilgilendirme niteliği olan meselelerde hükmün kalkması durumu söz konusu olmaz.

İbnü'l-Kayyim “Her doğan İslam fitratı üzere doğar”<sup>719</sup> hadisini izah ederken, burada fitrattan maksadın yaradılışın başlangıcı olan ilk halin olmadığı aksine maksadın İslam olduğunu, sırf haber niteliği taşıdığı için bazı alimlerin nesih iddiasının aksine, hüküm bildirmediğinden burada neshin mümkün olamayacağını beyân etmektedir. İbnü'l-Kayyim’e göre hüküm içermeyen konularda nesih vaki olmaz.<sup>720</sup>

3. Naslarda “ilelebed”, “kıyamete kadar”, kaydı ile zikredilen hükümlerde neshin kesin vaki olup olamayacağı konusunda usul alimleri arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Usulcülerin çoğuna göre bu konularda nesih olma ihtimali mevcuttur. İbnü'l-Kayyim Debûsî, Cassâs, Serahsî, Pezdevî gibi Hanefî usulcülerle birlikte “ebedilik” kaydı ile zikredilen naslarda neshin mümkün olamayacağı görüşündedir. Devamlılık ve süreklilik bildiren lafızlar ile nasların delâlet ettiği hükmün neshedilmiş olma tevehhümü bertaraf edilmiş olmaktadır. Şâri‘ Teâlâ’nın devamlılık ve süreklilik kaydı ile zikrettiği bir hükmü değiştirmesi sözünden cayma anlamı taşır ki bu durum muhaldir.<sup>721</sup>

4. Süreklilik arzeden bir illete bağlanan hükümlerde de nesih olmaz. Rasûlullah’ın (s.a.) Üsâme için Fâtıma b. Kays’a dünürlükte bulunarak “Sizden biri kardeşinin evlilik teklifi sonuçlanmadan onun üzerine dünürlükte bulunmasın”<sup>722</sup> hadisinin hükmünü neshettiğini ileri sürenlere karşı çıkmıştır. İbnü'l-Kayyim’e göre bu tür hükümlerde nesih olması imkânsızdır. Çünkü Şâri‘ bu hükmü kardeşlik illetine bağlamıştır. Kardeşlik illeti ise süreklilik arz eden bir vasıftır.<sup>723</sup>

<sup>719</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 92.

<sup>720</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, VII, 83-84.

<sup>721</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, II, 311-312.

<sup>722</sup> Buhârî, “Nikâh”, 45.

<sup>723</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, III, 25.

#### 1.4.3.4. Neshin Çeşitleri

Deliline bakarak neshi çeşitli kısımlara ayıran usulcüler Kur'an'ın Kur'anla neshi, mütevâtir ve âhad sünnetin mütevâtir sünnetle neshi ile âhad sünnetin âhad sünnetle neshi konusunda fikir birliği etmiştir.<sup>724</sup> Zira bu üç meselede de nâsîh deliller sübutunun katılığı ve zannılığı bakımından mensuh delil ile ya aynı derecede yahut daha kuvvetli bir mertebede bulunmaktadır.

Bununla birlikte mensuh delilin nâsîh delilden daha kuvvetli olduğu durumlarda neshin vaki olup olamayacağı konusunda fikir ayrılığı vardır. Şimdi bu meseleleri tek tek inceleyerek İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini ortaya koymaya çalışalım.

Kur'an ve sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu benimseyen usulcülerin çoğuna göre sübut bakımından müsavi olmaları durumunda Kur'an'ın sünnet ile neshi câizdir. Bu görüşe göre Kur'an'ın mütevâtir sünneti neshetmesi câiz olduğu gibi mütevâtir sünnetin de Kur'an'ı nesh etmesi mümkündür. Zira nesheden delil ister âyet isterse mütevâtir sünnet olsun gerçekte nâsîh delil ilâhi vahiydir.<sup>725</sup>

Bunun yanında Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye Kur'an ve sünnetin yek diğerini nesh edemeyeceğini iddia etmektedir. Şâfiî'ye göre Kur'an'ın sünneti, sünnetin Kur'an'ı neshini câiz görmek büyük bir mefsedete sebep olur. Zira bu durum, sırf Kur'an'ın mücmel hükümlerine aykırı bulunan ve gerçekte mücmeli beyân niteliği taşıyan sünnetin, nesih iddiası ile reddedilmesine yol açar. Bu sebeble Kuran'a dayanan bir hüküm ancak başka bir Kur'an âyeti ile nesh edilebilir. Sünnet ise kendi ayarında bir sünnetle nesh edilebilir.<sup>726</sup>

İbn Teymiyye bu mesele hakkındaki görüşünü selef alimlerinin hüküm istinbatında müracaat ettiği deliller hiyerarşisine dayandırmaktadır. Şöyle ki sahâbe ve tâbiîn alimleri bir meselenin şer'î hükmünü araştırmak için önce Allah'ın kitabına müracaat etmektedir. Kitabta hükmün olmaması durumunda sünnete başvururlar. Bu da sünnetin Kur'an'ı kesinlikle nesh etmeyeceği anlamına gelir. Eğer Kur'an'da

<sup>724</sup> Cîzânî, *Me'âlimü Usûli'l-Fıkh*, s.258.

<sup>725</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 76; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 135; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 508.

<sup>726</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.110-113.

hükümü mensuh bir âyet bulunursa bunun nâsihi kesinlikle Kur'an'daki başka bir âyettir. Kur'an dışında bir delilin, Kur'an'ı nesh edebileceğini iddia etmek, onu Kur'an'a takdim etmek anlamına gelmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi câiz olsaydı böyle bir sıralama yapılmadan hem Kur'an'a hem de sünnete aynı anda müracaat edilmesi mümkün olurdu. Hüküm istinbatında sahâbe ve tâbiînin bahsedilen metodu takip etmesi, onların nâsih- mensuh ilişkisini ancak Kur'an ve sünnetin kendi içlerinde vaki olabileceğini câiz gördüklerine delâlet etmektedir. Buna göre, Kur'an ile sabit bir hüküm ancak başka bir Kur'an ile nesh edilebilir. Öte yandan sünnet ile sabit bir hüküm de ancak sünnetle nesh edilir. Sünnetteki bir hükümü icmâ yahut başka bir delil nesh edemez.<sup>727</sup>

İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnetin birbirini nesh etmesinin câiz olduğu konusunda cumhur ile aynı görüştedir. Kiblenin Beytü'l-Makdis'ten Mescid-i Haram'a değiştirilmesi meselesinde fukahanın görüşlerini zikrettikten sonra "Allah Rasûlü'nün Medine'ye geldikten sonra sadece on altı ya da on yedi aylık süre zarfında Beytü'l-Makdis'e dönerek namaz kıldığını, bu hükmün delilinin sünnet olduğunu, bu hükmün sonra gelen âyetle nesh edildiğini ileri süren İbnü'l-Kayyim, bu konuda hem sünnetin sünneti nesh etmesi hem de Kuranın sünneti nesh etmesi durumunun varlığından söz etmektedir.<sup>728</sup>

İbnü'l-Kayyim'in Kur'an'ın sünneti nesh ettiğine dair verdiği misallerden biri de şu meseledir: Müşriklerle yapılan Hudeybiye anlaşmasına göre müslümanlardan her kim müşriklere sığınırsa geri iade edilmeyecek, fakat müşriklerden her kim müslümanlara gelirse müşriklere geri verilecektir. Anlaşmanın bu maddesine göre kadın olsun erkek olsun müslümanlara gelen herkes müşriklere geri verilmelidir. Fakat Allah Teâlâ bu hükümü kadınlardan kaldırmıştır. Mümtehine suresinde yer alan 10. âyetin delâlet ettiği hükme göre müslümanlara sığınan kadınların kafirlere geri

<sup>727</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIX, 202.

<sup>728</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 168.

verilmesi yasaklanmıştır. İbnü'l-Kayyim'e göre burada doğrudan sünnetin umum hükmünü tahsis ya da nesih durumu söz konusudur.<sup>729</sup>

Cîzânî sünnetin Kur'an'ı nesh etmesinin câiz olmadığı konusunda İbnü'l-Kayyim'in, hocası İbn Teymiyye ile aynı görüşte olduğunu iddia etse de bu konuda açık deliller ortaya koymamaktadır.<sup>730</sup> Cîzânî bu görüşünü İbnü'l-Kayyim'in nassa ziyâde gerekçesi ile reddedilen pek çok hadisin, nasların mutlak ifadelerine aykırı olsa bile Kur'an naslarını nesh etmediği, aksine bu durumun sünnetin Kur'an'ı beyânı kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine dair görüşüne dayandırmaktadır. Ancak burada İbnü'l-Kayyim'in itirazı doğrudan sünnetin Kur'an'ı neshinin câiz olduğu düşüncesine değildir. Bu konuda açık bir ifadesi yoktur. Onun itirazı nassa ziyâdenin nesih olduğu, dolayısıyla nassın delâlet ettiği hükme ziyâde hüküm getiren delilin haber-i vâhid olması sebebiyle nassın delâlet ettiği hükmü nesh edemeyeceği, bu yüzden bu niteliğe sahip haber-i vâhidlerle amel edilemeyeceği iddiasıdır. Nassa ziyâdenin nesih sayılıp sayılmayacağı konusu ile ilgili İbnü'l-Kayyim'in görüşleri bir sonraki konuda teferruatlı bir şekilde incelenecektir.

Sünnetin icmâ ile yahut kıyasla nesh edilemeyeceği konusunda İbnü'l-Kayyim İbn Teymiyye ile aynı görüştedir. Ona göre sünnetin ortaya koyduğu bir hükmün doğrudan icmâ ile mensuh olması mümkün değildir. Ona göre sünnet ile icmâ arasında bir teâruz bulunması halinde bu teâruzu gidermek, nesih olgusu dışında mümkün değilse bu durumda doğrudan icmâın değil de icmâın senedi olan nassın, sünneti nesh etmiş olduğu kabul edilir.<sup>731</sup>

#### 1.4.4. NASSA ZİYÂDE MESELESİ

Hanefî usulcülerin eserlerinde “âm lafzın tahsisi” ve “nesih” konularında tartışılan ancak mâhiyetine dair usulcüler arasında farklı anlayışların olduğu “nassa ziyâde” tabiri, genel anlamda “Bir meselede nassın delâlet ettiği şer'î hükme başka bir nassın ziyâde hüküm getirmesi” anlamına gelse de bununla, Kitap, mütevâtir ve

<sup>729</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, III, 267; V, 80,

<sup>730</sup> Cîzânî, *Me'âlimü Usûli'l-Fıkh*, s. 259.

<sup>731</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 208.

meşhur sünnette yer alan nasların ihtiva ettiği hükme, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle ilave hüküm getirme” anlamı kastedilmiştir.<sup>732</sup>

Getirdikleri hüküm aynı konu hakkında değilse, önceki nassın içerdiği hükme ilave hüküm getiren ve müstakil olarak gelen nas ile önceki nas arasında nâsîh-mensuh ilişkisi olmayacağına dair usulcüler arasında ittifak vardır.<sup>733</sup> Önceki nassa ziyâde hüküm getiren nassın müstakil olması ve önceki hüküm ile aynı cinsinden olması durumunda ise cumhura göre yine nesih söz konusu değildir.

Nassın içerdiği hükmün kapsamına ilave getiren hükmün müstakil olmaması, mevcut nassın delâlet ettiği hükmün bir cüzünü ortadan kaldırması veya onu bir şarta bağlaması yahut mefhûm-u muhalifi kaldıracak mâhiyette bir ziyâdelik içermesi durumunun, nesih olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi ihtilâfıdır.<sup>734</sup>

Hanefiler, ifade edildiği şekliyle ihtilâfa konu olan ziyâdeleri şekil olarak beyân, mana olarak nesih saymış; nesheden delilin nâsîh delil ile sübut bakımından aynı derecede olmadığı gerekçesi ile ziyâde hüküm içeren haber-i vâhid yahut kıyas ile sabit hükümle amel etmeyi terketmişlerdir.<sup>735</sup> Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcüler ise müstakil delillerle nassa getirilen ilave hükümler konusunda Hanefilerden farklı olarak bu ziyâdeleri nesih saymayıp tahsis suretinde beyân olarak tanımlamış,<sup>736</sup> haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle nas üzerine ziyâde yapılmasında bir sakınca görmemişlerdir.<sup>737</sup>

Hanefi usulcüler âm lafzın kapsamının sınırlandırılmasının tahsis olabilmesi için tahsis eden nassın, tahsis edilen nas ile sübut bakımından aynı derecede bulunmasını, müstakil ve ona bitişik olmasını, bitişik değilse bunun tahsis değil nesih sayılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu ilkeye dayanarak Kitap, mütevâtir ve

<sup>732</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 82; Cizânî, *Me'âlimü Usûli'l-Fıkh*, s. 264.

<sup>733</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 79, 80; Koca, Ferhad “Nesih”, *DİA*, XXXII, 583.

<sup>734</sup> Hinn, Mustafa Said, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 266.

<sup>735</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 82; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 191-192; Çalış, Halit, “Serahsîde ilim zan bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, c.49, sy.2, s.131.

<sup>736</sup> İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, I, 242.

<sup>737</sup> Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 278; Tilemsânî, *Miftâhu'l-Vusûl*, s.536.

meşhur sünnetin delâlet ettiği hükme ziyâde hüküm getiren haber-i vâhidi, sübut bakımından aynı derecede olmadığı gerekçesi ile bağlayıcı bir delil saymamışlardır.

İbnü'l-Kayyim'e göre nassa ziyâde tabiri mücmel bir tabir olduğundan bu tabirle mutlak olarak neshin varlığına yahut yokluğuna hükmedilemez. Ziyade hüküm getiren deliller nesih şartlarını taşıyorsa elbette bu durumda nesihten söz edilebilir. Ancak bu özellikleri taşımayan ziyâdeler hakkında selefin mutlak olarak beyân anlamında kullandığı neshin varlığından bahsedilse de usul literatüründe kullanılan istilâhı anlamda nesihten söz edilemez.<sup>738</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an ve sünnet naslarının delâlet ettiği hükümler birlikte değerlendirildiğinde şu üç durumdan birisi ile karşılaşmak mümkündür:

1. Kur'an ve sünnetin her açıdan birbirine muvafık olduğu hükümler. Burada bir hükümle ilgili birbirini destekleyen deliller mevzu bahistir.

2. Kur'an'ın delâlet ettiği hükümleri beyân eden ve murâd-ı ilâhiyi tefsir eden hadisler.

3. Kur'an'ın hükmünü açıklamadığı konularda hüküm vazeden hadisler.

Kur'an ve sünnet nasları arasında kesinlikle teâruz olmaz. Eğer sünnette Kur'an'ın delâlet ettiği hükümlere ziyâde mâhiyetinde hükümler bulunuyorsa bu hükümler kendisine itaatın farz, isyan etmenin haram olduğu Hz. Peygamber'in kendisinin vazettiği yeni hükümlerdir.<sup>739</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an'ın delâlet ettiği hükümlere ilave hükümler getiren sünnetler için üç durum söz konusudur:

1. Kur'an'da yer alan hükümleri beyân eden sünnetlerdir. Kur'an'ın mutlakını takyid yahut âm lafzını tahsis anlamı taşıdığından bu sünnetler ile amel etmek vaciptir.

2. Kur'an'ın düzenlemediği konularda yeni hükümler getiren sünnetler. Bu nevi sünnetlerde, Kur'an'a aykırılık söz konusu olmaz. Zira bunlar Rasûlullah'ın (s.a.) doğrudan bizzat kendisinin vazettiği hükümlerdir.

<sup>738</sup> Cîzânî, *Me'âlimü Usûli'l-Fıkh*, s.264.

<sup>739</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 220.

3. Kur'an naslarının delâlet ettiği hükümleri değiştiren sünnetler. İbnü'l-Kayyim'e göre "nassa ziyâde" olarak isimlendirilen hükümler bu nevi sünnetler içinde yer almaktadır. Zira Kur'an'a ziyâde hüküm getiren birinci ve ikinci kısımda yer alan sünnetlerle amel edilmesi konusunda alimler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.

Üçüncü kısma giren sünnetlerin Kur'an naslarının delâlet ettiği hükmü, tamamen yahut kısmen değiştirmesinin, nesih olup olmadığı konusunda usulcüler farklı düşünmektedir. Kerhî gibi Hanefî alimler bunu nesih saydıkları ve sünnetin Kur'an'ı neshini câiz görmedikleri için Kur'an ve meşhur sünnette muhsan olmayan zinakara uygulanacak ceza olan celde ye haber-i vâhidle sabit olan sürgün cezasının ilave edilmesini kabul etmemişlerdir. Yine nassa ziyâdeyi nesih sayarak kazif cezası için Kur'an'da yer alan seksen değnek cezasına yirmi değnek ilave eden hadisi reddetmişlerdir.

Cassâs'a göre nassa ziyâde getiren hüküm, nassın hükmü yerleştikten sonra, müstakil bir delil ile sabit olursa ancak o zaman nesih bahsedilebilir. Ancak nassın hükmü tam olarak yerleşmeden önce, ziyâde hüküm nassa muttasıl olarak gelirse bu durum nesih sayılmaz. Burada âmın lafzın tahsisi söz konusudur.

Malikî, Hanbelî ve Şâfiîlere göre sabah namazının iki rekatına bir rekât ilave edilmesi gibi nassa ziyâde ile önceki hükmün kapsamının dışına çıkılması ve böylece yeni düzenlemeler getirilmesi durumunda nesih söz konusu olabilir. Önceki yerleşik hükmün kapsamına giren ve yeni düzenleme sayılmayan ziyâdelikler nesih olmaz. Bu sebeple bahsi geçen alimler zina cezasında celde ile sürgün cezasını nesih saymadıkları gibi kazif suçunda seksen değnek cezasına, yirmi değnek ilavesini de nesih saymamışlardır.<sup>740</sup>

Nassa ziyâdenin nesih sayılmasını Kur'an'ın zâhirine bakarak sünnetleri reddetmek olarak niteleyen yahut müteşâbih ile muhkemi terketmek olarak değerlendiren İbnü'l-Kayyim<sup>741</sup> Hanefîlerin nassa ziyâdenin nesih sayılması ile ilgili

<sup>740</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 222.

<sup>741</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 223.

görüşlerini geniş bir şekilde ele almış, bu gerekçe ile Hanefilerin amel etmediği hadisleri tek tek sıralamış ve Hanefileri şiddetle tenkit etmiştir.<sup>742</sup>

Hanefî usulcülerin kendi koymuş oldukları prensiplere herkesten önce kendilerinin aykırı davranmış olmaları ve böylece kendi kendileri ile çelişmeleri İbnü'l-Kayyim'in Hanefilere yönelttiği eleştirilerinin temel noktasını oluşturmaktadır. Ona göre Hanefiler bir taraftan nassa ziyâde gerekçesiyle sahih hadisleri reddederken, diğer taraftan kendileri bazı konularda sahih olduğu bile kesin olmayan hadislerle amel etmişlerdir.<sup>743</sup> İbnü'l-Kayyim, sahih sünnetleri hangi ilkeye göre kabul edip etmediklerini net bir şekilde ortaya koymalarını istemektedir. O, herhangi bir kaide ve ilkeye dayanmadan, naslara ziyâde hüküm getiren hadislerden bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmeyi, Allah ve Rasülü'nün izin vermediği keyfi bir yaklaşım olarak nitelemektedir.<sup>744</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre nassa ziyâde gerekçesiyle Hanefilerin amel etmeyi terkettiği hadislerde geçen hükümlerden bazıları şunlardır:

Bir şahit ve yeminle hüküm verilmesi, muhsan olmayan zinakara celde cezasına ilave olarak sürgün cezası verilmesi, avret mahalline dokunulduğunda abdestin bozulması, kafire karşılık müslümana kısas uygulanması, velisiz nikâhın câiz olmaması, namazda Fatiha okumanın farz olması, ruku' ve secdede ta'dil-i erkanın farz olması, abdest ve gusülde niyetin farz olması, abdest alırken uzuvları peşpeşe yıkama (muvalat) ve tertibin farz olması, tavafta abdestin farz olması, deve eti yemekle abdestin bozulması, musarrât hadisi, alış-verişte muhayyerlik, namazda tekbir ve selamın hükmü, mahremlik doğuran süt emme sayısı, çorap üzerine meshetmek, bâin talakla boşanmış kadının nafakası, ölen kimse için oruç tutmak ve haccetmek, boşanma şartıyla evlilik, birden fazla evlilikte yeni eşin bakire olması halinde ilk yedi günün ona ayrılması, denizde ölen hayvanın hükmü, azat etmenin mehir sayılması, iflas eden bir kimseni yanında kendi eşyasını bulan kimsenin ne yapması gerektiği, at etinin helal olması, abdest alırken burna su almak, maktulün akrabalarının diyetle kısas

<sup>742</sup> *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* isimli eserinde 52 maddede "Hanefilerin nassa ziyâde nesihdir." görüşlerini tenkit etmiştir. Konu ile ilgili bkz. *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 221-246.

<sup>743</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 224

<sup>744</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 225.

arasında muhayyer olması gibi haber-i vâhitle ile sabit hükümleri Hanefiler “Nassa ziyâde nesihdir. Kur’an âyetleri ve mütevâtir sünnet, haber-i vâhidle neshedilemez.” diyerek terketmişlerdir.

İbnü'l-Kayyim bahsi geçen hükümleri Hanefilerin nassa ziyâde gerekçesiyle reddettiklerini iddia etmektedir. Bu hadisler ile ilgili kendi görüşlerini zikreden ve değerlendirmelerini yapan İbnü'l-Kayyim, nassa ziyâde sayılması gerekirken birçok konuda Hanefilerin böyle davranmayıp, aksine üzerine hüküm bina ettiği hadisleri zikretmektedir.<sup>745</sup>

Ne var ki, İbnü'l-Kayyim'in, Hanefileri ilzam için örnek verdiği meselelerin tasnifinin, sadece konunun liste halinde sunumu maksadıyla yapıldığı; bu örneklerin çoğunun, sadece nassa ziyâdeyle ilgili olmayıp Hanefi usulcülerin ortaya koyduğu, haber-i vâhidin kabul şartları, tahsis, takyid ve umum belvâ gibi birçok esaslarla alakalı olduğu unutulmamalıdır.<sup>746</sup>

<sup>745</sup> Tabak, Herol, *İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in Hanefilere Yönelttiği Eleştiriler*, 42.

<sup>746</sup> Şimşek, Murat, *Hanefi Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nas Üzerine Ziyade Meselesi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 103-130.

**İKİNCİ BÖLÜM**

**İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN İSTİNBAT TEORİSİ  
VE HÜKÜM ÇIKARMA METOTLARI**

## 2.1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN İSTİNBAT DÜŞÜNCESİ

Lügatte “bir şeyin çıkartılması, bir sonuca varılması”<sup>747</sup> manasına gelen istinbat kelimesi fıkıh usulü kitaplarında ictehad faaliyetinin bir türü olarak görülmüş olmasına rağmen ayrıntılı tarifi yapılmamıştır. İstinbat kavramını bazı usulcüler, “Hakkında nas bulunmayan bir konuda ictehad metodlarından biri ile hüküm çıkarmak ve naslardaki hükümlerin illetlerini tespit etmek” anlamına hasretmişlerdir.<sup>748</sup>

İbnü’l-Kayyim’a göre istinbat “Kur’an ve sünnet lafızlarından mana ve illetlerinin çıkartılıp bu mana ve illetlerin birbirine nispet edilmesi, diğer mana ve illetlerle karşılaştırılarak sahih ve muteber olanlara benzeyenlerin sahih, fâsid ve muteber olmayanlara benzeyenlerin ise geçersiz sayılması” anlamına gelir.<sup>749</sup> İstinbat yukarıda zikredilen dar anlamıyla, sadece hakkında nas bulunmayan konuların hükmünü belirleme ameliyesi değildir. Bunun yanında hükümlerin üzerine dayandığı illet ve manaları, eşbah ve nazâir ile Şâri’in gözetdiği maksadları Kur’an ve sünnet naslarından çıkarma ameliyesi de istinbat kapsamında değerlendirilir.<sup>750</sup>

Şâri’ Teâlâ şer’î hükümleri lafızlar ve bu lafızların taşıdığı manalar üzerine bina etmiştir. Şer’î hükümleri belirlemeye çalışan müctehid çoğunlukla gizli olan ve tespiti için ince anlayış (fakahet) ve yoğun bir çaba gerektiren bu mana ve illetleri göz ardı edemez. Bu sebeple başka kimseler için kapalı ve gizli olan hal ve durumların, mana ve illetlerin müctehid tarafından ortaya çıkartılması ve tespit edilmesi gerekir ki bu ameliye “istinbat” olarak isimlendirilir.

İbnü’l-Kayyim’in bu konuda dikkatleri üzerine çektiği önemli bir husus daha vardır ki lafızların ilk bakışta anlaşılması mümkün olan lugavî anlamları ile vazoldukları manaları tespit etmek istinbat ameliyesinin dışında bir durumdur. Zira bunu Arapça konuşan herkesin anlaması ve bulması mümkündür. İstinbatın bu özelliğine delil olarak Hz. Ali’den nakledilen şu rivâyeti zikretmektedir: Hz. Ali’ye “Rasûlullah’ın başkalarına söylemeyip sadece size verdiği özel bir bilgi var mıdır?”

<sup>747</sup> Fîruzâbadî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, II, 402.

<sup>748</sup> Koca, Ferhat, “İstinbat”, *DİA*, XXIII, 268.

<sup>749</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, I, 172.

<sup>750</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakka’in*, I, 172.

diye soruldu. Bunun üzerine Hz. Ali, “Yok vallahi, Kur’an’ı anlama yetisi dışında bize verilmiş özel bir bilgi yoktur.” dedi.

Bu ince anlayış ve yetenek, bir lafzın vazolunduğu manayı yahut umum-husus durumunu bilmekten daha öte bir durum olsa gerektir. Zira bir lafzın vazolunduğu manayı yahut umum-husus durumunu Arap dili ve belâgatına vakıf herkesin bilmesi mümkündür. Bu hadiste Hz. Ali’nin kastettiği ince anlayıştan maksat, lafızların taşıdığı manaların murâd-ı ilâhiyeye uygun olarak anlaşılmasıdır. Bu ince anlayış sayesinde kelâmın sınırlarını aşmadan lafızların delâlet ettiği manalar ile bu manaların gerektirdiği hükümler istinbat edilmiş olmaktadır.<sup>751</sup>

Kur’an ve sünnet lafızlarının taşıdığı muhtemel manalar arasında murâd-ı ilâhiyeye uygun olanını bulup tespit etmek ve bu manalar üzerine bina edilen şer’i hükümleri belirlemek, istinbat ameliyesinin temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple müctehidin nasları Şâri’in maksadına uygun anlayabilmesi ve murâd-ı ilâhiyeyi doğru bir şekilde tespit edebilmesi gerekir. İbnü’l-Kayyim bunun tespiti için şu dört hususa dikkat çekmektedir.

1. Lafızların delâlet ettiği bütün anlamlara, efradını câmi ve ağyarını mâni olacak şekilde, eksiksiz ve tam olarak vakıf olmak gerekir.

Allah Teâlâ kelâm-ı kadîminde helal ve haramın tanımlarını yapmış ve sınırlarını belirlemiştir. Vahiyle sınırları çizilen ve mâhiyetleri izah edilen bu lafızların delâlet ettiği hükümlere mutlaka riâyet edilmesini emreden Şâri’in, bu sınırları bilmeyenleri ve haddi aşanları zemmettiği bilinen bir gerçektir. Yüce Allah’ın ilâhî vahiyle belirlediği bu sınırlara riâyet ise ancak onun helal ya da haramlık hükmünü bağladığı isim ve lafızların mâhiyetlerine ve anlamlarına tam olarak vakıf olmakla mümkündür.<sup>752</sup>

Allah’ın koyduğu sınır, belirlediği ölçü iki şekilde aşılmış olur:

Birincisi: Lafzın delâletinin kapsamını eksiltmek veya noksanlaştırmak suretiyle tefrite düşmek. Sarhoş eden bazı içecekleri hamr isminin delâleti dışında

<sup>751</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, II, 172.

<sup>752</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’in*, I, 202.

tutmanın, bu lafzın manasını noksanlaştırmak ve karîne olmaksızın umum manasını tahsis etmek olduğu açıktır.

İkincisi: Lafızlara lügattaki muhtemel anlamları dışında başka anlamlar yüklemek suretiyle ifrat yapmak. İbnü'l-Kayyim'e göre bazı hiyel uygulamaları ile haram olan bazı faiz türlerini mubah olan akit şekillerine dahil etmek, lafzın delâletine ziyâde anlam yüklemektir. Bu da bir nevi taksirdir.<sup>753</sup>

2. Kitap ve sünnet lafızlarını vahyin nazil olduğu dönemdeki lugavî ve örfî manalarına hamletmek gerekir. Bu lafızları sonraki asırlarda ortaya çıkmış kavramlara göre anlamlandırmak kesinlikle doğru değildir.<sup>754</sup>

3. Kitap ve sünnet lafızlarını tefsir ederken siyâk ve sibâka, lafzın bulunduğu yerdeki muktezâsına ve karînelere bakmak gerekir.<sup>755</sup> Zira lafızların delâleti mutlak-mukayyed olup olmamasına, iktiran ve tecrid durumuna göre farklılık arzeder. Örneğin “Eğer gizler ve onu fakirlere verirseniz bu sizin için daha iyidir.”<sup>756</sup> âyetinde ifade mutlak olduğundan, fakir kelimesi miskin manasını da içine alır. Ancak “Zekâtlar ancak fakirlere, yoksullara, zekâtların toplanmasında görevli memurlara, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihâd edenlere ve yolda kalmışlara verilir. Allah'ın bu konudaki kesin emri ve taksimi böyledir. Allah her şeyi hakkiyle bilen, her işi ve hükmü hikmetli ve sağlam olanıdır.”<sup>757</sup> âyetinde ayrı ayrı zikredilmesi, bu iki lafzın birbirinden farklı manalar taşıdığını göstermektedir.

4. Herhangi bir sıfat, şart, bedel, gaye ve istisna ile takyid edilen lafızlar ile mutlak ve umum ifade eden lafızları birbirinden ayrı değerlendirmek gerekir.

Bir kelâma eğer onun mutlak manasını değiştirecek bir lafız yahut bir sıfat yahut da bir şart bitişecek olursa bu kelâmı, o lafza, sıfat ve şarta göre anlamak ve ona göre amel etmek gerekir. Bu sıfatlardan bağımsız kelâmı anlamlandırmak kesinlikle câiz olmaz. Bu konuda bırakın fakihleri sıradan insanlar arasında bile görüş ayrılığı

<sup>753</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 203.

<sup>754</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâris-Sa'âde*, 271-272; *Cilâu'l-Efhâm*, s.217.

<sup>755</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 162.

<sup>756</sup> Bakara 2/271

<sup>757</sup> Tevbe 9/60

bulunmaz. Vasiyet, yemin ve ikrar gibi mükelleflerin sözlerine taalluk eden bütün şer‘î hükümler, bu esas üzerine bina edilir.

Mütekelliminin murâdını ve kastedtiği manayı mutlaka nazar-ı itibara almak gerekir. Bu da mücerred lafzın manasını anlamaktan ziyâde, lafzın hangi manada kullanıldığını ve mütekelliminin maksadını anlamaya dönük bir ameliyedir. İnsanların bu konuda durumu anlayış ve ilmî mertebelerine göre farklılık arzeder.<sup>758</sup>

Lafızlar bizatihi kastedilmiş değillerdir. Aksine onlar mütekelliminin murâdını gösteren delillerdir. Bu yüzden hangi yolla olursa olsun maksat açığa çıktığında ve zâhir olduğunda, artık onun muktezasına göre amel etmek vacip olur. Mütekelliminin maksadı işâre, kitâbe, îma, aklî delâlet, hal karinesi ve örf yoluyla anlaşılabilirdiği gibi zâtının, isimlerinin ve sıfatlarının kemali ile de ortaya çıkabilir. Bunu yanında Şâri‘in insan aklının kesin olarak fâsid saydığı bir ameli emretmesi ya da maslahatı kesin olan bir hükmü terk etmesi aklen muhal olduğundan, onun bu durumunun da murâdını anlamaya büyük katkı sağlayacağı aşikardır. Ayrıca benzer bir manayı murat ettiği biliniyorsa bu durum Şâri‘in onu murâd ettiğine, benzer bir şeyi kerih görmüşse, bu onu kerih gördüğüne delâlet eder. Allah‘ı bilen, onun hikmetini ve evsafını kavrayan bir kimsenin kesin bir ifade ile Şâri‘ burada şunu murâd ediyor, şunu kerih görüyor, şunu seviyor.” demesi mümkündür.<sup>759</sup>

İstinbatın tanımıyla ilgili tartışmalar yanında usulcüler, İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kitap ve sünnet metinlerini anlayabilmek ve onlardan hüküm çıkarabilmek amacıyla birtakım kurallar ve metotlar tespit etmeye çalışmışlar ve bunlara “menâhicü’l-istinbât” yahut “turuku’l-istinbât” adını vermişlerdir.

Şu hâlde İbnü’l-Kayyim’in istinbat teorisinin tespiti ve hüküm çıkarma metotlarının bilinmesi için onu görüşlerini şu üç başlıkta incelememiz gerekecektir.

1. Vazolunduğu ve kullanıldığı manada lafızlar, (umum, husus, iştirak, hakikat, mecâz)

<sup>758</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu l-Fetâvâ*, XXXI,101; İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘in*, I, 166.

<sup>759</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-Muvakkı‘in*, I, 167.

2. Manaya delâletinin açıklık -kapalılığı açısından lafızlar, (nas, zâhir, mücmel, müevvel)

3. Lafızların manaya delâlet şekilleri, (mantûkun delâleti, mefhûmun delâleti)

3. İslam hukukunun ana gayeleri, (makâsıdu's-şerîa)

## 2.2. KUR'AN VE SÜNNET LAFIZLARI

Anlamla ilişkisi bakımından nasların lafızlarını inceleyen usulcüler Arap dili ve belâgatının ilke ve kurallarından yararlanarak, lafızları farklı yönlerden sınıflandırmış, nasların anlaşılması ve onlardan hüküm istinbat edilebilmesi için belli metot ve yöntemler geliştirmişlerdir. Bu metot ve yöntemler zaman içinde, sistematik bir bütünlük halinde belli kavramlar ve ıstılahlarla ifade edilmeye başlanmıştır. Çoğu usul eserlerinde yer alan bu ıstılah ve kavramlardan bazılarını İbnü'l-Kayyim, selefin yolundan ayrılmalara sebep olduğu ve yanlış sonuçlara götürdüğü gerekçesi ile karşı çıkmış olsa da gerçekte onun da bu kavramları kullandığı ve çoğunlukla bu kavramlar ve ıstılahlar çerçevesinde görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir.

Lafızların çeşitleri ve anlamları ile ilişkilerini tespit amacıyla geliştirilmiş metodlar, mezheplere göre farklılık arz eder. Meselâ fukaha metodunu kabul eden usulcüler lafızları vazolunduğu mâna, kullanıldığı mâna, mânaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı ile mânaya delâletinin şekli bakımından dördü bir ayırma tâbi tutarken mütekkellimîn usulcülerin çoğunluğuna göre, lafızlar ve lafızların mâna ile ilişkileri, mantûk ve mefhûm kavramları üzerine bina edilmiştir.<sup>760</sup> Biz konu ile ilgili İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini dört başlıkta incelemeye çalışacağız.

### 2. 2.1. VAZOLUNDUĞU MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR

Bir lafzın vaz'ı, onun bizzat bir veya daha fazla mânayı ifade etmek için belirlenmesi veya bir mânanın lafzın karşılığına konulması demektir.<sup>761</sup> Şu hâlde bir kelime, bir vaz' ile bir veya daha fazla anlam için kullanılabildiği gibi çeşitli vaz' lar

<sup>760</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 59; Koca, Ferhat, "İstinbat", *DİA*, XXIII, 268.

<sup>761</sup> Bkz. Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-Funûn*, IV, 332.

ile muhtelif manalar için de kullanılmış olabilir. Vazolunduğu mana bakımından lafızlar âm, hâs ve müşterek olmak üzere üç kısma ayrılır:

### 2.2.1.1. Âm ve Hâs Lafızlar

Bir lafız, tek bir vaz' ile tek bir manaya veya sınırlı sayıda fertlere delâlet etmek üzere konulmuşsa bu tür lafızlara hâs lafızlar denir. Âm lafız ise tek bir vaz' ile bir tek mana için konmuş bulunan ve belirli bir miktarla sınırlı olmaksızın, bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertlere şâmil olan lafızdır.<sup>762</sup>

İbnü'l-Kayyim âm ve hâs lafızların mâhiyetine dair herhangi bir tanımlama yapmamıştır. Ancak gerek nasların anlaşılması ve yorumlanmasında gerekse hüküm istinbat ederken lafızların umum-husus durumlarını dikkate aldığı ve özellikle teâruz durumunda hâs ve âm lafızların manaya delâletindeki kat'îlik-zannîlik durumuna göre tercihte bulunduğu görülmektedir.<sup>763</sup>

Âm ve hâs lafızların taşıdığı anlamların vaz' durumuna bakmadan, kapsadığı bütün fertlere şâmil olan lafızları âm isimler olarak zikreden İbnü'l-Kayyim,<sup>764</sup> tek bir manaya gelen veya kapsadığı fertlerin bir kısmına delâlet eden lafızları ise hâs isimler olarak zikretmektedir. Ona göre lafzın lügatte umum için mi yoksa husus için mi vazedildiğinden daha önemlisi mütekellimin lafzı hangi anlamda kullandığıdır. Has bir lafız ile umum kastedilebildiği gibi âm bir lafızla da husus kastedilebilir. Örneğin, "Vallahi yemek yemeyeceğim, su içmeyeceğim." diyen kişi bununla ila nihaye bir anlam kasetmemiştir. Evet bu lafızlar umum ifade eder. Ancak mütekellimin bununla umum mana kasetmediği açıktır.<sup>765</sup>

Burada İbnü'l-Kayyim'in konu ile ilgili görüşlerine geçmeden âm konusu ile ilgili usulcülerin ittifak ettiği noktaları belirtmekte fayda vardır:

<sup>762</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 59-60

<sup>763</sup> Bkz. İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, I, 85; II, 9, 18; *Zâdü'l-Me'ad*, V, 537-539

<sup>764</sup> İbnü'l-Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 94.

