



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE CEM‘ VE TE‘LİF

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa ASA

BURSA 2019



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE CEM' VE TE'LİF

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa ASA

**Danışman:
Prof. Dr. Ali KAYA**

BURSA 2019

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında, 701423028 numaralı Mustafa ASA'nın hazırladığı **“İslam Hukuk Metodolojisinde Cem‘ ve Te‘lîf”** konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 11/10/2019 tarihinde 11.00-12.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna (oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı

Prof. Dr. Ali KAYA

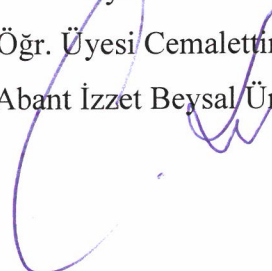
Uludağ Üniversitesi



Üye

Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin ŞEN

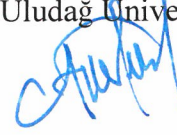
Bolu Abant İzzet Beysal Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI

Uludağ Üniversitesi



Tarih:

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 28.8.2019

Tez Başlığı / Konusu: "İslam Hukuk Metodolojisinde Cem' ve Te'lif"

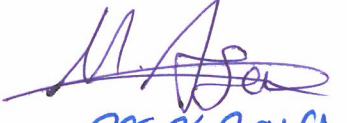
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 90 sayfalık kısmına ilişkin, 28.8.2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %12'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

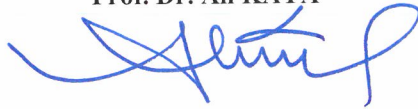
Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.


28.8.2019

| | |
|----------------|---|
| Adı Soyadı: | Mustafa ASA |
| Öğrenci No: | 701423028 |
| Anabilim Dalı: | Temel İslâm Bilimleri |
| Programı: | İslam Hukuku Yüksek Lisans |
| Statüsü: | <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora |

Danışman
28.8.2019
Prof. Dr. Ali KAYA



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İslam Hukuk Metodolojisinde Cem’ ve Te’lif” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemîn ederim.

| | |
|-----------------|---|
| Adı | Mustafa ASA |
| Öğrenci | 701423028 |
| Anabilim | Temel İslam Bilimleri |
| Progra | İslâm Hukuku Yüksek Lisans |
| Statü | <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora |

ÖZET

| | |
|-------------------------|------------------------------------|
| Yazar | : Mustafa ASA |
| Üniversite | : Uludağ Üniversitesi |
| Enstitü | : Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Anabilim Dalı | : Temel İslâm Bilimleri |
| Bilim Dalı | : İslam Hukuku |
| Tezin Niteliği | : Yüksek Lisans |
| Sayfa Sayısı | : xii+ 102 |
| Mezuniyet Tarihi | : .../... /2019 |
| Tez Danışmanı | : Prof. Dr. Ali KAYA |

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE CEM‘ VE TE‘LİF

İslam hukuk metodolojisinde temel kaynaklar olması hasebiyle, naslar arasında yer alan mana ve ilişki son derece önemlidir. Kur‘ân ve sünnetin hükümlerinin iyi anlaşılması ve bunların muhatabı konumunda olan insanın ondan faydalanabilmesi için, Kur‘ân, Sünnet ve diğer şer‘î delillerin delâletlerinin iyi anlaşılması gerekir.

Deliller arasında meydana gelen teâruz ve tercih işlemleri, İslam hukukunun doktrin olarak gelişimine katkı sunmuştur. Deliller arasında meydana gelen teâruz, fıkıh usûlünün önemli konularından biridir ve birçok konu ile ilişkilendirilir. İctihâdî bir faaliyet olan teâruz ve tercih işlemlerinde temel gaye, şer‘î delillerin hükümlerini doğru anlamak ve doğru yorumlamaktır.

Deliller arasında meydana gelen teâruzu ortadan kaldırmaya yönelik; cem‘ ve te‘lîf, nesih, tercih ve tesâkut gibi yöntemler uygulanmaktadır. Her bir kavram esasen bir araştırma konusu olup, çalışmamızda cem‘ ve te‘lîf kavramı üzerinde durulacaktır.

Teâruzu ortadan kaldırma ve tercih metodlarını uygulamaya yönelik kullanılan bu yöntemlerin sıralamasında, müçtehidin mezhepsel bakışı, delillere yüklediği anlam etkili olmaktadır. Bazı bilginler nesih yöntemini sıralamada önce alırken; bazı bilginler ise cem‘ ve te‘lîf yöntemini öne almışlardır. Bu durumun sebep ve sonuçları çalışmamızda değerlendirilmektedir.

Tezimiz giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır; birinci bölümde İslam hukuk metodolojisinde deliller, ikinci bölümde teâruz kavramı ve üçüncü bölümde ise cem‘ ve te‘lîf üzerinde durularak tezimiz nihayete erecektir.

Anahtar sözcükler: İslam hukuku, fıkıh usûlü, cem ve te‘lîf (tevfik), teâruz, metodoloji.

ABSTRACT

Name /Surmane : Mustafa ASA
University : Uludağ University
Institution : Social Sciences Institution
Master of Science : Basic Islamic Sciences
Science Fellow : Islamic Law
Degree Awarded : M.A.
Page Number : xii + 102
Degree Date : /... /2019
Supervisor : Prof. PhD. Ali KAYA

CEM‘ AND TE’LÎF IN THE METHODOLOGY OF ISLAMIC LAW

The meaning and relationship between texts is very important because texts are the main sources in Islamic law methodology. For the provisions of the Qur'an and Sunnah to be understood well and to be able to benefit from its interlocutors, the provisions of the Qur'an, Sunnah and Sharia evidences must be well understood.

The methods of tearuz and tercih among evidences contributed to the doctrinal development of Islamic law. The main purpose of the methods of tearuz and tercih is to understand and interpret the provisions of Sharia evidences correctly. There are methods such as cem‘ and te’lif, nesih, tercih and teâkut to eliminate the contradiction that occurs between the evidences. Each concept is essentially a research topic and in our study, the concept of cem ‘and te’lif will be emphasized.

The ranking of mujtahid's sectarian view and the meaning attributed to the evidence is effective in the ranking of these methods which are used to eliminate the rhetoric and to apply the proceedings. Some scholars take the nesih method before ranking; some scholars put forward the method of cem ‘and te’lif. The causes and consequences of this situation are evaluated in our study.

The ranking of these methods used to implement the tearuz and tercih methods is influenced by the sectarian view of the mujtahid and the meaning attributed to the evidence. Some scholars take the nesih method before ranking; some scholars put forward the method of cem ‘and te’lif. The causes and consequences of this situation are evaluated in our study.

Our thesis consists of three chapters with the exception of introduction and conclusion; In the first part, the thesis ends with the insults in Islamic legal methodology, in the second part with the concept of tearuz and in the third part with emphasis on cem ‘and telif.

Keywords: Islamic law, Methodology, Cem‘ and te’lif, tearuz.

ÖN SÖZ

İlmî disiplinler ya da bilimsel çalışmalar ne kadar gelişmiş olsa da bunların son noktaya gelmiş, bütün problematiğini tamamlamış, kemâle ulaşmış olduğu söylenemez. İslami ilimler ile ilgili yapılmış ya da yapılacak olan her alanda ve her seviyedeki bilimsel faaliyetler delil olarak en temel iki kaynak olan, Kur'ân-ı Kerim ve onun hayata yansımaları, açıklayıcısı olan sünnete dayanmak zorunda olup yapılan bu çalışmaların bu iki kaynaktan etkilenmesi de tabii bir durumdur. Kur'ân ve sünnetin anlaşılabilmesi, uygulanabilmesi, onun muhatabı olan insanın ondan faydalanması için Kur'ân ve sünnetin hükümlerinin de iyi anlaşılması gerekir.

Usûl-i fıkıh gelişmiş bir ilim dalı olmakla birlikte; birçok bilimsel çalışmayı kendi bünyesinde bulduran, her alanında bunu hissettiren geniş ilmî bir hazinedir. Delillerin teâruzu konusu fıkıh usulünün önemli meselelerinden biridir. Hemen hemen fıkıh usulünün bütün konuları ile yakından alakası bulunmaktadır. Şârî'in gayesini anlamaya yönelik içtihadî bir faaliyet olan teâruz eden deliller arasında tercih işlemlerinde temel gaye, nasları doğru yorumlamak ve doğru anlamaktır.

Delillerin teâruzu ve tercih işlemleri konusu İslam hukukunun doktrinel olarak oluşumuna da büyük katkı sunmuştur. Teâruz eden nasların incelenerek farklı metotlar, farklı yorumlar getirilmesi; teâruz eden deliller arasında tercih işlemi yaparken uygulanan farklı yöntem ve teknikler, mezheplerin teşekkülü ve amelî hayata geçişi hususunda, deliller arasındaki teâruz ve tercih işlemlerinin katkısı büyüktür. Ayrıca teorik olarak değerli olan bu meselenin usulî bir konu olarak nasıl bir sonuca sebebiyet verdiği noktasında önemli bir yeri vardır.

Delillerin teâruzu ve tercih işlemleri konusu geniş ve kapsamlı bir konudur. Tez çalışmamızda konumuzu teâruzu giderme yöntemlerinden biri olan cem' ve te'lîf yöntemini kavramsal olarak ortaya koymaya çalıştık. Naslar arasında vuku bulan teâruz meseleleri üzerinde durulacak, cem' ve te'lîf ile teâruz'un giderilmesi meselesi örneklerle irdelenecektir.

Çalışmamız giriş ile birlikte üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun önemi, amacı, sınırlandırılması, kullanılan yöntem ve teknikler ele alınmıştır. Birinci bölümde İslam hukuk metodolojisinde deliller ele alınmış, ikinci bölümde teâruz

konusuna girilmiş ve üçüncü bölümde cem' ve te'lif konusu ile çalışmamız tamamlanmıştır.

Bu çalışmanın yapılmasında, konunun seçilmesinde sonuna kadar ilmi birikimlerinden istifade etmeye çalıştığım, maddi ve manevi her daim yanımda olan ve sık çalışma yoğunluğuna rağmen bana vakit ayıran saygı değer Prof. Dr. Ali Kaya hocama, tez sürecinde yardımcı olan aileme ve arkadaşlarıma teşekkür etmek benim için bir borçtur.

Mustafa ASA

Bursa-2019

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI | ii |
| YEMİN METNİ | iii |
| YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU | iv |
| ÖZET | v |
| ABSTRACT | vi |
| ÖN SÖZ..... | vii |
| İÇİNDEKİLER | ix |
| KISALTMALAR..... | xii |
| GİRİŞ | 1 |
| I. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ..... | 1 |
| II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI | 2 |
| III. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI | 3 |

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE

DELİL KAVRAMININ ÇERÇEVESİ

| | |
|--|----|
| 1. İSLAM HUKUKUNDA DELİL KAVRAMI VE YER ALAN | |
| DELİLLER | 5 |
| 1.1. Kitap | 6 |
| 1.2. Sünnet | 8 |
| 1.3. İcmâ | 12 |
| 1.4. Kıyas | 17 |
| 1.5. İstihsân | 22 |
| 1.6. Maslahat..... | 26 |
| 1.7. Örf..... | 30 |
| 1.8. Sedd-i Zerâi | 34 |
| 1.9. Sahâbî Kavli..... | 36 |
| 1.10. Şer‘u Men Kablenâ..... | 37 |

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE TEÂRUZ

| | |
|--|----|
| 1. TEÂRUZ KAVRAMININ ANLAMI..... | 39 |
| 2. TEÂRUZUN VUKU BULABİLİRLİĞİ | 40 |
| 2.1. Teâruzu Kabul Edenler | 41 |
| 2.2. Teâruzu Kabul Etmeyenler | 41 |
| 3. TEÂRUZUN RUKÜNLERİ | 43 |
| 4. TEÂRUZUN ŞARTLARI..... | 44 |
| 5. TEÂRUZ TÜRLERİ | 45 |
| 5.1. Umûm-Husûs Bakımından Teâruzun Oluşması ve Çözümü | 46 |
| 5.2. İtlak ve Takyid Olarak Teâruzun Oluşması ve Çözümü..... | 48 |
| 5.3. Kur'an Ayetleri Arasında Teâruz | 49 |
| 5.3.1. Kıraatler Arasında Teâruz..... | 50 |
| 5.3.2. Tefsirler Arasında Teâruz | 50 |
| 5.3.3. Te'viller Arasında Teâruz | 50 |
| 5.3.4. Manâya Delâlet Eden Lafızların Açıklığı Bakımından Teâruz | 51 |
| 6. TEÂRUZUN GİDERİLMESİ..... | 53 |
| 6.1. Hanefîlerin Metodu..... | 54 |
| 6.2. Cumhuriyetin Teâruzu Gidermede Kullandığı Yöntem | 57 |
| 6.3. Memzûc Metot ve Hadisçilerin Metodu | 59 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CEM' VE TE'LİFİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

YÖNTEMİ, ŞARTLARI, İŞLETİLİŞİ VE GERÇEKLEŞTİRME

YOLLARI

| | |
|--|----|
| 1. TANIM VE KAVRAMLAŞMA SÜRECİ | 61 |
| 1.1. Cem' ve Tefvik (Te'lif) Kavramlarının Sözlük ve Terim Anlamı | 61 |
| 1.2. Cem' ve Te'lif İle İlgili Kavramlar | 62 |
| 1.2.1. Re'y..... | 63 |
| 1.2.2. İlet..... | 64 |
| 1.2.3. İctihâd | 65 |

| | |
|--|-----------|
| 1.2.4. Te'vîl..... | 66 |
| 2. KAVRAMLAŞMA SÜRECİ..... | 68 |
| 3. CEM' VE TE'LÎF KAVRAMININ HUKUKİ MAHİYETİ | 70 |
| 3.1. Cem' ve Te'lif Kavramına Yaklaşımlar | 70 |
| 3.1.1. Tesâhülcü Yaklaşım..... | 71 |
| 3.1.2. Tevassutçu Yaklaşım | 72 |
| 3.1.3. Teşeddütçü Yaklaşım..... | 72 |
| 4. CEM' VE TE'LÎF'İN ŞARTLARI | 73 |
| 5. CEM' VE TE'LÎF YÖNTEMİNİN İŞLETİLMESİ | 76 |
| 6. CEM' VE TE'LÎFİ GERÇEKLEŞTİRME YOLLARI..... | 80 |
| 6.1. Tahsis | 81 |
| 6.2. Takyîd | 83 |
| 6.3. Haml | 85 |
| 6.4. Teğâyuru'l-Hüküm | 86 |
| 6.5. Tevzîu'l-Hüküm | 89 |
| 6.6. Hâl Cihetiyle Teâruz'un Giderilmesi | 89 |
| SONUÇ..... | 92 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 95 |

KISALTMALAR

| | |
|------------|--|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.g.m. | : Adı geçen makale |
| a.g.md. | : Adı geçen madde |
| a.yer. | : Aynı yer |
| b. | : Bin, İbn (Arapça “oğlu” manasında) |
| bkz. | : Bakınız |
| C. | : Cilt |
| çev. | : Çeviren |
| der. | : Derleyen |
| <i>DİA</i> | : <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> |
| ed. | : Editör |
| h. | : Hicri |
| Krş. | : Karşılaştırınız |
| m. | : Miladi |
| Msl. | : Mesela |
| nşr. | : Naşir, neşreden (tahkik eden) |
| s. | : Sayfa |
| ss. | : Sayfa aralığı |
| S.. | : Sayı |
| thk. | : Tahkik |
| t.y. | : Basım tarihi yok |
| vd. | : Ve diđerleri |
| vs. | : Ve saire |
| yay. | : Yayınları |
| yy. | : Yüzyıl |
| y.y. | : Basım yeri yok |

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ

İlk asırlardan bu yana İslam hukuk metodolojisi oluşurken teâruz konusu da bu metodolojide kendine yer edinmiştir. İnsanın bulunduğu yerde ve konusu insan olan her disiplinde mutlaka bir farklılık kendini göstermiştir. Bu durum aslında sosyal bilimlerin yapısı ve konusu insan olan her şeyin değişkenlik arz etmesi ile alakalıdır. İslam hukuk metodolojisinde teâruz konusu, usûl konuları arasında önemli bir yere sahiptir. Esasen teâruz konusu usûlcünün kendine has anlayışı olup olmadığı, meydana gelen teâruzun nasıl giderilmesi, hangi yöntem ve tekniklerin kullanılması gerektiği ilk asırlardan bu yana tartışılmalıdır. Bu yöntem ve teknikler, usûlcünün metodolojik bakışına, içinde yaşadığı topluma, değerlere ve en önemlisi de mezhebine göre farklılık göstermektedir.

Tez çalışmamızda deliller arasında meydana gelen teâruzun usûlcülerin kullandığı yöntem ve teknik üzerinde durulmuş ve bu işlem yapılırken ihtilafların İslam hukuk metodolojisinde teâruz meselesine yansımalarını tespit etmek amaçlanmıştır. Usul eserlerinde deliller arasındaki teâruz müstakil bir konu gibi işlense de aslında usul konularının birçoğunda yapılan ameliyye, deliller arasındaki çelişkiyi giderme ile alakalı olmuştur. Sünnetin Kur'ân'ı nesh, tahsis ya da takyîd edip etmeyeceği; ayetlerin ya da hadislerin icmâ, kıyas, haber-i vâhid ile teâruz etmesinde ya da ayet ve hadislerin dışında bu deliller arasında meydana gelen herhangi bir teâruzda tercih işleminin nasıl yapılacağı, hangisi ile amel etmenin daha uygun olacağı; hâss olan lafzın âm lafzı, mukayyedin de mutlaka takyîd ettiğinde teâruzun nasıl giderilmesi gerektiği ve bunlar arasında tercih işleminin nasıl yapılması gerektiği, teâruz konusunun kapsamını oluşturur.

Deliller arasında teâruz meselesi, usûl-i fikhın birçok konusu ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirilir. Bu durum, aynı zamanda ilk dönem usûlcülerini de önemli derecede meşgul etmiştir .

Usul alimlerinin bir kısmına göre, gerek kat'î gerek zannî olsun, deliller arasında hakiki anlamda bir teâruz oluşmaz. Çünkü yüce Allah Alîm ve Hakîmdir. Onun koyduğu hükümlerde ya da İslam'ı irşadla görevli Peygamberinin sünnetinde hakiki

anlamda teâruzun bulunması düşünülemez. Ayet ve hadisler aşama aşama nâzil ve vârid olduğunda, teâruz eden iki delilin aynı anda gelmesi mümkün değildir.

Ne var ki teâruzdan söz edilecekse, müçtehidin kendi anlayışına, zannına göre teâruz bulunur; bu teâruz da hakiki anlamda bir teâruz olmayıp, zanna dayanan, müçtehidî bağlayan zahiri anlamda bir teâruzdur.

Müçtehidin zannına göre de olsa, şayet bir teâruz varsa o teâruzu müçtehidin gidermesi gerekir. Bu sebeptendir ki, teâruzun bulunduğunu ortaya koyan bilginler, aynı zamanda teâruzun çözümünü de ortaya koymaya çalışmış ve teâruzu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

Deliller arasındaki teâruzu ortadan kaldırma işlemi yaparken, çeşitli yöntemler uygulanmıştır. Bunların başında cem' ve te'lîf, tercih, nesih, tesâkut gibi yöntemler gelmektedir. Bu yöntemlerin uygulanmasında usûlcünün içinde bulunduğu hukuki metodoloji, düşünce sistemi, mezhebi, delillere bakış açısı vb. durumlar bu yöntemlerin hangisinin önce, hangisinin sonra kullanılması gerektiği noktasında etki etmektedir.

Teâruz ve tercih konusu usûldeki tüm meselelerle ilişkilidir. Buradaki amaç, nasları doğru anlamak ve doğru yorumlamak; Şâri'in maksadını hükümlere doğru bir şekilde yansıtmaktır.

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

İslam hukuk metodolojisinde deliller arasında vuku bulan teâruzu ortadan kaldırmak için çeşitli yöntemler uygulanmaktadır: Cem' ve te'lîf, nesih, tercih, tesâkut bu yöntemlerin başında gelmektedir. Bu yöntem ve tekniklerin her biri esasen bir araştırma konusudur. Tez çalışmamızda deliller arasında meydana gelen teâruzu gidermek adına cem' ve te'lîf yöntemi üzerinde duracağız.

Cem' ve Te'lîf hakkında çalışmamız genel olarak mezhepler arasında tikel örneklerle kavram ve yöntem odaklı olarak sınırlandırılmıştır. Ele aldığımız konunun her bir başlığı bize göre bir araştırma konusudur ki, bununla ilgili çalışılmış örnek de mevcuttur. Örneğin tahsis konusu cem' ve te'lîfi uygulama yöntemlerinden biri olmakla birlikte müstakil bir araştırma konusu da olmuştur.¹ Cem' ve te'lîf konusu aynı zamanda hadisler arasında ihtilafları gidermeye yönelik uygulanan bir yöntem olarak da

¹ Konuyla ilgili müstakil çalışma olarak bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

karşımıza çıkmaktadır. Yöntemin temel amacı ihtilafı gidermek olduğundan biz daha çok fıkıh usulü açısından ele alacağız. Netice olarak iki farklı bilim dalında da yöntemin temel amacı ihtilafı ortadan kaldırmaktır.

Şer‘î deliller arasında vuku bulan teâruz konusu geniş, girift ve kapsamlı bir konudur. Bir yüksek lisans tezi çerçevesinde meselenin tümünden halledilemeyeceği açıktır. Çalışmamız ile konuyu bir nebze olsun gün yüzüne çıkartmak İslam hukuk metodolojisinde cem‘ ve te’lif adına yapılacak olan çalışmalara bir nebze olsun örnek olmak ve yol göstermek amaçlanmıştır.

III. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Araştırmamızı gerçekleştirirken, konunun amacına uygun, doğru tespitlere götürebilecek eserler seçilmeye çalışılmıştır. Konu ile ilgili olarak klasik literatürden gerekli tanımlamalar yapıldıktan sonra varsa usûlcülerin anlayışına muhalif olan görüşlere yer verilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda, objektif sonuçlar elde etme adına, tek bir mezhebin görüşüyle sınırlı kalınmayıp farklı mezhep kaynakları ve görüşleri incelenmiş ve bu şekilde çalışmamız tamamlanmıştır.

Teâruzu giderme prensiplerinden biri olan cem‘ ve te’lîfi detaylı olarak ele alıp, “çözüm yöntemi” olarak metodolojik değeri açısından, konunun incelenmesi amaçlanmıştır.

Tez çalışmamızda klasik eserlere sıkça yararlanmak ile birlikte, günümüzde yapılan çalışmalardan da istifade edilmiştir. Özellikle de muasır dönem çalışmalardan Abdüllatif el-Berzencî’ ye ait olan *et-Teâruz ve ‘t-Tercih Beyne ‘l-Edilleti ‘ş-Şer ‘iyye*, adlı eserinde teâruz konusu çok sık ele alındığı için, istifade ettiğimiz en temel kaynak olmuştur. Bu eser çalışmamızda tezimizin muhtevâsı ve şekillendirilmesinde yeni yorumlar yapmaya ve ufuk açmaya katkı sunmuştur.

Günümüz teâruz ve teâruzu giderme yöntemleri ile ilgili; İsmail Lütfi Çakan’a ait *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, Zeki Koçak’ın *İslam Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi* (Doktora Tezi) Mehmet Selim Aslan’ın *Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri (Yüksek Lisans Tezi)*, çalışmalarından yararlanılmıştır.

Konuyu ele alış sistemimiz, bir kavram olarak cem‘ve te’lîfi tanımak ve gelişim sürecini irdelemek olmuştur. Gerekli tanımlamalardan sonra, cem‘ ve te’lif kavramının doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olduğu, teâruz ve delil kavramlarının da kendisi ile

yakından ilişkili olduğu, illet, içtihat, re'y gibi kavramlar üzerinde durulmuştur. Teâruz kavramının tanımlanmasında önce, teâruzun deliller arasında meydana gelmesinden dolayı, delil kavramı ve İslam hukukunda yer alan deliller kısaca îzah edilmeye çalışılmıştır. Teâruz konusunda genel olarak teâruzun şartları, rûkunları, teâruzun vuku bulabilirliği, türleri ve teâruz durumunda uygulama yöntemlerine değinilmiştir. Son olarak, cem' ve te'lîfi uygulama, konuya yaklaşım şekilleri, şartları, yöntemleri ve gerçekleştirme şekilleri ile birlikte çalışmamız tamamlanmıştır. Kavramların izâhını daha kolay hâle getirmesi adına örneklerle sık sık açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DELİL KAVRAMININ ÇERÇEVESİ

1. İSLAM HUKUKUNDA DELİL KAVRAMI VE YER ALAN DELİLLER

İslam hukuk metodolojisinde deliller arasında vuku bulan teâruzu ortadan kaldırmak için delil kavramının da iyi bilinmesi gerekir. Bu sebeptendir ki delil ve teâruz kavramı, cem‘ ve te’lîfin iyi kavranması için önemli iki kavramdır.

İslam hukukunun kendine ait bir metodolojisi vardır. Bu metodun, sistemin temel kaynağı, delilleri nastır. Fakat bazı durumlarda bu deliller kendi arasında çelişmekte olup ortaya farklı durum ve sonuçlar çıkmaktadır. Burada amaç bu çelişmeyi bertaraf etmek ve İslam hukukunu, Şârî’in maksadına uygun bir kanun, kural, sistem haline getirmektir. Bunu yapabilmek için ise problemi iyi analiz edip, delilleri iyi inceleyip; teâruzu tespit edip, çeşitli yöntemlerle teâruzu gidermenin yolu aranmalıdır. Cem‘ ve te’lîf de bu yollardan bir tanesidir. Fakat onun öncesinde ilk olarak delil ve teâruz kavramlarını iyi tetkik etmek gerekir.

Sözlükte; “ل ل ل” kökünden gelmiştir. Anlam olarak, yol göstermek, kılavuzluk yapmak, alâmet, yolu bilmek, şahit, yol gösteren, mürşit, gibi anlamlara gelmektedir.²

Delil kavramının anlamsal çerçevesinin oluşmasında fıkıh usûlü, mantık, kelim ilimlerinin kaynak ve kavramsal çerçevesine bürünmesinde yardımcı olmuştur. Fahreddin er-Râzî (606/1210), kat‘î bilgiye ulaştırana “delîl” zannî bilgiye ulaştırana ise “emâre” ismini vermiştir.³

² İbn Manzur, Ebu'l- Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. b., 1994, C. XI, s. 247.

³ Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *el- Mahsul fi ilmi 'i-Usul*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997, C. III. ss. 15-17.

Terim olarak delil, haberî bir sonuca matlub-ı haberiye yani şer'î hükme ulaşmayı mümkün kılan şeydir.⁴ Daha net ifade ile delil; şer'î ve amelî bir hükme götüren ve bilinmesi başka bir şeyin bilinmesine ihtiyaç olan ve gerekli kıldandır.⁵ Fıkıhta delil ile daha çok dinî, fikhî hükmün kaynağı kastedilir.

Deliller farklı şekillerde ayırma tabi tutulmuş olup aklî - naklî en çok bilinen ayrımlarıdır. Naklî delillerin oluşumunda müçtehidin bir katkısı olmayıp bunlar asıl hükmündedir. Bunlar, kitap ve sünnettir. Bu iki delil de kendi içinde değerlendirilmektedir. Naklî deliller kaynak olarak Allah ve Resul'üne dayandığı için bu delillere *sem'î deliller* de denir. Aklî deliller, naklî delillerle bağlantılıdır. Bunun yanında aklî delillerde müçtehidin katkısı da söz konusudur. Aklî deliller, naklî delillerin genel prensiplerini kendine ilke edinir. Şayet bir boşluk varsa bu genel ilkeler etrafında müçtehid içtihad ederek boşlukları doldurur. Bunun yanında delillerin, zannî - kat'î, şer'î ve şer'î olmayan şeklinde de ayrımları yapılmıştır. Bu ayırım ve derecelendirme delillerin alt türlerini ve aralarındaki hiyerarşiyi belirlemeye yöneliktir. Bu durum deliller arasında öncelik ve teâruz durumunda önceliği belirleme noktasında yardımcı olacaktır.⁶

Delil denildiğinde genel olarak ilk akla gelen; kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, örf, sedd-i zeraî, mesâlih-i mürsele, sahâbe kavli, şer'u men kablenâ gibi delillerdir.

1.1. Kitap

İslam dininin temel kaynağı olan kitaptan maksat Kur'ân-ı Kerim'dir. İslam hukukçuları tarafından, birinci derecede delil olarak kabul edilmiştir. Kitap hakkında birçok tanım yapılmıştır. Kitap delilini, her grup ya da rıplumsal hayatın herhangi bir alanında yer alan kişiler kendisine göre tanımlamıştır. Örneğin Kur'ân'a bakış açısı hukuk eksenli olurken bir tefsirci Kur'ân'a ayetleri anlama ve açıklama çabasıyla

⁴ Berzencî, Abdullatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercîh Beyne'l Edilleti'ş-Şer'îyye* I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, 1993, C. I, s. 114.

⁵ Yavuz, Yusuf Şevki "Delil (Kelam)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C IX, s.136; Ali Bardakoğlu "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. IX, s. 138.

⁶ Bardakoğlu, "Delil", s. 140.

bakmıştır. Fakat efradını cami, ağyarını mani bir tanımlama yapılacak olunursa, “Kitap (Kur’ân) yüce Allah tarafından Hz. Muhammed’e Arapça olarak indirilmiş, bize kadar tevâtür yoluyla nakledilmiş, mushaflarda yazılı olan Fatıha ile başlayıp nas suresi ile biten ilahî kitaptır.”⁷Tanımda da belirtildiği gibi Kur’ân tevâtür yoluyla bize kadar gelen yani gelişinde hiçbir şüpheye yer vermeyen ve kıyamete kadar korunacak olan ilahî kelimedir. Zira “*muhakkak onu biz indirdik ve kıyamete kadar koruyacak olan da biziz*”⁸ ayeti bu gerçeği söylemektedir.

Bir delil olarak Kur’ân’ın, hem dinen hem de hukuken hükümlere kaynaklık etmesi ve hükümlerin kendisine dayanması onun meşru bir delil olduğunu gösterir. Kur’ân bilgiye ulaştırdığı için şer’î delil; Cebrâil tarafından vahyolunduğu ve Hz. Muhammed’e dayandığı için sem’î delil olarak nitelendirilir.⁹ İslami hükümlerin en temel kaynağı Kur’ân’dır. Hükümler istinbat edilirken önce Kur’ân’a sonra derece derece kaynaklara bakılır.

Kur’ân Allah’ın kelam sıfatının bir tezahürüdür. İslam ümmeti açısından Kur’ân’ın delil olma durumunun izahı, fıkıh usulünde üzerinde genişçe durulan konular arasında yer almaz. Zira Kur’ân’ın delil olması, Allah kelamı olmasının ispatı konusu, daha çok kelâm ilminin bir konusudur. Bu yüzden Kur’ân’ın delil olma değeri üzerinde durulmaz.¹⁰

Kitabın bize kadar sağlam olarak ulaşması hiçbir şüpheye mahal vermez. Zira tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Kur’ân ümmet arasında ittifak halinde dillerde okunarak ve ezberlenerek süreklilik arz etmiştir. Dolayısıyla nakledilen bilgi hakkında kesinlik sağlar. Sübût olarak kesinlik varken hükümlere delâlet etme açısından farklılık gösterir. Bu durum ayetlerin mana olarak ihtimalli olup (zannîlik) olmama (kat’îlik) durumuna göre değişir. Lafız birden fazla manaya ihtimal yoksa delâlet olarak kat’îdir; miras ve hadlerle ilgili ayetler böyledir. Ayetlerde kat’îlik içeren lafızlara, mirasla ilgili ayet

⁷ Ebû Hamid Muhammed Bin Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Bin Abdisselam Abdışşâfî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyyeti, 1993, s. 81.; Zekiyyüddîn Şa’bân, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 13. b., 2010, s. 51.

⁸ el-Hicr, 15/9.

⁹ Ali Bardakoğlu, “Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. XVI, s. 122.

¹⁰ Bardakoğlu, “Kitap”, s. 122.

konuyu açıklamamızda yardımcı olacaktır. “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar vermenizi emreder. İki den fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. İlh”¹¹ ayetin Arapça metninde geçen مائة (yüz) نصف (yarı) ثلث (üçtebir) gibi ifadeler mana ve delâlet bakımından kat’î olan ifadelerdir. Bu ayetlerde ictihada, müctehidler arasında anlayış farklılıklarına yer yoktur.

Eğer lafız birden fazla manaya delâlet ediyorsa bu durumda *zannîlik* söz konusudur. Örneğin, “Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur’ süresi beklerler”¹² ayetinde "قروء" kelimesi hem hayız dönemi hem de temizlik süresi olarak yorumlandığı için *zannîlik* ifade etmektedir.

1.2. Sünnet

İslam hukuk metodolojisinde delil denilince akla ikinci sırada sünnet gelmektedir. Bir delil olarak sünneti kavramak, sünnetten çıkartılabilecek ya da çıkartılan hükümleri kavramak adına son derece önem arz etmektedir. Delil anlaşılmazsa o delilden çıkartılan hüküm de anlaşılmaz.

Sünnet usûl-i fıkıh literatüründe, Hz Peygamber’den Kur’ân dışında sadır olan söz, fiil ve takrirlerine denmekte olup “kitap” delilinin ardından ittifakla ikinci bir kaynak olarak yerini almaktadır.¹³ Esasen delil anlamında tümel bir bakışla durum değerlendirilecek olunursa, bütün şer’î delillerin kaynağı haber niteliğinde olan sünnettir. Zira Kur’ân’ın Allah’ın kitabı olduğu Hz. Peygamber’den gelen haberle bilinir.

Sünnet kelimesi aynı zamanda, yol, âdet manalarını da içinde bulundurur. Zira “Kim İslam’da güzel bir sünnet (âdet) başlatırsa, kıyamet günü hem kendisine hem de onu örnek alanlara sevabı verilir, kim de İslam’da kötü bir sünnet (âdet) başlatırsa ona

¹¹ en- Nisa, 4/11.

¹² el- Bakara, 2/228.

¹³ Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. XXXVIII, s.150.

da kıyamete kadar takip edenlere de günahı verilir.”¹⁴ Hadiste geçen "سن سنة" ifadesi bunu göstermektedir. Sünnet kavramı, Hz. Peygamber'in fiilleri bağlamında, kavli, fiilî ve takrîrî olmak üzere üç kısımda incelenmektedir.

Sünnet tanımlamasını yaparken Hanefî usûlcüler ve mütekellim usûlcüler arasında farklılık görülür. Örneğin, Debusî (430/1039), Pezdevî (482/1089), Serahsî (483/1090) gibi Hanefî usûlcüler tarafından, sünnet daha çok *şer'î hüküm* bağlamında, farz, vacip, sünnet, nafilî hükümlerden biri, teorik hüküm olarak değerlendirilmiştir.¹⁵ Mütekellim metodunu benimseyen usûlcüler tarafından ise sünnet, daha çok, Hz. Peygamber'in fiilleri, davranışları gibi pratik olarak ele alınmıştır.¹⁶

Sünnet, tanımda da ifade edildiği üzere üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; fiilî, kavli ve takrîrîdir.

