



**İBN RÜŞD'ÜN FIKİH ANLAYIŞINDA USÛL FURÛ
İLİŞKİSİ**

İdris CEBECİ

Doktora Tezi

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

2025

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU DOKTORA PROGRAMI

İBN RÜŞD'ÜN FIKİH ANLAYIŞINDA USÛL FURÛ İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

İdris CEBECİ

Danışman: Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

BAYBURT – 2025

KABUL VE ONAY

Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU danışmanlığında, İdris CEBECİ tarafından hazırlanan “İbn Rüşd’ün Fıkıh Anlayışında Usûl Furû İlişkisi” başlıklı bu çalışma, 08.01.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

Üye : Prof. Dr. Davut YAYLALI

Üye : Prof. Dr. Hadi SAĞLAM

Üye : Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Akif TİYEK

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Doç. Dr. Bünyamin ALIM

Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU danışmanlığında hazırlamış olduğum “İbn Rüşd’ün Fıkıh Anlayışında Usûl Furû İlişkisi” başlıklı doktora tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi hâlinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyân ederim.

10.12.2024

İdris CEBECİ



ÖN SÖZ

İslam tarihinde çok yönlü özelliklere sahip nice bilge ve önemli insanlar yetişmiştir. Şüphesiz, bunlardan biri hem Batı dünyasında hem de İslam dünyasında felsefi kimliğiyle öne çıkan İbn Rüşd el-Hafîd'dir (ö. 595/1198). İbn Rüşd'ün felsefi kimliğinin yanında; fıkıhçı, mantıkçı, matematikçi ve hekimlik gibi birçok yönü daha bulunmaktadır. Ne var ki İbn Rüşd'ün fıkıhçı kimliği arka planda kalarak daha çok felsefeci kimliğiyle anılmaktadır. Hâlbuki İbn Rüşd, Endülüs'ün önemli ilim ve kültür başkentlerinde önce kadılık, daha sonrasında da başkadılık makamlarında bulunmuştur. İbn Rüşd'ün, kendisi kadılık ve başkadılık yaptığı gibi kendisinden önce babası, dedesi ve kendisinden sonra da bazı çocukları kadılık görevinde bulunmuşlardır. Ayrıca İbn Rüşd, başta *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *ed-Darûrî* gibi şaheserler olmak üzere çok sayıda fıkıh kitabı kaleme almıştır.

İbn Rüşd'ün gözardı edilen ve arka planda kalan fıkıhçı kimliğine dikkat çekmek düşüncesiyle hazırladığımız bu çalışma, beş temel bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, İbn Rüşd'ün hayatı ile kendisine nisbet edilen fikhî eserlere yer verilmiştir. Bu bölümde, özellikle hayatının fıkıhla ilgili olan kısmına kısaca değinilerek muhtelif kaynaklarda kendisine nisbet edilen yirmi sekiz fıkıh eseri tanıtılmıştır. Bu eserlerin bir kısmının, kendisine nisbeti konusunda herhangi bir şüphe görülmediği gibi, bir kısmının ise kendisine nisbeti hatalı olduğu tespit edilmiştir. Bazılarının da akıbetleri hakkında fazla bilgi bulunmaması sebebiyle hem ona nisbetleri hem de içerikleri hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görülmemektedir.