<sup>765</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 167

1. Vaz' itibariyle âm lafız, şâmil olduğu bütün fertleri herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın içine alır.

2. Kullanım açısından âm lafzın kapsamı farklılık gösterir. Bazen âm lafız kendi manası kapsamında yer alan bütün fertlere şâmil iken bazen şâmil olduğu bütün fertleri değil bir kısım fertleri kastedilmek üzere kullanılır. Âm lafzın kullanılış itibariyle, içine aldığı fertlerden bir kısmının dışarıda tutulmasına, yani şümülünün daraltılmasına tahsis denir. Bu durum ancak buna delâlet eden bir delilden anlaşılabilir. Herhangi bir delil olmadan âm lafzın tahsisi mümkün değildir.<sup>766</sup>

### 2.2.1.2. Âm ve Hâs Lafızların Hükme Delâleti

Hâs lafzın vazolunduğu manaya delâletinin kat'î olduğu ve aksine bir delil bulunmadıkça, bu anlam dışında kullanılamayacağı konusunda usulcüler arasında fikir birliği bulunmaktadır.<sup>767</sup>

Tahsise uğramış âm lafzın, kapsamı dahilinde kalan diğer fertlere delâletinin zannî olduğu konusunda fikir birliği eden usulcüler, tahsise uğramamış âm lafzın delâletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptir. Âmın tahsisinin çokça karşılaşılan bir durum olması sebebiyle usulcülerin çoğunluğu, tahsise uğramış âm lafzın manaya delâletini zannî sayarken<sup>768</sup> Hanefi usulcüler âmın umumluk anlamı için vazedilmiş bir lafız olması sebebiyle aksine bir delil bulunmadıkça, bu vasfın âm lafız için kat'î olarak sabit olduğu, hiçbir karîne olmadan bazı fertleri âmın kapsamı dışında tutmanın Arap dili ve lügatına olan güveni sarsarak bütün şer'i hükümleri iptal anlamı taşıyacağı gerekçesi ile âm lafzın kapsadığı bütün fertlere delâletini kat'î saymışlardır.<sup>769</sup> Bu ihtilafın pratikte ortaya çıkardığı iki durum söz konusudur.

<sup>766</sup> İbn Bedrân, *Nüzhetü'l-Hâtır Şerhu Ravzati'n-Nâzir*, II, 120; Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-Usûl fî İlmi'l-Usûl*, s.16; Bardakoğlu, Ali, "Âmm", *DİA*, II, 552.

<sup>767</sup> Koca, Ferhat, "Hâs", *DİA*, XXVI, 264.

<sup>768</sup> Gazzâlî, *El-Mustasfâ*, II, 157; Râzî, *Mahsûl*, I, 29; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, II, 717; Suveyyîğ, *Kavâidü'l-İstinbât*, s. 241.

<sup>769</sup> Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-Usûl fî İlmi'l-Usûl*, s.16.

1. Kat'î bilgi ifade eden Kitap ve sünnette yer alan âm bir lafzın, daha önce tahsise uğramamış ise haber-i vâhid, kıyas gibi zannî deliller ile tahsis edilip edilemeyeceği konusudur. Hanefilere göre haber-i vâhid ve kıyas ile bu nevi âm lafız tahsis edilemez. Cumhura göre her ikisi de zannî olduğu için birbirlerini tahsis edebilir.

2. Âm ve hâs lafızlardan biri hükmün sübutuna, diğeri ise ortadan kalktığına delâlet etse, bu durumun âm ve hâs arasında bir teâruz sayılıp sayılmayacağı meselesidir.

Hanefilere göre her ikisi de kat'î delil olduğundan, bu durumda âm ve hâs lafızlar arasında teâruz durumu söz konusudur. Usulcülerin çoğuna göre ise hâs lafız kat'î bir delil olduğundan âm lafza tercih edilir. Onlar bu konuda delâlet ettiği ölçüde hâs lafızla, bunun ötesinde ise âm lafızla amel ederler.<sup>770</sup>

Tahsis edildiğine dair delil bulunmayan âm lafızla amel etmenin ve delâlet ettiği hükmü, kapsadığı bütün fertlere teşmil etmenin kesinlikle vacip olduğunu<sup>771</sup> ifade eden İbnü'l-Kayyim'e göre âm lafzın hükme delâleti kat'îdir. Yemin keffaretinde *"Allah kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz."*<sup>772</sup> âyetinin delâlet ettiği keffaret hükmünün, gerek farzlardan birinin yerine getirilmesine dair yapılan yeminler, gerekse köle azadı gibi Allah Teâlâ'nın en sevdiği amellere dair yeminler olsun, münakit bütün yeminlere şâmil olduğunu ifade eden İbnü'l-Kayyim, buna aykırı bir icmâ sabit olmadığı müddetçe, bu âyetin umumuna göre amel etmenin vacip olduğunu söylemektedir.<sup>773</sup>

<sup>770</sup> Bardakoğlu, Ali, "Âmm", *DİA*, II, 552.

<sup>771</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 539.

<sup>772</sup> Mâide 5/89.

<sup>773</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 288-289.

Âm lafzın delâletinin kat'î olduğu konusunda Hanefilerle aynı görüşte olsa da İbnü'l-Kayyim bu ihtilafa konu olan bazı meselelerin hükmü ile ilgili onlardan farklı düşünmektedir. Örneğin, Hanefiler Kur'an ve sünnet naslarında yer alan âm lafızların haber-i vâhid ve kıyas ile kesinlikle tahsis edilemeyeceğini söylerken İbnü'l-Kayyim Kur'an'ın zâhirine ve âm lafızlarına dayanarak haber-i vâhidlerin terk edilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Buradaki ihtilafın sebebi âm lafızların kat'îliği değil aksine âhad haberlerin zan ifade edip etmemesi meselesidir. Âhad haberleri zannî delil sayan Hanefiler tahsise uğramamış âm lafızları haber-i vâhitlerle müsavi saymamıştır. Bu sebeple tahsise uğramamış âm lafzın delâlet ettiği hükme, ziyade hüküm getiren ya da umum hükmünü tahsis eden haber-i vâhidleri terk etmişlerdir.

Haber-i vâhidlerin zannî delil sayılması ve tahsise uğramamış âm lafızlara aykırı olduğu gerekçesi ile terk edilmesinin asla söz konusu olamayacağını belirten İbnü'l-Kayyim bu şekilde mütevâtir ve meşhur hadislerin umum ifade eden anlamlarına aykırı olduğu için terk edilen birçok meseleyi etraflıca tartışmıştır.<sup>774</sup>

Âm ve hâs lafızlardan biri hükmün sübutuna, diğeri ise ortadan kaldığına delâlet etse, delâlet ettiği ölçüde hâs lafızla, bunun ötesinde âm lafızla amel edilmesi gerektiği konusunda İbnü'l-Kayyim cumhur ile aynı görüştedir. Ancak İbnü'l-Kayyim bu meseleyi diğer usulcülerden farklı bir esasa dayandırmaktadır. Zira cumhur'a göre, delâleti kat'î olduğundan farklı hüküm taşıyan hâs lafzın, âm lafza tercih edilmesi ve delâlet ettiği ölçüde hâs ile, ötesinde âm ile amel edilmesi durumu söz konusudur. Kat'î delil ile zannî delil arasında teâruz olmaz.

İbnü'l-Kayyim'e göre âm lafız da hâs lafız gibi kat'îdir. Dolayısıyla birbirine zıt hüküm taşıyan âm ve hâs lafızlardan birini tercih edip diğerini terk etmeden önce her iki delille amel edilip edilmediğini araştırmak gerekir. Buna göre "Delilin i'mali ihmalinden evlâdır." ilkesi gereğince, delâlet ettiği ölçüde hâs lafızla, ötesinde âm lafızla amel etmek gerekir. Bir hükmün varlığını ispat eden âm lafız, daha en baştan hâs lafzın delâlet ettiği fertleri içermediği için hâssın delâlet ettiği fertler zaten âmın kapsamı dışındadır. Âm lafzın, başlangıçta hâs lafzın delâlet ettiği fertleri de kapsadığı

<sup>774</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 219-228

kabul edilse bile, bu durumda hâs lafız, delâlet ettiği ölçüde bazı fertlerin âm lafzın kapsama alanı dışında olduğuna dair bir beyân niteliği taşımaktadır. Hâs lafzın hükmünü geçersiz saymak yahut iptal etmek şöyle dursun aksine onunla amel etmek ve onu muteber saymak gerekir. Kur'an ve sünnet naslarının karşı karşıya getirilerek reddedilmesi yaklaşımı asla doğru olmaz. Bu ilkeye göre hareket etmek âm yahut hâs lafza sahip iki delilden birini terketmekten daha iyidir.<sup>775</sup>

Tahsis edilmiş olma ihtimaline binaen âm lafızla amel etmeyip tavakkuf etmek, şer'î hükümleri en şen'î bir şekilde geçersiz kılmak ve Şâri'in hitabına olumsuz cevap vermektir. Te'vil ve bid'at ehli kimseler özellikle kaza ve kader konuları ile va'd ve vaîd konularında, Kur'an ve sünnette yer alan âm lafızlarda tahsis olduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin, *"Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."* âyeti<sup>776</sup> ile *"Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir."*<sup>777</sup> âyetinin delâletinin herkesi kapsamadığı aksine bu âyetlerin belirli kimseler hakkında olduğunu ileri süren bid'at ehli kimseler, bu görüşlerini âm bir lafızla amel edilebilmesi için onun tahsis edilmemiş olması ilkesine dayandırmaktadır. Onlara göre tahsis olup olmadığı bilinmediğinden, bu âyetlerin herkese şâmil olduğuna hükmedilemez. Öte yandan Kaderiye ise *"Allah her şeye kadirdir."* âyeti<sup>778</sup> ile *"Allah her şeyin yaratıcısıdır."* âyetinin<sup>779</sup> delâlet ettiği hükümlerin âm olmadığını, aksine bunların tahsis edildiğini ileri sürmektedir. Bunun yanında Râfiziler naslarda yer alan ve sahâbeyi öven bütün âyetlerin umum anlam taşımadığı, aksine bu âyetlerde Hz. Ali'nin ve Ehli beyt'in kastedildiğini iddia ederek, Kur'an'da yer alan âm lafızların çoğunun tahsis edildiğini iddia etmektedir. Kesinlikle bu doğru değildir. Aksine bu lafızlar umumu üzere bakidir.<sup>780</sup>

<sup>775</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 247.

<sup>776</sup> Nisâ 4/93.

<sup>777</sup> Nisâ 4/10.

<sup>778</sup> Mâide 5/120.

<sup>779</sup> Ra'd 13/16.

<sup>780</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi'ku'l-Mürsele*, II, 688

Kur'an ve sünnet lafızlarını umum-husus açısından üç grupta toplamak mümkündür:

1. Kapsadığı bütün fertlere delâleti kat'î olan lafızlar. Bu nevi lafızlarda tahsis iddiası, murâd-ı ilâhîyi ifsad ettiği gibi ilâhî hitabın faydasını da iptal eder. Bu tür lafızlara “Allah Teâlâ her şeyi bilmektedir.”<sup>781</sup> “Muhakkak ki Allah Teâlâ her şeye kadirdir.”<sup>782</sup> “O, her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>783</sup> âyetleri örnek gösterilebilir.

2. Hz. Peygamber'e (s.a.) has hükümler taşıyan naslarda olduğu gibi delâlet ettiği hükmün belirli şahıslar hakkında olduğu bilinen lafızlar. “Ey Peygamber (s.a.)! Rabbinden sana indirileni tebliğ et.”<sup>784</sup> âyeti ile “Eğer Peygamber nikâhlamak isterse kendisini mehirsiz olarak nikâhlanmak için Peygambere bağışlayan kadınla evlenmeyi sana helal kıldık. Bu durum sana hâs bir durumdur.”<sup>785</sup> âyeti buna örnektir.

3. Kapsadığı fertlerin tamamına ya da belirli bir kısmına delâleti muhtemel lafızlar. Naslarda yer alan “Ey iman edenler!”, “Ey kitap ehli!” gibi lafızlar insanların tamamını değil bir kısmını kapsadığı için bir yönüyle hâs lafız sayılırken bir yönüyle de delâlet ettikleri mana ve maksat açısından bu lafızlar âm lafızlardır. Bu nevi lafızların çoğunda hükümler bu lafızların taşıdıkları vasıflara bağlanmıştır. Böyle olunca hem lafız hem de mana olarak bu hükümlerin, bu vasfı taşıyan bütün fertlere teşmili gerekir. Bu hükümleri bazı fertlere tahsis etmek lafızların delâlet ettiği anlamları ve maksatları iptal etmek demektir.<sup>786</sup>

### 2.2.1.3. Arap Dilinde Umum Mana İfade Eden Sîgalar

Burada zikredilmesi gereken önemli konulardan biri umumluk-hususluk vasıflarının manadan mı yoksa lafızdan mı çıkarılacağı meselesidir.

İbnü'l-Kayyim'e göre umumluk-hususluk durumu lafızla ilgili bir özellik olduğundan ancak Arap dilinde umum ifade eden lafız ve sîgaların delâletinden

<sup>781</sup> Bakara 2/282.

<sup>782</sup> Bakara 2/109.

<sup>783</sup> En'âm 6/106.

<sup>784</sup> Mâide 5/67.

<sup>785</sup> Enam 6/50.

<sup>786</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 686-687.

çıkarılabilir. Lafız ve terkipden bağımsız olarak sadece manada umum-husus özelliği bulunmaz.<sup>787</sup> Arap dilinde umum ifade etmek için sîgalar vazedilmiştir ki bu sîgaların delâlet ettiği umum mana hakikat olarak vazedilmiştir. Bu yüzden bu lafızların anlamlarının şumulünün daraltılması ancak bir delil ile mümkün olabilir.

Bunun dışında lafzen umum ifade etmese de Şâri‘ Teâlâ’nın örfünde umum ifade eden durumlar vardır. İbnü’l-Kayyim’in hüküm istinbatında gerek umum ifade eden lafızlara gerekse Şâri‘in örfünde umum anlama gelen durumlara itibar ettiği görülmektedir. Şimdi İbnü’l-Kayyim’e göre umum ifade eden lafızları zikrederim:

**1. Şart edatları** İbnü’l-Kayyim’e göre fiilleri mazi olanlar dışında diğer cümlelerin başındaki şart edatları umum ifade eder. “*Nerede olursanız olun yönünüzü onun tarafına çeviriniz.*”<sup>788</sup> “*Âyetlerimize iman edenler size geldiğinde onlara size selam olsun de.*”<sup>789</sup> âyetlerinde yer alan şart edatları umum ifade eder.<sup>790</sup>

**2. İsmi mevsuller.** “*Rabbine yemin olsun ki aralarındaki tartışmalarda seni hakem tayin etmedikçe, sonra verdigin hükümden dolayı içlerinde herhangi bir sıkıntı duymayıp tam manasıyla teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.*”<sup>791</sup> âyetini açıklarken İbnü’l-Kayyim’a göre bu âyette geçen ismi mevsullerden ما lafzı, elfâzı umumdandır. Karşılaşılan anlaşmazlıkların tamamında Rasûlullah’ın (s.a.) hakem tayin edilmesini, aksi takdirde bu durumun imanın nefyini iktiza edeceğini ifade etmiştir.<sup>792</sup>

**3. (ل) ile yahut izafet ile marife olmuş cem‘i kelimeler.** İbnü’l-Kayyim’e göre usulcülerin ekserisi gerek cem‘i kesret gerekse cem‘i killet olsun ل takısı ile marife olan cemilerin umum ifade ettiği görüşündedir.<sup>793</sup> İbnü’l-Kayyim buna örnek olarak şu âyetleri zikretmektedir. “*Peygamberler muayyen vakitte toplandıkları zaman*”<sup>794</sup> âyetindeki الرسل kelimesi ile “*Peygamberlerden misaklarını aldık.*”<sup>795</sup>

<sup>787</sup> İbnü’l-Kayyim, *Tariku’l-Hicreyn*, 443; *Tehzibü’s-Sünen*, I, 70.

<sup>788</sup> Bakara 2/133.

<sup>789</sup> En‘âm 6/54

<sup>790</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâiü’l-Fevâid*, IV, 129.

<sup>791</sup> Nisâ 4/65.

<sup>792</sup> İbnü’l-Kayyim, *Risâletü’t-Tebûkiye*, 28.

<sup>793</sup> İbnü’l-Mavsîlî, *Muhtasaru’s-Savâi’k*, s. 344.

<sup>794</sup> Mürselat 77/11.

<sup>795</sup> Ahzab 33/7.

âyetinde yer alan النبيين kelimesinin umum anlamı, kelimelerin başındaki ال takısından çıkarılır.

Marife bir kelimeye muzaf olan cemi kelimeler de umum ifade eder. “*Hepsi Allah’a, onun meleklerine, kitaplarına Peygamberlerine iman ettiler.*”<sup>796</sup> âyetinde yer alan وَرُسُلَهُ kelimesi marifeye muzaf olması sebebiyle umum ifade etmektedir.<sup>797</sup>

**4. ال ile yahut izafet ile marife olan müfret kelimeler.** İbnü’l-Kayyim’e göre fıkıh ve usul alimlerinin çoğunluğu bu tür kelimeleri umum ifade eden lafızlardan saymamışlardır. Öte yandan ال ile yahut izafet ile marife olan müfret kelimeleri elfâz-ı umumdan sayan alimler ise bunun umum ifade etmesi için ال takısının yerine كُـ kelimesinin gelebilmesini şart koşmaktadır. Buna göre “*Asra yemin olsun ki insan hüsrandır.*”<sup>798</sup> âyetinde الإنسان kelimesinin umum ifade edebilmesi için kelimenin yerine كل إنسان terkinin gelebilmesi ve bu sayede istisnanın sahih olabilmesini şart koşmuşlardır.<sup>799</sup>

İbnü’l-Kayyim başında ال takısı bulunan yahut marifeye muzaf olan müfret kelimelerin umum ifade ettiği görüşündedir. Ona göre “*Muhakkak insan pek haris yaratılmıştır.*”<sup>800</sup> âyetindeki الأتسان kelimesi ال takısı sebebiyle, “*İşte Kitabımız size hakkı söylüyor.*”<sup>801</sup> âyetinde yer alan كتابنا kelimesi ise izafet sebebiyle umum ifade etmektedir.<sup>802</sup>

**5. Nefiyden ve nehiyden sonra gelen nekre kelimeler.** İbnü’l-Kayyim birinci şekle örnek olarak لا يظلم ربك أحدا âyeti<sup>803</sup> ile فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين âyetini<sup>804</sup> zikretmektedir. İkinci şekle örnek olarak ise İbnü’l-Kayyim ولا يلتفت منكم أحد âyetini<sup>805</sup> göstermektedir.<sup>806</sup>

<sup>796</sup> Bakara 2/285.

<sup>797</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i ‘u’l-Fevâid*, IV, 2-3.

<sup>798</sup> Asr 103/2.

<sup>799</sup> İbnü’l-Mavsîlî, *Muhtasaru ‘s-Savâi ‘k*, s. 344.

<sup>800</sup> Meâric 70/19.

<sup>801</sup> Câsiye 45/29.

<sup>802</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i ‘u’l-Fevâid*, IV, 2.

<sup>803</sup> Kehf 18/39.

<sup>804</sup> Secde 32/17.

<sup>805</sup> Hud 11/81.

<sup>806</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ’i ‘u’l-Fevâid*, IV, 2.

**6. Şart cümlesinden sonra gelen nekre kelimeler.** İbnü'l-Kayyim فإما ترين من <sup>807</sup> âyeti ile “وإن أحد من المشركين استجارك” <sup>808</sup> âyetinde geçen احد kelimesinin şarttan sonra geldiği için umum ifade ettiği görüşündedir. <sup>809</sup>

**7. Soru edatlarından sonra gelen nekre kelimeler.** هل تعلم له سميا <sup>810</sup> âyetini buna örnek olarak zikretmektedir.

**8. Müsbet cümlede yer alan nekre kelimeler.** Olumlu cümlelerde yer alan bazı nekre kelimelerde de umum mana bulunabilir. علمت نفس ما أحضرت <sup>811</sup> âyetinde geçen نفس kelimesi İbnü'l-Kayyim'e göre umum ifade eder. <sup>812</sup>

#### 2.2.1.4. Örfen Umum İfade Eden Durumlar

##### 1. Müzekker sîgası ile gelen umum lafızlar kadınlara da şâmindir.

Müzekkerlik- müenneslik bakımından cemi lafızlar dört kısma ayrılır:

Birincisi: Müzekker yahut müennesden sadece biri için kullanılan, kesinlikle diğerini kapsamayan cem'i lafızlar. Örneğin رجال kelimesi sadece erkekler için kullanıldığı halde نساء kelimesi sadece kadınlar için kullanılır. Herhangi bir delil olmadan bunlardan birinin, diğerini kapsamadığı konusunda alimler arasında fikir birliği bulunmaktadır.

İkincisi: Vaz' itibarıyla her iki cinsi kapsayan ve müzekkerlik-müenneslik açısından bir alâmet taşımayan cemi lafızlar. الناس kelimesi bu tür kelimelere örnek gösterilebilir. Bunların hem müzekkere hem de müennese şâmil olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.

Üçüncüsü: Vaz' itibarıyla her ikisini de içine alan, müzekker yahut müennesten sadece birisinin kastedildiği ancak beyânla anlaşılabilen lafızlar. من ve ما kelimeleri müzekker ve müennesten her birine şâmindir. Bu konuda alimler arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır.

<sup>807</sup> Meryem 19/26

<sup>808</sup> Tevbe 9/6

<sup>809</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i 'u'l-Fevâid*, II, 45; *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s.249.

<sup>810</sup> Meryem 19/65.

<sup>811</sup> Tekvir 81/14.

<sup>812</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i 'u'l-Fevâid*, IV, 2.

Dördüncüsü: Müenneste müenneslik alâmeti bulunan, müzekkerde ise müenneslik alâmeti hazfedilen cemi lafızlar. المسلمون gibi cemi müzekker salim ile المسلمات gibi cemi müennes salim lafızlar buna örnektir. Bu nevi lafızlarda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Şâfiî ve Hanefilerin çoğunluğuna göre bu tür cemilerin delâlet ettiği hükümlerin kapsamına kadınların da girmesi, ancak harici bir delil ile mümkün olabilir. Ahmed b. Hanbel, Zâhiriler ve Malikilere göre ise müzekker sîgası ile gelen emirlerin kapsamına kadınlar da girer. Bunun için harici bir delile gerek yoktur.<sup>813</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an ve sünnet naslarında mutlak olarak müzekker sîgası ile zikredilen hükümler, müennes bir kelimeye bitişik olmasa bile kadınları da kapsamaktadır. Bunun için özel bir delilin bulunmasına gerek yoktur. Zira Arap dilinde kadın ve erkeklerin birlikte olduğu durumlarda tağlib yoluyla her ikisine de şâmil olmak üzere müzekker sîga kullanılır. إخوة السدس فإن كان له إخوة فألمه âyetinde<sup>814</sup> إخوة kelimesi hem erkek hem de kız kardeşlere şâmildir.<sup>815</sup>

“Ey İman edenler, köleleriniz ve buluş çağına gelmemiş çocuklarınız üç defa sizden izin istesinler.” âyetinde<sup>816</sup> emre muhatap olanların erkekler olmayıp kadınlar olduğunu ileri sürenlere İbnü'l-Kayyim itiraz etmiştir. Ona göre âyette geçen الذين lafzının tağlib yoluyla kadınlara da şâmil olduğunu iddia etmek mümkün olsa da delil olmadan bu lafzın sadece kadınlara delâlet ettiğini söylemek kesinlikle doğru değildir.<sup>817</sup> Buna göre kadın olsun erkek olsun köleler ve buluş çağına gelmemiş çocuklar üç vakitte mutlaka evlere odalara girmek için izin istemelidir.

### 2.2.1.5. Rasûlullah'a (s.a.) Hitabın Kapsamı

Kur'an naslarında yer alan ve müfret sîgası ile doğrudan Allah Rasûlü'ne (s.a.) yöneltilen hitabın bütün müslümanlara şâmil olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbnü'l-Kayyim'e göre Rasûlullah'a (s.a.) yöneltilen hitap iki kısımdır:

<sup>813</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 473 ; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 79 ; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, II,702.

<sup>814</sup> Nisâ 4/11.

<sup>815</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 93.

<sup>816</sup> Nur 24/58.

<sup>817</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, II, 433.

1. Lafız olarak Allah Rasûlü'ne (s.a.) hitap ettiği halde evleviyetle diğer müslümanlara da şâmil olan hükümler. “*Ey Peygamber! eşlerini razı etmek için Allah'ın sana helal kıldığı şeyleri niçin kendine haram kılıyorsun.*” âyetinde<sup>818</sup> her ne kadar “*Ey Peygamber!*” ifadesi ile hitap Rasûlullah'a (s.a.) has olsa da evleviyet yoluyla bütün müslümanlara şâmidir. Buna göre kendisine hüküm koyma yetkisi verilen Rasûlullah'ın (s.a.) bile eşlerini razı etmek için helal kılınan bir şeyi kendisine haram kılma hakkı bulunmuyorsa, diğer müslümanların böyle bir hakkı hiç olmaz.

2. Şâri' Teâlâ'nın hitabının hem Rasûlullah'a (s.a.) hem de diğer bütün müslümanlara şâmil olduğu hükümler. Allah Rasûlü doğrudan vahye muhatab olduğundan Şâri'in hitabı doğrudan ona yöneltilmiştir. Fakat asıl muhatap müminlerdir. Ancak bu nevi hitabın Rasûlullah'ı (s.a.) kapsamadığını söylemek doğru değildir. Çünkü Allah Rasûlü bütün mahlukatın imamıdır ve herkesin tâbi olduğu öncüsüdür. Bu sebeble doğrudan ona hitap edilmiştir. Diğer bütün müminler hükümde Rasûlullah'a (s.a.) uymak zorundadır.<sup>819</sup>

#### 2.2.1.6. Sahâbeden Birine Yöneltilmiş Hitabın Kapsamı

İbnü'l-Kayyim'e göre Şâri'in özel olarak bir sahâbîye tevcih ettiği hitabının delâlet ettiği hükmün, diğer fertlere iktiza yoluyla teşmili mümkün olmasa da Şâri'in Kur'an ve sünnet naslarındaki lügatinde ve örfünde bir kişiye hitab edip bununla bütün mükellefleri kapsayacak hükümler vazettiği bilinmektedir. Lafzın lügat olarak iktiza etmediği halde şer'an iktiza ettiği açıklama ve durumlar da Şâri'in âdetindedir.<sup>820</sup>

Bu nevi hükümlerin arada benzerlik bulunan diğer fertleri de kapsayıp kapsamadığının bilinmesi için iyice araştırılması gerekmektedir. İbnü'l-Kayyim bu hususta şöyle demektedir:

“İslam şeriatında Allah Rasûlü'nün (s.a.) sahâbeden birine emrettiği, yasakladığı ya da mubah kıldığı bir meseleye aykırı bir hüküm yoksa, bu hükmün sahâbeye hâs kılındığına dair bir ibare de bulunmuyorsa, mezkûr hükmün diğer

<sup>818</sup> Tahrîm 66/1.

<sup>819</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâü'l-Alîl*, 336; *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 169.

<sup>820</sup> İbnü'l-Kayyim, *Cilâü'l-Efhâm*, s. 217.

mükelleflere de şâmil olduğu kabul edilen bir durumdur. Ancak bütün mükelleflere şâmil olmak üzere gelmiş bir hükme aykırı iş bir sahâbîye emredilmiş veya yasaklanmışsa, bu ikinci hükmün dar kapsamda sadece o sahâbîye tahsis edildiğine hükmedilir. Bu durumda, sadece bir şahsa hitap eden bu nassın hükmünün herkese şâmil olduğunu söylemek, naslarla sabit birinci hükmün iptalini gerektirir. Bu sebeple her iki nas ile amel etmek ve teâruz eden nasları telif etmek için ikinci nassın delâlet ettiği hükmün kapsamını daraltarak, hükmü sadece kendisine hitap edilen sahâbeye tahsis etmek daha uygun olur.<sup>821</sup>

İbnü'l-Kayyim hitabın hususiliğini hükmün umumiliğine engel görmediği, yerleşik bir hükme aykırı olmadığı ve şahsa özel olduğuna dair bir delil bulunmadığı sürece bu nitelikteki bir hükmün bütün mükelleflere şâmil olduğu görüşündedir. İbnü'l-Kayyim'in bu görüşü Hanbelî usulcülerin görüşüne uymaktadır. Cumhur ise şahsa özel hitabın delâlet ettiği hükmün ancak munfasıl bir delil ile umuma teşmil edileceği görüşünü savunmaktadır.<sup>822</sup>

### 2.2.1.7. Âmın Tahsisi

Manasının kapsadığı bütün fertlere şâmil olmak üzere konmuş olan âm lafzın, kullanım itibariyle farklılık gösterdiği gerek dil alimleri gerekse usul alimleri tarafından kabul edilen bir gerçektir. Âm lafız, kapsamındaki bütün fertleri ifade etmek üzere kullanıldığı gibi bazı durumlarda bütün fertleri değil bir kısım fertleri kastedilmek üzere kullanılır. Hatta kullanımda bunun daha yaygın olduğu görülmektedir.

Âm lafzın bir delile binaen umum anlamından çıkartılıp, kapsamında bulunan bazı fertlere hasredilmesi cumhura göre kayıtsız şartsız tahsis sayılırken Hanefilere göre bunun tahsis sayılabilmesi için tahsis delilinin müstakil ve âm lafza mukarin olması şarttır.<sup>823</sup>

<sup>821</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 522.

<sup>822</sup> Cezâirî, *İhtiyârât İbni'l-Kayyim el-Usûliyye*, II, 541.

<sup>823</sup> Sadrüşerîa, *et-Tavdih şerh ale'Tenkîh*, I, 76-77; İbn Kudâme, *Ravzatu'Nâzir*, II, 151; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 351.

Tahsisi mananın delâlet ettiği hükmü lafzın kapsama alanındaki bazı fertlerden kaldırmak olarak tanımlayan İbnü'l-Kayyim'e göre bu durum lafzın delâlet ettiği manada bir noksanlıktır.<sup>824</sup>

İbnü'l-Kayyim'in âm lafzı, umum anlamından çıkarıp kapsamındaki bazı fertlere hasreden her durumu tahsis sayan cumhurla aynı görüşte olduğu söylenebilir.

Usulcülerin çoğunluğuna göre umum anlamı ortadan kaldıran tahsis delili iki kısma ayrılır:

- 1- Müstakil delil
- 2- Gayr-ı müstakil delil

#### 2.2.1.7.1. Müstakil Delil ile Tahsis

Müstakil tahsis delili, âm lafzı ihtiva eden nassın bir parçası olmayan tahsis delili demektir.<sup>825</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre haber-i vâhid, icmâ, kıyas, sahâbî kavli, örf, maslahat, mefhûm ve siyak âm lafzı umum anlamından çıkarıp kapsamındaki bazı fertlerine hasreden delillerdendir.<sup>826</sup> Şimdi âm lafzı tahsis eden bu delillere dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini zikrelelim:

##### 1. Haber-i Vâhid ile Tahsis

İbnü'l-Kayyim usulcülerin çoğunluğuna göre zan ifade ettiği kabul edilen haber-i vâhidin bu şekilde nitelenmesini doğru kabul etmez. Sahih senetle rivayet edilmiş haber-i vahid kat'idir ve Kur'an naslarının umum ifade eden lafızlarını tahsis edebilir. Ona göre haber-i vâhidin zan ifade ettiği düşüncesi ile Kurân ve sünnettaki âm lafızların reddedilmesi dini tahrif etmek anlamına gelir.

*“Gücünüz yettiği kadar (boşadığınız) kadınları iddetleri müddetince sizin ikamet ettiğiniz yerde oturtun.”* âyetini<sup>827</sup> âyetine göre kocası tarafından boşanmış kadın ister bain ister ric'i talakla boşanmış olsun iddet müddetince nafaka ve mesken hakkına sahiptir. Bu anlamda âyet umum ifade eder. Ancak Rasûlullah'ın (s.a.) bain

<sup>824</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 228

<sup>825</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 359.

<sup>826</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 177.

<sup>827</sup> Talak 65/6.

talakla boşanmış Fatıma b. Kays hakkında söylediği “Onun nafaka ve mesken hakkı yoktur.” hadisi bu âyetin umum ifade eden hükmünü tahsis etmiş, kocanın nafaka ve mesken yükümlüğünü, sadece ric’i talakla boşanmış kadınlara hasretmiştir.<sup>828</sup>

Haber-i vâhidin Kur’an’ı tahsis ettiğine dair İbnü’l-Kayyim’in verdiği bir diğer örnek ise “*Bunların dışında kalan kadınlar size helal kılındı.*” âyetidir.<sup>829</sup> Bu âyet ile önceki âyette zikredilen ve evlenilmesi haram kılınan kadınlar dışında, diğer bütün kadınlarla evlenmenin helal olduğu ifade edilmektedir. Ancak umum ifade eden bu nassın hükmünü tahsis eden, yaklaşması veya cinsel ilişki sebebiyle kadından süt gelmesine sebep olan süt babalık anlamında lebenü’l-fahlin de evlilik haramlığına sebep olduğunu ifade eden bir hadis bulunmaktadır. Rasûlullah (s.a.) Hz. Âişe’nin yanına gelmek için izin isteyen süt babası Ebû Ku’ays’ın kardeşi Eflah’a, Hz. Âişe’nin izin vermesini istiyor.<sup>830</sup> Bu hadis süt babanın da öz baba gibi muharramattan olduğunu göstermekte ve âyetin umumunu tahsis etmektedir. İbnü’l-Kayyim’e göre bu hadis Kitab’a muhalif bir hüküm içermez. Aksine bu hadis Kitab’ın içerdiği hükmü beyân etmiş ve umum ifade eden hükmünü ise tahsis etmiştir.<sup>831</sup>

## 2. İcmâ ile Tahsis

Âmidî, Kur’an ve sünnet naslarındaki âm lafızların delâlet ettiği hükümlerin icmâ ile tahsis edilmesi konusunda usulcüler arasında farklı bir görüşün olmadığını ileri sürmektedir.<sup>832</sup> İbnü’l-Kayyim birçok eserinde Kur’an ve sünnetin icmâ ile tahsisinin câiz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre namaz vakitleri ile ilgili Ebû Katâde tarikiyle Rasûlullah’dan (s.a.) gelen “Her namazın vakti kendisinden sonraki vakte kadar devam eder.” hadisinin<sup>833</sup> bütün namaz vakitlerini kapsayan umum manası, sabah namazını bunun dışında tutan icmâ ile tahsis edilmiştir.<sup>834</sup> “*Allah yeminlerinizi bozmanızı farz kılmıştır.*” âyetinin<sup>835</sup> nas veya icmâ ile tahsis edilmemiş bütün

<sup>828</sup> İbnü’l-Kayyim, *Tehzîbü’s-Sünen*, III, 192.

<sup>829</sup> Nisâ 4/24.

<sup>830</sup> Buhârî, “Tefsir”, 9.

<sup>831</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd*, V, 504.

<sup>832</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 528.

<sup>833</sup> Hadisin bu lafızlarla Ebû Katâde’den rivayeti hadis kaynaklarında mevcut değildir. Farklı lafızlarla rivayeti için bkz. Müslim, “Mesâcid”, 55.

<sup>834</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkâ’in*, II, 291.

<sup>835</sup> Tahrîm 65/1.

münakit yeminleri içerdiğini<sup>836</sup> söyleyen İbnü'l-Kayyim'e göre icmâ ile naslar tahsis edebilir.

### 3. Celî Kıyas ile Tahsis

İbnü'l-Kayyim, kıyasın nasların umum lafızlarını tahsis edebileceğini ileri sürmektedir. Altın ve gümüş işlemeli ziynet eşyalarının dirhem karşılığında satılmasının câiz olduğunu, Rasûlullah'ın (s.a.) bunu meneden sarih bir ifadesinin olmadığını zikreden İbnü'l-Kayyim yasaklık hükmünü gösteren delillerin ya âm lafız ya da mutlak kabilinden olduğunu; celi kıyas ile âmın tahsis edilebileceği yahut mutlakın takyid edilebileceğini kimsenin inkâr etmediğini söyleyerek bu konuda icmâ olduğuna işaret etmektedir.<sup>837</sup>

### 4. Sahâbî Kavli ile Tahsis

Muhalifi bilinmeyen sahâbî kavli ile nasların tahsis edilip edilmeyeceği konusunda usulcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Sahâbî kavli ile nasların tahsis edebileceğini iddia edenler bulunduğu gibi bunu câiz görmeyen usulcüler de vardır.<sup>838</sup> İbnü'l-Kayyim'in de aralarında bulunduğu usulcülere göre sahâbî kavli İslam fihhının temel delilleri arasında yer almakta ve deliller hiyerarşisinde kıyastan önce gelmektedir. Bu yüzden özellikle muhalif bir görüşün olduğu bilinmiyorsa burada sukutî icmâ söz konusudur. Bu sebeple muhalifi bilinmeyen sahâbî kavlinin, Kur'an ve sünnetin umum ifade eden lafızlarını tahsisi câizdir.

İbnü'l-Kayyim, hamile olup olmadığını araştırmadan mücerret satın alma ile bakire cariye ile cinsi münasebetin câiz olup olmadığı meselesini tartışırken muhalif görüşte olanların ileri sürdüğü "Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kimse âdet görünceye kadar daha önce evlenmiş (seyyib) esir kadınla cinsi münasebette bulunmasın." hadisinin aynı zamanda bakire olan esir kadınlara şâmil olduğu görüşünü reddetmiştir. İbnü'l-Kayyim'e göre hadisin lafzında bulunan umum anlam

<sup>836</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 288.

<sup>837</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, II, 108.

