

**T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**İSLAM HUKUKUNDA
İLLET TESPİT YÖNTEMLERİ
(Ta'lıl)**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. MUSTAFA UZUNPOSTALCI**

**HAZIRLAYAN
ABDURRAHMAN CANDAN**

KONYA-2005

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ.....	IX

GİRİŞ

I. TA'LİL NAZARİYESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	1
II. İLLET TERİMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	4
III. İSLAM HUKUKUNDA TA'LİL DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI.....	6
IV. ARAŞTIRMANIN AMACI KAYNAKLARI VE METODU.....	15

BİRİNCİ BÖLÜM

İLLET

I. İLLET KELİMESİNİN ANLAM ALANI.....	18
A. Sözlük Anlamı.....	18
B. İstilah Anlamı.....	19
1. Kelamcıların İllet Anlayışı.....	20
2. Felsefecilerin İllet Anlayışı.....	22
3. Mutasavıfların İllet Anlayışı.....	24
4. Hadisçilerin İllet Anlayışı.....	24
5. Dilcilerin İllet Anlayışı.....	25
6. Usûlcülerin İllet Anlayışı.....	25
a. Hanefî Usûlcülere Göre İllet.....	26
b. Mutezile Ekolüne Göre İllet.....	27
c. İbn Hazm'a Göre İllet.....	30
d. Gazâlî'ye Göre İllet.....	31
e. İbn'ül Hâcib ve Amidî'ye Göre İllet.....	33
f. Razî ve Beyzâvî'ye Göre İllet.....	34
g. Şâtibî'ye Göre İllet.....	36
7. Değerlendirme.....	37

II. İLLETİN YAKIN KAVRAMLARLA MUKAYESESİ	39
A. Sebep	39
1. Sözlük Anlamı	39
2. İstılah Anlamı	40
3. Sebebin Kısımları	42
a. Mükellefin Fiili Olup Olmaması Açısından	42
b. Hakikat ve Mecaz Açısından Sebep	42
4. İlet ve Sebep Arasındaki Farklar	45
B. Şart	46
1. Sözlük Anlamı	46
2. İstılah Anlamı	46
3. Şartın Kısımları	46
a. Kesin/Sırf Şart	47
b. İlet Hükümünde Olan Şart.....	47
c. İlete Benzeyen Şart.....	47
d. Sebep Manasına Gelen Şart.....	48
e. İsmen Şart	48
f. Alamet Hükümünde Olan Şart	49
C. Alamet.....	49
1. Sözlük Anlamı	49
2. İstılah Anlamı	49
3. Alametin Türleri	50
a. Sırf/Kesin Alamet	50
b. Şart Manasına Gelen Alamet.....	50
c. İlet Olan Alamet	50
d. Mecazi Alamet.....	50
4. Alamet ve İlet Arasındaki Fark	50
D. Hikmet	50
1. Sözlük Anlamı	51
2. İstılah Anlamı	51
3. Hikmetle Ta'lil	52
a. Hikmetle Ta'lili Kabul Etmeyenler	52
b. Mutlak Olarak Hikmetle Ta'lili Kabul Edenler.....	53
c. Şartlı Olarak Hikmetle Ta'lili Kabul Edenler.....	54

d. Değerlendirme	55
III. İLLETİN ŞARTLARI	57
A. Genel Olarak Kabul Edilen Şartlar	57
1. İllet Olabilecek Vasfın Hükümde Etkili (Müessir) Olması	57
2. İlletin Zahir Bir Vasıf Olması	58
3. İlletin Şariin Belirlediği Bir Hikmeti Taşınması	59
4. İlletin Hükümün Oluşumunda Etken/Bais Olması	60
5. İllet Nass ve İcmaya Muhalif Olmamalı	60
6. İllette İttirad (Düzenlilik, Süreklilik) Vasfının Bulunması	61
7. İlletin İn'ikas Şartını Taşınması	61
8. İllet Aslında Bir Hüküm Fer'de Farklı Bir Hüküm Oluşturmamalı	63
9. İllete Delalet Eden Nass Fer'in Hükümüne de Delalet Etmemeli	63
10. Fer'in İlleti Aslın İlletinden Farklı Olmamalı	64
11. Hükümün Sabit Olduğu Durumlarda İllet Olan Vasıf Ma'dum Olmamalı	65
12. İllet Mukadder Bir Vasıf Olmamalı	67
13. İllet Olarak Kabul Edilen Vasıf Aslın Tümünü veya Bir Bölümünü İptal	68
14. İllet Hükümün En Azından Lazimî Bir Vasfı Olmalı	69
15. İllet İki Zıt Hüküm Oluşturmamalı	70
16. İlletin Fer'de Bulunması Kesin Olmalı	70
17. İllet Muayyen Olmalı	71
18. İllet Aslın Hükümünden Sonra Sabit Olmamalı	71
B. Genellikle Kabul Edilmeyen Şartlar	72
1. İllet Sahabe Kavline Muhalif Olmamalı	72
2. İllet Mücerret İsim Olmamalı	73
3. İllet Şer'i Bir Hüküm Olmamalı	73
4. İllet Geçişli/Müteaddi Olmalı	76
5. İllet Tek Bir Vasıf Taşınmalı	77

İKİNCİ BÖLÜM

İLLET TESPİT YÖNTEMLERİ

I. KONUYA GİRİŞ	79
II. İLLETİ TESPİTTE NAKLİ YÖNTEMLER	79
A. NASS YÖNTEMİ	80

1. Nassın Sözlük Anlamı	80
2. Nassın İstılah Anlamı	80
3. Nassın Kısımları	81
a. İletî Sarih ve Kesin/Kat'î Bir Şekilde İfade Eden Lafızlar	83
b. Nasta İletî Belirlemede Zahir Olan Lafızlar	87
ba. “ اللام /el-Lamu” Harfinin İletî Belirlemesi	87
bb. “ الباء/el-Bau” Harfinin İletî Belirlemesi	92
bc. “ ان/En” Harfinin İletî Belirlemesi	93
bd. “ إن Inne” Harfinin İletî Belirlemesi	94
be. “ لعل/Lealle” Harfinin İletî Belirlemesi	96
bf. “ حتى/Hatta” Harfinin İletî Belirlemesi	97
bg. “ إذ/İz” Harfinin İletî Belirlemesi	98
bh. “ بيد/Beyde” İsmnin İletî Belirlemesi	98
bı. “ على /Ala” Harfinin İletî Belirlemesi	99
bi. “ من / Min” Harfinin İletî Belirlemesi	99
bj. “ في /Fi” Harfinin İletî Belirlemesi	100
bk. “ عن/An” Harfinin İletî Belirlemesi	100
bm. “ ف/Fa” Harfinin İletî Belirlemesi	101
B. İMA YÖNTEMİ	101
1. Sözlük Anlamı	103
2. İstılah Anlamı	103
3. “İma”nın Kısımları	106
a. Hükümün “Fa” Harfi Vasıtasıyla Gerçekleşmesi	106
b. Hükümün Bir Olaydan Sonra Zikredilmesi	110
c. Şariin Hüküm ve Vasfı Bir Arada Zikredip Vasfın İlet Olduğunu	112
d. Hüküm Verilirken İki Durum Arasında Ayırım Yapılarak Gerçekleştirilen İma	117
e. Şariin Önceden Caiz Olan Bir Durumu Nehyetmesi	121
C. RASULULLAH (S.A.V)’İN FİİLLERİ	121
D. İCMA YÖNTEMİ	123
1. Sözlük Anlamı	123
2. İstılah Anlamı	123
3. İcma İlet Tespit Yöntemi Olabilir mi?	124
4. İcma Yöntemiyle İletî Tespit Etme Şekilleri	126

III. İLLETİ TESPİTTE KULLANILAN AKLİ YÖNTEMLER.....	127
A. MÜNASEBET YÖNTEMİ	127
1. Sözlük Anlamı	128
2. İstilah Anlamı	128
3. Münasebetin Kısımları	129
a. Zatı Açısından Münasebet	129
aa. Gerçek (Hakikî) Münasib.....	129
ab. Sanal (İknaî) Münasib.....	130
b. Şer’i Hükümden Maksadın Hasıl Olması Açısından Münasebet	130
ba. Kat’i Bir Şekilde Maslahatı Gerçekleştiren Münasib Vasıf/ Münasebet....	131
bb. Zanni Bir Şekilde Maslahatı Gerçekleştiren Münasib Vasıf /Münasebet ..	131
bc. Maksadı Gerçekleştirip Gerçekleştirmemesi Eşit Olan Münasib	131
bd. Maslahatı Gerçekleştirme Durumu Kuvvetli Olmayan Münasib Vasıf	131
c. Kendisine Terettüb Eden Hükümden Kaynaklanan Maksad Açısından	132
ca. Uhrevi Münasebet.....	132
cb. Dünyevi Münasebet	133
cba. Zaruri Olarak Maksadı Gerektirmesi Açısından Münasebet	134
cbb. Hacı Maksatları Gerektirmesi İtibariyle Münasib Vasıfların Kısımları	137
cbc. Tahsini Maksadı Gerektirmesi Açısından Münasebet	140
cbd. Mükemmilat.....	140
i. Zaruriyyatın Tekmilesi	144
ii. Hacıyyatın Tekmilesi	145
iii. Tahsiniyyatın Tekmilesi.....	146
iv. Üç Mertebenin Birbirleriyle Olan İlişkileri.....	146
d. Şarinin Kabul Edip Etmemesi Açısından Münasebetin Kısımları	148
da. Gazâlî’nin Münasebeti Bölümlere Ayırma Yöntemi.....	148
db. İbn Hâcib’in Münasebeti Taksim Anlayışı.....	149
dc. İbn Sübkî’nin Münasebeti Taksim Yöntemi.....	154
dd. Âmidî’nin Münasebeti Taksim Yöntemi.....	155
de. Râzî’nin Münasebeti Taksim Yöntemi	155
df. Beyzâvî’nin Münasibi Taksim Yöntemi	158
dg. Teftazânî’nin Münasebeti Taksim Yöntemi	159
de. Değerlendirme	163
B. SEBR VE TAKSİM YÖNTEMİ	172

1. Sözlük Anlamı	173
2. İstilah Anlamı	173
3. Sebr ve Taksim Yöntemine Başvurmanın Şartları	174
4. Kelamcılara Göre Sebr ve Taksim	176
5. Sebr ve Taksim Yönteminin Çeşitleri	177
a. Munhasır Taksim (İndirgenmiş Taksim)	177
b. Münteşir (İndirgenmemiş) Taksim	178
6. Sebr ve Taksim Yönteminin Hüccet Olma Değeri	178
7. Değerlendirme	181
C. ŞEBEH YÖNTEMİ	182
1. Sözlük Anlamı	183
2. İstilah Anlamı	183
3. Şebah Yönteminin Delil Olma Değeri	187
4. Değerlendirme	189
D. DEVERAN YÖNTEMİ	189
1. Sözlük Anlamı	190
2. İstilah Anlamı	190
3. Deveran Yönteminin Hüccet Olma Değeri	192
4. Değerlendirme	194
E. TARD YÖNTEMİ	194
1. Sözlük Anlamı	195
2. İstilah Anlamı	195
3. Tard Yönteminin Hüccet Olma Değeri	196
4. Tard ve Deveran Arasındaki Fark	200
5. Değerlendirme	201
F. TENKİHU'L-MENAT	201
1. Sözlük Anlamı	201
2. İstilah Anlamı	201
3. Tenkihu'l-Menatın Hüccet Olma Değeri	203
4. Tenkihul'l-Menat, Tahricu'l-Menat ve Tahkiku'l-Menat Arasındaki Fark	204
a. Tenkihu'l-Menat	204
b. Tahricu'l-Menat	205
c. Tahkiku'l-Menat	205
5. Tenkihu'l-Menat İle Sebr ve Taksim Yöntemleri Arasındaki Fark	206

IV. İLLET İLE İLGİLİ BAZI MESELELER	208
A. NASTA BULUNAN VASFIN İLLET OLMASINI ENGELLEYEN DURUM	
208	
1. Nakz.....	208
2. Kesr.....	213
3. Adem-i Te'sir	216
4. Adem-i Aks	220
5. Kalb	221
6. Kavı-i Mûceb.....	226
B. İLLETİN TAHSİSİ.....	230
1. Sözlük Anlamı	230
2. İstılah Anlamı	230
3. İlleti Tahsis Etmenin Anlamı.....	230
4. İlletin Tahsisi İle Nakz Arasındaki Fark	231
5. İlletin Tahsisi İle İstihsan Arasındaki Fark	232
6. Tahsisin Hücjet Olma Değeri	233
a. İlletin Tahsisini Caiz Gören Usûlcüler	234
b. İlletin Tahsisine Cevaz Vermeyenler.....	236
c. Sadece Nassa Dayalı İlletlerin Tahsis Edilmesini Kabul Edenler	238
7. Değerlendirme	240
C. BİR KONUDA BİRDEN FAZLA İLLET İLE TA'LİL MESELESİ	241
1. Birden Fazla İlleti Reddedenler	242
2. Birden Fazla İlleti Kabul Edenler	243
3. Bazı Durumlarda Birden Fazla İlleti Kabul Edenler	244
4. Değerlendirme	244
D. İKİ HÜKMÜN BİR İLLET İLE TA'LİL EDİLMESİ	245
E. İLLETLER ARASI TERCİH.....	246
SONUÇ	252
BİBLİYOGRAFYA	255

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı geçen eser
a.g.y.	Adı geçen yer
ay.	Aynı yer
b.	Bin, İbn
Bkz.	Bakınız
cc.	Celle celalühü
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	Hicri
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İHAD	İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
Ktp.	Kütüphane
mad.	Madde
nşr.	Neşreden
r.a	Radiyallahu anh, anha
s.	Sahife
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve selem
thk.	Tahkik
Tahr.	Tahric
terc.	Tercüme
v.	Vefatı
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğeri
vs.	ve saire
byy.	Baskı yeri yok

ÖNSÖZ

Modern çağ, Müslümanlar için çok sayıda yeni problemler ortaya çıkarmaktadır. İslam hukuku da bütün zamanlara ve mekanlara uygulanabilir olma özelliği ile ortaya çıkan yeni problemleri çözüme kavuşturma durumundadır. Kur'an ve Sünnet bu meselelerin çözümü için başvurulması gereken temel referanslardır. Bu iki temel kaynaktan da, Allah'a, Resulüne, ahirete iman vb. sabit hükümler bulunduğu gibi, illet ve sebeplerle zikredilip insanların zaman içerisinde sorunlarını çözebilecek hükümler de bulunmaktadır.

Tezimizin konusu olan illet, fıkıh usûlünde nasların uygulama alanlarının genişletilmesi amacıyla ortaya konulan vasıflardır. Bu anlamıyla illet, birçok alimin ilgi odağı olmuş ve onunla ilgili olarak birçok değişik değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

İslam hukuk tarihi incelendiğinde bütün dönemlerde illet/ta'lil ile ilgili çalışmaların yapıldığı görülebilir. İlk dönemlerde kıyas, "benzer durum", "akıl" anlamlarında kullanıldığı için illet nazariyesi daha sonraki hukukçulara nazaran daha geniş değerlendirilmiştir. Kanaatimize göre de ilk dönem fakihlerinde illet terimi ile karşılaşmamamızın nedeni budur. Örnek ve denk kelimeler kıyasın geniş sahasını göstermek için kullanılmıştır. Bu basit ve sade kıyas çeşidi İmam Şafî (v.204/819)'den itibaren belirli bir kalıp içerisinde gelişmeye başlamıştır.

Kıyas, İslam hukuk ilminde çok önemli görevler ifa etmiştir. İslam hukukunun oluşmaya başladığı ilk dönemlerde, ortaya çıkan yeni meseleler rahat bir şekilde çözülebiliyordu. Çünkü konumuzun ana unsuru olan kıyas, o dönemde esnek ve sade idi. Ortak temel bir vasıf ile hükümleri birbirine bağlamak şeklinde küçük mantıkî önermeler henüz ortaya konulmamıştı. Fakat zamanla, içtihadın en yaygın ve tabîî şekli olan kıyas düşüncesi, keyfiliği durdurmak ve içtihat sürecini düzene sokmak düşüncesi ile bir takım şartlar ve sınırlamalara maruz kaldı. İşte bu şartlar ve sınırlandırmaların en yoğun bir şekilde uygulandığı yer de kıyasın illet bölümü olmuştur.

Biz de bu sebeple araştırmamızda Hukuk metodolojisinin önemli bir bölümünü oluşturan illet konusunu incelemeye çalıştık. Keza, konu ile ilgili yeni bir bakış açısı, farklı bir yöntem oluşturmaya çalışmaktan ziyade usûlcülerin ortaya koydukları meseleleri belirli bir düzen içerisinde bir araya getirmeyi, kısmî de olsa bazı

değerlendirmelerde bulunup, ilim camiasına illet ile ilgili genel konuları bir araya getirip sunmayı amaçladık.

Bu çerçevede, araştırmamız bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Girişte talil nazariyesinin ortaya çıkışı, illet teriminin ortaya çıkışı, tezin kaynakları ve konusu hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde ise illet kelimesinin sözlük ve farklı ekollere göre ıstılah anlamları verilip, illetin yakın kavramlarla ilişkisi ve illetin şartları ortaya konulmuştur. İkinci bölümde de illet tespit yöntemleri usûlcülerin görüşleri çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmış ve illet ile ilgili olan önemli konulara değinilerek sonuç bölümüne geçilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya konulmasında, başlangıçtan itibaren yakın ilgi ve desteğini gördüğüm, ilmî yaklaşımları ve yol göstericiliği ile beraber mümtaz şahsiyetinden büyük ölçüde istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Uzunpostalcı'ya minnet ve şükranlarımı sunmayı bir görev telakki ediyorum. Bununla beraber özellikle kaynak temininde bana yardımcı olan, yapıcı tavsiyeleriyle bana yol gösteren muhterem babam Yrd. Doç. Dr. Abdulcelil Candan'a, katkılarından dolayı Prof. Dr. Orhan Çeker'e, ufuk açıcı tahlillerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ahmet Yaman'a, konunun tespitinden tezin son aşamasına kadar görüş ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim Dr. Ali Pekcan'a, katkılarından dolayı Öğretim Görevlisi Abdulhadi Timurtaş'a, Selçuk Eğitim Merkezinde görevli değerli hocalarıma ve ayrıca Arapça metinleri çözmeye konusunda bana yardımcı olan değerli hocalarıma içtenlikle teşekkür ediyorum.

Abdurrahman CANDAN

Van-2005

GİRİŞ

I. TA'LİL NAZARİYESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Ta'lil, naslardaki hükümlerin amaçları ve konuluş gerekçeleri üzerinde kafa yorma ve bu konuda sonuçlara ulaşma çabasıdır. Tarihte bazı fakihlerin karşı çıkmasına rağmen ta'lil, bir metod olarak teşrideki yerini almıştır. İslam hukuk metodolojisinde ta'lil nazariyesinin ortaya çıkışı artarak devam eden olaylara, sınırlı sayıdaki naslarla çözüm bulabilme ve onların hükümlerini tespit edebilme düşüncesine dayanmaktadır. Hakikatte kulları bu şekilde bir arayışa iten de nasların yapısıdır. Özellikle temel referans olan Kur'an'ı Kerim bütün olarak incelendiği takdirde, ayetlerin bazı hükümlerin illetlerini sarih olarak belirttiğini ancak bunların sınırlı sayıda olduğu görülür. Onun asıl dikkat çeken metodu ise, olayları anlatmak için açıkladığını, açıklamak için anlatmadığını görüyoruz. Bu çerçevede, Kur'an'daki tabiata, yaratılışa, tarihe, ahirete dair ifadelerin bilgi verici olmaktan çok, onlardan anlam çıkarmaya, kulluk ve insanlık şuuru uyandırmaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Ta'lil, İslam Hukuk düşüncesinin temelini oluşturur. Çünkü illetin tespiti ile Şari'in hükümleri teşri ederken dikkate aldığı esasın ortaya çıkarılması söz konusu olmaktadır. Allah'ın belirlediği hükümlerde kullara yönelik olan genel ve özel esaslar bulunmaktadır. Genel esaslar makasidu's-şeria olarak belirlenirken, özel esaslar hikmet ve illet olarak tanımlanmaktadır. Gerçekte illetin de hikmet anlamında olduğu, ancak hikmetin her zaman açık ve istikrarlı bir vasıf olmaması sebebiyle, genellikle hikmetin gerçekleşmesini de sağlayan açık ve istikrarlı bir vasma illet denilmesi usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul görmüştür.

Ta'lil denildiği zaman bununla, illetlerin açıklanması ve ortaya çıkarılma şekli de anlaşılmaktadır. Bu işlem kıyas alanında kullanılabileceği gibi, onun dışında da kullanılabilir. Kıyas alanında, ortak illetten dolayı asıldaki hükmün fer'e taşınması söz konusu iken, diğer alanlarda, müçtehidin ortaya çıkan meselelerde, hükümlere kaynaklık edebilecek bir mananın tespit edilmesi ve bu manaya bağlı olarak hükümlerin tespit edilmesi anlaşılmaktadır. Kıyas dışındaki bu işleme de genel anlamda, ıstıslah,

mesalih-i mürsele, maslahatla kıyas veya maslahatın ortaya konulması denilebilir. Bu iki durumda da elde edilen sonuçlar ta'lil neticesinde olduğundan, hükümler geçişlilik kazanmaktadır.

Bazen de ta'lilde söz konusu olan, elde edilen sonucun diğer hükümlere geçişini sağlamak değil de sadece sonucun tespit edilmesinden ibaret olarak kalmaktadır. Bu şekilde elde edilen sonuçlara da kasır illet, hikmet veya hikmetin açıklanması denilebilir.

Ta'lil, İslam hukukunun ilk oluşum döneminde içtihat şeklinde algılanıyordu. Çünkü o dönemde, ta'lil teorik olmaktan çok pratik olarak uygulanmaktaydı. Zaten sahabenin içtihatlarını inceleyen bir kimse onların karşılaştıkları meselelerde ortaya koydukları içtihatlarının esasının maslahatı mürsele, istihsan ve seddi-zerianın oluşturduğunu görür. Her ne kadar bu ıstılahlar, onların döneminde bu isimlerle bilinmiyorlar idiyse de, onlar beşeriyetin saadetini ve insanların maslahatlarını gerçekleştirmek açısından, şeriatın gözettiği maksatlar ve esrara vukufiyetleriyle bu ıstılahların mefhumlarını biliyorlardı¹. Sahabenin hareket noktası Kur'an ve Sünnete göre amel etmek idi. Bazen hakkında nass bulamadıkları hadiseyi, hakkında nass bulunan diğer bir hadiseye kıyas ediyorlar, bazen mefsedet-in def'inin yahut maslahatın iktiza ettiği şeyi vaz ediyorlar ve bunda hiçbir kayda tabi olmuyorlardı. Bu durumda da hakkında nass bulunmayan meselelerdeki içtihatları, halkın ihtiyaç ve mesalihini karşılamak yönünden daha geniş bir saha kazanmış oluyordu². Bu çerçevede, Hz. Ebu Bekir'in halife olarak tayini ve diğer halifelerin seçiliş tarzları, zekat vermeyenlere savaş ilan edilmesi, Kur'an sayfalarının Mushaf haline getirilmesi, teravîh namazını cemaat haline dönüştürmeleri, atlardan zekat alınması, Irak'lılar için mikat mahallinin belirlenmesi, cuma günü ikinci ezanın okutulması, Hz. Osman'ın Mina'da namazı kısaltmayıp dört rekat kılması, Hz. Ali'nin içki cezasıyla ilgili içtihadı vb. içtihatlar değerlendirilebilir³.

Kıyas düşüncesi başından sonuna kadar "illet" etrafında yoğunlaşmıştır. Kıyas uygulamasını temellendiren ve ona meşruiyet kazandıran şey, aynı "illet" in asıl ve fer'de bulunmasıdır. Bundan dolayı illet, sadece kıyasın dört rüknünden birisi değil,

¹ Nemr, Abdulmun'im, *el-İctihad*, Kahire 1987, s.120.

² Hallaf, Abdulvehâb, *İslam Teşri Tarihi*, Terc. Talat Koçyiğit, Ank. 1970, s.28.

³ Bkz. Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ank. 2000, s.377-443.

aynı zamanda kıyas düşüncesinin asıl mihridir. Çünkü asıl ve fer'in ortak illet taşıdıkları açık bir şekilde ortaya çıkmadıkça yapılan işlem kıyas olarak tanımlanamaz.

Bu anlatılanlar illete dayanan kıyas ameliyesinin pratik yönünü oluşturmaktadır. Asıl düşünülmesi gereken boyut ise illetin ortaya konulmasında etkili olan teorik boyuttur. Bu da, “hükümün bir illetinin olması ne demektir?” ve “bunu gerçekleştiren şey nedir?” Sorularının cevaplandırılmasıyla mümkün olabilecektir.

Konuyu İslami ilimler çerçevesinde değerlendirdiğimizde, meselenin çıkış noktasının kelamî yani amaçla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Konuyu şöyle açabiliriz: Şer'i hükümlerden birisinin muallel olması Allah'ın bunu herhangi bir illetten dolayı ortaya koyduğu sonucunu doğurmaktadır. Allah'ın koyduğu şer'i bir hüküm Onun bir fiilidir. Bu hükmün illete bağlı olduğunu söylemek, Allah'ın fiillerinin illete bağlı yani bir “illet”ten hareketle meydana geldiği anlamını taşıdığını kabul etmek demektir. Böyle bir düşünce ise odak noktasını oluşturur.

Diğer taraftan Allah'ın fiillerinin her hangi bir illete bağlı olmayacağını söylemek, fiilinin herhangi bir amaç hedeflemediği ve herhangi bir illete/hikmete bağlı olarak gerçekleşmediği anlamına gelebilir. Bu çeşit fiiller de gayesizlik, anlamsızlık vb. Allah'ın mutlak mükemmelliği düşüncesiyle çelişen vasıflarla nitelenebilir. “Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık”⁴ ayetinde olduğu gibi kendisini gayesiz, anlamsız işler yapmayan ve bütün işlerinde hikmet olan şekilde nitelediğini dikkate alır ve bu çerçevede şer'î illetleri değerlendirecek olursak Allah'ın fiillerinin illetsiz olamayacağı ve bir “illet”e bağlı olarak meydana gelmesi gerektiği sonucunu elde ederiz.

Ta'lil düşüncesi kelamî/akidevî bir mesele ile ilgili olduğu için usûlcülerin tercih ettikleri metod/çözüm tarzı da doğal olarak benimsedikleri ekolün düşünce yapısıyla paralellik arz etmektedir. Hakikatte de durum böyle gerçekleşmiştir. Nitekim Mutezile ekolüne mensup alimler, “Allah'ın aslah (en uygun) olanı yapması vaciptir” görüşlerinden hareketle, Allah'ın fiillerinin illete bağlı olduğunu ve buna bağlı olarak da şer'î hükümlerin maslahat illetine dayanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Böylece illet, hükmü zorunlu olarak gerektiren şey olmaktadır. Bu, hükme sebep olan ve hükme tesir eden ve onu gerekli kılan şey anlamında bir illettir.

Eş'ariler ise illetin hükmü zorunlu olarak gerektiren şey oluşunu reddederler. Çünkü onlar, “Allah'ın üzerine hiçbir şey vacip değildir” ve “onun fiilleri illete bağlı

⁴ Kamer, 54/49

değildir” görüşünden hareket ettiklerinden, şer’i illetin hükmü zorunlu kılmadığı ona tesir etmediği ve onun sebebi olmadığını düşünürler. Onlara göre illet, Allah’ın hüküm üzerine bir alamet olarak koyduğu salt bir emaredir.

Bazı Hanefî Usûlcüler ise orta bir tutum benimsemeye çalışarak şöyle düşünmektedirler. İletleri kendi başlarına hükmü icap ettiren şeyler olarak kabul edersek bu uluhiyette ortaklığa götürür. Çünkü gerçekte hükmü gerekli kılan sadece Allah’tır. Bununla birlikte illetlerin, salt alamet olarak kabul edilmeleri de mümkün değildir. Çünkü o durumda kulların fiilleri aradan çekilir ve bütün fiiller bir sebebe bağlı olmaksızın zorlama ile gerçekleşmiş olur. Halbuki hüküm fiile karşılık olarak tespit edilmiştir. Böylece sebepleri alamet yaparsak, cezalar bir karşılık olmaz. Buna göre şu sonuca varılabilir. Sebepler Allah’ın kendilerinde bu özelliği yaratması ile hükmü gerektirirler, amel hakkında da durum bu şekildedir.

Zahirilere göre ise ta’lil, Allah’ın bildirmediği ve açıklama yapmadığı konuda “illet” tespit etmek, onun izin vermediği bir şeye yönelik bir faaliyet olarak kabul edilir ve bunun asla kabul edilemeyeceği iddia edilir.

Bütün bunlardan, fıkhıta ta’lil meselesinin, esasta kelâmî problemlerin biri üzerindeki ihtilafın bir uzantısı olduğu anlaşılmaktadır. Bu da “iyi ve kötü” (hüsün ve kubuh) meseleleriyle bağlantılı olarak “fiillerin yaratılması” ve cebr ve ihtiyar meselesine dayanmaktadır.

II. İLLET TERİMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

İllet, lafız olarak Kur’an’da geçmemektedir. Ancak cümle yapısı itibariyle illeti mana olarak çağrıştıracak birçok ayet bulunmaktadır. Hadislerde ve sahabi sözlerinde de çok nadir de olsa kullanılan “illet” lafzı terim anlamından ziyade hastalık, mazeret anlamlarına gelen sözlük anlamlarında kullanılmıştır⁵.

İslami ilimler araştırıldığında çoğunda, sözlük veya ıstılah anlamlarıyla illet kelimesinin kullanıldığı görülür. Tasavvuf, hadis, tefsir, kelam, gramer, felsefe alanlarında kullanılan illet kelimesine o ilimdeki kullanımına uygun olarak anlam yüklendiğini görüyoruz. Tezimizin konusu olan fıkıh usûlünde kullanılan illet ile bağlantısı olabilecek illet ise kelam ve felsefe alanlarında kullanılan illetlerdir.

⁵ Bkz. Cezirî, Abdurrahman, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrut ts., III, 291

İlletle yakın anlamlar taşıyan, sebep, şart, alamet, hikmet terimleri de incelenmesi gereken, konu çerçevesinde değerlendirilebilecek kavramlardır. İlet kavramının netleşmesi için, onunla yakın anlamlar taşıyan, hatta bazen birbirinin yerine kullanılan bu kavramların incelenip, aralarında bulunan farkın ortaya konulması önemlidir. Çünkü hikmet lafzı kullanıldığı halde, illet manası kastedilen, sebep lafzı kullanılıp illet manası kastedilen, bunun aksine illet lafzıyla da sebep, hikmet vb. kavramlar ifade edilmek istenen birçok kaynak tespit edilebilir. Özellikle usûlcülerin illetin mahiyetine yönelik farklı kullanımları, onların illetin mahiyeti, özellikleri, illeti tespit yöntemleri gibi konulardaki yaklaşımlarına dayanmaktadır. Bunlar ilgili bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

İlet terimi ile ilgili olarak bu genel bilgileri verdikten sonra, bunun terim olarak ortaya konulmasıyla ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunabiliriz. Fıkıh Usûlü ilminin en önemli konularından biri olan illetin tesis edilmesi ve bir teori olarak ortaya konulması çeşitli merhalelerden sonra mümkün olabilmıştır. Konu ile ilgili bir incelemede bulunduğumuzda, illet teriminin yerine geçebilecek “mana” lafzını ilk kullananın İmam Şafî (v.204/819) olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ondan önce İmam Malik’in (v.179/795) “Muvatta”da illet lafzını sözlük anlamıyla kullandığını da görmekteyiz⁶. Ondan sonra, İmam Muhammed’in (v.189/804) “l-Mebst” dli eserinde aynı şekilde illet kelimesini sözlük anlamıyla kullandığını görüyoruz⁷. Onun ardından Sahnûn (v.240/854) “el-Müdevvene” isimli eserinde illet kelimesinin sözlük anlamıyla değişik birçok yerde kullandığını görmekteyiz.

İmam Şafî de eserlerinde illet kelimesini hadisçilerin kullandığı anlamda ve sözlük anlamıyla kullanmıştır⁸. Bunun dışında İmam Şafî’nin dikkat edilmesi gereken yönü, Fıkıh Usûlünde illet anlamına gelen mana lafzını ilk kez kullanmış olmasıdır. Ona göre kıyasın meşruiyeti illetlerin salt anlamlar olması esasına dayanmaktadır. İmam Şafî bu konu ile ilgili olarak şöyle der: “Eğer birisi, kıyas ettiğin şeyleri nasıl kıyas yaptığını bize anlat” diyecek olursa, ona şöyle cevap verilir. Allah’ın ve Resülünün hakkında hüküm verdiği bir meselede ya da böyle bir hükmün delalet ettiği bir meselede mevcut hüküm, bir manaya/anlama, binaen verilmiştir. Hakkında nass olmayan bir vak’a, hakkında nass bulunan bir vak’ayla aynı anlama/manaya (illet) sahip ise ona bu

⁶ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, İst. 1992, I, 301-307

⁷ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Mebst*, (Nşr. Ebu’l-Vefa Efgânî) Beyrut 1410/1990, II, 309-310

⁸ Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Thk. Muhammed Seyyid el-Kilanî) İst. 1985, s.98, 233; Şafî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1393, I, 42, 113, 186

vak'anın hükmü verilir". Görüldüğü gibi İmam Şafî'nin eserlerinde "fi ma'nahu", "ma fi ma'nahu" ibareleriyle ıstılahî anlamda illet yerine ma'na/anlam kelimesini kullandığı görülmektedir⁹.

Şelebi'nin iddiasına göre de İmam Şafî'nin bu yaklaşımına binaen ilk dönemde usûlcülere göre fıkıhta "illet" kelimesinin kullanımının mecazı olduğunu ve buna binaen ta'lil meselesini kullanmadıklarını belirtmektedir. Bu usûlcülere göre fikhî illetler "mana/anlam"lardan ibarettir. Anlamlar/manalar ise ıstılahi olarak illet diye isimlendirilen şeylerdir¹⁰.

İmam Şafî'nin "er-Risale"sinden sonra bize ulaşan önemli usûl kitabı olan Cessas'ın (v.370/980) "el-Fusûl fi'l-Usûl" adlı eserinde illet teriminin olgunlaştığı, konu ile ilgili tartışmalara da yer verecek şekilde geniş ve ayrıntılı bilgi verildiği görülmektedir.

Bundan sonraki dönemlerde yazılan fıkıh usûlü eserlerinde kıyas konusu içerisinde illet konusuna genişçe yer ayrıldığı ve konu ile ilgili olarak tartışmaların, ayrıntılı bir şekilde zikredildiği görülmektedir.

İllet kavramının olgunlaşmasından sonra usûlcülerin en çok üzerinde durdukları hususlardan biri illette aranan şartlardır. Usûlcüler zannî bir delil olmasına rağmen kıyasın sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi ve fakihler arasında bağlayıcı olabilmesi için illeti disipline etme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu düşüncenin sonucunda illetin kabul edilebilir olması için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Fakat bu şartlar hususunda usûl alimleri arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bunların sayısını beş ile sınırlı tutanlar olduğu gibi yirmi beşe kadar çıkarımlar da olmuştur. İllete ilişkin şartlardan, üzerinde fikir birliği edilenler ise, açık, istikrarlı ve elverişli olma vasıflarıdır. Usûlcüler, hukuk emniyetinin sağlanması, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi ve illetin nesnel, keyfiliğe yol açmayacak bir vasıf olması için illetin şartlarına önem vermişlerdir.

III. İSLAM HUKUKUNDA TA'LİL DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI

Hükümlerde etkili olan müessir vasfın varlığını takdir etmek veya bir şeyin illetini beyan etmek manalarına gelen ta'lil, İslam hukuk metodolojisinin en önemli konularındandır. İslam Hukukunun özünü oluşturan ta'lil düşüncesi, hukuk mirasımızın

⁹ Bkz. Şafî, *er-Risâle*, s.26, 207; *el-Ümm*, III, 11, 30,45.

¹⁰ Şelebi, Mustafa, *Ta'lilu'l-Ahkam*, Beyrut ts., s.124

çok geniş, kuşatıcı ve onun esnek bir yapıda olmasını sağlayan en önemli unsurlardandır.

Usûlcüler, önemine binaen bu konuda birçok görüş beyan etmişlerdir. Düşüncelerini de ilahi fiillerin bir takım hikmet, maslahat ve özel gayelere bağlı olarak meydana gelip gelmediği ile ilgili olmak üzere “el-hikmetu ve’t-Ta’lilu fi ef’alillah” veya “ta’lilu’l-ahkam” başlığı altında ele almışlardır. Biz de burada ta’lil konusu üzerindeki yapılan tartışmaları ve konudaki düşünceleri zikretmeye çalışacağız. Buradan hareketle ilk olarak Usûlcüleri bu konuda iki temel başlık altında değerlendirebiliriz.

A. Ta’lil Düşüncesini Kabul Edenler

İslam Hukuk teorisinde şer’i hükümlerde ta’lili kabul edenlerin büyük çoğunluğu oluşturduğunu söyleyebiliriz. Cebriye, Zahiriye ve bazı Eş’arilerin dışında bu konuda görüş beyan eden Usûlcü ve kelamcılarının büyük çoğunluğu şer’i hükümlerin hikmet ve maslahatla muallel olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre Allah, kendi fiil ve hareketlerini, ister gizli, ister açık olsun bir çok maslahat ve hikmet üzerine bina etmiştir¹¹.

Bu konunun önemine binaen görüş beyan eden bazı ekolleri ayrı başlıklar halinde vermeye çalışacağız.

1. Mutezile Ekolünün Ta’lil Anlayışı

Mutezili alimler, Şariin teşri kıldığı hükümlerin mutlaka kullara yönelik bir takım maslahatlarla muallel olması gerektiğini belirtmişlerdir. Onlara göre Allah’ın belirlediği bütün hükümler bir gayeye ve kullara yönelik maslahatlara dayanmaktadır. Çünkü teşri kılınan hükümler, maslahat ve birtakım gayelerle muallel olmadığı takdirde, konulan hükümlerin amaçsız ve gelişigüzel olduğu ortaya çıkacaktır. Bu durumun Allah’a izafe edilmesi de muhaldir. Kadı Abdulcebbar’ın bu konudaki görüşlerini şu cümlelerden anlayabiliriz: “Allah, bir illet için yaratmaya başladı”. Bununla da, Allah’ın kendi katında güzel ve insanlara yönelik olan hikmetini kastediyoruz. Böylece “Allah insanları bir illet olmadan yarattı” diyenlerin iddiaları da geçersiz kalmaktadır. Çünkü bu iddia da Allah’ın insanları boşuna, hikmetin gerektirdiği bir durum olmadan yarattığı şeklinde bir yanlış kanaat ortaya çıkarmaktadır. Başkasını lekelemek isteyen biri onun

¹¹ İbn Teymiyye, Abdülhalim, *Minhâcu’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, (Thk. M. Raşid Salim) byy. 1989, I, 141-142; Medhalî, Muhammed Rebi Hadi, *el-Hikmetu ve’t-ta’lil fi ef’alillah*, Riyad 1988, s.28;

için: “Yaptığı işler manasız ve illetsizdir”. Aslında onun yaptıklarında abesle iştilal ettiğini kasteder. Başkasını övücü bir durumda ise, falan şahıs eylemlerini doğru illetlerle ve güzel manalarla/gayelerle yapıyor, cümlesi kullanılacaktır”¹². Bu cümlelerden anlaşıldığı kadarıyla Kadı Abdulcebbar’ın Allah’ın fiillerinin birtakım hikmet ve maslahatlarla muallel olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bu görüş sahiplerine göre Allah, fiil ve hareketlerini, ister gizli ister açık olsun bir çok maslahat ve hikmet üzerine bina etmiştir. Bu konuda da Mu’tezilenin görüşünü en iyi beyan eden Ebu’l-Hüseyin el-Basri’nin şu sözleridir:

“İlahi fiil ve hükümlerin bir takım mesalih ve hikmetlerle muallel oluşu, İslam’ın uluhiyet anlayışıyla çelişmediği gibi, kendisinin hakim olduğunu söyleyen Allah’ın bu isim ve sıfatının da bir tezahürüdür. Yani Allah’ın fiillerinin hikmet ve illet ile bağlantılı olması bir eksiklik değil, kemal sıfatının tecellisidir. Zira Allah hakimdir, O’ndan geliş güzel ve amaçsız bir fiil sadır olmaz. O, abes ve gelişigüzel hareketten münezzehtir¹³.

2. İbn Teymiye ve İbnü’l-Kayyim’in Ta’lil Anlayışı

İbn Teymiye ve İbnü’l-Kayyim’a göre ta’lil düşüncesinin özel bir önemi bulunmaktadır. Onlara göre Allah’ın fiilleri hikmetsiz, illetsiz ve güzel gayelerden uzak olamaz. Fiillerinin ve hükümlerinin sadece dilemek ve irade etmek şeklinde olması, kemal, rahmet ve hikmet sıfatlarına yakışmamaktadır. İbn Teymiye bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir. “Ehl-i sünnet ve onların dışındaki alimlerin cumhuru şöyle demektedir: Hikmet sadece dilemek değildir. Çünkü şayet bu önerme doğru kabul edilirse, her dileyen kişi hikmet sahibi olacaktır. Şu biliniyor ki, irade iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hikmet de fiillerinde ve mahlukatında güzel sonuçlar ve gayeleri içermektedir. Bu hikmetleri ispatlamak sadece Mutezileye veya aynı görüşte olan Şiiilere ait değildir. Bilakis kelim, tasavvuf, tefsir ekollerinin çoğunluğunun görüşüdür. Fakihler, şer’i hükümlerde hikmet ve maslahatın bulunduğu hususunda ittifak halindedirler¹⁴”.

¹² Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî , *el-Muğni fî ebvâbi’l-’adli ve’l-tevhid* (thk. Taha Hüseyin), Mısır, ts., XI, 92

¹³ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali , *el-Mu’temed fî usûli’l-fikh* (Tah. Halil el-Meys), Beyrut, II, 346; Pekcan, Ali, *Makasid Teorisinin Temel Parametreleri*, İHAD., sayı 3, 2004, s.113-114.

¹⁴ İbn Teymiye, *Minhâcu’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, I, 43

İbn Kayyim de Şariin hükümlerinin hikmet ve maslahatla muallel olduğunu şu sözleriyle beyan etmektedir: “Allah (cc.) hikmet sahibidir. Hiçbir şeyi boşuna manasız, hikmetsiz yaratmaz. Bu vasıflar aynı zamanda fiillerinden kastedilen manalardır. Çünkü Allah’ın fiilleri, hikmet ve sebeplere dayanmaktadır. Rasulullah (s.a.v)’ın kelamında bu konu ile ilgili olarak sayısız örnekler bulunmaktadır¹⁵”. Yine başka bir yerde konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Allah (cc.)’ın kemal, celal, hikmet, adalet, rahmet, kudret, ihsan sahibi olması ve yüce isimlerinin hakikatleri, fiillerinin hikmetsiz ve gayesiz olmadığına delalet etmektedir”¹⁶.

İbn Teymiye ve İbn Kayyim’e göre, Allah (cc.) hikmet sahibidir, fiilleri ve emirleri de güzel gayeler ve hikmetler içermektedir. Allah’ın fiilleri ve emirleri insanlara yönelik hikmet ve maslahatlarla mualleldir. Bununla beraber Allah’ın fiillerinin hikmet ve illet içermesi, gücünün ve kudretinin başkasıyla tamamlanması anlamına gelmez. Çünkü bu vasıflar onun dışında değildir. Böylece Allah (cc.) in hiçbir şekilde başkasından istifade etmesi söz konusu değildir.

İbn Teymiye ve İbn Kayyim görüşlerine delil olarak Kur’an’ı Kerim’den ve sünnetten deliller getirmişlerdir. Onlara göre ta’lile delalet eden harflerin ayetlerde zikredilmesi bu ayetlerin ta’lile delalet ettiğinin göstergesidir. Bu vesileyle şu ayetleri zikretmişlerdir: “Allah’ın (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz”¹⁷. **كِي لَا** Ayette geçen “**كِي** key” harfinin sarih olarak ta’lile delalet ettiğini belirtmişlerdir.

İkinci delil olarak da şu ayeti göstermişlerdir: “İşte bu yüzdendir ki İsrail oğullarına şöyle yazmıştık: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş olur”¹⁸. **مَنْ** Ayette geçen “**مَنْ** اجل” ifadesinin sarih bir şekilde ta’lile delalet ettiğini belirtmişlerdir.

Üçüncü delil olarak da şu ayeti göstermişlerdir: “Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki

¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr, *Şifâu’l-Alil fi Mesaili’l-Kadai ve’l-Kaderi ve’l-Hikmeti ve’t-Ta’lil*, Beyrut, 1995, s.400

¹⁶ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.460

¹⁷ Haşr, 59/7.

¹⁸ Maide, 5/32

korunursunuz.”¹⁹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” ayetinde de “لعل/lealle” harfinin sarıh bir şekilde ta’lile delalet ettiğini belirtmektedirler.

Bu şekilde daha birçok ayeti delil getirdiklerini görüyoruz²⁰.

Konuyla ilgili olarak şunun da zikredilmesi isabetli olacaktır: İbn Teymiye, İbn Kayyim ve Mutezilenin ta’lil konusunun kabulü hususunda görüşleri örtüşmektedir. Ancak konuya yaklaşımları hususunda aralarında bazı farklılıklar olduğunu görüyoruz. Şöyle ki: Mu’tezileye göre hikmet ve illet mahluk sıfatları olup Allah’ın sıfatları değildir. Allah’tan ayrı düşünülmesi gereken vasıflardır. İddialarına göre Allah (cc.) in fiilleri ya faydalanmak veya başkasına fayda vermek üzere varit olmuştur. Allah’ın kendi fiillerinden veya kulların fiillerinden faydalanması mümkün olamayacağına göre, kulların onun fiillerinden istifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Onun fiillerinin de insanların yararına olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yaptığı bütün fiillerin insanların menfaatinden uzak olmadığı görülmektedir.

İbn Teymiye ve İbn Kayyim’a göre illet ve hikmet Allah’tan ayrı düşünülemez. Bu vasıflar mahluk değildir. Çünkü Allah hikmet sahibidir ve hikmet sahibi olması onun sıfatlarındandır²¹.

Bir diğer fark da hikmetin vucubiyeti hususunda ortaya çıkmaktadır. Mu’tezileye göre, Allah (cc.)’ın hikmet ve illetin gereği olarak salah (en uygun) olanı yapması vaciptir. Aynı şekilde itaat edene sevap, karşı gelene de ceza verilmesinin vacip olduğunu söylemektedirler.

İbn Teymiye de bu düşünceye karşılık olarak, Allah’a herhangi bir konuda vucubiyet, zorunluluk atfetmek, hem sahih nakillere göre hem de akla göre batıldır, cevabını vermektedir²².

¹⁹ Bakara, 2/183

²⁰ Bkz. İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.420-421

²¹ İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmû’u fetâvâ* (Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Riyad, 1382, VIII, 89; Kadî Abdulcebbar, *a.g.e.*, XI, 92; Şehristânî, Abdulkarim b. Ebu Bekr, *Nihayetu’l-İkdam fîlmi’l-Kelam*, Bağdat, ts. s.397-398; Medhalî, *a.g.e.*, s.50-51

²² Medhalî, *a.g.e.*, s.51.

3. Maturidilerin Ta'lil Anlayışı

Maturidilerin büyük çoğunluğuna göre Allah'ın fiillerinde hikmet ve illet bulunur. Bu anlayışa göre hikmet Allah'ın fiillerinde gerekli (luzumî) olarak terettüp eder, fakat bu vucubî değil de Allah'ın lütuf ve ihsanındandır²³.

Teftazânî'ye göre: Allah'ın bazı fiilleri, özellikle şer'i hükümler hikmet ve maslahatlarla mualleldir. Görüşlerine delil olarak şu ayetleri göstermişlerdir: *نَجَلًا تَقْلُخَ ام* “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”²⁴

من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل “İşte bu yüzden ki İsrail oğullarına şöyle yazmıştık: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur”²⁵. *لكي لا يكون على المؤمنين حرج*. “Zeyd, o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikahladık ki evlatlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde, müminlere bir güçlük olmasın”²⁶.

B. Ta'lil Düşüncesini Kabul Etmeyenler

Allah'ın emir ve nehyettiği hükümlerde ta'lili kabul edenler olduğu gibi, etmeyenler de bulunmaktadır. Önceki konuda ta'lili kabul edenleri ve bazı delillerini zikrettik. Bu konuda da ta'lili kabul etmeyenleri ve dayandıkları delilleri zikretmeye çalışacağız.

1. İslam Felsefecilerinin Ta'lile Bakışları

Felsefeciler, Allah'ın fiillerinin bir takım gaye ve hedeflerle ta'lil edilmesini kabul etmemektedirler. Onlara göre, Allah fiillerini seçerek (muhtar) gerçekleştirmez. Çünkü O, zatıyla muciptir. Felsefi anlayışa göre Allah “tam illet”tir. Bu şekilde olan illetin sonucu irade ve ihtiyar olmadan gerçekleşmektedir. Tıpkı güneşin ışınlarının kendinden kaynaklanması gibi.

Bu felsefi anlayışa göre Allah'ın fiillerinin bir gaye ve hedefi olamaz. Çünkü Allah zati itibariyle mükemmeldir. Bir gaye çerçevesinde hareket edenin mükemmel olması

²³ Serahsî Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, İst., 1990, II, 112; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Mebahisinden İrade Kaza ve Kader*, İst. 1933, s.236; Medhalî, *a.g.e.*, s.54

²⁴ Zariyat, 51/56

²⁵ Maide, 5/32

²⁶ Ahzab, 33/37

düşünülemez. Bilakis o böyle bir gayenin ortaya çıkmasıyla mükemmel olur. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri vücub şeklindedir. Bir gaye taşımamaktadır.

2. Eş'arilerin Ta'lile Bakışları

Eş'arilerin ta'lil konusundaki görüşlerini aktaranlardan hareketle onların ta'lil anlayışlarında Allah'ın fiillerine bir vücubiyet atfetmedikleri görülmektedir. Fakat ekol olarak eş'arilerin görüşlerini beyan ederken ihtilafa düştükleri de gözden kaçmamaktadır. Bu konuda görüş beyan edenleri üç gruba ayırabiliriz.

Birinci Grub: Eş'arilerin ta'lil yöntemini hiçbir şekilde kabul etmediklerini ifade etmektedirler. Ta'lilin, ister hikmet ve maslahat anlamında olsun, ister gaye ve hedef anlamında olsun kabul edilmediğini belirtmektedirler. Örneğin, İbn Sübkî, hükümlerin bir takım maslahatlar ile muallel kılındığı üzerinde icma olduğunu iddia edenlere karşı, kelimcilerin (Eş'arilerin) bunu hiçbir şekilde kabul etmediğini belirterek, icma oluşamayacağını belirtmektedir²⁷. İsnevi de Râzî'nin görüşünü aktarırken, Allah'ın hükümlerinin maslahat ve mefsedetlerle ta'lil edilemeyeceğini belirtmektedir²⁸.

İkinci Grub: Bazı usûl kitaplarında ifade edildiğine göre, Eş'ariler hükümlerin ta'lil edilemeyeceğini beyan etmektedirler. Bu görüşü beyan edenler Eş'arilerin hükümlerde bir takım hikmet ve maslahatların bulunduğunu kabul ettiklerini, fakat bu hikmet ve maslahatların hükümlerden sonra oluştuğundan dolayı asıl illet olarak değerlendirilemeyeceğini, çünkü hükmün bunun üzerine bina edilmediğini belirtmektedirler²⁹. Bu düşünce de olan Eş'ariler görüşlerini bazı aklî delillere dayandırmışlardır. Bu delilleri de şöyle sıralayabiliriz: 1. Yaptığı fiilleri bir maslahatı elde etmek ve mefsedeti uzaklaştırmak için yapan, zatı ile nakıs olup bu fiillerle tamamlanır. Bu ise Allah için düşünülemeyecek bir durumdur. 2. Allah'ın fiilleri bir illet ile muallel olduğu takdirde, bu illet kadim olabilir. İletin kadim olması fiilin kadim olmasını gerektirir. Bu da Allah dışındaki her şeyin hadis olduğu ilkesine aykırıdır. 3. Bütün gaye ve hedefler sonuçta iki şeyden birini gerçekleştirirler. Bunlar da ya lezzet ve sevincin gerçekleşmesi ya da, hüznün ve sıkıntının giderilmesi olabilir. İsteklerini vasıtasız olarak elde edebilenin, birtakım vesilelere başvurması, abesle işigaldir. Allah için bunların düşünülmesi ise muhaldir. 4. Allah'ın fiillerinin bir takım gaye ve hikmetlerle muallel olduğunu kabul ettiğimizde, Allah'ın

²⁷ İbn Sübkî, Tacuddin Abdulvehab, *Cemu'l-Cevami'*, Beyrut, ts., II, 43

²⁸ İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim, *Nihayetu's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl*, Beyrut 1995, IV, 79

²⁹ Şehristânî, a.g.e., s.400; Devanî, Calaluddin, *Serhu'l-Akadi'l-Adudiyye*, byy., 1316, II, 207

bütün fiillerinin hikmetlerle muallel olması gereği ortaya çıkacaktır. Dünyada görülen yaygın küfür ve fasıklığın da bir hikmetinin olması gerekecektir³⁰.

Üçüncü Grub: Bu gruba göre Eş'ariler Allah'ın teşri ettiği hükümlerin maslahatlarla muallel olduğunu, fakat gayelerle muallel olmadıklarını söylemektedirler. Maslahatlarla muallel olmasını da vücut anlamında değil de cevaz anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Âmidî'nin görüşü de bu yöndedir, Ona göre, açık, istikrarlı hikmetleri taşıma ihtimali bulunan vasıflarla hükümlerin ta'lili icmaen sabittir³¹.

Teftazânî (v.793) de aynı görüştedir. “Bazı fiillerin ta'lil edilmesinde, özellikle de naslarda belirtilen illet konularında icmaya yakın bir görüş birliği vardır. Bu sebeple de kıyasa daha fazla işlevsellik kazandırılmış oluyor³².

3. Zahirilerin Ta'lile Bakışları

Zahiriler de ta'lil düşüncesine olumlu yaklaşmamaktadırlar. İbn Hazm ta'lili hakkında nass bulunan hükmün illetini tespit çabası olarak görmektedir. Bu faaliyetin, sonuçta Allah'ın bildirmedığı ve açıklama yapmadığı konuda “illet” tespit etmek suretiyle, onun izin vermediği bir şeye yönelik olarak kabul eder ve bunun asla kabul edilemeyeceğini söyler³³.

İbn Hazm'ın ta'lil konusundaki tavrı, diğer hükümlerde takındığı tavır gibidir. Bu hükümde nass bulunduğu takdirde meşru kabul edilir. Nass bulunmayan hükümler ise kabul edilmez. Ta'lil konusundaki bakış açısı da buna benzemektedir. İlet ile muallel nasları olduğu gibi kabul ederler. Fakat bir hükümde bulunan illetin başka bir hükümde geçerli olmadığını belirtmektedirler.

Zikredilmesi gereken bir husus da zahirilerin illet lafzının yerine sebep lafzını kullanmalarındır. İbn Hazm, naslarda bulunan, Şari tarafından belirlenmiş sebepleri kabul ettiğini fakat bunların nassın dışında kullanılmasını kabul etmediklerini belirtmektedir³⁴.

Sonuç olarak zahirilerin ta'lili kabul etmediklerini ve bu konu ile ilgili olarak muarızlarını sert bir dil ile eleştirdiklerini görebiliyoruz.

³⁰ Medhalî, *a.g.e.*, s.68-70

³¹ Âmidî, Seyfuddin b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam*, Beyrut 1985, II,176.

³² Teftazânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Mekasid*, (Thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1989, II,115

³³ İbn Hazm, Ebu Muhammed, *Mulehhasu İbtali'l-Kiyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsan ve't-Taklid ve't-Ta'lil*, (Thk. Said Efgani), Dımeşk 1960, s.5; Pekcan, *a.g.m.* s.114

³⁴ İbn Hazm, Ebu Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam*, Beyrut ts, II, 561; Geryani, Sadık Abdurrahman, *el-Hükümü's-Şer'î*, Beyrut, 1989, s.300

C. Değerlendirme

Bazı Eş'ari ve felsefecilerin ta'lili reddeden görüşlerini düşündüğümüzde, bu görüşlerin felsefî bazı şüphelerden ibaret olduğunu görürüz. Dayandıkları delillerde de nassa dayanan bir delil bulunmamaktadır. İleri sürdükleri deliller de bazı aklî çıkarsamalar sonucu elde edilmiştir. Halbuki aklî düşüncede ta'lili kabul etmenin daha yerinde bir görüş olduğu görülmektedir.

Eş'ari usûlcülerin ileri sürdükleri delillerden de anlaşıldığı gibi Allah'ın fiil ve hükümlerinin hikmet ve maslahatla muallel olmasını reddederken ileri sürdükleri gerekçelerden filozoflardan etkilendikleri muhtemeldir. Eş'ari usûlcülerin önemli bir kısmının aynı zamanda kelamcı olmaları dolayısıyla felsefe ile dolaylı veya doğrudan ilgilendikleri göz önünde bulundurulursa, ta'lil konusunda da felsefecilerden etkilenmelerini doğal karşılamak gerekir.

Eş'ari usûlcüler Allah'a nisbetle açık ya da kapalı nedenselliği reddetmektedirler. Onlara göre bu varsayım, Allah'ın maslahat bağlamında iradesini kullanma yükümlülüğü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir ödev Allah'ın otoritesine sınırlama getireceği için reddedilmiştir. Bununla birlikte ta'lili nedensellik ve sebebin dışında Allah'ın rahmeti ile yorumlanması şartıyla kabul ederler.

Zahirilerin ta'lil konusundaki görüşleri de İslam hukukunda takındıkları tavrın bir devamı niteliğindedir. Nassın dışında bir delil kabul etmemeleri, ta'lili kabul etmemelerinde de etkili olmuştur.

Farklı yaklaşımların varlığına rağmen ta'lilin icma şeklinde olması da genel bir kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Bu konuda Tahir b. Aşur şöyle der: “İnsanlar için teşri kılınan bütün hukuk normlarının, hakîm olan kanun koyucusu tarafından gerçekleşmesi istenen birtakım gayeleri bulunduğundan hiç şüphe edemez. Çünkü Allah Teala hiçbir şeyi boşuna yaratmaz. Bizzat kendisinin “biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri bir oyun olsun diye yaratmadık, ancak bir gerçekle yarattık”³⁵ ve “sizi boşuna mı yarattığımızı

³⁵ Enbiya, 21/16

sandınız?”³⁶ ayetlerin de haber verdiği gibi, yaratmadaki tavrı da bunu açıkça göstermektedir”³⁷.

Seyyid Bey (v.1924) de bu konuda şuna dikkat çeker: “Şu noktayı kayıt ve ihtar etmek iktiza ediyor ki, efal-i ilahiyenin müştamil olduğu hikem ve mesalih kullarına ve mahlukatına racidir. Yoksa Cenab-ı Hak Azimu’ş-Şan, her türlü hikem ve faideden müstağnidir. Ancak efal-i ilahiyenin hususiyle Ahkam-i Şer’iyyenin hikmetle ve maslahatla muallel olmasından Cenab-ı Hakk’ın istikmalî zat etmesi lazım gelmez. O hikmet ve maslahatla istikmal-i zat eden biz kullarıyız. Cenab-ı Hak değil”³⁸.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Allah’ın fiillerinin hikmet ve güzel gayelerle ta’lil edilmesi görüşü isabetli ve tutarlı bir görüştür. Çünkü bu hikmet ve güzel gayelerin sonucunda insanlar birtakım menfaatler elde edeceklerdir. Kulların yarar elde etmeleri Allah’ın rızasının ve sevgisinin tecelli ettiğini gösterir. Hükümlerin muallel olması hikmet sahibinin şeriatine de daha uygundur. Çünkü O, hükümleri, anlaşılabilir, birtakım vasıf ve manaları taşıyan, hikmet ve maslahatlarla muallel bir şekilde teşri kılmıştır. Gazâlî’nin tabiriyle, beşer nefsi birtakım maslahatlarla muallel, anlaşılabilir, hükümleri kabul etmeye daha yatkındır³⁹.

IV. ARAŞTIRMANIN AMACI KAYNAKLARI VE METODU

Fıkıh Usûlu, fikhî hükümlerin yapısını, çeşitlerini, dayandığı delilleri ve bu delillerden elde edilen hükümlerin istinbat metodlarını inceleyen bir ilim olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında fıkıh usûlü ilmi içtihat yapacak kimselerin özellikle müracaat etmeleri gereken müstakil ve temel bir ilim dalıdır⁴⁰.

Kıyas konusunda kıyasın meşruiyeti, kıyasın unsurları ve kıyasın şartları ile ilgili iki temel alan bulunmaktadır. Kıyasın temel unsurlarından olan illet ise, İslamî düşünce/içtihat sürecinin odak noktasını oluşturmaktadır. Araştırmamızda da illetin mahiyeti, şartları, tesbit yolları ve illetle ilgili konular ele alınacaktır. Önsözde de kısaca belirttiğimiz gibi asıl amacımız konu ile ilgili yeni bir kuram oluşturmaktan ziyade illet nazariyesi çerçevesindeki tartışmaları anlaşılır kılmak, gelecekte yapılacak araştırmalara materyal hazırlamaktır. Konumuz çerçevesinde meydana gelen tartışmaları anlamaya

³⁶ Müminun, 23/115

³⁷ İbn Aşur, Tahir, *Makasidu's-Şeriatil-İslamiyye*, Tunus, s.13

³⁸ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s.247

³⁹ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ*, (Terc. Yunus Apaydın), Kayseri ts. II, 245

⁴⁰ Uzunpostalıcı Mustafa, Günümüzde İslam Fıkıhının Durumuna Bir Bakış, İHAD, Sayı 2, Yıl 2003, s.13

çalışmak ve yeni bir kuram halinde sunmak zaman açısından sıkıntı doğuracağı gibi bir tezin sınırlarını da zorlayabilir.

Tezimizle ilgili olarak eski usûl eserleri arasında zaman ve şahıs bazında kesin bir sınırlama yapmamamıza rağmen genellikle Serahsi (v.490/1096)'nin Usûl, Gazali (v.505/111) nin, el-Mustasfa ve Şifau'l-Ğalil, Razi (v.606/1209)'nin el-Mahsul, Beyzavi (v.685/1286)'nin Minhacu'l-Vusûl, Hindi (v.646/1248)'nin Nihayetu'l-Vusûl, İbnu's-Sübki (v.771/1370)'nin Cem'ul-Cevami', Zerkeşi (v.794/1392)'nin el-Bahru'l-Muhit, Şevkani (v.1250/1834)'nin İrşadu'l-Fuhul eserleri, incelediğimiz konularla ilgili olmak üzere sık sık başvurduğumuz temel kaynaklardır.

Çağdaş çalışmalar içerisinde de konumuzla ilgili değerli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar içerisinde de özellikle Mustafa Şelebi'nin Ta'lilu'l-Ahkam adlı muhalled eseri sıkça başvurduğumuz eserlerin başında gelmektedir. Bu eser özellikle illet/ta'lil konusunda yazılmış ilk eser olması ve ta'lilin İslami referanslar içindeki konumunu tespit etme açısından değerli bir çalışmadır. İsa Menun'un Nibrasu'l-Ukul adlı eseri ise illet/kıyas konusunda hazırlanmış en geniş kapsamlı, doyurucu eser olmakla beraber, başvurduğu eserleri kaynak olarak göstermemesi, araştırmacılar açısından bir talihsizliktir. Ondan sonra onun metodunu takip ederek hazırlanan Abdulkhakim el-Hiti es-Sa'di'nin "Mebahisu'l-İlle fi'l-Kıyas inde'l-Usûliyyin" isimli eseri de illetin tespiti, konuyla ilgili tartışmaları sunması açısından önemli bir çalışmadır. Salim Yefut'un "Hafariyyatu'l-Ma'rifeti'l-İslamiyye" isimli eseri ise konuyu önceki çağdaş çalışmalara nisbetle daha muhtasar, fakat daha farklı olarak ele almaktadır. Farklı yönü konuyu İslamî ilimlerdeki epistemolojik ve metodik birliğe dikkat çekerek ta'lil konusuna bu açıdan bir bakış sağlayan bir mukaddime ve sonuç hazırlamış olmasıdır. Bu da önemli bir hususdur. Salim Mahmud'un "et-Ta'lil fi'l-Kur'an" isimli çalışması ise konuyu bazı Kur'an ayetleri çerçevesinden inceleyen dar kapsamlı bir çalışmadır. Doğrudan illet ile ilgili olmak üzere Türkçe çalışmalar yeni olup, özellikle Dr. Tuncay Başoğlu'nun "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlu Eserlerinde İlet Tartışmaları" isimli doktora tezi dikkatle incelenmesi gereken bir çalışmadır. Başoğlu'nun eseri özellikle "illet tartışmalarının temellendirilmesi konusunu" detaylıca incelemesi yönüyle önemli bir eserdir. Soner Duman'ın "Cessas'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserinde İlet Kavramı" isimli çalışması ise dar kapsamlı olarak hazırlanmış bir çalışmadır.

Özellikle eski usûl kitaplarıyla ilgili olarak zikretmemiz gereken bir husus da, bu eserlerdeki illet ile ilgili ibarelerin anlaşılmasının zor olmasının bazı sıkıntılar

doğurmasıdır. Çünkü bu eserlerdeki Arapça metinler ibarenin çözülmesinden ziyade, eserlerin yazıldığı dönemlerin kelam/mantık ağırlıklı söylemlerini yansıttığından, konunun bütünlüğünü ve lafızların kullanımlarının arka planının anlaşılması için ilmi silsile ile okunması gerekmektedir. Bu imkanın elde edilmesi de güç olduğundan özellikle yeni araştırmacıların bu konuda sıkıntı çekmelerine neden olmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLLET

(İlletin Farklı Ekollere Göre Tanımlanma Şekilleri, Yakın Kavramlarla İlişkisi, Usûlcülere Göre Tanımlanması ve Şartları)

I. İLLET KELİMESİNİN ANLAM ALANI

İslam hukukunun istidlâl yöntemlerinden biri ve en önemlisi kıyastır. Kıyası anlamlı kılan ve onu etkinleştiren temel öge de “illet”tir. Bu sebepten Gazâlî’ye göre kıyasa illet de denilebilir⁴¹. Çünkü illet, kıyas yöntemiyle elde edilen hükümlere kaynaklık etmektedir. Öneme binaen illetin İslam hukukçuları tarafından incelendiğini ve her birinin farklı değerlendirmelerde bulunduğunu görüyoruz. Bu sebepten asıl konumuza geçmeden öncelikle illetin anlam alanını ve bu çerçevede yoğunlaşan tartışmaları değerlendirmek istiyoruz.

A. Sözlük Anlamı

Sözlükte “illet”, arapça bir kelime olup mastardır. Fiili ikinci baktan çekilir. İsim olarak da kullanılır. Gerek mastar gerek isim olarak illet, bulunduğu yerin durumunu değiştiren faktör demektir. Bundan dolayı hastalanan kimse için ‘illetlendi’ veya “illetli” tabiri kullanılır. Buna göre hastalık illet olmaktadır. Hastalığa, illet denilmesinin nedeni de onun, hastayı değiştirmesi, kuşatması veya hasta üzerinde sürekli bulunmasından dolayıdır⁴².

İllet, kişiyi ihtiyaçlarını gidermekten alıkoyan olay⁴³, bir şeyin oluşmasında ya da ortadan kaldırılmasında etkili olan amil, tekrar ve süreklilik ifade eden şey, su içtikten sonra tekrar su içme veya bulunduğu yerde isteğe bağlı olmaksızın eseri

⁴¹ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Şifâu'l-Ğalil*, (Thk. Hamid Abîd el-Kubeysî) Bağdat 1971, s.20.

⁴² Serahsî, a.g.e., II, 301; Gazâlî, *Şifâ*, s., 21; Zebîdî, Ebu Feyd Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*, (Thk. Ali Şiri) Beyrut 1994, XV, 517; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İst. ts., s. 413

⁴³ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, XI, 471;

görülen etken⁴⁴ anlamında da kullanılır. İlet ayrıca delil, hüccet, gerekçe, sebep, özür, bahane, neden, anlamlarına da gelir⁴⁵. Usûlcülerin illetin sözlük anlamını verirken genel olarak hastalık ve su içtikten sonra tekrar su içme anlamlarını kullandıkları görülür.

Farklı kullanım alanı olan illet kelimesinin özellikle hastalık anlamı ve fikhî anlamları arasında bir münasebet bulunmaktadır. Nasıl ki hastalık anlamında kullanılan illet insan vücudunda bir değişiklik meydana getiriyorsa, fıkhîta bir ıstılah olarak kullanıldığında da, onun hükümde benzer bir değişiklik meydana getirdiği görülür⁴⁶.

B. İstılah Anlamı

İlet, ıstılahî olarak değişik ilim dallarında kullanılmış ve her birinde farklı olarak tanımlanmıştır. Meselâ, muhaddislerin kullandığı illet, filozofların kullandığı illet, kelamcılarının kullandığı illet, dilcilerin kullandığı illet veya tasavvuf ehlinin kullandığı illet görünürde aynı fakat yüklenen anlam itibariyle birbirinden farklıdır. Her ilim kendi anlayışına göre illet için farklı tanımlar yapmıştır.

İletin özellikle İmam Şafî (v.204/819)'den itibaren fıkıh usûlünde bugün kullanılan terim anlamına yakın biçimde kullanılmaya başlandığını görüyoruz. İmam Şafî'nin hükmün gerekçesini belirtmek için esas aldığı ve bir ıstılah olarak kullandığı kelime ise "ma'nâ"dır⁴⁷. Fikhî hükümlere ilişkin illetin teorisinin III./IX. yüzyılın sonlarında oluşturulmaya başlandığını ve bu kelimenin terim anlamındaki kullanımlarının bu yüzyılda belirgin hale geldiğini gösteren deliller bulunmakla beraber, o dönemin usûl eserleri günümüze ulaşmadığından illet teorisiyle ilgili açıklamalar için IV./X. yüzyıl ve sonrasına ait eserlere başvurmak gerekmektedir⁴⁸. Bu eserleri incelediğimizde usûl alimlerinin de meseleyi değerlendirme yöntemlerine ve kelâmî anlayışlara göre farklı farklı tanımlar ve yorumlar geliştirdiklerini görmekteyiz.

Bu çerçevede kelamcı, felsefeci, tasavvufçu, hadisçi ve dilcilerin illete yükledikleri manaları kısaca inceleyip; asıl konumuz olan usûlcülerin geliştirdikleri illet tanımları, bu tanımlara yapılan itirazları aktarmaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

⁴⁴ Serahsî, *a.g.e.*, II,301.

⁴⁵ Bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 471; Feyyûmî, Ahmed, b. Muhammed b. Ali, *el-Misbahu'l-Münir*, Beyrut 1990, s.426; Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 116, Mısır 1992; Zebîdî, *a.g.e.*, XV, 517

⁴⁶ Cessâs, Ebubekr Ahmed er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, İst. 1994, IV, 9; Zerkeşî, *a.g.e.*, V, 115; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşadu'l-Fuhûl*, Beyrut 1994, s.351

⁴⁷ Şafî, *er-Risâle*, s.259; Dönmez, İbrahim Kafi, İlet mad., DİA., XXII, 117

⁴⁸ Dönmez, *a.g.m.* XXII, 117

1. Kelamcıların İlet Anlayışı

Kelamcılara göre illet, “sebeup” kavramıyla aynı manada olup başkasının muhtaç olduğu şey anlamına gelmektedir⁴⁹. Eşari kelamcılar, Yüce Allah’ın, bütün eşyayı kendi irade ve isteğiyle vasıtasız olarak yarattığını, onun dışındaki hiç kimsenin eşyanın yaratılmasında seçme ve illet oluşturma açısından bir etkisinin olmadığını savunurlar⁵⁰. Bu düşünce ile de illet için şöyle bir tanım geliştirmişlerdir: “İlet, Allah’ın bir şeyin yaratılmasını üzerine bina ettiği ve sonra da buna müteakip eden adetine denir⁵¹”. Bu tarifi biraz açıklayacak olursak şöyle diyebiliriz; Allah, hiçbir vasıta olmadan bütün eşyayı ihtiyarî olarak yaratandır. Bu sebeple Yüce Mevla’ya veya sıfatlarına illet denilemez. Ancak “mümkün” olan bazı fiillere illet denilebilir. Örneğin, doymak, yemek yemenin neticesinde meydana gelmektedir. Buna göre yemek yeme, doyma olayının illetidir. Ona bağılı olarak meydana gelmiştir⁵². Buna göre her yemek yeme doyma eyleminin illeti konumundadır. Bu da, yemek yedikten sonra adeten oluşan doyma hissini ifade etmektedir ki önceden olanın sonradan olana bir etkisi yoktur. Dolayısıyla illet ve ma’lul arasındaki ilişki sıradan bir ilişki olarak kabul edilebilir⁵³.

Mutezile kelamcıları ise illeti hem mecaz hem de hakikat anlamında kullanmaktadırlar. Hakiki anlamı ile illet, kendisi dışındaki her şeyin halini değiştiren her şey için kullanılır. Örneğin şu ifadede olduğu gibi: Hareket, hareket edenin hareket etmesini gerektiren illettir. İletinin mecaz anlamında kullanımı ise iki türdür. Bunları da illetin isme ya da anlama tesir etmesi şeklinde tasnif edebiliriz.

a) İletinin isme tesir etmesi

Örneğin siyahlık vasfı siyahın siyah olmasının illetidir, yani o şeyin renginin siyah olarak isimlendirilmesinin illetidir.

b) İletinin anlama tesir etmesi

Bu da iki türdür. İlki beyazın siyahlığı ortadan kaldırması gibi olumsuz tesirdir. Diğeri ise olumlu tesirdir. Bu da kendi içinde gruplara ayrılır. Birincisi sebebin sonucuna tesir etmesi gibi zatın tesiridir. İkincisi ise bir vasfı gerekli kılan vasıfın tarzındadır. Bütün bunların illet olarak isimlendirilmesinin nedeni, hepsinin bir sonucu,

⁴⁹ Teftazânî, a.g.e., I, 78; Kefevî, Ebu’l-Beka Eyyub b. Musa Hüseyinî, *el-Külliyât*, Mısır, ts, s.504-505

⁵⁰ Medhalî, a.g.e., s.9.

⁵¹ Ebu Dekika, Mahmud, *Kitabu’t-Tevhid*, Kahire 1356, s.3.

⁵² İletinin gerçekleşmesinden sonra oluşan duruma denir.

⁵³ Medhalî, a.g.e., s.20

zorunlu olarak gerektirme (icap) hususunda tesiri olmasındandır. Şu var ki, Mutezili kelamcılar bu kısımlara (mecaz olanlara) nadiren illet adını verirler. Birinci kısımda anlatılan ve hakiki anlamıyla kullanılan illetleri ise illet diye isimlendirirler. Çünkü bunlar, sonuçlarını her halükârda kayıtsız, şartsız zorunlu olarak gerektirirler. Diğer kısımlar ise böyle değildir⁵⁴.

Kelam ilmindeki illetler meselesinde Mutezilenin anlayışı Eş'arilerden sadece bazı noktalarda farklılık arz eder. Aslında her iki ekol de kelam ilminde illetlerin "mucib" olduğu noktasında birleşir ve genellikle illeti şöyle tanımlarlar: "İlet, bulunduğu mahallin hükmünü değiştiren ve hükmü bir halden başka bir hale taşıyan şeydir". Ancak bazıları da bunu şöyle ifade etmişlerdir: Yenilenmesiyle hükmün de yenilendiği şey illettir⁵⁵.

Kelamcılar ve fıkıhçıların illet anlayışları ile ilgili olarak da şunları söyleyebiliriz. Fıkıhta illet konusundaki tartışma, kelamcılarda "gaib"ın karşılığı olan aslın hükmünü, yani Allah'ın emir ve yasaklarından ibaret olan şer'i hükümleri içine almaktadır. Farklılığın kaynağı da buradadır. Kelam ilminde aslın yerini şahit yani beşeri alem ve tabiat almaktadır. Buna bağlı olarak da şahidin illete bağlı olması (ta'lili) geçen problemlere sebep olmaz. Aksine illetin malule bağlanması gibi, hükmün de illete bağlanmasının mümkün olması için şahitteki illetin, mucip ve müessir olması gerekir. Çünkü maksat, bu "illet"ın ispat edilmesidir ve bu bütün durumlarda gaibin vasfıdır. Bu meseleyi açıklayan bir örnek olarak Eş'arilerin şu ifadelerini zikredebiliriz: "Bir insanın alim olmasının illeti, alimin zatıyla var olan bir anlam, yani sıfattan ibaret olan ilimdir. Bu illet, yani ilim muciptir. Yani bir insan ilim sıfatına sahip olduğu zaman zorunlu olarak "alim" olarak nitelenir. Alim olmadaki illet ilim olduğundan ve bu ilim de sonucunu zorunlu olarak gerektirdiğinden her alimin böyle bir illete yani ilme bağlı olarak alim olması gerekir. Allah alim ise –ki can alıcı nokta burasıdır- bir "ilim"e bağlı olarak alim olması gerekir. Yani Allah için bir "ilim sıfatı"nın varlığı gerekir. Diğer sıfatlar da böyledir. Şu halde bu noktada kelam ilmindeki ta'lil Allah'ın zatı için sıfatların ispatı gayesiyledir. Kelamcılar kendilerini, sıfatları "gaip"te ispat edebilmek için önce bunu şahitte ispat etmek zorunda hissetmişlerdir. Eş'ariler, sıfatların Allah'ın zatı üzerine zait olduklarını söylemekle birlikte, zikrettiğimiz gibi, şahidin hükmünü

⁵⁴ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1981, II, 199-200; Cabirî, Muhammed Abid, *Arab-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İst. 2000, s.213.

⁵⁵ Cabirî, *a.g.e.*, s.220

gaibe taşıyabilmek için, kelimelerdeki illetin “mucip bir illet” olduğu görüşünü en çok vurgulayan ekol olmuşlardır.

Bu tespitten sonra meselenin özünün aydınlanması için iki grubun görüşlerini sunacağız. Cüveynî (v.478/1085) şöyle demektedir: “Ehli hak (Eş’ariler) bu konuda farklı lafızlarla aynı anlamı ifade etmişlerdir. Bazıları “illet hükmü ortaya çıkaran vasıftır, derken bir kısmı “illet hükmü doğuran şeydir” demişlerdir. Kimileri de illeti “hükümde müessir olan şeydir” şeklinde tanımlamışlardır. Bakillanî (v.403/1013) ise şöyle demiştir: “İlletin gerçekte ne olduğu hususunda itimat edilecek görüş şudur: İlet, bir hükmün veya bir ismin hak edilmesini gerektiren şeydir. İlletin hakikatı hakkındaki gerçek ifade, Bakillanî’nin benimsediği görüştür. İlet, vasıf olarak bulunduğu şeyin zorunlu olarak bir hükmü almasını gerektiren vasıftır”⁵⁶. Bu anlayışa göre illetler, “sıfatların aslı, dayanağı ve vasıflara ulaşma aracı olmaktadır”.

2. Felsefecilerin İlet Anlayışı

Felsefeciler illeti, “Bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu şey”⁵⁷ anlamında kullanmaktadırlar. Onlara göre illet lafzı kullanıldığında kendisinden bağımsız olarak veya başkasının katkısıyla bir fiil meydana getiren faile yönelik bir durum anlaşılmaktadır⁵⁸. Aklın kabul ettiği zaruri ilkelerden biri de şudur: Meydana gelmiş olan şeyler mutlaka başka bir etkenin etkisiyle oluşurlar. Buna göre ihtiyaç duyulana (muhtacu ileyhe) illet denir⁵⁹. İlet, faile yöneliktir. Müstakil olarak veya başka bir şeyle beraber hüküm belirtir⁶⁰. Örneğin, imal edilmiş ahşab bir kapı için tahta ve marangoz illeti temsil etmektedir.

İlletin yoğun olarak tartışıldığı, tasnife tabi tutulduğu ilimlerden biri de felsefedir. Felsefeciler illeti şu şekilde tasnif etmişlerdir:

a. Tam illet

Herhangi bir şeyin oluşmasında ihtiyaç duyulan şeylerin tümüne tam illet denir. Bir nesnenin oluşması ve ortaya çıkması için onu oluşturmaya neden olan fail, kullanılan hammadde ve çeşitli kalıplara ihtiyaç duyulur. Bunun yanında bazı şartların oluşması ve bazı engellerin ortadan kalkması da gerekir. İşte oluşması gerekenlerin

⁵⁶ Cüveynî, İmamı’l-Harameyn Ebu’l-Meali, *eş-Şamil*, (Nşr. Faysal Bedir, Ali Sami Neşşar), Mısır 1969, s.646; Cabirî, *a.g.e.*, s.216-217

⁵⁷ Cürcanî, Seyid Şerif, *et-Ta’rifat*, Beyrut 1990, s.134,

⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makasid*, I, 152

⁵⁹ Cürcanî, Seyid Şerif, *Şerhu’l-Mevakif*, Beyrut, ts., I, 497.

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makasid*, I, 78

bütününe tam illet denir. Örneğin bir bitkinin ortaya çıkması için tohum, su, güneş, toprak uygun ortam vb. şeylerin olması gerekir ki bunların tümüne tam illet denir⁶¹.

b. Nakıs İlet

Bir şeyin oluşmasında ihtiyaç duyulan bazı şeylerdir. Bu da kendisinin meydana gelmesini sağlayan veya illet gösterilenin (ma'lulün) bir bölümü olabildiği gibi ondan ayrı bir şey de olabilir. İlet olarak gösterilen şeyin yani malulün bir bölümü olduğunda da ikiye ayrılır.

ba. Maddî illet

Bu illet bi'l-*kuvve* dediğimiz kendisiyle kaim olunan şeydir. Masayı meydana getiren tahta gibi.

bb. Surî illet

Bu da bi'l-*fiil* kendisiyle kaim olan şeydir. Bütün şekli ve görünüşü ile masanın duruşu gibi.

Dikkat edilirse bu iki illet, oluşan maddenin yapısı içersinde mulahaza edilir. Dolayısıyla maddenin var olması bunların varlığına bağlı olur.

İlet, ma'lulun dışında ise yine ikiye ayrılır:

bc. Faili illet

Bir şeyin ana yapısına dahil olmadığı halde o şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu illettir. Masayı yapan marangoz örneğinde olduğu gibi, marangoz masanın ana yapısına dahil olmadığı halde masanın varlığı marangoza bağlıdır. Bu durumda marangozun fiili illet konumundadır.

bd. Gaî illet

Bir şeyin oluşturulmasındaki gayedir. Masanın yapılmasındaki gaye yazı yazma vb. bir şeydir. Bu illet, oluşturulacak şeyin varlığından önce düşünülür ve o şey bu düşünceye uygun olarak gerçekleştirilir⁶².

Kelamcı ve felsefecilerin ayrıldıkları nokta; illet ve malul⁶³ arasındaki ilişkide odaklanmaktadır. Kelamcılar illet ve malul arasındaki ilişkiyi sıradan bir ilişki olarak tanımlarken, felsefeciler aklî bir ilişki olarak değerlendirmektedirler.

⁶¹ Medhalî, *a.g.e.*, s.20

3. Mutasavvıfların İlet Anlayışı

Mutasavvıfların illeti değerlendirmeleri, kalamcı ve felsefecilerden farklılık arz etmektedir. Tasavvufî anlayışın tüm safhalarında görülen ahlakî ve ruhî yaşantıyı esas alma, nazariye ve ameliyeyi birleştirme prensipleri bu konuda da görülmekte ve geliştirdikleri tanımlar bu prensiplerle örtüşmektedir.

Tasavvufî anlayışta kullanılan illetin fikhî veya metodolojik bir boyutu yoktur. İlet tasavvufî riyazet ve nefis terbiyesine yönelik olarak kullanılmaktadır.

Mutasavvıflar genel olarak illeti şu manalarda kullanmışlardır:

- 1) Bir sebep göstererek veya sebebsiz olarak Allah Teala'nın kulunu uyarması
- 2) Sonradan meydana gelen şeyler
- 3) Kulun bir ameli hal veya makamda kalması⁶⁴.

4. Hadisçilerin İlet Anlayışı

Hadisçilere göre illet, hadis ilminin en kapalı konularından biridir. Onu ancak bu ilimde derin bilgi sahibi, râvi mertebelerini tam olarak bilen, metin ve isnadları çok iyi kavrayabilen alimler anlayabilir. İlet konusunda ancak Ahmet b. Hanbel (v.241/855), İmam Buhârî (v.256/869), Dârakutnî (v.385/995) gibi bu ilimde etkin olan alimler konuşabilmişlerdir.

Bu alanda kullanılan illet kavramı büyük çoğunlukla hadis isnadında, nadiren de hadis metinlerinde kullanılmaktadır. Hadisçilere göre illet kavramı hükümlere kaynaklık etme açısından değil de daha çok teknik anlamda bir değer ifade etmektedir. Ulumu'l-hadis içersinde yer alan "İlelu'l-Hadis" kaynakları ise hadislerin metin ve ağırlıklı olarak da senedinde bulunan gizli kusurları ortaya koyan kitaplardır⁶⁵.

Hadisçilerin ıstılah olarak geliştirdikleri tanım şu şekildedir: Dış görünüşü itibariyle tenkid edilmeye sebep olabilecek herhangi bir kusur taşımayan hadisin, gerçekte sıhhatine zarar verecek gizli bir kusuruna illet denir. Gerek isnadında, gerekse

⁶² Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, I, 78

⁶³ Malul: İletinin gerçekleşmesinden sonra oluşan şeye denir. Yani illetin sonucuna malul denir.

⁶⁴ Hafenî, Abdulmunim, *Mu'cemu İstilahiti's-Sufiyye*, Beyrut 1987, II, 186; Ebu Hezam, Muhammed, *Mu'cemu Mustehalahati's-Sufiyye*, Beyrut, 1993, s.128; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İst. 2001, s.155.

⁶⁵ Beykûnî, Ömer b. Muhammed, *el-Manzumetu'l-Beykuniyye*, (Thk. Ömer Siracuddin), Dimeşk ts., s.136

metninde illet bulunan hadislere “muallel” veya “malul” denir. Hadis illetlerini konu alan ilme ise “ilelu’l-hadis” adı verilir⁶⁶.

5. Dilcilerin İlet Anlayışı

Arab dili ve edebiyatında illet kavramı önemli bir yer tutmaktadır. İlet konusunu bu konuda yazılmış müstakil eserlerde bulabileceğimiz gibi, daha çok ileri seviyede nahiv kitaplarında da bulabiliriz⁶⁷.

Dilciler, fıkıh usûlünün genel yapısını örnek almış olsalar bile, ta’lil meselesinde fakihlerden ziyade kelamcılara yakındırlar. Çünkü nahivdeki illet anlayışı, fıkıhtaki illet anlayışından farklıdır. Fıkıhtaki illet anlayışı daha çok nassa bağlı iken, nahivdeki illet anlayışı tümevarım ile elde edilmiş olup aklî bir yapıya sahiptir. Fukaha, illetlere ilahi maksatların alametleri olarak bakmışlardır. İlahi maksatlar nass ile açıklanmadığı sürece insana kapalıdır. Nassın dışında da bu maksatlar bilinemez. Bilinse de zanni olur.

Dilciler, illetleri Arap dilinden tümevarım yoluyla çıkardıklarının farkındadırlar. Bunu da açık bir şekilde ifade ederler. Çünkü Arap dili gözlem ve duyu verilerine dayanır. Yani bunlar “ğayb” alemine değil “şahadet” alemine aittirler.

Zeccacî nahivdeki ta’lil safhalarını üç kategoride değerlendirir. Bunlardan birincisi ta’limi (öğrenmeye bağlı) illetlerdir. Bedevi Arapların sözlerini birbirine kıyas ederek Arap dilinin öğrenilmesini sağlayan illetler böyledir.

İkincisi kıyasî illetlerdir: Bunlar da nahve ait hükümlerin bağlı olduğu illetlerdir. Meselâ, “enne” edatının mübtedayı nasb etmesi, geçişli fiile benzediğinden dolayı bu fiillerin hükmünü almasına bağlıdır. Üçüncü seviyede ise cedeli akıl yürütmeye bağlı illetler vardır. Bunlar

da kıyasî illetlerin bağlandığı illetlerdir. Bunlar illetin illeti veya üçüncü illettir. İletler bu noktada kalmaz, dördüncü ve beşinci seviyeye ulaşır⁶⁸.

6. Usûlcülerin İlet Anlayışı

İslam Hukuk Tarihinde, kıyasın en önemli konusu olan illet, en girift, en çok tartışılan, en çok önemsenen konu olmuştur. İletinin iyi anlaşılabilmesi için dikkate alınması gereken temel ve en önemli konu illetin mahiyeti konusudur. Diğer konuların

⁶⁶ Suyûfî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedribu’r-Râvi*, Kahire, 1385, I, 252; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s.154-157;

⁶⁷ el-Camî, Abdurrahman, *Şerhu Kafiyeti İbn Hâcib*, İst. ts., s. 273, 295.

⁶⁸ Zeccacî, Ebu’l-Kasım, *el-İdâh fi İleli’n-Nahv*, (Thk. Mazin el-Mübarek), Beyrut 1982, s.64

anlaşılabilmesi büyük oranda bu konunun anlaşılmasına bağlıdır. Kıyasın kabul veya reddedilmesi de buna bağlanmıştır.

Usûlcüler illeti yukarıda gördüğümüz diğer ilimlerdeki tanımlardan farklı olarak değerlendirmişlerdir. Usûl ilminde kullanılan illet (şer-i illet) diğer ilimlerdeki kullanımları içinde daha çok kelamda kullanılan illet (aklî illet) ile ilişkilendirilmiştir. İlgili yerlerde aklî illetlere de değineceğiz. Ancak burada usûlcülerin verdikleri tanımlar üzerinde durmak istiyoruz.

Usûl alimlerinin çoğu, illeti kelimî bakış açılarına göre tanımlamışlardır. Ta'lilu ef'alillah, husun-kubuh, salah-aslah konuları onların görüşlerine kaynaklık eden meselelerdir. Bu konulardaki yaklaşımları, illeti değerlendirme yöntemlerine de yansımıştır.

Klasik usûl kaynakları incelendiğinde illet ile ilgili pek çok tanım/tarif yapıldığı görülecektir. Her birinin yaklaşımını öğrenmek maksadıyla, farklı gördüğümüz tanım/tarifleri, konu ile ilgili tartışmaları, tanımlara yapılan itirazları ve tanımlara verilen cevapları aktarmaya çalışacağız. Konu sonunda da genel bir değerlendirme yapacağız.

a. Hanefî Usûlcülere Göre İlet

Hanefî usûlcülerin tanımları incelendiğinde bu konuda alimlerin farklı illet tanımlarının olduğu görülür. Örneğin,

Kerhî (v.340/951), illetin mucib olduğunu beyan eder⁶⁹.

Pezdevî (v.482/1089), bir yerde illet için “Nassın kapsadığı hükme işaret kılınan şeydir”⁷⁰. derken başka bir yerde “İlk etapta vacip kılınan hükme izafe edilen şeyden ibarettir” demektedir. Öldürmenin kısasa, alışverişin de mülkiyete illet olmasında olduğu gibi. Bu tanımların ardından Pezdevî, yine konuyla alakalı olarak, “Şer’i illetlerin bizatihi mucib olmadığını, hükümleri vacip kılmanın Allah olduğunu, fakat O’nun vacip kılmasının gaybi olması nedeniyle vucubiyetin illetlere nispet edildiğini” belirtmiştir⁷¹.

⁶⁹ Kerhî, Ebu'l-Hasan, *er-Risâle*, Mısır ts., s.85 (Te'sisu'n-Nazar ile birlikte)

⁷⁰ Pezdevî, Fahu'l-İslam Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-Vüsul ila Ma'rifeti'l-Usûl*, Karaçi ts., III, 344.

⁷¹ Pezdevî, *a.g.e.*, IV, 171-172

Cessâs (v.370/981), illet için, “hükümlere delalet eden alametler” tanımını yapıp hükmün varlığının illetin varlığına bağlı olduğunu, illetin olmaması halinde hükmün de olmayacağını vurgulamaktadır⁷². O, diğer bir münasebetle de “hükümü vacip kılan şey illettir” tanımını kullanmaktadır⁷³.

Serahsî (v.483/1090)’ye göre de illet, “asıl hüküm için işaret kılınan vasıftır”⁷⁴.