İkinci bölümde, İbn Rüşd'ün hüküm teorisi ele alınmıştır. Bu kapsamda; teklîfî ve vaz'î hükümler, hükmün rükünleri ve hükmü ortaya çıkaran sebepler yer almaktadır. Teklîfî hükümler arasında İbn Rüşd'ün, farz, vâcib, mendûb, haram, mekrûh ve mubâh anlayışlarına yer verilmiştir. İbn Rüşd *ed-Darûrî*'de vaz'î hükümleri; hükmün sebepleri ve hükmün varlığını ortaya koyan sebepler başlığıyla ele almaktadır. Dolayısıyla vaz'î hükümler kavramını kullanmamaktadır. Bu sebeple çalışmamızda bu kullanıma sadık kalarak “vaz'î hükümler” tabirine parantez içerisinde yer verilmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün, sıhhat, fesâd, butlân, edâ, kadâ', i'âde, azîmet ve ruhsat gibi konulara bakışı ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, İbn Rüşd'e göre İslam hukukunun kaynakları ele alınmıştır. Bu bölüm, ittifak edilen ve ihtilaf edilen kaynaklar şeklinde iki kısım hâlinde incelenmiştir. İttifak edilen kaynaklar kısmında; kitâb, sünnet, icmâ, istishâb ve kıyas konuları işlenmişken ihtilaflı kabul edilen kaynaklar kısmında ise; sahabe sözü, şer'u men kablenâ, istihsân, maslahat, sedd-i zeri'a ve amel-i ehl-i Medine delilleri ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde, İbn Rüşd'ün delâlet anlayışı konu edinilmiştir. Bu bağlamda lafızların delâleti, mefhûmun delâleti ve karînenin delâleti gibi konular değerlendirilmiştir.

Lafızların delâleti kapsamında; nass, mücmel, mübeyyen, zâhir, müevvel lafızların delâleti ele alınmıştır. Ayrıca mücmel-mübeyyen lafzın delâleti bağlamında İbn Rüşd'ün beyân anlayışına geniş bir şekilde yer ayırarak, zâhir ve müevvel lafız konusunda da âmm ile hâss lafızların delâletine ve İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışına yer verilmiştir. Mefhûmun delâleti kısmında ise; iktizânın delâleti, mefhûm-ı muvafakâtın delâleti, hitâbın delâleti ve emir ile nehyin delâleti ortaya konulmuştur. Karînenin delâleti bölümünde de Hz. Peygamber'in, fiil ve takrîrlerinin delâleti ile hücciyeti incelenmiştir.

Çalışmamızın son kısmı olan beşinci bölümde ise, İbn Rüşd'ün *el-Müstasfâ*'ya göre daha özgün bir şekilde ortaya koyduğu ictihad konusu işlenmiştir. Bu kapsamda, İbn Rüşd'ün ictihad ve taklid anlayışı, şer'î delillerin kuvvet sıralaması ile tearuzları giderme yolları gibi konular değerlendirilmiştir.

İctihad anlayışı konusunda; müctehidin ideal ve asgari şartları, ictihada açık olan meseleler, ictihad ve taklidin hükmü, müctehidin müctehidi taklid etmesi ve İbn Rüşd'ün mukallid fukahaya karşı olan sert tutumu işlenmiştir. İbn Rüşd, şer'î delillerin sıralamasını, çalışmamızın üçüncü bölümü olan edille-i şer'iyenin sıralamasından ibaret gördüğü için, çalışmamızın üçüncü bölümüne işaret edilerek konuya kısaca değerlendirilmiştir. Tearuzu giderme kısmında ise, edille-i şer'iyenin tearuzuna yer verilerek İbn Rüşd'ün konu hakkındaki usûl anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın başından sonuna kadar ihtiyaç duyduğum her anda yardım ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam muhterem Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU'na kalbî şükranlarımı arz ederim. Yine engin bilgi ve tecübelerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Davut YAYLALI'ya teşekkür ederim.