<sup>838</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 142; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 536; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, II, 736.

bu hükmün, mefhûm ve muhalifi bilinmeyen sahâbî kavli ile sadece evli olan kadınlara tahsis edilmesini gerektirir.<sup>839</sup>

### 5. Mefhûm ile Tahsis

“Lafzın sözde zikredilmeyen bir hükme delâlet etmesi” anlamına gelen mefhûmun, illet birliği sebebiyle mantûkun hükmünün meskût anı için sabit olması anlamına gelen kısmına mefhûm-i muvâfakat; sözde ifade edilen kayıtlardan birini taşıyamaması sebebiyle mantûkun hükmünün meskûtun anı için geçerli olmaması manasını taşıyan kısmına mefhûm-i muhalefet denir. Mefhûmun mutlak olarak âm lafızları tahsisinin câiz olduğu, Hanefiler dışındaki usulcülere göre kabul gören bir görüş olsa da bazı usulcüler sadece mefhûm-i muvâfakatın tahsisini câiz görürken bazıları ise mefhûm-i muhalefetin de âm lafızların kapsamını tahsis eden amillerden olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>840</sup>

Yukarıda zikredilen “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kimse daha önce evlenip dul kalmış, esir bir kadınla âdet görünceye kadar cinsi münasebette bulunmasın.” hadisinin umum manasının “mefhûm” ile tahsis edildiğini ve cinsi münasebette bulunmama hükmünün sadece esir olsun köle olsun evli kadınlara tahsis edilmesi gerektiğini ifade eden İbnü’l-Kayyim mefhûm ile âm lafzın tahsisini câiz görmüştür.<sup>841</sup>

### 6. Maslahat ile Tahsis

Maslahat düşüncesi bir meseleye genel hüküm içeren nas veya genel kurala aykırı bir hüküm vermeyi gerektiriyorsa, burada maslahat ile tahsisten söz edilebilir. Özellikle Hanefî usul kitaplarında bu durum maslahat sebebiyle istihsan olarak isimlendirilir.

İbnü’l-Kayyim umum hükümler içeren nasların maslahat sebebiyle tahsis edilmesini câiz görmektedir. *Ahkâmu Ehli’z-Zimme* adlı eserinde bazı alimlerin

<sup>839</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd*, V, 637.

<sup>840</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 529; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 159.

<sup>841</sup> İbnü’l-Kayyim, *Za’dü’l-Me’âd*, V, 37; *Bedâ’i’u’l-Fevâid*, III, 249-251.

“Müslüman, bir kafir sebebiyle katledilmez.”<sup>842</sup> hadisinin delâlet ettiği genel hükmü, maslahat sebebiyle sadece harbîlere tahsis ettiklerini zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Müslüman, kafir bir kimseye mirasçı olamaz.”<sup>843</sup> hadisinin gerek zimmî gerekse harbî bütün kafirleri kapsayan umum anlamından bütün zimmileri istisna etmek gerekir. Zira müslümanları gayr-i müslimlere mirasçı kılmak, zimmîlerin İslama girmelerini teşvik edici bir durumdur. Öldükleri zaman akrabalarına mirasçı olamamaları, birçok gayr-i müslim şahsın İslama girmelerine engel olmaktadır. Bunu şifahi olarak birçok kimsen işitmişizdir. Dolayısıyla gayr-i müslimlerin, müslüman olduklarında mirasçı olma haklarının düşmediğini bilmeleri, onları müslüman olmaya teşvik edecektir. Bu maslahat bile tek başına zimmîlerin bu genel hükmün dışında tutulmalarını meşru kılmaktadır. Zira fıkıh alimleri bundan çok daha zayıf delillerle âm hükümleri tahsis etmektedir. Bu ise İslam şeriatının birçok hukuki tasarrufta itibar ettiği açık bir maslahattır. Bu maslahat Ehli kitap kadınlarla evlenmenin içerdiği maslahattan daha büyüktür. Bunda İslam hukukunun temel ilkelerine ve delillerine aykırı bir durum da yoktur.<sup>844</sup>

## 7. Örf ile Tahsis

İnsanların çoğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği amelî örf ile duyulduğunda başka anlam akla gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı itiyat edindikleri lafızların, (kavlî örf) Kur'an ve sünnetin âm lafızlarını tahsisi konusunda usulcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Zerkeşî'nin nasların âm lafızlarının amelî örf ile tahsisinin câiz olmadığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığının olmadığını, kavli örfün âm lafızları tahsisi hususunda ise ihtilaf bulunduğunu<sup>845</sup> söylemesine karşılık Hanefilerden İbnü'l-Hümâm ise amelî örfün âm lafızları tahsisi konusunda görüş ayrılığının bulunduğunu, aksine kavli örfün umum ifade eden lafızları tahsisi ile ilgili usulcüler arasında görüş ayrılığının bulunmadığını beyân etmiştir.<sup>846</sup>

<sup>842</sup> Buhârî, “Kitâbu'l- cihad ve's-Siyer”, 171.

<sup>843</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 26.

<sup>844</sup> İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, I, 463-464.

<sup>845</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 391.

<sup>846</sup> Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrir*, I, 317.

İbnü'l-Kayyim ise herhangi bir şart ileri sürmeden mutlak olarak örf ve âdet ile âm lafızların delâlet ettiği hükümlerin tahsisini câiz gören Hanefiler ile aynı görüşe sahiptir. Musarrât hadisi olarak bilinen “Satmadan önce sütü bol görünsün diye deve ve inekleri sağmamazlık yapmayın. Böyle bir hayvanı satın alıp südünü sağan kimse iki durumdan birini seçmede muhayyerdir. İster o haline razı olur hayvanı yanında tutar. İsterse sağdığı süde karşılık bir sa' hurma ile hayvanı sahibine iade eder.” hadisine göre zamana ve mekâna bakılmaksızın hayvanla birlikte özellikle hadiste zikredilen bir sa' hurmanın verilmesi gerektiğini söyleyenler olduğu gibi hurma yerine her bir belde halkının temel besin maddesi ne ise, onun verilmesi gerektiğini söyleyenler de bulunmaktadır. İbnü'l-Kayyim de gerek bu konuda gerek fitır sadakasının hangi gıda maddelerinden verileceği konusunda o beldede yaygın olan temel gıda maddelerinin verilmesi gerektiği görüşünü ileri sürmektedir. Buna göre hurma verme zorunluğu olmaksızın hadiste belirlenen ölçüye göre bir belde de şayi olan temel gıda maddelerinden birini vermekle fitır sadakası yükümlülüğü yerine getirildiği gibi aynı şekilde hayvanın sağılmasından kaynaklanan zarar da tazmin edilmiş olmaktadır. Bu nevi meselelerde belirleyici unsur her beldenin kendi âdeti ve örfüdür. Bu konu örf ile âm hükmün tahsis edildiğini gösteren ilk delil de değildir.<sup>847</sup>

İbnü'l-Kayyim'in örf ile tahsise verdiği örneklerden biri de şu meseledir: Bir adam karısına “Talak beni bağlar. Bana söyleyeceğin sözlerin mislini, ben de sana söyledim.” dese, bunun üzerine karısının ona “Sen üç talakla boşsun” demesi durumunda, boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Görüşleri değerlendiren İbnü'l-Kayyim bu meselede talakın gerçekleşmeyeceği görüşünü tercih etmiştir. Zira kadının bu ifadesi adamın sözünün kapsamına girmez. Bu ifadenin kocanın sözünün kapsamına girdiği farz edilse bile bu ifadenin örf, âdet ve akıl ile tahsis edilmesi gerekir. Üstelik kadının hiçbir surette kocasını üç talakla boşaması söz konusu olamaz. Bu durumda kadının bu ifadesi hükmü olmayan boş sözden ibarettir.

<sup>847</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, III,19.

İbnü'l-Kayyim bu görüşün âm lafzın örf ve âdetle tahsisi ilkesine dayanması sebebiyle daha kuvvetli olduğunu zikretmiştir.<sup>848</sup>

## 8. Siyâk ile Tahsis

Kur'an ve sünnet naslarının konu bütünlüğü içerisinde anlaşılması ve nasların lafızlarından doğru hükmün çıkarılması için konuyla ilgili lafızların başından sonuna kadar incelenmesi gerekir. Konu bütünlüğü olan kelâmın ortasındaki bir lafız anlaşılacak isteniyorsa, sözün başından buraya kadar okumak yeterli olmaz. Konuyla ilgili sözün sonuna kadar okunması gerekir. Dolayısıyla naslarda yer alan lafızları anlamak için hem öncesine hem sonrasına bakmak lazımdır. Buna siyâk-sibak ilişkisi dendiği gibi sadece siyak da denir. Lügatçıların ıstılahında siyâk veya siyâk-ı kelâm kavramı öncesine, sonrasına, söyleniş tarzına, söylendiği ortama ve söyleniş şekline bakarak sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etme durumunu ifade eder.<sup>849</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre naslarda yer alan âm lafzın delâleti siyak ile tahsis edilip bazı fertler âm lafzın kapsamı dışında kalabilir. *Bedâ'i'u'l-Fevâid isimli* eserinde şöyle demiştir: "Siyak ile mücmel bir lafzın beyânını, farklı anlamlara gelme ihtimali bulunan lafızlarda kastedilen mananın tayinini, âm lafzın tahsisini, mutlak lafzın takyidini ve delâletin türünü belirlemek mümkündür."<sup>850</sup>

### 2.2.1.7.2. Gayr-ı müstakil Delil ile Tahsis

Gayr-ı müstakil delil ile tahsis, âm lafzı içeren nassın bir cüz'ünü oluşturan tahsis delili demektir.<sup>851</sup> en yaygın olanları istisna, şart, sıfat ve bedeldir. Şimdi bu tür tahsis delilleri hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini zikrelelim:<sup>852</sup>

#### 1. İstisna ile Tahsis

Usul ve nahiv âlimleri tarafından لا يـ yahut diğer istisna edatlarından biri vasıtasıyla çoğun (bütünün/genelin/cinsin) hükmünden azı (parçayı/özeli/ferdi) hariç

<sup>848</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 272.

<sup>849</sup> Bakkal, Ali, "Kur'an'ı Anlamada Siyâk ve Sibâkın Önemi", Tefsir Akademisi ve Tefsir Araştırmaları Dergisi, sy.1, s.11-48.

<sup>850</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 9-10.

<sup>851</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 359

<sup>852</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 556-570.

tutmak” şeklinde tanımlanan “istisna” kavramını<sup>853</sup> İbnü'l-Kayyim, لا ve benzeri edatlar ile daha önce zikredilen fertlerden bir kısmını sözün kapsamı dışında tutarken bir kısmını da kapsam dahilinde bırakmak” şeklinde tanımlamıştır.<sup>854</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre istisna ile tahsisin câiz olabilmesi ve genel hüküm taşıyan lafzın kapsamının daraltılarak bazı fertlerin bunun dışında tutulabilmesi için, müstesnanın genel hüküm içeren müstesna minhe muttasıl olması şart değildir. Öte yandan istisna ile bazı fertlerin genel hükmün kapsamı dışında bırakılmasına, kelâmın başında niyet edilmiş olması da şart değildir.<sup>855</sup> O bu konuda, istisnayı tahsis delili sayan usulcülerin çoğunun görüşüne muhalefet etmektedir. Bâkılânî, istisna ile tahsisin câiz olabilmesi için istisna edilen kısmın genel hükme muttasıl olmasının şart olduğu konusunda mütekkellimîn ve fukaha arasında fikir birliği olduğunu ifade etmektedir.<sup>856</sup>

İbnü'l-Kayyim bu hususta görüşüsünü desteklemek için şu hadisi delil olarak ileri sürmektedir:

Mekke'nin fethinden sonra Rasûlullah (s.a.) ayağa kalkıp hamdele ve salveleden sonra şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ fil ile gelen Ebrehe'nin ordusunun Mekke'ye girmesine engel olmuş, Rasûlü'nü ve müminleri Mekke'ye hâkim kılmıştır. Mekke'de yapılması haram olan bazı fiiller, bana belirli bir süre helal kılınmıştı. O şeyler sonra kıyamete kadar tekrar haram kılındı. Mekke'nin bitkileri kökünden kesilmez, avlanan kimseye yardım edilmez, buluntu malı almak, ancak sahibine vermek için helal olur.” Bunun üzerine amcası Abbas ayağa kalkıp “ Ey Allah'ın Rasûlü! Ancak deve otunu biz kabirlerimizde ve evlerimizde kullanıyoruz.” deyince Rasûlullah (s.a.) “ O zaman deve otu, bu hükmün dışındır.” buyurdu.<sup>857</sup>

İbnü'l-Kayyim bu hadiste geçen “O zaman, deve otu bu hükmün dışındadır.” sözünden iki hüküm çıkarmıştır.

<sup>853</sup> Durmuş, İsmail, “İstisna”, *DİA*, XXIII, 390.

<sup>854</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkâ'in*, IV, 57.

<sup>855</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, III, 401; *Tehzîbü's-Sünen*, II, 435.

<sup>856</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, III, 128.

<sup>857</sup> Buhârî, “İlim”, 39

Birincisi: Mekke’de deve otunu kesmenin mubah olması.

İkincisi: Sözün en başında veya sözü tamamlamadan söz esnasında istisnaya niyet etmek şart değildir. Müttekellim başta istisnaya niyet etmese bile sözü tamamladıktan sonra istisna yapabilir. Eğer bu durum şart olsaydı Rasûlullah (s.a.) deve otunu yasaklık hükmünün dışında tutmak için amcası Abbas’ın soru sormasını beklemezdi.<sup>858</sup>

Prensip olarak kapsayıcı genel hüküm içeren bir nassın, zaman olarak daha sonra gelen istisna ile tahsisini meşru ve muteber sayan İbnü’l-Kayyim, bunun suistimale açık bir durum olmasını dikkate alarak Abdullah b. Abbas’dan “Bir sene sonra bile olsa istisnanın muteber olduğuna” dair gelen rivâyeti kabul etmemiştir. Ona göre karısını üç talakla boşayan ya da “dört eşim de boş olsun” diyen bir adamın, bir sene sonra “ancak bir talakla” yahut “Zeyneb müstesna” demesi durumunda, bu adamın hükmü tahsis eden bu sözünün dikkate alınması gerektiğine dair İbn Abbas’tan gelen rivâyet, onu anlamayan kimselerin galatıdır. Allah Teâlâ İbn Abbâs’ın kölelerini bile bu nevi hatalardan korumuşken, onu korumamış olması düşünülemez.<sup>859</sup>

Müstesnâ minhin cinsinden olmayan ve onun bütününe dahil bulunmayan munkatı istisnanın, genel hüküm bildiren âm lafzın kapsamına girmesi şartıyla, muteber ve sahih olduğu görüşünü savunan İbnü’l-Kayyim şöyle demektedir: “Munkatı istisnada, müstesnanın müstesna minhe dahil olabileceği düşüncesini gideren bir münasebet bulunmalıdır. “Evde hiçbir şey yok.” sözü insan, hayvan yahut eşya evde hiçbir şeyin olmadığına delâlet etmektedir. “Ancak eşek veya ev eşyaları hariç” ifadesi, istisna edilen eşek ve ev eşyalarının müstesna minhin kapsamına girme şüphesini tamamen ortadan kaldırır.<sup>860</sup>

İbnü’l-Kayyim, munkatı istisnada umum bildiren lafzın, tahsis edilen fertlere doğrudan şâmil olmasa da ortak tür olmada müşterek olmasının mümkün görmekte ve su âyetleri buna misal vermektedir:

<sup>858</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd*, III, 401

<sup>859</sup> İbnü’l-Kayyim, *Medâricü’s-Sâlikîn*, II, 431.

<sup>860</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd*, V, 118.

1. “Onlar orada selam dışında, lağıv söz duymazlar.” âyetinde<sup>861</sup> lağıv kelimesi her ne kadar lafız olarak selam kelimesine şâmil olmasa da bir nevi söz olmaları açısından her ikisi de ortaktır.

2. “Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Daha önce olanlar hariç.” âyetinde<sup>862</sup> umum ifade eden hükümden istisna edilen kısım munkatıdır. Bu anlam, sözün siyâkından anlaşılan ve onun iktizâ ettiği bir manadır. Buna göre mana şöyledir: Babalarınızın eşleri ile evlenmek Allah katında azab sebebidir. Ancak haram kılınmadan önce böyle yapanlar bu hükmün dışındadır. Onlara azab edilmez.<sup>863</sup>

## 2. Şart ile Tahsis

Hanefiler dışında mütekkellimîn usulcüler şart, sıfat, bedel ve gayeyi âm lafızların umum bildiren hükümlerini sınırlandıran gayrı müstakil tahsis delillerinden saymışlardır. Zira bütün bunlar sözün, manayı tamamlayan, lafzın ifade ettiği hükmün varlığını ve yokluğunu gerekli kılan ve olmadıkları varsayıldığında sözün gerek manasını gerekse hükmünü değiştiren parçalarını oluşturur.

İbnü'l-Kayyim'e göre bir söze, eğer bir sıfat yahut şart ya da sözün mutlak manasını değiştirecek bir başka lafız bitişecek olursa bu sözü, o lafza göre anlamak ve ona göre amel etmek gerekir. Bu sıfatlardan bağımsız sözü anlamlandırmak kesinlikle câiz olmaz. İbn Teymiyye “Bu konuda bırakın fakihleri akıllı insanlar arasında görüş ayrılığı bulunmaz.” demiştir. Vasiyet, yemin ve ikrar gibi mükelleflerin sözlerine taalluk eden bütün şer'î hükümler bu esas üzerine bina edilir.<sup>864</sup>

Kelamın bir cüz'ü sayılan şart, sıfat, bedel ve gaye, âm ya da mutlak lafızların delâletini sınırlandırarak varlık-yokluk açısından hükmü belli bir şarta yahut bir vasfa bağladığı gibi yine belirli bir şart ya da bir vasfa göre lafzın delâlet ettiği manayı bazı fertlerine hasredebilir.<sup>865</sup>

<sup>861</sup> Meryem 62.

<sup>862</sup> Nisâ 4/22.

<sup>863</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 56.

<sup>864</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetava*, XXXI, 101.

<sup>865</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 248.

Âm lafzı tahsis eden gayr-ı müstakil delillerden kabul edilen şarttan maksat lugavî şarttır. Zira şer'î, örfî ve aklî şartlar müstakil tahsis delillerinden sayılmıştır. İbnü'l-Kayyim, kişinin kendi tasarruf ve iradesi ile meydana getirdiği ve kendi muamelelerini ve borçlanmalarını bağladığı lugavî-ta'likî şartları varlığı hükmün varlığını iktiza eden sebep ve illetlerden saymıştır. O'na göre "Eve girersen sen boşsun." sözünde şart hükmün varlığına müessir bir sebep ve illettir. Boşama hükmü kadının eve girmesine talik edilmiştir. Bu yüzden eve girme şartı, boşama hükmünün gerçekleşmesine tesir eden bir illettir.<sup>866</sup>

Şart ile tahsise en açık misal "Eğer çocukları yoksa eşlerinizin geride bıraktıklarının yarısı sizindir."<sup>867</sup> âyetinde şart ifadesi kocanın bütün durumlarda terekenin yarısını alma imkânını ortadan kaldırmış ve bunu sadece çocuğun bulunmaması durumuna hasretmiştir.

### 3. Sıfat ile Tahsis

Herhangi bir sıfatla vasfedilmiş âm lafzın hükmünün, sadece bu sıfatı taşıyan fertlerine hasredilmesi sıfatla tahsis demektir. Ancak burada geçen sıfat kavramı nahiv ilminde kastedilen manadan daha kapsamlıdır. Burada kastedilen sıfat âm lafzın fertlerini tavsif eden bir sıfat olabileceği gibi atfî beyân yahut hal de olabilir.<sup>868</sup> Sıfatla tahsise örnek "Sizden kim hür olan mü'min hanımlarla evlenmeye güç yetiremez ise sahibi olduğu mümin cariyelerinden alsın." âyetinde<sup>869</sup> hür olan mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimselerin, bütün cariyeler ile evlenebilme hükmü, mümin olma vasfı ile tahsis edilmiştir.<sup>870</sup>

### 4. Bedel ile Tahsis

İbnü'l-Kayyim'e göre bedel-i ba'd ve bedel-i iştimalde, umum lafız zikredildikten sonra peşinden onun bir cüz'ü yahut içerdiği bir vasf zikredilirse Arap dilinde yaygın olan bu kullanımda asıl kastedilenin âm lafzın bütün fertleri değil

<sup>866</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakkî'in*, IV, 62.

<sup>867</sup> Nisâ 4/12.

<sup>868</sup> Cizânî, *Meâlimi Usûli'l-Fıkhi inde Ehli's-Sünne*, s.430.

<sup>869</sup> Nisâ 4/25

<sup>870</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 117.

bedel-i ba'd yahut bedeli işimal ile tahsis edilen fertler olduğu açıktır. رأيت القوم نصفهم ifadesinde kavm kelimesi umum ifade etmekte ve görme fiilinin kavm kelimesinin delâlet ettiği bütün fertlere şâmil olmasını gerektirmektedir. Ancak devamında yer alan “تصفهم” kelimesi bu anlamı belirli fertlere tahsis etmektedir.

Aynı şekilde علمه عبد الله نفعني cümlesindeki umum ifade eden manayı “علم” kelimesi sınırlandırmıştır. Buna göre Abdullah'ın bütün fiil ve vasıflarının fayda vermesi hükmü ilim sıfatıyla tahsis edilmiştir.

Bedelin tahsisine misal olarak İbnü'l-Kayyim şu âyeti göstermektedir: “ولله علي” *Gücü yeten kimselerin Beytullah'ı haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.*” âyetinde <sup>871</sup> الناس kelimesi elfâz-ı umumdandır. Buna göre bütün insanların Beytullah'ı hacc etmesi farz iken bedel olan استطاع إليه سبيلا tabiri bu âm lafzı tahsis etmekte ve farz olma hükmünü gücü yetenlere hasretmektedir. <sup>872</sup>

## 2.2.1.8. Hâs Lafzın Kısımları

### 2.2.1.8.1. Emir Sîgası

Bir işin yapılmasının otoriter tarzda istenmesi için vazolunmuş söz<sup>873</sup> yahut bir kimsenin daha aşağı konumdaki birine ‘yap’ demesi veya bunun yerine geçecek bir söz söylemesi<sup>874</sup> şeklinde tanımlanan emrin mâhiyeti ile ilgili olarak emredenün üstün konumda yahut hakikaten emir olabilmesi için cebir ve ilzam uslubunda olup-olmaması gibi tartışmalara temas etmeyen İbnü'l-Kayyim, diğer meselelerde olduğu gibi emir sîgaları, emrin delâleti, emrin tekrar yahut fevr ifade edip etmemesi konularında Arap dilinin yerleşik kurallarından ziyâde, Şâri‘ Teâlâ'nın Kur'an ve sünnet naslarındaki örfünün esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Kur'an ve sünnet lafızlarının kullanıldığı ve delâlet ettiği anlamların tespitinde şeriatin sahibi olan Allah Teâlâ'nın kullandığı uslub ve delâlet Arap dilinde bilinen vaz'î

<sup>871</sup> Ali İmran 3/96.

<sup>872</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i 'u'l-Fevâid*, II, 25.

<sup>873</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 287; Öğüt, Salim “Emir”, *DİA*, XXI, 119.

<sup>874</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 22; *İbn Kudâme, Ravzatu'n-Nâzir*, II, 594.

delâletler de dahil diğer bütün ölçülere tercih edilmelidir. Zira kıyas ve diğer delillere bakmadan önce bu hususun bilinmesi dini bir vecibedir.<sup>875</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Şâri' Arap dilinde bilinen emir sîgası dışında başka usluplarla da bir şeyin yapılmasını talep etmektedir. Onun "şeriat sahibinin lügati" ve "hitabı ilâhînin örfü" gibi kavramlarla ifade ettiği ve Şâri'in emir kastedtiği usluplar şunlardır:

1. Fiilinin yerine geçen masdar. İbnü'l-Kayyim إطعام عشرة مساكين<sup>876</sup> ile فإطعام ستين مسكينا<sup>877</sup> âyetlerinde yer alan masdarların cümleye emir anlamı verdiğini zikretmektedir. Her iki âyette geçen إطعام أطعموا manasına gelmektedir.<sup>878</sup>

2. Taleb bildiren istifham sîgası. "Allah'a kim güzel bir ödünç takdiminde bulunursa, Allah karşılığını kat kat verir, ona cömertçe verilecek bir ecir de vardır."<sup>879</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre Şâri' bu âyette çok ince bir uslub olan istifham sîgasını kullanarak "Allah için infakta bulunulmasını istemektedir."<sup>880</sup>

3. Talep manası taşıyan haber cümlesi. Buna örnek olarak الوالدات يرضعن أولادهن<sup>881</sup> âyeti ile والمطلقات يتربصن<sup>882</sup> âyetini zikretmektedir. Her iki âyette yer alan haber cümlesi emir anlamı taşımaktadır. Buna göre birinci âyet "Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinler..." anlamına gelirken ikinci âyet "Boşanmış kadınlar üç kur' süresi beklesinler.." demektir.<sup>883</sup>

4. İsim fiiller.<sup>884</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre lugavî-vaz'î duruma uymasa da Şâri'in kelâm-ı kadîminde kullanageldiği uslubunda, emir sîgası vücûb anlamında hakikattir. Dolayısıyla karîne yoksa emrin bu anlama hamledilmesi gerekir. Zira emre muhalif davrananları Şâri' zemmetmekte, onları asi olarak isimlendirmekte, emre uymamaya dünya ve ahirette ceza bağlamaktadır.<sup>885</sup>

<sup>875</sup> İbnü'l-Kayyim, *Cilâu'l-Efhâm*, s.217.

<sup>876</sup> Mâide 5/89.

<sup>877</sup> Mücadele 58/4.

<sup>878</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 445.

<sup>879</sup> Hadid 57/11.

<sup>880</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tarîku'l-Hicreteyn*, s. 445

<sup>881</sup> Bakara 2/ 233.

<sup>882</sup> Bakara 2/228

<sup>883</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, I, 104

<sup>884</sup> İbnü'l-Kayyim, *Kitâbu's-Salât*, 113

<sup>885</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 3.

İbnü'l-Kayyim mutlak emrin vücûb ifade ettiğine dair pek çok delil zikretmektedir.<sup>886</sup> Bu konuda onun zikrettiği delillerden birisi şu hadisi şeriftir:

“Açıklama yapmadan size bıraktığım konularda siz de beni rahat bırakın. Zira sizden öncekiler çok gereksiz soruları ve Peygamberlerine aykırı hareket etmeleri yüzünden helak oldu. Size emrettiğim şeyleri gücünüz yettiği kadar yerine getirin.”<sup>887</sup> Bu hadis, vücûbu ortadan kaldıran bir karîne yahut mendub olduğuna dair bir beyân bulunmadıkça Rasûlullah'ın (s.a.) emirlerinin vücûb ifade ettiğine delâlet eder.<sup>888</sup>

Emir sîgası ile ilgili usulcüler arasında tartışılan konulardan birisi de emrin me'murun bihin tekrar tekrar yapılarak hayat boyu yerine getirilmesine delâlet edip etmediği konusudur. İbnü'l-Kayyim bu konuda usulcüler ve fakihler arasında üç görüşten söz etmektedir:

1. Emrin, me'murun bihin tekrar tekrar yapılmasına delâlet ettiği görüşünü savunanlar.

2. Emrin, memurun bihin ileride yerine getirilmesinin talep edildiğini gösterir. Memurun bihin tekrarına yahut sürekli yapılmasına delâlet, emir sîgasından çıkarılmaz. Bu ancak başka karînelerden anlaşılır.

3. Mutlak emir ile bir şarta bağlanan emir arasında ayırım yapanlara göre mutlak emir tekrara delâlet etmezken bir şarta bağlanan muallak emir tekrara delâlet eder.

İbnü'l-Kayyim'e göre birkaç istisna dışında Allah ve Rasûlü'nün emirlerinde tekrar tekrar yerine getirilmesi durumunun söz konusu olduğu gözlenmektedir. Bu durumda biz emrin tekrara delâletininin Şâri'in örfü olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre her ne kadar mücerret lafzı itibarıyla tekrara yahut fevre delâlet etmese de emrin, me'murun bihin tekrarına delâleti konusunda Şâri'in örfü olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Öyleyse Arap dilinde lugavî-vaz'î olarak emir sigası tekrara delâlet etmese de Allah'ın kelimâ, onun hitabında devamlı kullandığı örfüne uygun anlaşılmalıdır.<sup>889</sup> diyerek birinci görüşün doğruluğunu savunmaktadır.

<sup>886</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, II, 75; *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, II, 575; *Cilâu'l-Efhâm*, s.191.

<sup>887</sup> Buhârî, “İ'tisâm”, 2; Müslim, “Hac”, 412.

<sup>888</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, I, 190-191.

<sup>889</sup> İbnü'l-Kayyim, *Cilâu'l-Efhâm*, 216-217.

Emrin, me'murun bihin tekrar tekrar yapılmasına lügat ve vaz' açısından delâlet etmediğini, ancak nadir haller dışında Şâri'in hitabında yer alan emirlerinde me'murun bihin tekrar edilme niteliğine sahip olması sebebiyle Şâri'in örfü karînesine göre emrin tekrara delâlet ettiği görüşünü ileri süren İbnü'l-Kayyim'e göre yine aynı gerekçe ile yani "şariin örfü" deliline binaen mutlak emrin bizzat kendisi memurun bihin fevran yerine getirilmesini gerektirmektedir. İbnü'l-Kayyim emrin memurun bihin hemen yerine getirilmesini gerektirdiği konusunda şu hadis ile istidlal etmiştir:

Hudeybiye anlaşmasından sonra Rasûlullah (s.a.) "Kalkın ve hemen kurbanlarınızı kesin. Sonra tıraş olun." buyurdu. Sahâbeden hiçbiri yerinden kalkmadı. Bunun üzerine Allah Rasûlü bu sözünü üç kez tekrarladı.<sup>890</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre bu hadisten çıkarılan hükümlerden biri de mutlak emrin fevre delâlet etmesidir. Zira Rasûlullah (s.a.) emrin hemen yerine getirilmemesi sebebiyle kızmıştır. Bu durum emrin geciktirilmeden hemen yerine getirilmesini gerektirmektedir.<sup>891</sup>

Yasaklandıktan ve haram kılındıktan sonra varit olan emir sîgasının delâleti konusunda usul alimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri üç başlıkta toplamak mümkündür:

Birinci görüş: Yasaklama ve haram kılmadan sonra gelen emir sîgası ibâhaya delâlet eder. Buna göre memurun bihin mubahlığına hükmedilir. Şâfîî, Malik, Ahmed emrin yasaktan sonra gelmesi halini, onun vücûbtan alınıp ibâha anlamına çekilmesine karîne saymaktadır.

İkinci görüş: Yasaktan sonra emir sîgası me'murun bihin vücûbuna delâlet eder. Hanefî usulcülerin ekserisi, Râzî, Beyzâvî, İbn Kudâme gibi usulcüler yasaktan sonra gelen emir me'murun bihin vücûb anlamından alınıp ibâha anlamına çekilmesi için uygun bir karîne olmadığından bu nitelikte olan emrin hakikat anlamı olan vücûb halinden çıkmayacağı görüşündedir.

Üçüncü görüş: Böyle bir emir yasak ve haramlık hükmünü ortadan kaldırır ve memurun bihin yasaktan önceki hükmünün geri gelmesini sağlar. Bâkılânî, Şâşî,

<sup>890</sup> Buhârî, Şurût, 15.

<sup>891</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, III, 273.

Müzenî ve İbnü'l-Hümâm'ın ileri sürdüğü bu görüş hakkında İbn Teymiyye “Bu görüş Selef alimlerinin ve İmamların görüşüdür.” demiştir.<sup>892</sup>

İbnü'l-Kayyim ibâha hükmünün istinbat edildiği haller arasında yasaktan sonra gelen emir sîgasını da zikrederek bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur.<sup>893</sup> Ona göre yasaktan sonra gelen emir mubahlık ifade eder.

Emir konusunda usulcülerin tartıştığı konulardan biri de me'murun bihin zıddını yapmanın hükmü meselesidir. Emredilen şeyin zıddını yapmanın hükmünün ne olduğu nehyin gerektirdiği hükümle bağlantılı olarak tartışılmıştır. Yaygın kabule göre, emredilen şeyin zıddını yapmak emrin maksadını ortadan kaldırıyorsa haram, değilse mekruhtur.<sup>894</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre emredilen şeyin zıddını yapmak lafız olarak değil mana olarak nehiy anlamı taşımaktadır. Emir sîgası, bir fiilin doğrudan yapılmasının istenmesi için vazedilmiş bir sîgadır. Bu yüzden emir sîgasından maksad memurun bihin yerine getirilmesidir. Bunun da icab ettirdiği durum, memurun bihin zıddını terketmektir. Buna göre emredilenin zıddını yapmak doğrudan kastedilen ve talep edilen bir durum olmayıp, emrin zorunlu olarak gerektirdiği bir sonuçtur.<sup>895</sup>

#### 2.2.1.8.2. Nehiy Sîgası

Bir işin yapılmamasının otoriter bir tarzda istenmesi için vazolunmuş söz<sup>896</sup> yahut “bir kimsenin daha aşağı konumdaki birine ‘yapma’ demesi veya bunun yerine geçecek bir söz söylemesi”<sup>897</sup> şeklinde tanımlanan nehyin, kendine özgü hükümleri bulunmakla birlikte karşıt kavramlar olması dolayısıyla emir ve nehiyle ilgili bahislerde yer alan birçok tartışmanın simetrik olduğu görülür.<sup>898</sup> Bu sebeple aynı konuları tekrar etmemek için sadece nehye has konularda İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini ve tercihlerini ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>892</sup> Cezâirî, *İhtiyârât İbn 'i-Kayyim el-Usûliyye*, II, 514

<sup>893</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'î 'u'l-Fevâid*, I, 104

<sup>894</sup> Koca, Ferhat, “Nehiy”, *DİA*, XXXII, 547

<sup>895</sup> İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâid*, s. 139

<sup>896</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 287; Öğüt Salim, “Emir”, *DİA*, XXI, 119.

<sup>897</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 22; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir*, II, 594.

<sup>898</sup> Koca, Ferhat, “Nehiy”, *DİA*, XXXII, 547.

### 2.2.1.8.3. Nehyin Delâleti

Karîneden mücerret nehyin delâleti konusunda usulcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cumhura göre nehiy, özel bir karîne bulunmadıkça nehyedilen şeyin haram olduğuna delâlet eder. Bazı usulcüler karîneden mücerret nehyin kerâhe ifade ettiğini iddia ederken bazıları da bu nitelikte olan nehyin tahrîm ve kerâhe arasında müşterek olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>899</sup>

İbnü'l-Kayyim emir konusunda olduğu gibi nehiy konusunda da “Şâri’in örfü”nü esas alarak mücerret nehyin tahrîme delâlet ettiğini savunmaktadır. Öte yandan ona göre Şâri’in nehyedilen fiili yapan kimseyi zemmetmesi, onu asi olarak nitelemesi ve yasaklanan fiilin yapılmasına ceza bağlaması, menhiyyün anhin haramlığını ifade etmektedir.<sup>900</sup>

İbnü'l-Kayyim Arap dilinde nehyin kendisine has bir sîgasının var olduğunu kabul etmekle birlikte, Şâri’in kelâm-ı kadîminde sadece onunla yetinmeyip, tahrîm ve kerâhe hükmünü bildirmek için sarîh ve gayr-i sarîh pek çok nehiy sîgası kullandığını ve bu ifadelerin fiilin terkine ve haramlığına delâletinin, sarîh ifadeden daha kat’î olduğunu ifade etmiş ve naslarda geçen ve nehiy manası taşıyan ifadeleri tek tek zikretmiştir.<sup>901</sup>

### 2.2.1.8.4. Nehyin Hukukî Tasarruflara Etkisi

Bilindiği gibi Şâri’ ibadetler ve muamelat konularında, bir hukuki tasarrufun geçerli ve muteber olabilmesi ve buna dünyevî bir hüküm terettüp edebilmesi için birtakım rükünler, sebepler, maniler ve şartlar vazetmiştir. Bunlara riâyat edilmedikçe o fiiller muteber olmaz ve ona şer’î hüküm bağlanmaz. Karînelerden mücerret nehyin, menhiyyün anhin haram kılındığına delâlet ettiği ve bu fiili işleyen kimsenin ahirette cezayı hak ettiği konusunda usulcülerin çoğu hem fikir olsa da nehyin, fiilerin sıhhat, fesâd ve butlan gibi hükümleri iktiza edip etmediği konusunda farklı düşünmektedir.

<sup>899</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 80; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, II, 339; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 24; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 486; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir*, II, 625.

<sup>900</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 2.

<sup>901</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 4.

Şâri‘ bir ibadet veya muameleyi bunun icablarından olan bir vasıf sebebiyle neyhetmiş ise bu nehyin hukuki tasarrufun tamamını değil sadece bu vasfın butlanı sonucunu doğurması gerektiğini ileri süren Hanefilerin dışında usulcülerin çoğu nehyin, menhiyyün anhin butlanını gerektirdiği konusunda hem fikirdir. Bu konu hakkında görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak ve delillendirmek için çok farklı fikirler ileri sürülmüştür. Biz bu tartışmalara girmeden sadece bu konu hakkında İbnü’l-Kayyim’in görüşünü zikretmekle yetineceğiz.

İbnü’l-Kayyim’e göre nehyedilen bir fiilin sahihliği ya da bâtıllığına dair lügat açısından hiçbir delâlet bulunmaz. Bu konuda Şâri‘in naslarda zikrettiği nehiyeler incelendiğinde onun nasıl emirlere vücûb hükmünü bağladığına dair bir örfü olduğunu söylemek mümkünse aynı şekilde nehyedilen şeyin butlanına dair de örfü olduğu söylenebilir. Hikmet sahibi Şâri‘ bâtıl saydığı için naslarda nehyedilen hükümlere hiçbir hukukî sonuç terettüp etmez. Öte yandan Arap dilinde yer almadığı halde Şâri‘in örfünde var olan benzer başka kullanımlarda bulunmaktadır. Örneğin Şâri‘in bir kişiyi muhatap alarak vazettiği bir hükmün, aradaki benzerlikler ve ortak özellikler sebebiyle başka şahıslara da teşmili Arap dilinde var olan bir özellik değildir. Ancak Şâri‘ Teâlâ’nın kelâm-ı kadîminde uygulaya geldiği örfü bu şekilde vaki olmuştur.<sup>902</sup>

Nehiy sîgası nasıl tahrîmi gerektiriyorsa, nehyedilenin fesadını ve bâtıl olduğunu de iktiza eder. Nehyedilmiş olma vasfı dışında başka ne ile bir akdin geçersizliğine hükmedilebilir.<sup>903</sup> Hayız halinde boşamanın geçersiz olduğuna delil olarak bunun Rasûlullah (s.a.) tarafından nehyedilip haram kılındığını, nehyin ise kesinlikle nehyedilen muameleyi geçersiz kıldığını, aksi takdirde nehyedilen ile izin verilen akit ve hukuki tasarruflar arasında sıhhat ve fesat açısından fark olmayacağını ifade eden İbnü’l-Kayyim “Biz bu sebeple cuma namazı saatinde alışveriş yapmanın bâtıl olduğuna hükmettik. Zira Şâri‘ Teâlâ bu vakitte alışverişi yasaklamıştır. Dolayısıyla bu alışverişin sahih ve geçerli olması asla câiz olmaz.”<sup>904</sup>

Fakihler arasında tartışmalı pek çok fikhî meseleyi nehyin, nehyedilen hukuki fiil ve tasarrufun butlân ve fesâdını iktiza ettiği kuralı çerçevesinde ele alan İbnü’l-

<sup>902</sup> İbnü’l-Kayyim, *Cilâu’l-Efhâm*, 217; *İğasetü’l-Lehfân*, I, 148; *et-Turuku’l-Hükmiyye*, s. 178.