Görüldüğü gibi Hanefî usûlcüler illet için bazen “alamet” tanımını kullanmışken, bazen de mucib tanımını kullanmışlardır. “Mûcib kılma” ve “alâmet olma” beyanlarının var olması “vacib kılma” tanımını sınırlandırmaktadır. Böylece, Hanefî usûlcülerin, “mucib” vasfına yükledikleri mananın Mutezili usûlcülerin yükledikleri anlamdan farklı olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hûmâm (v.861/1457) ın verdiği tanımda vucubiyetten kastedilen mana iyi anlaşılmaktadır: “Hikmeti gerçekleştirmek için hükmün varlığıyla meşru kılındığı vasıftır. Hikmetten maksat; maslahatı celbetmek ve tamamlamak, mefsedeti defetmek ve azaltmaktır⁷⁵. Tanımda, belirlenen vasfın hükümden, hükmün de vasıftan ayrılamayacağı, vasfın bulunduğu yerde hükmün de var olacağı vurgulanmıştır⁷⁶.

b. Mutezile Ekolüne Göre İlet

Bilindiği gibi fıkıh usûlü ilmi ile meşgul olanlardan bir kısmı aynı zamanda kelamcılardır. Bunlar arasında mutezili olanlar da vardır. Mutezile ekolüne mensup usûlcüler tarafından illet iki şekilde tarif edilmiştir.

Birinci tanıma göre illet, bizzat hükümde etkili olan müessir vasıftır⁷⁷. Müessir, bir şeyin var olmasında veya bir şeyin oluşumunda etkili olan nesne anlamında kullanılır. Örneğin, ateşin yakıcılığı gibi, alimin alim olmasında müessir olan ilim gibi veya bir cismin hareketlenmesinde etkili olan güç gibi. Dikkat edilirse bunlarda vasıf ‘bizzat’ hükmü oluşturmaktadır. Ateş yapısı itibariyle yakıcıdır⁷⁸. Bu görüş, Allah’ın eşyada yarattığı icat ve tesir özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Mutezilî anlayışa

⁷² Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, IV, 138-139

⁷³ Cessâs, *a.g.e.*, IV, 179.

⁷⁴ Serahsî, *a.g.e.*, II, 174.

⁷⁵ İbnü’l-Hümâm, Kemaluddin, *Kitabu’t-Tahrir*, Beyrut ts., III, 303,. (Teysir şerhi ile birlikte)

⁷⁶ Emir Padişah, Muhammed Emin, *Teysiru’t-Tahrir*, Beyrut ts., III, 303

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, XVII, 285; Sübkî, Ali b. Abdulkafi ve Tacuddin b. Abdulvehap b. Ali, *el-İbhac fi Şerhi’l-Minhâc*, Beyrut ts., III, 40; İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim, *Nihayetu’s-Sûl fi Şerhi Minhâci’l-Usûl*, Beyrut 1995, IV, 55

⁷⁸ İsnevî, *a.g.e.*, VIII, 3255

göre maddenin etkili olması, kendi yapısından kaynaklanan güç sayesinde. Allah bir maddeyi yaratacağı zaman göstereceği etkiyi de onun içinde yaratmaktadır.

İkinci tanım da şöyledir: İlet, Şariin kastettiği maslahatın celbi ve mefsedetini def'i için, hükmü bizzat gerekli (mucib) kılan vasıftır⁷⁹. Birinci tanımda müessir terimi kullanılmışken ikinci tanımda mucib terimi kullanılmıştır. Bu iki terime yüklenen mana bir olduğu için tanımların farklı olmadığı anlaşılır. Bundan dolayı biz de iki tanımı birlikte değerlendireceğiz.

Mutezilenin geliştirdiği bu tanımların alimler tarafından farklı şekillerde değerlendirildiğini görmekteyiz. Bunları kendi içinde bir tasnife tabi tuttuğumuzda da tanımın iki şekilde yorumlanabileceğini müşahade etmekteyiz:

Birinci yoruma göre ilk tarifte geçen vasfın, hükümde bizzat müessir olmasından kasıt; Şariin hükmünde bizzat müessir olmadığıdır. Akıl da hiçbir etki altında kalmaksızın bir şeyin vacip olup olmamasına hükmeder. Örneğin kasıtlı adam öldürme olayı meydana geldiğinde akıl bu fiilin sonucunda kisasın vacip olacağını kavrar. Buna göre Allah'ın maslahatın celbi ve mefsedetini def'i için bu cezayı meşru kılması vaciptir. Bu aynı zamanda şu anlama da gelir: İnsan akli delile dayanan illetlerle hüküm verir. Bundan dolayı Mutezile etkili olan vasıf için bazen “müessir” bazen de “mucib” tabirini kullanmıştır. Dolayısıyla bu anlayışın Mutezile ekolünün husun-kubuh anlayışına dayalı olduğu anlaşılmaktadır⁸⁰.

İkinci yoruma göre ise akıl, fiilde bulunan husun ve kubhu anlar. Allah'ın fiil üzerindeki hükmü de aklın anlayabileceği ölçüdedir. Allah bu fiile binaen ceza ve mükafat vermektedir. Dolayısıyla Mutezile'nin, aklın Allah'a hükmettiğine dair görüşlerinin olmadığı anlaşılır⁸¹. Bu yoruma göre vasfın bizzat müessir olmasından, aklın mutlak olarak hükmetme gibi bir durumunun olmadığı anlaşılır.

“İlet bizzat müessirdir” denildiğinde, hükmün maslahat ve mefsedeti takip ettiği anlaşılır. Akıl, Allah'ın kötülükten alıkoyduğunu, iyi olanı emrettiğini kavramaktadır. Yoksa akıl, yoktan helal ve haramı icad etmemektedir. Bu yorum, ileride de üzerinde duracağımız gibi, illeti maslahatla tanımlayan usûlcülerin anlayışıyla örtüşmektedir. Bu durumda aralarındaki ihtilaf; Allah'ın hükümleri ortaya koyarken kullarının maslahatını

⁷⁹ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *a.g.e.*, II, 236; Şevkânî, *a.g.e.*, s.351

⁸⁰ Şelebî, *Ta'îl*, s.119.

⁸¹ Şelebî, *a.g.y.*

gözetmesinin vacib mi veya bunun iyiliğinden ve ihsanından mı olduğu konusunda odaklanmaktadır⁸².

Ancak bu iki anlayış çerçevesinde Mutezile'nin illet tanımlarına bazı itirazlar yapılmıştır. Şimdi de yapılan bu itirazlara bir göz atalım: İlk yorum dikkate alınarak yapılan itirazlardan birincisine göre bu tanım, akla dayanan husun-kubuh kaidesine dayandığı için batıldır. Çünkü hüsün Şari'in belirlediği hüsundur, kubuh da aynı şekilde Şari'nin belirlediği şekilde olur⁸³. Böylece insan aklının belirlediği husun ve kubuh da şahsın belirlediği ölçülere göre olur.

İtirazların ikincisine göre, şer'i illetlerin bizzat müessir olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, bir malul için birden fazla illetin getirilmesi mümkün olmamaktadır. Halbuki bir malul için birden fazla illetin gelebileceği usûlcülerin çoğunluğuna göre kabul edilmiştir. Biri bizzat müessir olduğunda diğeri olamayacağına göre ikinci illetin iptali söz konusu olacaktır. Dolayısıyla illetin müessir olmadığı ortaya çıkmaktadır⁸⁴. Örneğin abdestin bozulmasının illeti uyku, bevl etmek vs.'dir. Uyku abdesti bozmaz. Sadece ön ve arka mahreclerden abdesti bozan şeylerin çıkmasına imkan hazırlar. Burada illet yellenme ve bevl olmalıdır. Onu da iki ayrı illet olarak düşünmek hatalı olabilir. Oysa söz konusu tanıma göre uyku ve bevl etmekten biri illet olabilecek, diğeri olamayacaktır. Dolayısıyla bu tanım çelişkilidir.

Üçüncü itiraza göre, kasıtlı, düşmanca öldürme fiilinin çirkin olduğunu, bu eylemin bizatihi kisası vacip kıldığını söylersek, var olan bir duruma (kisas), ortada olmayan (düşmanca öldürme) bir şeyi illet olarak gösterdiğimiz sonucu ortaya çıkar ki o da muhaldir. Bu meseleyi şöyle açıklayabiliriz: Düşmanca gerçekleştirilen fiiller müstehak olmadığı için yok hükmündedir. Meşru olmayan bir fiil olan düşmanca yapılan fiiller bu kapsamda değerlendirilir. Dolayısıyla var olmayan birşeye gösterilen illet de yok hükmünde kabul edilir. Halbuki illet sürekli olarak var olması gereken bir durumdur. Çünkü sonuçlar onun varlığıyla gerçekleşir⁸⁵.

Mutezile, insanın, fiillerini Allah'ın kendisinde yarattığı bir kuvvetle yaptığını ve Allah'ın kötü bir şey yaratmayacağını, kötünün insanın fiili olduğunu, bunun için de insanın kıyamet günü fiillerinden hesaba çekileceğini ileri sürmüştür. Allah'ın kötü

⁸² Şelebî, *a.g.e.*, s.120

⁸³ Hindî, Safiyyuddin Muhammed b. Abdurrahman, *Nihayetu'l-Vusûl fi Dirayeti'l-Usûl*, Mekke ts., VIII, 3255; Sübkî, *el-İbhac*, III, 41; İsnævî, *a.g.e.*, IV,55.

⁸⁴ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3256.

⁸⁵ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3256

şeyi yapmasının caiz olmadığı anlamı, uygun olanı (salah) hatta en uygun olanı (aslah) yapması demektir. Mutezilenin kendi kavramlarıyla ifade etmek gerekirse: “En uygun olanı yapmak/yaratmak Allah’ın üzerine vaciptir”. Her ne kadar onlar “Allah’a aslah olanı yapmak vaciptir” demekle “onun kötü olan (kabih) bir şeyi yapması caiz değildir” demek istiyorlarsa da Eş’ariler ve Ehl-i sünnet, özellikle de Allah’ın mükemmelliği ile çelişen bir şekilde, fiillerinde kendi hükümlerinin dışında başka bir otoriteye boyun eğdiği vehmini uyandıran “Allah’a vaciptir” ifadesi başta olmak üzere onların bu konudaki görüşlerine karşı çıkmışlardır. O halde Ehl-i sünnet’in bu tepkisi Allah için hiçbir şey yapmanın –ne aslah ne başkası- vacip olmadığını aksine onun “*Allah yaptığından sorumlu tutulamaz, onlar ise sorumludurlar*”⁸⁶ ayetinin işaret ettiği gibi, dilediğini yapan hür irade sahibi olduğu yönündedir.

Şüphesiz ki “Allah’ın aslah (ey uygun) olanı yapması vaciptir” veya “Allah sadece aslah olanı yapar” demenin anlamı, Allah’ın fiillerinin illete bağlı olduğu ve buna bağlı olarak da şer’i hükümlerin maslahat illetine dayanması demektir. Böylece illet, hükmü –zorunlu olarak- gerektiren şey olmaktadır. Bu da hükme sebep olan hükme tesir eden ve onu gerekli kılan şeydir. Buna göre Mutezile’nin anladığı illet, hükme sebep olan, hükme tesir eden ve onu gerekli kılan anlamına gelen illettir⁸⁷.

Mutezile, kendi fikhî tutumlarını sükunetle savunurken, “illet zorunlu olarak hükmü gerektirir” ifadesini, şu şekilde yorumlamıştır: Öncelikle akıl bir fiilde iyi ve kötü şeyi idrak eder. Sonra bu fiile göre sevap ve azap verilir. Burada illetin “icab (zorunluluk) vasfı” ile nitelenmesinin anlamı, illetin akılla kavranabilmesinden yani hükmün aklî bir onayı kabule müsait olmasındandır⁸⁸.

c. İbn Hazm’a Göre İlet

İbn Hazm (v.456/1063)’a göre illet, “Herhangi bir işi zaruri olarak vacip kılan her sığata verilen isimdir”. İbn Hazm bu tanımla illetin ma’lulünden ayrılmayacağını belirtmektedir. Ateşin yakıcı olmaya, karın soğuğa illet olması müşahede edildiği gibi biri olmadan diğeri kesinlikle ortaya çıkmaz hatta biri diğerdinden önce veya sonra oluşmaz⁸⁹.

⁸⁶ Enbiya, 21/23

⁸⁷ Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.213

⁸⁸ Şelebî, *Ta’lil*, s. 95; Cabirî, *a.g.e.*, s.215

⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkam*, II, 603

İbn Hazm'ın geliştirdiği tanımı değerlendirdiğimizde, onun usûl-u fıkıhta takip ettiği yöntemde olduğu gibi şer'î ve aklî illet arasında da bir ayırım yapmadığını görürüz. Bunun sonucunda da hükümlerin ta'lilini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Nitekim geliştirdiği tanım da genel kanaatinin paralelinde bir tanım olmuştur.

d. Gazâlî'ye Göre İlet

İlet konusunda önemli görüşleri olan usûl alimlerinden biri de Gazâlî (v.505/1111)'dir. Geliştirdiği tanım ise şu şekildedir: “İlet, zatıyla değil Şari'nin izniyle hükümde müessir olan vasıftır”⁹⁰. Burada vasıf, başkasıyla kaim olan mana anlamındadır.

İmam Gazâlî tarifte “müessir vasıf” kaydını getirmekle, alamet vasfını kastetmediğini belirtmek istemiştir. Yine “Şari'nin izniyle” kaydıyla da icadın/yaratmanın Allah'ın izniyle gerçekleştiğini belirtmek istemiştir. Herhangi bir vasıf ancak Allah'ın onun müessir kılmasıyla tesir eder. Yani vasfın varlığı hükmün varlığını gösteren, ona delalet eden bir işarettir. Hükmün asıl mucidi ise Allah'tır diyen Gazâlî bu kaydı getirmekle Mutezile'nin görüşünden ayrılmıştır.

Gazâlî'ye göre Allah, illet ve hüküm arasında bir ilişki var etmiştir. İletinin bulunduğu yerde malul (ona bağlı olarak var olan şey) de bulunur. Ateş ve yakıcılık arasındaki ilişkide veya zehirlenme sonucunda meydana gelen ölüme olduğu gibi, illetin bulunduğu yerde “malul” da bulunur.

Gazâlî'nin eserlerini incelediğimizde illet hususunda bunun dışında da farklı değerlendirmelerde bulunduğunu görüyoruz. Örneğin, Hükmün iki illet ile ta'lil edilmesi meselesinde, “Hükmün iki illetle ta'lil edilip edilemeyeceğinde ihtilaf edilmiştir. Bize göre sahih olan bunun caiz olduğudur. Çünkü şer'î illet hükmün varlığına alamet olup bir şey üzerine iki alamet dikilmesi imkansız değildir⁹¹” demek suretiyle illeti, alamet manasıyla değerlendirmiştir. Kasır illet meselesinde de “Bu, gereksiz bir tartışmadır. Biz illet ile sadece Şer'î hükmü ortaya koymaya sevk eden

⁹⁰ Gazâlî, Şifâ, s.21; Sübki, *el-İbhac*, III, 40; Bedahşî, Muhammed b.Hasan, *Şerhu'l-Bedahşî*, Beyrut ts., III, 52-53; Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah, *Minhâcu'l-Usûl*, Beyrut ts, IV, 54. (Nihayetu's-Sûl şerhi ile beraber); Şevkânî, *a.g.e.*, s.35

⁹¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 303.

sebebi (bâis) kastediyoruz.”⁹² diyerek illeti, sebeb (bais) anlamında kullanmıştır. Yine, “şer’i illetler emarelerdir”⁹³ ifadesiyle de illetin emare (belirti) olduğunu vurgulamıştır.

Bu ifadeler Gazâlî’nin illet konusundaki görüşünü ortaya koymaktadır. O illeti tarif ederken diğer usûlcülerde görülenin aksine lafızlarla sınırlı kalmamıştır. İletinin tanımı konusunda çok geniş düşünmüştür. Bazen emare, bazen bâis, bazen alamet, bazen Allah’ın iradesiyle hükmün mucibi olduğunu beyan etmiştir. Böylece geçerli olmaları açısından bu lafızlar içinde illet tabirini kullanmanın caiz olduğu anlaşılmaktadır⁹⁴.

Gazâlî, alimlerin tarif üzerindeki ihtilaflarının nedeninin şer’i illetin alındığı yere bağlı olduğunu belirtmektedir. Nitekim o bu konuda şöyle demektedir: Biz diyoruz ki, illet, şer’î alametler hakkında müsteâr olarak kullanılan bir isimdir. Alimler bu ismi, üç ayrı yerden istiare yoluyla alıp değişik şekillerde kullanmışlardır.

Bunların ilki akılla ulaşılabilen bir aklî illetten yapılan istiairedir. Buna göre illet, hükmü bizzat gerektiren şeyden ibarettir. Örneğin, birisi ‘siyah olduğu için Zeyd’i öldürün’ derse ‘siyahlık’ hatta ‘Zeyd’in siyahlığı’ da illet olarak değerlendirilemez. Çünkü burada illet akılla tespit edilmiştir.

İkincisi iç yönlendiriciler vasıtasıyla yani duyguların yönlendirilmesi ile yapılan istiairedir. Buna göre bir şeyi yapmaya götüren sebep bâis/iç yönlendirici, o şeyi yapmanın illeti olarak adlandırılır. Meselâ, bir kimse bir fakire bir şey verse, denilir ki: ‘Bu kişi fakire, fakir olması sebebiyle vermiştir.’ Fakire veriş sebebini bu şekilde ta’lil ettikten sonra aynı kişi ikinci bir fakire bir şey vermezse ona, ‘bu da fakir olduğu halde buna niçin vermiyorsun’ denilir ve adam da diyebilir ki, ‘bu fakire vermedim. Çünkü o benim düşmanımdır’. Yine aynı kişi üçüncü bir fakire de bir şey vermeyip, vermeme sebebini meselâ, ‘çünkü bu adam mutezilidir’ diye açıklasa, bu durum karşısında, yeterince düşünmeden konuşan ve cedeli seven bir kimse ona şöyle diyebilir: ‘sen ilk ta’lilinde hata ettin. ‘Ona verdim; çünkü o, düşman olmayan ve Mutezili olmayan bir fakirdir’ demen gerekirdi. Diğer taraftan, fitratın ve karşılıklı konuşma tabiatının gerektirdiği istikamet üzere kalan kişi ise, bunu tuhaf karşılamaz, bu davranışı çelişkili saymaz ve adamın ‘Ona verdim. Çünkü o fakirdir’ demesini caiz görür. Çünkü adamı vermeye sevkeden şey (bâis) ‘fakirlik’ olup, verme işini yaptığı sırada aklına düşmanlık

⁹² Gazâlî, *a.g.e.*, II, 309

⁹³ Gazâlî, *Şifâ*, s.21

⁹⁴ Şelebî, *a.g.e.*, s.116

ve o kişide i'tizalın bulunup bulunmadığı gelmemiştir. Düşmanlık ve i'tizal her ne kadar bâisten birer parça ise de, ancak bu ikisi aklına geldiği zaman devreye girebilmiştir. Halbuki adam daha önce, hatırına sadece fakirlik gelerek harekete geçmişti.

Üçüncüsü hastanın hastalığından (illetu'l-meriz) ve bu hastalığın kendisinden ortaya çıktığı şeyden (sebeb) yapılan istiairedir. Üşütmek, hastalık illetidir. Her ne kadar, hastalık mücerred üşütmek sebebiyle olmayıp, belki üşütmede aslî mizactan olan bazı şeylerin eklenmesiyle ortaya çıkmakta ise de, hastalık üşütmenin hemen peşinden gelir. Fakat yine de hastalık sonradan ortaya çıkmış olan üşütmeye izafe edilir. Nitekim, bir kişi birisine bir tokat atsa ve o da yanbaşında bulunan bir kuyuya düşüp ölse burada ölüm, kendisi sebebiyle kuyuya düşülen tokata izafe edilir. Halbuki kuyuya düşme mücerred tokat öldürmez. Fakat yine de, hüküm ölümün kendisinde belirlediği düşmeye değil de vurulan tokata havale edilir⁹⁵.

Görüldüğü üzere Gazâlî, illeti çok geniş bir perspektifte değerlendirmiş, illet tanımında dar anlam kalıplarıyla sınırlı kalmamış, illeti çok değişik lafız ve anlam kalıpları içine sokarak bizlere illet konusunda geniş açılımlar kazandırmıştır.

e. İbn'ül Hâcib ve Amidî'ye Göre İlet

Dönem olarak Gazâlî'den sonra yaşayan İbn Hâcib (v.646/1249) ve Amidî (v.631/1233) de illet konusunda söz sahibi olan Usûlcülerdendir. Temelde illet konusundaki görüşleri ortak olan İbn Hâcib ve Âmidî'ye göre illet, “hükümün konulmasını sağlayan bais (sebeb/ yönlendirici)tir”⁹⁶.

Bu tanımda “bais”ten maksad, Şariin emrettiği hükme terettüp eden hikmet, yani celb-i maslahat ve def-i mefsedettir⁹⁷. İlele bu şekilde bir tanım getirilmiş olması Şariin hükmü koymaya zorunlu olduğu ihtimalini ortadan kaldırmış olur. Aksi takdirde Mutezilenin tanımına benzer bir tanım ortaya çıkardı ve o tanıma yöneltilen eleştiriler bu tanıma da yöneltilibilirdi. Bununla birlikte kalamcı ve usûlcüler bu yaklaşıma da birçok eleştiri getirmişlerdir⁹⁸.

Bu açıklamadan sonra tanım şöyle düzenlenebilir: Teşri edilen hükümde Şarinin kastettiği bir hikmeti kapsayan vasıftır. Yani hükmü koyan bizzat Allah olduğu gibi

⁹⁵ Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 301-302

⁹⁶ İsfehânî, Mahmud b. Abdurrahman, *Beyanu'l-Muhtasar Şerh Muhtasari İbni'l-Hâcib*, (Thk., Muhammed Mahzar Baka), Mekke ts., II, 25; Âmidî, a.g.e., III, 211

⁹⁷ İsfehânî, a.g.y.

⁹⁸ Bkz. Hindî, a.g.e., VIII, 3256-3258

hikmet sahibi de O'dur. Eğer bais'ten kastedilen bu ise; kanaatimizce, Allah dışında müessir var mı, yok mu? Allah'ı hükümleri koymaya iten amiller söz konusu mu, değil mi? gibi tartışmalara girmemek gerekir⁹⁹.

Usûlcüler illetin hikmet olarak açıklanmasına, hikmet, hükümlerin dayanağı olan illete kaynaklık ederse, hükümler düzensiz olur, şahıs, durum ve zamana göre değişir. Müctehitler bu durumda illeti tespit etmede sıkıntı çekerler, şeklinde itiraz yöneltmişlerdir. Âmidî ise yapılan itirazlara şu şekilde cevap vermiştir: Hikmeti ortaya çıkarmanın bir takım sıkıntılara neden olacağı varsayılarak da ta'lil sırasında mutlaka ona delalet eden, onu belirleyen açık vasıfların bulunması şart koşulmuştur; çünkü vasıf, hikmeti çağrıştıran bazı işaretler içermiyorsa hükmün illeti olamaz¹⁰⁰.

f. Razî ve Beyzâvî' ye Göre İlet

Razî (v.606/1209) ve Beyzâvî (v.686/1286)'nin tanımı ise şöyledir: "İlet, hükmü tanıtan (muarrif) vasıftır"¹⁰¹.

Bu şekilde tanımlanan illet, hükmün simgesi, alameti olur. Muallel mana görüldüğü yerde hüküm de bilinir. Tanımın daha iyi anlaşılması için şöyle denilebilir: İlet, nassın hükmüne işaret olarak konulmuştur. Hükmü belirleyen nassın kendisidir. İlet sadece alamet ve işarettir. Buna göre illet, 'asıl' ve 'fer'in hükmüne alamet olabileceği gibi¹⁰², sadece fer'in hükmüne de alamet olarak kabul edilebilir¹⁰³. Sonradan bu tanım geliştirilmiş ve gerçek Şari Allah kabul edildiğinden, illetler hükümlere işaret (delalet) eden vasıf olarak bilinir, yoksa vacip değildir ve müessir de kılmaz¹⁰⁴ denilmiştir.

Şelebi, bu tanımın ortaya çıkmasıyla ilgili değerlendirmelerde bulunurken iki husustan dolayı tanımı geliştiren alimlerin büyük ölçüde Eşârî kelamcılardan etkilendiklerini iddia etmektedir. Birinci husus, diğer tanımlarda, hükümlerin bazı maksatlarla muallel olduğunu belirten 'mucib' ve 'bais' terimlerini kabul etmemeleri. İkincisi de soyut tanımlamadan kaçınıp, daha somut bir tanım oluşturma çabaları¹⁰⁵.

⁹⁹ Zühayr, Muhammed Ebu'n-Nur, *Usûlu'l-Fıkh*, Mısır, ts. IV, 53; Şelebî, *Ta'lil*, s.117

¹⁰⁰ Âmidî, *a.g.e.*, III, 204; Bkz. Umerî, Nadiye Muhammed Şerif, *el-Kıyas fi't-Teşrii'l-İslami*, Mısır 1987, s.139.

¹⁰¹ Cessâs, *a.g.e.*, IV, 134; Râzî, Fahrüddin, b. Ömer, *el-Mahsûl*, (Thk. Taha Cabir Elvânî), Beyrut 1992, V,135; Sübkî, *el-İbhac*, III, 38; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 54; Bedahşî, *a.g.e.*, III, 51

¹⁰² İsnevî, *a.g.e.*, IV, 58

¹⁰³ Bkz. Fer'e alamet olabileceği ile ilgili olarak; Şelebî, *Ta'lil*, s.122

¹⁰⁴ Umerî, *a.g.e.*, s.130

¹⁰⁵ Bkz. Şelebî, *a.g.e.*, s.121-123

Yapılan bu tanıma da bazı itirazlar yapılmıştır. Bu itirazları şöyle özetleyebiliriz:

Birinci itiraz: Bu tanım farklı terimlerin aynı tanıma dahil olmasına mani değildir. Örneğin ‘alamet’ de aynı tanıma dahil olabilir. Şer’i illet ve alamet farklı olarak değerlendirilmektedir. Fakat bu tanımda farkı gözetecek kayıt bulunmamaktadır. Halbuki, hükmün vacib oluşu ve ortaya çıkması alamete bağlı değildir, sadece hükmün varlığı alametle ilgilidir. Örneğin, recm cezası muhsan/iffetli olmaya izafe edilemez; çünkü o (muhsan olma) sadece recmin alametidir ve bir illet olarak da değerlendirilemez.

Bu yaklaşıma şöyle cevap verilmiştir: Şer’i illetler hükümleri vacip kılmazlar. Vacip kılan Cenab-ı Hak’tır. İletler kullara kolaylık sağlamak için konulmuştur. Buna göre, illetler Allah’a nispetle işaretlerdir. Dolayısıyla illetlerin alamet olarak isimlendirilmesi doğru bir isimlendirme kabul edilebilir¹⁰⁶.

İkinci İtiraz: Tarif, mustanbet/ictihatla belirlenen illeti¹⁰⁷ kapsamadığı için bütün efradını cami’ değildir. Bu itiraz şöyle açıklanabilir: İlet, aslın hükmünden çıkarılır. Yani ondan türemiş olur. Alamet olması itibariyle de hüküm ona bina edilmiş oluyor. Sonuçta illet-i mustanbete, hükmü, hüküm de illeti belirliyor. Birinin bilinmesi diğerine bağlanmış oluyor. İlet, hükümle, hüküm de ancak illetle bilinebiliyor. Dolayısıyla devir meydana gelmiş oluyor. Devir de ulemaya göre batıldır¹⁰⁸.

Beyzâvî bu itiraza şöyle cevap vermektedir. İlet hem aslın hem de fer’in hükmünü belirler. Dolayısıyla cihetler ayrılmış olur ve devir de söz konusu olmaz. Aslın hükmü illeti belirler, illet de fer’in hükmünü belirler ve ortaya çıkarır¹⁰⁹. Ancak Beyzâvî’nin itirazlara karşı verdiği cevap da yetersiz bulunmuş, ayrıca bu cevaba da pek çok itiraz yöneltilmiştir¹¹⁰.

Üçüncü İtiraz: İlet, hükmün kendisine bağlı olan alamet olarak kabul edildiği takdirde müçtehitler tarafından farklı illetler elde edilebilmektedir. Halbuki bir illet elde edilmesi gerekiyordu. Dolayısıyla bir çelişki ortaya çıkmaktadır¹¹¹.

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Burada yadırganacak bir durum söz konusu değildir. Yapılan içtihatlar delile dayandığı takdirde bir çelişki söz konusu olmaz¹¹².

¹⁰⁶ Şelebi, *a.g.e.*, s.122

Dördüncü İtiraz: Alamet olarak kabul edilen illet sadece hükmü tanımlar. Halbuki hüküm ondan elde edilen illetle değil, Allah'ın hitabıyla bilinir¹¹³.

Buna da şöyle cevap verilmiştir: İletin rolü iddia edildiği gibi basit değildir. Faydası ve işlevi büyüktür. Çünkü ilk etapta Cenab-ı Hakkın hitabında anlaşılmayan pek çok hüküm vardır¹¹⁴.

Beşinci İtiraz: “İlet hükmü belirten şeydir” ifadesi ile illet kavramı salt bir anlam ve delaletle indirgenmektedir. Bu yaklaşım ile ta'lil meselesi ortadan kalkmış olur.

Buna cevaben denilebilir ki: Ta'lil meselesi bu tanımla ortadan kalkmaz, fakat illetin rolü daraltılmış olur¹¹⁵.

g. Şâtibî'ye Göre İlet

Bilindiği üzere önemli usûlcülerden birisi de Şâtibî (v.790/1388)'dir. Konuya dair kendisine özgü düşünceleri olan Şâtibî'ye göre illet, “emir ya da ibâha hükümlerinin taalluk ettiği hikmet ve maslahatlarla, nehiylerin taalluk ettiği mefsedetlerdir”¹¹⁶.

Görüldüğü gibi Şâtibî bu tanımında usûlcülerin tariflerinden farklı bir metot izlemektedir. O, onların sebep olarak tanımladıkları şey için illet tabirini kullanmaktadır. Şöyle ki: Sebep, bir hüküm için, o hükmün hikmetinin gereği olmak üzere şer'an konulan şeydir¹¹⁷. Şâtibî'nin getirdiği örneklerde bu durum belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Meselâ, yolculuk esnasında namazın kısaltılması, ramazan orucunun tutulmaması konularında ‘meşakkat’i illet olarak kabul etmektedir. Yolculuk ise bizzat mubahlık hükmü için konulmuş bulunan sebep olmaktadır.

Ona göre illet bizzat maslahat ya da mefsedetin kendisi olup mazinnesi (bunların muhtemel/belirsiz bulunacağı yer) değildir. Açık ve munzabıt/belli olabileceği gibi, kapalı ve gayrı munzabıt da olabilir. Şatibi'nin bu yaklaşımı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

¹⁰⁷ Bkz. Şelebî, *a.g.e.*, s.125

¹⁰⁸ Âmidî, *a.g.e.*, III, 180; Menûn, İsa, *Nibrasu'l-Ukul*, Mısır, ts., I, 217.

¹⁰⁹ Sübkî, *el-İbhac*, III, 40; Beyzâvî, *Minhâc*, IV, 58

¹¹⁰ Geniş bilgi için Bkz., İsnevî, *a.g.e.*, IV, 58; Menûn, *a.g.e.*, s.217

¹¹¹ Şelebî, *a.g.e.*, s.125

¹¹² Şelebî, *a.g.y.*

¹¹³ Âmidî, *a.g.e.*, III,180

¹¹⁴ Umerî, *a.g.e.*, s.132

¹¹⁵ Umerî, *a.g.e.*, s.132

¹¹⁶ Şâtibî, Ebu İshak İbrahim, *el-Muvâfakât*, (Terc. Mehmet Erdoğan) İst. 1999, I, 263

¹¹⁷ Şâtibî, *a.g.y.*

“Kadı, öfkeli iken hüküm vermesin”¹¹⁸ hadisini yorumlamasında da görülmektedir. Ona göre, öfke hali sebeptir, delilleri yeterince istemek ve değerlendirmekten zihnin gafil ve yerinde olmaması ise illettir¹¹⁹.

Şâtıbî'nin bu yöntemi takib etmedeki amacı, fikhî zanna değil, kesinliğe dayanan bir ilim elde edebilecek şekilde yapılandırmaktır¹²⁰. Şâtıbî usûl-u fikh ilminde, usûlcülerin yaptığı gibi, dini nasların lafızlarının icthâat konusu yapılmasını değil, şeriâtın maksatlarına dayandırılmasının gerekliliğini dile getirmiştir. Böylece Şâtıbî kendisinden sonra gelen bütün usûl alimlerinin metotlarından farklı bir nazariye ortaya koymaktadır.

7. Değerlendirme

Usûl alimlerinin illete getirmiş oldukları tanımları incelediğimizde şu neticeleri çıkarmamız mümkün görünmektedir. İlet;

- 1-Bizatihi hükmü etkileyen müessir vasıftır.
- 2-Şariin izniyle hükümde etkili olan müessir vasıftır.
- 3-Hükmün konulmasını sağlayan bais/sebeptir.
- 4- Hükmü belirleyen muarrif vasıftır.
- 5-Kulların maslahatını gerektiren vasıftır.
- 6-Herhangi bir işi zaruri olarak vacip kılan vasıftır.
- 7-Hikmeti gerçekleştirmek için hükmün varlığıyla meşru kılındığı vasıftır.

Mutezili usûlcüler vasfın bizatihi müessir olduğunu dile getirip bu tesirin Allah'ın fiillerde yarattığı bir kudretle olduğunu savunmalarına rağmen, yaratma ve etkide Allah'la ortaklık şüphesi yine de söz konusudur. Allah zatında ve fiillerinde her türlü ortaktan ve etkiden münezzehe olduğundan bu tanımın isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Geliştirdikleri tanım husun kubuh anlayışlarına dayanmaktadır. Husun ve kubuh anlayışlarında da akıl esas olduğundan ve dinin ancak aklın kavradığı hususları izah ettiğini kabul ettiklerinden¹²¹ verdikleri tanım sıkıntı doğurmaktadır.

¹¹⁸ Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahih-i Müslim*, (Thk. Muhammed Fuad Abdulkaki), Beyrut 1997, XI, 15.

¹¹⁹ Şâtıbî, a.g.e., I, 264

¹²⁰ Cabirî, a.g.e., s.670

¹²¹ Salah ve Aslah meselesi için Bkz. Gölcük, Şerafettin, Toprak Süleyman, *Kelam*, İst. 1998, s.252.

Mutezilenin tanımında dayandığı diğer esas ise salah ve aslah meselesidir. Şer’i hükümlerin kulların maslahatını içerdiği bütün ümmetin icma’ı ile sabittir. Ehl-i sünnete göre Allah’ın bunu gözetmesi, üzerine vacip değildir. Mutezileye göre ise, Allah salahı yapmaya mecburdur ve insanı hayırda tutmak zorundadır. Bu ilkeye göre, şer’i hükümlerin insanların maslahatına uygun olması ve birtakım hikmetler içermesi ilahi hikmetin gereğidir. Hikmete muhalefet abes olduğuna göre Allah’ın abesle iştiğal etmesi muhal olur. Dolayısıyla fiillerin birtakım maslahatları kapsaması vacip olur.

Aklî çıkarsama yöntemine göre düşündüğümüzde de Mutezilenin görüşünün isabetli olmadığını görürüz. Şöyle ki, şer’i hükümler nazil olmadan önce anılan illetler bizzat etkili (müessir) değillerdi. İçki haram kılınmadan önce sarhoşluk haddi gerektiren bir illet değildi. Had şer’i deliller nazil olduktan sonra gerekli kılınmıştır. Aynı durum bütün şer’i hükümlerde de geçerlidir. Eğer illetler bizatihi müessir olsaydı, bunların şer’i hükümler nazil olmadan da etkili olması gerekirdi.

İbn Hazm’ın tanımına gelince; onun geliştirdiği tanım aklî illet için kullanılan tanımdır. Bundan dolayı o, fikhî illetleri aklî illetler kategorisinde değerlendirir ve Şer’î hükümlerde ta’lîli kesinlikle reddeder. İbn Hazm, hükmün Allah’ın kelamına dayandığını ve Allah’ın kelamının da bir illete mebni olamayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla şer’i hükümlerde illeti hiçbir şekilde kabul etmediğinden ve geliştirdiği tanım da şer’i delillerle ilgili olmadığından İbn Hazm’ın bu tanımı kabul görmemiştir.

İlletin tanımında kullanılan “muarrif”, “bais”, “müessir” tanımlarına gelince, bu tanımlardaki ihtilafın lafzi olduğu söylenebilir.

İlletin “muarrif” olduğunu savunanlar, gerçek müessirin Allah olduğu noktasından hareketle gerçekte illetin hükümde etkili olmadığını, diğer bir ifade ile illetle hüküm arasında herhangi bir gerektirme ilişkisinin bulunmadığını ifade etmişlerdir. Bunlar illetin bizzat müessir olmadığını, asıl müessirin Allah olduğunu, hükümlerin ise illetlere izafe edildiğini ifade etmeye çalışmışlardır.

İlletin “bais” olduğunu iddia edenler de, Şariin genel anlamda hüküm koyma amacı anlamına gelen hikmeti içeren şeyi kastetmişlerdir. Şari tarafından konulan hükümlerin hikmetlere dayandığını ve kulların maslahatını içerdiğini ifade etmeye çalışmışlardır. Bu görüşe göre illet, Şariin hükmü koymada kastettiği celb-i maslahat ve def-i mefsedet türünden hikmeti içeren bir anlamdır. Hikmet burada maslahat anlamında kullanılmıştır.

İlletin “müessir” olduğunu iddia edenler ise mülkiyetin satın almaya, kısasın öldürmeye izafe edilmesi gibi illetle hüküm arasında bir gerektirme ilişkisi kuranlardır. Müessir “bir şeyin varlığının sebebi” anlamındadır. Meselâ gündüzle güneş, yanma ile ateş arasındaki ilişki “müessir” ilişkisidir. İlletin hükümde müessir olması, onun kadim icapta etkili olduğu anlamına değil, aksine hâdis vücutta etkili olduğu manasına gelir. Buna göre Allah bir şeyin vacipliğini (meselâ namaz) kadim icabı ile hadis bir şey (vakit) üzerine tertip etmiştir. İlet gerçekte değil de insanlara nispetle müessirdir. Asıl itibarıyla ölen kişi eceliyle ölmüşse de öldürme sebebiyle kısas gerekir.

Allah’ın dilemesiyle mucip olduğunu iddia edenler de, illetin hükümleri gerektirmesinin Allah’ın rızasıyla olduğunu, illet ve hüküm arasındaki ilişkinin sıradan bir ilişki olduğunu, asıl müessirin Allah olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır.

II. İLLETİN YAKIN KAVRAMLARLA MUKAYESESİ

İlet kavramını değerlendirirken ona yakın anlamları ihtiva eden veya bazı yönleriyle onunla örtüşen kavramların da olduğunu müşahede etmekteyiz. Konumuzla ilgili sağlıklı değerlendirmelerin yapılabilmesi için bu kavramların tespit edilmesi, illet ile bağlantılı yönlerinin bulunması, farklarının ortaya çıkarılması da büyük bir önem arz etmektedir.

Bu çerçevede “sebeb”, “hikmet”, “şart”, “alamet” kavramlarını inceleyip, bu kavramların illetle örtüşen yönlerini ve özellikle illetten ayrılan noktalarını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

A. Sebep

Yukarıda değinildiği gibi illete yakın kavramlardan birisi de “sebep”tir. Bu nedenle sebep ile illetin benzeştikleri ve ayrıldıkları noktaları iyi ayırtmamız gerekmektedir. Biz de bu nedenle ilk olarak sebebin sözlük ve ıstılahi anlamlarını açıkladıktan sonra sebep ile illet arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışacağız:

1. Sözlük Anlamı

Sözlük anlamıyla sebep, yol, ip, kapı, bağlantı anlamlarına gelir¹²². Bundan dolayı kuyudaki suya ulaşmak için kullanılan ipe, bir yere gitmek için takip edilen yola “sebep” denilmektedir. Meselâ, “*O zaman kendilerine uyulanlar, azabı görünce*

¹²² İbn Manzur, *a.g.e.*, VI, 137; Tehânevî, *a.g.e.*, II, 315

uyanlardan uzaklaşacaklar ve aralarındaki sebepler kopacaktır”¹²³ ayetindeki sebep “bağlantı” ve “sevgi” anlamında, “O da bir sebep tuttu”¹²⁴ ayetinde “takip edilen yol” anlamında, “Firavun şöyle dedi: “Ey Haman, bana yüksek bir kule yap, belki birtakım sebeplere ulaşırım, göklerin sebeplerine”¹²⁵ ayetlerinde ise “yol” anlamında kullanılmıştır.

Buradan hareketle başka bir şeye kendi vasıtasıyla ulaşılan her nesne için sebep kelimesi kullanılır olmuştur¹²⁶. Dolayısıyla sebep, kendisiyle bir başka şeye ulaşılan her şeydir. Bu, bir vasıta ile olabileceği gibi vasıtasız da olabilir. “Falancayı bir ihtiyaç hususunda kendime sebep kıldım” denildiğinde aracı kıldım demek olur. Dolayısıyla sebep, iki şey arasındaki vasıta olup salt bir köprüden ibarettir¹²⁷.

2. İstilah Anlamı

İstilahî anlamda kullanılan sebep için birçok tanımın yapıldığını görmekteyiz. Bu tanımların çoğu birbirine yakın olduğundan tümünü zikretmeyecek, bunun yerine önemli gördüklerimizi aktarmakla yetineceğiz. Sebep için kullanılan en önemli tanımlar şunlardır:

Birinci Tanım: “Ulaştırma bizzat kendisiyle olmaksızın istenilen hükme varmak için yol olarak kullanılan şeye sebep denir”¹²⁸. Bu tanım sonucunda vaktin, namazın vacip olması için bir sebep olduğu veya ayrı bir farz olduğu anlaşılır. Bu tanıma değerlendirdiğimizde sebebin hükmün meydana gelmesinde birincil etmen olmadığını ve sonuç doğurmadığını anlıyoruz.

İkinci Tanım: “Sebep hükme yol olan, ona ulaştıran her şeydir”¹²⁹. Bu tanımın, birinci tanımdan daha kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ikinci tanım genel olup hükme ulaştıran, illet, şart, alamet olan her şeyi kapsamaktadır.

Üçüncü tanım: “Sebep, hükmün vacip kılınmasına dayanak olan açık, istikrarlı vasıftır”¹³⁰.

¹²³ Bakara, 2/166

¹²⁴ Kehf, 18/85

¹²⁵ Mü'min, 40/36-37

¹²⁶ Zemaşşerî, Ebu'l-Kasım b. Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* Beyrut 1997, V, 115

¹²⁷ Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu İstulâhâti'l-Fünûn*, Beyrut, 2000, II, 34.

¹²⁸ Serahsî, *a.g.e.*, II, 301

¹²⁹ Buhârî, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, (Ta'lik, Mahmud el-Mu'tasim billah), Beyrut, 1991, IV, 250

¹³⁰ Bedahşî, *a.g.e.*, I, 45

Görüldüğü gibi birçok usûlcünün kullandığı bu tanımla illet ve sebep aynı anlamda değerlendirilmektedir. Bu anlayışa sahip olanlardan Gazâlî, illet ve sebep arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “Sebebin illet ve şarttan farklı bir şey olduğu zannına kapılmamak gerekir. Fakat dilciler ve fukaha sebebi farklı manalarda kullanınca biz de onu açıklamak istedik”¹³¹. İmam Gazâlî birçok yerde aynı tavrı sürdürerek sebebi illet manasında kullanmıştır¹³². Gazâlî bu konuda fakihlerin farklı değerlendirmelerine dikkat çekmekle beraber dilci ve kelamcıların sebep ve illeti aynı manada kullanma¹³³ yöntemlerini tercih etmiştir. Nitekim kelamcı ve dilciler bazen de fakihler illet ile sebebi, gerek sözlük anlamında (bu şunun illetidir yani sebebidir)¹³⁴ ve gerekse terim anlamında aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanmışlardır. Ancak bu kullanım yalnızca tesir ve sonuç dikkate alınmadığı ve illet sebep yerine kullanıldığı zaman kabul edilebilir. Görüldüğü gibi Gazâlî, sebebi illet manasında kullanmaktadır. Gerçek anlamda ise sebep illet yerine kullanılmaz¹³⁵.

Dördüncü tanım: Sebep Şariin varlığını hükmün varlığına, yokluğunu da hükmün yokluğuna alamet saydığı şeydir.

Bu tanımda da illet ve sebep arasında dar anlamda bir bütünlük vardır. Şöyle ki, eğer sebep ile hüküm arasında mantikî bir uygunluk varsa hem illet hem sebep adını alır. Hüküm ile arasında mantikî bir uygunluk yoksa buna da sadece sebep denir, illet denmez.

Şâtibî ise, sebebi usûl kitaplarında yaygın olan illet manasında kullanmaktadır. İletti de hikmet-i teşri anlamında değerlendirmektedir¹³⁶.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; bütün durumlarda, özellikle vahyin kesilmesinden sonra, Allah Teala kullarına yönelik hitabını hükümlerin sebepleri olarak öngördüğü ve hükümleri gerektirici kıldığı birtakım şeylere bağlı kılmıştır¹³⁷. İşte bu anlamda sebep, mükellef için hükümlerin varlığını ve tekerrürünü gösterecek bir alamet konumundadır. Umumî olarak da, açıklayıcılık özelliği taşımaktadır. Her ilimde olduğu gibi fıkhıta da konunun tahlili yapıp farklı unsurların varlığının ve özelliklerinin tespiti

¹³¹ Gazâlî, *Şifâ*, s.590

¹³² Bkz. Gazâlî, *Şifâ*, s.518, 538, 603

¹³³ Bkz. Kefevî, *a.g.e.*, s.406

¹³⁴ Bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 402

¹³⁵ Cabirî, *a.g.e.*, s.260

¹³⁶ Bkz. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 264

¹³⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I,135

yoluyla daha yoğun bir tefekküre ve ictihada kapı aralanmaktadır¹³⁸. Şer'i sebeplerin bulunması hükümlerin anlaşılmasında ortaya çıkabilecek sıkıntıları en aza indirir¹³⁹.

Bu tanımlardan yola çıkarak şöyle bir tanım oluşturabiliriz: Hükümlere ulaştırma işlevini görüp, bir şeyin meydana gelmesinde etkili olan vasıtaya sebep denir.

3. Sebebin Kısımları

Sebebin daha iyi anlaşılabilmesi ve uygun bir şekilde değerlendirilebilmesi için farklı kullanımlarının ortaya konulması gerekir. Bu açıdan sebebi kısımlara ayırarak anlamaya çalışacağız.

a. Mükellefin Fiili Olup Olmaması Açısından

Sebeplerin hepsi aynı değildir. Bazı sebepler vardır ki, mükellefin fiilindedir; fakat bazı sebepler de mükellefin fiilinden değildir. İşte bu açıdan sebepler iki kısma ayrılır:

aa) Mükellefin fiili olmayıp onun gücü dışında gelişen sebepler

Şari böyle bir sebebi hükümlerin varlığı için bir alamet kılmıştır. Örneğin, güneşin zevali (batıya yönelmesi), öğle namazının vacip olmasına sebeptir. Malın nisap miktarına ulaşması zekatın sebebidir. Ramazan ayının girmesi orucun vacip olmasının sebebidir. Görüldüğü gibi bütün bunlar kulun bir müdahalesi olmaksızın oluşan zamana bağlı sebeplerdir.

ab) Mükelleften kaynaklanan fiiller olup onun gücü dahilinde oluşan sebepler

Bu bölümde Allah'ın hükümlerinin mükelleflerin fiilleriyle bağlantısı söz konusudur. Örneğin, alım-satım sözleşmesi malın mülkiyetinin kazanılması için bir sebeptir, nikah akdi cinsi münasebetin helal olması için bir sebeptir, bir malın kullanma hakkının doğması için kira sözleşmesi bir sebeptir. Bu sebepler de kulun isteği ve gücü dahilinde gelişen manevi sebeplerdir.

b. Hakikat ve Mecaz Açısından Sebep

Sebepler, mükellefin fiilinden olup olmaması açısından ayrıldığı gibi hakikat ve mecaz olması açısından da bir takım kısımlara ayrılır.

ba) Hakiki Sebep

¹³⁸ Başoğlu Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi) İst. 2001, s.130.

¹³⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I,13; Garyanî, Sadık Abdurrahman, *el-Hükümü 'ş-Şer'i*, Beyrut, 1989, s.50

Buna aynı zamanda ismen ve ma'nen sebep denildiği gibi, mahza(sırf) sebep veya müheyya (hazırlanmış) sebep de denilmektedir¹⁴⁰. Böyle bir ismin verilmesinin nedeni, bu sebebin, müessir olmadan hükümlere ulaştırılan yol olmasındandır¹⁴¹.

Hakiki sebep, illet manası taşımaksızın hükme götüren bir vasıttır. Yani hükmün sübutu ve varlığı sebep vasıtasıyla değildir. Çünkü hüküm sebep üzerine değil de illet üzerine bina edilir. Furu fıkhında bu tarife binaen verilen birçok hüküm bulunmaktadır. Örneğin, herhangi bir yolda kuyu kazıp, oradan geçen birinin kazılan kuyuya düşüp ölmesine sebebiyet veren kimseye diyet ödetilmez. Bu kuyuyu kazan, ölenin birinci dereceden yakını olması halinde varis olması engellenmez. Çünkü diyet ve mirastan mahrumiyet ancak mübaşir bir öldürme gerçekleştirdiği zaman uygulanır. Diğer bir ifade ile bu ceza ancak kasıtlı katil için geçerlidir. Kuyu kazanın fiille olan ilişkisi kuyuyu kazma anındadır. Sonrasına uzanmaz. Çünkü kazma işlemi, kuyuya düşen insanın düşmesinden önce bitmiştir. Düşen kişiyle ilişkili olan durum ise kuyunun derinliğidir¹⁴². Diğer bir örnek de şöyledir; bir şahsın, yol göstermesiyle bir malı çalan, hırsızlık fiilinin faili kabul edilir. Hırsıza, çalma fiilini yapmaya delalet eden şahıs ise, sebep/mütesebbibdir. Çünkü o hırsıza yol göstermiş, aracı olmuştur. Hırsızlık cezası, hırsızlık yapan şahsa verilir. Mütesebbibe ise, hırsızlık cezası verilmez¹⁴³.

bb) Mecazi Sebep

Buna “ismen sebep” denildiği gibi, sureten sebep de¹⁴⁴ denilmektedir. Bu gelecekte hükme kavuşturan bir sebeptir. Keffaret gerektiren yemin buna örnek verilebilir. Bir şahıs, “Vallahi ben falanla görüşmem” deyip sonradan onunla görüşürse yemin kefareti gerekir. Kefaret bir hükümdür. Yemin de bu hükme bir mecazi sebep kabul edilmiştir. Kefaret, yemini bozma sebebiyle değil, yemin sebebiyle vacib olur. Çünkü yemin sebeptir.

Gazâlî bu sebep türünü, yani mecazi sebebi, vasfı bulunmayan illetin ‘sebeb’ olarak değerlendirmesi babında ele almasına¹⁴⁵ rağmen aynı örnekle aynı değerlendirmede bulunmuştur.

¹⁴⁰ Serahsî, *a.g.e.*, II, 304; Kefevî, *a.g.e.*, s.504

¹⁴¹ Kefevî, *a.g.y.*

¹⁴² Suyûtî, Celaluddin, Abdurrahman b. Ebubekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezair*, (Thk. Muhammed el-Mu'tasim billah el-Bağdadi), Beyrut ts., s.179

¹⁴³ Serahsî, *a.g.e.*, II,307; İzmirî, *a.g.e.*, II,407

¹⁴⁴ Serahsî, *a.g.e.*, II,304

¹⁴⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 136

bc) Manen İllet Olan Sebep

Gazâlî, manevi illeti “vasfı bulunmayan illetin sebep olarak isimlendirilmesi” bölümü altında değerlendirmektedir¹⁴⁶. Serahsi ve Pezdevi de bu tür ile ilgili misalleri “illet türlerinden sebebe benzeyen illet” babında yer vermişlerdir¹⁴⁷. Bu sebep, illet olmaksızın bizzat hükmü vacip kılar. Usûlçülerin ihtilafa düştükleri en hassas sebep çeşidi budur. Çünkü bu bölüm ilk etapta sebep olarak başlayıp sonuçta illete dönüşmektedir. Örneğin, nisap miktarında bir mala sahip olmak bir yılın tamamlanması (havl) kaydı olmaksızın, zekat sebebidir. Fakat sadece bununla zekat vacip olmaz. Zekatın vacip olması için nisabın üzerinden bir yıl (havl) geçmesi gerekir. Nisaba malik olmak ‘sebep’dir, nisabın üzerinden bir yıl geçmesi (havl) ise ‘şart’tır. Sonuçta bu ikisinin bir araya gelmesiyle “sebep” illet olur¹⁴⁸. Fakihler bu anlamdaki sebep ile, hükmü kendisine izafe etmenin güzel düştüğü şeyi kastetmişlerdir.

bd) İllet Şüphesi Bulunan Sebep

Meydana gelen bir hadisenin sebep veya illet üzerine bina edilmesi mümkün olmakla beraber, hadisenin illet üzerine değil de sebep üzerine bina edilmesi daha uygun ve elverişli olması durumuna “illet şüphesi bulunan sebep” denilmiştir. Örneğin, caddede kazılan kuyuya bir hayvan düşüp telef olursa, ölen hayvanın tazmini kuyuyu kazana ait olur. Çünkü şahsın kuyuyu kazması, hayvanın ölümüne sebep olmuştur. Bu ölümün asıl illeti ise yer çekimi ve düşen hayvanın ağırlığıdır. Şayet ağırlık olmasaydı, bu kuyuya düşmezdi. Ancak ölüm hükmü, bu ağırlığa ve yer çekimine nispet edilemez. Dolayısıyla hükmün, ağırlık illeti üzerine değil, kuyu kazma sebebi üzerine bina edilmesi daha uygundur.

be) İllet Hükmünde Olan Sebep

Buna mucip sebep denildiği gibi, illet manasında olan sebep veya illetin illeti olan sebep de denilmektedir¹⁴⁹. Burada hüküm, sebep hükmünde olan bir illet vasıtasıyla vacip olmaktadır. Ayrıca hükmü gerektiren illet, sebep vasıtasıyla meydana geldiği için fiilin sonucu sebebe izafe edilir. Örneğin, sürüler genellikle sahibinin istediği yerlerde otlar. Ona bağlı olarak hareket eder. Fakat bir sürü başkasına ait olan bir malı telef ettiği zaman, sürünün fiili gerçek illet olur. Hayvanı süren şahıs ise buna

¹⁴⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, I, 136

¹⁴⁷ Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, II, 315; Pezdevî, *a.g.e.*, IV, 278

¹⁴⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 136-137

¹⁴⁹ Bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, IV, 278

sebebiyet veren sebeptir. Fakat bu illetin sonucu, şahsa nispet edilir. Çünkü hayvan, kendi isteğiyle değil, sahibinin istediği yerlerde yürüyüp otlamaktadır. Anılan sebep illet hükmünde kabul edilir. Çünkü bu sebep gerçekte illetin illetidir. Bu ve benzeri durumlarda illet, hükmün izafe edilmesine uygun değilse, illetin illetine izafe edilir. Fakat doğrudan fiili gerçekleştirme sonucu verilen cezalar buna dahil değildir. Kısas, verasetten mahrum bırakılma ve sairede olduğu gibi¹⁵⁰.

Burada konunun özünü oluşturan bir hususun altını çizmek gereği hasıl oldu. Ta'lil nazariyesinde illet zat olmayıp, zatın sıfatıdır. Sebep ise bir zattır, yani örneğin iplik gibi vasıta. İslami/dini perspektife göre zatlar “gerçekte fail ancak Allah’tır” ilkesince kendiliklerinden etki etmezler. Bu sebepten dolayı Meselâ Cüveynî’nin tesir edici olan illetlerin zat olmadığı sadece manalar (sıfat) olduğu hususuna özenle dikkat çektiğini görürüz.

4. İlet ve Sebep Arasındaki Farklar

Sebebi böylece tanıdıktan sonra illetle sebep arasındaki farklara da bir göz atacak olursak, bu farkları şöylece sıralayabiliriz:

- Söz konusu olan vasıf veya vasıta ile hüküm arasında, aklen anlaşılabilen açık bir münasebet bulunursa buna illet, fakat aklen anlaşılabilen açık bir münasebet yoksa sebep olarak isimlendirilir.

- İlet hükme ait bir vasıf olup, onda bir tür tesir meydana getirir. Halbuki sebep iki şey arasındaki salt bir vasıta veya bağlantı olup, hükmün yanında var olur, hiçbir tesir gücü yoktur.

- İlet malulu (sonuç) doğuran bir özelliğe sahip olmasına rağmen, sebep failin kudreti dahilinde bulunan sonucu meydana getirmesi için bir vasıta olup sadece kullanılan bir alet gibidir. Bir başka ifadeyle; sebep bir takım vasıtalarla netice verebildiği halde; illet, herhangi bir vasıta veya şart olmaksızın da netice verebilmektedir.

- İletin gerektirdiği şey ondan ayrılmaz ve onunla eşzamanlı olarak bulunur. Aynı şekilde illeti imkansız kılan malulü de imkansız kılar ve illeti mümkün kılan

¹⁵⁰ Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, II, 311; Gazâlî, *Şifâ*, s.591,

malulü (sonuç) de mümkün kılar. Sebebin gerektirdiği şey ise sebepten ayrılabilir, onunla eşzamanlı değildir. Zira sonuç sebepten farklı bir hâdis varlıktır¹⁵¹.

B. Şart

İllete yakın anlamda kullanılan ıstılahlardan biri de “şart”tır. Şart, kullanıldığı yer ve taşıdığı anlam bakımından illet kelimesine yakın kavramlardandır. Şartın hükmün varlığı ve yokluğu ile yakın ilişkisi vardır. Bu yönüyle de şartın illetle ortak yönleri bulunmaktadır. Dolayısıyla şartın, illetle ortak yönlerinin ve illetten farkının anlaşılabilmesi için, tanımının verilmesi, bölümlerinin ortaya konulması gerekir.

1. Sözlük Anlamı

Sözlük anlamıyla şart, derideki yarık, şerit, işaret, anlamına geldiği gibi bir söz veya fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan şeyler veya alışveriş ve benzeri durumlarda bir şeyin olup olmaması için gerekli olan şeyler anlamına da gelebilir¹⁵².

2. İstilah Anlamı

İstilahî anlam bakımından şart, bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla beraber onun yapısından bir bölüm olmayan ve onun mevcudiyetini etkilemeyen fiil veya vasıflardır¹⁵³. Bir şeyin meydana gelmesi şartın var olmasına bağlı olmakla beraber, bu şeyin meydana gelmesinde bir vucub söz konusu değildir. Şartın olmaması halinde hüküm de olmaz. Fakat mücerret şartın mevcut olmasıyla da hükmün varlığı veya yokluğu söz konusu değildir¹⁵⁴. Konuyu bir örnek ile şöyle değerlendirebiliriz. Abdest, namazın şartlarından, fakat abdestin namazın şartlarından olması, namaza ne müessir ne de sebeptir. Bir şahsın abdestli olması namazın farz olmasını gerektirmez, fakat namazın sahih olarak eda edilebilmesi abdestli olmaya bağlıdır.

3. Şartın Kısımları

Şartın illetle ilişkisinin anlaşılabilmesi için türlerine de kısaca temas etmemiz yerinde olacaktır. Şartın türleri ile ilgili olarak farklı değerlendirmelerin yapıldığını görüyoruz. Debûsî, şartın dört türünün olduğunu söylerken¹⁵⁵, Pezdevî, beş olduğunu

¹⁵¹ Kefevî, *a.g.e.*, s.504

¹⁵² Gazâlî, *Şifâ*, s.550; İbn Manzûr, *a.g.e.*, VII, 83; Tehânevî, *a.g.e.*, II, 49

¹⁵³ Serahsî, *a.g.e.*, II, 320; Tehânevî, *a.g.e.*, II, 491

¹⁵⁴ İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed, *Ravdetu'n-Nazır*, (Thk. Şaban Muhammed İsmail), Beyrut 2002, s.135.

¹⁵⁵ Debûsî, Kadi Ebu Zeyd Ubeydullah, *Takvimu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, (Takdim, Halil Muhyiddin Hüseyin, Beyrut, 2001, s.384)

söylemektedir¹⁵⁶. Serahsi'ye göre ise şartın altı türü vardır¹⁵⁷. Biz bu yöntemleri takip ederek şartın türlerini açıklamaya çalışacağız.

a. Kesin/Sırf Şart

Varlığı halinde illetin de var olduğu illet çeşididir. Örneğin, herhangi bir adam hanımına “sen bu eve girersen boşsun” dediği zaman “sen boşsun” cümlesi talakın gerçekleşebilmesinin illetidir. Bu da şartın, yani anılan eve girmenin gerçekleşmesiyle mümkün olmaktadır. Şartın varlığı halinde talak vuku bulur ve boşanma gerçekleşir. Fıkhın ibadet ve muamelat bölümlerinde bulunan şart kelimeleri bu tür kapsamındadır.

b. İlet Hükümünde Olan Şart

Hükümün izafe edilebileceği bir illet bulunmadığı durumlarda şarta izafe edilirse, buna illet hükümünde olan şart denir. Bu şekilde illete benzemiş olur. Hüküm onun üzerine bina edilir. Fakat hükümün izafe edilebileceği bir illet bulunduğu takdirde şarta itibar edilmez¹⁵⁸. Buna şu örneği verebiliriz; içinde sıvı bulunan bir tulum delinip sıvının akmasına neden olduğunda, delme işlemi sıvının akması için şart, tulumun içindeki şeyin sıvı olması da illettir. Tulum ise sıvının akmasına engeldir. Delme işlemi, sıvının önündeki engelin ortadan kaldırılıp, akma şartının gerçekleştirilmesidir. Dolayısıyla bu şart, doğrudan fiili gerçekleştirmiş olup, sıvının telef olmasını sağlayan asıl amil hükmündedir¹⁵⁹.

c. İlete Benzeyen Şart

Usûlcülerin çoğunluğu bu türü müstakil olarak zikretmeden, illet hükümünde olan şart bölümünde anlatırlar.

İlete benzeyen şart, yalnız başına illet olmaya elverişli olmayan bir şeyin kendisine zıtlaştığı (rekabet ettiği) şeydir. Fakat şart, tek başına illet olmaya elverişli olan bir vasıfla muaraza ederse, illetin yerine geçme durumunu kaybeder.

Örneğin yolda bir kuyu kazmak, güzergahı bozmak suretiyle insanların o kuyuya düşme şartının hazırlanması demektir. Fakat bu şartla muaraza eden “insanın kütle ağırlığının kuyuya düşmede etkili olması ise yalnız başına illet olmaya elverişli değildir.

¹⁵⁶ Pezdevî, *a.g.e.*, IV, 288

¹⁵⁷ Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, II, 320

¹⁵⁸ Serahsî, *a.g.e.*, II, 322-323; Debûsî, *a.g.e.*, s.384

¹⁵⁹ Serahsî, *a.g.e.*, II,323

Kuyuya düşmesinde etkili olan “yürümek” fiili de illet olmaya elverişli olamaz. Çünkü bu da mubah bir eylemdir.

Böyle bir durumda, şart hüküm kendisine izafe edilmesi itibariyle illet yerine geçer ki kuyu kazana suç isnad edilebilsin. Fakat suçlunun bu eylemi doğrudan işlemediği için kendisine kefaret ve verasetten mahrum kalma cezaları uygulanmaz.

d. Sebep Manasına Gelen Şart

Şartın bu çeşidi, kendisiyle şart koşulan şey arasına, tercih sahibi bir kimsenin fiilinin girdiği şart şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca bu fiilin anılan şarta ait olmaması ve ondan önce gerçekleşmiş olması da gerekir¹⁶⁰.

Buna bir kölenin bağının çözülüp kaçmasının önündeki engelin ortadan kaldırılması örnek olarak verilebilir. Kölenin bağının çözülüp kaçmasının önündeki engelin kaldırılması, cezalandırılmasını sağlayan şarttır. İlet de kölenin kendi ihtiyarıyla kaçmasıdır. Şart olarak kabul edilen fiil, illet olarak kabul edilen fiilden önce gerçekleşmiştir. Kaçış eyleminin, ipin çözülmesine bağlı olması mümkün değildir. Çünkü o kendi isteğiyle kaçmıştır. İletin daha önce gerçekleşmiş olan şarta bağlanması da mümkün değildir. Buna göre ipin çözülmesi kesin (mahz) sebep hükmündedir. Çünkü her fiilin sebebi o fiilin gerçekleşmesinden öncedir. Şart ise fiilden sonra gerçekleşir.

Konuyu değerlendirecek olursak, bu bölümdeki şarta, sebep manasına gelen şart denilmesinin nedeni, illetten önce gerçekleşmesidir. Sebebe benzerliği de fiilden önce meydana gelmesi nedeniyledir. Şart sebep hükmünde olduğuna göre, telef olan mal, başlangıçta oluşan sebebe değil sonradan oluşan illete bağlı olur¹⁶¹.

e. İsmen Şart

Bu şart türü gerçekte şart olmayıp sadece adet üzere şart olarak kabul edilmektedir. Hatta şart lafzının kullanılması da mecazidir. Bu türün şart olması şeklen olup hakiki değildir. Kendisine herhangi bir hüküm izafe edilmez. Buna misal olarak iki şarta bağlanan bütün hükümler verilebilir. Birinci şart isim olarak şart olup, hüküm olarak şart değildir. Çünkü bir şartın şart olarak kabul edilebilmesi için mevcut olan bir şeyin kendisine bağlı olması gerekir. Bu durum birinci şartta olmayınca şekli şart olarak

¹⁶⁰ Serahsî, *a.g.e.*, II, 325; Pezdevî, *a.g.e.*, IV, 300-302; İzmirî, *a.g.e.*, II, 419

¹⁶¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 325.

kabul edilir. İkinci şart ise gerçek şart olarak kabul edilir¹⁶². Örneğin, Bir adam hanımına hitaben “sen bu iki eve girersen boşsun” demesi durumunda kadının bu iki evden birine girmesi ismen şartın yerine gelmesi anlamına gelir. Fakat hükmen kabul edilmez. Bu durumda hüküm gerçekleşmez ve kadın boşanmış sayılmaz¹⁶³.

f. Alamet Hükümünde Olan Şart

Alamet hükümünde olan şart, gizli bir illetin veya vasfın gerçekleştiğini ortaya koyan şart çeşididir. Bu cümleyi şöyle açıklayabiliriz: Bir şeyin alameti aynı zamanda onun tanımlayıcısıdır. Kapalı olan şeyler de tanımlanmaya ihtiyaç duyarlar. Örneğin namazdaki tekbirler bir rükünden diğer rükne intikal kastının alametleridir. Hükümlerin şartları ise açıklama ve vuzuha kavuşturma içindir. Bu da bazen illetin gizli olduğu durumlarda illetin kendisini veya bir vasfını ortaya koymak için kullanılır. İşte bu şart hakikatte alamet hükümünde olan şarttır. Meselâ, zina suçunda “muhsan” olma şartı alamet hükümündedir. Çünkü bununla recm cezası vacib oluyor. Oysa ki bu vasıf recmin illet veya sebebi olmayıp alametidir. Çünkü recm cezası muhsan olmaya izafe edilmiyor. Fakat bu vasıf zaninin recm cezasını hak ettiğini ortaya koyan bir sıfattan ibarettir. Hüküm bu vasıfla bağlantılı olduğundan sırf alamet kabul edilmemiş; buna şart manasında olan alamet denilmiştir. Böyle denilmesinin nedeni de bu türde hakiki şartın hükümünün bulunmamasındandır¹⁶⁴.

C. Alamet

İlletle yakın ilgisi bulunan diğer bir kavram da alamettir.

1. Sözlük Anlamı

Sözlük anlamıyla işaret, belirti, iz, iki şeyin arasındaki ayıraç anlamlarında kullanılmaktadır¹⁶⁵.

2. İstılah Anlamı

İstılah anlamına gelince, kendisine bir hüküm varlığı veya vacipliği taalluk etmeyip yalnız bir hükümü bildiren, ona delalet eden şeye alamet denir¹⁶⁶.

¹⁶² Serahsî, *a.g.e.*, II, 326-327

¹⁶³ Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, II, 327

¹⁶⁴ İzmirî, *a.g.e.*, II, 419-420

¹⁶⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, IX, 372-373.

¹⁶⁶ Serahsî, *a.g.e.*, II,304; İzmirî, *a.g.e.*, II, 421

3. Alametin Türleri

Sebeup ve şartta olduğu gibi alametin de kısımları vardır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu kısımlara da yer vermemiz uygun olacaktır.

a. Sırf/Kesin Alamet

Alamet denildiğinde kastedilen türe sırf alamet denilir. Yukarıda verdiğimiz tanım bu tür için de geçerlidir. Bu türe ezan, namaz tekbirleri örnek olarak verilebilir. Bunlar temsil ettikleri bütünün birer alameti durumundadırlar.

b. Şart Manasına Gelen Alamet

Şart bölümünde bu türün tanımı verilmişti. Bu türe şart manasına gelen alamet denilmesinin nedeni, bu tür alametin hükme delalet etme anlamını taşımasındandır. Bu türe de şart bölümünde verdiğimiz, recm cezasının uygulanabilmesi için muhsan olmanın gerekliliği örneğini verebiliriz.

c. İlet Olan Alamet

Şer’i illetler bizatihi hükümleri gerekli (vacip) kılmaz. Bilakis Şari’ onları vacip kılar. Buna göre, illet olarak isimlendirilen şeyler alamet ve delil olarak da isimlendirilebilir. Fakat sadece delil ve alamet olanlar hükümleri etkilemediklerinden “illet” olarak isimlendirilmeleri caiz deđildir¹⁶⁷.

d. Mecazi Alamet

Bu alamet türüne bazen alamet denir. Bu türe isim olarak alamet denilmesine rağmen bu aslında illettir.

4. Alamet ve İlet Arasındaki Fark

Alamet, sadece hükmün varlığına işaret ederken, illet hükmün varlığını ve vücubiyetini etkilemektedir/gerektirmektedir.

D. Hikmet

İlet kavramına yakın olan kavramlardan biri de hikmettir. Ahkâmın ta’lil konusu incelenirken hikmetin taşıdığı anlam, hukuktaki yeri ve teşri değeri de incelenmelidir. Hikmetle ta’lil konusunda farklı görüş ve yaklaşımların var olduğunu görmekteyiz. Taraflar arasındaki tartışmalara geçmeden önce hikmetin sözlük ve kavram anlamının ortaya konması, kullanıldığı alanın belirlenmesi gerekmektedir.

¹⁶⁷ Debûsî, *a.g.e.*, s.387; Serahsî, *a.g.e.*, II, 302-321

1. Sözlük Anlamı

Hikmet, yumuşaklık, ilim, bir şeyi yeniden oluşturma, bir şeyin en iyi yöntemlerle bilinmesi, akıl ve ilimle hakka ulaşma yöntemi, insanları fesattan alıkoyma, söz ve eylemlerin yerli yerinde kullanılması manalarına gelmektedir¹⁶⁸.

2. İstilah Anlamı

Hikmet, kelam, felsefe, tasavvuf, siyaset ilimlerinde istilah olarak kullanılmaktadır. Her ilimde kendine has farklı anlamlar taşımaktadır. Fakat bizim üzerinde değerlendirme yapacağımız konu fıkıh ve fıkıh usûlü olduğundan sadece bu konudaki tanımları vermekle yetineceğiz. Hikmet için alimler çeşitli tanımlar yapmışlardır. Biz de bunlardan bazılarını yer vereceğiz.

Hikmet, hükmün teşri kılınmasından amaçlanan sonuçtur¹⁶⁹.

Hikmet, gerçekleştirilmesi istenen maslahat ve kaçınılması gereken mefsedetin giderilmesi için hükmün teşri kılınmasına sevkeden amildir¹⁷⁰.

Hikmet, hükmün teşri kılınmasına uygun düşen manadır¹⁷¹.

Hikmet, hükmün konuluş gerekçesi olan maslahata denir¹⁷².

Hikmet, zahir vasfın kendisiyle illete dönüştüğü, veya ilk etapta görüldüğünde illet olduğu sanılan şeydir¹⁷³.

Bu tanımlar sonucunda şöyle bir değerlendirmeye gidilebilir. Hikmet, dini literatürde “zarurat-i hams” olarak ifade edilen can, akıl, namus, din ve malın muhafazasını kapsadığı gibi insanların umumi maslahatlarını da içermektedir. Yani, hikmet, hükümlerin teşri kılınmasına kaynaklık eden makasid ve maslahatlardır.

İslam hukukunda nasların uygulama alanlarını genişletmek amacıyla başvuru olan kıyasın dayandığı temel unsurlar vardır. Bu çerçevede Şariin hükmü koymadaki maksadının ortaya konulması ve bunun nasıl yapılacağı, hangi şekilde değerlendirileceği önem kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle usûlcüler genel olarak ta'lili

¹⁶⁸ İsfehânî, Rağıb, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Beyrut, 1997, s.249; Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1995, II, 131; Firûzâbâdî, Mecduddin b. Muhammed b. Ya'kub, *Kamusu'l-Muhît*, Beyrut, 1987, IV, 401; İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 271; Cürcanî, *a.g.e.*, s.149; Tehânevî, *a.g.e.*, I,507.

¹⁶⁹ Şevkânî, *İrşad*, s.207

¹⁷⁰ Şevkani, *a.g.y.*

¹⁷¹ Bennânî, Abdurrahman b. Cadullah *Haşiyetul'-Bennâni*, Mısır, 1356, I, 236.

¹⁷² Molla Fenari, *Fusûlu'l-Beyadi*, İst., 1289, III, 371

¹⁷³ Şelebî, *a.g.e.*, s.136

kabul etmekle beraber, bunun nasıl yapılacağı hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

3. Hikmetle Ta'lil

İlletin, hükümlerin uygulama alanlarının genişletilmesi amacıyla yaygın olarak kullanıldığı görülür. Bunun nedeni de usûlcülerin zahir vasıfların illet olabileceği hususunda ittifak etmiş olmalarıdır. Nitekim bu maksatla alimlerin zahir vasıflarla ilgili çeşitli şartlar koyduklarını, illet tespit yöntemleri belirlediklerini görmekteyiz. Fakat hikmetin, hükümlerin genişletilmesi amacıyla kullanılması hususunda usûlcülerin farklı görüş ve değerlendirmelere sahip olduklarını görüyoruz. Bunun nedeni de hikmet kavramının Kur'an ve Sünnette bulunan hükümlerin anlaşılıp yorumlanmasında ve sonradan meydana gelen olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer almasıdır. Usûlcüler de bu konularda farklı bakış açılarına sahiptirler. Hikmetle ta'lili kabul edenler olduğu gibi, etmeyenler de vardır. Bu konudaki belli başlı görüşleri üç sınıfta değerlendirebiliriz.

a. Hikmetle Ta'lili Kabul Etmeyenler

Bazı alimler, mutlak anlamda hikmetle ta'lilin caiz olmadığını savunmaktadırlar. Hikmet açık olsun, gizli olsun, munzabıt(belli) veya gayr-i munzabıt olsun fark etmez. Âmidî bunun usûlcülerin çoğunun görüşü olduğunu ileri sürer¹⁷⁴. Bu görüş sahipleri hukukta birlik oluşturma, hukuki karmaşanın önüne geçme, mezhep bütünlüğü sağlama düşüncesinden yola çıkarak hikmetle ta'lilin caiz olmadığını savunmuşlardır. İleri sürdükleri deliller de şunlardır:

Birinci delile göre, Şariin bir hükümde belirlediği hikmet aynı ölçüde hükmü taşıyan fer'de bulunmayabilir. Çünkü hikmet, miktarı ve ölçüsü bilinmeyen batinî bir durumdur. Dolayısıyla fer'in hükmü bu şekildeki aslın üzerine bina edilemez. Örneğin, sefer halinde yolcuların namazı kasretmeleri için, meşakkatle ta'lil yapılırsa, meşakkat ölçülerinin birbirinden farklı olduğu görülecektir. Namazın kasredilmesi meşakkat üzerine bina edilirse, kasr edilebilme hükmü Alah'ın cevaz vermediği farklı durumlara taşınmış ve cevaz verilen bir durumdan alıkonulmuş olur. Yani namazın kasredilmesi sadece meşakkate bağlanırsa yolcu olmayan bütün zor meslek sahiplerinin namazı

¹⁷⁴ Âmidî, *a.g.e.*, III, 186

kasretmeleri caiz olacaktır. Dolayısıyla şariin kastetmediği farklı sonuçlar ortaya çıkmış olacaktır¹⁷⁵.

İkinci delile göre, İslam hukuku araştırıldığında hükümlerin, hikmetlere değil, zahir vasıflara dayandırıldığı görülecektir. Hikmet de kapalı bir durum olduğuna göre onun üzerine dayanılarak hükümler bina edilemez. Açık ve belli bir vasıf olan illet üzerine hükümler bina edilir¹⁷⁶.

Üçüncü delile göre, hikmet hükümlerin uygulanmasından sonra ortaya çıktığından onunla ta'lil caiz olmaz. örneğin, kısas cezasının hikmeti, insanları öldürmekten caydırmak, huzur ve güven ortamını oluşturmaktır. Bu durum cezanın uygulanmasından sonra ortaya çıkar. Halbuki amaçlanan şeyin önceden mevcut olması gerekir ki hüküm ona dayansın. Dolayısıyla hikmet üzerine hüküm bina etmenin caiz olmadığı anlaşılır.

b. Mutlak Olarak Hikmetle Ta'lili Kabul Edenler

Bazı alimler de mutlak olarak hikmetle ta'lilin caiz olduğunu kabul etmektedirler. Bu görüşü savunanlar hükümlerin uygulama alanını genişletme yolunun hikmetle ta'lele dayandığını söylemekte ve hikmetle ta'lil yapıldığı takdirde hukuka esneklik kazandırılacağını belirtmektedirler. Bu görüşü savunanlar da bazı deliller ileri sürmüşlerdir.

Bu görüşte olanların iddialarına dayanak olarak ileri sürdükleri birinci delile göre: Hikmetle ta'lil caiz olmadığı takdirde münasib vasıf olan illet ile de ta'lil caiz olmaz. Bu cümleyi şöyle izah etmek mümkündür: Teşri kılınan hükümler bir ölçüde insanların maslahatına dayanır. Fakat maslahatların ölçüsü ve miktarı bilinemez. Bu bilinmezlikten dolayı, aynı hüküm bir başka meseleye taşınamaz. Bu gerekçe ile hikmetle ta'lilin caiz olmadığı iddia edilmiştir. Oysa münasib vasfın da illet olabilmesi bir ölçüde maslahatı içermesine bağlıdır. Maslahat bilindiği ölçüde münasib vasfın onu içerdiği de bilinir. Maslahat bilinmediği takdirde münasib vasıfla da aynı şekilde ta'lil caiz olmaz. Usûlcülerin ittifakına göre münasib vasıf ile ta'lil caiz olduğuna göre hikmetle de ta'lil caizdir. Örneğin seferin namazın kasredilmesine illet olabilmesinin nedeni meşakkati içermesinden dolayı olup sadece seferden dolayı değildir. Bu şekilde bir maslahatın anılan vasıfta/asılda bulunması onun illet olarak kabul edilmesinde

¹⁷⁵ Şelebî, *a.g.e.*, s.68

¹⁷⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 302

yeterlidir. Buna göre zahir vasfın hükmü takdir edilen bir maslahatla mümkün olabilmektedir. Takdir edilen maslahat da zanna dayandığına göre zan ile amel etmek caizdir¹⁷⁷.

Hikmetle ta'lili kabul edenlerin dayandığı diğer bir görüş de şudur: Münasib vasıfla ta'lil caiz olduğuna göre, hikmetle ta'lil öncelikli olarak caiz olur. Çünkü hikmet vasfın asıl dayanağıdır. Yani hikmet, illetin illet olabilmesinin temel gerekçesidir. Buna göre hikmet, münasib vasfın illet olabilmesinden daha öncelikli olmaktadır¹⁷⁸.

c. Şarh Olarak Hikmetle Ta'lili Kabul Edenler

Bazı usûlcüler de hikmetle ta'lilin caiz olup olmaması hususunda ayrıntılı bir metod izlemişlerdir. Şöyle ki hikmet açık ve istikrarlı olduğu zaman ta'lilin caiz olduğunu, kapalı ve şüpheli olduğu takdirde de ta'lilin caiz olmadığını söylemişlerdir¹⁷⁹. Görüşlerini de şu delile dayandırmışlardır:

Kıyası kabul eden usûlcüler, zahir, istikrarlı vasıfla ta'lil yapılabileceği hususunda ittifak halindedirler. Çünkü bu vasıf hakikatte Şariin kastettiği bir hikmeti içermektedir. Buradan hikmetin bir fer'i olan vasfın açık ve belli olmasından ötürü hikmetin yerine geçtiği anlaşılmaktadır. Usûlcülerin açık ve munzabıt vasfı ta'lile dayanak olarak kabul etmelerinin nedeni hükümlerin konuluşuna esas dayanak olan hikmeti içermesindedir. Buna göre açık ve istikrarlı bir hikmetin varlığı halinde öncelikli olarak ta'lilin yapılabileceği anlaşılmaktadır. Hatta hikmetle ta'lilin vasıfla ta'lilden daha öncelikli olduğu da anlaşılır. Çünkü hükmün konulmasının asıl gayesi hikmetin gerçekleşmesidir.

Her ne kadar gizli illetin ortaya konulmasında zorluk bulunsa da, bu ortaya konulması gerekli olan bir husustur. Çünkü açık bir vasıfla ta'lil yapıldığında hikmeti içermesi şart koşulmaktadır. Bu durumda hikmet, illetin illet olmasının bir şartı olmaktadır. Buradan zorluğuna rağmen hikmetin tespit edilebileceği anlaşılmaktadır.

Bu yaklaşımı şöyle değerlendirmeye tabi tutabiliriz. Her ne kadar hikmetin açık ve istikrarlı olabileceği iddia edilse de gerçekte durum farklılık arz etmektedir. Hikmetin açık ve istikrarlı olması her zaman mümkün değildir. Çünkü hikmet insanların ihtiyaçları ve maslahatları ile ilgilidir. Bu da zaman, şahıs ve duruma göre değişkenlik

¹⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 292-298; Tûfî, Necmuddin Ebi Rebi Süleyman, *Şerhu Muhtasari 'r-Ravde*, (Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turki), Riyad 1998, III, 446.

¹⁷⁸ Karâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *Tenkihu'l-Fusûl*, Kahire 1993, s.406.

¹⁷⁹ Âmidî, *a.g.e.*, III, 180; Hindî, *a.g.e.*, II, 215

arz etmektedir. Buna göre de hikmetin zahir ve istikrarlı olması bunun zor bir durum olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Yukarıda açıklandığı gibi açık ve istikrarlı hikmetle ta'lil caizdir. Fakat gizli ve düzensiz hikmetle ta'lil caiz değildir. Çünkü bu tür bir hikmet, şekil, şahıs, zaman ve değişik durumlara göre farklılık arz ettiğinden onu tespit edip, hükümleri ona bağlamak zor olmaktadır¹⁸⁰.

d. Değerlendirme

Hikmetle ta'lili mutlak bir şekilde reddeden usûlcüler, böyle bir ta'lilin naslarda bulunmadığını söylemişlerdir. İddialarına göre naslarda bulunan ta'lil şekilleri hikmetlere göre değil, sadece zahir vasıflara göre yapılmıştır. Çünkü illeti tespitten maksat, şer'i hükmün bilinmesidir. Bu sebepten onun karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açık, farklı kişi ve durumlara göre değişiklik göstermeyecek şekilde istikrarlı bir vasıf olması gerekir.

Mutlak anlamda hikmeti kabul edenler ise hükümlerin temel dayanağının hikmet olduğu varsayımından yola çıkarak bu sonuca varmışlardır. Bunlar, illetin illet olabilmesinin hikmetin varlığına bağlı olduğunu vurgulamışlardır. Hukukta istikrar ve düzenin nasıl sağlanacağı hususuna işaret etmemişlerdir.

Bazı durumlarda hikmetle ta'lili caiz görenler ise ikinci görüşün gerekçesine ilaveten hikmetin zahir ve belli olma şartını eklemişlerdir.

Görüldüğü gibi Usûlcüler şariin hüküm koymada bir amacının bulunduğu ve hükümlerin çeşitli hikmetler içerdiği hususunda görüş birliği içinde olmalarına rağmen, bu hikmetlerle ta'lil yapılıp yapılamayacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Hikmetle ta'lilin yapılıp yapılamayacağı hususunun ardındaki önemli etmenlerden biri, illet olduğu tespit edilen vasıfların bir hikmete dayandığı iddiasıdır. Yani illetin illet olabilmesi için bir hikmeti içermesi iddiası. Hatta bunun da ötesinde açık, belli kıyas edilebilecek bir hikmetin varlığı halinde ta'lil yapılabileceğini savunan alimler çoktur. İfade etmek istedikleri konu da şudur: Hükümler sahih olan görüşe göre açık, istikrarlı (munzabıt) anlaşılabilir bir hikmet üzerine bina edilebilir. Çünkü Şariin hüküm koymadaki asıl gayesi hikmetin gerçekleşmesidir. Hikmetin mazinnesi mesabesinde olan illetin esas alınması ise hikmetin kapalı ve düzensiz olmasındandır.

¹⁸⁰ Şelebî, *a.g.e.*, 132.

Bu engeller ortadan kalktığı takdirde hikmetin dikkate alınmasının önündeki engeller de ortadan kalkmış olur demektir.

Teftâzanî (v. 792/1390) de aynı yaklaşımda bulunarak şöyle demektedir: “Hikmet açık ve belli olduğu zaman o, illetin ta kendisidir. Bu şekilde bir illet bulunmadığı takdirde ona yakın anlamda bir vasıf mazinne olarak adlandırılır ve illet olarak kabul edilir¹⁸¹.

Karâfî (v.684/1285) ve Tûfî (716/1316)de aynı şekilde hikmetle ta’lilin mümkün olduğunu savunurlar. Çünkü onlara göre hikmet sayesinde vasıf, illet olarak tanımlanmıştır.¹⁸²

Bu şekilde yapılan değerlendirmeler sonucunda, hikmetle ta’lil yapılabileceğini savunan pek çok usûlcünün var olduğunu anlamış bulunuyoruz. Ortak olarak birleştikleri şu nokta çok önemlidir. Hikmetle ta’lilin sahih olabilmesi için hikmetin açık ve belli olmasının gerekliliği.

Gazâlî de konu ile ilgili olarak şöyle demektedir: Hükümlerin vacib olmasını gerektiren asıl unsur hikmet olmakla beraber, hikmetin gizli kalmasından dolayı, mazinnesi olan vasıfla ta’lil yapılagelmiştir¹⁸³.

Görüldüğü gibi İslam hukukçularının büyük çoğunluğu, hükümlerin hikmet içerdiği hususunda görüş birliği içinde olmalarına rağmen hikmetle ta’lilin caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki farklı yaklaşımları değerlendirdiğimizde, önemli bir ihtilafın olmadığını görürüz. Hikmetle ta’lilin caiz olduğu yönünde görüş bildiren alimlerin, mutlak anlamda ve kayıtsız olarak, Şariin amaçlarını esas alarak ta’lil yapılmasını caiz gördükleri anlamına gelmez. Hikmetle ta’lilin caiz olduğunu belirten alimler de getirdikleri şartlarla hikmeti esnek yapısından çıkarıp illete yaklaştırmışlardır.

Hikmetin bu şekilde değerlendirilip muşahhas hale getirilmesinin nedeni, hukukî kargaşa ve düzensizliğin önüne geçmek, hukukî bütünlüğü gerçekleştirmek, hukuka olan güvenin kaybolmasını önlemek ve hukukî düşüncede dengeyi sağlamak olduğu kanaatindeyiz. Aksi takdirde kesin ve açık olmayan bir hikmetle ta’lilin caiz olduğunu iddia etmek hukuki bir düzensizlik ve kargaşa oluşturur ki bu da hukuka olan güveni sarsar.

¹⁸¹ Teftazânî, Sa’duddin, *el-Hevaşi’s-Sa’diyye*, s.67 (Şelebî, Ta’lil, 132-133’den naklen)

¹⁸² Tûfî, *a.g.e.*, III, 446

¹⁸³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 310

III. İLLETİN ŞARTLARI

Ahkam içeren naslar birçok vasfa sahip olabilirler. Ancak bu vasıfların her birini illet olarak nitelemek mümkün değildir. Çünkü bunların hepsi illet olabilme özelliğini taşıyor. Hükümlere kaynaklık eden vasıfların illet olabilmeleri için birtakım şartlara haiz olmaları gerekir. Bu vasıflarda bazı şartların bulunması bazılarının da bulunmaması gerekir. Usûlcüler bu şartları elde etmek için nass yoluyla belirlenen illetleri araştırma cihetine gitmişlerdir.

Usûl kitapları incelendiğinde birçok şartın ortaya konulduğu görülecektir. Fakat usûlcülerin çoğunun aynı şartlar üzerinde ittifak ettikleri söylenemez. Üzerinde ittifak edilen şartlar olduğu gibi ihtilaf edilen şartlar da görülebilir. Birçok usûlcünün değindiği bir şart bulunabildiği gibi sadece bir usûlcünün değindiği şart da bulunabilir. Ancak şunu da söyleyebiliriz ki, üzerinde ittifak hasıl olan şartların sayısı azdır. Bunun bir nedeni usûlcülerin fikhî bakış açılarına göre şart belirlemeye çalışmalarıdır. Bunun yanında, aynı sonuca ulaşmak için ortaya konulan bazı şartlar farklı isimlerle ele alınmıştır. Şartların sayısının artmasının diğer bir nedeni de konunun önemine binaen, olabilecek istismaların önüne geçme düşüncesidir.

Bu çalışmamızda konunun önemine binaen bir ayıklamaya gitmeksizin tespit edebildiğimiz bütün şartları ele almaya çalışacağız.

Konuyu, kabul gören şartlar ve reddedilen şartlar olmak üzere iki ana başlık altında incelemeyi düşünüyoruz. Şartları değerlendirirken de fazla detaya girmeden konuyu ele almaya çalışacağız.

A. Genel Olarak Kabul Edilen Şartlar

Kabul edilen şartlar derken bütün usûlcüler tarafından ittifakla kabul gören şartları kastetmiyoruz. Şartların bazılarında ittifak, bazılarında ise ihtilaf edilmiştir. Genellikle reddedilmeyen veya aşırı bir ihtilafın bulunmadığı şartları bu başlık altında incelemeyi düşünüyoruz. Zira bütün usûlcüler tarafından kabul edilen şartlar çok azdır denilebilir.

1. İlet Olabilecek Vasfın Hükümde Etkili (Müessir) Olması

Müessir kelimesi, sözlük anlamıyla eser/iz bırakma, tercih etme anlamlarına gelmektedir¹⁸⁴. İletin müessir olma şartı usûlcüler tarafından farklı anlamlarda

¹⁸⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 234

kullanılmıştır. Bazılarına göre illetin müessir olmasından maksat hükümle aralarındaki münasebetin varlığı iken bazılarına göre hükmün celb edilmesi ve gerekli/mucib kılınmasıdır¹⁸⁵. Müessirin manasından münasebeti kastedenlere göre, müctehidin zannı galibine göre hüküm bu illetin varlığı sonucu meydana gelmiştir. İlet olabilecek vasfın varlığı halinde hüküm var olacak, vasıf bulunmadığı takdirde hüküm bulunmayacaktır. Bunun yanında illet olarak kabul edilen vasıf, hükmün sabit olmasının alametidir. Yoksa hüküm zorunlu bir şekilde vacip kılma özelliğine sahip değildir. Bu anlayışı ileri sürenler, illetlerin mucip olmayıp alamet konumunda olduğu görüşünden esinlenmişlerdir. Çünkü bu görüşe göre asıl mucib kılan Allah'tır. Örneğin, sarhoşa değnek cezasının verilmesinin nedeni, o şahsın isminden veya kabilesinin konumundan kaynaklanmıyor. Cezasının nedeni, içki içmesinden dolayı ortaya çıkan münasebettir. Bu münasebet de önemli bir alamettir. Çünkü bunun sonucunda hüküm tespit edilir.