Çalışmam boyunca sürekli destek aldığım Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi Öğretim Görevlisi Erdem YILMAZ'a, kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmamı baştan sona okuyarak yardımcı olan Artuklu İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlisi İlyas HIZIROĞLU kardeşime, Eğitimci Kur'ân Kursu Öğretmeni Nebahat HAKSEVEN ve Şırnak İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü Dr. Öğretim Üyesi Mustafa YILDIZ'a, doktora öğrencileri Hidayet Emre BİROL, Cebail KARACA, Volkan FEYZİ ve Esat Taha ÇİÇEK kardeşlerime teşekkür ederim. Aynı şekilde çalışmama daha fazla zaman ayırabilmem için ders yükümü hafifleterek fedakârlık yapan Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezinin kıymetli müdürü Dr. İsa ONAY'a, müdür yardımcısı Hamza KAYA'ya ve çok değerli mesai arkadaşlarım; Ali Rıza ÖZTÜRK, Yakup İNAN, Bünyamin ÖZTÜRK ve Mustafa TAKIR'a teşekkür ederim. Yine bu süreçte hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan eşime ve anlayışları için çocuklarım Yusuf, Yaren ve Muhammed Fadıl'a teşekkür ederim.

İdris CEBECİ

ÖZET

DOKTORA TEZİ

İBN RÜŞD'ÜN FIKİH ANLAYIŞINDA USÛL FURÛ İLİŞKİSİ

İdris CEBECİ

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

Bayburt-2025, Sayfa: 262

Bu çalışmada, felsefeciliği ile tanınan, aynı zamanda önemli bir fıkıhçı ve başkadı olan İbn Rüşd el-Hafid'in fıkıhçılığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İbn Rüşd'ün fıkıhçılığı, *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserlerinden tespit edilmiştir. Beş temel bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde; İbn Rüşd'ün hayatı kısaca ele alınarak kendisine nisbet edilen yirmi sekiz fıkıh eseri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde; İbn Rüşd'ün hüküm teorisi kapsamında, vâcib, mendûb, haram, mekrûh, mubâh, sıhhat, fesâd/butlân, edâ, kadâ', i'âde, azîmet ve ruhsat konularına/terimlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde; İbn Rüşd'e göre İslam hukukunun ittifak edilen kitâb, sünnet, icmâ, istishâb ve kıyas delilleri ile ihtilaflı kabul edilen sahabe sözü, şer'u men kablenâ, istihsân, maslahat, sedd-i zeri'a ve amel-i ehl-i Medine delilleri işlenmiştir. Dördüncü bölümde; İbn Rüşd'ün delâlet anlayışı kapsamında lafızların, mefhûmun ve karînenin delâletleri konu edinilmiştir. Ayrıca lafızların delâleti kapsamında nass, mücmel-mübeyyen ve zâhir-müevvel lafızların delâleti; mefhûmun delâleti kapsamında da iktizânın, mefhûm-ı muvafakâtın, hitâbın ve emir ile nehyin delâleti ele alınmıştır. Son kısımda karînenin delâleti bağlamında Hz. Peygamber'in, fiil ve takrîrlerinin delâleti konusu ele alınmıştır. Çalışmamızın beşinci bölümünde ise, İbn Rüşd'ün ictihad ve taklid anlayışı, şer'î delillerin sıralaması ve tearuz konuları işlenmiştir. Bunların yanında, her bölümde ele alınan usûl konularının furû fıkha yansısı örneklenilerek İbn Rüşd'ün fıkıh anlayışındaki usûl furû ilişkisi Mâlikî mezhebi ile mukayeseli olarak ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Usûl, Furû, ed-Darûrî, Bidâyetü'l-Müctehid, İbn Rüşd el-Hafid.

ABSTRACT

PH. D. THESIS

THE RELATIONSHIP BETWEEN UŞÛL AND FURÛ IN IBN RUSHD'S UNDERSTANDING OF FIQH İdris CEBECİ

Bayburt University
Institute of Graduate Education
Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