<sup>903</sup> İbnü’l-Kayyim, *Tehzibü’s-Sünen*, III, 96.

<sup>904</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd*, V, 204.

Kayyim'in temel dayanağı "Bizim emrimize uygun olmayan her iş merdûttur."<sup>905</sup> hadisidir. Bu hadis Şâri'in emrine aykırı her amelin bâtil olduğu ve kesinlikle kabul edilebilir nitelikte olmadığını ifade etmektedir. Hadiste geçen merdut ifadesi amelin bizatihi bâtil olduğuna delâlet eder. Ancak bâtil olduğu ifade edilen bir fiilin maslahatı sağlanması sebebiyle bir açıdan kabul edilebilmesi mümkün ise de merdût bir amele şer'î sonuçlar terettüp etmez.<sup>906</sup>

Fatihatsız namazın bâtil olması, geceden niyet edilmediğinde orucun geçersizliği, son safta tekbaşına kılınan namazın bâtil olduğu konusunda görüşlerini, bu konularla ilgili hadislerde geçen nehiy ve nefy bildiren ifadelerin butlân ve fesadı gerektirdiği temeline dayandırmaktadır.<sup>907</sup>

İbnü'l-Kayyim'in nehyedilen bir fiil veya söze hiçbir hukuki sonuç bağlanamayacağı ilkesi çerçevesinde hükme bağladığı konulardan biri de hayızlı iken yapılan boşamanın bâtil olduğu ve hiçbir hukuki sonuç doğurmadığı meselesidir. Şâri' hayız halinde yapılan boşamayı yasaklamış ve geçersiz saymıştır. Allah Rasûlü'nün bu durumda eşini boşayan Abdullah b. Ömer'e eşine dönmesini ve temizlik döneminde onu boşamasını emretmesi, yasaklanan bir fiilin hukuken hiçbir sonuç doğurmadığını gösterir.

Allah Teâlâ'nın yasakladığı bir akit ve hukuki tasarrufun bütün yönleriyle geçersiz olması ve buna hiçbir sonucun bağlanmaması amaçlanmıştır. Dolayısıyla yapılması yasak olan bir fiil şer'î hukuk nazarında bâtil sayılır. Bâtil olan bir fiil ise yok hükmündedir. Şâri'in bir fiili yasaklamasından maksat onun en küçük derecede yapılmasına engel olmaktır. Eğer yasaklanan bir fiil ya da bir akit geçerli sayılacak olursa bu durumda onun helal ve meşru kılınan fiillerle şer'î hüküm noktasında eşit oldukları sonucunu doğurur. Halbuki sevap ve günah açısından ikisi birbirinden farklıdır. Öte yandan nehyedilen bir fiil, şeriât nezdinde sahîh ve geçerli olmamak üzere haram kılınmıştır. Eğer sahîh ve geçerli sayılır, ona hüküm bağlanırsa nehiy sîgasının butlanı iktiza etmesi ilkesi iptal edilmiş olur.

<sup>905</sup> Buhârî, "Sulh", 5.

<sup>906</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, III, 99.

<sup>907</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, I, 336-337

Bir fiil kendisinde bulunan halis ya da racih bir mefsedetın giderilmesi için yasaklanmıştır. Bu nitelikte bir fiilin nehyedilmiş olmasına rağmen geçerli sayılması ve buna hüküm bağlanması, Şâri'in yok etmek istediği mefsedetın tahsili anlamına gelir.

Şâri' mükellefler için doğrudan yerine getirebilecekleri sebepler vazetmiştir. Ancak bu sebeplerin doğurduğu hükümleri belirlemek Şâri'in işidir. Bu konuda mükelleflerin herhangi bir yetkisi yoktur. Eğer sebepler haram kılınmış ise onları yapmak yasaktır. Şâri' yasak olan sebeplere, yapılmasına izin verilen sebeplere bağlanan hüküm ve sonuçları iktiza edecek bir kural vazetmemiştir. Bu konuda mükelleflere hüküm verme hakkı da vermemiştir ki o fiilleri yapma hakkı versin. Yapılmasına izin verilmeyen ve kendisine hiçbir hukuki sonuç bağlanmayan bir sebebe meşru ve mubah bir sebebe kıyasla hüküm bağlanması yanlıştır. Çünkü burada bir aynı hükmü vermek için birbirine zıt iki şey arasında kıyas yapılmaktadır. Bu kıyasın son derece fâsid olduğu açıktır.

Bir akdin veya bir fiilin sahih olduğunu söylemek iki anlama gelmektedir:

1. Sihat vasfı bu akdin veya işin Şâri'in emrine uygun olduğunu gösterir.

2. Bu akit veya fiil gerçekleştiğinde buna hukukî sonuç terettüp eder. Hayız halinde eşini boşamayı birinci anlamda değerlendirdiğimizde bu talakı sahih görmek mümkün olmaz. Bunu ikinci manada değerlendirdiğimizde haram kılınan bu akdin yine sahih olmaması gerekir. Zira bir akde hüküm terettüp etmesi ve hukukî sonuç doğurması yine Şâri'in bunu vazetmesiyle mümkün olur. Şâri'in, haram kıldığı bu akdi muteber saymadığı ve ona herhangi bir sonuç bağlamadığı bilinmektedir. Sonuç olarak şer'î naslar ve kıyas, yasaklanmış bir söz veya fiilin haramlığını ve reddedilmesini gerektirdiği gibi, şer'î örf de böyle muameleye hiçbir hukuki sonuç bağlanmamasını gerektirmektedir.<sup>908</sup>

<sup>908</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzibü's-Sünen*, III, 98-100.

### 2.2.1.8.5. Mutlak ve Mukayyed Lafızlar

Kur'an ve sünnet naslarının yorumlanması ve bunlardan hüküm istinbatı için belirlenen ve çoğunlukla yerleşik Arap dili kurallarına göre şekillenen temel meseleler arasında lafızların delâletinin mutlak mı yoksa mukayyed mi olduğu konusu usulcüler arasında derin tartışmalara sebep olmuştur.

Mutlak ve mukayyed kavramlarının tanımı konusunda usulcüler arasında farklı görüşler olsa da müteahhirin usulcüler gayr-i muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olduğuna dair delil bulunmayan lafza mutlak lafız; gayr-i muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafza da mukayyed lafız demişlerdir.<sup>909</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre lafızlar seslerden oluşan müfret kelimelerdir. Bu kelimelerin herhangi bir vasıfla kayıtlanmayan mutlak manaları olduğu gibi bir cümlede ya da bir terkipte kullanıldığında yahut bir sıfatla birlikte zikredildiğinde delâlet ettikleri mukayyed manaları da vardır. Kayıtlanmış olduğuna dair delil ya da karine bulunmayan lafız mutlak mana ifade ederken, bir sıfatla takyid edilmiş lafzın manası mukayyedir. Lafzın mutlak ya da mukayyed olan her iki manası da hakikattir. Lafzın mutlak mana ifade etmesi küllî-zihnî bir durum değildir. Lafzın mutlak olmasından maksad onun kayıtlanmış olduğuna dair herhangi bir karinenin olmaması demektir.<sup>910</sup> Mücerret mutlak lafızlardan herhangi bir fayda sağlanmaz. Bu lafızları takyid eden mukayyed lafız ve manaları aramak ve hitabı ona göre anlamak gerekir.<sup>911</sup>

Bu konudaki tartışmanın usul ilmine çoğunlukla bir nasda mutlak olarak gelen bir lafzın diğer bir nasda mukayyed olarak gelmesi durumunda her iki nassın ayrı ayrı mı ele alınacağı yoksa mutlak lafzın mukayyede hamledilerek mukayyed lafza göre mi hüküm verileceği şeklinde yansıdığı görülmüştür.

<sup>909</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 5-6; Koca, Ferhat, "Mutlak", *DİA*, XXXI, 402.

<sup>910</sup> İbnü'l-Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 299.

<sup>911</sup> İbnü'l-Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 323

Bir nasda mutlak olarak gelen bir lafız başka bir nasda mukayyed olarak gelirse burda şu dört durum söz konusu olur:

1. Her iki nasda da hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebep aynıdır. İbnü'l-Kayyim bu durumda mutlakın mukayyede hamledilmesi konusunda usulcülerin görüş birliğinde olduğunu zikretmektedir.<sup>912</sup>

2. Her iki nasda hükümler ve hükümlerin dayandığı sebepler farklı farklıdır. Bu durumda da mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ve her iki nasla ayrı ayrı amel edilmesi gerektiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır.

3. Hükümlerin farklı, sebeplerin aynı olması durumunda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği konusunda ittifak bulunduğunu söyleyenler bulunsa da bazı araştırmacılara göre bu konuda usulcüler arasında ihtilaf vardır.

4. Bir nasda mutlak olarak gelen bir lafız diğer bir nasda mukayyed olarak gelirse, her iki nasda hüküm aynı, hükmün dayandığı sebepler farklı ise mutlakın mukayyede hamledilip, mukayyed lafzın delâletine göre hüküm verilip verilemeyeceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Gerçekte mutlak ve mukayyed konusunda kastedilen de bu dördüncü kısımdır.<sup>913</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre böyle durumlarda mutlak lafız mukayyed lafza hamledilmeli ve mukayyed lafza göre hüküm verilmelidir. Örneğin, köle azadı hükmü bir yerde mutlak gelmiş, diğer yerde ise mümin olma vasfı ile kayıtlı zikredilmiş ise mutlakı mukayyede hamletmek diğer âyete muhalefet anlamı taşımaz. Aksine onunla amel edilmiş olduğu gibi mutlak lafzın iktiza ettiği hükme de tam olarak uyulmuş olur. Sadece mutlak lafızla amel edilmiş olsa mukayyed lafzın delâletine aykırı hareket edilmiş olması kaçınılmazdır.<sup>914</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre zihar keffaretinde azad edilecek kölenin mümin olup olmaması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefiler ve Zâhirîler

<sup>912</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, II, 347.

<sup>913</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 6-9.

<sup>914</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 248.

“Kadınlarına zihar edip sonra söylediklerinden dönenlerin eşleri ile münasebette bulunmadan önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir.” âyetindeki<sup>915</sup> “رَقِبَةٌ” kelimesinin mutlak olduğunu ileri sürerek, zihar keffaretinde mümin olmayan kölelerin de azad edilebileceğine hükmetmişlerdir. Onlara göre bir nasda mutlak, diğer nasda mukayyed olarak gelen her bir lafızla ayrı ayrı amel etmek gerekir. Şâri‘ eğer dileseydi hata ile adam öldürmede olduğu gibi zihar keffaretinde de azat edilecek kölenin mümin olmasını şart koşardı. Halbuki bir yerde mutlak bir ifade kullanırken diğer yerde mukayyed bir ifade kullanmıştır. Ayrıca burda nassa ziyâde söz konusu olur ki bu da nesih sayılır. Nesih ise ancak Kur’an âyeti yahut mütevâtir haber ile mümkün olabilir.

Şâfi, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’e göre zihar keffaretinde mümin olma kaydı olmadan, mutlak zikredilen رَقِبَةٌ lafzı, hata ile adam öldürme keffaretinde mümin kaydıyla gelen mukayyed lafza (رَقِبَةٌ مُؤْمِنَةٌ) hamledilir. Buna göre zihar keffaretinde de azad edilecek kölenin mümin olması şarttır. Zira Şâri‘ birçok nasda şahitler ve şahitlikle ilgili mutlak ifade kullanmışken bazı naslarda şahitlikte “adalet” vasfını şart koşmuştur. Buna göre şahitlikle ilgili mutlak gelen bütün naslar mukayyede hamledilir ve şahitlikte adalet vasfının bulunması kesin bir hüküm halini alır. Ayrıca Arap dilinde mutlak lafızların mukayyed lafızlara hamli kullanılagelen bir üsluptur. Arap dilindeki bu kullanımlara ve üsluplara itibar etmesi Şâri‘in hüküm vazederken riâyet ettiği bir örfüdür.<sup>916</sup>

İbnü’l-Kayyim’e göre mutlakın mukayyede hamli konusunda iki temel mesele önem arz etmektedir:

1. Mutlak lafzın mukayyede hamli beyân niteliği taşır. Burada kıyas durumu söz konusu değildir. Bir nasda gayr-ı muayyen fertlere delâlet eden mutlak lafız, başka bir nasda muayyen fertlere delâlet edecek şekilde gelmişse, mutlak lafzın gayrı muayyen fertleri, mukayyed lafız ile beyân edilmiş olmaktadır. Mutlak lafzın kapsadığı fertlerden hangilerinin kastedildiği mukayyed lafızla beyân edildiğinden bundan sonra mutlak lafız ile amel edilmez.

<sup>915</sup> Mücadele 58/3.

<sup>916</sup> İbnü’l-Kayyim, *Zâdü l-Meâ’d*, V, 307-308.

2. Bir nasda mutlak gelen lafzı, başka bir nasda mukayyed gelen lafza hamledebilmek için iki şart bulunması gerekir.

Birinci şart: Her iki nasda da hükmün aynı olması gerekir.

İkinci şart: İtlak ve takyid bulunan lafızların birden fazla şer'î asıl ile ilgili olmaması icab eder. Ric'i talak ve vasiyette şahitlikle ilgili naslarda adalet kaydı bulunmaktadır. Bey' akdi ve borçların yazılması ile ilgili şahitlikte ise adalet kaydı yoktur. Şahitlik lafzı mutlak olarak gelmiştir. Buna göre şahitlik hangi konu ile ilgili olursa olsun şahitlerin mutlaka adalet sıfatına sahip olması şarttır.

Ancak mutlak lafız farklı yerlerde birbirine zıt iki sıfatla kayıtlı ise bu durumda mutlak lafzı mukayyed lafızlardan birine hamledebilmek ve birini diğerine tercih edebilmek için mutlaka delil gerekir. Teâruz eden iki lafızdan birini tercih etmeyi iktiza edecek bir delil yahut bir kıyas yahut da maslahat bulunmaz ve her iki nassın delâlet ettiği hükmü cem' de mümkün olmazsa mukayyed olan her iki lafzın delâleti sakıt olur ve mutlak lafzın delâletine göre amel etmek gerekir.<sup>917</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre mutlak lafzı mukayyede hamledebilmek için birbirine zıt iki mukayyed lafız bulunmaması şarttır. Mutlak lafzın birbirine zıt, iki sıfatla kayıtlı lafızlara hamledilmesi mümkün olmadığından böyle durumlarda mutlak lafız ile amel etmek gerekir ki bu durumda her iki kaydın gerçek bir takyid olmayıp temsil olduğuna hükmedilir.

İbnü'l-Kayyim buna misal olarak köpeğin yaladığı kapların temizlenmesi ile ilgili rivâyetleri vermektedir. Rasûlullah (s.a.) "Köpek sizden birinin kabını yalamışsa onu yedi defa yıkasın. O yıkamalardan biri toprak ile olsun."<sup>918</sup> bu rivâyette geçen "onlardan biri" ifadesi mutlaklıdır. Buna göre yedi yıkamadan herhangi biri toprakla olabilir. Ancak bu hadisin Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî rivâyetinde "onlardan biri" yerine "onlardan ilki" kaydı bulunmaktadır.<sup>919</sup> Bu ifadeye göre ise ilk yıkama toprakla olmalıdır. Tirmizî'nin rivâyetinde ise "onların sonuncusunun" toprakla olması kaydı yer almaktadır.<sup>920</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre burada birbirinden farklı iki kayıt

<sup>917</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Meâ'd*, V, 308-309.

<sup>918</sup> Buhârî, "Vudû", 33.

<sup>919</sup> Müslim, "Tahâre", 117; Ebû Dâvud, "Tahâre", 37; Nesâî, "Tahâre", 7.

<sup>920</sup> Tirmizî, "Tahâre", 68.

bulduğundan her ikisi de sakıt olur. Böyle durumlarda mutlak lafız mukayyede hamledilmez. Aksine mutlak ile amel etmek gerekir.

Mutlakın mukayyede hamledilmesi için nassın Şâri'in emrettiği meseleler hakkında olması gerekir. Nas nehiy ifade ediyorsa bu durumda mutlak mukayyede hamledilmez. Zira emir ve nehiy arasında umum husus açısından farklar bulunmaktadır. Emir ifade eden bir nasda mutlak lafız umum ifade etmez. Dolayısıyla onu mukayyede hamletmek zâhir anlamına aykırı bir durum olmadığı gibi onun bazı fertlerini kapsamı dışına çıkarmak anlamında tahsis de değildir. Ancak nehiyden sonra gelen mutlak nekre lafız umum ifade ettiği için onu mukayyede hamletmek bir nevi tahsis sayılır. Burada mutlakın mukayyede hamli değil âm lafzın tahsisinden söz edilebilir.

Rasûlullah'ın (s.a.) “Sizden biri sağ eli ile tenâsül organına değmesin.”<sup>921</sup> sözü gerek bevlederken gerekse cinsi münasebet esnasında sağ el ile tenâsül organına değmeği nehyeden mutlak bir ifadedir. Başka bir rivâyette yer alan “Sizden biri bevlederken sağ eli ile tenâsül organına değmesin.” sözünde ise sağ el ile tenâsül organına değme yasağı bevletme durumu ile mukayyedir. Bu mevzuda önceki umum bildiren ifadeyi ikinci rivâyetteki lafza göre sınırlandırmak ve sağ el ile tenâsül organına dokunma yasağını bevletme durumuna kasretmek durumu tahsisdir.<sup>922</sup>

Açıklama yapmanın gerekli olduğu durumlarda beyânı geciktirme durumunu istilzam etmiyorsa mutlak mukayyede hamledilir. Aksi takdirde mutlak ve mukayyed lafızlarla ayrı ayrı amel edilir. İbnü'l-Kayyim bu mesele hakkında iki misal üzerinde durmaktadır:

1. Rasûlullah'ın (s.a.) Arafat'ta söylediği “Ayakkabı bulamayan mest giysin.” sözü<sup>923</sup> mutlak olarak mest giyilmesini emretmekte, ihramlı için mestlerin kesilmesini şart koşmamaktadır. Ancak Medine'de ihramlı kimselerin neler giymesi gerektiğini soran sahâbîye Rasûlullah'ın (s.a.) “Ayakkabı bulamayan mest giysin. Mestleri topukların alt kısmından kessin.” sözü<sup>924</sup> mukayyedir. Burada mutlak mukayyede

<sup>921</sup> Müslim, “Tahâre”, 18.

<sup>922</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 249-250.

<sup>923</sup> Buhârî, “Libâs”, 22.

<sup>924</sup> Buhârî, “İlim”, 76.

hamledilmez. Zira Arafat'da hazır bulunan Yemenliler, Mekkeliler ve Bedevîler Rasûlullah'ın (s.a.) Medine'deki hutbesine şahit olmadılar. Eğer mestlerin topuk alt hizasından kesilmesi şart olsaydı orada hazır bulunanlar bunu bilmedikleri için Rasûlullah (s.a.) bunu mutlaka onlara beyân ederdi. Medine'de yaptığı hutbe ile iktifa etmezdi. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel mestlerin topuk hizasından kesilmesi hükmünün Rasûlullah'ın Arafat'taki mutlak ifadesi ile mensuh olduğuna hükmetmiştir.

2. Kendisine hayız kanının nasıl temizlenmesi gerektiğini soran sahâbî kadına Rasûlullah'ın (s.a.) “Ovala sonra onu yıka”<sup>925</sup> sözü, herhangi bir sayı şartı olmaksızın mutlak olarak yıkamayı emretmektedir. Eğer sayı şart olsaydı açıklama yapılması icab eden böyle bir yerde, kaç defa yıkanması gerektiği mutlaka beyân edilirdi. Bu hadislerde yer alan mutlak lafızlar, köpeğin yaladığı kapların yedi defa yıkanması şeklindeki mukayyed lafızlara hamledilmez. Her iki nasla ayrı ayrı amel etmek gerekir.<sup>926</sup>

### 2.2.1.9. Müşterek Lafzın Manası ve Delâleti

Fıkıh usulünde “Her biri ayrı ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla manaya delâlet eden lafız”<sup>927</sup> anlamına gelen müşterek, fukaha metoduna göre yazılan eserlerde vazolunduğu mana bakımından lafzın kısımları içinde yer alır. Müşterek lafzı mütekellimîn usulcülerden çoğu, lafzın birden fazla manaya delâleti bakımından yapılan taksimde incelerken, bazıları ise onu âm veya mücmel lafız konusunda ele alır.

Müşterek lafız için yapılan tanımlardan hareketle müşterek lafzın üç temel özelliğinden bahsedebiliriz:

1. Müşterek lafız iki ve daha çok hakikî mana için kullanılır.
2. Müşterek lafız her bir mana için ayrı ayrı konulmuştur.
3. Müşterek lafzın bir kullanımda, içerdiği manalardan sadece birine delâletinin mümkündür.

<sup>925</sup> Buhârî, “Vudû’”, 63.

<sup>926</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 250.

<sup>927</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 126; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 359.

Bu özellikleri sebebiyle müşterek lafız âm ve mutlak lafızdan ayrılmaktadır. Çünkü âm lafız, kapsamına giren bütün fertleri istisnasız kapsarken, müşterek sadece onlardan birine delâlet eder. İşiten kişi tarafından her zaman bilinmese de müşterek lafızla kastedilen mana tektir ve bellidir. Oysa mutlak lafızda mana bir ise de bu muayyen değil, herhangi bir ferttir.

İbnü'l-Kayyim'e göre dilde asıl olan bir lafızın vaz' itibariyle tek bir manayı ifade etmesidir.<sup>928</sup> Bununla birlikte, bazı sebeplere bağlı olarak hem lafızlarda hem de fiillerde müştereklik durumu vaki olmuştur.<sup>929</sup> Bunlardan en yaygını bir lafızın farklı kabileler tarafından farklı anlamlar için vazedilmesi ve sonraki devirlerde bu anlamların tamamının kullanımının şüyu bulması şeklinde olanıdır. İbnü'l-Kayyim'e göre Müberred'in de içinde bulunduğu Arap dili alimlerine göre müşterek lafız ancak bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bir kabile bir lafız için kesinlikle birden fazla mana vazetmemiştir.<sup>930</sup> Bu durumda bir lafızın bir kabile tarafından birden fazla mana için ayrı ayrı vazedilmiş olma durumu söz konusu olamaz.

Lafızlarda ve fiillerde müştereklik durumunu câiz gören İbnü'l-Kayyim, usul alimlerinin çoğuna muhalif olarak<sup>931</sup> harflerin müşterek manaya sahip olması görüşünü kabul etmemekte, bunun zayıf bir görüş olduğunu ifade etmektedir. Müstesnanın bedel mi yoksa matuf olması sebebiyle mi irab bakımından öncesine tabi olması gerektiğini tartışırken, matuf olması gerektiği görüşünü tercih etmiştir. Muhaliflerin böyle bir durum da لا harfine و anlamı verildiği için harflerde iştirak durumu söz konusu olur iddialarına "Harflerde iştirak durumu yoktur." diyerek cevap vermiştir.<sup>932</sup>

### 2.2.1.10. Müşterek Lafızın Hükümü

Fıkıh usulünde müşterek lafızın hükmünden maksat, hüküm çıkarmak için nasları inceleyen müctehidin yahut mahkemede hüküm veren hâkimin müşterek bir lafızla karşılaşması durumunda nasıl bir yol izlemesi gerektiğidir. Naslarda yer alan,

<sup>928</sup> İbnü'l-Kayyim, *Cilâu'l-Efhâm*, s. 76; İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasaru's-Savâi'k*, s.396.

<sup>929</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 107.

<sup>930</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Meâ'd*, V, 541-542.

<sup>931</sup> Râzî, *Mahsûl*, I, 382.

<sup>932</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâiü'l-Fevâid*, III, 61.

herbiri ayrı ayrı vaz' ile birden fazla manaya gelen müşterek lafzın manalarından hangisinin kastedildiğini tespit ederek hükmü ona göre vermek, bunun mümkün olmaması durumunda bütün manaların kastedilmiş olduğu farz edilerek hükmün her birisi için sabit olduğunu (umumu'l-müşterek) söylemek mi yoksa bu manalardan birini belirleyen delil bulununcaya kadar tavakkuf etmek mi gerekir?

İbnü'l-Kayyim'e göre aslolan lafzın, bir vaz' ile bir mana ifade etmesidir. Yani müşterek olmamaktır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi herhangi bir sebeple bir lafzın birden fazla anlam ifade ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Lafzın müşterek olup olmadığı konusunda şüphe varsa müşterek olmama hali tercih edilir. Lafzın müştereklik vasfı gerçekleştiği takdirde ise manalardan hiçbiri, tercihi gerektirecek bir karîne yahut delil olmadan tercih edilemez. Müşterek lafzın manalarından birinin kastedildiğini gösteren bir karîne bulunması durumunda, lafzın taayyün eden o manaya hamledilmesi vaciptir.<sup>933</sup>

İfade ettiği manalardan birinin kastedilmiş olduğuna dair bir karîne yahut delil bulunmayan müşterek lafzın, bir nasda, bütün manalarının kastedilmiş olmasını câiz görmeyen İbnü'l-Kayyim fukahânın çoğunluğunun ne mecâz ne de hakikat yoluyla bir lafzın aynı anda iki anlamda kullanılmasını kabul etmediklerini belirtmiştir.<sup>934</sup>

Bununla birlikte İmam Şâfiî,<sup>935</sup> Malik, Bâkılânî,<sup>936</sup> Ebû Ya'la, Hulvânî ve İbn Akîl, Kadı Abdulcebbar gibi alimlere göre bir nasda yer alan müşterek lafız ile onun ifade ettiği bütün manaların kastedilmiş olması câizdir. Zira müşterek lafzın manalarına delâleti âm lafızda olduğu gibi müsavidir. Karîne olmadan birini diğerine tercih etmek mümkün değildir. Başka bir mana çıkarmak mümkün olmadığı gibi müşterek lafzı iptal etmekte mümkün değildir. Zira nasda müşterek lafzın ifade ettiği manalardan birisinin kastedildiği tebeyyün etmemişse artık hakikat manası bırakılır. Mecâza gidilir. Mecâz ise bütün manaların kastedilmiş olmasını gerektirir.

<sup>933</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Meâ'd*, V, 542.

<sup>934</sup> İbnü'l-Kayyim, *Cilâu'l-Efhâm*, 77.

<sup>935</sup> Cüveynî, *Telhîs*, 171.

<sup>936</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 427.

İbnü'l-Kayyim hocası İbn Teymiyye'den İmam Şâfiî ve Bâkılânî'nin bu görüşte olmadığını nakletmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Bâkılânî prensip olarak âm lafızların bütün fertlerini kapsamasını ve delil olmadan istiğrak ve şumul ifade etmesini câiz görmez. Bâkılânî'ye göre elfâz-ı umumda tavakkuf asıldır. Buna göre anlamlarından birisinin kastedildiğine dair karîne bulunmayan müşterek lafızların aynı anda bütün manalarının kastedildiğine kail olması mümkün değildir. Ancak İbn Teymiyye'nin Bâkılânî'nin elfâz-ı umum hakkındaki görüşlerinden hareketle ulaştığı bu yargı onun "*et-Takrîb ve 'l-İrşâd*" isimli usul eserindeki görüşlerine uymamaktadır. Zira Bâkılânî'ye göre karîne bulunması halinde bir nasda müşterek lafzın iki manasının da kastedilmiş olması mümkündür.<sup>937</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre İmam Şâfiî karînedan hali müşterek lafzın bütün anlamlarının kastedilmiş olduğunu söyleyecek kadar basit bir ilmi kişiliğe sahip değildir. Onun bu konuda açık bir ifadesi yoktur. Müteahhirin Şâfiîler onun umumu'l-müştereke kail olduğunu, kendisini azad eden mevlaları (efendileri) ve kendisinin azat ettiği mevlaları (köleleri) bulunan bir kimsenin, malını mevlalarına vasiyet etmesi durumunda, bu vasiyetin her iki zümreye de şâmil olduğuna dair görüşünden çıkarmışlardır ki onun bu görüşünden böyle genel bir kaide çıkmaz<sup>938</sup>

İbnü'l-Kayyim müşterek lafzın aynı anda bütün anlamlarının kastedilmiş olduğu görüşünü pek çok yönden reddetmektedir. Şimdi bunlara kısaca göz atalım:

1. Müşterek lafzın, taşıdığı anlamlardan biri için kullanılması hakikat, aynı anda bütün anlamları kapsayacak şekilde kullanımı mecâzdır iddiası kabul edilemez. Zira mutlak lafzın mecâza hamledilmesi câiz değildir.

2. Müşterek lafzın münferit olarak iki ayrı mana için vazedildiğini, bu iki manadan herbirine birlikte delâlet edecek şekilde vazedilmiş olduğunu farz edecek olursak, bu durumda üç mefhûm ortaya çıkar. Bunlardan birini tercih etmeyi icab eden bir delil olmadan manayı yorumlamak imkânsız olur.

<sup>937</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-İrşâd*, I, 427.

<sup>938</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 642; *Cilâu 'l-Efhâm*, 77.

3. Bu durumda yine müşterek lafzın bütün anlamlara hamledilmesi imkânsız olurdu. Delil bulunduğu anda anlamlardan birine, bulunmaması halinde bütün anlamlara hamledilmesi, birbirine zıt iki durumun bir araya gelmesi anlamına gelir ki bu da imkânsızdır. Buna göre müşterekin bütün anlamlarına hamledilmesi muhal olur.

4. Karîne bulunmadı diye bir nasda yer alan müşterek lafız ile onun bütün anlamlarının kastedilmiş olması vacip olsa idi bunu umum lafızlardan saymak gerekirdi. Zira tahsis ihtimali yoksa âm lafzın hükmünün kapsadığı bütün fertlere şâmil olması gerekir. Bu durumda iki manadan birini istisna yoluyla genel hükmün kapsamı dışında tutmak da mümkün olabilirdi. Ayrıca âm lafızda olduğu gibi müşterek lafız mutlak olarak zikredildiğinde akla umum anlam gelir ve ifade ettiği manalardan birine hamletmek âm lafzın hükmünü kapsadığı bazı fertlere tahsis etmek gibi olurdu. Bu ise kesin olarak bâtıldır.<sup>939</sup>

İbnü'l-Kayyim umumu'l-müşterekin câiz olduğu görüşünü savunanların ileri sürdüğü delilleri tek tek incelemiş ve bunları değerlendirmiştir. Şimdi bu konuda İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini inceleyelim:

1. *“Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kur’ müddeti beklesinler...”* âyetinde<sup>940</sup> yer alan kur’ lafzı, hayız ve iki hayız arasındaki temizlik (tuhr) manalarında müşterektir. Bu âyette kur’ lafzının bu iki anlamından sadece birinin kastedildiği konusunda ihtilaf yoktur. Farklı karînelerin esas alınması sonucunda kimi fakihler kur’un hayız manasında, bazıları ise tuhr manasında kullanıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Bunun yanında bazı fakihlere göre hayız yahut tuhr hali tam netleşmediği için bunu anlamaya çalışan boşanmış bir kadın hakkında kur’ lafzı hayız ve tuhr anlamlarının her ikisine de şâmilidir. Burada müşterek lafzın umumu durumu gerçekleşmiş olur. İbnü'l-Kayyim bu istidlale iki açıdan itiraz etmektedir:

Birincisi: Burada geçen kur’ kelimesi müşterek bir lafız değildir. Zira kur’ lafzı tuhr ya da hayz döneminin tamamını ifade için vazedilmiş bir isimdir. Bu şekliyle ayrı

<sup>939</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 241-642; *Cilâu'l-Efhâm*, s.77.

<sup>940</sup> Bakara 2/228.

ayrı vaz' ile farklı iki anlam taşıyan lafzî müştereklik yahut hepsinde var olan ortak bir alaka sebebiyle birçok manayı kapsayan manevi müştereklik söz konusu değildir.

İkincisi: Ayrı vaz' ile her iki anlamı ifade eden müşterek bir lafız olduğu var sayılsa bile kur' kelimesinin her iki anlama aynı anda hamledilmesi kesinlikle câiz değildir. Çünkü müşterekin her iki anlama hamledilmesini câiz görenler bunun için bir karîne yahut bir delil olmasını şart koşturmaktadır. Müşterekin her iki anlama hamledilmesi gerektiğine dair delil bulunmaz ise manalardan birinin yahut her ikisinin kastedildiğine dair delil bulununcaya kadar tevakkuf eder.

2. “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e (s.a.) salât ediyorlar.” âyetinde.<sup>941</sup> geçen “salât etmek” ile iki farklı mana kastedilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ tarafından olan “salât”, rahmet, melekler tarafından olan “salât” istiğfâr anlamındadır. Böylece müşterek bir lafız olan “salât” kelimesinin iki farklı manası aynı anda kastedilmiş olmaktadır.

İbnü'l-Kayyim yukarıdaki örnekte olduğu gibi burada da iki yönden eleştirilerini zikretmiştir. Ayetteki “salât” kelimesiyle “rahmet” anlamının kastedilmediğini, aksine Allah Teâlâ ve meleklerin Hz. Peygamber’i (s.a.) övmesi ve ona sena etmesinin kastedildiğini ifade etmiştir. Ona göre burada da yine tartışma mahallinin dışında bir kullanım mevcuttur. “Salât” kelimesinin müşterek bir lafız olduğu ve ifade ettiği her iki anlama aynı anda hamledilmesi gerektiği görüşü iki açıdan eleştirilebilir:

1. Bir kelimenin ayrı vaz' ile birden fazla manaya sahip olması lügatte arizî ve kendiliğinden gelişen bir durumdur. Aslolan kelimelerin bir vaz' ile bir anlam ifade etmesidir. Dil alimleri bu durumu açıkça ifade etmişlerdir.

2. Fukahânın çoğu bir ibarede müşterek lafzın bütün anlamlarının kastedilmiş olmasını câiz görmez. Bu ister hakikat ister mecâz yoluyla olsun fark etmez. İmam Şâfiî'nin bunu tecviz ettiği görüşü doğru değildir. İddianın dayanağı olan “Bir kimse mevali'ye vasiyet ederse bu vasiyet hem azatlı köleleri hem de kendisini azad eden

<sup>941</sup> Ahzâb 33/56.

efendilerini kapsar” sözünde geçen “mevali” lafzı iddia edilenin tersine lafzî müşterek değildir. Aksine manevi müşterektir.

Bu durumda lügatte bilinen anlamı “Allah Rasûlü’ne sena etmek, onun şerefini, fazilet ve değerini izhar etmek” olan “salât” lafzınının müştereklik durumu söz konusu değildir.<sup>942</sup>

3. “*Kullarım sana beni soruyor. Ben çok yakınım. Dua ettiğinde dua edenin duasına icabet ederim.*” âyetinde<sup>943</sup> “dua” lafzının “ibadet etmek” ve “istemek” anlamlarına gelen müşterek bir lafız olduğu ve bu âyette dua lafzının her iki anlamına da hamledilmesi gerektiğini ileri sürenlere İbnü’l-Kayyim itiraz etmekte ve “dua” kelimesinin müşterek lafız olmadığını zikretmektedir. Ona göre burada “ibadet duası” ve “isteme duası” anlamında manevi müştereklik bulunmaktadır. Âyet şu iki şekilde de tefsir edilebilir. Bu âyet “Benden isterse ona veririm.” anlamına geldiği gibi “Bana ibadet ederse onu mukafatlandırırım.” anlamına da gelebilir. Burada her iki söz birbirinin mütelazimidir. Müşterek lafzın aynı anda iki manaya hamli ya da lafzın hakikat-mecâz olarak kullanımı sözkonusu değildir. Aksine her iki anlamı da tazammun eden hakikat manasında kullanılmıştır. Kur’an’da ikiden fazla anlama delâlet eden lafızların çoğunda söz konusu olan bu durum İbnü’l-Kayyim’e göre pek çok kimsenin dikkatlerinden kaçmıştır.<sup>944</sup>

### 2.2.2. MANAYA DELÂLETİNİN AÇIKLIĞI BAKIMINDAN LAFIZLAR

Kur’an ve sünnet lafızlarına salt kapalılığın giderilerek mananın anlaşılması noktasından bakmayan aksine lafızların taşıdığı anlamlar ile bu anlamlar üzerine bina edilen hükümlerin murâd-ı ilâhiye uygun olup olmadığını inceleyen İbnü’l-Kayyim lafızları nas, zâhir ve mücmel olarak üç kısma ayırmıştır.

Lugatta mütekellimin murâdını beyan için bazı tabirler ve sözler vazedilmiştir. Onun maksudını anlamak ancak bu sözlerin manaya delâletini tam olarak bilmekle

<sup>942</sup> İbnü’l-Kayyim, *Cilâü'l-Efhâm*, s. 66-67.

<sup>943</sup> Bakara 2/186.

<sup>944</sup> İbnü’l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 3.

mümkündür. Bunun için bir lafzın maksada delâletinin kat'î olup olmadığı, zâhir manası dışında başka bir manaya delâlet edip etmediği yahut da kelâmın beyâna ihtiyac duyup duymadığının tespit edilmesi gerekir. Bu sebeple İbnü'l-Kayyim bu hususları dikkate alarak lafızları üç kısma ayırmıştır:

1. Başka bir manaya te'vil ihtimali olmadığı için, kastedilen manaya delâleti kesin olan nas lafızlar.

2. Manaya delâleti açık olmakla birlikte, mütekellimin başka bir manayı kasetmiş olması da muhtemel olan zâhir lafızlar.

3. Kastedilen manaya delâlet konusunda nas ve zâhir gibi kesin ve açık olmayan, aksine beyâna ihtiyac duyan mücmel lafızlar.<sup>945</sup>

### 2.2.2.1. Nas ve Zâhir

İbnü'l-Kayyim'e göre manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızlar nas ve zâhir olmak üzere iki kısma ayrılır:

1. Nas: Kendisinden ne kastedildiği gâyet açık olduğundan kesinlikle başka bir manaya gelme ihtimali bulunmayan lafızlardır. Başka bir ihtimale açık olmadığı için delâleti kesin olan “nas lafız” ile amel etmek vaciptir. Nas lafızlarda nesih ihtimali bulunsa da zâhir anlamı dışında başka bir anlama gelme ihtimali yahut lafzın zâhirinden çıkarılan hükümden başka bir hükme delâlet etme durumu kesinlikle mümkün değildir. Bu mâhiyette bir lafzı te'vil ederek başka bir manaya hamletmek ve ona göre hüküm vermek Şâri'in sözünü tahrif etmek ve murâdını ilga etmek anlamına gelir. Kur'an ve sünnetin manası sarîh olan lafızlarının geneli bu mâhiyettedir. Bu tür lafızlar hakkında te'vil yoluna gitmek İslam şeriatını külliyyen te'vile açık hale getirir.<sup>946</sup>

<sup>945</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 382.