İletin müessir olmasından hükmün gerekli kılınması anlayışını reddeden ikinci görüş sahiplerine göre de hemen hemen aynı şeyler kastedilmektedir. Bu görüş sahiplerine göre illetin müessir olması gerekir denilirken alamet anlamından farklı bazı şeyler kastedilmektedir. Onlara göre illetin müessir olması gerekir denilirken şu anlaşılmalıdır. İlet hükmün varlığı için lüzumlu bir alamet olup müctehidin onu kabul etmesi de gerekli/mucip olmalıdır. Müctehid zannı galib ile illet olarak kabul ettiği vasıfla amel etmek zorundadır. Bu görüş sahiplerine göre de asıl mucib kılan Allah'tır. İletin hükmü zorunlu kılması söz konusu değildir.

İki görüş arasındaki fark, alametin zorunlu olup olmadığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Birinci görüşe göre “müessir” ile normal alamet kastedilirken, ikinci görüşe göre de “zorunlu alamet” kastedilmektedir.

2. İletin Zahir Bir Vasıf Olması

İletin anlaşılabilir, belirlenebilir, varlığına ve yokluğuna kesin olarak hükmedilebilecek bir şekilde açık, net, akıl ve duyguyla hissedilebilir, kavranılabilir bir şekilde açık olması gereklidir ki, hükümlere kaynaklık edebilsin. Aksi takdirde diğer hükümlere aktarılması mümkün olmayacaktır. İletin asıl olarak bulunduğu hükümde açık olması sonradan meydana gelen hükümlere taşınmasını sağlayacaktır. Kapalı ve belirsiz bir illetin meydana gelebilecek hükümlere taşınmasını sağlayacaktır. Kapalı ve

¹⁸⁵ Bzk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 132; Şevkânî, *a.g.e.*, s.352

belirsiz illetin meydana gelebilecek hükümlere kaynaklık etmesi güç olacaktır¹⁸⁶. Örneğin sarhoş edicilik vasfı içkinin haram kılınması ve verilecek cezanın illet olmaya elverişli olması açık ve anlaşılabilir bir durumdur. Buna karşılık, alışverişlerde mülkiyetin bir taraftan diğer tarafa aktarılmasına illet olarak alıcı ve satıcının “karşılıklı rızalarını” gösterirsek, illetin asıldan fer’ e taşınmasında sıkıntı çıkar. Çünkü rıza insanın içinde gerçekleşen, miktarı ve ölçüsü belirlenemeyen manevi bir durumdur. Hükümü bu vasfa bağlayarak sonuçlandırmamız mümkün değildir. Şu halde meselede illet olmaya elverişli olan şey, rızanın mazinnesi, açık ve anlaşılabilir olan icap ve kabuldür. İcap ve kabul de genellikle karşılıklı rızanın var olduğunu gösterir.

Bazı hanefi kaynaklarında, illet olabilecek vasıflarda zahir olma şartının koşulmadığı görülmektedir¹⁸⁷. Onlara göre illet açık olabileceği gibi gizli de olabilir. Bu görüşü değerlendirdiğimizde şu kanaata varıyoruz: Bu yaklaşımdan kastedilen, gizliliği ortadan kaldırılabilen, kendisinden maksat hasıl olabilecek vasıflardır. Örneğin, alışverişlerde “rıza” her ne kadar gizli ise de icap ve kabul onun gizliliğini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla rıza illet olabilir.

İkinci bir karine ile bilinebilecek bir vasfı illet olarak kabul edeceğimize, doğrudan illet olabilecek vasıfları illet olarak kabul etmemiz daha isabetli ve yerinde olur.

3. İletin Şariin Belirlediği Bir Hikmeti Taşınması

Hikmet Kur’an ve Sünnette mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer almaktadır. Bu nedenle illet olacak vasfın Şari tarafından kabul edilen bir hikmeti içermesi gerekir. Anılan hikmetin anlaşılacağı yer de Kur’an ve Sünnettir¹⁸⁸.

Şariin hükümleri vaz’ etmesinin temel amacı, hikmet olarak bilinen vasıflar olmasına rağmen, bunların bazen zikredilip bazen de zikredilmemesi ve ölçüsünün belirli olmamasından dolayı bunlar asıl illet olarak kabul edilmemiştir. Bunların yerine sabit ve belirli olan vasıflar konulmuştur. Örneğin kasten adam öldürmek, kısasın vacip olması için illet, kısas da insanların hayatının korunmasında hikmettir. Diğer bir örnek “Ey iman edenler! şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir,

¹⁸⁶ İbn Sübkî, *Cemu’l-Cevami*, II, 234; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 134; İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 302

¹⁸⁷ İzmirî, *a.g.e.*, II,304

¹⁸⁸ İsfehânî, *Beyanu’l-Muhtasar*, III, 25; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 133; Şevkânî, *a.g.e.*, s.207, İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 302

bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister"¹⁸⁹. Ayetlerde içki içmenin kötülüğüne neden olarak, insanların arasını bozması ve Allah'a isyana götürmesi olarak gösterilmiştir. Usûlde bu nedenler "hikmet" olarak kabul edilirken, içkinin "sarhoş edici olması" da illet olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla içki içmenin haram oluşunun illeti sevenleri ayırması ve insanların arasını açması değil, sarhoş etmesidir.

Ramazanda yolcu ve hastaya verilen ruhsat meşakkatten dolayı değil, yolculuk ve hastalıktan dolayıdır. Çünkü bunların zaten kendisi meşakkattir.

Bu örneklerden anlaşılıyor ki Şari' hükümleri, bu hikmetleri oluşturan asıl vasıflara bağlamıştır. Hikmetler de bu vasıfların anlaşılıp pekiştirilmesini sağlayacaktır.

4. İletin Hükümün Oluşumunda Etken/Bais Olması

İlet olarak kabul edilen vasfın hükümlerde etkili olması gerekir. Bir vasfın mücerret işaret olması hükümlere kaynaklık eden illet olarak kabul edilmesi için yeterli değildir¹⁹⁰. İletinin hükümün oluşumuyla doğrudan ilgisi olan vasıflardan olması gerekir. Bunun dışındaki vasıflar illet olarak değerlendirilemez. Örneğin, bir şahsın ismi, rengi, şekli, herhangi bir cezaya çarptırılmasında etkili olamaz. Bir malın yerde yetişmesi, ağaçta yetişmesi vb. vasıflar faiz kapsamında değerlendirilmesinde etkili olamaz. İçkinin renginin kırmızı, sarı, berrak v.s. olması da haramlığında etkili olamaz¹⁹¹.

İşaret kapsamında değerlendirilen bu vasıflar, hükümleri tanımlamada kullanılabilir. İlette asıl önemli olan unsur ise hükümleri tanımlamasından ziyade aynı hükümün diğer meselelere taşınabilmesini sağlamasıdır. Dolayısıyla illette bulunması gereken şart onu etkin kılacak bir vasfa sahip olmasıdır.

5. İlet Nass ve İcmaya Muhalif Olmamalı

Hükümlerin tespit edilmesinde temel dayanak nass veya icmadır. İlet ise bunlara dayanılarak oluşan ve hükümlerin benzer konulara taşınmasını sağlayan bir vasıftır. Bu cihetle illetin asıl kaynaklara muhalif olarak bir hükme delalet etmesi uygun değildir¹⁹². Örneğin, Ramazan ayında hanımı ile ilişkide bulunan bir hükümdara cezanın

¹⁸⁹ Maide, 5/90-91

¹⁹⁰ Teftazânî, Sa'uddin Mesud b. Ömer, *et-Telviḥ ila Keşfi Hakaiki't-Tenkih*, Beyrut, 1998, II, 63; Şevkânî, *a.g.e.*, s.351; İbnü'l-Hümmam, *a.g.e.*, III, 302;

¹⁹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 135

¹⁹² Zerkeşî, *a.g.e.*, V, 135-136

caydırıcı olması için altmış gün oruç tutması istenirse bu durum nassa muhalif olur. Çünkü asıl olan nastır. Nassın hükmü de geneldir. Şahıslara ve mekana göre değişkenlik göstermez. Nassın belirlediği ceza öncelikli olarak köle azad etmektir. Bir şahsa köle ve cariyelerinin çok olmasından dolayı caydırıcılığın etkili olamayacağı kanaatiyle birinci dereceyi atlayıp ikinci derecedeki altmış günlük cezayı uygulamaya çalışmak uygun değildir.

Buna göre tespit edilen illet naslarda var olan hükümlerle çelişmemelidir. Aksi takdirde illet varlığının sebebi olan aslını ortadan kaldırmış olacak ki, bu durumda varlığının bir anlamı kalmaz.

6. İlette İttirad (Düzenlilik, Süreklilik) Vasfının Bulunması

Sözlük anlamıyla ittirat; düzenlilik, süreklilik, biteviyelik anlamlarına gelir.

İstilah olarak ise, illetin bulunduğu yerde, ona binaen hükmün var olmasıdır. Bu şartla birlikte illetin 'nakz'dan ve 'kesr'den beri olması gerekir¹⁹³.

Nakz; İlet olarak kabul edilen vasfın bulunup, orada hükmün bulunmaması durumudur¹⁹⁴.

Kesr; İlet vasıtasıyla oluşan hükmün illetin asıl manası olan hikmeti taşımamasıdır¹⁹⁵.

İlette ittirat şartının koşulmasının nedeni, illetin bulunduğu yerde hükmün varlığını sağlamak ve hükümleri nakz ve kesrden korumaktır. Ta'lil sonucu gerçekten bir hükümde onun varlığını gerçekleştiren illet yoksa o hükmün gerçekleşmesi de mümkün olmaz.

7. İletin İn'ikas Şartını Taşınması

İnikas, sözlük anlamıyla bir şeyi tersine çevirmek, yansıtmak, karşı koymak, aksine davranmak anlamlarına gelir.

İstilah olarak ise, illetin bulunmaması sebebiyle hükmün bulunmamasıdır. Örneğin, komşu şuf'a hakkına sahip değildir. Çünkü şuf'anın ortak için sabit oluşu, pişirme yeri, hela, çöplük, merdiven vb. gibi müşterek kullanım yerleri üzerinde üşüşme ve itişmeden kaynaklanan zarar illeti ile mualleldir. Diğer bir görüşe göre ise şuf'a

¹⁹³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, V,142

¹⁹⁴ İsfehânî, *a.g.e.*, III, 37

¹⁹⁵ Ferfur, Muhammed Abdullatif Salih, *el-Veciz fi Usûli İstinbati'l-Ahkam*, Dimeşk 2002, I, 253

kullanım yerleri olmayan düz arsa hakkında sabit olmuştur. Her iki görüşe göre de illet kaybolduğunda hüküm de kaybolacaktır. İşte bu in'ikastır.

Bazı usûlcüler bu şarta “in'ikas” şartı derken diğer bazıları ise “aks” şartı demişlerdir. Her iki kavram ile genellikle aynı anlam kastedilmekle birlikte bazı Hanefî Usûlcülerine göre iki kavram arasında anlam farkı mevcuttur. Bazı Hanefiler in'ikas için yukarıda belirtilen tanımı kullanırken aks kavramını da iki hükmün bir illet ile gerekçelendirilmesi için kullanmışlardır¹⁹⁶.

Şer'i illetlerde inikasin şart olup olmadığı konusu usûlcüler arasında tartışmalıdır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz.

Birinci Görüş: Bunlara göre in'ikas, illetin şartlarından sayılamaz. Çünkü illetten gaye hükmün ispat edilmesidir. Hüküm ispat edildikten sonra illet ortadan kalkarsa hükmün ortadan kalkması gerekmez¹⁹⁷.

İkinci Görüş: Akli illetlerde olduğu gibi şer'i illetlerde de in'ikas şarttır. Çünkü illet hükmün yokluğunda etkili değilse varlığında da etkili olmaması gerekir¹⁹⁸.

Üçüncü Görüş: Bir hüküm için birden fazla illet olduğu zaman in'ikas şart değildir. Buna göre illetlerden biri ortadan kalktığı takdirde hüküm ortadan kalkmaz. Çünkü hükmün varlığı sadece bir illete bağlı değildir. Eğer tek bir illet bulunur ve hüküm bu illete dayanırsa, inikas bu illet için şarttır. Şayet bu hüküm illetin yokluğu halinde ortadan kalkmıyorsa hükümlerin sebepsiz sabit olduğu sonucu ortaya çıkacaktır¹⁹⁹.

Konu değerlendirildiğinde in'ikasin şart koşulması meselesinin bir hükmün iki illetle ta'lil edilip edilemeyeceği meselesine dayandığı görülecektir. Bir hükmün iki illetle ta'lil edilebileceğini iddia edenler ise illette inikasin şart olmadığını söylemişlerdir. Çünkü bir delilin ortadan kalkmasıyla hükmün ortadan kalktığı söylenemez²⁰⁰.

Görüşler mütalaa edildiğinde üçüncü görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Hükümler kendilerini etkileyen bir amil ile oluşurlar. Bir amil var olduğu sürece hüküm de var olur. Ortadan kalktığı takdirde de hüküm de ortadan kalkar. Buna göre hükümler tek bir illet ile ta'lil edilip bu illet etkisini yitirdiğinde hüküm de kalmaz. Fakat birden fazla illet olduğu zaman in'ikası şart koşmanın bir anlamı olmaz. Çünkü bu hüküm

¹⁹⁶ İsfehânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, III, 53; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 306-307; Âmidî, *a.g.e.*, III, 207.

¹⁹⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V,143

¹⁹⁸ Zerkeşî, *a.g.y.*

¹⁹⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 205

²⁰⁰ İsfehânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, III, 52-53; Beyzâvî, *a.g.e.*, IV, 196-197

ortadan kaybolan illete bağı olarak da varlığını sürdürebilir. Bir hükmün iki illetle ta'lil edilip edilemeyeceği konusu çalışmamızın ileriki bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

8. İlet Asılda Bir Hüküm Fer'de Farklı Bir Hüküm Oluşturmamalı

İletler asılda bir hüküm fer'de de farklı bir hüküm oluşturmamalıdır. Asıl ve fer'deki hükümler birbirinden farklı ise illet kendisine yüklenen görevi yerine getiremez ve anılan vasıf illet olarak tanımlanamaz. Örneğin, küçük çocuğun malına zekat düşmeyeceğini, “çocuğun malından cizye alınmaz” hükmündeki “çocukluk” illete bağlamak caiz değildir.

İlet olarak kabul edilen vasıflar asıl ve fer' arasında bir ortaklık kurmaktadır. Bu ortaklık sayesinde farklı hükümler arasında bağlantı kurulur ve ortak sonuçlar oluşturulur. Fakat bu durum örneğimizde geçerli değildir. Çünkü asıl ve fer'de söz konusu olan hükümler birbirinden farklıdır. Cizye ve zekat farklı hükümler olduğu için her ikisi için aynı illetin mevcut olduğunu düşünmek ve onları birbirine kıyas etmek uygun değildir²⁰¹.

9. İlete Delalet Eden Nass Fer'in Hükümüne de Delalet Etmemeli

Bazı usûlcülere göre bir vasfın illet olmaya elverişli olabilmesi için, illeti belirleyen delil, fer'deki hükmü de belirlemelidir. Çünkü illeti belirleyen delil, illet vasıtasıyla fer'e taşınacak hükmü de belirliyorsa bu konuda kıyas yoluna gitmek gereksiz olur. Zira fer'in hükmünü nassa dayalı olarak tespit etmek mümkün iken kıyas yoluyla hükümleri tespit etmeye gitmek gereksiz olur.

Ayrıca hükümleri belirlenen meselelerden birine asıl, diğerine fer' dememiz de uygun olmaz. Çünkü farklı iki mesele de aynı delile dayanmaktadır. Konumuzla ilgili olarak şu misali verebiliriz: "Yiyeceklerin misliyle değiştirilmesi gerekir"²⁰² hadisinde de yenilebilir bütün gıdaların misli misline değiştirilmesi gerektiği, aksi durumda alışverişlerin faiz kapsamında olduğu belirtilmiştir. Bu genel ifadeyi nassın dışında illeti belirlemek ve buna binaen hükümleri tespit etmek faydasız olur. Çünkü nass "Yenilebilirlik/et-Taam" lafzıyla bütün yiyecekleri kapsamıştır. Kıyas yoluyla hükümleri tespit için yenilebilir bir maddeyi diğerine kıyas etmek, asıl ve fer'leri ayrı ayrı belirlemek konuyu uzatma dışında bir anlam ifade etmez. Belirlenen şartlara

²⁰¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 146

²⁰² Müslim, *Musakat*, 34, *Askalânî*, *Buluğu'l-Merâm*, III, 848

uyulmadığı takdirde, buğday alış-verişinde faiz gerçekleşebileceği gibi, mısır alışverişinde de faiz gerçekleşebilir. İkisini de bir araya getiren ortak vasıf ise ikisinde de "yenilebilir" yani taam olmalarıdır. Bu iki yiyeceği belirlenen nassa göre değerlendirmeyip kıyas yoluna gitmek gereksizdir.

Burada şarabı diğer içkilere kıyas etme örneği de verilebilir. Ayeti kerimede bütün alkollü içecekleri kapsayacak şekilde "hamr" lafzı kullanılmıştır. Bu konuda da nassa ilaveten kıyas yoluna gitmek meseleyi uzatmaktan başka bir anlam ifade etmez²⁰³.

Bazı usûlcülere göre de nasla sabit olan hükümlerde, ikinci kez kıyasa başvurulabilir. Bu görüşü savunanlara göre bir hüküm üzerine birkaç delil getirilebilir. Yine birinci görüş sahiplerine cevaben, bu görüşte olanlar kıyas yoluna başvurmanın meseleyi uzatmak olmadığını, işi pekiştirmek olduğunu ifade etmişlerdir²⁰⁴.

Değerlendirme

Konuyu değerlendirdiğimizde ikinci görüş sahiplerinin daha isabetli olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü bir hükmün birden fazla delil ile sabit olmasının bir engeli yoktur. Hatta böyle bir durum insanların bu konuya olan inançlarını daha da pekiştirecektir.

Herhangi bir konuda bir delil diğerini nakzetmediği takdirde birçok delil getirilebilir. Fakat delillerden biri diğeri ile muvafık değil de birbiriyle çelişiyorsa, bu durumda iki delilin varlığı anlamsız olur. Ayrıca bu konunun "nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurulmaz" kaidesi ile ilgisi yoktur. Bu kaide nassı kabul etmeyip, kıyasa başvurulması konusu ile ilgilidir.

10. Fer'in İleti Ashın İletinden Farklı Olmamalı

Nass veya icma yoluyla asıl hükümlerde tespit edilen illetler ve bunlara dayanılarak oluşturulan hükümlerde bulunan illetler birbirinden farklı olmamalıdır. Çünkü bu vesileyle asıl ile fer' arasındaki ortaklık gerçekleşmiş olur. Hükümlere kaynaklık eden delilde bir illet tespit edildiği takdirde bu illetin aynı zamanda fer'de de aynı şekilde bulunması gerekir. Tespit edilen illet, fer'de bulunduğu zaman kıyas gerçekleşir ve aynı hüküm fer'de de geçerli olur. Aksi takdirde aynı hükümler asıldan fer'e taşınamaz²⁰⁵.

²⁰³ Âmidî, *a.g.e.*, III, 217; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V,155; Şevkânî, *a.g.e.*, s.208;

²⁰⁴ Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 33-34

²⁰⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 146

11. Hükümün Sabit Olduğu Durumlarda İlet Olan Vasıf Ma'dum Olmamalı

Mevcut olmayan bir illetin sabit olan bir hükme dayanak olması usûlcüler arasında tartışma konusudur. Biz de konuya ilişkin tartışmaları iki grupta değerlendirebiliriz.

Birinci Grup; Mevcut olmayan bir vasfın mevcut olan hükme uygun olması durumunda, mevcut olmayan (madum) vasıfların illet olmasını kabul edenlerdir. Zerkeşî (v.794/1392)'ye göre usûlcülerin çoğunluğu bu kanaattedirler. Buna örnek olarak da şu misali vermişlerdir. Kasdi olarak Besmele çekilmeden kesilen hayvanının etinin haram olmasındaki illet, Allah'ın isminin zikredilmemesidir. Bu misalda mevcut olmayan (adem) bir vasıf üzerine hüküm bina edilmiştir. Kasdi olarak besmelenin terk edilmesi kesilen hayvanın haram olmasını gerektirmiştir²⁰⁶.

Bu görüşü savunurken de şu delili öne sürmüşlerdir: Şer'i illetler hükümlerin varlığına işaret eder. Bir şeyin olmaması durumu (ademiyyet) da aynı şekilde var olan bir hükme delalet edebilir. Çünkü fakihlerin bazı istidlallerinde var olmayan bir vasfın gerekçe olabileceğini görebiliyoruz. Örneğin, tercih müddetinin bitiminden sonra alışverişin bağlayıcı olmasının illeti alışverişin iptalinin mümkün olmayışıdır. Burada görüldüğü gibi bir durumun var olamayışı, diğer bir hükmün bağlayıcı olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla var olmayan bir vasfın, hükümlerde belirleyici olmasının önünde bir engel olmadığı anlaşılır²⁰⁷.

İkinci Grup; Bunlar mevcut olmayan bir vasfın mevcut olan bir hükme illet olamayacağını savunmuşlardır. Bu görüş sahiplerine göre mevcut olmayan bir vasıf, mevcut olan bir hükme dayanak olamaz. Hükümlere dayanak olacak vasıfların anlamlı olması gerekir. Mevcut olmayan, bir vasfın hükümleri oluşturması uygun değildir. Bunlar bu görüşü savunurken şu delilleri ileri sürmüşlerdir.

Birinci Delil: Bir hükmün illeti tespit edilmek istendiğinde illet olabilecek bütün vasıfların incelenmesi gerekir. Bu da ancak mevcut olan vasıflar arasında seçilecek olan muayyen bir illet ile mümkün olur. Mevcut olmayan bir vasıfla bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Var olmayan vasıflar da sayısız olmaları ve muayyen olmamaları

²⁰⁶ Râzî, *el-Mahsul*, V, 299-301; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 147

²⁰⁷ İsnevî, *a.g.e.*, VIII, 3455

hasebiyle araştırılamazlar. Durum böyle olduğu için var olmayan vasıfların illet olmaya elverişli olmadıkları anlaşılır²⁰⁸.

İkinci Delil: Sonuçlanmış bir iş için yaygın olarak şu soru sorulur: Bu işin oluşmasında etkili olan gerekçeler nelerdir? Bu sorudan da anlaşıldığı gibi sonuçlanan işler mutlaka bir şeye dayanmaktadır. Dayanağı olmayan işlerin sonuçlanması da mümkün değildir. Buradan da anlaşılıyor ki illetler var olan hükümler ile gerçekleşir. Mevcut olmayan vasıflar illete dayanak olmaz²⁰⁹.

Üçüncü Delil: Bunlar “insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur”²¹⁰ ayetine dayanarak, var olmayan (ma’dum) bir şeyin insanın çabası neticesinde meydana gelemeyeceğini ve ona binaen de herhangi bir hükmün terettüp edemeyeceğini belirtmişlerdir. Çünkü hükümler sabit olduğunda insanlara celb-i maslahat veya def-i mefsedet açısından bir yarar sağlarlar. Var olmayan vasıflar da bunu gerçekleştiremediğinden bunlar illet olamazlar²¹¹.

Bu iki görüşü değerlendirdiğimizde birinci görüşün daha isabetli olduğunu görmekteyiz. Çünkü ikinci görüş sahiplerinin öne sürdükleri delillerin yeterli olmadığı görülmektedir. Birinci delil olarak öne sürdükleri, olmayan vasıfların araştırılamayacağı görüşü yeterli bir delil değildir. Çünkü hükümlerdeki illetleri tespit edecek olan müçtehidin var olmayan bütün vasıfları incelemesinin bir gereği yoktur. Ona düşen sadece konuyla ilgili münasib vasıfları incelemesidir.

İkinci delil olarak öne sürülen; sonuçlanan bir işin mutlaka var olan bir şeye dayandığı görüşü de yetersizdir. Çünkü var olmayan bir şeyden dolayı bazı şeylerin sonuçlanabildiğini görmekteyiz. Meselâ, öğretmenine saygı göstermeyen öğrencinin cezalandırılmasında olduğu gibi var olmayan bir şeyin cezalandırmaya gerekece olabileceğini görüyoruz.

Üçüncü delilleri de yeterli değildir. Çünkü Allah, insanları sorumlu buldukları şeyleri terk etmelerinden dolayı mesul tutmuştur. Bu emir gereği olarak da insanlar o şeyden kaçınırlar. Bu imtina sonucunda da maslahatın celbi ve mefsedetini defi

²⁰⁸ Zerkeşî, *Bahrul-Muhît*, III,105

²⁰⁹ Âmidî, *a.g.e.*, III,184

²¹⁰ Necm, 53/39

²¹¹ Bak. Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3257

gerçekleşir. Dolayısıyla gerekçe olarak öne sürdükleri bu delilin de yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır²¹².

12. İlet Mukadder Bir Vasıf Olmamalı

Varlığı zorunlu olan, fakat görünürde bir hakikati olmayan vasıflara mukadder vasıf denir. Bu vasa akıl ve duyu organlarıyla varlığı tespit edilemeyen vasıf da denir. Örneğin satış, hibe, rehin vb. işlemlerin gerçekleşmesini sağlayan "mülkiyet hakkı" mukadder bir vasıftır. Mülkiyetin varlığı duyu organları ve akılla tespit edilemez.

Mukadder vasıfların illet olup olamayacağı hususunda usûl alimleri iki gruba ayrılmışlardır.

a) İlet Olacağını Kabul Edenler

Bunlar mukadder vasıfların illet olabileceğini iddia ve kabul edenlerdir. Bu görüş sahiplerine göre duyu organları ve akılla varlığı tespit edilemeyen vasfın zorunlu olarak mukadder bir hakikati olması gerekir ki, hükümlere kaynaklık edebilsin. Çünkü mukadder olan veya açık bir dayanağı olmayan hükümlerin varlığı düşünülemez. İddialarına örnek olarak yukarıda verdiğimiz mülkiyet misalini göstermişlerdir. Buna göre alışveriş, hibe vb. tasarrufların gerçekleşebilmesi için, bu işleri yapan şahsın bir şeylere malik olması gerekir. Malik olma vasfının akıl ve duyu organlarıyla bir ilgisi olmadığından buna "mukadder" illet denilmiştir. Bu şekildeki illet sayesinde anılan tasarruflar için bir gerekçe oluşur. Aksi takdirde hiçbir dayanağı olmayan hükümler ortaya çıkar ki bu da mümkün değildir²¹³.

b) İlet Olacağını Kabul Etmeyenler

Bunlar mukadder vasıfların illet olamayacağını savunanlardır. Şevkânî (v.1250/1834) bu görüşü savunanların çoğunluğu oluşturduğunu ileri sürmektedir²¹⁴. Bu görüşü savunanlara göre mukadder bir vasfın varlığı düşünülemez. Vasıfların varlığının kabul edilebilmesi için bir alametinin olması gerekir. Zimmette olduğu kabul edilen vasıflar üzerine hükümler bina edilemez.

c) Değerlendirme

Her iki görüşü değerlendirdiğimizde mukadder vasıfların illet olabileceği kanaatine varıyoruz. Çünkü birinci görüş sahiplerinin verdiği örneklerde de görüldüğü

²¹² Râzî, *a.g.e.*, V,299-302; İbn Kudame, *a.g.e.*, s.177

²¹³ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, V, 148

²¹⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, s.208

gibi mukadder vasıfların kabul edilmemesi halinde fikhın önemli bir bölümünün varlığı tartışmaya açılacaktır. Örneğin selem akdi zimmette varlığı kabul edilen bir mal karşılığında gerçekleştirilmektedir²¹⁵. Zimmette varlığı kabul edilen mal mukadder olmasına rağmen bu uygulama fukahanın çoğunluğuna göre kabul görmüştür. Keza icare akdi de menfaat üzerine bina edilmiştir. Menfaat gözle görülmeyen mukadder bir durumdur. Bu uygulama da aynı şekilde kabul görmüştür. Bunun varlığını kabul etmediğimizde bu şekilde yapılan akitler de fasit olacaktır.

13. İlet Olarak Kabul Edilen Vasıf Aslın Tümünü veya Bir Bölümünü İptal Edecek Şekilde Olmamalı

Makbul illetler bir delile dayanmaktadır. İletler dayandıkları bu delillerle uyum halinde olmalıdır. Elde edilen illet nassın hükmünü iptal edecek şekilde olmamalıdır. Aksi takdirde nass ve illet arasındaki ilişkinin varlığı tartışmaya açılır; illetin varlığının bir anlamı kalmaz. Çünkü aslının iptali halinde kendisinin de ortadan kalkması gerekecektir.

Bazı Maliki alimlerin Ramazan'dan sonra, yılın muhtelif günlerinde tutulacak olan altı günlük orucun Hz. Peygamberin Ramazan ayından sonra Şevval ayında tutulmasını istediği altı günlük orucun yerine geçebileceğini söylemeleri konumuzla ilgili uygun bir örnektir. Maliki fukahasından bazılarının hadisi bu şekilde değerlendirmeleri hadisin hükmünü iptal eder. Çünkü hadisin ifadesi şu şekildedir: “Kim ramazan orucunu tutar ve Şevval ayında da altı günü onun peşinden tutarsa, yılın tümünde oruç tutmuş sayılır”²¹⁶.

Görüldüğü gibi hadisin ortaya koyduğu hüküm Şevval ayında tutulması tavsiye edilen oruçtur. Maliki alimlerinin ortaya koyduğu hüküm ise yılın değişik zamanlarında tutulabilecek oruç ile ilgilidir. Bu şekilde elde edilecek hüküm nassın ifade ettiği hükmün kapsamı dışındadır. Şevval ayında tutulması gereken oruç, bazı Maliki alimlerinin anladığı gibi anlaşılırsa hadisin ifade etmek istediği hükmün dışında bir durum ortaya çıkar²¹⁷.

²¹⁵ Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akidler*, Konya 1999, s.173

²¹⁶ Müslim, Savm, 204; Ebu Davud, Savm, 33, Tirmizi, Savm, 59; İbn Mace, Savm 16; İbn Kudame, Muvaffikuddin Ebi Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, Beyrut, 1984, III, 112.

²¹⁷ Zerkeşî, *el-Bahrul-Muhît*, IV,152

Bu konuya örnek olma bağlamında bazı usûl kitaplarında, Hanefî fakihlerinin “Her kırk koyunda bir koyunun zekat verilmesi gerekir”²¹⁸ hadisinde, zekat olarak verilecek koyunun kıymetinin de verilebileceğini söylemeleri bu kapsamda değerlendirilebilir.

Hanefîler bu konuda “ihtiyacın giderilmesi”ni illet olarak gördüklerinden kıymetin zekat olarak verilebileceğini kabul etmişlerdir²¹⁹. Bunun dışında, kıymetin caiz görülmesi fakirin maslahatının gözetilmesi açısından daha uygundur. Bu şekilde yapılan değerlendirmelerde konunun mantığına uygun olan bir anlam çıkarılması söz konusu olur ki, bu nassın iptali anlamına gelmez²²⁰.

Bu konuda anlatılanlar nassın tamamen iptali ile ilgilidir. Hükümün bir kısmının tahsis edilip öbür kısmı değiştirilmeyen hükümler konumuz dışındadır. Konu illetin tahsisi bağlamında teferruatlı olarak ele alınacaktır.

14. İlet Hükümün En Azından Lazimî Bir Vasfı Olmalı

Bazı usûlcülere göre illetin, hükme ait lazimî bir vasfı olması gerekir²²¹. Çünkü arizî olması halinde illet hükümden ayrılabilir ve hükümler illetsiz olarak sabit olabilecektir.

Usûlcülerin çoğunluğu da böyle bir özelliğin şart olmadığı kanaatindedirler. Çünkü onlara göre bazı durumlarda illetin hükümden ayrılmasının bir sakıncası yoktur.

Lazimî vasfa şu misali gösterebiliriz. Hanefî fukahası, altın ve gümüşte zekatın farz olmasına illet olarak “semaniyyet” vasfını göstermişlerdir. Bu illete göre kadınların zinet eşyası olarak kullandıkları altın ve gümüşte de zekatın verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü “semaniyyet” vasfı ziynet eşyası olan altın ve gümüşte de ortadan kalkmıyor. Çünkü bu özellik lazimî bir vasıftır.

Geçici vasfa örnek olarak da şu misali gösterebiliriz. Hanefî fukahası buğdayda meydana gelebilecek faize illet olarak ölçülebilir (keyli) olmasını göstermişlerdir. Oysa ki çoğu yerde buğday ölçülmeyip tartılmaktadır. Bu durumda illet arizîdir ve değişkendir.

²¹⁸ İbn Mace, I, 577; Darimi, I, 320.

²¹⁹ İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut ts. I, 507

²²⁰ Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslami*, Beyrut, 1996, III, 855

²²¹ Zerkeşî, *el-Bahrul-Muhît*, III, 267

Konuyu değerlendirdiğimizde illetin arizî veya lazimî olması arasında bir farkın olmadığı görülecektir. Çünkü illet arizî olabileceği gibi lazimî de olabilir²²². Önemli olan illetin tespit edilebilmesi ve hükümlerin geçişliliğini sağlamasıdır.

15. İlet İki Zıt Hüküm Oluşturamalı

İki zıt hüküm belirleyen vasıflar illet olamazlar. İletler şahitleri andırır. Davalı ile davacının her ikisinin de lehine şahitlik yapanın şahitliğinin kabul görmediği gibi iki zıt hüküm oluşturan vasıfların illet olması da kabul edilemez.

Bazı usûlcülere göre illet iki zıt hüküm belirleyebilir. Buna örnek olarak ‘hareket’in varlığını göstermişlerdir. Çünkü hareket iki zıt durumun varlığına işaret etmektedir. Birinci etapta cismin hareketi, ikinci etapta ise hareketin yokluğu halinde hareketsizliğin varlığına işaret etmektedir²²³.

Her iki görüş değerlendirildiğinde illetin iki zıt hüküm oluşturmaması durumunun ancak aklî illetlerde geçerli olabileceği ortaya çıkar. Şer’i illetlerde böyle bir durum söz konusu olamaz. Örneğin sarhoş edici içkilerin hem haddi gerektirmeleri hem de gerektirmemeleri düşünülemez. Şer’i illetlerin iki zıt hüküm oluşturmaları düşünülemez.

16. İletin Fer’de Bulunması Kesin Olmalı

Bazı usûlcüler, hükümlerde tespit edilen illetin kesin bir şekilde fer’de de bulunmasını şart koşmuşlardır.

Usûlcülerin görüşleri incelendiği takdirde çoğunluğun bu şartı kabul etmedikleri görülecektir. Çünkü illetin tespit edilmesi genellikle içtihadîdir. Özellikle amelî konularda içtihadî meseleler zan ifade eder. Amelî konularda yapılan içtihatlar kat’î hüküm ifade etmezler. Bununla beraber amelî konularda yapılan içtihat sonucu elde edilen istidlallerin zan ifade etmesi hükmün tespitinde bir olumsuzluk doğurmaz.

Hükmün kat’i bir durum ifade etmesi, ancak itikadi konularda, ayet veya mütevatir hadisin açık bir şekilde işaret ettikleri konularda söz konusu olabilir²²⁴.

Buna göre her iki görüşü değerlendirdiğimizde, illetin kat’i olarak fer’de bulunmasını şart koşmanın uygun bir şart olmadığı söylenebilir.

²²² Teftazânî, *a.g.e.*, II, 5

²²³ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, V,147; Şevkânî, *a.g.e.*, s.353;

²²⁴ İsfehânî, *a.g.e.*, III, 81

17. İlet Muayyen Olmalı

Hükümlerin asıldan fer'e taşınması illet vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Buna bağlı olarak illete dayanak olacak vasfın da muayyen olması gerekir. Müphem bir illet ile hükümler asıldan fer'e taşınmaz.

Şevkânî, bu şartın Maliki usûlcüler tarafından ortaya konulduğunu söyler. Çünkü Maliki usûlcülere göre fer'in asla dayandırılması ta'lilin dayandığı vasıfla gerçekleştirilebilir. Buna göre de illet olabilecek vasfın müphem veya müşterek olmaması gerekir. Asıl ve fer' arasında müphem bir illetin varlığı bir değer ifade etmez. Çünkü illet kıyas sonucu gerçekleşen hükümlerin delilidir. Delilin de yapısı itibariyle muayyen olması gerekir²²⁵.

18. İlet Aslın Hükmünden Sonra Sabit Olmamalı

İletin sabit olması aslın hükmünden sonra olmamalıdır. Eğer illet aslın hükmünden sonra meydana gelmişse bu, hükmün oluşumunda bir amilin (hikmetin) olmadığını gösterir. Halbuki hükümlerin oluşmasında temel bir amilin (hikmetin) varlığı şarttır²²⁶. Hatta hükümler onun sayesinde oluşmaktadır. İlet olan vasfın aslın hükmünden sonra oluşması uygun olduğu takdirde hükümlerin illetsiz olarak sabit olması caiz olacaktır ki, bu durum mümkün değildir.

Hükmün aslından sonra sabit olan illete şu örnek verilebilir. Bir babanın, kendisine sonradan delilik peyda olan çocuğuna veli olmasına illet olarak delilik kabul edilirse, bu (delilik) sonradan sabit olan illet kapsamında değerlendirilir. Bu durumda, babanın, sonradan deli olan küçük çocuğuna veli olmasını, normalde deli olan büyük çocuğuna olan velayetine kıyaslarsak sahih bir kıyaslama yapmamış oluruz. Çünkü birinci durumdaki babanın velayetinin illeti çocuğun "küçük olmasıdır". Delilik ise sonradan meydana geldiğinden bu konuda illet olarak değerlendirilemez.

Bu ta'lil batıl bir ta'lildir. Çünkü babanın velayetinin illeti çocuğun küçük olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde atların zekatının verilmemesinin illetini hayvanın etinin yenilip yenilmemesindeki ihtilafa bağlamak uygun değildir. Çünkü atların etinin yenilip yenilmeyeceği konusundaki ihtilaf Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Zekatının verilmeyeceği hususu ise Peygamberimizin

²²⁵ Âmidî, *a.g.e.*, III, 213; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami'*, (Bennânî şerhi ile beraber) II, 251; Şevkânî, *a.g.e.*, s.353; Yefut, Salim, *Heferiyatu'l Ma'rifeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990, s.93.

²²⁶ İsfehânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, III, 67-68

zamanında sonuçlanmıştı. Dolayısıyla sonradan meydana gelen bir vasfın daha önceden meydana gelen değişik bir vasıfla ta'lil edilmesi uygun değildir²²⁷.

İlletin asıl hükümden sonra oluşmasını Usûlcülerin çoğunluğu kabul etmemekle birlikte, bazı usûlcülerin bu şartı öne sürmedikleri görülmektedir. Bu konudaki ihtilafın kaynağı ise, bir hükmün iki illetle ta'lil edilip edilemeyeceği konusuna ve illetin tanımına dayanmaktadır. Hükmün iki illetle ta'lil edilebileceğini iddia eden usûlcüler, illetin te'hirini e caiz görmektedirler. Aynı şekilde illetin muaarrif olduğunu iddia edenler de illetin te'hirini caiz görmektedirler. Çünkü onlara göre muarrif olan illetin sonradan ortaya çıkmasının bir sakıncası yoktur²²⁸.

B. Genellikle Kabul Edilmeyen Şartlar

Bazı kaynaklarda zikredilen fakat usûlcülerin çoğunluğuna göre kabul edilmeyen, illetin sahih olması için ileri sürülmüş bir takım şartlar daha bulunmaktadır. Yeri gelmişken bu şartları da zikredip üzerinde bazı değerlendirmeler yapmak istiyoruz. Bu şartları şöylece sıralayabiliriz.

1. İlet Sahabe Kavline Muhalif Olmamalı

Sahabe kavlini kıyasa tercih eden usûlcüler bu şartı ileri sürmüşlerdir²²⁹. Bu görüşü savunanlara göre illet, sahabe kavline muhalif olduğunda sahabe kavli esas alınır.

Konuyu değerlendirdiğimizde, illetin sahabe kavline muhalif olmaması şeklindeki bir şartın usûlcülerin çoğuna göre kabul edilmeyen bir şart olduğunu görürüz. Usûlcülerin çoğunluğuna göre illetlerin sahabe kavline muhalif olabileceğinin kabul edildiğini anlamaktayız. Çünkü çoğunluğa göre zaten sahabe kavli kıyastan önce başvuru bir hüccet değildir.

Ancak sahabenin istidlalinde farklı bir illet bulunur ve bu illet diğer illetlerden daha açık olursa sahabenin kullandığı illet esas olarak alınır²³⁰. Bu durumda da sonradan tespit edilen illetin sahabe kavli ile çeliştiği düşünülemez.

²²⁷ Âmidî, *a.g.e.*, III, 213; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V,148; Bennânî, Abdurrahman b. Cadullah, *Haşiyetu'l-Bennânî*, Beyrut, ts., II, 247

²²⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V,149; Bennânî, *a.g.e.*, II,247

²²⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I,320-321; Râzî, *el-Mahsul*, V,56.

²³⁰ İsfahânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, III, 81; Şevkânî, *İrşad*, s.354

2. İlet Mücerret İsim Olmamalı

Bazı usûlcüler illetin mücerret isim olmamasını şart koşmuşlardır. Onlara göre isim müsemmaya delalet etmek için konulmuştur. Mücerret isim ise konuluş itibariyle birçok müsemmayı kapsadığı için değişkenlik arz etmektedir. Bu da illet olabilecek vasfın taşımaması gereken bir özelliktir.

Mücerret isimle ta'lil yapılması hususunda usûlcüler üç gruba ayrılmışlardır.

Birinci Grup: Bu usûlcüler hiçbir şekilde mücerret isimlerle ta'lil yapılamayacağını savunmaktadırlar. Bunlara göre isimlerin camid veya müştak olması durumu değiştirmez.

İkinci Grup: Bunlara göre de camid ve müştak olmalarına bakılmaksızın mücerret isimlerle ta'lil yapılabilir.

Üçüncü Grup: Bu gruba giren usûlcüler de camid isimlerle yapılan ta'lili kabul etmeyip müştak isimlerle yapılan ta'lili kabul edenlerdir. Bu görüş sahiplerine göre ta'lil, isimlerin taşıdığı anlam ile yapılır. İsmi zatı ile yapılmaz. Bu şekilde yapılacak olan ta'lil de vasıfla yapılan ta'lil anlamına gelir. İsme dayanılarak yapılan ta'lil anlamına gelmez. Örneğin içkinin haram kılınmasının gerekçesi “hamr” isminden kaynaklanmıyor. Bilakis içkinin “muhamir/sarhoş edici” vasfını taşımasından kaynaklanıyor. Böyle düşünüldüğü takdirde yapılan ta'lilin isimden ziyade vasıfla yapılmış olduğu görülecektir²³¹.

Konuyu değerlendirdiğimizde te'vil edilebilen bütün mücerret isimlerle ta'lil yapılabileceği ortaya çıkar. Önemli olan illetin bir vasfa haiz olmasıdır. Bu özellik isimlerde bulunursa onunla da te'vil gerçekleşir.

3. İlet Şer'i Bir Hüküm Olmamalı

Kıyas sonucu tespit edilen hükümler şer'i hüküm sayılırlar. Bu şekilde elde edilen hükümlerin ayrıca şer'i bir hüküm ile sabit olması uygun olur mu? İçki satışının haram oluşunu, ondan yararlanmanın haram oluşuna kıyas etme örneğinde olduğu gibi. Dikkat edilirse burada şer'i bir hüküm olan içkinin satışı, yine şer'i bir hüküm olan içkiden yararlanma hükmüne kıyas edilmektedir. İçkiden yararlanmanın haram oluşu şer'i bir hükümdür. Yukarıda verdiğimiz örnekte içkinin satışı da bu hükme kıyasen haram sayılmaktadır. Oysa ki bu da şer'i bir hükümdür.

²³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 311; Sübkî, *el-İbhac*, III, 89; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 234; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 161.

Şer'i hükümlerin illet olup olamayacağı hususunda usûlcüler iki gruba ayrılmışlardır.

Birinci grupta yer alan görüş sahiplerine göre şer'i hükümler, şer'i hükümlere illet olamaz. Zira şer'i hükümlerin yine şer'i hükümlere illet olabileceğini düşünürsek üç durumdan biri ortaya çıkar:

Birincisi: Zaman açısından illet olan hüküm, ma'lul olan hükümden önce meydana gelmiş olabilir. Böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde hükmün illetten sonra meydana geldiği anlaşılır. Bu da hüküm için bir eksiklik ifade eder.

İkincisi: İlet olan hüküm, ma'lul olan hükümden sonra oluşmuş olabilir. Bu da olmaması gereken bir durumdur. Çünkü illetin ma'lula öncelik etmesi gerekir.

Üçüncüsü de: İlet olan hüküm ma'lul olan hükümle birlikte gerçekleşmiş olabilir. Böyle bir durumda da ta'lil işlemi gerçekleşemez. Çünkü iki hükümden hangisinin illet olduğu belirsizdir. Zira ikisi de denktir. Birinin illet, diğerinin ma'lul olması halinde tahakküm olur.

Bu görüşe göre, her üç durumda da illetin şer'i bir hüküm olması mümkün değildir.

Bu konuda ikinci bir delil daha ileri sürülmüştür. Ancak bu delilde illetin tanımı gerekçe gösterilmektedir. Bu tanıma göre illet müessir, bais veya alamet olması halinde diğer bir hükme kaynaklık edemez. Çünkü illet bu anlamlarda kullanıldığı zaman sadece bir hükme işaret eder.

Usûlcülerin çoğunluğunun oluşturduğu ikinci gruba göre de şer'i hükümler aynı şekilde şer'i hükümlere illet olabilirler. Çünkü her iki hüküm arasında bir ilişkinin varlığı kabul edilip birinin diğerine illet olduğu zannı ortaya çıkarsa veya birinin yokluğu halinde diğeri de kayboluyorsa, münasebetin bulunduğu hükmün illet olduğu anlaşılır. Bu gruptaki usûlcülerin dayandıkları deliller de şunlardır.

Birinci Delil: İbn Abbas'ın rivayetine göre Cüheyne kabilesinden bir kadın Hz. Peygambere gelerek şu soruyu sordu:

-Ey Allah'ın Resülü, annem ölmeden önce haccetmeği üzerine nezretmişti. Fakat annem haccı ifa edemedi vefat etti. Bu durumda onun yerine haccedebilir miyim? Hz. Peygamber bu soruya cevaben:

-Evet onun yerine haccı ifa edebilirsin. Annenin borcu olsaydı borcunu ödemez miydin? Öyleyse Allah'a olan borçlarınızı yerine getirin. Çünkü O vefa gösterilmeye daha layıktır²³².

Bu hadisten de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber kazanın sıhhatine bir şeyin zimmette borç olmasını illet olarak göstermiştir. Bu örnekte şer'i bir hüküm, yine şer'i bir hükme kıyaslanmıştır. Zimmetteki borcun ödenmesi şer'i bir hükümdür. Şariin hitabında buna taalluk eden hükümler vardır. Haccın ifası da aynı şekilde şer'i bir hükümdür. Bu konuda da naslar bulunmaktadır. Hadiste görüldüğü üzere haccın bedel olarak ifası oruca kıyas edilmiştir.

Müdebber kölenin satışının caiz olmamasının nedeni mülkiyettir. Bu hüküm de ümmü veledin kıyas edilerek elde edilmiştir. Kıyas edilmesinin nedeni ikisinin de efendiye ait olmalarıdır. Efendinin ölümüyle de ikisi azad olmalıdır. Dolayısıyla ümmü veledin satışının caiz olmaması gibi müdebberin satışı da caiz değildir. Bu örneğin konumuzla ilgisi şu şekildedir. "Mülkiyet" ve "satışın caiz olmaması" durumlarının her ikisi de birer şer'i hükümdür. Mülkiyette olan ümmü veledin satışının caiz olmaması, müdebberin satılmamasına illet olmuştur.

Müdebber köle ve ümmü veledin satışının caiz olmamasının ortak gerekçesi hürriyet şüphesidir. Çünkü hürriyetten dolayı hür insanların satışı caiz değildir.

İki görüş değerlendirildiğinde, şer'i bir hükmün diğer şer'i bir hükme dayanak olamayacağını iddia edenlerin delillerinin yeterli olmadığı ortaya çıkar. Aynı şekilde şer'i bir hükmün diğer bir şer'i hükme mutlak anlamda illet olabileceğini savunmak da mümkün değildir. Bu konuda Amidî'nin söylediklerinin isabetli olduğunu düşünüyoruz: Amidî konuyu iki kategoride değerlendirmektedir.

Birincisi, kıyas haricinde bir hükmün diğer bir hükme kaynaklık etmesidir. Bu durumda bir hükmün diğer bir hükme illet olması alamet anlamındadır. "Şu haramı gördüğünüzde şunun da haram olduğunu biliniz. Şu helali gördüğünüzde şunun da helal olduğunu biliniz" örneklerinde olduğu gibi, birinci hüküm ikinci hükme etki etmeden kaynaklık ediyor.

İkincisi, kıyas dahilinde bir hükmün diğer bir hükme kaynaklık etmesidir. Burada bir hükmün diğer hükme dayanak olması sadece alamet anlamında değildir; aynı zamanda etkileyici (bais) özelliği taşımaktadır. Bu kapsamda bir hükmün diğer hükme kaynaklık

²³² Buhârî, Savm, 4

etmesi onun yapısında da etkili olması anlamındadır. Bu durumda bir hükmün diğer bir hükme kaynaklık etmesi düşünülemez²³³.

4. İlet Geçişli/Müteaddi Olmalı

İletler, geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki kısma ayrılırlar.

Geçişli (muteaddi) illet: Bulunduğu nistan diğer hükümlere de geçebilen illetlerdir. Örneğin “sarhoşluk” illeti diğer içkilerde de bulunmaktadır.

Geçişsiz (kasır) illet: Bulunduğu nassta sabit kalıp diğer hükümlere geçmeyen illettir. Örneğin tavafın ilk üç turunda erkeklerin adımlarını kısaltarak, omuzlarını silkerek çalımli bir surat/hız göstermeleri (remel) İslam düşmanlarına karşı bir gösteridir²³⁴. Bu durum sadece tavafın ilk turlarına aittir. Diğer turlarda ise böyle bir durum söz konusu değildir.

İletler konusunda usûlcülerin ittifak ettikleri hususlar olduğu gibi, ihtilaf ettikleri hususlar da olmuştur.

Geçişli illetin sıhhati hususunda usûlcüler arasında ittifak vardır. Bu görüşe göre geçişli illet, bulunduğu nistan diğer hükümlere de geçebilir.

Usûlcüler, geçişsiz (kasır) illetin nass ve icma ile sabit olanlarını kabul etmişlerdir. Fakat içtihat sonucu belirlenen kasır illetlerde ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin altın ve gümüşte faizin haram olmasına illet olarak gösterilen altın ve gümüş olma vasfı, kasır illet olup sadece bu ikisi ile sınırlıdır. Bu şekildeki kasır illetlerle ta'lil yapıp yapılamayacağı hususunda usûlcüler ikiye ayrılmışlardır.

Birinci grup, içtihat sonucu elde edilen kasır illet ile ta'lil yapılabilir, demektelerdir. Şafiî usûlcülerinin çoğunluğu bu görüştedir. Bu görüş sahiplerine göre önemli olan illetin tespit edilmesidir. İlet tespit edildiğinde onunla ta'lil yapmak mümkündür²³⁵.

İkinci grup da içtihat sonucu elde edilen kasır illet ile ta'lil yapılamaz görüşündedirler. Çünkü ta'lilin ana gayesi naslarda bulunan hükümlerin, benzer

²³³ Bkz. Âmidî, *a.g.e.*, III, 186-187

²³⁴ Buhârî, Hac, 55, Meğazi, 43; Müslim, Hac, 237; Ebu Davud, Menasik, 50.

²³⁵ Gazâlî, *Şifâ*, s.537; Âmidî, *a.g.e.*, III,192; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V,156; Bennânî, *a.g.e.*, II, 241

hükümlere taşınmasını sağlayabilmesidir. Bu vazifeyi icra edemeyen illet ile ta'lilin gerçekleştirilmesi uygun değildir²³⁶.

Konuyu değerlendirdiğimizde, nass veya icma ile belirlenen illetin kasır veya müteaddi farkı gözetilmeden bütün usûlcüler tarafından kabul edildiği ortaya çıkmaktadır.

İctihad sonucu elde edilen illetler konusunda da ikinci görüş sahiplerinin daha isabetli oldukları görülüyor. Çünkü kasır illet ile ta'lil yapmak bir anlam ifade etmez.

5. İlet Tek Bir Vasıf Taşımali

İlet sadece bir vasfa sahip olmalıdır. Bu şarta göre illetin birden fazla vasfının bulunmaması gerekir. Usûlcüler bu konuda da ihtilaf etmişlerdir.

Bunlardan Cumhurun görüşüne göre bir illet birden fazla vasfa sahip olabilir. Çünkü şer'i deliller incelendiğinde illetlerin birden fazla vasfa sahip oldukları görülebilir. Örneğin, kisası gerektiren öldürme fiilinin kasden ve düşmanlık beslenerek işlenmiş olması gerekir. Misalde görüldüğü gibi kisasın illeti birden fazla vasıftan müteşekkildir. Cumhur bu iddialarına gerekçe olarak şu delilleri ileri sürmüşlerdir.

Birinci delil, şer'i delillerde veya diğer illet tespit yöntemlerinden birinde bir vasıf illet olabileceği gibi birkaç vasıf da illet olabilir. Bunun önünde herhangi bir mani bulunmamaktadır.

İkinci delil, bazı durumlarda hükümlerde gözetilen maslahat bir vasıfla gerçekleşmeyebilir. Çünkü bazı şer'i hükümlerin birkaç vasfın bir arada bulunmasıyla gerçekleşebildiğini görüyoruz. Örneğin, öldürme fiilinin tek başına kisas için yeterli olmadığını biliyoruz. Bu fiilin yanında, fiilin kasıtlı ve düşmanca işlenmiş olması da gerekir. Böylece istenilen hükmün gerçekleşebilmesi için vasıflar arasında bir uygunluğun sağlanması ve bu vasıfların bir arada bulunması gerekir.

İkinci grubun görüşüne göre, illet olabilecek vasfın mürekkep olmaması gerekir. İlet tek olduğuna göre, onun alt yapısını oluşturan vasfın da bir tane olması gerekir. Görüşlerine dayanak olarak şu delilleri ileri sürmüşlerdir.

Birinci delile göre, birçok bölümden müteşekkil olan bir yapıda, bölümlerden biri ortadan kalktığında, yapının ortadan kalkması durumu ortaya çıkar. Bu yapı

²³⁶ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 269; Serahsî, *a.g.e.*, II,158; İbn Kudame, *Ravdetu'n-Nazır*, s.169; İzmirî, *a.g.e.*, II, 312

oluşturulurken bölümlerden her biri onun oluşumunda etkili olmuştur. Dolayısıyla birinin olmaması yapının tümüne zarar verir. Birçok vasfa dayanan illet için de aynı durum söz konusu olur. Vasfin biri ortadan kalktığı takdirde illet de ortadan kalkacaktır.

İkinci delile göre illete kaynaklık eden mürekkep vasıflar üç durum arz eder: a) Her biri hükme uygun olabilir. b) Hiçbiri hükme uygun olmayabilir. c) Vasıfların bir kısmı uygun olabilir, bir kısmı da uygun olmayabilir.

Birinci duruma göre, yani mürekkep vasıfların her birinin hükme uygun olması halinde hüküm her birine müstakil olarak izafe edilebilir ki bu muhaldir. Çünkü bu durumda her bir vasıf müstakil bir illet olur. Bu durumda da terkinin bir anlamı kalmaz. Bu konumuzun dışında bir durum olarak ortaya çıkar. Veya hüküm vasıfların bir kısmına izafe edilir, diğer kısmına ise izafe edilmez. Bu da muhaldir. Çünkü hükmü vasıflardan bir kısmına has kılmak için ikinci bir delil gerekir.

İkinci duruma göre ise mürekkep vasıflardan hiçbiri hükme münasib olmadığı takdirde ta'lil gerçekleşmez.

Üçüncü duruma göre ise, hüküm vasıflardan bir kısmına münasib olup diğer kısmına ise münasib olmadığı takdirde sadece münasib olan vasıfların illet olması gerekir. Bu durumda diğer vasıfların da herhangi bir etkisinin olmaması gerekir. Bu da mürekkep vasıf olma durumunu ortadan kaldırır²³⁷.

Her iki görüşün delillerini değerlendirdiğimizde, Cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Çünkü ikinci grubun birinci delilde yürüttükleri mantıkî gerekçe yetersizdir. Zira mürekkep vasıflar birlikte oldukları zaman illeti oluştururlar. Aksi takdirde zaten illet oluşmaz.

İkinci delilde öne sürdükleri teselsül ise mürekkep vasıflarda söz konusu değildir. Çünkü bu vasıflarda söz konusu olan birlikte olmalarıdır (inzimam). Onun dışında herhangi bir durum geçerli değildir. Vasıflardan biri yok olduğunda illet de kaybolur.

Üçüncü delilde öne sürdükleri gerekçeler de aynı şekilde geçersizdir. Çünkü münasebet tümünü bir defada kapsar. Vasıfları ayrı olarak düşünüp farklı değerlendirmeler yapmak mümkün değildir.

²³⁷ İsfehânî, *a.g.e.*, III, 75; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 305-311; Âmidî, *a.g.e.*, III, 189; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 35

İKİNCİ BÖLÜM

İLLET TESPİT YÖNTEMLERİ

I. KONUYA GİRİŞ

Kıyas, ancak asl ile fer' arasındaki ortak illet ile gerçekleşebilir. Yani illet olarak kabul edilen vasfın ortak olduğunun bilinmesiyle sağlanabilir. İlet olabilecek vasfın belirlenebilmesi de ancak farklı bazı yöntemlerle mümkündür. Bundan dolayı Usûlcüler farklı "illet tespit yöntemleri" geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerin ortaya konulmasındaki gaye ise illet olabilecek vasıfları ortaya çıkarmaktır. Çünkü usûlî/metodolojik kıyasta asl ve fer' arasındaki mücerret ortaklık yeterli değildir. Aksine asl ile fer' arasındaki ortaklığı sağlayan illetin tespitinin bazı esaslara/kurallara bağlı bulunması gerekir.

Usûlcüler bu konuya özellikle itina göstermişler, araştırmalarını derinleştirmişler ve genellikle de bu konuyu ayrı bir başlık altında değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Hatta daha da ileri giderek her bir yöntemin bölümlerini, bağlantılarını, luğat ve kavramsal boyutlarını derinlemesine incelemişlerdir.

İlet tespit etme yöntemleri hükümlerde bulunan vasıflardan illet olabilecekleri belirleyip tespit etmekten ibarettir.

Hangi vasıflarla ta'lil yapılabileceği de naklî ve aklî delillerle belirlenebilir. İletler iddia ile tespit edilemez. Olabileceği kabul edilen şeyin gerçek illet olarak kabul edilebilmesi için bir delili bulunmalıdır.

İletler kitap, sünnet veya icma yoluyla belirlendiği takdirde illetlerin naklî delillerle tespit edildiği anlaşılır. Diğer yöntemlerden herhangi biriyle tespit edildiğinde ise aklî delillerle tespit edildiği anlaşılır. Buna göre illet tespit yöntemleri de naklî ve aklî yöntemler olarak ikiye ayrılır. Naklî yöntemler üzerinde ittifak bulunmakla birlikte, aklî yöntemlerle tespit edilenler hususunda böyle bir ittifak söz konusu değildir. Çalışmamızda ilk etapta naklî yöntemleri inceleyip daha sonra da aklî yöntemleri ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

II. İLLETİ TESPİTTE NAKLİ YÖNTEMLER

Biraz önce illeti tespit yöntemlerinden olan naklî yöntemin üç türlü olduğundan bahsetmiştik. Bunlar kitap, sünnet ve icma' yöntemleridir. Her ne kadar genelde naklî deliller deyince akla Kitap ve Sünnet gelirse de, İcma' da vuku bulduktan sonra nakil

yoluyla bilindiği için onu da nakli deliller arasında zikrettik. Tabiatıyla Kitap ve Sünnet de birlikte zikredilince nass olarak ifade edilmektedir. Tasnifte bu hususu da göz ardı etmedik.

A. NASS YÖNTEMİ

Bazı usûl kitaplarında “nass” yönteminin, bazılarında ise “icma” yönteminin öncelikli olarak ele alındığını görüyoruz. Râzî, Beyzâvî ve Gazâlî'nin birinci sırada nass yöntemini²³⁸; İbn Hâcib, İbn Subkî (v.771/1370) ve Zerkeşî'nin de birinci sırada icma yöntemini zikrettiklerini görüyoruz²³⁹.

Nassı birinci sırada zikredenler, nassın bütün yöntemlere kaynaklık etmesi dolayısıyla öncelikli olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

İcmaı birinci sırada zikredenler ise, icmanın nassın öncelikli olduğu kanaatine sahip olmalarından dolayı değil, icmada ittifak bulunduğu, te'vil veya neshe mahal bulunmadığı noktasından hareketle icmaı birinci sırada değerlendirmişlerdir.

Biz de nassın teşrideki öncelikli konumuna binaen ve icmaa da kaynaklık etmesinden dolayı, birinci sırada ele alınması gerektiğini belirten görüşü esas alacağız.

Nassın luğat ve ıstılah anlamlarını inceledikten sonra, bölümlerini ve ta'lil yöntemindeki yerini inceleyeceğiz.

1. Nassın Sözlük Anlamı

Luğatta nass, belirlemek, tayin etmek, düzenlemek, yazı tarzı, üslup, bir şeyin zirvesi anlamlarında kullanılmaktadır²⁴⁰. Bunun dışında bir hadisin senedinin Peygambere (s.a.v.) kadar ulaştırılması ve apaçık olan her şey anlamında da kullanılır. “Falan insanın sözlerinden daha nass bir söz bulamadım” denildiğinde konuşulanların çok açık ve net olduğu ifade edilmiş olur. Yine nass kelimesi herhangi bir şeyi belirlemek ve onun üzerinde yoğunlaşmak anlamlarında da kullanılır.

2. Nassın İstılah Anlamı

Nassın ıstılah anlamı da sözlük anlamından uzak değildir. İstılah anlamında da işaret ettiği konuyu en iyi şekilde beyan eden ve vuzuha kavuşturan lafızlar anlamında

²³⁸ Gazâlî, *Şifâ*, s.23; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 139; Beyzâvî, *a.g.e.*, IV, 59

²³⁹ İbn Hâcib, *Muhtasar*, III, 87; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 404; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 184.

²⁴⁰ İsfahânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, III, 88; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 139; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 162-164; Tehânevî, *a.g.e.*, IV, 226-227

tanımların yapıldığını görüyoruz. Bu çerçevede tanımlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz.

Birinci Tanım: Taşıdığı manaya kat'î olarak delalet eden lafızlara nass denir²⁴¹.

İkinci Tanım: Kitap ve sünnetten elde edilen delillerdir²⁴². Bu tanım birinci tanımdan daha geniştir. Çünkü bu tanım ister kesin ve ister zahir olsun delillerin bütününe kapsamaktadır.

Üçüncü Tanım: Kitap ve sünnette illet olan vasfa delalet eden lafızlardır. Bu zahir olabileceği gibi kesin de olabilir. Ayrıca muhtemel de olabilir²⁴³.

Üçüncü tanım konumuzla bağlantılı olarak tercih edilebilecek görüştür. Çünkü bu tanımda, nasta bulunan hangi vasfın illet olabileceğine işaret edilmektedir.

Arapça tanımlarda geçen kat'î/kesin lafzından kastedilen, ilgili lafızların sadece ta'lil amacıyla konulmuş olduğu manaya delalet eder olup mecazi de olsa onun dışında bir anlam taşımamalarıdır.

Zahir lafzından kastedilen ise, ilgili lafızların illet anlamında kullanılıp onun dışında da hakiki ve mecazi olarak kullanılabilmesidir.

3. Nassın Kısımları

Bu konuda genel bir değerlendirme yaptığımızda, usûlcüler arasında nassın bölümlere ayrılması ve bu bölümlerin açıklanması hususlarında farklı yaklaşımların olduğunu görüyoruz.

Meselâ, Hanefi usûlcüler ile Şafî ve Maliki usûlcülerinden bazıları nassları sarih ve ima şeklinde iki bölümde incelemekte, sarih nassı da ayrıca bölümlere ayırmaktadırlar²⁴⁴.

Şafî usûlcülerin büyük çoğunluğunun ise nassı sarih ve zahir olmak üzere iki bölümde değerlendirdiklerini görüyoruz. Ancak onlar sarih lafzı ile kat'î bir şekilde

²⁴¹ İcî, Ebü'l-Fazl Adududdîn Abdurrahmân, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ li-İbni'l-Hâcib*, byy. ts., I, 385.

²⁴² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V,187; Beyzâvî, *Minhâc*, IV, 59.

²⁴³ Menûn, *a.g.e.*, I, 228

²⁴⁴ İcî, *a.g.e.*, II, 386; Malikî, Ebu Abdillah Ahmet, *Miftahu'l-Vusûl fi İlmi'l-Usûl*, s.177; Emir Padişah, *a.g.e.*, III,150; İzmîrî, *a.g.e.*, II, 215-216

ta'lilde etkili olan nasları, zahir lafzı ile de bazen etkili bazen de etkili olmayan lafızları kastetmişlerdir²⁴⁵.

Nass konusunda yapılan bu iki sınıflandırma şekli değerlendirildiğinde, birinci sınıflandırmada yerinde açıklayacağımız üzere ima yönteminin nassın bir bölümü olduğu görülmektedir. İma yönteminin nassın bir bölümü olarak kabul edilmesi de nassın tanımıyla örtüşmemektedir. Çünkü nass lafzı kullanıldığında, delaletinin de açık olması gerektiği ifade edilmektedir. İma yöntemi ise sonraki bölümlerde inceleyeceğimiz gibi illetin varlığına doğrudan değil de, dolaylı olarak işaret etmektedir.

Lafzın doğrudan illet için konulması ile illet olma ihtimali bulunması illet olmaya muhtemel olması arasında bir fark olması gerekir. Nass ve ima arasındaki fark da bu ayrıntıya dayanmaktadır. Çünkü ima yöntemiyle elde edilen illet dolaylı yöntemlerle elde edilen illettir.

Bu çerçevede, ima yönteminin ayrı bir yöntem olarak ele alınması gerektiği kanaatiyle biz de nassı sarih ve zahir şeklinde ayırma tabi tutan görüşü esas alıp konuyu değerlendirmeye çalışacağız.

Ta'lil yöntemine başvurulurken kullanılan naslar, fiil, isim ve harf şeklinde görülebilir. Bu şekillerde görülen kelimeler nassın bizatihi kendisi kabul edilir. Yani nass bazen fiil şeklinde olabilir. “علت كذا” formatında görülen naslar buna örnek olabilir. Nass bazen de isim olarak görülebilir; “لاجل” ve “سبب” şeklinde kullanılanlar da buna örnek olarak verilebilir. Nass bazen de harf olarak görülebilir. “الباء”, “مي”, “الفاء” harfleri de bu bölüme örnek olarak gösterilebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki ta'lil yöntemine aslı olarak delalet etmesi gereken lafızlar harflerdir. İsim ve fiillerin ta'lilde kullanılmaları ise harflerin konumunu pekiştirmektedir. Çünkü harfin bütün kullanımlarda anlamlı olabilmesi için isim veya fiile ihtiyacı vardır.

İlletin nass yönteminde kullanıldığı şekilleri böylece genel olarak verdikten sonra şimdi de asıl konumuz olan nassa kullanılan illetin kısımlarını değerlendirmeye çalışalım.

²⁴⁵ İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 405; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 188-189.

a. İletî Sarih ve Kesin/Kat'î Bir Şekilde İfade Eden Lafızlar

Bu başlık altında, herhangi bir şekilde illetî ifade eden lafızları ele alacağız. Bu lafızlar harf, isim veya fiil olabilir.

“Sarih” ifadesiyle, gerçek bir şekilde ta'lil yönteminde kullanılıp, hiçbir şekilde onun dışında kullanılmayan lafızlar kastedilmektedir²⁴⁶. Bu lafızların kullanıldığı naslar, ihtimal anlamı taşımaksızın kesin bir şekilde illetin varlığına işaret etmektedir. Bu şekilde kullanılan naslar sadece illetî belirlemek için kullanılmıştır.²⁴⁷ Mecazi de olsa bunun dışında bir anlam taşımazlar. Çünkü bu naslar konuluş itibarıyla ta'lilin dışında bir anlam ifade etmezler. Bu nasları da dört derecede değerlendirmemiz mümkündür.

Birinci Derece: Vasfın illet olduğunun sarih bir şekilde ifade edildiği naslardır²⁴⁸. “العلة كذا”, “السبب كذا” lafızlarıyla kullanılan naslar buna örnek olabilir. Fakat usûlcülerin bu konu ile ilgili Kur'an ve Sünnetten örnek getiremediklerini görüyoruz. Attar, haşiyesinde, “Kur'an ve Sünnette konu ile ilgili bir nass olmadığından dolayı İbn Hâcib bu şekilde yapılan ta'lili zikretmemiştir”²⁴⁹ ifadesiyle bu konudaki örneklerin bulunmadığına işaret etmektedir. Bu şekilde olabilecek lafızları zikreden usûlcüler de, örneklerden ziyade lafızların yapısını ön plana çıkarmaktadırlar. Muhtemelen bu şekilde gelen lafzın birinci seviyede ta'lile delalet eden nass olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Fakat örneklerin olmaması da bu düşüncüyü varsayım/faraziye den daha ileriye götürmemiştir.

Zerkeşî ise birinci mertebede hikmet lafzının geçtiği nasları göstererek “bu şekilde gelen naslar birinci mertebede olmasına rağmen usûlcülerin çoğu bunu ihmal etmişlerdir” şeklinde bir iddiada bulunmaktadır. Bu iddiasına örnek olarak da “حكمة بالغاة / hikmetün baliğatün”²⁵⁰ ayetini göstermektedir²⁵¹.

Bu ayetin ta'lildeki yerini şöyle değerlendirebiliriz: “Hikmet” lafzı ta'lil amaçlı olarak kullanıldığı takdirde sarih ve kat'î bir şekilde illet manası ifade etmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır. Fakat hikmet lafzının bu ayetteki kullanımında siyak ve sibak açısından illet anlamını taşımadığını görüyoruz. Çünkü ayetler kıyamet gününü inkar eden müşrikleri ve bunların bazı vasıflarını zikretmektedir. Takip eden ayetlerde

²⁴⁶ Menûn, *a.g.e.*, II, 228

²⁴⁷ Dibânî, Abdülmecid Abdulhamid, *el-Minhâcu'l-Vazıh fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Bingazi, 1995, II, 206.

²⁴⁸ Âmidî, *a.g.e.*, III, 222

²⁴⁹ Bennânî, *a.g.e.*, II, 406

²⁵⁰ Kamer, 54/5

²⁵¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV,187

ise müşriklerin yalanlarından ve inatlarından ötürü cezalandırılacakları belirtilmektedir. Dolayısıyla bu konunun illetle ilgisi görülmemektedir.

İkinci Derece; “من أجل”, “لاجل” lafızlarının bulunduğu naslar bu kapsamdadır. Bu şekilde yapılan ta’lil de ikinci mertebede illeti belirlediği kabul edilen nass çeşididir. Bu lafızlar ilk etapta sonuç ve faydalı şeyleri elde etmek için konulmakla beraber, zamanla mutlak anlamda ta’lil için kullanılmışlardır²⁵².

Bu lafızların kullanıldığı nassa örnek olarak şu ayeti kerime gösterilebilir.

من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون

“İşte bu yüzden ki İsrailoğulları’na şöyle yazmıştık: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur. Peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler; ama bundan sonra da onlardan çoğu yine yeryüzünde aşırı gitmektedirler”²⁵³.

Ayette geçen “من أجل” lafzı kat’î bir şekilde illeti ifade etmek için kullanılmıştır²⁵⁴. Şöyle ki, Allah bizlere, Adem (a.s)’ın iki oğlunun kıssasını zikrederken, birinin diğerini haksız yere öldürdüğünü belirtmektedir. Bundan dolayı da İsrailoğullarına “Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur” hükmünü koymuştur. Bu hükmün konulmasının illeti işlenen cinayetlerdir. İletti net bir şekilde tespit etmemizi sağlayan da “من أجل” lafzıdır. Âmidî (v.631/1233) ise bu ayette sadece “من” harfinin illeti belirlediğini iddia etmektedir. Fakat dilciler ve Usûlcüler arasında “من” harfinin kat’î olarak illeti belirlediğine dair bir kayda rastlayamadık.

Bu lafızların Peygamber (s.a.v)’in hadislerinde de illet anlamını ifade eder şekilde kullanıldığını görebiliriz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir iki hadise bakalım.

²⁵² İsfehânî, *el-Müfredat*, 731; Beyzâvî, Nasiruddin Ebu Said Abdullah, *Envaru’t-Tenzil*, Beyrut, 1990, II, 272 (Mecmeu’t-Tefasir içinde); Aşur, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, VI, 175

²⁵³ Maide, 5/32

²⁵⁴ Alûsî, Şihabuddin Muhammed, *Ruhu’l-Meani*, Beyrut ts. VI, 117.

Birinci Örnek: “انما جعل الاستئذان من اجل البصر”²⁵⁵ Bu hadiste evlere girerken izin istemenin illeti olarak, insanların gözünün Allah’ın haram kıldığı şeylere tanık olmasını önlemek, olduğunu görüyoruz. Bununla da mesken mahremiyetinin korunması, aile içinde olabilecek gizli durumların ortaya çıkarılmaması ve belirli bir adab içinde hareket edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Hadiste illeti ifade eden de “من اجل” lafzıdır.

Hafız İbn Hacer (v.852/1448), bu hadisle kıyasın meşruluğu ile illetin gerekliliğinin vurgulandığını ve haram kılınan hükümlerin bazı şeylere bağlı olduğunun anlaşıldığını belirtmiştir. Bu hadisteki illetin de mutlak anlamda “basar/البصر ” lafzı olduğunu ve bu şekilde illetlerin tespit edilmesiyle hükümlerin daha iyi anlaşılabilceğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre illetin varlığı halinde hükümlerin uygulanması daha kolay olmaktadır. İletinin olmadığı durumlarda da hüküm uygulanmaz. Buna göre hadiste geçen hüküm, yabancı şahıslar için geçerli olduğu halde aile efradı için geçerli değildir. Dolayısıyla sırlara şahit olma illeti aile efradı için geçerli olmadığından onların izin almalarına gerek yoktur²⁵⁶.

İkinci Örnek: “انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة”²⁵⁷ hadisiyle, kurban etlerinin saklanması yasaklanmasına illet olan durumun dışardan gelen misafirler olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü dışarıdan gelen misafirler kurban olarak kesilen hayvanların etine ihtiyaç duymaktaydılar. Etlerin saklanması halinde misafirler zor durumda kalacaklardı. Bu durumda hadisin illeti dışardan gelen misafirlerdir. Yani dışardan gelen misafirlerin özellikle teşrik günlerinde sıkıntıya düşmemeleri ve rahatlıkla gıdalarını temin etmelerinin sağlanmasıdır.

Üçüncü Derece: “كى/Key” harfi ile yapılan ta’lil çeşididir²⁵⁸. Bu harfin üç kullanım şekli bulunmaktadır²⁵⁹.

Birincisi: Masdar anlamında kullanılan “كى/Key” olup, “ل/lam” harfinden sonra gelir ve kendisinden sonra “ان/En” harfi bulunmaz. Başında da “ل/lam” harfi bulunur. Ta’lil anlamı da ifade etmez. Çünkü zaruret durumu olmadıkça harfi cer ta’lil ifade eden “كى/key” harfinin başına gelmez. Masdar anlamında kullanılan “كى/key” harfine örnek olarak “لى/la key la te’sev”²⁶⁰ ayeti verilebilir. İkincisi: Sadece Ta’lil ifade

²⁵⁵ Buhârî, İsti’zan, 11; Müslim, Edeb, 41; Tirmizi, İsti’zan, 17.

²⁵⁶ Askalânî, İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, Beyrut, 1989, XI, 28.

²⁵⁷ Nesai, Dahaya, 24; Ahmed b. Hanbel, 2, 24, 89.

²⁵⁸ Ğelayanî, Mustafa, *Camiu’d-Durusi’l-Arabiyye*, Beyrut, 1995, III,269

²⁵⁹ İbn Hişam, Cemaluddin b. Yusuf, *Muğni’l-Lebib*, (Thk. Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut ts. I, 182

²⁶⁰ Hadid, 23

etmek için kullanılır. Bunun da dört kullanım şekli bulunmaktadır: 1-İstifham ifade eden “ما/ma”nın başında gelebilir. 2-Mastariye ifade eden “ما”nın başında gelebilir. 3-Lam harfinden önce gelebilir. “كى لتقضي /key li tekdiye” örneğinde olduğu gibi. 4-“ان/En” harfinin başında gelebilir. Bu şekillerde kullanılan bütün “كى/Key” harfleri ta’lil ifade eder. Üçüncüsü: Hem ta’lil hem de masdar anlamında kullanılabilen “كى/Key” çeşididir. Bu da “لا/La” veya “ان/En” ile kullanılır.

Kur’an’ı Kerim’deki “كى/key” harfinin kullanım şekillerini incelediğimizde dilcilerin belirlediği sınıflandırmaya göre sadece ta’lil ifade eden “كى/key” çeşidinin bulunmadığını görüyoruz. Bunun dışında hem ta’lil hem de masdar anlamında kullanılıp, ta’lil anlamı tercih edilen kullanım şekilleri bulunmaktadır. Örneğin: “كى لا”²⁶¹. Bu ayette “كى” lafzı illet anlamı ifade etmektedir.²⁶² Ayete göre Allah (c.c) mallardaki zekatı, malın zenginler arasında dönüp dolaşmaması için vacib kılmıştır. Burada illet, “zenginler arasında dönüp dolaşan bir servet olmasın” cümlesidir²⁶³. Âmidî ise bu ayette ta’lil edatı olarak sadece “ك/kâf” harfini kabul etmiştir²⁶⁴. Ayrıca bu konu ile ilgili olarak (Hadid, 57/23) (Taha 20/40) ayetlerine de bakılabilir.

Dördüncü Derece: “اذن/İzen” harfiyle yapılan ta’lil çeşididir. Bir soru ve şartın cevabında geldiği takdirde kesin/el-katı’ bir şekilde illet anlamı ifade eden lafızlardandır²⁶⁵. Buna örnek olarak sahabenin Peygamberimiz (s.a.v) ile geçen şu diyalogu verilebilir. Peygamberimize yaş hurmanın kuru hurma ile değiştirilmesi sorulunca, O da:

-Yaş hurma kurduğunda azalır mı? şeklinde bir soru sordu. Sahabe de:

-Evet, cevabını verince Peygamberimiz:

-Öyleyse hayır anlamına gelen “فلا اذن/ Fela izen” cevabını verdi²⁶⁶.

Yaş hurma kurduğunda azalacağından dolayı kuru hurma ile değiştirilmesi caiz değildir. Çünkü aralarında bir “fazlalık” oluşur. “فلا اذن/ Fela izen” lafızları da buna

²⁶¹ Haşr, 59/7

²⁶² Beyzâvî, *Minhâc*, IV, 61; Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Terc. Baha Arıkan, İst., ts., II, 215

²⁶³ Râzî, *el-Mahsul*, V,139; Alûsî, *a.g.e.*, XXVIII, 49

²⁶⁴ Âmidî, *a.g.e.*, III,123

²⁶⁵ Hindî, *a.g.e.*, X, 3273; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V,188,;

²⁶⁶ Ebu Davud, *Buyu*, 18; Tirmizi, *Buyu* 14; Nesai, *Buyu*, 36; İbn Mace, *Ticaret*, 53; Muvatta, *Buyu*, 22

işaret etmektedir. Buna göre yaş hurmanın kuru hurma ile değiştirilememesinin illeti arada oluşan “fazlalık”tır.

Beşinci Mertebe; Bazen mefulu lehin cümlede zikredilmesi de kesin bir şekilde illetin varlığına işaret eder. Buna örnek olarak şu ayet verilebilir:

“ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمؤمنين”

“Bu kitabı sana, her şeyi belîğ bir şekilde açıklamak, hem bir hidayet rehberi, hem bir rahmet hem de Müslümanlara müjde olmak üzere indirdik.”²⁶⁷ Ayette geçen “تبياناً /tibyanen” kelimesi mef’ulu leh olmak üzere mensub olmuştur. Bu kelime aynı zamanda kendisinden önce gelen “نزلنا /nezzelna” fiilinin illeti konumundadır²⁶⁸.

b. Nasta İleti Belirlemede Zahir Olan Lafızlar

Zahir nass, ihtimal dahilinde bulunan iki manadan birine tercihlî olarak delalet eden lafızların bulunduğu nastır. Yani ta’lil amaçlı olarak konulan lafız bunun dışındaki anlamları da taşıyabilir. Fakat tercihen ta’lil anlamında kullanılıyorsa buna zahir olan lafız tabiri kullanılır. Buna göre şunu söyleyebiliriz: Kur’an ve Sünnette, başka anlamlarda da kullanılma ihtimali bulunmakla beraber ta’lil amaçlı olarak kullanılan lafızlar illeti belirlemede zahir olarak tanımlanabilirler²⁶⁹. Ta’lil manasına delalet edebilmesi için de bir delilin bulunması gerekir. Kesin olmamasının nedeni ise tercih edilmese de ikinci bir manaya daha delalet etme ihtimalini taşımasıdır. Kur’an ve Sünnette zahir nassa delalet eden pek çok örnek bulabiliriz.

Bu örneklerde illete delalet eden lafızlar ise harflerdir. Bu harflerden bazılarının delaleti diğerlerinden daha açıktır. İlete açık olarak delelat eden harfler: “اللام /el-Lamu”, “الباء/el-Bau”, “ان /Inne”, “الفاء/el-fau”, “اذن /İzen”, “ان /Enne”, “حتى/Hatta”, “لعل/Lealle” harfleridir. Bu harflerin ta’lil için kullanım şekilleri ise şu şekildedir:

ba. “اللام /el-Lamu” Harfinin İleti Belirlemesi

Zahir olarak ta’lile işaret ettiği kabul edilen harflerden biri olan “lam” genellikle illet olacak kelimelerin başında gelir. Zerkeşî’nin ifadesiyle, “lam” harfinin yerine “من /min ecli” harfi kullanılabiliriyorsa bunun ta’lil amaçlı olduğu anlaşılır²⁷⁰.

²⁶⁷ Nahl, 16/89

²⁶⁸ İsfehânî, *Beyanu’l-Muhtasar*, III, 89; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 189.

²⁶⁹ İbn Hâcib, *a.g.e.*, III, 89; Emir Padişah, *a.g.e.*, II, 39

²⁷⁰ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, Beyrut, 1992, IV, 340

Her ne kadar büyük bir çoğunlukla ve tercihen “ل/İlam” harfi ta’lil için kullanılıyorsa da Râzî bu konuda bazı itirazların bulunduğunu zikretmekte ve itirazları şöylece sıralamaktadır:

Birinci İtiraz: Şayet “lam” harfi ta’lil için kullanılıyorsa “لعلة كذا /li illeti keza” şeklindeki kullanımlarda illet kelimesinin tekrarı gerekecektir.

İkinci İtiraz: “ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس” “Andolsun ki cin ve insanlardan bir çoğunu cehennem için yarattık”²⁷¹ ayetinde “لجهنم /li cehenneme” lafzının başındaki harfin ittifakla ta’lil için kullanılmadığı açıktır.

Üçüncü İtiraz: “لدوا للموت وابتوا للخراب / lidu li’l mevti ve’bnu li’l-harâb” “ölüm için doğun, yıkmak için de inşa edin” şiirinde de kullanılan “lam” harfleri de aynı şekilde ta’lil için kullanılmamıştır.

Dördüncü İtiraz: “اصلي لله /Usalli li’llahi” şeklinde gelen bir cümlede kullanılan “lam” da ta’lil anlamı taşımamaktadır. Çünkü namazın gayesi Allah’ın zatı olamaz²⁷².

Râzî bu itirazları zikrettikten sonra şu cümleyi kullanmayı da ihmal etmemektedir: Bu itirazlara rağmen dilciler bu harfin ta’lil için kullanıldığını ifade etmişlerdir²⁷³. Dilcilerin bu ta’lil şeklindeki ifadeleri de hüccettir. Öyleyse “lam” harfinin bu şekildeki kullanımlarının mecazi olduğunu söyleyebiliriz²⁷⁴.

Hakikatte “lam” harfinin taşıyabileceği birçok anlam ve değişik kullanım şekilleri vardır. Onun mülkiyet, hak etme, ihtisas, teşrif, kötüleme (zem) gibi anlamlarda kullanıldığını görüyoruz. Bununla beraber hiç amel etmeyen, cezm eden ve cer eden şekillerinin bulunduğunu da görüyoruz²⁷⁵. Bizim konumuzla ilgili olan ise illet anlamı taşıyan “lam” çeşitleridir.

Zahir olarak ta’lile delalet eden harfler denilirken de tercihen bu anlamı taşıyan harfler kastedilmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi bu harfin farklı anlamlarda kullanılma durumunun bulunması ve ta’lil için kullanıldığı iddia edilen yerlerde de bir ittifak olması nedeniyle burada zahir olarak illete delalet eden lafız tabiri kullanılmaktadır. Bu harfin kullanıldığı yerlerde farklı bir anlam taşımama gibi bir

²⁷¹ Araf, 7/179

²⁷² Râzî, *el-Mahsul*, V, 140

²⁷³ İbn Akil, Bahauddin Abdullah, *Şerhu İbni’l-Akil*, (Thk., Kasım eş-Şimai er-Rufai), Beyrut ts., II, IV.

²⁷⁴ Râzî, *el-Mahsul*, V, 141

²⁷⁵ İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 215-217.

durum söz konusu değildir. Aksi takdirde kat'i olarak illete delalet eden lafızlar bölümünde değerlendirilecektir²⁷⁶.

“**Lam**” harfinin ta'lil anlamında kullanılmasıyla ilgili olarak da şu örnekler verilebilir:

Birinci Örnek

“**Lam** / لا يلاف قريش / Li ilafi Kureyş” ayetinde “lam” harfi ta'lil için kullanılmıştır.²⁷⁷ O da kendisinden sonra gelen “فليعبدوا / fe'l-ye'budu” fiiline mütealliktir²⁷⁸. Buna göre ayetin anlamı şu şekildedir: “Hiç olmazsa, Kureyş'e imkan sağladığı için bu Beytin Rabbine kulluk etsinler”²⁷⁹. Bu ayeti kerimede Kureyş'lilerin ibadet etmelerinin illeti olarak yine onlara verilen imkanlar gösterilmiştir²⁸⁰.

Bu ayetteki “**Lam**” harfinin taaccub anlamında olduğu ve mahzuf bir fiile müteallik olduğu veya fil süresinin son ayetine müteallik olduğu da iddia edilmektedir²⁸¹. Fakat bir ayetin zahir ve aynı sûre içindeki bir fiile müteallik olması daha isabetli bir görüştür.

İkinci Örnek

“وأقيم الصلاة لذكري”

“Beni anmak için namaz kıl”²⁸²

Bu ayette geçen “**Lam**” harfi zahir bir şekilde ta'lil ifade eder. Namazın kılınmasının illeti Allah'ı zikretmektir. Bunu ifade eden de “**Lam**” harfidir²⁸³.

Örnek 3

“الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد”.

“Bu, Rablarının izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, yani her şeye galip ve övgüye layık olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır”.²⁸⁴

²⁷⁶ Menûn, a.g.e., 223-224

²⁷⁷ Zerkeşî, *el-Burhan*, IV, 340

²⁷⁸ Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut 1990, XXXII, 105.

²⁷⁹ Kureyş, 1/106

²⁸⁰ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XI, 298

²⁸¹ Zuhayli, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Beyrut, 1991, XXX, 412.

²⁸² Taha 20/14

²⁸³ Alûsî, a.g.e., XVI, 171

²⁸⁴ İbrahim 14/1

Ayeti kerimede Allah, küfür ve nifak karanlığı içinde olanları iman aydınlığına çıkarmak, onları buldukları durumdan kurtarmak için Kur'an'ı Kerim'i indirdiğini belirtmiştir. Ayette kitabın insanlığa gönderilmesinin illeti “insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmaktır”. Bunu ifade eden de “**ل**am” harfidir²⁸⁵.

Dördüncü Örnek

“أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ”

“Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırınca kadar belli vakitlerde namaz kıl²⁸⁶”.

Bazılarına göre bu ayeti kerimede geçen “**ل**am” harfi ta’lil ifade etmez. Çünkü iddialarına göre güneşin batması namazın illeti olamaz. Böyle düşünenlere göre ayette geçen “**ل**am” harfi zaman anlamındadır. Yani ayetin anlamı güneş battığı zaman namazını eda et²⁸⁷ demektir.

İkinci gruba göre ise burada “**ل**am” harfinin ta’lil anlamında kullanılmasının önünde bir engel bulunmamaktadır. Çünkü güneşin batması ve doğması namazın vacib olmasına illet olabilir²⁸⁸.

Hakikatte bu iki görüşü değerlendirdiğimizde ayette geçen “lam” harfinin şer’i illet anlamında kullanılmadığını görüyoruz. Konuyu araştırdığımızda aslında bu harfin sebep anlamında da kullanıldığını, bu sebeple de bu ayette sebep anlamında kullanılmış olduğunu söyleyebilir. Ayrıca böyle düşünenlerin görüşleri daha açıktır.

Beşinci Örnek

“وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ”

“Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır”²⁸⁹.

Bu ayette de “**ل**am” harfinin illet anlamında kullanıldığı iddia edilse de bu “**ل**am” illet anlamında değildir. Çünkü cehennem yaratılmanın illeti olamaz²⁹⁰.

Altıncı Örnek

²⁸⁵ Alûsî, *a.g.e.*, XIII, 181

²⁸⁶ İsra 17/78

²⁸⁷ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, IX, 168; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsir*, VIII, 97

²⁸⁸ Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, VIII, 383; Âmidî, *a.g.e.*, III, 222; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 189; Beyzâvî, *Minhâc*, IV, 62; Kasimî, Şeyh Cemaluddin, *Mehasinu'l-Te'vil*, Beyrut, 1994, IV, 606.

²⁸⁹ A'raf, 7/179

²⁹⁰ Derviş, Muhyiddin, *İ'rabu'l-Kur'an*, Beyrut, 1991, III, 499

“فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا”

“Nihayet Firavun ailesi onu buluntu çocuk olarak (nehirden) aldı. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı²⁹¹.”

Bu ayeti kerimede filin başında geçen “**ل**am” harfinin de ta’lil için kullanıldığı iddia edilmektedir. Asıl illet sevgi ve çocuk edinme isteği olduğu halde, sonuçta bunun üzüntüye dönüştüğünü belirtmektedir. Buna göre bunun mecazi olarak illete delalet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim “**ل**am” “ضربته ليتأدب” “Çocuğu terbiye etmek için dövdim” misalinde de terbiye dövmenin neticesidir. Ayette geçen hüznün de sevginin bir sonucu olduğu belirtilmiştir²⁹².

Ayette geçen “**ل**am” harfinin akibet anlamında değerlendirilmesi cümlenin anlamı bakımından daha uygun görülmektedir. Çünkü zahir olan bu anlam cümlenin yapısına daha uygun düşmektedir.

Yedinci Örnek

لنريك من آياتنا الكبرى واضم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء آية أخرى

“Bir de elini koltuğunun altına sok ki, bir başka mucize olmak üzere o, kusursuz ve lekesiz beyazlıkta çıksın. Böylece sana, en büyük ayetlerimizden bazılarını gösterelim²⁹³”.

Bu ayette geçen “**ل**am” ta’lil ifade etmektedir. Ayeti Kerime’de Allah (c.c), Musa (a.s)’ya hitaben: “Elini koltuğunun altına sokmasını emrederek bir başka mucize olmak üzere o, kusursuz ve lekesiz beyazlıkta çıksın” buyurmuştur. Allah, Musa’nın elinin lekesiz ve beyaz çıkmasına illet olarak da ona (Musa’ya) en büyük ayetlerinden birini göstermek isteğini belirlemiştir²⁹⁴.

Örneklerde gördüğümüz gibi “**ل**am” harfinin farklı kullanım şekilleri ve muhtemel anlamları bulunmaktadır. Görüldüğü gibi bu harf de kat’i olarak sadece bir anlamda kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bu harfin ta’lilde kullanılması da kat’i değil zahir anlamında olduğu anlaşılmaktadır.