Kavli Sünnet: Söz, kelam anlamlarına gelen “kavl” kelimesi terim olarak Hz. Peygamber'in sözlerini ifade eder. Örneğin “*Ameller ancak niyetlere göredir ve herkes niyet ettiğinin karşılığını görür...*”¹⁷ hadisi, kavli sünnete örnek gösterilir.

Fiilî Sünnet: Hz. Peygamber'in fiillerini kapsayan sünnettir. Abdest alması, namaz kılması, hüküm vermesi, işaretlerle anlatması vb. sünnetleridir.

Takrîrî Sünnet: Bu nevi diğer iki neviden farklı olup, burada onay ve karşı çıkma durumu vardır. Hz. Peygamber'in bazı davranışları onaylaması ya da bazı davranışlara karşı çıkmamasıdır. Bir durum ya da olay karşısında Hz. Peygamber reddetmemiş ise bu, o duruma ya da olaya cevaz verdiğini gösterir. Hz. Peygamber yaşadığı toplum içinde geçmişten gelen gelenek ve örfü değerlendirirken herhangi bir uygulama eğer İslam'ın ruhuna aykırı ise onu kaldırmış fakat aykırı değilse onun devamına müsaade

¹⁴ Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l-İhyâü't-Türâsî, trs., “ilim”, 15; “zekat”, 69.; Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Muvattâ*, thk. Şuayb el-Erneûd, v.d, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2001, C. XXXI, s. 494, 510.

¹⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvimü'l-Edille fi usuli'l-Fıkh*, nşr: Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 2001, ss. 77-79.

¹⁶ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usuli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afifi, Riyad: Dâru's-Sami'i, 2003, C. I, ss. 232 – 234

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve's-Sekâfiyyeti'l-Ma'lûmat – Dâru't-Te'sil, Beyrut: Dâru't-Te'sil, 2012,, “Bed'ül-Vahy”, 1.; “iman”, 42; Müslim, “imâra”, 155.

etmiştir. Örneğin, kız çocuklarının diri diri gömülmesi, faiz, haksızlık, kan davası gibi uygulamaları kaldırmış buna rağmen öncesinde güzel bir uygulama olan ve kendisinin de bizzat üye olduğu hılfü'l-Fudûl topluluğunun (derneğinin) devamına müsaade etmiştir. Takrirî sünnet de kendi içinde iki kısımda incelenir.

Bu arada Hz. Peygamber'in sünnetini anlamak için sadece bir noktadan değil; birçok noktadan bakılmalıdır. Zira Hz. Peygamber'in bir peygamber olmanın yanında aile reisi, devlet başkanı vb. gibi rolleri de mevcuttur. Her şeyden önce onun bir peygamber olduğu akıllardan çıkartılmamalıdır. Aksi halde sünnet tam olarak anlaşılacaktır.

Hz. Peygamber'in yapmış olduğu fiilleri, peygamber olarak yaptıkları, insan olarak yaptıkları şeklinde ayırma tabii tutmak daha doğru olacaktır. Kısaca bu ayırım maddeleştirilecek olunursa:

a- Söylenilen söz ya da işlenen fiilin sünnet bağlamında değerlendirilmesi için, Hz. Peygamber'in insani yönüne ait olmaması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber de bizim gibi bir inasandır. Dolayısıyla onun da insana ait söz ve fiilleri bulunmaktadır. Serahsî (483/1090) konuyla ilgili olarak, sünneti ikiye ayırmıştır. Terki delâlet, uyulması hidayet olan (sünnet-i hüdü) sünnettir. Bayram namazı, ezan, ikâmet gibi örnekleri verir. Bunların terk edilmesi durmunda o kişi kınanır ve gerekirse cezalandırılır. İkinci olarak uyulması güzel olan, terki de mübâh olan (sünnet-i zevâid) sünnettir. Hz. Peygamber'in giyinmesi, binek hayvanlarına binmesi, oturup kalkması gibi fiillerdir.¹⁸

b- Hz. Peygamber'in yaptığı fiiller ve söylediği sözler de yine bu bağlamda yani insani olma yönüyle doğrudan ilgili bir durum olarak değerlendirilir. Kur'ânda da bu durumu ayetlerden görmekteyiz. "Abese" suresindeki ayetler bu durumu bize gösterir.¹⁹

c- Bir fiil veya sözün sünnet bağlamında değerlendirilmesi için Hz. Peygamber'in teşrî mahiyetinde, fetva mahiyetinde, iyiye ve güzele yönlendirmesi,

¹⁸ Ahmet b. Ebi Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgani, nşr. Haydarabad: Lecnetü İhya-i'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1993, C. I, ss. 114 – 115.

¹⁹ Abese, 80/1-7.

nasihat vermesi, yol göstermesi gibi Hz. Peygamber'in "peygamberlik" yönüyle ilgili olması gerekir.²⁰

Hz. Peygamber'in yaptığı her şey ümmeti nezdinde kıymetli ve değerlidir. Yapılan hatalarda dahi ümmet için bir fayda, ders çıkarma durumu söz konusudur. Burada amaç sünnetin istidlali olarak, Hz. Peygamber'in fiillerini değerlendirmek yapılan ayrımın, sünneti anlamak adına önemli bir ayrım olduğunu göstermektir.

Hz. Peygamber'in sünnetinin bizatihi ayetler tarafından da Müslümanlar üzerinde bağlayıcılık oluşturur. Bu durum aslında her ne kadar lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olsa da mana olarak Allah katına ait olduğu açıktır. Kur'ân'ın lafzıyla vahy-i metlûv olmasının yanında, sünnet mana olarak vahiy-i gayr-i metlûv olarak kabul edilmiştir. Kur'ân ile aynı konumda olmasa bile ona eş değer tamamlayan konumunda olmuştur.²¹ Zira Kur'ân, "O (Peygamber) , kendi nefsin arzusuna, isteğine göre konuşmaz, onun sözleri kendisine vahyolunandan başka bir şey değildir."²² Buradan mana bakımından, Allah katına ait olduğu anlaşılır. Bir başka ayette yine "Peygamber size neyi getirmişse onu alın, o size neyi yasaklamışsa ondan sakının"²³ yine bu durumu gösterir. Bu sebeptendir ki ilahi vahye delâlet eden sünnet şer'î hükümlerin ikinci kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Sünnet, Kur'ân'ı tasdik ettiği gibi onu aynı zamanda tefsir de eder, anlaşılması güç olan kısımları açıklar; manası birkaç anlama gelebilecek olanı tayin eder ya da mutlak olanı takyid eder. Kur'ân'ın beyan etmediği manaları, tikel, cüz'î olayların hükümlerini de beyan eder. Böylelikle aslında *kitap* ve *sünnet* her ikisi de birbirini besleyen İslam dininin önemli iki kaynağıdır. Delil nazariyesinden bakıldığında, bu iki kaynak, birbirine sürekli ihtiyaç duymuş ve anlaşılmasında birbirlerini tamamlar nitelikte olmuştur.

Cem' ve te'lif kavramı tez çalışmamızda her ne kadar fıkhi açıdan ele alınsa da aslında bu kavram kendisini hadis alanında da gösterir. Muhaddisler hadislerin ihtilafını

²⁰ Talat Sakallı, "Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi", Isparta: *S.D.Ü.İ.F. Dergisi*, S.II, ss. 70 – 72.

²¹ Bedir, a.g.md, s. 151.

²² en-Necm, 53/3-4.

²³ el-Haşr, 59/7.

gidermeye yönelik, cem‘ ve te‘lif, nesih, tercih, tevakkuf gibi yöntemler kullanarak te‘aruzu gidermeye çalışmışlardır.

Sünnet konusunda, sünnetin ve hadislerin değerlendirme kriterleri bulunmaktadır. Bu kriterlerin bize kadar gelişi, gerek rivayet açısından gerekse metin açısından tetkîk edilmiş ve hadis ilmi olarak karşımıza çıkmıştır.

1.3. İcmâ

İslam hukukunun önemli delillerinden biri de icmâ’dır. Sözlükte; karar vermek, toplamak, azmetmek ve bir konuda fikir birliğine varmak manalarına gelir.²⁴ Kur’ân’da yer almamakla birlikte, sözlük manasına delâlet edecek ayetler mevcuttur.²⁵ Yine orucun vaktini ve niyetini konu alan hadis-i şerifte bu kavram kullanılmıştır. *من لم يُجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له* “Şafak sökmeden önce oruca karar vermeyen kimsenin orucu geçerli değildir.”²⁶ mealinde olan bu hadiste icmâ kavramı bir şeye azmetmek, karar vermek anlamında kullanılmıştır.

Fürû‘ fıkıh eserlerinde hükümlere kaynaklık etme açısından önemli bir delil olup deliller sıralamasında, Kur’ân ve sünnetten sonra üçüncü sırada yer almaktadır. Fıkıh usulü çalışmalarının tedvin edilmesiyle birlikte icmâ için önemli yer ayrılmış olup; kaynakları, geçerlilik şartları, delil değeri, hükmü gibi konular üzerinde durulmuş ve neticede bir icmâ teorisi oluşmuştur.²⁷

Fıkıh usulü açısından ilk ve önemli bir eser olan Şâfiî’nin *er-Risale*’si tanım üzerinde durmayıp daha çok icmân teşrîdeki yerini ispat için konuyu ele almıştır.²⁸ Daha sonra gelen âlimler ise tanımları ele almışlar fakat kendi buldukları zaman, mekân ve sahip oldukları fıkhi doktrinler muvacehesinde değerlendirip, tanımlamalar yaptıkları için bu tanımlar farklılık göstermiştir. Netice olarak, terim anlamı olarak icmâ, “Hz

²⁴ İbn Manzur, a.g.e., C. VIII, s. 57.

²⁵ Bkz. Yunus 10/71; Yusuf 12/15; Tâha 20/ 64.

²⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş’âs b. İshâk eş-Şicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Erneûd v.d., Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009, “Savm”, 71.

²⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. XXI, s. 417.

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Şâkir, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938, ss. 471-476

Peygamber'in ümmetinden olan müctehidlerin, onun vefatından sonraki, herhangi bir devirde, şer'î bir hüküm hakkında ittifak etmeleri şeklinde tanımlanır."²⁹

İcmân gerçekleşmesi için birtakım şartların oluşması gerekmektedir. Aksi halde icmâ meydana gelmez. Usûlcülerin de ayrı düştükleri, ihtilaf ettikleri noktalardan bir kısmı da bu şartlar üzerinde olmuştur. İcmân gerçekleşmesi için aranan şartlar şunlardır:

- İcmâa katılacak kişilerin müctehid olması gerekir. ictihad seviyesine ulaşmamış olanların, bir konuda fikir birliğine varması, icmâ sayılmaz. Zira onların icmâ yapacak ehliyete sahip olmama durumu söz konusudur.

- Müctehitlerin Hz. Peygamber ümmetinden olması gerekir. Başka peygamber ya da başka peygambere ait bir meselede ittifak etmeleri icmâ sayılmaz. Hz. Peygamber ümmetinin hata üzerinde ittifak etmeyeceği ya da edemeyeceği, bu anlamda dikkate alınan bir husustur.

- İcmân konusu şer'î amelî konularla alakalı hükümlerdir. Her konu icmâa dâhil olmaz. Örneğin fen bilimleri, dil bilimleri ya da matematik bilimleriyle alakalı olan bir meselede icmâ söz konusu olmaz. Hz. Peygamber döneminde icmâ söz konusu olmamıştır fakat sahâbe ile birlikte meseleler üzerine istişare edilmiş ve fikir birliğine varılmıştır. Gerek savaşlarında, gerekse anlaşmalarında bu durum kendini göstermiştir.

- İcmân Hz Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmiş olması gerekir. Zira Hz. Peygamber hayatta iken bizzat dinin, teşrîin kaynağı konumdadır. Bu sebeple bu dönemde icmâ söz konusu olmaz. Hayatta iken sahâbenin yaptığını oy birliği ile onaylamış ise artık bu, sünnet konumuna dönüşmüş sayılır.

- Bir meselede ya da olayın hükmü hakkında müctehitlerin hepsinin ittifak etmesi gerekir. Biri bile karşı çıksa icmâ sayılmaz. Çünkü muhalefet edenin doğru söylemesi tek kalsa bile ihtimaller arasındadır.³⁰

²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 137.; Şa'bân, a.g.e., s. 105.

³⁰ Yunus Vehbi Yavuz, "İcmâ'ın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2004, S.3, s. 89.

İcmân şartları ve oluşması hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Bazı görüşler icmâi sadece Hz. Peygamber dönemine hasr ederken bazı görüşler ise modern dönemde de icmân olabileceğini savunmuşlardır. Bununla birlikte icmâi oluşturacak üyelerin konumu, ilmi ehliyeti, yeterliliği tartışılmış mesele hakkında farklı bakış açıları geliştirilmiştir. İcmân delâletini kabul edip etmeme durumuna göre bütün bu görüşler muvacehesinde deliller oluşturulmuştur.³¹

Genelde delil kavramı, özelde ise icmâ kavramının bu kadar üzerinde durulması aslında bu konuya ne derece ehemmiyet verildiğini gösterir. İcmâ iki nevide sarîh ve sukûtî olmak üzere incelenir.

Sarîh İcmâ: Bir hüküm ya da bir mesele hakkında müçtehitlerin, o mesele ya da hüküm hakkında hepsinin kanaatlerini açık bir şekilde, sarâhaten belirtmesidir.

Sükûtî İcmâ: Sarîh icmâdan farklı olarak bir meselede ya da hükümde bazı müçtehitlerin görüşlerini açık bir şekilde belirttikten sonra bir kısım müçtehidin ise sessiz kalması bir beyanda bulunmaksızın sükût etmesidir.³²

İcmâ konusunda bir tasnif de icmânın “kat’î” ve “zannî” olmasına yönelik sınıflamadır. Kat’îlik ve zannîlik icmân oluşum şartlarını taşımadaki durumları ile alakalıdır. İcmâ tevâtüren nakledilmiş ve hiçbir tartışmaya yer vermeyecek şekilde, tüm şartlarını taşıyorsa buna “kat’î icmâ” denir. Kat’î icmâ üzerinde en ufak bir şüphe barındırmayan icmâdır. Zira şüphe barındırmasıyla icmâ, kat’îlikten zannî konuma geçecektir. Önceden ihtilaf edilmiş bir meselede daha sonra üzerinde icmâ edilmiş olsa bile bu zannî bir icmâdır. O halde “zannî icmâ”, icmâ şartlarının tümünü taşımamakla birlikte nakil yönünden eksiklik bulunan icmâdır.³³

İcmân delil olma değeri, icmâi delil olarak kabul edenler olduğu gibi etmeyenler de bulunmaktadır. Yine onun sadece belli tabakaya hasr ederek, icmân sadece sahâbe tabakasında olabileceğini ileri sürenler bulunmaktadır. Diğer yandan Mutezililerden; Nazzam, imamiyye Şîası ve Hariciler icmâi delil olarak kabul

³¹ Konu hakkında detaylı bilgi için, bkz. Ekrem Keleş, *İslam Hukukunu Kaynağı Olarak İcmâ*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

³² Abdülkerim Zeydan *el-Veciz fi usuli'l-Fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2009, ss. 150-151.

³³ Necmü'd-Dîn Ebu'r-Rabi et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdü'l-Muhsîn et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987, C. III, s. 127.

etmemekte, hatta imamiyye Şiası masum imamın görüşlerinin icmâ'dan önde gelip delil olarak kabul göreceğini savunmaktadırlar.³⁴ İcmâyı delil olarak kabul edenler, onun delil oluşunun hukuki dayanağı olarak kitap, sünnet, akıl gibi delilleri göstermektedirler.

Kitap: Dolaylı olarak icmâa hamledilebilecek ayetler üzerinden delillendirme yapılmaktadır. Bu ayetler;

- *“Kendisine hidayet geldikten sonra, kim peygambere karşı çıkar ve inananlardan başka yolu kendisine seçerse o yalnız kalır ve cehenneme atılır”*³⁵ ayette müminlerin yolundan başka yol tutmadan muradın, icmâa muhalefet etmek olarak algılanıp bunun uygun olmadığı vurgulanmıştır.³⁶

- Bir diğer ayet ise *“Hepiniz Allah’ın ipine sınıksız sarılın; dağılıp, parçalanmayın”*³⁷bu ayete göre yine müçtehitlerin icmâ ettiği konuda muhalif olmak uygun görülmemiş, parçalanmanın, bölünmenin uygun olmadığı vurgulanmıştır. Bu da yine icmâa delâlet etmektedir.³⁸

- İcmân delâletine dair bir diğer ayet ise *“Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki insanlara karşı şahitler olun, Peygamber de size şahitlikte bulunsun”*³⁹ burada “vasat ümmet” Hz. Peygamber ümmetinin kastedilmiş olması ve bütün insanlara adaletle örnek olması Muhammed ümmetini hüküm yönünden de hüccet olarak kabul edildiğine delâlet eder.⁴⁰ Ayrıca Serahsî (483/1090), vasat olmayı adaletli olmakla ilişkilendirmiş ve Hz. Peygamber ümmetinin orta ümmet olması onların yalan üzere ittifak etmeyip, doğru üzerinde ittifak etmesi, yüce Allah’ın bütün insanlara şahit bir ümmet kılması gibi durumlar kesin bilgi gerektirir ki icmân ifade ettiği bilgi kesindir.⁴¹

- *“Siz, insanlar arasından çıkartılan, iyiliği emredip kötülükten sakındıran en hayırlı bir ümmet oldunuz.”*⁴² Hayırlı ümmet, ifadesi Hz Peygamber’in ümmetinin

³⁴ Yavuz, a.g.m. s. 91

³⁵ en-Nisa, 4/115.

³⁶ Razi, a.g.e., C. IV, s. 49.

³⁷ al-i İmran, 3/103.

³⁸ Yavuz, a.g.m. s. 92.

³⁹ el-Bakara, 2/143.

⁴⁰ Yavuz a.g.m. s. 92.

⁴¹ Serahsî, a.g.e., C.I, s. 297.

⁴² Al-i İmran, 3/110.

ittifak ettiği meseleler hayırlı bir mesele olmasına delâlet eder, onların bâtil üzere ittifak etmesi muhaldir. Bu durum icmâa delâlet etmektedir.⁴³

Sünnet: İcmâyı delil olarak kabul edenler, aynı zamanda sünnetten de deliller bulmaktadırlar.

- İbn Ömer rivayetine göre “Şüphesiz Allah ümmetimi delâlet üzerinde birleştirmez, Allah’ın eli toplulukla beraberdir. Artık kim topluluktan ayrılırsa o cehenneme ayrılmış demektir.”⁴⁴

- Enes b. Mâlik hadisi ise “Şüphesiz ümmetim delâlet üzerine birleşmez, eğer ümmetim arasında ihtilaf görürseniz, en büyük Müslüman topluluğuna sarılın ayrılmayın.”⁴⁵

- “Topluluktan ayrılıp da ölenler cahiliyye ölümü üzere ölürler”⁴⁶ hadisi de yine delil olarak gösterilmektedir.

Yukarıda konusu geçen hadisleri daha da çoğaltmak mümkündür. Onların sıhhat derecelerine girmeden konuyla ilgili hadisleri sınıflandırmak, meselenin anlaşılması ve hulasası açısından daha iyi olacaktır. İcmâ ile ilişkilendirilen bu tarz rivayetler, genel olarak; Ümmet-i Muhammed’in hata üzerinde birleşmesinin muhal olduğu ve dolayısıyla hatadan uzak olduğunu bildiren, Müslüman topluluktan kopmamayı aksine ona sınıksıkı sarılmayı teşvik eden, Hz. Peygamber ümmetinin içinde bir grubun kıyamete kadar hakka yardımcı olduğunu bildiren rivayetler;⁴⁷ şeklinde sıralamak, konuyla ilgili hadisleri anlamak adına yararlı olacaktır.

Akıl: İcmânın bir delil olarak kullanılmasına yönelik delillerden biri de hiç şüphesiz “akıl” olacaktır.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber son peygamberdir. Vefatından sonra vahiy kesilmiş, İslam şeriatının kıyamete kadar devam etmesi için Allah’ın İslam ümmetini

⁴³ Yavuz a.g.m., s. 93.

⁴⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-Kebîr – Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşar Avâd Ma’rûf, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998, “fiten”, 7.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdü’l-Bâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, trs. “Fiten”, 8.

⁴⁶ Buhârî, “fiten”, 2.;

⁴⁷ Keleş, a.g.e., s. 190.

sapıklık ve dalalet üzerinde birlikte olmaktan korumuştur. Aksi halde bütün ümmetin sapıklık ve dalalette birlik olması muhaldir. O halde ümmetin sapıklık üzere ittifak etmekten korunması, hükümlerin Hz Peygamber'den işitilmesi ile aynı değerdedir. Hz Peygamber'den işitilen bilgi doğru ve kat'î bilgi olduğundan icmân da kesin bilginin kaynağı olması yadsınamaz bir gerçekliktir.⁴⁸

Hiz. Peygamber'in vefatıyla birlikte naslar tamamlanmıştır; ancak gerek bu nasların eksik kalan yönlerini tamamlamak adına, gerekse İslam şeriatının devamı için nasların ruhuna uygun olarak hükümlerin belirlenmesinde, aklî delil olarak icmân önemli bir delil olduğu bir gerçektir. İcmâyı delil olarak kabul edenlerle birlikte etmeyenler de mevcuttur ve bu bağlamda getirdikleri deliller de vardır. Bu delillerin değerlendirilmesine yönelik tenkitler de ileri sürülmüştür.⁴⁹

19. ve 20. Yüzyıllarda her alanda yapılan köklü yenilikler, dini alanda da yenileşme faaliyetlerine imkan sunmuştur. İcmân işlevselliğine tarihi tecrübeden farklı olarak yeni bakış açısı, fonksiyon yükleme çabaları da sürecin parçasını oluşturur. İslam kültürünün ürünü olan icthad, şûra, örf gibi kavramlar ile icmâ kavramı arasında paralellik kurularak çözüm üretilmeye çalışılmıştır.⁵⁰

1.4. Kıyas

Sözlükte; ölçmek, değerlendirmek, iki şey arasında değerlendirmede bulunmak, anlamlarına gelen kıyas, قيس ا قاس kökünden türemiştir.⁵¹ Usûlî bir terim olarak kıyas, kitap, sünnet, icmâdan herhangi birinde hükmü bulunmayan bir meseleye aralarında bulunan illet benzerliği sebebiyle, hükmü bulunan *asl*'a hamledilerek diğer meselenin hükmünü vermektir.⁵² Her hüküm kaynak olarak kitap ve sünnete dayanmalıdır. Fakat İslam dinin sınırlarının gelişmesiyle birlikte farklı beldelerde farklı ihtiyaçlar da zuhur etmiş, halk arasında zuhur eden bu meseleler bir şekilde kitap ve sünnetten çözümler aranmıştır. Bu durumda, kitap ve sünnette benzerlik kurulabilecek bir mesele aranmış ve bu suretle ihtiyaç duyulan hükme ulaşılmıştır.

⁴⁸ Serahsî, *usûl.*, C. I, s. 300

⁴⁹ Deteyli bilgi için bkz. Keleş, a.g.e., ss. 231 – 237.

⁵⁰ Dönmez, "icmâ", s. 427.

⁵¹ İbn Manzûr, a.g.e., C. VI, s. 187.

⁵² Abdulaziz b. Ahmed Aladdin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1890, C. III, s. 344.

Kıyasın İslam hukukunda önemli bir yeri vardır. Bir taraftan Hz. Peygamber'in son peygamber olması ve bunun yanında delillerin temel kaynağı olan nasların yer alması; diğer taraftan hukukun ruhunda ve yapısında olan, değişen ihtiyaçlara binaen yeni hükümler ve çözüm yolları geliştirmek istenmesi bir gerçektir. Kur'ân ve sünnetteki naslar sınırlı olup sınırsız hüküm vermeyi karşılayamayabilir. Zira sınırlı kaynak ile sınırsız hükümlerin karşılanması zor olup mutlak surette başka kaynağa da ihtiyaç zorunludur. Yeni hükümleri elde etmede nistan ilham alarak, merkeze nassı yerleştirip hüküm vermek kıyasın kendisi olmaktadır. Kıyas, hangi hukuk olursa olsun zorunlu kaçınılmaz bir yöntemdir. Zira kıyasta hükmün illeti ve ruhu üzerinde durulur. Bu bir nassın, kanunun onlarca olayın çözümünde faydalı olacaktır. Her olay için ayrı ayrı kanunlar, hükümler çıkarılması da imkânsızdır. Böyle olmuş olsa idi ciltler dolusu kanunlar / hükümler söz konusu olacaktı.

Kıyasın olmaması ya da kabul edilmemesi durumunda İslam hukukunda donuklaşma, değişen şartlara, zamana göre hüküm verememe, ihtiyacı karşılayamama söz konusu olur. Bu durum da İslam dininin, semavî dinler içinde sonuncu olması ruhuyla uygun düşmemektedir.

İslam hukukunda kitap, sünnet ve icmâ'dan sonra delil olarak kıyas gelmektedir. Fakat kıyas delili ilk üç delil gibi kesin bilgi ifade etmezken daha çok zannî bilgi ifade eder. Kıyasın bir delil olmasının yanında yöntemsel yönü ağır basmaktadır. Kıyas, bir hüküm ortaya koymaktan daha çok var olan üç delilde (kitap, sünnet, icmâ') gizli hükmü ortaya çıkartma ve nakletme işlemini yapmaktadır.⁵³

Kıyasın uygulanabilmesi için onun bir takım rükünleri ve şartları vardır. Kıyas bu rükün ve şartlar olmazsa gerçekleşmez. Bu rükünler dört tanedir:

1- **el-Asl (Asıl):** Fer'ın kendisi üzerine hüküm olarak dayandığı delil, diğer bir ifadeyle kitap, sünnet ve icmâ yoluyla hükmü belirlenmiş meseledir. Örneğin, akıl-baliğ ve rüşdüne eren bir kız kendi malı hakkında velayete sahip olması icmâ ile olmaktadır. Bu duruma kıyas edilerek aynı şartları taşıyan akıl, baliğ ve rüştüne ermiş

⁵³ Abdülkadir Şener, *Kıyas İstihsân Istıslah*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay. 1981, s.70.

olan kızın durumu kıyas edilmiş, rızası dışında zorla evlendirilmesi uygun olmayıp, kızın kendi rızasına bırakılmıştır.⁵⁴

2- **Fer‘:** Hükümü kitap, sünnet ya da icmâ yoluyla belirlenmemiş meseledir. Başka bir deyişle hükümü asl’a kıyas yapılarak belirlenen meseledir. Burada dikkat edilmesi gereken husus fer‘in hükümü nas ya da icmâ ile belirtilmemiş olmasıdır. Zira hükümü belirtilen bir meselenin kıyas edilmesi uygun değildir. Fer‘ noktasında dikkat edilmesi gereken bir durum da aslın hükmünün illeti ile fer‘in illetinin aynı olması gerekir. Örneğin şarabın illeti sarhoşluk vermesidir. Bir kimse sarhoşluk vermeyen bir şey içse ve bu durumda vücudundaki herhangi bir rahatsızlıktan ya da başka bir sebebe bağlı olarak akıllı gitse o şeyin kullanılması haram olmaz. Zira illet birliği bulunmamaktadır.⁵⁵ Bu iki mesele aynı olmadığı gibi bu kıyas da farklı iki olay arasında yapılmış kıyas olarak “*kıyâs maa’l-fârik*” olarak isimlendirilmektedir.⁵⁶

3- **Asl’ın Hükümü:** Hakkında nas ya da icmâ yoluyla belirlenen ve kıyas yöntemiyle fer‘e de uygulama amacı taşıyan hükümdür. Aslın hükmünün uygulanmasında, kitap ve sünnet konusunda ihtilaf yoktur. Ancak icmâ‘ ile sabit olması durumunda bu hükmün icmâ‘ yoluyla uygulanabileceğini savunulurken; illeti belirleme metodlarının farklı olması nedeniyle icmâ‘da da illet nas gibi sabit olmadığı için icmâ yoluyla aslın hükmünün uygulanması uygun görülmemiştir.⁵⁷ Bunun yanında hükmün illeti makul olan yani akıl tarafından kavranabilir nitelikte olması esastır. Taabbudî olan alanda kıyas mümkün değildir. O yüzden İslam hukukçuları kıyas yapılacak alan olarak akılla kavranan alan olması gerektiğini savunurlar. Taabbûdî, illetinin akılla kavranması mümkün olmayan örneğin, namaz rekâtlarının sayısı, zina edene yüz değnek vurulması, tavafta safâ merve arasında gidip gelmenin belirli sayılara dayandırılması gibi konular taabbûdî konular olduğu için bu konularda kıyas sahih görülmemiştir. Fakat aslın hükmünün illeti akılla kavranabiliyorsa içki içmenin illeti, katilin mirastan mahrum bırakılması gibi bu durumda kıyas sahih olur.⁵⁸

⁵⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Usulü’l-Fıkh*, Kahire: Dâru’l-Arabî, 1. b., 1958, s. 227.

⁵⁵ Ebû Zehra, *Usûl*, s.232.

⁵⁶ Şa’bân, a.g.e., ss. 144 - 145.

⁵⁷ Şa’bân, a.g.e., s. 139.

⁵⁸ Zeydan, a.g.e., s. 156.

4- **İllet:** Sözlükte mevcut durumu değiştiren, kişinin bedeninde meydana gelen hastalığa illet denmektedir. Kıyas delilinin ana dayanağı temel rüknüdür, varlığı kıyasın varlığına yokluğu da kıyasın yokluğuna delâlet eder, bunun yanında nassın mana ve gayesini de içinde barındırır. İlet, hikmet, sebep gibi kavramlar zaman zaman çok karıştırılmaktadır. Hükmün bağlı olduğu mesele akıl ile kavranabiliyor ve munzabıt olarak belirlenebiliyorsa buna “*illet*” denir. Akıl ile kavranamıyorsa buna da “*sebep*” denir. Örneğin vaktin girmiş olması namazın farz olması için bir sebeptir, illet değildir. Çünkü niçin o vakitte farz kılındığını akıl anlayamaz. Buna göre her illet bir sebep olabilirken; her sebep ise illet olamaz. Şâfîiler sebebi de illet gibi alıp, kıyas yapılabileceğini savunurken; Hanefi ve Mâlikîler ise kıyasın ortak illete dayanarak yapılabileceğini savunmuşlardır.⁵⁹

İlletle bağlantılı olarak kullanılan bir diğer kavram da “*hikmet*” kavramıdır. Hikmet, illetle bağlantılı, hükmün gerçekleştirmek istediği amacı, hükmün sonucunda elde edeceği korumak istediği menfaat olarak zamanla bu isimlendirme yapılmıştır. Örneğin yolculukta namazların kısaltılması, ramazan orucunu ertelemesi gibi durumlarda amaç zorluğu meşakkati kaldırmak kişiye bir kolaylık sağlamaktır. Bu hükmün hikmeti olarak değerlendirilirken açık, munzabıt bir vasıf olan yolculuk yani seferilik hali ise illet olarak isimlendirilmektedir.⁶⁰

İllet kavramının şartları ise;

a- İlet, açık ve net olması gerekir. Zira hükmün iyi bilinmesi yoruma açık olmayıp, kişiye göre değişmez. Bu da illetin iyi şekilde kavranmasıyla olur. Örneğin, alım satımda elde edilen eşyanın karşı tarafa geçmesi durumunda, “*karşılıklı rıza*” illet değildir. Zira karşılıklı rıza durumu kişilerin içinde gizledikleri üçüncü şahısların tarafların içinden geçirdiklerini bilemez bu durumda karşılıklı rıza değil “*icap ve kabul*” illet olur. İcap ve kabulün olması zaten karşılıklı rızanın da olduğunu gösterir.

b- İlet nesnel, objektif olmalıdır yani kişilere göre değişen olmamalıdır. Örneğin, yolculuk halinde “meşakkat” illet olmaz zira meşakkat kişiden kişiye şartlara göre değişir. Burada illet, meşakkati de içine alacak şekilde olan “yolculuk hali” dir.

⁵⁹ Âmidî, a.g.e.,C. IV, s. 79.

⁶⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM),2000, C. XXII, s. 118.

c- İlet, hükmün konması ile insanlar için bir menfaat sağlaması, ya da bir mafsedetin giderilmesine yönelik olmalıdır. Şarabın haram olmasının illeti “sarhoş edici” olması uygun bir vasıf olurken, insanlara fayda sağlamış, akıl sağlığını korumuş, toplumda huzur sağlamış olur. Buna binaen örneğin şarabın kırmızı olması ya da akışkan olması gibi vasıflar illet olarak ta’lil edilmez.

d- İlet, asl’a mahsus bir vasıf olmayıp, başka olaylarda ve durumlarda da görülmesi gerekir. Aksi halde kıyas gerçekleşmez. Yolculuk illettir, meşakkatin kaldırılması ise hikmettir, şu halde ağır işlerde çalışan kişilerin de aynı yolcuya kıyas edilmesi uygun değildir.⁶¹

Hükümlerde illetin ortaya çıkarılmasına yönelik bir illeti çıkarma yöntemlerinden ilki naslarda yer alan illeti bulmadır. Kur’ân ve Sünnette yer alan illet genel olarak “mensûs illet” olarak isimlendirilmektedir. Naslarda bu illet ya açıkça ve bunun ifadeleri de olup sarih bir şekilde bildirilmektedir, bu ifadeler; “olması için, olmaması için, şu sebeple, şundan dolayı...” gibi ta’liyat bildiren ifadelerdir. Örneğin, “Allah’ın ganimet olarak Resul’üne verdiği ganimetlerden içinizde yalnız zengin olanlarınızın arasında dönüp dolaşmaması için Allah, Peygamber, yoksullar, yolda kalmışlar içindir.”⁶² Ayet ta’lil edildiğinde illet olarak, “Sadece zenginler arasında dolaşan bir mal olmaması içindir” ifadesidir. Ya da naslarda îma yoluyla bildirilen ifadelerdir. İma yolu ise herhangi bir karîne yardımıyla nasda bulunan illetin bu karîne yardımıyla bulunmasıdır. Örneğin, hırsızlık yapan kadın ve erkeğin ellerinin kesilmesiyle ilgili ayette⁶³ hırsızlık yapmanın hemen ardından ellerinin kesilmesi hükmünün verilmesi hırsızlık yapmanın belirtilen cezanın illeti olduğuna îma yoluyla illet çıkarmadır. Burada örnekleri çoğaltmak mümkündür.⁶⁴

İletti tespit etmenin diğer bir yöntemi ise *icmâ* iledir, belirli bir vasfın şer’î hükme icmâ ile delâlet etmesidir. Örneğin, velinin küçük çocuğun üzerindeki velayet illetinin “küçüklük vasfının” olduğu noktasında icmâ edilir. Aynı şekilde, evlendirme noktasındaki velayeti de buna kıyas edilir.

⁶¹ Şa’bân, a.g.e., s. 157.

⁶² el-Haşr, 59/9.

⁶³ el-Maide, 5/38.

⁶⁴ Vehb b. Mustafa ez-Zuhayli, *El-fikhu’l-İslamiyyü ve Edilletühü*, Dımeşk: Dâru’l-Fikr, 4.b., trs. C. V, s. 3719.