<sup>946</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 383-384.

2. Zâhir: Başka manalara delâlet etmesi muhtemel bulunsa da kendisinden maksadın açık olduğu,<sup>947</sup> yahut birden fazla manaya delâlet etse de bu manalardan tercihe şayan olanının açık olduğu lafızdır. Şâyet lafız açık ve tercihe şayan olan manasına delâlet eder halde ise buna zâhir denir. Fakat bir delile dayanarak, zâhiri anlamından çıkarılıp, ona göre daha zayıf bir anlamda kullanılırsa buna da müevvel adı verilir.<sup>948</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre umum-husus, emir-nehiy gibi Arap dilindeki birçok uslub ve sigalar ile lafızların hakikat anlamları, kıyasın manaya delâleti zâhir lafız kapsamında değerlendirilir.<sup>949</sup> Buna göre âm bir lafız için umum ve şumul vasıfları nasıl açık ve zâhir ise emir sîgasının vücûba, nehiy sîgasının ise haramlığa delâleti de zâhirdir. Her ne kadar âm lafzın tahsise, emir sîgasının ibâhaya ve nedbe, nehiy sîgasının ise kerâheye delâleti muhtemel olsa da dil vâz'ı, âm lafzı umum için, emri vücûb için, nehyi ise haramlık ifade etmek üzere vazetmiştir. Aksine delil bulunmadıkça bu lafızların vazedildiği manaya delâleti zâhir sayılır.

Âm lafızların tahsis edilmesi, örneğin “*Allah bey'i helâl kıldı.*” âyetinde<sup>950</sup> geçen bey' lafzının delâlet ettiği umum mananın neceş, garar, bey' üzerine bey' gibi alım satımları yasaklayan özel hadisler sebebiyle terkedilmesi bir te'vil sayılır. Emrin vücûb anlamından nedbe, nehyin tahrîm anlamından kerâheye hamledilmesi de birer te'vildir. Çünkü her iki durumda da emir ve nehiy lafızları ilk akla gelen vücûb ve tahrîm gibi zâhir anlamlarına değil tercih edilen ikincil anlamlarına hamledilmiştir.

İbnü'l-Kayyim'e göre bir lafzın naklî delillerde tek bir anlamda kullanımı yaygın ve muttarit ise bu lafzın, zâhirine aykırı bir manaya te'vili asla kabul edilemez. Zira te'vil ancak lafzın benzer sözlerde kullanılan zâhir anlamının dışında, başka bir anlamda alınması durumunda söz konusu olabilir. Halbuki Şâri' birden fazla manaya muhtemel olan bir lafzı, her yerde aynı manada kullanmış ise herhangi bir delil olmadan bu manadan başka bir manaya gitmek nasları tahrif sayılır. Öte yandan Şâri'in zâhir lafzı hep aynı anlamda kullanması ve ihtimal bulunan diğer manalarda

<sup>947</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, I, 384-385.

<sup>948</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, II, 29-30.

<sup>949</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in*, III, 106.

<sup>950</sup> Bakara 2/275.

kullanmaması, bu mananın murâd-ı ilâhi olduğuna dair kuvvetli bir karîne teşkil etmektedir.

Bunun dışında Şâri'in, muhtemel manaları bulunan zâhir bir lafzı, muhatabın alışık olduğu bir manada kullanması âdeti ise bu durumda yine zâhir anlamın te'vil yoluyla terki kabul edilebilir değildir.

Öte yandan İbni'l-Kayyim'e göre bir lafız, zâhir anlamı dışında başka manalara gelme ihtimali olan bir yerde kullanılmış ise herhangi bir delil bulunmaması durumunda, bu lafzın genel kullanımına uygun olan zâhir anlamında anlaşılması ve ona göre hüküm verilmesi icab eder.<sup>951</sup>

#### 2.2.2.2. Te'vil

Kuran ve sünnet naslarında yer alan lafızların bilinen, yaygın ve zâhir anlamları dışında muhtemel bulunduğu başka bir manalara hamledilmesi şüphesiz çok yanlış yorumlara sebebiyet verebilir. Bu durumun, nihaî hedefi Şâri'in maksadını anlamak ve şer'î hükümleri tespit etmek ameliyesi olan icihad ve istidlal olgusunu, keyfi yorumlara maruz bırakacağı açıktır. Bu sebeple İbnü'l-Kayyim, te'vil konusunu, sadece zâhir lafızların muhtemel manalarından birine hamledilmesi bağlamında ele almamıştır.

Nasların doğru anlaşılması ve keyfi yorumların tahrife yol açmaması için te'vil konusuna büyük önem atfeden İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele* isimli eserinde, usul ve kelâm ilmi açısından te'vil ile ilgili görüşlerini tafsilatlı bir şekilde ortaya koymuştur. İbnü'l-Kayyim te'vilin tanımını yapmış, kapsam ve şartlarını tespit etmiştir. Te'vil şartlarına uymadığı yahut te'vil yapmaya uygun olmayan konularda te'vil yapıldığı için dinde tahrif sayılan birçok örnek zikretmiştir.

Allah'ın sıfatları ile arş, istiva, Allah'ın eli, Allah'ın gelmesi gibi kelâmî meseleler hakkındaki pek çok görüşü, bâtil te'vil kapsamında değerlendiren İbnü'l-Kayyim'in te'vile dair görüşlerini bu bölümde usul ilmi açısından ele alacak ve değerlendireceğiz.

<sup>951</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 384- 386.

### 2.2.2.3. Te'vilin Mâhiyeti

Lügatte “aslına dönmek (rucû’), bir şeyin akibeti ve vardığı sonuç, siyâset yapmak, ıslah etmek, tefsir ve beyân” anlamlarına gelen te’vil kavramı<sup>952</sup> özellikle mütekkellimîn usulcülere göre naslarda yer alan bir lafzın zâhir, yaygın ve mercuh anlamının bir delile dayanarak terk edilmesi ve muhtemel bulunduğu başka bir manaya hamledilmesi demektir.<sup>953</sup> Lafzın akla ilk gelen zâhir, râcih ve yaygın bir anlamı bulunmaktadır. Bir delil dolayısıyla bu anlamın bırakılarak lafzın muhtemel bulunduğu ikincil manayı esas almak ve o anlam doğrultusunda lafzı yorumlamak, te’vil ameliyesinin esasını oluşturmaktadır. Gerek zâhir mananın terki gerekse âm lafzın tahsisi şeklinde gerçekleşsin yahut ister emir sîgasının nedbe, nehiy sîgasının kerâheye hamledilmesi şeklinde olsun te’vil bir bakıma sözün Arap dilinde aslolan hakiki manasından başka bir manaya hamledilmesi işlemidir.

İbnü’l-Kayyim’in te’vil kavramının lûgat ve istilâhî anlamlarına dair usulcülerin ve dilcilerin ortaya koyduğu anlama ilave olarak te’vilin Kur’an ve sünnette kullanılan manalarını zikretmiş ve usul ve kelâm ilminde sonradan istilâhlaşan manaya eleştiriler yöneltmiştir.

Kelam-ı kadîmi doğru anlamak, yanlış yorumlara mâni olmak ve Şâri’in maksadını tespit için te’vil kavramının Şâri’in örfünde kullanageldiği manaları bilmek ve ona riayet etmek gerekir. Bu sebeple İbnü’l-Kayyim konu ile ilgili selef alimlerinin ve müteahhirin alimlerin görüşlerini karşılaştırarak, tarihi süreç içerisinde te’vil kelimesindeki anlam değişimine dikkat çekmek istemiştir.

İbnü’l-Kayyim, Cevherî’den nakille te’vil kelimesinin (أول-أل) kökünden türediğini ve “bir şeyi ilk illet ve sebebine döndürmek, söz veya eylem olarak kendisinden kastedilen manâya çevirmek(tasyîr) yahut bir şeyin döndüğü yerin açıklanması(tefsir)” anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.<sup>954</sup>

İbnü’l-Kayyim’e göre te’vil kelimesi Kur’an ve sünnette şu anlamlarda kullanılmaktadır:

<sup>952</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIV, 32-33.

<sup>953</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 52; Apaydın, Yunus, “Te’vil”, *DİA*, XXXXI, s. 28.

<sup>954</sup> İbnü’l-Kayyim, *es-Savâi’ku’l-Mürsele*, I, 175.

1. Te'vil kelimesinin naslarda geçen anlamlarından biri sonuç ve akibettir. Çünkü her iş bir sona ulaşmaktadır. *“Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız onu Allah ve Rasûlü'ne havale edin. Bu daha hayırlıdır ve sonuç bakımından daha güzeldir.”*<sup>955</sup> âyetinde geçen te'vil kelimesi sonuç ve akibet anlamına gelmektedir.

2. Haber verilen şeyin gerçekleşmesi Kur'an'da te'vil kelimesi ile ifade edilmektedir.

*Onun gerçekleşmesini (te'vilini) mi bekliyorlar. Gerçekleştiği (te'vil vaktinin geldiği) gün daha önce onu unutanlar der ki “Rabbimizin elçileri bize hak ile gelmişti.”*<sup>956</sup> bu âyette geçen “te'vilin gelmesi” demek Peygamberlerin ahiret hayatı, cennet ve cehenneme dair verdiği haberlerin gerçekleşmesidir.

3. Rüya tabiri de te'vil kelimesinin Kur'an'da geçen anlamlarından biridir. Rüya tabiri iki açıdan te'vil olarak isimlendirilmiştir:

Birincisi: Rüyanın tefsiri ve açıklaması.

İkincisi: Rüyanın akıbeti ve sonucu. Hz. Yusuf'un babasına hitaben söylediği *“Babacığım, işte bu, daha önce gördüğüm rüyanın tefsiri, tabiridir.”* âyetinde<sup>957</sup> yer alan te'vil kelimesi bu anlamdadır. Zira burada, te'vil kelimesinin lügat manasına uygun olarak rüyanın gerçekleşmesi ve bu şekilde sonuçlandığı görülmüştür.

4. “Bir şeyin neticesi, o şeyin varlığına bağlı olan fayda ve onun varlığını gerektiren hikmet” anlamlarına gelen illet-i gaiyye de te'vil olarak isimlendirilmiştir. Zira failin maksadı ve ilk bakışta anlaşılamayan amacı, te'vil sonucunda açıklanmış ve beyân edilmiş olmaktadır. Kur'an'da Kehf suresinde Hıdır'ın (a.s.) ücretsiz bindikleri gemiyi tahrip etmesi, sonrasında bir çocuğu öldürmesi ve ardından kendilerini misafir etmeyen köyde bir duvarı karşılıksız tamir etmesindeki maksadını ve amacını açıklamadan önce söylediği *“Sana sabretmeye güç yetiremediğin meselelerin te'vilini haber vereceğim”*<sup>958</sup> âyetinde ve bahsi geçen konularda Şâri'in gaye ve hikmetini açıkladıktan sonra söylediği *“İşte bunlar senin sabredemediğin*

<sup>955</sup> Nisâ 4/ 59.

<sup>956</sup> Ârâf 7/53

<sup>957</sup> Yusuf 100.

<sup>958</sup> Kehf 78.

*konuların te'vilidir.*" âyetinde <sup>959</sup> geçen te'vil kavramı illet-i gaiyye ve hikmet manasına gelmektedir. <sup>960</sup>

İbnü'l-Kayyim Arap dilinde te'vil kelimesinin delâlet ettiği manaları açıkladıktan sonra Kitap ve sünnette yer alan lafızları tev'ilden maksadın ne olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Kur'an ve sünnet lafızlarını te'vilden maksat, lafzın kastedilen manasının hakikatte gerçekleşmesidir. Lafzın manasındaki bu hakikat durumu sadece zihinde mevcut bir durum değildir. Aksine bu gerçeklik durumu hariçte de mevcuttur. Zira kelâm haber ve talep olmak üzere iki kısımdır. Şer'î naslarda yer alan haberlerin te'vilinden maksat bu haberlerin hakikat olmasıdır. Va'd ve vaîd manası taşıyan lafızların te'vili ise va'd ve tehdit konusu olan hususların bizzat gerçekleşmesidir. Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilgili verilen haberlerin te'vili, onda bulunan sıfat ve fiillerin bizatihi kendileridir. Emir ve nehiylerin te'vili ise emredilen ve nehyedilen fiillerin bizatihi kendileridir. Nitekim Hz. Âişe'den rivâyet edilen şu hadiste geçen te'vil kavramı bu manadadır. Hz. Âişe demiştir<sup>961</sup> ki "Rasûlullah (s.a.) ruku' ve secdesinde سبحانك اللهم و بحمدك derdi. O bu sözü ile Kur'an'ı te'vil ediyordu."<sup>962</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre te'vil kavramı tâbiîn ve tebei tâbiînden olan tefsir, fıkıh ve hadis alimlerine göre tefsir ve beyân anlamlarına gelir. Nasların te'vili demek onlara göre lafızların tefsir ve beyânı demektir. Buna göre tevil ile ilgili iki durum ortaya çıkar:

1. Lafzın delâlet ettiği mananın anlaşılması ve bu mananı zihinde oluşması.
2. Zihinde oluşan mananın hakikatının hariçte vuku bulması. <sup>963</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre gerek sadece zihinde lafzın manasının beyân ve tefsiri, gerekse kelâmın hariçte tahakkuku manasında olsun te'vilin bu iki manası da kabul edilebilir bir olgudur. Ancak o Mu'tezile ve Cehmiyye gibi bazı fırkalar ile müteahhirin usul ve kelâm alimlerinin te'vilin mâhiyeti ile ilgili ileri sürdüğü "lafzın zâhiri manasından başka bir manaya hamledilmesi yahut hakikat manasından mecâza

<sup>959</sup> Kehf 82.

<sup>960</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 176-177.

<sup>961</sup> Buhârî, "Ezan", 817; Müslim, "Salât", 484.

<sup>962</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 177.

<sup>963</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 178.

gidilmesi ve bu şekilde lafza, zâhirine zıt bir anlam yüklenmesi görüşünü kabul etmemektedir.<sup>964</sup>

İbnü'l-Kayyim *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele* isimli eserinde bu manada yapılan pek çok te'vil örnekleri zikretmiş, te'vil kavramının lügat manasına da uygun düşmeyen yanlış ve bâtil olarak tavsif ettiği birçok te'vili tenkide tabi tutmuştur.<sup>965</sup>

Özetle İbnü'l-Kayyim'in terminolojisinde te'vil kavramının anlamı ile ilgili iki temel unsur söz konusudur:

1. Lafzın sonuçta kendisine dönüp delâlet ettiği manadır. Bu mana zihnin dışında da var olan gerçek bir durumdur.

2. Lafzın tefsir ve beyânıdır. Bu durum ise zihinde mananın açıklığa kavuşması anlamına gelir.

Te'vil kelimesinin sonradan kazandığı istilâhı anlamına gelince fıkıh ve kelâma dair pek çok zâhir lafız, gerçek ve muteber olmayan deliller ihdas edilerek Şâri'in benzer yerlerde kullandığı yaygın bilinen anlamları dışında, te'vil yoluyla başka anlamlara hamledilmiş ve Şâri'in maksadına aykırı bir şekilde anlaşılmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Kayyim, te'vil yoluyla ulaşılan mananın kesinlikle Kur'an ve sünnete uygun olmasını, zâhir mananın terk edilmesini iktiza eden delilin meşruiyetinin en önemli şartı olarak görmektedir. Buna göre Kur'an ve sünnetin delâlet ettiği manalara uygun olan te'vil, sahih ve muteber iken şer'î nasların delâlet ettiği hükümlere aykırı te'vil ise kesinlikle bâtildir, kabul edilemez.<sup>966</sup>

Lafızların te'vilinde genelde iki yaklaşım tarzı benimsenmiştir. Hanefî usulcülerin benimsediği birinci yaklaşıma göre te'vil sadece zâhir lafızları değil nas lafızları da kapsar. Mütekkellimîn usulcülerin ekserisi ise nas lafzın kesinlikle te'vil ihtimali taşımadığı, sadece zâhir lafzın te'vile açık olduğu görüşündedirler.

İbnü'l-Kayyim sahih te'vilin muhkem, müteşâbih, emirler ve haberler olmak üzere bütün şer'î nasları kapsadığı görüşünü benimsemiştir. Onun bu görüşü te'vil kelimesine yüklediği anlama uygundur. Zira o naslardaki lafızların tefsir ve beyân

<sup>964</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, I, 178-179.

<sup>965</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, 180-215.

<sup>966</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, 187.

durumu, bir emrin yerine gitirilmesi ve haberin tahakkukunu te'vil olarak nitelemektedir.<sup>967</sup>

#### 2.2.2.4 Te'vilin Kısımları

İbnü'l-Kayyim'e göre te'vil sahih ve batıl olmak üzere iki kısma ayrılır:

**1. Sahih Te'vil:** Bir lafzın, Kur'an âyetlerinin delâletine ve sahih sünnetin mana ve mâhiyetine muvafık olan bir manaya hamledilmesi makbul ve muteber bir te'vilin en önemli şartıdır. Muhkem, müteşâbih, emir ve haberi kapsayan sahih te'vilin, biri hariçte tahakkuk eden hakikat manası diğeri ise zihindeki mananın tefsir ve beyânı olmak üzere iki şekli mevcuttur. Görülen bir rüyanın gerçekleşmesi yahut önceden verilen bir haberin tahakkuku te'vilin birinci şekline örnek iken, bir lafzın Şâri'in maksadına uygun anlaşılması için lügatte kullanılan meşhur ve muteâref delâletine ve nasların mana ve mâhiyetine münasip bir şekilde yorumlanması ise ikinci şekline örnek teşkil eder.<sup>968</sup> *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele* isimli eserinde İbnü'l-Kayyim sahih te'vile birçok örnek vermektedir. Şimdi bunlardan birkaç tanesini inceleyelim.

1. İmam Müslim'in veda haccı ile ilgili zikrettiği uzunca bir hadiste<sup>969</sup> Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: "Allah Rasûlü aramızdadır. Ona Kur'an nazil olmaktadır. Âyetlerin te'vilini de en iyi o bilmektedir. Allah Rasûlü'nün yaptığı şeyleri tabiki biz de yapmaktayız." Bu hadiste geçen Rasûlullah'ın (s.a.) âyetlerin te'vilini bilmesinden maksat öncelikle âyetlerin tefsir ve beyânıdır. Allah Rasûlü'nün nazil olan âyetlerle amel etmesi ise yine emredilene yapması yahut nehyedilenden sakınması şeklinde bir te'vidir. Birincisi zihinde mananın tefsir ve beyân ile netleşmesi iken ikincisinde ise te'vil bu mananın hariçte tahakkukudur ki Allah Rasûlü'nün ameli bu manada âyetin te'vilidir.

2. Müslim'in rivâyet ettiği bir hadiste<sup>970</sup> Urve b. Zübeyr'e Hz. Âişe'nin "Başlangıçta namaz ikişer rekât farz kılınmıştı. Yolculuk halinde bu şekilde kaldı. Fakat yolculuk dışında rekât sayıları artırıldı." sözü ile ilgili olarak "Hz. Âişe, seferî iken neden namazları tam kıldı." diye sorulduğunda Urve, "Hz. Âişe de Osman b.

<sup>967</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, 181.

<sup>968</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, 187.

<sup>969</sup> Müslim, "Hâc", 19.

<sup>970</sup> Müslim, "Salât", 1.

Afvân gibi bu nassı te'vil etti.” diye cevap vermiştir. Burada Urve'nin maksadı Hz. Âişe ile Hz. Osman'ın namazların kısaltılmasını ifade eden âyeti, zâhir anlamın hilafına te'vil ettiklerini vurgulamak değildir. Urve bu sözü ile onların namazları tam kılmayı câiz kılan başka bir delil sebebiyle te'vil yoluna gittiklerini ve ona göre amel ettiklerini belirtmek istemiştir. Hz. Âişe ve Hz. Osman'ın böyle yapmaları bizatihi te'vildir. Zira emir bildiren bir nassın mucubince amel etmek bir te'vildir.<sup>971</sup>

3. Nasr suresi 3. âyette yer alan “Öyleyse sen de Rabbine hamd et ve ondan mağfiret iste.” sözünü “سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي” diyerek te'vil etmiştir.<sup>972</sup> Allah Rasûlü bu emri yerine getirmek suretiyle te'vil etmiştir.

**2. Bâtıl Te'vil:** İbnü'l-Kayyim bâtil te'vili yukarıda zikredildiği gibi “şer'î nasların delâlet ettiği mana ve hükümlere aykırı olan tev'il” şeklinde tanımlamış, akabinde bâtil te'vilin çeşitlerini örnekleri ile ortaya koymuştur. Bâtıl te'vil konusunda görüşlerini genel hatları ile müteşâbih âyetler, Allah'ın sıfatları, istiva, arş, kürsi, Allah'ın eli gibi kelâm meseleleri üzerinden ele almış, çok nadir fikhî meselere temas etmiştir. İbnü'l-Kayyim'e göre bâtil te'vil on çeşittir.<sup>973</sup>

1. Bir lafzı, dilde vazedildiği muhtemel manaları dışında başka bir manaya hamletmektir.<sup>974</sup> *حتى يضع رب العزة عليها رجليه* hadisinde geçen *رجله* kelimesinin “bir insan topluluğu” şeklinde te'vil edilmesi buna örnektir. Arap dilinde *رجله* kelimesinin böyle bir anlamı kesinlikle yoktur.

2. Lafzın sîgası ve müfret, tesniye, cemi gibi yapısı itibariyle muhtemel olmadığı bir manaya hamledilmesi. *لما خلقت بيدي* âyetinde<sup>975</sup> tesniye olarak zikredilen *بيدي* kelimesinin “kudret” şeklinde te'vili doğru değildir.

3. Bir lafzın cümle yapısı ve siyak-sibak ilişkisinin muhtemel bulunmadığı bir manaya te'vili bâtildir. “*Yoksa onlar meleklerin yahut Rabbinin yahut da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar.*” âyetinde<sup>976</sup> geçen “Rabbin gelmesini” onun

<sup>971</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, 185.

<sup>972</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, 186

<sup>973</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, 187-201.

<sup>974</sup> Müslim, “Salât”, 42.

<sup>975</sup> Sâd 75.

<sup>976</sup> En'âm 6/158.

bazı âyetlerinin gelmesi şeklinde te'vil etmek siyak-sibak ilişkisine tamamen zıt bir manadır. Zira bu âyette meleklerin gelmesi, Rabbin gelmesi ve bazı âyetlerin gelmesi şeklinde sıralamanın olması, bu te'vili geçersiz kılmaktadır. Çünkü “Rabbin gelmesi” terkibi “rabbin âyetlerinin gelmesi” şeklinde yorumlanırsa aynı anlam ikinci defa tekrarlanmış olur.

4. Lafzın muhatabın alışık olmadığı, sonradan çıkmış istilâhî bir manaya göre yorumlanması da bâtıldır. İbnü'l-Kayyim'e göre pek çok bilgin Kur'an ve sünnet naslarını müteahhirinin sonradan ihdas ettiği istilâhî manalara göre te'vil ederek Allah ve Rasûlü adına yalan uydurmuş ve bu konuda ayakları kaymıştır. احد kelimesinin “kendisinden hiçbir şeyin temeyyüz etmediği bir şey” şeklinde te'vili buna örnek verilebilir. Mu'tezile, Cehmiye gibi ekoller bu mana göre “Eğer Allah arşın fevkinde olsaydı ona احد denmezdi.” diyerek Allah'ın arşın fevkinde olduğu görüşünü reddetmişlerdir. Ancak احد kelimesinin bu manada te'vilini ne Araplardan ne de lügatçılardan hiç kimse bilmemektedir. Arapçayı konuşan kavimlerden hiçbiri bu kelimeyi bu anlamda kullanmamıştır.

5. Belli bir manada kullanımı Arap dilinde şöhret bulmuş bir lafzı, Kur'an ve sünnette farklı terkipte olduğu halde şöhret bulduğu manada kullanmak bâtıldır. ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي âyetinde بيدي kelimesinin “nimet” manasına te'vili bu duruma örnek gösterilebilir. Evet ید kelimesinin Arap dilinde nimet şeklinde te'vili bilinen bir durumdur. فلان عندي ید ifadesinde geçen ید kelimesi ile Araplar nimet manasını kastetmişlerdir. Ancak bu âyet-i kerimede Allah Teala önce yaratma fiilini kendi zatına nisbet etmiş, sonra ب harfi ceri ile fiili ید kelimesine taaddi ederek bu durumun sadece Adem'a (a.s) has olduğunu bildirmiş olmaktadır. Bu sebeple her ne kadar başka bir terkipte bu manaya te'vili uygun olsa da, bu nasda ید kelimesinin nimet olarak te'vili mümkün değildir. Zira bir lafzın, bir terkipte bir manaya te'vilinin mümkün olması, onun her terkipte aynı manaya te'vil edilebileceğini iktiza etmez.

6. Zâhir ve açık manasında kullanımı yaygın ve muttarit olan bir lafzın, çok nadir kullanıldığı bilinen yahut hiç bilinmeyen bir manaya te'vili, tedlis ve telbis

---

<sup>977</sup> Sâd 75.

olduğundan beyân ve hidâyete aykırı bir durumdur. Bir lafzı bilinen zâhir manası dışında başka bir mana ile te'vil etmeyi murat ettiklerinde, muhatabı yanıltmak için o lafzın bilinen ve alışılmış olan zâhir manası, hemen dinleyenin aklına gelmesin diye, kendi kasedtikleri manaya delâlet eden karîneleri zikretmekten geri durmadıkları gibi daha da ileri giderek bir lafzın kullanımını meşhur ve alışılmış manasını terk ederek kendi kullandıkları manayı muttarid ve zâhir saymışlardır. İbnü'l-Kayyim bu nevi te'vilin de kesinlikle bâtil olduğunu vurgulamıştır.

"Şüphesiz Allah Mûsa ile konuşmuştur". âyeti<sup>978</sup> ile "Siz mutlaka rabbinizi alenen göreceksiniz." <sup>979</sup> hadisinde yer alan Allah'ın sıfatları ile ilgili lafızların te'vili bu kabildendir.

7. Naslarla sabit yerleşik bir hükmü iptale varan her te'vil bâtildir. Örneğin, "Hangi kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa onun nikâhı bâtildir." hadisinde geçen امرأة lafzını zâhir anlama şiddetle aykırı olmasına rağmen "cariye" yahut "mükatep köle" diye te'vil etmek nas ile sabit fikhî kaideyi iptal anlamı taşımaktadır. Zira Allah Rasûlü'nün "Eğer zifaf gerçekleşse artık cinsi münasebet helal olduğundan mehrin tamamı kadının hakkıdır." hadisine<sup>980</sup> göre mehir evlenen kadına aittir. Naslara göre cariyenin mehri ise efendisine ait olduğundan bunu cariye olarak te'vil etmek fikhî bir kuralı iptal anlamı taşımaktadır. Ayrıca şart cümlesinde şart edatından sonra gelen nekre kelime de umum ifade eder. Bunu cariye yahut mükatep köleye tahsis, bütün bu kaideleri ibtal etmek manasına gelir. Bunun yanında nasda nikâhın butlanı, varlığı hükmü iktiza eden münasib bir vasıf olan kadının kendi kendini nikâhlanması filine bağlanmıştır. Nikâhın bâtil olmasını iktiza eden illet kadının velisi adına bâtil bir tasarrufta bulunmasıdır.

8. Mutlak olarak zikredildiğinde zâhir manası dışında anlaşılması imkânsız bir lafzı, sadece fıkıh, hadis, kelâm, mantık gibi ilim erbabının bilebileceği gizli bir manaya te'vil etmek bâtildir. Buna misal olarak İbnü'l-Kayyim avamdan olsun havastan olsun herkesin bildiği احد lafzının "sıfatlardan mücerret zat-ı bari" olarak

<sup>978</sup> Nisâ 4/164.

<sup>979</sup> Müslim, "İman", 81.

<sup>980</sup> Ebû Davûd, "Nikâh", 20; Tirmizî, "Nikâh", 14.

te'vil edilmesini göstermektedir. Bu mananın dış dünyada sübutu mümkün olsa bile bu mana ancak uzun ve zor önermelerden sonra bilinebilir. Bu mana sadece zihni faraziyeden ibarettir. Önce zihinde böyle bir mana farz edilmiş sonra bu mananın hariçte var olduğuna dair deliller serdedilmiştir. Ancak herkes tarafından manası bilinen bir lafzın son derece kapalı olan böyle bir anlamda vazedilmiş olması mümkün değildir.

9. Bir lafzın taşıdığı ulvi ve üstün manayı yok eden yahut daha düşük bir manaya indirgeyen te'vil de bâtıldır. “بخافون ربهم من فوقهم<sup>981</sup> وهو القاهر فوق عباده” ile âyeti<sup>981</sup> ile <sup>982</sup> فوق kelimesinin, rububiyetin en mühim vasıflarından olan her şeyin fevkinde olma manasının daraltılarak sadece şeref ve değer olarak fevkiyyet manasına te'vil edilmesi bu nevi bâtil te'vile örnektir.

10. Bir lafzın, siyâkın delâlet etmediği, herhangi bir karînenin iktiza etmediği bir manaya te'vilini beyân ve hidâyet sahibi Şâri' kelâmında kastetmesi mümkün değildir. Eğer Şâri' kelâmında lafzın zâhirine aykırı bir mana kasdetmiş ise muhatap için bir karışıklık olmasın diye o manaya delâlet eden karîneler ve deliller vazetmiştir. Bir lafız ile zâhir manası dışında bir mana kasdetmiş ise ve bunu delil ve karînelerle desteklememiş ise bu durumda beyân ve hidâyetten söz etmek mümkün olmaz.<sup>983</sup>

#### 2.2.2.5. Te'vilin Şartları .

Te'vilin bir takım sıhhat şartları bulunmaktadır. Bu sıhhat şartlarını taşımayan lafızlar te'vil edilemezler. Sahih te'vil, sıhhat şartlarını taşıyan te'vildir. İbnü'l-Kayyim'e göre bu şartları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Lafız te'vil kabul eden bir lafız olmalıdır. Kur'an ve sünnet lafızlarından sahih hükümlerin çıkarılması, şüphesiz bu hükümleri taşıyan lafızların manalarının doğru anlaşılmasına bağlıdır. Bunun için manaya delâletindeki kat'îlik ya da zannîlik durumuna bağlı olarak lafızların te'vile açık olup olmadığı konusu büyük önem arz etmektedir. Bu açıdan İbnü'l-Kayyim lafızları başka manalara gelme ihtimali

<sup>981</sup> En'âm 5/18.

<sup>982</sup> Nahl 16/50.

<sup>983</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'kü'l-Mürsele*, I, 187-201.

bulunmayan nas lafızlar, başka manalara gelme ihtimali bulunsa da manası açık olan zâhir lafızlar, manaya delâlet konusunda nas ve zâhir olmayıp maksadın doğru anlaşılması için mutlaka beyâna ihtiyaç duyulan mücmel lafızlar olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Bunlardan nas olan lafızların kesinlikle te'vile açık olmadığını ileri süren İbnü'l-Kayyim mücmel lafızların da te'vile açık olmadığını aksine mücmel lafızların başka bir hitap ile Şâri' tarafından beyâna ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Buna göre te'vile açık olarak sadece zâhir lafızlar kalmaktadır.<sup>984</sup> İbnü'l-Kayyim de Hanefiler dışında diğer usulcüler gibi sadece zâhir lafızlar için te'vilin söz konusu olacağını ileri sürmektedir.

2. Te'vil edilen mananın Arap diline göre lafzın muhtemel olduğu manalardan biri olması şarttır. Muhtemel bulunduğu manalar dışında bir lafzı, başka bir manaya te'vil etmek sadece dili değil dini de tahrif niteliği taşır. Ancak İbnü'l-Kayyim lafzın muhtemel manalarının tespiti konusunda lafzın tek başına vaz'î manasından ziyâde terkip olarak yahut cümledeki manasına itibar edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>985</sup>

3. Kastedilen mananın te'vil yoluyla ulaşılan mana olduğuna dair bir delil bulunmalıdır. Kur'an ve sünnet nassı, icmâ, kıyas gibi şer'î bir delil ile yahut Arap dili ve belâgatı kurallarına uygun bir vecihle lafzı zâhir manasından başka bir manaya hamletmek yahut hakikat manasını bırakıp mecâzi manaya gitmek için delilin muhtemel diğer bütün manaları dışarda tutan ve sadece te'vil yoluyla ulaşılan mananın varlığını isbat eden bir niteliğe sahip olması icab eder.<sup>986</sup>

4. Lafzı, zâhir manasından alıp başka bir manaya çeken delilin aklî yahut naklî daha kuvvetli bir delile muhalif olmaması gerekir. Öte yandan te'vil yoluyla gidilen mananın, sarîh nasların ortaya koyduğu manalara yahut İslam hukukunun ana gayelerine aykırı olmaması icab eder. Aksi takdirde yukarıda beyân edildiği üzere deliller arasında teâruz durumunda tercih yoluna gidilir.

<sup>984</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 384.

<sup>985</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 289.

<sup>986</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 292.

### 2.2.3. MANAYA DELÂLETİNİN KAPALILIĞI BAKIMINDAN LAFIZLAR

İbnü'l-Kayyim'in kelâmı, manaya delâletinin açıklığı-kapalılığı bakımından zâhir, nas ve mücmel olmak üzere üç kısma ayırdığını zikretmiştik. Manaya delâleti açık ve kesin olan nas lafızlar ile te'vil ihtimali olmakla birlikte manaya delâleti açık olan zâhir lafızlar hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşlerinden bahsettikten sonra onun te'vil hakkında ortaya koyduğu görüşlerini tafsilatlı bir şekilde beyân etmeye çalıştık. Bu kısımda ise İbnü'l-Kayyim'in manaya delâleti kapalı olan ve mananın anlaşılması için beyâna ihtiyaç duyulan mücmel lafızlar ile bu lafızların doğru anlaşılması için gerekli olan "beyân" konusu hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

#### 2.2.3.1. Mücmelin Manası ve Delâleti

Usul ilminde "kelâmın sahibi tarafından beyân edilmedikçe kendisinden kastedilen mananın kesinlikle anlaşılacağı lafızlara"<sup>987</sup> mücmel denmektedir. Mücmeli İbnü'l-Kayyim, kastedilen manaya delâlet konusunda nas ve zâhir gibi kesin ve açık olmayan, aksine beyâna ihtiyaç duyan lafızlar<sup>988</sup> olarak tanımlamıştır. İbnü'l-Kayyim'in bu tanımında beyânın sözün sahibi tarafından yapılması kaydı bulunmasa da ona göre naslarda bulunan mücmellik ancak Allah Teâlâ yahut Rasûlullah (s.a.) tarafından vaki olan beyân ile giderilebilir.

Zâhirîler dışında usulcülerin ekserisine göre Kur'an ve sünnet naslarında mücmel lafızlar yer almaktadır. İbnü'l-Kayyim, Kur'an'da mücmel lafızların bulunduğunu ve bu lafızların beyânının Allah Rasûlü'ne bırakıldığını açıkça zikretmektedir. Buna örnek olarak "*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Şâyet alıkonursanız kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban yerine varıncaya kadar başlarınızı traş etmeyin. İçinizden her kim hasta veya başında bir özürü bulunup traş olursa ona oruç tutmak veya sadaka vermek yahut kurban kesmek suretiyle fidye vermesi gerekir.*"<sup>989</sup> âyetini zikretmektedir. Bu âyette hastalık yahut bir özür

<sup>987</sup> Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh*, I, 55; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 12; Ferhat Koca, "Mücmel", *DİA*, XXXI, 453.

<sup>988</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 382; İbnü'l-Kayyim, *el-Kasidetü'n-Nüniyye*, 1, 321.

<sup>989</sup> Bakara 2/196.

durumunda fidye olarak yapılması emredilen oruç, sadaka ve kurbanın sayısı ve miktarı mücmeldir. Orucun kaç gün, sadakanın mâhiyeti ve kurbanın ne kadar olduğu burada kapalıdır. Sünnet bu nasda yer alan kapalılığı gidermek için üç gün oruç, altı fakirin doyurulması ve bir koyun kurban kesilmesi şeklinde beyân etmiştir. İbnü'l-Kayyim'e göre namaz, oruç, hac, sirkat, gibi bir çok mücmel lafızlar bulunmaktadır.<sup>990</sup>

Mücmelliğin, doğrudan Kur'an ve sünnet lafızlarının manalarındaki kapalılıkla irtibatlandırılması, bunun sadece sözlere hasredilmesini gerektirse de naslarda Rasûlullah'a (s.a.) nispet edilen bazı fiillerde, beyâna ihtiyaç duyulan bir kapalılığın bulunması, fiillerde mücmelliğin bulunup bulunmaması tartışmasını beraberinde getirmiştir.

İbnü'l-Kayyim sözlerde olduğu gibi fiillerde de mücmelliğin vaki olduğunu ileri sürerek fiillerde mücmelliğe şu hadisi örnek göstermiştir: Allah Rasûlü (s.a.) Hz. Ömer'e ipekten bir cübbe vermişti. Hz. Ömer bu cübbeyi giyince Allah Rasûlü (s.a.) bundan hoşlanmadı ve "Onu sana giymen için vermedim." buyurdu. Hz. Ömer bu cübbeyi Mekke'deki müşrik kardeşine gönderdi.<sup>991</sup> Allah Rasûlü'nün (s.a.) erkeklerin giymesi nas ile haram olan ipek cübbeyi Hz. Ömer'e vermesinde bir mücmellik bulunmaktadır. Allah Rasûlü'nin sonraki ifadesi bu mücmelliği beyân etmekte ve haramlık hükmünün devam ettiğini, Allah Rasûlü'nün ipek cübbeyi Hz. Ömer'e giymesi için vermediğini ifade etmektedir.<sup>992</sup>

Lafızlarda mücmelliğe "*Hakkı bâtil ile karıştırmayın, hakikati bile bile gizlemeyin.*"<sup>993</sup> âyetini örnek gösteren İbnü'l-Kayyim'e göre hakkı bâtil ile karıştıran kişi bâtil hakikat suretinde ortaya koyar. Biri bâtil, diğeri sahîh farklı manalara gelen lafzı söyleyerek bâtil maksadını gizlemiş ve muhatabın onu sahîh zannetmesini sağlamaya çalışmıştır ki bu da tam manasıyla lafızlarda mücmelliktir.<sup>994</sup>

İster fiillerde ister sözlerde olsun mücmellik, lafzın hakikat yahut mecâz anlamında kullanılmasındaki kapalılıkla ilgili olabileceği gibi bazen de Şâri'

<sup>990</sup> İbnü'l-Kayyim, *Savâi 'ku'l-Mürsele*, I, 211-212.