²⁹¹ Kasas 28/8

²⁹² Zemâşherî, *a.g.e.*, III, 398; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V,190,.

²⁹³ Taha 20/23-24

²⁹⁴ Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, Kum, 1972, IVX, 135.

bb. “الباء/el-Bau” Harfinin İleti Belirlemesi

Zahir olarak illete delalet ettiği iddia edilen harflerden biri de “el-Bau” harfidir. Fakat zahir olarak ta’lilde kullanılan harflerin illete delalet etmesi hususunda alimler arasında bir ittifak bulunmamaktadır²⁹⁵. Ancak bazılarının bu harflerin illet manasına delalet ettiğine dair ileri sürdükleri birtakım görüşler de bulunmaktadır. Biz de “ب/Ba” ile ilgili olarak ileri sürülen görüşleri esas alıp örnekler vereceğiz.

Buna göre “ب/ba” harfinin ta’lile delalet ettiğinin bilinebilmesi için onun yerine “ل/lam” harfinin geçebilmesi gerekir. Konuyu şöyle örneklendirebiliriz.

Birinci Örnek

“فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله”

“Vurun boyunlarına! Vurun onların bütün parmaklarına! Bu söylenenler, onların Allah’a ve Resülüne karşı gelmelerinden ötürüdür”²⁹⁶.

ولهم في الآخرة عذاب النار ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله

“Ahirette de onlar için cehennem azabı vardır. Bu onların Allah’a ve Peygamberine karşı gelmelerinden dolayıdır”²⁹⁷.

Ayetlerde zikredilen insanların dünyada ölümle, ahirette ise ateşle cezalandırılmasının illeti Allah’a ve Rasülüne karşı gelmeleridir. Bunu ifade eden harf “ب/ba”dır²⁹⁸.

İkinci Örnek

“فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا”

“Yahudilerin zulmü sebebiyle kendilerine (daha önce) helal kılınmış bulunan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık”²⁹⁹.

Ayette Yahudilere bazı rızıkların yasaklanmasının illeti olarak zulmetmeleri gösterilmiştir. Bu illeti belirleyen de “ب/ba” harfidir³⁰⁰.

²⁹⁵ İbn Hişam, *a.g.e.*, I,103

²⁹⁶ Enfal, 8/12

²⁹⁷ Haşr, 59/3-4

²⁹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 141; Neseî, Abdullah b. Ahmed, *Medariku't-Tenzil*, Beyrut, 1995, III,19; Tûfî, *a.g.e.*, III, 358; Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lubabu't-Te'vil*, Beyrut ts., III 19; Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil*, III,19; Alûsî, *a.g.e.*, X,179

²⁹⁹ Nisa, 4/160

³⁰⁰ İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 407, Menûn, *a.g.e.*, s.234.

Bu ayetlerle ilgili olarak bazı tefsirlerde “ب/ba” harfinin sebep anlamında değerlendirildiğini görüyoruz. Muhtemelen illet ve sebep aynı manada değerlendirildiği için bu şekilde zikredilmiştir. Diğer bir deyişle burada sebep illet manasındadır.

bc. “ان/En” Harfinin İleti Belirlemesi

“ان/En” harfi de zahir olarak ileti belirleyen harflerendir. Bu harfin masdariyye, nâsibe, müfessire ve zaide şeklinde kullanıldığını görebiliriz. Konumuzla ilgili olan ise ta’lil anlamı ifade eden “ان/En” harfidir³⁰¹. Bu anlamı ifade ettiğini şu örneklerle değerlendirebiliriz.

Birinci Örnek

أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون
وإن كنا عن دراستهم لغافلين

“İşte bu (Kur’an), bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah’tan korkun ki size merhamet edilsin. “Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (hristiyanlara ve Yahudilere) indirildi, biz ise onların okumasından gerçekten habersizdik” demeyesiniz diye”³⁰².

Ayeti kerimede geçen “ان تقولوا/en tekulu” cümlesi, “فاتبعوه/fe’ttebiu” cümlesi için mefulu lieclih konumundadır. Bu da bu cümlenin illet olduğu anlamına gelir. İlet anlamı ifade eden de “ان/En” harfidir³⁰³.

İkinci Örnek

فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى

“Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile –biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)”³⁰⁴.

Bu ayeti kerimede de “ان تضل / en tedille” cümlesi kendisinden önce gelen “فإن لم يكونا /fe in lem yekuna” cümlesi için mefulu li eclih konumundadır. Bu da illet manası ifade eder³⁰⁵. İlet anlamı ifade eden “ان/En” harfidir.

Üçüncü Örnek

” يبين الله لكم ان تضلوا“

³⁰¹ İbn Hişam, a.g.e., I,35

³⁰² En’am, 6/155-156

³⁰³ Zerkeşî, el-Bahru’l-Muhît, V, 191

³⁰⁴ Bakara, 2/282

³⁰⁵ Zerkeşî, el-Bahru’l-Muhît, V, 190

“Şaşırsınız diye Allah size açıklama yapıyor”³⁰⁶.

“ان تضلوا / en tedillu” cümlesi “بين / yübeyyinü” cümlesinin illeti konumundadır. Ayette Allah’ın insanlara açıklamada bulunmasına illet olarak insanların şaşırılmaları gösterilmiştir. İleti belirleyen harf de “ان/En” harfidir³⁰⁷.

bd. “إنّ İinne” Harfinin İleti Belirlemesi

Bu harfin zahir olarak ta’lil ifade ettiğini kabul edenler olduğu gibi, ta’lil ifade etmediğini söyleyenler de bulunmaktadır³⁰⁸. Fakat “inne” harfinin cümlenin içeriğini te’kid ettiği ve bununla birlikte ta’lil anlamını da ifade ettiği görüşü dikkate alınabilir. Böylece ta’lil manasına zahir olarak delalet ettiği anlaşılır. Çünkü muhtemel iki manadan illet manasına tercihen delalet eden kelimeler zahir olarak ta’lile delalet eden kelimelerden sayılır³⁰⁹. İlet manasıyla ilgili olarak şu örnekler verilebilir.

Birinci Örnek

وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا

“Nuh: “Rabbim! Dedi, yeryüzünde kafirlerden hiç kimseyi bırakma!” Çünkü sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; ve yalnız ahlaksız, nankör (insanlar) doğururlar (yetiştirirler)”³¹⁰.

Ayette Nuh (a.s.) in kavminden kafirlere beddua etmesinin illeti olarak yeryüzünde kalmaları halinde kulları saptıracakları ve yalnız ahlaksız, nankör insanlar doğuracakları cümlesi gösterilmiştir. Bu ayeti kerimede “إنّ İinne” harfinden sonra gelen cümlenin Nuh (a.s)’ın bedduasının illeti olduğu anlaşılmaktadır³¹¹. Cümlenin illet olmasını sağlayan da “إنّ /İinne” harfidir.

İkinci Örnek

وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم

“Onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir”³¹².

³⁰⁶ Nisa 4/176

³⁰⁷ Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil*, II, 220.

³⁰⁸ Menûn, *a.g.e.*, II, 235-236; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 192

³⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhan*, IV, 229; Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 215.

³¹⁰ Nuh, 71/26-27

³¹¹ Derviş, *a.g.e.*, X, 233

³¹² Tevbe, 9/103

Ayette, Allah (c.c.) Peygamber Efendimiz'den savaşta geri kalanlar için dua etmesini istemekte ve çünkü duasının onlar için sukunet olacağını belirtmektedir. Dua etmenin illeti olarak sukunet gösterilmiştir. İleti belirleyen harf de “**إِنَّ** / **İnne**”dir.

Üçüncü Örnek

إنا كنا ندعوه من قبل إنه هو البر الرحيم

“Gerçekten biz bundan önce O’na yalvarıyorduk. Çünkü iyilik eden, esirgeyen ancak O’dur”³¹³.

Ayette cennet ehli beraberce konuşurlarken önceden Allah’a dua ettikleri /yalvardıkları, çünkü O’nun esirgeyen ve iyilik eden olduğu belirtiliyor. Dua etmelerine illet olarak Allah’ın iyilik edici ve esirgeyici olduğu gösterilmiştir. Bunu belirleyen harf de “**إِنَّ/İnne**” dir³¹⁴.

Dördüncü Örnek

إذهب إلى فرعون إنه طغى³¹⁵

“Firavun’a git. Çünkü o iyice azdı”.

Ayeti kerimesinde Allah, Musa’ya Firavun’a gitmesini emretmiştir. Gitmesine illet olarak da Firavun’un azgınlığını göstermiştir³¹⁶. Burada illet anlamını belirleyen de “**إِنَّ/İnne**” harfidir.

Beşinci Örnek

Peygamber Efendimizin kedinin artığının helal olduğuna dair söylediği hadis de konumuzla ilgilidir.

إنها ليس بنجس إنما هي من الطوائف عليكم والطوائف

“O (kedi) necis değildir. Çünkü o sizin etrafınızda dönüp dolaşmaktadır”³¹⁷.

Hadiste kediden arta kalanın temiz olduğu bildirilmektedir. Temiz olduğuna illet olarak da kedilerin evlere çokça girip çıkmaları ve onlardan korunmanın zor oluşu gösterilmiştir.

³¹³ Tur 52/28

³¹⁴ Celaleyn, *Tefsir*, s. 525

³¹⁵ Taha, 20/24

³¹⁶ Alûsî, *a.g.e.*, XVI, 181

³¹⁷ Ebu Davud, Taharet, 38; Tirmizi Taharet, 69; Nesai, Taharet, 53, Miyah, 8; İbn Mace, Taharet, 32
Darimi, Vudu, 58; Muvatta, Taharet, 13

be. “ لعل /Lealle” Harfinin İleti Belirlemesi

Zahir olarak ta’lile delalet eden harflerden biri olan “lealle” nin Kur’an’ı Kerim ‘de “ لعلكم تتقون /lealleküm tettekun”, “ لعلكم تفلحون /lelallekum tüflihun” şeklinde pek çok defa geçmektedir. Bu şekildeki kullanımların dilciler tarafından ta’lil anlamında değerlendirildiğini görmekteyiz³¹⁸. Bu konuda birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Birinci Örnek

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنَا لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى

“Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına toplar veya korkar”³¹⁹.

Firavun’a güzel söz söylemenin iletisi onun dinleme veya korkma beklentisidir. İlet manasını ifade eden harf de “ لعل /Lealle” dir³²⁰. Ayette geçen “ لعل /Lealle” harfine terecci anlamı yükleyenler de bulunmakla beraber³²¹ burada kullanılan “لعل/Lealle” iletisi açıklamaktadır. Çünkü terecci/ummak sonucu şüpheli olan durumlarda kullanılır ki bu Allah için muhaldır. Aynı şekilde bu harfin burada istifham anlamına gelmesi de mümkün değildir. Çünkü bu da Allah’a yakıştırılmaz³²².

İkinci Örnek

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi korunmanız için size de farz kılındı”³²³.

Ayette orucun farz kılınmasının iletisi olarak ittika gösterilmiştir. Bunu belirleyen de “ لعل /Lealle” harfidir³²⁴.

Üçüncü Örnek

وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ

“Hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz”³²⁵.

³¹⁸ İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 288; Alûsî, *a.g.e.*, XVI, 195; İrbilî, Alaüddin b. Ali, *Cevahiru'l-Edeb*, Beyrut, 1991, s.401,

³¹⁹ Taha, 20/44

³²⁰ Taberî, *a.g.e.*, X, 213; Neseî, *a.g.e.*, II, 61; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VIII, 337 ; Alûsî, *a.g.e.*, XVI, 195.

³²¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 96

³²² Derviş, *a.g.e.*, VI, 198

³²³ Bakara 2/183

³²⁴ Alûsî, *a.g.e.*, II, 56

³²⁵ Hac, 22/77

Ayeti kerimede hayır işlemenin illeti olarak kurtuluşa erme gayesi gösterilmiştir. Bunu ifade eden harf de “**لعل /Lealle**” dir³²⁶.

Dördüncü Örnek

اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون

“Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki korunmuş olursunuz”³²⁷.

Bu ayette de ibadet etmenin veya yaratılmanın gayesi ittika olarak belirtilmiştir. Takva, “**خلكم** halakaküm” ve “**اعبدوا u’büdu**” lafızlarının ikisinin de illeti olabilir³²⁸.

bf. “**حتى/Hatta**” Harfinin İleti Belirlemesi

Ta’lil ifade eden harflerden biri de “**حتى/Hatta**”dır³²⁹. Bu harf bir çok manaya delalet etmekle birlikte biz sadece konumuzla ilgili olan ta’lil örneklerini değerlendireceğiz.

Birinci Örnek

ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين

“Andolsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz”³³⁰.

Ayette Allah’ın insanları imtihana tabi tutacağı anlaşılmaktadır. İmtihanın illeti olarak Allah’ın mücahitleri ve sabredenleri belirlemesi gösterilmiştir. İleti ifade eden harf de “**حتى/Hatta**” kelimesidir³³¹.

İkinci Örnek

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين لله

“Fitne tamamen yok edilinceye ve din (kulluk) de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın”³³².

Ayette kafirlerle savaşmanın illeti olarak “fitnenin ortadan kaldırılması” gösterilmiştir. Bunu belirleyen de “**حتى/Hatta**” harfidir³³³.

³²⁶ İrbilî, *a.g.e.*, s.401.

³²⁷ Bakara 2/21

³²⁸ Tabatabaî, *a.g.e.*, I,74

³²⁹ İbn Hişam, *a.g.e.*, I,122

³³⁰ Muhammed, 47/31

³³¹ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, V,197; Şevkânî, *a.g.e.*, s.355; Menûn, *a.g.e.*, I, 236

³³² Bakara, 2/193

bg. “ ذ/İz” Harfinin İleti Belirlemesi

Dilcilere göre bu harf birçok mana ifade etmektedir. Bunun kullanıldığı yerlerden biri de ileti belirlemedir. Konumuzla ilgili olan ise ta’lil manasını ifade ettiği yerlerdir.

Birinci Örnek

“ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم إنكم في العذاب مشتركون

“Zulmettiğiniz için bugün (nedamet) size hiçbir fayda vermeyecektir. Çünkü siz, azapta ortaksınız”³³⁴.

Ayette yoldan çıkan ve şeytana arkadaş olan insanların azaba iştirak edecekleri bildirilmektedir. Buna illet olarak da o insanların zulüm etmeleri gösterilmiştir. İlet manasını ifade eden kelime de “ ذ/İz” harfidir. Bu kelimeyi ismi zaman şeklinde değerlendiren dilciler bulunmakla beraber, ta’lil anlamını da ifade etmekte ve bu durumda genellikle harf olarak kabul edilmektedir³³⁵.

İkinci Örnek

وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله

“Madem ki siz onlardan ve onların Allah’ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız”³³⁶.

Ayeti kerimede Ashab’ı Kehf’in mağaraya sığınmalarının illeti olarak kavimlerinden ve onların Allah’tan başka taptıklarından uzaklaşmaları gösterilmiştir. Bunu ifade eden de “ ذ/İz” harfidir³³⁷.

bh. “ بید/Beyde” İsmi İleti Belirlemesi

Zahir olarak ta’lile delalet eden isimlerden biri de “ بید/Beyde” dir. Bu isim “ غير/ gayru” veya “ من اجل/ min ecli” manalarında kullanılır. Konumuzla ilgili olan da ikinci manadır.

Birinci Örnek

أنا أفصح من نطق بالضاض ببيد أي من قريش

³³³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 197; Şevkânî, *a.g.e.*, s.355

³³⁴ Zuhruf, 43/39

³³⁵ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît* V, 196; Şevkânî, *a.g.e.*, s.359; İrbilî, *a.g.e.*, s.433-434;

³³⁶ Kehf, 18/16

³³⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 197; Şevkânî, *a.g.e.*, s.359; Alûsî, *a.g.e.*, XVI, 220

“Ben “dad” harfini en fasih talaffuz edenim. Çünkü ben Kureyş kabilesine mensubum”³³⁸.

Peygamber (s.a.v)’in buyurduğu hadiste “بَيْدَ /Beyde” harfi illet ifade etmek için kullanılmıştır. Çünkü Peygamber (s.a.v) (dad) harfiyle fasih bir şekilde konuşmasına illet olarak Kureyşli oluşunu göstermiştir³³⁹.

Bu hadisin mana bakımından sahih olmakla beraber, isnad yönünden mevzu olduğu söylenmektedir³⁴⁰. Burada zikretmemizin nedeni de arap dili açısından bu konudaki nadir örneklerden biri olmasındandır.

bi. “على /Ala” Harfinin İletisi Belirlemesi

Bu harf de zahir olarak ta’lile delalet eden harflerdendir. Bu harf min harfinden sonra gelirse isim, bunun dışındaki durumlarda ise harf olarak değerlendirilir. Harf olarak değerlendirdiğimizde ise birçok değişik anlamda kullanılır. Bu anlamlardan biri de ta’lil anlamıdır³⁴¹.

Birinci Örnek

و لتكبروا الله على ما هداكم

“Bütün bunlar size doğru yolu göstermesine karşılık, Allah’ı tazim etmeniz, şükretmeniz içindir”³⁴².

Ayette tekbir getirmenin iletisi olarak, Allah’ın onlara hidayet nasib etmesi gösterilmiştir. “على /Ala” harfi illet manasını ifade etmiştir³⁴³.

bi. “من / Min” Harfinin İletisi Belirlemesi

“من / Min” harfi zahir olarak illete delalet eden harflerden biridir. Sadece harf olarak gelir. İfade ettiği birçok manadan biri de ta’lildir.

Birinci Örnek

يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت

“O münafıklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıklarlar”³⁴⁴.

³³⁸ Aclûnî, İsmail Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut ts., II, 232

³³⁹ Menûn, *a.g.e.*, s.236

³⁴⁰ Aclûnî, *a.g.y.*

³⁴¹ İbn Hişam, *a.g.e.*, I,143

³⁴² Bakara, 2/185

Ayette münafıkların parmaklarını kulaklarına tıkamalarına illet olarak yıldırımlardan gelecek olan ölüm korkusu gösterilmiştir³⁴⁵. İlet anlamını belirleyen de “من / Min” harfidir.

İkinci Örnek

مما خطيآتهم أغرقوا

“Bunlar günahları yüzünden boğuldular”³⁴⁶.

Ayette inkarcıların hatalarından ötürü suda boğuldukları bildirilmektedir. Boğulmalarına illet olarak hata işlemeleri gösterilmiştir³⁴⁷. İlet anlamını belirleyen de “من / Min” harfidir.

bj. “في /Fi” Harfinin İleti Belirlemesi

Zahir olarak illete delalet eden harflerden biri de “في / fi” dir. Taşdığı birçok manadan biri de illet anlamıdır³⁴⁸.

لمسكم فيما افضتم فيه عذاب عظيم

“Eğer dünyada ve ahirette Allah’ın lütuf ve merhameti üstünüzde olmasaydı, içine daldığımız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap isabet ederdi”³⁴⁹.

Allah’ın büyük lütuf ve merhameti olmasaydı onlara büyük azab gelecekti. İfk hadisesinde iftira eden şahısların büyük bir azabı hak etmelerinin illeti de yaptıkları iftira olarak gösterilmiştir³⁵⁰. İleti belirleyen lafız da . “في /Fi” harfidir.

bk. “عن/An” Harfinin İleti Belirlemesi

Zahir olarak ta’lil ifade eden harflerden biri de “an”dir. Bu kelime bazen isim, bazen harf olarak kullanılır. Başına bir harfi cer geldiğinde isim olduğu anlaşılır ve “canib” anlamına gelir. Harf olarak kullanıldığında ise birçok anlama gelebilir. Bunlardan biri de ta’lil anlamındadır³⁵¹.

Birinci Örnek

³⁴³ İrbilî, *a.g.e.*, s.376; Menûn, *a.g.e.*, s.276

³⁴⁴ Bakara, 2/19

³⁴⁵ İrbilî, *a.g.e.*, s.272; Menûn, *a.g.e.*, s.236

³⁴⁶ Nuh, 71/25

³⁴⁷ İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 168; Şelebî, *a.g.e.*, s.160

³⁴⁸ İbn Hişam, *a.g.e.*, I,168

³⁴⁹ Nur, 24/14

³⁵⁰ İrbilî, *a.g.e.*, s.324; Menûn, *a.g.e.*, 236.

³⁵¹ İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 148

وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه

“İbrahim’in babası için af dilemesi, sadece ona (babasına) verdiği sözden dolayı idi”³⁵².

Ayette İbrahim (a.s) ın babası için istiğfarda bulunmasının illeti olarak Allah’ın ona verdiği söz gösterilmiştir³⁵³. İlet manasını ifade eden lafız da “عن/An” harfidir.

bm. “ف/Fa” Harfinin İleti Belirlemesi

Nahivciler “ف/Fa” harfinin farklı birçok anlam taşıdığını belirtmişlerdir. Taşıdığı manalardan biri de ta’lilidir. Ta’lil ifade eden “ف/Fa” harfinin de iki kullanım şeklinin olduğunu görüyoruz³⁵⁴.

Birincisi : “ف/Fa” harfinin illetin başında gelip hükmün de ondan önce geldiği şekildir. Buna örnek olarak şu hadisi şerifi gösterebiliriz:

ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا

“Onun başını örtmeyin çünkü o kıyamet gününde telbiye getirir halde haşr olunacak”³⁵⁵.

Bu hadiste “ف/Fa” harfi, “فإنه fe innehu” ile başlayan illet konumundaki cümlelerin başında gelmiştir. Hüküm ifade eden “fela tuhammiru” fiili de ondan önce gelmiştir.

Hadiste devenin çarpması sonucu ölen hacının başının örtülmemesinin illeti olarak kıyamet gününde onun telbiye getirecek şekilde haşr olunacağı gösterilmiştir. İlet manasını ifade eden lafız da “ف/Fa” harfidir.

İkincisi: “ف/Fa” harfinin illet olan hükmün başında, illetin de ondan önce geldiği şekildir. Buna örnek olarak şu ayetler verilebilir.

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten herbirine yüz deynek vurun”³⁵⁶.

Ayette “ف/Fa” harfi hüküm olan “فاجلدوا /fe’clidu” fiilinin başında, illet olan zina suçu ise cümlelerin başında zikredilmiştir.

³⁵² Tevbe, 9/114

³⁵³ Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkan Fi Ulumi’l-Kur’an*, (Thk. Mustafa el-Buğa) Beyrut 2002, I, 520; İrbilî, *a.g.e.*, s.324; Menûn, *a.g.e.*, 236

³⁵⁴ İbn Hişam, *a.g.e.*, I,168

³⁵⁵ Buhârî, Sayd, 2,21, Cenaiz, 19,21; Ebu Davud, Cenaiz, 80; Tirmizi, Hac, 103; İbn Mace, Menasik, 89

³⁵⁶ Nur, 24/2

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم

“Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının, suçları sabitleşince, yaptıklarının karşılığı olarak ellerini kesin”³⁵⁷.

Ayette de aynı şekilde “ف/Fa” harfi hüküm ifade eden “فاقطعوا/fe’ktau” fiilinin başında, illet olan “السارق/es-Sarik” kelimesi ise cümlenin başında gelmiştir.

Bu şekilde görülen misallere ilave olarak ravilerin sözlerinde de “ف/Fa” harfinin kullanıldığını görebiliyoruz. Fakat ravilerin kullandıkları cümlelerde “ف/Fa” harfi sadece hükmün başında kullanılmaktadır.

Örneğin; سهى رسول الله فسجد “Rasulullah (s.a.v) yanıldı da secde etti” hadisinde, “ف/Fa” harfi hüküm ifade eden fiilin başında, illet olan “سهى /seha” fiili ise cümlenin başında zikredilmiştir.

Bazı usûl kitaplarında atıf harfi olarak gelmesi mümkün olmayan “ف/Fa” harflerinin tümünün illet anlamına geldiği ifadesi bulunmaktadır.

Buna örnek olarak da من أحيى ارضا ميتة فهي له

“Kim ölü bir toprağı ihya ederse bu toprak ona aittir”³⁵⁸ hadisi getirilmektedir. Cümlede “فهى /fe hiye” kelimesinin başında bulunan “ف” harfinin atıf harfi olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı, dolayısıyla bunun illet manası ifade edeceği iddia edilmektedir.

Bu konuyu şöyle değerlendirebiliriz: Bu iddiaya göre “ف/Fa” harfinin sadece atıf ve ta’lil anlamları taşıdığı anlaşılmaktadır. Fakat nahiv kitapları incelendiği zaman bu harfin birçok manaya geldiği görülecektir³⁵⁹. Hadiste geçen “ف/Fa” harfi ise rabita ve cevabiye anlamı taşımaktadır³⁶⁰. Ayrıca “زيدا فاضربه /zeyden fe’dribhu” cümlesinde “ف/Fa” harfi atıf harfi olamayacağı gibi illet manasını da ifade etmemektedir.

B. İMA YÖNTEMİ

Zorunlu bir şekilde illete delalet eden yöntemlerden biridir. İma yönteminin delaleti lafız ile değil mana ile tespit edilir. Çünkü bu şekilde kabul edilen nasların konuluş amacı ta’lil değildir. Ta’lil ise işaret yoluyla manadan, siyaktan veya diğer lafzî

³⁵⁷ Maide, 5/38

³⁵⁸ Buhârî, Hars, 15; Darimi, İmaret, 37; Tirmizi, Ahkam, 38; Muvatta, Ekdiye, 26

³⁵⁹ İbn Akil, a.g.e., II, 190

³⁶⁰ Zerkeşî, el-Bahru’l-Muhîr, V, 196

karinelere anlaşılr. Şayet illet anlamı lafzi karinelere anlaşılmış olsaydı onu da 6nceki b6l6mde ele alacaktık.

İma y6nteminin sarıh nassın bir b6l6m6 m6 yoksa m6stakil bir y6ntem mi olduğu hususunda us6l alimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Râzî, Gazâlî, Beyzâvî, Zerkeşî gibi us6lc6ler m6stakil y6ntem olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurken³⁶¹, İbn Hâcib, İbn H6mam gibi alimler ise sarıh nass kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuřlardır³⁶².

Biz de ima y6ntemini, sarıh nass kapsamında değerlendiren g6r6ř6 değil de onun m6stakil bir y6ntem olması gerektiğini belirten g6r6ř6 esas alacağız.

İllet tespit y6ntemlerinden biri de ima y6ntemidir. Bu y6ntemi s6zl6k ve ıstılah anlamları bakımından inceledikten sonra bu y6ntemin illeti belirlemede oynadığı rol6 belirlemeye 6alışacağız.

1. S6zl6k Anlamı

İma, s6zl6kte el, g6z, baş ile yapılan işaretler anlamlarında kullanılmaktadır³⁶³.

2. İstılah Anlamı

Us6lc6lerin bu y6ntemin mana ve lafız konusundaki ihtilaflarına uygun olarak bunun tanımında da ihtilaf ettiklerini g6r6yoruz. İma y6nteminin ta'lile delaletinin mana yoluyla olduğunu iddia edenler "iktiran" lafzını kullanarak tanım geliştirmişlerdir.³⁶⁴ İma y6nteminin ta'lile delaletinin lafız yoluyla olduğunu iddia edenler ise "karine" lafzını kullanarak tanım geliřtirmişlerdir³⁶⁵.

Birinci Tanım: İma y6ntemi, bir vasfın h6k6m ile bağlantılı olduğu ve bu vasfın veya benzerinin h6kme illet olmaması halinde de bağlantının ortadan kalktığı y6ntemdir³⁶⁶.

Tanımda kullanılan lafızları da ř6yle a6ıklayabiliriz:

Bağlantı (iktiran) lafzıyla, iki şeyin bir araya getirilmesi kastedilmiştir. Buna g6re b6t6n bağlantılar bu tanımın kapsam alanı i6erisine girer. Bu bağlantı karı- kocada

³⁶¹ Gazâlî, *Şifâ*, s.27; Râzî, *el-Mahs6l*, V,143; Âmidî, *a.g.e.*, III, 224; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd*, V,187; İbn6'l-H6mâm, *a.g.e.*, III, 40

³⁶² İbn Hâcib, *Muhtasar*, III, 92; İcî, *a.g.e.*, II, 386;

³⁶³ Bak. İbn Manzûr, XV,407

³⁶⁴ İbn Hâcib, *Muhtasar*, III, 92; İbn S6bkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 409

³⁶⁵ Bkz. Abdışek6r, Muhibullah, *M6sellemu's-S6but* (Thk. Abdullah Mahmud Muhammed 6mer) Beyrut ts., II, 350

³⁶⁶ İbn Hâcib, *a.g.e.*, III, 92

olduğu gibi iki zat arasında olabildiği gibi, “Zeyd ayaktadır” misalinde olduğu gibi, zat ve mana arasında da olabilir. Veya “içki içmek haramdır” cümlesinde olduğu gibi mana ve hüküm arasında da olabilir. Burada söz konusu olan mana, içkinin sarhoş edici olmasıdır. İktiran lafzının vasıf lafzına izafesiyle zatın zat ile ve zatın mana ile olan bağlantısı kastedilmemiş oluyor.

Vasıf ise önceki bölümlerde de açıkladığımız gibi başkasıyla kaim olan manadır. Hükümlere illet olan da bu vasıflardır. Bu vasıflar hükümlere illet olmadığı takdirde de, hükmün vasıf ile bağlantısı gerçekleşemez.

Tanımda geçen “bu vasıf veya benzerinin hükme illet olmaması halinde bağlantının ortadan kalktığı” kaydı ile de bu yöntemin diğer illet tespit yöntemlerinden farklı bir yöntem olduğu vurgulanmıştır.

Vasfın hükümle bağlantılı olup aynı hükme illet olduğuna dair şu örnek verilebilir. “O necis değildir muhakkak ki o sizin etrafınızda dönüp dolaşanlardandır”³⁶⁷, hadisinde taharet hüküm, etrafınızda dönüp dolaşan (tavvaf) lafzı ise vasıftır. Burada hüküm ve vasıf birbiriyle bağlantılıdır. Hüküm olan “taharet” lafzı, vasıf olan “etrafınızda dönüp dolaşan” ile bağlantılı olmasaydı, sorulan sorunun cevabı verilmemiş olacaktı.

İkinci örnek olarak da şu hadisi şerif gösterilebilir: “Kadının biri Rasulullah (s.a.v)’e gelerek,

-Ey Allah’ın Rasulü, annem nezir orucu borcu ile vefat etti, ben onun yerine oruç tutabilir miyim? dedi. Peygamberimiz (s.a.v) de:

-Annenin borcu bulunduğu takdirde onu ödemez miydin? sorusunu yöneltince, kadın:

-Evet cevabını verdi. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz:

-Annenin yerine oruç tut; çünkü Allah’ın borcu ödenmeye en layık olandır” buyurdu³⁶⁸.

Bu hadisi şerifte vasıf olan “borç”, hüküm olan “edasının vacib olduğu” hükmüyle bağlantılıdır.

³⁶⁷ Ebu Davud, Taharet, 38; Tirmizi Taharet, 69; Nesai, Taharet, 53, Miyah, 8; İbn Mace, Taheret, 32; Darimi, Vudu, 58; Muvatta, Taharet, 13

³⁶⁸ Buhârî, Savm, 42; Müslim, Siyam 155.

Bir kimsenin bir başkası yerine oruç tutması hususunda Şafî fakihler, Evzâî ve Zahirilerden rivayet edildiğine göre, yaşlı olup oruç tutamayanın yerine akrabaları oruç tutabilir³⁶⁹. Hanefî fukahası ise, “hiçbir kimse diğerinin yerine oruç tutamaz ve hiç kimse diğerinin yerine namaz kılamaz” hadisini esas alarak, hiç kimsenin diğerinin yerine oruç tutamayacağını belirtmişlerdir³⁷⁰.

Bu bağlantının benzeri olarak yukarıdaki hadisten şu örneği de çıkarabiliriz: Nezir orucu yukarıdaki vasfa benzemektedir. Yani nezir orucu da bir borçtur, Allah’a nezredilmekle sabit olmuştur. “Nezir orucu” vasfı da aynı şekilde “edası vacibtir” hükmünün illetidir. Çünkü nezir orucu da insanların borçları gibi, sabit olduğunda edası vacip olur. Bu örnekte hükmün benzeri ve vasfin benzeri arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Burada hükmün ve vasfin benzeri kıyas vasıtasıyla tespit edilebilmiştir. Bunun neticesinde sorulan sorunun cevabı verilmiştir.

İkinci Tanım: İma, hükmün, vasfin bulunmasıyla oluşmasıdır³⁷¹. Bu ve benzeri tanımlarda görülebileceği gibi hüküm ve vasif arasında bir bağlantının söz konusu olduğu anlatılmaktadır. Bu bağlantı lafzî bağlantı olabileceği gibi, manevi bağlantı da olabilir. İma yöntemini nass kapsamında değerlendiren usûlcüler lafzî bağlantıyı esas almışlardır. İma yöntemini nass kapsamında değerlendirmeyen usûlcüler ise bu yöntemde lafızlardan ziyade mana boyutunun olduğundan yola çıkmışlardır.

Üçüncü Tanım: İma, bir karine ile illete delalet eden lafızdır³⁷².

Delilleri incelediğimizde bir ayette usûlcülerin farklı yöntemler kullanarak aynı sonuca vardıklarını görebiliyoruz.

Meselâ bazı usûlcülere göre *الزانية والزاني فاجلدوا , والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما* ayetlerinde illeti belirleyen temel unsur zahir nass örneğinde verdiğimiz “fa” harfidir. Aynı ayetlerde ima yöntemini ayrı bir yöntem olarak kullanan Usûlcülere göre ise, hüküm vasıfla birlikteliğinden dolayı oluşmuştur. Dolayısıyla bu vasif bizatihi hükmün illetidir. Görüldüğü gibi aynı ayet hem nass yönteminde hem de ima yönteminde kullanılmaktadır. Kanaatimize göre illeti belirlemede iki yöntemin kullanılabilmesinin

³⁶⁹ Cerdanî, Muhammed Abdullah, *Fethu'l-Allam bi Şerhi Mürşidi'l-Enam*, (thk. Muhammed el-Heccar), IX, 138, Mısır 1988; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslami*, III, 1738

³⁷⁰ Zeylaî, Cemaluddin Ebi Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Raye Tahricu Ehadis'l-Hidaye*, (Thk. Ahmet Şemsuddin) Beyrut 1996, II, 487

³⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *Tahrir*, IV,40

³⁷² İbn Abdışşekûr, *a.g.e.* II, 350.

bir zararı bulunmamaktadır. Bu durumun tespit edildiği yerde illetin varlığı daha da pekişmektedir³⁷³.

3. “İma”nın Kısımları

Usûlcüler ima yönteminin çeşitleri hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazı usûlcüler, ima yönteminin bir çeşidini diğer bir çeşidi kapsamında değerlendirirken, bir grup usûlcü de iki çeşidin yer aldığı aynı bölümü başlı başına bağımsız birer bölüm olarak değerlendirmektedirler. Bu konuda belirleyici olan nokta ise biraz önce belirttiğimiz “bağlantının” bulunduğu delillerin ima kapsamında değerlendirilmesi gerektiğidir. Bazılarına göre birbirine yakın olan misaller bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulurken, bazılarına göre de ayrı ayrı değerlendirebilmektedir.

İbn Hâcib’e göre ima dört kısımda³⁷⁴, Gazâlî³⁷⁵ ve Râzî³⁷⁶,ye göre ise beş kısımda, Âmidî’ye göre altı kısımda³⁷⁷, Şevkânî³⁷⁸ ve Zerkeşî³⁷⁹,ye göre ise dokuz kısımda değerlendirilmektedir. Biz de çalışmamızda imayı dört kısımda değerlendireceğiz. Böyle yaptığımızda, daha teferruatlı ele alanların görüşlerini bu dört kısım içinde değerlendirmiş olacağız.

a. Hükümün “Fa” Harfi Vasıtasıyla Gerçekleşmesi

Hüküm ve vasfın birlikte zikredilip “ف/Fa” harfinin, bunlardan ikinci olarak zikredilenin başında gelmesidir. Bu, vasıf olabileceği gibi hüküm de olabilir. Bu ayeti kerimede olabileceği gibi hadislerde de olabilir. Önemli olan nokta “ف /Fa” harfinin ikisinden birinin başında bulunması ile bu ikisi arasında bir bağlantının kurulmasıdır. Bu şekilde hükümün üzerinde terettüp ettiği vasfın ima yöntemiyle illet olduğu anlaşılır. Burada “ف /Fa” harfi ima kapsamında değerlendirilmektedir. Çünkü bu anlayışa göre “ف /Fa” harfi ta’lil anlamı ifade etmek için konulmamıştır. İfade ettiği mana ise tertip ve kesintisiz takiptir. Yani ikinci olarak gelenin zaman olarak birinciden hemen sonra gelmesidir.

Bu söylediklerimizin konu ile ilgili olarak üç türlü kullanım şekli ortaya çıkmaktadır: Bunlar;

³⁷³ İbn Abdışšekûr, *a.g.e.*, II, 350

³⁷⁴ İbn Hâcib, *a.g.e.*, III, 92-93

³⁷⁵ Gazâlî, *Şifa*, s.258

³⁷⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 144-145

³⁷⁷ Âmidî, *a.g.e.*, III, 222-225

³⁷⁸ Şevkânî, *a.g.e.*, s.359-361

³⁷⁹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 198-201

Şariin kelimasında, vasfın hükümden önce gelmesi, Ravilerin sözlerinde vasfın hükümden önce gelmesi ve Şariin kelimasında hükümün vasıftan önce gelmesidir.

Şimdi de konuları örnekler ile açıklamaya çalışalım.

aa. Şariin Kelamında Vasfın Hükümden Önce Gelmesi

Bu konu ile ilgili ayet ve hadislerde pek çok örnek bulabiliriz. Önce ayetlerden örnekler verelim.

i- يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم

“Ey iman edenler namaza kalkacağınız vakit, yüzünüzü yıkayın”³⁸⁰.

Bu ayeti kerimede “namaz kılma isteği” vasfı abdestin vacib olmasının illeti konumundadır.

ii- فلم تجدوا ماءً فتيمموا

“Su bulamadığınız zaman teyemmüm edin”³⁸¹.

Ayeti kerimede, “suyun bulunmaması” vasfının teyemmümün vacib olmasının illeti olduğu anlaşılıyor.

iii- والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة

“Namuslu kadınlara zina suçu atıp, sonra dört şahit getirmeyen kimselere de seksen değnek vurun”³⁸².

Ayeti kerimede “zina iddiasında bulunup dört şahit getirememesi” vasfının kazif/namusa iftira cezası olan seksen celdenin vurulması hükmünün illeti olduğu anlaşılıyor.

iv- الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten herbirine yüz deynek vurun”³⁸³.

Ayette “zina” vasfını taşımanın yüz deynek cezasının uygulanmasının illeti olduğu anlaşılıyor.

v- ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات

³⁸⁰ Maide, 5/6

³⁸¹ Nisa, 4/43

³⁸² Nur, 24/4

³⁸³ Nur, 24/2

“İçinizden kim hür olan mümin kadınları nikahla alacak mali güce sahip değil ise, ona da sahip bulunduğunuz mümin cariyelerinizden var”³⁸⁴.

Ayeti kerimede, “imanlı hür kadınlarla evlenmeye güç getirememe” vasfı, imanlı genç cariyelerle evlenmenin illeti sayılmıştır.

Bu ayetlerde, vasıf hükümden önce zikredilmiştir. Hükümün de vasıftan sonra “ف/Fa” harfi ile bitişik olarak zikredilmesi bu vasfın illet oluşuna delalet etmektedir.

Hadislerde de bu konu ile ilgili birçok örnek bulabiliriz.

i- من أحيى أرضاً ميتة فهي له -

Hadisten bir toprağın “islah edilmesi” vasfının onu temellük etmenin illeti olduğu anlaşılıyor.

ii- من بدل دينه فاقتلوه-³⁸⁵ “Her kim dinini değiştirirse onu öldürün”

Hadiste, “imandan sonra irtidat etme” vasfının öldürülmenin illeti olduğu anlaşılmaktadır.

Bu hadislerde de hüküm, vasıftan sonra ve “ف/Fa” harfi ile bitişik zikredilmiştir. Bununla birlikte vasıf ve hüküm arasında bir birliktelik olduğu için ima yöntemiyle illetin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

ab. Ravilerin Kelamında Vasfın Hükümden Önce Gelmesi

Vasfın hükümden önce gelmesi ile ilgili olarak ravilerin sözlerinde birçok örnek bulabiliriz. Bunlardan ikisini burada zikrederim.

i- زنى ما عزر فرجم -

“Maiz zina etti ve recmedildi”³⁸⁶

Bu kelimadan anlaşılıyor ki, Maiz’in recmedilmesinin illeti “zina” vasfını taşımasıdır.

ii- سهى رسول الله فسجد-

“Rasulullah (s.a.v) namazda yanıldı da secdeye gitti”³⁸⁷

³⁸⁴ Nisa, 4/25

³⁸⁵ Buhârî, Cihad, 149, İtisam, 28; Tirmizi, Hudud, 25; Nesai, Tahrir, 14; İbn Mace, Hudud, 2

³⁸⁶ Buhârî, Muharibun, 21,25, Ebu Davud, Hudud, 23; Aynî, Bedruddin, Muhammed b. Ahmed, *Umdetu'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, ts., XXIII, 201.

³⁸⁷ Tirmizi, Salat, 173; Nesai, Sehv, 23; Ahmed b. Hanbel, II, 447

Ravinin tanıklığına göre Rasulullah'ın (s.a.v.) namaz secdelerine ilaveten secdeye gitmesinin illeti “namazda yanılma” vasfıdır.

Raviler, yukarıda zikrettiğimiz hükümlerin rivayetlerinde zikrettikleri vasıflarla muallel olduğunu bildikleri için hükümle beraber onları da zikrettiler. Muhtemelen, hükümlerin terettüb ettiği bu illetleri anlamasaydılar rivayeti de bu şekilde anlatmayacaklardı.

ac. Şariin Kelamında Hükümün Vasıftan Önce Gelmesi

Bu bölümde hüküm vasıftan önce zikredilir ve “ف/Fa” harfi de vasfın başında gelir.

Bu konuda ayetlerden örnekler bulamadık; fakat hadislerden birkaç örnek zikredebiliriz.

i-İhramlı olduğu halde devenin çarptığı ve bunun sonucunda ölen şahıs ile ilgili olarak Peygamberimiz (s.a.v.):

لا تخمروا رأسه و لا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة مليبا

Hadisten anlaşıldığına göre, Peygamberimizin (s.a.v.) bu şahsa koku sürülmesini ve başının örtülmesini istememesinin illeti olarak onun kıyamet gününde telbiye getirerek haşrolacağını göstermiştir. Bu vasıf da hükümden sonra ve başında “ف/Fa” harfi olduğu halde zikredilmiştir.

ii- لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها -

Allah Yahudilere lanet etsin. Hayvanların içyaçları kendilerine haram kılındığı halde onu satıp parasını yediler³⁸⁸.

Hadisten anlaşıldığına göre, Yahudilerin lanete müstahak olmalarına illet olarak, kendilerine haram kılınmasına rağmen hayvanların içyağlarını satmaları ve bundan elde ettikleri paraları da yemeleri gösterilmiştir.

iii- زملوهم بقلومهم و دمانهم فإنهم يحشرون يوم القيامة و أوداجهم تشحب دما اللون لون الدم - والريح ريح المسك

“Onları yaraları ve kanları ile örtün. Çünkü onlar kıyamet günü haşrolunduklarında onların damarlarının kanı kana benzeyecek fakat kokusu miske benzeyecektir”³⁸⁹.

³⁸⁸ Buhârî, Enbiya, 50; Müslim, Musakat, 72; Ebu Davud, Buyu, 64; İbn Mace, Eşribe, 7.

Hadisi şerifte Peygamberimiz (s.a.v.) şehitlerin yıkanmamaları, yaraları ve üzerlerindeki kanlar ile defnedilmelerine illet olarak kıyamet günü şehadet izlerinin görülmesini göstermiştir. Hadiste “ف/Fa” harfinin de vasıfla zikredildiğini görüyoruz.

Yukarıda zikrettiğimiz şekiller içerisinde illetin en kuvvetli şekilde belirlendiği yer şariin kelamı olduğunu görüyoruz. Vasfın önce veya sonra gelmesi durumu değiştirmez. Şariin kelamı bütün konularda olduğu gibi burada da önceliklidir. Şüphe götürmez şekilde hüküm belirtir. Kur’an’ı Kerim ayetlerinin illete delaleti hadislerin delaletinden daha kuvvetlidir. Çünkü ayetler kat’i bilgi ifade ederken hadisler çoğu zaman zanni bilgi ifade ederler.

Vasıf ve illet arasındaki uygunluk konusu da usûlcüler arasında tartışma konusudur. Bazı usûlcülere göre vasıf ve hüküm arasında münasebet şartını ortaya koymak gerekli değildir. Çünkü vasıfla birlikte oluşan hükmün mutlaka bir münasebeti vardır. Yine şariin hükümlerinde mutlaka bir uygunluk ve mantikî bir ahenk bulunmaktadır. Bazı usûlcülere göre ise vasfın illete delalet edebilmesi için aralarında bir münasebet (uygunluk) olması şarttır. Çünkü vasıf ve hüküm arasında bir münasebetin olmaması sonucu anlamsız kılar³⁹⁰. İki görüşü değerlendirdiğimizde birinci görüşün daha isabetli olduğunu görebiliriz. Çünkü, hüküm ve vasıf arasında münasebetsizliğin olduğu söylenirse, illet tespit edilemez. Bu durumda hüküm yine illet ve hikmetten uzak olur ki böyle bir durum sıkıntı doğurur.

Bunun dışında Şariin koyduğu hükümlerde mutlaka bir sebep-illet veya hikmet bulunmaktadır. Bu bazen ortaya çıkabilir bazen de ortaya çıkmaz. Önemli olan illetin ima edilmesidir. Bu insanların anlayışına göre uygun olur veya olmaz³⁹¹.

b. Hükümün Bir Olaydan Sonra Zikredilmesi

Şari bir hükmü, bir olaydan sonra zikretmişse, bu olay anılan hükmün illeti şeklinde değerlendirilir³⁹². Aynı şekilde Şari’ bir hükmü, şahıslardan kaynaklanan bir sıfattan sonra zikrederse, bu sıfat da o hükmün illeti olur³⁹³.

Buna örnek olarak da şu hadisi gösterebiliriz:

³⁸⁹ Nesai, Cenaiz, 82, Cihad, 27; Ahmed b. Hanbel, IV, 421

³⁹⁰ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3278; Âmidî, *a.g.e.*, III, 230; İbn Hâcib, *a.g.e.*, III,100; Râzî, *el-Mahsûl*, V,145.

³⁹¹ Bkz. Gazâlî, *Şifâ*, s. 34-34; Hindî, *a.g.y.*

³⁹² Gazâlî, *Şifâ*, s.32

³⁹³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 147-148

“Hz. Peygamber (s.a.v.) otururken bir şahıs gelerek, “Ey Allah’ın Rasülü helak oldum” dedi. Rasulullah (s.a.v.) de: “Sana ne oldu?” buyurdu, O da:

-Oruçlu iken hanımım ile birlikte oldum, dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) ona hitaben;

-Azad edebileceğin bir köle bulur musun? Diye sordu. Adam:

-Hayır, dedi. Bu sefer Rasulullah (s.a.v.):

-Peş peşe iki ay oruç tutabilir misin? Adam:

-Hayır, dedi. Rasulullah (s.a.v.):

-Altmış fakiri doyurabilecek bir şey bulur musun? buyurdu. O da yine:

-Hayır, diye cevap verdi, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) bir müddet durdu. Biz de böyle beklerken Hz. Peygamber (s.a.v)’e içerisi hurma dolu bir zenbil getirildi. Rasulullah (s.a.v):

-Soru soran nerede? Buyurdu. O da:

-Buradayım, dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.):

-Bunu al ve sadaka olarak dağıt, buyurdu. Bu defa da Adam:

-Ey Allah’ın Rasülü, benden daha fakire mi vereceğim, Allah’a yemin olsun ki şu iki dağ arasında benim hanemden daha fakir bir hane yoktur, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) yan dişleri görülene değin güldü ve:

-Haydi ailene yedir, buyurdu”³⁹⁴.

Hadiste geçen şahsın sözleri soru mesabesinde. Rasulullah (s.a.v)’in cevabı ise bu soruların cevabı hükmündedir. Rasulullah (s.a.v) bu şahsın durumunu öğrendikten sonra, onunla ilgili hükümleri de belirtmiştir. Belirlenen hükümler de meydana gelen “mukarenet” vasfına terettüp etmektedir. Bu vasıf hükme kaynaklık ettiğinden dolayı illet konumundadır.

Burada illetin belirlenmesi ima yoluyla gerçekleşmektedir. Çünkü vasıf ve hüküm bir arada bulunup hüküm de bir olaydan sonra meydana gelmektedir. Dolayısıyla bu hadisenin illet olarak değerlendirilmesi gerekir ki hüküm de ona göre terettüp etsin.

³⁹⁴ Buhârî, Savm, 4

Bu mesele, illet konumunda değerlendirilmediği takdirde bedevinin sorusu cevapsız kalacaktır ki bu da muhaldir. Çünkü bu vasıf hükme kaynaklık etmektedir. İhtiyaç duyulan hükmün açıklanmasını gerektirir. Hükmün açıklanması da vasfın ortaya konulması ile gerçekleşir. Dolayısıyla bu hadise göre, Ramazan ayında kasten karısı ile birlikte olmak, anılan keffaretin vucubiyetinin illeti durumundadır.

Bu kısım da illete delalet etmede birinci kısım gibidir. Çünkü bu bölümde de hüküm ve vasıf bir arada bulunur. Fakat “ف /Fa” harfi mukadderdir. Buna binaen de illete delalet etmede birinci kısımdan sonra gelir. Bu kısım hükmün sübutu yönünden birinci bölümle aynı seviyede olmakla birlikte, sübutun kuvveti yönünden birinci bölüm gibi olamaz. Kuvvet yönünden birinci bölümden düşük olmasının nedeni de, Rasulullah (s.a.v)’in verdiği cevabın başka bir sorunun cevabı veya başlı başına bir kelamın başlangıcı olabilmesi veya bedeviyi kınama anlamları ifade edebilmesidir.

Bu ihtimalleri değerlendirdiğimizde bunların gerçek payının olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat hadisin bu şekildeki siyakında başka bir anlam taşıyabileceğini veya ayrı bir kelamın başlangıcı olduğunu söylemek çok zorlama bir yorum olur. Bunun dışında şayet Rasulullah’ın açıkladığı hükümler bedeviye verilen bir cevap hükmünde değilse, ona cevap verilmemesi veya açıklamanın ihtiyaç anından sonraki bir vakte bırakılmış olması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu iki ihtimalin de çok zorlama bir durum olduğu ortadadır.

Bize düşen ise bu nadir, meydana gelme ihtimali çok düşük olan ihtimallerden ziyade genel ve kapsamlı olabilecek görüşe göre hareket etmektir³⁹⁵.

c. Şariin Hüküm ve Vasfı Bir Arada Zikredip Vasfın İlet Olduğunu Belirlememesi

Şariin hüküm ve vasfı bir arada zikredip, vasfın illet olduğunu belirlemediği fakat ima ettiği durumlarda olmaktadır. Bu da ima’nın bir kısmıdır. Şari hükümler birlikte uygun bir vasıf zikreder. Fakat bu konuda illeti beyan etmez. Şayet bu vasıf bu hükmün illeti olmazsa, vasfın zikredilmesinin bir anlamı kalmaz. Şariin de anlamsız bir şeyi zikretmesi muhal olduğuna göre vasfın hüküm için zikredilen illet olduğuna dair bir ima sayılır.

Bu kısmı dört şekilde inceleyebiliriz.

³⁹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 148; Gazâlî, *Şifâ*, s.32; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 42, Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V 199; İzmirî, *a.g.e.*, II, 316

Birincisi

Herhangi bir soru olmadan söylenen sözde doğrudan vasfın zikredilmesi şeklinde olabilir. Bu konu ile ilgili olarak birçok örnek gösterebiliriz.

Birinci Örnek

Rasulullah (s.a.v) içinde hurma bulunan bir su ile abdest aldıktan sonra şöyle buyurdu: “Güzel bir meyve ve temiz bir su (idi)”³⁹⁶.

Hadiste geçen “güzel bir meyve ve temiz bir su” cümlesinin hükme kaynaklık ettiğini görüyoruz. Çünkü bu cümle ile içinde hurma bulunan bir su ile abdest alınabileceğini öğreniyoruz. Peygamberimiz de böyle bir sudan abdest alarak ve abdest almasının gerekçesini de söyleyerek, hüküm ve vasfı aynı cümle içinde zikretmiştir. Fakat bu vasfın bu hükme illet olduğunu ancak ima yöntemiyle öğrenebiliyoruz. Peygamber Efendimiz bu şekilde olan bir su ile abdest alınabileceğini ima etmek için anılan cümleyi sarf etmiştir. Kendisine bu cümleyi sarf etmeden önce bir soru da yöneltilmemiştir. Şayet bu cümle illet mesabesinde olmasaydı Peygamberimizin (s.a.v) bu cümleyi zikretmesi abes olacaktı. O’nun da (s.a.v) abesle iştiğal etmesi düşünülemez. Çünkü o kelamının anlamsız olmasından daima kaçınıyordu.

Hurmanın içinde bulunan suyun vasfı değişmediği için bu hükmün verildiğini de anlayabiliriz. Bu durumda Rasulullah (s.a.v.)’ın bu su ile abdest almasına illet olan vasfın suyun temizliği olduğuna hükmedebiliriz. Ancak karpuz ve kavun suyu gibi suyu su yapan özellikleri değiştiren bir sıvı suya karışırsa abdest alınmaz.

İkinci Örnek

Peygamberimiz (s.a.v)’in bir hadislerinde “Allah, Peygamberlerinin kabirlerini mescid yapan Yahudileri lanetlemiştir”³⁹⁷ buyurmuştur.

Hadiste geçen “Peygamberlerinin kabirlerini mescid edindiler” cümlesi Yahudilerin lanetlenmelerinin illetidir. Peygamberimiz bu vasfı lanetlenmelerine illet olarak gösterirken, kendisine bir soru yöneltilmemiştir. Zikredilen bu vasfın, ima yöntemiyle, lanetlenmenin illeti olduğu anlaşılıyor. Şayet bu vasfın illet olduğu kabul

³⁹⁶ İbn Mace, Vudu, 12

³⁹⁷ Buhârî, Enbiya, 50; Müslim, Müsakat, 72

edilmezse, sadece hakkı söyleyen Rasulullah (s.a.v)'in abesle iştiğal ettiği anlaşılacaktır ki bu muhaldir³⁹⁸.

Hadiste, lanetlemenin illeti tespit edildiğine göre, Peygamberlerin kabirlerinin mescit edinilmesinin, kabirlerin mescitlere konulmasının haram olduğu ima yoluyla anlaşılmaktadır³⁹⁹.

Üçüncü Örnek

Rasulullah (s.a.v.)'ın “hakim kızgın olduğu halde hüküm vermesin” hadisi de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Hadiste kızgınlık anında hüküm verilmemesi istenmiştir. Hz. Peygamber bu hadiste nehyin illeti olan “kızgınlık hali”ne vurgu yapmıştır. Kızgınlık halinde hüküm verilmesinin engellenmesinin nedeni de hakkın ortaya çıkmasını engellemesi ve zihnin sağlıklı düşünmeyecek duruma gelmesidir⁴⁰⁰.

İkincisi

Vasfın, iki ihtimali taşıyabilecek bir durumda gelip bir sorunu çözmesi durumunda olması.

Bu konu ile ilgili olarak da şu örneği verebiliriz: Rivayet edildiğine göre, Peygamber (s.a.v) bir şahsın davetine icabet eder, diğer bir şahsın da davetine icabet etmez. Bunun nedeni kendisine sorulunca icabet etmediği evde köpek bulunduğunu söyler. Bunun üzerine soru soran şahıs, icabet ettiği evde de kedi olduğunu hatırlatır. Bu bilgi üzerine Rasulullah (s.a.v): “O, necis değildir. Çünkü o sizinle içli dışlıdır”⁴⁰¹ buyurmuştur. Hadiste “içli dışlı” lafzı, tahir olmasının illetidir. Kedinin eve çokça girip çıkması hükümde etkili olmasaydı bu vasıf da zikredilmeyecekti. Hükümde etkili olduğu için de illet sayılmıştır⁴⁰².

Bu vasfın illet olduğu iki şekilde anlaşılır. Birincisi, “İnne” harfi ile. Bunu ilgili yerde zikretmiştik. İkincisi ise: Hükümün vasfa bina edilmesi ve bu vasfın da bir sorunu gidermek için zikredilmiş olması ısı. İşte bu vasıf ima yöntemiyle onun illet olmasını

³⁹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V,149

³⁹⁹ Gazâlî, *Şifâ*, s.42

⁴⁰⁰ Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 41

⁴⁰¹ Ebu Davud, Taharet, 38; Tirmizi, Taharet, 69; Nesai, Taharet, 53; İbn Mace, Taharet, 32; Muvatta, Taharet, 13

⁴⁰² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 130; Menûn, *a.g.e.*, s.258

sağlamıştır. Böylece zahir nass ve ima yöntemiyle illetin tespit edilebildiği görülmektedir.

Üçüncüsü

Vasfin soru konumunda zikredilerek hükme illet olması

Rasulullah (s.a.v) bir vasıf ile ilgili soru sorar, sorunun cevabı verildiğinde de onu ikrar ederse bu vasa terettüp edecek hükmü söyler. Rasulullah (s.a.v.)’ın takdir ettiği bu vasıf da hükmün illeti olur.

Birinci Örnek

Rasulullah (s.a.v.)’a yaş hurmanın kuru hurma ile değiştirilmesinin hükmü sorulur. O da soru sorana:

-Yaş hurma kurduğunda azalır mı? diye sorar. Adam:

-Evet, cevabını verir. Bunun üzerine Peygamberimiz (s.a.v):

-Öyleyse hayır, cevabını verir.

Rasulullah (s.a.v) bu hadiste yaş hurma ile kuru hurmanın birbiriyle eşit olarak değiştirilememesinin illetinin sonradan “eksilme” olduğunu belirlemiştir. Bu vasıf da soru konumunda zikredilmiştir⁴⁰³.

Bu hadisin illeti üç yöntemle belirlenebilir. Birincisi; “fa” harfi ile; ikincisi; “izen” harfi ile, üçüncüsü ise, vasıf ve hükmün birlikte zikredilmesi ile⁴⁰⁴.

Dördüncüsü

Vasfin, soru konumunun dışında zikredilmesi.

Bunu da şu şekilde açıklayabiliriz: Peygamberimiz (s.a.v)’e bir vasıf hakkında soru sorulur. O da, sorulan vasa benzer bir şekilde cevap verir. Bununla sorulan vasıf ile cevap verilen vasıf arasındaki hükmün bir olduğuna işaret eder⁴⁰⁵.

Bu konu ile ilgili olarak şu örnekler gösterilebilir.

Birinci Örnek

Has’amiyye hadisine göre, bir kadın Rasulullah (s.a.v.)’a babasının haccı ile ilgili olarak şu soruyu sorar:

⁴⁰³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 151

⁴⁰⁴ Gazâlî, *Şifâ*, s.44

⁴⁰⁵ Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 44; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV,199

-Ya Rasulallah, babam hac farizasını yerine getiremeden vefat etti. Ben onun yerine haccedebilir miyim? Peygamber Efendimiz de ona:

-Babanın bir borcu olsaydı sen onu ödeseydin bir yararı olur muydu? Diye sorunca kadın:

-Evet, cevabını verince, Peygamberimiz de:

Allah'ın borcu ödenmeye daha layıktır buyurdu⁴⁰⁶.

Bu hadisten Peygamberimizin sorulan soruyu benzer bir hüküm ile cevaplandırarak karara bağladığını görüyoruz. Hükümün benzerinin zikredilmesi sorulan sorunun cevaplandırıldığına işaret sayılır. Kadın, babasının ölümünden sonra onun yerine haccın edasıyla ilgili soru soruyor. Peygamberimiz de insanların borçlarının edasıyla ilgili hükmü açıklıyor. Yani, O başkasının vermesiyle de borçların ödenmiş olduğunu belirten hükmü açıklamıştır. Bununla aynı şekilde başkasının yerine eda edilen haccın makbul olduğuna imada bulunulmuştur. Burada asıl konu insanların borcudur. Konunun illeti de “borçtur”. Peygamber Efendimiz bu konuya işaret ederek kulun Allah'a borcu olan hac farizasının, insanlara olan borcuna kıyas edilebileceğini de ima etmiştir.

Oruç ve namazın hac farizasında olduğu gibi borç meselesine kıyas edilmesi caiz değildir. Her ne kadar namaz ve oruç da hac gibi Allah'a ait olan haklar olsa bile bu ibadetleri bizzat şahsın kendisinin ifa etmesi gerekir. Namaz ve oruç borcunun başkaları tarafından yerine getirilememesi söz konusu edilen illetin iptali anlamına gelmez. Bu anılan illetin tahsisi kapsamında değerlendirilmesi anlamına gelir. Bu durum diğer şer'i meselelerde de geçerlidir. Meselâ hırsızlık cezasında çalınan mal el kesmede ölçü olan nisabın üzerinde ise hırsıza ceza verilir. Nisabın altında ise hırsızlık olaylarında ceza uygulanmaz. Cezanın uygulanmaması hırsızlık illetinin iptali anlamına da gelmez. Geçerli olan hükmü de iptal etmez.

İkinci Örnek

Ömer b. Hattab oruçlu bir kimsenin (hanımını) öpmesinin hükmünü sorar: Rasulullah (s.a.v) da ona:

-Ağzında suyu çalkalayıp sonra o suyu dışarıya attığında orucun bozulur mu? Şeklinde soru yöneltince, Ömer (r.a) de:

⁴⁰⁶ Buhârî, Sayd, 22; Müslim, Siyam, 157; Tirmizi, Hac, 85

-Hayır (bozulmaz), cevabını verir. Bunun üzerine Peygamberimiz (s.a.v):

-Öyleyse sadece öpme ile neden, (orucun bozulsun) diye cevap verir⁴⁰⁷.

Hadisten, Peygamber Efendimizin bir şahsın hanımını öpmesi ve ağzına su alması arasındaki ortak özelliğin “maksadın hasıl olmaması” olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Her iki durumda da orucun bozulup bozulmadığı sorulmaktadır. Her ikisinde de orucun bozulmasını gerektiren bir durum söz konusu olmadığına göre hüküm gerçekleşmez.

d. Hüküm Verilirken İki Durum Arasında Ayırım Yapılarak Gerçekleştirilen İma

Şariin iki durum arasında hüküm verirken, zikredilen vasfın illet olduğunu bildirmek maksadıyla iki şeyden birinin vasfını zikretmesi suretiyle gerçekleşen ima çeşididir. Bu vasıf beraber zikredildiği hükme illet olmadığı takdirde, bu hükme tahsis edilmesi faydasız olacaktır ki bu şariin kelimasının münezzeh olduğu bir durumdur⁴⁰⁸.

Hükümde iki durum arasında ayırım yapılarak gerçekleştirilen ima iki kısma ayrılır.

Birincisi: Vasfın bölümlerinden olan iki şeyden birinin zikredilmemesi suretiyle gerçekleşen ima çeşididir. Şari iki şeyden birini hükümle birlikte zikrederek hükmü onun üzerine bina eder. Bu konu ile ilgili olarak şu örnekler zikredilebilir.

Birinci Örnek

“(Murisini öldüren) katil varis olamaz”⁴⁰⁹, hadisinde Şari hüküm verirken iki durumu birbirinden ayırd etmiştir. Aslında burada iki vasıf bulunmaktadır; öldürme ve öldürmeme. Şari de burada kasten öldürmeyi zikredip mirastan alıkonulma hükmünü buna bağlamıştır.

Şayet öldürme vasfı, mirastan alıkonulma hükmüne illet olmasaydı, katil lafzının cümlede zikredilmesinin bir anlamı olmayacaktı. Şarinin kelamı da abesten münezzeh olduğuna göre öldürme vasfı, verasetten alıkonulma hükmünün illeti kabul ediliyor. Burada anlaşılıyor ki öldürmeme vasfı da veraseti gerektirmiyor. Çünkü mirasın sebepleri arasında, nesep, evlilik gibi Şari tarafından öngörülen durumlar vardır.

⁴⁰⁷ Ebu Davud, Savm, 33; Darimi, Savm, 31; Ahmed, I, 21

⁴⁰⁸ Gazâlî, *Şifâ*, s. 46; Râzî, *el-Mahsûl*, V,152; Âmidî, *a.g.e.*, III, 257; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 45; Menûn, *a.g.e.*, II, 262.

⁴⁰⁹ Ebu Davud, Diyat, 18; Darimi, Feraiz, 41

İkinci Örnek

Peygamber Efendimiz ikindi namazından sonra kıldığı iki rekat namaz ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “Kıldığım iki rekat namaz, yanıma gelen misafirler beni meşgul ettikleri için kılamadığım öğle namazının iki rekatıdır”⁴¹⁰. O, bu hadisle iki şey arasını ayırd etmiştir. Bunlar a) İkinci namazından sonra kılınan nafîle namaz ki bu nehyedilen bir namazdır b) Meşru bir gerekçesi bulunduğu ikindiden sonra namaz kılmanın caiz oluşu. Rasulullah (s.a.v) bu hadiste ikindiden sonra meşru bir gerekçe bulunduğu takdirde namaz kılmanın caiz olduğunu anlatmaktadır.

Bu hadisten de iki durum arasındaki fark anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Sahabe Rasulullah’tan (s.a.v) kendilerini nehyettiği halde kıldığı namazın hükmünü sorarlar. O da: Misafirlerinden dolayı öğleden sonra kılamadığı iki rek’at namazı kıldığını söylemiştir. Böylece iki durum ve iki hüküm ortaya koymuştur. O da nehiy ve cevazdır. Cevazın nedenini açıklayıp, nehyin de olduğu gibi devam ettiğini haber vermiştir. Hadiste geçen vasıf da “misafirlerden dolayı kılınamayan öğle namazının iki rekatı” cümlesidir. Bu da hadiste geçen ikindi namazından sonra kılınan namazın illeti mesabesindedir.

İkincisi, İki durumun hükmünün de şarinin hitabında zikredildiği şekildir. Burada Şari vasıflarla birlikte hükmü de zikretmektedir. Bu kısmı da kendi arasında beş bölümde değerlendirebiliriz.

Birincisi, Şart vasıtasıyla iki durum arasında ayırım yapılması.

Bu bölüme uygun olarak şu hadisi zikredebiliriz:

“Altın ile altın, gümüş ile gümüş, buğday ile buğday, arpa ile arpa, hurma hurma ile tuz ile tuz değiştirildiğinde hem eşit hem de peşin olarak değiştirilecek. Sınıflar farklı olduğu takdirde peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın.”⁴¹¹

Hadiste iki durum ve iki hüküm görülmektedir. İki durum: Cins birliği ve cins farklılığı. İki hüküm ise: Cins birliği bulunduğu takdirde fazlalık caiz değildir. Cins farklılığı olduğu takdirde de fazlalık “peşin olmak şartıyla” caizdir. İki hüküm arasındaki farklılık, cinslerin birliği ve farklılığı ile ilgilidir. Alışverişte mallardan birinin miktarca fazla olarak satılabilmesinin illeti de “cinslerin farklı” oluşudur. Şayet

⁴¹⁰ Tirmizi, Salat, 21

⁴¹¹ Buhârî, Buyu, 77, Müslim, Musakat, 81, Ebu Davud, Hudud, 8

cinslerin farklılığı illet olarak kabul edilmezse zikredilmesi abes olacaktır ki bu durumun Şari hakkında düşünülmesi de muhaldir.

İkincisi, sonuç itibariyle iki durum arasında ayırım yapılması.

Buna örnek olarak da **ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطعن فأتوهن من حيث أمركم الله** ayeti gösterilebilir.

“O kadınlar temizleninceye kadar onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendikleri vakit, Allah’ın emrettiği yerden onlara varın”⁴¹².

Ayette geçen iki durum, hayız ve temizliktir. İki hüküm ise, temizlik halinde onlara yaklaşmanın caiz oluşu ve hayız anında onlara yaklaşmanın caiz olmayışıdır. Cevazın illeti ise, onlardan uzaklaşmayı sona erdiren temizliktir.

Nehyin illeti ise, meydana gelebilecek zarardır. Nehyi sona erdiren cümle de **فإذا تطهرن / fe iza tetahherne**” cümlesidir.

Üçüncüsü, İstisna vasıtasıyla iki durum arasında ayırım yapılması. Bu da istisna edatlarından birinin vasıtasıyla gerçekleşir.

وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح

“Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikah bağı elinde bulunan (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka”⁴¹³.

Ayette geçen iki durum şunlardır: a) El sürülmeden boşanmanın gerçekleşmesi ve eşlerin veya velilerinin mehirden vazgeçmediği durum. b) El sürülmeden boşanmanın gerçekleşmesi, eşlerin veya velilerinin mehirden vazgeçtiği durum.

İki hüküm de şunlardır: a) Belirlenen mehrin ikiye bölünüp paylaşılması b) Belirlenen mehrin paylaşılmaması.

İki hüküm arasındaki ayırım da “**إلا /İlla**” kelimesi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Ayette mihrin yarısının düşmesinin illeti “**فانصف ما فرضتم /fe nisfu ma feradtüm**” cümlesidir. Şayet bu cümle illet kabul edilmezse cümlenin bağlantısı kopar ve bunun sonucunda zikredilmesi de abes olur. Mehrin yarısının sabit olması ve eşe verilmesinin illeti de yapılan akittir.

⁴¹² Bakara, 2/222

⁴¹³ Bakara, 2/237

Dördüncüsü, İstidrak edatıyla iki durum arasını ayırmak.

Örnek: لا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ

“Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar”⁴¹⁴

Ayette geçen iki durum: a) Yemin-i lağv b) Yemin-i munakidedir. İki hüküm de a) Munakide yemin sonucunda muahezenin bulunması b) Lağv yemin sonucunda da muahezenin bulunmamasıdır.

Sorumlu tutulmanın illeti yeminin munakid olmasıdır. Şayet in’ikad, muaheze edilmenin illeti olmasaydı, iki hüküm arasındaki bağlantı anlamsız olacaktı. Muaheze edilmemenin illeti de yeminin mun’akid olmamasıdır. İki hüküm arasındaki ayırım da “لكن /lakin” lafzı ile gerçekleşmiştir. İstidrak edatı olmadığı takdirde hüküm ve vasıf arasındaki bağlantı oluşmayacak ve ima da olmayacaktı.

Beşincisi, İki durumdan birinin kendine ait sıfatlardan birisiyle, diğer durumdan sonra zikredilmesi.

Bu kısımda, iki durumdan birisi kendine ait sıfatlardan birisiyle zikredilmektedir. Burada önemli olan nokta, zikredilen bu sıfatın illet olmaya elverişli olmasıdır.

Birinci Örnek

للراجل سهم وللفراس ثلاثة أسهم

“Yaya savaşına bir hisse, atlı savaşına üç hisse verilir”⁴¹⁵.

Hadiste geçen iki durum, at ve adamdır. İki hüküm de şunlardır. a) Atlı bir şahsa üç hisse verilmesi b) Piyade olarak savaşına da bir hisse verilmesi.

İki durum arasındaki farklılık da bir şahsın atlı olma özelliğine, diğer şahsın da yaya olma özelliğine dayanmaktadır. Bu iki özellik de hükümlerin illeti konumundadır. Şayet bu iki özellik hükümlerin illeti olmazsa zikredilmeleri de abes olacaktı ki bu da uygun değildir.

Aslında yaya olarak cihada katılan şahıs, atı ile birlikte savaşa katılana eşit konumdadır. Fakat birinin atlı, diğerinin ise yaya olarak savaşıması ikisi arasında bir

⁴¹⁴ Maide, 5/89

⁴¹⁵ Buhârî, Cihad, 51; Meğazi, 38; Tirmizi, Siyer, 6; Muvatta, Cihad, 21

farklılık oluşturmaktadır. Bu da iki hükmün illetinin de zikredilen vasıflar olduğunu ima etmektedir⁴¹⁶.

İmam Malik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre savaşa katılan atlara iki hisse şahıslara da bir hisse verilir. Buna göre atlı olana üç hisse, tek başına savaşına da bir hisse verilir. İmam Ebu Hanife'ye göre de ata da şahsa da birer hisse verilir⁴¹⁷.

e. Şariin Önceden Caiz Olan Bir Durumu Nehyetmesi

Şari bir durumu yasaklarken bu esnada başka bir durumu da zikreder. Zikredilen bu durum da yasaklananın illeti olur. Şayet bu zikredilen durum yasaklanan şeyin illeti olmazsa, kelamın bir insicamı kalmaz.

Örnek

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ نَلَّكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında hemen Allah'ın zikrine (anılmaya) koşun ve alım satımı bırakın; eğer bilerseniz, o sizin için daha hayırlıdır”⁴¹⁸.

Bu ayeti kerime Cuma namazının hükümlerini, ve bu namazın farz olduğunu beyan etmek için nazil olmuştur. Cuma saatinde alış-veriş yapmak da namazı eda etmeye engel olabileceği için nehyedilmiştir. Nehyin illeti de onun cumaya gitmeye “engel olma” durumudur. Şayet bu vasıf illet olarak kabul edilmezse ayetin başı ve sonunun bir bağlantısı olmayacaktır. Çünkü alışverişin helal olduğu ve teşvik edildiği bilinmektedir. Burada nehyedilmesinin gerekçesi de cumaya engel olabilme durumudur⁴¹⁹.

C. RASULULLAH (S.A.V)'İN FİİLLERİ

Bu yöntemin usûl kitaplarının çoğunda bulunmadığı fakat bazı usûlcülerin Rasulullah (s.a.v)'ın fiillerinin de illet tespiti için delil sayılabileceği iddiasıyla zikrettiklerini görüyoruz. Zerkeşî'ye göre bu yöntem, usûlcülerin büyük çoğunluğunun

416 İzmirî, *a.g.e.*, II, 317; Gazâlî, *Şifâ*, s.46; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 153-154.

417 Nevevî, Ebu Zekeriyya, Muhyiddin, *el-Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut 2000, XXI, 148; İbn Kudame, *a.g.e.*, X, 434; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar*, Beyrut, 1399/1979, IV, 146-147; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtar*, Beyrut 2002, V,117; Sabık, Seyyid, *Fikhu's-Sünne*, Beyrut 2002, III,56; Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslami*, Beyrut ts.,VIII, 5902.

418 Cum'a, 62/9

419 Râzî, *el-Mahsûl*, V,156; İbn Kudame, *a.g.e.*, II, 202; İbn Sübki, *Cemu'l-Cevami*, II, 414.

ihmal ettiği bir yöntemdir.⁴²⁰ Şevkânî de Peygamber Efendimizin fiillerinin illeti tespit eden naklî yöntemlerden biri olması gerektiğini iddia etmiştir⁴²¹.

Rasulullah (s.a.v)'ın, meydana gelen bir olaydan sonra bir şey yapması ve yaptığı bu şeyin illet olarak kabul edilmesi illet tespit yöntemi olarak kabul edilebilir.

Birinci Örnek

Peygamber Efendimizin namazda yanılması buna örnek olarak gösterilebilir. Rivayet edildiğine göre “Peygamber Efendimiz namaz kıldırdı- hadisi bize rivayet eden ravi İbrahim en-Nehai- “bilmiyorum eksik mi kıldı fazla mı kıldı” demiştir. Selam verdiği kedisine: “Ey Allah’ın Rasülü namaz konusunda yeni bir şey mi geldi? denildi. Rasulullah (s.a.v): “O da nereden çıktı!” buyurdu. Kendisine “Şöyle şöyle namaz kıldırdım” dediler. Hemen iki ayağını diz üzerine kıvrıp teşehhüde oturdu, kibleye yönelip iki defa sehiv secdesine gitti. Sonra selam verdi. Yüzünü bize çevirdiğinde “Şunu bilin ki eğer namaz konusunda yeni bir şey gelmiş olsaydı onu size bildirirdim. Ancak ben de sizin gibi insanım, sizin unuttuğunuz gibi unutabilirim. Eğer unutursam bana hatırlatın. Sizden biriniz namazında şüpheye düşerse doğruyu araştırın, ardından buna göre namazını tamamlasın, sonra da selam verip secde yapsın” buyurdu⁴²².

Hz. Peygamberin namazdan sonra secdeye gitmesinin illeti namazda “yanılması”dır. Ashabına da yanıldıklarında aynı şekilde secdeye gitmelerini emretmiştir. Buradan da anlaşılıyor ki emredilen secdelerin illeti de “yanılma”dır.

İkinci Örnek

Peygamber Efendimizin (s.a.v) ihramlı olan şahısların avlanmalarını⁴²³ ve koku sürmelerini⁴²⁴ yasaklamıştı. Yasaklamanın illeti de “ihramlı olmak”tır.

Değerlendirme: Bu yöntemi her iki görüşe göre değerlendirdiğimizde ayrı bir yöntem olarak değerlendirmeyenlerin görüşlerinin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü nass vasıtasıyla illet tespit yöntemi, sarih ve ima yoluyla gerçekleşebilir. Peygamberimizin fiillerinin saraheten veya ima yoluyla illete delalet ettikleri

⁴²⁰ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, V,205

⁴²¹ Şevkânî, *İrşad*, s.362

⁴²² Buhârî, Salat, 31,32, Müslim, Mesacid, 79

⁴²³ Buhârî, Umra, 3, Meğazi, 44

⁴²⁴ Buhârî, Hac, 17; Müslim, Hac, 8, Muvatta, Hac, 18

görülebilir. Dolayısıyla bu yöntemin sarih nass veya ima yöntemi kapsamında değerlendirilmesi daha isabetli olur.

D. İCMA YÖNTEMİ

Usûlcüler arasında kabul edilen illet tespit yöntemlerinden biri de icmadır. İcma konusunu iki ana başlık altında değerlendireceğiz. Birincisinde, icmanın tanımını ve kısımlarını. İkincide de icmanın illet tespit yöntemlerinden biri olduğuna dair usûlcülerin görüşlerini zikredeceğiz.

1. Sözlük Anlamı

Müteaddi olan “ecmea” fiilinin masdarı olan icma kelimesi sözlükte bir konuda azimli olmak, karar vermek, sürekli olmak manalarında kullanılmıştır⁴²⁵. Ayeti kerimede فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ⁴²⁶ “Artık siz de (bana) ne yapacağınızı ortaklarınızla beraber kararlaştırın” buyurulmuştur. Burada “أَجْمَعُوا/ecmiu” kelimesi kararlaştırın manasında kullanılmıştır. Hadiste de مَنْ لَمْ يَجْمَعْ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ “Tan yeri ağarmadan önce oruca kesin karar vermeyenin orucu sahih değildir”⁴²⁷ hadisinde de “يَجْمَعُ/ecmiu” kelimesi azmetme, karar verme kökünden alınarak aynı anlamda kullanılmıştır. Bu şekilde kullanılan icma bir şahısla gerçekleşebileceği gibi birden fazla şahısla da gerçekleşebilir.

Bununla beraber icma, kelimesi ittifak anlamında da kullanılmaktadır. Bu kullanımda da “عَلِي/ala” harfi ile müteaddi olur. İttifak manasının gerçekleşebilmesi için birden fazla şahsın bulunması gerekir. Bu şekilde kullanılan icma kelimesi ıstilahî manayı daha fazla çağrıştırmaktadır.

2. İstilah Anlamı

İstilah manasıyla ilgili birçok tanımın yapıldığını görmekteyiz. Bu tanımlardan sadece birini vermekle yetineceğiz. İcma, “Peygamber Efendimizin (s.a.v) vefatından sonra, bütün müçtehitlerin herhangi bir asırda bir konuda ittifak etmeleridir”⁴²⁸. Buna göre icmanın illet tespit yöntemlerinden biri olarak kabul edilmesinin şartı alimlerin Peygamberimizin vefatından sonra, bir asırda, belirli bir vasfın, aynı şekilde belirli olan bir hükme illet olduğu hususunda ittifak etmeleridir. İttifak bütün müçtehitlerin sözlü

⁴²⁵ Münziri, *a.g.e.*, II, 355-357; Tehânevî, *a.g.e.*, I,323

⁴²⁶ Yunus, 10/71

⁴²⁷ Ebu Davud, Savm, 71; Nesai, Siyam, 68; Darimi, Savm, 10

⁴²⁸ Sübkî, *Cemu'l-Cevami'*, II, 268; Abdışşekûr, *a.g.e.*, II, 260; Ferfur, *a.g.e.*, I, 195

katılımları ile olabileceği gibi belirli bir konuda bazılarının sözlü beyanları diğer bazısının susması ile gerçekleşebilir.

3. İcma İlet Tespit Yöntemi Olabilir mi?

İcma iki şekilde gerçekleşir:

Birincisi, kat'i icmadır. Sarih, mütevatir bir nakil ile müctehitlerin bir asırda belirli bir vasfın belirli bir hükme illet olduğu hakkındaki ittifaklarının bize ulaşmasıdır.

Diğeri de zanni icmadır. Müctehidlerin, belirli bir vasfın belirli bir hükme illet olduğu hakkındaki ittifaklarının zanni olması ve bize ulaşmasının da kat'i yolla olmadığı icma çeşididir. Herhangi bir vasfın, bir hükme illet oluşu hakkında müctehidlerin önemli bir kısmının ittifak ettiği, geri kalanlarının ise baskı altında kalmaksızın bu konuda sustukları bize ulaşmışsa, bu şekilde anlatılan icma da zanni icma kapsamındadır⁴²⁹. Buna örnek olarak Hz. Ali'nin şu sözü verilebilir. İçki içen şahıs sarhoş olur. Sarhoş olan hezeyanda bulunur ve saçma sapan konuşur. Böyle konuşan kişi namusa da iftira edebilir. Dolayısıyla ona namusa iftirada bulunanın haddi uygulanır⁴³⁰. Hz. Ali'nin bu kıyasına hiçbir sahabenin itiraz etmediği rivayet edilmiştir. Dolayısıyla bunun zanni icma olduğu kabul edilmiştir.

Usûlcüler, icma yöntemiyle tespit edilen illetin kıyas yoluyla diğer hükümlere aktarılıp aktarılamayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki tartışmaları iki bölümde değerlendireceğiz.

a. İcmanın Mutlak Olarak İlette Delalet Ettiğini İddia Edenler

Cumhur, zanni veya kat'i olduğuna bakmaksızın icmanın mutlak olarak illete delalet ettiğini kabul etmiştir. Cumhurun bu konuda dayandığı delilleri de şöyle sıralayabiliriz: Birincisi, icmaa delalet eden deliller geneldir. İcmanın illete delalet edemeyeceğini iddia etmek bir tahsisdir. Bu delilleri tahsis eden herhangi bir karine de bulunmadığına göre icma illet tespit yöntemi olarak kabul edilebilir. İkincisi, sahabe ve tabiin miras paylaşımında ana-baba bir kardeşin, baba bir kardeşten öncelikli olduğu hususunda icma etmişlerdir. Buna illet olarak da “nesebin kuvvetliliği”ni (imtizacu'n-neseb) göstermişlerdir. Bu da icma ile kabul edilmiştir.

⁴²⁹ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3263; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 300-301; Leknevî, *a.g.e.*, II, 296.

⁴³⁰ Muvatta, Eşribe, 13.

Üçüncüsü, *فاعتبروا يا اولي الألباب*. “Ey akıl sahipleri ibret alın”⁴³¹ ayetinde Allah, insanlardan ibret almalarını istemiştir. Genel anlayışa göre de itibardan anlaşılan kıyasa başvurmadır. Kıyasa başvurmak da geneldir. Bu, nass ve icma yoluyla illeti tespit edilen kıyas olabileceği gibi diğer yöntemlerle illeti tespit edilen kıyas da olabilir. İcma yöntemiyle illeti tespit edilen kıyası bu kapsamdan çıkarmak uygun değildir⁴³².

b. İcmanın İlet Tespit Yöntemi Olamayacağını İddia Edenler

Bazı alimlere göre de icma illet tespit yöntemi olamaz. Bu kanaatte olanlar görüşlerine delil olarak kıyasın, alimlerin tümü tarafından kabul edilmediğini göstermişlerdir. Buna göre müctehidlerin bazılarında göre kıyas kabul edilen bir istidlal şekli olmadığına göre bunun üzerine de icma gerçekleşmez. İcma gerçekleşmeyince de buna dayanarak illetleri tespit etmek de mümkün olmaz⁴³³. Veya illetin icma’ yoluyla tespit edildiği söylenemez.

Her iki görüşü değerlendirdiğimizde Cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu görüş kıyası kabul edenlerin icmasıyla ortaya çıkmıştır. İcmanın illet tespit yöntemi olmayacağını iddia edenler ise kıyası reddedenlerdir. Kıyası reddetmek de aynı zamanda illeti reddetme anlamına gelmektedir. Kıyası reddeden görüş sahiplerine göre hükümler nasların zahiriyle sabit olur. Halbuki araştırıldığında hükümlerin önemli bir kısmının illetlerle sabit olduğu görülebilecektir. Çünkü İslam hukukunun dayandığı naslar az, fakat, olaylar sonsuzdur. Sonradan meydana gelen olayların hükümlerinin tespitinin önemli bir yolu da kıyastır. Bu da önceki hükümlerden elde edilen illetlerle mümkün olabilmektedir⁴³⁴.

Buna göre, kıyası istidlal yöntemi olarak kabul edenler bir vasfın illet olması hususunda icma ettiklerinde bu icmaları sahihtir. İcmanın illet tespit yöntemi olmayacağını iddia edenler ise kıyası tamamen kabul etmedikleri için bu konudaki itirazları da dikkate alınmaz⁴³⁵. Kıyası kabul etmeyenlerin bu konudaki itirazları ise dikkate alınmaz. Çünkü İslam hukukunun bütünlüğü içerisinde değerlendirme yaptığımızda kıyasın önemli bir bölüm olduğu anlaşılır. Kıyası kabul etmeyenler icma kapsamında ele alınmamalı, bunlar farklı şekilde değerlendirilmelidir.

⁴³¹ Haşr, 59/2

⁴³² İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.261

⁴³³ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, V,185; Şevkânî, *İrşad*, s.357

⁴³⁴ Cum'a, Muhammed Ali, *el-İcma İnde'l-Usûliyyin*, Mısır, 1995, s.39-41

⁴³⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 819

4. İcma Yöntemiyle İletî Tespit Etme Şekilleri

İcma yöntemiyle illetleri tespit etmek iki şekilde ele alınabilir:

Birinci Şekil, Hükümün herhangi bir illet ile tespit edilebileceği hususunda icmanın bulunmasıdır. Buna göre hükümün bir illetinin mevcut olduğu hususunda ittifak edilmiş fakat illetin zâtı hakkında ihtilaf edilmiştir. Örneğin, riba ile ilgili hadiste anılan mallara bakmak, faizin bir illetinin bulunduğu hususunda, zahiriler dışında genel bir kabul bulunmaktadır. Fakat illeti belirlemede ihtilaf edilmiştir. Hanefî ve Hanbelî fakihlere göre ribevi mallarda faizin illeti cins ve ölçü birliğidir⁴³⁶. Şafîî ve Maliki fukahaya göre ise illet, cins birliği ve yenilebilirliktir⁴³⁷.

İkinci Şekil: Belirli bir hüküm konusunda ve belirli bir illet üzerine icmanın bulunmasıdır. İcmanın illet tespit yöntemlerinde kabul edileni de bu şekilde olmalıdır. Buna uygun olarak şu örnekler verilebilir:

Birinci Örnek

Küçük çocuğun malında velayetin sabit olmasının illeti “küçüklük”tür. Alimler bu vasıf üzerine icma etmişlerdir. Küçük çocukların malları üzerindeki velayet hükmü onların küçük olmaları hasebiyle sabit olmuştur. Bu hüküm aynı şekilde nikahtaki velayet hususunda da geçerli sayılmıştır. Çünkü “küçüklük” nikah konusunda da söz konusu olduğu için aynı hüküm kıyasen buraya da taşınmıştır⁴³⁸.

İkinci Örnek

Bir malı gasbeden şahıs, gasbettiği malı telef ederse, zarar verdiği miktarı ödemek zorundadır. Bu hüküm alimler tarafından icmaen kabul edilmiştir. Bu hükümün illeti de “malın hakka tecavüz eden biri tarafından telef edilmesi”dir. Aynı illet hırsızlık olayında da mevcuttur. Dolayısıyla aynı hüküm hırsızlık olayında da geçerlidir⁴³⁹.

Üçüncü Örnek

Alım-satım akdinde bedellerden birinin bilinmemesi icmaen akdin feshedilmesini gerektirir. Buna göre bazı alimlere göre mehrin bilinmemesi de nikahı

⁴³⁶ Serahsî, *a.g.e.*, XII,113 ; İbn Kudame, *a.g.e.*, IV, 135

⁴³⁷ Dıymati, *İlane*, III, 12; Şafîî, *el-Ümm*, III, 30; Cezirî, *a.g.e.*, II, 251

⁴³⁸ Gazâlî, *Şifâ*, s.112.

⁴³⁹ Gazâlî, *Şifâ*, s.111; *el-Mustasfâ*, II, 252.

fasid kılar. Çünkü mehrin bilinmemesi, ivazlı bir akitte bir bedelin bilinmemesi gibidir. İvazlı olmak bakımından nikah akdi de tıpkı alım-satım akdi gibidir⁴⁴⁰.

Dördüncü Örnek

Ana-baba bir kardeş, miras konusunda baba bir kardeşe icmaen takdim edilir. Bunun illeti de “nesebin yakın olması”dır. Buna kıyasen nikah velayatinde de ana-baba bir kardeşin baba bir kardeşe takdim edilmesi gerektiği söylenmiştir. Çünkü aynı illet bu konuda da vardır ve müessirdir⁴⁴¹.

III. İLLETİ TESPİTTE KULLANILAN AKLİ YÖNTEMLER

Buraya kadar illeti tespit etmede kullanılan naklî yöntemler üzerinde durduk. Konu ile ilgili naklî delilleri de örnekler halinde sunduk.. Fakat nakle dayanmayan ve sırf akılla tespit etme yöntemi olarak karşımıza çıkan bu yöntemden de söz etmemiz gerekir. Çünkü bu yöntem de alimlerce kullanılmıştır.

A. MÜNASEBET YÖNTEMİ

İletti tespitinde kullanılan aklî yöntemlerin birisi münasebet yöntemidir. İstinbat yöntemlerinin en önemlisi olan münasebet en çok incelenen, yorum yapılan yöntemlerin başında gelmektedir. Çünkü bu yöntem kıyastaki asl ve fer’ arasındaki mantıkî ilgiyi ortaya koymaktadır. Bu konu usûlcüler arasında da ihale, maslahat, istidlal, makasîd gibi çeşitli isimlerle anlatılmaktadır⁴⁴².

Hüküm ile illet olarak kabul edilecek vasıf arasındaki uygunluğu araştırma metodu olan münasebet yöntemi, illeti belirleme metodlarının en önemlisi sayılır. Kıyas illetini tespitinin esasını bu metod oluşturur. Gerçekten fıkıh kitaplarında zikredilen kıyasları göz önüne alıp bunların illetlerini dikkatlice inceleyen kimse bu illetlerin çoğunun “münasebet” metodu ile tesbit edildiğini görür. Yine bu metod kıyas yoluyla hüküm çıkarılması hususunda İslam Hukukçuları arasında meydana gelen ihtilafların başlıca sebeplerinden biridir. Çünkü çoğu zaman hükümde ittifak ettikleri halde, hükme uygun düşen vasfın hangisi olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Her birinin

⁴⁴⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,252

⁴⁴¹ Gazâlî, *a.g.y.*

⁴⁴² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 206; Gazâlî, *Şifâ*, s.142

münasib vasıf anlayışı farklılık arz etmiştir. Bunun sonucunda da her birinin arasında ihtilaf doğmuştur⁴⁴³.

Bu girişten sonra münasebet teriminin sözlük ve ıstılah manalarını inceleyip tespit ettikten sonra asıl konumuzu inceleyeceğiz.

1. Sözlük Anlamı

Sözlükte münasib, yerinde, uyumlu, yakınlık anlamlarına gelir⁴⁴⁴. Mesela, “beyaz kıyafetlerin yaz aylarında giyilmesi münasıptır” cümlesi bunu anlatan bir cümle olur. Aynı şekilde bu vasıf şu hükme uygundur cümlesi fıkhıta sıkça kullanılır. Âmidî açığı daha geniş tutarak başka bir şey ile irtibatı olan her şeye münasib lafzı kullanılabileceğini iddia etmiştir⁴⁴⁵. Buna göre aklî ve örfî açıdan bir şeyin başka bir şeye uygun ve elverişli olması münasebet lafzının en uygun anlamını ifade eder⁴⁴⁶.