Şayet illet naslarda ya da icmâ' ile belirtilmemiş ise müctehîd, *sebr* ve *taksim* yöntemini kullanarak illeti tespit etmeye çalışır. Sebr ve taksim yöntemi, müctehîd hükmün illeti olabilecek bütün vasıflarını araştırıp, tetkik ederek bir araya getirip toplar. Onlarda illet olabilecek vasfı buluncaya kadar, illet olamayacak vasıfları ilgâ eder ve nihayet bulunduğu ise illet olabilecek vasfı bırakır, illeti tespit eder. Örneğin, şarabın haramlığı konusunda, şarabın illet olabilecek vasıflarını; akışkanlığı, rengi, kokusu, sarhoş ediciliği, ham maddesi gibi özelliklerini toplar ve tetkik eder, en sonunda “sarhoş ediciliği” vasfını buluncaya kadar bu ameliyesine devam eder, sonunda illeti bulunduğu diğerlerini ilga eder, kalan vasıfların hükme daha münasip olduğunu tespit eder.⁶⁵

Saydıklarımıza ilave olarak illeti tespit etme yöntemleriyle alakalı olarak bazı kavramlar vardır, “*tenkîhu'l-Menat*” ve “*tahrîcu'l-Menattır*”. Tenkîhu'l-Menat; illet ile alakası olan fakat illet olamayacak diğer vasıflardan ayıklanmasıdır. Asl'da yer alan illet fer' de var mı yok mu tetkik edilmesidir. Örneğin, “sarhoş edicilik” vasfının bir başka içki türünde de var mı yok mu diye incelemek tetkik etmektir. Tahrîcu'l-Menat hakkında nas ya da icmâ olmayan hükmün illetinin ortaya çıkarılmasıdır.⁶⁶

Kur'ân, sünnet ve icmâdan sonra gelen kıyas delilinin üzerinde bu kadar durmak konuyu yüzeysel almak adına yeterli olacaktır. Kıyas delili sadece bizim anlattıklarımızdan ibaret değildir. Nas ve İcmâ delilinden sonra kıyas ve sonraki delillerde ictihad ve akıl daha yoğun şekilde devreye girdiği için farklı söylemler ve ictihadlar daha fazla olacaktır. Fakat konumuzun sınırlılığı açısından hepsini zikretmemiz imkânsızdır.

1.5. İstihsân

Deliller sıralamasında bir diğer delil de istihsândır. İstihsân Arapça bir kelime olarak “حسن” bir şeyi güzel yapmak, güzel oldu, kötü, çirkinin zıddı manalarına gelen kelime kökünden türetilmiştir. “استحسان” kelimesi ise istif'âl kalıbında gelmiş ve “bir şeyi güzel saymak, güzel bulmak” anlamlarına gelir.⁶⁷

⁶⁵ Zeydan a.g.e., s.158.

⁶⁶ Şa'bân, a.g.e., s. 167.

⁶⁷ İbn Manzur, a.g.e., C. XIII, s. 114.

Terim olarak fıkıh usulü bağlamında deliller arasında en zor tanımlanan bir kavram olmuştur. İstihsân kavramı daha çok Hanefî ve Mâlikî usulcülerle birlikte anılmaktadır. Ebû Hanîfe (150/767) ile talebeleri İmam Yusuf (182/798) ve İmam Muhammed (189/805) istihsân kavramını sıkça kullansalar da aslında net bir tanımın ortaya konulmadığı tanımların farklı ve fazla olmasından çıkarılabileceği görülür.⁶⁸ Yapılan ilk istihsân tanımı ise, Kerhi (340/951)'ye ait olup, müçtehidin bir meselede, o meselenin benzerleri hakkında verilen hükümlerden, daha kuvvetli delil sebebiyle vazgeçmesidir.⁶⁹ İstihsânın bu tanımı usulcüler tarafından beğenilmiş, istihsânın mahiyetini en iyi şekilde otaya koymuş olup, istihsânın bütün tür ve unsurlarını içine alacak şekilde kapsayıp, temel özüne işaret etmektedir.⁷⁰ Daha sonra Krehi'nin öğrencisi olan Bekr Ahmet b. Ali el-Cessâs (370/981), illetin tahsisi bağlamında konuyu ele almıştır. Sonraki aşamada Hanefî usulcülerin geneli tarafından benimsenen, kabul edilen istihsân tanımı, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debusi (430/1038) ye ait olan kıyasla çelişme bağlamında ortaya koyduğu tanımlama hakim olmuş, benimsenmiştir.⁷¹ Kavram Maverâünnehir'e doğru uzandığında Pezdevi (482/1089) ve Serahsî (483/1090)'nin tanımlamaları daha çok Hanefî usulcülerin gündemine oturmaktadır. Serahsî ise kendi dönemine gelene kadar, yapılmış olan tanımlardan da beslenerek ve en önemli eserinde hocası Halvânî (452/1060) den naklederek, “kıyası terk edip kolaylık olanı almak”, “fert ve toplum adına kolaylık talep etmek”, “kolaylık için zorluğu terk etmek”⁷² gibi ifadelerin yer alması, Serahsî tarafından daha çok konuya tanım bağlamından ziyade amaç bağlamında ele aldığını gösterir. istihsân; müçtehidin bir meselede kendi fikirlerine dayanarak, o mesele hakkında benzerlerine verilen hükmü nas, icmâ, zaruret, gizli kıyas, maslahat ve örf gibi delile dayanarak o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermektir. Cüz'î bir hükmü küllî bir kaideden ya da umum bir kuraldan istisna etmektir.⁷³

⁶⁸ Mustafa Yamuk, *İslam Hukuk Usulünde İstihsân Ve Maslahatı Mürsele İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 14.

⁶⁹ Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. XXIII, s. 341.

⁷⁰ Ebû Zehra, *Usûl*, s. 262.

⁷¹ Abdurrahim Kozalı, *(Kıyas) İstihsân ve Doğal Hukuk İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 137,138.

⁷² Şemsü'd-Dîn es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989, C. X, s. 145.; Kozalı a.g.e., s. 138

⁷³ Bardakoğlu, “İstihsân”, s. 341.

İstihsânın delil olarak kabul edilme durumu, yapıldığı zaman ve ortama göre farklılık arz etmektedir. İstihsân yapılırken genel hükümden cüz'i bir istisna yapıldığı görülmektedir. Bu istisna yapılma durumunda İslam hukukunun kaideleri, nasların ruhu, örf, maslahat gibi delillere de dayanmaktadır. Aksi halde genel hükmün aksine bir hüküm vermek imkânsızdır.⁷⁴İstihsânın tanımını yaptıktan sonra çeşitlerini bilmek delil olarak istihsânı daha iyi kavramaya yardımcı olacaktır.

a- Nas Sebebiyle İstihsân

Bir mesele hakkında nas bulunur ve bu nas genel hüküm ya da o mesele hakkında başka bir nassa aykırı düşerek, ilk nas ile hüküm vermeye nas ile istihsân denir. Nas o mesele hakkında uygulanan genel hükmün aksine hüküm ihtiva ederse bu nas ile olursa nas sebebiyle istihsân olur. Konuyla ilgili olarak eserlerde en çok verilen örnek “selem” akdi ile satım örneğidir. Bilindiği gibi selem akdi, parayı peşin alarak, belirli vasıflar ve miktarda borç kabul edilerek malın, eşyanın ileride teslim edilmesi demektir. Hz Peygamber, “*Sahip olmadığın bir şeyi satma*”⁷⁵ yani ma'dumun satışının caiz olmadığını vurgulamış ve bu durum ilke haline gelmiştir, fakat bu durumun yanında, özel nitelikte olan, Medinelilerin meyvelerini satma ile alakalı olan başka bir hadis, “*Selem yoluyla satış yapan bunu belirli ölçü, tartı ve süreye göre yapsın*”⁷⁶ manalarındaki hadislerle binaen, Hanefilere göre selem akdi kıyasa aykırı olmakla beraber, istihsânen meşru kabul edilir.⁷⁷ Selemde olduğu gibi genel nassın hükmünden, özel nassın hükmü uygulanmıştır.

b- İcmâ Sebebiyle İstihsân

Bir meselede müçtehitlerin o meselede uygulanan genel kuralın aksine hüküm vermeleri ya da genel kurala aykırı davranılması durumunda sessiz kalarak, fiillerle onaylamalarına icmâ sebebiyle istihsân denmektedir. İcmâ sebebiyle istihsâna eserlerde en çok verilen örnek “İstisnâ” akdi örneğidir. İstisnâ' akdi, bir kimsenin bir sanatkârla belirli bir bedel ve şartlar karşılığında anlaşarak kendisi için bir şeyler yapması adına

⁷⁴ Kozalı a.g.e., s. 139.

⁷⁵ Tirmizi, “Buyu”, 19; Ebû Dâvûd, “Buyu”, 70.

⁷⁶ Buhârî, “selem”, 1, 2.; Ebû Dâvûd, “Buyu”, 57; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen'n-Nesâî*, thk. Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, b.2, Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986, “Buyu”, 63.

⁷⁷ Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı Ve Uygulaması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 172.; Serahsî, *usul*, C. II, s. 203.

aralarında sözleşmeleridir.⁷⁸ Ortada herhangi bir eser-iş yoktur, genel kural ki “yanında olmayan, sahip olmadığı bir şeyi satma”⁷⁹ hadisi ve genel ilkesi gereği caiz olmamakla birlikte, öteden beri Müslümanlar bu uygulamayı yapmış ve içlerinden müçtehitlerin buna karşı çıkmaması bu meselede icmâ ile ittifak etiğinin göstergesi olmuştur. Bu akitte bahsettiğimiz icmâ’ sükûti icmâ’nın bir türü müçtehitlerin görüşlerinin sözle açığa vurup daha sonra diğer müçtehitlerin sessiz kalarak onayladığı, bir icmâ’ yöntemiyle kıyasa, nassa aykırı uygulama yapılmıştır. İstisnâ’ akdi de icmâ sebebiyle istihsânen uygulanan bir akit türü olmuştur.⁸⁰

c- Zarûret Sebebiyle İstihsân

Bir zaruret durumundan ya da zaruret durumuna gelen ihtiyaçtan dolayı, esas kuralı terk edip istihsâna göre hüküm vermektir. Örneğin, içine necaset düşen kuyu ya da havuzlarda temizlik açısından o suyun tamamının pis olduğu hükmüne varılır. Fakat, bir miktar suyun atılmasıyla suyun temizlendiğine hükmedilir. Bu durum genel kurala, dinin temizlik mantığına aykırı olmakla birlikte istihsânen caizdir.⁸¹

d- Maslahat Sebebiyle İstihsân

Bir meselede maslahat gereği genel nassa ya da genel kurala aykırı olarak hüküm vermektir. Burada esas belirleyici olan maslahat gereği bu farklılığın olmasıdır. Örneğin, Haşimoğullarına zekat vermenin caiz olmadığı noktasında Hz. Peygamber, “Muhammed ve ailesine zekat helal olmaz”⁸² genel kuralına karşı, Ebû Hanîfe kendi zamanındaki Haşimoğullarına zekat vermeyi istihsânen cevaz vermiştir.⁸³ Bu durum, maslahat düşüncesine binaen yapılmış bir uygulamadır. Zira Haşimoğullarına ganimetlerden ayrılması gereken pay ayrılmaz ve onlara ulaşmaz olduğunda Ebû Hanîfe, maslahat gereği böyle bir uygulamaya gitmiştir.

⁷⁸ Şa’bân, a.g.e., s. 185.

⁷⁹ Önder, a.g.e., s. 172.

⁸⁰ Serahsî, *Usul*, C. II, s. 203.

⁸¹ Serahsî, *Usul*, C. II, s. 203.

⁸² Müslim, “Zekât”, 167.

⁸³ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyar li’t-Ta’lîl-il-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, trs. C. I, s. 121.

e- Örf Sebebiyle İstihsân

Kıyasla belirlenmiş olan bir hükme ya da yerleşmiş genel kurala aykırı düşen bir uygulamanın insanlar tarafından örf haline getirilmesi sonucu oluşur.⁸⁴ Hanefi furu' eserlerinde örnekleri çok olmakla birlikte usul eserlerinde fazla rastlanmamaktadır. bu durum usûl bilginlerinin örfeye dayalı istihsânın ileriye yönelik doğurabileceği sıkıntıdan dolayı olabileceği düşünülmektedir.⁸⁵ Örneğin, İslam hukukunda genel kabul görülen şartlı alışverişlerin yasaklanmasına rağmen, örfeye göre sözleşmelerde belirlenmiş şartlar kabul edilmektedir.

İstihsân ilk zuhur etmesinden kavramlaşma süresine kadar kavramın anlaşılması noktasında kesinlik ve sınırlılık olmaması nedeniyle uygulamada kullanılsa da reddedilir. Genel olarak istihsâna delil olarak olumlu bakanlar ve bakmayanlar şeklinde iki grup oluşur. Hüccet olması noktasında olumlu bakanlar; Hanefiler, Mâlikîler, Hanbelîler ve Zeydîlerdir buna karşılık Şâfiî, Şia, Zâhirîler ve Mutezile de olumsuz baktığı söylenebilir.⁸⁶ Esasen Şâfiî'nin sıcak bakmaması üzerinde durulması gereken bir meseledir. Şâfiî'nin nas teorisinin iyi irdelenmesi gerekir. Naslara bağlı kalmayı her zaman öncelemiş ve teorisini bunun üzerine oluşturmuştur. Çünkü Şâfiî'ye göre gelen rivayet varken ya da genel kural varken; istihsâna olumlu bakması nas karşısında tutunduğu tavra ve teorisine uygun düşmüyor olabilir. Bunun yanında, istihsâna sıcak bakmayanların istihsânı kabul edenlerin aslında heveslerine, zevkine, kendi isteğine göre hüküm koymak olarak algılandığı için sıcak bakmamışlardır. Fakat bunu Hanefiler reddetmiş örneğin Cessâs (370/981), kesinlikle bunun böyle olmadığını, yanlış anlaşıldığı, bütün hükümlerin delil ve kaynaklarıyla söylenmiş olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

1.6. Maslahat

Maslahat kelimesi köken olarak Arapça'da "صلح" kelimesinden türetilmiş, "مصلحة" mastar konumundadır. "فساد - مفسدة" Kelimesinin zıddıdır. Maslahat fayda, yarar, iyilik, uygun olma, gibi manalara gelmektedir. Mefsedet ise, bozuk, eksik,

⁸⁴ Bardakoğlu, "İstihsân", s. 343.

⁸⁵ Kozalı, a.g.e., s. 147.

⁸⁶ Bardakoğlu, "İstihsân", s. 344.

⁸⁷ Ahmed b. Ali er-Râzî el- Cessâs, *el- Fusûl fi'l-Usûl*, Nşr. Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveyyiyeti, 2. b., 1994, C. IV, s. 226.

maslahatın zıddı anlamındadır.⁸⁸ Kavramı epistemolojik olarak eş anlamları üzerinden anlamak da konunun daha sağlıklı anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Zira İzz. b. Abdisselam, müradifleri olarak “hikmet”, “hasen”, “urf”, “nef” gibi kavramlar kullanır.⁸⁹

Terim olarak ise maslahat, Gazzâlî’ye göre “celb-i menfaat, def-i mefsedet” yani menfaat, hasen, iyi olan şeyi istemek, çekmek; mefsedet kötü, batıl olan şeyin de def’i uzaklaşmasını sağlamaktır. Tabi bütün bunlar Şârî’in kastı doğrultusundadır.⁹⁰ Muasır İslam hukukçularından olan Ramazan el-Bûtî ise, makâsıdu’ş-Şerîaya uygun olarak menfaati celb, mefsedeti def’ ederek, bu dünyanın temel gayesinin yarar olduğunu ve yararın da fitrî bir özellik olduğunu vurgulayarak maslahatı tanımlamıştır.⁹¹

Üzerine hüküm bina edilerek, insanlara fayda sağlayan ya da bir zararı ortadan kaldıran, fakat muteber ya da geçersiz sayıldığına dair delil bulunmayan durumdur.

Maslahat birçok açıdan sınıflandırmalara tabi olmuştur. Şer’î hükümlerin konulmasına âmil kabul edilen durumlar vardır. Maslahatın sınıflandırılmasında da bu durumların (vasıfların) etkisi olmuştur. Hakkında belirli nas, şer’î delil bulunan, maslahata *maslahat-ı mütebere* denir. Kıyas delili de bu tür maslahatlarla işlenen bir yöntemdir. Şer’î hükümlerin ya da Şârî’in gerçekleştirmeyi hedeflediği her türlü maslahat maslahat-ı mütebereden sayılabilir. Naslardan da çıkartılan ve genel gaye niteliğinde olan “zarûrât-ı hamse” dinin, canın, neslin, aklın ve malın korunması bu bağlamda değerlendirilir. Örneğin, neslin korunması için zinanın yasaklanması, aklın korunması için içkinin yasaklanması, canın korunması için kasten öldürene kısas cezası verilmesi, malın korunması için hırsızlığın yasaklanması gibi şer’î hükümlerin gerçekleştirilmesine yönelik maslahatlar bu türdendir.⁹²

⁸⁸ İbn Manzur, a.g.e., C. II., s. 516.

⁸⁹ Abdurrahman Haçkalı “İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Analizi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, C. XIII, S. 1, s. 49. ; Ebî Muhammed Abdi’l-Azîz b. Abdi’s-Selâm, *Kavaidu’l-Ahkam fî Mesâlihi’l-Enâm*, thk. Tahâ Abdü’r-Raûf es-Sa’d, Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, 1991, C. I, ss. 5 - 10.

⁹⁰ Yamuk, a.g.e., s. 46.; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174.

⁹¹ Muhammed Sâid Ramazan el-Butî, *Davâbitü’l-Maslahat’ü-fi’t-Tesri-i’l-İslâmî*, Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1973, s. 23.

⁹² Şa’bân, a.g.e., s. 168.

Belirli bir şer'î delil ya da nas tarafından geçerli sayılmadığını gösteren maslahatlara *maslahat-ı mülgâ* denir. Bu maslahatlar, hakkında hüküm kurulmayacağına onlar üzerinde ta'lil yapılmayacağına dair delil bulunur. Düşmana teslim olmak birçok açıdan fayda sağlayacak gibi görülebilir, fakat bu hüküm koyucu Şâri tarafından yasaklanmış ve düşmanla savaşılmaması emredilmiştir. Burada da yine kullara yönelik bir maslahat vardır. Kısa vadede zarar gibi görünse de uzun vadede kulların faydasına olacaktır.⁹³

Bir zararı def' edecek ve bir faydayı sağlayacak muteber ya da mülgâ olduğuna dair delil bulunmayan maslahatlara da *Maslahat-ı Mürsele* denmektedir. Şâri tarafından ne bunlara uygun ne de bunların aksi yönünde hüküm konulmamış ya da şer'î delil bulunmamaktadır, fakat toplumun faydasına yönelik yapılan çalışmalar olmuştur. Örneğin, Kur'ân-ı Kerim'in tek mushaf halinde toplanması bu tür maslahattandır. Kendisi hakkında olumlu ya da olumsuz olduğuna dair herhangi bir delil olmamakla birlikte, ümmete fayda sağlamaktadır.

Mürsel maslahatı kabul edenler ki bu manada Mâlikîler ön plana çıkmaktadır ve ona göre hüküm vermek için bazı şartlar öne sürülmüştür.

a- Maslahat, şer'î delile ters düşmeyerek belli bir nas tarafından uyumsuzluk içermemesi gerekir. Maslahatın aksine bir delil bulunursa orada maslahat imkânsızdır. Örneğin mirasta kız ve erkek ikisinin de eşit alması maslahata daha uygun gibi görülse de Şâri tarafından, erkeğin kadının payından iki kat⁹⁴ almasına yönelik hüküm konmuştur. Burada maslahata göre amel edilmez.

b- Maslahat, genel nitelikte, umumu ilgilendirmelidir; kişiye özel, belli gruba özel maslahat uygulanmaz. Örneğin, Emevi hükümdarlarından olan Abdurrahman b. el-Hakem, ramazan ayında karısıyla cima etmiş ve bunun hükmünü de İmam Malik'in talebelerinden biri olan Yahya b. Yahya'ya sormuş, o da peş peşe iki ay oruç tutarak ödeyeceğini söyleyince bazı âlimler, neden böyle yaptığını, hükümdara köle azad etmek ya da fakirleri doyurma yollarını neden tercih etmediğini sorarlar, o da bu yolun hükümdar için köle azadı ve fakirleri doyurmanın kolay olduğu fakat oruç tutmak

⁹³ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. XXVIII, s. 82.

⁹⁴ en-Nisa, 4/11.

hükümdar için daha zor olduğunu yoksa tekrar aynı hataya düşebileceğini savunmuş ve buna göre fetva verdiğini söylemiştir.⁹⁵ Burada fetva kişiye göre verilmekle birlikte aynı zamanda şer'î delile de aykırı olduğu için zaten bu maslahat, maslahat-ı mülğa konumundadır.

c- Maslahat, ma'kûl olmalıdır. Kendisi salim akılla kabul edilen ve anlaşılabilir olmalıdır.

d- Maslahat vehme dayanmamalı, ihtimale göre konmamalıdır. Bir zararı gidereceğinden ya da bir faydayı sağlayacağından emin olunmalıdır.⁹⁶

Maslahatın hücciyeti noktasında mezhepler farklılık gösterir. Bazı mezhepler, onu mutlak şer'î bir delil olarak kabul ederken; bazıları ise çeşitli şartlara bağlamış, bazıları istihsân ya da kıyas delilleriyle bağlantılı olarak maslahat kavramını ele almış bazıları ise red yoluna gitmiştir. Maslahat'ı şer'î bir delil müstakil olarak ele alan Mâlikî mezhebi olmuştur.⁹⁷ Hanefiler her ne kadar akla önem verseler de maslahata büyük önem vermemiş fıkıh usullerinde müstakil başlı başına geniş yer vermemiştir. Daha çok istihsân bağlamında maslahatı ele almışlardır. Fakat her ne kadar maslahatı müstakil olarak kullanmasalar da adını başka olarak zikretseler de verilen hükümler ve Hanefî mezhebinin metodolojisine göre maslahata bina edilebilecek hüküm vermesi kaçınılmazdır.⁹⁸ Hanbelî görüşünde ise maslahatın bir delil olarak kabul edilip edilmeme durumu tartışmalıdır. Bir grup maslahatı kabul edip kitap, sünnet ve icmâ'a dayanan şeriatın genel ilkelerine uygun olan maslahatı kabul eder; bir grup da maslahatı kıyas bağlamında değerlendirerek kabul eder.⁹⁹

Genel olarak şeriatın amaçlarına veya Şâri tarafından muteber sayılabilecek bir maslahat ise, onu kabul etmek İslam'ın ruhuna daha uygun olmakla birlikte inkârı, reddi ise İslam'ın ruhuna uygun düşmemektedir. İslam toplumunda oluşan yeni ihtiyaçları karşılaması, şer'î delillerden hüküm çıkarılmadığında bu prensiple İslam'ın ruhuna uygun hükümler çıkarılabilir. Nasların ruhuna aykırı hüküm çıkabilir gibi görünse de toplum bunu kabul etmeyerek soyutlayacaktır. Şer'î anlamda maslahatları kabul

⁹⁵ Şa'bân, a.g.e., s. 169 – 170.

⁹⁶ Zeydan, a.g.e., ss. 191-192.; Şa'bân, a.g.e., ss. 170 – 172.

⁹⁷ Şa'bân, a.g.e., s. 170.

⁹⁸ Şener, a.g.e., s. 146.

⁹⁹ Muhammed, Ebû Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadî, Fikhî Mezhepler Tarihi, çev. Abdülkadir Şener, Kerim Ayetkin, Hasan Karakaya, Haz. Mevlüt Karaca, İstanbul: Hisar yay. 2011, s. 626.

etmemek aynı zamanda mükellefi zora atmak da olur ki bu da “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez”¹⁰⁰ ayetinin mantığına ters düşmüş olur.¹⁰¹

1.7. Örf

Arapça’da عرف kök harflerinden oluşan isimdir. İyilik, tanınan, bilinen gibi manalara gelmekte olup bilinmeyen bir şeyin, dine ya da akla aykırı olan şeyin zıddı anlamına gelmektedir.¹⁰² Terim olarak ise örf kavramı, insanların içinde bulunan iyiye yönelme ve iyi olanı güzel olanı bulma isteği, birlikte âdet olarak uygulayıp, tekrar ettikleri iş, durum, sözler aslında örfün temel niteliğini oluşturmaktadır. Örfte halkın vicdanı, toplumun vicdanı söz konusu olur. O halde örf kavramını tanımlarken, toplumların yüzyıllardır biriktirmiş oldukları, kanun hükmünde olmayıp fakat insanlar tarafından benimsenen, yazılı olmadan nesilden nesile aktarılan uygulamalar, alışkanlık haline gelen ya da işittiğinde başka anlama gelmeyecek şekilde özel bir anlamda kullanılan lafızlardır.¹⁰³ Örf ile birlikte kullanılan ya da örfün paydaşı diyebileceğimiz bir kavram da “âdet” kavramı, toplum nezdinde kabul görmüş ve geçmişten beri aktarılan, tekrar edilen ve yaygın hale gelen uygulamalardır.¹⁰⁴ Örf ve âdet kavramları her ne kadar aynı gibi görünse de birbirinden farklı kavramlardır. Örfte daha çok hususilik ve lafızlarla bağlantı söz konusu olurken, âdet kavramında ise davranışları da içine alarak umumilik söz konusudur. Âdetin örfte göre kapsamı daha geniştir. Her örf aynı zamanda bir âdet olmakla birlikte, her âdet örf olmamaktadır.¹⁰⁵ Örfte daha çok iyi olan, güzel olan söz konusu meselelerde daha çok zikredilirken; âdet kavramında ise iyi, güzel bir meselede kullanıldığı gibi kötü, çirkin bir meselede de âdet kavramı kullanılır.

Örf ve âdet kavramı ile ilgili farklı kriterler göz önüne alınarak sınıflandırılma yapılmıştır. Örf kavramını açıklamada bu sınıflama önemli yer tutmaktadır. Zira örf,

¹⁰⁰ el-Bakara, 2/185.

¹⁰¹ Şa’bân, a.g.e., s. 177.

¹⁰² İbn Manzur, a.g.e, C. IX, s. 236.

¹⁰³ Şa’bân, a.g.e., s. 195.

¹⁰⁴ Hayreddin Karaman, “Âdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. I, s. 369.

¹⁰⁵ Ali Kaya, “İslam Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”, İstanbul, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, (2005), S.5, ss: 181–206, s. 189.

tanımlanma yönünden çeşitlilik arz eden bir kavramdır. Örf muteber olup olmama olarak sahih ve fasit olarak ikiye ayrılır.

Sahih Örf: Naslara aykırı olmayıp insanların maslahatına yönelik olan örfür. Burada temel ilke naslarla çatışmama durumunun olmasıdır.¹⁰⁶ Örneğin, evlenecek olan nişanlı gencin elbise vb şeylerin götürmesinin, hediye kabul edilip mehre dahil edilmemesi, düğünde toplumun davet edilmesi, mehrin bir kısmının peşin, kalanının daha sonra verilmesi sahih örf kabîlindedir.

Fâsit örf: İnsanların âdet olarak işlediği, naslarla çelişen, maslahata celb etmeyen aksine kötülüğe celb eden örfür. Kumar, at yarışları, kabirlerden uğur getirecek zannıyla toprak vb şeylerin alınması, başlık parası gibi nassa, İslam'ın ruhuna aykırı gelenekler kabul edilmemiştir.¹⁰⁷

Örf yapısı bakımından da kavli örf ve fiili örf olarak sınıflandırılmaktadır.

Kavlî örf: Sözlük anlamıyla kullanılsın ya da kullanılsın, insanların kullandıkları anlamla kalıplaşarak, söylendiğinde herkes tarafından aynı manayı çağrıştıran örfür.¹⁰⁸ Örneğin Türkçe 'de kullanılan "veled" sözcüğü esas anlam olarak, hem kız hem erkek çocuk için kullanılırken, yaygın olarak erkek çocuk kastedilir. Bir diğer ayırım et-balık ayırımı "et" denildiğinde balıketi ya da beyaz et kastedilmeden direkt olarak kırmızı etin kastedilmesi gibi bunun yanında Türkçe'de kullanılan atasözleri ve deyimler bu kabilden değerlendirilebilir.¹⁰⁹

Amelî örf: İnsanların günlük hayatta alışkanlık haline getirdikleri, yemek – içmek, alış – veriş, vb. gibi akitlere bağlı olabilen durumlar oluşmaktadır. Örneğin müşteri ve satıcının icap – kabul lafızlarını kullanmadan para ve malı vererek, icap kabulü yapmış olmaları, satın alınan bir eşyanın alıcının evine kadar teslim edilmesi fiili örfün bir yansımasıdır.¹¹⁰ Fiili örfün bir örneği de "istisnâ" akdidir, şöyle ki insanlar günlük hayatta muhtaç oldukları, elbise, mobilya vb. eşyaları genelde ısmarlama

¹⁰⁶ Zeydan, a.g.e., s. 202..

¹⁰⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. XXXIV, s.89; Zeydan, a.g.e., s. 202.

¹⁰⁸ Karaman, "Âdet", s. 370

¹⁰⁹ Zeydan, a.g.e., s. 201.

¹¹⁰ Karaman, "Âdet", s. 370.

(sipariş) yoluyla yaptırırlar, bu durum mevcut “olmayan bir malın satılmasının yani ma‘dûmun satımının caiz olmaması” kuralına ters düşmektedir. Fakat bu durumda kişilerin mağdur olmaması ve ticari hayatın kesintiye uğramaması adına *istisnâ*’ akdine örfen cevaz verilmektedir. Bu durum da fiili örfte bir örnektir.¹¹¹

Yaygınlığı, kapsam alanına göre ise örf, *örf-i Âm* (genel örf) ve *örf-i Hâss* (özel örf) olarak tasnif edilmiştir.

Örf-i Âm: Kapsam olarak bütün zaman ya da belli bir zaman diliminde her yerde geçerli ise, örf-i Âm’dır. Burada bütün İslam beldelerindeki örfün teamül haline gelen söz ve davranışları ifade eder.¹¹²Yukarıda bahsi geçen istisna’ akdi örnek olarak verilebilir. Zira kıyasa aykırı olsa da teamül gereği menfaati celb edip, sosyal hayatta bir akış ve kolaylık sağlamaktadır.

Örf-i Hâss: Belli bir ülke, şehir ya da zanaat dalıyla ilgili olarak bir meslek grubu içinde yaygın olan örfdür.¹¹³Dini terminoloji olarak kullanılan kavramlar da örf-i hâss kapsamında değerlendirilir ne var ki bunlar, önemine vurgu yapılarak özel anlamla şer-i örf olarak da anılır. Örneğin dua anlamına gelen “salât” kelimesi özel hükümlere haiz bir ibadet, namaz anlamında kullanılması bu kabildendir.¹¹⁴

Örfün hukuki olarak kabul edilmesi bir değer taşıması için bir takım şartlar öne sürülmüştür:

a- Örfün şer‘î nassa aykırı olmaması gerekir. O toplumda her ne kadar bâtil bir uygulama, adet haline gelse de nasla kesin olarak yasaklanan bir şey, hukuki olarak örf kabul edilmez. Örneğin, bir ülkede içkinin serbest ve âdet halinde olması, nassa aykırı olduğu için kullanımı yasaktır.¹¹⁵

b- Örfün süreklilik ve yaygın olması bir toplumda sürekli ya da sık sık uygulanıyor olması gerekir. Buna *ittirat* ve *galebe* şartı denmekte olup uygulanabilirliği için bu şartın olması gerekir, zira nadiren ara sıra meydana gelen durumlar örfte konu

¹¹¹ Karaman, “Âdet”, s. 371.

¹¹² Dönmez, “Örf”, s. 90.

¹¹³ Zeydan, a.g.e., ss. 201-202.

¹¹⁴ Dönmez, “Örf”, s. 90.

¹¹⁵ Şa‘bân a.g.e., s.199

olmamaktadır.¹¹⁶ Mecelle bu konuya vurgu yapmaktadır, “*Âdet ancak muttarit ya da galip oldukta muteber olur*” yine konuyla alakalı başka madde ise “*İtibar galib-i şâyiadır, nâdire değildir*”¹¹⁷ bu maddeler esasen örfün varlık şartlarını ortaya koymaktadır.

c- Örf delil olarak kullanım durumunda gerçek hayatta, o an mevcut olması gerekir daha önceden ortaya çıkmış, fakat devam etmemiş ya da daha sonra ortaya çıkacak olan örfe itibar edilmez. Örf tasarruf zamanında mevcut olmalıdır.¹¹⁸

d- Aksi yönde bir beyanın bulunmaması gerekir bir akit yapılmışsa burada akde değil de örfe göre bir uygulama yapmaması gerekir. Çünkü açık bir şekilde iki tarafın da bir akdi söz konusudur. Örneğin, bir gayr-i menkul alımında tapu-sicil masraflarının satıcıya ait olması yönünde anlaşmışsa, o yörede de bu masrafların alıcıya ait olması örf olarak oturmuşsa burada örf uygulanmaz. Zira sarahaten örften önce aralarında bir anlaşma söz konusudur.¹¹⁹

Müslüman bir toplumda örf ve âdetler nasrlara uygun olan, sahih örf ve âdetler, genel olarak kaynağını nasrlardan almaktadır ya da en azından bağlayıcılığı nassa aykırı olmadığını varsayarak güçlü bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Örneğin Hanefi mezhebinde örf kaynak olarak önemli bir yere sahiptir. Gerektiğinde kıyas kuralına tercih etmiş olup örfe, istihsân kuralıyla geniş bir yol açılmıştır. Mâlikî mezhebinde, Medine Ehlinin uygulamaları bağlamında ele alınırken, İmam Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel’de doğrudan örfü kabul ettiği rastlanılmasa da dolaylı olarak uygulamalarda örfe göre hüküm verdikleri karşılaşılmaktadır.¹²⁰

Örfün değişmesiyle hükümlerin değişmesi de kaçınılmaz bir gerçektir. Örfe dayanan hükümler, örfün ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar ya da örfün yeni aldığı şekle göre şekil alır, fakat bu durum da yeni şekil almış örfün delil olarak sayılması için muteber bir örfün taşıdığı şartları taşıması gerekir. Konuyla ilgili mecellede “*Ezmânun teğayyuru ile Ahkâmın teğayyuru inkâr olunamaz*” “zamanların değişmesiyle

¹¹⁶ Şa’bân, a.g.e., s.198.

¹¹⁷ Ahmet Cevdet, Açıklamalı *Mecelle: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* thk. Ali himmet Berki, İstanbul: Hikmet Yayınları, 3.b., 1982, s. 22, (41. ve 42. Md.)

¹¹⁸ Kamil Yelek, “Hanefi Mezhebinde Örfün Hükümlere Etkisi”, Bolu: *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, S. 6, 2015, ss. 85-99, s. 89.

¹¹⁹ Zeydan, a.g.e., ss. 204-205.