<sup>991</sup> Buhârî, Edep, 9.

<sup>992</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 107.

<sup>993</sup> Bakara 2/42.

<sup>994</sup> İbnü'l-Kayyim, *Savâi 'ku'l-Mürsele*, III, 926.

tarafından mutlak ve genel hatları ile vazedilen bir hükmün mâhiyeti ve keyfiyetinin bilinmemesi şeklinde olabilir. Birinci kısma giren konularda mücmellik sadece lafızlar ile ilgili iken Rasûllah'ın (s.a.) fiili ile vazedilen mutlak ve genel hükümlerdeki kapalılık fiiller ile ilgilidir.

Naslarda yer alan ve ancak kelâmın sahibi tarafından bir beyânla giderilebilecek mücmelliğe yol açan sebepler konusunda farklı görüşler olmakla birlikte Şevkânî bu sebepleri üç başlık altında toplamıştır. Ona göre üç sebepten lafızlarda mücmellik durumu söz konusu olabilir:

1. Vaz itibariyle mücmellik. Birbirine eşit birden fazla manaya gelip bunlardan hangisinin kastedildiğini tayin eden bir karîne bulunmaması lafzın mücmelliğine yol açar. Manalarından birini tercih imkânı bulunmayan müşterek lafızlar böyledir.

2. Lügat manasından Şâri'in kullandığı özel bir manaya nakledilmesi sebebiyle meydana gelen mücmellik. Salât, zekât ve hac lafızları böyledir. Bu kelimeler lügat manalarından tamamen farklı olarak belirli ibadetlere delâlet üzere özel şer'î manalarda kullanılmıştır. Şâri' tarafından beyân edilinceye kadar mücmeldir.

3. Lafzın kullanımı açısından mücmellik. Lafzın hakikat anlamında mı yoksa mecâzi anlamda mı kullanıldığını belirleyen karîne bulunmaması sebebiyle mücmellik durumu ortaya çıkabilir.<sup>995</sup> İbnü'l-Kayyim lafzın, sadece hakikat yahut mecâz manasında kullanılmasındaki belirsizliği mücmellik saymamış, aksine birden fazla mecâzî manaya muhtemel bir lafzın, bu manalardan biri hakkında kullanılmasındaki kapalılığı da mücmellik olarak ifade etmiştir.<sup>996</sup>

İbnü'l-Kayyim'in mücmelliğe yol açan sebepleri tahdit etmeden, Kur'an ve sünnet naslarının manası kapalı olan ve te'vile açık bulunmayan bütün lafızlarını mücmel olarak isimlendirdiği,<sup>997</sup> mücmel ve müteşâbih kavramları arasında herhangi bir ayırımı gitmeden bu iki kavramı aynı anlamda kullandığı görülmektedir.<sup>998</sup>

<sup>995</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 13.

<sup>996</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 205.

<sup>997</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 205. İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasarü's-Savâi'k*, s. 566

<sup>998</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 251.

Mütekellimîn usulcülerden mücmeli, müteşâbihin bir nev'i olarak gören yahut her iki kavramın farklı olduğunu iddia edenler ile değil, İbnü'l-Kayyim'in mücmeli müteşâbih ile aynı gören usulcüler ile aynı görüşte olduğunu söylemek mümkündür.

### 2.2.3.2. Mücmelin hükmü

Kendisi ile neyin kastedildiği tam olarak bilinmediği için Şâri'in beyânına ihtiyaç duyulan mücmel lafızla, manasındaki kapalılık giderilmeden amel etmenin câiz olmadığı konusunda fikir birliği bulunmaktadır. İbnü'l-Kayyim beyân edildiğine dair sahih bir delil bulunmadan, mücmel ile amel edilmesini kesinlikle câiz görmez.<sup>999</sup> Bu durumda mücmel lafız ile amel edilebilmesi için mutlaka beyâna ihtiyaç vardır. Şâri' tarafından yapılan beyân ile manası netleşen lafız mübeyyen diye isimlendirilir. Artık bu lafzın beyân edilen mana dışında yorumlanması yahut beyân edildiği halde tavakkuf edilmesi câiz olmaz. İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnet naslarında sûrelerin başında bulunan hurûf-u mukattalar dışında hakkında beyân bulunmayan mücmel lafızların yok denecek kadar az olduğunu ifade etmiştir.<sup>1000</sup>

### 2.2.3.3. Beyân

Sözlükte “açık seçik olmak” ve “açıklamak” manalarına gelen beyân kavramı fıkıh usulünde “manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı şekilde açıklık kazandırmak” demektir.<sup>1001</sup> İbnü'l-Kayyim mütekellimîn usulcülerinin aksine beyân konusunu, sadece manası kapalı olduğu için muhatap tarafından anlaşılamayan ve mutlaka Şâri'in açıklamasına ihtiyaç duyulan mücmel lafız ile bağlantılı olarak ele almamış, bu meseleye daha geniş pencereden bakarak özellikle “Allah Rasûlü'nün beyânı” başlığı altında vahyin bizatihi kendisini, mana ve tefsirini de beyân olarak nitelemiş, bu bağlamda mutlak ve âm lafızların tahsisine; herhangi bir sıfatla kayıtlı, bir vakitle sınırlı, özel şartları, mânileri ve rükünleri bulunan akit ve hukukî tasarrufların hükümlerine dair Rasûlullah'ın (s.a.) söz, fiil ve takrirlerini de beyân

<sup>999</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, I, 389-396.

<sup>1000</sup> İbnü'l-Kayyim, *es-Savâi 'ku 'l-Mürsele*, I, 389.

<sup>1001</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 13; Dönmez, İbrahim Kâfi, “Beyân”, *DİA*, VI, 25-26.

kapsamında değerlendirmiştir. İbnü'l-Kayyim Rasûlullah'ın (s.a.) beyânını on kısma ayırmıştır:

1. Rasûlullah'ın (s.a.) lisanından sadır olan vahyin bizzat kendisi bir beyândır.
2. Kur'an âyetlerinin tefsiri ve anlaşılması için Allah Rasûlü'niğn yaptığı sözlü beyân. Meselâ *ولم يلبسوا إيمانهم بظلم* âyetinde<sup>1002</sup> geçen *ظلم* kelimesini şirk olarak açıklamıştır.
3. Onun fiilleri ile yaptığı beyân. Namaz vakitlerini soran kimseye ilk ve son vakitlerinde namaz kılarak bizzat kendi fiiliyle beyânda bulunmuştur.
4. Allah Rasûlü'ne (s.a.) yöneltilen soruya doğrudan vahiyle cevap verilmesi şeklinde beyân. Kocası tarafından zina ile suçlanan kadınla ilgili ne yapılması gerektiği sorulduğunda mülâne âyeti gelmiş ve mesele tavzih edilmiştir.
5. Rasûlullah'a (s.a.) sorulan soruya Kur'an dışında başka bir vahiyle cevap verilmesi suretiyle beyân. "Haluk" denen zaferan ile sarı renkli bir koku bulaşmış cübbesi ile ihrama giren kimse hakkında sorulduğunda, Allah Rasûlü'ne o adamın bu cübbeyi çıkarması ve halûkun izini yıkaması vahyedilmiştir.
6. Hiçbir soru olmadan doğrudan Allah Rasûlü'nün bir hükmü beyân etmesi. Evcil eşek etinin, mut'a nikâhının ve bir kadını teyzesi ve halası üzerine nikâhlamanın haram kılınması buna örnek verilebilir.
7. Kendisine has kılınmış bir amelin, ümmetin diğer fertlerine de câiz olduğunu kendi fiili ile beyân etmesi ve başkalarının bu konuda kendisini örnek almalarını yasaklamaması.
8. Bir işin yapıldığını bizzat gördüğü yahut bildiği halde karşı gelmemek suretiyle bu işin câiz olduğunu beyân etmesi.
9. Bir şeyin haramlığını söylememek suretiyle onun mubahlığını beyân etmesi.
10. Kur'an'ın vücûbuna yahut haramlığına yahut da mubahlığına hükmettiği bir işin belirli vasıf ve hallerinin, özel vakitlerinin, şart, rukun ve manilerinin beyân edilmesi. Meselâ *وأحل لكم ما وراء ذلكم* âyeti<sup>1003</sup> evlenilmesi haram kılınan kadınlar

<sup>1002</sup> En'âm 6/82.

<sup>1003</sup> Nisâ 2/23.

dışında, diğer kadınlarla evlenmenin mubah olduğunu göstermektedir. Ancak bu âyetteki hellallik hükmü nikâhın şartları, manileri ve akit yapacak kimselerin ehliyetine bağlıdır. Bunlar ise Rasûlullah(s.a.) tarafından beyân edilmiştir.<sup>1004</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre ister bilinmeyen meselelerin Kur'an veyhi ile hükümlerinin beyânı ister Kur'an âyetlerinin mana ve tefsiri yahut şer'î hükümlerin bizatihi kendileri, rükünleri, şartları, manileri ve belirli evsaf ve hallerine dair Allah Rasûlü'nün sözleri, fiilleri ve takrirleri ile beyânı olsun İbnü'l-Kayyim'in beyân teorisinin merkezinde Allah Rasûlü bulunmaktadır.

Usulcüler arasında beyân teorisinde doğrudan beyân işinin mi yahut beyân vasıtasının mı yahut da beyân ile ulaşılan sonucun mu esas alınacağı tartışmasında İbnü'l-Kayyim'in beyân vasıtasını öncelediği söylenebilir. Zira o, gerek vahyi metlûv diye isimlendirilen Kur'an âyetlerinin onun lisanından sadır olması, gerekse vahy-i gayr-i metlûv olan sünnetinin beyân özelliği taşıması sebebiyle Allah Rasûlü'nü beyânın tek vasıtası saymaktadır.

Muhatap tarafından sorulduğu halde, bir meselenin hükmünü beyân etmeyi geciktirmenin mümkün olup olmaması ile âm, mutlak, müşkil, müşterek ve mücmel olduğu için beyâna ihtiyaç duyulan konularda, beyânın daha sonraya bırakılıp bırakılamayacağı usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu mesele iki surette karşımıza çıkmaktadır:

**Birincisi:** Beyân edilmediği takdirde mükellefin hitabın mâhiyetini bilmeye muktedir olamayacağı bir zaman diliminde ise beyânın tehiri câiz değildir. Yeminler, gasbedilen malın sahibine iadesi ve vedia konusu böyledir. Bâkılânî'ye göre fıkıh ve usul alimleri şeriatta, uygulanması için gerekli şartlar bulunduğu halde, beyânı sonraya bırakılan herhangi bir hükmün varid olmadığı konusunda fikir birliği etmişlerdir.<sup>1005</sup> Usulcüler delilleri değerlendirirken hini hacette beyânın geciktirilmesini asla câiz olmadığı ilkesine dayanarak bu anlama gelen hükümleri reddetmişlerdir.

<sup>1004</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 225.

<sup>1005</sup> Bâkılânî, *el-İrşâd ve't-Takrîb*, III, 384.

İbnü'l-Kayyim birçok meselede muhaliflerin ileri sürdüğü delilleri “ihtiyaç anında beyânın geciktirilmesi câiz değildir”<sup>1006</sup> “ihtiyaç durumunda beyânın geciktirilmesi mümtendir.”<sup>1007</sup> gibi ifadelerle reddetmiştir. İhtiyaç duyulduğu halde beyânın geçikmesi manasına geldiği için İbnü'l-Kayyim tarafından reddedilen hükümlere birkaç misal vermek uygun düşer.

1. Buhârî ve Müslim’ de yer alan Ureyne hadisine göre<sup>1008</sup> Medine’de hastalandığı için Allah Rasûlü (s.a.) tarafından beytülmale ait develerin olduğu yere gönderilen ve develerin sütü ve idrarından içmeleri tavsiye edilen Ureyne kabilesinden bazı kimseler, iyileşince çobanı işkence yaparak öldürmüş ve develeri çalmışlardı. Bunu haber alan Allah Rasûlü (s.a.) onları yakalattı ve ağır bir cezaya çarptırdı.

İbnü'l-Kayyim bu hadisten eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğu ve haram şeylerle tedavinin câiz olmadığı hükmünü çıkarmıştır. Deve idrarının necis olmaması da bu hadisten çıkarılmıştır. Şöyle ki Rasûlullah (s.a.) deve idrarını içtikten sonra onlara namaz için ağızlarını ve deve idrarı değen elbiselerini yıkamalarını emretmemiştir. Eğer deve idrarı necis olsaydı İslama yeni girmiş bu şahıslara Allah Rasûlü’nün (s.a.) bunu beyân etmesi gerekirdi. Böyle bir durumda beyânın gecikmesi mümkün değildir.<sup>1009</sup>

2. Hayız kanını nasıl temizleyeceğini soran kadına Allah Rasûlü (s.a.) onu ovmasını ve yıkamasını emretmiş, kaç defa yıkayacağına dair bir sayı zikretmemiştir. Sayı şart olsaydı bu durumda onu mutlaka beyân etmesi gerekirdi. Gerekli durumlarda beyânın tehiri câiz olmadığından, burada gelen mutlak yıkama emrini köpeğin yaladığı kabın yıkanmasına hamlederek yedi defa yıkamanın gerekliliğine hükmetmek doğru olmaz.<sup>1010</sup>

3. İki kız kardeşle evli olan bir kimsenin müslüman olduktan sonra kız kardeşlerden birini boşaması gerektiği konusunda fikir birliği vardır. Ancak boşadığı

<sup>1006</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-Lehân*, I, 308; *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 122; *Zâdü'l-Me'âd*, IV, 44; *Ahkâmü Ehli'z-Zimmeti*, II, 760.

<sup>1007</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 537.

<sup>1008</sup> Buhârî, “Tıp”, 5-6; Müslim, “Kasâme”, 9

<sup>1009</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, 38; İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, IV, 44.

<sup>1010</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 250.

kız kardeşi iddet beklerken nikâhı altında bulunan diğer kardeşle cinsi münasebette bulunup bulunmayacağı konusunda fikir ayrılığı bulunmaktadır. İbnü'l-Kayyim bu konuda Hanbelî mezhebinin görüşünün değil cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu zikretmektedir. Zira Allah Rasûlü iki kardeşle evli olan bir kimsenin, eşlerinden dilediğini yanında tutmasını diğerinden ise ayrılmasını istemiş, nikâhında bıraktığı eşi ile cinsi münaset için ayrıldığı kardeşin iddetinin tamamlanması gerektiğini beyân etmemiştir. İslamın ilk zamanları olduğu için böyle bir gereklilik olsaydı Allah Rasûlü mutlaka onu beyân ederdi. Böyle durumlarda beyânın tehiri kesinlikle câiz değildir.<sup>1011</sup>

**İkincisi:** Derhal yerine getirilmesi gerekmeyen, edası geniş vakte yayılmış olan farzların beyânının tehir edilemeyeceğini söyleyenler olsa da cumhur, bunun câiz olduğunu ileri sürmüştür. İbnü'l-Kayyim bunun mutlak olarak câiz oluşu görüşünü savunmaktadır. Ona göre kapalılığı gidermek için Şâri'in yaptığı beyânın, zaman olarak mübeyyen lafza bitişik olması icab etmez. Aksine bu tür lafızların beyânı, amel etme vaktinin gelmesine kadar tehir edilebilir.<sup>1012</sup> İbnü'l-Kayyim bu görüşünü desteklemek için şu delili ileri sürmüştür: Allah Rasûlü kendisine namaz vakitlerini soran kimseye "Bizimle namaz kıl." diyerek namaz vakitleri ile ilgili beyânı, o vacibin eda edileceği vakte tehir etmiştir.<sup>1013</sup>

Derhal yerine getirilmesi gereken emirlerdeki kapalılığı gideren beyânın, hitabın geldiği vakitten daha sonraya bırakılmasının câiz olmadığı ilkesinin bazı fakihler tarafından yanlış delillendirildiğini söyleyen İbnü'l-Kayyim, bu konuda dikkatli olunması gerektiğine işaret etmektedir. Bakara suresinde kendilerine bir inek kesmeleri emredildiğinde Yahudilerin yapması gereken hemen bu emri yerine getirmeleri ve buldukları bir ineği kesmeleri idi. Çünkü bu emirde bir mücmellik ve işkal söz konusu değildir. Bir köle azad et, bir fakiri doyur, bir gün oruç tut gibi hitaplarda ne isteniyorsa burada da öyle bir durum vardır. Bu sebeple beyânı hitap vaktinden sonraya bırakmanın cevazına delil olarak bu âyet gösterilmez. Zira bu âyetin

<sup>1011</sup> İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, II, 760.

<sup>1012</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, II, 225.

<sup>1013</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, III, 9.

kendisi bizzat açıklayıcı olduğundan ayrıca beyâna ihtiyaç bırakmamıştır. Bu hadisede Yahudiler inad edip işi savsakladıkları için Allah da bu işi onlara zorlaştırmıştır.<sup>1014</sup>

#### 2.2.4. KULLANILDIĞI MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR

Kurân ve sünnet lafızlarının doğru anlaşılması ve bunlardan şer‘î hükümlerin istidlali için, Şâri‘in vücûb, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm hükümlerini bağladığı şer‘î isimlerin lugavî, şer‘î ve örfî manalarının bilinmesi ve lafzın, bilinen bu manalar dışında başka bir manaya kullanılıp kullanılmadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu sebeple fıkıh usulü eserlerinde lafızlar hakikat-mecâz, kısımlarına ayrılmış ve her biri ayrı ayrı incelenmiştir.

İbnü‘l-Kayyim “*es-Savâi ‘ku‘l-Mürsele*” isimli eserinde hakikat ve mecâz konusuna oldukça geniş yer ayırmış, konu ile ilgili görüşlerini tafsilatlı bir şekilde ortaya koymuştur. Her ne kadar adı geçen eserinde müteşâbih âyetler ve Allah‘ın sıfatları konusundaki görüşlerini teyit etmek için lafızların hakikat-mecâz şeklinde ayırma tabi tutulmasını şiddetle reddetmiş ve Kur‘an‘ın sarîh ve zâhir anlamlarının inkarına bir vasıta gördüğü mecâzı, bir “tağüt” olarak nitelemiş<sup>1015</sup> olsa da gerek “*‘Îlâmü‘l-Muvakkâ‘în*” de gerekse diğer eserlerinde kendisi hakikat-mecâz kavramlarını kullanmış, ileride bahsedileceği gibi bir lafzın hakikat manasının terkedilip mecâz manaya hamledilmesinin şartlarını dahi sıralamıştır.<sup>1016</sup> Bu bahiste ana hatları ile onun hakikat ve mecâz hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

İbnü‘l-Kayyim‘e göre lafızların hakikat ve mecâz şeklinde taksimatı bâtıldır, yanlıştır. Sonradan ihdas edilen bu iki kavramın tanımı ve mâhiyetine dair ileri sürülen görüşleri elli bir açıdan eleştiren ve İbnü‘l-Kayyim‘e göre lafızları hakikat ve mecâz şeklinde ayıran alimler bu iki kavramı lafız, mana ve lafzın hakikat yahut mecâz bir manada kullanılması olmak üzere üç temel açıdan tanımlamışlardır.

Lafzı esas alanlar hakikati “vazedildiği ilk manada kullanılan lafız” diye tanımlarken manayı esas alanlar ise hakikati “lafzın vazolunduğu ilk mana” olarak

<sup>1014</sup> İbnü‘l-Kayyim, *İğasetü‘l-Lehfân*, II, 310.

<sup>1015</sup> İbnü‘l-Mavsilî, *Muhtasaru‘s-Savâi‘k*, s. 284

<sup>1016</sup> İbnü‘l-Kayyim, *Bedâ‘i‘u‘l-Fevâid*, IV, 205; *Tehzîbü‘s-Sünen*, IV, 173-174.

tanımlamışlardır. Mecâzı ise “lafzın vazolunduğu ikinci manada kullanılması” şeklinde ifade etmişlerdir. Buna göre lafzın taşıdığı hakikat ve mecâz özelliği lafzın bizatihi taşıdığı bir özellik olmayıp aksine kullanıldığı manaya göre değişen ârizî bir vasıftır. Meselâ “esed” kelimesinin hakikat manası malum yırtıcı bir hayvandır. Mecâz manası ise cesur bir adamdır. Bu durumda hakikat ve mecâz, lafızların değil mananın bir özelliğidir. İster “Lafzın bu manada kullanımı mecâzdır.” denilsin ister “Bu lafız mecâzdır” denilsin her iki durumda da hakikat ve mecâz durumu lafzın sonradan kazandığı, ârizî bir vasıf niteliği taşır.<sup>1017</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre hakikat ve mecâz taksimatının kaynağı ister lafız ister lafzın medlulu isterse lafzın bir manada istimali olsun her durumda şu üç hususun netliğe kavuşması gerekir.

Birincisi: Lafzın hakikat ve mecâz şeklinde taksiminin gerçekte var olup olmadığı.

İkincisi: Bu taksimin sahih olabilmesi için hakikat ve mecâzdan her birinin müşterek noktaları ile birbirlerinden ayrıldıkları hususların zikredilmesi ve bu durumun böyle bir taksimatı zaruri kılması.

Üçüncüsü: Her bir kısmın tanımlarının efradını câmi, ağıyarını mâni olacak nitelikte olması. Zira tanımlamak suretiyle kavramlara bir çerçeve çizilmektedir. Dolayısıyla mutlak ortak noktalar ile farklı yönlerin tespiti gerekir. Aksi takdirde böyle bir taksim fâsid bir taksim olur. İbnü'l-Kayyim bu üç noktadan lafızların hakikat ve mecâz şeklindeki taksimine karşı delillerini uzun uzadıya ortaya koymuştur.

İbnü'l-Kayyim'e göre kullanıldığı anlam açısından lafızlar ancak aklî, şer'î , lugavî ve ıstilahî olarak hakikat ve mecâz diye taksim edilebilir. Halbuki aklen, şeran ve lügaten bu ayırımın yapılması hükümsüzdür, bâtıldır. Öncelikle bilmek gerekir ki aklın, lafızların delâleti yahut mananın hakikat mi mecâz mı olduğuna dair herhangi bir dahli söz konusu olamaz. Bunlar aklî meseleler olsaydı farklı milletler arasında delâletler konusunda farklı görüşler ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla hiç kimse bir lafzın delâlet ettiği mana hakkında bilgisiz ve cahil sayılmazdı. Öte yandan hiçbir şer'î delil,

<sup>1017</sup> İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 285.

ne mantûk ne de mefhûm olarak lafızların, kullanıldığı manaları açısından hakikat ve mecâz şeklinde taksim edildiğine dair bir delâlete sahip değildir.

Dil alimleri de Arapların lügatlarını hakikat ve mecâz şeklinde bir ayırma tabi tuttıklarına dair açık ifadeler kullanmamışlardır. Buna dair bir nakil yoktur. Halil b Ahmed, Sibeveyh, Ferra, İbn Alaa ve Esmâî'nin sözlerinde böyle bir taksim mevcut değildir. Bu durumda lafzın hakikat ve mecâz şeklindeki taksimine sadece ıstilahî bir olgu demek mümkündür. Hakikat ve mecâz tabirleri Mu'tezile, Cehmiye gibi bid'at ehli grubların ve onların yolundan giden kelâmcıların, hicri üçüncü asırdan sonra uydurdıkları ıstihahlardır. Sahâbe, tâbiîn, tebei tâbiîn ve dört mezhep imamlarından hiçbiri lafızları bu şekilde taksim etmemiştir.<sup>1018</sup>

İbnü'l Kayyim'e göre bir lafız herhangi bir vasıfla kayıtlı olmadan, bir cümlede veya bir terkip de kullanılmadan önce, anlamı olmayan seslerden ibarettir. Bir lafzın ancak başka kelimeler ile izafet terkibi durumunda bir anlamı olur. Bu durumda lafızdan, ancak birlikte kullanıldığı kelimelerle oluşturduğu terkinin ifade ettiği anlam anlaşılır. Aynı lafız farklı terkip ve cümlelerde farklı anlamlar taşıyabilir. Buna göre bir lafzın vazedildiği manada kullanılıp kullanılmamasına bakılmaksızın onun, birlikte kullanıldığı kelimeler ile ifade ettiği her anlam hakikattir. Örneğin هذا الثوب خط لك عندي يد الله يجزيك بها kelimesi “elbiseyi diken alet” anlamına gelirken, هذا الثوب خط لك عندي يد الله يجزيك بها kelimesinde ise aynı kelime “nimet ve ihsan” anlamına gelmektedir ki bunun da kökü “vermek” anlamındadır. Vermek ise yine el ile olduğundan nasıl يد kelimesi birinci cümlede hakikat ise ikinci cümlede de hakikattir. يد kelimesine birincisinde hakikat, ikincisinde mecâz denmesinin sebebini soran İbnü'l-Kayyim يد kelimesinin mutlak olarak kullanıldığında malum uzvun akla geldiğini söyleyenlere biraz zorlama yaparak bunun böyle olmadığını, bu kelimenin diğer kelimelerde olduğu gibi tek başına anlamı olmayan seslerden ibaret olduğunu, lafzın bir terkip ile ancak bir anlama sahip olduğunu ileri sürmektedir.<sup>1019</sup>

Lafızların kullanıldıkları manaya göre hakikat ve mecâz şeklinde taksim edilmesinin yanlış ve bâtil olduğunu elli bir açıdan ispat etmeye çalışan İbnü'l-Kayyim'in, gerçekte karşı çıktığı husus sonradan hakikat ve mecâz kavramlarına

<sup>1018</sup> Bkz. İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s.386-387.

<sup>1019</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi 'k*, s. 298-299.

yüklenen anlamlar ve bu anlamlar üzerinden müteşâbih âyetlerin ve Allah'ın sıfatlarının anlaşılmasına çalışılmasıdır. Bu hassasiyeti sebebiyle bu konuyu biraz abarttığı ve mecrasından çıkarttığı görülmektedir.

Yoksa İbnü'l-Kayyim birçok eserinde lafızların hakikat ve mecâz manalarına bizzat kendisi de dikkat çekmiş ve verdiği hükümlerde hakikat ve mecâz ayırımını gözetmiştir. Şimdi onun hakikat ve mecâza dair görüşlerine geçebiliriz.

#### 2.2.4.1. Hakikat

Hakikat kavramının “vazolunduğu ilk manada kullanılan lafız”<sup>1020</sup> şeklinde yapılan tanımına ilişkin İbnü'l-Kayyim'in eleştirisi şudur: Hakikat vazedildiği ilk manada kullanılan lafzın bizatihi kendisi midir yoksa bu lafzın kullanıldığı mana mıdır yahut kullanımın bizzat kendisi midir? İbnü'l-Kayyim'e göre lafzın kendisi tek başına anlamsız seslerden ibarettir. Lafız kullanıldığı terkibe göre anlam kazanır. Lafzın bir terkipte yahut bir cümlede ifade ettiği manaların hepsi hakikattir. Buradan da anlaşılacağına göre lafızlarda hakikat onun kullanıldığı manası ile ilgili bir özelliktir.

İbnü'l-Kayyim lafzı değil manayı esas alarak “Şâri'in helallik ve haramlık hükümlerini bağladığı şer'î isimlerin lugavî, şer'î ve örfî anlamlarının olduğunu ve herhangi bir şekilde genişletme yahut tahsis yoluyla bu anlamın kapsamının değiştirilmesinin mümkün olamayacağını söyleyerek hakikatin bu üç türüne işaret etmiştir.<sup>1021</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bir lafzın vaz'î manası lügat, şeriat ve örf yoluyla sabit olabilir. Lafzı başka bir manaya taşımak yahut delâlet ettiği fertlerin kapsamını genişletmek yahut da daraltmak suretiyle Şâri'in, lügat manalarında tasarruf ettiği isimlere şer'î isimler denir.<sup>1022</sup>

Şer'î isimlerin mâhiyeti hakkında usulcüler farklı görüşler ileri sürmüş olsa da İbnü'l-Kayyim'in yukarıda geçen ifadesine göre şer'î isimlerin mâhiyeti konusunda üç durum söz konusudur:<sup>1023</sup>

<sup>1020</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 62.

<sup>1021</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 202; *Zâdü'l-Me'âd*, V, 605.

<sup>1022</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 118.

<sup>1023</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 173.

Birincisi: Şer‘î isimleri vazolunduğu manadan başka bir manaya taşıyan bizzat Şâri‘dir. Buna göre lugavî mana tamamen değişmiştir.

İkincisi: Bu lafızların lugavî manaları bakidir, ancak Şâri‘ Teâlâ bu lafızların manalarına başka özellikler ilave etmiştir.

Üçüncüsü: Şâri‘ bu lafızların lugavî manalarını örf ehlinin yaptığı gibi değiştirmiştir. Bu lafızlar lügat manalarına nisbetle mecâz iken, Şâri‘in örfünde hakikattir. Şer‘î isimlerin mâhiyeti hakkında yukarıdaki izahlardan hangisi kabul edilirse edilsin usulcülerin tamamı bu lafızların manalarının, Şâri‘in beyân ve tefsirine ihtiyaç duyduğu konusunda fikir birliği etmişlerdir.<sup>1024</sup>

İbni Teymiyye‘ye göre Allah Rasûlü bir lafzın tanımını yapmış ise artık bu lafzın lügat manasında ya da başka bir manada kullanılıp kullanılmadığına bakılmaz. Rasûllullah‘ın (s.a.) verdiği o anlam artık bizatihi kastedilen mana olmuştur. Mesala Kur‘an‘da geçen hamr ismini Allah Rasûlü “Her sarhoş eden hamrdır” şeklinde tarif etmiştir. Artık Arapların bu ismi her sarhoş eden içecek için mi yoksa üzümden yapılan içecek için mi kullandığına bakılmaz. Zira hamr isminin ne manaya geldiği Allah Rasûlü tarafından beyân edilmiştir.<sup>1025</sup>

Usulcülerin ekserisine göre Şâri‘ tarafından lügat manasından özel bir manaya taşındığı için, şer‘î hakikat sayılan “salât” kelimesi İbnü‘l-Kayyim‘e göre şer‘î hakikat olsa bile lugavî hakikat “dua” anlamını taşımaya devam etmektedir. Zira salât kelimesinin dua ve ibadet anlamı olduğu gibi istemek ve yalvarmak manası da bulunmaktadır. Namaz kılan kişi tekbir aldıktan itibaren selam verinceye kadar hem ibadet hem de istemek manalarını cemedden bir “dua” halindedir. Namazın hakikati de zaten bundan ibarettir. Burada mecâz bulunmadığı gibi lugavî manayı başka bir manaya taşıma durumu da yoktur. Ancak burada denebilir ki nasıl, bir dili konuşanların yahut bir meslek erbabının bir lafza, özel bir mana yüklemeleri mümkünse Şâri‘in de salât lafzına, özel bir ibadet anlamı verdiğini söylemek mümkündür. Kaldı ki Şâri‘in salât kelimesine verdiği bu özel anlam lafzın delâlet ettiği

<sup>1024</sup> Cizânî, *Meâlimi Usûli‘l-Fıkhi inde Ehli‘s-Sünne*, s.373.

<sup>1025</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû‘u‘l-Fetâvâ*, XIX, 236.

manalardan biridir. Bu sebeple burada Şâri'in muhtemel diğer manaları terk ederek sadece malum ibadet anlamını salât lafzına kasr ettini söylemek daha doğrudur.<sup>1026</sup>

Şari'in hitabında, hem şer'î hakikat hem de lugavî hakikat anlamı olan bir lafız yahut bir terkip bulunduğu, bunlardan hangisinin hükme esas teşkil edeceği konusunda İbnü'l-Kayyim, şer'î hakikatın tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bunun bir sonucu olarak emrin tekrara ve fevre delâlet etmemesi durumu vaz' itibarıyla lugavî hakikat olsa da Şâri'in örfünde bu sîganın tekrar ve fevr ifade etme manası hakikattir. Lugavî hakikatın terkedilip Şâri'in hitabında alışılmış olan ve Şâri'in örfü haline gelmiş bulunan şerî-örfî mananın hükümlere mesnet teşkil edeceği konusunda şüphe edilmez. Aynı şekilde emredilen şeyin vücûb ifade ettiğine yahut yasaklanan şeyin fâsid ve geçersiz olduğuna hükmetmek, vaz'î-lugavî bir hakikat olarak mümkün değildir. Ancak biz Şâri'in hitabı olan naslarda takip edegeldiği örfüne bakarak emrin vücûb, nehyin ise fesâdı iktizâ ettiğini söyleyebiliriz.

İbnü'l-Kayyim'e göre naslardan hüküm çıkartırken, kıyas ve kıyasın şartlarını öğrenmeden önce, Şâri'in hitabında alışılmış olan ve örfü haline gelen anlamını bilmek icab eder.<sup>1027</sup>

Kur' kelimesinin hayız mı yoksa tuhr manasına mı geldiği konusunda İbnü'l-Kayyim, Şâri'in örfünü yani kur' lafzının şer'i hakikat manasını tercih etmektedir. Ona göre kur' kelimesi Şâri'in örfünde sadece hayız manasında kullanılmış, Şâri' bu kelimeyi tuhr anlamında hiçbir yerde kullanmamıştır. Bu durumda kur' lafzını Şâri'in kullanımına uygun olarak hayız manasında almak daha uygun bir yaklaşım olsa gerektir.<sup>1028</sup>

#### 2.2.4.2. Mecâz

Farklı tanımları yapılan mecâz kavramını müteahhirin usulcüler "bir karîne ve alâkaya binaen hakiki anlamı dışında kullanılan lafız" şeklinde tanımlamışlardır.<sup>1029</sup>İbnü'l-Kayyim, bir karîne yahut alakaya mebni lafza vaz'î-hakiki

<sup>1026</sup> İbnü'l-Kayyim, *Cilâu'l-Efhâm*, s.74.

<sup>1027</sup> İbnü'l-Kayyim, *Cilâu'l-Efhâm*, s.217.

<sup>1028</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 541.

<sup>1029</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh şerh Ale't-Tenkîh*, I, 130; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 62-65;

manasından başka bir anlamın yüklenmesinin mecâz diye isimlendirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre lafızların lugavî, örfî ve şer‘î manaları vardır ki bunların tamamı hakikattir.

Bir cümlede yahut bir terkipte kullanılmamış olan yahut bir sıfatla kayıtlanmayan her bir lafız, manasız seslerden ibarettir. Ona lafza anlam kazandıran şey lafzın cümlede diğer kelimelerle oluşturduğu terkiptir. Bu sebeple bir kelime her bir cümlede farklı anlamlar ifade edebilir. Bu özelliği onun, vazedildiği ilk anlamda kullanılıp kullanılmadığına göre hakikat ve mecâz diye isimlendirilmesini gerektirmez.<sup>1030</sup>

Dilde aslolan kelimenin hakikat manasıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Kayyim'e göre her bir mana hakikattir. Mecâz ise Arap dili ve belâgatında bir manayı ifade etme üsluplarından biridir. Yalın halde birden fazla manası olan bir lafzın, bir cümlede yahut bir terkipte anlamı yerine göre değişebilir. Burada manalardan birine hakikat diğerine mecâz denmesi doğru olmaz. Terkip ve takyit durumuna göre lafzın ifade ettiği bütün anlamlar kullanıldığı yerlerde hakikattir.

Müteahhirinden bazı usul ve dil alimlerinin mecâzı, birden fazla manası olan müşterek lafızlar ile mutlak olarak zikredildiğinde delâlet ettiği bütün fertlere şâmil bulunan âm lafızların, herhangi bir sebepten dolayı bu manalardan birine hamledilmesi şeklinde tanımlamışlardır. Örneğin, esed, bahr, şems gibi kelimeler, mutlak ve münferit zikredildiklerinde birden fazla şahsa ve manaya delâlet ederken bu lafızlardan birinin bir cümlede bu manalardan yalnız bir tanesine hamledilmesi mecâz mecâz kapsamında değerlendirilir. Bu durumun mecâz olarak isimlendirilmesine bazı eleştiriler yönelten İbnü'l-Kayyim göre birden fazla manası olan müşterek bir lafzın ya da birçok ferdi kapsayan mutlak ve âm bir lafzın mecâz olarak isimlendirilmesinin bir kaidesi olmalıdır. İşte bu kaideye göre lafzın mecâz diye isimlendirilmesi gerekir. Ancak mecâzı savunanlar her mutlak lafzın takyidini ve âm lafzın takyidini mecâz saymamışlardır. İbnü'l-Kayyim bunun bir kaidesinin olup olmadığını irdelemektedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre, terkip ve cümlelerden bağımsız ele alıp sadece vazolunduğu manaya bakarak lafızları, hakikat ve mecâz şeklinde sınıflandırmak çok

<sup>1030</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasaru's-Savâi* 'k, s. 296.

zayıf ve fâsîd bir yaklaşımdır. Zira hakikat ve mecâzı tanımlayanların tamamı bir lafzın, hakikat ve mecâz diye isimlendirilmesi için onun kullanılmasından söz etmektedirler ki bu durum ancak lafzın, bir cümle yahut terkipte yer alması ile mümkündür. Yalın halde bulunan lafızlar anlamı olmayan seslerden ibarettir. Bir cümlede ya da bir terkipte başka kelimelerle kullanıldığında lafzın manası belirli hale gelir. Buna göre lafzın her bir cümlede teayyün eden her bir anlamı hakikattir.<sup>1031</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bir lafzın manası, mutlak ve münferit olması durumu ile bir cümlede kullanılması durumunda farklılık arzeder. Birden fazla manası olan bir lafzın herhangi bir karîne olmadan yahut bir terkipte bulunmadan bir mana ifade etmesi mümkün değildir. Ancak ister mutlak ister terkip halinde olsun lafzın delâlet ettiği her anlam hakikattir. Örneğin amel lafzından mutlak ve yalın halde “organların ameli” manası anlaşılır. Ancak “kalbin ameli” şeklinde kalbe izafe edilirse bu mana, organların ameli anlamından başka bir manaya dönüşür. Dolayısıyla bu lafız bulunduğu her yerde her iki manada hakikattir. Sadece mutlak ve mukayyedlik durumuna göre lafzın delâleti farklılık arzeder. İbnü'l-Kayyim'e göre bazı naslarda geçen iman, fakir, miskin, takva gibi birçok lafız böyledir.