2. İstılah Anlamı

Usûlcülerin münasebetle ilgili birçok tanım geliştirdiklerini ve tanımların çoğunun birbirine yakın olduğunu görüyoruz. Buna göre birkaç tanım zikredeceğiz.

Debûsî'nin Tanımı şöyledir: “Münasebet, akıl sahibi kimselere sorulduğunda kabulle karşıladıkları şeylerdir”⁴⁴⁷.

Âmidî'nin tanımı da şöyle özetlenebilir: Münasebet, zahir, istikrarlı bir vasıf ile maslahatı elde etme ve mefsedeti giderme yöntemidir⁴⁴⁸.

Râzî'nin tanımı da: Maslahatı elde etme ve mefsedetten uzaklaştırma bakımından insanı uygun olana götüren şeye münasebet denir, şeklindedir⁴⁴⁹.

Beyzâvî'nin Tanımı ise “Münasebet, İnsanlara menfaat sağlayıp onlardan mefsedeti uzaklaştıran vasıftır”⁴⁵⁰.

Karâfî de şöyle tanımlamaktadır: Münasebet, menfaatin elde edilmesi ve mefsedetin uzaklaştırılmasını sağlayan şeydir⁴⁵¹.

⁴⁴³ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, V, 206; Yefut, *a.g.e.*, s.109; Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, s.61, İst. 2003.

⁴⁴⁴ Münzirî, *a.g.e.*, XIV, 119; Tehânevî, *a.g.e.*, V,175

⁴⁴⁵ Âmidî, *a.g.e.*, III, 237

⁴⁴⁶ Feyyûmî, *a.g.e.*, s.230.

⁴⁴⁷ Âmidî, *a.g.e.*, III, 263; Buhârî, *Keşfu 'l-Esrar*, III, 263;

⁴⁴⁸ Âmidî, *a.g.e.*, III, 237

⁴⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, V,158.

⁴⁵⁰ Beyzâvî, *Minhâc*, IV,79

⁴⁵¹ Karâfî, *Tenkih*, s. 391.

Verdiğimiz bütün tanımlar içerikleri bakımından birbirlerine yakındırlar. Çünkü bütün tanımlar münasebet ve muvafakat manalarını içermektedir. Debûsî (v.430/1039)'ye göre akıl, selim fitratlara uygunluğu bakımından bir vasfı kabul ettiği takdirde bu münasebet kapsamındadır. Diğer tanımlarda da uygun olan vasıf, menfaati gerektirip, mefsetten uzaklaştıran şey şeklinde belirtilmiştir. Âmidî'nin tanımında görülen açık ve istikrarlı olma özellikleri ise illette bulunması gereken şartlar olduğu için zikredilmiştir.

Bu tanımlardan anlaşıldığına göre; illet olarak kabul edilen vasıf ile hüküm arasında öyle bir uyum olmalıdır ki hükmün bu vasıf üzerine bina edilmesiyle, Şariin bu hükmü koyarken kastettiği maslahatın gerçekleşmiş olduğu kanaatine varılmalıdır. Bu maslahat ya kullar için bir faydanın sağlanması veya onlardan bir zararın giderilmesidir⁴⁵².

Sonuç olarak, bu tanımlardan da hareketle “münasebet, münasib ve yararlı olanı elde edip, zararlı olan şeyden alıkoymayı insan aklına uygun olarak sağlayan şeydir” diyebiliriz.

3. Münasebetin Kısımları

Münasib vasıflar değişik açılardan dört kısma ayrılır. 1-Münasebetin zâtı açısından 2-Şari tarafından geçerli sayılıp sayılmaması açısından 3-İçerdiği maksadı gözetmesi açısından 4-Kendisine terettüp eden hükümden kaynaklanan maksat açısından. Bu kısımlar konumuzla doğrudan ilgili olduğu için her birini ayrı ayrı değerlendirmek istiyoruz.

a. Zatı Açısından Münasebet

Münasib vasıf zâtı açısından iki kısma ayrılır.

aa. Gerçek (Hakikî) Münasib

Araştırma, düşünme aşamasından sonra da hükümle arasındaki münasabeti ortadan kalkmayan vasıftır. Hükümle var olan ilgisi açık ve kalıcıdır. İlk etapta illet ve hüküm arasındaki ilgi fark edilmektedir. Örneğin içkinin yasaklanmasının illeti olan

⁴⁵² Şaban, *Zekiyuddin, Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kafi Dönmez) Ank. 1990, s. 161

“sarhoşluk”, kısasın illeti olan “bilinçli öldürme” ilk etapta anlaşılmakta ve hükümle arasındaki münasebet süreklilik arz etmektedir⁴⁵³.

ab. Sanal (İknaî) Münasib

İlk etapta tespit edildiği sanılan fakat, düşünme ve araştırma sonucu hüküm ve illet arasında bir ilginin bulunmadığı fark edilen münasebet çeşididir. Örneğin: Şafîî fukahası, içki ve ölü hayvanın satışının caiz olmamasına illet olarak “necaset” vasfını göstermişlerdir. Buna kıyasen, aynı illetin bulunmasından dolayı köpek ve tezeğin satışının da caiz olmadığını iddia etmişlerdir.

Buna göre zikredilen eşyalar necis olmaları itibariyle, değersiz oldukları ilk etapta anlaşılmaktadır. Bu eşyaların bir mal ile değiştirilmeleri de onları değerli kılar. Böylece bu eşyaların değerli ve değersiz olmaları gibi iki farklı durum ortaya çıkar. İki durum arasındaki bu farklılık da bir çelişkidir. Farklılık arz eden iki durumun söz konusu olduğu meselelerde iknai münasebetin var olduğu anlaşılır. Çünkü ilk etapta necaset vasfının illet olmaya elverişli olduğu sanılmaktadır. Araştırma ve düşünmeden sonra da bu vasfın illet olmaya elverişli olmadığı görülür. Çünkü bu eşyaların necis olmaları bunlarla birlikte namaz kılınamayacağına işarettir. Ancak bu malların satılmaması ile necis olmaları arasında bir ilgi bulunmamaktadır⁴⁵⁴.

b. Şer’i Hükümden Maksadın Hasıl Olması Açısından Münasebet

Şer’i hükümlerde maslahatı gerçekleştirme açısından mutlaka bir münasebet bulunmaktadır. Bu hükümlerden bazıları maslahatı gerçekleştirirken, bazıları mefsetedi önlemekte, diğer bazıları ise hem maslahatı gerçekleştirmekte, hem de mefsetedi önlemektedir. Burada bizi ilgilendiren konu ise maslahatın gerçekleşme şeklidir. Münasib vasıf bazı durumlarda kat’i bir şekilde maslahatı gerçekleştirirken bazı durumlarda zanni olarak gerçekleştirir. Bazen maslahatı gerçekleştirip gerçekleştirmemesi durumu eşit olurken bazı durumlarda da zayıf bir ihtimalle maslahatı gerçekleştirir. Şimdi de bu bölümleri kısaca açıklamaya çalışalım.

⁴⁵³ Gazâlî, *Şifâ*, s.172; Râzî, *el-Mahsûl*, V,159; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3295; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 210

⁴⁵⁴ Gazâlî, *Şifâ*, s.174; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 162; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3295; Bedahşî, *a.g.e.*, III, 75; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 213

ba. Kat'i Bir Şekilde Maslahatı Gerçekleştiren Münasib Vasıf/ Münasebet

Mülkiyeti gerektiren alışveriş bu konuya örnek olabilir. Çünkü mülkiyetin uygun şekillerde yapılan alışveriş sonucu bir tarafa geçmesi kat'idir. Alışverişin kesinliğine hükmetmek kesin bir şekilde maksadın gerçekleştiği anlamına da gelir.

bb. Zanni Bir Şekilde Maslahatı Gerçekleştiren Münasib Vasıf /Münasebet

Kasten ve bilinçli olarak işlenen cinayetlerde kısasın meşru kılınması buna örnek olabilir. Çünkü bu ceza insan nefsinin korunmasında maslahat olduğu zannını vermektedir. Genellikle öldürdükten sonra öldürüleceğini bilen bir kimse öldürmekten kaçınmaya çalışır. Fakat bu kesin bir durum değildir. Çünkü buna rağmen bazı insanların öldürme fiilini gerçekleştirdikleri görülmektedir.

bc. Maksadı Gerçekleştirip Gerçekleştirmemesi Eşit Olan Münasib Vasıf/ Münasebet

İçki içene uygulanan had cezası, aklın korunmasını sağlayan uygun bir maslahattır. Fakat bu cezanın insanları içkiden uzaklaştırması konusu kesin değildir. Çünkü içkiye yönelip yeni başlayanlar ile ondan vazgeçenlerin sayısı birbirine yakındır.

Usûl kitaplarında verilen bu örnek aslında tercihen (zanni) bir şekilde maslahatı gerçekleştiren münasib vasıf konusunda verilmelidir. Çünkü içkiyi içenler ve içmeyenlerin sayısı bir değildir.

bd. Maslahatı Gerçekleştirme Durumu Kuvvetli Olmayan Münasib Vasıf

Ayise kadın ile nikahlanmanın caiz olmasının çocuk doğurma ve tenasül maksadıyla gerekçelendirilebilmesi buna örnek olabilir. Her ne kadar ayise kadında çocuk doğurma isteği ve tenasül imkanı münasib bir vasıf olmakla birlikte ve bunun aklen gerçekleşmesi mümkün olsa bile bu durumun gerçekleşme durumu çok zayıftır.

Bu kısımların tümü her ne kadar münasib olsalar da birinci ve ikinci durumda ta'lilin gerçekleşmesi ittifak ile mümkün iken üçüncü ve dördüncü durumlarda ta'lilin gerçekleşmesi hususunda usûlcüler ihtilaf etmişlerdir⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ İsfehânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, III, 113; Âcî, *a.g.e.*, II, 410; Âmidî, *a.g.e.*, III, 237-238; İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, İstanbul, 1330, s.74-75

c. Kendisine Terettüb Eden Hükümden Kaynaklanan Maksad Açısından Münasebet

Münasebetin maksadı gerektirme açısından da değerlendirilmesi gerekir. Münasebetin maksadı gerektirmesini iki açıdan ele alabiliriz. Birincisi zamana bağlı olarak maksadın gerçekleşmesidir. Bu da kendi içerisinde üç kısma ayrılmaktadır. İlk etapta maksadı gerektirmesi, zamanla münasebeti gerektirmesi, tamamlayıcı olarak maksadı gerektirmesi. Bunları birer örnekle kısaca açıklamaya çalışalım.

Bunlardan birincisi. Yani münasebetin ilk etapta maksadı gerektirmesi şöyle olur: Şer'i hükümler bazen, kastedilen maksadın ilk etapta gerçekleşmesini gerektirir. Örneğin, alış-veriş ve icare gibi akitlerde, uygun şartlar çerçevesinde yapılan mübadelelerde mülkiyet ve menfaat naklinin ilk etapta gerçekleştiği görülür. Bundan dolayı böyle münasibler maksadı ilk etapta gerçekleştiren olarak isimlendirilir.

Münasebetin zamanla maksadı gerektirmesi şeklinde ifade ettiğimiz ikincisi de şöyle ortaya çıkar. Kasten ve bilinçli olarak adam öldürmenin yasak oluşu ve fiili yapana verilen kısas cezası, zamanla gelebilecek zararlara karşı masum nefislerin korunmasına yönelik bir münasebettir.

Üçüncüsü olarak zikrettiğimiz, tamamlayıcı olarak maksadı gerektiren münasebetin örneği de şöyledir. Nikahta şahitlerin bulunması ve mehir, nikah akdini tamamlayıcı unsurlardır⁴⁵⁶.

İkincisi de dünyevi ve uhrevi açıdan münasebetin gerçekleşmesidir ki en önemli sınıflandırma şekli olarak kabul edilmektedir. Bu sınıflandırma da kendi içinde iki kısma ayrılır:

ca. Uhrevi Münasebet

İnsanlara ahirete yönelik fayda sağlayıp, dünyada da kötülükten alıkoyan münasebettir. Örneğin, namaz, oruç, hac v.b. ibadetlerin meşru kılınması nefis tezkiyesi açısından dünyevi bir münasebettir. İbadetlerin faydası olan mükafat kazanmak ve cezadan uzaklaşmak da ahirette gerçekleşir⁴⁵⁷.

Uhrevi maksatlar sevabı ve ikabı ahirette gerçekleşen maksatlardır. Örneğin ibadetleri yerine getirmek suretiyle Allah'a itaat etmek sevabın elde edilmesini sağlar.

⁴⁵⁶ Menûn, a.g.e., I, 276

⁴⁵⁷ Menûn, a.g.e., I, 278-279

Nehyedilen fiilleri de yapmak suretiyle Allah'a karşı gelmek de bunun zıddı olarak yine ahirette gerçekleşir ve ikabı gerektirir.

Beyzâvî'ye göre uhrevi maksatlar, nefis tezkiyesi ile ilgili olarak hikmet ilminde zikredilen yüksek meziyetlerdir. İnsanların ahirete yönelik ahlaki terbiyeleri bu kapsamdadır. Örneğin namaz, huşu ve Allah'a boyun eğmek için meşru kılınmıştır. Oruç ise nefsi, şehvi arzulardan, kötü huylardan arındırmak için meşru kılınmıştır. Nefis bu şekilde arındığı zaman emredilen ibadetleri yerine getirir, kaçınılması gereken fiillerden de uzaklaşır ve böylece kendisinden beklenen uhrevi maksatlar hasıl olur⁴⁵⁸.

Bu konuda şu ilavelerin de yapılması gerekir. Birincisi, nefis tezkiyesi ve güzel ahlak bizatihi kastedildiği takdirde bunların dünya hayatında söz konusu oldukları görülecektir. Fakat nefis tezkiyesi ve güzel ahlakın sonucunda terettüp edecek olan sevabın elde edilmesi ve ikabtan uzaklaşma ise ahirette söz konusu olacaktır⁴⁵⁹.

İkincisi, konunun başında ibadetlerin uhrevî boyutuyla ilgili hikmetleri zikretmekle yetindik. Bu da ibadetlerin dünyevî boyutunun olmadığı anlamına gelmez. Kastetmek istediğimiz ise, ibadetlerin meşru kılınmasının ve Allah'a itaat etmenin istenmesinin asıl gayesinin uhrevi saadetin elde edilmesidir. Çünkü ibadetlerin meşru kılınmasının münasib vasfı "Allah'ı ta'zim"dir. Bunun neticesi de uhrevidir.

cb. Dünyevi Münasebet

Bu da dünya hayatında insana fayda sağlayan şeydir. Bunun meşru kılınmasıyla Şariin kullara yönelik maksadı gerçekleşmiş olur. Örneğin insanlar malları karşılıklı mübadele ederek bir fayda elde ederler. Bu da alışverişin meşru kılınmasıyla oluşan bir faydadır. Alış-veriş de ancak karşılıklı rıza ile gerçekleşir. Karşılıklı rıza batınî bir durum olduğu için Şari icab ve kabulü rızanın bir alameti olarak kabul etmiştir. Bu da açık ve munzabit bir vasıftır. Böylece Şari insanların ihtiyacı olan alışverişini mübah kılmakla, insanlar ihtiyaçlarını giderme fırsatını bulurlar. İhtiyaçlarını giderme sonucunda elde ettikleri fayda da onların maslahatlarının gözetildiği anlamına gelir.

Maslahatın elde edilmesiyle ilgili diğer bir örnek de şudur: Zina ve hırsızlığın haram kılınmasıyla insanların elde ettikleri menfaat, neslin muhafazası ve malların korunmasıdır. Bu da dünyada gerçekleşen bir faydadır.

⁴⁵⁸ Beyzâvî, *Minhâc*, IV, 861 (Nihayetu's-Sul şerhi ile birlikte)

⁴⁵⁹ Menûn, *a.g.e.*, II, 284

Dünyevi münasebet de Şarinin maksadının gerçekleşmesi yönünden haciiyyat, zaruriyyat ve tahsiniyyat olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunların hepsinin fayda ve zararı dünyaya yönelik olduğundan bunların dünyevi münasebet kapsamında değerlendirilmesi uygundur.

cba. Zaruri Olarak Maksadı Gerektirmesi Açısından Münasebet

Bazen münasebet, dünyaya yönelik zaruri bir menfaati gerektiren bir vasıf olur. Zaruri münasebet insanların dünyevi yaşamında gereklidir. Şâtıbî'nin ifadesiyle, "Zaruriyyat, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı olan hususlardır. Bunlar bulunmadığı takdirde dünya işleri yolundan çıkar, fesad ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Keza bunların bulunmaması durumunda ahiret işleri rayından çıkar, kurtuluşa erme ve cennet nimetlerine kavuşma imkanı ortadan kalkar, apaçık hüsrana maruz kalınır"⁴⁶⁰. Hükümler zaruri münasebetler çerçevesinde terettüp etmeseydi dünya hayatında bir düzensizlik oluşurdu. Dolayısıyla zaruri münasebet, dünya hayatını düzenlemeye yönelik olmalıdır. Bununla birlikte şariin kabul ettiği dünyevi münasebet bir fayda sağlayıp, kötülükten alıkoymalıdır. Zaruri münasebet dinin korunması, nefsin korunması, aklın korunması, neslin korunması, ve malın korunmasına yöneliktir. Bu çerçevede zaruri münasebet beş kısımda incelenebilir: Dinin muhafazasını gerçekleştiren münasebet, nefsin muhafazasını gerçekleştiren münasebet, aklın muhafazasını gerçekleştiren münasebet, neslin muhafazasını gerçekleştiren münasebet, malın muhafazasını gerçekleştiren münasebet.

Bu beş hususun korunmasına bütün dinlerde riayet edilmiştir. Zaruri münasebetin bu beş şeye hasredilmesi vakıanın incelenmesi ayrıca bütün millet ve şariatların araştırılması neticesinde tespit edilmiş bulunmaktadır⁴⁶¹. Tabii bütün dinlerde bu maksatların korunduğunu söylemek delil getirilmesini gerektirir. Bu konuda ciddi anlamda delil getiremeyeceğimiz için de bu istidlal yolu geçerli sayılmaz. Çünkü İslamdan önceki dönemde ve Hıristiyanlarda içkinin mübah olduğu görülmektedir⁴⁶². Bu konuda söylenebilecek şey şudur: Bütün dinler ve milletler bu beş şeyin muhafazasına yönelik tedbirler almışlardır. Örneğin aklın muhafazası yönünde tavsiyelerde bulunup bu konuda bazı emirler vermişlerdir. Fakat İslam dininde olduğu gibi yöntem belirleyip, sonuca istenilen şekilde varamamışlardır. Örneğin, aklın

⁴⁶⁰ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 7; İzmirli, *a.g.e.*, s.66

⁴⁶¹ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 9

⁴⁶² Nevevî, *Şerhu Müslim*, IV, 659

korunması için gerekli tedbirlerin alınmasının gerektiğini ifade ederken içkinin haram olduğunu belirtmemişlerdir.

Bu kısımların tümünün muhafazası da şariin maksadı dahilindedir. Hatta hükümlerin teşri kılınmasının nedeni de Şariin bu maksadını gerçekleştirmek içindir. Dinin muhafazası “dinin gerektirdiği emirlerini yerine getirmek” münasib vasfiyla gerçekleşebilir. Bu da Allah’a ve birliğine inanmak ile ibadetleri yerine getirmekle mümkün olabilir.

Dini emirleri zor ve baskı ile değiştirmek ve fitne çıkarmak suretiyle insanları inandıkları İslam dininden çıkarmak isteyenleri engellemek ve cezalandırmak da dinin muhafazasını sağlayan unsurlardandır. Bu hükümlerin illeti “zor ve baskı ile dinin hükümlerini değiştirmek” veya “fitne çıkarmak suretiyle insanları inandıkları İslam dininden çıkarmaya çılaşmak” vasıflarıdır. Çünkü bu vasıflar cezayı gerektiren münasib vasıflardır⁴⁶³.

Hayatın korunmasına yönelik münasib vasıflar için de örnek olarak kısasın meşru kılınması, diyetlerin meşru kılınması örnekleri verilebilir. İslam hukukuna göre insan hayatı korunması gereken en önemli değerlerdendir. İnsanların beşer olarak varlıklarını sürdürebilmeleri, ancak hayatî faaliyetlerini yerine getirmeleri ile mümkün olmaktadır. Buna göre kısasın meşru kılınması nefsin korunmasına yönelik en önemli müeyyidelerdendir. Buna benzer olarak insan uzuvlarının korunması, yaralamaların yasaklanması da nefsin korunmasının önemli unsurlarındandır. Bunların sonucunda meşru kılınan diyetler ve cezalar nefsin korunmasını garantiye almak içindir.

Nefsi korumaya yönelik cezalardan kısasa illet olabilecek münasib vasıf “bilinçli adam öldürme”dir. Yaralamalarda ise uygun olabilecek münasib vasıf “yaralama kasdı”dır.

Saydığımız unsurlar nefse gelebilecek olumsuzlukları önlemek için meşru kılınmıştır. Nefsin korunmasına yönelik olumlu unsurlardan olan yeme, içme ve barınma açısından nefsin güzelliklerden istifade etmesini temin etmek de hayatın korunmasına yönelik önemli tedbirlerdendir.

⁴⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 160; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3296; Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 5

Bununla beraber nikahın helal kılınması, insan neslinin korunması ve devamlılığını sağlama açısından en önemli koruma yoludur⁴⁶⁴.

Aklın korunması için de münasib vasıflar belirlenmiştir. Akıl, korunması gereken insanî özelliklerin başında gelir. Çünkü, akıl sorumlu olmanın esasıdır. Şari aklın korunmasına yönelik tedbirleri bizlere bildirmiştir. Bunların başında da akılı örten ve her türlü içkiyi yasaklama emri gelmektedir. Ayeti kerimede: “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz”⁴⁶⁵. Ayette belirtilen içki yasağı, sarhoşluk veren, insanın aklı ve ruhî dengesini bozan bütün katı ve sıvı maddeleri kapsar. İçki içme yasağı ve içki içene verilen had cezası akılı korumaya yönelik tedbirlerdir. İçki içme sonucunda verilen had cezasının illeti de “içki içmek”tir⁴⁶⁶.

Sarhoşluk ve haram kılma arasındaki münasebeti de şöyle açıklayabiliriz: Akıl, dini ve dünyevi sorumlulukların varlığının asıl nedeni olduğu için, korunması gerekli ve ortadan kaldırılması da istenmeyen bir durumdur. Dolayısıyla onu ortadan kaldıran her şey kötülüğe götürdüğü için haram kılınmıştır⁴⁶⁷.

Neslin korunması da zaruri münasib çeşitlerindedir. Neslin korunması için gerekli tedbirler alınmıştır. Örneğin, “zinaya yaklaşmayın, zira o, bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur”⁴⁶⁸. Ayeti ile zina yasaklanmıştır. Bu suçu işleyenlere verilecek ceza da “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun”⁴⁶⁹ ayetiyle belirlenmiştir. Zina edenler hakkında sabit olan hüküm ayette belirlendiği gibi değnek cezası ile cezalandırılmalarıdır. Bu hükmün illeti de “zina” suçudur. Bu vasıf da zinakarlara had cezası verilebilmesi için uygun bir vasıftır. Cezanın verilmesinin hikmeti ise neslin muhafazasıdır.

Malın korunması da zaruri münasib vasıflardandır. Dünya hayatında insanların yaşantılarını sürdürebilmeleri için mala ihtiyaçları vardır. Şariin malın korunması gerektiğini bildirmesi insanların dünyadaki hayatlarının ona bağlı olmasındandır. Şari, alış-veriş ile ilgili uygun mali tasarrufları kabul ederek insanların mallarını korumalarını ve arttırmalarını sağlamıştır. Bunun yanında malların korunmasına yönelik olarak

⁴⁶⁴ Gazâlî, *Şifâ*, s.162; Râzî, *el-Mahsûl*, V,160; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3296

⁴⁶⁵ Maide, 5/90

⁴⁶⁶ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3296; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 432

⁴⁶⁷ Gazâlî, *Şifâ*, s.146

⁴⁶⁸ İsrâ, 17/32

⁴⁶⁹ Nur, 24/2

hırsızlık, gasb, aldatma, faiz gibi muameleleri de yasaklayarak malı güvenceye almıştır. Bu fiilleri işleyenlere de çeşitli cezalar getirmiştir. Örneğin hırsızlık suçu tespit edilene el kesme cezası verilmiştir. Kur'an'da: "hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin" buyrulur. Hz. Peygamber'in tatbikatı da bu yönde olmuştur. Ceza Kur'an'da açıkça zikredildiği, Hz. Peygamber tarafından da böylece uygulandığı için İslam ceza hukukunda hırsızlık had gerektiren suçlar arasında yer alır. Ancak, İslam hukukçuları suç ve cezada kanuniliği esas almış, adalet ve hakkaniyeti temin gayesiyle hırsızlık suçunun hangi şartlarda işlenmiş sayılacağı, cezanın uygulanabilme şartları, tekerrür, zorlama ve af gibi durumların cezaya etkisi konularını ayrı ayrı tartışıp belirlemişlerdir. Bu cezanın verilmesinin illeti de "hırsızlık yapılması" dır. Cezanın hikmeti ise malın korunmasını sağlamaktır. Ayrıca ceza bağlamında insanların mallarını telef edenlere de zararları tazmin cezası verilmiştir.

cbb. Hacı Maksatları Gerektirmesi İtibariyle Münasib Vasıfların Kısımları

Korunması "zorunlu" olan maslahatlardan sonra, şimdi de "normal ihtiyaç" seviyesinde kabul edilen, "hâci" maslahatları zikredeceğiz. Hacı maslahatlar konusunda çeşitli yaklaşımların bulunduğunu görüyoruz. Bunlar içerisinde kabul gören yaklaşım da şudur: Hacıyat, insanların vazgeçemedikleri fakat zaruret sınırına varmayan ihtiyaçlardır⁴⁷⁰. Şâtıbî'nin hacıyat konusundaki yaklaşımı ise konuyu ana hatlarıyla belirlemektedir: "Onsuz olmakla birlikte, varlığı bir genişlik ve kolaylık sağladığı için kendisine ihtiyaç duyulan, bulunmadığı zaman genelde sıkıntı ve güçlükler sebepleri olan şeylerdir. Bunlara riayet edilmediği takdirde, mükellefler çoğunlukla sıkıntı ve meşakkatlere maruz kalırlar. Ancak, bu sıkıntı ve güçlükler, zaruriyyatın bulunmaması durumunda doğan ve genel maslahatlarda beklenti halinde bulunan yaygın fesad derecesine ulaşmazlar"⁴⁷¹. Şâtıbî'ye göre hacı maslahatlar, kişinin yaşamını kolaylaştırma ve güçlüklerin ortadan kaldırılması açısından önemlidir. Yani ortadan kalkması halinde genel bir fesad ortaya çıkmaz. Bu maslahatlara riayet edilmediği takdirde, sadece bunlara ihtiyaç duyanlar sıkıntı ve zorluklarla karşı karşıya gelirler.

⁴⁷⁰ Mahalli, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Cem'il-Cevami*, Beyrut, 1998, II, 433, İzmirli, *a.g.e.*, s.67.

⁴⁷¹ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 10

Haci maslahatlar şayet, gözetilmezse, toplum düzeni bozulmaz; ancak düzgün olarak yürüyemeyeceği de aşıkardır. Bu sebeple de bunlar ihtiyaç mertebesinde kalmış zaruri yararlar seviyesine ulaşamamıştır⁴⁷².

Bu açıklamalardan hareketle sonuç olarak diyebiliriz ki:

1-Zaruriyyat dediğimiz maslahatlar, insan hayatının mutlu ve düzenli sürdürülmesi için zorunlu olan, olmazsa olmaz doğal gereksinimlerini ifade ederken; haciyat, insan hayatı için “olmazsa olmaz” bir zorunluluğu ifade etmese de, kendilerine olan ihtiyaç yine “gereklik” seviyesindedir.

2-Haciyyatın gerekliliğine dayanak teşkil edecek temel unsur, “güçlüğü ortadan kaldırması” yaşamın rahatlatılması, kolaylık ve rahatlığın sağlanmasıdır.

3-Haciyyat türünden maslahatlar gözetilmediğinde, zaruriyyat büyük ölçüde tehlikeye girer⁴⁷³.

Haci maslahatlar, yapılan değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere zorunlu olmasa da kendilerine gereksinim duyulan maslahatlardan oluşmaktadır. Zaruri maslahatlar ile haci maslahatlar arasında kesin bir ayırım yapmak son derece güçtür. Bu münasebetle, bazı durumlarda haci maslahatların zaruri münasebet gibi değerlendirildiğini görüyoruz.

Haciyat da ibadetler, yeme-içme gibi beşeri davranışlar (âdet), muamelat ve cezai hükümler şeklinde sınıflandırılmıştır⁴⁷⁴.

İbadetlerde gözetilen haci maslahatlar: Yolculuk ve hastalığın zorluklarını hafifletmeye yönelik olan ruhsatlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Hastalık ve sefer, ramazan ayında orucu bozmak ve namazları kısaltabilmek için münasib vasıflardır. Hükme illet olabilecek münasib vasıflar da “hastalık” ve “sefer”dir. Namazların kısaltılması ve orucu bozabilme ise asıl hükümlerdir. Hikmet de, zorluğun ve sıkıntının ortadan kaldırılması ve kullara kolaylık sağlanmasıdır⁴⁷⁵.

Adetlerde gözetilen haci maslahatlar; İnsanların dünya hayatının yemek, içmek, giyinmek, barınmak gibi güzelliklerinden istifade edebilmeleri ve avlanabilmeleri bu kısma örnek olabilir. Bu konulardaki illet; insanların dünyanın güzelliklerinden istifade

⁴⁷² İbn Aşur, *Makasidu's-Şeriatil-İslamiyye*, s. 82.

⁴⁷³ Pekcan, *a.g.e.*, s.204

⁴⁷⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 10

⁴⁷⁵ Menûn, *a.g.e.*, II, 281

etme, yeme, içme, giyinme ve barınmaya duydukları gereksinimdir. Bu ihtiyaçlar da anılan hükümler için münasib vasıflardır. Ayrıca bu örneklerdeki hüküm de anılan fiillerin mubah olmasıdır⁴⁷⁶. Hikmet ve maslahat ise insanları sıkıntıdan kurtarmak ve onların rahatlamalarını sağlayan imkanları oluşturmaktır.

İnsanlar mubah sayılan bu hükümlere daima ihtiyaç duyarlar. Zaruretten fazla alınan gıdalar, bedenın takviyesi için gereklidir. Giyinme, barınma ise bedenın sıcaıktan, soğuktan ve diğeri zararlarından korunması için gereklidir.

Muameletta gözetilen hacı maslahatlara gelince; Borçlanma, selem ve müsakat gibi akitler bu kısma örnek olabilir. Bu akitlerin ortak illeti “İnsanların bu şekildeki muamelelere ihtiyaç duymaları”dır. Bu konulardaki hüküm ise bu akitlerin mubah olmasıdır. Hikmet ve maslahat da, insanlar üzerindeki sıkıntının ve zorluğun ortadan kaldırılmasıdır. Bu akitlerin mubah kılınmasında etkili olan munasib vasıf bunlara duyulan “ihtiyaç”tır. Ticari alanda selem, müsakat, borçlanma, icare gibi akitlere mutlak surette ihtiyaç duyulur. Şayet bu akitler meşru kılınmış olmasaydı, muamelat alanında büyük sıkıntılar ortaya çıkacaktı. Fakat bütün bunların yokluğu tam olanların yokluğunda olduğu gibi yaşayışta genel bir sıkıntı ve bir fesad doğurmayacaktı⁴⁷⁷.

Biraz önce belirttiğimiz akitleri ve alışverişi zaruriyyat kapsamında değerlendiren usûlcüler de bulunmaktadır. Örneğin, Cüveynî’ye göre alışveriş zaruriyyat ve zaruriyyat konumunda olan hacıyyat kapsamında değerlendirilmelidir⁴⁷⁸. Alışveriş, sahip olunan eşyanın karşılıklı değiştirilmesi bakımından zaruridir. Kendi isteklerini tek başına karşılayamaz. Toplum içerisinde yardımlaşmanın bulunması gerekir. Alışverişin helal kılınmasıyla insanlar, aralarında, ellerindeki malları değiştirerek ihtiyaçlarını karşılayacaklardır. Aksi takdirde bireyseliçiliğin ön plana çıktığı, kolektif aklın olmadığı bir ortam oluşacaktır ki; bu da dünya hayatının durma noktasına gelmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Cüveynî’nin yaklaşımı doğru ve dikkate alınması gereken bir görüştür. Muamelat konusuna dahil edilebilecek doğru bir örnek de yaşları küçük olup velisi bulunmayan kız ve erkek çocukların yapacakları evlilik akdi için bir veli tayininin gerekli olmasıdır⁴⁷⁹.

Cinayetlerde gözetilen hacı maslahatlar ise; Hayatı ortadan kaldırmaya yönelik öldürme fiilinin, hataen gerçekleşmesi durumunda diyet cezasının akile (kişinin

⁴⁷⁶ Bennâni, *a.g.e.*, II, 433

⁴⁷⁷ Menûn, *a.g.e.*, I, 282

⁴⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 914-935

⁴⁷⁹ Gazâlî, *Şifâ*, s.165

mensup olduğu asabesi) ya da üye bulunduğu divan sendika vb. asabenin yerini tutan kuruluşlara yüklenmesi cinayetlerde gözetilen hacı maslahatlardandır. Kasâme, (bir öldürmeden dolayı töhmet altında bulunan ölünün bulunduğu meskun bölge ahalisine verdirilen yeminler) uygulaması da hacı maslahatlardandır. İş yapan zanaatkarların tazminle sorumlu tutmak, levs (maktülün ölmeden önce beni falan öldürdü dediğine şahadet eden bir kişinin, ya da aralarında düşmanlık tehdid v.b. şeylerin olduğuna tanıklık edecek iki şahidin bulunması durumu) ve tedmiye (sanığın üstüne başına kan buluşması gibi emare ve işaretlerin bulunması) ile hükmetmek hacı maslahatlar kapsamında değerlendirilebilir⁴⁸⁰. Aynı şekilde kısas gerektiren öldürmede öldürülen kişinin yakınlarına affetme yetkisinin tanınması, şüpheli durumlarda hadd cezalarının düşürülmesi de hacı maslahatlar kapsamında değerlendirilebilir⁴⁸¹.

cbc.Tahsini Maksadı Gerektirmesi Açısından Münasebet

Usûlcülerin üç kategoride ele aldıkları şeriatın maksatlarından üçüncüsü “tahsiniyyat”tır. Tahsini maksatlar, zaruri ve hacı maksatları tamamlayan hükümlerdir. Bunlar başlı başına maksat olmayıp önceki maslahatları tamamlama, olgunlaştırma ve güzelleştirme gibi bir özelliğe sahiptir.

Bu çerçevede biz de önce tahsiniyyatın anlamını verip sonra bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Tahsiniyyat için değişik tanımlar yapılmıştır. Bunlardan birkaçını zikretmekle yetineceğiz.

Râzî’ye göre tahsiniyyat, insanları güzel ahlak ve güzel huylara bağlanmalarını sağlayacak şeylerdir⁴⁸².

Şâtıbî de tahsiniyyatı Râzî’ninkine anlam olarak benzer, fakat farklı ifadelerle tanımlamıştır. Ona göre tahsiniyyat, üstün ahlak anlayışına uygun bir davranış göstermeyi, sağduyu sahiplerinin hoş karşılamayacağı nahoş hallerden uzaklaşmayı temine yönelik şeylerdir⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Şâtıbî, *a.g.e.*, II,10; Şelebî, *a.g.e.*, s.283

⁴⁸¹ Hallaf, Abdulvehab, *İlmu Usûli’l-Fıkh*, Terc. Hüseyin Atay, s.240. İst. 1984; Zuhayli, *el-Veciz fi Usûli’l-Fıkh*, Dımeşk, 1995, s.222

⁴⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 161

⁴⁸³ Şâtıbî, *a.g.e.*, II,11

Cüveynî de tahsiniyatı, buna benzer ifadelerle ve ne zaruret, ne de ihtiyaç derecesinde olmayıp, güzel ahlaka teşvik gayesini içeren maslahatlardır⁴⁸⁴, şeklinde tanımlamıştır.

Gazâlî'nin tanımı ise bu tanımlardan daha geniştir: Tahsiniyyat, zaruret seviyesinde olmadığı gibi kendisine ihtiyaç duyulmayan şeylerdir diyen Gazâlî ancak mertebede kabul edilen şeyler, meziyetlerin ve bunlara ek olarak yapılan şeylerin güzelleştirilmesi, kolaylaştırılması, adetlerde ve muamelelerde en güzel yöntemlere riayet edilmesi amacını taşır⁴⁸⁵ diye eklemektedir.

Verilen bu tanımlardan da şu sonuçları çıkarabiliriz:

1-Tahsiniyyat olgun insanların kabul ettiği adetler ve sağlam karakterlerin uzlaştığı meziyetlerdir.

2-Tahsiniyyat seviyesindeki maslahatlar, her şeyden önce tamamlayıcı ve olgunlaştırıcı bir özelliğe sahiptirler.

3-Bu maslahatlar ümmetin sıkıntı ve ihtiyaçlarını gidermek üzere konulmamıştır. Bu bakımdan bunlara riayet zorunlu olmadığı gibi bunlar ihtiyaç derecesinde de değildir. Aslında bu mertebedeki yararların elde edilmesi daha çok, görüntü ile ilgilidir.

4-Tahsiniyatta, hükümlerin hareket noktasını “mehasin-i adet” ve “mekarim-i ahlak” gibi güzel ve erdemli davranışlara ilişkin unsurlar oluşturma özelliği bulunmaktadır.

5-Bu seviyedeki maslahatlara riayet edilmezse, toplum herhangi bir güçlük ve sıkıntı ile karşılaşmaz, kargaşa ve bozulmaya doğru da gitmez⁴⁸⁶.

Tahsini hükümler, zaruriyyat ve haciyattan olan aslî maslahatlara fazladan bir güzellik ve kemal sıfatı getirme amacına yöneliktir. Çünkü, bunların bulunması durumunda ne zarurî ne de hacî maslahatların ihlale uğramaları söz konusu olmaz. Bunlar sadece üstün ahlak ve kemal anlayışının bir gereği olmakta ve güzelleştirici, süsleyici bir özellik arz etmektedirler⁴⁸⁷.

Tahsiniyyat insan hayatında dört ana konuda yer alır. Bunlar ibadetler, adetler muamelat ve cinayetlerdir.

⁴⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 610

⁴⁸⁵ Gazâlî, *Şifâ*, s.169

⁴⁸⁶ Pekcan, *a.g.e.*, s.275

⁴⁸⁷ Şâtıbî, *a.g.e.*, II,11

İbadetlerde söz konusu olan tahsiniyyat: Nafile ibadetler, gönüllü sadaka ve benzeri kendileriyle Allah'a yaklaşma ümit edilen şeyler tahsiniyyat türündendir⁴⁸⁸.

Ancak, namaz için Şâtıbî'nin zikrettiği setr-i avret⁴⁸⁹, Cüveynî'nin zikrettiği abdest alma ve gusl⁴⁹⁰ tahsiniyat kapsamında değerlendirilmemelidir. Çünkü, hadesten ve necasetten temizlenme, tahsinî bir etki sebebiyle değil, sırf ibadet türünden ve namaza hazırlık olmasından dolayı emredilmiştir. Bununla birlikte abdest, namazın sahîh olması için farzdır. Abdest almanın ve guslün farz oluşu da bunların tahsini olmadığını delilidir. Bunların hacî maslahat olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Fakat abdest ve guslün dışında insanın normal yaşantısında temizliğine ve bakımına özen göstermesi, olması gereken güzel bir davranıştır, denilirse o zaman bu tahsiniyyat kapsamında değerlendirilebilir.

Şâtıbî'nin zikrettiği setr-i avret de yerinde bir örnek değildir. Çünkü insanların en azından avret yerlerini örtmeleri sadece namaz için değil, her zaman zaruridir. Zira giyinmek, kişiyi soğuk ve sıcaktan koruduğu için, hayatın korunması açısından zorunludur. Ancak burada söylenebilecek olan, insanın temiz ve imrenilecek şekilde giyinmesi söz konusu olunca bunun tahsini maslahatlardan olduğu kabul edilebilir.

Adetler konusunda gözetilen tahsiniyyata örnek olarak, yeme ve içme kuralları, pis ve iğrenç olan şeyleri yeme ve içmeden uzak durma, israf ve pintilikten kaçınma ve benzeri şeyler zikredilebilir⁴⁹¹.

Muamelatta söz konusu olan tahsiniyyata gelince, buna da Kazurat gibi pis şeylerin, ihtiyaçtan fazla olan su ve ot gibi herkes için ortak mal kabul edilen şeylerin satımının yasak olması, köle azat etme konusunda kitabet akdi, müdebberlik ve benzeri yollarla islahaya gitme ve onların azad olmaları için çağrıda bulunma⁴⁹², bir malın pazara inmeden yolda karşılanıp ucuz bir fiyatla satın alınmasının yasak sayılması, ticari hayatta aldatma, kusurlu mal satma, israf gibi uygun olmayan yollara başvurarak mal ediniminin nehyedilmesi, bir kimsenin taraflar arasında alım-satım sonuçlanmadan akde pazarlık yoluyla müdahalesinin yasaklanması⁴⁹³ gibi şeyler örnek olarak gösterilebilir.

⁴⁸⁸ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 11.

⁴⁸⁹ Şâtıbî, *a.g.y.*

⁴⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 611

⁴⁹¹ Şâtıbî, *a.g.e.*, II,11; Şelebî, Mustafa, *Usûlu'l-Fıkhı'l-İslami*, Beyrut, 1986, s.517; Zuhayli, *el-Veciz*, II,1024

⁴⁹² Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 11

⁴⁹³ Hallaf, *a.g.e.*, s.241; Zuhayli, *el-Veciz*, s.222

Cinayetlerde söz konusu olan tahsiniyyat ise cihad esnasında kadınların, çocukların ve din adamlarının öldürülmemesi, savaşta aşırılığın ve işkencenin yasaklanması gibi şeyler bu konuda örnek olarak gösterilebilir⁴⁹⁴.

Ancak tahsiniyattan kabul edilen münasebetlerin hepsi aynı derecede değildir. Bu bakımdan, bunları da kendi arasında ikiye ayırmamız mümkündür.

Birinci kısım, muteber bir kaideye aykırı olmayan tahsiniyyattır. Örneğin, kötü şeylerin haram kılınması bu kısma örnek verilebilir⁴⁹⁵. Çünkü insan fitratının kötü şeyleri kabul etmemesi bu şeylerin haram kılınmaları için münasib bir vasıftır. Şari bununla da insanları güzelliklere yönlendirmektedir. Bu, şeriatın genel yapısına ve şer'i delillere muvafaktır.

Usûlcülerin bu konuda verdikleri diğer bir örnek de kölenin şahadet ehliyetine sahip olamamasıdır. Gerekçe olarak da, kölenin konum itibariyle hür insanlar gibi olmadığı, sadece hizmetle meşgul olduğu, dolayısıyla şahitliğe ehil bulunmadığı gösterilmektedir⁴⁹⁶.

Bu örneği değerlendirdiğimizde şu sonuca varabiliriz: Tanıklığın mantığı hakkın sahibine ulaştırılması veya zulmün ortadan kaldırılmasıdır. Buna göre de tanıklık zaruri maslahatlar kapsamına girer. Çünkü bu durumda tanıklık etmek zaruri bir hal olur. Bundan dolayı kölenin tanıklığını kabul etmemek tahsini bir maslahat olur.

Bu durumda ortaya şöyle bir soru atılabilir: Zaruri maslahatlar, tahsini maslahatlar için terk edilebilir mi? Usûl kitaplarında belirtilen konu şudur ki zaruri maslahatlar, hâci maslahatlardan, hâci maslahatlar da tahsini maslahatlardan önceliklidir. Hâci ve tahsini maslahatlar, zaruri maslahatları tamamlamaktadır. Dolayısıyla tamamlayıcı unsur, asıl unsuru ortadan kaldıramaz. Böyle bir durumda, kölenin şahadetinin kabul edilemeyeceği iddiasının bir değeri kalmaz⁴⁹⁷.

İkinci kısım, muteber bir kaideye aykırı olan tahsini maslahattır. Usûlcüler bu konuya örnek olarak, kölenin efendisiyle yaptığı kitabet (efendi ile kölesi arasında bir bedel karşılığında özgürlük elde etmek üzerine kurulan akit) akdini göstermişlerdir. Bu akit İslam hukukçularına göre kabul edilen bir akittir. Fakat bu, hakikatte bir şahsın

⁴⁹⁴ Şâtîbî, *a.g.e.* II, 11; Şelebî, *a.g.e.*, s.517

⁴⁹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V,161

⁴⁹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V,161; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 434

⁴⁹⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 212

malını, malıyla değiştirmesi hükmündedir. Dolayısıyla bu akit fıkıh kitaplarında caiz görölmekle beraber akdin muteber bir kaideye dayanmadığı görölmektedir⁴⁹⁸.

cbd. Mükemmilat

Zikrettiğimiz üç kategorinin her birini tamamlayan, onları daha olgun ve sağlam hâle getiren bir takım maslahatlar da vardır ki bunların her birine “tekmile” veya “tetimme” denilmektedir⁴⁹⁹.

Tekmilenin bulunmaması durumunda asıl unsura herhangi bir eksiklik gelmez. Çünkü tekmileden gaye aslın konumunu sağlamlaştırmak ve ona bir eksiklik gelmesini önlemektir. Bununla beraber tekmile kapsamında zikredilen örnekler, asıl konuda zikredilenlerin hükmünde kabul edilmektedir. Bu çerçevede tekmileyi üç kategoride değerlendirebiliriz: 1-Zaruriyyatın tekmileleri 2-Haciiyyatın tekmileleri 3-Tahsiniyyatın tekmileleri.⁵⁰⁰

i. Zaruriyyatın Tekmilesi

Bu konuda zikredeceğimiz örnekleri dinin korunmasına yönelik mükemmilat, nefsin korunmasına yönelik mükemmilat aklın korunmasına yönelik mükemmilat, neslin korunmasına yönelik mükemmilat ve malın korunmasına yönelik mükemmilat olmak üzere beş bölümde değerlendireceğiz.

Dinin korunmasına yönelik mükemmilat, namazın cemaat halinde kılınması, namazdan önce ezanın ve kametin meşru kılınması, dinin korunması için tekmileye örnek verilebilir. Bunlar namazın konumunu tamamlayan dini sembolleri yüceltmek suretiyle dinin muhafazasını pekiştiren hususlardır. Bu özellikler bu hükümlerin teşri kılınmasına münasib vasıflardır⁵⁰¹.

Nefsin korunmasına yönelik mükemmilata da kısasta tarafların her yönden birbirlerine eşit olmaları hükmü örnek olarak verilebilir. Çünkü böyle bir hüküm için zaruret bulunmamaktadır. Bununla birlikte (kısas hükmünün hikmetini) tamamlayıcı bir unsur olmaktadır. Kısas, kişi dokunulmazlığını sağlamaya yönelik bir tedbirdir. Hikmeti

⁴⁹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 161; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami'*, II, 435; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 212

⁴⁹⁹ Gazâlî, *Şifâ*, s.161; Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 11

⁵⁰⁰ İzmirli, *a.g.e.*, s. 69-70

⁵⁰¹ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 12; Şelebî, *Ta'lil*, s.284

de insanları kasıtlı öldürmeden uzaklaştırmaktır⁵⁰². Kısasta denklik prensibini ortaya koymak da nefisleri korumaya yönelik aşırı hassasiyetin varlığını pekiştirmektedir.

Aklı korumaya yönelik mükemmilat ise, içkinin azının da haram kılınmasını örnek olarak gösterebiliriz. İçkinin azının da yasaklanış nedeni çok içmeye yol açma ihtimalinin bulunmasındandır⁵⁰³. Az içkinin çok içkiye neden olabilmesi münasib bir vasıftır.

Neslin korunmasına yönelik mükemmilata da, yabancı kadına bakmanın “seddi-zerai” ilkesine dayalı olarak yasaklanışı örnek olabilir. Buna benzer olarak mahremi olmayan kadınla yalnız ve baş başa kalmanın yasaklanışı da neslin korunmasına yönelik tekmile sayılabilir⁵⁰⁴.

Buna göre yabancı kadına bakma ve onunla halvet, anılan hükümler için münasib vasıflardır. Neslin korunmasında aşırı titizlik ise asıl gayedir.

Malın korunmasına yönelik mükemmilata gelince, bir mala zarar verme durumunda malın mislinin tazmin edilmesi, nafaka ve ücretin tespitinde emsallerin göz önünde bulundurulması, malın korunmasına yönelik tekmileye örnek olarak verilebilir⁵⁰⁵.

ii. Hacıyyatın Tekmilesi

Zaruriyyat için tamamlayıcı nitelik taşıyan bir takım hükümleri verdikten sonra, şimdi de hacıyyatın tamamlayıcısı kabul edilen bazı hükümleri zikretmek istiyoruz.

Bunu da ibadet ve muamelatla ilgili olarak ele alacağız. İbadet konusunda hacıyyatın tekmilesi olarak şuurunu kaybetme endişesinde bulunan hastanın namazını birleştirerek eda etmesi örneği verilebilir⁵⁰⁶. Muamelat konusunda hacıyyatın tekmilesi olarak da küçük kızın evlendirilmesi durumunda denklik ve mehr-i mislin şart koşulması örneği verilebilir. Çünkü bunlara nikahın aslına duyulan oranda ihtiyaç duyulmaz.

⁵⁰² Gazâlî, *Şifâ*, s.164; Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 12

⁵⁰³ Gazâlî, *Şifâ*, s.165; Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 12

⁵⁰⁴ Şâtıbî, *a.g.e.*, II,12

⁵⁰⁵ Gazâlî, *Şifâ*, s.165; Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 12

⁵⁰⁶ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 12

Satış akdinin zaruriyattan değil de haciyattan sayıldığını kabul etmemiz durumunda ise, kefil ya da rehin istemek ve akde şahit tutmak gibi hususlar haciiyyatın tamamlayıcı unsurlarından olacaktır⁵⁰⁷.

Bununla birlikte alışverişlerde muhayyerlik şartının ileri sürülmesi⁵⁰⁸, mali işlemlerde insanların sıkıntısını gidermek için bir takım akit şartlarının caiz olması⁵⁰⁹ haciiyyatın tamamlayıcı unsurlarından sayılmaktadır. Çünkü bunlar meşru kılınmış olmasaydı haciiyyattan kastedilen genişlik, kolaylık ve hafifletme aslî amacı ihlale uğramış ve istenilen amaç gerçekleşmemiş olacaktı.

iii. Tahsiniyyatın Tekmilesi

Taharetin adabı, taharete mendub olan fiiller tahsiniyyata örnek olabilir. Çünkü taharetin meşruluğu ve farz olan fiiller ortaya konulunca, taharetin tamamlayıcı unsurları olan mendub fiillerin tahsiniyyat kapsamında olduğu anlaşılır.

Vacib olması bakımından başlanmış bulunan amellerin tamamlanmaya çalışılması, helal kazançtan infakta bulunulması, kurban ve akıka konusunda kurbanlık için iyi hayvanın seçilmesi ve benzeri hususlar Usûlcülerin tahsini maslahatları tamamlayan hükümlere verdikleri örnekler arasında zikredilebilir⁵¹⁰.

iv. Üç Mertebenin Birbirleriyle Olan İlişkileri

Bu üç maslahat çeşidinin birbirleriyle olan ilişkilerine gelince, yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere haciiyyat, zaruriyyat için tamamlayıcı unsur mahiyetindedir. Keza, tahsiniyyat da haciiyyat için tekmile durumundadır⁵¹¹. Buna ilaveten söyleyebileceğimiz diğer bir husus da zaruri, haci, tahsini maslahatların önem derecesi bakımından birbirlerinden farklı olduklarıdır. Bu üç kategorinin önem derecesine göre sıralanması zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat şeklindedir. Bu maslahatların tekmileleri de aynı sıralamaya tabidirler⁵¹².

Bazen de bu üç maslahatın tek bir konuda toplandığını görebiliyoruz. Örneğin, nafaka konusunu ele aldığımızda, kişinin kendi nafakasını temin etmesi zaruri, eşinin

⁵⁰⁷ Şatıbî, *a.g.e.*, II, 12.

⁵⁰⁸ İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami'*, II, 434

⁵⁰⁹ Zeydan, *el-Veciz*, s.382

⁵¹⁰ Şatıbî, *a.g.e.*, II, 12

⁵¹¹ Şatıbî, *a.g.y.*

⁵¹² Gazâlî, *Şifâ*, s.162

nafakasını temin etmesi hacı, akrabalarına nafaka konusunda yardımcı olması ise tahsini maslahat niteliğindedir.

Üç mertebenin birbirleriyle olan ilişkileri hususunda zikredilmesi gereken diğer bir husus da önem sıralamasıdır. Nitekim zaruri maslahat, hacı ve tahsini maslahata tercih edilir. Hacı, tahsini'ye tercih edilir. Zarurinin tekmilesi, hacı maslahat ve tahsininin tekmilesine tercih edilir. Bu şekilde sıralamada hakkında Usûlcüler arasında ittifak vardır⁵¹³.

Zarurinin hacı ve tahsini'ye tercih edilmesine örnek olarak, doktorun tedavi maksadıyla hastanın avret yerlerine bakması meselesi verilebilir. Bir başka deyişle bu meselede, zaruri hükümler tahsini hüküm ile tearüz etmiştir. Bu durumda doktor zaruretten dolayı avret yerine bakabilir. Diğer bir örnek de zaruret halinde leşten yemenin mübah kılınması olabilir. Ölü hayvan etinin yenilme yasağı tahsindir. Buna mukabil hayatın korunması zaruridir⁵¹⁴. Yenmeyecek et de olsa ondan yemek hayatın devamını sağlayacaktır. Aksi halde kişi açlıktan ölebilir.

Hacı'nın tahsini'ye tercih edilmesine, selem ve istisna' (sipariş) akdinde satış esnasında mevcut olmayan bir şeyin satışına cevaz verilmesi örnek verilebilir. Bu durumda satılan malın hazır olup bilinmesi şartı tahsini bir durumdur. Bu tür akitler ise haciyattan sayılmıştır. Ayrıca bu tür akitlerde yukarıdaki şartları her zaman yerine getirmek mümkün olmamaktadır. Bu nedenle hacî yararın elde edilmesi için tahsinî yarardan vazgeçilmiştir⁵¹⁵.

Zarurinin tekmilesinin diğerlerine tercih edilmesine örnek olarak, az miktarda içki içen kimseye hadd cezasının uygulanması verilebilir. Çok içki içene hadd uygulanması aklın korunması için zaruridir. Az içki içen kimseye de hadd uygulanması zaruri maslahatı tamamladığı için gerekli kılınmıştır⁵¹⁶.

Şâtibî bu üç mertebenin birbiriyle olan ilişkisini beş madde halinde özetler. Daha sonra da bunları tek tek ele alıp, varsa olası itirazları ve bunlara verilebilecek cevapları

⁵¹³ Karâfî, Şihabuddin, Ebu'l-Abbas Almed b. İdris, *Envâru'l-Buruk fi Enva'il-Furûk*, Beyrut, ts., IV, 34; Şâtibî, *a.g.e.*, II,18, İbn Kayyım, *Miftahu Dari's-Saade*, (Thk. Seyyid İbrahim-Ali Muhammed) Kahire, 1994, s.367

⁵¹⁴ Leknevî, *a.g.e.*, II, 320; Zeydan, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut, ts., s.383; Zuhayli, *el-Veciz*, s.225; Pekcan, *a.g.e.*, s.270

⁵¹⁵ Zuhayli, *el-Veciz*, II, 1026; Bûtî, Said Ramazan, *Davabitu'l-Maslaha*, Beyrut ts., s.225

⁵¹⁶ Pekcan, *a.g.e.*, s.270

zikreder. Biz de Şâtıbî'nin beş madde halinde verdiği bu ilişkileri zikretmekle yetineceğiz.

1-Zaruri, haci ve tahsiniye göre asıldır.

2-Zaruri, ihlale uğradığında, bundan haci ve tahsini'nin ihlale uğraması lazım gelir.

3- Hacî ve tahsininin ihlale uğraması halinde zarurinin ihlali söz konusu olmaz.

4-Tahsini ve haci'nin tamamen ihlale uğraması durumunda, bundan zaruri de bir nevi etkilenebilir.

5-Zaruri için, haci ve tahsini'nin korunması uygun olur⁵¹⁷.

d. Şarinin Kabul Edip Etmemesi Açısından Müsanebetin Kısımları

Bu kısım, münasebetin konuları içerisinde dikkate alınması gereken en önemli konudur. Hatta buna kıyasın ana direği de denilebilir. Çünkü, bununla Şariin nass veya icma vasıtasıyla itibar ettiği veya etmediği vasıflar açıklanmaktadır. Bunun yanında nass veya icma ile kabul edilip edilmediği belirtilmeyen konular da bu kapsamdadır. Bu da usûlcülerin en çok yoğunlaştığı ve çaba gösterdikleri konudur.

Usûlcüler, Şariin kabul ettiği veya red ettiği münasebetin kısımları hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Değişik değerlendirmelerde bulunup farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Çoğunun kendilerine göre bir yöntem belirleyip konuyu çeşitli bölümlere ayırdıklarını görüyoruz. Biz de konuya yaklaşımları açısından birbirine yakın olanları iki gruba ayırıp görüşleri değerlendireceğiz.

Birinci Görüş: Vasfın illet olduğuna dair nass veya icma bulunup bulunmadığına bakılmaksızın, münasibi zatı itibariyle bölümlere ayıran görüştür. Bu görüşü savunanların başında Gazâlî, İbn Hâcib, Subkî ve bazı Hanefi Usûlcüler gelmektedir.

İkinci Görüş: Münasib vasfı illet tespit yöntemlerinden nass veya icma ile belirleyip bölümlere ayıran grubun görüşüdür. Bu görüşü savunanların başında da Râzî, Beyzâvî ve Âmidî gelmektedir.

Konunun önemine binaen her iki grubta ismi geçen Usûlcülerin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde açıklayıp değerlendirmek istiyoruz.

⁵¹⁷ Geniş bilgi için, Bkz. Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 14-220

da. Gazâlî'nin Münasebeti Bölümlere Ayırma Yöntemi

Gazâlî münasib vasfı, iki şekilde zikretmiştir. İlk zikrettiği yer maslahat konusudur. Çünkü Gazâlî'ye göre münasebet ve maslahat birbirine yakın kavramlardır. Münasebeti tanımlarken; “münasib, hüküm kendisine izafe edildiğinde düzgün olacak biçimde mesalih yöntemi üzere olan şeydir” demek suretiyle maslahata vurgu yapmaktadır.

Gazali, bunlardan şeriatın muteber saydığı maslahatın hüccet olduğunu ve bu maslahatın özünün kıyasa dayandığını söylemiştir. Bunun da, hükmü nass ve icma anlamından iktibas etmek olduğunu belirtmiştir. Buna şu örneği vermektedir. Sarhoş edici her içecek veya yiyecek şaraba kıyasla haramdır; çünkü şarap, mükellefiyetin dayanağı olan akli korumak için haram kılınmıştır⁵¹⁸.

Gazâlî, alimlerin maslahatı mürseleye ittiba edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf ettiklerini, öncelikle maslahatın anlamının ve kısımlarının açıklığa kavuşturulması gerektiğini beyan etmiştir. Maslahatın, Şariin tasvip edip etmemesine nispetle üç kısma ayrıldığını belirtmiştir. Şari' bu maslahatlardan bir kısmının muteberliğine bir kısmının da batıl olduğuna şahitlik etmiş, bir kısmının ise, muteberliğine ya da batıl olduğuna şahitlik etmemiştir⁵¹⁹. Yani bu konuda Şari'den gelen bir bilgi yoktur.

Şer'in geçersiz saydığı maslahat için de şu örneği vermiştir. Bir alim, ramazan günü oruçlu iken, cinsel ilişkide bulunan bir hükümdara: “Senin kefarete olarak peşpeşe iki ay oruç tutman gerekir” diye fetva vermiştir. Hükümdar, oldukça zengin olduğu halde köle azad etmesini söylemediği için kendisine itiraz edilince bu fetvayı veren alim şöyle demiştir. Şayet, hükümdara köle azad etmesini söyleseydim, bu ona kolay gelirdi ve şehvetini gidermek karşılığında köle azadını önemsemezdi. Usulanması için maslahat, ona oruç tutmanın vacip kılınmasıdır, diye cevap vermiştir. Gazâlî'ye göre bu anlayış batıldır ve böyle fetva vermek maslahat sebebiyle nassa muhalefet etmektir⁵²⁰.

Şer'in muayyen bir nassının muteberliğine veya butlanına şahitlik etmediği maslahatı da zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat şeklinde üç kısma ayırıp her biri için de farklı örnekler vermiştir⁵²¹.

⁵¹⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,332

⁵¹⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I,332

⁵²⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 333

⁵²¹ Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 333-334

Gazâlî, münasebetin mertebelerinin de maslahatın mertebeleri gibi olduğunu belirttiikten sonra⁵²² münasebetin ayrıca üç kısma ayrılabilceğini belirtmektedir.

i-Müessir Münasib

Gazâlî'nin ele aldığı münasiblerden biri müessir münasiptir. Bu da nass veya icma ile hükümdeki etkisi ortaya çıkan münasebettir. Müessirin örneği velayetin illetinin küçüklük olarak belirlenmesidir. Küçüklüğün müessir olmasının anlamı da hükümdeki etkisinin icma ile veya nass ile ortaya çıkmasıdır.

Vasfın hükümde müessir olmasına diğeri bir örnek de insanın erkeklik uzvuna dokunması halinde abdestinin bozulacağı hususudur. Buna işaret eden nass da “Erkeklik uzvuna dokunan abdest alsın”⁵²³ hadisidir⁵²⁴.

Nass veya icmanın hükümdeki tesiri ortaya çıktıktan sonra da münasebete ihtiyaç duyulmaz⁵²⁵.

ii-Mülayim Münasib

Gazâlî'ye göre münasebetin ikinci kısmı da mülayim vasıftır. Tanımını şöyle yapmıştır: Küçüklük ile ta'lilde olduğu gibi bizzat kendisinin, bu hükümde tesiri ortaya çıkmayıp, kendi cinsinin bu hükmün cinsinde etkisi bulunduğu ortaya çıkmış şeylerden ibarettir.

Örneğin, nebizin azı, sarhoş etmese bile, şarabın azına kıyasla haramdır. Şarabın azı ile kendisinin etkisi ortaya çıkmayabilir. Fakat “içkinin azı çoğuna davetiye çıkarır” şeklindeki ta'lil, cinsinin etkisini ortaya çıkarır. Böylece azı ve çoğu arasında bir münasebet oluşur. Zira halvet, zinaya çağırıcı olduğundan Şari zinayı haram kıldığı gibi halveti de haram kılmıştır. Bu vasıf, her ne kadar hükümde kendisinin tesiri ortaya çıkmamışsa da Şarinin aynı cinsten bir tasarrufuna mülayimdir⁵²⁶.

iii-Garib Münasib

Tesiri ve Şer'in tasarruflarının cinsine mülayimliği ortaya çıkmamış vasıftır. Örnek: Ölüm hastalığında (maradu'l-mevt) karısını üç talakla boşayan kimse ölürse kadın ona mirasçı olur. Çünkü koca onu boşarken mirastan mahrum etmeyi amaçlamıştır. Murisini öldüren katile kıyasla bu durumda boşama yapan kişiye,

⁵²² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 255

⁵²³ İbn Mace, I, 161; Musnedu İmam Şafii, s.12

⁵²⁴ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 255, *Şifâ*, s.144

⁵²⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 255

⁵²⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 256; *Şifâ*, s.149

amacının aksiyle mukabele edilir. Katil, mirasa hemen konmayı amaçladığı için mirasçı yapılmamış ve böylece amacının tam tersiyle cezalandırılmıştır. Burada da durum böyledir.

Katilin mirastan mahrum bırakılışının bu şekilde ta'lili, şer'in tasarruflarının cinsine mülayim olmayan bir münasib ile ta'lildir. Çünkü şer'in başka bir yerinde bu münasibin cinsine itibar edildiği görülmez. Dolayısıyla bu münasebet, garib mücerred bir münasebet olarak kalır⁵²⁷.

Gazâlî münasibin taksimatını bu şekilde yaptıktan sonra her üç kısmı derecelendirmiştir. Bunları da sırasıyla; müessir, mülayim ve garib şeklinde belirledikten sonra da şu ilaveyi yapmıştır; münasebetin derecelerini genel geçer kural halinde ifade etmek asla mümkün değildir. Aksine her meselenin kendine göre zevk veren bir yönü olup, müctehid bunun üzerinde düşünmelidir⁵²⁸.

db. İbn Hâcib'in Münasebeti Taksim Anlayışı

İbn Hâcib münasib vasfı dört kısma ayırmıştır.

i-Müessir Münasib

Nass veya icma vasıtasıyla belirli bir vasfın belirli bir hükme illet oluşudur. Örnek, küçüklük vasfı mali durumlarda velayetin sübutu için belirli bir vasıftır. Bu örnekte de belirli bir vasfın, belirli bir hükme illet olduğu görülmektedir. Çünkü "küçüklük" belirgin bir vasıf olduğu gibi "mali velayet" de belirgin bir hükümdür⁵²⁹.

ii-Mülayim Münasib

Nass veya icma olmaksızın Şarinin belirli bir vasfı belirli bir hükme illet olarak kabul etmesidir. Fakat burada söz konusu olan durum, hükmün itibar yoluyla vasfa dayanmasıdır. Bu da şu şekillerde gerçekleşir.⁵³⁰

1. Belirli bir vasfın nass veya icma vasıtasıyla cins olan bir hükme illet olmasıyla gerçekleşir. "Küçüklük" belirli bir vasıf olup bizatihi cins olan velayet hükmüne illet olmuştur. Küçüklük vasfı, mali velayet hükmüne kıyasen, nikah velayeti hükmüne de illet olmaktadır.

⁵²⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,256; *Şifâ*, s.158

⁵²⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 261-262

⁵²⁹ İsfahânî, *a.g.e.*, III,125; İcî, *a.g.e.*, II, 397

⁵³⁰ İsfahânî, *a.g.e.*, III,125; İcî, *a.g.e.*, II, 397

“Küçüklük” tek bir vasıftır. Velayet ise cins olup, mal ve nikah konusundaki velayetleri kapsamaktadır. Belirli bir vasıf olan “küçüklük” vasfının cins olan velayet hükmüne illet olarak kabul edilmesi icma ile gerçekleşmiştir. Küçüklük vasfının mali velayet konusunda illet olarak kabul edilmesi hususunda da icma bulunmaktadır. Bu da ayrıca küçüklük vasfının velayet cinsine itibar yoluyla illet olduğuna delildir. Çünkü mali velayet cins olan velayetin bir bölümüdür. Böylece, küçüklük vasfının, nikah velayeti konusunda da sabit olduğu kabul görmüştür. Her ne kadar, illetin küçüklük, bekaret veya her ikisinin birden olduğu hususunda ihtilaf bulunsa da bu durum genel bir kabul görmüştür⁵³¹.

2. Belirli bir hükmün nass veya icma vasıtasıyla, cins olan bir vasa ile olmasıdır. Örnek: “Eziyet çekmek” cins olup, seferde veya sefer dışında da gerçekleşebilen bir durumdur. Böylece bu vasfın sefer dışındaki yağmur durumunda hasıl olabilecek eziyetten dolayı namazın cem edilebilmesi için bir mazeret olabileceği anlaşılmaktadır. Buna göre “eziyet çekmek” cins olup, seferden dolayı veya yağmurdan dolayı oluşabilecek eziyeti kapsamaktadır.

Namazları cem’ etme hükmü bir ruhsat olup, cins olan bir vasıf itibara alınarak nass veya icma ile sabit olan belirli bir hüküm ortaya konulmuştur.

Namazları cem’ etmek ise seferden dolayı elde edilmiş bir hükümdür. Çünkü sefer eziyet çekmeyi çağırır. Fakat bizzat “eziyet çekme”yi dikkate almak ise hükmün ona uygun olmasından dolayıdır. Çünkü “eziyet çekme”nin bizzat illet olduğuna dair bir nass veya icma mevcut değildir⁵³².

3. Cins olan vasfın nass veya icma vasıtasıyla cins olan hükme illet olmasıdır. Örnek: Kasden ve düşmanlıkla işlenmiş olan cinayetlerde, vucut organlarına karşı işlenmiş suçlar nefse ve vücudun diğer organlarına karşı işlenmiş suçları kapsamaktadır. Cins olan cinayet vasfı aynı şekilde cins olan kısas hükmüne nass ve icma vasıtasıyla illet olmuştur. Fakat cinayet vasfının kasıtlı oluşu ve bunların bizatihi hükümde bulunmaları tespit edilmemiştir. İletin bizzat o vasıf olduğuna dair bir nass da bulunmamaktadır⁵³³.

iii-Garib Münasib

⁵³¹ İsfahânî, *a.g.e.*, III, 125.; İcî, *a.g.e.*, II, 197.

⁵³² İsfahânî, *a.g.y.*; İcî, *a.g.y.*

⁵³³ İsfahânî, *a.g.e.*, III,125; İcî, *a.g.e.*, II,397

Bir vafın bizatihi bir hükümde nass veya icma ile değil de tertip ile bulunmasına garib münasib denir. Ölüm hastalığında bulunan bir şahsın eşini üç talakla kesin bir şekilde, bırakacağı mirastan pay almaması için boşaması halinde, kadın yine verasetten hissesini alır. Böyle bir durum, verasetten erken istifade etmek için varis olacağı şahsı öldüren şahsın mirastan mahrum edilmesine kıyasen, elde edilmiştir. Varis olarak mirastan bir an önce istifade etmek isteyen şahsın isteğinin zıddına hüküm verildiği gibi, ölüm hastalığı halinde bulunan şahsın da isteğinin zıddıyla amel edilmiştir. İki durumun ortak noktası da fasid /meşru olmayan bir gaye için haram kılınmış bir fiilin yapılmış olmasıdır. Her iki durumda da gayelerinin zıddıyla hükmedilmiştir. Eşini boşayan hasta adamın, eşini mirastan mahrum etmek istemesi fasid/meşru olmayan bir gaye ve haram bir davranıştır. Katilin mirasın erken almak istemesi de fasid/meşru olmayan bir gaye ve haram bir davranıştır⁵³⁴.

iv-Mürsel Münasib

Belirli bir vafın belirli hükme mutlak anlamda illet olmadığı durumdur. Burada vafın; nass, icma veya tertip yoluyla illet olması söz konusu değildir.

Mürsel de kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır.

Birincisi, ilga edildiği bilinen mürsel. Zihar kefareti olarak, köle azad edebilecek durumda olan şahsa, iki ay peşpeşe oruç tutması gerektiği fetvasını vermek münasib ve caydırıcı bir cezadır. Ancak, şu ayetin hükmüne de muhalif olduğu için mulğadır. “Kadınlardan zihar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberi olandır. Buna imkan bulamayan kimse, hanımıyla temas etmeden önce ardı ardına iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur”⁵³⁵. Görüldüğü gibi ayette gücü yetenden köle azad etmesi istenmiştir. Ancak buna gücü yetmeyen bir şahıs iki ay peşpeşe oruç tutabilir. Buna göre zihar yapıp, köle azad edebilecek bir şahıstan oruç tutmasını istemek nass, icma veya tertip ile belirlenmediği için mürseldir.

İkincisi, ilga edildiği veya kabul edildiği ilan edilmeyen mürsel. Bu da mülayim mürsel veya garib mürsel şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

⁵³⁴ İcî, *a.g.e.*, II, 397

⁵³⁵ Mücadele, 58/3-4

Mülayim mürsel, Bizatihi belirli bir hükümde nass, icma veya tertip yoluyla etkili olmayan vasıftır. Fakat vasıf, bizatihi cins bir hükümde veya cins bir vasıf, belirli bir vasıfta illet olabilir.

İbn Hâcib mülayim mürsel konusunun usûlcüler arasında ihtilafı bir konu olduğunu ve reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir⁵³⁶.

Garib Mürsel, bizatihi, hükümde nass, icma veya tertib yoluyla etkili olmayan vasıftır. Bizatihi kendisi, hükmün cinsinde veya onun cinsi hükmün cinsinde veya cinsi, hükmün zatında etkili değildir. Örnek: Biraz önce verdiğimiz ölüm hastalığı halinde eşini boşayan şahsa verilen hükmün nedeni haram bir fiilin fasid/meşru olmayan bir gaye ile gerçekleştirilmesidir. Bu münasib bir vasıftır. Fakat nass ve icmaya dayanmamaktadır.

dc. İbn Sübkî'nin Münasebeti Taksim Yöntemi

İbn Sübkî münasib vasfı muteber ve muteber olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Muteber olanı da, müessir ve mülayim şeklinde ikiye; muteber olmayanı da garib ve mürsel olmak üzere ikiye ayırmıştır. Dolayısıyla İbn Sübkî'ye göre de münasib vasıflar; müessir, mülayim, garib ve mürsel olmak üzere dörde ayrılmaktadır⁵³⁷.

İbn Sübkî'nin her dört kısma getirdiği tanımlar ve örnekler İbn Hâcib'in zikrettiğimiz tanım ve örnekleri ile uyduğu için tekrar zikretmeyeceğiz. Fakat her ikisi arasındaki farkları maddeler halinde sıralamak istiyoruz.

1-İbn Sübkî taksimatında garib münasibi ismen zikrettiği halde, tanım ve örneklere yer vermemiştir. İbn Hâcib ise garib münasibe taksimatta yer verdiği gibi hem örnekleri hem de tanımı zikretmiştir.

2-İbn Sübkî garib mürseli sadece ismen zikredip bu konuda ihtilafın bulunduğu bahsetmiştir. İbn Hâcib ise garib mürseli zikredip kısımlara ayırdıktan sonra her iki kısma ilgili tercihlerini de belirtmiştir.

3-İbn Sübkî, münasebeti mülğa olan vasıfları, mürsel münasebetin kısımlarından saymıştır.

⁵³⁶ İcâ, a.g.e., II, 397

⁵³⁷ İbn Sübkî, *Cem'ul-Cevami*, II, 435-436

dd. Âmidî'nin Münasebeti Taksim Yöntemi

İkinci grubta saydığımız usûlcülerden biri de Âmidî'dir. Âmidî münasib vasıfları iki kısımda değerlendirmektedir. Birincisi, nass veya icma vasıtasıyla muteber kabul edilen müessir münasib. İkincisi, hükmün uygun bir durumda gerçekleşmesiyle muteber olan münasib. Amidî, Bunların da aklî bir çıkarsamayla ilk etapta dokuz kısımda mütalaa edilebileceğini, fakat hakikatte beş kısma ayrıldığını belirtmektedir⁵³⁸.

Birincisi, Şariin belirli bir vasfı belirli bir hükümde, genel bir vasfı da genel bir hükümde dikkate aldığı münasebettir. Bu kısma mülayim vasıf da denilmektedir.

İkincisi, Şarinin belirli bir vasfı belirli hükme illet göstermesidir. Burada, belirli olan vasıf belirli olan hükmün cinsinde etkili değildir. Bu vasfın illet olduğuna dair nass veya icma da bulunmamaktadır. Bu kısma da garib münasib demektir.

Üçüncüsü, Şarinin sadece vasfın cinsini hükmün cinsine illet göstermesidir. Burada da hükmün kendisi vasfın cinsinde veya vasfın kendisi hükmün cinsinde etkili değildir. Nass veya icma da bunlara delalet etmez. Söz konusu olan sadece vasıf ve hükmün cinsleridir. Bu da garib münasibin bölümlerindedir.

Dördüncüsü, zikrettiğimiz şekillerden herhangi birine uymayan, bununla birlikte ilğa edildiği de tespit edilen münasebettir⁵³⁹.

Görüldüğü gibi, Âmidî'nin dikkat çeken en önemli farklılığı, nass veya icma ile tespit edilen illeti müessir olarak tanımlaması ve bunu münasebet bölümlerinden saymamasıdır.

de. Râzî'nin Münasebeti Taksim Yöntemi

Râzî, münasib vasıfları üç kısma ayırmıştır. 1-Muteber münasib 2-Mülğa münasib 3-Mürsel münasib.

Ona göre münasib vasıf Şari tarafından kabul edilmiş veya ilğa edilmiş veyahut hiçbir şekilde dikkate alınmamıştır.

i-Muteber Münasib Vasıf

Şarinin hükümleri ona muvafık olarak belirlediği vasıflardır. Bu da kendi arasında dört kısımda ele alınabilir.

⁵³⁸ Âmidî, *a.g.e.*, III, 247

⁵³⁹ Âmidî, *a.g.y.*

a)Vasfin bizatihi hükmün kendisinde etkili olması. Örneğin, Şari sarhoşluk vasfını “haram olma” hükmünde etkili kılmıştır⁵⁴⁰.

b)Vasfin hükmün cinsinde etkili olması. Örneğin, neseb sıralamasında, ana-baba bir kardeşlerin, baba bir kardeşlere takdim edilmesine kıyasen mali velayet konusunda da ana-baba bir kardeşler baba bir kardeşlere, takdim edilir. Bu misalde Şari, vasfin zatı olan “güçlü yakınlık” hükmün cinsi olan “takdim”e illet olarak göstermiştir. Aynı durum, miras, nikah, mali velayetler konusunda da geçerlidir.

c) Cins olan vasfin hükmün zatında etkili olması. Örneğin, Şari, yolcu için dört rek’at olarak kılınan namazların iki rekatlarının kılınmayacağına ve hayızlı kadının namazlarının kaza edilmeyeceğine hükmetmiştir. Hakikatte hayızlı kadının çektiği meşakket seferde görülen meşakkatten farklıdır. Fakat her iki durum da meşakkat olarak değerlendirilmektedir⁵⁴¹.

d) Cins olan vasfin, cins olan hükümde etkili olması. Bunu ayrıca maznun olması muhtemel olan kişiye, maznunun hükmünün verilmesi şeklinde de tanımlamıştır. Örneğin, yabancı bir kadınla halvet-i sahiha ile birlikte olma, cinsel mukarenette bulunma gibi haram sayılmıştır. Buna kıyasen içki içene de kazf suçu işleyenin cezası uygun görülmüştür. Bu örneklerden anlaşıldığına göre mazinne (illet olmaya muhtemel vasıf), mazinne olması itibariyle halveti sahiha gibi bütün mazinneleri kapsamaktadır. Buna kıyasen kazfın mazinnesi de içki içeni kapsamaktadır. Çünkü içki içen sarhoş olur. Sarhoş olan hezeyanda bulunur yani saçma sapan konuşur. Bunun da iftirada bulunma ihtimali vardır. Bundan dolayı içki içene de iftirada bulunanın cezası uygun görülmüştür. Bu hükümlerde şarinin mutlak hükümde mutlak mazinneyi dikkate aldığı görülmektedir⁵⁴².

ii-Mülğa Münasib

Şari tarafından ilğa edildiği bilinen münasebetlerdir. Bu da bazı durumlarda meselelerin zıddıyla amel etme şeklinde anlaşılabilir. Bu da kabul edilebilir bir durum değildir. Bu münasebetin mülğa olduğu hususunda usûlcüler icma etmişlerdir. Yahya b. Yahya’nın caydırıcı olması gayesiyle ramazanda eşiyile birlikte olan hükümdara iki ay oruç tutma kefarecini uygun görmesi buna örnek verilebilir. Bu hüküm nass vasıtasıyla mülğadır. Çünkü nasta ilk etapta belirlenen hüküm köle azad etmektir. Yahya bin

⁵⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 163

⁵⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 164

⁵⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 164

Yahya'nın belirlediği ceza da köle azad etmekten sonra gelmektedir. Ardından da fakirleri yedirmek gelmektedir. Râzî'ye göre caydırıcılık vasfını illet göstererek iki ay orucu ilk etapta belirlemek icma ile kabul edilmemektedir⁵⁴³.

iii-Mürsel Münasib

Şarinin ilğa ettiği veya itibar ettiği bilinmeyen vasıflardır. Bunlara maslahat-ı mürsele de denilebilir. Râzî'ye göre mürsel münasib vasıflar, Şari tarafından itibara alındığı bilinen, Şari tarafından ilğa edildiği bilinen, ilğa edildiği veya itibara alındığı bilinmeyen vasıflar şeklinde üç bölümde tasnif edilebilir.

Şari tarafından itibar edilen vasıfları da, vasfın nev'inin hükmün nev'inde etkili olması, vasfın nev'inin hükmün cinsinde etkili olması, vasfın cinsinin hükmün nevinde etkili olması ve vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olması şeklinde dörde ayırıp her biri için ayrıca örnekler vermiştir.

Sonuç olarak, vasıfların dikkate alınmasının ancak Şarinin onları dikkate almasıyla mümkün olduğunu, Şarinin fazla önemseydiği vasıfların kabul edilmesinin de o derecede önemli olduğunu belirtmektedir. Belirli bir vasfın belirli bir hükümde kabul edilmesi, genel bir vasfın genel bir hükümde kabul edilmesinden daha etkili olduğunu da belirtmiştir. Buna ilaveten münasebetin taksiminin ve örneklerinin daha da farklı olabileceğini, buna bağlı olarak da itiraz ve tercihlerin artacağını, farklı görüş ve değerlendirmelerden dolayı net bir karar vermenin de mümkün olmadığını belirtmiştir⁵⁴⁴.

Râzî'ye göre mülayim müsasebet usûlcülerden farklı bir kategoride değerlendirilmelidir. Ona göre mülayim münasib vasıflar dört kısma ayrılmaktadır.

1-Muayyen bir asla dayanan mülayim vasıf. Vasfın bizatihi hükmün zatında veya vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olduğu durumdur. Bu, usûlcüler arasında ittifakla kabul edilmiştir. Örneğin, ağır bir cisimle gerçekleşen yaralamanın, kesici bir aletle gerçekleşen bir yaralamaya, aralarındaki ortak cinayet vasfından dolayı kıyas edilmesi bu bölüme örnek olabilir. Bu vasfın belirli olması kisasın belirli olmasını, cinayetin de umumi olması cezanın cinsinin de umumi olmasını sağlamıştır⁵⁴⁵.

⁵⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 165-166

⁵⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 165-166

⁵⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 166

2-Muayyen bir asla dayanmayan ve mülayim olmayan vasıf. Usûlcüler arasında kabul edilmeyen mülayim vasıftır. Bu vasfin dayandığı bir asıl da bulunmamaktadır. Şer’i delillerde sarih veya işaret yoluyla buna tanıklık eden bir hüküm de bulunmamaktadır. Râzî, katilin mirastan mahrum bırakılmasını buna örnek olarak göstermiştir. Bu konuda da nassın bulunmadığı takdir edilerek katilin niyetinin tersine hüküm verilmiştir.

3-Muayyen bir vasma dayanmayan fakat mülayim olan vasıf. Vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olmasıdır. Burada vasfin zatının hükmün zatında etkili olduğunu gösteren bir asıl bulunmaktadır. Buna da maslahat-ı mürsele denilmektedir. Buna göre maslahatı mürsele; itibar edilmesi için muayyen bir aslın bulunmadığı, fakat mülayim olduğuna dair bir delilin bulunduğu vasıflardır⁵⁴⁶.

4-Muayyen bir aslın tanıklık ettiği, fakat mülayim olmayan vasıf. Mülayim olmayan vasfin zatının hükmün zatında etkili olması suretiyle muayyen bir vasma dayanan, fakat vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olmaması suretiyle de muayyen olmayan münasebettir. Râzî’ye göre buna garib münasib denilmektedir.

Sarhoşluk, aklın korunması için sarhoşluk veren maddelerin haram kılınmasına uygun bir vasıftır. İçki de bu vasıfları bulundurduğu için onu içmek haramdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, vasfin bizatihi hükümde etkili olmasıdır. Vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olması söz konusu değildir⁵⁴⁷. Burada diğer asıllardan ziyade, hükmün vasma muvafık olarak ortaya çıkması anlamına gelen itibar/mutuber olma söz konusudur. İçkinin haram kılınması nass yöntemiyle olabileceği gibi itibar yoluyla da olabilir⁵⁴⁸.

df. Beyzâvî’nin Münasibi Taksim Yöntemi

Minhac’ı şerheden usûlcülerden İsnevi, Beyzâvî’nin münasebeti üçe ayırdığını belirtmiştir⁵⁴⁹. Bu bölümler de muteber münasebet, mulğa münasebet ve mürsel münasebet şeklindedir. Bu şekilde yapılan bir taksimatın Râzî’nin bir taksiminden yakın olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V,166

⁵⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 167-168

⁵⁴⁸ Şelebî, *Ta’lil*, s.248

⁵⁴⁹ İsnevî, *Nihayetu’s-Sûl*, IV, 98

1-Muteber Münasebet, Şarinin hükmü kendisine bağlı olarak belirlediği vasıftır. Beyzâvî muteber münasib vasıfları da tıpkı Râzî gibi dörde ayırıp aynı örnekleri verdiği için⁵⁵⁰ ikinci kez tekrar etmeye gerek duymadık.

2-Mülğa Münasebet, Şarinin hükümleri onun aksine belirlediği vasıflardır. Bu, Usûlcülerin ittifakına göre ta'lilde kullanılamaz⁵⁵¹.

3-Mürsel Münasebet, Şariin ilğa ettiği veya itibar ettiği bilinmeyen vasıflardır. Beyzâvî, mürsel münasebetin usûlcüler arasında ihtilaf konusu olduğunu belirttikten sonra bazılarının bu tür münasebeti kabul ettiklerini bazılarının ise kabul etmediklerini belirtmiştir. Kabul edenlerin de bu münasebeti, garib, mülayim ve müessir şeklinde üçe ayırdıklarını belirtmiştir.

a-Garib Münasebet. Vasfın bizatihi hükümde etkili olmasıdır. Burada vasfın cinsi hükmün cinsinde etkili değildir. Örneğin, yenilebilirlik vasfı faizin haram kılınmasında bizatihi etkilidir. Fakat yenilebilirlik vasfını cins olarak ele aldığımızda, bunun faizin cinsinde etkili olmadığını görüyoruz.

b-Mülayim Münasebet. Vasfın cinsi hükmün cinsinde etkili olduğu gibi, bizatihi hükmün zatında da etkili olmaktadır. Örneğin, kasıtlı ve düşmanlıkla işlenen öldürme suçu bizatihi kisası gerektirir. Aynı şekilde, öldürme fiilinin cinsi olan cinayet suçu da ceza olarak belirlenen kisas hükmünde etkilidir.

c-Müessir Münasebet. Sadece vasfın cinsinin hükmün zatında etkili olmasıdır. Namazın kısaltılmasında meşakkatin etkili olması buna örnek gösterilebilir⁵⁵².

Hükmün vafı muvafık olması açısından münasebeti değerlendiren Beyzâvî ve Râzî'nin görüşlerinin birbirine yakın olduğunu görüyoruz. Ancak müessirin tanımında Râzî, vasfın bizatihi hükmün cinsinde etkili olması tanımını getirirken, Beyzâvî'nin de vasfın cinsinin, hükmün zatında etkili olması tanımını getirdiğini tespit ediyoruz.

dg. Teftazânî'nin Münasebeti Taksim Yöntemi

Teftazânî münasib vasfı müessir ve müessir olmayan şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir.

i-Müessir vasıf

⁵⁵⁰ Sübkî, *el-İbhac*, III, 60; Bkz. İsnvî, *a.g.e.*, IV, 99-100;

⁵⁵¹ İsnvî, *a.g.e.*, IV, 92

⁵⁵² İsnvî, *a.g.e.*, IV, 101; Sübkî, *el-İbhac*, III, 63

Şariin vasfin zatını hükmün zatında, veya vasfin cinsini hükmün zatında veya vasfin zatını hükmün cinsinde veya vasfin cinsinin hükmün cinsinde nass veya icma vasıtasıyla itibar ettiği münasebettir⁵⁵³. Bu şekilde tanımlanan müessir vasıf diğer Usûlcülerin mülayim münasib vasfa getirdikleri tanımları da kapsamaktadır.

Teftazânî, diğer usûlcülerden farklı olarak müessir vasıfları basit ve mürekkebe olarak iki kısma ayırmıştır. Basit müessir vasıf ile cumhurun zikrettiği mürekkebe olmayan vasıfları, mürekkebe vasıflar ile de vasfin bizatihi hükmün zatında veya cinsinde yahut vasfin cinsinin hükmün zatında veya cinsinde etkili olmasını kastetmiştir.

Mürekkebe vasıfları aklî çıkarımla onbir kısımda değerlendirmiştir. Her biri için ayrı örnekler vermiştir. Biz de bütün kısımları zikretmekten ziyade birkaç kısmın örneklerini vermekle yetineceğiz.

a) Dört açıdan mürekkebe olan vasıflar. Buna uygun olarak sarhoşluk vasfinin dört açıdan mürekkebe olduğunu zikretmiştir. Birincisi, vasfin bizatihi hükmün zatında etkili olması. Sarhoşluk vasıf olup hükmün zatı olan haram olmada etkili olmuştur.

İkincisi, vasfin cinsinin hükmün zatında etkili olması. Sarhoşluğun düşmanlık ve kine neden olmasından dolayı haram kılınması buna örnek olabilir. Çünkü sarhoşluk ve kinin oluşması vasfin cinsine dahil olup hükmün zatı olan haram kılınmada etkili olmuştur.

Üçüncüsü, vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olması. Sarhoşluk vasfinin etkili olduğu hükmün dünyevi veya uhrevi olması buna örnek olabilir. Dünyevi ceza, had veya içkiden sakınma iken, uhrevi ceza da cehennem ateşi olarak anlaşılabilir.

Dördüncüsü, vasfin cinsinin hükmün zatında etkili olması. Sarhoşluk veya düşmanlık vasıflarının cinsinin içkiden uzaklaşmada etkili olması buna örnek olarak gösterilebilir.

b) Üç açıdan mürekkebe olan vasıflar. Müellif bu vasıfları üç kısımda değerlendirmektedir. Birincisi, vasfin bizatihi hükmün zatında etkili olmasının dışında diğer durumlarda da geçerli olan mürekkebe vasıflar.

Su bulamamasından dolayı bayram namazının geçmesinden korkan bir şahsın teyemmüm yapması buna örnek olabilir. Burada vasfin cinsi olan “namazın geçmesine

⁵⁵³ Teftazânî, *et-Telviḥ*, II, 135

neden olan acizlik” –ki bu suyu bulamama/kullanamama olabilir- hükmün cinsi olan namazda ihtiyaç duyulan bir farzı yerine getirmeye engeldir.

İkincisi, vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olmasının dışındaki durumlarda geçerli olan mürekkebe vasıflar.

Bir şahsın içme suyu dışında herhangi bir suyu elde etmekten aciz olmasından dolayı teyemmüm yapması buna örnek olabilir. Burada Şari, vasfın zatını hükmün zatında illet olarak kabul etmektedir. Örnekte vasfın zatı olan suyun bulunmaması hükmün cinsi olan suyun kullanılmaması hususunda etkili olmuştur.

Üçüncüsü, vasfın bizatihi hükmün cinsinde etkili olmasının dışındaki durumlarda geçerli olan mürekkebe vasıflar. Hayızlı kadına cinsel mukarenette bulunmanın haram olmasında “hayızın” illet olması buna örnek olabilir. Burada vasfın zatı olan hayız, hükmün zatı olan “haram kılınma” konusunda etkili olmuştur. Yine aynı şekilde vasfın cinsi olan “eziyet” hükmün cinsi olan mutlak “cinsi mukarenette” etkili olduğu görülmektedir.

c) İki açıdan mürekkebe olan vasıflar. Müellif bunları da altı kısma ayırmıştır.

Birincisi, vasfın bizatihi hükmün zatında veya vasfın cinsinin hükmün zatında etkili olması suretiyle mürekkebe olduğu durumlar.

Evlere sık sık girip çıkmalarından dolayı kedilerin artıkları helal kılınmıştır. Bu konuda kedilerin evlere sık sık girip çıkmaları cins olduğu için necasetleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü onların yemek kaplarına banmalarından sakınmak kadar necasetlerinden kaçınmak da çok güçtür. Kedilerin artığı olan yiyeceklerin helal sayılmasının illeti de “güçlük”tür. Bu vasma (güçlük) binaen çöllerde bulunan kuyuların suları da temiz kılınmıştır.

İkincisi, vasfın zatının hükmün zatında ve vasfın zatının hükmün cinsinde etkili olması suretiyle mürekkebe olan durumlar.