¹²⁰ Kaya, a.g.m., s. 191.

hükümlerin değişmesi red olunamaz"¹²¹zamana göre hükümlerin değişiklik arz edebileceğini gösterir. Burada değişiklik âlimlerin icmâ'ı ile sabit olmaktadır. Aksi halde herkesin kendi yorum ve görüşüne göre değişiklik gösterebilir.¹²²

İslam hukukunda örf ve âdetler *ampirik, olması gerekene*, naslara uygun olduğu sürece örf ve âdetler kabul edilir. Örf ve âdetler hukuk felsefesi açısından bakıldığında *tarihçi ve sosyolojik hukuk* okulundan daha çok *doğal hukuk* okuluna uygun olmaktadır.¹²³İslam hukukçuları toplumda hükümleri koyarken mutlaka şartları göz önünde tutmuşlar, naslarla düzenlenmeyen konularda örf'e başvurmuşlardır. Bu sebeple icthadların şekillenmesinde pratik amaçlar önemli yer tutmuştur. Hüküm koymada ideal olanın, kesin ve değişmez ayet ve hadislerle ters düştüğünde ya da dinin ruhuna ters düşen örf ve âdetler kabul edilmez. İslam hukukunda bazen hükümlerde değişikliğe gidilmesi ve bu durumun daha çok örf'e bağlı olan ve değişmesi kabul görünen hükümlerde olması, bu durum gerçekleştirilirken de örfün kullanılması, İslam hukukunun canlılığını korumasına ve gerçek hayatın içinde kendine yer edinmesine sebep olmuştur. İslam hukuku içinde bulunduğu toplumun şartlarına göre hükümleri koymuş ve uygulamış, bunu yaparken sabitelerden taviz vermemiş, hukukun canlı kalmasını örf gibi mekanizmalarla canlı tutmaya çalışmıştır. Bu anlamda İslam hukuku, realite ile ideal olan, gerçek hayat ile ebedi hayat arasında bir yerde kendine yer edinmiştir.¹²⁴

1.8. Sedd-i Zerâi

Sözlükte; yol, sebep olan şey, vesile gibi anlamlara gelmekte olup "الذريعة" kelimesinin çoğulu ve bir şeye ulaştıran şey demektir.¹²⁵

Usul terimi olarak sedd-i zerâi, daha çok yasaklanan sonuca götüren, sebep olanı ifade için kullanılır, mefselete, şer'an yasaklanan haram ya da mekruh kabilinden değerlendirilene vasıta olan şeylerin yasaklanmasını ifade eder.¹²⁶

¹²¹ Ahmet Cevdet, *Mecelle*, 39. Md. s.22.

¹²² Zeydan, a.g.e., ss. 205-206.

¹²³ Kaya, a.g.m., s. 204.

¹²⁴ Kaya, a.g.m., s. 205.

¹²⁵ İbn Manzur, a.g.e., C. VIII, s.93.

¹²⁶ Şa'bân, a.g.e., s. 202.

Kişi ve toplum olarak insan, fiilleriyle bir amaca yöneliktir. O amaca ulaşmak ya da o yararı sağlamak söz konusu ise ona erişmeye amaç edinir; bir zarardan kurtulma ya da kaçınma söz konusu ise onu uzaklaştırmayı kendine amaç edinir. İlkesel olarak meşrû sonuca götüren vasıtanın meşrû; gayr-i meşrû sonuca götüren vasıtanın da gayr-i meşru olduğunu bize belirtir. Dinin ana gayeleri göz önüne alındığında, Kur’ân ve Sünnet, kulların Dünya ve Ahiret bağlamında hükümlerini koyarken ya onların yararına olacak maslahat ilkesini ya da onlardan bir zararın kaldırılması, giderilmesi mefsedetini def’i ilkesini göz önünde bulundurmuştur.¹²⁷

Fiiller hüküm olarak ya fasittir, haram kılınmıştır; ya da caizdir, helal kılınmıştır. Haram fiiller, şer ’an yasaklanmış fiil ya da fiile götüren vasıta olup, ittifakla caiz değildir.

Mefsedete yol açan mübah, caiz fiil ise üç kısma ayrılmaktadır.

a- Mefsedete yol açması az ve nadir olan fiiller: Bilginler bu fiillerin yasaklanmamasını savunurlar. Şarap yapılma ihtimalinin yanında bağıcılığın yararları bulunmasının üzüm üretmeye yasak getirmemesi gibi, zira bağıcılık daha fazla yarar sağlar ve yaygın olarak yarara kullanılır.

b- Çoğu zaman mefsedete yol açan fiiller: Zararları yararlarından fazla olan fiillerdir. Kumar ve fuhuş işletmesi için gayr-i menkul kiralamak, kargaşa dönemlerinde silah satmak gibi. Mâlikî, Hanbelî gibi bazı fakihler bu kaideyi sedd-i zerâi olarak ele alırken bazı Hanefî, Şâfiî âlimler ise “*Günah ve düşmanlıkta birbirinizle yarışmayın*”¹²⁸ ayeti bağlamında ele almaktadır.

c- Konuş amacı dışında, mükellef tarafından ne için konuluş amacının dışında kullanılan fiiller: Bu fiiller de özü itibarıyla caiz fakat gayeleri dışında kullanılması mefsedete yol açmaktadır. Ölüm hastalığında olan kişinin karısını bâin talakla boşamasının caiz olmaması gibi esasen boşama caizken burada yasaklanmıştır. Çünkü burada karısını mirastan men etme ihtimali olabilir.¹²⁹

¹²⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i zerâi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. XXXVI, s.278.

¹²⁸ el-Maide, 5/2.

¹²⁹ Zeydan, a.g.e., ss. 195-196.

1.9. Sahâbî Kavli

Terim olarak sahabî, Hz. Peygamber döneminde yaşamış, ona iman etmiş “arkadaş” diye nitelendirilen bir kavramı ifade eder. Kaynaklarda, *kavlü's-Sahabi*, *mezhebü's-Sahabî*, *fetva's-Sahabî*, *hükümü's-Sahabî* şeklinde yer almaktadır. Bu tarife göre, Hulefa-i Raşidîn, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sabit, Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in hanımları onunla birlikte bulunmuş, davranışlarına şahit olmuş, dinlemiş ve onu örnek almış kişilerdir. Fakat sahabî kavli denildiğinde daha çok sahabîler içinde fıkıh ve istinbat açısından öne çıkan ya da tartışılan, sahabîlerin sözleridir.¹³⁰

Hz. Peygamber vefat edince Müslüman toplumun karşılaştığı problemleri sahabîler çözmeye çalışmışlar, çeşitli hükümler ya da fetvalar vermişler fakat bunlar kitap halinde toplanmadığı için hadis ya da mezhep eserlerinde serpilmiş olarak yerleşmiştir. Usul bilginleri sahabîlerden gelen şer'î konulardaki görüşleri; kitap, sünnet, icmâ, kıyas gibi delil sayılıp sayılmayacağı açısından ele almış ve konuyla ilgili farklı görüşler ortaya koymuşlardır.¹³¹

Sahâbî Kavilleri eğer hadis rivayet etmeleri hariç tutulursa dört şekilde görülür;

a- Sahâbenin icmâsı: Usûl alimlerinca sahabî icmâ ile sabit olan şeyin kitap sünnetle sabit olan şey mesabesinde tuttuğu önemli bir kavramdır. Usulcüler hüccet olup olmama durumunu değerlendirmede, kesin olarak hüccet kabul etmişlerdir.

b- Sahâbe ihtilâfı: „Sahâbenin bir meselede birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymasıdır. Bu durumda bir sahabînin görüşüne uyulsa bile diğer sahabînin görüşüne uyulmamış olunacaktır. Bu durum teâruz kabilinden sayılmakta ve yine de bir görüşün tercih edilmesi cihetine gidilmelidir.

c- Bir sahabînin yaygınlık kazanmış kavli: Bu durum daha çok o sözün icmâ bağlamında değerlendirilmesiyle alakalı bir durumdur.

¹³⁰ Yunus Apaydın, “Sahâbî kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. XXXV, s.500.

¹³¹ Şa'bân, a.g.e., s. 214.

d- Sahâbelerin âlim,bilgin sahâbeler döneminde yayılmamış fakat, tâbiûn döneminde yaygınlık kazanmış sözü, usulcülerin “sahâbî kavli” bağlamında tartıştıkları sözlerdir.”¹³²

Hanefî usulcüler genel olarak sahâbî kavlinin, re’y ve ictihada dayalı bir meselede olmadığına, o mesele hakkında herhangi bir kıyas yapma ya da akıl ile kavranamayacak bir mesele olduğundan usulcüler sahâbî kavli ile amel etme noktasında ittifak etmişlerdir. Yine sahâbeler arasında ihtilafın çok olmasından dolayı, bir sahâbenin kavli, diğer sahâbeler için bağlayıcılık oluşturmaz. Hanbelî Usulcüler ise konuyla ilgili üç farklı değerlendirmede bulunur. Bir kısmı hüccet olarak kabul eder, bir kısmı etmez; bir kısmı ise re’y ve ictihada dayanmayan meselelerde hüccet kabul etmektedir. Şâfiî usulcüler ise sahâbenin taklîd edilemeyeceğini savunurlar. Her ne kadar mesafeli yaklaşımlar da bazı uygulama örneklerinde sahâbe kavlinden yararlandıkları görülmektedir.¹³³

1.10. Şer‘u Men Kablenâ

Yüce Allah’ın, Hz. Muhammed’den önce Peygamberler vasıtasıyla koyduğu hükümlerdir. Usulcüler tarafından *önceki ümmetlerin şeriatı* meselesi tartışılmış, bazısı delil olarak kabul ederken bazısı da kabul etmemiştir. “*Eş-Şeriatü’s-Sâbika, eş-Şeriatü’s-Sâlîfe*” gibi çeşitli isimlendirmelerle anılmaktadır.¹³⁴ Usulcüler tarafından meselenin daha iyi anlaşılması için, Şer‘u men kablenâ kapsamında değerlendirilen hükümleri kategorize edilmiştir.

1- Kur’ân’da ve sünnette yer almayan hükümler -bunların hüccet değeri olmamaktadır- ittifakla kabul edilmiştir.

2- Kur’ânda ve sünnette geçen hükümler, bunlar da kendi içinde üç kısma ayrılır:

a- Önceki şeriatlerde olup Müslümanlar için kaldırılmış hükümlerdir. Örneğin, ayette geçen Yahudi milleti için has olarak konulan yasaklar, İslam ümmeti

¹³² Yunus Apaydın, “Sahâbî Sözü’nün Hukuki Değeri”, Kayseri: *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*, 1990, S. 4, s. 325.

¹³³ Apaydın, “Sahâbî kavli”, s. 502.

¹³⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer‘u men Kablena”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. XXXIX, s.15.

için yasak kılınmamıştır.¹³⁵ Yine hadiste geçen “ganimet benden öncekilere helal değilken bana helal kılındı”¹³⁶ anlamındaki ifade de önceki milletlere haramken, İslam ümmetine helal kılındığı bildirilmiştir.

b- Önceki milletlerde olup, Müslümanlar için de geçerli olan hükümler. Örneğin, orucun geçmiş ümmetlere farz kılınıp Müslümanlara da farz kılındığını¹³⁷ bildiren ayet.

c- Kur’ân’da ya da Sünnette kabulüne ya da reddine dair, delil bulunmayan hükümlerdir. Tartışılan nokta da bu kısımdır. Usulcüler delil olarak kabul ederken Hanefi ve Mâlikîlerin çoğunluğu, Hanbelîlerden tercihe şayan iki görüşten birine göre bağlayıcı kabul edilmiştir. Şâfiî, Mutzilî, zâhirîler ve Hanbelîlerin diğer görüşüne göre muteber sayılmamış ve bağlayıcı kabul edilmemiştir.¹³⁸ Şer’u men kablenâ, kitap ve sünnet bağlamında ele alınmış ve o hüküm reddedilmemiş ya da mensuh olduğuna dair delil yoksa bile onunla amel etmek daha uygun olacaktır.

İşlenilen delillerin her biri araştırma konusu seviyesindedir. Önemli noktalara temas ederek delilleri tanıtmak hedeflenmiştir. Cem‘ ve te’lif ile ilgili olarak delillerden daha çok doğrudan nasslarla ilgili olarak teâruzu gidermek için kullanılan bir yöntemdir. Delil konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için bütün delilleri özet olarak ele almaya çalıştık. Cem‘ ve te’lif delillerin teâruzu ile ilgili bir meseledir, delil kısmını ele aldıktan sonra teâruz kısmını ele almak konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

¹³⁵ el-En’âm, 6/145-146

¹³⁶ Buhârî, “Teyemmüm”, 1.

¹³⁷ el-Bakara, 2/183.

¹³⁸ Şa’bân, a.g.e., s. 209.; Zeydan, a.g.e., ss. 209 - 210.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE TEÂRUZ

1. TEÂRUZ KAVRAMININ ANLAMINI

Arapçada "ع-ر-ض" fiilinin kök harflerinden oluşmakta olup, bir yere varmak, açığa çıkarmak, arz etmek, sunmak gibi manalara gelmektedir. İki ve daha fazla kişinin karşılıklı olarak yapmakta oldukları eylemleri ifade eden "tefaûl" kalıbında gelmiştir.¹³⁹

Nesefî (710/1310) *el-Menâr*'da konuyla ilgili olarak "*nâsih-mensûh ilişkisinin net bilinmemesinden Allah için değil; fakat bizim açımızdan deliller arasında meydana gelen teâruzu olabilir ve onu ortadan kaldırmak gerekir*" şeklinde konunun tanımını ve önemini vurgulamıştır.¹⁴⁰ Kavram olarak, bir meselede her iki delilin aynı zamanda farklı hükümleri içinde barındırmasıdır.¹⁴¹ Berzenci'ye göre ise, bütün şer'î delillerin her birinin diğer eş değerdeki delilin gerektirdiğinden farklı olarak, aksi yönde hüküm vermeyi gerektirecek tarzda çelişmesi olarak tanımlanmıştır.¹⁴² Bu tanıma göre teâruzun bütün delilleri kapsadığı görülmektedir. Yine tanımın kapsamı ile ilgili olarak şu gibi analizler yapılabilir:

a- Sübûtu ve delâleti kat'î olan deliller arasında meydana gelmektedir. İki ayet ya da iki mütevâtir sünnet bu türdendir. Ayet ve delâlet olarak kat'î olan mütevâtir sünnet arasında meydana gelen teâruzun da bu kapsamda olduğu söylenebilir.

b- Delâlet ve sübût yönünden zannî olan deliller arasındaki teâruz, iki âhâd haber ve iki meşhur haber arasındaki teâruz böyledir.

c- Biri zannî diğeri kat'î olan deliller arasındaki teâruzdan da söz edilebilir. Örneğin, delâletlerinin zannî ve kat'î oldukları bakılmaksızın biri âhâd diğeri mütevâtir haber arasındaki teâruz bu kapsamdadır.

¹³⁹ İbn Manzûr, a.g.e., C. VII, s.167.

¹⁴⁰ Hâfîzu'd-Dîn en-Nesefî – Molla Ciyûn, *Keşfü'l-Esrâr mea şerhi Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs. C. II, s. 87.

¹⁴¹ Zeydan, a.g.e., s. 327.; Şa'bân, a.g.e., s. 419.

¹⁴² Berzencî, a.g.e., C. I, s. 23.

d- Akli ve nakli deliller arasında da teâruz bulunabilir.¹⁴³

Sübûtu ve delâleti kat'î olan deliller arasındaki teâruza şu iki ayet örnek verilebilir: “Sizden eşlerini geride bırakıp vefat eden kişilerin eşleri, başka bir kişiyle evlenebilmeleri için dört ay on gün iddet beklemeleri gerekir”¹⁴⁴ ayeti ile “Hamile olan kadınların iddetinin çocuğun doğmasıyla son bulacağı”¹⁴⁵ ayeti arasında teâruzun bulunduğu ileri sürülebilir. Zira ayet, kocası ölen kadının iddeti dört ay on gün iken, ikinci ayette hamile kadının iddeti daha çok ve az olabilir. Bu bakımdan ilk ayet ile onun umûm kapsamına giren ve iddetin çocuğun doğmasıyla son bulacağını ifade eden ikinci ayet teâruz halindedir.

Şer'î naslar arasındaki teâruza başka bir örnek, Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığını¹⁴⁶ bildiren rivayeti ile başka hadiste ise ayaklarına su serptiği¹⁴⁷ bildirilmekte olup bu iki hadisin de teâruz ettiği görülür. Esas olan ve ideal olan meydana gelen bu teâruzun ortadan kaldırılmasıdır. Mezheplerin ve müçtehitlerin uygulamaları, metodolojileri kapsamında çeşitli tekniklerle bu teâruzu ortadan kaldırma esas alınmıştır.

2. TEÂRUZUN VUKU BULABİLİRLİĞİ

Şer'î delillerde teâruzun vuku bulabilirliliği konusunda, usulcüler farklı görüşler belirtmiş ve geniş tartışma konusu olmuştur. Deliller arasında hakiki olarak teâruzun mümkün olmayıp zâhiren mümkün olacağı genel olarak kabul görmüştür.¹⁴⁸ Bunun yanında teâruzun ancak iki zannî delil arasında bulunabileceği, kat'î deliller arasında teâruzun bulanamayacağı da savunulmuştur. Teâruz eşit, zannî deliller arasında olmasının yanında; kesin, kat'î delillerde yani iki ayet, farklı kıraatler, ayetle meşhur ya da mütevâtir sünnet arasında olmasının mümkün olduğu da belirtilmiştir.¹⁴⁹

¹⁴³ Berzencî, a.g.e., C. I, ss. 24-25. Mehmet Selim Aslan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu Ve Tercih Kaideleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 6;

¹⁴⁴ el-Bakara, 2/ 234.

¹⁴⁵ et-Talak, 65/ 4.

¹⁴⁶ Buhârî, “Vüdû”, 38, 39.; Müslim, “Tahâre”, 3.

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 50.

¹⁴⁸ Seher Erdem Örs, *Hanefî Usul Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 107.

¹⁴⁹ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. XXXX, s. 208.; Debûsî, a.g.e., s. 217.

2.1. Teâruzun Kabul Edenler

Teâruzun caiz ve vâkî olduğu gerekçesine dayanarak teâruzun kabul edenler, bu yöndeki kanaat ve görüşlerini bir takım esaslara dayandırmaya çalışmışlardır. Bunları aşağıdaki şekilde toparlamak mümkündür:

a- Daha önce de belirtildiği gibi deliller kat'î ve zannî olarak taksime tabi tutulmuştur. Nasıl ki kitap, sünnet delil olabiliyorsa, kıyas, maslahat, ıstıshab gibi kaynaklar da hükümlere delil olma vasfını taşımaktadırlar. Hal böyle ise iki kıyas, iki maslahat, iki illet arasında teâruz söz konusu olabiliyorsa kitap ve sünnet arasında da teâruzun olması mümkündür.¹⁵⁰

b- Hz. Peygamber, müçtehidin ictihad etmesi durumunda isabet ederse iki sevap, hata etmesi durumunda da bir sevap alacağını¹⁵¹ bildirmiştir. Hadis müçtehidin, ictihadında isabetli olabileceği gibi yanılabilirliğini bildirmiştir. Dolayısıyla müçtehidin ictihad bulunmayan ve bu sebeple hükmü bulunmayan meselede kat'î nas yoksa ihtilaf kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in ictihada cevaz vermesi aynı zamanda zımnen teâruzun vukuuna da cevaz verilebileceği anlamına gelmektedir.¹⁵²

c- Kur'ân ayetlerinin muhkem ve müteşâbih şeklinde taksime tabi tutulmuştur. Muhkem ayetlerin herkese açık şekilde anlaşılması kolay olurken, müteşâbih ayetlerin anlaşılmasının zor ve yoruma açık olması, kat'îlik ve zannîlik içermesi ihtilafın olmasını dolayısıyla da teâruzun mümkün kılmaktadır.¹⁵³

Teâruzun kabul eden Şâfiîlerden, es-Safiyü'l-Hindî (v.715/1315) es-Sübki (771/1369) ve el-Abbâdî (994/1585) ile Caferîler, birinin diğerine tercihi imkânsız kılacak şekilde denk olan delillerin zannî ve kat'î olduğuna bakılmaksızın teâruzun olabileceğini savunmuşlardır.¹⁵⁴

2.2. Teâruzun Kabul Etmeyenler

Şer'î deliller arasında teâruzun caiz olmadığını ileri sürenler, zâhiren bir teâruz olsa da hakiki anlamda teâruzun olmadığını savunmaktadırlar. Bütün noksanlıklardan

¹⁵⁰ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 62.

¹⁵¹ Ebû Dâvûd, "Akdiyye", 2.; Tirmizî, "Ahkâm", 2.; İbn Mâce, "Ahkâm", 3.

¹⁵² Aslan, a.g.e., s. 11.

¹⁵³ Berzencî, a.g.e., C. I, ss. 62-63.

¹⁵⁴ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 44.; Vehbe'z-Zuhayli, *Usulü'l-Fikhi'l-İslami*, 1. b., Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986, C. 2, s. 1175; Aslan, a.g.e., s. 11.

münezzeh olan, Allah'ın hükümleri arasında ve günahlardan korunmuş olan Hz. Peygamber'in sünneti arasında bir çelişki, teâruz bulunmaz.¹⁵⁵

Teâruzun caiz olmadığını savunanların delilleri şunlardır:

Deliller arasında teâruzun vuku bulması, uygulanan metodlara göre farklılık arz eder. Bu durumda teâruzun oluş şekli, teâruzun gerçekleşmesi için gerekli şartların yerine gelmesi teâruzun oluşmasında önemli yer tutar. Her iki delil ile de amel edilirse birbirine zıt iki durum ile amel edilmiş olmaktadır. Yöntemlerin kendi metodolojik bütünlüğü içinde çeşitli yöntemlerle teâruz giderilmeye çalışılır. Hiçbiriyle amel edilmezse de Şârî' tarafından hükmün konmasının bir anlamı kalmaz. Sadece biriyle amel edilirse tercih edici bir durum olmaksızın delillerden biri tercih edilmiş olacak ki bu da uygun görülmemektedir.¹⁵⁶

Deliller arasında teâruzun bulunması İslam'ın asılları hakkında ihtilafa neden olabilmektedir. Zira Kur'ân, Allah'tan başkasına ait olması durumunda içinde birçok tutarsızlığın, çelişkinin olacağını¹⁵⁷ bildirerek zımnen teâruzun hakikatte olamayacağı vurgulanmaktadır.

Teâruzun mevcudiyeti İslami hükümlerin, delillerin kendi içinde çelişki olabileceği; çelişki ise acz, zayıflık, eksiklik ifadesi olduğunu gösterir ki bu durumun Allah (cc) için düşünülmesi muhaldir, caiz değildir.¹⁵⁸

Şer'î deliller arasında hakiki anlamda teâruzun bulunmadığını ileri sürenler ise dört mezhep imamı, hadisçilerin ve fakihlerin çoğunluğu, İbn Hazm (456/1063), Şevkânî (1250/1834), İbn Hüzeyme (310/922), delillerin ister kat'î ister zannî olsun, hakiki anlamda teâruzun bulunmayacağını ileri sürmektedirler. Bu durum hakiki teâruzun Şârî açısından mümkün olmayıp, müçtehit açısından mümkün olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁵⁹ Zekiyüddin Şa'ban konuyla ilgili olarak şöyle ifade etmektedir. "*Esasen burada kastedilen teâruz sahîh, şer'î deliller arasında işin gerçeği ve*

¹⁵⁵ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 41, 42; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: İSAM, Yay., 2011, s. 373. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, M.Ü. İFAV. Yay., 13. b., İstanbul, 2018.s. 311.

¹⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, C. V, s. 387.

¹⁵⁷ en-Nisa, 4/82.

¹⁵⁸ Vehbe'z-Zuhaylî, a.g.e., C. II, s. 1174.

¹⁵⁹ Atar, a.g.e., s. 311.; Aslan, a.g.e., s.20.

mahiyetiyle ilgili bir teâruz değildir, zira böyle bir teâruzun varlığının söz konusu olması hükümlerin kendi içinde çelişki bulunabileceği sonucuna götürebilir. Burada kastedilen müçtehidin zannı ve anlayışı bakımından yalnızca zâhiren oluşan bir teâruzdur."¹⁶⁰ Hanefilerin çoğunluğunun yaygın görüş olarak, kelamı mutlak olarak kabul ettiklerinden, kat'î delillerde teâruzun olmayacağı, Şâfiîler de nassı aynı şekilde kat'î kabul ettiklerinden, teâruzun olamayacağını ileri sürmektedirler. İki mezhep de aslında iki noktada paralellik gösterir. İlk olarak teâruzun kat'î delillerde olamayacağı, ikinci olarak ise teâruzun müçtehidin zannına dayanarak, teâruzun müçtehidin zannında olmasıdır. Burada zannîlik ve kat'îlik yine mezhepler arasında bir tartışma ayrı bir problem konusudur.¹⁶¹

3. TEÂRUZUN RUKÜNLERİ

Sözlükte, köşe, ana sütun, bütünün ayrılmaz parçası, dayanak, suç asıl anlamlarına gelir.¹⁶² Bir başka deyişle varlığı kendi varlığına bağlı olan şeydir. Yokluğu halinde o şeyin varlığından söz edilemez. Örneğin namazda kıyam, kıraat bir rükündür, bunların olmaması namazı batıl kılar. Teâruzun da rükünleri vardır ve bunlar teâruzun oluşmasında kesinlikle bulunması gerekenlerdir.

Teâruzun oluşabilmesi için delillerin birden fazla olması gerekir, şayet tek delilin söz konusu olduğu durumda teâruz oluşmaz.¹⁶³

Bir meselede teâruzun oluşabilmesi için zıt hüküm içeren iki delilin de eşit kuvvette olması gerekir. Şayet delillerden biri diğerine göre kuvvet bakımından önde olursa burada teâruz oluşmaz.¹⁶⁴ Mütevâtir hadis ile meşhur hadis arasında teâruzun oluşmaması böyledir. Zira mütevâtir hadis, meşhura göre daha önde gelir ve daha kuvvetlidir. Tabi bu durum delil olarak kabul etme durumuna göre de değişkenlik gösterebilir.

¹⁶⁰ Şa'bân, a.g.e., s. 419.

¹⁶¹ Zeki Koçak, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teâruz Gidermede Tercih Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004., s.65.

¹⁶² İbn Manzûr, a.g.e., C. XIII, ss. 185-186.

¹⁶³ Serahsî, *Usûl*, C. II, s. 12.; Debûsî, a.g.e., s. 214;

¹⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, C. II, s. 12

Teâruzun oluşabilmesi için delillerin kabul edilebilir olması gerekir. Delilin kabul edilmemesi durumunda o delille alakalı teâruzun olması söz konusu olmaz. Örneğin Zâhirîler tarafından kabul edilmeyen kıyas ve istihsân arasında teâruz meydana gelmemektedir. Şâfiîler tarafından da kabul edilmez. Zira Şâfiîlere göre istihsân delil olarak kabul edilmemektedir.¹⁶⁵

4. TEÂRUZUN ŞARTLARI

Şart varlığı kendi varlığına bağlı olmakla beraber, onun yapısından parça teşkil etmeyendir.¹⁶⁶ Teâruz da birtakım şartları barındırmak zorundadır. Bunlar; konu, tarih, vakit, zıt hüküm birliktelikleridir.¹⁶⁷

a- *Konu Birlikteliği*: Teâruzun oluşabilmesi için iki ya da daha fazla delilin aynı konuda farklı-zıt hükümler ihtiva etmesi gerekir. Örneğin nikâhla ilgili bir ayet, istediğiniz kadınla evlenmeye cevaz verirken¹⁶⁸ diğer ayet ise anneleriniz, teyze ve halalarınız size haram kılındı¹⁶⁹, yani evlenemezsiniz. Ayetler arasında teâruz söz konusu değildir. Zira iki ayetin de konusu birbirinden farklı olup, birinde konu kaç kadınla evlenileceğini belirtilirken, diğerinde haram olanlara değinilmektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla aralarında konu birlikteliği bulunmamaktadır.

b- *Vakit Birlikteliği*: Bir ayet ya da hadis bir konu hakkında bir vakitte yapılmasını helal; başka bir ayet ya da hadis de aynı konu ve vakitte haram kılıyorsa işte böyle bir durumda teâruzun bulunabileceğini söylemek mümkündür.¹⁷¹ “*Cuma günü Cuma namazı için çağrıldığında alışveriş yapmanın yasak*”¹⁷² olduğunu bildiren ayetle, “*Allah ribayı haram, alışverişini helal kıldı*”¹⁷³ ayeti arasında teâruz söz konusu değildir. Zira ilk ayette cuma vakti alışverişin yasak olduğu beyan edilirken ikinci ayette cuma

¹⁶⁵ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 162; ayrıca konuyla ilgili olarak Teâruzun rukun ve şartları bkz. Muhammed el-Hafnevî, *et-Teâruz ve't-Tercih inde'l-usûliyyîn*, Kahire: Dâru'l-Vefâ, b. 2. 1987, s. 45-53.

¹⁶⁶ Abdü'l-Vehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 8.b., Kâhire: Mektebetü'd-Da'veti, 1947, s. 118.

¹⁶⁷ Berzencî, a.g.e., C. I, ss. 153 – 162.

¹⁶⁸ en-Nisâ, 4/3.

¹⁶⁹ en-Nisâ, 4/23.

¹⁷⁰ Atar, a.g.e., s. 312.

¹⁷¹ Serahsî, *Usûl*, C. II, s. 12; Neseî, a.g.e., C. II, s. 87; Muhammed Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkiki'l-Hakki min ilmi'l-Usûl*, thk. Sâmî b. El-Arabî el-Eserî, Riyad: Dâru'l-Fadîleti, C. II. S. 957; Koca, *Tahsis*, s. 382.

¹⁷² el-Cum'a, 62/9.

¹⁷³ el-Bakara, 2/275.

vakti ve dışındaki zamanlarda serbest olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla aralarında vakit birlikteliği bulunmadığı için bu iki ayetin birbiriyle tearuz ettiği söylenemez.

c- *Zıt Hüküm Birlikteliği*: Bir mesele hakkında birden fazla nas aynı hükmü veriyorsa orada teâruzdan söz edilmez. Ancak aynı mesele hakkında birden fazla ve birbirinden farklı hüküm veriliyorsa ancak bu durumda teâruz söz konusu olur.¹⁷⁴ Örneğin “*Şahitlik etmesi istenmeden kişinin şahitlikte bulunması*”¹⁷⁵ hadisi ile “*En iyileriniz benim çağımdakiler, sonra onların ardından gelenler, sonra onların ardından gelenlerdir. Daha sonra öyle bir toplum gelir ki, şahitlik etmeleri istenmediği halde şahitlikte bulunurlar*”¹⁷⁶ hadisleri teâruz halindedir. Birinci hadis her ne olursa olsun istenmeden şahitlikte bulunmanın erdemli kişi örneği iken, ikinci hadiste istenmeden şahitlikte bulunmanın kabul edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla zâhiren burada teâruz söz konusudur. Buradaki teâruz cem‘ ve te’lîf metoduyla ilk hadis Allah hakkını ikinci hadis ise kul hakkına işaret ettiği şeklinde yorumlanarak teâruz giderilmektedir.¹⁷⁷

d- *Tarih Birlikteliği*: Tearuz vakit birlikteliğinden farklı olarak aynı tarihte gelen ayet ya da hadis arasında ve farklı hüküm bildiren iki nas arasında söz konusu olabilir. Farklı tarihlerde nazil olan ayetler ya da farklı tarihlerde vârid olan naslar arasında söz konusu olmaz. Zira bu gibi hallerde nesih olur. Örneğin içkinin yasaklanmasıyla ilgili ayetlerin tedrici olarak içkiyi haram kılması böyledir.¹⁷⁸

5. TEÂRUZ TÜRLERİ

Teâruz belli başlı takyid - itlak, umûm ve husûs gibi iki halde görülmektedir. İki delilin de umûma veya husûsa delâlet etmesi ya da her ikisinin mutlak veya mukayyet lafız olması halinde teâruzdan söz edilebilir. Birinin âm lafız diğerinin hâss olduğu durumlarda teâruzdan söz edilemez. Çünkü böyle bir durum tahsis olarak isimlendirilir.

¹⁷⁴ Debûsî, a.g.e., s. 214; Neseî, a.g.e., C. II, s. 87, 89.; Şevkânî, a.g.e., C. II., s. 957; Atar, a.g.e., s. 314.; Koca, *Tahsis*, s. 373.

¹⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Akdiyye”, 13.

¹⁷⁶ Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 214; İbn Mâce, “Ahkâm”, 27.

¹⁷⁷ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvid), Mekke: Mektebetü Nâzır Mustafa el-Bâz, , 1995, C. VIII, s. 3682; Abdurraman b. İbrahim el-Fezârî İbn Ferkâh, *Şerhu’l-Verekât*, thk. Sâre Şâfiî el-Hâcirî, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, trs., ss. 232 – 233.; Vehbe’z-Zuhaylî, a.g.e., C. II, s.1178.; Şa’bân, a.g.e., s. 422.

¹⁷⁸ Atar, a.g.e., s. 313.

Yine delillerden biri mutlak diğèrinin mukayyet olduğu hallerde de tearuzdan bahsedilmemektedir. Zira bu gibi hallerin bir kısmında mutlak mukayyede hamledilmektedir.

5.1. Umûm-Husûs Bakımından Teâruzun Oluşması ve Çözümü

Teâruz eden delillerin birinin âm diğèrinin hâss olması halinde teâruzdan söz edilemez. Umûm bildiren, kapsamında yer alan bütün fertleri kapsar iken, hâss olan bunları sınırlandırmaktadır. Ancak lafızların kapsamında yer alan bazı fertler bakımından hâss veya âm lafız olabilir. Yani bir delilde hâss veya âm olma vasfı birlikte bulunabilir. Örneğın Hz. Peygamber, “*kim dinini değıştirirse onu katlediniz*”¹⁷⁹ hadisi ile “*çocukların ve kadınların katledilmesini nehy etti*”¹⁸⁰ hadislerinde böyle bir durum söz konusudur. Birinci hadis erkek ve kadınları da kapsamakla birlikte hükmün yalnız irtidad edenlere ait olması bakımından hâsştır. İkinci hadis ise kadınlar hakkında olması itibariyle hâsştır. Fakat öldürölmesi yasaklananlar irtidad edenler mi yoksa önceden kâfir olanlar mı olduğu belirtilmediğı için âmmdır. Kısacası bir vecihten hâss başka bir vecihten âm olmaktadır. Buna göre ilk hadise göre müslüman iken başka bir dini seçen kadının öldürölmesi gerekeceğı vurgulanmaka; ikinci hadiste ise böyle bir nitelime yapılmamakta ve dolayısıyla kadınların öldürölmemesi hükmü yer almaktadır. Bu yönüyle bu iki hadis irtidad eden kadının durumu hakkında teâruz halindedir. Cumhur birinci hadise göre hükmetmiş ve ikinci hadisi savaşa katılmama durumu ile kayıtlandırarak buna göre yorumlamıştır. Hanefiler ise ikinci hadise göre amel etmiş; irtidad etse de kadının öldürölmesini uygun görmemişler ve ilk hadisin ikinci hadis tarafından nesih edildiğini savunmuşlardır.¹⁸¹

Delillerin birinin âm ifade diğèrinin hâss ifade içermesi durumunda ise Cumhur hâssın daha kuvvetli bir delil, âmın ise ihtimalli bir delil olduğuna yorumlayarak böyle bir durumda teâruzun olamayacağı yönde hükmeder. Zira hâss olan delil âmı kısıtladığını savunurlar tabi burada dikkat edilmesi gereken hâss olan ifade âm ile ilintili ve onu açıklamaya yönelik bir ifade içermesi gerekir ki aksi halde bu hâss değıl önceki

¹⁷⁹ İbn Mâce, “Hudûd”, 2; Nesâî, “Tahrîmü’ d-Dem”, 13.

¹⁸⁰ İbn Mâce, “Cihâd”, 30; Mâlik b. Enes Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî el-Arabî, 1985. “Cihâd”, 8.