Bayburt-2025, Pages: 262

This study aims to present the jurisprudential contributions of Ibn Rushd al-Ḥafīd, who is well-known as a philosopher but also served as a distinguished jurist and chief judge. Jurisprudential thought has been examined through his works *al-Ḍarūrī* and *Bidāyat al-Mujtahid*. The study consists of five main chapters. In the first chapter, Ibn Rushd's life is briefly discussed, along with information on the twenty-eight juridical works attributed to him. The second chapter explores his theory of legal rulings, covering terms such as *wājib* (obligatory), *mandūb* (recommended), *ḥarām* (unlawful), *makrūh* (reprehensible), *mubāh* (permissible), *ṣiḥḥa* (validity), *fasād/buṭlān* (invalidity/corruption), *adā'* (performance), *qaḍā'* (deferred performance), *i'āda* (repetition), *'azīma* (rigorous practice), and *rukḥṣa* (dispensation practice). The third chapter examines the sources of Islamic law according to Ibn Rushd, addressing the unanimously accepted sources *Kitāb*, *Sunnah*, *ijmā'* (consensus), *istiṣḥāb* (presumption of continuity), and *qiyās* (analogical deduction) as well as the disputed sources, including *qawl al-ṣaḥābī* (the sayings of a Companion of the Prophet (pbuh)), *shar' man qablanā* (revealed laws preceding the *sharī'ah* of Islam), *istiḥsān* (juristic discretion), *maṣlaḥa* (public interest), *sadd al-dharā'i'* (blocking the means), and *'amal ahl al-Madīna* (the practice of the people of Medina). The fourth chapter delves into Ibn Rushd's understanding of *dalālah* (indications), focusing on *alfāz* (textual indications), *mafhūm* (the implied), and *qarīna* (circumstantial evidence). It further analyzes *dalālat al-alfāz* (the textual indications) through *naṣṣ* (the explicit), *mujmal-mubayyan* (the concise-elucidated), and *zāhir-mu'awwal* (the apparent-the interpreted). Additionally, *dalālat al-mafhūm* (implied meaning) is discussed in terms of *iqtidā'* (the required meaning), *mafhūm al-muwāfaqa* (the agreement meaning), *khitāb* (addressed speech), and the indications of commands and prohibitions. In the last part, the study examines the indications of the Prophet's actions and tacit approvals (*fi'l* and *taqrīr*). The fifth and final chapter discusses Ibn Rushd's views on *ijtihād* (legal reasoning) and *taqlīd* (imitation), the hierarchy of *shar'i* (legal) evidences, and the issue of *ta'arūḍ* (conflict). Additionally, each chapter includes examples illustrating the application of *uṣūl* (legal theory) in *furū' al-fiqh* (substantive law), comparing Ibn Rushd's approach to that of the Mālikī school to highlight the relationship between legal principles and their practical implications in his jurisprudential thought.