Arap dilinde رأس, يد, جوارح gibi mutlak olarak ve tek başına kullanılmayan, mutlaka bir kelimeye izafe edilerek kullanılan lafızlar bulunmaktadır. Meselâ

رأس المال, رأس الماء gibi izafet terkiplerinde, muzaf da muzafun ileyh de hakikattir. Bir kimse رأس kelimesinin vaz'î manasının “insan başı” olduğunu, bu sebeple lafzın diğer manalarda kullanılmasının mutlaka bir karîneye istinaden olması gerektiğini iddia ederse -ki buna dair hiçbir delil bulunmamaktadır- bir başkası da başka bir manayı asıl mana olarak niteleyerek ona karşı gelir.<sup>1032</sup>

İbnü'l-Kayyim her ne kadar yukarıda zikrettiğimiz üzere lafzın hakikat ve mecâz şeklinde ayırımını ve lafzın bir karîneye dayanarak vazedildiği manadan başka bir manaya hamledilmesinin mecâz diye isimlendirilmesini teorik olarak reddetmiş olsa da pratikte mecâzın geçerli olduğu alanları da belirtmekten geri durmamıştır. Ona göre mecâz ve te'vil, ancak birden fazla manaya delâleti muhtemel bulunan zâhir

<sup>1031</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III,187.

<sup>1032</sup> İbnü'l-Mavsîlî, *Muhtasarü's-Savâi'k*, s. 296-299.

lafızlar için söz konusu olabilir. İster lugavî, ister şer'î isterse örfî olsun vazedildiği hakikat manasından başka bir manaya ihtimali bulunmayan nas lafızlarda yahut Şâri' tarafından ı her yerde aynı manada kullanılan lafızlarda, ne mecâz ne de te'vil câiz olmaz.<sup>1033</sup>

Öte yandan İbnü'l-Kayyim *Zâdü'l-Me'âd* isimli eserinde hakikat ve mecâz olmak üzere her iki manada kullanılan bir lafızda aslolanın hakikat manası olduğunu<sup>1034</sup> zikretmiştir. Ona göre hakikat asıl, mecâz ise aslın hilafıdır.<sup>1035</sup>

İbnü'l-Kayyim mecâz iddia etmenin lafzı bu temel esastan çıkarmak olduğunu, lafzın zâhir manasının terk edilerek mecâza gidilmesinin ancak şu dört şeyi gerçekleştirdikten sonra mümkün olabileceğini söylemektedir:

1. Lafzı hakikat manasında almanın imkânsız olması.
2. Lafzın, mecâzî manaya uygun olması.
3. Lafız, birden fazla mecâzî manası olan mücmel bir lafız ise bu manalardan birinin teayyün etmiş olması.
4. Hakikat manasının murâd edildiğini icap ettiren bir delilin bulunmaması.

Eğer bu dört husus bulunmadığı hallerde lafzın zâhir manasından başka bir manaya hamledilmesi durumu kesinlikle bâtıldır.<sup>1036</sup>

### 2.3. LAFIZLARIN HÜKME DELÂLET YOLLARI

Nasların lafızlarından ve ibarelerinden doğru hükmü istinbat etmek için Şâri'in bu lafızlar ile kastedtiği mananın anlaşılması gerekir. Bu sebeple usulcüler, lafızların manaya delâletini farklı şekillerde sınıflandırmışlardır. Hanefi usulcüler lafızların manaya delâletini ibâre, işâre, nas ve iktizâ olmak üzere dört kısma ayırırken, mütekkellimîn usulcüler ise delâletü'l-mantûk ve delâletü'l-mefhûm şeklindeki taksimi kullanmışlardır. Her ne kadar İbnü'l-Kayyim bu konulara doğrudan temas etmemiş olsa da gerek nasların anlaşılması gerekse naslardan hüküm istinbat ederken,

<sup>1033</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, I, 15.

<sup>1034</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, V, 642.

<sup>1035</sup> İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasaru's-Savâi'k*, s.442.

<sup>1036</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 205.

onun da mütekellimîn usulcülerinin yaklaşımına uygun olarak lafızların hükme delâletini delâletü'l-mantûk ve delâletü'l-mefhûm şeklinde ele aldığı görülmektedir.<sup>1037</sup>

### 2.3.1. DELÂLETÜ'L-MANTÛK

Mütekellimîn usulcülerine göre bir lafzın, sözde doğrudan zikri geçen ve ifade edilen bir şeyin hükmüne delâlet etmesine delâletü'l-mantûk denir.<sup>1038</sup>Bu delâlet türü Hanefilerdeki ibâre, işâre ve iktizâyı da içermektedir. Şevkânî'nin beyânına göre mantûk te'vile ihtimali olup olmama açısından iki kısma ayrılır. Te'vile ihtimali olan lafza zâhir, te'vile ihtimali bulunmayan lafza nas denir. İbnü'l-Kayyim sözde doğrudan ifade ettiği anlam açık olan lafzın başka manalara da ihtimali söz konusu ise bunu zâhir diye isimlendirmiştir. Ancak lafız, kullanıldığı her yerde, tek bir manada kullanılıyor ise yahut lafzın sayılarda ve alem isimlerde olduğu gibi başka manalara gelme ihtimali yoksa bu tür lafızları nas diye isimlendiren İbnü'l-Kayyim, bu lafızların manaya delâletini mütevâtir haberlere eş değer saymaktadır.<sup>1039</sup>

Mütekellimîn usulcüler mantûku, lafzın vazedildiği manaya bizatihi delâlet edip etmemesi açısından iki kısma ayırmışlardır:

**1. Sarih Mantûk:** Lafzın vazedildiği manaya mutabakat ya da tazammun yoluyla bizatihi delâlet etmesine sarih mantûk denir. Bir lafzın kendisi için konmuş olduğu manayı tam olarak kapsayacak bir şekilde hükme delâletine mutabakat (delâletü'l-mutabaka); mananın tamamını değil de sadece bir kısmını kapsayacak şekilde hükme delâletine tazâmmun (delâletü't-tazammun) adı verilir.

**2. Gayr-ı Sarih Mantûk:** Lafzın doğrudan vazedildiği manaya değil, o mananın ayrılmaz bir sonucu (lazımı) olan harici bir manaya delâletine denir. Yani bir lafzın, hükme iltizam yoluyla delâletidir.

Lafzın iltizam yoluyla delâlet ettiği bu mana mütekellimîn bizzat kastedtiği bir mana ise burada iki tür delâlet sözkonusu olur:

<sup>1037</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 17; *Tehzîbü's-Sünen*, III, 426; *et-Turuku'l-Hükmiyye*, 98; *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 385; *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, I, s.189.

<sup>1038</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 36

<sup>1039</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, I, 10

**1. Delâletü'l-İktizâ:** Sözü doğru olarak anlaşılması, aklî ya da şer'î olarak sahihliği için, sözde zikredilmeyen “meskûnun anı” bir manaya delâlet etmesidir. Her ne kadar zikredilmemiş olsa da lafzın vazedildiği mananın lazımı olan bu anlamı Şâri' bizzat kasetmiştir. Aklen yahut şer'an bu mana olmadan lafzın hükme delâletinin doğru olması mümkün olmadığı için Şâr' bunu zikretmemiştir

**2. Delâletü'l-Îmâ:** Söz, söyleyenin maksadına dahil bir vasıfla bir arada bulunduğundan, bu vasfın illet olma dışında orada bulunması manasız olacağından mütekellim açıkça ifade etmese de sözün bu vasfın illetliğine delâlet etmesine denir.

**3. Delâletü'l-İşâre:** Lafzın delâlet ettiği mana mütekelliminin bizzat kasetmediği bir mana olduğundan lafzın, sevkedilişinin aslî veya ikinci derecede gayesini teşkil etmemekle birlikte yine de dil ve mantık kuralları çerçevesinde, lafzdan dolayı olarak çıkarılabilen ve sözün şer'î yönden doğru anlaşılması kendisine bağlı olmayan bir mânaya delâlet etmesidir.<sup>1040</sup>

İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnet naslarından hüküm istinbat ederken lafızların gerek mutabakat ve tazammun yoluyla delâlet ettiği sarîh manalarını gerekse işâre, îmâ ve iktizâ yoluyla delâlet ettiği gayr-ı sarîh manalarını zikretmiş, her bir manaya terettüp eden hükümleri tek tek ortaya koymuştur.<sup>1041</sup> Şimdi buna dair misaller verelim:

1. “*Muhakkak ki Allah'ın rahmeti ihsan sahibi kimselere yakındır.*” âyeti<sup>1042</sup> mantûku ile “Allah Teâlâ'nın rahmetinin ihsan sahibi kimselere yakın olduğuna” delâlet ederken, îma ile “Allah'ın rahmetine yakın olma sebep ve illetinin ihsan vasfı olduğuna işaret etmektedir. Mefhûmu ile bu âyet ihsan sahibi olmayanların Allah'ın rahmetinden uzak olduklarını göstermektedir.”<sup>1043</sup>

2. Allah Teâlâ'nın isimlerinin her biri, mutabakat yoluyla hem türetildiği fiilin sıfatına hem de zât-ı bâriye delâlet eder. Tazammun yoluyla sadece ismin taşıdığı sıfata yahut sıfattan hali bir şekilde sadece zata delâlet eder. İltizam tariki ile ise o sıfatla bağlantılı olarak Zât-ı Bârî'nin başka sıfatlarının da olduğuna delâlet eder.

<sup>1040</sup> Mantukun çeşitleri ile ilgili olarak bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 36-37; Koca, Ferhat, “*Mantûk*”, DİA. XXVIII, 31-32.

<sup>1041</sup> İbnü'l-Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, III, 56; *Cilâu'l-Efhâm*, I, 326; *Bedâu'l-Fevâid*, II, 178; İbnü'l-Mavsilî, *Muhtasarü's-Savâi'k*, s. 326

<sup>1042</sup> Ârâf 7/56

<sup>1043</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'ü'l-Fevâid*, III, 17



temizlenmiş olanlar dışında hiç kiç kimsenin Kur'an'ın zevkine ve tadına eremeyeceğine delâlet etmektedir.

Yine *لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة* hadisi<sup>1048</sup> lafzı ile içinde köpek ve resim bulunan eve meleklerin girmeyeceğine delâlet ederken işaret yoluyla ise içi şehvet köpekleri ve resimleri ile dolu olan kalbe marifetullah ve Allah sevgisinin girmeyeceğine delâlet etmektedir.<sup>1049</sup>

İbnü'l-Kayyim Kur'an ve sünnetten işaret yoluyla çıkartılan manaların çoğunun fukahanın kıyas ile istinbat ettiği hükümler kabilinden olduğunu, hatta onlardan daha sahih bulunduğunu ileri sürmektedir.

İbnü'l-Kayyim, bazı fakihlerin siyak-sibaka; iktiza, ima, işaret yoluyla delâletine bakmadan lafzın zâhir manası ile iktifa ettiklerini, bu durumun ise bir meselede birçok farklı hükmün ortaya çıkmasına zemin hazırladığını zikretmektedir.<sup>1050</sup>

Zâhirîlerin iktiza, îma, işaret gibi delâlet nevilerine bakmadan lafızların sırf zâhirine bakmaları onların nasları yanlış anlamalarına ve yanlış hükümler çıkarmasına yol açmıştır. Örneğin, İsrâ suresinde<sup>1051</sup> geçen *فلا تقل لهما أف* ifadesinden sadece “anne-babaya öf denilmemesi” manasını anlayıp, anne-babayı dövme, onlara kötü sözler söylemeyi ve onları aşağılamayı bu âyetin kapsamı dışında tutmaları onların ölçüyü kaçırdıklarını göstermektedir.<sup>1052</sup>

### 2.3.2. DELÂLETÜ'L-MEFHÛM

Lafzın, sözde doğrudan zikredilmeyen meskûtun anı bir manaya delâlet etmesi anlamına gelen mefhûmun delâleti<sup>1053</sup> mütekkellimîn usulcülerin çoğuna göre mefhûm-i muvâfakat ile mefhûm-i muhalefet olmak üzere iki kısma ayrılır. Şimdi mefhûmun bu iki kısmı hakkında İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini zikrelelim.

<sup>1048</sup> Müslim, “Libâs”, 26.

<sup>1049</sup> İbnü'l-Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 390-391.

<sup>1050</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, 367.

<sup>1051</sup> İsrâ 17/23.

<sup>1052</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 338

<sup>1053</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 63; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 38.

### 2.3.2.1. Mefhûm-i Muvâfakat

Hiçbir araştırma ve ictihada gerek duymaksızın sırf Arap dili kurallarına göre anlaşılabilen mana sebebiyle lafzın, sözde zikredilen mananın (mantûk) delâlet ettiği hükmün, sözde zikredilmeyen durum (meskûtun anh) için de sabit olduğuna delâlet etmesidir. Meskûtun anhin delâleti mantûktan evla yahut ona eş değer ise buna “fahvâ'l-hitâp”, daha düşük seviyede ise “lahnü'l-hitap” denir.<sup>1054</sup> Hanefilerde delâletü'n-nas karşılıklı olan mefûmu'l- muvâfakaya, kıyas-ı celî de denir.

Şevkânî uûmu muvâfaka'nın yukarıda zikredilen nevilerin tanımına dair mütekellimîn usulcülerin görüşlerini tek tek sıralamıştır. Ancak Karâfi'ye göre mefhûm-i muvâfakata hüccet kabul etmeyen Zâhirîler dışında, konu ile ilgili görüş ayrılığını sadece lafzîdir.<sup>1055</sup>

Mefhûm-i muvâfakata “celî kıyas”<sup>1056</sup> ve “delâletü'n-nas”<sup>1057</sup> olarak isimlendiren İbnü'l-Kayyim, lafzın mantûkunun delâlet ettiği manaya göre hüküm istinbat ettiği gibi lafzın, Arapça bilen herkesin kolayca anlayabileceği meskûtun anh olan manasına göre de hüküm vermiştir. Ona göre hüküm verirken sadece lafızların mantûkunun delâleti değil, asıl mütekellimin maksadı esas alınmalıdır. Lafızlar tek başına bunu sağlamayabilir. Bu yüzden mütekellim murâdını bazı lafızlarla ifade etmeye çalışsa da onun murâdı bazen lafzın umumunda, bazen ise mananın umumunda tezahür eder. Bazı durumlarda murâdın anlaşılmasında lafız daha kuvvetlidir. Bazen ise mana lafızdan daha kuvvetlidir. Meselâ bir rehber “Bu yola girmeyin. Burada haramiler yol keser. Bu yol tehlikelidir.” demiş ise aslında onun maksadının bu cümlelerin delâlet ettiği lafzî manadan daha genel olduğu bilinmektedir. Aslında rehber bu sözü ile muhataba sadece mezkûr yola girilmesini değil aç ve susuz kalma yahut haramiler tarafından yol kesme tehlikesi olan bütün yollara girmeyi yasaklamaktadır. Bu anlam nazmın delâlet ettiği anlamdan daha kapsamlıdır.<sup>1058</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre herhangi bir delil ile murâd-ı ilâhiyi anlayan, bilen kişilerin mutlaka ona uymaları gerekir. Murad-ı ilâhi ister ibare, imâ, işaret gibi

<sup>1054</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 63; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 37.

<sup>1055</sup> Karâfi, *Şerhu't-Tenkîh*, s. 53.

<sup>1056</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 284.

<sup>1057</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, IV, 45

<sup>1058</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 166.

mantûk veya mefhûmun delâleti ile; ister aklî, örfî delâlet ve hal karînesi ile isterse zâtî ve subûtî sıfatlarının kemalının iktizasî ile bilinsin onun muktezasına göre amel etmek vaciptir.<sup>1059</sup>

Buna göre *إن الذين ياكلون أموال اليتامي ظلما إنما ياكلون في بطونهم نارا* âyetinde<sup>1060</sup> yetim malı yemekten maksat sadece yiyecek maddeleri değildir. Aksine âyet-i kerime mefhum-i muvâfakat yoluyla yiyecek maddeleri dışında giysi, binek hayvanları, mesken gibi pek çok şeye delâlet etmektedir.

Aynı şekilde *لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان* hadisini izah ederken İbnü'l-Kayyim, hâkimin iki kişi arasında hüküm vermesinin yasaklanmasını sadece gazab durumuna hasretmeyi anlayış eksikliğine ve fakahatin azlığına hamletmektedir. Zira hikmet sahibi Şâr'î, sadece kızgınlık anında hüküm vermeyi değil aksine akli ve zihni teşviş eden, meseleyi iyice idrake engel olan, insanı adeta kör eden her durumda hâkimin hüküm vermesini yasaklamıştır. Kızgınlık halini buna bir misal olarak zikretmiştir. Mefhûm-i muvâfakat ya da celi kıyasda da buna benzer bir durum söz konusudur.<sup>1061</sup>

### 2.3.2.2. Mefhûm-i Muhâlefet

Sözde zikredilen lakap, sıfat, âdet, şart gibi kayıtları taşıyamaması sebebiyle, lafzın mutabakat, tazammün ve iltizam yoluyla mantûkunun delâlet ettiği mana ve hükmün, meskûtun anı hakkında geçersiz olduğuna delâlet etmesine mefhûm-i muhâlefet denir.<sup>1062</sup> Mütekkellimîn usulcülere göre nasların anlaşılması ve yorumlanmasında geçerli bir delâlet türü olarak kabul edilen<sup>1063</sup> mefhûm-i muhâlefet Hanefiler tarafından geçersiz bir istidlal türü sayılır. İbnü'l-Kayyim mefhûm-i muhâlefeti “delilü'l-hitâp” diye isimlendirmektedir.<sup>1064</sup>

<sup>1059</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 167.

<sup>1060</sup> Nisâ 4/10.

<sup>1061</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 166.

<sup>1062</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 298; Gazzâlî, *El-Mustasfâ*, II, 191; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 67; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, 38.

<sup>1063</sup> Ferhad Koca, “Mefhûm”, *DİA*, XXVIII, 351.

<sup>1064</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*, I, 178.

Hüküm istinbatında mefhâm-i muvâfakata itibar eden İbnü'l-Kayyim, mefhûm-i muhâlefete de itibar etmiştir. Mefhûm-i muhâlefetin delâletine itibar edilebilmesi ona göre ancak iki şekilde temellendirilebilir:

Birincisi: Tahsisdir. Buradaki tahsisten maksad, umum ifade eden lafzın delâletinin daraltılarak belli fertlere hasredilmesidir. Belli sıfat, lakap, şart gibi kayıtlar içeren âm lafzın delâletinin, mefhûmu'l-muhalefe ile tahsis edilerek, hükmün bu kayıtların olmadığı durumlar hakkında geçerli olmamasıdır. Yani sözde zikredilen hükmün, herhangi bir kayıtla tahsis edilmesi, bu kaydın olmadığı durumlarda bu hükmün de geçerli olmamasını iktiza eder. Aksi takdirde hükümde böyle bir kaydın bulunmasının bir faydası olmazdı.

Örneğin, “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kimse daha önce evlenip dul kalmış esir bir kadınla, âdet görünceye kadar cinsi münasebette bulunmasın.” hadisi esir düşmüş evli kadın, köle olsun hür olsun âdet görünceye kadar onunla cinsi münasebeti yasaklamaktadır. Ancak bu hadiste özellikle cinsi münasebetin yasak olduğu esir kadının evli olması kaydı bulunmaktadır. Bu sebeple esir düşmüş bakirenin bu hükmün kapsamı dışında tutulması ve onunla cinsi münasebetin câiz olması İbnü'l-Kayyim’e göre mefhûm-i muhâlefet ile âm lafzın tahsisi kabilindedir.<sup>1065</sup>

Mefhûm-i muhâlefetin delâletini sahih sayan usulcüler arasında görüş ayrılığına sebep olan mefhûmun umum ifade edip etmeme tartışmasına İbnü'l-Kayyim de katılmıştır. Ona göre mefhûm-i muhâlefet umum ifade etmez. Dolayısıyla mantûkun delâlet ettiği hükmün meskûtun anı için geçersiz olması bütün durumları kapsamaz. Zira sözde zikredilen hükmün sıfat, şart, adet, lakap gibi kayıtlarla tahsis edilmesi sebebiyle hükmün meskûtun anında bu kayıtların bulunmadığı durumlarda geçersiz sayılmasının her durumda maslahatı sağladığı söylenemez. Bu yüzden mantûkun hükmü meskûtun anının bazı durumlarında geçerli olabilir.

İkincisi: Ta’lîldir. Her ne kadar doğrudan illet olmasa da mantûkun delâlet ettiği hükmün ona münasip bir vasfa bağlanması, bu vasfın olmadığı durumlarda bu

<sup>1065</sup> İbnü'l-Kayyim, *Bedâ'i'u'l-Fevâid*, III, 249-251.

hükümün de geçerli olmamasını gerektirir. Ancak burada da hükümün, bu vasfın bulunmadığı bütün durumlarda geçerli olmayacak şekilde teşmili doğru değildir.<sup>1066</sup>

Nisâ suresinde yer alan *ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك* âyeti<sup>1067</sup> mantûku ile, erkek çocuğu olmayan bir kimsenin mirasının yarısına, onun kız kardeşinin mirasçı olacağına delâlet etmektedir. Ancak mefhûmun delâlet ettiği, sözde zikredilmeyen hükümün mantûkun delâlet ettiği hükümlerle birbirine benzer olmaması gerekir. Eğer nasda, hüküm bir vasıf ya da şart ile birlikte zikrolunmuş ise bu durumda mefhûm-i muhâlefet söz konusu olur. Ancak mantûkun delâlet ettiği hükümün, sözde zikredilen kayıt ve vasıflara sahip olmadığı için, meskûtun anının bütün hal ve durumları hakkında geçerli olmadığını iddia etmek doğru değildir. Zira nas mefhûmu ile ya illet yahut tahsis yoluyla lafızda zikredilmeyen bir manaya delâlet edebilir. Bu durumda hüküm bir illet sebebiyle sabit olmuşsa ve bazı durumlarda bu illet mevcut değilse, o zaman onun yerine başka bir illet geçebilir.

Buna göre ölen kişinin erkek çocuklarının bulunması halinde kız kardeşinin hiçbir şekilde mirasçı olamayacağına hükmetmek yahut ölenin kız çocukları olması durumunda kız kardeşin terekenin yarısına mirasçı olamayacağına hükmetmek “delilü’l-hitap” yani mefûmu’l- muhalefe ile amel etmek anlamına gelmektedir.<sup>1068</sup>

## 2.4. İSLAM HUKUKUNUN ANA GAYELERİ/MAKÂSİDÜ’Ş-ŞERÎA

### 2.4.1. MAKÂSİDÜ’Ş-ŞERÎA’NIN MANASI VE MÂHİYETİ

Başlangıçta “dinin gayeleri” ya da “naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri” anlamına gelmekte olan “makâsîdü’ş-şerîa” tabiri, zamanla naslarda belirtilmiş ya da ictehad yoluyla ulaşılmış bütün dînî-hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç ve gayeler için kullanılan bir tabir haline gelmiştir.<sup>1069</sup> Klasik literatürde kıyas, istislâh, istihsan, illet, hikmet, sebep, mana, münasib vasıf gibi kavramlar çerçevesinde

<sup>1066</sup> İbnü’l-Kayyim, *Tarîku’l-Hicreteyn*, s. 361; *Tehzîbü’s-Sünen*, I, 61,71.

<sup>1067</sup> Nisâ 4/176.

<sup>1068</sup> İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkı’în*, I, 277.

<sup>1069</sup> Makâsîd içtehadının ilke ve yötemleri hakkında bkz. Yaman, “Ahmet, İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihâdının Ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marife Bilimsel Birikim*, yıl:2, sy.1, (2002), s.25-51.

ele alınan makâsîd düşüncesinin önemine vurgu yapan ve Şâtübî gibi bunu müstakil bir teoriye kavuşturmaya çalışan usulcüler bulunsa da bilindiği kadarıyla bu konuda ilk tanıma Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1973) eserinde rastlanmaktadır. İbn Âşûr makâsîdı genel ve özel olmak üzere ikiye ayırıp her birini tanımlamıştır. Ona göre genel makâsîd, Şâri'in şer'î hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önüne aldığı mâna ve hikmetlerdir. Özel makâsîd ise Şâri'in insanların özel hukukî tasarruflarında onların yararlı amaçlarını gerçekleştirmek veya genel menfaatlerini korumak için hedeflediği niteliklerdir. İslam fıkında bütün hükümlerin nihaî gayesi insanların maslahatını gerçekleştirmektir. İşte bu olgu maslahat düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.<sup>1070</sup>

#### 2.4.2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİÂ DÜŞÜNCEİ

“Makâsîdu'ş-şerîa”, “makâsîdu'ş-şer”, “maksûdu'ş-Şâri”, “maksûdu'ş-şerîa”, “kâsîdu'ş-Şâri”, “mesâlihu'l-ibâd”, “mesâlihu'n-nâs” gibi tabirlerle<sup>1071</sup> makâsîda işaret eden İbnü'l-Kayyim'in bundan kasdı hikmetler ve maslahatlardır.<sup>1072</sup> Ona göre şeriatin bütün hükümlerini Şâri' hikmet, maslahat ve insan akli tarafından güzel sayılan amaçlar içerecek şekilde vâzetmiştir. Bunlar olmasaydı insanın hayvandan farkı kalmazdı.<sup>1073</sup>

İbnü'l-Kayyim kıyas, illet, hikmet, ta'lîl, münasib vasıf, örf, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi', istihsan, nesih, gibi çoğu usul meselesini makâsîdu'ş-şerîa temelinde değerlendirmiştir. Kur'an ve sünnet naslarını Şâri'in maksadına uygun anlama ve yorumlamaya çalışan İbnü'l-Kayyim gerek *İ'lâmü'l-Muvakkî'in* de gerekse diğer eserlerinde şer'î hükümlerin ta'lîlini yapmış, bu hükümlerin ihtiva ettiği hikmet ve

<sup>1070</sup> Boynukalın Ertuğrul, “Makâsîdu'ş-Şerîa”, *DİA*, XXVII, 423-427.

<sup>1071</sup> Çınar, Fatih, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı*, *Eskiye* 43 (Mart/March 2021) s.101.

<sup>1072</sup> Bkz. Cündî, Semî Abdülvehhâb, *Makâsîdu'ş-Şerîa inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrût, 1429/2008; Havlânî, Nasr, *Ârâu İbni'l-Kayyim fi'l-Makâsîd ve'l-Mefâsîd ve Eseruhâ alâ İhtiyârâtihi'l-Fıkhîyye*, Doktora Tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud, Riyâd, 1423; Dursun, Hatice Nuriye, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İ'lâmü'l-Muvakkî'in İsimli Eserinde Makâsîda Dair Görüşleri*, Yüksek Lisans, Kırıkkale Üniversitesi, 2022.

<sup>1073</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, III, 11.

maslahatları tek tek beyân etmeye çalışmış ve her bir hüküm için Şâri'in gözettiği genel ve özel maksadları zikretmeğe gayret sarf etmiştir.<sup>1074</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre makâsîd Şâri' tarafından şer'î hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda dikkate alınan mâna ve hikmetlerdir. Allah'ın söylediği her şey doğrudur. O'nun her fiili maslahat, rahmet ve hikmettir.<sup>1075</sup> “Dinin ana gayesi” ve “Şâri'in indirdiği ilâhi vahiyle gerçekleştirmek istediği nihaî amaç” dünya ve âhirete yönelik maslahatlardır. Dinin tamamı adalete, hikmete ve maslahata dayanır. Bir meselede verilen hüküm adalet iken zulüm, maslahatken mefsedet, hikmetken abes haline gelmişse, te'vil yoluyla meşru sayılsa bile, bu hüküm artık şer'îlik vasfını kaybetmiştir.<sup>1076</sup> Buna göre şeriatın gerçekleştirmek istediği ve şer'î hükümlerin tamamında hedeflediği nihaî amaç sahih kıyas diye isimlendirdiği mîzan, adalet, hikmet ve maslahattır.<sup>1077</sup>

Öte yandan Şâri'in her bir hukukî fiille ilgili yaptığı düzenlemelerde insanların menfeatine olan şeyleri gerçekleştirmeyi yahut onlara zarar veren şeyleri ortadan kaldırmayı hedeflediği mana ve vasıflar da vardır ki bunlar özel makâsîd olarak isimlendirilmiştir.

İbnü'l-Kayyim'e göre Allah Teâlâ maslahat ve mefsedeti gözeterek şer'î hükümler vazetmiş, maslahat içeren amelleri emretmiş, mefsedet içerenleri ise yasaklamıştır.<sup>1078</sup> Allah'ın emretmesinden bir fiilin maslahat taşıdığına yahut yasaklamasından onun mefsedet içerdiğine kesin olarak hükmedilebilir. Ancak bir açıdan maslahat bulunan bir fiilin başka bir açıdan mefsedete yol açması daima mümkündür. Bu sebeple maslahat ve mefsedet dengesini geniş biçimde işleyen İbnü'l-Kayyim, maslahat ve mefsedet katışıksız olup olmaması açısından fiilleri beş kısma ayırmıştır:

1. Sırf maslahat içeren fiiller.
2. Mefsedet içermekle birlikte maslahat yönü ağır basan fiiller.

<sup>1074</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, II, 44-II, 119.

<sup>1075</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 162.

<sup>1076</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 11.

<sup>1077</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 154.

<sup>1078</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 196, 200; III, 180.

3. Sırf mefsedet içeren fiiller.
4. Maslahat içermekle birlikte mefsedet yönü ağır basan fiiller.
5. Maslahat ve mefsedet yönü eşit olan fiiller.

Bütün şeriatlerin bahsi geçen fiillerden ilk dördü hakkında hükümler getirdiğini zikreden İbnü'l-Kayyim'e göre bunlardan ilk ikisi Şâri' tarafından emredilerek bu maslahatların elde edilmesi sağlanmışken üçüncü ve dördüncü çeşit fiiller ise yasaklanmıştır. Şâri' bu fiilleri yasaklayarak mefsedeti ortadan kaldırmayı veya imkân ölçüsünde azaltmayı amaçlamıştır.

Fiillerde sırf maslahat ve sırf mefsedet bulunup bulunmadığı tartışmalarına İbnü'l-Kayyim da katılmış ve bu meselede ihtilâfi ortadan kaldırmak için mâkul bir izah yapmaya çalışmıştır. Ona göre eğer halis maslahat denince özü itibariyle mefsedet özelliği taşımayan anlam kastediliyorsa böyle bir fiilin varlığı konusunda şüphe yoktur. Fakat bununla yapısında ve kendisine erişmek için girilen yolda hiçbir meşakkat ve eziyetin bulunmaması kastediliyorsa bu anlamda halis maslahat yoktur.<sup>1079</sup>

Şâri' tarafından emredilen söz ve fiillerin hüsnünü ve maslahatını, nehyedilen şeylerin ise kubhunu ve mefsedetini gösteren vasıfların varlığını kabul etmeyip bu gerekçe ile hükümlerin talîline karşı çıkanları şiddetle eleştiren İbnü'l-Kayyim, fikhın hiçbir alanında bu anlayış üzerine hüküm bina etmenin mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Bu görüşünü desteklemek için şunları söylemektedir: “Kur'an ve Rasûlullah'ın (s.a.) sünneti gerek mahlukatın varlık sebeplerini gerekse şer'î hükümlerin vazediliş gayelerini açıklayan, bunların hikmet ve maslahatlarını gösteren sayısız örneklerle dolu olduğu halde tersine bir yaklaşıma nasıl itibar edilebilir? Eğer bu örnekler yüz veya iki yüz yerde olsaydı bunları sayardık, fakat değişik biçimlerde olmak üzere binden fazla yerde geçmektedir.”<sup>1080</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Allah Teâlâ'nın şeriatında yer alan şer'î hükümler makâsîd ve vesâil olarak ikiye ayrılır:

<sup>1079</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 14-16, 32-37.

<sup>1080</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 22.

Bizzat hedeflenen nihai sonuçlar ve gözetilen ana gayeler anlamına gelen makâsıd gibi ana gayeye götüren vesileler anlamındaki vesâil de Şâri‘ tarafından amaçlandığından her iki kısımda yer alan hükümler büyük önem taşımaktadır.<sup>1081</sup>

İbnü'l-Kayyim vesâili iki kısma ayırmaktadır:

1. Mâhiyeti ve aslı itibariyle kötülüğe vesile olan fiiller haram veya mekruh olarak yasaklanmıştır. Meselâ sarhoş eden içkilerin sarhoşluğa; zinanın ise neseplerin karışmasına vesile olma durumu açık ve zâhirdir.

2. Aslında mübahın yahut müstehabın vesilesi olarak vazedildiği halde kasıtlı yahut kasıtsız işlendiğine bakılmaksızın mefsedete yol açan söz ve fiiller. Bu nevi fiiller ile üç talakla boşanmış kadını kocasına helal kılmak için yapılan hülle ve faizi mubah kılmak için yapılan alış-veriş gibi, haramın mubah kılınması amaçlanmış olabileceği gibi; namaz kılınması yasak vakitlerde namaz kılmak, müşriklerin putlarını kötülemek gibi iyi niyetle de yapılmış olabilir.

İbnü'l-Kayyim ikinci kısımda yer alan vesâili iki kısma ayırmıştır:

1. Maslahatı mefsedetine ağır basan söz ve fiiller.
2. Mefsedeti maslahatına ağır basan söz ve fiiller.

Mefsedeti maslahatına ağır basan vesâil kapsamındaki bu söz ve fiilleri de dört kısma ayırmıştır:

1. Mâhiyeti itibariyle mefsedete vesile olmak üzere vazedilmiş söz ve fiiller.
2. Mâhiyeti itibariyle mubahlık hükmüne vesile için vazedildiği halde onunla mefsedet kastedilen fiiller.
3. Mubah için vazedildiği halde kasıtsız olarak genellikle mefsedete yol açan, mefsedeti maslahatına ağır basan fiiller.
4. Mubahlık için vazedildiği halde maslahatı mefsedetine ağır basan ancak bazan mefsedete yol açan fiiller.

İbnü'l-Kayyim birinci ve ikinci grup fiiller için, üç talakla boşanmış kadını kocasına helal kılmak için yapılan anlaşmalı evlilik akdini ( hülle) ve faizi câiz hale getirmek için yapılan alışveriş akdini örnek olarak zikretmektedir.

<sup>1081</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 135.

Üçüncü kısma müşriklerin ilâhlarını kötölemek fiili ile namaz kılınması haram olan vakitlerde namaz kılmayı ve kocası öldüğü için iddet bekleyen kadının iddet esnasında güzel koku sürünüp süslenmesini örnek veren İbnü'l-Kayyim, dördüncü grup fiillere ise zalim idareci karşısında hakikati söylemeyi ve dünürlükte bulunduğu kadının yüzüne bakmayı örnek vermektedir. Bu nevi fiilerin yasak mı yoksa mubah fiillerden mi olduğu konusunun tartışmalı olduğunu söyleyen İbnü'l-Kayyim kendisi bunların yasak olması gerektiği görüşünü savunmaktadır.<sup>1082</sup>

Şüphesiz makâsîdü'şerîa konusunun “hükümlerin ta'lîli, sedd-i zerâi', hiyel, örf, mesâlih-i mürsele, âm lafızların tahsisi gibi konularla bağlantısı vardır. Bahsi geçen konularla makâsîd düşüncesinin ilişkisine dair İbnü'l-Kayyim'in görüşlerine ilgili yerlerde genişçe temas edilmiştir. Bu konuların burada tekrarını uygun görmüyoruz. Ancak İbnü'l Kayyim'in makâsîd düşüncesini kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. Hikmet sahibi Şâri'in vazettiği hükümlerde gözettiği genel ve özel maksatları vardır. Bu maksatlar İbnü'l-Kayyim'e göre hikmetler, maslahatlar ve akli selim tarafından övgüye layık vasıflardır.

2. Şer'î hükümler kulların dünya ve ahirette faydasına olan şeyleri gerçekleştirme, zararına olan işleri ise defetme prensibine dayanır. Şâri' ancak mahza maslahat olan yahut maslahatı ağır basan amelleri emretmiş, mahza mefsedet olan yahut mefsedet tarafı ağır basan amelleri yasaklamıştır. Bu yaklaşım bütün şer'î hükümler için geçerlidir.

2. İyi ve faydalı olan her türlü söz ve fiillerin yapılmasını teşvik eden Şâri' her türlü şerden ve kötülükten de sakındırmıştır. Buna göre şer'î hükümler ile herhangi bir maslahatın teârüzü mümkün değildir. Şâri'in kendisinde maslahat olan bir işi yasaklaması mümkün olmadığı gibi mefsedet olan bir işi de emretmiş olması düşünülemez.

<sup>1082</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 109.

3. İbnü'l-Kayyim'e göre hiçbir fıkıh aliminin hükümlerin illetler ve müessir vasıflara dayandığı gerçeğini inkâr etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu illet ve müessir vasıfları inkâr etmek; Şâri'in emrettiği konularda hüsün, yasakladıklarında ise kubh vasıflarını iktiza eden manaların olmadığını söylemek ve bu anlayış üzerine hüküm bina etmek tasavvur dahi edilemez. Zira Kur'an ve sünnet nasları sadece şer'î-ameli hükümlerin değil yaratılışla ilgi konuların bile talîlini ortaya koyan delillerle doludur. Şâri' birçok nasda hükümlerin vazedilme sebebi olan hikmetlere ve illetlere muhatapların dikkatlerini çekmiştir.<sup>1083</sup>

4. "Mefsedete götüren yolların kapatılması ve harama yol açan mubah hukuki tasarrufların yasaklanması" anlamı taşıyan sedd-i zerâi', makâsîd nazariyesinin temeli olan iki gayeden "defi mefâsit" kapsamında değerlendirilebilir. Bu hususa dikkat çekmek için İbnü'l-Kayyim "Yüce Allah'ın koyduğu hükümlerde bir takım ana gayeleri hedeflediği düşüncesini kabul eden alimlerin hüküm istinbatında mutlaka sedd-i zerâi'ye dayanmaları gerektiğini açıkça beyân etmiştir.<sup>1084</sup>Buna göre mubah bir fiilin yahut sözün yol açtığı nihai durumlarına bakılarak mefseleti maslahatından racih ise yahut bu fiil Şâri'in haram kıldığı bir sonuca götürüyorsa sedd-i zerâi' kaidesinde yasaklanması makâsîd icihadının bir gereğidir.