¹⁸¹ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 9.

âm ifadeyi nesh etmiş olacaktır.¹⁸² Örneğin, “*Bunların dışında kalanlar size helal kılındı*”¹⁸³ ayetinin öncesinde kendisiyle evlenilmesi yasaklananları saymakta fakat bunların arasında hala, teyze ile yeğenin evlenerek bir nikâh altında bulunmasının yasak olduğunu bildirmemektedir. Bunların hükümlerini, *kadının halası ve teyzesi ile bir nikâh altında bulunamaz*¹⁸⁴hadisi, umûm ifade eden ayeti tahsis etmektedir. Hanefiler ise âmı kat’î sayarlar dolayısıyla âm ile hâssın karşılaşmasında, teâruz olarak kabul etmişlerdir. Şayet âm ve hâss aynı vakitte gelmişse onu tahsise; aynı vakitte gelmemişse de nesih olarak değerlendirmişlerdir.¹⁸⁵

Naslar arasında âm ve hâss olarak teâruzun olduğunda birbirlerini tahsis etmektedir. Bunlar kimi zaman Kur’ân ayetleri arasında kimi zaman hadisler arasında kimi zaman ise birbirlerini tahsis etmişlerdir.

a- Kur’ân Ayetleri Arasında Tahsis

“*Boşanmış kadınlar, nikâh yapmadan önce kendi başına üç kuru’ (adet dönemi) beklesin.*”¹⁸⁶ Ayeti zifaktan önce ya da sonra fark etmeksizin hepsine şamildir. Fakat “*Ey iman edenler, mümin kadınları nikâhladıktan sonra dokunmadan boşarsanız, onlar üzerinde iddet bekletme hakkınız yoktur.*”¹⁸⁷Ayeti zifatan önce boşanmış kadının iddet bekleme gerekliliğinin olmadığını bildirir, dolayısıyla “boşanmış kadınlar” ibaresini tahsis eder.

b- Hadisin Kur’ân Ayetini Tahsis Etmesi

“*Hırsız kadın olsun erkek olsun elini kesiniz.*”¹⁸⁸ Ayeti çalınan şeyin miktarını belirtmemektedir. Fakat “*Hırsızlık yapan kişinin eli çaldığı şeyin, dinarın dörtte biri ya da daha fazlasına karşılık gelmesi durumunda kesilir.*”¹⁸⁹ Hadisi değeri bir dinarın dörtte biri ya da daha fazlasına denk olması durumunda kesileceğini bildirerek ayeti tahsis eder.

¹⁸² Şa’bân, a.g.e., s. 349

¹⁸³ en-Nisa, 4/24

¹⁸⁴ Buhârî, “Nikâh”, 28; İbn Mâce, “Nikâh”, 31; Nesâî, “Nikâh”, 47; benzer rivâyetler için bk. Mâlik, “Nikâh”, 20; Ahmed b. Hanbel, *Muvattâ*, C. 16, s. 35, 57.

¹⁸⁵ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 14.

¹⁸⁶ el-Bakara, 2/228.

¹⁸⁷ el-Ahzâb, 33/49.

¹⁸⁸ el-Mâide, 5/38.

¹⁸⁹ Müslim, “Hudûd”, 1.

c- Kur'ân Ayetinin Hadisi Tahsis Etmesi

“Hayvan sağ, canlı olması durumunda kendisinden her ne kesilirse kesilsin o murdardır.”¹⁹⁰ Canlı hayvandan kesilen, et, tüy, yün, vb. bu kabildendir hadise göre murdar hükmündedir. Ancak “o hayvanların yünlerinden, tüylerinden, kollarından faydalanacağınız, giyilecek, kullanılacak eşyalar yapma imkânı verdi”¹⁹¹ ayeti hadise göre yasaklı olan canlı olarak kesilen tüy, yünün kullanımının helal olduğu ayetin hadisi tahsis ederek hükmü koymaktadır.

d- Hadisin Hadisi Tahsis Etmesi

“Beş vesken¹⁹² az olan üründe zekât yoktur.”¹⁹³ Hadisi, “Göğün suladıklarında onda bir kova veya dolapla sulananlarda yirmide bir zekât gerekir.”¹⁹⁴ Hadisini tahsis ederek birinciye göre miktar sınırlaması olmazken ikinci hadise göre ise zekâta tabi olabilmesi için belli miktara, nisaba göre sınırlama yapılmaktadır. Birinci hadis ikinci hadisi miktar cihetiyle tahsis etmektedir.

5.2. İtlak ve Takyid Olarak Teâruzun Oluşması ve Çözümü

Mutlak ve mukayyed iki lafız birbirlerine göre yorumlandığında teâruzun giderilmesi mümkün olabilir. İki nastan bir tanesi hükmü mutlak ifade ederken, diğeri mukayyed, sınırlı, belli bir kayda bağlılık ifade etmektedir. Bu durum beraberinde teâruzunu meydana getirmektedir. Örneğin, “Su temizdir hiçbir şey onu necis hâle getirmez”¹⁹⁵ hadisi mutlaklık ifade etmektedir. Vasıfları, miktarı, azlığı, çokluğu fark etmeksizin suyun temiz olduğunu ifade eder. Fakat “su iki kulle¹⁹⁶ miktarına ulaşınca pislik taşımaz”¹⁹⁷ hadisi belli miktarın altında suyun pis olabileceği anlamı taşımaktadır. Önceki hadisle teâruz etmektedir. Başka bir hadiste ise “suyun rengi veya tadının değişmedikçe pis sayılmayacağı”¹⁹⁸ bildirilmiştir. Dolayısıyla ilk hadisle bu hadis de

¹⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Sayd”, 4.

¹⁹¹ en-Nahl, 16/80.

¹⁹² Vesk, altmış sa’dır. Her sa’ dört müd’dür ki toplamı, bin iki yüz müd olur. Müd, orta bir avuç dolduracak kadardır. Bunun günümüz ölçü birimiyle hesaplanmasında, beş vesk yaklaşık 650 kg. olmaktadır.

¹⁹³ Müslim, “Zekât”, 1; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdussamed ed-Dârimî, *Sünen’ d-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim ed-Derânî, es-Su’ diyye: Dâru’l-Muğni li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2000, “Zekât”, 11.

¹⁹⁴ Müslim, “Zekât”, 7.; Dârimî, “Zekât”, 29.

¹⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 33.

¹⁹⁶ İki kulle, hacim bakımından; eni, boyu ve derinliği geniş büyük küp.

¹⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 32.

¹⁹⁸ İbn Mâce, “Tahâre”, 76.

teâruz halindedir. İlk hadis mutlak ifade içermekteyken sonra gelen iki hadis mutlak hadisi takyid etmişlerdir. Aralarında teâruz söz konusudur. İlk hadis suyun her ne şartta olursa olsun temiz sayılacağını ifade ederken diğer hadisler belli miktar ve vasıfları taşımayan suların pis olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda vuku bulan teâruz mutlak ifadeye takyid getirilerek çözülür. Vasıfları değişmedikten sonra iki kullenden fazla olan su temizdir. Aynı zamanda vasıfları değişmese bile iki kullenden az olan suyun içine pislik düşme durumunda pis hükmündedir.¹⁹⁹

Mutlak olan naslar arasında, ya da mukayyed ve mutlak olan naslar arasında teâruz meydana gelir, başka bir mukayyed ya da mutlak lafızla bu teâruz giderilir. Örneğin, “*Muhakkak ki Allah kendisine ortak koşanları affetmez, bunun dışındaki kimseleri dilerse affeder.*”²⁰⁰ Ayetine göre şirk düşmedikten sonra affedilebilme ihtimali vardır. Fakat “Koğuculuk yapan²⁰¹, akraba ilişkisini kesen²⁰², söz taşıyan kimselerin cennete giremeyeceklerini”²⁰³ hadislerde bildirilmektedir. Tabi olarak ayet hadislerle teâruz halindedir. Hadislere göre bu kimseler cennete giremeyeceği anlaşılırken, ayete göre şirk koşan kimselerin cennete giremeyeceği anlaşılmaktadır. Bu teâruz mutlak - takyid yöntemiyle giderilecektir. Koğuculuk yapan, akraba ilişkisini kesen, söz taşıyan kimselerin cennete ilk girenler arasında olamayacakları ya da cezasını çekmeden cennete giremeyecekleri şeklinde mutlak ifade takyid edilerek asıl murad olan hükme uygun hâle getirilmiş ve teâruz ortadan kaldırılmıştır.²⁰⁴

5.3. Kur’an Ayetleri Arasında Teâruz

Ayetler arasında meydana gelen teâruz farklı şekillerde oluşmaktadır. Bunlar: Kıraatler arasındaki teâruz, te’viller, tefsirler ve manaya delâletin açıklığı olarak teâruz şeklinde sıralanır.²⁰⁵

¹⁹⁹ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 382, 383; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 6. b., İstanbul: (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 191.

²⁰⁰ en-Nisâ, 4/48.

²⁰¹ Müslim, “İmân”, 169.

²⁰² Müslim, “Birr”, 18.

²⁰³ Müslim, “İmân”, 168.

²⁰⁴ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 384.

²⁰⁵ Berzencî, a.g.e., C. II, ss. 67 - 88.

5.3.1. Kıraatler Arasında Teâruz

Teâruzun kıraat farklılığından kaynaklanarak oluşmasıdır. Örneğin, وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيزِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا الْيَسَاءَ فِي الْمَجِيزِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ "Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O rahatsız eden bir şeydir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyiye temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever."²⁰⁶ Ayetinde geçen "يطهرن" kelimesindeki ط harfi hem şeddeli hem şeddesiz okunmuştur. Şeddesiz okunduğunda âdet bittiğinde kadınlar gusletmeden de kocaları ile ilişkide bulunabilirler. Şeddeli okunduğunda ise âdet bitiminde kadın, kocasıyla cinsel ilişkide bulunamaz ancak gusül abdesti aldıktan sonra bulunabilir.

Kıraat farkından dolayı teâruz bulunmaktadır. Hanefiler şeddeli okumayı tercih etmiş ve cinsel ilişki için gusül abdesti almayı gerek görmemiştir. Şâfiiler ise şeddesiz okumayı tercih etmiş cinsel ilişki için âdet bitse de gusül abdestini gerek görmüşlerdir.²⁰⁷

5.3.2. Tefsirler Arasında Teâruz

Teâruz, ayet tefsir edilirken bazen yapılan tefsirler arasında meydana gelir. Örneğin, "muhakkak biz sana kevser'i verdik"²⁰⁸ ayetinde "kevser" kelimesi, şan, yücelik, Kur'ân, cennette bir havuz ya da nehir olarak tefsir edilmiştir.²⁰⁹ Ancak hadiste Hz. Peygamber ashâbına kevser'in ne olduğunu biliyor musunuz? Şeklinde sorduğunda Sahâbenin, Allah ve Resul'ü daha iyi bilir demesi üzerine, Kevser'in cennette bir nehir olduğunu söylemiştir.²¹⁰ Böylece nehir kelimesi, havuz kelimesine tercih edilmiştir.

5.3.3. Te'viller Arasında Teâruz

Ayetleri te'vil ederken yapılan te'viller arasındaki farklılıklardır. Örneğin, "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" "Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler."²¹¹ Ayetinde yer alan "قروء" kelimesi âdet ve temizlik süresi

²⁰⁶ el-Bakara, 2/222.

²⁰⁷ Berzencî, a.g.e., C. II, ss. 67-68.

²⁰⁸ el-Kevser, 108/1.

²⁰⁹ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 69.

²¹⁰ Müslim, "Salât", 14.

²¹¹ el-Bakara, 2/228.

olarak te'vil edilir. Hanefilere göre manâ âdet devresidir. Şâfiilere göre ise manâ temizlik “tuhur” devrsidir.²¹²

5.3.4. *Manâya Delâlet Eden Lafızların Açıklığı Bakımından Teâruz*

a- Zâhirin Nass İle Teâruzu

Zâhirin nass ile teâruzunu örnek üzerinden açıklayalım. Kendileriyle evlenmenin yasak olunanların sayıldığı ayetten sonra gelen "وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ" *"Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helâl kılındı.."*²¹³ ayeti ile "فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعًا" *"beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.."*²¹⁴ Ayeti teâruz halindedir. İkinci ayet dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğunu gösterir. Ayetin devamı dörtten sonra hasra delâlet eder ki dörtten sonra evliliğin yasak olduğundan delâleti nass kabilindedir.

Birinci ayet ise öncesinde geçen evlenilmesinin haram olanlar dışındakiler ile evliğiliğin helal olduğunu vurgular. Bu ayete göre dörtten fazla kadınla evlenmek mümkündür. Ayetin hükme delâleti zâhir kabul edilir. Zira ayet dörtten fazla evlilikle ilgili hükmü ifade için değil, öncesinde geçen kendisiyle evlenilmesi yasak olanlar dışındakiler ile evlenilebileceğini vurgulamak için gelmiştir. Bu iki ayet arasındaki teâruz nassın zâhire tercih edilmesiyle giderilmiş olur.²¹⁵

b- Nass ile Müfesserin Teâruzu

Müstehâza (hayız ve nifas dışında kan gören) olan kadının abdest alması ile ilgili rivayetler bu kaiden değerlendirilir. Zira *"her namaz için abdest al"*²¹⁶ ile *"her namaz vakti için abdest al"*²¹⁷ rivayeti teâruz halindedir. Birinci rivayete göre farz, vâcip, sünnet, nâfile farketmeksizin her namaz için abdest alınması gerekrir. İkinci rivayete göre ise her namaz için değil, her namaz vakti için abdest alınması gerekir.

²¹² Berzencî, a.g.e., C. II, s. 69.

²¹³ en-Nisâ, 4/24.

²¹⁴ en-Nisâ, 4/3.

²¹⁵ Berzencî, a.g.e., C. II, ss. 76-77.

²¹⁶ Buhârî, "Vudu", 163.

²¹⁷ Ebû Ca'fer et-Tahavî, *Şerhü müşkilü'l-Âsar*, thk. Şuayb el-Ernaûd, Beyrut: müessesetü'r-Risâleti, C. VII, ss. 146-147.

Birinci hadis te'vîl ihtimaline açık olduğundan nasır. İkinci hadis te'vîl ihtimaline kapalı olduğundan müfesser kabilindenir. Bu durumda nass ile müfesser teâruz etmiş ve müfesserin tercih edilmesiyle teâruz giderilmiştir.²¹⁸

c- Nassın Muhkem ile Teâruzu

"فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَثَلْتُمْ وَرُبَاعًا" "*beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın..*"²¹⁹ ayeti ile "وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا" "*Resûlullah'ı üzmeye hakkınız yoktur, kendisinden sonra ebedî olarak eşleriyle de evlenemezsiniz, sizin bunu yapmanız Allah katında büyük bir günahdır.*"²²⁰ Ayeti teâruz halindedir.

Birinci ayette kişinin arzu ettiği kadınla evlenmesinin ki bu kapsamda Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşleriyle evlenmesinin de caiz olduğunu gösterir. Ancak ikinci ayette ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşleriyle evlenmenin kesin olarak ebediyyen yasak olduğu vurgulanır. أبدا kelimesinden dolayı nesh ihtimali de kapalıdır. İkinci ayet muhkemdir ve nass olan birinci ayete tercih edilir. İkinci ayet ile amel edilir.²²¹

d- Müfesserin Muhkem ile Teâruzu

"وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ" "*İçinizden iki adil şahit tutun..*"²²² Ayeti hükme delâlet açısından müfesserdir. Zira "iki adil kişi" mücmel bir ifadedir. Ayetin mücmelliği "*içinizden iki erkek şahit tutun*"²²³ ayeti ile giderilir. Birinci ayete göre fasık ya da kazf cezasıyla cezalandırılıp tevbe etse de adil olduğunda şahitliği kabul edilir. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir."²²⁴ Ayeti tevbe etmiş olsa da kazf suçunu işleyen kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini bildirir. Ayet hüküm olarak neshi kabul etmeyip muhkemdir. Son ayet birinci ayete tercih edilerek onunla amel edilir.²²⁵

²¹⁸ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 77.

²¹⁹ en-Nisâ, 4/3.

²²⁰ el-Ahzâb, 33/53.

²²¹ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 78.

²²² et-Talak, 65/2.

²²³ el-Bakara, 2/282.

²²⁴ en-Nûr, 24/4.

²²⁵ Berzencî, a.g.e., C. II, ss. 77 - 78.

e- Müfesserin Zâhir ile Teâruzu

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ "Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin."²²⁶ Ayeti ile namazın herhangi bir vakitte kılınabileceği bildirilmektedir. Bir vakit kaydı getirmemekte ve hükme delâleti zâhirdir. فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا "Namazı bitirince de ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı anın. Güvenlik içinde olduğunuzda namazı gerektiği gibi kılın. Şüphesiz ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir."²²⁷ Ayeti ise belli vakitlerde kılınması gerektiğini bildirir. Hükme delâleti açısından müfesser olup birinci ayete tercih edilir.²²⁸

f- Zâhirin Muhkem ile Teâruzu

"وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ" "Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helâl kılındı..²²⁹Öncesinde bahsi geçen muharramât dışındakilerle evlenmenin caiz olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in eşleri de bu kapsamdadır. Ayetin hükme delâleti zâhirdir. Ancak "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" "Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların anneleridir. Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; dostlarınıza lutufta bulunmanız başkadır. Bu hüküm kitapta kayıt altına alınmıştır."²³⁰ Ayeti Hz. Peygamber'in eşleri müminlerin anneleri olduğu için onlarla evlenmenin haram olduğunu gösterir. Ayet hüküm olarak muhkem olup birinci ayete tercih edilir.²³¹

6. TEÂRUZUN GİDERİLMESİ

Teâruzun vuku bulması neticesinde her mezhep kendi usul ve yöntemlerine göre farklı yollarla da olsa teâruzu ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir. Teâruzu ortadan kaldırmada mezheplerin, teâruz ve delil gibi kavramlara bakışları, onları ele alışları

²²⁶ el-Bakara, 2/43.

²²⁷ en-Nisâ, 4/103.

²²⁸ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 78.

²²⁹ en-Nisâ, 4/24.

²³⁰ el-Ahzâb, 33/6.

²³¹ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 78.

etkili olmuştur. Mezhepler, kendi hukuk metodolojisine göre teâruzı gidermek için, farklı yöntemler seçmiş ve bunları delil anlayışına göre bir tasnife tabi tutmuştur. Cumhurun yöntemi, Hanefilerin ve Hadisçilerin teâruzı gidermede kullandıkları yöntemler ve bunların sıralaması birbirinden farklıdır.

6.1. Hanefilerin Metodu

Teâruzun giderilmesinde Hanefî bilginlerinin kullandığı yöntem Cumhurun kullandığı yöntemden farklıdır. Bunların neler olduğunu belirlemeye geçmeden önce Hanefiler de dahil olmak üzere bütün fukaha ve usulcüler öncelikle teâruz halinin gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Buna göre teâruz halinin söz konusu edilebilmesi için durumun şartları, rükünleri gibi açılardan analiz edilerek teâruz halinin gerçekleşip gerçekleşmediğine karar verilmektedir. Yine birbiriyle çatışıyor gözüktüren delillerin aynı güçte ve derecede olup olmadığına da bakılmaktadır. Aynı konuda ve farklı iki hüküm içeren deliller arasında güç farkı bulunduğu ise bu durumun teâruz oluşturmayacağı düşüncesiyle güçlü taraf belirlenip zayıf tarafa tercih edilerek çözüm yoluna gidilmektedir.²³² Bu aşamalar geçildikten sonra teâruz haline karar verildiğinde Hanefî bilginleri teâruzı gidermek için: nesih, tercih, cem' ve te'lîf ve tesâkut olarak sıralanan yöntemi takip etmektedir.²³³

a- Nesih Yöntemi: Hanefî usulcüler teâruzı gidermek için ilk kullandıkları yöntem nesih yöntemidir. Nasların geliş tarihleri yani nuzûl ve vürûd tarihlerine bakılır ve son gelen ilk gelen delili nesh ettiğine hükmedilir. Bu durumda ilk gelen mensuh hükmünde olup sonra gelen ise nâsîh hükmünde olur. Nâsîh olan daha muteber ve kabul edilen delil olur ve böylece teâruz ortadan kaldırılmış olur.²³⁴

b- Tercih Yöntemi: Naslar hakkında nüzul ve vürûd tarihleri bilinmiyorsa o takdirde Hanefî usulcülere göre izlenecek ikinci yöntem ise teâruz eden delillerden birinin tercih edilmesidir. Bu yöntem ise birbirine muadil iki delilden birini vasıf olarak üstün kılmak demektir.²³⁵

²³² Özen, a.g.md., s. 210.

²³³ Çakan, a.g.e., s.180.

²³⁴ Zeydan, a.g.e., 306.; Şa'bân, a.g.e., s. 420.

²³⁵ Pezdevi, a.g.e., s. 77.

c- Cem‘ ve Te’lif Yöntemi: Teâruz nesih ve tercih yöntemleriyle giderilemiyorsa, cem‘ ve te’lif yoluna gidilerek tearuz halinin ortadan kaldırılmasına çalışılır.²³⁶ Fukaha yönteminde tercihten sonra başvurulanan cem ve te’lif yöntemi Cumhuriyet metodolojisine göre ilk sırada yer almaktadır. Gelecek bölümde ve konu itibarıyla cem‘ ve te’lifi daha iyi anlamak ve analiz etmek için örneklerle sık sık bahsedilecektir.

d- Tesâkut: Teâruz halinde olan iki nasıl arasında cem ve te’lif, tercih, nesih imkânın da olmadığı durumlarda usulcüler arasında hangi yöntemin uygulanması gerektiği ile ilgili ihtilaf oluşmuştur. Bu yöntemler tesâkut, tevakkuf ve tahyir olmak üzere üç yöntemden oluşur. Sonuç olarak bu yöntemler, teâruzun giderilmesine yönelik aynı sonucu ve amacı hedeflemiştir

Terim olarak tesâkut, birbiriyle teâruz eden iki delilin delil olmaktan düşmesi daha alt derecede olan delil ile ya da hiç hüküm var olmamış yani beraat-i asliyye yani hiç yokmuş gibi, ilk hâle göre istidlal edilir.²³⁷

Bu duruma işaret ederek “iki delil de teâruz etti ve hükümden düştü” sözü darbı mesel haline gelmiş ve meşhur olmuştur.²³⁸

Hanefi usulüne göre teâruz; nesih, tercih, cem‘ ve te’lif yöntemlerine göre giderilmezse en son olarak tesâkut yoluna gidilir. Teâruz ayet arasında ise sünnete göre, sünnet arasında ise sahâbî kavli - delil olarak kabul edilirse - , delil olarak kabul edilmediğinde kıyas ile amel edilir. Bu kurallar uygulanmazsa beraat-ı zimmet asıldır, ilkesi uygulanır.²³⁹

Hanefi usulcülerinin ilk sırada neshe yer vermeleri hadisçiler tarafından tenkid edilmiş, aynı zamanda kendisi de bir Hanefî olan Leknevî (1304/1886) tarafından da eleştirilmiştir. Zira Leknevî’ye göre ilk önce nesih metodunu kullanmak, delillerden birini düşürmeye sevk edeceğinden dolayı o ilk önce cem‘ ve te’lif metodunu kullanılmasını teklif eden usulcüler arasında yer almıştır.²⁴⁰

²³⁶ Zeydân, a.g.e., s. 312.

²³⁷ Osman b. Ali Hasan, Menhecü’l-İstidlâl alâ mesâilî’l-İ’tikâd, 5. b. Nâşirvan: Mektebetü’r-Ruşd, 2006, C. I, s. 325.

²³⁸ Atar, a.g.e., s. 338.

²³⁹ Zerkâ, a.g.e., s. 105

²⁴⁰ Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâzile li’l-es’ileti’l-*

Hanefi usulcülerin teâruzu gidermede kullandıkları yöntem örnekler üzerinden açıklanacak olunursa.

Kur'ân ayetleri arasında teâruza örnek, “*Kur'ân'dan kolayınıza gelen bir miktar okuyun*”²⁴¹ ayetinde namazda kolayımıza gelse de namazda bir ayetin okunmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Buna göre namazda kişinin durumu göz önüne alındığında, ister cemaatle isterse münferit olarak kılsın, Kur'ân'dan bir miktar okumasını gerektirmektedir. Ancak “*Kur'ân okunduğunda susun, dinleyin belki siz bu vesileyle merhamet olunursunuz*”²⁴² ayeti ise namazda veya namaz dışı ayrımı yapmadan susup, okunan Kur'ân'ın dinlenmesini istemektedir. Bu yönüyle iki ayet arasında teâruz söz konusudur. Dolayısıyla cemaatle namaz kılan kişinin durumu noktasında ayetler teâruz ettiği için Hanefiler bu noktada bir alt derece delil olan, “*Kim imamla namaz kılar ise imamın kıraati kendi kıraati gibidir.*”²⁴³ Hadisini delil olarak kabul etmiş ve uygulamışlardır. Zira İkinci ayete bakıldığında ise imamın arkasında kılan kişinin susup Kur'ân'ı dinlemesi gerekir.²⁴⁴

Hadisler arasında teâruza örnek, kûsûf namazı ile ilgili hadisler bakıldığında, Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in kûsuf namazını iki rekât ve diğer namazlardan farklı olarak dört rükû ve dört secde olarak kıldığını²⁴⁵ rivayet etmiştir.

Numan b. Beşir rivayetine göre, “*Nebi (sav) kûsuf namazını diğer namazlar gibi iki rekât olarak bir rükû ve iki secdeli ile kılmıştır.*”²⁴⁶ Bu iki hadis kûsuf namazının kılınış şekli rükû ve secde sayıları hususunda teâruz etmektedir. Hanefiler hadisler arasında birbirine tercih edilecek herhangi bir etkenin olmadığını dolayısıyla kuvvet derecesi olarak eşit olduğu için bir alt derece olan kıyasa göre amel etmişler; normal olarak kılınan iki rekatlı bir namaza göre kıyas yapmışlar ve Numan b. Beşir rivayetini delil olarak kabul etmişlerdir. Şâfiîler de Numan b. Beşir rivayetinin kıyasa daha uygun olmasından dolayı delil olarak almışlardır. Ne var ki iki mezhep aynı sonuca varsa da

‘aşereti’l-kâmile, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Kâhire: Mektebetü’l-Matbuâti’l-İslâmiyye, 2. b., 1984, ss. 182 - 196.

²⁴¹ el-Müzzemmil, 73/20.

²⁴² el-Â’raf, 7/204.

²⁴³ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 13.

²⁴⁴ Molla Ciyûn, a.g.e., C. II, s. 88.

²⁴⁵ Buhârî, “Kûsûf”, 3; Ebû Dâvûd, “Salât”, 261.; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 152; benzer rivâyet için bk. Nesâî, “Kûsûf”, 6.

²⁴⁶ Nesâî, “Kûsûf”, 16.

kullandıkları metodoloji farklıdır. Dolayısıyla Numan b. Beşir rivayetini, Hz. Aişe rivayetine tercih etmişler. Ancak Hanefiler iki hadisi teâruzundan dolayı delil olarak almamış bir alt derecede yer alan kıyasa göre Numan b. Beşir hadisini delil olarak almışlardır. Sonuç aynı fakat yöntem farklıdır.²⁴⁷

Hanefi usulcülere göre kendisine kıyas edilen iki meselenin teâruz etmesi durumunda, ondan bir alt delil olan sahâbe kavline müracat edilmektedir. Yabani olmayan merkeplerin idrarının temiz ve necis olup olmaması noktasında ihtilaf oluşmuştur. İdrar, temiz olan terine kıyaslandığında temiz sayılır; fakat necis sayılan sütüne kıyaslandığında, necis sayılmaktadır. Bu noktada sahâbe kavline bakılır; şayet orada da sonuca ulaşılamazsa ya da teâruz çözüme kavuşturulamazsa, bu durumda idrarın aslına bakılır ki şayet içtiği su vb. temiz ise idrar da temiz, necis ise idrar da necis sayılmıştır.²⁴⁸

6.2. Cumhuriyetin Teâruzunu Gidermede Kullandığı Yöntem

Teâruzunu gidermede Cumhuriyetin kullandığı yöntem, Hanefi fukahânın kullandığı yöntemden farklıdır. Bu durum Cumhuriyetin delil kavramını ele alışı ile doğrudan ilgilidir. Cumhuriyetin teâruzunu gidermede kullandığı yöntem sırasıyla; cem‘ ve te‘lif, tercih, nesih ve tesâkut şeklinde sıralanmaktadır.

a- Cem‘ ve Te‘lif Metodu: Herhangi bir teâruz durumunda ilk olarak o iki nas arasının uzlaştırılmaya gidilmesidir. Burada aslolan, iki delilin de birleştirilerek ortak bir hüküm çıkarılmasıdır. Delillere bir anlam yükleme vardır. O delili çalıştırma gayreti meselenin özünde yatmaktadır. Başka bir ifadeyle delili ihmal etmektense, o delillerin i‘mal edilmesi daha evlâdır, anlayışının hâkim kılınması esas olmuştur.²⁴⁹

b- Tercih Metodu: Cumhuriyetin sistemine göre naslar arasında meydana gelen teâruz cem‘ ve te‘lif yöntemiyle çözüme kavuşmadığı takdirde ikinci olarak “tercih” yöntemi devreye girmektedir. Tercih yönteminin işletilmesi delillerin kuvvetli

²⁴⁷ Neseî, a.g.e., C. II, s. 89; Vehbe‘z-Zuhaylî, a.g.e., C. II, s. 1180.

²⁴⁸ Debûsî, a.g.e., s. 215.; Serahsî, *Usûl*, C. II, s. 17.; Celâleddin Ebi Muhammed b. Ömer el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli‘l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke: Mektebetü‘l-Arabiyyeti‘s-Su‘diyye, 1982, s. 225; Neseî, a.g.e., C. II, s. 88, 89.

²⁴⁹ Berzencî, a.g.e., C. II, s. 15.

olup olmama, kat'îlik – zannîlik, muhkem-müteşâbih, kesinlik, ihtiyatilik durumlarına göre tercih işlemi yapılmaktadır.²⁵⁰

c- Nesih Metodu: Müctehid cem' ve te'lîf veya tercih yöntemlerine göre teâruzu gideremezse üçüncü olarak nesih yoluna gider. Teâruz eden deliller arasında nüzül ya da vürûd tarihlerine bakarak sonradan gelenin önce geleni nesh ettiğine hükmederek teâruzu gidermeye çalışır.²⁵¹

d- Tesâkut Metodu: Deliller arasındaki teâruz şayet nesih yöntemi ile de çözülemezse bu durumda müctehit, her iki delil ile de amel etmeyi bırakır, o konuyla ilgili yerleşik kural neyse ona göre davranır ve sanki yokmuş gibi olduğu hal üzere bırakır.²⁵²

Cumhurun teâruzu gidermede kullandıkları yöntemi örnekler üzerinden açıklandığında, mesele daha net kavranacaktır.

*“Büyük küçük abdestinizi yaparken ne önünüzü ne de arkanızı kibleye yönelmeyin, doğuya ya da batıya yönelin”*²⁵³ hadisi ile *“Hz. Peygamber kibleye, Şam'a ve beyt-i makdîs'e yönelerek ihtiyacını giderdiği”*²⁵⁴ ile ilgili rivayetler teâruz halindedir. Ancak, nehiy hükmünde olan, dışarıda herhangi açık bir alanda bevletmeye hamledilirken, diğeri cevaz belirten ise kapalı alanlarda idrar yapma haline hamledilmektedir. Cem' ve te'lîf yöntemiyle iki hadisin de hükmü korunarak teâruz giderilmiştir.

*“Hz. Peygamber Meymune ile ihramlı değilken nikâh kıydı”*²⁵⁵ hadisi ile Hz. Meymune'nin rivayet ettiği hadis olmakla beraber, *“Hz. Peygamber ihramlı iken nikâh kıydı”*²⁵⁶ hadisi teâruz halindedir. Cem' ve te'lîf yöntemiyle teâruz giderilmesine imkân

²⁵⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh* thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk : Dâru'l-Fıkr, 1980, s. 160; Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Tâmir, Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000 C. IV, s. 437; Vehbe'z-Zuhaylî, a.g.e., C. II, s. 1184.

²⁵¹ Şîrâzî, a.g.e.,s. 155; İbn Ferkâh, a.g.e., s. 233.; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, ss. 434 - 436.

²⁵² Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*, thk. Abdü's-Settâr Ebû Ğudde, Mustafa Ahmet Zerkâ, 2. b., Dımaşk: Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1989 s. 87.

²⁵³ Buhârî, “Salât”, 29.; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 4; Tirmizî, “Tahâre”, 6; Dârimî, “Tahâre”, 6; Mâlik, “Kible”, 1.

²⁵⁴ Buhârî, “Vüdû'”, 12, 14.; İbn Mâce, “Tahâre”, 18.

²⁵⁵ Ebû Abdullah b. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Müsned*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979, s. 254; Tirmizî, “Hac”, 23; İbn Mâce, “Nikâh”, 45.

²⁵⁶ İbn Mâce, “Nikâh”, 45; benzer rivâyet için bk. Nesâî, “Menâsik”, 90.

yoktur çünkü nikâh kıymak ya da kıymamak birbirine zıt iki farklı durumdur. İlk hadisi rivayet eden Hz. Meymûne olduğu için ilk hadisi ikinciye tercih edilmiştir.²⁵⁷

“Sizden eşlerinizi geride bırakarak, kocaların vefat etmesi durumunda bir yıl süreyle, dışarı çıkarılmayarak geçimini sağlayacak şekilde vasiyette bulunsunlar”²⁵⁸ başka bir ayette ise “sizden birinin vefat eden eşlerinin evlenebilmeleri için dört ay on gün beklemeleri gerekir”²⁵⁹ ayeti arasında teâruz oluşmaktadır. İki ayette de bekleme süresi birbirinden farklı olup buradaki teâruz hali, Cumhur tarafından, ikinci ayetin birinci ayeti nesh ettiğine hükmedilerek teâruz bu şekilde ortadan kaldırılmıştır.²⁶⁰

6.3. Memzûc Metot ve Hadisçilerin Metodu

Hanefi ve Cumhur metodlarından farklı olarak hadisler arasında meydana gelen teâruzu gidermede daha çok muhaddislerin kullandığı yöntemdir. Hanefilere göre hadisler arasında teâruzun giderilmesinde uygulanan bu yöntem: Nesih, tercih, cem‘ ve te’lîf, tesakut, şeklinde sıralanmıştır.²⁶¹

Hadisçilerin usulüne bakıldığında ise Hanefilerden farklı olarak ilk sırada cem‘ ve te’lîfi öne alınır. Sıralama; cem‘ ve te’lîf, nesih, tercih ve tevakkuf olarak sıralanmaktadır. Hanefi metoduyla hadisçilerin metodu burada birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu durum zaman zaman tartışmalara neden olsa da elbette ki her iki sistemin de kendine göre bir delil anlayışı ve temellendirmesi vardır. Ancak hadisçiler daha çok **hadisin ziyana mani olmak**, temel ilkesiyle hareket ederek ilk sırada nesihten söz etmenin hadisi ziyan edeceği anlayışına sürüklediği için, hadisçilere göre cem‘ imkânı varken ilk sırada nesihten söz etmek ilkesel olarak doğru bir tutum olarak değerlendirilmemiş olup Hanefilerin metodu Hadisçiler tarafından eleştirilmiştir.²⁶²

Kendisi de bir Hanefi olan Leknevî (1304/1886) tarafından da eleştirilmiş ve ilk sırada neshin bulunmasının bir delil kaybı olabileceğini dolayısıyla ilk sıralamada – ki kendisinin oluşturduğu ilk sıralamada yer alır; cem‘ ve te’lîfi başta tutar. Leknevî

²⁵⁷ Âmidî, a.g.e., C. IV, s. 297.; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, ss. 447 -448 ; Zeydan, a.g.e., s. 313.