Hastalık vasfı ramazan ayında oruç tutamayanlar için illettir. Burada vasfın zatı olan hastalık hükmün cinsi olan “hafifletme” hususunda etkili olmuştur.

Üçüncüsü, vasfın zatının hükmün zatında ve vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olması suretiyle mürekkebe durumlar.

Akıl noksanlığı, nikah velayetinde etkili bir vasıftır. Bu aynı zamanda akıl hususunda bir eksiklik olan delilik ve küçüklük vasıflarını da kapsamaktadır. Dolayısıyla akıl eksikliğinin delilik ve küçüklük ile sabit olduğu anlaşılmaktadır.

Burada küçüklük vasfının velayet cinsinde etkili olduğu ve vasfin zatının hükmün cinsinde etkili olduğu görülmektedir. Bu konuda akıl eksikliği de cins olup velayet vasfında etkilidir.

Dördüncüsü, vasfin cinsinin hükmün zatında ve vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olması suretiyle mürekkep olan durumlar.

“Küçüklük” vasfı mali velayet hükmünün zatında etkili olan bir cinstir. Aynı zamanda bu “velayet” hükmünün cinsinde de etkilidir. Dolayısıyla küçüklük cinsinin velayet hükmünün cinsinde etkili olduğu görülmektedir.

Beşincisi, vasfin cinsinin hükmün zatında ve vasfin zatının hükmün cinsinde etkili olması suretiyle mürekkep olan durumlar.

Necaset cins olup insanın önünden veya arkasından çıkan necasetleri kapsamaktadır. Bu vasıf da cins olup, yine aynı şekilde cins olan necasetin izalesinin vucubiyetinde etkilidir.

Bunun gibi hadesten ve necasetten taharet de hüküm olup istincayı da kapsamaktadır. Çünkü bu da necasetin kaldırılmasıdır. Bu hüküm aynı zamanda abdest almayı da kapsamaktadır. Çünkü o da hadesten taharettir. Dolayısıyla iki yoldan bir şeyin çıkması cins olup hükmün zatı olan abdest almada etkili olmuştur.

Altıncısı, vasfin zatının hükmün cinsinde ve vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olması suretiyle mürekkep durumlar.

Delilik ve küçüklük vasıfları ibadetin farz olmamasında etkili vasıflardır. Burada vasfin zatı, hükmün cinsinde etkili olduğu gibi vasfin cinsi olan “yapamama” durumu da hükmün cinsi olan “ ibadetin farz olmaması” durumunda etkili olmuştur.

Bu taksim ve örneklerden de anlaşılığ gibi, Teftazânî'nin yöntemi İbn Hâcib'in yöntemine yakındır. Şöyle ki Teftazânî'nin saydığımız bu taksimatı ile İbn Hâcib'in münasib mülayimi üç kısma ayırması ile örtüşmektedir.

ii. Müessir Olmayan Vasıf

Şariin, vasfin zatını hükmün zatında veya vasfin cinsini hükmün cinsinde veya vasfin zatını hükmün cinsinde veya vasfin cinsini hükmün zatında itibar etmediği durumlardır.

Müessir olmayan vasıflar da üç kısma ayrılır.

Birincisi, mülğa vasıflardır. Bunlar da Şariin ilğa ettiği ve itibar etmediği bilinen durumlardır. Bu da usûlcülerin icma ile reddedilmiş olup onunla ta'lil caiz değildir.

İkincisi, mürsel vasıflardır. Bunlar da Şariin ilğa edip etmediği bilinmeyen vasıflardır.

Üçüncüsü, garib münasib vasıflardır. Bunlar da bizatihi hükmün zatında tertib yoluyla etkili olan vasıflardır⁵⁵⁴.

Burada zikrettiğimiz kısımların değerlendirilme şekilleri farklı olmakla birlikte daha önce diğer Usûlcülerin zikrettiği kısımlarla örtüşmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Teftazânî'nin görüşleri daha çok İbn Hâcib'in görüşlerine yakın olduğu görülmektedir. İbn Hâcib'in Teftazânî'den ayrılan görüşü garib münasib konusudur. Teftazânî, garib münasibi kabul edilmeyen konulardan sayarken İbn Hâcib onu kabul etmiştir. Bu konu da farklı görüş ve icthadların en yoğun olduğu konulardandır.

de. Değerlendirme

Usûlcülerin münasebet konusunda ileri sürdükleri görüşleri, münasibi taksim şekillerini ve takip ettikleri yöntemleri zikrettikten sonra her bir usûlcünün diğerlerinden farklı olabilecek kendine özgü bir yönteminin bulunduğunu ve her birinin tespit ettiği yönteme dayanarak değerlendirmeler yaptıklarını görüyoruz.

Usûlcülerin, kendilerine özgü taksimatta bulunmalarının temel gayesi, hükümlere temel dayanak olabilecek kabul edilebilir münasib vasıfları tespit etmek ve onları bir kaideye bağlamaktır. Farklı görüşlerin ve farklı taksimatların ortaya çıkmasının nedeni de belirli bir kaidenin ortaya konulmasının güç oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durum usûlcüler tarafından da dile getirilmiştir. Râzî'ye göre: Münasebet konusunun külli kaidelere göre düzenlenmesi güçtür. Müctehidlerin her

⁵⁵⁴ Teftazânî, *et-Telviḥ*, II,146

birinin bu konuda kendilerine ait yöntemleri bulunmaktadır. Bu konuyu da kendilerine bırakmamamız gerekir⁵⁵⁵.

Durum böyle olunca da tercih ve karşılaştırma konusunda sözü uzatmaktan ziyade, ortak noktaların ve belirli ihtilaf konularının zikredilmesini uygun görüyoruz.

Konunun başından itibaren anlaşıldığı gibi alimlerin illetin münasib olup olmaması hususunda ihtilaf ettikleri açıktır. Bazılarına göre illetin sahih olabilmesi için mutlaka münasib bir vasıf olması gerekmektedir. Zira bu vesileyle şarinin maksadı olduğu sanılan maslahat ortaya çıkacaktır. Çünkü maslahatın ortaya çıkmadığı durumlarda illetin varlığı da anlamsızdır. Bazılarına göre ise münasebetin bulunup bulunmaması önemli değildir. Zira illet münasib bir vasıf olabileceği gibi, münasib olmayan bir vasıf da olabilir. Hakikatte illetlere baktığımızda bazılarının “mansusa” denilen, mutlak olarak şer’i naslardan elde edildiklerini, bazılarının ise “müstanbat” denilen aklî yöntemlerle ortaya çıkarıldıklarını görüyoruz. Nassa dayalı illetler doğrudan nass veya ima yöntemiyle anlaşıldıkları için bunlarda münasebetin bulunması şart değildir. Münasebeti şart koşanlar ise istinbat yoluyla elde edilen illetlerin varlığını pekiştirmek için bunu ileri sürmüşlerdir.

Bu ihtilafların gerçek nedenini araştırdığımızda, münasebetin kabul edilmesinin veya reddedilmesinin temelinde usûlcülerin illete bakış açılarının yattığını görüyoruz. Şöyle ki, İleti *bais* olarak tanımlayan usûlcüler içtihatla elde edilmiş veya nasla belirlenmiş olmasına bakmaksızın bütün illetlerin münasib olmasını şart koşmuşlardır. Bunu muarriif/belirleyici olarak tanımlayanlar ise münasebetin bütün illetlerde bulunmasını şart koşmamışlardır.

Konunun genelinde belirttiğimiz gibi, usûlcüler münasebeti kendi bakış açlarına göre kısımlara ayırmışlardır ve maddeler halinde sıralamışlardır. Bunları özetleyecek olursak şöyle değerlendirebiliriz.

1-Teşri kılınan hükümden elde edilen maksad açısından münasibi, kat’i bir şekilde maslahatı gerçekleştiren münasib, zanni bir şekilde maslahatı gerçekleştiren münasib, maksadı gerçekleştirip gerçekleştirmemesi eşit olan münasib, zayıf bir şekilde maslahatı gerçekleştiren münasib şeklinde dörde ayırmışlardır.

2- Maksadın yönü açısından münasib vasfi hakiki (gerçek) ve iknai (sanal) olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

⁵⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 169

3- Vasfın hükme etkisi açısından müessir münasib, mülayim münasib, garib münasib ve mürsel münasib şeklinde dörde ayırmışlardır.

4-Şariin geçerli sayıp saymaması açısından da usûlcülerin münasib vasfı ikiye ayırdıklarını görüyoruz. Birincisi dikkate alınan ki, bunlar masalih-i mütebere (muteber maslahatlar) olarak isimlendirilmiştir. İkincisi de belirli bir şer’i delilin muteber sayılamayacağını gösterdiği münasebetlerdir ki, bunlara masalih-i mulğa (kabul edilmeyen maslahatlar) denilmiştir.

Bazı usûlcülerin münasib vasfı konusundaki görüşlerini zikrettikten sonra, bunların kendi aralarında bazı farklılıklar taşıdığını gördük. Her birinin münasibi taksim etmesinin nedeninin konuyu açıklığa kavuşturmak ve belirli bir çerçeve belirleme isteği olduğunu vurgulamaya çalıştık. Görüşleri değerlendirdiğimizde bunun bir takım güçlüklerinin olduğunu görüyoruz. Bu güçlükleri de şöyle sıralayabiliriz.

Birincisi, bu şekilde taksimatı yapılan münasebet, mutlak anlamda kabul edilen bir münasebet mi yoksa özel olarak kabul edilen münasebetin taksimatı mıdır?

Görüşlere baktığımızda Gazâlî, İbn Hâcib ve İbn Sübkî’nin münasibin zatını esas alarak onu taksimata tabi tuttıklarını, nass veya istinbat yoluyla belirlenen bütün münasebetleri göz önünde bulundurduklarını görüyoruz. Buna mukabil, Âmidî, Râzî ve Beyzâvî’nin ise sadece istinbat sonucu illet olduğu tespit edilen münasib vasıfları dikkate aldıklarını görmekteyiz.

İkincisi, biraz önce belirtmeye çalıştığımız gibi Usûlcülerin münasibi değişik şekillerde taksim ettiklerini görüyoruz. Kanaatimize göre bu taksimatlardan en önemlisi münasebeti muteber olma ve muteber olmama açısından ikiye ayırmaktır. İtibar ise, illet olan vasfın hükme uygun olmasıdır. Bu taksimatı konunun özeti olması hasebiyle ana hatlarıyla zikredeceğiz. Ardından da diğer taksimatları özet halinde zikredeceğiz.

a. Muteber Vasfı

Usûlcüler muteber münasebeti kendi içinde ayrıca taksim etmekte çeşitli kısımlara ayırmaktadırlar. Bunlar da şunlardır.

aa. Müessir: İbn Hâcib ve Âmidî’ye göre müessir vasfın bizatihi hükümde etkili olmasıdır. Râzî’ye göre ise bizatihi hükmün cinsinde etkili olmasıdır. Beyzâvî’ye göre ise vasfın cinsinin hükmün zatında etkili olmasıdır.

Müessire verilen tanımlara baktığımızda her birinin farklı bir tanım geliştirdiğini görüyoruz. Fakat bütün usûlcülerin, müessir münasibi kabul ettiklerini ve illet konumunda olduğu takdirde müessir münasibi ittifak halinde kabul ettiklerini görmekteyiz.

ab. Mülayim: İbn Hâcib ve İbn Sübki'ye göre vasfin zatının hükmün zatında sadece belirlenen tertibe göre etkili olmasıdır. Âmidî'ye göre ise mülayim, Şariin hususi bir vasfı hususi bir vasıfta, umumi bir vasfı da umumi bir vasıfta itibara alması şeklinde gerçekleşmektedir.

Râzî ve Beyzâvî'ye göre de “mülayim”, vasfin zatının hükmün zatında veya vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olması şeklindedir. Gazâlî'ye göre de vasfin bizatihi hükmün zatını etkilemeden, vasfin cinsinin hükmün cinsinde etkili olma şeklidir.

Dikkat edilmesi gereken husus, biraz önce anlatmaya çalıştığımız ihtilaf ile birlikte Usûlcülerin çoğunluğunun bu münasebeti kabul etmeleri ve ta'lil yöntemi olarak kullanmalarındır.

ac. Garib. Şariin vasfin zatına, hükmün zatında itibar ettiği münasebet şeklinde tanımlanmıştır. Burada sadece hükmün vasfa uygun olarak terettüp etmesi söz konusudur. Nass veya icmaa dayalı olarak hükmün gerçekleşmesi kastedilmemiştir. Râzî ve İbn Hâcib bunu garib münasib şeklinde tanımlamışlardır. İbn Sübkî ise bunu zikretmemiştir.

Değişik isimlendirmelerden de anlaşıldığı gibi bu bölüm Usûlcüler arasında ihtilaf konusudur. Nass veya icma ile sabit olan hükümden istinbat edilen illet üzerinde düşünme (ihale/dedüksiyon) yöntemini benimseyen Usûlcüler garib münasib ile ta'lili kabul etmektedirler. Bu yöntemi benimsemeyen Usûlcüler ise garib münasib ile ta'lili kabul etmemektedirler.

b. Muteber Olmayan Vasıf

İtibar edilmeyen vasıflar da İbn Hâcib'e göre mürsel vasıflar olarak isimlendirilmiş ve üç kısma ayrılmıştır.

ba. İlğa edilip itibar edilmediği bilinen vasıflar. Bu bölüm Usûlcülerin çoğunluğu tarafından reddedilmiştir. Beyzâvî ise bu bölümün açık bir şekilde kabul edilmemesinden dolayı bu bölümü zikretmemiştir.

bb. Ğarib Mürsel. Bizatihi, hükmün zatında etkili olmayan vasıflardır. Bununla birlikte, bizatihi hükmün cinsinde veya cinsi hükmün zatında etkili olmayan vasıflardır. Gazâlî'ye göre, mülaime olmayan ve aslın şahit olmadığı, şer'i hükümlerde çok az rastlanan vasıflardır⁵⁵⁶.

bc. Mürsel Mülayim. Usûlcülerin en çok ihtilaf ettikleri konulardandır. İbn Sübkî'ye göre mürsel olarak tanımlanmıştır. Usûlcüler arasında da bu vasıf, istislah veya mesalih-i mürsele şeklinde tanımlanmıştır.

c. Münasebetin Karışık Olması

Teşri edilmiş hükümlerin münasib maslahatları içeren vasıflarında, maslahata denk veya daha etkili bir mefsedet ortaya çıkmasıyla maslahat ortadan kalkar mı? Münasib vasıfta tercih edilen bir mefsedet bulunduğu takdirde münasebetten söz edilebilir mi? Mantık mefsedet ve maslahatın bulunduğu durumlarda münasebeti kabul eder mi? Bu durumda münasebet iptal olur ve onun ta'lil değeri ortadan kalkar mı veya münasebet sürekli kalır ve hükme illet olmaya devam eder mi? Görüldüğü üzere münasebetin zor anlaşılır bir konu olması, konunun anlaşılması açısından bu gibi pek çok sorunun cevaplandırılmasını gerekli kılmıştır.

Mefsedet daima maslahatla çelişir. Usûlcüler menfaatlerin maslahat, zararların da mefsedet olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte maslahatların tümü, asla katkısız maslahat şeklinde değildir. Mefsedetler de aynı şekilde katkısız mefsedet şeklinde değildir⁵⁵⁷.

Usûlcüler, maslahat yönü ağır basıp mefsedet yönü basit kalan münasebetlerin iptal edilmeyeceğini kabul etmişlerdir. Çünkü İslam hukukunda maslahatlara riayet etme hususu çok önemsenmiştir. Dolayısıyla basit bir şer için büyük hayırların terk edilmeyeceğini belirtmişlerdir. Örneğin, Allah yolunda cihatta birçok şahıs hayatını kaybedebilir veya yaralanabilir. Fakat bu sayede İslamın bekası sağlancak ve şanı yüceltilecektir. Dolayısıyla cihat nefislerin telef olmasına tercih edilmesi gereken büyük bir maslahat olduğu için teşvik edilmiştir.

Usûlcülerin asıl ihtilaf ettikleri konu ise vasfın ağır basan bir mefsedet içerip, tercih edilmeyen bir maslahat içermesi veya maslahat ve mefsedet eşit olduğu durumlardır.

⁵⁵⁶ Gazâlî, *Şifâ*, s. 153

⁵⁵⁷ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 24

Bu konuyu bir örnek ile şöyle açıklayabiliriz. Bir şahıs uzun yolculuğa çıkıp namazı kısaltırsa, yolculuk, namazı kısaltmak için münasib bir vasıf olur. Normal yolculuk için değil de sadece kısaltma maksadıyla yolculuğa çıkmak ise, bir mefsedettir.

Bu örnekte bir vasıfta maslahat ve mefsedetın bir araya gelebileceğini görüyoruz. Sefer, kolaylık ve meşakkatin ortadan kaldırılması için münasib bir vasıftır. Dolayısıyla kolaylık müminler için de bir maslahattır.

Oysa sadece namazı kısaltma için sefere çıkmak bir mefsedettir. Çünkü bu şekilde iki rekat namaz kılmamış olacaktır. Bu mefsedet, maslahattan daha etkili değilse de ona denktir.

Buna benzer durumlarda münasib vasfa göre hüküm verilip verilemeyeceği hususunda usûlcüler iki gruba ayrılmışlardır.

Bunlardan birinci gruba göre, münasib vasıf ile çelişen bir mefsedet bulunduğu takdirde, münasebet iptal olur. Bu grub görüşlerini değişik delillerle pekiştirmişlerdir. İleri sürdükleri delilleri şöylece sıralayabiliriz.

Birinci delil. Maslahat kendisine denk veya kendisinden daha üstün bir mefsedet ile karşılaştığı zaman aklı bir çıkarımla da maslahatın olmadığı anlaşılır. Sıradan bir örnek ile de bunu anlayabiliriz. Bir şahsa, bu malı zarar edeceğin şekilde sat, denildiğinde burada kabul edilemeyecek bir durum söz konusu olur. Çünkü alışverişin asıl gayesi kar elde etmektir. Böyle bir durumda kar elde edilemeyeceği gibi zarar etmek de söz konusudur⁵⁵⁸.

İkinci delil. kendisine denk veya ondan daha üstün bir mefsedetın çeliştiği bir maslahatla amel edilebilir denildiğinde, iki denk durumdan biriyle, tercih edilecek bir neden bulunduğu halde amel edilmemiş olur veya tercih edilmeyen maslahatla amel edilmiş olur ki bu kabul edilemez bir durumdur. İhtimal dahilinde bulunan ikinci durum da şudur; maslahatı gerektiren münasebet ve mefsedeti gerektiren münasebet ile amel edilebilir. Bu durumda da iki zıt durum ile amel edilmiş olur ki bu da muhaldir⁵⁵⁹. Buna göre tenakuzun söz konusu olduğu münasib vasıflar iptal olur.

Üçüncü delil, mefsedetın maslahata eşit olduğu veya tercih edildiği durumlarda maslahatla amel etmek maslahat değildir. Çünkü böyle durumlarda münasib vasıf, münasib olmayan vasıf olarak kabul edilmektedir.

⁵⁵⁸ İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 331; İcî, *a.g.e.*, II, 241

⁵⁵⁹ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3308

Dördüncü delil, mefsedetın ortadan kaldırılması, maslahatın elde edilmesinden daha önceliklidir. İnsanlar bu kaideyi şu şekilde de belirtmişlerdir. Akıl, maslahat ve mefsedetın çeliştiği durumlarda, mefsedetın definin maslahatın elde edilmesinden öncelikli olduğunu kabul eder. Çünkü mefsedetın ortadan kaldırılmasında yine bir maslahat vardır. İslam hukuku araştırıldığı takdirde mefsedetın ortadan kaldırılmasının öncelikli mesele olduğu görülecektir. Buna göre, maslahata eşit veya ondan daha üstün bir mefsedet bulunduğunda takdirde maslahatla amel edilmez⁵⁶⁰.

İkinci grub ise, münasib bir vasıf ile çelişen bir mefsedet bulunduğunda münasebetin iptal olmayacağını iddia etmişlerdir. Dayandıkları deliller de şunlardır:

Birinci Delil. Birbiriyle çelişen iki münasebetten biri diğeriyle ya denk olur, ya da biri diğeriye tercih edilir. Eğer iki münasebet birbirine denk iseler, birinin diğeriye iptal ettiği söylenemez. Çünkü birinin diğeriye herhangi bir üstünlüğü olamaz. Bu durumda, her birinin diğeriye iptal ettiği tasavvur edilir ki bu mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda her birinin iptal olması diğeriye varlığına bağlı olacaktır. Bu durumda da birinin iptali için her ikisinin mevcut olması gerekecektir ki bu da aklen mümkün değildir. Ancak ikinci bir durum kalıyor, o da çelişki durumunda herhangi birinin iptal olmamasıdır. Zaten bu da istenilen bir durumdur.

Maslahat veya mefsedetın biri diğeriye tercih edilebilir bir durumda ise, tercih edilmeyenin tercih edilenle iptal olması gerekir. Çünkü bu şekilde her iki durum arasında bir çelişkinin var olduğu anlaşılır ki, böyle bir şey de söz konusu değildir. Zira her ikisinin bir arada bulunması bunu geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla birinin diğeriye ortadan kalkmasından söz edilemez⁵⁶¹.

İkinci Delil. Şer'i hükümlerde iki zıt münasebetle amel edildiği ve bu münasebetlerin zıtlıktan ötürü iptal edilmedikleri görülebilmektedir. Şariin bir şey üzerine, farklı münasebetlerden ötürü değişik hükümler bina ettiği görülebilir. Örneğin, gasbedilmiş bir arazi üzerinde namaz kılanlara namazdan ötürü sevab yazılır. Ancak bu namazı, gasbedilmiş arazi üzerinde kıldığı için de günah yazılır.

Konu ile ilgili olarak ikinci bir örnek de şöyle tasvir edilebilir; Cuma namazı saatinde yapılan bir alış-verişin şartları yerinde ise mülkiyet intikali gerçekleşir. Çünkü yapılan alış-verişin şartları gerçekleşmiştir. Cuma namazı vaktinde alış-veriş yapan şahsa

⁵⁶⁰ Bkz. Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3309; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 220-221; Leknevî, *a.g.e.*, II, 313

⁵⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 169-170; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3310

diğer açıdan bakıldığında da ceza verilecektir. Çünkü o nehyedilen zamanda alışveriş yapmıştır. Görüldüğü gibi, Şari, maslahat ve mefsedete göre ceza belirlemiştir.

Bu örneklere şöyle itirazda bulunulabilir: Bahsedilen örneklerin konumuzla ilgisi yoktur. Çünkü maslahat ve mefsedetın bir konu ile birlikte olması gerekir. Halbuki namaz örneğinde görüldüğü gibi, namaz ve gasb farklı hükümlerdir. Çünkü gasbın mefsedeti namazdan kaynaklanmamaktadır.

Üçüncü Delil. Biraz önce verilen şer'i deliller gibi, sıradan örneklerle de bu durum anlaşılabilir. Örneğin, bir komutan, düşman güçlerine mensup bir casusu yakaladığında, onu affedebilir veya cezalandırabilir. Cezalandırdığında onu sakındırma ve edeplendirmeyi kastedebilir. Affettiğinde de onu önemsemediğini, kendisinin güçlü ve muktedir olduğunu kastedebilir. Komutanın iki seçenektan birini tercih etmesi onun münasebetin gereğinden vazgeçtiği anlamına gelmez. İki münasebetin eşit olması veya birinin diğerinden önemli olması durumu değiştirmez.

Dördüncü Delil. Bazı insanların, “şu kötülük ihtimali olmasaydı şu işi mutlaka yapacaktım” gibi gündelik konuşmaları da gösteriyor ki, bir meselede maslahat ve mefsedet bir arada bulunabilir⁵⁶².

Özetleyecek olursak, her iki grubun görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra, maslahata denk veya ondan daha etkili bir mefsedetın bulunmasıyla münasebetin iptal olacağını savunanların daha isabetli olduklarını görüyoruz. Çünkü akıl ancak mefsedete denk veya ondan daha etkili olan maslahatları kabul edebilir. İslam hukukunun genel yapısına ve örfî anlayışa göre maslahatın etkin olduğu görülmektedir. İslamî hükümlerin çoğunluğu anlaşılabilir ve maslahata uygundur. Çünkü hükümler anlaşılabilir ve maslahata uygun olduğu takdirde kabul edilmesi daha kolay olur.

Şer'i hükümlerde maslahatın, mefsedetden daha etkin olması gerekir. Çünkü şer'i hükümler maslahata binaen teşri edilmemiş olsaydı hükümlerde sadece taabbudî anlayış hakim olacaktı. Fakat hakikatte şer'i hükümlerde maslahat önceliklidir. Çünkü Allah'ın hükümleri teşri kılmasının gayesi de kulların maslahatına yöneliktir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, her iki görüşe göre de maslahat mefsedetden daha etkili olduğu takdirde, ittifakla maslahatı içeren vasıfla amel edilir. Maslahatı

⁵⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, V,170; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3309; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 220-221; Leknevî, *a.g.e.*, II, 313

nefyeden bir delil bulunduğu takdirde de delilin vasfı ortadan kaldırdığı anlaşılır ki bu da maslahatla amel etmenin caiz olmadığı anlamına gelir.

Değerlendirme bölümünde zikretmemiz gereken diğer bir konu da münasebetin illeti belirleme değeridir.

Konunun genel yapısından anlaşıldığı gibi münasebetin illet olma değeri sadece bir iddia ile tespit edilemez. Münasebetin anlamının uygunluk (mülayemet) olduğunu ve hükümlerin belirlenmesinde önemli bir etkisinin bulunduğunu gördük.

Usûlcülerin çoğunluğu ayrıntıda ihtilaf etseler bile münasib vasfın illet olabileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Hükümlere illet olabilecek vasıf, hükme uygunluk gösterebilen, hüküm kendisine göre belirlendiği takdirde insanlar için bir maslahatın ortaya çıktığı veya bir mefsedetın kaybolduğu bir vasıftır. Ortaya çıkan bu maslahat veya mefsedet Şari tarafından kastedilebilmeye uygun olmalıdır. Örneğin, sarhoşluk vasfının haram olmasında insanlar için bir maslahat bulunmaktadır. Şöyle ki, bu yasak sayesinde insanların aklı, olabilecek zararlardan korunmuş olmaktadır.

Şayet Şari bir hüküm ortaya koyar, bu hükümde nass ve ima dışında kulların maslahatına ve Şariin maksadına uygun bir vasıf bulunursa, bu vasfın illet olduğuna dair bir zan ortaya çıkar. Bu zanna ulaşım onu tespit etmenin yolu da münasebet yöntemine başvurmaktır. Böylece münasebet yönteminin uygun vasıfları illet olarak algılamamızı sağlayabileceği kanaatine varıyoruz.

Münasebetin bu şekilde illet tespitinde kullanılabileceğini iddia edenler, şer'i hükümler sonucunda terettüp eden maslahatların belirgin olmasını, aynı hükümden elde edilen maslahatların ikinci bir vasa da dayanmaması gerektiğini vurgulamışlardır⁵⁶³.

Şer'i hükümler kulların maslahatı için teşri kılınmıştır. Bu hükümlerde belirlenen maslahatlar aynı zamanda illet konumundadırlar. Bu şekilde bir karara varıldığında münasebetin illeti belirleme yöntemi olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü maslahatın illet olabileceğini tespit etmek için münasebetten başka bir yöntem bulunamaz. Buna ilaveten münasebet, illet tespit yöntemi olarak kabul edilmezse, şer'i hükümlerin kulların maslahatı için konulduğu konusu da yeterince anlaşılamaz⁵⁶⁴.

⁵⁶³ Menûn, *a.g.e.*, s.334

⁵⁶⁴ İsfehânî, *a.g.e.*, III, 115

Bazı kelamcılar dışında şer’i hükümlerin maslahat taşımadığını iddia edenler çok az sayıdadır⁵⁶⁵. Kelamcıların bu konudaki yaklaşımları da, hiçbir gücün Allah’ı mutlak yaratıcı olması hasebiyle hiçbir şeye zorlayamayacağı anlayışından kaynaklanmaktadır. Yoksa onların, Allah’ın hikmet sahibi olması hasebiyle teşri ettiği hükümlerde maslahat ve hikmetlerin bulunması yönünde bir itirazları bulunmamaktadır.

Allah’ın mutlak hikmet sahibi olduğu, bütün mahlukatta bir hikmet ve maksat gözettiği hususunda ihtilaf bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu hikmet ve gayelerin tümü de insanlara yöneliktir. Çünkü Allah’ın insanlara rahmeti ve onların yararını gözetmesi bütün hükümlerde söz konusudur. Rahmet ve hikmetten uzak olan hükümler insanlara azab ve yük anlamına gelir. Bu dünyevi anlamda Allah’a izafe edilemez. Çünkü o rahmetiyle her şeyi kuşatmıştır. O’nun insanlara gönderdiği hikmet dini olan İslam, insanlara fayda sağlamak içindir. Teşri ettiği hükümler vasıtasıyla zarar vermek ve zarar görmek söz konusu olamaz. Hükümleri ve hükümlerin tatbik edileceği bütün mekanları insanlar için yaratmıştır. İnsanlar için zorluk çıkarabilecek bir şey yaratmadığı için, geriye sadece insanların maslahatı kalmaktadır.

Maslahatın varlığının illet olarak algılanması, hükümlere asıl dayanak olması, ancak münasebet ile mümkün olabilmektedir. İlet ve maslahat arasındaki ilgi bu şekilde tespit edilemediği takdirde maslahatların illet olması konusunda bir sonuca varılmasının mümkün olmayacağı ortadadır.

Fakat münasebet yönteminin illeti mutlak olarak belirlediği, bütün maslahatların aynı şekilde illet olarak algılanması gerektiği şeklinde bir durum da söz konusu değildir.

B. SEBR VE TAKSİM YÖNTEMİ

Şer’î hükmün illetini tespit etme yöntemlerinden birisi de sebr ve taksim yöntemidir. Bu yöntemin usûl alimlerinince geçerli olup olmadığı tartışmasına girmeden önce sebr ve taksim kelimelerinin sözlük ve kavram anlamları üzerinde duracak ve çeşitlerini açıklayacağız.

⁵⁶⁵ Râzî, *el-Mahsul* V, 170; İbn Sübkî, *Cemu’l-Cevami*, II, 425; Beyzâvî, *Minhâc*, IV, 96

1. Sözlük Anlamı

Sebr, sözlükte denemek ve herhangi bir şeyin durumunu deney yoluyla öğrenmeye çalışmak demektir. Örneğin, bir yerin derinliğini öğrenmede kullanılan misbâr kelimesi aynı kökün ism-i âlet kipidir⁵⁶⁶.

Taksim kelimesi ise, “kasseme” fiilinin mastarı olup bölmek ve parçalara ayırmak demektir⁵⁶⁷.

2. İstılah Anlamı

Sözlükte bu anlamlara gelen sebr ve taksim kelimeleri birlikte kullanılarak bir kavram oluşturmuş ve şerî hükmün illetini tespit etme yöntemlerinden bir yöntemin adı olmuştur. Bu şekliyle usûl alimleri sebr ve taksimi şöyle tanımlamışlardır:

Sübkî'nin tanımına göre sebr ve taksim, makîsun aleyhde/asılda illet olabilecek vasıfları belirleyip sonra bunlardan illet olamayacak olanları çıkarmak suretiyle kalan vasfın illet olmasını tespit etmektir⁵⁶⁸.

Leknevi'nin tanımına göre, makisun aleyhde bulunan vasıfları tek tek tespit edip illet olarak iddia edilenin dışındaki vasıfları çıkararak illeti belirlemektir⁵⁶⁹.

Zerkeşî'nin tanımı: Asılda/makisun aleyhde bulunup başlangıçta illet olabilecek vasıfları belirledikten sonra illet olamayacak olanları çıkarmak suretiyle kalan vasfı illet olarak tayin etmek demektir⁵⁷⁰.

Usûlcülere göre sebr, asılda bulunan bir vasfın illet olup olamayacağını incelemek iken taksim, asılda bulunan vasıflardan illet olabilecek olanlarını belirlemektir. Ayrıca burada belirtmek gerekir ki, Usûlcülerin çoğu sebr ve taksim kavramlarını tanımlarken ayrı ayrı değil, birleşik olarak tanımlamışlardır⁵⁷¹.

Yukarıdaki tanımlar birbirine yakın anlamlar ifade etmektedir. Yani, şer'î hükmün illetini araştıran müçtehit, makisun aleyhde bulunan vasıflardan ilk bakışta illet olabileceklerini belirlemekte sonra bu vasıfların teker teker illet olup olmadığını denemekte, böylece illet olamayacakları çıkararak geri kalanını illet olarak tespit

⁵⁶⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, VI, 151

⁵⁶⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 163

⁵⁶⁸ İbn Sübkî, *Cem'ul-Cevâmi*, II, 416.

⁵⁶⁹ Leknevî, *a.g.e.*, II, 351

⁵⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 225.

⁵⁷¹ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3361; İbn Emiri'l-Hac, Ebu Abdillah Şemsuddin, *et-Takrîr ve't-Tahbîr ala Tahriri İbni'l-Hümmam*, Beyrut 1983, III, 248; Leknevî, *a.g.e.*, II, 351.

etmektedir. Çünkü aslında illet olabilecek birden fazla vasıf bulunabilir. Örneğin buğdayın ribevî mallardan sayılmasının illeti hadiste geçtiğine göre değerlendirsek ölçekle alınıp satılıyor olması, gıda olması, azık olması ve mal olması gibi vasıflar olabilir.

Müçtehidin illet olabilecek vasıfları bu şekilde belirlemesine taksim, bu vasıfları inceleyip deneyerek uygun olmayanı atmak ve uygun olabileceklerini bırakmak suretiyle sona kalan vasfı illet olarak belirlemesine de sebr denilir.

3. Sebr ve Taksim Yöntemine Başvurmanın Şartları

Usûlcülere göre sebr ve taksim yöntemini kullanabilmemiz için makisun aleyhde şu şartların bulunması gerekir.

1- Hüküm muallel olmalı. Kendisine kıyas edilecek hükmün muallel yani bir illete dayanmış olması ve taabbudi olmayıp muallel olduğu konusunda icmanın bulunması. Zira muallel olmayan hüküm taabbudi olur. Taabbudi hükümler üzerine kıyas yapılmaz. Hükmün muallel olduğu konusunda icmanın bulunmaması durumda ise ta'lili kabul etmeyenler aksini söyleyerek kıyası reddetme cihetine gidebilmektedirler.

2-Hükümde illet olabilecek tüm vasıflar belirlenmeli. Bu vasıflar ya ta'lili kabul etmeyenlerin de kabullenmesiyle veya başka vasfı getirmekten aciz olacağı şekilde olmalıdır. Bu durumda müçtehit tespit edilenleri kabul etmeyenlere, “bildiğin başka vasıf varsa onu belirtmen gerekir ki geçerli bir vasıf olup olmadığına bakabilelim” diyebilmelidir.

3-İlet olamayacakların ispatlanması. Geçersiz sayılan vasıfların neden illet olamayacağını ispat edilmesi de bu konumda gerekli olan bir husustur. Bu da şu üç şekilde görülmektedir:

a-Geçersiz sayılan vasfın bulunmadığı durumda hükmün geçerli olduğunun görünmesi. Bu da o vasfın illet olmadığını gösterir. Çünkü eğer geçerli bir vasıf olsaydı onsuz hüküm devam etmezdi. Buna örnek olarak şunu verebiliriz:

Şafîî veya Hanbelî birisi, “Köle olan birinin düşmana eman vermesi geçerli sayılır, çünkü bu istikamet üzere olup akıllı ve Müslüman birisinden sadır olmuş bir emandır. Aynı vasıflara sahip olan hür kişiye kıyas edilerek bu tasarrufun geçerli olduğuna hükmedilir” derse; Hanefî birisi ona cevaben şöyle diyecektir: “Siz aslında

bulunan vasfın fer'de bulunmayan bir vafına değindiniz, yani kölede bulunmayan hürriyet vafına. Bu durumda kıyas geçerli olmaz”.

Hürriyet vafının burada illet olamayacağını söyleyen Şafiî ve Hanbeliler şöyle derler: Hürriyet vasfı, kendisine izin verilen kölede bulunmadığı halde eman vermesinin geçerli olduğu üzerinde söz birliği edilmiş olması karşısında, geçersiz sayılmıştır. Bunun için bu konuda hürriyet vafının geçersiz ve etkisiz bir vasıf olduğu anlaşılmaktadır⁵⁷².

b-Makisun aleyhde/asılda bulunan vasfın Şari tarafından hiçbir hükümde veya bazı hükümlerde esas alınmayan bir vasıf olması. Örneğin insanların kısa veya uzun boylu olma vasıfları hiçbir şer'i hükümde dikkate alınmamıştır. Ne kısasta, ne kefaretlerde, ne mirasta, ne köle azat etmede, ne de başka bir şer'i hükümde esas alınmıştır. Bu yüzden bu vasıflar hiçbir hükme illet olamaz. Erkek veya kadın olma vasıfları, miras, nikah, yargı ve şahitlik gibi bazı konularda esas alınmış olsalar da köle azat etme hükmünde esas alınmadığı için bu konuya dair hiçbir hüküm için illet olamaz⁵⁷³. Âmidî, “ortak olarak sahip olduğu kölesini azat eden kimse, ortağına düşen payı öder”⁵⁷⁴ hadisini değerlendirirken şöyle der: “Her ne kadar erkek olma vasfı ile azatlığın sirayeti arasında bir münasebet kurmak mümkünse de köle azat etme konusunda Şariin erkek ile kadını eşit tuttuğunu gördüğümüzden erkeklik vafını bu konuda özellikle geçersiz kıldık”⁵⁷⁵.

c-Araştırma ve inceleme neticesinde geçersiz sayılan vasfın hükümle hiçbir alaka veya münasebetinin bulunmaması. Bu konuda ehil olan müçtehidin, “söz konusu vasfı araştırdım hükümle hiçbir münasebetini bulamadım” demesi yeterli olur. Örneğin, içkinin haram olmasının illeti ya sarhoş edici vafından veya üzüm suyu olmasından, veya renginden ötürüdür. Üzüm suyu olma veya renk, hükümle hiçbir münasebeti bulunmadığı için illet olmaya uygun vasıflar değildir. Bu vasıflar illet olmaya elverişli olmayınca sarhoş edici olma vafının illet olduğu anlaşılır.

⁵⁷² Bkz. Said, Abdulaziz b. Abdurrahman, *İbn Kudame ve Âsâruhu'l-Usûliyye*, Beyrut ts. II, 307

⁵⁷³ Bkz. İcî, *a.g.e.*, II, 390.

⁵⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, 2,156; (men a'teka şeriken lehu bin abdin kuvvime aleyhi ...)

⁵⁷⁵ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 47

4. Kelamcılara Göre Sebr ve Taksim

Kelamcılara göre “sebr ve taksim”, taksim ve terdit olarak ifade edilir. Onlara göre taksimden maksat tartışma konusu olan hükme ait vasıflardan doğru olanını yanlışından ayırt etmektir. Bu da iki aşamadan ibarettir:

a-Tartışılan hükme ait vasıfları belirlemek. b-Bu vasıflardan uygun olmayanlarını geçersiz saymak ve uygun olanını illet olarak belirlemek.

Kimi zaman mevcut vasıfların tümü geçersiz sayılır. Bu durumda onlara atfedilen hüküm geçersiz kabul edilir. Tartışılan hükme ait vasıfların tümünün geçersiz olduğuna dair şu örnek verilebilir:

“Dediler ki: Şu hayvanların karınlarında olanlar, yalnız erkeklerimize âittir, kadınlarımıza ise haram kılınmıştır. Şayet (hayvanın karnındaki yavru) ölü doğarsa , o zaman (kadın erkek) hepsi onda ortaktır. (kendiliklerinden) bu helal, bu haramdır diye eşyayı vasıflandırmalarından ötürü, Allah onların cezasını verecektir. Şüphesiz ki, O, hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir”⁵⁷⁶.

“Sekiz çift (hayvan yarattı): Koyundan ve keçiden ikişer çift; de ki: O iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı haram etti? Eğer doğru iseniz bana ilimle haber verin. Deveden ve sığırdan ikişer (çift yarattı.) De ki: İki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah’ın size böyle vasiyet ettiğine şahit mi oldunuz?”⁵⁷⁷.

Yukarıdaki âyetlerde müşriklerin bazı dişi ve bazı eril hayvanların etinin haram olduğuna dair iddialarını çürütmek amacıyla sebr ve taksim yöntemi kullanılmıştır.

Kur’an, Allah’ın insanları yarattığını başka başka güç tarafından yaratılmadıklarını ispatlama bağlamında yine sebr ve taksim yöntemini kullanarak şöyle beyan eder: “Acaba onlar bir yaratıcı olmaksızın mı yaratıldılar? Yoksa kendileri yaratıcı mıdırlar?”⁵⁷⁸.

Bu âyette beyan edilen hükme ait üç vasıf bulunmaktadır; insanların hiçbir güç tarafından yaratılmış olmamaları, kendi kendilerini yaratmış olmaları veya başka bir güç

⁵⁷⁶ Enam, 6/139.

⁵⁷⁷ Enam, 6/143-144.

⁵⁷⁸ Tûr, 52/35.

tarafından yaratılmış olmaları. İlk ikisinin mümkün olmadığı açık olduğuna göre üçüncüsü doğrudur o da insanların Allah tarafından yaratılmış olmaları neticesidir⁵⁷⁹.

5. Sebr ve Taksim Yönteminin Çeşitleri

Usûl alimlerinin “taksim”i, asılda bulunan vasıflardan illet olabilecek olanlarını belirlemek şeklinde tanımladıklarını açıklamıştık. Makisun aleyhde bulunan vasıfların tam olarak belirlenip belirlenmemesine göre taksim ikiye ayrılmıştır.

a. Munhasır Taksim (İndirgenmiş Taksim)

Nefiy ve ispat yoluyla makisun aleyhte illet olabilecek tüm vasıfların istisnasız zikredilmiş olması ve aklın başka bir vasfın varlığına ihtimal vermemesi, yani illet olabilecek vasıfların bunlara indirgenmiş olması şeklinde tanımlanmıştır.

Müçtehit, münhasır taksim ile illeti tespit etmeye çalışırken, makisun aleyhte illet olabilecek vasıfları belli bir sayıya indirgedikten sonra, illet olmaya münasip olacak vasıfta bulunması gereken ölçülerle onları inceler ve aynı ölçülerle illet olamayacakları geçersiz sayar. Bu işlemten sonra geri kalan vasfı söz konusu hükmün illeti olarak belirler.

Munhasır taksim için şu örnek verilebilir:

Nikah akdinde kişinin velisi bulunduğu kızı zorla evlendirebilmesi hükmü ya mualleldir yani hüküm bir illete dayandırılmıştır veya dayandırılmamıştır. Hükmün bir illete dayanmama ihtimali, icma yoluyla asılsız olduğuna göre hükmün muallel olduğu tespit edilir. İlet de ya bakirelik/hiç evlenmemişlik vasfıdır veya küçüklük vasfıdır ya da başka bir vasıftır. İletin bakirelik ve küçüklük vasıflarının dışında bir vasf olması, icma yoluyla geçersiz olduğuna göre illet ya bekarlık veya küçüklük vasıflarından birisidir. Ancak küçüklük vasfı nikah akdinde velayeti icbar için illet olmaya elverişli değildir. Çünkü eğer geçerli olsaydı bu durumda veli, velayetindeki küçük dulları da icbarla evlendirebilirdi. Oysa Rasulullah (s.a.v) bunu şu sözleriyle menetmiştir: “Kendisini evlendirme konusunda dul, velisinden daha yetkilidir”⁵⁸⁰. Küçüklük vasfının illet olamayacağı ortaya çıkınca bu hükmün illetinin bakirelik olduğu netleşecektir⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Şinkîti, Muhammed Emin, *Advâü'l-Beyan*, Beyrut 1984, IV, 396-398.

⁵⁸⁰ Bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 205; İbn Mace, I, 601; Aclünî, *a.g.e.*, I, 391.

⁵⁸¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 815; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3362; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 223-224.

b. Münteşir (İndirgenmemiş) Taksim

İndirgenmemiş taksim, nefiy ve ispat arasında gidip gelen şekilde tanımlanır. Zerkeşî şöyle diyor: “Münteşir taksim, nefiy ve ispat arasında gidip gelmeyen ya da gidip geldiği halde belirlenenin dışındaki vasıfların illet olmayışlarının delili zanni olandır”⁵⁸².

Buna şu örneği verebiliriz; altın ve gümüş dışındaki şeylerin ribevi mallardan sayılmasının illeti sahip oldukları gıda, ölçü, ve azık olma vasıflarından biridir. Tartılabilir olma, azık olma ve mal olma vasıfları bu malların faizli satışlarının haram olması için illet olmaya uygun değildir. Öyleyse illet bunların gıda oluşudur.

Gıdanın dışındaki vasıfların illet olamayışlarının bir başka delili de Hz. Peygamberin şu hadisidir: “Gıda gıda ile misli misline satılır”⁵⁸³.

Yukarıda verdiğimiz örnek münteşir zanni taksime örnektir. Çünkü gıda dışındaki vasıfların geçersiz oluşlarına dair delil zannidir. Bu örneğin münhasır değil de münteşir oluşunun sebebi, faizin haramlığı hükmünün muallel olup olmama konusunda ve bu hükme illet olabilecek vasıfların sadece bu dört vasıftan ibaret olduğuna dair icmanın olmayışdır. Şayet faizin haram oluşu hükmünün muallel olduğu ve bu hüküm için illet olabilecek vasıfların sadece bu dört vasıftan ibaret olduğu konusunda icma gerçekleşseydi bu durumda münhasır taksim olurdu.

Ayrıca taksim, iptal delilinin kati’liği ve zanniliği ifade etmesi yönünde de ikiye ayrılır: Münhasır taksimde iptal edilen vasıfların delili kat’i ise taksim hükmü de kat’i olur. Bu genelde aklî meselelerde olur. Şer’i meselelerde buna nadir rastlanır. Şayet taksim münhasır olup iptal edilen vasıfların delili zanni ise ya da taksim münteşir taksim ise bu durumda taksim hükmü zanni olur. Bu da daha çok şeri meselelerde olur⁵⁸⁴.

6. Sebr ve Taksim Yönteminin Hüccet Olma Değeri

Sebr ve taksim yöntemi vasıtasıyla tespit edilen hükümlerle amel etmenin gerekli olup olmadığı konusunda usûlcüler arasında farklı görüşler vardır. Başka bir ifade ile usûl alimleri sebr ve taksim yöntemiyle belirlenen illetin şeri hükmü belirleme konusunda geçerli bir delil sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

⁵⁸² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 225.

⁵⁸³ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, II, 645.

⁵⁸⁴ Bkz. Menûn, *a.g.e.*, s. 371-372.

Daha önce de belirtildiği gibi münhasır taksimde illet olarak belirlenen vasfın dışındaki vasıfları geçersiz sayarken müçtehit kat'î bir delile dayanmışsa sebr ve taksim yönteminin hem akli hem ameli konularda kat'îlik ifade ettiğini söylemiştik. Bu şekildeki sebr ve taksim hem şeri hem aklî meselelerde hüccettir ve dayanak teşkil eder. Çünkü kat'î önermelere dayanılmıştır ve sunulan delil kat'îdir. Bu yüzden kat'îlik ifade eder. Ne var ki bu çeşit “sebr ve taksim”e şer’î konularda nadir rastlanır.

Bu konu ile ilgili olarak İbn Abdüşşekür şöyle diyor: “Eğer hükümda illet olabilecek vasıfların belirlenmesi ve geçersiz olanların çıkarılması kat'î bir yolla yapılmış ise bu yöntem kat'îlik ifade eder ve ümmetin icmasıyla kabul edilir. Aynı şekilde eğer bunlar haberi vahit, sukutî icma gibi yollarla tespit edilmişse zanni olduğu halde herkesçe geçerli bir delildir ve kabul edilir bir yöntemdir”⁵⁸⁵.

Hükümün illeti olarak kabul edilen vasfın dışındaki vasıfları geçersiz saymanın delili zanni ise ya da taksim münteşir kabilinden ise bu durumda sebr ve taksim zan ifade eder. Bu tür yolla tespit edilen illetin hüccet/delil olup olmadığı konusunda dört farklı görüş ileri sürülmüştür:

1-Şafî ve Maliki alimlerin çoğunluğuna göre bu tür yöntem hem müçtehit hem de muhatabı olan muhalifler için delildir⁵⁸⁶. Bunlara göre sebr ve taksim, zan ifade ettiği durumda da hem müçtehit hem de muhatabı olan muarızların şeri ameli meselelerde onunla amel etme mecburiyetinde oldukları bir delildir. Bu görüş sahipleri görüşlerine delil olarak şunu göstermişlerdir:

Sebr ve taksim yöntemiyle tespit edilen illet, hem bu yöntemle illeti tespit eden hem de ona karşı çıkan için zann ifade eder. Şeri meselelerde de zanla amel etmek vaciptir⁵⁸⁷. Ayrıca müçtehit bu konuda hüküm için illet olabilecek vasıfları araştırma, inceleme ve deneme yoluyla illet olamayacak vasıfları geçersiz saymış ve galib zanna göre son kalan vasfın illet olduğuna kanaat getirmiştir. Nitekim zanna göre amel etmenin vacipliği hususunda icma vardır.

Muhalif olan kişi aksini ispatlamadıkça munâzırın sebr ve taksim yoluyla tespit edilen illetin gereğiyle amel etme mecburiyeti vardır. Çünkü zanla amel etmek vaciptir.

2-Hanefî, Şii ve Zahiri alimlere göre sebr ve taksim yoluyla illeti tespit edilen hükümle amel etmek caiz değildir. Onlara göre sebr ve taksim yöntemi bir hükümün

⁵⁸⁵ İbn Abdüşşekür, *a.g.e.*, II, 351.

⁵⁸⁶ İbn Abdüşşekür, *a.g.e.*, II, 351.

⁵⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V,219; İbn Abdüşşekür, *a.g.e.*, II, 351;

illetinin tespiti için mutlak surette kabul edilir bir delil değildir. Dolayısıyla bu yöntem ne bu yöntemi kullanarak illeti tespit eden müçtehit ne de buna karşı çıkan muhalif için hüccettir⁵⁸⁸. Bunlara göre sebr ve taksim yöntemiyle illet tespit etmek doğru bir yöntem değildir. Çünkü:

a-İllet olma olasılığı zayıf olan vasıfları geçersiz sayarak arta kalan vasfı illet kabul etmek doğru olamaz. Çünkü, geriye kalan vasıf da diğerleri gibi geçersiz olabilir.

b-İllet olan vasıf bazen olumsuz anlamda yorumlanmakta, bazen olumlu anlamda yorumlanmaktadır.

c-Hüküm muallel olmayıp taabbudî olabilir.

d-İllet sona kalan vasıf değil, müçtehidin fark etmediği başka bir vasıf olabilir.

Bütün bu olasılıklar ortada iken en sona kalan vasfın illet olması kabul edilemez. Kaldı ki bu yöntem zan ifade eder. Zan da Kur'an'ın ifadesiyle gerçekten bir şey ifade etmez⁵⁸⁹.

Hanefî alimler ve onlar gibi düşünenlerin, sebr ve taksim yöntemiyle illetin tespit edilemeyeceğine dair diğer delilleri de şudur:

İllet olamayacak vasıfları geçersiz sayıldıktan sonra en sona kalan vasfın illet olabilmesi için şer'i olarak itibar edilmiş bir vasıf olması gerekir ki, bu şarta sahip değildir. Dolayısıyla illet olamaz. Çünkü bir vasfın illet olabilmesi için o vasfın müessir olması gerekir. Herhangi bir vasfın müessir olduğunu söyleyebilmek için onunla ilgili bir nass ya da icmanın bulunması gerekir. Bu durumda illet, sebr ve taksim yoluyla değil nass veya icma ile sabit olmuş olmalı yoksa sebr ve taksim diye bir şey de olmaz. Sadru'ş-Şeria bu konuda şöyle diyor: “Bizim alimlerimiz sebr ve taksime değinmemişlerdir. Bu yöntemi kabul ettikleri durumda da onu nass veya icmaya dayandırırılar⁵⁹⁰.”

3-Cüveynî'ye göre makisun aleyh olan hükmün muallel olduğu konusunda icma edilmiş olması şartıyla, sebr ve taksim yoluyla tespit edilen illet hem nazir hem munazır için hüccettir ve bu durum her ikisini de bağlar. Zira eğer sebr eyleminden sonra ve makisun aleyh olan hükmün muallel olduğu konusunda sağlanan icmaa rağmen sona kalan vasfın, araştırılan hükmün illeti olarak kabul edilmesi gerekmiyorsa bu, ümmetin

⁵⁸⁸ Menûn, *a.g.e.*, s. 373.

⁵⁸⁹ Bkz. Necm, /28.

⁵⁹⁰ Sadru'ş-Şeria, Abdullah b. Mes'ud, *et-Tevdih ala't-Tenkîh*, Beyrut, 1998, II, 153 (Telvih ile birlikte)

icmada hata ettiği demek olur. Bu da gerçek değildir. Bu gerçek olmayınca sebr eyleminden sonra geriye kalan vasfın illet olduğu anlaşılır ve onun gereğine göre hükmetmek zorunlu olur⁵⁹¹.

Cüveynî buna ilave olarak şöyle diyor: “Eğer kıyas edenler, bir hükmün muallel olduğu konusunda söz birliğine varıp sonra illet olamayacak vasıfları geçersiz sayarak neticede geriye kalan vasfı illet olarak kabul ederlerse sebr yönteminin zanni bir illeti oluşturduğu ifadesinin herhangi bir sakıncası olmaz. Bunun dayanağı da makisun aleyh olan hükmün muallel olduğu konusundaki icmadır. İletinin mevcut vasıflardan hangisi olduğu sebr yoluyla belirlenmiştir⁵⁹².

Ayrıca makisun aleyh olan nassın ifade ettiği hükmün muallel olduğu konusundaki icmanın varlığı, söz konusu hükmün muallel olduğunun kesin olduğunu bildirir ki bu ta’lilin temel dayanağıdır. Belirlenen vasfın illet olduğu ise zannidir. Zanna göre amel etmek vacip olduğu için onun mucebince amel etmek de vaciptir⁵⁹³.

4-Bu konuda ileri sürülen dördüncü görüşe göre sebr ve taksim yöntemiyle tespit edilen illet sadece nazir (tartışan) için hüccettir. Munazir (karşı görüşte olan) için hüccet değildir. Bu görüş sahiplerine göre, hükümde bulunan vasıfları tespit etmek, bunlardan uygun olmayanları geçersiz sayıp sona kalanı hükmün illeti olarak belirlemek zanna dayalı bir eylemdir. Zan ise sadece sahibini bağlar. Başkasını bağlamaz derler. Bu görüşlerini şuna dayandırırılar: İnsanların anlayışları farklıdır bazı önermeler kimisinin anlayışına göre doğru olurken başkasının anlayışına göre doğru olmayabilir. Durum böyle iken birisinin anlayış ve görüşü başkası için hüccet sayılmaz⁵⁹⁴.

7. Değerlendirme

Konuya dair Usûlcülerin görüşlerini ve delillerini belirttikten sonra sebr ve taksim yönteminin herkes için hüccet olduğunu belirten Cumhurun görüşünü benimsediğimizi ifade ediyoruz. Zira;

a-İleri sürdükleri deliller muarızlarınkinden daha güçlü ve daha yeterli görünmektedir. Nitekim Kur’an’ı Kerim’in de bu yöntemi kimi zaman açık kimi zaman işaretle kullandığı olmuştur. Örneğin En’am suresinde şöyle buyurulmaktadır: “Dediler ki: Şu hayvanların karınlarında olanlar, yalnız erkeklerimize âittir, kadınlarımıza ise

⁵⁹¹ Bkz. Menûn, *a.g.e.*, II, 300.

⁵⁹² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 818-819.

⁵⁹³ Abdişşekur, *a.g.e.*, II, 351.

⁵⁹⁴ Bkz. Abdişşekur, *a.g.y.*

haram kılınmıştır. Şayet (hayvanın karnındaki yavru) ölü doğarsa, o zaman (kadın erkek) hepsi onda ortaktır. (Kendiliklerinden bu helal, bu haramdır diye eşyayı) vasıflandırmalarından ötürü, Allah onların cezasını verecektir. Şüphesiz ki O, hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”⁵⁹⁵

“Sekiz çift (hayvan yarattı): koyundan ve keçiden ikişer çift; de ki: O iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı haram etti? Eğer doğru iseniz bana ilimle haber verin. Deveden ve sığırdan ikişer (çift yarattı) De ki: iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah’ın size böyle vasiyet ettiğine şahit mi oldunuz?”⁵⁹⁶.

Yukarıdaki âyetlerde Allah Teala’nın sebr ve taksim yöntemini, inkar edenlere karşı kullandığını görüyoruz. Bu yüzden Zerkeşî gibi bazı Usûlcülerin bu yöntemin her halükarda kati’lik ifade ettiğini belirttiklerine şahit oluyoruz⁵⁹⁷. Kuran’ın kullandığı bir yöntem mutlaka herkesi bağlar ve onun kabul edilir bir yöntem olduğunda şüphe yoktur.

C. ŞEBEH YÖNTEMİ

Aklî illet tespit yöntemlerinin en önemlilerinden biri de şebah yöntemidir. Çünkü bu, görüşlerin birbiriyle çeliştiği, dikkatlerin toplandığı bir yöntemdir. Şebah konusunda ancak usûl ve fıkıh konularında derin bilgiye sahip olan müçtehitler görüş beyan edebilmişlerdir.

Bu yöntemin ismi hususunda bazı farklılıkların olduğunu görebiliyoruz. Usûlcülerin büyük çoğunluğuna göre “şebah” ismi kullanılırken, bazıları tarafından “bir şeyin benzeri ile delillendirilmesi” şeklinde isimlendirildiğini görebiliyoruz⁵⁹⁸. Bazı usulcülere göre de bütün kıyas çeşitlerine şebah ismi verilmektedir. Çünkü bütün kıyaslarda, fer’in kıyas edilen asla ortak bir özellikten dolayı benzemesi gerekmektedir. Böylece bazı usulcülerin “şebah lafzını, kıyas için kullanabildiklerini görüyoruz. Bazı durumlarda da usulcülerin “şebah” lafzını, kıyas için kullandıklarını görüyoruz. Bazı durumlarda da usulcüler şebah ile münasip ve tard yöntemlerinin dışındaki vasıfları kastetmektedirler. Bazı usulcülere göre ise mana yoluyla yapılan kıyas, şebah olarak tanımlanmıştır⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ Enam, 6/139.

⁵⁹⁶ Enam, 6/143-144.

⁵⁹⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 225.

⁵⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 230

⁵⁹⁹ Şelebi, *Ta’lil*, s.223

Şebeh kavramının sözlük ve ıstılah anlamlarını inceledikten sonra, illet olma değerini ve bu konudaki tartışmaları zikretmeye çalışacağız.

1. Sözlük Anlamı

Şebeh lafzı yaygın olarak benzerlik manasında kullanılmaktadır. Örneğin, şu çocuk babasına şebektir, denildiğinde ona bazı özellikleriyle benzemektedir anlamı kastedilmektedir.

Bazen de bir durumda meydana gelen karışıklık, düzensizlik, bir şeyden emin olamama, şüphelenme manalarında da kullanılmaktadır⁶⁰⁰.

2. İstılah Anlamı

Usûlcülerin şebeh vasfına yaklaşımları hususunda birçok farklılık bulunmaktadır. Hatta bazı usûlcülere göre bu yöntem münasebet ve tard yöntemlerine çok benzediği için yeniden tanımlanmaya gerek görülmemiştir. Bazılarına göre karmaşık bir konu olduğu için tanımlanması zaten mümkün değildir. Örneğin, Cüveynî'ye göre, şebehi tanımlayıp belirlemek mümkün değildir⁶⁰¹. İbn Sübkî'ye göre ise, şebeh münasebet ve tard yöntemleri arasında bir şeydir⁶⁰². Zerkeşî de bu konunun önemsenmesi gereğine vurgu yapmakta ve şebeh ile tard yöntemleri arasındaki farkın iyice tespit edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre şebeh vasfının illet olması tard vasfının illet olmasından önceliklidir. Zerkeşî de usûlcülerin bu konunun karışıklığı hususunda görüş beyan ettiklerini ve usûlde bu konudan daha karışık bir konu olmadığını beyan ettiklerini aktarmaktadır⁶⁰³.

Bu yaklaşımlardan anlaşıldığına göre şebeh, münasebet ve tard arasında yer almaktadır. Bazı durumlarda münasebete yakın ve onun bazı özelliklerini taşımakta, bazı durumlarda da münasebetten uzaklaşmakta ve onun hiçbir özelliğini taşımamaktadır.

Şebeh konusunda bu yaklaşımlar neticesinde birçok tanımın ortaya çıktığını görebiliyoruz. Biz de tanımlardan önemli olanları zikredip tercih ettiğimiz tanımları açıklayacağız.

⁶⁰⁰ İbn Manzur, *a.g.e.*, VII, 24; Tehânevî, *a.g.e.*, II, 542

⁶⁰¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 859

⁶⁰² İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 442

⁶⁰³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 454

Birinci Tanım: Benzediği iki asıldan hangisine ilhak edileceği bilinmeyen bir vasfın, hükme kaynaklık eden sıfatlardan çoğuna sahip olan asla ilhak edilmesidir.

Tanımdan anlaşıldığına göre, söz konusu edilen fer' iki aslın her birisine bazı yönlerden benzediği için, iki asıldan anlaşılan hükümlere ortak sayılabilir. Fakat asıllardan birine bağlanması diğerine bağlanmasından daha güçlü ise, ağırlıklı olarak benzediği asla ilhak edilmesine şebeh denir.

Örnek: Yanlışlıkla öldürülen bir kölenin diyeti hür bir insanın diyetinden fazla ise iki durum ortaya çıkar. Birincisi, köle de insan olması hasebiyle hür bir insan gibidir. Buna göre kölenin diyetinin de hür bir insanın diyeti gibi olması ve, diyetinin hür insanın diyetinden fazla olmaması gerekir. İkincisi, köle mütekavvim bir mal olması hasebiyle at veya mütekavvim olan diğer mallara benzemektedir. Bu da onun diyetinin hür bir insanın diyetinden daha fazla olabilme ihtimalini gerektirebilir.

Böylece hataen öldürülen bir köle için iki zıt durumun ortaya çıktığını görebiliyoruz. Her iki durumu değerlendirdiğimizde, kölenin mükellef olması hasebiyle hür insana benzediğini, mütekavvim olması hasebiyle de ata benzediğini görüyoruz. Ancak iki durumdan hür insana benzerliğinin daha kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla kölenin diyetinin hür bir insanın diyetinden fazla olma durumu da ortadan kalkmış olur. Bu şekilde yapılan ilhaka şebeh/benzetme adı verilmektedir⁶⁰⁴.

İkinci Tanım: Şebeh, hükmün dayanağının kesin bir şekilde bilinmesinden ibarettir. Bu konuda önemli olan nokta, hükmün her konu için ayrı ayrı tespit edilmesi gerektiğidir.

Örnek: “Ey iman edenler! İhramlı iken avlanmayınız. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır”⁶⁰⁵.

Ayette ihramlı bir kimsenin öldürdüğü hayvanın dengini ceza olarak vermesine dair hükmün kat'i olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu hükmün bütün hayvanları kapsaması için, “bu hayvan bu hayvana benzemektedir” şeklinde içtihatla bulunmak gerekir. Yapılan bu değerlendirmeye şebeh adı verilmektedir⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ İbn Kudame, *Revdetu'n-Nazır*, 164-165; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3330; Âmidî, *a.g.e.*, III, 258

⁶⁰⁵ Maide, 5/95

⁶⁰⁶ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3340; Âmidî, *a.g.e.*, III, 259

Üçüncü Tanım: İçerisinde mükemmel olmayan iki dayanak bulunup birinin diğerinden daha etkili olduğu hükümlerdir. Bu durumda etkili olan dayanak ile hükmedilir ki bu “ğalebetu’l-eşbah” şeklinde isimlendirilmektedir.

Örnek: Lian konusunda şahadet ve yemin lafızları bulunmaktadır. Fakat şahadet ve yemin lafızlarının liandaki konumları mükemmel bir şekilde değildir. Çünkü lian yapanlar iddiacı durumundadırlar. İddia edenin de şahsı ile ilgili yemini ve şahadeti makbul değildir. Bu durumda hükmün etkili olan vasfa ilhak edilmesi “ğalebetu’l-eşbah olarak” isimlendirilmektedir.

Dördüncü Tanım: Bizatihi münasip olmayan vasıfla birlikte olan, fakat münasebetin bulunmasına gereksinim duyan vasıftır.

Bu durumda vasıf ile ilgili üç durum söz konusudur: 1-Vasıf, bizatihi hükme münasip olabilir. 2-Vasıf, bizatihi münasip olmaz; fakat bizatihi münasip olan vasfa gereksinim duyabilir. 3-Vasıf bizatihi münasip olmaz ve münasip olana ihtiyaç da duymaz. Birinci duruma münasip vasıf, ikincisine şebah üçüncüsüne de tard denilmektedir. Konumuzla ilgili olan şebehe şu örneği verebiliriz. Taharet, teyemmümde niyetin vacip olmasının illetidir. Abdestte de taharet söz konusu olması hasebiyle buna kıyasen niyetin vacip olduğu söylenebilir. Fakat taharet, taharet olması itibariyle niyetin vacip olmasına münasip değildir. Çünkü bu konuda vacip olduğu söylenirse necasetin izalesi durumunda da niyetin vacip olduğu söylenecektir. Fakat taharet ve niyetin vacip olması arasında doğrudan bir münasebet olmadığı için niyet şart koşulmamıştır. Fakat taharet ibadet olması itibariyle münasebete ihtiyaç duymaktadır. Buna binaen taharet, teyemmümde niyetin vacip olmasına illet olmuştur. Abdestte de buna kıyasla taharet illetiyle niyet vacip olmuştur. Çünkü niyet ile ibadet, adetten ayrılır⁶⁰⁷.

Beşinci Tanım: Ehil insanların araştırması sonucunda münasebeti ortaya çıkmayan, fakat Şariin bazı hükümlerde iltifat ettiği durumlardır⁶⁰⁸.

Ta’lile konu olan vasıfların bazı hallerde münasebet durumları ortaya çıkar, bazı durumlarda da ortaya çıkmaz. Münasebet durumu ortaya çıkan vasıfları münasebet bölümünde inceledik.

⁶⁰⁷ İsnevî, *a.g.e.*, IV,108

⁶⁰⁸ İbn Kudame, *a.g.e.*, s.165; Âmidî, *a.g.e.*, III,260; İsnevî, *a.g.y.*

Bütün araştırmalara rağmen münasebet durumu ortaya çıkmayan vasıflar da ikiye ayrılır.

Birincisi, hiçbir hükümde münasebeti ortaya çıkmayan ve şarinin iltifat etmediği vasıflardır. Bunlar da tard şeklinde isimlendirilmiştir. İnsanların uzun olması, kısa olması veya renklerinin farklı olması buna örnek olabilir. İleride bunu ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışacağız.

İkincisi, Münasebet durumu ortaya çıkmayan, fakat bazı durumlarda şarinin iltifat ettiği vasıflardır ki bunları şebek kapsamında değerlendirebiliriz.

Halvet-i sahiha ile birlikte olunan kadına mehir verilmesi gerektiğini söyleyen görüş konumuza örnek olabilir. Aslında halvet-i sahiha mehirin vacip olmasına münasib değildir. nkn mehirin vucubiyeti hakikatte cinsel beraberlikten sonradır. Fakat halvette cinsel mukarenet bulunacağı zan edildiğinden bu, hükümün cinsinin vucubiyetine sebep olmuştur. şari yabancı kadın ile halveti haram kapsamında kabul etmiştir. nkn halvet de cinsel mukarenetin mazinnesi konumundadır. Bundan dolayı cinsel mukarenet ile mihir vacib olduğu gibi, halvet ile de mehir vacib olur.

Tanımları değerlendirdiğimiz de görüyoruz ki, tatmin edici, maksadı ifade eden, şebek yönteminin sınırlarını belirgin bir şekilde ifade eden tam bir tanım bulunmamaktadır. Bazı usûlcülerin bu konuya işaret ettiklerini de görüyoruz. Meselâ Cüveyni: “şebek yöntemi hususunda en önemli nokta, onun mana kıyasından ve tard yönteminden ayırt edilebilmesidir. Bu da belirgin bir tanımla ortaya konulamaz. Fakat bu konuda şu söylenebilir: Mana kıyasının temeli, hükme münasib bir mananın bulunması esasına dayanmaktadır. Tard ise kesinlik ifade etmektedir. şebehe gelince, bizatihi münasip olmayan ancak münasebetin gerekli olduğu bir vasıftır. Münasebetin gerekli olması da ancak şariin iltifatı ile mümkün olabilen bir durumdur. Fakat genel bir şekilde şebeki anlamının en iyi yolu, ona örneklerle yaklaşmaktır”⁶⁰⁹.

Usûlcülerin şebek kıyasına taharet örneğini verdiklerini görüyoruz. Buna göre, teyemmümde niyet gerekli olduğu gibi abdestte de niyetin gerekli olduğu söylenebilir. Her iki ibadette de ortak taharet vasfından dolayı niyetin bulunması gerekli görülmektedir. Aslında taharet anılan ibadetler için münasip bir vasıf değildir. Fakat gerekli bir vasıftır. Buradan anlaşılıyor ki abdestte niyetin gerekli olması teyemmümde

⁶⁰⁹ Cüveyni, *el-Burhan*, II, 860

gerekli olan niyete benzerliğinden dolayıdır. Böylece şebeh vasıtasıyla niyetin ikinci bir hükme geçişi mümkün olmaktadır.

Şebeh konusunda yapılan tanımları düşündüğümüzde beşinci tanımın daha kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu tanımda münasebet konusunun uygun bir şekilde incelendiğini görebiliyoruz. Usûlcülerin çoğunun belirttiğine göre şebeh, tard ve mana kıyası arasında bir durumdan ibarettir. Mana kıyasında münasebet genellikle açık olurken tard kıyasında münasebet bulunmamaktadır.

3. Şebeh Yönteminin Delil Olma Değeri

Usûlcüler illet tespit yöntemleriyle yapılan kıyasın mümkün olmaması halinde şebeh yöntemiyle yapılan kıyasa başvurulabileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Hükümlerin belirlenmesinde illet tespit edildiği takdirde şebeh yöntemine ihtiyaç kalmaz.

İllet belirleme suretiyle kıyasa başvurulmadığı takdirde şebeh yönteminin hüccet olup olmayacağı hususunda usûlcüler ihtilaf etmişlerdir.

Birinci grub, şebeh yönteminin hüccet olamayacağı görüşüne sahip olanlardır. Bunlara göre şebeh yöntemiyle illetler tespit edilemez. Görüşlerini şu delillerle teyit etmişlerdir.

Birinci Delil: İddia edildiği gibi şebeh, illet tespit yöntemlerinden biri değildir. Çünkü sadece illet tespit yöntemi ile bir vasıf bir hükme illet olabilmektedir. Şebeh yönteminde ise bunu göremiyoruz. Burada illet tespiti bilinen yöntemlerden biri ile gerçekleşmiyor. Şayet şebeh yöntemiyle illetler tespit edilebilseydi ikinci bir yöntem ihtiyacı duyulmayacaktı.

Şebeh hususunda yaygın olan kanaat, hükümle bizzat münasebeti olmayan vasıftır, şeklindedir. Bu kanaate göre, vasfın hükümle olan ilişkisi, zanna dayalı bir şüphe ile gerçekleşmektedir⁶¹⁰. Bu da kıyas için yeterli değildir. İkinci Delil: Şebeh lafzının konu olduğu vasıf münasib olduğu takdirde kabul edilir, münasib olmadığı takdirde de “tard” olarak isimlendirilir. Tard da Usûlcüler tarafından reddedildiği için şebeh konusu da reddedilmiş sayılır⁶¹¹.

⁶¹⁰ İbn Kudame, *a.g.e.*, s.165; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 240; Emir Pedîşah, *a.g.e.*, IV, 53-54

⁶¹¹ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3339

Üçüncü Delil: Kıyas konusunda başvurulabilecek en önemli kaynak sahabe kavlidir. Onlardan da şebek konusunda bir nakil olmadığı için bu yöntem kabul edilmez⁶¹².

Dördüncü Delil: Şer'i delillerden anlaşıldığı gibi zanni illet ile hükümler tespit edilemez. Şebek de zanni illetlere dayandığı için onunla amel edilmez⁶¹³.

İkinci grub, şebek yönteminin hüccet olduğu görüşünde olanlardır. Usûlcülerin çoğunluğu bu kanaate sahiptir. Bu görüş sahiplerine göre hükümler bu yöntem ile tespit edilebilir. Görüşlerini de bazı delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. İleri sürdükleri delilleri şöylece sıralayabiliriz.

Birinci delilleri, sünnette şebek kıyasının kabul edildiğine dair deliller bulunduğuna bakarak onlar bu kıyasın hüccet olduğunu belirtmişlerdir. Rivayet edildiğine göre bedevi'nin biri Peygamberimize gelerek:

-“Ya Rasulallah, eşim siyah tenli bir çocuk doğurdu deyince Peygamberimiz de ona:

-Senin develerin var mı? diye sordu. Adam:

-Evet cevabını verince, Peygamber Efendimiz sordu:

-Renklerini biliyor musun? Bedevi de cevaben:

-Evet develerim kırmızı renktedir, dedi. Bunun üzerine Peygamberimizin:

-Develerinin içinde alaca yok mu? sorusuna, bedevinin:

-Evet cevabını vermesi üzerine, Peygamberimiz tekrar:

-Bu nasıl oldu? Sorusunu sorunca, o da:

-Tahminime göre bu eski ırklarından birine çekmiştir, cevabını verdi. Bunun üzerine Peygamberimiz ona hitaben:

-Senin çocuğun da önceki dedelerinden birine çekmiştir, buyurdu”⁶¹⁴.

Hadis-i şerifte Peygamberimiz çocuğun teni ile ilgili soru soran bedeviye, develerinin rengine teşbihte bulunarak cevap vermiştir.

⁶¹² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 204; Şevkânî, *İrşad*, s.220

⁶¹³ Hindî, *a.g.e.*, VIII,3340

⁶¹⁴ Buhârî, Talak, 26, Hudud, 41; Müslim, Lian, 18.

İkinci Delil: Gündelik hayatın tümünün şer'i hükümlere göre belirlenmesi zorunludur. Şer'i hükümler incelendiği takdirde tahmin edilen münasib manaların şer'i hükümlerin tümünü kuşatmadığı görülecektir. Şebeh kıyası olması halinde de hükümlerin geçişliliği sınırlı olacaktır. İşte burada şebeh kıyasının önemi ve gerekliliği ortaya çıkmaktadır⁶¹⁵.

4. Değerlendirme

Zikrettiğimiz görüşler içersinde şebeh özelliği taşıyan vasfın illet olabileceğini ifade eden ikinci görüşün daha isabetli ve tercih edilmesi gereken görüş olduğunu görüyoruz. Şebeh kıyası vasıtasıyla hükümlerin taşıdığı maslahat ortaya çıkmaktadır.

Kıyasın meşruiyetine delil kabul edilen naslar şebeh kıyası için de kabul edilebilir. Çünkü bu delillerde herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır.

Teşri kılınan şer'i hükümler sınırlı sayıdadır. Bunların taşıdığı manayı esas alarak hükümleri onun kapsamına almak zaruridir. Bu noktada şebeh kıyasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Buna ilaveten, şebeh kıyasını kabul eden usûlcüler, ancak zaruret halinde bu kıyasa başvurulabileceğini iddia etmektedirler. Meydana gelen bir meselede şebeh vasfının dışında bir vasıf bulunmadığı takdirde buna başvurmak kaçınılmaz olur.

Şebeh kıyasına başvurulduğu takdirde hükmün bizatihi bir illetinin bulunmaması gerekir. Aksi takdirde şebeh kıyasına başvurulmaz. Bu illet esas olarak kabul edilir. Bu şart da şebehi kabul eden bütün usûlcüler tarafından kabul edilmiştir.

Usûlcülerin kabul ettiği diğer bir şart da şebeh kıyasında fer'in dışında asla daha fazla benzeyen bir şeyin olmamasıdır. Örneğin teyemmüme abdestin dışında benzeyen bir şey olmamalıdır. Çünkü bir şeyin benzerine ilhak edilmesi, aynı kategoride değerlendirilmesi ciddi bir konudur. Benzer bir durumun ortaya çıkması farklı değerlendirmelere neden olabilir.

D. DEVERAN YÖNTEMİ

Aklî illet tespit yöntemlerinden biri de deveran yöntemidir. Usûlcülerin bu yöntemi “tard ve aks”, “cereyan” yöntemi şeklinde de isimlendirdikleri

⁶¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V,241

görülmektedir⁶¹⁶. Biz de deveran kelimesinin anlamını verdikten sonra usûlcülerin bu konudaki değerlendirmelerini ve yöntemin hüccet olma değerini incelemeye çalışacağız.

1. Sözlük Anlamı

Deveran kelimesi masdar olup, çevresinde dönmek, halka çizmek, dönmeye başlamak, yayılmak, gezmek, dolaşmak, anlamlarına gelir⁶¹⁷.

2. İstilah Anlamı

Birçok usûl konusunda olduğu gibi bu konuda da usûlcülerin ihtilaf ettiklerini ve deveran için farklı tarifler verdiklerini görüyoruz. Biz de tanımların tümünü zikretmekten ziyade bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

Beyzâvî'nin tanımına göre “deveran, hükmün, bir vasfın varlığı ile ortaya çıkması, vasfın yok olmasıyla da ortadan kalkmasıdır”⁶¹⁸.

Bu tanımdan anlaşıldığı kadarıyla hüküm, vasfın varlığı halinde ortaya çıkmakta, vasfın ortadan kalkmasıyla da kaybolmaktadır. Hükmün varlığı, vasfın varlığına bağlıdır. Vasfın varlığı hükmün varlığını, vasfın yokluğu da hükmün yokluğunu gerektirir. Böylece bir devir söz konusu olmaktadır.

Râzî'nin tanımına göre “deveran, hükümlerin, vasfın sabit olmasıyla sabit olması, vasfın kaybolmasıyla da yok olmalıdır”⁶¹⁹. Bu tanımdan da hükmün vasıf ile deveran ettiğini anlıyoruz. Vasfın bulunduğu yerde hüküm bulunur, bulunmadığı yerde de hüküm bulunmaz.

Gazâlî'nin tanımına göre “deveran, varlığı halinde hükmün var olduğu, yokluğu halinde hükmün de yok olduğu vasıflardır”⁶²⁰. Gazâlî bu şekilde bir tanım verdikten sonra deveran konusunda görüşünü şöyle netleştirmiştir: “Biz, sabit olmasıyla hükmün de sabit olduğu şeyin illet olduğunu kabul ediyoruz. Buna ilave olarak, hüküm bir şeyin zevali ile zail oluyorsa bu durum o şeyin illet oluşunu teyide yarar. Tıpkı özel kokunun şarabın keskinliğine delil olması gibi, çünkü özel koku, şaraptaki keskinliğe bitişiktir. Bu kokunun zail olması durumunda haramlık hükmü zail olur, yenilenmesi durumunda da yenilenir. Halbuki bu koku illet olmayıp illete mukarindir. Bu durumda bu vasfın

⁶¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 243

⁶¹⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 440; Tehânevî, *a.g.e.*, II, 95-96

⁶¹⁸ Beyzâvî, *el-Minhâc*, IV, 119 (Nihayetu's-Sul ile birlikte)

⁶¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 211

⁶²⁰ Gazâlî, *Şifâ*, s.266

illet olması lazım gelmez. Ancak eğer buna sebr ve taksim eklenirse bu takdirde hüccet olur⁶²¹.

Böyle bir deverandan anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî deveran yöntemini müstakil bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Ona göre vasfın illet oluşunu destekleyen ikinci bir delil bulunduğu takdirde deveran yöntemi illet tespit yöntemi olarak kabul edilebilir.

Tanımları değerlendirdiğimizde her üç tanımın birbirine yakın olduğunu, birbirine yakın anlam ifade ettiğini, fakat Gazâlî'nin ilave açıklamalarla önceki iki tanımdan ayrıldığını görüyoruz.

Buna ilaveten usûl kitaplarını incelediğimizde deveran yönteminin iki şekilde gerçekleştiğini görürüz⁶²².

Sadece bir şekilde gerçekleşen deverana, haram olma hükmünün üzüm suyu ile deveran etmesi örneğini verebiliriz. Şöyle ki üzüm suyu sarhoş edici olmadığı sürece haram olmaz. Sarhoş edici olduğu takdirde ise haram kabul edilmesi gerekir. Fakat aynı üzüm suyu tekrar sarhoş edici özelliğini kaybettiği takdirde haram olma durumu ortadan kalkar. Bu durum bir şekilde gerçekleşen deveran olarak nitelendirilmektedir.

Bu deverandan şu sonucu çıkarabiliriz: Üzüm suyunun haram olmasındaki illet “sarhoş edici” olmasıdır. Hükmün ortaya çıkmasında etkili olan da bu vasıftır.

Sadece bir şekilde gerçekleşen deverana ikinci örnek olarak da, buğdayda faizin söz konusu edilmesi meselesi gösterilebilir. Faiz, ancak buğday olma özelliğini koruduğu ve yenilebildiği sürece söz konusu olabilir. Örneğin buğday ekilip tane olma vasfını yitirdiği zaman faize konu olmaz. Fakat buğday tanesi ekildikten sonra tekrar buğday olma durumu ortaya çıktığı takdirde faize konu olur.

Bu deverandan anlaşıldığı kadarıyla bu konuda faizin illeti “yenilebilirlik” vasfıdır.

İki şekilde gerçekleşen deverana, zekatın vucûbiyeti örneği verilebilir. Nisab miktarına ulaşmış, artabilen, üzerinden bir yıl geçmiş, tam mülkiyetle sahip olunan malların zekatının verilmesi vaciptir. Buna göre, insanın giydiği elbiselerde, iş elbiselerinde ve üzerinden bir yıl geçmeyen mallarda zekat gerekli değildir.

⁶²¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 264

⁶²² Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3355; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s.397; Sübkî, *el-İbhac*, II, 74; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 243; Şevkânî, *İrşad*, s.372

Usûlcülerin çoğunluğuna göre iki şekilde söz konusu olan deveran geçerli değildir. Çünkü deveranın illete konu olabilmesi için bir şekilde gerçekleşmesi gerekir

623

3. Deveran Yönteminin Hüccet Olma Değeri

Usûlcülerin, deveran yönteminin hüccet olup olmadığı ve illeti belirleyip belirlemediği hususlarında ihtilaf ettiklerini görüyoruz. Bu konudaki görüşleri üç grupta tasnif edip değerlendirmeye çalışacağız.

Birinci grub, deveran yönteminin kesin bir şekilde illete delalet ettiğini ifade etmektedirler. Bu görüşü savunanlar arasında bazı Mutezili ve bazı Şafiî usûlcüler bulunmaktadır⁶²⁴. Bu görüşü savunanlara göre münasip, kesin bir şekilde illet olarak kabul edilmesi gereken bir vasıf olur.

Gerçekte münasip vasfın kesin bir şekilde illet olacağını iddia etmek isabetli bir görüş değildir. Çünkü münasip bir vasıf bulunduğu halde illet konumunda bulunmayabilir. Münasip bir vasfın illet olup olmaması ihtimal çerçevesinde mümkündür. Durum böyle olduğu halde münasip vasfın kat'î bir şekilde illet olacağını söylemek isabetli değildir.

Bundan dolayı Şafiî usûlcülerin çoğunluğuna göre ve bazı mutezili usûlcülere göre deveran yöntemi kat'îlik ifade etmez⁶²⁵.

İkinci grup ise, deveran yöntemiyle illet tespitinin zan ifade ettiğini iddia eden gruptur. Bu da usûlcülerin çoğunluğunun benimsediği görüştür⁶²⁶. Bu grup da görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir.

Birinci Delil: Usûlcüler arasında kabul gören görüşe göre, hükümlerin bir illete dayanması gereklidir. Bu illet de hükmün varlığının bağlı olduğu bir vasıf olabileceği gibi bunun dışında bir vasıf da olabilir. Hükmle beraber zikredilmeyen vasfın illet olması uzak bir ihtimaldir. Çünkü böyle bir vasfın illet olması kesin değil zanni bir durum ifade eder. Ancak hükmle beraber zikredilmeyen vasfın illet olması uzak bir ihtimal gibi görülmektedir⁶²⁷.

⁶²³ Sübkî, *el-İbhac*, II, 75

⁶²⁴ Âmidî, *a.g.e.*, III, 260; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami'*, II, 446; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 243

⁶²⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 257; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami'*, II, 447.

⁶²⁶ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3355; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 244

⁶²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 213; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 119

İkinci delil: Sahabeden günümüze kadar yapılan ictehadların çoğu zanna dayanmaktadır. Dolayısıyla deveran yönteminin zanna dayanmasında herhangi bir beis bulunmamaktadır⁶²⁸.

Üçüncü Gruba göre ise deveran yönteminin kat'i veya zanni olarak illetleri belirleyemeyeceğini iddia edilmektedir. Bu görüşü savunanlar arasında, İbn Hâcib, Âmidî ve Hanefî Usûlcülerin çoğu bulunmaktadır⁶²⁹. Bu usûlcüler de görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir:

Birinci Delil: Deveran konusunda zikredilen vasıflar genellikle illetin dayandığı vasıflar olarak kabul edilir. Bu vasıflar illet olarak değil de illetin dayandığı vasıflar şeklinde değerlendirilmelidir. Çünkü bu vasıfların illet olarak değerlendirilmesi zorlama olur⁶³⁰.

Bu iddiayı değerlendirdiğimizde bunun yeterli bir görüş olmadığı kanaatine varıyoruz. Çünkü deveran yönteminin illet olabileceğini iddia eden usûlcüler, varlığı halinde hükmün var olduğu, yokluğu halinde de hükmün yok olduğu vasıfları kastetmişlerdir. Bu özellikleri taşımayan vasıflar ise deveran yöntemine dayanak olamaz. Dolayısıyla hükümle beraber deveran eden vasfın illet olması zorlama olarak değerlendirilmemelidir.

İkinci delil: Bir çok konuda deveranın söz konusu olduğu; fakat genellikle illete delalet edebilecek bir vasfın bulunmadığı görülebilmektedir. Birbirini gerektiren cevher ve araz, zaman ve mekana bağlı olarak meydana gelen olaylar buna örnek sayılabilir. Bu ve benzeri konularda illet tespit edilemediği için deveran yönteminin illete dayanmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bazı durumlarda deveranın illeti tespit ettiğini, bazı durumlarda illeti tespit etmediğini söylemek tutarsızlık olur⁶³¹.

Bu itirazı değerlendirdiğimizde, deveranın illete delalet ettiği durumların biraz önce zikredilen konulardan farklı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü zikredilen konularda vasıf olmadığı gibi, burada söz konusu olan vasıf, illete de bağlantılı değildir. Bunlar birbirini tamamlayan unsurlar şeklindedir. Halbuki, deverana konu olan meselelerin bunlardan farklı olduğunu görmekteyiz.

⁶²⁸ Âmidî, *a.g.e.*, III, 26

⁶²⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, III, 657; Serahsî, *a.g.e.*, II, 176; İbn Hâcib, *a.g.e.*, III, 135; Âmidî, *a.g.e.*, III, 260;

⁶³⁰ Âmidî, *a.g.e.*, III, 26

⁶³¹ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3443

Üçüncü delil: Deveran ancak tard ve aks şeklinde gerçekleşir. Tarda gelince biraz sonra açıklayacağımız üzere bu metod yalnız başına illet tespit yöntemi olamaz. Çünkü tardın varlığı vasfın herhangi bir eksiklikten uzak olması esasına dayanmaktadır. Buna göre tard yalnız başına illet olmaya yeterli değildir.

“Aks” yöntemine gelince, bu yöntemin yalnız başına illet tespiti için yeterli olamayacağı ittifakla kabul görmüş bir konudur⁶³².

Bu görüşe göre tard ve aks birbirinden ayrı olarak değerlendirilmektedir. Oysa ayrı ayrı olarak yöntem kabul edilmeyen durumlar, bir araya geldiğinde pekala bir yöntem olabilirler.

Dördüncü delil: Hüküm iddia edildiği gibi sadece illete dayanmayabilir. Çünkü bazı durumlarda hükmün varlığı veya yokluğu illete değil de şarta dayanabilir. Örneğin, bir şahıs hanımına sen falan yere gidersen “boşsun” dediği zaman talakın geçerli olup olmaması “anılan eve girmeye” bağlı olacaktır. Oysa anılan eve girmek talakın illeti olmayıp şartıdır⁶³³.

Bu itiraza cevaben denilebilir ki, hükümlerin varlığı genellikle illetlere bağlıdır. Hükümün şarta bağlı olması ise ayrı bir durumdur. Konumuzla ilgili olan durum illetin söz konusu olduğu deverandır.

4. Değerlendirme

Deveran konusunda görüş beyan edenleri ve delillerini zikrettikten sonra, deveran sonucu belirlenen illetlerin zan ifade ettiğini iddia edenlerin görüşlerinin daha isabetli olduğunu görüyoruz. Bu görüşe getirilen itirazlara gelince, konu içerisinde değindiğimiz gibi, bu yöntemi iptal etmek için yeterli değildir.

Bu konu ile ilgili olarak Karâfi'nin görüşünün isabetli olduğunu düşünüyoruz. O şöyle demektedir: “Deveran, uhrevi ve dini konularda önemli bir dayanaktır. Vasıf ve hüküm arasında bir deveran görüldüğünde vasfın hüküm için illet olduğu kanaatine varırız”⁶³⁴.

E. TARD YÖNTEMİ

İllet tespit yöntemlerinden biri de tard yöntemidir. Şimdi de tardın tanımını ve hüccet olma değerini açıkladıktan sonra bu konudaki tartışmaları vermek istiyoruz.

⁶³² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 264; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 243

⁶³³ Serahsî, *a.g.e.*, II, 180; İzmîrî, *Mir'at*, II, 230

⁶³⁴ Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s.397

1. Sözlük Anlamı

Tard kelimesi masdar olup, kovma, kabul etmeme, reddetme anlamlarına gelir. Konumuz ile ilgili olarak ise ittirağ manasında kullanılmakta olup⁶³⁵ uzaklaştırmak, toplamak, bir araya getirmek, peş peşe, kesintisiz anlamına gelmektedir. Örneğin falan şahıs hükümdar tarafından tard edildi denildiğinde onun kovulduğu, uzaklaştırıldığı anlaşılır⁶³⁶.

2. İstılah Anlamı

Usûlcülerin “tard”ın ıstılah anlamıyla ilgili olarak farklı tanımlar geliştirdiklerini görüyoruz. Tanımların çoğu birbirine yakın olduğu için bir ikisini zikretmekle yetineceğiz.

Gazâlî ve Cüveynî'nin tanımı şu şekildedir: Tard, hükme münasip olmayan ve onunla ilgisi olmayan bir vasıftır. Emir Padişah da buna yakın bir ifade ile, itibara alınabilecek bir münasebeti olmayan vasıftır tanımını geliřtirmiřtir⁶³⁷.

Bu tanımlara uygun misaller de uzunluk, kısalık, renk, koku gibi, hükümlerde illet olmaya uygun düşmeyen vasıflardır.

Râzî'nin Tanımına gelince, o da şöyle demektedir: “Tard, münasip olmayan ve münasip olmayı da gerektirmeyen, fakat tartışmalı konuların dışında bütün durumlarda hükümle beraber olan vasıftır”⁶³⁸.

Tanımlarda görülen münasip olmayan kaydı ile nass ve münasebet yöntemleri çıkarılmıştır. Gerektirmeyen kaydı ile şebah yöntemi de çıkarılmıştır.

Bütün durumlarda hükümle beraber olması gereken kaydı ile de deveran yöntemi çıkarılmıştır.

Tartışmalı konunun dışında kaydı ile de şu kastedilmiştir. Herhangi bir konuda bir hüküm bulunacak, bu hükümle birlikte tardla ilgili vasıflar da bulunacak ve bu vasıflar hükme katılabilecektir. Ayrıca bu vasıflar hükümle ortak olacak olan fer'de de bulunabilecektir. Fakat tartışmalı konularda bunlar zikredilmeyecektir. Bu konu ile ilgili örneği zikrettiğimizde konunun daha iyi tasavvur edilebileceğini göreceğiz.