5. Maslahat düşüncesi bir meseleye genel hüküm içeren nassa veya genel kurala aykırı bir hüküm vermeyi gerektiriyorsa burada maslahat ile tahsisten söz edilebilir.

6. İbnü'l-Kayyim *İ'lâmü'l-Muvakkı'in* isimli eserinde "*Zamanın, şartların, örf ve âdetlerin değişmesi ile fetvalarında değişebileceği*" konusunu incelerken hükümlerin ta'lîli konusuna da değinmiş ve bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamıştır:

"Şeriatın, vazettiği hükümlerde makâsîdü'sherîa çerçevesinde faydanın sağlanması ve zararın giderilmesini temine çalışmadığı düşüncesi büyük bir cehalet olması yanında, şer'î hükümlerin meşakkat, zorluk ve teklifi malayutak manalarını taşımasını icap ettirir. Halbuki şer'î hükümlerin tamamı hikmetler ve kulların dünya-

<sup>1083</sup> İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 368.

<sup>1084</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 108.

ahiret maslahatları üzerine kurulmuştur. Hükümler mahza adalettir, rahmettir, maslahattır ve hikmettir. Bunun tabii bir sonucu olarak da hangi meselede olursa olsun verilen hüküm adaletten zülme, merhametten zülme, maslahattan mefsedete dönüşmüşse o hüküm artık şer'î olmaktan çıkmıştır.<sup>1085</sup>

Bu ifadesi ile İbnü'l-Kayyim'in Kur'an ve sünnet naslarının doğrudan delâlet ettiği hükümler olsa bile, maslahatın celbi, mefsedetini def'ini sağlamayan bütün hükümlerin şer'îlik vasfını kaybedeceği ve bu meselelerin maslahat mefsedet dengesi açısından yeniden değerlendirilerek yenilenmesi gerektiği görüşünü savunduğu anlaşılabilir.<sup>1086</sup> kastedtiği anlaşılrsa da, gerçekte Kur'an ve sünnet naslarının onun istinbat anlayışının temelini oluşturduğu unutulmamalıdır. Ona göre gerek Kur'an ve sünnetin gerekse mîzan olarak isimlendirdiği sahih kıyasın, Allah Teâlâ tarafından indirilmiş olması sebebiyle, "faydayı sağlama yahut zararı defetme" maksadına aykırı bir hüküm içermesi ve bu delillerin birbiri ile çelişmesi mümkün değildir. Bir kimse şeriatın nazarı itibara almadığı, gözetmediği bir maslahatın varlığını iddia ederse bu durumda iki şeyden biri söz konusudur:

1. Onun maslahat zannettiği şey gerçekte maslahat değildir.

2. İddia sahibi, şeriatın bu maslahatı nazarı itibara aldığına dair delili tam olarak idrak edebilmiş değildir.<sup>1087</sup> İbnü'l-Kayyim'in Kur'an ve sünnet naslarına aykırı olan kıyas, re'y, maslahat, örf, istislâh, istishâb, istihsan, sahâbî kavli gibi hiçbir delili muteber saymadığını ve bunu şiddetle reddettiğini bilenler, onun bu ifadesi ile kaskının, şer'î hükümlerin tamamının mahza adalet, maslahat ve hikmete mebni olduğunu beyân etmeye dönük olduğunu bilirler.

<sup>1085</sup>İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 11.

<sup>1086</sup>İbnü'l-Kayyim'in fikhî hükümlerde yenilik hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak bkz. Düzenli, Pehlul, "*İ'lâmü'l-Muvakkı'in Bağlamında İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'ye Göre Fıkıhta Yenilik ve Bu Yeniliği Belirleyen Temel Kavramlar: Makâsıd, Maslahat, Örf, Zarûret, Kıyas ve İctihad, Makâsıd ve İctihad*", İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları, Hazırlayan: Ahmet Yaman, s.354-378.

<sup>1087</sup>İbnü'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, II, 13-22; *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, III, 11.

## SONUÇ

Hanbelî bir gelenekten gelen İbnü'l-Kayyim'in selefilik diye adlandırılan düşünceyi delillendirerek sistematik hale getirmeye çalışması ve bu çerçevede tefsir, kelâm, hadis, fıkıh gibi İslamî ilimleri yeniden ele alması; ıslah iddiası ile karşıt bütün görüşleri sert bir dille eleştirmesinin yansımaları günümüzde de devam etmektedir. Bu sebeple onun görüşleri aynı zamanda günümüz selefilik ekolünün de islamî ilimlere dair yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Biz bu çalışmamızda İbnü'l-Kayyim'in delil anlayışını, İslam hukukunun delillerine dair görüşlerini, nasların anlaşılması, murâd-ı ilâhiye uygun yorumlanması ve hüküm istinbatında takip ettiği metod ve yöntemleri tespit etmeye ve onun bu görüşlerini, usul ilminde söz sahibi alimlerin görüşleri ile karşılaştırmaya çalıştık. Ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İbnü'l-Kayyim'in fıkıh düşüncesi ve usul görüşleri büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Teymiyye'nin usul görüşleri ile uyum halindedir. Bu yönüyle onun kendi koyduğu ölçülere uymadığı, diğer mezheplere yönelttiği kendi imamını taklit ithamından kurtulamadığı söylenebilir. Gerçekte bunu destekleyen deliller de yok değildir. Zira o, Ahmed b. Hanbel ile İbn Teymiyye'nin hiçbir görüşünü doğrudan eleştirmediği gibi kendi fikhî görüşlerini çoğunlukla bu iki imamın benimsediği usul üzerine bina etmiştir.

Bununla birlikte mutlak olarak İbnü'l-Kayyim'in körü körüne Ahmed b. Hanbel'i ve İbn Teymiyye'yi taklit ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira yaptığımız bu araştırmada İbnü'l-Kayyim'in sadece fikhın furuunda değil şaz kıraatlerin Kur'an'dan olup olmadığı, Kur'an ve sünnetin birbirini neshedip edemeyeceği, kıyasın icmân senedi olup olamayacağı, hikmetle ta'lilin caiz olup olmadığı gibi bazı usûl konularında da bu iki imama muhalif görüşler serdettiği görülmüştür.

2. İbnü'l-Kayyim Fıkıh usulüne özgü bir eser yazmamakla birlikte fıkıh usulünün hemen her konusuna eserlerinde değinmiştir. Özellikle delil konusuna ayrı bir ehemmiyet vermiştir. Onun delil anlayışında “nas merkezli bir yaklaşımın” vazgeçilmez bir ilke olduğunu söylemek mümkündür. Fıkıhın kaynakları anlamında delilleri iki kısma ayıran İbnü'l-Kayyim'e göre meşruiyetine dair başka bir delil gerekmeyen ve diğer bütün delillerin meşru ve muteber olabilmesi için tek kaynak ve merci olan aslî deliller birinci kısımda yer almaktadır. Kur'an ve Sünnet nasları bu kısma girer. İkinci kısımda ise bizatihi delil olmayıp meşruiyetini Kur'an ve Sünnetten alan deliller bulunmaktadır. İcmâ, sahâbî kavli, örf ve şer'u men kablenâ gibi hüküm kaynakları ile kıyas, sedd-i zerâi', mesâlih-i mürsele, istishâb ve istihsan gibi hüküm istinbatında kullanılan yöntemler bu kısımda değerlendirilen delillerdir.

3. İbnü'l-Kayyim'e göre müçtehidin asıl amacı Şâri'in muradını anlamak, gerçek ve doğru hükmü tespit etmektir. Bunun için öncelikli olarak naslara bakılmalıdır. Maksat Şâri'in muradını tespit etmek olunca sem'î-lafzî delillerin buna delâleti aklî delillerden daha kuvvetlidir. Bu sebeple aklî delillere ancak sem'î deliller bulunmadığında yahut bu delillerin boş bıraktığı alanlarda müracat edilebilir.

4. İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an'ın lafızları gibi manası, sarf ve nahivi de tevatür yoluyla gelmiştir. Hatta Kur'an'ın manasının tevâtürle intikali lafızların tevâtür ile intikalinden daha açık ve kesindir. Bu yüzden lafızların delâlet ettiği bütün manalar başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak şekilde açık ve sarihtir. İbnü'l-Kayyim bununla bir lafzın delâlet ettiği bütün anlamları kasetmişse yahut sarf ve nahiv açısından yorumlanabilecek bütün ihtimallerin tevâtür yoluyla intikal ettiğini murat etmişse bu nisbeten kabul edilebilir. Ancak ayetlerde yer alan lafızlardan tek bir mananın yahut sarf ve nahiv açısından tek bir i'rabın tevâtüründen bahsediyorsa onun bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira lafızlar gibi mana ve i'rab da mütevatir olsaydı sahabe ve tabiîn alimleri arasında hiçbir görüş ayrılığı bulunmazdı. Halbuki sadece sonraki müçtehit imamlar arasında değil sahabe arasında da bazı ayetlerin anlamları konusunda görüş farklılıklarının bulunduğu malumdur.

5. İbnü'l-Kayyim'e göre hükümlerin ispatı ve bağlayıcılığı açısından Sünnet Kitap'a eşdeğerdir. Zira her ikisi de vahiy kaynaklıdır. Mücmelin beyânı, âm lafızların

tahsisi ve mutlakın takyidi durumunda -Kur'an ya da sünnet fark etmez- beyan, tahsis ve takyid özelliği taşıyan delil diğerine tercih edilir. Haber-i vâhid ile amel edilmesi için diğer usulcülerin ileri sürdüğü şartları kabul etmeyen İbnü'l-Kayyim, neshedildiğine dair açık bir delil bulunmayan sünneti terki câiz olmayan temel kaynak olarak ictihad anlayışının merkezine koymuştur. Bunun sonucu olarak da Sünnetin Kitab'ı, Kitab'ın Sünneti neshini caiz görmüştür.

6. İbnü'l-Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in anlayışına uyarak Kur'an ve sünnet lafızlarının anlamlarının tespitinde "selef" diye isimlendirilen sahâbe ve tâbiin neslinin anlayış ve tasavvurunu vazgeçilmez bir ilke olarak kabul etmiştir. Onun fıkıh düşüncesinde Kur'an ve sünnet nasları ilk sırada yer alıyorsa da gerek nasların korunması gerek nasların sahih bir şekilde anlaşılması gerekse hüküm istinbatı konusunda selefin yolu ve yöntemi mihenk taşıdır. Bu çerçevede o, sahabe icmâını ve sahabe kavlini diğer bütün delillere takdim etmektedir. İbnü'l-Kayyim muhkem, müteşabih, mutlak, mukayyed, hakikat, mecâz, nesih, te'vil, beyân, mücmel gibi birçok kavramı "selefin anlayışı" diye adlandırdığı bir çerçevede tanımlamaya ve temellendirmeye çalışmıştır. Onun kabul veya redlerinde temel ölçü saydığı "selefin anlayışı" ilkesinin kimleri ve hangi dönemleri kapsadığı netlik arzotmemektedir. Bu yüzden bazı konularda İbnü'l-Kayyim, bu tabiri kişisel yorumlarına mesnet yapmaktadır.

7. İbnü'l-Kayyim'in gerek lafızların anlamları hakkında gerekse lugavî terkip ve uslubların delâletinde görüşlerine delil olarak "Şâri'in örfü" ya da "şeriatın örfü" gibi ifadeler kullanmaktadır. Onun görüşlerine mesned yaptığı "Şâri'in örfü" ilkesi emrin vucûb, nehyin kerâhe ifade etmesi gibi uslub ve dil özellikleri ile ilgili olabildiği gibi kur' kelimesinin hayız anlamında kullanılması gibi bir lafzın anlamıyla ilgili de olabilmektedir. Ancak onun sürekli atıfta bulunduğu ve görüşlerine delil saydığı "Şâr'iin örfü" tabirinde kapalılık ve belirsizlik söz konusudur. Zira naslarda yer alan bir lafız ya da lugavî uslub hangi sıklıkla belli bir anlamda kullanıldığında o, artık Şâri'in örfüne dönüşmüş olmaktadır? Bir manaya yahut bir usluba bu şekilde fazladan bir değer atfetmek ve ona dayanarak diğer bütün delâletleri geçersiz saymak sübjektif bir değerlendirmeye yol açabilir. Bu durumda her görüş sahibi kendi tercih ettiği

anlamı “Şâri’in örfü” diye niteleyerek muhalif görüşlere üstünlük sağlamaya çalışmak isteyecektir.

8. İbnü'l-Kayyim'in fıkıh düşüncesinin karakteristik özelliğinden habersiz olanlar onun maslahatı bütün delillerin esası saydığını, Kur'an ve sünnet nasları da dahil fayda sağlamayan yahut zararı def'etmeyen her hükmün değiştirilebileceği görüşünde olduğunu söylemekte ve kendi tarihselci yaklaşımlarına geçmişten İbnü'l-Kayyim'i referans göstermektedirler. Doğrusu İbnü'l-Kayyim'in birçok kitabında ilk okuyuşta onları haklı gösterecek görüşleri de bulunmaktadır. Ancak İbnü'l-Kayyim'in fıkıh düşüncesine ve istinbat anlayışına bir bütün olarak bakıldığında Kur'an ve sünnetin onun ictehad ve istinbat nazariyesinin temelini oluşturduğu ve bu iki esasa uymayan sahâbî kavli, kıyas, re'y, maslahat, örf, istishâb, istihsan, sedd-i zerâi' gibi hiçbir delili meşru saymadığı unutulmamalıdır. İbnü'l-Kayyim bu sözlerle tarihselcilerin ve modernistlerin iddia ettikleri gibi adalet ve maslahat düşüncesini bütün delillerin üstünde, vazgeçilmez bir hukuk kaynağı saymış değildir. Hal böyle olunca maslahatı sağlamayan Kur'an ve sünnet naslarının zaman ve zemine göre değişmesi gerektiği söylenemez. Onun bahsi geçen yaklaşımı nasların ve sahih kıyasın ortaya koyduğu hükümlerin mutlak doğruluğunu ortaya koymak; bu hükümlerin adalet ve maslahatı tam olarak gerçekleştirdiğini vurgulamak ve bunlar üzerinde hiçbir şaibenin ileri sürülemeyeceğini belirtmek amacına matuftur.

9. İbn Kayyim el-Cevziyye İslam ümmetinin yetiştirdiği büyük alimlerden biridir. Hanbelî kökenden gelmesi ve hocası İbn Teymiyye ile uzun süren beraberliği sebebiyle çoğunlukla bu mezhebin ve hocasının görüşlerine bağlılığı görülse de kendine mahsus yaklaşımları da söz konusudur. İçinde bulunduğu mücadele ortamı ve dönemin alimleri ile girdiği tartışmalar söyleminin sertliğine etki etmiştir. Bunun bir sonucu olarak da verdiği hükümlerde ve yaptığı değerlendirmelerde aşırı olarak nitelenebilecek yaklaşımları olmuştur.

10. İbnü'l-Kayyim usul ilmi ile alakalı özgün bir eser yazmamış olmakla birlikte bu çalışmamızda görüldüğü gibi fıkıh usulü ilminin bütün konularına ve ilkelerine eserlerinde temas etmiş ve kendi tercihlerini beyan etmiştir. Bazı usul konuları doğrudan konumuzla ilgili olmadığı için derinlemesine araştırılmamıştır. Bu

konulardan özellikle İbnü'l-Kayyim'in nassa ziyade ve Kur'an'ın zahirine aykırı olduğu gerekçesi ile amel edilmediğini iddia ettiği hadislerin gerçekte başka sebeplerden mi yoksa onun zikrettiği sebeplerden mi reddedildiği konularının tahkik edilmesi gerekmektedir. Öte yandan onun mütevatir ve şaz kıraatlere dair görüşlerinin, Kur'an'ın korunmuşluğu bağlamında değerlendirilmesi, "selefin anlayışı" ve "şâr'ii örfü" kavramları ile tam olarak neyi kastedtiği ve Hanbelî mezhebi içindeki yeri ve etkisinin de araştırılması önem arz etmektedir.



## BİBLİYOGRAFYA

- Abdullah Muhammed Mahmud**, *el-Ârâu ve'l-Kavâidü'l-Usûliyye li'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye min Kitabihi I'lâmi'l-Müvakkûn Dirâse Tahliliyye*, Doktora Tezi, Ümmü Derman Üniversitesi, Sudan, 2010.
- Abdülazîm Abdüsselâm Şerefuddîn**, *İbn Kayyim el-Cevziyye Asruhû ve Menhecuhû ve Ârâuhû fi'l-Fikh ve'l-Akâid ve't-Tasavvuf*, Kuveyt, 1405/1984.
- Acmî**, Muhammed b. Hamîs b. Saîd, *İhtiyârâtü'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye, fi'l-Kadâ*, Beyrût, 1432/2011.
- Afgânî**, Seyit Ömer, *el-Furûku'l-Fikhiyye inde'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Riyâd, 1429/2008.
- Ahmed**, Ebû Zer İbrahim el-Hâc, *İhtiyârâtü'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye fi Fikhi'l-Muâmelât el-Mâliyye*, Câmiatü Ümmi Dermân, Doktora Tezi, Sudan, 2005.
- Âl Mansûr**, Sâlih b. Abdülaziz, *Usûlü'l-Fikh ve'bnü Teymiyye*, Beyrût, 1305/1985.
- Ali b. İsmâil el-Kâdî**, Ebû Abdirrahman, *el-Furûku's-Şer'iyye ve'l-Lugaviyye inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, Kahire, 1423/2003.
- Âmidî**, Muhammed b. Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrût, 1424/2003.
- Anzî**, Suûd b. Mellûh Sultan, *Seddü'z-Zerâi' inde'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Amman, 1428/2007.
- Apaydın**, H. Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109-123, 1999.
- \_\_\_\_\_, "İne", *DİA*, XXII, 283-285, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Siyâset-i şer'iyye", *DİA*, XXXVII, 299-304, 2009.
- Avvâm**, Muhammed b. Abdüsselam, *el-Fikru'l-Menheciiyyu'l-İlmî inde'l-Usûliyyîn*, Amman, 1435/2014.
- Aybakan**, Bilal, "Selem", *DİA*, XXXVI, 402-405, 2009.
- Bâbertî**, Muhammed b. Mahmûd, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Riyâd, 1426/2005.
- Bâcî**, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl*, Beyrût, 1417/1995.
- Bahrululûm Leknevî**, Abdulaliy Muhammed Nizâmeddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahemût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût fi Usûli'l-fikh*, Beyrut 1423/2002.
- Bâkîllânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd fi Usûli'l-Fikh*,

1413/1991.

- Bakkal**, Ali, “*Kur’an’ı Anlamada Siyâk ve Sibâkın Önemi*”, Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları Dergisi, sy.1, s.11-48.
- Baktır**, Mustafa, “Umûmu’l-Belvâ”, *DİA*, XL, 155-156, 2012.
- Bardakoğlu**, Ali, “Delil”, *DİA*, IX, 138-140, 1994.
- \_\_\_\_\_, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 376-381, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Âm”, *DİA*, II, 252-253, 1989.
- Basrî**, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu’temed fî’l-Usûl*, Beyrût, 1421/2001.
- Bedevî**, Yusuf, *Makâsıdu’ş-Şerîa inde İbn Teymiyye*, Beyrût, 1430/2010
- Beyzâvî**, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Minhâcü’l-Usûl ilâ İlmi’l-Vusûl*, Beyrût, 1419/2008.
- Boynukalın**, Ertuğrul, “Makâsıdu’ş-Şerîa”, *DİA*, XXVII, 423-427, 2003.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu’l-Buhârî*, Beyrût, 1410/1990.
- Buhârî**, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Bezdevî*, Beyrût, 1411/ 1991.
- Bûtî**, Ramazan, *Davâbitü’l-Maslaha*, Beyrût,
- Cassâs**, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, Kuveyt, 1414/1994.
- Cemâl b. Muhammed es-Seyyid**, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhû fî Hidmeti’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Medine-i Münevvere, 1424/2004.
- Cemîdî**, Salim b. Alevî, *İctihâdât İbni’l-Kayyim fî Vesâili’l-İsbât*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Yermük, Ürdün, 2011.
- Cevherî**, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tâcü’l-Lüga ve Sıhâhu’l-Arabiyye*, Beyrût, 1974.
- Cezâirî**, **Abdülmeçîd Cum’a**, *İhtiyârâtü İbni’l-Kayyim el-Usûliyye Cem’an ve Dirâseten*, Beyrût, 1426/2005.
- \_\_\_\_\_, *el-Kavâidü’l-Fıkhıyyetü’l-Müstahrace min Kitâbi İ’lâmi’l-Müvakkı’in*, Beyrut, 1422/2001
- Cîzânî**, Muhammed b. Hüseyin b. Hasen, *Me’âlimü Usûli’l-Fıkh inde Ehli’l-Hadis*, 1429/2008.
- Cündî**, Semî Abdülvehhâb, *Makâsıdu’ş-Şerîa inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrût, 1429/2008.

- Cürcânî**, Ali b. Muhammed, *Ta'rifât*, Beyrût, 1992.
- Cüveynî**, Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1416/1996.
- \_\_\_\_\_, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Mansûra, 1412/1992.
- Çalış**, Halit-Yaman, Ahmet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, 2022.
- \_\_\_\_\_, "Serahsîde İlim Zan bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, c.49, sy.2, s.123-134.
- Çınar**, Fatih, *İslam Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri*, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2019.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1421/2001.
- Döndüren**, Hamdî, "Müsâkât", *DİA*, XXXII, 70-71, 2006.
- Dönmez**, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Fıkh Usûlü İncelemeleri*, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, "Beyân", *DİA*, VI, 25-26, 1992.
- Duman**, Soner, *Şafîînin Kıyas Anlayışı*, İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, *İbn Teymiyye'nin Fıkh Düşüncesi*, 2018.
- Durmuş**, İsmail, "İstisna", *DİA*, XXIII, 390-392, 2001.
- Dursun**, Hatice Nuriye, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İ'lâmü'l-Muvakkîn İsimli Eserinde Makâsıda Dair Görüşleri*, Yüksek Lisans, Kırıkkale Üniversitesi, 2022.
- Düzenli**, Pehlul, "İ'lâmü'l-Muvakkî'in Bağlamında İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'ye Göre Fıkıhta Yenilik ve Bu Yeniliği Belirleyen Temel Kavramlar: Makâsıd, Maslahat, Örf, Zarûret, Kıyas ve İctihad," *Makâsıd ve İctihad İslam, Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Hazırlayan: Ahmet Yaman, s.354-378.İstanbul, 2021.
- Ebû'l-Bekâ**, Eyyûb b. Mûsa Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrût, 1413/1993.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. Eş'as b. İshak El-Ezdi Es-Sicistanî, *Sünen*, 1413/1992
- Ebû Ubeyde** Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, *Mukaddimetü İ'lâmi'l-Müvakkîn*, Beyrût, 2010
- Ebû Sünne**, Ahmed Fehmi, *el-Urfü ve'l-Âde fî Re'yi'l-Fukahâ*, Kahire, 1947.

- Ebû Zehre**, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrût, 1429/2008.  
 \_\_\_\_\_, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrût, 1419/1998.  
 \_\_\_\_\_, *İbn Teymiyye Hayatühü ve Asruhu ve Ârâuhü ve Fıkhuh*, Beyrût, ty.
- Ebû Zeyd**, Bekir b Abdillah, *İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye Hayatühü ve Âsâruh*, Riyâd,1423.
- Emir Padişah**, *Teysîru't-Tahrîr Şerh alâ Kitâbi't-Tahrîr*, Beyrût, 1990.
- Eşkâr**, Üsâme Ömer Süleyman, *Menhecü'l-İftâ inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrût, 1423/2004.
- Eşkâr**, Muhammed Süleyman, *Ef'âlü'r-Rasûl ve Delâletüha alâ'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, Beyrût, 1424/2003.
- Eymen Abdürrezzâk Şevâ**, *el-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ârâuhü'n-Nahviyye*, Dimaşk, 1416/1995.
- Ferrâ**, Ebû Ya'la, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1417/1997.
- Fuâd b. Sadaka Merdâd**, *el-Kavâid ve 'Davâbitü'l-Fıkhıyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye fî Fıkhı'l-Üsra*, Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kura, Mekke,1430.
- Devserî**, Yâsir b. Râşid, “*Aslu Reddi'l-Hiyeli inde İbni'l-Kayyim*”, Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, c:32, sy:2, (Mayıs-2020), Riyad, s.203-230.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1996.
- Habîbullah**, Yasin Ahmet Muhammed, *el-Kavâidü'l-Usûliyye elleti Benâ Aleyhâ el-İmâm İbnü'l-Kayyim Mesâilehü'l-Fıkhıyye fî Kitâbihi Zâdi'l-Meâd*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi Derman, Sudan, 2008.
- Harbî**, Halid b. Râşid Hamid el-Umerî, *Tahrîcu'l-Fürû' ale'l-Usûl inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmîatü'l-İslâmiyye, Medine-i Münevvere, 1426.
- Hamûde**, Tahir Süleyman, *İbn Kayyim el-Cevziyye Cuhûduhü fi'd-Dersi'l-Lugavî*, İskenderiye, 1996.
- Havlânî**, Nasr, *Ârâu İbni'l-Kayyim fî'l-Makâsıd ve'l-Mefâsıd ve Eseruhâ alâ*

*İhtiyârâtihi'l-Fıkhiyye*, Doktora Tezi, Câmia'tü'l-İmâm Muhammed b. Su 'ud, Riyâd, 1423.

**Hın**, Mustafa Said, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Beyrût, 1402/1982.

**Hicâzî**, İvadullah Câd, *İbnü'l-Kayyim ve Mevkîfuhû mine't-Tefkîri'l-İslâmî*, Kahire, 1392/1972.

**Hindâvî**, Hasan b. İbrahim, *el-İctihâdü'l-İstushâbî ve Eseruhû fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrût, 2004.

**Huceylî**, Abdullah b. Muhammed b. Sa'd, *Cuhûdü'l-İmâm İbn Kayyim El-Cevziyye fi İlmi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, Medine, 1427.

**İbn Âbidîn**, Muhammed Emin B. Ömer B. Abdülaziz, "*Neşru'l-Urf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf*", *Mecmûatü'r-Rasâil*, Beyrût, t.y.

**İbn Akîl**, Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, *el-Vâzıh fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrût, 1420/1999.

**İbn Bedrân**, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafa, *Nüzhetü'l-Hâtır Şerhu Ravzati'n-Nâzır*, Beyrût, 1415/1995.

\_\_\_\_\_, *el-Medhâl ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Beyrût, 1422/2001.

**İbn Cezerî**, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırâti'l-Aşr*, Beyrût, ty.

**İbn Hacer**, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarâbât, 1972.

\_\_\_\_\_, *Nüzheti'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, Riyâd, 1422/2001.

**İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed el-Endelüsî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrût, 1403/1983.

**İbnü'l-Hümâm**, Kemâleddin Muhammed b. Abdulvahid, *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut, ty.

**İbn Kayyim el-Cevziyye**, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in an Rabbi'l-Âlemin*, 1411/1991.

\_\_\_\_\_, *Zâdü'l-Me'âd fi Hedyi Hayri'l-İ'bâd*, Beyrût, 1415/1994.

\_\_\_\_\_, *Bedâi'u'l-Fevâid*, Beyrût, 1423/2002.

\_\_\_\_\_, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, Beyrût, 1415/1995.

\_\_\_\_\_, *Cilâu'l-Efhâm fi's-Salâti ve's-Selâm alâ Hayri'l-Enâm*, Beyrût, 1403/1983.

- \_\_\_\_\_. *el-Furûsiye*, Medine-i Münevvere, 1410/1990.
- \_\_\_\_\_. *Hidâyetü'l-Hayârâ*, Beyrût, 1410/1990.
- \_\_\_\_\_. *Ahkâmu Ehli z-zimme*, Beyrût, 1403/1983.
- \_\_\_\_\_. *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*, Beyrût, 1422/2001.
- \_\_\_\_\_. *el-Kelâm fî Mes'eleli's-Sema'*, Riyâd, 1409/1989.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu's-Salâti ve Hükmi Tarikihâ*, Beyrût, 1401/1981.
- \_\_\_\_\_. *Medâricu's-Sâbirîn ve Menâzilü's-Sâirîn*, Beyrût, 1392/1972.
- \_\_\_\_\_. *Miftâhu Dâri's-Sa'ade ve Menşûru İlmi'l-Vilâye ve'l-Îrade*, 1416/1996.
- \_\_\_\_\_. *Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn*, Beyrût, 1404/1984
- \_\_\_\_\_. *er-Rûh*, Beyrût, 1403/1983.
- \_\_\_\_\_. *es-Savâi'ku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mua'attile*, Riyâd, 1408.
- \_\_\_\_\_. *Şifâu'l-Alil fî Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Ta'lil*, Kahire, 1403/1983.
- \_\_\_\_\_. *Tarîku'l-Hicreteyn ve Bâbü's-Sa'adeteyn*, Beyrût, 1400/1980.
- \_\_\_\_\_. *et-Tefsîru'l-Kayyim li'l-Îmâm İbni'l-Kayyim*, Beyrût, 1419/1998.
- \_\_\_\_\_. *Tehzîbü's-Sünen*, Kahire, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Tuhfetü'l-Mevdûd bi Ahkâmi'l-Mevlûd*, Beyrût, 1399/1979.
- İbn Kesir**, Ebû'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrût, 1436/2015.
- İbn Kudâme**, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-Îmâm Ahmed*, Beyrût, 1422/2002.
- \_\_\_\_\_. *el-Umde fî Fıkhil-Îmâm Ahmed*, Beyrût, 1411/1992
- İbnü'l-Lahhâm**, Ebû Hasen Ali b. Muhammed, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-Îmâm Ahmed*, 1422/2001.
- İbn Manzûr**, Cemâluddîn Muhâmmad b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, XIV, Beyrût, 1968.
- İbnü'l-Mavsîlî**, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. Abdülkerim b. Rıdvân el-Ba'lı, *Muhtasaru's-Savâi'k*, Kahire, 1417/1997
- İbn Receb**, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire, 1372/1952.
- İbnü's-Sem'ânî**, Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl*, 1417/1996.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Riyâd, 1425/2004
- \_\_\_\_\_. *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Riyâd, 1399.

- İzmirli**, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul, 1330.
- İsnevî**, Cemâleddin Abdürrahim, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, t.y.
- Kallek**, Cengiz, "Mudârebe, *DİA*, XXX, 358-361.
- Karâfî**, Şihabeddîn Ebü'l-Abbas es-Sanhâci, *el-Furûk*, Kahire, 1421/2001.  
\_\_\_\_\_, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Beyrût, 1394/ 1974.
- Kazvînî**, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed, *el-İzâh fî Usûli'l-Belâga*, Kahire, 1400/1980.
- Kayapınar**, Hüseyin, "Müzâraa" *DİA*, XXXII, 234-236, 2006.
- Kevserî**, Muhammed Zâhid, *Fikhu Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum*, Kahire, 2002.  
\_\_\_\_\_, *Zeyl ale's-Seyfi's-Sakîl fî'r-Reddi alâ İbni'z-Zefîl*, Kahire, ty.  
\_\_\_\_\_, *el-İşfâk fî Ahkâmi't-Talâk*, Kahire, ty.
- Kindî**, İbrahim b. Ahmed, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevâkıfuhu el-Usûliyye*,  
Doktora Tezi, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad, 1407.
- Koca**, Ferhat, "İstinbat", *DİA*, XXIII, 268-269, 2001.  
\_\_\_\_\_, "Hâs", *DİA*, XXVI, 264-267, 1997.  
\_\_\_\_\_, "Mefhûm", *DİA*, XXVIII, 350-253, 2003.  
\_\_\_\_\_, "Nehiy", *DİA*, XXXII, 544-547, 2006.
- Köse**, Saffet, "Hülle", *DİA*. XVIII, 475-477, 1998
- Kökelekli**, Kadriye, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi,  
Ankara Üniversitesi, 2014
- Kubat**, Mehmet, *İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi*, Birey ve Toplum, sy.18, 2019,  
s.223-270.
- Mahmud Hâmid Osman**, *Kâidetü Seddi'z-Zerâi' ve Eseruhû fî'l-Fikhi'l-İslamî*,  
Kahire, 1417/1997.
- Mahmud Necîrî**, *et-Ta'lil bi'l-Hikme beyne İbn Teymiyye ve'bni'l-Kayyim*, Beyrût,  
2012.
- Mâlik**, *el-Muvatta*, Beyrut, 1422.
- M. Zeki İşcan**, *Selefilik: İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, İstanbul, 2009.
- Muhammed Sa'îd b. Sabri**, *Mevkıfû'l-İmâm İbni'l-Kayyim min Ârâi'l-Mütekellimîn*,  
Doktora Tezi, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad, 1417/1996.
- Müslim**, Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahîh-i Müslim*, 1411/1991.

- Nemle**, Muhammed b. İbrahim, “*el-Mesâilü'l-Fıkhıyye elletî Hakeme İbnü'l-Kayyim bi Şuzûzihâ fi'l-Muâmelât*”, Mecelletü Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-İslamiyye, sy:43, (2013- Ekim), Kahire, s.485-534.
- Nesâî**, Ebû Abdürrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünen*, Beyrût, 1405.
- Öğüt**, Salim “Emir”, *DİA*, XXI, 119-121, 1995.
- Özen**, Şükrü, “Teâruz”, *DİA*, XL, 208-211, 2011.
- Pehlivan**, Zahide, İbn Kayyim'in Kıyas Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017
- Pekcan**, Ali, “Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, sy.3, s.145-172.
- Polat**, Süleyman, “Mürsel”, *DİA*, XXXII, 52-54, 2006.
- Rağib el-İsfehânî**, Ebü'l-Hüseyin Kasım b. Muhammed, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Dimaşk, 1415/1994.
- Râzî**, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyin b. Ali, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 1980.
- Rufâ'î**, Cemile Abdülkâdir Şa'ban, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Amman, 1425/2004.
- Sadrüşşerîa**, Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tavdîh Şerh ale't-Tenkîh*, Beyrût, 1422/2001.  
\_\_\_\_\_*et-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 2009.
- Semerkandî**, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-Usûl ve Netâicü'l-Ukûl*, Katar,1420/2000.
- Serahsî**, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrût, 1393.
- Sofuoğlu**, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul, 1981.
- Suveyyîğ**, Abdülmuhsin b. Abdülaziz, *Kavâidü'l-İstinbât min Elfâzi'l-Edille inde'l-Hanâbile ve Âsâruha'l-Fıkhıyye*, Beyrût, 1403/2004.
- Sübki**, Ebü'l-Hasen Takiyyuddîn Ali b. Abdi'l-Kâfi, *es-Seyfu's-Sakîl fi'r-Red alâ İbni'z-Zefîl*, Mısır 1938.
- Şâtubî**, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa, *el-Muvafakât fi Usûli's-Şerîa*, Beyrût,1395/1975.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Beyrût, 1421/2000.  
\_\_\_\_\_*İbtâlü'l-İstihsan*, Beyrut, 1419.
- Şâzelî**, Hasan Ali, “Alâmet”, *DİA*, II, 335-336, 1989.
- Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min*

- İlmi 'l-usûl*, Beyrût. 1419/1999.
- Şîrâzî**, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *et-Tabsira*, 1403/1982.
- \_\_\_\_\_ *el-Lüma' fî Usûli 'l-Fıkh*, Beyrût, 1416/1995.
- Şimşek**, Murat, “*Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nas Üzerine Ziyâde Meselesi*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.13, 2009, s. 103-130.
- Tabak**, Herol, *İbn Teymiyye ve İbnü 'l-Kayyim 'in Hanefîlere Yönelttiği Eleştiriler Namaz Örneği*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Teftâzânî**, Sadeddin b. Mes'ut b. Ömer b. Abdillâh, *et-Telvîh ala 'l-Tavdîh*, Beyrût, 1419/1999.
- Tehânevî, Muhammed Ali**, *Mevsûâtü Keşşâfî Istılâhâti 'l-Funûn ve 'l-Ulûm*, Beyrût, 1417/1997.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre Es-Sülemî, *es-Sünen*, 1418/1998.
- Tûfî**, Necmüddîn Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd, *er-Risâle fî Riâyeti 'l-Maslaha*, 1413/1993.
- Türkî**, Abdullah Abdülmuhsin, *Usûlü Mezhebi 'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrût, 1433/2012.
- Yaman, Ahmet- Çalış**, Halit, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, 2022.
- Yaman, Ahmet**, *Makâsîd ve İctihad İslam, Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, İstanbul, 2021
- \_\_\_\_\_ *Sahâbe Kavlinin Mezheplere Kaynaklığı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.38, (2014), s.11-44.
- \_\_\_\_\_ *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, Diyanet İlmî Dergi, sy. 50/2, (2014), s.7-24.
- \_\_\_\_\_ *İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihâdının Ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine*, Marife Bilimsel Birikim, yıl:2, sy.1, (2002), s.25-51
- Yâsin**, Âmir Ali, *Nazariyyetü İbn Kayyim el-Cevziyye fî Meseleti 'l-Mecâz fî 'l-Kur'ani 'l-Kerîm ve 'l-Lugati 'l-Arabiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Kıddîs Yusuf, Lübnan, 2000.
- Yavuz**, Yunus Vehbi, “*İcmâın Hakikati ve İslam Teşri 'indeki Yeri*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.3, ( 2004), s.112.

- Yavuz**, Yusuf Şevki, “Delil”, *DİA*, IX, 136-138, 1996.
- Yılmaz**, Orhan, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Yücel**, Fatih, *Zeydiyye ve Usûlü Fıkh*, Ankara, 2022.
- Yüstra**, Seyyid Muhammed, *Muhtârâtü'l-Fetâvâ l'i-bni'l-Kayyim*, Beyrût, 1428/2007.
- Zemzemî**, Yahya b. Muhammed Hasen b. Ahmed, “*Înâyetü'l-İmâm İbni'l-Kayyim bi'l-Kıraâti*”, *Mecelletü Külliyyeti's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye*, sy:26, (2008), s.139-203.
- Zebîdî**, Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 1965.
- Zemahşerî**, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâga*, Beyrût, 2001.
- Zehebî**, *en-Nasîhatü'z-Zehebiyye li'bni Teymiyye*, Kahire, ty.
- Zerkeşî**, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt, 1413/1992.