²⁵⁸ el-Bakara, 2/240.

²⁵⁹ el-Bakara, 2/234.

²⁶⁰ Zeydân, a.g.e., s. 310.

²⁶¹ Muhammed b. Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr alâ't-Tahrîr İbnü'l-Hümâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, C. III, ss. 3 - 4.

²⁶² Çakan, a.g.e., s. 180 – 181.

teâruzunu gidermede sıralamanın hiyerarşisini cem‘ ve te‘lîf, nesh, tercih ve tevakkuf şeklinde sıralamaktadır.²⁶³Bunun yanında Leknevî'nin bu görüşüne yönelik neshin tercihe ve cem‘ ve te‘lîfe göre öncelenmesinin gerekçelerine yönelik neshin daha önce yer alması hakkında açıklamalar da getirilmiştir.²⁶⁴

²⁶³ Leknevî, a.g.e., ss. 183 – 184.

²⁶⁴ Muhammed Enver el-Keşmirî, *Feyzü'l-bârî alâ sahîhi'l-Buhârî mea hâşiyeti'l-Bedri's-Sârî*, thk. Muhammed Bedr el-Mirtehî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, C. I, ss. 47-49.; Halil İbrahim Turhan, “Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâzr Haber Nazariyesi”, *CÜİD* 21, S. 3, (Aralık 2017), s. 1831. Keşmirî, ilk sırada neshten söz edilmesinin kastı, neshin belirgin, açık bir şekilde bulunan hadislerdir. Şöyle ki “ kabir ziyaretinin önceden yasaklanıp sonra tekrar serbest bırakılmasını belirten ve ikinci hadisin birinci hadisi nesh ettiğini gösteren hadiste olduğu gibi nesh açık şekilde tespit edildikten sonra cem' ya da tercihe başvurmanın akıl kârı bir iş olmayacağını vurgulamaktadır. Buradaki neshten kastedilenin nakille sabit olan nesh yani Hz Peygamber ve sahâbelerinin açıkladıkları nesh olduğunu vurgulamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CEM‘ VE TE‘LİFİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ YÖNTEMİ, ŞARTLARI, İŞLETİLİŞİ VE GERÇEKLEŞTİRME YOLLARI

1. TANIM VE KAVRAMLAŞMA SÜRECİ

1.1. Cem‘ ve Tefkik (Te‘lif) Kavramlarının Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlük anlamı olarak cem‘ kelimesi, “c-m-a” kökünden türetilmiş mastar bir kelimedir. Dağınık olan şeyleri bir araya getirmek, bir arada toplamak, bir yerde biriktirmek anlamlarına gelmektedir.²⁶⁵

“Tefkik” kelimesi ise yine Arapça kökenli olup “v-f-k” kökünden olup, daha çok mübalağa ifadesi için kullanılan “tef‘il” babından (kalıbından) gelmiştir. Kök anlamı olarak, muvafık olmak, uygunlaştırmak, bir şeyi başka bir şeye uygun hâle getirmek, dizmek, düzene koymak, aralarını bulmak gibi anlamlara gelmektedir.²⁶⁶

Terim anlamı olarak, cem‘ ve te‘lif‘i, şer‘î deliller arasındaki ihtilaf ve teâruzu hem aklî hem de naklî olarak, ortaya koymak; şer‘î deliller arasında gerçekten de tenakuza ya da noksanlığa götürücü herhangi bir ihtilafın bulunmadığını ve bunu ya iki tarafın ya da sadece bir tarafın te‘vil edilmesiyle ortaya koymaktır.²⁶⁷

Cem‘ kavramı aynı zamanda te‘vîl etme yoluyla iki delil arasındaki teâruzu gidermek ve mutlak manayı açıklamak anlamına da gelmektedir.

Bununla birlikte cem‘; te‘vil, takyid, haml gibi yollarla mütearız iki delile anlam kazandırmak ve bu deliller arasındaki teâruzu gidermek olarak da tanımlanmıştır.²⁶⁸

²⁶⁵ İbn Manzûr, a.g.e., C. VIII, s. 53.

²⁶⁶ İbn Manzûr, a.g.e., C. X, s. 382.

²⁶⁷ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 212.

²⁶⁸ Atar, a.g.e., s. 333.

Tanımlardaki farklılıkların aslında konu üzerinde derin düşünülmesini konunun İslam hukuk metodolojisinde, önemli bir yere sahip olduğunu bize göstermektedir. Delillerin teâruzu konusunun her birinin müstakil başlıklar halinde incelenmesi de konunun ehemmiyetini bize göstermektedir.

1.2. Cem‘ ve Te’lif İle İlgili Kavramlar

İslam hukuk metodolojisinde teâruzu giderme yöntemlerinden biri olan cem‘ ve te’lif bazı kavramlardan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmiştir. İslam hukukunun, bu kavramlarla iç içe olması ve İslam hukuk metodolojisinin oluşmasında bu kavramların büyüktür.

İnsanda merak diye anlamlandırılan bir duygu vardır. Bu duygu aslında anlamamanın başlangıç noktasını oluşturur. Klasik usûlde bu anlama “فهم الدقيق” (ince anlayış), “فهم العميق” (derin anlayış) olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu anlama, herhangi bir süreliğine anlama değil; süresiz anlama faaliyetidir.²⁶⁹ Fıkıh, konuşanın sözünden daha çok şer‘î, ameli hükümleri ve onun gayesini anlamaktır.²⁷⁰

Anlama faaliyeti, anlayan ve anlaşılan arasında bir bağlantı oluşturur. Fıkıhın kaynağı da Kur’ân ve sünnet olduğundan, kavramların esas alınması ve kavramlar tarafından anlaşılması kaçınılmaz bir durumdur. İslami ilimlerin anlaşılmasında, ilgili kavramların bilinmesi önem arz etmektedir. Örneğin, mantık ilmi fikrin, hadis usûlü ilmi sözün, fıkıh usûlü ilmi ise bu iki ilmi de içine alıp “aklı” da ekleyerek yani, sözün, fikrin ve aklın disipline edilmesinde önemli bir yere sahiptir.²⁷¹

Cem‘ ve te’lif ile bu kavramlar iç içedir. Birinin diğerinden ayrı düşünülmesi imkânsızdır. Birbirlerini besleyen oluşturan kavramlardır. Bir anlama faaliyeti olarak teâruzu giderme yöntemlerinden biri olan cem‘ ve te’lif’in doğrudan ya da dolaylı olarak etkilendiği bu kavramlar: Re’y, illet, ictihâd ve te’vildir.

²⁶⁹Koçak, a.g.e., s. 21.

²⁷⁰Razi, a.g.e., C. I. s. 78.

²⁷¹Koçak, a.g.e., s. 21.

1.2.1. Re'y

Re'y kavramı sözlükte; inanç, kişisel görüş, fikir anlamlarına gelmektedir.²⁷² Fıkıh terimi olarak ise, hüküm verenin, hakkında açık bir nas bulunmamakla birlikte nas mukabilinde olup ancak nassa ve vahye muhalefet anlamı içermemekle birlikte bir konuda, çeşitli yöntemleri kullanarak ulaştığı şahsi görüştür.²⁷³ Fıkıhın oluşmasında re'y kavramının konumu büyüktür. Çünkü re'y, bizatihi başlı başına bir düşüncenin, bir görüşün uygulamaya yansımadır.

Tarih boyunca re'y kavramını savunanlar ve onun karşısında “nakli” savunanlar olmuş, bu mücadele neticesinde mezhepler oluşmuş, birbirinden farklı düşünce ekolleri ortaya çıkmıştır. İşin özünde insanın olduğu yerde düşüncenin olmaması söz konusu değildir. “Re'y” akli, düşünsel bir faaliyettir. Bu da zaten bi'l-kuvve olarak insana Allah tarafından verilmiş bir özelliktir.

Re'y kavramının kullanımı noktasında zaman zaman mezhepler birbirlerini itham etmişler, bir grup görüşlerini istidlal ederken re'y kavramını kullanmış bir grup ise reddetmiştir. Örneğin, İmam Ebû Hanîfe ve arkadaşları usûlde “istihsân” delilini kullanmışlardır. Bunun yanında hadisleri kabul ederken, senedin dışında, Kur'ân'a uygunluk, akla uygunluk, insana verilen değer, kolaylık, maksada uygun olanı tercih, zamana ve örf'e uygun olanı tercih etme²⁷⁴ gibi kritize etmişlerdir. Aynı zamanda fıkhi hükümlerde esas aldıkları rivayetlere bir takım kıstaslar getirdikleri için “re'y ehli” olarak anılmışlardır. Buna karşılık, İmam Şâfi ve arkadaşlarına “hadis ehli” denmiş, hadislerin kabul edilmesinde daha sıkı bir yöntem kabul edip senet ittisalini ön plana çıkartmış, bu farklılık daha da ön plana çıktıkça ciddi ihtilaflara yol açmıştır. Öte yandan buna paralel olarak “zâhirîler” de sadece nasların metinlerine sıkı sıkıya bağlı kalmayı kabul etmişlerdir. Şâfiî ve zâhirîlerin bu tutumu, karşı tarafın yani “re'y” ekolünün daha da sistemleşmesine yardımcı olmuştur denilebilir.²⁷⁵

²⁷² İbn Manzur, a.g.e., C. XIV, s. 300.

²⁷³ Yunus Apaydın “Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. XXXV, s. 37.

²⁷⁴ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfenin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 87.

²⁷⁵ Koçak, a.g.e., s. 26.

Müçtehitlerin uyguladıkları yöntemler geniş, net çizgilerle “*re’yciler*” ve buna karşılık “*hadisçiler*” şeklinde keskin bir ayırım yapmaları çok uygun görülmemiştir. Bu durum Kevserî’nin ifadesiyle Ahmet b. Hanbel’in “Mihne” olayından sonra ortaya atıldığını fakat bunu ortaya atanların görüşlerinin zayıf olduğu belirtilmiştir.²⁷⁶ Esasen “*re’y* taraftarları” deyimini *halku’l-Kur’ân* meselesinin ortaya çıkmasından itibaren, onu kullanan râviler tarafından, Ebû Hanîfe ve ona tabi olanlara verilmiştir.²⁷⁷ Başka bir açıdan, Ebû Hanîfe’nin “*haber-i vahid*”i kabul ederken çeşitli şartlar ileri sürmesi, İmam Şâfi ve Hanbelîlerin şartlar ileri sürmemesi de yine bu adlandırmanın yapılmasında etkili olmuştur.

“*Rey*” kıyas ve ictihadın yoğun kullanılması ve belli formlara sokulmasıyla birlikte mezheplerin teşekkülünden sonra usul ve metodolojilerin oluşma sürecinde bu kavramlar belirgin şekilde ayrılmaya başlamış kavram zamanla anlam daralmasına uğramıştır.

Cem’ ve te’lîf, teâruzu gidermede bir yöntem olup, usulcünün kendi görüş ve fikirleriyle elde edilen verileri, fikhi müktesebatla uzlaştırma yolunu tercih ettiğinden *re’y* ile ilişkilendirilebilir. Fakat *re’y* daha serbest bir yapıyı ifade ederken cem’ ve te’lîf ise görüşlerin, haberlerin, delillerin daha sistemli ele aldığını bize gösterir.

1.2.2. *İllet*

İllet sözlükte değiştiren, bulunduğu yerde değişikliğe yol açan durum ve hastalık anlamlarına gelir.²⁷⁸ İllet aslında hükmün özünü oluşturur. Öyle ki, İslam hukuk metodolojisinde hükümler illetlerine bina edilip, illet varsa hükmün var olduğunu, illet yoksa da hükmün olmayacağını klasik eserlerde görülür.²⁷⁹

İslam bilginleri, dini bildirme konusunda iyi-kötü (hüsün-kubuh) kavramları bakımından değerlendirilmesi ve bu hükümlerin gayelerinin akılla kavranması konusunda farklı görüşler ortaya koyuşlardır. Kişinin kul olarak belirli biçimlerde yerine getirmesi gereken vecibelerini bağlayan hükümler anlamında “*taabbudiyat*” alanında aklın, hükümlerin gayelerini değerlendirmeye yetkili olmadığı İslam bilginleri

²⁷⁶ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehli’l-Irak Ve Hadisuhum*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, nşr. Mektebetü’l-Ezheriyyeti li’t-Türasî, tsz., ss. 20-23.

²⁷⁷ Kevserî, a.g.e., s. 20.

²⁷⁸ İbn Manzur, a.g.e., C. XI, s. 471.

²⁷⁹ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 9.

tarafından savunulmuştur. Bu alan dışında kalan hükümlerin amaçlarının akılla kavranabileceği, fakhî faaliyetin bir ilkesidir. Dolayısıyla bu amaçların belirlenmesine yönelik yapılan işlem ise “ta’lil” olarak kabul edilir.²⁸⁰

İllet, sebep ve hikmetle mukayeseli olarak işlenmiştir. Örneğin İmam Kerhî (340/952) illeti, hüküm için gerekli olan yani zorunlu kılan, hikmeti ise hükmü gerekli olmayan yani zorunlu kılmayan olarak açıklamıştır.²⁸¹

Bununla birlikte illetin hükme temel oluşturması hikmetin dikkate alınmayacağı anlamına gelmemelidir. Örneğin Şâtıbî (790/1388), illetten maksadın hüküm ve maslahat olduğuna dikkati çekmiş, ona göre emir ve ibâheler maslahata dayandırılırken, mefsedetler de nehyetme açısından maslahata dayandırılmış olur.²⁸²

İlletin İslam fıkıh tarihi açısından gelişimi, özellikle taklîd döneminde bir anlam daralmasına uğramıştır. Fakat sonraki dönemlerde illetin, hikmet ve maslahatla ta’lil edilmesi, illete yeniden canlılık kazandırmıştır. Bu faaliyet dahi donuklaşan ictehad faaliyetlerine canlılık kazandıramamış bu durum daha çok teoride kalıp pratiğe pek yansıyamamıştır.²⁸³

Cem’ ve te’lîfi gerçekleştirirken de teâruz durumunda illeti bulmak ya da uygulanabilir delilleri uzlaştırma anlamında, delillerin daha iyi anlaşılması ve maslahat ilkesini de göze alarak daha sağlam bir temellendirme yapmak adına illet kavramının iyi bilinmesi ve bu kavramla yakından ilgili olduğu açık bir gerçektir.

1.2.3. İctihâd

İctihad kelimesi sözlükte, çalışma, çaba, gayret göstermek, amaca ulaşmak için tüm gücü kullanmak gibi anlamlara gelmektedir. İstılâhi olarak ise, şer’î ameli bir hükmü istinbat için var olan gücü, cehdi kullanmaktır.²⁸⁴

Hız. Peygamberin vefatından sonra hüküm koyucu olarak teşrî fonksiyonunun îfa edilmesi açısından sorunlar ortaya çıkmıştır. Sahâbe, Hız. Peygamber’in vefatından

²⁸⁰ Dönmez, “illet”, s. 117.

²⁸¹ Ebu’l- Hasan el-Kerhî, *er-Risale fi’l-Usul*, (Ebû Zeyd ed-Debusi *Te’sisü’n-Nazar* ile birlikte), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut: Dar-İbn Zeydun, trsz., s. 172.

²⁸² İbrahim Bin Musa eş-Şatıbî, *el-Muvâfakat*, (thk. Ebû Ubeyde Bin Hasan Al-i Selman), Nşr. Kahire Dar-ı İbn Afvan, 1997, C. I, ss. 410-411.

²⁸³ Koçak, a.g.e., s. 33.

²⁸⁴ İbn Manzur, a.g.e., C. III, s. 135; Ali b. Muhammed b. eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifat*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyyeti, 1983, s. 10.

sonra kendilerinin beşer olarak Kur'ân'ı anlama ve hüküm koyma noktasındaki yetkilerinin olup olmaması, tartışmaların temel noktasını oluşturur. Gerek Kur'ân'ın gerekse hadislerin açıklamaları sorunları tek başına çözmede yeterli olmamıştır. İlahi mesajın taşınması adına Kur'ân'ı anlayan, Hz Peygamberin uygulamalarını devam ettirecek olan, İslam'ın ruhunu ve nasların ana gayelerini sürdürecektir birilerine ihtiyaç olduğu kaçınılmaz bir gerçek olarak ortaya çıkmıştır.²⁸⁵

Kur'ânda salt icthad kavramı kullanılmazken, buna karşılık hadislerde daha çok hüküm vermek, kadıların hüküm vermek için gereğini yapması manalarına gelen rivayetler görülmektedir.²⁸⁶ Ayrıca Muaz b. Cebel'in Yemen'e gönderilirken, icthad tabirinin kullanılması²⁸⁷ ve Hz Ömer'in ramazanda bulutlu bir günde iftar ederken bir sahâbenin, güneşin henüz batmadığını söylemesi üzerine “*Biz icthad ettik*” diye karşılık vermesi,²⁸⁸ hâkimin içtihadının isabetli olması durumunda iki sevap, isabetli olmadığına bir sevap alması şeklindeki rivayetler icthad kavramının dar anlamda da olsa, sahâbe arasında kullanıldığını göstermektedir.

Teâruz eden deliller ve onları çözüm metotları göz önüne alındığında “icthad” kavramı zamanla, özellikle de mezheplerin teşekkülü sırasında anlam genişlemesine uğramıştır.²⁸⁹ Zira icthadda bir serbestlik söz konusu olup, ilahî iradeyi keşf amacı taşıdığı için her mezhep, deliller arasında tercih yaparken ve teâruzu bertaraf etmek için icthad mekanizmasını sık kullanmış ve murad edilen manaya ulaşmak için gayret göstermiştir. İşin özünde, cem‘ ve te‘lif sisteminde icthad mekanizmasının ehemmiyeti büyük olup deliller arasında bir yol ya da uygunluk aranırken de icthad uygulanmaktadır.

1.2.4. Te'vîl

Te'vîl kavramı sözlükte, bir rüyayı, tabir etmek, iade etmek, açıklamak gibi anlamlara gelmektedir.²⁹⁰ Lafzın muhtemel manalardan birini alması nedeniyle daha çok te'vîl, dirayetle alakalıdır. Genel olarak te'vîl ile ilişkilendirilen bir kavram da

²⁸⁵ Ali Kaya, *Güncel Fıkhî Konular*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, ss. 32 -33.

²⁸⁶ Buhârî, “i'tisam”, 21; Müslim, “Akziye”, 15.

²⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11

²⁸⁸ Mâlik, *el-Muvattâ*, “Sıyam”, 44.

²⁸⁹ Koçak, a.g.e., s.29.

²⁹⁰ İbn Manzûr, a.g.e., C. XVII, ss. 33 – 34.

mütekellimin muradını açıklama olan “tefsir” kavramıdır. Tefsir, te’vîle göre daha tûmeldir. Zira tefsir lafız ve müfred kelimelerle ilgilenirken te’vîl ise daha çok cümle ve manayla ilgilenir. Bunun yanında tefsirin kapsamına hem ilahî kitaplar hem de diğer kitaplar girerken, te’vîlin ise sadece ilahi kitaplar girer.²⁹¹ Te’vîl ve tefsir kavramlarının Kur’ânda kullanım durumları birbirinden farklıdır. “Tefsir” kelimesi bir yerde ²⁹² kullanılmış, “te’vîl” kelimesi ise daha çok yerde kullanılmıştır.²⁹³ Hz. Yusuf’un rüyaları yorumlaması yani “te’vîl” etmesi, bir nevi onun ilerde olacaklar bir öngörü olarak algılanmasını sağlamıştır. Aynı şekilde Hz. Musa ve salih, hizmetli kul kıssasında da kullanıldığı üzere²⁹⁴ te’vîli, asıl amaç, gerçek netice, hikmetli sonuç olarak değerlendirmek mümkündür. İmam Maturudi te’vîli, iki manadan birini tercih etmek şeklinde yorumlamıştır.²⁹⁵ Bu durumun aslında re’y, icthad, ve te’lif - te’vîl kavramıyla da ilişkili olduğu görülür. Zamanla tefsir hareketi, te’vîl hareketinin önüne geçmiştir. Bu durum öyle ki icthad faaliyetlerinin de önüne geçmiş ve neticede fikhın donuklaşmasında etkili olmuştur.²⁹⁶

Fıkıh tarihi olarak ele alındığında bu kavramlar; rey, icthad ve te’vîl olarak süreç değerlendirilebilir. Mezheplerin de zamanla belirgin hâle gelmesiyle, öncesinde genel olarak düşünsel bağlamda değerlendirilen bu kavramlar, sonrasında anlam daralmasına uğrayarak daha spesifik bir anlam kazanarak kavram halini almıştır.

Cem’ kavramının ıstılah anlamına bakıldığında, te’vîl kavramıyla yakından ilgili olduğu görürülür. Cem’ ve te’lif, şer’î deliller arasında oluşan teâruzu gidermek aklî ya da naklî deliller olarak belirtip, ihtilafın bulunmadığını, bir tarafın ya da her iki tarafın “te’vîl” edilmesiyle açıklamaktır.²⁹⁷ Öyle ki bu durum daha çok bu kavramın hususi manasını oluşturur. Yani te’vîl yoluyla iki delil arasındaki teâruzu, çözüme kavuşturur.²⁹⁸ Böylece cem’ ve te’lif kavramıyla, te’vîl kavramı birbirlerini besleyen destekleyen iki farklı kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

²⁹¹ Ebu’l-Beka Eyyüb Bin Musa el-Kefevî, *Külliyât*, 2. b., Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1998, s. 261.

²⁹² Furkan, 25/ 33.

²⁹³ Yusuf, 12/6, 21, 37, 40; âl-i İmran, 3/7; el-Kehf, 18 / 78, 82.

²⁹⁴ el-Kehf 18/78, 82.

²⁹⁵ Kefevî, a.g.e., s. 261.

²⁹⁶ Koçak, a.g.e., s. 31.

²⁹⁷ Berzencî, a.g.e., C. I, ss.237–238.

²⁹⁸ Çakan, a.g.e., s. 182.

2. KAVRAMLAŞMA SÜRECİ

Cem‘ ve te‘lif meselesinde her ne kadar biz fikhî açıdan konuyu ele alsak da aslında hadis usulü açısından konu incelenmektedir.²⁹⁹

Öncelikle hadisler üzerinde görülen te‘aruz ve giderme yollarından biri olan cem‘ ve te‘lif‘i hadislerde ihtilaf ilminin doğuşuyla paralellik arz eder.

Hiz. Peygamber kendisine gelen vahyi, vahiy kâtiplerine yazdırıyor, muhtelif maddeler üzerine yazılan bu ayetler ezberleniyor ve Hiz. Peygamber tarafından kontrol ediliyordu. Hiz. Peygamber Ramazan ayında o ana kadar inen ayetleri Cebrail ile birlikte mukabele ediyor ve böylece Kur‘ân‘ın muhafazası daha da güvence altına alınıyordu.

Kur‘ân ayetleri için yapılan bu sistem hadisler için uygulanmamıştı, çünkü bu durum, bizzat Allah Resûlü tarafından yasaklanmıştı.³⁰⁰ Bu durumun kendi içinde birçok hikmeti olduğu aşikârdır. Fakat ne var ki bu durum bizzat Allah Resulü tarafından daha sağlıklıdayken yasaklanmıştır. Burada ashâb-ı kirâmın hadisleri anlamak istemesi ve bunun için gayret göstermesi doğal olup fiillerini anlamak için nasıl gayret gösteriyorlarsa, sözlerini anlamak için de aynı şekilde gayret göstermesi ve meseleye önem vermesi doğaldır.

Hiz. Ebû Bekir döneminde Kur‘ân‘ın toplatılması meselesinden sonra, hadislerin de bir araya getirilmesi, tedvîn edilmesi de gündeme gelmeye başlamıştır. Fakat Kur‘ân‘ın önüne geçer endişesiyle bu teşebbüs ertelenmiştir. Fakat hızla gelişen fetihler ile birlikte İslam devletinin sınırları genişlemesi, sahâbenin büyüklerinin vefatı, yeni neslin sünneti öğrenmek ve anlamak istemesi hadislerin cem‘ini kaçınılmaz bir gerçek olarak ortaya koymuştur. Bununla birlikte dört halife döneminin sonu ve Emeviler dönemine gelindiğinde, müslümanlar arasında çıkan iç siyasi - itikadî ayrışmalar ile tarafların kendi görüş ve yollarını daha sağlama alma, hadisleri kaynak gösterme, yapılan fiili ya da durumu bizzat Hiz. Peygamber‘e atfetme isteği neticesinde de hadislerin cem‘ine olan ihtiyacı göz önüne koymuştur.

²⁹⁹ İsmail Lütfi ÇAKAN “Cem‘ ve Te‘lif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. VII, s. 287.

³⁰⁰ Müslim, “zühd”, 72; Ahmed b. Hanbel, C. XVII, s. 149, 157.

Hüküm çıkarmak adına iki ihtilafın birlikte değerlendirilmesi anlamlarına gelen cem‘ ve te’lif ilk dönem eserlerinde müellifler tarafından “*haml ve tevcih*” olarak da kullanılmıştır.³⁰¹

Her gelişme yeni birtakım faaliyetleri de beraberinde getirmiştir. Zira hadisler üzerinden istidlali kendi otoritesini sağlama almak amacıyla olup bunu art niyetle kullananlar, hadisleri uydurma faaliyetlerine de girişeceklerdir. Fakat her şeyden önce sünnet gibi güçlü bir kaynağın bir araya getirilmek istenmesi amaçlanmıştır. Hadislerin beşeri hafızalara terk edilmekten kurtarılmak istenmesi, hicri ikinci asrın başlarında kendisi bir Emevi halifesi olan, Ömer b. Abdülaziz’in (101/719) emriyle, İbn Şihab ez-Zührî (124/741) hadisleri tedvin etmede dönemin en meşhuru olmuştur.

Gerek fihhi mezheplerin kendi görüşlerini istidlal etmek istemeleri ve görüşlerini hadise - sünnete dayandırmak istemesi, gerekse kelâmi problemlerin çözümü için ya da fikrini teyit ettirmek için hadise başvurmaları yahut daha da ileri giderek uydurma faaliyetinde bulunmaları, hadislerin *cerh ve ta’dil* ilminin doğmasına zemin hazırlamıştır ki ilerleyen süreçte *Muhtelifü’l-Hadis* ilminin doğmasına vesile olmuştur.

Yine mezhepler arasında görüş farklılıklarının olmasının sebeplerinden birisi de kullanmış oldukları delilin, kaynağın ihtilafı durumudur. Birbirine müteâruz olan deliller günlük hayatta ve fûru‘ fıkhıta kendini gösteren önemli bir etkidir.

Hadisler arasında görülen teâruz fihhi açıdan da büyük önem arz etmektedir. Konuyla ilgili imam Şâfiî’nin (204/819) el-Üm adlı eserinde müstakil konu başlığında meseleyi alması fikhî açıdan bir bakış getirmektedir.³⁰²

Hadis ilmi tarihi açısından konuya bakıldığında, tenâkuz içeren hadislerin ilim literatürüne girmesi hicri üçüncü asrın sonlarında İmam Şâfiî’nin (204/819) meşhur eseri “el- Üm” de yer alan “ilelü’l-Hadis”, “muhtelifü’l-Hadis” bölümlerinin yer alması ve burada ihtilafı hadislere karşı tutumunu belirtmesi; ihtilâfu’l-hadisle ilgili suallere

³⁰¹ Ayhan Tekineş, “Muhtelifü’l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C..31., 2006, s. 75.

³⁰² Çakan, a.g.e., s. 86.

cevap vermesi³⁰³ hicri ikinci asrın sonlarına doğru bu ilmin ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir.

Her ne kadar konu Şâfiî'nin el-Üm eserine atfen söylene de aslında ihtilafın ilk olarak başladığını söylemek değil; kastımız İmam Şâfiî'nin konuyu müstakil başlık altında ele aldığını söylemektir. Teâruz eden deliller ve bunların cem' ve te'lîfi her ne kadar müstakil başlık halinde olmasa da uygulamada bu yöntemin olduğu görülür. Zira fıkıh ilminin usul, kaideleri ve yöntemleri müstakil bir konu olarak ele alınmadan önce uygulamada kendini göstermiş ve zamanla literatüre girmiştir. Aslında bu durum bütün ilimlerde kendini göstermektedir.

3. CEM' VE TE'LÎF KAVRAMININ HUKUKİ MAHİYETİ

Cem ve te'lîf kavramı, şer'î deliller arasında meydana gelen tenâküz, teâruz ya da noksanlığı gidermeye yönelik iki tarafın ya da sadece bir tarafın te'vîl edilmesine yönelik yapılan işlemdir.³⁰⁴ Her ne kadar ihtilafı hadislerin birbiriyle bağdaştırılması ilk olarak akla gelse de konunun İslam hukuk metodolojisi açısından teâruzu gidermeye yönelik önemli bir yeri vardır. İslam hukuk usulcileri cem' ve te'lîf kavramı konusunu çözüme kavuşturmak için daha çok te'vîl bağlamında ele alırken, hadis usulcileri ise çözüme kavuşturmak için daha çok; tahsis takyid, haml gibi kavramlar aracılığıyla cem' ve te'lîf sistemini işleme almaktadırlar.³⁰⁵

3.1. Cem' ve Te'lîf Kavramına Yaklaşımlar

Usulcüler, cem' ve te'lîf konusunda daha çok uygulamada görebileceğimiz farklı tutum ve yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu yaklaşımların temelinde te'vîl kavramına yüklenen anlam etkili olmuştur. Usulcüler te'vîli yakın ve uzak olmak üzere iki grupta ele almışlardır.

et-Te'vîlü'l-Karîb: Yapılan te'vîlin akla gelmesinin kolay olup, herhangi bir karîne, işaret, vb. ihtiyaç duyulmadan yapılan, halk arasında zorlanmamış diye tarif edilen te'vîldir. Örneğin, abdest ayetiyle ilgili olarak “*ey iman edenler namaza*

³⁰³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib, Kahire: Dâru'l-Vefa, 2001, C. X, s. 42.

³⁰⁴ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 212.; Hafnevî, a.g.e., s. 259.

³⁰⁵ Berzencî, a.g.e., C. I, ss. 213 - 218.; Çakan, a.g.e., s. 184.

kalktığınızda yüzünüzü, ellerinizi yıkayın.”³⁰⁶ “*إذا قمتم*” ifadesi zâhiri olarak “kıyam” manasında değil; namaz için hazırlık yapmak, azmetmek olarak kullanılmıştır. Zira abdest namaza başlayınca değil namazdan önce hazırlık mahiyetinde yapılması gerekir.³⁰⁷

et-Te’vilü’l-Baîd: Yapılan te’vilin ilk olarak akla gelmeyip, belli bir karine ve delil ile anlaşılmasıdır.³⁰⁸ Halk arasında zorlanmış diye tarif edilen te’vil olarak bilinir. Örneğin, Müslüman olmadan önce iki kız kardeş ile evlenen sahâbeden, Firûz ed-Deylemi’ye Hz. Peygamber “*iki kadından dilediğini tut; diğerinden ayrıl*”³⁰⁹ buyurmuştur. Hadise göre iki kadından dilediğiyle evli kalıp diğerini bırakma hürriyetine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe ise bu hadisi, “dilediğini tut” ifadesinden maksadın eğer ikisiyle aynı akitle evlenmişse, nikâh akdinin tekrar edilmesini, fakat farklı akitle evlenilmişse ikinci akdin iptal edilmesi gerektiği yönde te’vilde bulunmuştur. Ebû Hanîfe bu hükmü kıyas deliline dayanarak vermiş olup, İslam’a yeni giren kişinin durumunu, Müslüman olan kişinin durumuna kıyas etmiştir. Zira kişi aynı akitle iki kız kardeş ile evlenemez batıl olur. Ayrı akit yapmış olsalar da ikinci akit batıl olur.³¹⁰ Bu hadisten ilk akla gelen ilk nikâh akdinin devam etmesine yönelik olduğudur. Yeni bir nikâh akdinin olması kolayca akla gelmemektedir.

Te’vil ile bağlantılı olarak usulcüler, cem’ ve te’lîfin uygulanmasında üç farklı yaklaşımda bulunmuşlardır. Bunlar; *tesâhülcü yaklaşım*, *tavassutçu yaklaşım* ve *teşeddütçü yaklaşım* olarak çıkmaktadır.

3.1.1. Tesâhülcü Yaklaşım

Te’vil ister yakın olsun ister uzak olsun cem’ ve te’lîfi kabul eden bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre şer’î deliller arasında hakiki anlamda bir teâruz bulunmadığı için birbirine müteâriz gibi görünen delillerin uzlaştırılması gerekir. Burada en önemli mesele, yapılan te’vilin İslam’ın ruhuna aykırı düşmemesi ve

³⁰⁶ el-Maide, 5/6.

³⁰⁷ Şa’bân, a.g.e., s. 377.

³⁰⁸ Zeydân, a.g.e., s. 342.

³⁰⁹ Şâfiî, *Müsned*, s. 275; Benzer rivâyet için bk. Tirmizî, “Nikâh”, 34.

³¹⁰ Muhammed Hudârî, *Usûlü’l-Fıkh*, Mısır: Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1969, s. 130.

ümmetin genel uygulamasına ters düşmemesi gerekir. Bu görüşü benimseyenler, Ebû Tayyib³¹¹, İbn Hüzeyme³¹² gibi kişilerin ehl-i hadisten bir kısmının görüşüdür.³¹³

3.1.2. *Tevassutçu Yaklaşım*

Tevassutçu yaklaşımçılara göre cem‘ ve te‘lîfi bir başka deyişle te‘vili kökten red ya da kabul etmemektedirler. Önemli olan İslam’ın ruhuna uygun olup olmamasıdır. Eğer uygun değilse yakın ve uzak te‘vile bakmaksızın red ederler. Uygun ise kabul ederler. Bunlar arasında; Cumhuriyet, Muhaddisler, Müfessirler, Şâfiî ve Hanbelîlerin geneli, bazı Zâhiri ve Caferîler yer almaktadır.³¹⁴

3.1.3. *Teşeddütçü Yaklaşım*

Teşeddütçü yaklaşımçılar, yakın te‘vili kabul ederler. Ancak sınırını dar tutmaktadırlar. Kendi sistemine uymadığı için birçok hadisi yakın te‘vil bağlamında yorumlamışlar ya da reddetmişlerdir. Cem‘ ve te‘lîf konusunda bu yaklaşımı benimseyenler ise İmam Malik, Hanefîlerin çoğunluğu, Şâfiîlerden ve Ehl-i Hadisten bazılarıdır.³¹⁵

Örneğin Hanefîler, “Hz. Peygamber bir şahit ve davacının yemîniyle hükmetti.”³¹⁶hadisini reddederken, “Beyyine davacıya; yemîn ise inkâr edene düşer.”³¹⁷ Hadisini kabul etmişlerdir. Zira ikinci hadis onlara göre daha kuvvetlidir.³¹⁸ Oysa ki burada cem‘ ve te‘lîf de mümkün olup, birinci hadisi daha çok mali konularda tahsis olduğu; ikinci hadis ise umûm ifade ettiği için cem‘ ve te‘lîf yapmak mümkün olmaktadır.³¹⁹

³¹¹ Ebû’t-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058), Şâfiî fakihî.