⁶³⁵ İsnevî, *a.g.e.*, IV, 135

⁶³⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, VIII, 139; Tehânevî, *a.g.e.*, III, 139-140

⁶³⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 788; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 263; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 450; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 55

⁶³⁸ Razi, *a.g.e.*, V, 215

Usûl kitaplarında tard yöntemine genellikle sirke örneği verilmektedir. Biz de onu zikretmekle yetineceğiz. Meselâ “sirke, necaseti temizlemeye uygun olmayan bir sıvıdır” hükmü verildiğinde, dayanak olarak şu gerekçe zikredilir. Sıvı yağa necaset bulaşursa bu necaset temizlenemez ve bu sıvı ile temizlik de yapılamaz, üzerine köprü inşa edilemez. Sirke de üzerine köprü inşa edilemeyecek bir sıvı olduğu için o da necaseti temizleyemez⁶³⁹.

Gülyağı için de aynı hüküm söz konusudur. Onun üzerine de köprü inşa edilemez, necaset bulaşursa temizlenemez. Dolayısıyla o da necaseti temizleyemez.

Buna göre sirke ve gül yağı su gibi sıvı olmalarına rağmen, bunlar üzerine köprü inşa edilemez, içinde balık yaşamaz, bunların bulunduğu kaplarda gemiler yürütülemez. Yani necaseti temizleme aracı olan bir suda bulunan özellik, bunlarda bulunamaz.

İşte bu vasıflar (balık avlanamaması, köprü inşa edilememesi, geminin yürütülememesi) tardî vasıflardır. Aynı zamanda hüküm ile münasebetleri olmayan vasıflardır. Hüküm başta zikrettiğimiz gibi, “sirke necaseti temizlemeye uygun olmayan bir sıvıdır” cümlesi idi. Buna göre şöyle bir cümle kurulabilir. “Sirke, yağ gibi cinsi üzerine köprü kurulamayan bir sıvıdır, dolayısıyla necaseti izale edemez.” Burada temizleyicilik hükmünün illeti olarak, suyun vasıfları arasından “cinsi üzerine köprü kurulan bir sıvı olma özelliği” tespit edilmiştir⁶⁴⁰.

3. Tard Yönteminin Hüccet Olma Değeri

Usûlcülerin, tard yönteminin illet olabilecek vasıflarını belirleme hususunda farklı anlayışlara sahip olduklarını görüyoruz. Bazı Usûlcüler mutlak olarak tard yöntemini kabul ederken, bazıları da hiçbir şekilde kabul etmemektedirler. Bir kısım alimler ise bazı durumlarda kabul etmektedirler. Bu çerçevede Usûlcülerin görüşlerini ve dayandıkları delilleri incelemeye çalışalım.

Birinci grubu teşkil eden alimlerin görüşlerine göre tard yöntemi, hiçbir şekilde hüccet olamaz. Bu görüş, usûlcülerin çoğunun benimsediği görüştür⁶⁴¹. Dayandıkları delilleri de şöyle sıralayabiliriz:

⁶³⁹ Hindi, *a.g.e.*, VIII, 3371

⁶⁴⁰ İbn Subki, *Cemu'l-Cevami'*, II, 450

⁶⁴¹ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3372; Sübkî, *el-İbhac*, III, 79; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 136; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 250

Birinci delil, tard illetin varlığının delilidir denildiğinde, devir (sürekli döngü) gerçekleşir ki bu durum hükümlerde caiz değildir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: İttirad, vasfın hükümle beraber olmasından ibarettir. Vasıf bir yerde bulunduğu takdirde hüküm de bulunur. Hüküm olmadığı zaman vasıf da bulunmaz. Bu durum sonradan ortaya çıkan fer'lerde de söz konusudur. Tard yöntemiyle vasıf, hükmün illeti olduğu takdirde devir söz konusu olur. Çünkü ortaya çıkan her durum diğerinin varlığına bağlı olur. Yani hükmün sabit olması illete bağlı olur ki, bu da tard özelliği taşıyan vasıftır. İletinin sabit olması da tard yöntemine bağlı olur ki o da vasfın hükümle beraber olmasından ibarettir. Bu durum da hükmün fer'e taşınmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla bir şeyin kendisine bağlı olması durumu ortaya çıkar. Bu da deviri doğurur. Devir de şer'i hükümlerde caiz değildir.

Buna şöyle bir cevap verilebilir; vasfın hükümle beraber zikredilmesi bütün yöntemlerde söz konusudur. Dolayısıyla vasfın hükümle beraber zikredilmesinin neticesinde devrin gerçekleştiğini söylemek isabetli değildir⁶⁴².

İkinci delil, sahabeden böyle bir durumun varid olmamasıdır. Onlara göre sahabenin takip ettiği metod içerisinde böyle bir yöntem yoktur. Şayet caiz olsaydı onlar da bu yönteme başvururlardı. Dolayısıyla bu yöntemin caiz olmadığı anlaşılmaktadır⁶⁴³.

Buna da şöyle bir cevap verilebilir, sahabenin bu yöntemle amel etmediklerine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak hükümlerde asıl olan da ibahadır. Şayet caiz olmasaydı bu konuda bir nehiy varid olacaktı.

Üçüncü delil, ittirad yöntemiyle illet tespiti, vasfın hükümle birlikteliğine (iktiran) dayanmaktadır. Hakikatte bizatihi birlikteliğin (iktiran) yalnız başına illet tespiti için yeterli olmadığını biliyoruz. Örneğin cevher ve arazın birlikteliği sabit olmasına rağmen aralarında bir illiyet bağı bulunmamaktadır. Aynı şekilde hadiselerin zaman ve mekan ile sürekli birlikteliği olmasına rağmen aralarında bir illiyet bağı bulunmamaktadır.

Buna cevaben de denilebilir ki, zikredilen örneklerde illiyet bağı söz konusu olmayabilir. Tard yöntemi de ancak illiyet bağı söz konusu olan durumlarda geçerli

⁶⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 225; Şevkânî, *İrşad*, 372

⁶⁴³ Sübkî, *el-İbhac*, III, 80

sayılmaktadır. İlliyet bağının söz konusu olmadığı durumlarda tard yöntemi de geçerli olamaz⁶⁴⁴.

Dördüncü delil, tard yöntemi, hükmün vasıfla ilişkilendirilmesinden ibarettir. Bu da kıyas yapan şahsın belirlediği bir durumdur. Kıyas yapan şahsın yaptığı iş de vasfın illet olması için yeterli bir delil değildir. Dolayısıyla tard yönteminin illet olmaya yeterli olmadığı anlaşılmaktadır⁶⁴⁵.

Buna cevap olarak söylenebilir ki, kıyas yapan müctehid, illet olabilecek vasfı tespit ettiğinde karar verir. Hiç olmayan bir durumdan hüküm çıkarmadığına göre, yapılan iş yanlış sayılmaz.

Beşinci delil, tard ile amel etmek lüzumsuz, anlamsız şeylerle amel etmemizi sağlar. Örneğin, sirke ve yağ gibi cinsi üzerine köprü kurulamayan sıvılardan necaset izale edilemez şeklinde verilen örnekler, mantıksız örnekler vermemize neden olacağından bu yöntem ile amel etmemek daha isabetli olur.

Buna cevap olarak denilebilir ki, yeterli olmayan bir örnek, mantıksız sonuçların ortaya konulmasını gerektirmez. Bunun üzerine bina edilecek örnekler pekala mantıklı da olabilir⁶⁴⁶.

İkinci görüşe gelince, o da tard yönteminin hüccet olduğunu savunanların görüşüdür. İsnevi bu görüşü Râzî'ye ve Gazâlî'nin "Şifau'l-Ğalil" eserindeki düşüncelerine dayandırmıştır⁶⁴⁷. Hakikatte de bu görüşü savunan usûlcülerin sayısı fazla değildir. Bunların dayandıkları delilleri de şöyle sıralayabiliriz.

Birinci delil, usûlcülerin büyük çoğunluğuna göre hükümlerin bir illete dayanması gerekir. İlet olabilecek vasıf da hükümle birlikte zikredilen vasıf veya onun dışında bir vasıf olabilir. Asıl kabul edilmesi gereken durum da hükümle beraber zikredilen vasfın illet olarak kabul edilmesidir. Böylece hükümle beraber olan vasfın illet olması gereği ortaya çıkmaktadır. Bu vasfın illet olarak kabul edilmesi de ittihadın varlığının delilidir.

Bu delile cevaben denilebilir ki, iddia edilen duruma göre hükümle beraber zikredilen vasfın illet olması gerekir. Fakat vasıf olarak kabul edilen tard, münasip

⁶⁴⁴ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3373; Şevkânî, *İrşad*, 372

⁶⁴⁵ Basrî, *a.g.e.*, II, 259

⁶⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 224

⁶⁴⁷ Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, *et-Tabsire fi Usuli'l-Fıkh*, Dımeşk 1980, s. 460; Gazâlî, *Şifâ*, 309; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 136

kabul edilmiyor veya münasip durum olmaya elverişli değil. Bu durumda tardın vasıf olarak kabul edilmesi sıkıntı doğurmaktadır.

İkinci delil, hüküm tartışmalı konular dışında vasıfla sabit olmaktadır. Bununla beraber tartışmalı konuda da vasıf bulunduğuna göre, bu vasfın genel hükme ilhak edilmesi gerekmektedir. Bu da usûlcülerin nadir bir hükmü genel bir hükme ilhak etmelerinden kaynaklanmaktadır⁶⁴⁸.

Bu yaklaşıma şöyle itirazda bulunulmuştur. Bu yaklaşımla tard yöntemine başvurmak doğru bir sonuç doğurmaz. Çünkü bu delil ile nadir vuku bulun hükümler genel hükümlere ilhak edilmektedir. Bu da batıl bir iddiadır. Çünkü böyle bir yaklaşımla yanlış durumlara sebebiyet verilecektir⁶⁴⁹.

Üçüncü delil, “Eğer o, Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı”⁶⁵⁰ ayetinde ihtilaf bulunmayan konuların Allah katından olduğu bildirilmektedir. İlet de kiyasî olunca, onun da üzerinde ittifak edilen bir konu olduğu anlaşılır.

Bu delile baktığımızda delilin ayetin içeriği ile ilgili olmadığını anlarız. Çünkü illetler konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Dolayısıyla ayetin kastettiği mananın dışında olduğu anlaşılmaktadır⁶⁵¹.

Üçüncü görüş, bunlara göre de tard yöntemi yorumlandığı takdirde illet olarak kabul edilir. Bununla kastedilen anlam da şudur: Hükümler, tartışmalı konuların dışındaki bütün şekillerde tard yöntemiyle tespit edilebilir. Tartışmalı konular ise tespit edilemez. Görüşlerini de şöyle delillendirmişlerdir.

Birinci Delil, akıllı bir şahıs, hakimin binitini hükümdarın kapısında gördüğü takdirde, hakimin hükümdarın yanında olduğu kanaatine varır. Bu kanaatine de ancak ittihad sonucunda varır.

Bu örneğe baktığımızda sadece ittihad ile bir kanaatin oluşamayacağını söyleyebiliriz. Çünkü ittihadın yanında farklı delillerinde de bulunması gerekmektedir ki, bir kanaat oluşabilsin⁶⁵².

⁶⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 796

⁶⁴⁹ Sübkî, *el-İbhac*, III, 81

⁶⁵⁰ Nisa, 4/82

⁶⁵¹ Şirâzî, *Tabsira*, s.462

⁶⁵² Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3374

İkinci delil, burada da önceki görüşte verdiğimiz gerekçeye benzer bir gerekçe ileri sürülmektedir. Usûlcülerin, nadir vuku bulan hükümleri genel hükümlere ilhak ettikleri delili belirtilmektedir. Buna binaen, hükümlerin genellikle vasıflara mukarenet ettiğini, fakat tartışmalı konularda, hükümlerin vasfa mukarenetinin ihtilaflı olduğunu belirtmişlerdir. Böylece nadir olarak vuku bulan ihtilaflı konunun genellikle vuku bulan ihtilafsız konulara ilhakının gerekli olduğu kanaatini belirtmişlerdir.

Bu delile göre denilebilir ki, bazı konularda ilhakın mümkün olabileceği kabul edilebilir. Ancak bunun sadece hüküm ve illet konularına hasredilmesi, bir yöneme bağlanması doğru değildir⁶⁵³.

4. Tard ve Deveran Arasındaki Fark

Tard ve deveran yöntemleri görünürde birbirlerine benzemelerine rağmen hakikatte birbirlerinden farklıdır. Biz de bu iki yöntemin birbirinden ayrıldıkları noktaları açıklamaya çalışacağız.

1-Tardî vasıf hiçbir şekilde münasib olmazken ve de münasebeti gerektirmezken; deveran, bazen münasib olur, bazen de olmaz.

2-Tardî vasıf sadece hükmün varlığında bulunur, hükmün yokluğunda ise tardî vasfın varlığından veya yokluğundan bahsedilmez. Deveranda ise vasıf var iken hüküm de bulunur. Vasıf yok iken hüküm de bulunmaz.

Örneğin üzüm suyu, ilk etapta, sarhoş edici değilken bazı işlemlerden geçirildikten sonra sarhoş edicilik özelliği kazanır. Üzüm suyu sarhoş edici değilken içilmesi helal, sarhoş edici özelliği kazandıktan sonra içilmesi haram olur. Sarhoş edici olma özelliğinden sonra tekrar bu özelliğini kaybederse içilmesi tekrar helal olur. Bu duruma deveran denir.

Tard için de biraz önce verdiğimiz sirke örneği verilebilir. Sirkenin necaseti temizleyemeyeceğine illet olarak, üzerine köprü inşa edilememesi, balık avlanamaması gösterilmektedir. Bu vasıflar başlangıçta da sirke için söz konusu idi. Çünkü sirkenin özelliği bunları gerektirmektedir. Bu özellikler sonradan ortaya çıkmamıştır. Böylece deveranın söz konusu olduğu tard ile yöntem olarak kabul edilen tard arasındaki fark ortaya çıkmaktadır⁶⁵⁴.

⁶⁵³ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3374; Şevkânî, *İrşad*, 372

⁶⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahrul'l-Muhît*, V, 350; Bennânî, *a.g.e.*, II, 451

5. Değerlendirme

İlletlerin tard yöntemiyle tespit edilmesi meselesine baktığımızda, özel bir durumun söz konusu olduğunu görüyoruz. Bazı durumlarda tardın delil olduğuna dair bir kanaatin oluştuğunu, bazı durumlarda da bunun tersine bir kanaatin oluşabildiğini görüyoruz.

Bir konuda sadece tardî vasfı bulunuyorsa bu durum illetin varlığına işaret kabul edilir. Ayrıca galib zan ile bir vasfın tardî illet olduğu kanaatine varılırsa bununla da amel edilir. Böylece tardın illet tespit yöntemlerinden biri olduğu anlaşılır.

Zerkeşî, Hanefî, Maliki, Şafî mezhep imamlarının münasip olmayan vasfı da illet olarak kabul ettiklerini belirterek tard yönteminin kabul edilmesi gereken bir yöntem olduğunu beyan etmektedir⁶⁵⁵. Dolayısıyla tard yönteminin başvurulabilecek bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Ancak illet olabilecek vasfın anlamlı, mantıkla anlaşılabilir olması gerekir.

F. TENKİHU'L-MENAT

Aklî illet tespit yöntemlerinden biri de tenkihu'l-menattır. Bu yöntemin illet belirleme değerini açıklamadan önce anlamının ortaya konulması gerekmektedir. İki lafızdan oluşan bu kavramı ilk etapta kelime, ardından da kavram olarak incelemeye çalışacağız.

1. Sözlük Anlamı

Tenkih kelimesi mastar olup ağacı budamak, yazıyı gözden geçirmek, düzeltmeler yapmak ve kontrol etmek manalarına gelir⁶⁵⁶. Menat kelimesi ise, bir şeyin asılı olduğu yer, askı, hedef, konu, malzeme, dayanak anlamlarına gelmektedir⁶⁵⁷. Usûlcüler bu anlamdan ilham alarak menat kelimesi ile illeti kastetmişlerdir. Çünkü hükmün dayanağı illettir. Buna göre sözlük anlamıyla tenkihu'l-menat illetleri gözden geçirmek, kontrol etmek, illetlerin dayanağı anlamına gelmektedir.

2. İstılah Anlamı

Usûlcüler tenkihu'l-menat tabiri ile, illetleri kontrol etmeyi ve gözden geçirmeyi kastetmektedirler. Bunu ifade ederken değişik tanımlar yapmışlardır.

⁶⁵⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 251

⁶⁵⁶ İbn Manzur, a.g.e., XIV, 253; Tehânevî, IV, 188

⁶⁵⁷ İbn Manzur, a.g.e., XIV, 329; Tehânevî, IV, 239

Sübkî'nin tanımı: Hükümün kaynaklandığı nassda bulunan bazı vasıfların içtihat ile ayıklanıp, hükümün belirlenen vasma bağlanmasına tenkihu'l-menat denir⁶⁵⁸.

Mahalli'nin tanımı: Tenkihu'l-Menat, İlet olabilecek vasıflardan bir kısmının ayıklanıp, birinin illet olarak belirlenmesidir⁶⁵⁹.

Beyzâvî ve İsnevi'nin tanımına göre tenkihu'l-menat ise, hükümle ilgisi olmayan vasıfların ilga edilmesidir⁶⁶⁰.

Şâtıbî'nin Tanımına gelince, ona göre tenkihu'l-menat, Hükümde dikkate alınan vasfın, nassda diğerleri ile birlikte zikredilmesi, içtihat yoluyla gerçek illet olan vasfın diğerlerinden ayıklanması ve böylece muteber olanın mülga olandan ayırt edilmesi işlemidir⁶⁶¹.

Görüldüğü gibi tanımlar birbirine yakın anlam sağlayan, farklı sözlerle ifade edilmiştir. Bu tanımlarda verilen ortak ifade şudur: İlet ile ilgili olmayan vasıfların ayıklanıp illet olmaya elverişli vasfın ortaya çıkarılmasıdır. Tenkihu'l-menat yönteminin uygulaması için de şu örnek verilebilir. Bedevi'nin biri Ramazan gününde hanımıyla cinsel mukarenette bulunduktan sonra Rasulullah (s.a.v)'e gelerek:

-Helak oldum, helak oldum demesi üzerine, Peygamber Efendimiz ona hitaben:

-Seni helak eden nedir? Diye sorunca, bedevi de:

-Ramazan gününde hanımımınla mukarenette bulundum. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v);

-Bir köle azad et, buyurdu⁶⁶².

Fakihler bu hadis ile ilgili bazı içtihatlarında bulunmuşlardır. İmam Ebu Hanife ve İmam Malik'e göre Ramazan gününde meydana gelen olayın özel sebebi dikkate alınmaz. Onlar olayı mutlak anlamda değerlendirip bu suçun orucu ifsat eden, hürmetini ortadan kaldıran bir durum olduğunu beyan etmişlerdir. Bu yaklaşımla olayı meydana getiren hususi sebebi dikkate almamışlardır. Her iki imam özel sebebi dikkate

⁶⁵⁸ İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 451

⁶⁵⁹ Mahalli, *a.g.e.*, II, 451

⁶⁶⁰ İsnevi, *a.g.e.*, IV, 137; Beyzâvî, *el-Mihnac*, IV, 137

⁶⁶¹ Şâtıbî, *a.g.e.*, IV, 94

⁶⁶² Buhârî, Edeb, 80. Hadisin devamı için "hükümün bir hadiseden sonra zikredilmesi konusuna bakılabilir.

almayarak, Ramazan'a saygısızlık olan yeme, içme suretiyle orucu bozan için de kefarete hükümünün gerektiğini beyan etmişlerdir⁶⁶³.

İmam Şafî ise hükme kaynaklık eden bu olayda birçok vasfın bulunduğunu belirtmektedir. Bu vasıflar: a-Mutlak anlamda cinsel mukarenet, b-Mukarenette bulunanın bedevi oluşu c- Mukarenetin Ramazan gününde meydana gelmiş olması ve d- Kişinin eşiyle mukarenette bulunması. İmam Şafî bu vasıfları eleyerek, illet olacak vasfın ancak, mukarenetin Ramazan ayında gündüz vaktinde gerçekleşmiş olması vasfının illet olabileceğini beyan etmiştir⁶⁶⁴.

Her iki yaklaşıma baktığımızda sonuçta ikisinin de vasıfları elemeye tabi tuttuklarını ve kendi anlayışlarına uygun olanı illet olarak belirlediklerini görüyoruz.

3. Tenkihu'l-Menatın Hüccet Olma Değeri

Kıyası kabul eden Usûlcülerin çoğu, tenkihu'l-menatın illet tespit yöntemi olduğu hususunda ittifak halindedirler. Kıyası inkar edenler bile bu yöntemi kabul etmektedirler. Hatta Gazâlî, bu yönteme itiraz eden kimseyi bilmediğini söylemiştir. Bunun sebebini şöyle açıklamıştır. Bu yöntemde amaç, illetin istinbat ile değil nass ile bilindikten sonra yapılan işlemin tenkihu'l-menat olduğunu anlatmaktır. Bundan dolayı kıyası inkar edenlerin çoğu bunu kabul etmiştir⁶⁶⁵.

Bu konuda dikkati çeken bir husus da Hanefî Usûlcülerin bu yöntemi farklı bir şekilde isimlendirmeleridir. Hanefî Usûlcüler tıpkı Cumhur gibi meseleyi değerlendirmektedir. Onlar yine tıpkı Cumhur gibi, nassın sarıh veya ima yoluyla vasfın illet olduğuna delalet ettiğini, vasıfların birden fazla olması halinde, illetle ilgisi olmayanların eleneceğini belirtmektedirler. Fakat sadece isimlendirmede ayrı düşünmüşlerdir. Onlara göre bu işleme "istidlal" denilmektedir. Fakat kanaatimize göre, konunun değerlendirme şekli aynı olduktan sonra isimlendirmenin farklı oluşu sonucu değiştirmez⁶⁶⁶. Bedevi hadisinde de farklı bir bakış açısına sahip olmalarının nedeni şudur: Onlara göre kefaretlar ancak cinayet suçunu işleyenler için vacip olur. Cinsel mukarenet, yeme, içme gibi vasıflar cinayet olarak isimlendirilemez. Çünkü bu

⁶⁶³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,198

⁶⁶⁴ a.g.y.

⁶⁶⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,197; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 255

⁶⁶⁶ Levnevî, *a.g.e.*, II, 352

vasıfların tümü de normal şartlarda mubah olan davranışlardır. Cinayet hükmünde kabul edilebilecek vasıf ise, mübarek ayda orucu ifsat etme eylemidir⁶⁶⁷.

Gazâlî, bu görüşten ayrı olarak, Hanefilerin kefareti farklı olarak algılamalarının nedenini şöyle açıklamıştır: Ebu Hanife kefaretlerde kıyas yapılamayacağını söylemiş ve bu tarzdaki tasarrufu kabul ederek bunu “istidlal” olarak adlandırmıştır⁶⁶⁸.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Tenkihu’l-menat, isim farklılığı ile birlikte usûlcülerin ittifakıyla hüccet olarak kabul edilmiştir. Hanefî Usûlcüler bunu istidlal olarak isimlendirirken, diğer Usûlcüler, tenkihu’l-menat olarak isimlendirip kıyas olarak algılamışlardır. Farklı isimlendirme bu konudaki ittifaka haneler getirmez.

4. Tenkihul’l-Menat, Tahricu’l-Menat ve Tahkiku’l-Menat Arasındaki Fark

İçtihat ve kıyas birbiriyle ilişkili kavramlardır. Hatta içtihat, kıyası da içine almaktadır. Bu itibarla, İslam hukukunda her kıyasa içtihat denilirken her içtihat da kıyas denilmemiştir.

İllet tespit yöntemlerinden biri olarak kabul edilen tenkihu’l-menatı incelerken, onunla beraber zikredilen ve Usûl kitaplarında illet ile ilgili içtihatlar⁶⁶⁹ başlığı altında zikredilen tahkiku’l-menat, tenkihu’l-menat ve tahricu’l-menat konularına bu arada değinmeyi uygun görüyoruz.

a. Tenkihu’l-Menat

Konumuzun başında, tenkihu’l-menatın, illet araştırılırken onunla ilgisi olmayan vasıfların ayıklanması olduğunu açıklamıştık. Konuda verdiğimiz örnekte, Rasulullah (s.a.v) Bedeviye bir köle azad etmesini emreder. Burada kefarete hükmünün illeti, bu kişinin bedevi olması veya bu kişinin kendi karısıyla mukarenette bulunmuş olması mı, yoksa Ramazan ayında gündüz vaktinde cinsel mukarenette bulunması mı? Yoksa kasıtlı olarak oruca saygısızlık edilmesi mi? Müçtehit bu konuda içtihat ederken yapacağı değerlendirmede bu gibi özellikler içerisinde illet olmaya elverişli olmayanlarını ayıklar ve hükmün gerçek illetinin ne olduğu sonucuna varır. İşte bu işleme tenkihu’l-menat adı verilir⁶⁷⁰.

⁶⁶⁷ İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 452; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 42-43

⁶⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 198

⁶⁶⁹ Râzî, *a.g.y.*; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 94

⁶⁷⁰ Gazâlî, *Şifâ*, s.412; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 229

b. Tahricu'l-Menat

Nass veya icma ile sabit olan bir hükmün illet olmaya elverişli “münasib” olan vasfını ortaya çıkarmak üzere yapılan içtihadta tahricu'l-menat denilir. Bu itibarla herhangi bir hükmün illeti, nass veya icma ile tayin edilmemişse müçtehit istinbat ve içtihat yoluyla bu hükmün illetini tespit etmeye çalışır. İşte yapılan bu işe tahricu'l-menat denir. Bu yöntemin tahricu'l-menat olarak isimlendirilmesinin nedeni, müçtehidin, illeti kapalı bir durumdan açığa çıkarmasıdır. Şarabın haram olmasının illetinin, sarhoşluk verici bir keskinliğe ulaşması olduğunun muteber illeti belirleme yollarından biri ile tespiti, kısasın gerekliliği hükmünün illeti, kasden öldürme olduğunun tespiti buna verilecek örneklerdir. Bu işlem sonucunda tespit edilen illeti aynen taşıyan diğer fer'ler de aslın hükmüne kıyas yoluyla katılmış olacaktır. Dolayısıyla bu işlem nassın ya da icmanın delalet etmiş olduğu hükmün illetinin tespiti için yapılan bir içtihat şekli olmaktadır.

Tahricu'l-Menat için diğer bir örnek de şu olabilir: Bir gayrimüslimin, karısı Müslüman olduğunda kendisi de İslam'a girmeyi kabul etmezse birbirlerinden ayrılmaları gerektiği hükme bağlanmıştır. Nass ve icma bu hükmün illetini göstermemiştir. Müçtehit bu hükmün illeti “kadının Müslüman olması mıdır” yoksa “erkeğin İslam'a girmeyi kabul etmemesi midir” diye hükme uygun düşen vasıf hakkında inceleme yapıp, sonunda bunlardan birisini illet olarak belirlerse, buna “tahricu'l-menat” denir.

Buna göre tenkihu'l-menat ve tahricu'l-menat arasındaki farkın şu olduğu ortaya çıkmaktadır. Tenkihu'l-menatta müçtehit illeti ortaya çıkarmamaktadır. Çünkü illet nass ile tespit edilmiştir. Yapılan iş, nassa belirlenen vasıfların ayıklanması ve illet olmaya elverişli olanının ortaya çıkarılması işlemidir. Tahricu'l-menatta ise müçtehidin rolü, nassın belirlemediği ve illet olabilecek bir vasfın olmadığı durumlarda, daha önceden belirttiğimiz yöntemlerle illetin ortaya çıkarılmasıdır⁶⁷¹.

c. Tahkiku'l-Menat

Hükmün bağlandığı vasfın mahiyetinin tespiti amacıyla yapılan içtihadta tahkiku'l-menat denir. Bu olayla ilgili hükmün illeti ister nass veya icma, ister içtihatla sabit olsun, bu illetin aynısının veya benzerinin başka bir olayda da bulunduğundan emin olmak üzere yapılan inceleme anlamına gelir. Tahkiku'l-menatta yapılan işlem,

⁶⁷¹ Gazâlî, *Şifâ*, s.412; *el-Mustasfâ*, II,197; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 137

nass, icma veya içtihatla belirlenen illetlerin tatbikatta yerini bulmak, miktarını tespit etmek ve asılda bulunan bu illetin fer’de bulunup bulunmadığını araştırmaktır.

Görüldüğü gibi bu yöntem önceki iki yöntemden daha farklıdır. Burada söz konusu olan, asılda tespit edilen vasfin fer’de bulunup bulunmadığının tespit edilmesidir. İctihadın yoğunlaştığı yer, vasfin fer’de bulunup bulunmamasıdır. Bunun “asl” üzerine yoğunlaşan bir tarafı yoktur. Buna başvurabilmek için aslın illet olabilecek vasfının önceden belirlenmiş olması gerekir.

Meselâ, bir kimsenin şahitliğinin kabulü, ancak şahitte bulunacak adalet vasfi ile mümkündür. Fakat bir kimsede adalet vasfının bulunup bulunmadığı ve adaletin mahiyetinin ne olduğu tahkiku’l-menat yolu ile bilinebilir.

Diğer bir örnek: Yakınının nafakası hususundaki hüküm, nafakanın kifayet derecesinde (yetecek miktar) olmasıdır. Yakınlara yetecek miktarda nafaka verilmesi gerektiği nass ile bilinmekte, fakat hangi miktarın, nafaka verilecek kişiye yeteceği içtihat ve tahmin yoluyla anlaşılmaktadır. Bu da tahkiku’l-menat ile tespit edilir.

Kible konusundaki içtihat da bu kapsamdadır. Kibleyi belirlemek için yapılan içtihat hiçbir şekilde kıyas kapsamında değildir. Vacip olan kibleye yönelmektir. Bu husus, nass ile bilinmektedir. Bir yönün kible oluşu ise, içtihat yoluyla ve kesin olarak bilmenin çok zor olduğu durumlarda da zannı gerektiren emareler/ belirti ile belirlenir.

Bu çeşit içtihada; günlük meselelerde her zaman ihtiyaç duyulabilir. Bu çeşit içtihadın cevazında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu bir nevi içtihatdır. Kıyas ise tartışmalıdır. Bütün şeriatlarda zorunlu olarak bulunacak olan tahkiku’l-menat işlemi, kesinlikle bir kıyas işlemi değildir. Dolayısıyla da tartışmalı değildir. Çünkü örneğin, yakınının nafakası gibi bir konuda tek tek her bir şahsa kifayet miktarını nasla tayin etmek imkansızdır⁶⁷².

5. Tenkihu’l-Menat İle Sebr ve Taksim Yöntemleri Arasındaki Fark

Bu iki yöntem incelendiği takdirde farkın ne olduğu düşüncesi hasıl olur. İki yöntem arasındaki fark ile ilgili olarak birçok usûlcünün görüş beyan ettiğini görmekteyiz⁶⁷³. Usûlcülerin dile getirdikleri farkları şöyle sıralayabiliriz:

⁶⁷² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,199; İsnevî, *a.g.e.*, IV,139; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 255; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 42-43

⁶⁷³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 230; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 136; Sübkî, *el-İbhac*, III, 81; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 256

1-Tenkihu'l-menat bazı vasıfların elenip bir vasfın belirlenmesi için yapılan içtihadattan ibaret iken, sebr yöntemi bazı vasıfların elenmesinden ibarettir.

2-Sebr yönteminde illet olabilecek vasıfların sınırlandırılıp elenmesi söz konusu iken tenkihu'l-menat yönteminde sınırlandırma söz konusu değildir.

3-Sebr yönteminde vasfın tespit edilip illete delalet etmesi vacip olarak algılanırken, tenkihu'l-menatta vasfın illet olarak tayini vacip değildir.

4-Tenkihu'l-menat yöntemi naslarda bulunan vasıflar için söz konusu iken, sebr yöntemi mustanbat ve mansus vasıflar için söz konusudur.

Bu farklara baktığımızda bazılarının tartışma konusu olabileceğini söyleyebileceğimiz gibi ortaya konulan farkların da ciddi farklar olmadığını söyleyebiliriz. Bu farkların tümünün kabul edildiğini var saydığımızda da sebr ve taksim ile tenkihu'l-menat yöntemleri arasında ciddi farkın olmadığını görebiliriz. Kanaatimize göre her iki yöntem ile aynı illet tespit edilebilir.

IV. İLLET İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Tezimizde illetin mahiyeti, yakın kavramlarla ilişkisi ve illet tespit yöntemlerini inceledikten sonra, bu başlık altında illetle ilgili olarak değerlendirilmesi gereken bazı konuları incelemeye çalışacağız. Bu konular da naslarda bulunan vasıfların illet olmasını engelleyen durumlar, illetin tahsisi, bir konuda birden fazla illet ile ta'lil, iki hükmün bir illet ile ta'lili, illetler arası tercih konularından ibarettir.

A. NASTA BULUNAN VASFIN İLLET OLMASINI ENGELLEYEN

DURUMLAR

Önceki bölümde nasta bulunan bir vasfı illet yapan şart ve durumlar üzerinde durduk. Burada ise illet olma ihtimali taşıyan bazı vasıfların illet olamayacağını bildiren diğer durumlar üzerinde duracağız. Şöyle ki, herhangi bir hüküm için illet olduğu iddia edilerek ileri sürülen vasıf, bazı durumlarda geçersiz kılınarak hükümde her hangi bir etki yapamaz. Bu durum veya hallerin neler olduğu ve kaç türlü halin mevcut olduğu üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimisi beş, altı derken, kimisi on beş olduğunu iddia etmiş, kimisi de sayıyı yirmi beşe kadar çıkarmıştır.. Biz burada Beyzavî'nin görüşünü esas alarak bunlardan nakz, adem-i tesir, adem-i aks, kesr, kalb ve kavli-i müceb hallerini ele alacağız⁶⁷⁴. Tabi ki, bunların mutlak surette, illet olarak iddia edilen bir vasfın illet olmasına mani olduklarını söylemek durumunda değiliz. Çünkü bu konuda usûl alimleri arasında söz birliği olmadığı gibi, kimi zaman tam zıt kanaatlerle bile karşılaşırız. Bu nedenle konuyu anlaşılabilir şekilde, ancak gereksiz teferruata girmeden incelemeye çalışacağız.

1. Nakz

Sözlük anlamıyla nakz, çözmek, geçersiz hale getirmek ve bozmak demektir⁶⁷⁵.

Usûlcüler ise nakzı şu şekilde tanımlamışlardır:

-Nakz, hükmün sübutunu sağlamayan bir vasfın zuhurudur⁶⁷⁶.

-İllet olarak iddia edilen vasfın zuhuru durumunda, tahsis edilen vasıf olarak nitelendirilen hükmün bir vakıada sabit olmamasıdır⁶⁷⁷.

Hanefî Usûlcüleri ise nakz tabiri yerine “münakaza” tabirini kullanmaktadırlar. Debûsî'nin tabiriyle münakaza: “İllet, illet olarak belirlendiği surette, fakat beraberinde hüküm ve engelin olmadığı şekilde ortaya çıkmasıdır”⁶⁷⁸.

Yukarıda verilen tanımların daha iyi anlaşılması için şu örnekleri verebiliriz:

Birinci Örnek; Şafiîlere göre, ramazan ayı orucu gibi farz olan oruca geceleyin niyet edilmemişse tutulan oruç, sahih/geçerli bir oruç sayılmaz. Çünkü oruç, başlangıcında niyet edilerek, gündüz boyunca onu bozacak herhangi bir şey yapmaktan ibarettir. Çünkü İmam Şafiî, orucun başlangıcında niyet etmemeyi orucun bozulmasının illeti olarak görmüştür⁶⁷⁹.

Buna karşı çıkan Hanefî fakihler de; Oruca başlangıçtan niyet edilmesinin, orucun sahih olmayışına illet olarak gösterilmesinin, farz olmayan sünnet oruçla çeliştiğini söylemektedirler. Zira geceleyin niyet edilmediği halde, sünnet oruç caizdir. Bu durumda illet olarak gösterilen vasıf bulunduğu halde hükmün bulunmaması olmaz. Bu örnekte görüldüğü gibi illet olarak belirlenen vasıf bulunduğu halde onunla beraber olabilecek hüküm bulunmamaktadır.

İkinci Örnek: Şafiîlere göre, abdest şer'î bir temizliktir. Teyemmümde olduğu gibi bunda da niyet etmek şarttır. Buna karşı çıkan bir fakih de şöyle der: Sizin söylediğiniz bu hüküm, necasetten temizlenme hükmüyle çelişiyor. Çünkü o da şer'î bir temizliktir. Fakat niyet şart değildir. İlet olarak belirlediğiniz vasıf vardır. Fakat niyeti şart koşma hükmü burada bulunmamaktadır⁶⁸⁰. Bu örnekte de görüldüğü gibi illet sayılabilecek vasıf bulunduğu halde hüküm bulunmamaktadır. İşte bu duruma nakz denilir.

Bu açıklamalardan sonra şimdi de Nakz'ın illeti geçersiz kılıp kılmadığı konusunda ileri sürülen görüşlere bir göz atmamız uygun olacaktır.

⁶⁷⁴ Beyzâvî, *el-Minhâc*, IV, 146 (İsnevî şerhi ile birlikte)

⁶⁷⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 263; Feyyûmî, *a.g.e.*, s 238; Tehânevî, *a.g.e.*, IV, 233

⁶⁷⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 261; Halebî, *a.g.e.*, III, 318; Beyzavî, *el-Minhâc*, IV, 146 (İsnevî şerhi ile birlikte)

⁶⁷⁷ Sem'anî, *a.g.e.*, II, 311; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 148

⁶⁷⁸ Debûsî, *a.g.e.*, s.349

⁶⁷⁹ Cerdani, *a.g.e.*, IV,29

⁶⁸⁰ İbn Sübkî, *el-İbhac*, III, 85-102.

Nakzın illeti geçersiz kılıp kılmadığı konusunda yaklaşık sekiz farklı görüş bulunmaktadır. Ayrıca her görüş sahibinin görüşünü dayandırdığı delilleri ve diğer görüşlere itirazları da bulunmaktadır. Ancak usûlcüler arasındaki bu ihtilaf incelendiğinde ihtilafın hakikatte lafzî olduğu anlaşılacaktır. Bu nedenle konudan sapmamak için detaya inmeden, bu görüşlerden belirgin olan birkaç tanesine değinip diğerlerine işaret etmekle yetineceğiz.

1-Râzî, Ebu'l-Huseyn el-Basri ve Şafiîlerin ekseriyetine göre nakz, ister nassla sabit olsun ister içtihadî olsun, ister bir maniden ötürü hüküm kalkmış olsun isterse herhangi bir mani olmadan kalkmış olsun, mutlak surette illeti geçersiz kılar⁶⁸¹.

Bu görüşe şöyle önemli bir itiraz yöneltilmektedir: Nassla sabit olan bir illet nasıl nakz tarafından geçersiz kılınır?

Bu soruya İmam Gazâlî şu cevabı vermiştir: “İllet olarak belirlenen vasfın, illetin tamamı olmadığı anlaşılmalıdır. Yani nakz fark edildiği zaman nassla tespit edilenin illetin bir kısmını oluşturduğu anlaşılır. Örneğin bazı fakihler “Vücudun dışına çıkan şey abdesti gerektirir”⁶⁸² hadisine dayanarak, tabii olan iki yolun dışında vücudun başka yerinden çıkan necaset abdesti bozmaz demişlerdir. Aynı zamanda Hz. Peygamber’in hacamat yapıp abdest almadığı⁶⁸³ da sabittir. Bundan anlaşılıyor ki abdestin bozulma illeti, sadece necasetin vücudun herhangi bir yerinden çıkması değil, necasetin mutlak iki yoldan çıkmasıdır”⁶⁸⁴.

Nakzın mutlak olarak illeti geçersiz kıldığını söyleyen Râzî ve Mutezileden Ebul-Huseyn el-Basri görüşlerini şu aklî delillere dayandırmışlardır:

a- İllet, hükmü gerektiren şeydir diye tanımlanır. Bir mani olduğu zaman illet olan vasıf, hükmü gerektirmez. Öyleyse illet olarak ileri sürülen bu vasıf illet değildir. Bu durumda mani olduğu zaman hükmün illetten geri kalması illeti geçersiz kılar. Durum böyle iken maninin olmadığı zaman hükmün illetten geri kalmasının, illeti geçersiz kılması daha da zorunlu olur⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ Ebu'l-Huseyn Basrî, *a.g.e.*, II, 293; Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 237; Sübki, *el-İbhac*, III, 85.

⁶⁸² Zeyla'î, Cemaluddîn Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Raye fi Tahrici Ehadisi'l-Hidaye*, Beyrut, 1996, I, 83

⁶⁸³ Dârakutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, 1349, Delhi, 75-77

⁶⁸⁴ Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 94.

⁶⁸⁵ Bkz. İsnevî, *a.g.e.*, IV, 149.

Ancak bu delile şöyle bir itiraz yöneltilmiştir: İlet, söylediğiniz gibi hükmü gerektiren vasıf değildir. İlet, düşünüldüğünde zann-ı galib ile hükmün varlığı akla gelen vasıftır. Bu yüzden delil, yanlış bir temele dayandırılmıştır. Yanlış temele dayandırılan netice de yanlış olur⁶⁸⁶.

b- Maniin olmaması ve şartın varlığı illetin birer parçasıdır. Maniin olması ve şartın olmaması durumunda illet olarak ileri sürülen vasıf illetin tamamı değil bir parçasıdır. Bu sebeple hüküm illetten geri kalmıştır. Çünkü illet tamamlanmış değildir. Netice olarak hükmün illetten geri kalması illeti geçersiz kılar. Örneğin, altını altın karşılığında, ziyadesiyle satmanın haram olmasının illetini “tartılıyor olması” olarak kabul ettiğimizde bunun, tartı ile alınıp satılmasına rağmen kurşunu kurşuna ziyadesiyle satmanın helal olduğu hükmüyle çeliştiğini görürüz. Demek ki tartılıyor olma vasfı, illetin tümü değil bir parçasıdır. Bu durumda hüküm illetten geri kalmıştır. Çünkü illet ortada yoktur. Mevcut olan vasıf illetin sadece bir bölümüdür⁶⁸⁷.

2-İmam Malik, İmam Ahmed ve Hanefilerin ekseriyetine göre nakz, ister nasla sabit olsun, ister içtihadî olsun illeti hiçbir surette geçersiz kılmaz ve hükmün bazı durumlarda illetten geri kalması, illetin geçersiz sayılmasını gerektirmez.

Bu görüş sahipleri de görüşlerini şu delillere dayandırmışlardır:

a- İletın hükmün varlığına delaleti, amm lafzın tüm efradına delaleti gibidir. Nasıl ki amm lafzın tahsis edilmesi onu delil olmaktan çıkarmıyorsa illetin tahsis edilmesi de illeti illet olmaktan çıkarmaz⁶⁸⁸. Durum böyle olunca nakzın illeti geçersiz saymasını söylemek doğru olmaz. Yoksa aynı şeyi tahsis edilen amm lafız için de söylemek gerekir. Fakat bunu söyleyen kimse yoktur.

b- Şer’i illet, hükmün makiste de bulunduğunun alametidir. Bir alamet veya emarenin, hükmün bulunmadığı bir hadisede bulunması onu alamet ve emarelikten çıkarmaz. Çünkü hükmün kendisinden geri kalmaması ve her zaman beraberinde olması alamet ve emarenin bir şartı değildir. Eğer böyle olsaydı o zaman emare veya alamet değil kesin delil olurdu⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Bkz. Beyzavî, *el-Minhâc*, IV, 149 (İsnevî şerhi ile birlikte)

⁶⁸⁷ Bkz. Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 229; İcî, *a.g.e.*, II, 423; Sübkî, *el-İbhac*, III, 92-93.

⁶⁸⁸ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 219

⁶⁸⁹ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 220; Sübkî, *el-İbhac*, III, 94.

3- Amidî ve İbn Hâcib ise bu konuda daha teferruatlı görüş belirtmekte ve şöyle demektedirler. Eğer hüküm bir maniden veya bir şartın yerine gelmemesinden ya da istisnâî bir durum arz ettiğinden dolayı terettüp edemiyorsa bu durumda nakz, illeti geçersiz kılmaz. İlet ister nassla sabit olsun, ister içtihadî olsun, ister nass tevile kabil olsun, ister olmasın sonuç aynıdır. Ancak eğer illet içtihadî olup hükmün terettüp etmemesi bir mani veya şartın yerine gelmemesinden ötürü ise bu durumda nakz, illeti geçersiz kılar ve söz konusu vasfın illet olamayacağına delil olur⁶⁹⁰.

Amidî ve İbn Hâcib bu görüşlerini şu delillere dayandırmışlardır:

a- Eğer maniin varlığı ve şartın bulunmaması durumunda hükmün illetten geri kalması, illet olarak ileri sürülen vasfın illet olmasına mani ise mutlak surette tahsis etmek batıl olur. Tahsisi iptal etmek ise kabul edilmez. Mutlak surette tahsisi iptal etmek kabul edilmiyorsa maniin varlığı ve şartın bulunmadığı durumda hükmün illetten geri kalması da kabul edilmez ve tersi ortaya çıkar. Yani maniin olması ve şartın bulunmadığı durumda hükmün illetten geri kalması illeti geçersiz kılmaz.

b- Maniin varlığı ve şartın bulunmaması durumunda hükmün illetten geri kalması, illet olarak ileri sürülen vasfın illet olmasına mani değildir. Aksi takdirde hükmün maniin bulunmasıyla birlikte, amden saldırarak öldürmek, zina ve hırsızlık vasıfları gibi, nass ve icma ile sabit olan kesin illetlerden geri kalması da söz konusu vasfın illet olmasına mani olurdu. Ancak bu doğru değildir. Dolayısıyla maniin olması ve şartın bulunmadığı durumda hükmün illetten geri kalması illeti geçersiz kılmaz.

Bunu şu örnekle açıklayalım: Kasten saldırarak birisini öldürmek, kısasın gerekliliğinin illetidir. Bununla birlikte bu hüküm babalık maniinden ötürü çocuğunu öldüren babaya uygulanmaz. Ancak buna rağmen amden saldırarak birisini öldürmek, kısasın gerekliliği olan hükmün illeti olmasını geçersiz kılmaz⁶⁹¹.

5- Cüveynî ve İmam Gazâlî gibi bazı usûlcüler konuya illetin türüne veya hükmün sübut şekline göre farklı yönlerden yaklaşılmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşımlar incelendiği takdirde çok fazla ayrıntı içerdiği ve bunları belirli bir tanım içine almanın

⁶⁹⁰ Bkz. Amidî, *a.g.e.*, III, 206.

⁶⁹¹ Bkz. İbn Hâcib, *Muhtasar*, III, 38 (İsfehânî şerhi ile birlikte); İcî, *a.g.e.*, II, 218-219.

mümkün olamayacağı görünecektir. Bu nedenle konuya sadece işaret etmekle yetiniyoruz⁶⁹².

4- Kimisi nakzın nasla sabit olan illeti geçersiz kılmadığını, içtihat ile sabit olan illeti geçersiz kıldığını söylerken, kimisi de tersini söylemiştir⁶⁹³.

Sonuç olarak nakzın herhangi bir vasfın illet olmasına mani olup olmadığına dair farklı görüş ve her görüşün dayandırıldığı delilleri gördükten sonra bir delili tutup diğer delili terk etmeyip onları birleştirdiği için İbn Hâcib ve Amidî'nin ileri sürdükleri görüşün daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

2. Kesr

Kesr, masdar olarak kırmak ve engellemek olan kesr, bir isim olarak kırık parça, engellemek ve hezimet anlamlarına gelmektedir⁶⁹⁴.

Usûlcüler, kesrin kavramsal anlamı konusunda ikiye ayrılmışlardır:

a- Beyzâvî ve birçok usûlcüye göre kesr, mürekkep illetin vasıflarından bir vasfı düşürüp, itibar ve tesir niteliğinden çıkarmak ve illetin diğer cüz'ünü nakz etmek demektir.

Buna göre kesr iki vasıftan oluşan illetlerde söz konusudur. Bu vasıflardan biri geçersiz sayıldığı zaman diğeri de nakz olur. Bu durumda geçersiz sayılan vasfın illetin tanımını kapsamına girmeyen bir vasf olması şart koşulmuştur⁶⁹⁵.

b- İbn Hâcib, Amidî, Hanefî usûlcülerin çoğu, bazı Malikiler ve Hanbelilere göre kesr, hükmün illetine uygunluğuyla birlikte hikmetine uygun olmamasıdır. Başka bir ifade ile kesr, muallel olan hükmün, murad edilen hikmet demek olan illetin manasından geri kalmasıdır⁶⁹⁶.

Nakz'da olduğu gibi kesr'inde illeti geçersiz kılıp kılmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir.

⁶⁹² Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 985-988; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 93.

⁶⁹³ Bkz. İbn Hâcib, *el-Muhtasar*, III, 39; Sübki, *el-İbhac*, II, 86.

⁶⁹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 90; Bkz. Feyyûmî, *a.g.e.*, s.253; Tehânevî, *a.g.e.*, IV, 13

⁶⁹⁵ İsnævî, *a.g.e.*, IV, 204-206; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami'*, II, 467; Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 280

⁶⁹⁶ İbn Hâcib, *Muhtasar*, III, 47; Bkz. Amidî, *a.g.e.*, III, 205

Yukarıda kesre verilen farklı manalara göre kesrin her hangi bir vasfin illet olmasına mani olup olmadığı konusunda farklı iki görüş meydana gelmiştir:

Birinci tanıma göre kesrin herhangi bir vasfin illet olmasını engelleyip engellemediği konusunda şu iki görüş ileri sürülmüştür:

1- Beyzâvî, Şafiî, Hanefî ve Malikilerden birçok alime göre mürekkep illetin vasıflarından bir vasfı düşürüp, itibar ve tesir niteliğinden çıkarmak ve illetin diğer cüzünü nakz etmek manasında olan kesr, illeti nakz etmektedir⁶⁹⁷. Bu görüşlerini şöyle gerekçelendirmişlerdir:

İllet, ya kendilerinden oluştuğu iki vasfin tümüdür veya geri kalan vasıftır. İlletin her iki vasfı olması mümkün değildir. Çünkü her iki vasıftan birisinin geçersiz olduğunu gösteren delil bunu red etmektedir. Geri kalan vasfin da bazı durumlarda geri kalması nakzdır. Nakz da bir vasfin illet olmasına manidir.

Bu anlamda kesr için korku esnasında namaz kılma örneği verilebilir. Nitekim Şafiîlere göre korku esnasında namazı eda etmek vaciptir. Çünkü bu, kazası vacip olan bir namazdır. Kazası vacip olan namazın edası da vacip olur. Tıpkı güven durumundaki farz namaz gibidir. Ondan hiçbir farkı yoktur. Korku esnasında eda edilmesinin vacip olmasının illeti de kazası vacip olan bir namaz oluşudur. Burada illet iki vasıftan oluşmaktadır; namaz oluşu ve kazası gereken bir ibadet oluşu.

Bazı fakihler buna itiraz ederek şöyle derler: Bunun illetinin namaz olması itibara alınmaz. Çünkü namaz olmadığı halde haccın da kazası vacip olduğundan edası da vacibdir. Öyleyse illet, namazın kazası vacip olan bir ibadet olmasıdır. Fakat bu, adet halinde olan kadının orucuyla çelişmektedir. Zira bu, edası vacip olmayıp ancak kazası vacip olan bir ibadettir. Bu durumda söz konusu iki vasıftan hiçbiri illet olmaya elverişli değildir.

2-İbn Hâcib ve bazı Hanefî alimler, bazı vasıflarla nakz olunan illetin geçersiz olmadığını savunmaktadırlar⁶⁹⁸.

Bunlar illeti oluşturan vasıfların tümünü esas aldıkları için bir vasfin belli bir durumda geçersiz sayılmasını, vasıfların birlikte illet oluşturmalarına mani olmadığını

⁶⁹⁷ İbn Sübkî, *Cemü'l-Cevâmi*, II, 468; Bkz. İsnevî, *a.g.e.*, IV, 210

⁶⁹⁸ Bkz. İbn Hâcib, *Muhtasar*, II, 47; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 22.

söylemektedirler⁶⁹⁹. Buna örnek olarak elde bulunmayan bir malın satışı verilebilir. İbn Hâcib ve Hanefî alimler, bunun caiz olduğunu söylerken, Şafîiler bunun sıfatı meçhul olan bir malı satmak olduğundan satışının caiz olmadığını söylüyorlar. Bu örnekte illet iki vasıftan oluşmaktadır; satılık mal olması ve vasıflarının meçhul olması. İbn Hâcib ve Hanefî alimlere göre, söz konusu malın satılık olması kalıcı ve süreklilik ifade eden bir vasıftır. Geride meçhul olma vasfı kalmaktadır. Bu da görmediği bir bayanla evlendirilme meselesiyle çelişmektedir. Çünkü meçhullük vasfı burada da bulunmasına rağmen, bu durum nikahın sahih olmasını engellememektedir⁷⁰⁰.

Her ne kadar bu iki görüş, farklı gibi görünse de hakikatte birbirlerine çok yakındır. Bu durum, verilen örneklerden de açıkça anlaşılmaktadır.

İkinci tanıma göre yani hükmün, illete uygunluğuyla birlikte hikmetine uygun olmaması durumunda, muallel olan hükmün, murat edilen hikmet demek olan illetin manasından geri kalmaması durumu ortaya çıkmaktadır. Bu manasıyla kesrin, herhangi bir vasfın illet olmasını engelleyip engellemediği konusunda da usûl alimleri arasında iki görüşten bahsedilir:

Kesri bu anlamda algılayan usûl bilginlerinin çoğu bunun illeti geçersiz kılmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Görüşlerini neye dayandırdıkları konusuna geçmeden önce meselenin daha iyi anlaşılması için konunun mahiyetini anlatacak bir örnek vermeliyiz:

Hanefî birisi şöyle diyebilir: Günah işlemek maksadıyla yola çıkan biri de yolcu olarak kabul edilir. Dolayısıyla seferinde günah işlemek amacı taşımayan yolcu gibi sefer için verilen ruhsatlardan yararlanabilir. Eğer birisi ona ruhsatlardan yararlanmanın illeti olarak neden yolculuğu illet gösterdiğini sorarsa şöyle cevap verir: Ruhsatı gerektiren meşakkat bulunduğu için hüküm ile hikmet arasında bir münasebet vardır. Burada itiraz sahibi seferde olmayıp da meşakkatli işler yapan kişiyi örnek vererek şöyle diyebilir: Meşakkat diye belirlediğin hikmet nakz olunmaktadır. Çünkü aynı meşakkat hamal ve zor işler yapan kişiler için de söz konusudur. Fakat buna rağmen onlar için ruhsat yoktur.

⁶⁹⁹ Bkz. İcî, *a.g.e.*, II, 424.

⁷⁰⁰ Amidî, *a.g.e.*, III, 215; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 282

Bunlar görüşlerini şöyle açıklamışlardır: Mesele, seferdeki meşakkat konusunda olduğu gibi, mahiyeti itibariyle değil kuralı itibariyle belli bir ölçüsü olan hikmet için söz konusudur. Nitekim seferdeki meşakkatin belli bir ölçüsü yoktur; insanların durumuna göre, zaman ve kişilere göre farklılık arz etmektedir. Böylesi durumlarda Allah, zorluk ve sıkıntıyı kaldırmak için genelde insanları açık ve net olan duruma yönlendirir. Buna bağlı olarak seferdeki ruhsatlardan yararlanmanın illeti olarak meşakkati değil seferin kendisi olduğunu beyan etmişlerdir. Seferin bu ruhsatlardan yararlanmanın illeti olmasını reddeden veya nakz eden bir durum olmadığı için ona göre amel etmek vacib olur⁷⁰¹.

Kesri bu anlamda algılayan usûl bilginlerinden Râzî ve bazı Malîkî alimleri kesrin illeti geçersiz kıldığına dair görüş belirtmişler ve bu görüşlerini şöyle açıklamışlardır:

Bir hükmü ortaya koymanın maksadı onun hikmetidir. Hikmetinin ölçüsü değildir. Dolayısıyla bir vasfı itibara alırken sadece hükmün hikmeti esas alınır. Buna göre hikmete yöneltilen nakz/geçersizlik illete yöneltilmiş sayılır. Çünkü nakz durumunda hikmetin miktarı, ta'lil durumuyla eşit olabileceği gibi, daha fazla veya daha az olma olasılığı da vardır. Eşit ve daha fazla miktarda olması ta'lil durumunda bulunanın aynısı görülmüştür. Kuşkusuz iki durumda gerçekleşmesi mümkün olan, sadece bir durumda gerçekleşmesi mümkün olandan daha güçlü sayılır⁷⁰².

3. Adem-i Te'sir

Bir vasfın illet olarak kabul edilmesine mani olan hususlardan biri de söz konusu vasfın hükümde tesir etmemesi anlamına gelen adem-i tesirdir. Usûlcüler her ne kadar bu kavramı farklı ifadelerle açıklamışlarsa da neticede aynı mana etrafında dönmüşlerdir. Bu mana da şu şekilde özetlenebilir:

İlet olarak kabul edilen vasfın, nassın hükmüyle hiçbir münasebetinin olmadığı durumdur.

Örneğin Râzî, adem-i tesiri tanımlarken şöyle demektedir: “İlet olarak gösterilen vasıf bulunmadığı halde hükmün bekasıdır”⁷⁰³.

⁷⁰¹ Bkz. İcî, *a.g.e.*, II, 429; Amidî, *a.g.e.*, III, 212; Bedahşi, *a.g.e.*, III, 188.

⁷⁰² Bkz. Amidî, *a.g.e.*, III, 213; İcî, *a.g.e.*, II, 430.

⁷⁰³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 263

Beyzâvî de şöyle tanımlar: “Adem-i tesir, vasfın bulunmamasına rağmen hükmün bekasıdır”⁷⁰⁴.

Amidî de bu manaya yakın bir ifade ile şöyle demiştir: “Hükmün ispat ve nefyi konusunda gerekli olmayan vasıftır”⁷⁰⁵.

Adem-i tesir için yapılan tanımların en açığı İmam Zerkeşî’nin yaptığı tanımdır. Ona göre adem-i tesir: “Vasfın herhangi bir tesir göstermemesidir. Yani münasip olmamasıdır. Söz konusu vasf bulunmadığı halde hükmün baki kalmasıdır”⁷⁰⁶.

Hanefiler ise adem-i tesiri, müessir illete yapılan en yerinde itiraz olarak kabul edilen mümanaa’nın bir türü olarak değerlendirmişler ve ona el-mümanaa fi’l-mana adını vermişlerdir. Serahsî bu tabir ile ilgili olarak şöyle demektedir:

“Bir vasfın şer’î bir hükmü gerektiren illet olması anlamına gelen mana mümanaa’sı şudur: Vasfın hükümde tesir etmesini açıklama talebinde bulunmaktır. Çünkü açıkladığımız gibi illet ancak böyle bir vasıfla hükmü gerektirir”⁷⁰⁷.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur; adem-i tesir, her çeşit kıyas için geçerli değildir. Buna göre adem-i tesir, asıl ve fer’ arasında müşterek vasfın illet olduğu sabit olan mana kıyasında söz konusudur. Çünkü münasebet şartının bulunması gereken kıyas bu tür kıyastır. Şebek kıyasında adem-i tesir söz konusu olmaz. Çünkü kıyası şebek ile ta’lillendirenler münasebet şartını koşmamıştır. Aynı zamanda adem-i tesir ihtilafı müstanbat illet için söz konusudur. Aksine nasla tespit edilen illet ile icma ile sabit olan içtihadî illete yönelik kullanılmaz. Çünkü bu her iki durumda illetin kendisini geçersiz sayacak her çeşit itirazdan uzak kalmalıdır ki icma ile nassa her hangi bir hâlel gelmesin⁷⁰⁸.

Usûl alimleri herhangi bir vasfın illet olabilmesine mani olan adem-i tesir’i dört kısma ayırmışlardır. Şimdi de bunların vasfın illet olmasına mani olup olamayacağını örneklerle açıklamak istiyoruz.

Bunlardan birincisi, münasebet veya benzerlik olmadığı için müessir olmayan vasıftır.

⁷⁰⁴ Beyzavî, *el-Minhâc*, (İsnevî şerhi ile birlikte) IV, 183.

⁷⁰⁵ Amidî, *a.g.e.*, IV, 73.

⁷⁰⁶ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 285.

⁷⁰⁷ Serahsî, *a.g.e.*, II, 236; Buhârî, *Keşfu’l-Esrar*, IV, 48.

⁷⁰⁸ Bkz. İbn Sübkî, *Cem’ül-Cevâmi*, II, 474-475.

Adem-i tesirin bu kısmı için şu örnek verilebilir; sabah namazı kasr edilmeyen bir namazdır. Buradan hareketle akşam namazına kıyasen ezanını vaktinden önceye almak caiz değildir. Demek ki, bu her iki namaz arasındaki birleştirici illet, ikisinin de takdim edilemez olmalarıdır. Dikkat edilirse burada öne sürülen vasıf münasib ve müessir değildir. Çünkü ezanı vaktinden önceye almanın caiz olmama hükmü, tartışılan konunun dışında başka durumlar için de geçerlidir ki o durumlarda da bu vasıf bulunmamaktadır. Örneğin öğlen namazı kasr edilen bir namazdır. Fakat buna rağmen ezanı vaktinin öncesine takdim edilemez. Kuşkusuz burada ezanın takdiminin men'i bahs ettiğiniz kasr edilmeme illetinden ötürü değildir. Çünkü bu illet öğle namazında yoktur. Fakat buna rağmen takdim caiz değildir. Bu da bu hükümde illetin söylenen vasıf olmadığını göstermektedir⁷⁰⁹. Çünkü görüldüğü gibi ileri sürülen vasfın ezanın takdim edilmemesiyle herhangi bir münasebeti yoktur. Eğer bir vasıfta münasebet veya şebah yoksa o, illet olmaya elverişli bir vasıf değildir demektir⁷¹⁰.

İkincisi, asıl olan makisun aleyht müessir olmayan vasıftır.

Hükmü illetlendirirken müçtehidin hüküm üzerine bina etmek istediği vasfa ihtiyaç olmadığı durumda başka bir vasfın varlığından ötürü illet olarak ileri sürülen vasfın makisun aleyhte hiçbir etkisi olmaz. Çünkü makisun aleyhte müessir ve illet olma yönünde etkili olan başka bir vasıf vardır.

Havada uçan kuşu satmanın caiz olmadığına ilişkin hükmün illeti malı görmemektir deyip, hazır olmayan bir malı buna kıyas ederek malı görme olmadığı için caiz olmadığını söylemek gibi. Çünkü malı görmeme vasfının hükümde hiçbir etkisi yoktur. Zira bu vasıf hükmün aslı olan makisun aleyhte yoktur. Bazen havadaki kuşu görürsün ama yine de satması caiz değildir, ancak bu, satın alınan malı görme gerçekleşmediğinden değil, onu teslim alma acizliği gibi müessir olan başka bir vasıftan dolaydır⁷¹¹.

Âmidî, bu kısım adem-i tesirin illeti geçersiz kılıp kılmama konusunda iki görüş beyan eder ve bazı usûlcülerin bu kısım adem-i tesirin illeti geçersiz kılmadığı görüşünü benimsediklerini söyledikten sonra gerekçelerini de şöyle açıklar: Çünkü bu vasıf aslında

⁷⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 286; Beyzavî, *el-Minhâc*, IV, 185.

⁷¹⁰ Amidî, *a.g.e.*, IV, 73; İcî, *a.g.e.*, II, 266

⁷¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 288.

bulunan başka bir vasma işaret eder niteliktedir. Zaten onlara göre bir hükmün iki illetinin olmasında herhangi bir sakınca yoktur.

Ayrıca Âmidî, bazı usûlcülerin bu kısım vasmafın illeti geçersiz kıldığını da nakl eder; çünkü onlara göre bir hüküm aynı mahal için iki illet ile illetlendirilemez⁷¹².

Üçüncüsü hükümde müessir olmayan vasıftır.

Bu, muallel olan bir hükümde müessir olmayan bir vasmafın illet diye ileri sürülmesi demektir. Bu kısım vasıf için şu örnek verilmiştir: Hanefiler, daru'l-harb'te Müslümanların mallarına zarar veren mürtetlerin bu zararı tazminle yükümlü tutulamayacaklarını söyleyerek bunu şu şekilde temellendiriyorlar: Çünkü onlar da müşriktirler. Daru'l-harb olan bir yerde mallarımızı telef etmişlerdir. Bu sebeple tıpkı savaşı gibi kabul edilirler ve tazminle yükümlü tutulamazlar. Bu hükümler için illetin daru'l-harb'te olma vasmafı olduğunu iddia ediyorlar. Oysa daru'l-harblık vasmafı müessir olmayan bir vasıftır. İlet olamaz. Bu kısım vasıf birincisinin bir başka şekli olduğundan onunla aynı hükmü taşır. Dolayısıyla illeti geçersiz kılar⁷¹³.

Dördüncüsü de müessir olmayan vasıftır.

Makisi, Makisun aleyh ile birleştiren vasmafın münasib olsa dahi makiste müessir olmaması kast edilmektedir. Buna örnek olarak şu verilebilir. Bir kadının velisinden izin almadan kendisini evlendirmesi, dengi olmayan birisiyle evlenmeye kıyasen sahih bir nikah akdi değildir. Bu hükme şu şekilde itiraz edilebilir; kadının velisinin iznini almadan yaptığı nikah akdinin sahih olmaması denk olmakla kayıtlı değildir. Bunun dengi olmayan birisiyle nikah akdini yapma hükmüyle alakası yoktur. Ayrıca ister dengi olan birisiyle nikah akdini yapmış olsun, ister dengi olmayan birisiyle olsun hüküm aynıdır. Bu vasmafın onda herhangi bir etkisi yoktur⁷¹⁴. Bu kısmın, adem-i tesirin illeti geçersiz kılıp kılmadığı konusundaki hükmü ile adem-i tesirin ikinci kısmı olan “asıl olan makisun aleyhde müessir olmayan vasıf” ile aynıdır.⁷¹⁵

⁷¹² Bkz. Âmidî, *a.g.e.*, IV, 74.

⁷¹³ Bkz. İcî, *a.g.e.*, II, 372; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 289.

⁷¹⁴ Âmidî, *a.g.e.*, III, 102.

⁷¹⁵ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 74; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 283.

4. Adem-i Aks

Sözlük olarak aks, bir şeyin sonunu başına getirmek, çevirmek demektir⁷¹⁶.

Usûlcülere göre aks, illet olmadığı için hükmün de olmaması durumuna denilir. Buna göre aks, ittiradın zıttıdır. Çünkü ittirad, illetin sübutundan ötürü hükmün sübutuna denir⁷¹⁷.

Yapılan bir başka tanıma göre adem-i aks:

Hükmün başka şekilde ve başka bir illet ile sübutudur⁷¹⁸. Beyzâvî buna örnek olarak şunu vermektedir:

Hanefiler sabah namazının ezanını takdim etmenin caiz olmadığını şöyle açıklamışlardır: Sabah namazı kasr edilmeyen bir namazdır. Buna binaen akşam namazına kıyasen ezanını vaktinden önceye almak caiz değildir. Demek ki, bu her iki namaz arasındaki birleştirici illet, ikisinin de takdim edilemez olmalarıdır.

Şafîiler de Hanefilere cevaben: Bu öne sürdüğünüz vasıf uygun değildir. Çünkü ezanı vaktinden önceye almanın caiz olmama hükmü, tartışılan konunun dışında başka durumlar için de geçerlidir ki o durumlarda bu vasıf bulunmamaktadır. Örneğin öğle namazı kasr edilen bir namazdır. Fakat buna rağmen ezanı vaktinin öncesine takdim edilemez. Kuşkusuz burada ezanın takdiminin men'i bahs ettiğiniz kasr edilmeme illetinden ötürü değildir. Çünkü bu illet öğle namazında yoktur. Fakat buna rağmen takdim caiz değildir. Bu da bu hükümde illetin söylediğinizin dışında başka bir şey olduğunu gösteriyor⁷¹⁹ demektedirler.

Adem-i aksin illeti geçersiz kalıp kılmaması da tartışılmıştır.

Adem-i aksin illeti geçersiz sayıp saymaması, illetin geçerliliği için aksin şart olup olmamasına bağlıdır.

Bu durum ile ilgili olarak özetle şunları diyebiliriz:

Bir hükmün iki illete bağlanabileceğini söyleyenlere göre adem-i aks illeti geçersiz kılmaz. Çünkü bu durumda hükmün, belirlenen illetin dışında başka bir illete

⁷¹⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, IX, 339; Tehânevî, *a.g.e.*, III, 239

⁷¹⁷ İbn Sübkî, *Cem'ü'l-Cevami*, II, 471.

⁷¹⁸ Beyzavî, *el-Minhâc*, IV, 211.

⁷¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 283; Beyzavî, *el-Minhâc*, IV, 212

bağlanmış olma olasılığı vardır. Bir hükmün iki ayrı illete bağlanamayacağını söyleyenlere göre, adem-i aks illeti geçersiz kılmaktadır⁷²⁰.

Hanefilere göre, illet olmadığı halde hükmün varlığı, müessir illetlere yönelik yersiz bir itiraz olduğu gibi aykırı bir durum da değildir. Çünkü bu durumda hükmün başka bir illete bağlı olma durumu söz konusu olabilir. Zira bir hükmün birden fazla illet ile sübutu konusunda herhangi bir çelişki yoktur. Konuyu daha iyi açıklamak için Hanefiler şu benzetmeyi veya kıyası yapmışlardır: Bir hüküm iki kişinin şahitliği ile sabit olabileceği gibi dört kişinin şahitliği ile de sabit olabilir öyle ki, şahitlerden ikisi karardan önce şahitlikten çekilirlerse diğer iki kişinin şahitliği ile hüküm verilir. Diğer taraftan ta'lil, başka bir illeti geçersiz kılmak için değil hükmü illete bağlamak içindir. Dolayısıyla hüküm bir illet ile sabit olabileceği gibi başka illet ile de sabit olabilir⁷²¹.

5. Kalb

Sözlük olarak kalb, çevirmek, bir şeyin içini dışına, dışını içine veya üstünü altına, altını üstüne getirmek ve bir işi incelemek anlamına gelmektedir⁷²².

Usûlcüler kalb ve kalbin çeşitlerine, kendi usûl anlayışlarına göre farklı tarifler vermişlerdir. Şimdi de bunlar içerisinde bazılarını ele alarak değerlendirelim.

Amidî'ye göre kalb, bir vasfın illet olduğuna dair getirilen delilin kendi görüşünün lehine değil, aleyhine olması veya hem lehine hem aleyhine olmasıdır⁷²³.

Amidî, delilin, iddia edenin lehine değil aleyhine olmasının nadir olduğunu söyledikten sonra şu örneği verir:

Hanefiler, “Dayı, varisi olmayanın varisidir”⁷²⁴ Hadisine dayanarak dayının varis olduğunu söylerler. Buna göre ölüye varis olacak kimse olmayınca ölünün dayısı ona varis olur. Ancak buna karşı çıkan biri şöyle diyebilir. Bu hadis sizin lehinize değil, aleyhinizedir. Çünkü hadis bu ifade ile aslında dayının asla varis olamayacağını vurgulamak istiyor. Bunun örnekleri Arap kültüründe çoktur. Meselâ yiyecek bir şeyi olmayanlar için “yiyeceği olmayanın yiyeceği açlıktır” ve içinde bulunduğu sıkıntıdan

⁷²⁰ Serahsî, *a.g.e.*, II, 233; İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevami*, II,472; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 214; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 286-287

⁷²¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 233; Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, IV, 45.

⁷²² İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 269; Feyyûmî, *a.g.e.*, s. 195; Tehânevî, *a.g.e.*, IV, 496.

⁷²³ Amidî, *a.g.e.*, III, 113.

⁷²⁴ Ebu Davud, Feraiz, 9; Darimi, Feraiz, 27; İbn Mace, Diyat, 7

çaresi olmayanlar için “gücü olmayanın gücü sabırdır” denilmiştir. Bunun manası, ne aklık yiyecektir ne de sabır insana güç kazandırır şeklindedir⁷²⁵.

Râzî kalbi tanımlarken der ki, kalb, aslın hükmüne muhalif olan hükmü, söz konusu kıyasın illetine bağlamaktır⁷²⁶.

Razî'nin bu tanımına göre kalb, sadece kıyasta söz konusudur, aslın hükmüne muhalif olan ferin hükmü illete bağlanmalı ve kıyasın bir tek aslı olmalıdır. Kalb de illet ile sabit olan ferin hükmünü geçersiz kılmak için getirilmiş olmalıdır⁷²⁷.

Hanefiler kalbi illeti geçersiz kılan durumlardan biri olan muarazanın bir çeşidi olarak kabul ettikleri için burada onlara ait görüş ve yaklaşımlara yer vermeyeceğiz⁷²⁸.

Kalbin de çeşitleri vardır ve bunun illeti geçersiz kılıp kılmadığı tartışılmıştır. Usûl alimleri kalbin illeti geçersiz kılıp kılmaması konusunu ele alırken önce kalbin çeşitlerini açıklama gereğini duymuşlardır. Ardından hangi tür kalbin illeti geçersiz kıldığını tartışmışlardır. Biz de kalbi açıklarken aynı gerekçeye dayanarak meseleyi ele almak istiyoruz.

Buna göre usûl alimleri kalbi üç çeşit olarak ele almışlardır. Bunlar da şunlardır:

Birincisi; Hasmin görüşünü açıkça red etmeye yönelik olan Kalb: Cüveynî'nin “açık kalb” diye nitelendirdiği bu kalb türüne şu örnek verilmiştir:

Hanefiler, abdestte başı mesh etmek için dörtte birinden az miktarının mesh edilmesinin caiz olmadığını söylerler ve bu görüşlerini şöyle ta'lillendirirler: Baş, abdest azalarından biridir. Onu mesh ederken asgari olarak bu ismin kendisine verilebileceği miktar olan dörtte birinden az kısmına mesh edilmesi yeterli değildir. Bu konuda, tıpkı yüz ve abdestin diğer azaları gibi dörtte birinden az kısmına baş ismi verilmemektedir.

Şafîiler, Hanefilerin bu görüşlerine ileri sürdükleri aynı illet ile hükmü ters çevirerek itiraz etmişler ve şöyle demişlerdir: Abdest alırken başı mesh etmek yüzü yıkamak gibidir. Hiç biri dörtte biri ile sınırlandırılmaz. Çünkü ikisi de abdestin

⁷²⁵ Amidî, *a.g.e.*, III, 113; Sübki, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, II, 482

⁷²⁶ Razî, *el-Mahsûl*, V, 268

⁷²⁷ Razî, *el-Mahsûl*, V, 270.

⁷²⁸ Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, IV, 51-52; İzmirî, *a.g.e.*, II, 357; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 160.

rüknüdür. Hem Şafîiler hem Henefiler meselenin aslı olan yüzü yıkamanın, dörtte biri ile ve mesh denilebilecek en az miktar ile sınırlandırma hükmüne tabi tutulamayacağı konusunda müttefiktirler. Ancak başı mesh etmek olan fer' konusunda ihtilaf içindedirler. Zaten tartışma konusu da budur. Burada Hanefiler muhataplarının görüşünü iptal etmek istiyorlar. Şafîiler de başı mesh etmenin dörtte biriyle sınırlandırmak isteyen Hanefilerin görüşünü iptal etmek istiyorlar⁷²⁹. Netice olarak itirazda bulunan Şafîiler muhatapları olan Hanefilerin hükmüne muhalif bir hüküm ortaya koymuşlardır. Hem de hasımlarının belirledikleri hükmün illeti ile. Her iki taraf da muhatabının görüşünü açıkça iptal etmeye çalışmışlardır. Hiç biri muhatabının görüşünü düzeltmeye kalkışmamıştır⁷³⁰.

Bu çeşit kalbin illeti geçersiz kılıp kılmaması konusunda usûlcüler ikiye ayrılmışlardır.

Bir kısmı kalbin illeti geçersiz kıldığını savunarak şöyle demiştir:

Yukarıda verilen başı mesh etme örneğinde illet ve illeti kalb etme meselesi birleştirilmesi mümkün olmayan iki ayrı hükmü ifade etmektedir. Zira ismin itlakıyla yetinen, bir sınırlandırmaya gitmez, sınırlandırma yapan, ismin itlakıyla yetinmez. Bu da münakazanın olduğunu açıkça beyan etmek demektir. Münakaza da illeti geçersiz kılar⁷³¹.

Bir kısımda kalbin illeti geçersiz kılamayacağını savunarak şöyle demiştir:

İleri sürülen hükme muhalif bir hükmü aynı illet ile ispat etmek, hükmü illetlendirenin amacına ters düşen bir durum değildir. Çünkü yukarıda verilen başı mesh etme konusunda illetlendirenin maksadı, meshi başın dörtte biriyle takdir etmektir. Bunun zıttı ise dörtte biriyle takdir etmemektir. Fakat her iki tarafın dayanağı aynıdır. Aynı dayanaktan birbirine zıt iki neticenin çıkması düşünülemez. Dolayısıyla kalb, illeti geçersiz kılmaz. Çünkü geçersiz kıldığını söylemek illetin maksadına ters düşer. Bu da kabul edilmez⁷³².

⁷²⁹ Bedahşî, *Menahicü'l-Ukul*, III, 126

⁷³⁰ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Menhul min Ta'likati'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Hasen Heyto), Dımeşk 1980, s. 414; Amidî, *a.g.e.*, IV, 96; İcî, *a.g.e.*, II, 445; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 207;

⁷³¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1034.

⁷³² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1033; Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 414; Âmidî, *a.g.e.*, IV, 96.

İkincisi, muhatabın görüşünü zımnen veya lâzimi delalet yoluyla reddetmeye yönelik olan kalb.

İtiraz eden kişi bu kalb çeşidi ile hasmının görüşünü lâzimi delalet yoluyla iptal etmeyi hedefler. Bu kısım kalb için mübhem kalb denilmiştir. Mübhem kalb ikiye ayrılır:

a-Müsavatın olmadığı mübhem kalb. Bunu şu örnekle açıklayabiliriz: Hanefiler görmeden bir malı satmak geçerli bir alışveriştir demek ve bu iddialarını şöyle desteklemektedirler: Hazır olmayan bir şeyi satmak hazır olmayan bir bayanla evlilik akdini yapmak gibidir. Her ikisinde de rüyet olmadığı halde geçerli bir akit sayılır. Çünkü her biri aynı tür akit olarak kabul edilir. O da ivazlı akittir. İvazlı akit ise rüyet gerekmez.

Şafîiler bu görüş sahibi olan Hanefilere itiraz ederek şöyle derler: Söz konusu olan ivazlı akittir ve rüyet şart değildir. Tıpkı nikah akdi gibidir. Nikah akdi rüyeti gerektirmeden ittifakla geçerli bir akittir⁷³³.

Burada itiraz eden Şafîiler, Hanefilerin görüşünü açıkça iptal etmeye kalkışmamışlardır. Bu iltizam yoluyla anlaşılmıştır. Çünkü satılması istenilen gaib malın tavsif edildiği takdirde geçerli bir akit olduğunu söyleyenler, müşterinin malı gördüğü zaman vazgeçme hakkının olduğunu da kabul ederler. Buna göre müşterinin malı gördüğü zaman vazgeçme seçeneği akdin sıhhatini gerektirir. Rü'yet seçeneği ortadan kalkınca lazimî olan akdin sıhhati de ortadan kalkar. Dolayısıyla bu tür alışveriş de sahih bir alışveriş olmaktan çıkar.

Bu tür kalbin illeti geçersiz kılıp kılmaması bir önceki kalbin hükmüne bağlıdır. Aynı ihtilaf bunda da geçerlidir. Oradaki açıklamayla yetiniyoruz.

b-Müsavatın olduğu müphem kalb: Bu kısım kalbin anlamı şudur; Makisun aleyhe iki hüküm bulunur; bu hükümlerden biri her iki tarafın görüş birliğiyle fer'de bulunmuyor. Diğer hükmün varlığı konusunda taraflar arasında ihtilaf vardır; bir taraf muhtelefun fihi olan meseleyi makisun aleyhe kıyas ederek ispat etmeye çalıştığı zaman karşı taraf, makisun aleyhe kıyas ederek her iki hükmün fer'de eşit olmasının gerektiği itirazında bulunarak karşı çıkar. Her iki hükmün fer'de eşit tutulmasının gerekliliği,

⁷³³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1044; Gazalî, *el-Menhûl*, s. 415; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 264; Amidî, *a.g.e.*, IV, 95-96; İsnvî, *a.g.e.*, IV, 210;

diğer tarafın görüşünü iptal etmeyi gerektirir. Bunu şu örnekle daha açık bir hale getirebiliriz:

Hanefi birisi necasetin sirke ile temizlenmesi konusunda şöyle der: Sirke temiz ve akıcı bir maddedir, necasetin aynını ve eserini ortadan kaldırır. Suya kıyas ederek taharetin onunla gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Bu durumda Şafîî birisi şöyle bir itirazda bulunabilir: Sirke, temiz ve akıcı bir maddedir, necasetin aynını ve eserini ortadan kaldırır. Dolayısıyla suya kıyas edilerek necasetin temizliği ile abdest temizliği onda eşittir. Sirkenin necaseti ve abdesti temizleme konusunda eşit tutulmasından necasetin sirkeyle temizlenemeyeceği hükmü ortaya çıkar. Çünkü abdest temizliğinin sirkeyle gerçekleşemeyeceğinde taraflar arasında ittifak vardır⁷³⁴.

Bu çeşit kalbin kabul edilip edilmemesi konusunda usûl alimleri arasında farklı iki görüş zikr edilmektedir.

Malikilerden Ebu Bekir el-Bakillanî (v.403/1400) bu tür kalbin kabul edilemeyeceğini ileri sürerek şöyle demektedir: Örneğin sirkenin necaseti temizleyip temizlemediği meselesinde her iki taraf arasındaki delil gösterme yöntemi farklıdır; bir taraf su ile sirkenin eşit olduğunu söylerken, itiraz eden diğer taraf ise necaset ile abdestsizliği eşit tutmaktadır. Bu da delil gösterme şekli ve yönü değil kıyasın bir neticesidir⁷³⁵.

Ancak Bakillani bu görüşü konusunda tarafların sözlerini yanlış anlamakla ve yanlış yorumlamakla suçlanmış ve bu görüşü şiddetle red edilmiştir⁷³⁶.

Usûl alimlerinin ekseriyeti bu tür kalbin geçerli bir itiraz olduğunu söylemektedirler. Bu görüşlerini şu şekilde temellendirmişlerdir:

Kalb haddi zatında hükme bir muarazadır. Muaraza da bir tenakuzdur. Bu durumda uygun görülen görüşün tercih edilmesi cihetine gidilir. Yani kalbe iki yönlü bakılır; muaraza olması bakımından ve nakz olması bakımından. Çünkü sadece muaraza

⁷³⁴ Bkz. Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 415; Âmidî, *a.g.e.*, IV, 196; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 215

⁷³⁵ Bkz. İbn Teymiye, Mecduddin Abdusselam ve Şihabuddin Abdulhalim ve Takyuddin Ahmed, *el-Musevvede fi Usûli'l-Fıkıh*, (Takdim, Muhammed Muhyiddin Abdulhalim), Kahire, ts. s. 445; Abbadi, İbnu'l-Kasım, *el-Ayatü'l-Beyyinat ala Şerhi'l-Celal*, İst., 1289, II, 485

⁷³⁶ Abbadi, *a.g.e.*, IV, 143.

yönüyle illet geçersiz kılınmaz. Fakat, nakzın olması illeti geçersiz kılmada yeterlidir. Nitekim usûl alimlerinin çoğu bu görüşü benimsemiştir⁷³⁷.

Üçüncüsü, itiraz edenin görüşünü ispat ve düzeltmeye yönelik olan kalbtir. Kalbin bu kısmını şu örneği vererek açıklayabiliriz: Hanefiler itikaf meselesinde şöyle derler: İtikaf sadece tek başına bir yerde durmaktır. Dolayısıyla kendi başına ibadet olarak kabul edilmez. Bu, tıpkı Arefe’de durmak gibidir. Yani Arefe’de durmak ihrama girmek gibi başka bir ibadetle beraber olmadıkça nasıl ibadet sayılmıyorsa itikaf da başka bir ibadet ile birlikte olmadıkça ibadet sayılmaz.

Şafîiler, Hanefilere itiraz ederek şöyle derler: İtikaf yalnızca durmaktır. Arefe’de oruç tutmak şart olmadığı gibi itikafta da şart değildir.

Dikkat edildiği gibi asıl ve kalbte zikr edilen hükümler fer’ de farklı oldukları halde, asılda farklı değildir.

Bu çeşit kalbin illeti geçersiz kıldığına dair usûl alimleri arasında ittifaka yakın bir görüş birliği vardır. Hatta kalbin varlığını kabul eden usûl alimleri arasında aksini söyleyen herhangi bir görüşe rastlamadık⁷³⁸.

6. Kavli Müceb

Müceb sözcüğü ‘evcebe yûcibu’ fiilerinin ismi mefûl sığasıdır. ‘evcebe’ iyi veya kötü bir şeyi gerektiren bir eylemde bulunmak demektir. İsmi mefûl sığası olarak ‘müceb’, eylemin gerektirdiği netice anlamına gelir⁷³⁹.

Her ne kadar usûlcüler kavli müceb’i tanımlarken farklı ifadeler kullanmışlarsa da hepsi aynı manayı ifade etmiştir. Ancak bir kısmı hem kıyası hem başkasını kapsayacak şekilde genel anlamıyla tanımlamaya çalışmış bir kısmı da illete mahsus bir tanımlama cihetine gitmiştir.

İmam Râzî kavli mücebi şöyle tanımlar: Hüküm bakımından ihtilaf etmekle birlikte onu delil olarak kullanan tarafından belirlenen illetin mücebinin kabul etmektir⁷⁴⁰.

⁷³⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1049; Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 415; Razi, *el-Mahsûl*, V, 270

⁷³⁸ Ebu’l-Hüseyn el- Basrî, *a.g.e.*, II, 282; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 271; Amidî, *a.g.e.*, IV, 94-95; İbn Sübki, *Cem’ü’l-Cevami*, II, 487

⁷³⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 215; Feyyûmî, *a.g.e.*, 248; Tehânevî, *a.g.e.*, IV, 285.

⁷⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 270.

Beyzâvî ise kavli-mûceb'i tanımlarken der ki: Hüküm bakımından ihtilaf etmekle birlikte onu delil olarak kullananın görüşünün muktazasını kabul etmektir⁷⁴¹.

Âmidî, Zerkeşî, İbn Sübki ve birçok Şafîî ve Maliki Usûlcü de bu doğrultuda tanımlama cihetine giderken⁷⁴² Hanefiler şöyle bir ifade kullanmayı tercih etmişlerdir: Kastedilen hükümde ihtilaf etmekle birlikte, itiraz eden hükmü illetine dayanarak ileri sürdüğü hükmü(yani illetin muktazasını) kabul etmektir⁷⁴³.

Tüm bu tanımlardan kavli-mûceb'in şu olduğunu anlıyoruz: İstidlalde bulunanın dayandığı delilden çıkardığı hükmün doğru olduğunu kabul etmekle birlikte kullandığı delilin tartışma konusuyla herhangi bir alakası olmadığı için vardığı hükmü kabul etmemektir.

Kavli-mûceb'in daha iyi anlaşılması için açıklayıcı mahiyeti itibariyle Kur'an'ı Kerim'de zikredilen şu olaya bakalım: "Münafıklar dediler ki "And olsun eğer Medine'ye dönersek, en üstün olan, en alçak olanı oradan mutlaka çıkaracaktır."⁷⁴⁴ Bunun üzerine Allah (c.c) şu cevabı verdi: "Üstünlük ancak Allah'ın ve peygamberinin ve müminlerindir"⁷⁴⁵. Burada Allah (c.c) münafıklara en üstünün en alçağını Medine'den çıkaracağı iddialarını kabul etti. Ancak onların anladığı şekilde üstünlüğün kendilerinde, alçaklığın ise, mü'minlerde olmadığını, bilakis üstünlüğün Allah'ın, Peygamberin ve müminlerin olduğunu belirtti.

Bu âyet şer'i bir hükmü değil sadece bir vakıayı açıkladığı için usûlcüler bunu kavli-mûceb için bir örnek değil, sadece zihne yaklaşıtııcı bir örnek olarak sunmuşlardır⁷⁴⁶.

Kavli-mûceb'e örnek verecek olursak şöyle deriz:

Malikiler, abdest alırken başın tümünü mesh etmenin abdestin bir rüknü olduğunu, tümü mesh edilmediği takdirde abdestin geçerli olamayacağını söylüyorlar.

⁷⁴¹ Beyzâvî, *el-Minhâc*, IV, 223.(İsnevî şerhi ile birlikte)

⁷⁴² Amidî, *a.g.e.*, IV, 97; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 296; İbn Sübki, *Cem'u'l-Cevami*, II, 487; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 233; Curcanî, *et-Tarifât*, s. 180.

⁷⁴³ Serahsî, *a.g.e.*, II, 266; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, IV,104; Emir Padişah, *a.g.e.*, IV, 124; Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-Usûl*, İst. 1312, II, 362

⁷⁴⁴ Münafikun, 63/8

⁷⁴⁵ Munafikun, 8/63

⁷⁴⁶ Sübkî, *el-İbhac*, III, 142; Bennânî, *a.g.e.*, II, 487

Buna delil olarak şu âyeti gösteriyorlar: “Başlarınıza mesh ediniz”⁷⁴⁷ Malikiler âyeti şöyle açıklıyorlar: Allah başımızı meshetmemizi emrediyor. Baş kelimesi hakiki anlamıyla kafanın tümüne denilir. Bu mananın kast edilmediğini gösteren bir delil veya karine olmadıkça bu mana dışında başka mana anlaşılabilir. Lafzın hakiki manasına hamledilmesi vacip olur. Zaten asıl olan da lafzı hakiki manasına hamletmektir. Dolayısıyla başın tümünü meshetmek vacibtir.

Bu görüşü kabul etmeyen Şafîiler itiraz ederek şöyle derler: Baş kelimesinin tüm kafayı ifade ettiği doğrudur. Bundan farklı mecazi bir anlamı gerektirecek bir delil veya karine olmadıkça böyle anlaşılmalıdır. Fakat bizim tartışma konumuz bu değildir. Asıl tartışma konusu yalnız “baş” kelimesi değil “başı mesh etme” cümlesidir.

Kavl-i müceb’in illeti geçersiz kılıp kılmadığı da tartışılmıştır.

Kavl-i müceb’in illeti geçersiz kılıp kılmaması konusunda nerdeyse usûlcülerin tamamına yakını geçersiz kıldığı doğrultusunda söz birliği içinde iken, buna karşı görüş belirtenler de olmuştur. Bunlar cedelcidirler.

Kavl-i müceb’in illeti geçersiz kıldığını söyleyen usûlcüler bu görüşlerini şöyle açıklıyorlar: Hükümlerin dayanağını bulmaya çalışan biri illetin isbatını istediği hükmü gerektirdiğini söylerken, bu iddiayı kabul etmeyen bir başkası buna itiraz ediyor ve illet söz konusu hükmü ifade ediyor olsa da bunun tartışma konusunun dışında olduğunu belirtiyor. Eğer kavl-i müceb illeti geçersiz kılmasaydı tartışma konusunun illetine dair ihtilaf olmazdı ve bu durumda itiraz eden, hükümlerin dayanağını bulan kimsenin (müstedil) delilini kabul edecekti. Bu ise gerçek değildir. Çünkü itiraz eden, illetin niza konusunda aynı hükmü gerektirdiğini red ediyor. Dolayısıyla kavl-i müceb illeti geçersiz kılmaktadır⁷⁴⁸.

Cedelciler ile bazı Usûlcüler kavl-i mücebin illeti geçersiz kılmadığını ileri sürerek görüşlerini şöyle açıklamaktadırlar: Kavl-i müceb, delilin muktazasını kabul etmek demektir. Bu da delili kabul etmek anlamına gelir. Kavl-i müceb’in illeti geçersiz kıldığını söylemek delili kabul etmek anlamına gelmiyor. Bu da çelişkidir. İkisini

⁷⁴⁷ Maide, 5/6

⁷⁴⁸ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, V, 298.

birleştirmek muhaldir. Böylece kavli-muceb'in delili kabul etmek demek olduğu sabit olup illeti geçersiz kılmadığı ortaya çıkmış oldu⁷⁴⁹.

Biz burada kavli-muceb'in illeti geçersiz kıldığını söyleyen usulcülerin görüşünü tercih etmeyi daha uygun görüyoruz. Zira hükümlerin dayanağını bulmaya çalışan/mustedil ne sürdüğü illeti, mahalli tartışma konusu olan hükmün değil, başka bir neticenin illeti olarak ileri sürmektedir. İtiraz eden ise söz konusu vasfin mahall-i niza olan hükme illet olamayacağını beyan ediyor. Bu şekilde illet geçersiz kılınmış oluyor.