³¹² Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Hüzeyme es-Sülemî en-Nişâburî (v.311/924), hadis ve fıkıh âlimi, “Kitâbu’t-Tevhîd” adında akideye dair önemli eseri bulunmaktadır.

³¹³ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 214.; Çakan, a.g.e., 205.

³¹⁴ Berzencî, a.g.e., s. 218.; Çakan, a.g.e., s. 205.

³¹⁵ Berzencî, a.g.e., s. 214.

³¹⁶ Şâfiî, *Müsned*, s. 149, 321.; İbn Mâce, “Ahkâm”, 31.

³¹⁷ Şâfiî, *Müsned*, s. 191; Tirmizî, “Ahkâm”, 12.

³¹⁸ Mahmud Muhammed Şeltût – Muhammed Ali es-Sâyis, *Mukârenetü’l-Mezâhib fi’l-Fıkh*, Kahire: Dâru’l-Meârif, 1986, , ss. 127-129.

³¹⁹ Berzencî, a.g.e., s. 215.

Bir diğerk örnek, Hz. AiŖe tarafından rivayet edilen “*velinin olmaması durumunda nikâhın da olmayacağı*”³²⁰ hadisi yine Hz. AiŖe tarafından uygulanmamıŖtır. “*Köpeğın kabı yalamasından dolayı, kabın yedi kere yıkanması gerektiğı*”³²¹hadisinin râvisi olan Ebû Hureyre tarafından uygulamada aynı durumdaki bir kabın, hadise muhalif olarak üç kere yıkanması teŖeddüt ekölü benimseyenlerce, râvileri tarafından uygulanmayan bu hadisleri reddetmiŖlerdir.³²²

Köpeğın yakaladığı av nasıl caizse, yaladığı kabın yedi kere yıkanmasını gerek gören hadis İmam Mâlik tarafından kabul edilmiŖtir. Yakaladığı avın temiz olmasına kıyas edilmiŖtir. Zira artığı necis olduğuna göre yakaladığı av nasıl yeniyorsa, yaladığı kabın da yıkandıktan sonra temiz olabileceğı vurgulanmıŖtır.³²³

Örneklerden de yola çıkarak râvinin hadise aykırı hareket etmesi, hadisin reddini gerektirmez. Zira bu durum râvinin ictihadından da kaynaklanabilmektedir. İctihadın da doğru olabilme olasılığının yanında, yanlış olabilme ihtimali de vardır. Fakat bu durum sahih hadisin reddini gerektirmez.³²⁴

4. CEM‘ VE TE‘LİF‘İN ŖARTLARI

Deliller arasında meydana gelen teâruzun giderilmesine yönelik yöntem ve tekniklerden ve bu yöntemlerin sıralama farklılıklarından bahsedilmiŖti. Teâruzun giderilmesi noktasında da cem‘ ve te‘lîfin iŖletilmesi ve uygulanması için belli Ŗartlar yer almaktadır.

a- Teâruzun meydana geldiğı delillerin sahih deliller arasında yer alması gerekir. Delillerden birinin sahih, diğerkinin zayıf olması durumunda, teâruz oluşmayıp sahih olan delille amel edilir. Her ikisi de zayıf ise ikisiyle de amel edilmeyip sonra gelen delil ile amel edilir.

³²⁰ Ŗâfiî, *Müsned*, s. 220; İbn Mâce, “Nikâh”, 11.

³²¹ Buhârî, “vüdü”, 33.; Müslim, “Taharet”, 93.

³²² Berzencî, a.g.e., C. I, s. 216.

³²³ Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (el-Hafid) el-Kurtûbî el-Endülüsî *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, thk. Ferid Abdulaziz el Cündî, Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004, C. I, s. 36.

³²⁴ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 216.

Örneğin, Hz. Peygamber, sahâbeden “Hz. Berire azat edilince kocası hususunda serbest bıraktı.” Başka bir rivayette ise kocasının köle olduğu beyan edilmektedir.³²⁵ İmam Şâfiî ve Mâlik bu rivayeti esas alarak amel etmişlerdir. Dolayısıyla azat edilen cariye hakkında, kocası hür ise kocasıyla devam etme muhayyerliğinin olmayacağı ve nikâhının devam etmesi gerektiği; şayet kocası köle ise devam etme hususunda cariyenin muhayyer olduğu ortaya çıkmıştır.³²⁶

Başka bir rivayette ise “kocası hürdür”³²⁷ ifadesi geçmektedir. Hanefiler bu rivayet ile amel etmişler, dolayısıyla azat edilen cariye için kocasının hür ya da köle olması fark etmeksizin muhayyerlik hakkı vardır demişlerdir.³²⁸

Bu hadislerin iki farklı rivayeti noktasında birinci rivayetin ikinci rivayete göre daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Medine ehlinin ameli ve Hz Aişe’den köle olduğuna dair rivayet, hür olduğuna dair olan rivayetten daha güçlü olması bu durumu kanıtlamaktadır.

b- Teâruz eden delillerin uzlaştırılmasıyla cem ve te’lif uygulaması ile şer’î nasların hepsi ya da bir kısmının batıl olmaması, hükmünü yitirmemesi gerekir. Batıl olması durumunda cem ve te’lif uygulaması caiz olmamaktadır. Örneğin, abdest ayetinde³²⁹ yer alan *ارجلکم* kelimesinin nasb ile okunması durumunda *ایديکم* kelimesine atfedilir ki bu da anlam olarak abdest alırken ayakların da eller gibi yıkanması gerektiğini vurgular. Ancak *ارجلکم* esreli okunması durumunda ise *برؤسکم* kelimesine atfedilerek okunur ki Şia’ya göre bu durumda ayaklar da baş gibi mesh edilmesi gerekir, şeklinde anlam değişmektedir. Cer ile okunup mesh edilmeye yorumlanması durumunda yıkamakla *إلى الكعبين* ibaresinin bir anlam değeri olmamaktadır ki zira mesh gerek Cumhura gerekse Şia’ya göre topluklara kadar yapılmaz. Ayetin bir kısmının iptal edilmesi durumunu doğurabileceğinden dolayı bu durumda cem’ ve te’lif yöntemi uygulanamaz.³³⁰

c- Cem’ ve te’lif uygulanırken yakın te’vîlle yapılması; uzak te’vîlle yapılmaması esas olandır. Örneğin, *ایما امرأة نکحت بغير اذن وليها فناکاحها باطل* “Bir kadının

³²⁵ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 20.; benzer rivâyet için bk. Buhârî, “Nikâh”, 19.

³²⁶ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 219.

³²⁷ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 20.

³²⁸ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 220.

³²⁹ “وامسحوا برؤسکم وارجلکم إلى الكعبين” el-Maide, 6.

³³⁰ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 222.

kendi başına velisinin izni olmaksızın nikâh akdi yapması durumunda onun nikâhı geçersiz, batıldır.”³³¹ Hadisinde veli izninin olmaması durumunda, o nikâhın batıl olduğu yönündedir. Bir diğer hadiste ise, *الايام احق بنفسها من وليها و البكر يستامرهما ابوها و اذنهما* “Dul olan kadın kendisi üzerine karar vermede, velisinden daha çok hak sahibidir; bakire olan ise babasının kendisine danışması ve bakirenin izni sükûttur.”³³² Şeklinde olup bu iki hadis birbirleriyle teâruz halindedir. Birinci hadis veli izni olmaksızın kıyılan nikâhın batıl olup geçerli olamayacağını vurgularken; ikinci hadise göre veli izni olmadan da akdin geçerli olabileceği vurgulanmaktadır.

Ebû Hanîfe ise buradaki teâruzunu cem‘ ve te’lif yöntemiyle gidermektedir. Birinci hadiste yer alan *امرأة* kelimesine hür kadın değil “câriye” olarak farklı bir anlam atfetmiştir. Dolayısıyla nikâh akdinde bulunmasını gerektirmeyip, hür kadının ise nikâh akdinde bulunabileceğini vurgulamıştır. İlk hadisin devamında verilen mehir kadının olacağı dolayısıyla cariyenin ise bu mehrin efendisine verilmesi gerektiği kendisine sorulduğunda, Ebû Hanîfe buradaki *امرأة* den maksadın “mükatebe kadın” şeklinde yorumlamış ve uzak bir te’vilde bulunmuştur. Zira *امرأة* kelimesinden mükatebe olan kadının ihtimali uzak ihtimaldir, te’vildir.³³³

Cem‘ ve te’lifin uygulanacağı teâruz eden deliller kuvvet anlamında eşit olması gerekir. Delillerin kuvvet olarak eşit olmaması durumunda kuvvetli olan delil seçilir. Dolayısıyla cem‘ ve te’lif metodu uygulanmaz. Bu şartı kabul edenler Hanefilerin çoğunluğu olmakla birlikte Şâfiîlerin de bir kısmıdır. Ancak cem‘ ve te’lif yapılması için delillerin, kuvvet anlamında eşit olmasını şart koşmayanlar da vardır.³³⁴ Hadis usulcülerinin çoğunluğu cem‘ ve te’lif uygulamasının yapılabilmesi için eşit kuvvette olması şartını kabul etmemektedirler. Cem‘ - te’lif ve tercihin mümkün olduğu yerde cem‘ ve te’lif uygulaması tercihe göre daha uygun olmaktadır. Bu durum da gösterir ki cem‘ ve te’lifin uygulanması için müteâriz delillerin kuvvet yönünden eşit olma durumunun imkânsızlığı vurgulanmaktadır. Aynı şekilde cem‘ ve te’lif uygulaması ve

³³¹ Şâfiî, *Müsned*, s. 220; İbn Mâce, “Nikâh”, 11.

³³² Müslim, “Nikâh”, 64; benzer rivâyet için bk. Buhârî, “Nikâh”, 42.

³³³ Berzencî, a.g.e., C. I., s. 230.

³³⁴ Berzencî, a.yer.

tercih uygulaması birlikte aynı anda mümkün ise cem‘ ve te‘lif uygulamasının tercih uygulamasından önde gelmesi gerektiği vurgulanmaktadır.³³⁵

d- Teâruz eden delillerin nüzul ya da vürûd sebepleri tarihlerinin bilinmemesi gerekir. Bilinmesi durumunda Hanefilere göre cem‘ ve te‘lif uygulaması olmamaktadır. Zira cem‘ ve te‘lif, nesih yönteminden sonra gelmektedir. Cumhur ve hadisçilerin yöntemine göre ise böyle bir şartın zikredilmesine gerek yoktur. Teâruzu gidermede, nesih yönteminden de önce ilk olarak cem‘ ve te‘lif yöntemi yer almaktadır.³³⁶

e- Cem‘ ve te‘lif uygulamada lafzın işaret ettiği manalardan muhtemel olana göre yapılmalıdır. Muhtemel manaya götüren delillerin, kelimelerin, kavramların, ibare ve işaretlerin götürdüğü sahih delillerin ister mecaz; isterse hakiki olsun, muhtemel manaya dayandırılması gerekir.³³⁷

f- Cem‘ ve te‘lîfin İslam teşrîin sırrına ve hikmetine aykırı olmayıp şer‘î hükümlerin ruhuna uygun olması gerekir. Üzerine ittifak edilen, kesin hüküm bildirilen, kat‘î nas bulunan ya da dinin temel zarurâtı olan konularda ihtilaf etmemesi gerekir.³³⁸

5. CEM‘ VE TE‘LÎF YÖNTEMİNİN İŞLETİLMESİ

Teâruz eden deliller arasında cem‘ ve te‘lif yöntemi işletilerek uygulanan usul faaliyetleri tahlil edildiğinde genel olarak üç durum ortaya çıkmaktadır. Bu farklılık delillerin birbirleriyle olan ilişkisi; kuvvetlilik – zayıflık, âm – hâss, kat‘î – zannî, mutlak – mukayyed, zâhir olup olmama durumlarından kaynaklanmaktadır. Bu durumlar şu şekilde sıralanmaktadır.

a. Zâhir ve nas arasında teâruz vuku bulduğunda, zâhir üzerinden hareketle nasla birlikte cem‘ ve te‘lif işlemi gerçekleştirilir. Bu durumda tasarruf zâhir üzerinden hareketle yapılır. “و احل لكم ما وراء ذلكم” ayeti öncesinde geçen, “kendileriyle evlenilmesinin yasak olduğu”³³⁹ kadınlar dışında kalanlarla evlenilmesinde yasak olmadığını göstermektedir. Ayette dörtten fazla kadınla evlenmenin de caiz olduğu

³³⁵ Berzencî, a.yer.

³³⁶ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 235.

³³⁷ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 237.

³³⁸ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 239.

³³⁹ en-Nisa, 4/23-24.

anlaşılmakta ve bir sınırlama koymamaktadır; ancak "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث" "Bu ayetler arasında teâruz vâki olmuştur. Delâlet olarak zâhir kabul edilen birinci ayet, ikinci ayete hamledilir ve böylece, birinci ayette sayılanlar dışında evliliğin yapılmasının caiz olduğunu, ikinci ayetin de takyid ederek dört kadından fazla aynı anda nikâh altında durmanın da caiz olmadığını, haram olduğunu göstermiş ve böylece nas, nassı takyid etmiştir.³⁴¹

b. Teâruz âm lafız ve hâss arasında vuku bulduğunda, âmın delâleti zanni olduğunda âm üzerinde tasarrufta bulunmak daha uygundur. *يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ* "Kendileri için nelerin helâl kılındığını sana soruyorlar. De ki: "İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır." Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hâle getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin; üzerine Allah'ın adını da anın. Allah'tan korkun, şüphesiz Allah'ın hesabı pek çabuktur."³⁴² Ayeti "Avcı hayvanların sizin için tuttuklarından, Allah'ın adını anarak yiyiniz" ifadesi av yapan hayvanın tuttuğu avından yenip yenmemesi bakımından lafız mana olarak âmmdır.

"وان اكل فلا تأكل فانما امسك علي نفسه" "Av yapan hayvan avlamış olduğu hayvanı (avını) yerse onu yeme, zira onu (avladığı avı) ancak kendisi için tutmuştur."³⁴³ Hadisi ise av yapan hayvanın avını yemesi durumunda avladığı avı yenmesinin uygun olmadığını bildirmesi açısından hâss bir ifadedir.

Bu iki durumda âm ifade eden ayet ve hâss ifade eden hadis arasında, avcı hayvanın avını yemesiyle, av hayvanının etinin yenmesi noktasında teâruz vuku bulmuştur. Teâruzu ortadan kaldırmak için cem' ve te'lîf yöntemi kullanılmış; ayetin umûm manası hadisle tahsis edilmiştir. Böylece mana, avcı hayvanların tuttukları fakat yemediklerinden yiyiniz, şeklinde olmuştur.³⁴⁴

³⁴⁰ en-Nisa, 4/3.

³⁴¹ Berzencî, a.g.e., C. II, ss. 76 – 77.

³⁴² el-Maide, 5/4.

³⁴³ Buhârî, Kitabü'z-Zebaih ve's-Sayd, 7.; Müslim "sayd", 2.

³⁴⁴ Berzencî, a.g.e., C. I., ss. 243 – 244.

c. Cem‘ ve te’lif yönteminin işletilmesine yönelik bir başka durum, teâruzun mutlak ile mukayyed arasında vuku bulmasıdır. Mutlak ve mukayyed arasında teâruz meydana geldiğinde takyidin mutlak üzerinde yapılması daha muhtemel olduğundan mutlak üzerinde tasarruf yapılır. Örneğin, *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَأَمَسَّوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ الخ* “*Su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm yapıp yüzünüze ve ellerinize sürün*”³⁴⁵ ayetinde yer alan *أَيْدِيكُمْ* ifadesi mutlak olup dirsekleri de dahil eden bir takyid söz konusu değildir.

Bunun yanında, “*teyemmüm elleri toprağa vurmak olup ilki yüz, ikincisi ise dirseklerle birlikte eller için toprağa vurmak*”³⁴⁶ olduğunu bildiren rivayetlerde geçen “eller” ifadesi ile ayette yer alan “eller” ifadesinde dirsekleri de dahil ederek takyid edilmektedir. Ayette yer alan ifade ile hadiste yer alan ifade teâruz halindedir. Cem‘ ve te’lif yöntemi çerçevesinde mutlakın üzerinde tasarrufta bulunup, mukayyed üzerine hamledilerek teâruz giderilmiştir. Böylece teyemmüm yapılırken kolların da dirseklerle beraber mesh edilmesi farz³⁴⁷ olup bu hüküm Hanefi ve Şâfiîlerde bu şekildedir.³⁴⁸

d. Teâruz halindeki delillerden her iki delil arasında da tasarruf yapılarak, cem‘ ve te’lif metoduyla teâruzu gidermek mümkündür. Önemli olan her iki delilin de te’vil yapmaya uygun olması ve her iki delilde de umûm - husûs söz konusu olması gerekir. Konuyu somutlaştırmak için örnek vermek gerekirse, “*Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz*”³⁴⁹ hadisi kadın ve erkek açısından umûm ifade etse de din değiştirme (irtidad) açısından husûstur. Bir diğer hadiste, “*Allah Resulü, kadınları öldürmeyi yasak kıldı, nehyetti*”³⁵⁰ buyurulmaktadır. Hadis kadınlar hakkında husûs (hâss) ifade etse de Müslüman olmayan ya da dinden dönen, irtidad eden kadınlar bakımından âmmdır. O halde bu iki hadis dinden irtidad eden kadınların durumu hakkında teâruz etmektedir. Hadisler te’vil yapmaya uygundur. Dolayısıyla ilk hadisin umûm ifadesi; ikinci hadisin husûs ifadesiyle tahsis edilmiştir. Cem‘ ve te’lif yapıldıktan sonra ise anlam ve hüküm şöyledir; erkeklerin dinden irtidad etme durumunda öldürülmesi, kadınların ise dinden

³⁴⁵ el-Maide, 5/ 6.

³⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 119.

³⁴⁷ Şa’bân, a.g.e., 322.

³⁴⁸ Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtac ilâ Ma’rifeti Meânî elfâzi’l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz – Âdil Ahmed abdü’l-Mevcûd, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000, C. I, s. 263.

³⁴⁹ Nesâî, “Tahrîmü’d-Dem”, 13; İbn Mâce, “Hudûd”, 2.

³⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 119.

irtidad etseler dahi öldürülmemesi şeklinde olmuştur. Bu hükümlerin tersi istikamette yorumlayarak da teâruzu gidermek mümkündür. İkinci hadiste yer alan umûm ifadeyi birinci hadisi tahsis etmesiyle de teâruz giderilmiş olur. Bu durumda mana ve hüküm; dinden irtidad eden kadın ve erkeklerin öldürülmesi yönünde olur. İkinci hadiste yer alan kadınların öldürülmemesi emri, savaşa katılmadığı halde dinden irtidad etmeyen ve Müslüman olmayan kadına yorumlanır.

Teâruz halindeki delillerden her ikisinde de tasarrufta bulunarak, cem‘ ve te‘lîf mümkün olmaktadır. İki delil arasında mübâyenete söz konusu olur ve her iki delilin de tersi yönde te‘vil edilmesinde herhangi sorun teşkil etmeden, zâhiri olarak hilâfına yorumlandığında ayrıca delillerle de destekleyebilme imkânı olduğunda cem‘ ve te‘lîf yöntemini kullanarak teâruzu gidermek mümkün olur. Şahitlik hususunda verilen örnek meselenin kavranmasına yardımcı olacaktır. “*Size en hayırlı şahidin kim olduğunu bildireyim mi? Şahitliği sorulmadan (kendisinden istenmeden) onu yerine getirendir*”³⁵¹ hadisiyle, “*Sizin en iyileriniz benim çağımdakiler, sonra onları takip edenler, sonra onları da takip edenler. Daha sonra öyle bir toplum gelir ki, kendisinden şahitlik yapmaları istenmediği halde şahitlikte bulunanlardır.*”³⁵² Hadisi zâhiri olarak teâruz halindedir. İlk hadiste lafız olarak kendisinden talep edilmediği halde şهادette bulunmanın övüldüğü ve güzel bir davranış olduğu vurgulanırken; mefhum olarak, istendikten sonra yapılan şahitliğin zem edildiği, uygun bir davranış olmadığı vurgulanmaktadır.

İkinci hadis zâhiri olarak, kendisinden şahitlik yapmanın doğru bir davranış olmadığını ancak mefhum olarak ise kendisine talep edildikten sonra yapılan şahitliğin uygun, övülen bir davranış olduğunu vurgulamaktadır. İki hadis arasında tam bir açık teâruz bulunmaktadır.³⁵³

Bahsi geçen iki hadis arasında teâruz bulunmakta ve bu teâruzu ortadan kaldırmak için iki hadiste de tasarruf yaparak cem‘ ve te‘lîf yöntemi uygulanmaktadır. İlk hadis hak sahibinin (hakkında şahitlikte bulunacağı kimse) kendi hakkında lehinde şahitlik yapacak kişiden haberdar olmadığı kişiye hamledilir ki hak sahibinin kendisini

³⁵¹ Ebû Dâvûd, “Akdiyye”, 13.

³⁵² Müslim, “fedâilü’s-Sahâbe”, 214.; İbn Mâce, “Ahkam”, 27.

³⁵³ Çakan, a.g.e., s 201.

tanımayıp kendisinden istenmediği halde hak sahibi adına lehte şahitlikte bulunan bu kişi şahitlerin en hayırlısıdır. İkinci hadis, hak sahibi tarafından tanınan şahide yorumlanır ki, bu şahit de hak sahibi tarafından kendisine talep edilmediği halde şahitlik yapan kimse olup bu kişinin şهادette bulunması zem edilmiştir.³⁵⁴

Hadisler üzerinde yapılan tasarruf deliller çerçevesinde olmaktadır. İlk hadiste hak sahibinin kendisi lehinde şahitlikte bulunacak olan kişinin varlığından haberdar değildir. Bu sebeple hak sahibinin tanımadığı halde, şahitlikte bulunan kişi daha çok art niyetten öte, adaletin ortaya çıkması için şahitlikte bulunması daha muhtemeldir. Bir başka delil ise şahitlik konusu talep edilmesine bakılmadan, kişinin üzerine vacip olan ve verilmesi gereken bir emanet hükmündedir. Saklanması, gizlenmesi dinen uygun görülmemiştir. Ayette bu durum “*Bir de şahitliği, görüp bildiğinizi gizlemeyin, onu gizleyenin kalbi günahkâr olur*”³⁵⁵ şeklinde desteklenmektedir. Ayrıca şahitliğin yerine getirilmesi durumunda hakkın zayi olmasının da önüne geçilmiş olunacaktır.³⁵⁶

İkinci hadis üzerinde yapılan tasarrufa delil olarak ise, hak sahibinin kendi lehinde şahitlikte bulunacağı kişiyi bildiği halde, şahitlikte bulunmasını istemiyorsa, hak sahibi belki de hakkından ferâgat edecek, affedecektir. İstenmediği halde şahitlikte bulunmak belki bir fitnenin oluşmasına sebep olabilir ki, ayette “*Allah bozgunculuğu (fesadı) sevmez*”³⁵⁷ buyrulurken fitneden, fesattan uzak durmak emredilmiştir. Böylece iki hadis arasında yapılan tasarrufla teâruz giderilmiş olur.³⁵⁸

6. CEM‘ VE TE’LİFİ GERÇEKLEŞTİRME YOLLARI

Deliller arasında meydana gelen teâruz'un giderilmesi için Cumhurun ve Hadisçilerin usulünde ilk sırada cem‘ ve te’lif yöntemi yer almaktadır. Cem‘ ve te’lif yöntemini gerçekleştirmek adına çeşitli yöntemlere başvurulmaktadır. Bu yöntemler daha çok Arapça dil yapısı, kelimelerin, kavramların anlamları naslarda yer alan gizliliğin açıklanması gayretleri neticesinde ortaya çıkmıştır.³⁵⁹ Bir önceki bölümde daha çok cem‘ ve te’lifin işletilmesi ili delil arasındaki duruma genel olarak yaklaşılmış olup

³⁵⁴ Berzencî, a.g.e., C. I, ss. 250 – 251.

³⁵⁵ el-Bakara, 2/283.

³⁵⁶ Çakan, a.g.e., s. 202.

³⁵⁷ el-Bakara, 2/205.

³⁵⁸ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 251.

³⁵⁹ Aslan, a.g.t., s. 76.

bu bölümde daha çok dil yapısından ve kelimelerden hareketle cem‘ ve te‘lîfi gerçekleştirme yollarına değinilecektir.

6.1. Tahsis

Fıkıh usulünün önemli mevzularından birini oluşturan tahsis, teâruz halindeki delillerin cem‘ ve te‘lîfini sağlayan usullerin başında gelir. Lafzın kapsamı dâhilinde olan manalardan bazılarını, lafzın dâhilinden çıkarma işlemi olup nesih konusundan, uygulandıkları zaman, mekan, hüküm vb. gibi bir çok farklılığı mevcuttur.³⁶⁰ Tahsis konusu eserlerde; âm, hâss gibi bölümlerde geniş olarak yer almaktadır.³⁶¹

Tahsisi tanımlama noktasında Cumhur ve Hanefî ekolcüler kendilerine has bir tanımlama yoluna gitmişlerdir. Cumhura göre tahsis, âm olan lafzın, delile dayanarak umûm manasından çıkararak kapsamında mevcut, fertlerine özgü hasredilmesidir.³⁶² Hanefî ekolcüler, “müstakil ve mukârin delille âmın meşruluğundan başlayarak, bazı fertlerin kastedildiğini beyan etmek”³⁶³ şeklinde tanımlamışlardır. Tahsis Hanefilere göre, âm lafızdan en başından beri fertlerin bir kısmının kastedildiği, mukârin ve müstakil bir delille açıklanmasıdır.³⁶⁴ Hanefilerin yaptıkları tanım itibariyle tahsisi nesihten ayırma gayreti vardır. Tanımda yer alan, müstakil, mukârin, lafzî delil gibi kavramlar tahsisi nesihten ayırmaya yönelik, tahsis delilleri ile ilgili kavram olup, ilerleyen aşamalarda tahsisin anlam genişlemesine bu kavramlar katkıda bulunacaktır.³⁶⁵

Her iki ekolde tanımlardan yola çıkarak tahsisin terim anlamı ile ilgili olarak, ortak ve paydaş âmın fertlerinin bazılarında çıkartılıp, kapsamının daraltılmasıdır. Tanımlardaki ihtilaflar daha çok tahsisin bizatihi kendisinden olmayıp âmın tanımlanması, delâlet durumu, daraltacak olan delillerin zamanlaması ve bu delillerin derecelendirmelerinin farklı olmasından kaynaklanır.³⁶⁶

³⁶⁰ Tahsis ve nesh arasında; zaman, mekan, hüküm, vb.. olmak üzere 19 açıdan farklılık bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Şevkânî, a.g.e., C. II, ss. 630 - 633.

³⁶¹ Ferhat Koca “Tahsis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. XXXIX, s. 432.

³⁶² Şa‘bân, a.g.e., s. 349.

³⁶³ İbn Emîr Hâc, a.g.e., C. I., s. 241.

³⁶⁴ Koca, a.g.e., s. 126.

³⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz. Koca a.g.e., ss. 121 – 127.

³⁶⁶ Koca, a.g.e., s. 126.

Tahsis usulcülere göre bir yöntem olarak kullanılması ittifaka yakın olarak kabul edilmektedir. Gazzâlî (505/1111) konu ile ilgili olarak âm olanın tahsisiyle ilgili muhalif davrananın olmadığını, bu âmın herhangi bir delille aklî ya da naklî fark etmeksizin tahsisinin olabileceğini ve karşı çıkanın olmadığını da vurgular.³⁶⁷

Tahsisin gerçekleşmesi için muhâssıs adı verilen bir delil vardır. Muhâssısın vasıfları bulunur. Bu vasıflar, uygulamada farklı sonuçlar da doğurabilir. وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz.”³⁶⁸ Ayeti ve ذَبِيحَةُ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ أَوْ لَمْ يَذْكُرْ “Allah’ın adını ansın anmasın, Müslümanın kestiği helaldir.”³⁶⁹ Hadisi ile ayet tahsis edilmektedir.

Hanefî usulcüler bu tahsisi kabul etmemektedirler. Çünkü Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanın eti yenmez. Zira kesen kişinin Müslüman olması da bu durumu değiştirmez. Şâfilere göre ise buradaki tahsis kabul edilir ve kasten de terk edilse Müslüman birinin kestiği hayvanın etinden yenileceği, ayetten kastedilen mananın, Allah’tan başkasının adına kesilen hayvanın etinin haramlığı olduğudur.³⁷⁰

Tahsis konusunda şu husus göz ardı edilmemelidir. Hanefiler âm olanı kat’î sayarlar ve âm ile hâss arasında vuku bulan teâruzun gerçek bir teâruz olduğunu ileri sürerler. Cumhur ise âmı zannî, hâssı kat’î olarak değerlendirirler. Dolayısıyla zannî olan âm, kat’î olan hâss tarafından tahsis edilmektedir. Buradan yola çıkarak Cumhur tahsisi, *beyan-ı tefsir*; Hanefiler ise tahsisi, *beyan-ı tağyir* olarak değerlendirirler.³⁷¹

³⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 225

³⁶⁸ el-En’am, 6/121.

³⁶⁹ Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeyleî, *Nasbû’r-Râyeti’l-Ehâdîsi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme, Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, t.y. C. IV. s. 183

³⁷⁰ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-nusûsi fî Fikhi’l-İslamî*, 4. b., Beyrut: Mektebetü’l-İslamî, C. II, ss. 120 – 121.

³⁷¹ Edîb Sâlih, a.g.e., C. I, s. 48; Çakan, a.g.e., s. 186.

6.2. Takyîd

Teâruzun giderilmesine yönelik uygulanan yöntemlerden biri olarak cem‘ ve te’lifin gerçekleşmesinde takyid yöntemi de uygulanmaktadır. Bir diğer ismi *hamlu’l-Mutlak ale’l-Mukayyed* olan takyid, sözlükte kayıtlamak, belli koşullara bağlamak, kısıtlamak³⁷² gibi anlamlara gelmektedir.

Naslarda yer alan hüküm ya da bu hükümlerin dayandırıldığı sebeplerin bir-aynı olması halinde, mutlak mukayyede haml edilebilir. Öyle ki hüküm ve sebebin bir-aynı olması itlak ve takyidin ayrı ya da farklı olması düşünülemez.³⁷³ Örneğin; "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" "حرمت عليكم" "أَنْ تَلْبَسُوا لِبَاسًا مِمَّنْ جَاءَ بِالْحَقِّ أَوْ يُكْفَرُ بِهِ" "De ki bana vahyolunda meyte (leş), domuz eti ve akıtılmış kandan başka yemek yiyecek olana haram kılınmış başka bir şey bulamıyorum"³⁷⁵ Ayetinde yer alan "دَمًا" ifadesi ile "مَسْفُوحًا" lafzıyla kayıtlanmaktadır. Her iki ayette de esas olan hüküm, kanın yenilip içilmesinin haram olmasıdır. Birinci ayette yer alan mutlak "دَمًا" lafzı, ikinci ayetteki "مَسْفُوحًا" lafzına haml edilmiş ve haram kılınan kanın akıtılmış kan olup, damarda ya da ette bulunan kanın haram kılınmadığı yönünde hükmedilmiştir.³⁷⁶ Konu ile ilgili başka bir örnekte, "إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبْثَ وَ (فِي رِوَايَةٍ) لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ" "Su temizdir onu hiçbir şey kirletmez."³⁷⁷ Hadisinde yer alan ifadeye göre suyun herhangi bir vasfını belirtmeden mutlak anlamda; az - çok, durgun - akışkan, kuyu - yağmur gibi vasıfları belirtilmeden, suyun temiz olduğu vurgulanmaktadır. Başka bir hadiste "إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبْثَ وَ (فِي رِوَايَةٍ) لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ" "Su iki kulle olduğunda pislik olmaz, (başka bir rivayette) hiçbir şey onu (suyu) kirletmez."³⁷⁸ Hadisi iki kulle miktarına ulaşmayan suyun, temiz olmadığını ifade etmektedir. "iki kulle" lafzından dolayı iki hadis arasında teâruz meydana gelmektedir.

³⁷² İbn Manzur, a.g.e., C. III, s. 372.

³⁷³ Şa'bân, a.g.e., s. 321.

³⁷⁴ el-Maide, 5/3.

³⁷⁵ el-En'am 6/145.

³⁷⁶ Şa'bân, a.g.e., s. 322.

³⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Tahare", 33; Tirmizi, "Tahâre", 49.

³⁷⁸ Ebû Dâvûd, Tahare, 32; Tirmizi, "Tahâre", 50;

Bir başka hadiste, “*tadı ya da rengi değişmeyen su pis olmaz, pislik tutmaz*”³⁷⁹ şeklinde yer alan ifadeye göre ise vasıfları değişmiş olan suyun, miktarı ne kadar olursa olsun az da olsa çok da olsa, onun pislenebileceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla birinci hadisle (suyun mutlak olarak temiz olduğunu belirten hadis) teâruz halindedir. Ayrıca “*tadının ve renginin değişmesi*” ya da “*iki kulle*” gibi kayıtlar mutlak olarak suyun temizliği kavramına aykırıdır.

Hadisler arasında meydana gelen teâruzu ortadan kaldırmak için cem‘ ve te’lîf metodu kullanılarak, hamlü’l-Mutlak ale’l-Mukayyed (takyid) yöntemi kullanılır. Böylece anlam ve hüküm şu şekilde olur; iki kullenden fazla olan su, özelliklerinden birinin değişmemesi halinde herhangi bir şeyle kirlenmiş sayılmaz. İki kulenin altında olan su özellikleri değişirse de içine pislik düştüğünde kirlenir. Su, özelliğini içine düşen pislik sebebiyle kaybetmiş ise su vasfı değişmişse; iki kullenden az olsun çok olsun, o su kirli su hükmünde olur.³⁸⁰

Takyidle ilgili olarak başka bir örnekte ise, “*tabaklanan deri temiz olur*”³⁸¹ hadisi ile Hz Peygamber’in ölü bir hayvana rast geldiğinde, sahibinin “*hayvanın derisinden faydalansaydı ya*”³⁸² şeklindeki tavsiyesi mutlak olarak faydalanma “*tabaklanma*” lafzına hamledilip, cem‘ ve te’lîf işlemi ile mana olarak derinin tabaklanıp, ondan faydalanmaya yönelik te’vîl edilmiştir.³⁸³ Mutlak ve mukayyet arasında oluşan teâruzda her zaman mukayyede hamledilerek değil bazen ayete ya da ümmetin icmâsına yönelik alınan delille takyide gidilir. Ayette yer alan ifadeye³⁸⁴ göre bir müslüman günahkâr olsa da cehennemde ebediyen kalmayacağına yönelik ümmetin icmâsı oluşmuştur. Hadiste geçen “*لا يدخل الجنة فئات*” ifadesi ise “*Koğuculuk yapan kimsenin, ebediyen Cennet’e giremeyeceğini*”³⁸⁵ söylemektedir. Bu durum bir teâruz oluşturmaktadır. Bu durumda hadis, “*ilk olarak*” gibi ifadelerle takyit edilerek ayetin hükmüne muvafık hâle gelmiştir.³⁸⁶

³⁷⁹ İbn Mâce, “Tahâre”, 76.

³⁸⁰ Şâfiî, İhtilafu’l-Hadis, s. 499.