⁷⁴⁹ Bkz. Subki, *el-İbhac*, III, 132.

B. İLLETİN TAHSİSİ

Bu başlık altında tahsisin anlamı, tarifi, delili, hangi durumlarda söz konusu olduğu, usûlcülerin bu konudaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

1. Sözlük Anlamı

Sözlükte tahsis, mahsus kılma, tahsis etme, ayrıntıya girme, tafsilata inme, ayırma, herhangi bir şeyi benzerlerinden ayırt etme ve tek başına bırakma anlamlarına gelir⁷⁵⁰.

2. İstilah Anlamı

Usûlcülerin tahsis konusunda farklı tanımlar geliştirdiklerini görüyoruz.Yapılan tanımları birkaç madde halinde şöyle özetleyebiliriz. Birinci Tanım: Herhangi bir şeyi âmm olandan ayırıp tek başına kılmaktır⁷⁵¹. İkinci Tanım: Şer'i hitaba muhatap olduğu halde bir şeyi söz konusu hitaptan ayırmaktır⁷⁵². Üçüncü Tanım: Âmm lafzın dışında kalanı beyan etmeye çalışmaktır⁷⁵³. Dördüncü Tanım: Karine veya benzeri âmm olanı sınırlandırmaktır⁷⁵⁴. Tercih edebileceğimiz tanım da şu şekildedir: İletin varlığına rağmen hükmün bulunmaması, dolayısıyla illetin bir kısım meselelerde cereyan etmemesi demektir. Bunu da şöyle sınırlayabiliriz: Umum ifade eden ancak bütün fertlerini kapsamayan lafız(lar)dır⁷⁵⁵.

3. İletî Tahsis Etmenin Anlamı

Tahsisi, “umum ifade eden lafızların anlam alanlarının sınırlandırılması” olarak tanımlandıktan sonra şunu söyleyebiliriz. Usûlcüler “illetin tahsisi” konusunu müstakil olarak ele almışlar ve fıkıh usûlüne yeni bir ıstılah kazandırmışlardır⁷⁵⁶. Usûl kitapları incelendiği takdirde, “illetin tahsis edilmesi” konusunu ilk kullananın Ebu Bekir el-Cessas (v.370/) olduğu görülür. “el-Fusul” isimli eserinde “Babu Tahsisi'l-Ahkami's-Şer'iyye” isimli bir başlık açmıştır. Cessas söz konusu başlığında illetin tahsisine kesin ve net bir tanım getirmemiştir. Cessas bu başlığı, “illet, nakz ile iptal olur” tezine bir alternatif olarak sunmuştur. Nakz olunmayan illeti de, delili olan illetle sınırlandırmış ve şöyle demiştir: İletin sıhhatini gerektirecek bir delil bulunması halinde, onu tahsis etmekten sarf-ı nazar

⁷⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 109

⁷⁵¹ Ebu Ya'la, Kadi, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Ahmed b. el-Mübarekî) Beyrut 1980, I,155

⁷⁵² Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 284

⁷⁵³ Şevkânî, *a.g.e.*, s.243

⁷⁵⁴ Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, IV, 46

⁷⁵⁵ Bkz. Hallaf, *a.g.e.*, s.220; Hudari Bek, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Mısır, 1969, s.189

⁷⁵⁶ Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, IV, 255; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,294; Ebu'l-Hüsemiyn el- Basrî, *a.g.e.*, II, 284

edecek bir neden olmaz⁷⁵⁷. Cessas'ın, bu ifadesiyle illetin delil bulunduğu takdirde tahsis edilebileceğini savunduğunu anlıyoruz.

Cessas'tan sonra, Serahsi'nin de illetin tahsisi konusunu işlediğini görmekteyiz. Serahsi'ye göre ta'lile konu olan konuyu dışlayacak bir engel olması halinde illetin tahsisine gidildiğini şu ifadelerinden anlamaktayız. “Asıl illet şudur, ancak şu engelden dolayı illetin tahsis edilmesi gerekir”⁷⁵⁸. Bu ifade delil olması halinde illetin tahsisini öngörmektedir. Serahsi de diğer usûlcüler gibi, illetin tahsis edilmesini, bir engelden dolayı alanının sınırlandırılması olarak ele almıştır.

Bu usûlcülerden sonra, tahsisi özel bir başlık altında inceleyenlerden biri de Gazâlî'dir. Gazâlî illetin tahsisi konusunda şunları söyler: Usûlcüler, illetin tahsis edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İletin tahsisi, hüküm olmasına rağmen illetin işlevini yitirmesidir⁷⁵⁹. Gazâlî'nin bu izahı ulemanın illetin tahsisi için ortaya koydukları “illetin tahsisi, illetin bekasına rağmen hükmün ortadan kalkmasıdır” tanımıyla örtüşmektedir. Netice itibariyle illetin tahsisi, illeti oluşturan vasfın, bir engelden dolayı hükmü ortadan kalkmasından ibarettir. İletin tahsisi usûlcüler arasında ihtilafa konu olmuşsa da illeti tahsis kılacak bir durum hasıl olursa illetin tahsisine gidilir. İleride detayla bu konu üzerinde durulacaktır.

4. İletin Tahsisi İle Nakz Arasındaki Fark

İletin tahsisi ile nakz arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu farkı ortaya koyabilmek için her iki kavramın anlamlarını vermede yarar görüyoruz. Nakz, eski bir şeyi yenisiyle ortadan kaldırmaktır. İletin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması sonucunda illet illet olmaktan çıkar⁷⁶⁰. Tahsis ise genele dahil olmayan husustur.

Kur'an ve sünnette tahsis söz konusu olduğu halde, ikisinde de “nakz” söz konusu değildir. Şu ayetler de bunun delilidir. “Hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı”⁷⁶¹, “Ona önünden de ardında da batıl gelemmez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir”⁷⁶².

⁷⁵⁷ Cessâs, *a.g.e.*, IV, 269

⁷⁵⁸ Serahsî, *a.g.e.*, II, 208

⁷⁵⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 294

⁷⁶⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 239

⁷⁶¹ Nisa, 4/82

⁷⁶² Fussilet, 41/42

İsnevi ve Ebu Ya'la illetin tahsisi ile nakz arasında bir fark görmezler. İsnevi, “nakz illetin tahsisinden ibarettir” derken⁷⁶³, Ebu Ya'la da konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: İletin tahsisi caiz değildir. Çünkü tahsis, ortadan kaldırma anlamındadır⁷⁶⁴. Görüldüğü gibi, her iki Usûlcü, illetin tahsisiyle nakz arasında herhangi bir fark görmemektedir. Bu iki Usûlcü dışında kalan büyük çoğunluk ise illetin tahsisi ile nakz arasında fark gözetmişler ve ikisi arasında önemli farklar göstermişlerdir. Bu farklardan bazıları şunlardır:

1. Nakz, delil bulunmadığı durumlarda illetin hüküm ortaya koymamasıdır. İletin tahsisi ise; bir delilden dolayı, illetin hüküm ortaya koymamasıdır. Cessas, bu önemli farka işaret etmiştir⁷⁶⁵. Buna göre her iki kavram arasındaki fark delilin bulunup bulunmadığında odaklanmıştır.

2. İletin sıhhatine dair delil ortaya konulmadan önce illet nakza maruzdur. İletin tahsisinde ise, delil serdedildikten sonra tahsis gerçekleşir.

3. Mutlak anlamda nakz, illetin tahsisinden daha geneldir. Nakz, şartın yokluğu veya bir maniden dolayı hükmün illetten uzaklaşmasıdır⁷⁶⁶. Bu tarifin açılımı şöyledir: Nakz, hükmün, bir engel veya şartların oluşmasıyla illetten uzaklaşmasıdır. Yani uzaklaşma, şartların oluşmaması veya bir engelden dolayı gerçekleşmiştir. İletin tahsisinde ise engel ve şartların oluşmaması asıldır. Şartın oluşmaması nakzı iptal ettiği halde tahsisi iptal etmemektedir.

4. Şirâzî, üç farka ilaveten şu farka da dikkat çekmektedir; nakz, illeti gerektirecek şart ve ortamın oluşmamasıyla illeti ortadan kaldıran durumdur. İletin tahsisinde ise bu durum söz konusu değildir⁷⁶⁷.

5. İletin Tahsisi İle İstihsan Arasındaki Fark

İki kavram arasındaki farkı ortaya koyabilmek için istihsanın tanımını yapmada yarar vardır. İstihsanın tanımı şu şekilde özetlenebilir: Daha kuvvetli görülen bir delilden dolayı, bir meselede benzerlerinin hükmünden başka bir hükme gitmektir⁷⁶⁸. Serahsi, daha kısa ve öz bir ifade ile istihsanı şöyle tanımlamaktadır: İstihsan, kıyası terk edip

⁷⁶³ İsnevî, *a.g.e.*, IV, 146

⁷⁶⁴ Ebu Ya'la, *a.g.e.*, I, 156

⁷⁶⁵ Cessâs, *a.g.e.*, IV, 269

⁷⁶⁶ Emir Padişah, *a.g.e.*, IV,9

⁷⁶⁷ Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, *Şerhu'l-Lume'*, (Thk. Abdulmecid Turki), Beyrut 1408, II, 881

⁷⁶⁸ Âmidî, *a.g.e.*, IV,212; Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim, *el-İ'tisam*, Beyrut 1991, II, 118

insanlar için en uygun olan ciheti almaktır⁷⁶⁹. İstihsanın kısaca tanımını verdikten sonra şimdi de istihsan ile illetin tahsisi arasındaki farka geçelim.

Hanefi usûlcülerden Cessas, illetin tahsisini, istihsanın bir çeşidi olarak değerlendirmiş ve istihsanı tek başına ele alanları reddetmiştir. Bu bağlamda şunları söyler: Kıyasın daha uygun olanını alma anlamına gelen istihsan iki yönden ele alınabilir:

1. İki asıldan kaynaklanan bir fer'dir. Söz konusu iki asıl birbirine çok benzediğinden ikisine de çekilebilir ise de bir yere yönlendirmeyi göstermek için birine dayandırmak gerekir.

2. İstihsan, illetin varlığına rağmen hükmü tahsis etmektir⁷⁷⁰.

Cessas'ın bu izahından, onun illetin tahsisini istihsan olarak değerlendirdiğini anlıyoruz.

Serahsi ise, hakikat ve hüküm açısından ikisini de ayrı olarak değerlendirmektedir. Şöyle ki: İstihsan; nass, icma, zaruret ve kıyas gibi delilleri daha uygun bir delil için terk etmektir. İletinin tahsisi ise, illetin varlığına rağmen bir maniden dolayı hükmün tüm efrada şamil kılınmamasıdır. Bu izahtan da anlaşılacağı üzere, istihsanı illetin tahsisi olarak değerlendirmek isabetli değildir. Örneğin, yaban hayvanların tersini necis kılan onun ıslak necasetten oluşmasıdır. Kuşların tersinde aynı illet olmadığından necis olma hükmü de kalkmış olur. İstihsanda olan bu durum illetin tahsisinde söz konusu değildir. O halde illetin bazı vasıflarının bulunmadığı yerde hüküm de kalkar⁷⁷¹.

Görüldüğü gibi, başta Serahsi olmak üzere usûlcüler, istihsan ile illetin tahsisi arasındaki önemli farkın şu olduğunu belirtmişlerdir: Fer'i ve istisnai durumlarda illet düştüğü için istihsan da düşer. İletinin tahsisinde ise illetin düşmesi söz konusu değildir. Fer'i istisnalarda bile illet bulunur.

6. Tahsisin Hüccet Olma Değeri

Usûl eserleri incelendiğinde illetin tahsisi hususunda üç temel görüşün bulunduğu görülecektir. Birincisi, istinbat veya nassa da dayanıyorsa mutlak anlamda illetin tahsisini caiz gören usûlcüler, ikincisi, mutlak anlamda illetin tahsisine cevaz vermeyenler, üçüncüsü ise nassa dayalı illetlerin tahsisini kabul edip, istinbata dayalı illetlerin tahsisini kabul etmeyenlerdir. Biz de üç görüşü delilleri ile birlikte incelemeye çalışacağız.

⁷⁶⁹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 199

⁷⁷⁰ Cessâs, *a.g.e.*, IV, 233

⁷⁷¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 202

a. İletin Tahsisini Caiz Gören Usûlcüler

Sübki'nin iddiasına göre illetin nassa dayanması veya mustanbat olmasına bakmaksızın, mutlak anlamda illetin tahsisini caiz görenlerin başında Ebu Hanife, Malik ve Şafîî gelmektedir⁷⁷². Bu görüşü değerlendirdiğimizde, Hanefi alimlerin bunun cevazı konusunda ittifak etmediklerini görüyoruz. Örneğin, Cessas illetin tahsisini hararetle savunurken, Serahsi caiz göreni ehl-i sünnete muhalif ve mutezileye yakın olarak değerlendirmiştir. Hanefi usûlcüler arasında görülen bu ihtilaf konuyla ilgili olarak Ebu Hanife'den bir görüş nakledilmemesinden kaynaklanmaktadır. Biraz önce de ifade edildiği gibi, illetin tahsisini caiz görenler, onu istihsan olarak değerlendirmişlerdir. Reddedenler de onunla istihsan arasında fark gördükleri içindir⁷⁷³.

İmam Malik'ten bu konuda nakledilen görüşler çelişki arz etmektedir. Cessas, ona cevazı nispet ederken⁷⁷⁴, Maliki usûlcülerden bazıları bu görüşü reddetmişlerdir⁷⁷⁵.

Şafîî usûlcüler için Malikilere yakın bir görüş atfedilmiştir. Bu bağlamda Ebu'l-Hüseyin el-Basri şunları söylemektedir. Ancak İmam Şafîî'nin satır aralarında tahsisin cevazına rastlamak mümkündür⁷⁷⁶. Zerkeşî, İmam Şafîî'nin Risale'sinde geçen, "Hz. Peygamber bir şey söyler veya yapar, daha sonra da önceden söylediği veya yapmış olduğu şeye muhalefet ettiği şüphesi uyanırsa, bu bir çelişki değil, bilakis, zahiren zıt görülen delillerin te'lif edilmesidir. Çünkü Hz. Peygamber her iki söz veya hareketi değişik şartlarda gerçekleştirmiştir. Değişik hareketler ayrı raviler tarafından nakledildiği için, farklılık arz etmiştir. Aslında farklı bir durum söz konusu değildir"⁷⁷⁷. Bu ifadeden hareketle onun illetin tahsisine cevaz vermiş olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır⁷⁷⁸. Kanaatimizce İmam Şafîî'nin ibaresinde illetin tahsisiyle ilgili bir emare bulunmamaktadır. İmamın ortaya koymak istediği, Hz. Peygamberden değişik ifade ve fiillerin nakledilebileceğidir. Bu durum çelişki değil, onun farklı şartlarda farklı hükümleri icra etmesidir.

İletin tahsisini caiz görenlerin delilleri:

Birinci Delil: "(Kafir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır

⁷⁷² Sübkî, *el-İbhac*, III, 98

⁷⁷³ Serahsî, *a.g.e.*, II, 199

⁷⁷⁴ Cessâs, *a.g.e.*, IV, 255

⁷⁷⁵ Bacî, Ebu'l-Velid Süleyman, *İhkamu'l-fusûl fi ahkami'l-usûl*, (Thk. Abdullah Muhammed) Beyrut, 1989, s.654

⁷⁷⁶ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 284

⁷⁷⁷ Şafîî, *er-Risâle*, s.214

⁷⁷⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 139

ne de inananlara”⁷⁷⁹ ayeti ile “İbrahim’in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah’ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim çok yumuşak huylu ve pek sabırlı idi”⁷⁸⁰ ayetidir. Her iki ayetin illetinin tahsisle alakası şöyledir: Birinci ayetin müşrikler için istiğfar etmekten alıkoymasının illeti, onların cehennemlik oluşlarından dolayıdır. İkinci ayette İbrahim’in babası için istiğfarda bulunması, babasına önceden vermiş olduğu bir sözden dolayı idi. Allah Teala bu durumla ilk ayette geçen illeti ortadan kaldırmamıştır. Bilakis illet geçerlidir. Bu nedenle İbrahim (a.s.)’dan sonra kimse müşrikler için istiğfarda bulunamaz. İbrahim (a.s.)’in istiğfar etmesi söz konusu illeti kaldırmamış ancak onu tahsis etmiştir⁷⁸¹.

İkinci Delil: “Dediler ki: Ey aziz! Gerçekten onun çok yaşlı bir babası var. Onun yerine bizim birimizi alıkoy. Zira biz seni iyilik edenlerden görüyoruz”⁷⁸². Bu ayetin illetin tahsisine delil oluşunun izahı: Hz. Yusuf’un kardeşleri vezirden, kardeşlerini serbest bırakmasını ve onun yerine kendilerinden birisini tutmalarını talep ettiler. Yusuf’un kardeşlerinin taleplerindeki illet, Yusuf’un yaşlı babasının varlığıydı⁷⁸³. Yusuf’un kardeşleri, onu alabilmek için babasının yaşlılığını illet olarak öne sürmüşlerdir. Her zaman için aynı mazeret gösterilemeyeceği halde illet düşmemiştir.

Üçüncü Delil: İletler hükümlerin önemli emareleridir. Emare bulunduğu halde hüküm bulunmayabilir. Nitekim bulutlar yağmura alamettir. Ancak bazen bulut olduğu halde yağmur yağmayabilir. Yağmurun yağmaması bulutu yağmur emaresi olmaktan çıkarmaz⁷⁸⁴. Makam sahibinin aracı kapısında duruyorsa, bu makam sahibinin makamında olduğuna dair bir emaredir. Olmaması da ihtimal dahilindedir. Olmama ihtimali, aracın makam sahibine bir emare olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Dördüncü Delil: Usûlcüler, bazı durumlarda daha güçlü delil bulunması halinde amelin terk edilebileceği hususunda hemfikirdirler. Oysa zayıf delile göre de hareket edebilirlerdi. Usûlcüler, bunu şöyle örneklendirmişlerdir: İnsanlar, sıcak ve soğuktan korunmak için elbise giyerler, ancak zalim biri, bir insanı elbise giymekten alıkoysa, o kişi geçici olarak giymekten vazgeçebilir. Keza, birine fakir olduğu için yardım eden biri, kötü ahlak sahibi bir fakirden yardımını esirgeyebilir. Bu hareketin yadırganacak bir yönü olmasa

⁷⁷⁹ Tevbe, 9/113

⁷⁸⁰ Tevbe, 9/114

⁷⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 140

⁷⁸² Yusuf, 12/78

⁷⁸³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 130

⁷⁸⁴ Cessâs, *a.g.e.*, IV,259; Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 285

gerek. Bunun gibi, şerde de aynı durumun olması normaldir. Nitekim, Müslümanların güzel gördüğü şey güzel kabul edilmiştir⁷⁸⁵.

Beşinci Delil: İslamın emir ve yasakları incelendiğinde de illetin tahsis edilebileceği neticesi ortaya çıkar. Şöyle ki; fikhî kaidelerin çoğunda tahsis kaçınılmazdır. Nitekim tazminatın alınmasında cinayet illettir. Aslolan tazminatın caniden alınmasıdır. Oysa, hata, şibh-i amd olan cinayetlerde tazminat akileye (caninin akrabalarına) yüklenir⁷⁸⁶. Bu örnek de illetin tahsis edilebileceğini göstermektedir. Çünkü akile genel kaideden istisna edilmiştir. Tazminatı cani değil, onun akrabaları vermektedir.

b. İletin Tahsisine Cevaz Vermeyenler

Bazı alimler illetin tahsisini caiz görmemektedirler. Bunlar, ister bir nastan isterse istinbat neticesinde belirlenmiş olsun, illetin tahsis edilmeyeceğini savunur. Bu görüşü savunanların başında İmam Şafî gelmektedir. Önceden de değindiğimiz gibi Şafî'nin eserlerinde konuyla ilgili sarıh bir ifade bulunmadığından ulema konuyla ilgili değişik görüşler belirtmişlerdir. Bakillani (v.403) İmam Şafî'nin kesin olarak illetin tahsisine karşı çıktığını ifade etmekle yetinmemiş konuyu farklı bir noktaya da çekmiştir. Bakillani şöyle demektedir: “Şafî'nin illetin tahsisine cevaz verdiği ispat olunursa onu usûlcüler cümlesinden saymam”⁷⁸⁷. Bu katı tutuma katılmak mümkün değildir. Zira yüzlerce usûlcü illetin tahsisine cevaz vermiştir. Hiç kimse de onların usûlcü olma vasıflarını yitirdiklerini iddia etmemiştir. Neticede de İmam Şafî'nin görüşü, içtihat olmaktan öteye geçmez. Aksine bu içtihat da bunu ortadan kaldırmaz. Üstelik Bir alimin içtihadında isabet etmemesi bile kendisine bir ecir kazandırır⁷⁸⁸. İletin tahsisini savunmanın isabetli olup olmaması da diğer içtihat konularından farklı değildir. Bunun dışında, Ebu'l-Hüseyin el-Basri, Serahsi, Bacî ve Râzî, tahsisin caiz olmadığını savunan usûlcülerdendir⁷⁸⁹.

Tahsisi Kabul Etmeyen Usûlcülerin Delilleri: Bu usûlcüler görüşlerini desteklemek için bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Bunları da şöyle sıralayabiliriz:

Birinci Delil: “Eğer Allah'tan başkası tarafından olsaydı elbette içinde bir çok tutarsızlık bulurlardı”⁷⁹⁰ ayetidir. Ayetten, ihtilafın varlığı halinde hükmün Allah'tan

⁷⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 379; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3401

⁷⁸⁶ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3405

⁷⁸⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 139

⁷⁸⁸ Buhârî, *İ'tisam*, 21

⁷⁸⁹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 208; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 284; Bacî, *a.g.e.*, s.654; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 354

⁷⁹⁰ Nisa, 4/82

olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla illetin değişik durum arz etmesi Allah katından olmadığına bir kanıttır⁷⁹¹.

Bu delili değerlendirdiğimizde illetin tahsis edilmesinin ayetin reddettiği ihtilaf kapsamında olmadığını söyleyebiliriz. Zira illetin tahsisi söz konusu edilse ammi tahsis etmek de aynı hüküm altına girer ve bu durumda tahsisin tamamıyla caiz olmaması gerekir. Ayet, Kur'an'da birbiriyle çelişki arz eden herhangi bir durum veya hükmün bulunmadığını ortaya koymaktadır. İletin bir hükümde bulunup diğerinde bulunmaması ise tenakuz ve çelişki değildir. Kur'an'ın birçok yerinde belirtilen ta'lillerde tahsis de gösterilmiştir. İki örnek vermekle yetineceğiz. Birincisi: “Ehl-i kitaptan inkar edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkararak O'dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah (O'nun azabı) onlara beklemedikleri yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle tahrip ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın.”⁷⁹² “Bu onların Allah'a ve Peygamberine karşı gelmelerinden dolayıdır. Kim Allah'a karşı gelirse bilsin ki Allah'ın cezalandırması çetindir.”⁷⁹³ Ayet, evlerin tahrip edilmesini, Allah ve Peygamberine cephe açma illetine bağlamıştır. Oysa Allah ve Resulüne cephe açan herkesin bu dünyada evi tahrip edilmemektedir. İkincisi: “İsrail oğullarından kafir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lanetlenmişlerdir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır⁷⁹⁴ ayetidir. Ayet, İsrail oğullarının isyan ve azgınlıklarından dolayı Hz. Davut ve Hz. İsa'nın dilleriyle lanetlendiklerini belirtmektedir. Oysa, isyan ve azgınlık eden herkes Hz. Davut ve Hz. İsa'nın dilleriyle lanetlenmemiştir. Nitekim Kur'an Hz. Adem hakkında şöyle buyurmuştur: “Adem, Rabbine asi oldu ve şaşkın düştü”⁷⁹⁵. İsrail oğulları hakkında söylenenler Hz. Adem hakkında söylenemez. Zira, tövbeyle tüm günahları affedilmiştir.

Hz. Peygamberin “Kedi, necis değildir. Çünkü o sizi sıkça ziyaret eden hayvanlardandır”⁷⁹⁶, hadisi de illeti tahsis etmenin cevazına bir delildir. Zira köpek de aramızda yaşayan evcil hayvan olduğu halde temiz sayılmamıştır.

İkinci Delil: “(Dişi ve erkek olarak) sekiz eş yarattı: Koyundan iki, keçiden iki...De ki, O, bunların erkeklerini mi, dişilerini mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerinde bulunan

⁷⁹¹ Bacî, *a.g.e.*, s.655

⁷⁹² Haşr, 59/2

⁷⁹³ Haşr, 59/4

⁷⁹⁴ Maide, 5/78

⁷⁹⁵ Taha, 20/121

⁷⁹⁶ Ebu Davud, Taharet, 38; Tirmizi, Taharet, 69

yavruları mı haram etti? Eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin”⁷⁹⁷ ayetidir. Serahsi, ayeti illetin tahsis edilemeyeceği konusuna delil olarak göstermiştir⁷⁹⁸. Ayet, inkarcılardan, haram kılındığını iddia ettikleri hayvanların haram kılınma gerekçelerini ispat etmeyi istemektedir. Onlar, ayette belirtilen hususlardan birisini öne sürmeye çalışırlarsa, helal olduğunu itiraf etmiş olurlar ve dolayısıyla kendi kendileriyle çelişkiye düşmüş olacaklardır. Böylelikle ayet inkarcıların delillerini geçersiz kılmaktadır. İletin tahsisi caiz olsaydı, ayet inkarcıları reddetmezdi. Ayetin sonundaki, “bana ilme dayalı biçimde haber verin” ifadesi illeti tahsis etmenin ilme dayanmadığını göstermektedir⁷⁹⁹.

Bu ayeti incelediğimizde illetin tahsisiyle herhangi bir ilgisinin olmadığını görüyoruz. Ayet, inkarcılardan haram kıldıkları hayvanları haram kılma delilini istemiştir. Onlar da getirmekten aciz kalmışlardı.

Üçüncü Delil: Şer’i illetler, aklî illetlere benzer. Hareket, durgunluk, siyahlık, beyazlık ve benzeri konularda illetin tahsisi aranmadığı gibi şer’i illetlerde de tahsis aranmaz.

Bu delili de incelediğimizde bazı yönlerden eksik kaldığını söyleyebiliriz: Meselâ taşın yuvarlanmasının illeti onun ağırlığıdır. Ancak durgun taşın yuvarlanmaması, onun yuvarlanabilme özelliğini kaldırmaz.

Dördüncü Delil: İletti tahsis etmek, şer’i deliller arasındaki farklılığı kaldırır. Hepsini bir kılar. İletin tahsisi iddiasıyla bazı şeyler dışlansa, muarızın kafasında şöyle bir fikir doğar; Madem ki illetin tahsisiyle bazı konular hüküm dışında kalıyor. O zaman tahsis edilen her hüküm için bir delil istenir. Netice de kıyas müessesesi ortadan kalkar⁸⁰⁰.

Bu delili de değerlendirdiğimizde isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü, illet, nass veya işarete dayanıyorsa esas alınır, bir delilden dolayı hükmün tahsis edilmesi onu ortadan kaldırmaz. İletin tahsisini gerektirecek bir delil varsa kıyas dışında bırakılır, aksi takdirde kıyasa giren konulardan olur.

Beşinci Delil: İletin tahsisi, illetin furuunun hükmünü ortaya koyma özelliğini de ortadan kaldırır. Meselâ altının altınla fazla olarak satışının haram olma hükmünün illetin

⁷⁹⁷ En’am, 6/143

⁷⁹⁸ Serahsî, *a.g.e.*, II, 210; Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, V, 140

⁷⁹⁹ Serahsî, *a.g.y.*

⁸⁰⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 294

altının tartı ile alınıp satılan bir cins olmadığını düşündüğümüzde aynı yöntemle civa da tartı ile alınıp satılan bir madde olduğu halde fazla olarak civanın civayla satışı helaldir, dediğimizde de, bu iddia için ya bir delil veya söz konusu alışverişi helal kılacak diğer bir delil gerekecektir. Bu alışverişin caiz olduğunu diğer bir illetle, Meselâ civanın “beyaz” olma özelliğiyle temellendirmeye çalışırsak, altının altınla satışının haramlığı da tartı ile satılan bir mal olma özelliğinden dolayı değil, beyaz olmama özelliğinden dolayı gerçekleşmiş olur⁸⁰¹.

Bu delilde de eksik bir yaklaşım bulunmaktadır. Şöyle ki: Altının “beyaz olmama” vasfı hüküm koymada geçersiz ve “yok” hükmünde bir özelliktir. Hüküm belirlemede herhangi bir yaptırımı da yoktur. Bu nedenle altının cins olarak “fazlasıyla satışı” illetiyle bir tutulmaz.

Altıncı Delil: İlet ancak fūruda hüküm belirler. İletin bir fer’de hüküm belirtip diğerinde belirlememesi uygun olmaz. Çünkü fer’i iki konu arasında ayırım yapılamaz.

Bu delil de yeterli değildir; çünkü tahsis edilen fer’ ile tahsis edilmeyen fer’ arasında fark bulunmaktadır. Her fer’i konuda illetle hareket etmek söz konusu değildir. Ancak illetin bulunduğu fer’i konularda illetle hüküm verilir. Meselâ dua şifa bulmak için bir sebeptir. Ancak bazı nedenlerden dolayı dua şifa getirmeyebilir. Keza kılıçla öldürmek kısas için illettir. Ancak, kılıçla insan arasına girecek bir engelden dolayı öldürme gerçekleşmez ve kısas düşer.

c. Sadece Nassa Dayalı İletlerin Tahsis Edilmesini Kabul Edenler

İletin tahsisini caiz gören ve caiz görmeyen usûlcülerin yanısıra, illetin çeşidine göre hüküm koyan diğer bir usûlcü kesim bulunmaktadır. Bunlar nassla belirlenen illetlerde tahsisi caiz görürken, istinbat yoluyla ortaya çıkan illetlerde tahsisi caiz görmemişlerdir. Nassla belirlenmiş illetten kasdımız, sarih olarak veya ima ile işaret eden bir nass veya kıyas ile belirlenmiş illettir⁸⁰². İstinbat yoluyla ortaya çıkan illet ise, ictehad ile elde edilen illet çeşididir⁸⁰³. Her ne kadar Zerkeşi, bu görüşü müfessir Kurtubi’ye nisbet etmişse de⁸⁰⁴ onu herhangi bir şahıs veya mezhebe nisbet etmek güç görülmektedir. Cüveyni ise bu görüşü ulemanın çoğunluğuna nisbet etmiştir. Çünkü ulemanın çoğunluğu nakzin illeti hükümsüz

⁸⁰¹ Basrî, *a.g.e.*, II,284

⁸⁰² Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 263

⁸⁰³ Selemî, İyad b. Namî, Tahsisu'l-İletî's-Şer'iyye, Mecelletu Camiati'l-İmam Muhammed, 1418, Sayı, 20, s.80

⁸⁰⁴ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 262

kıldığını ve illetin tahsis edilebileceğini savunmuştur⁸⁰⁵. Şirâzî, birçok kalamcı, maliki ve Hanefi usûlcülerin de bu görüşü paylaştıklarını söylemektedir⁸⁰⁶.

Bu görüşü paylaşan ulemadan birisi de İbn Teymiye'dir. Konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: İletin tahsisi onun fesadı anlamındadır. Tahsis bir engelden dolayı ise bu tahsis değildir. Çünkü illetin hüküm koyması için herhangi bir engelin olmaması gerekir. Tahsis bir nassa dayanıyorsa geçerlidir ve onunla amel etmek vaciptir. Ancak istinbat yoluyla ortaya çıkmışsa hükümsüzdür⁸⁰⁷. Ayrıca İbn Teymiye illetin tahsisi konusundaki bu görüşün kendisinden önceki ulemanın da görüşü olduğunu belirtmektedir⁸⁰⁸.

İletin Tahsisini Farklı Değerlendiren Usûlcülerin Delilleri: Birinci Delil: Nasstan kaynaklanan illetin tahsisi, delili ortadan kaldırmaz. İstinbat yoluyla ortaya çıkmış illet ise hüküm ifade etmez, hüküm ortaya koymaması, onun fesadını ortaya koyar. Hüküm ortaya koyan durumlarda ise onun sıhhatini gösterir⁸⁰⁹.

İkinci Delil: Zan ifade eden nasslar, zan ile ortaya çıkan ictihattan daha güçlüdür. Bu nedenle nassla ortaya çıkan illet güçlü olduğundan zanla ortadan kalkmaz, istinbat ile ortaya çıkan illet ise zayıf olduğundan tahsis edildiği zaman hüküm ortaya koymaz.

Üçüncü Delil: Nassa dayalı illet nass konumunda olduğundan tahsisi caizdir. Ancak istinbata dayalı illette bu özellik yoktur⁸¹⁰.

Dördüncü Delil: Şari âmm bir lafzı tahsis etmişse, Kur'an, Sünnet veya kıyas ile bu tahsis için delil de göstermiştir. Şer'i deliller bir bütünlük içinde ele alınır. İctihadi konularda ise müctehidin belirlediği vasıf illet olarak bilinir. Söz konusu illeti nakz edecek her husus illeti zayıf düşürür⁸¹¹. Görüldüğü gibi, nassa dayalı illet istinbat yoluyla elde edilmiş olan illetten daha güçlüdür. Bu nedenle nassa dayalı illetin tahsis edilmesi caiz, diğerinde ise caiz değildir.

7. Değerlendirme

Üç kesimin ileri sürmüş oldukları delillerden de anlaşıldığı gibi, illet ister nassa dayansın ister de istinbat ile elde edilmiş olsun, onun tahsisini caiz gören kesimin

⁸⁰⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, II,977

⁸⁰⁶ Şirâzî, *a.g.e.*, II,882

⁸⁰⁷ Al-i Teymiye, *el-Müsevvede*, s.370

⁸⁰⁸ Al-i Teymiye, *a.g.y.*

⁸⁰⁹ İbn Kudame, *a.g.e.*, s.124

⁸¹⁰ Esmendi, Muhammed b. Abdulhamid, *Bezlu'n-Nazar*, (Thk. Muhammed Ziya Abdulber) Kahire, ts., s.89

⁸¹¹ Gazâlî, *Şifâ*, s.459

delilleri tercihe şayandır. Bununla beraber tahsisi gerektiren amilin kitap, sünnet, kıyas veya icmadan biriyle temellendirilmiş olması ve gerektiğinde ortaya konulması gerekir. Ancak illetin tahsisi, “şu hüküm tahsis ile ortadan kalktı veya illet gerçekleşmedi” gibi ifadelerle geçiştirilmemelidir. Tahsis gerekçesi beyan edilmelidir. Usûlcülerin kahir ekseriyeti, delil ile illetin istisnaya tabi tutulabileceğini söylemişlerdir. İstisna caiz ise, tahsis de caiz olur. İletinin tahsis edilebileceğinin diğer bir delili de ulemanın, akilenin diyeti yükleneceği ve arâyâ (henüz yetişmemiş hurmaları, ölçekle yetişmiş hurma ile satmaktır⁸¹²) satışının müzâbene (meçhul bir şeyi satmak⁸¹³) satışından istisna edildiği konularında ittifak etmiş olmalarıdır. Konunun akışı bağlamında da ifade edildiği gibi diyetin akileye yükletilmesi hem arâyâ satışı, tahsisten başkası değildir. İletinin tahsisini caiz görmeyenlerin karşı çıkış gerekçelerini ortaya koymaları gerekir. Aksi halde böyle bir ta'lilin geçerliliği ortadan kalkar.

İletinin tahsisine karşı koyanların da sağlıklı deliller ortaya koyamadıklarını görmekteyiz. Onlar hüküm için münasib vasıfları ortaya koyarken, hükmün hangi şartlarda gerekli olup, hangi şartlarda ortadan kalktığı konusuna değinmemişlerdir. Meselâ “kısasta illet kasten öldürmektir” derler. Ancak katil babanın istisna edildiğinin üzerinde durmazlar. Keza, kafiri öldüren bir müslümanın durumunu ayrı değerlendirirler. Hırsızlık haddi için de aynısını söylerler. Bununla beraber sünnetle⁸¹⁴ belirtildiği gibi elinin kesilmeyeceğini de belirtirler. “El kesmede hırsızlık illettir. Binaenaleyh bir hurmayı hatta tek bir kuruşu da çalanın eli kesilir” diyen bir fakih bilmiyoruz. Bunlar illetin tahsis edileceğini gösteren bariz örneklerdir.

Özetle, illetin tahsisi konusunda tercih edilebilecek görüş delilleri serderek onu caiz gören görüştür.

C. BİR KONUDA BİRDEN FAZLA İLLET İLE TA'LİL MESELESİ

Bu konu, her şer'i hükmün tek bir illeti mi vardır yoksa birden fazla illeti bulunabilir mi? tartışması çerçevesinde gelişmiştir. Bir hükmün birden fazla illet ile gerekçelendirilmesi Usûlcülerin ihtilaf ettikleri bir konudur. Örneğin, bir şahsın öldürülmesi, mürted, katil ve zinakar olmasıyla gerekçelendirilebilir mi? Bu konuda Usûlcüler arasında farklı görüşlerin olduğunu görüyoruz. Bu görüşleri de üç gruba halinde tasnif edip değerlendirmeye çalışacağız.

⁸¹² Ebu Ceyb, Said, *el-Kamusu'l-Fıkhî*, Dimeşk, 1980, s.250

⁸¹³ Ebu Ceyb, *a.g.e.*, s.158

⁸¹⁴ Müslim, Hudud, 1,3; Tirmizi, Hudud, 16

1. Birden Fazla İletî Reddedenler

Bu görüş sahipleri bir hükmün birden fazla illet ile ta'lil edilmesini mutlak anlamda reddetmişlerdir. Âmidî ve İbn Sübkî, bu görüşü savunan usûlcülerden bazılarıdır⁸¹⁵. Görüşlerine gerekçe olarak da şu delilleri ileri sürmüşlerdir.

Birinci Delil: Bir hükmün birden fazla illet ile ta'lil edilebileceği iddia edildiği takdirde, her bir illetin yalnız başına ta'lilde etkili olabileceği durumu ortaya çıkar veya hiçbir illetin ta'lilde etkili olmadığı söylenebilir veyahut da bu illetlerden birinin ta'lilde etkili olup diğer illetlerin ise etkili olmadıkları söylenebilir. Saydığımız her üç durumda da ta'lil yapılamaz. Çünkü birinci durumda bütün illetlerin etkili olduğu söylenirse, hiçbirinin etkili olmadığı anlaşılır. Bu durumda illetin etkisinden söz edilemez. İkinci durumda, hiçbirinin etkili olmadığı söylenirse bu durumda da herhangi bir illetin varlığından söz edilemez. Üçüncü duruma göre de etkili olan bir illet kabul edildiği takdirde dolayısıyla diğer illetlerin etkinliği ortadan kalkar⁸¹⁶

Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Birden fazla illetin bir hükme gerekçe olmasının bahsedildiği şekilde zararı olmaz. Çünkü bu illetlerin her birinin hükme gerekçe olmaya uygun olması, bunların birbirini nakzetmesi anlamına gelmez. Yine her bir illetin yalnız başına hükme gerekçe olmaya uygun olması da, bunların beraber zikredilmesine engel olmaz.

İkinci Delil: Sadece bir hükmün birden fazla illet ile gerekçelendirilmesi halinde yine şu üç durum söz konusu olabilir. İletlerden herhangi biri bulunduğu takdirde hüküm buna bağlı olarak ortaya çıkar. Çünkü hüküm ortaya çıkmadığı takdirde gerekçesiz olarak illet kabul edilmemiş sayılır. Buna benzer olarak aynı hüküm ile beraber zikredilen diğer illet de hükmü gerektirirse buna elde edilenin tekrar edilmesi (hasılı tahsil) denir ki bu da batıl bir çıkarsamadır. Veya ikinci illet, birinci illetin ortaya çıkardığı hükme benzer bir hüküm ortaya çıkarır ki, buna iki benzerin biraya getirilmesi (ictima-ı misleyn) denir ki bu da lüzumsuz olduğu için batıldır. Veya ikinci illet diğer bir hükmü gerektirecek şekilde olur ki bu farklı bir durum ortaya çıkaracağı için batıldır⁸¹⁷.

Üçüncü Delil: Birden fazla illetin sadece bir hükümde etkili olduğu söylenirse bütün illetlerin hükümde etkili olduğu veya her bir illetin hükmün bir kısmında etkili

⁸¹⁵ Âmidî, *a.g.e.*, III, 208; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 377; İbn Emir el-Hac, *a.g.e.*, III, 234

⁸¹⁶ Âmidî, *a.g.e.*, III, 209; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3471

⁸¹⁷ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3471; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 175

olduğu söylenecektir. Bu iki durum da batıldır. Dolayısıyla illetlerin bir araya gelmesi de batıl kabul edilecektir⁸¹⁸.

2. Birden Fazla İletî Kabul Edenler

Bazı alimler de mutlak anlamda bir hüküm için birden fazla illet ile ta'lil yapılabileceğini iddia edenlerdir. Usûlcülerin büyük çoğunluğunun kabul ettiği görüştür⁸¹⁹. Bu görüş sahiplerinin de dayandığı deliller şunlardır:

Birinci Delil: Bir şahısta, katil olma, mürted olma ve zinakar olma gibi üç vasf bulunursa, her bir vasfın cezası da ölümdür. Bu durumda, hüküm bu üç illetin hiçbirisiyle sabit olmayacağı söylenebilir ki bu batıldır. Bununla beraber hükmün bu üç illet arasında belirli olmayan biriyle gerekçelendirilmesi söz konusu olabilir ki bu da batıldır. Çünkü muayyen olmayan bir illet yok hükmüne düşmektedir. Veya hüküm bu illetlerin tümüyle sabit olmuştur denilebilir ki bu da batıldır. Çünkü böyle bir durumda her bir illet hükmün bir parçası olur ki bu da caiz değildir. Sonuçta kalan seçenek de hükmün bu illetlerin her birisiyle gerekçelendirilmiş olmasıdır⁸²⁰. Gazâlî, bu konuyu da şöyle açıklamaktadır: “Bize göre doğru olan, hükmün iki illet ile ta'lilinin caiz olduğudur. Çünkü şer'i illet alamet olup, bir şey üzerine iki alamet dikilmesi imkansız değildir. Bu ancak aklî illetler hususunda imkansız olabilir. Hükmün iki illetle ta'lilinin caiz oluşunun delili bunun fiilen vaki olmasıdır. Şöyle ki: Bir kimse aynı anda hem erkeklik uzvuna dokunsa, hem de işese bu kişinin abdesti bozulur ve abdestin bozulması bu sebeplerden birine havale edilmez. Abdestin bozulması bunların her biriyledir. Yine, kardeşinin karısının ve kız kardeşinin emzirdiği ya da sağılmış sütle, süt kardeşliğinin meydana geleceğini kabul edenlere göre, bu ikisinin sütleri bir araya getirilip aynı anda henüz emmekte olan çocuğun boğazına akıtıldığı kadın sana haram olur. Çünkü sen o kadının hem dayısı hem de amcasısın. Halbuki nikah bir fiildir ve haramlığı da tek bir hükümdür. Bu durumda haramlığın amcalığa değil de dayılığa havale edilmesi mümkün olmadığı gibi aksi de mümkün değildir. Aksine tahrimin bir tek tanımını ve bir tek hakikati vardır ve iki benzer şeyin bir araya gelmesi (ictimai misleyn) imkansızdır⁸²¹.

⁸¹⁸ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3472; İbn Sübkî, *Cemu'l-Cevami*, II, 377; Zerkeşî, *el-Bahrul-Muhît*, V, 175.

⁸¹⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 309; Âmidî, *a.g.e.*, III, 210; Halebi, *a.g.e.*, III, 234; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3474

⁸²⁰ Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3474; Âmidî, *a.g.e.*, II, 210

⁸²¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 303

3. Bazı Durumlarda Birden Fazla İletî Kabul Edenler

Bazı alimlere göre nassa dayalı illetlerde birden fazla illet ile ta'lil yapılabilir. İctihada dayalı illetlerde ise bu şekilde ta'lil yapılamaz. Nassa dayalı illetlere örnek olarak biraz önce verdiğimiz örnekler verilebilir. Nassa dayalı olmayan illetlere örnek ise şu şekilde olabilir. Bir kimse akrabası olan fakire mal verirse, bu kişinin mal vermesinin nedeni, sadece o şahsın fakir olması olabileceği gibi, o şahsın yakın akrabası olması da olabilir. Veya her iki durum da olabilir. Veyahut da bunlardan hiçbirisi olmaz. Dolayısıyla bu vasıflardan biri ile muayyen bir şekilde ta'lil yapılması söz konusu değildir. Bunlardan herhangi birine illet denilemez. Veyahut bu illetlerden biri tercih edilir. Bu durumda bir illet diğerine tercih edilmiş olur. Böylece anlaşılmaktadır ki içtihatla belirlenen illetlerde ta'lil yapılamaz⁸²².

4. Değerlendirme

Usûlcülerin, bir hükmün birden fazla illet ile ta'lil edilmesi konusunda ileri sürdükleri delilleri ve bu konudaki tartışmaları zikrettikten sonra, bir hükmün mutlak anlamda birden fazla illetle ta'lil edilebileceğini söyleyen görüşün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü birden fazla illet ile gerekçelendirilen hükümlerin varlığı ve bu konuda ileri sürülen delillerin yeterli oluşu bu görüşün daha isabetli olduğunun göstergesidir.

⁸²² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 204; Hindî, *a.g.e.* VIII, 3474

D. İKİ HÜKMÜN BİR İLLET İLE TA'LİL EDİLMESİ

Usûlcülerin, bir hükmü birden fazla illet ile gerekçelendirmelerini inceledikten sonra, şimdi de onun zıddı olan bir illet ile iki hükmün gerekçelendirilip gerekçelendirilmeyeceğini incelemek istiyoruz.

Bir illet ile iki veya daha fazla hüküm gerekçelendirilebilir. Bu durumda da hükümler şu üç durumdan birine dahil olurlar. Birincisi: Bir illet ile sabit olan hükümler benzer olabilir. Benzerlik de sadece bir zatta gerçekleşebilir. Bu da iki eşit olan durumun bir arada olmasını gerektirir ki bu batıldır. Veya benzerlik iki zatta gerçekleşebilir. Bu ise kabul edilebilir bir durumdur. Örneğin, Ömer ve Zeyd'in ortaklaşa gerçekleştirdikleri bir ölüm olayında her iki şahsa da kısas gerekir. İkincisi: Bir illet ile sabit olan hükümler farklı, fakat zıt olmayabilir. Bu da kabul edilebilir bir durumdur. Hukukta da bunun örnekleri mevcuttur. Örneğin hayzın, ihrama girmeye, Kur'an'a dokunmaya, oruç veya namaz kılmaya engel olması gibi⁸²³. Üçüncüsü ise: Bir illet ile sabit olan hükümler farklı ve zıt olabilir. Bu konuda usûlcüler ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları bunu uygun görürken diğer bazıları ise bunu uygun görmemektedirler. Bu konudaki görüşleri iki grupta değerlendirebiliriz.

1. Bir illet ile iki farklı hükmün sabit olabileceğini görüşü: Bazı alimlere göre bir illet ile iki farklı hüküm sabit olabilir. Bu durumda illetin emare/alamet anlamında olduğu kabul edilir. Bu anlamda olan illet bir engel olmaksızın iki hükme gerekçe olabilir. Örneğin güneşin batması iftar etmenin alameti olduğu gibi, akşam namazının vaktinin de girmesi demek olduğundan onun da vucubiyetinin alametidir.

İllet bais/etken anlamında kullanıldığında da iki farklı hükmün gerekçesi olabilir. Örneğin namusa iftira demek olan kazif suçu sabit olan bir şahsa verilen hem had cezası ve hem de şahitliğinin kabul edilmemesinin illetidir Aynı şekilde varis olacağı şahsı kasden öldüren adama uygulanacak olan kısas ve mirastan mahrum bırakılma cezalarının illeti de yaptığı fiildir⁸²⁴.

2. Bir illetin iki farklı hükme illet olamayacağı görüşü: Bir illetin iki farklı hükme gerekçe olmasını kabul etmemektedirler. Bunlara göre iki farklı hükmün bir illete bağlı

⁸²³ Âmidî, *a.g.e.*, III, 210-211; Hindî, *a.g.e.*, VIII, 3474; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 183; Leknevî, *a.g.e.*, II, 339

⁸²⁴ Âmidî, *a.g.y.*; Zerkeşî, *a.g.y.*; Leknevî, *a.g.y.*

olması batıldır. Çünkü bir vasfın bir hükme münasip olmasının anlamı bu hükmün o vasfı neticesinde meydana gelmesi anlamındadır. Bu da hükmün bir vasma terettüp ettiğini ifade etmektedir. Bir vasfın iki hükme münasip olduğunu söylemek de iki durumu ortaya koymaktadır: Birincisi, bu vasfı iki hükümden birine münasip olup onunla yetinmek gereklidir. İkincisi de bu vasfın iki hükme de yeterli olmasıdır ki, bir vasfıla yetinmek uygun değildir.

Bu gerekçeye cevaben denilebilir ki, bahsedildiği şekilde bir hükmün vasma terettüp etmesi mutlak anlamda değildir. Bir vasfın bir hükme münasebeti bütün yönleriyle olursa iki hükmü bir illet ile gerekçelendirmek caiz olmayabilir. Fakat burada sözkonusu olan, bir hükmün bir vasma bazı yönleriyle münasip olmasıdır⁸²⁵.

Sonuç olarak iki görüşü değerlendirdiğimizde birinci grubun görüşlerinin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü şer’i deliller de bu konunun isabetli ve uygulanabilir olduğunu göstermektedir.

E. İLLETLER ARASI TERCİH

Bu konuda tercihin sözlük ve ıstılah anlamlarını, hangi durumlarda söz konusu olduğunu, ve ölçülerin neler olması gerektiğini tespit etmeye çalışacağız. .

Sözlük anlamıyla tercih, üstün tutmak, meylettirmek, galib getirmek, daha fazla ihtimal vermek gibi manalara gelmektedir⁸²⁶.

İstılahta ise, “tearuz halindeki delillerden birinde bulunan ve onu diğerine üstün tutmayı gerektiren bir meziyet ve vasfı ortaya koymak ve kabullenmek, diğerini de terk etmektir”⁸²⁷.

Tercihe başvurulmasının nedeni ise, deliller arasında tearuzun varlığı ve cem’ imkanının bulunmamasıdır. İki delil arasında tercihin söz konusu olabilmesi için de: 1. İlet olma durumunda olan iki veya daha çok vasfı arasında tearuzun bulunması gerekir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Söz konusu vasıfların zannî olmaları gerekir. İkisi birden veya sadece biri kat’i ilim bildiren iki vasfı arasında tearuz söz konusu değildir ki tercihe gidilebilsin. Buna göre tercihin ortaya konulabilmesi için iki vasıftan birinin zann-i galib ve daha kuvvetli bir özelliğinin olması gerekmektedir. 2. Konuyla ilgili zikredilmesi gereken diğer bir husus da: Söz konusu iki vasıftan biri veya her ikisi fasid olmaması

⁸²⁵ Leknevî, a.g.e., III, 339; Âmidî, a.g.e., II, 210.

⁸²⁶ İbn Manzûr, a.g.e., V, 143; Tehânevî, a.g.e., II, 190

⁸²⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1285; İsnævî, a.g.e., IV, 514; Şevkânî, *İrşad*, s.454; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlu*, İst. 1990, s.241.

gerekir. Aksi takdirde yine tearuzden bahsedilemez. 3. Sözkonusu meselede birden fazla illetle ta'lilin veya iki görüş arasında tahyirin mümkün olmaması, yani cem' imkanının bulunmaması gerekir⁸²⁸.

İlletlerin tercihi ile ilgili olarak birçok Usûlcünün görüş beyan ettiğini ve tercih şekillerini maddeler halinde zikrettiğini görüyoruz. Usûlcülerin zikrettiği hususların genellikle birbirine yakın anlamlar ifade ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Hanefi usûlcülerin tercih sebeplerini dört kısımda topladıklarını görüyoruz. 1. Tesirdeki kuvvet (kuvvetu'l-eser) 2. Şahit olarak gösterilen hükümde sebat kuvveti (kuvvetu's-sebat ala'l-hükmi'l-meşhudi bih) 3. Usûlun çokluğu (kesretu'l-Usûl) 4. İn'ikas (İlletin yokluğu halinde hükmün yokluğu)⁸²⁹.

Sem'anî ve Şevkânî de tearuz halinde tercih şekillerini belirli bir tasnif yapmaksızın zikrederler. Semanî tercih yollarını yirmibeş madde halinde zikrederken, Şevkânî'nin de onbeş madde ile yetindiğini görüyoruz⁸³⁰.

Ebu'l-Hüseyin el-Basri ise tercih kısımlarını üç açıdan ele almıştır.

1. İlletin sübut yolu bakımından

2. Hüküm bakımından, yani illetin asıldaki hükmü bakımından ve illetin fer'deki hükmü bakımından.

3. Mekan bakımından, yani asıl, fer' ve her ikisi bakımından⁸³¹.

Görüldüğü gibi bazı farklılıklarla birlikte Usûlcülerin tercih nedenlerini zikrettiklerini görüyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla illetlerin tercihi hususunda sistematik olarak konuyu zikreden, tercih nedenlerini kapsamlı olarak belirten Gazâlî'dir. Biz de onun bu konudaki görüşlerini özetlemeye çalışacağız. Gazâlî'nin yaklaşımıyla illetlerin tercihi:

“İlletlerin tercihinin raci olduğu şeyler beş noktada toplanabilir:

1. Çıkarımın yapılacağı aslın kuvvetine raci olan tercih. Aslın kuvvetli oluşu, illeti tekid eder.

2. İlletin bizatihi takviyesine raci olan tercih.

3. İlletin, nass veya icma” veya emare gibi, isbat yolunun kuvvetine raci olan tercih.

⁸²⁸ Sem'anî, Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavatiu'l-Edille fi'l-Usûl*, (Thk. Mahmud Hasan Muhammed, Beyrut ts., II, 235; Başoğlu, *a.g.e.*, s.280

⁸²⁹ Debûsî, *a.g.e.*, s.339; Serahsî, *a.g.e.*, II, 249

⁸³⁰ Sem'anî, *a.g.e.*, II, 235-237

⁸³¹ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 297

4. İletle sabit olan hükmün takviyesine raci olan tercih.

5. İletin, Usûlun şehadeti ve muvafakati ile güçlenmesi sebebiyle tercih.

Birinci kısım, yani aslın kuvvet derecesine raci olan tercih nedenlerini şöyle sıralayabiliriz.

1. İki illetten birinin, Şer’de yerleşik bulunduğu zaruri olarak bilinen bir asıldan çıkarılmış olması; diğerinin ise, zaruri olarak değil de nazar ve istidlal yoluyla bilinen bir asıldan çıkarılmış olması. Her iki illet de biliniyor olmakla birlikte, zaruri illeti inkar eden kişi tekfir olunur, nazari illeti inkar eden ise kafir olmaz. Demek ki zaruri illet daha güçlüdür.

2. İki asıldan birinin neshe ihtimali olması veya bir kısım alimlerin bunun mensuh olduğu görüşünde olmaları durumunda ihtilaftan ve ihtimalden salim olan asıl daha evladır ve daha güçlüdür.

3. İki illetten birinin aslının, haberi vahid ile diğerinin ki ise, mütevatir bir haberle ve kesin bir durumla sabit olması. Her ne kadar, haberi vahidle amel, kesin olarak vacip ise de, bu haber, ravinin doğruluğunu zanneden kişiye izafetle haktır. Diğerisi ise, izafetle değil, mutlak olarak bizatihi haktır.

4. İki asıldan birinin birçok rivayetle sabit olup, diğerinin bir tek rivayetle sabit olması. Ravilerin çokluğunu tercih sebebi sayanlara göre, birincisi tercih edilir; çokluğu tercih sebebi saymayanlara göre ise tercih edilmez.

5. İki asıldan birinin, tahsis görmemiş umumla sabit olması. Bu asıl, tahsis girmiş umumla sabit olan asıla tercih edilir. Çünkü tahsis görmüş umum zayıftır.

6. İki asıldan birisinin, nassın tasrihi ile, diğerinin ise, ince bir idmar veya hazif takdiriyle sabit olması. Bu durumda, sarih nass daha evladır.

7. İki asıldan birinin, kıyasçıların ta’lil edilebilirliği üzerinde ittifak ettikleri bir asıl olması; diğerinin ise ta’lilinde ihtilaf edilen bir asıl olması. Bunlar her ne kadar, ümmetin, tamamını oluşturmuyorlarsa da kıyasçıların, ta’lilinde ittifak ettikleri asıl, ihtilaf edilene nispetle, malum olmaya daha yakındır.

8. İki asıldan birinin delilinin mekşuf (açığa çıkarılmış) ve muayyen olup, diğerinin, her ne kadar muayyen olmasa da, bir delille sabit olduğunda icma’ edilmiş olması.

Bu durumda mekşuf olan takdim edilir; çünkü bunun derecesi ve başkasına takdiminin bilinmesi mümkündür. Halbuki meçhul olanın, derecesi bilinmediği gibi, başkasıyla muarazasının ve eşitliğinin mahiyeti de bilinemez”⁸³².

İkinci kısım, Gazâlî bu kısım ile diğer kısımların birbirine yakın olduğunu belirterek, bunları birbirinden ayırd etmeksizin zikreder. Bu suretle de tespit ettiği tercih nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. İki illetten birinin kesin bir nass ile sabit olması, tercih sebebi olarak zikredilmektedir. Bu görüş zayıftır. Çünkü, kesin karşısında zan zaten silinip gider; dolayısıyla kesin karşısında duramaz ki, bir tercihe ihtiyaç duyulsun.

2. İki illetten birinin, bir sahabinin –muhalifi bulunmaksızın- yaygınlık kazanmış sözüne uygunluk sebebiyle destek kazanması. Bu durumu icma’ saymayanlara göre, bu anlayış sahihtir. Ancak bunu icma’ sayanlara göre, bu durum onlar açısından kesin bir şey olmuştur ve artık bu kesin şey karşısında zan tutunamaz.

3. İki illetten birinin, sadece bir sahabinin yaygınlık kazanmamış sözüyle destek bulması. Kimi alimler bunun hüccet değilse bile, müctehidin zannında bir kıyasın bununla kuvvet kazanması uzak ihtimal değil diye değerlendirmektedirler. Zira bir müctehid “bu bir sahabinin söylediği söz, eğer tevkif kaynaklı ise, alınmaya daha layıktır; yok eğer zan ve kıyas kaynaklı ise, sahabi, Şer’in maksatlarını anlamaya bizden daha ehildir” diye düşünebilir. Bunun yanında başka bir müctehid de bunu tercih sebebi saymayabilir.

4. İkisinden birinde, bizzat illetin kendisinin varlığı zaruri olup, diğerinde nazari olması.

5. İki illetten birinin sebep veya sebebin sebebi olması. Meselâ, zina ve hırsızlığın had cezası için bir illet kılınması, başkasının malını gizli bir şekilde almanın illet kılınmasından ve ferce ferce girdirmenin illet kılınmasından daha evladır; ta ki bu suretle aynı hüküm, nebbaş ve livatacıya da sirayet edebilsin.

6. Tesirin şiddeti ile tercih. Burada tesirin şiddeti ile bunun illet olduğuna dair bir delilin bulunmasını kastetmiyoruz. Çünkü delil, delilde değil, bunun özünde bulunan bir anlam üzerine kaim olmaktadır. Öyleyse, illetin müessir olmasının da bir anlamı olmalıdır. İlet olması sebebiyle tarif edici delilin kuvveti, hiçbir şekilde tesir şiddeti değildir. Aksine Usûlcüler tesirin şiddetini birkaç şekilde tefsir etmişlerdir: a) İletinin muttarid olması

⁸³² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 389-390

yanında, bir de mün'akis olması. Meselâ şarabın şiddeti böyledir. Nitekim hüküm bu şiddetin zevali ile birlikte zail olmaktadır. b) İletin, illet olması yanında bir de kendisinin (bu fiilin) haramlığının illeti olan bir fiili yapmaya götürücü olması. Meselâ şiddet böyle olup, haram kılınmıştır. c) Tek vasıflı bir illet bulunup, bu illete birkaç vasfı bulunan bir illetin muarız olması. Kimi alimler, tek vasıflı illetin daha evla olduğunu söylemişlerdir; çünkü bu tek vasıfla sabit olan, nefy-i asliye aykırı hüküm daha çoktur. Bunlar içerisinden bir şeyin müçtehidin zannına galip gelmesi uzak değildir. d) İkisinden birinin daha çok vuku bulması, ki bu illet daha müessirdir, dolayısıyla daha evladır. Bu görüş uzaktır; çünkü, illetin tesiri, ancak, illetin bulunduğu mahalde olur.

7. Kendi aslına daha fazla benzerliği sebebiyle illetin, kendi aslına benzerliği daha az olan illete tercih edilmesi. Hükümün taalluk etmediği vasıftaki mücerred benzerliğin, hükmü gerektireceği görüşünde olmayanlara göre bu anlayış zayıftır. Bu benzerliğin hükmü gerektirici olduğu görüşünde olanlara göre ise, bunun gayesi, tıpkı başka bir illet gibi olması ve iki illetin bir illete tercihi edilmesinin gerekmemesidir.

8. Kimilerine göre, bir hüküm ve bir fazlalık gerektiren illet, bu fazlalığı gerektirmeyen illetten daha evladır. Çünkü illet, hükmü için murad edilir; dolayısıyla faydası daha çok olan illet deha evladır.

9. Müteaddi illetin, kasır illete tercih edilmesi. Bu yaklaşım, kasır illeti fasid saymayanlara göre, kasır illet zayıftır; çünkü fer'lerin çokluğu, hatta fer'lerin aslının varlığı, illetin zatındaki kuvveti beyan etmez; tam tersine, kasır illetin nassa daha uygun olduğu, dolayısıyla daha evla olduğu da söylenebilir.

10. Olumlu kılan illetin olumsuz kılan illete takdim edilmesi. Kimi alimler böyle bir tercihin gerekliliği görüşündedirler. Ancak bu görüş sahih değildir. Çünkü, sadece dinen sabit olan nefy, her ne kadar, yukarıda belirttiğimiz nakledici ve taktir edici illet meselesine raci olan aslî bir nefy olsa da tıpkı isbat gibidir.

11. Kimi alimler, muarazadan salim kalmış bir asıldan çıkarılan illeti, dengiyle muarazadan salim kalmamış bir asıldan çıkarılmış illete tercih etmişlerdir.

12- Kimileri, daha hafif bir hüküm gerektiren illeti tercih etmişlerdir. Çünkü şeriat, hanifiyye ve semhadır. Kimileri de tersini tercih etmişlerdir; çünkü, teklif ağır ve meşakkatlidir. Fakat bunlar zayıf tercihlerdir.

Bunlar tercih yollarıdır. Bunların bir kısmı zayıf olup, bazı müçtehidler için zan ifade ederken bazıları için zan ifade etmez. Bunların dışında da aynı cinsten tercih yolları bulunabilir.

SONUÇ

İslam, insanlığa dünya ve ahiret saadetini temin maksadıyla bir takım hükümler koymuştur. Bu hükümleri koyarken de mutlak anlamda bazı hedef ve gayeler amaçlamıştır. İslam hukukçuları teşri kılınan bu hükümleri esas almak suretiyle bazı ortak noktalar, genel amaçlar belirlemeye çalışmışlardır. Bu çerçevede belirlenen amaçlara hikmet ve illet adı vermişlerdir. Hikmet ve illet ayırımını da açık, belirgin, herkes tarafından anlaşılabilir olup olmamasına bağlamışlardır. Esas itibarıyla hikmet ve illet aynı anlamda kullanılmakla birlikte bazı fikhî/mezhebî endişelerle usulcüler tarafından bir ayırımı tabi tutulmuştur. Zikrettiğimiz açık, belirgin, herkes tarafından anlaşılabilir özellikte olan vasıflara illet, bunun dışındaki amaçlara da hikmet adını vermişlerdir. Tezimizin konusu da illetleri belirlemek yolunda takip edilen yöntemleri ortaya çıkarmaktır.

İllet anlayışının ortaya çıkması aslında hukukun canlılığını muhafaza etmekle beraber hukukun nisbiliğine düşmemek ve çeşitli gayelerle hukuk normlarının kendisinden kolaylıkla vazgeçilebilecek bir nesne haline getirilmemesi esasına dayanmaktadır.

İslamî ilimlerde birçok yönden önemli işlevler gören illet nazariyesi, bu ilimlere kazandırdığı geçişlilik özelliğine binaen, İslam Hukuk tarihinde çok büyük mirasın oluşmasını da sağlayan önemli etkenlerdir.

Çalışmamızda illet tespit yöntemleri ile ilgili olarak, illet nazariyesi ve onunla ilgili kavramlar, illetin şartları ve fıkıh usulü eserlerinde yer alan illet tespit yöntemleri incelenmiştir. Çalışmamızın son bölümünde de konumuzla ilgili belli başlı meseleler tartışılmıştır. Tezimizin amacı illet tespit yöntemleri çerçevesinde yapılan tartışmaları anlaşılabilir kılmak ve özellikle fıkıh usulü alanında araştırma yapan değerli ilim erbabına bu konuyu genel hatları ile sunmak idi. Bu gaye ile klasik usûl eserlerinin çok çetin ibarelerini çözmeye, incelenen konular çerçevesinde vuku bulan tartışmaları değerlendirmeye ve konuyu genel hatlarıyla sınıflandırmaya çalıştık. Çalışmamızda genel anlamda elde ettiğimiz sonuçları da şöyle sıralayabiliriz:

İllet tespit yöntemleri ve dolayısıyla illetin iyi kavranabilmesi için konunun kelam, dilbilim, felsefe, tasavvuf ve hadis alanlarındaki ele alınmış şeklinin değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmuş ve tezimizde de bu bilim dallarındaki anlayış şekli özet bir şekilde incelenmiştir. Bu çerçevede konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, illet ile ilgili bazı meseleler bölümünde ta'lil nazariyesinin arka planı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İleti mahiyeti bakımından inceleyen usulcüler onu tanımlarken, “muarrif”, “bais”, ve “müessir” kavramlarını kullanmışlardır. İletin “muarrif” olduğunu iddia edenler, hakikatte illetle hüküm arasında bir zorunluluk ilişkisi bulunmadığını, illetin bizatihi müessir olmadığını, gerçek müessirin Allah olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır. “Bais” anlamında değerlendirenler ise, illetin Şariin hükümleri teşri ederken kastettiği hikmeti içeren vasıflar olduğunu iddia etmişlerdir. İletin “müessir” olduğunu değerlendirenler ise illet ile hüküm arasındaki ilişkinin kadim olmamakla beraber gerekli bir ilişki olduğunu ifade etmişlerdir. İletin tanımında ve şartlarının tespitinden görülen farklılıklarının nedeni kelimî ve fikhî fikir ayrılıklarına dayanmaktadır.

İletin yakın kavramlarla ilişkisi bölümünde, illetin hikmet, sebep, şart ve alametle ilişkisi ortaya konulmuştur. İletin bu kavramlarla yakın ilişkisi olduğu ve usul kitaplarında bu kavramların zaman zaman illet yerine kullanıldığı görülmektedir.

İletin şartları konusunda usulcüler arasında farklı değerlendirmeler olduğu görülmüştür. Usulcülerin fikhî anlayışlarına göre şartlar tespit ettikleri ve her birinin de gördüğü sıkıntılar ve olabilecek istismarları önleme endişesiyle şartlar ileri sürdükleri görülmüştür. Çalışmamızda da bu çerçevede genellikle kabul edilen şartlar ve genellikle reddedilen şartlar incelenmiştir.

Usulcülerin illet tespit yöntemleri hakkındaki değerlendirmeleri ise esas olarak hükümdeki illetler ile ilgilidir. İletlerin fer’deki varlığına değinilmekle birlikte, bu konu ayrı başlıklar halinde incelenmemiştir. İletin tespiti ile ilgili tartışmaların temelinde illete dayalı olarak elde edilen hükümlerin bir delile dayanması gerektiği ve delilsiz, keyfi olarak hüküm verilmesinin kabul edilemeyeceği anlayışı yatmaktadır.

İlet tespit yöntemleri naklî delillere dayanılarak elde edilen yöntemler ve aklî yöntemlere dayanan illet tespit yöntemleri olmak üzere iki başlık halinde ele alınmıştır. Naklî yöntemler çerçevesinde nass, icma, Rasulullah (s.a.v)’in filleri incelenmiştir. Aklî yöntemler çerçevesinde ise, münasebet, sebr-taksim, şebah, deveran, tard, tenkihu’l-menat yöntemleri incelenmiştir.

Nass yönteminde ileti belirlemede esas olan fiil, isim ve harfler detaylı bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. İlet tespitinde naslarda kullanılan harflerin daha belirleyici olduğu görülmüştür. Buna binanen illet tespitinde kullanılabilir harfler ayrı başlıklar halinde incelenmiştir. Konunun iyice anlaşılabilmesi için de örnekler çoğaltılmıştır.

İma yöntemi de nass yönteminin dışında ayrı bir başlık halinde değerlendirilerek bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. İcma ve Rasulullah (s.a.v)’in filleri yöntemlerinde ise konuyla ilgili örnekler verilerek sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Aklî yöntemler içerisinde delaleti mana yoluyla olan ima ve münasebet yöntemleri dikkat edilmesi gereken yöntemlerdir. Özellikle münasebet yönteminin, bünyesinde makasid ve maslahat konularını barındırması İslam hukukuna esneklik ve yenilenme özelliklerini kazandırması açısından önemlidir. Aslında illet maslahat ve maksadın somutlaştırılması halidir. İslam hukukunun ilk oluşum döneminde bu konuda belirgin bir ayırım söz konusu değilken İmam Şafî'den itibaren bu sürecin başlatıldığı görülmüştür. İmam Şafî illet yerine geçebilecek mana lafzıyla bu süreci başlatmıştır. Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda illet konusundaki tartışmalar, değerlendirmeler artmış, Cüveynî ardından Gazalî ile bu süreç olgunlaşmıştır. Özellikle Gazalî, şebeh ve maslahat konularını illet çerçevesinde değerlendirerek kapsamlı bir nazariye kurmaya çalışmış ve bu nazariyenin bir parçası olarak makasid konusunu da incelemiştir. Râzî (v.606/1209), Amidî (v.631/1233), Zerkeşî (v.794/1392) ile de illet nazariyesi daha da geliştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbadî**, İbn Kâsım Şihâbüddîn Ahmed el-Mısırî (v.994/1586),
el-Âyâtü'l-beyyinat 'alâ Şerhi'l-Celâl, Bulak 1289.
- Abdulaziz el-Buhârî**, Alauddin (v.730/1330),
Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî (Ta'lik: Mahmud el-Mu'tasım Billah), Beyrut, 1991, I-IV.
- Aclûnî**, İsmail b. Muhammed (v.1162/1748),
Keşfü'l-hafâ' (thk. Muhammed Abdulaziz), Beyrut, ts., I-II.
- Âlûsî**, Şihabuddîn Muhammed (v.1270/1854),
Rûhu'l-me'ânî, Beyrut, ts., Daru İhyai Turasi'l-Arabi, I-XXX.
- Âmidî**, Seyfuddin b. Muhammed (v.631-1233),
el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, Beyrut, 1985, I-IV.
- Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İst. 1992.
- Aynî**, Bedruddîn, Muhammed b. Ahmed (v.855/1451),
Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut, ts., I-XII.
- Bâcî**, Ebu'l-Velîd Süleyman (v.474/1081),
İhkamu'l-fusûl fi ahkami'l-usûl (thk. Abdullah Muhammed), Beyrut, 1989.
- Başoğlu**, Tuncay,
Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları (basılmamış doktora tezi), İst. 2001.
- Bedahşî**, Muhammed b.Hasan,
Şerhu'l-Bedahşî, Beyrut ts., I-III
- Bennânî**, Abdurrahman b. Cadullah,
Hâşiyetul'-Bennânî, Mısır, 1356, I-II.
- Beykûnî**, Ömer b. Muhammed (v.1080/1669),
el-Manzûmetu'l-Beykûniyye (tah. Ömer Siracuddin), Dımeşk, ts.
- Beyzâvî**, Nasıruddin Ebû Said Abdullah(v.685/1286),
Minhâcü'l-vusûl fi ma'rifeti 'ilmi'l-usûl, Beyrut, 1985, (Nihayetu's-Sûl şerhi ile beraber).
_____, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut, 1990.
- Bûtî**, Said Ramazan,
Davâbitu'l-maslaha, Beyrut, 1988.
- Büyük Haydar Efendi** (v.1321/1903),

Câbirî, Muhammed Abid,

Arab-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İst., 2000.

Camî, Nûruddîn Abdurrahman b. Nizâmiddîn, (v. 898/1492),

el-Fevâidü 'd-Diyâiyye Şerhu Kafiyeti İbn Hâcib, İst., ts.

Cerdanî, Muhammed Abdullah,

Fethu 'l-Allam bi-Şerhi Mürşidi 'l-enâm (thk. Muhammed el-Heccar), Mısır, 1988, I-IV.

Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî (v.370/981),

el-Fusûl fi 'l-usûl (thk. Uceyl Casim en-Neşemî), İst., 1994, c.I-IV.

Cezîrî, Abdurrahman (1941),

el-Fıkıh 'ale 'l-mezâhibi 'l-erba 'a, Beyrut, ts., Daru İhyai Turas'il-Arabi, I-V.

Cum'a, Muhammed Ali,

el-İcmâ' 'inde 'l-usûliyyîn, Mısır, 1995.

Cürcânî, Seyyid Şerif (v.816/1413),

et-Ta 'rifât, Beyrut, 1990.

_____, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, Beyrut, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî (v.478/1085),

eş-Şâmil (nşr. Faysal Bedir-Ali Sami Neşşâr), Mısır, 1969.

Çeker, Orhan,

İslam Hukukunda Akidler, Konya, 1999.

Dârekutnî, Ali b. Ömer (v.385/995),

es-Sünen, Delhi, 1349.

Debûsî, Kadi Ebû Zeyd Ubeydullah (v.430/1038),

Takvimu 'l-edille fi usûli 'l-fikh (Takdim: Halil Muhyiddin Hüseyin), Beyrut, 2001.

Derviş, Muhyiddin,

İ'râbü 'l-Kur'ân, Beyrut, 1991, I-VIII.

Devvânî, Calaluddin (v.908/1502),

Şerhu 'l-Akâidi 'l-Adudiyye, bs. yeri yok, 1316.

- Dibânî**, Abdulmecid Abdulhamid,
el-Minhâcu 'l-vâzih fi ilmi usûli 'l-fikh, Bingazi, 1995.
- Dimyatî**, Ebu Bekir b. Muhammed Şata,
Î'ânetu 't-talibîn, Mısır, ts. I-IV.
- Duveyhî**, Ali b. Said,
Ârâu 'l-Mu 'tezile el-usûliyye, Riyad, 1998
- Dönmez**, İbrahim Kâfi,
“İllet”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s.116-120.
- Ebû Ceyb**, Sa'dî,
el-Kâmûsü 'l-fikhî, Dımeşk, 1980.
- Ebû Dekika**, Mahmud,
Kitabu 't-Tevhîd, Kahire, 1356.
- Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî (v.745/1344),
el-Bahru 'l-muhît fi 't-tefsîr, Beyrut, ts.
- Ebû Hezâm**, Muhammed,
Mu 'cemu mustahalahati 's-sûfiyye, Beyrut, 1993.
- Ebû Ya'âlâ el-Ferrâ'**, Muhammed b. el-Hüseyn (v. 458/1066),
el- 'Udde fi usûli 'l-fikh (thk. Ahmed Ali el-Mübârekî), Beyrut, 1980.
- Ebû Zehra**, Muhammed (v.1974),
Usûlü 'l-fikh, Kahire, ts. (Dâru 'l-Fikri 'lArabî).
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî**, Eyyub b. Musa Hüseyin (v.1095/1684),
el-Külliyat, Mısır, 1997.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî**, Muhammed b. Ali (v.436/1044),
el-Mu 'temed fi usûli 'l-fikh (tah. Halil el-Meys), Beyrut, 1981, I-II.
- Emir Padişah**, Muhammed Emin b. Mahmûd el-Buhârî (v.987/1579),
Teyşîru 't-Tahrîr, Beyrut, ts., I-IV.
- Erul**, Bünyamin,
Sahâbenin Sünnet Anlayışı, Ank. 2000.
- Esmendî**, Muhammed b. Abdilhamid (v.552/1157),
Bezlü 'n-nazar fi 'l-usûl (thk. Muhammed Zekî Abdulber), Kahire, ts.
- Ferfûr**, Muhammed Abdullatif Salih,
el-Vecîz fi usûli istinbâti 'l-ahkâm, Dımeşk, 2002, I-II.
- Feyyumî**, Ahmed b. Muhammed (v.770/1368),
el-Misbâhu 'l-munîr, Beyrut, 1987.

- Fîrûzâbadî**, Mecduddin b. Muhammed b. Ya'kûb (v.817/1414),
el-Kâmûsu 'l-muhît, Beyrut, 1987.
- Garyanî**, Sadık Abdurrahman,
el-Hükmü 'ş-Şer'î, Beyrut, 1989.
- Gazâlî**, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsi (v.505/1111),
el-Mustasfâ (trc. Yunus Apaydın), Kayseri, ts. (Rey Yayıncılık).
_____, *Şifâu 'l-galîl* (tahk. Hamid Abid el-Kubeysî), Bağdad, 1971.
_____, *Esâsü 'l-kıyâs*, Riyad, 1993.
- Gökmenoğlu**, Hüseyin Tekin,
İslam Hukukunda Şahsiyet Hakları, Ank. 1996.
- Gelayanî**, Mustafa,
Câmi 'u'd-durûsi 'l-Arabiyye, Beyrut, 1995.
- Hafenî**, Abdulmun'im,
Mu'cemu istilahiti 's-sûfiyye, Beyrut, 1987.
- Hallâf**, Abdulvehâb,
İlmu usûli 'l-fikh (trc. Hüseyin Atay), İst. 1984.
_____, *İslam Teşri Tarihi* (trc. Talat Koçyiğit), Ank., 1970.
- Hâzin**, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim (v.741/1341),
Lubâbu 't-te 'vîl, Beyrut, ts.
- Hindî**, Safiyyuddin Muhammed b. Abdurrahman (v. 646/1267),
Nihayetu 'l-Vusûl fi Dirayeti 'l-Usûl, Mekke, ts., I-IX
- Hitî**, Abdulhakim es-Sa'dî,
Mebâhisu 'l- 'ille fi 'l-kıyâs, Beyrut, 1986.
- Hudari Bek**, Muhammed,
Usûlu 'l-fikh, Mısır, 1969.
- Hüseynî**, Abdulfettah,
Dirâsatun fi usûli 'l-fikh, Kahire, 1981.
- İbn Abdîşşekûr**, Muhibullah el-Bihârî (v.1119/1707),
Müsellemu 's-sübût (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi. ts.
- İbn Âbidin**, Muhammed Emin (v.1252/1836),
Reddû 'l-muhtar ale 'd-Dürri 'l-muhtâr şerhi Tenvîri 'l-ebâr, Beyrut, 1399/1979, I-VIII.
- İbn Akîl**, Ebû Muhammed Bahauddin Abdullah (769/1367),

Şerhu İbn 'Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik (thk. Kasım eş-Şimai er-Rufai), Beyrut 1980., I-II.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir (v.1973),

et-Tahrîr ve 't-tenvîr, Libya, ts.

_____, *Makâsidu's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978.

İbn Emiri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (879/1474),

et-Takrîr ve 't-tahbîr ale't-Tahrîr, (thk. Abdullah Mahmud b. Muhammed), Beyrut, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer (v.852/1448),

Fethu'l-Bârî, Beyrut, 1989

_____, *Buluğu'l-merâm*, Beyrut, ts.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed (v.456/1063),

el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, Kahire, 1984, I-II.

_____, *Mulehhasu İbtâli'l-kiyâs ve 'r-re'y ve 'l-istihsân ve 't-taklîd ve 't-ta'lîl* (thk. Said Efgânî), Dimeşk, 1960.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdullah b. Yûsuf (v.761/1360),

Muğni'l-lebîb (thk. M. Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut, ts., I-II

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr (v.751/1350),

Şifâu'l-'alîl fî mesâili'l-kadâ' ve 'l-kader ve 'l-hikme, Beyrut, 1995, I-V.

_____, *Miftâhu dari's-sa'âde* (thk. Seyyid İbrahim-Ali Muhammed), Kahire, 1994, I-II.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v.620/1223),

el-Muğnî, Beyrut, 1984, I-XV.

_____, *Ravdatu'n-nâzır* (thk.Şaban Muhammed İsmail), Beyrut 2002.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b.Mükrim (v.711/1311),

Lisânü'l-'Arab, Beyrut, 1990, I-XV.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim (v.728/1327),

Mecmû'u fetâvâ (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Riyad, 1382, I-XXXVII.

_____, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye* (thk. M. Raşid Salim) byy. 1989.

_____, v.dğr.,

el-Müsevvede fî usûli'l-fikh (takdîm:Muhammed Muhyiddin Abdulhalim), Kahire,

ts.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübarek el-Cezerî, (v.606/1209),

- en-Nihâye fî garîbi 'l-hadîs ve 'l-eser*, Beyrut, ts., I-V.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvâhid (v.861/1457),
Şerhu Fethi 'l-Kadîr, Kahire, 1389/1970, I-X .
_____, *et-Tahrîr*, Beyrut ts.
I-IV (*Teysîru 't-Tahrîr* ile birlikte)
- Îcî**, Ebü'l-Fazl Adududdîn Abdurrahmân (v.756/1355),
Şerhu Muhtasari 'l-Müntehâ li-İbni 'l-Hâcib, byy. ts., I-II.
- İrbîlî**, Alauddin b. Ali,
Cevâhiru 'l-edeb, Beyrut, 1991.
- İsfehânî**, Mahmud b. Abdirrahman (v.749/1349),
Beyânü 'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib (thk. Muhammed Mahzar Baka),
Mekke, ts. *et-Tahrîr*, Beyrut ts. I-IV (*Teysîru 't-Tahrîr* ile birlikte)
- İsfehânî**, Râgıb (v.425/1033),
el-Müfredat fî garîbi 'l-Kur 'ân (thk. Safvan Adnan Dâvûdî), Beyrut, 1997.
- İsnevî**, Cemâluddin Ebû Muhammed (v.772/1370),
Nihâyetu 's-sûl fî Şerhi Minhâci 'l-Usûl, Beyrut, ts.
- İzmirî**, Mevlânâ Mehmed (v.1165/1751),
Hâşiyetu ala Mir 'âti 'l-usûl li-Molla Hüsrev, byy. ts.
- İzmirli**, İsmail Hakkı (v.1946),
İlm-i Hilâf, İst., 1330.
- Kâdî Abdulcebbar**, Ahmed el-Hemedanî (v.415/1024),
el-Muğnî fî ebvâbi 'l- 'adli ve 't-tevhîd (thk. Taha Hüseyin), Mısır, ts.
- Karâfî**, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris (684/1285),
Tenkîhu 'l-Fusûl, Kahire, 1993.
- Kasimî**, Şeyh Cemaluddin(v.1866/1915),
Mehâsinü 't-Te 'vîl, Beyrut, 1994.
- Kefevî**, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa Hüseyinî (v.1094/1683),
el-Külliyât, Mısır, ts
- Kerhî**, Ebü'l-Hasan (v.340/951),
er-Risâle, Mısır, ts. (*Te 'sîsu 'n-nazar* ile birlikte)
- Köse**, Saffet,
Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku, İst. 2004.
- Kurtubî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v.671/1273),
el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân, Beyrut, 1995, I-XX.

- Leknevî**, Abdullah Muhammed b. Nazzam (v.1225/1810),
Fevâtihu'r-rahâmût (thk. Abdullah Mahmud), Beyrut, ts., I-III.
- Mahallî**, Şemsuddin Muhammed Ahmed,
Şerhu Cem 'i'l-cevâmi', Beyrut, 1998, I-II.
- Malik b. Enes** (v.179/795),
el-Muvatta', İst. 1992.
- Maliki**, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed (v.771/1370),
Miftâhu'l-vusûl fi ilmi'l-usûl, Beyrut, ts.
- Medhalî**, Muhammed Rebi Hadi,
el-Hikme ve't-ta'îl fi ef'âlillah, Riyad, 1988.
- Molla Fenârî**, Muhammed b. Hamza (v.834/1430),
Fusûlu'l-bedâi' fi usûli's-şerâyi', İst.1289, I-II.
- Nemr**, Abdulmun'im,
el-İctihad, Kahire, 1987.
- Nesefî**, Abdullah b. Ahmed (v.710/1310),
Medâriku't-Tenzil ve hakâiku't-te'vîl, Beyrut, 1995, I-IV.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyya Muhyiddin (v.676/1277),
el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb, Beyrut, 2000, I-XXIII.
- _____, *Ravzatü't-tâlibîn* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad),
 Beyrut, 1412/1992, I-VIII.
- _____, *Şerhu Sahîhi Müslim* (thk. Muhammed Fuad Abdülbakî), Beyrut, 1997, I-XVIII.
- Pekcan**, Ali,
İslam Hukukunda Gaye Problemi, İst. 2003.
- _____, "Makasîd Teorisinin Temel Parametreleri", *İHAD*, sy. 3, Konya 2004, s. 113-142.
- Pezdevi**, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed (v.482/1089),
Kenzu'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl, Karaçi, ts.
- Râzî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (v.606/1209),
Mefâtihu'l-gayb, Beyrut 1990, I-XI.
- _____, *el-Mahsûl* (thk. Tâhâ Cabir Alvanî), Beyrut, 1992, I-V.
- Sabık**, Seyyid,
Fikhu's-sünne, Beyrut, 2002, I-III.
- Sadrüşşerîa**, Ubeydullah b. Mes'ûd v.747/1347,
et-Tavdîh ale't-Tenkîh, Beyrut, 1998.
- Sahnûn** b. Abdisselâm (v.240/854),

- el-Müdevvenetu 'l-kübrâ*, Beyrut, ts.
- Said**, Abdulaziz b. Abdirrahman,
İbn Kudâme ve âsâruhu 'l-usûliyye, Beyrut, 2000.
- Sanu**, Kutub Mustafa,
Mu'cemu mustalahâti usuli 'l-fikh, Beyrut, 2000.
- Sava Paşa (v.1901)**,
İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), İst., ts. (Kitabevi), I-II.
- Selemî**, İyad b. Nami, “Tahsîsu 'l-illeti'ş-Şer'iyye”, *Mecelletu Cami'ati 'l-İmâm Muhammed*, 20. Sayı, 1418/1997, s.13-119
- Sem'ânî**, Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed (v.489/1095),
Kavâti 'u 'l-edille fi 'l-usûl (thk. Mahmud Hasan Muhammed), Beyrut, ts., I-II.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v.483/1090),
el-Usûl, İst., 1990, I-II.
- Seyyid Bey** (v.1924),
Usûl-i Fıkıh Mebahisinden İrade Kaza ve Kader, İst.1933.
- Suyûtî**, Celâluddin Abdurrahman (v.911/1505),
el-İtkân fi 'ulûmi 'l-Kur'ân (thk. Mustafa el-Buğa), Beyrut 2002.
_____, *el-Eşbâh ve 'n-nezâir* (thk. Muhammed el-Mu'tasimillah el-Bağdâdî), Beyrut, ts.
_____, *Tedribü 'r-râvî*, Kahire, 1385, I-II.
- Sübkî**, Ali b. Abdilkafi (v.756/1355)-Tacuddin es-Subkî (v.771/1370),
el-İbhâc fi şerhi 'l-Minhâc, Beyrut, 1984, I-II
- Şaban**, Zekiyuddin,
İslam Hukuk İlminin Esasları (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ank. 1990.
- Şafi'î**, Muhammed b. İdris (v.204/819),
er-Risâle (thk. Muhammed Seyyid el-Kîlânî), İst., 1985.
_____, *el-Ümm*, Beyrut, 1980, I-VIII.
- Şâtıbî**, Ebû İshak İbrahim (v.790/1388),
el-Muvâfakât (trc. Mehmet Erdoğan), İst. 1999, I-IV.
- Şehristânî**, Abdulkерim b. Ebî Bekr (v.548/1153),
Nihâyetu 'l-ikdâm, fi ilmi 'l-kelem, Bağdad, ts.
- Şelebî**, Muhammed Mustafa,
Ta'lîlu 'l-ahkâm, Beyrut, ts. Daru Nahdeti 'l-Arabiyye.

- _____, *Usûlu 'l-fikhi 'l-İslâmî*, Beyrut, ts, Daru Nahdeti'l-Arabiyye.
- Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v.1250/1834),
İrşâdu 'l-fuhûl, Beyrut, 1994.
- _____, *Neylü 'l-evtâr*, Beyrut, 2002, I-V.
- Şeybânî**, Muhammed b. Hasan (v.189/805),
el-Mebsût (nşr. Ebü'l-Vefa el-Efganî), Beyrut 1410/1990.
- Şinkîfî**, Muhammed Emin (v.1363/1943),
Advâu 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân bi 'l-Kur'ân, Beyrut, 1984.
- Şîrâzî**, Ebü İshak İbrahim b. Ali el-Firûzâbâdî (v.475/1083),
Şerhu 'l-Luma' (thk. Abdulmecid Turkî), Beyrut, 1408.
- Tabatabâî**, Muhammed Hüseyin (v.1981),
el-Mîzân fî tefsiri 'l-Kur'ân, Kum, 1972, I-XX.
- Taberî**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v.310/923),
Câmi 'u 'l-beyân fî te 'vîli 'l-Kur'ân, Beyrut, 1988, I-XII.
- Teftâzânî**, Sa'uddîn Mes'ûd b. Ömer (v.793/1391),
et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki 't-Tenkîh, (thk. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut, 1998,
I-II.
- _____, *Şerhu 'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1989, I-V.
- _____, *el-Hevâşi 's-Sa 'diyye*, byy. ts.
- Tehânevî**, Muhammed b. Ali (v.1158/1745),
Keşşâfu istilâhâti 'l-funûn, Beyrut, 2000, I-IV.
- Toprak**, Süleyman,
Kelam, İst. 1998.
- Tûfî**, Necmeddin Ebi Rebi Süleyman (v.716/1316),
Şerhu Muhtasari 'r-Ravza (thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî), Riyad, 1998, I-
III.
- Uğur**, Mücteba,
Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1992.
- Uludağ**, Süleyman,
Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İst. 2001.
- Umerî**, Nadiye Muhammed Şerif,
el-Kıyâs fî 't-teşri 'i 'l-İslâmî, Mısır, 1987, I-II.
- Uzunpostalcı**,
Hukûk ve İslam Hukûku, Konya, 1996, I-II.

_____, “Günümüzde İslam Fıkhının Durumuna Bir Bakış”, *İHAD*, sy. 2, Konya 2003, s. 9-14.

Yaman, Ahmet,

İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ank. 1998.

Yefut, Salim,

Haferiyat ma ‘rifeti ‘l-Arabiyye, Beyrut 1990.

Zebidî, Ebü’l-Fazl Muhammed Murtaza (v.1205/1790),

Tâcü ‘l- ‘arûs min cevâhiri ‘l-Kâmûs, Beyrut, 1994, I-X.

Zeccâcî, Ebü’l-Kâsım (v.337/949),

el-Îzâh fi ‘ileli ‘n-nahv (thk. Mazin el-Mübarek), Beyrut, 1982.

Zemaşeri, Ebü’l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer (v.538/1143),

el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi ‘t-Tenzil ve ‘uyûni ‘l-ekâvil fi vucûhi ‘t-te ‘vîl, Beyrut, 1997.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (v.794/1392),

el-Bahru ‘l-muhît, Mısır, 1992, I-VI.

_____, *el-Burhân fi ‘ulûmi ‘l-Kur ‘ân*, Beyrut, 1992, I-II.

Zeydân, Abdülkerim,

el-Vecîz fi usil ‘l-Fıkh, İst. ts.

Zeyla‘î, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf (v. 762/1361),

Nasbu ‘r-râye fi tahrîci ehâdîsi ‘l Hidâye, Beyrut, 1996.

Zuhaylî, Vehbe,

Usûlü ‘l-fikhi ‘l-İslâmî, Dimeşk 1995.

_____, *et-Tefsîru ‘l-münîr*, Beyrut, 1991, I-XXX.

Züheyr, Muhammed Ebu’n-Nûr,

Usûlu ‘l-fikh, Mısır, ts., I-IV.