³⁸¹ Müslim, “Hayz”, 105.; Ebû Dâvûd, “Libas”, 4.

³⁸² Ahmet b. Hanbel, *Muvattâ* C. XXXIV, s. 378.

³⁸³ İbn Rüşd, a.g.e., C. I., 85 – 86.

³⁸⁴ en-Nisa 48 ve 116.

³⁸⁵ Buhârî, “edeb”, 50.; Müslim, “iman”, 169, 170.

³⁸⁶ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 384.

Takyid işlemine başka bir örnek ise “*hür ve köle olsun onlar adına (fitir sadakasını) veriniz*”³⁸⁷ hadisi mutlak olup Müslüman olmasına bakılmadan, çocuk, eş, velayet ve nafakasıyla bakmakla yükümlü olduğu kişilerin, fitir sadakasının verilmesi gerektiğini ifade eder, Müslüman olma kaydı yoktur.

Diğer hadislerde fitir sadakasının verilmesi gerekli olan kişilerin “*من المسلمين*” ifadesi ile Müslüman olma kaydı getirilmektedir.³⁸⁸ Hanefilere göre takyid hükmün sebebinde yer aldığından, Müslüman olmak ya da olmamak fark etmeksizin fitir sadakasının verilmesi gerektiği öne sürülür. Şâfiîler ise hükmün aynı olması sebebiyle nerede olduğu fark etmeden takyide giderler ve bu durumda Müslüman olma kaydıyla takyid ederler.³⁸⁹

6.3. Haml

Teâruzı giderme yöntemlerinden biri olarak cem‘ ve te‘lîfi gerçekleştirme yöntemlerinden, bir tanesi de haml yöntemidir. Haml şer‘î farklı iki delilden birini bir hâle, diğerini de başka bir hâle getirmektir.³⁹⁰ Ya da teâruz halinde bulunan delillerin nüzul sebeplerinin farklılığını ya da vürûd şartlarının farklılığını ortaya koyarak uzlaştırma metodudur.³⁹¹

Şâfiî (204/820) “*salâtu’l-Havf*” konusunda farklı şekillerde kılınması ile ilgili hadislerde, düşmanın çok ve başka taraftan saldırma imkânının olması ya da düşmanın az olması ve kible istikametinde olması gibi durumları değerlendirirken hadisler arasında herhangi bir teâruzun bulunmadığını, ancak durumların farklı olduğunu ve bu hadisleri de bu durumların farklılığına hamlederek gidermektedir.³⁹²

Konu ile ilgili başka örneklerde; Hz. Peygamber’in “*yemek yerken önünden yemeyi, aksi davranışı ise yasakladığı*” ile ilgili rivayetlerin yanında Hz. Peygamber’in, bu durumun aksine davranarak “*önünden yemediği*” ile ilgili rivayetlere karşılık, ilk

³⁸⁷ Müslim, “Zekat”, 13,14.

³⁸⁸ Buhârî, “Sadakatü’l-Fitr”, 1.; Müslim, “zekat”, 12.

³⁸⁹ Edîb Sâlih, a.g.e., C. II., ss.203, 204.

³⁹⁰ Atar, a.g.e., s. 338.

³⁹¹ Çakan, a.g.e., s. 194.

³⁹² Şâfiî, *er-Risale*, ss. 182 – 186.

durumu “toplu halde” yemek yemeye; diğer durumu ise “tek başına, yalnız” yemek yeme durumuna haml edilerek, teâruz giderilmeye çalışılmıştır.³⁹³

Yine herhangi bir özrü bulunmaksızın ramazan günü orucunu bozan kimsenin yerine ömür boyu oruç tutsa bile yine de onun ödenemeyeceği, ifade eden hadis ile yerine bir gün (kaza olarak) oruç tut hadisi teâruz halindedir. Bu durumda haml işlemi yapılarak, ilk hadis tutulacak orucun kendi gününde tutulan oruç mesabesinde olamayacağı, diğer hadis ise orucun kaza edilebileceğini ve yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁹⁴

Örneklerden de yola çıkılarak haml işlemi yapmak, aslında hadisleri ya da olayları sadece sebab-i vürûda hasretmek anlamına gelmemektedir. Çünkü sebeplerin her ne kadar hususi olma durumu olsa bile, hükümlerin umûm ifade etme durumuna mani değildir.

6.4. Teğâyuru’l-Hüküm

Teâruz halinde olan iki delilin, hükmünün de farklı olduğunu vurgulamaktır.³⁹⁵ Örnek üzerinde ifade edilecek olunursa, *لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ* “Allah yemîninde yanılmadan dolayı kınamaz, fakat kalbinizde kast ettiğiniz yemînlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Allah gafurdur, halimdir.”³⁹⁶ ayeti ile *لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَظَعْتُمْ مِنْ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا* *يَمِينَكُمْ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* “Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yemînlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yemînlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemîn ettiğinizde (bozarsanız) yemînlerinizin kefâreti işte budur. Yemînlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz.”³⁹⁷ Ayeti yemîn-i gamûs, lağv ve mün‘akideden³⁹⁸ dolayı sorumlu

³⁹³ Tahavî, a.g.e., C. I, ss. 150 – 151.

³⁹⁴ Tahavî, a.g.e., C. IV, ss. 179 – 180.

³⁹⁵ Atar, usul, s. 334.

³⁹⁶ el-Bakara, 2/225.

³⁹⁷ el-Maide, 5/89.

tutulması hususunda teâruz eder. Birinci ayette kişinin yemîn-i lağvdan dolayı sorumlu olmayıp, kalben işlemiş olduğu yeminlerden sorumlu olduğu vurgulanır. Diğer ayette ise yemîn-i lağvdan dolayı kişinin sorumlu olmayıp, yemîn-i mün‘akideden dolayı sorumlu olduğu vurgulanır. Yemîn-i gamûs ise bahsi geçen iki ayetin de hükmü içine girer. Zira yemîn-i gamûs kasıtlı söylendiği için yemîn-i lağv olarak kabul edilir. Lağv yemîni gibi yemîn-i gamûs da sorumluluk gerektirmez. Ancak kalp ile kastedilme durumu olduğu için salt anlamda yemîn-i gamûs olarak da kabul edilmez. Bu durumda yemîn-i gamûstan dolayı kişinin sorumlu tutulması gerekir. Çünkü o kalbin kastederek işlediği bir yemîndir.

İkinci ayette ise yemîn-i gamûs ile kişinin dünyevi olarak sorumlu tutulmayacağı belirtilir. Zira yemîn-i gamûs, yemîn-i mün‘akide olmayıp lağv yemîni türündendir. Bu duruma göre sorumluluk da yoktur. İki ayet arasında teâruz meydana gelmiş olup usulcüler arasında ihtilaf oluşmuştur. Yemîn-i gamûs, lağv yemîni gibi değerlendirilip herhangi bir mesuliyet oluşturmayacağı, fakat bunun yanında kalbin kastederek işlediği bir yemîn türü olduğundan, mesuliyetin terettüp edeceği şeklinde iki farklı mütearız hüküm ortaya çıkmaktadır.

Hanefi usulcüler ihtilafı şu şekilde giderirler, **يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فَلْيُؤَابِكُمْ** “Allah kalplerinizin işlediği yeminlerle sizi sorumlu tutar” ifadesinde yer alan “muâheze” (sorumluluk) uhrevi ya da dünyevi olmak üzere mutlak bir ifadedir. Mutlak ceza kâmil cezaya yani uhrevi cezaya dönüşür. Mükemmel olan ceza da uhrevi cezadır. Dolayısıyla yemîn-i gamûstan dolayı uhrevi ceza olur. “Allah yeminlerinizde bilmeyerek ettiğiniz lağvdan ötürü sizi sorumlu kılmaz” ayetindeki sorumluluk dünyevi anlamda cezayı ifade eder. Buna binaen yemîn-i gamûsta dünyevi anlamda ceza terettüp etmeyip, kefâret gerektirmez. Birinci ayette sorumlu tutulacağı ifadeden maksat uhrevi cezadır.

³⁹⁸ **Yemin-i Gamûs:** Geçmişte yapılmış ya da yapılmamış, bir şey hakkında kasten ya da yalan yere edilen yemindir. **Yemin-i Lağv:** Doğru olduğu zannedilerek hataen yapılan yemindir. Bir yere gitmediği halde gittiğini zannederek yemin etmesi, cümle içinde kullanılan herhangi bir kasıt taşımadan kullanılan yeminler de bu kabildendir. **Yemin-i Mün‘akide:** Geleceğe dair bir meselede yapılan yemin türüdür. Herhangi bir yerde bulunacağına, falanca tarihte şu işi yapacağına v.s yemin etmesi bu kabildendir. Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar alâ dürri'l-Muhtâr (Hâşiyetü İbn Âbidîn)*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd – Ali Muhammed Muavvıd, Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, C. V, ss. 474 – 479.

İkinci ayette mesuliyetten kastedilen ceza ise dünyevi anlamda ceza olan kefarettir. Bu durumda her iki ayet arasında da teâruz bulunmamaktadır.³⁹⁹

Konuyla ilgili Muhammed Hamdi Yazır (v.1942) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ “Allah lağv yeminden ötürü sizi sorumlu tutmaz” ifadesini tefsir ederken, “بِاللَّغْوِ” ifadesini kasıt bulunmadan kanaate ve zanna göre yemîn etmektir. Bunda yalan kastı yoktur. Ayetin devamındaki sorgulama ise ahirete ait sorgulamadır ki dünyevi bir sorgulama olmayıp kefarete gerektirmediği açıktır. Öyle ki Allah yalan kastı olmaksızın, doğru zannedilerek yapılan ve hakikate de aykırı olan yeminlerden sorumlu tutmaz. وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ Fakat kalplerinde bile bile yalan kastıyla yapılan yeminlerden sorumlu tutar. Buna yemîn-i gamûs denir ki dünyevi kefareti olmayıp, olsa da kişi kefaretle dahi kurtulamaz. Esasen yemîn-i lağvın da günahı vardır. Fakat onun bağışlayıcı, hâlim, kalplerin sahibi olması gibi merhamet sıfatlarının gereği mesul kılmaz, ancak kalben kasten yapılan yeminden sorumlu kılar.⁴⁰⁰

Şâfiîler ise yemi-i gamûsu, yemîn-i mün‘akidenin içinde değerlendirirler ve yemîn-i gamûsta da kefarete gerekeceğini savunurlar. Yemîn-i gamûsu lağv yemini içinde değerlendirmek doğru olmamaktadır. Onlara göre yemîn-i lağv ifadeleri “evet vallahi, hayır vallahi” gibi salt olarak pekiştirme ifadeleri olup, yemîn manası olmayan hatıra gelmeyen ifadelerdir. Bu sebeptendir ki yemîn-i gamûs kalbin işlediği bir yemîn türü olduğu için yemîn-i lağv içinde değerlendirmek uygun olmamaktadır. Çünkü yemîn-i lağv, kalbin işlemiş olduğu bir yemîn olmayıp sadece cümle içinde pekiştirme maksatlı, yemîn manası taşımayan ifadelerdir. “Vallahi yapmayacağım ya da vallahi yapacağım” şeklindeki geleceğe dair yapılan yemînler de yerine getirilmediğinde kefarete gerektirir. Kalben bir maksat söz konusudur. Ayette ifade edildiği üzere yemîn-i lağvda sorumluluk olmayıp; ancak kalbin işlediği yeminlerde sorumluluk vardır. Yemîn-i kamus da kalbin işlediği bir yemîn olduğu için sorumluluk gerektirir.⁴⁰¹

³⁹⁹ Debûsî, et-Takvim, s. 217; Habbâzi, a.g.e., s. 227; Berzencî, a.g.e., C. I, ss. 261 – 262.

⁴⁰⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser kitabevi, 1992, C. II, s. 782.

⁴⁰¹ Berzencî, a.g.e., C. I, ss. 264 - 265.

6.5. Tevzû'l-Hüküm

Bir hükmün bazı delillere göre olumlu olması, bazı delillere göre ise olumsuz olması durumudur. İki taraf arasında her biri, bir malın kendine ait olduğuna dair delil getirir ve bu iki delil arasında tercih edilecek bir karîne bulunmadığında, iki tarafa da o mal eşit olarak dağıtılır. Örneğin, iki taraf da herhangi bir bahçenin kendine ait olduğuna dair delil getirirse, her ikisinin de delillerinin kuvvet derecesi aynı ise bu durumda iki tarafa o bahçe yarı yarıya taksim edilir.⁴⁰²

Oruçla ilgili olarak verilen iki hadis konuyu netliğe kavuşturacaktır. “*Geceden niyet etmeyen orucu yoktur*”⁴⁰³ hadisi oruca ister farz ister nafil olsun, niyet etmenin geceden yapılması gerektiğini vurgulamakta, geceden niyet etmeyen orucunun sahih olmadığını ifade etmektedir. Konu ile ilgili bir diğer hadis ise “*Hz. peygamberin hanımlarına yiyecek bir şeylerin olup olmadığını sorup, onlardan yiyecek bir şey yok cevabını aldığı anda, “öyleyse ben de oruçluyum*”⁴⁰⁴ şeklindeki ifadesi ise farz - nafil oruca geceden niyet edilmediğinde de sahih olabileceği anlaşılmaktadır. Bu iki hadis de teâruz halindedir. Bir hadise göre geceden oruca niyet etmenin gerekliliği vurgulanırken, ikinci hadise göre ise geceden niyet etmeden de sahih olabileceği vurgulanır.

Hadisler arasındaki bu teâruz birinci hadisin farz oruca; ikinci hadisin ise nafil oruca hükmedilmesi ile giderilmiş olur.⁴⁰⁵

Bu iki hadis arasında tevz-i hüküm uygulanmakta; buradaki iki hüküm de iptal edilmeyip, ikisi de hükme bağlanmıştır.

6.6. Hâl Cihetiyle Teâruz'un Giderilmesi

Teâruz eden delillerden birini bir hâle diğerini başka bir hâle hamlederek de teâruz giderilebilir. Maide Suresi'nin 6. ayetinde yer alan **وَأَرْجُلَكُمْ** kelimesi nasb ve cer ile okunabilmekte olup, her okuyuş türüne göre farklı anlam almaktadır. Nasb ile

⁴⁰² Zerkeşi, a.g.e., C. IV, s. 427.

⁴⁰³ Nesâî, “Sıyam”, 68.

⁴⁰⁴ Şâfiî, Müsned, 86; Nesâî, “Sıyam”, 67.

⁴⁰⁵ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 260.

okunduğunda ellere atfedilerek ayakların da yıkanması gerektiği; cer ile okunduğunda ise başı meshetmeye atfedilerek, ayakların da meshedilebileceği vurgulanır.

Bu iki kıraat arasındaki teâruz ise nasb kıraat ile ayaklara mesh vb. şeylerin giydirilmeyip çıplak haline, cer ile okunduğunda ise ayaklara mest giyme haline hamledilerek teâruz giderilir.⁴⁰⁶

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا
يَطْهُرْنَ 407 تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ
kelimesini İbn Kesir (120/738), İbn Amir (118/736), Nafi (169/785) tahfif yani cezimli olarak okumuşlardır. Bu okuyuşa göre kadınların hayız durumu ile ilgili olarak gusletmeden hayızın kesilmesi ile kocaları kadınlarına yaklaşabilir. Zira الطهر kelimesi hayız halinin bitmesi, kanın kesilmesi demektir. Hamza (156/773) ve Kisaî (189/805) يَطْهُرْنَ kelimesini şeddeli okumuşlardır. Bu duruma göre ise kanın kesilmesinin yanında kadının gusletmesi gerekir. Kadın guslettikten sonra kocası yaklaşabilir. Zira التطهر (temizlik) sadece gusül ile meydana gelir. Öyle ise gerek tahfif gerek teşdîd kıraatlerinin hükümleriyle aynı anda amel etmek mümkün olmamaktadır.⁴⁰⁸

Kıraatler arasında meydana gelen teâruzu gidermek için usulcüler arasında ihtilaf olmuştur.

Cumhur konu ile ilgili olarak tahfif kıraatini teşdîde hamlederek, teâruzu gidermeye çalışır. Çünkü aybaşıda hayız halinin bitmesi, kanın kesilmesinden sonra gusül gerekir ve gusülden sonra yaklaşılabilirliğini savunurlar. Aynı şekilde teşdîd kıraati ile okunması ayetin devamında gelen فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ifadesine daha uygun olacağını savunmaktadır.⁴⁰⁹

Hanefiler ise kıraatler arasında vuku bulan teâruzu farklı hallere hamlederek gidermeye çalışırlar. Tahfif kıraatini hayız halinin en uzun müddeti olan 10 günlük müddete hamletmişlerdir. 10 gün sonra hayızın kesilmesi halinde gusletmeden kocasının yaklaşabileceğini savunurlar. Teşdîd ifadeye göre ise 10 günden önce kanın

⁴⁰⁶ Habbâzi, a.g.e., s. 228.; Neseî, a.g.e., C. II, s. 97; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 428.

⁴⁰⁷ el-Bakara, 2/222.

⁴⁰⁸ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 271.

⁴⁰⁹ Berzencî, a.g.e., C. I, s. 276.

kesilmesi haline hamletmişler ve bu durumda 10 günden önce kanın kesilmesi ile birlikte, kadının guslettikten sonra kocasının kendisine cinsel yakınlaşmada bulunabileceğini savunurlar. Böylece tahfif ve teşdîd kıraatleri farklı hallere hamledilerek teâruz giderilmiş olur.⁴¹⁰

Konu ile ilgili olarak ise Hudari (1345/1927) hangi kıraat olursa olsun, ister teşdîd ister tahfif fark etmeksizin söz konusu olan kelimedenden maksadın, şer'î temizlik olup şer'î temizliğin ise kanın kesilmesi ve gusül yapılması olduğunu vurgulayarak, tahfif ve teşdîd okunan kıraatler arasında teâruz'un bulunmadığını savunur.⁴¹¹

⁴¹⁰ Debûsî, et-Takvim, s. 217; Habbâzi, a.g.e., s. 228.; Nesefî, a.g.e., C. II, s. 96 – 97.

⁴¹¹ Hudârî, a.g.e., s. 361.

SONUÇ

İslam hukuk metodolojisinin önemli kavramlarından biri olan teâruz, aynı konu ve zamanda vuku bulan delillerin birbirleriyle çelişen hükmü ifade etmesidir. Dört mezhep imamı, hadisçiler ve usulcülerin büyük çoğunluğuna göre, Allah'tan nazil olan ve Resulü'nden vârid olan herhangi bir delilde teâruzun olmayacağı; delil zâhiren böyle bir çelişki vehmettiriyorsa da bu durumun, delilin kendi zatı itibariyle olmayıp; müctehidin zannından kaynaklı olduğu ya da delillerin tarihlerinin bilinmemesinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Naslar arasında vuku bulan teâruzun zâtı itibari ile olduğunu ileri sürmek, İslam hukuk metodolojisinin kendi içinde çelişki bulunduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla bahsedilen teâruz naslar arasında zâtı itibariyle olmayıp müctehidin anlayışından, zannından kaynaklı zâhiren tespit edilen çatışmalardır.

Burada önemli olan meselelerden biri de delil kavramının iyi bir şekilde tetkik edilmesidir. Delillerin hiyerarşisi, kuvvetlilik durumlarının iyi bilinmesi gerekir. Kitap, Sünnet, İcmâ, Kıyas, İstihsan, Maslahat, Sedd-i zeraî, Şer'u men kablenâ gibi delillerin tanımlarının iyi yapıp mezhepler nezdinde istidlâl durumunun iyi tetkik edilmesi teâruz durumunda önemli rol oynamaktadır.

Deliller arasında teâruzun oluşabilmesi için teâruz kavramının rukünler ve şartlar yönünden iyi tanımlanması gerekir. Rukün olarak teâruz eden delillerin, delalet ve sübût yönünden denk olması gerekir. Şart olarak ise teâruz eden delillerin hükümleri birbirlerine muhâlif olarak; helallik, haramlık, nefy, zıtlık gibi birbirini ortadan kaldıracak mahiyette meydana gelmelidir.

Delillerin teâruzu ve tercih konusu fıkıh usulü açısından birçok konuyla ilişkilidir. Şer'î deliller arasında meydana gelen teâruz ilk dönem usûlcülerini büyük ölçüde meşgul etmiş ve bu teâruzu gidermek için uygulanan çözüm yolları da içtihadi faaliyetlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Zira deliller arasındaki teâruzu gidermek için uygulanan cem' ve te'lîf, nesih, tercih, tesâkut gibi yöntemler aynı zamanda bir içtihadi faaliyettir. Müctehit bu yöntemlerden uygun olanı kullanarak, teâruzu gidermeye çalışır.

Deliller arasında vuku bulan teâruzu gidermek için uygulanan bu yöntem ve teknikler usûlcünün bakış açısına, mezhebi görüşüne, delillere ve teâruz kavramına

yaklaşımına göre sıralama noktasında farklılık arz etmektedir. Aynı yöntemlerin farklı olarak sıralanması; teâruzun giderilmesinde, problemin hallolmasında farklı sistemleri meydana getirir. Teâruzun giderilmesine yönelik uygulanacak yöntemler üç farklı şekilde sıralanmaktadır. Bunlar; Cumhurun, Hanefilerin ve Hadisçilerin metodu şeklinde kaynaklarda yer almaktadır.

Cumhura göre; cem‘ ve te’lif ilk sırada yer almakla birlikte, onu tercih, nesih ve tesâkut izler.

Hanefilere göre; nesih ilk sırada yer almakla birlikte sırasıyla onu tercih, cem‘ ve te’lif, tesâkut izlemektedir.

Hadisçilere göre; ilk sırada cem‘ ve te’lif, nesih, tercih ve tevakkuf yer almaktadır.

Birbiriyle teâruz eden iki delilin arası cem‘ ve te’lif ile bir araya getirilmeye araları uzlaştırılmaya çalışılır. Çatışan iki delilin arasını uzlaştırmak, iki delilden birini ihmal etmekten daha evlâdır. Bu noktada dillerden birini bir hâle, diğer delili başka bir hâle; ya da birini mecaza, diğerini hakikate hamletmek gerekebilir.

Cem‘ ve te’lif yönteminde teâruz eden naslar arasında aynı anda hepsinden istifade edilme imkânı bulunmaktadır. Usulcülerin büyük önem verdikleri, “delilin i’ mâli ihmâlinden evlâdır” kaidesi gereği, teâruz görünümü içinde olan delillerin ittifak noktalarını arayıp bulmak, cem‘ ve te’lif yönteminin tam anlamını ve faydasını ifade etmiş; teâruz halinde olan nasların ikisiyle de amel etmeye imkan sunmuştur.

Hanefilerin uyguladıkları sistemde cem‘ ve te’lif yönteminden önce nesih ve tercih yönteminin yer alması delilin zâyi olmasına engel olmak, prensibine ters düşmektedir. Cem‘ ve te’lif yönetimi varken, ilk sırada nesih ve tercih yöntemini uygulamak, delillerden birini ihmal ve zâyi etmektir. Dolayısıyla ilk sırada nesih yönteminin uygulanmasının tarafımızca doğru olmayacağı; ilk sırada nesih yönteminin uygulanmadığı sistemin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Teâruz eden iki delil cem‘ ve te’lif yöntemi ile uzlaştıramazsa, uygulanacak ikinci yol çeşitli tercih şekillerini kullanarak deliller arasında tercih yapmak, delillerden birini diğerine tercih etmektir. Örneğin, delillerden biri haram kılıyor, diğeri mübah kılıyorsa, haram kılınan delil tercih edilir. Zira haramdan uzak durmak ihtiyat olarak mübahtan uzak durma noktasında daha üstündür. Tercih ameliyesi

daha çok takviye alabilecek delillerde kendini gösterir. Ayetler arasında ya cem‘ ve te’lif ya da nesih yöntemi uygulanır. Zira tercih yönteminin uygulanması demek, delillerden birini ihmal etmek demektir.

Müctehid teâruz eden iki delil arasında tercih edecek bir âmil bulamazsa, nasların nuzül ya da vürûd tarihlerine bakarak, sonra gelenin önce geleni neshettiği hükmüne varır ve sonra gelen ile amel eder.

Teâruz eden deliller arasında nesih de olmazsa iki delil de delil olmaktan düşer. İkisi ile de amel edilmez. Sonra o husustaki yerleşik kural nasılsa o şekilde amel edilir. Olanı olduğu gibi bırakma vardır. Bu durumda iki nas da “ke en lem yekün” olarak kabul edilir.

Bazı bilginler tesâkut, yani delillikten düşürme metodu yerine; tahyîr metodunu tercih ederler. Bu durumda teâruz eden iki delilden dilediğiyle amel eder. Tevakkuf ise nassın işleyişini durdurmaktır. Tesâkut, tahyîr tevakkuf gibi yöntemler sistemin daha çok nazarî planda tamamlanabilmesi için gerekli usul olduğu, pratikte çok yansımalarının görülmediği açıktır.

Birbiriyle teâruz eden ayetler arasında nesih uygulanabildiği gibi cem‘ ve te’lif yöntemi de uygulanmıştır. Teâruz giderilirken sadece bir yöntem değil birkaç yöntem de uygulanmıştır. Böyle durumlarda temel hedef, nasları korumak ve naslara yaşanabilir uygun yorum getirmek için hangi yöntem veya yöntemler gerekiyorsa onu uygulamaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- ÂMİDÎ Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, thk. Abdurrezzak Afifi, Riyad: Daru's-Sami'î, 2003.
- APAYDIN Yunus "Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, ss. 37 – 40.
- , "Sahâbî kavli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, ss. 500-504.
- , "Sahâbî Sözü'nün Hukuki Değeri", S. 4, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Dergisi, 1990, ss. 323–353.
- ATAR Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, 13.b., İstanbul : M.Ü.İ.F.A.V. Yayınları, 2018.
- BARDAKOĞLU Ali "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. IX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, ss. 138 – 140.
- , "İstihsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), ss. 339 – 347.
- , "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XVI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, ss. 122 – 126.
- BEDİR Murtezâ, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXVIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, ss. 150-153.

- BERZENCÎ, Abdullatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercîh Beyne'l Edilleti's-Şer'îyye*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- BUHÂRÎ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-X, nşr. Merkezü'l-Buhûs ve's-Sekâfiyyeti'l-Ma'lûmat – Dâru't-Te'sîl, Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- BUHÂRÎ, Abdulaziz b. Ahmed Aladdin, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usuli'l-Bezdevî*, I-IV, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1890.
- CESSÂS, Ahmed bin Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, 2.b., thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- CEVDET Ahmet, *Açıklamalı Mecelle: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, thk. Ali Himmet Berki, İstanbul: Hikmet Yayınları, 3.b., 1982.
- CÜRCÂNÎ Ali b. Muhammed b. eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- ÇAKAN İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 6.b., İstanbul: (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- “Cem‘ ve Te'lîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. VII, s. 287.
- DÂRİMÎ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdussamed, *Sünenü'd-Dârimî*, I-IV, thk. Hüseyin Selim ed-Derânî, Riyad: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- DÖNMEZ İbrahim Kâfi, “Şer'u men Kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, ss. 15-19.
- , “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, ss. 417 – 431.

- , “İllet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, ss. 117 – 120.
- , “Maslahât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, ss. 79 – 94.
- , “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, ss. 87 – 93.
- , “Sedd-i zerâi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXVI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, ss. 277-282.
- EBÛ DÂVÛD Süleyman b. El-Eş’âs b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, I-VI, thk. Şuayb el-Erneûd v.d., Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009.
- EBÛ ZEHRA Muhammed, *İslam’da Siyasi, İtikadî, Fıkhî Mezhepler Tarihî*, çev. Abdülkadir Şener, Kerim Ayetkin, Hasan Karakaya, Haz. Mevlüt Karaca, İstanbul: Hisar yay. 2011.
- GAZZÂLÎ Ebû Hamid Muhammed Bin Muhammed, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed b. Abdisselam Abdişşâfî, 1. b., Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- HABBÂZÎ Celâleddin Ebî Muhammed b. Ömer, *el-Muğnî fî usûli’l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke: Mektebetü’l-Arabiyyeti’s-Su’diyye, 1982.
- HAFNEVÎ Muhammed, *et-Teâruz ve’t-Tercîh inde’l-usûliyyîn*, 2.b., Kahire: Dâru’l-Vefâ, 1987.
- HALLÂF Abdü’l-Vehhâb, *I’lmu Usûli’l-Fıkh*, 8.b., Kâhire: Mektebetü’d-Da’veti, t.y.
- HASAN Osman b. Ali, *Menhecü’l-İstidlâl alâ mesâili’l-İ’tikâd*, I-II, 5. b. Nâşirvan: Mektebetü’r-Ruşd, 2006,

- HUDÂRÎ Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Mısır: Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1969.
- İBN ABDİSSELAM Ebî Muhammed Abdi'l-Azîz b. Abdi's-Selâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, I-II, thk. Tahâ Abdü'r-Raûf es-Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1991.
- İBN ÂBİDÎN Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtar alâ dürri'l-Muhtâr (Hâşiyetü İbni Âbidîn)*, I-XIV, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd – Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İBN FERKAH Abdurraman b. İbrahim el-Fezârî, *Şerhu'l-Verekât*, thk. Sâre Şâfî el-Hâcirî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, t.y.
- İBN HANBEL Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *el-Muvattâ*, I-L, thk. Şuayb el-Erneûd, v.d, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İBN MÂCE Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, trs.
- İBN MANZÛR, Ebu'l- Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-IV Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.
- İBN RÜŞD Muhammed b. Ahmed (el-Hafîd) el-Kurtûbî el-Endülüsî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesîd*, I-II, thk. Ferîd Abdulaziz el Cündî, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- KARÂFÎ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, I-IX, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvid, Mekke: Mektebetü Nâzır Mustafa el-Bâz, 1995.
- KARAMAN Hayreddin, “Âdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. I, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, ss. 369 – 373.
- KAYA Ali, “İslam Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, ed. Saffet Köse, S. 5, Konya, 2005, ss: 181–206.

-----, *Güncel Fikhî Konular*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.

KELEŞ Ekrem, *İslam Hukukunu Kaynağı Olarak İcmâ'*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

KERHÎ Ebu'l-Hasan, *er-Risale fi'l-Usûl*, (*Ebû Zeyd ed-Debusi Te'sisü'n-Nazar ile birlikte*), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbanî, Beyrut: Dâru'bnü Zeydûn, t.y.

KEŞMİRÎ Muhammed Enver, *Feyzü'l-Bârî alâ sahîhi'l-Buhârî mea hâşiyeti'l-Bedri's-Sârî*, I-VI, thk. Muhammed Bedr el-Mirtehî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

KEVSERÎ Muhammed Zâhid, *Fıkhu Ehli'l-Irak Ve Hadisuhum*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türasi, t.y.

KOCA Ferhat "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, ss. 432 – 434.

-----, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: İSAM, Yay., 2011

KOÇAK Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

KOZALI Abdurrahim, (*Kıyas*) *İstihsân ve Doğal Hukuk İlişkisi*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

LEKNEVÎ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Ecvibetü'l-fâzile li'l-es'ileti'l-Aşeretü'l-kâmile*, 2.b., thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Kâhire: Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, 1984.

MÂLİK b. Enes Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvattâ*, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî el-Arabî, 1985.

MEVSÎLÎ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyar li't-Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- MUHAMMED b. Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr alâ't-Tahrîr ibnü'l-Hümâm*, I-III, 2.b., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- MÜSLİM b. Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l-İhyâü't-Türâsî, t.y.
- NESÂÎ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen'n-Nesâî*, I-IX, 2.b., thk. Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- NESEFÎ Hâfizu'd-Dîn – Molla Ciyûn, I-II, *Keşfü'l-Esrâr mea şerhû nûri'l-Envâr ale'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- ÖNDER Muharrem, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı Ve Uygulaması*, (Doktora Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- ÖRS Seher Erdem, *Hanefî Usul Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- ÖZEN Şükrü, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 208-211.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddin, *el-Mahsul fi ilmi'i-Usul*, I-VI, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvani, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- SAKALLI Talat, “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, Isparta: *S.D.Ü.İ.F. Dergisi*, S.2, 1995, ss. 39–102.
- SÂLÎH Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-nusûsi fî Fıkhi'l-İslamî*, I-II., 4. b., Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1993.
- SERAHSÎ Ahmet b. Ebi Sehl Şemsü'l-Eimme, *Usulü's-Serahsî*, I-II, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgani, nşr. Haydarâbad: Lecnetü İhya-i'l-Meârifî'l-Usmaniyye, 1993.
- , *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 1989.

- ŞÂFÎ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Şâkir, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1938.
- , *el-Müsned*, (Hint nüshasına göre tashih edilmiştir) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.
- , *el-Üm*, I-XI, thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib, Kahire: Dâru'l-Vefa, 2001.
- ŞÂTİBî Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakat*, I-VI, thk. Ebû Ubeyde b. Hasan Al-i Selman, Kahire: Dar-ı İbn Afvân, 1997.
- ŞELTÛT Mahmûd Muhammed– Muhammed Ali es-Sâyis, *Mukârenetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1986.
- ŞENER Abdulkadir, *Kıyas İstihsân Istıslah*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay. (Gaye matbaacılık), 1981.
- ŞEVKÂNÎ Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakki min ilmi'l-Usûl*, I-II, thk. Sâmi b. El-Arabî el-Eserî, Riyad: Dârü'l-Fadîle, 2000.
- ŞİRÂZÎ Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *et-Tabsıra fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1980.
- ŞİRBÎNÎ Muhammed b. Muhammed el-Hafîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, thk. Ali Muhammed Muavvız – Âdil Ahmed abdü'l-Mevcûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- TAHAVÎ Ebû Ca'fer, *Şerhü müşkilü'l-Âsâr*, I-XIV, thk. Şuayb el-Ernaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- TEKİNEŞ Ayhan, “Muhtelifü'l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, ss. 174 – 177.
- TİRMÎZÎ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiü'l-Kebîr –Sünenü't-Tirmîzî*, I-VI, thk. Beşar Avâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

- TÛFÎ Necmü'd-Dîn Ebu'r-Rabi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I-III, thk. Abdü'l-Muhsîn et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- TURHAN Halil İbrahim, "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi", *S.C.Ü.İ.D.*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi, C. XXI, S. 3, 2017, ss. 1825-1872.
- ÜNAL İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfenin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- YAMUK Mustafa, *İslam Hukuk Usulünde İstihsân ve Maslahât-ı Mürsele İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- YAVUZ Yunus Vehbi, "İcmâ'ın Hakikati ve İslam Teşrii'indeki Önemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, ed. Saffet Köse, S. 3, Konya, 2004, ss. 85 – 112.
- YAVUZ Yusuf Şevki, "Delil (Kelam)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. IX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, ss. 136 – 138.
- YAZIR Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, İstanbul: Eser kitabevi, 1992
- YELEK Kamil, "Hanefî Mezhebinde Örfün Hükümlere Etkisi", *A.İ.B.Ü.İ.F.D.*, Bolu: A.İ.B.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. III, S. 6, 2015. ss. 85-99.
- ZERKÂ Ahmed b. Muhammed, *Şerhü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 2.b., thk. Abdü's-Settâr Ebû Ğudde, Mustafa Ahmet Zerkâ, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1989.
- ZERKEŞÎ Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-IV, thk. Muhammed Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- ZEYLEÎ Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Hanefî, *Nasbû'r-Râyeti'l-Ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, t.y.
- ZUHAYLÎ Vehbe'z-Zuhaylî, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslamî*, I-II, Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1986.