Keywords: Islamic Law, Uṣūl, Furū', al-Ḍarūrī, Bidāyat al-Mujtahid, Ibn Rushd al-Ḥafīd.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	II
BEYANNAME	III
ÖN SÖZ	IV
ÖZET	VI
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII
KISALTMALAR.....	XII
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi	1
Araştırmanın Amacı	1
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi	2
Araştırmanın Sınırlılıkları	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE FIKHÎ ESERLERİ	7
1.1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI.....	7
1.2. KAYNAKLARDA İBN RÜŞD EL-HAFÎ'DE ATFEDİLEN FIKHÎ ESERLER.....	8
1.2.1. ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh/Muhtasaru'l-Mustasfâ.....	11
1.2.2. Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid	19
1.2.3. et-Tenbîh ile'l-Hata' fî'l-Mutûn	25
1.2.4. ed-De'âvâ/ed-De'âvî	26
1.2.5. el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerh ve't-Tevcîh	26
1.2.6. ed-Dersu'l-Kâmil fî'l-Fıkh	29
1.2.7. Risâle fî'd-Dahâyâ.....	29
1.2.8. Risâle fî'l-Harâc	30
1.2.9. Risâle fî'z-Zekât ve Şurûtihi.....	30
1.2.10. Mekâsibu'l-Mülûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrameh.....	31
1.2.11. Kitâbu'l-Mukaddimât fî'l-Fıkh	32
1.2.12. Kitâb fî Usûli'l-Fıkh	34
1.2.13. Kitâbu'l-Hacc	35
1.2.14. Mes'ele min Kitâb İbn Rüşd fî Mâşiye Tekûnu Merîdah.....	35
1.2.15. Ferâid İbn Rüşd	35
1.2.16. el-Mesâilu'l-Melkûtah fî Kutubi'l-Mebsûtah.....	36
1.2.17. Nevâzil İbn Rüşd	38
1.2.18. Şerhu's-Şeyh el-Kâdî Ebi'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd 'alâ Elfiyyeh.....	38
1.2.19. Menâhîcu't-Tahsîl ve Netâic Letâifi't-Te'vîl 'alâ Keşf Esrâri'l-Mudevvene li'l-Hâfiz İbn Rüşd	38
1.2.20. İhtisâr Es'ileti'l-Kâdî İbn Rüşd	39
1.2.21. İhtisâr Nevâzil İbn Rüşd	39
1.2.22. Telhîs Mukaddimât İbn Rüşd	39
1.2.23. Ğunyetü'l-Mürîd li Şerh Mesâl Ebi'l-Velîd	39
1.2.24. Nazm Mukaddime İbn Rüşd.....	40
1.2.25. el-Mukaddime fî'l-Ferâid	40
1.2.26. el-Mukaddimâtu'l-Manzûme.....	40
1.2.27. İstikmâlû'l-Kasd fî Urcûze İbn Rüşd	40
1.2.28. Metn Mukaddimet İbn Rüşd.....	41
1.3. İBN RÜŞD EL-HAFÎ'E NİSBET EDİLEN FIKIH ESERLERİYLE İLGİLİ DEĞERLENDİRME	41
İKİNCİ BÖLÜM	46
2. İBN RÜŞD'E GÖRE HÜKÜM ANLAYIŞI	46
2.1. HÜKMÜN TANIMI	46

2.2. TEKLÎFÎ HÜKÜMLER.....	51
2.2.1. Vâcib Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması.....	52
2.2.1.1. Vâcibin tanımı	52
2.2.1.2. Mu‘ayyen ve muhayyer vâcib anlayışı.....	55
2.2.1.3. Vâcib bi zâtih ve vâcib min ecli gayrih/dolaylı vâcib anlayışı.....	59
2.2.1.4. Mahdûd ve mahdûd olmayan vâcib anlayışı	59
2.2.1.5. ‘Aynî ve kifâî vâcib anlayışı.....	60
2.2.1.6. Vâcibin neshi anlayışı.....	61
2.2.2. Mendûb Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	62
2.2.3. Haram Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	66
2.2.4. Mekrûh Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması.....	69
2.2.5. Mubâh Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	71
2.3. HÜKMÜN RÜKÜNLERİ	73
2.3.1. Hâkim	73
2.3.2. Mahkûmun ‘Aleyh.....	74
2.3.3. Mahkûmun fih	77
2.3.3.1. Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine bakışı	78
2.3.3.2. Mükrehin sorumluluğu meselesine bakışı	79
2.3.3.3. Nehyin terkinde sevâbın varlığı meselesine bakışı.....	80
2.3.3.4. Kâfirin furû meselelerle mükellef olup olmadığı meselesine bakışı	81
2.3.3.5. İki zıttın aynı anda emredilmesi veya yasaklanması meselesine bakışı	82
2.4. HÜKMÜN VARLIĞINI GÖSTEREN SEBEPLER (VAZ‘Î HÜKÜMLER) VE HÜKÜMLE İLGİLİ BAZI ÖZELLİKLER	83
2.4.1. Hükmün Sebepleri	83
2.4.2. İbn Rüşd’ün Sıhât ve Butlân Anlayışı	83
2.4.3. Hükmün Edâ, Kadâ’ ve İ‘âde Gibi Özelliklerine Bakışı	84
2.4.4. Hükmün Azîmet ve Ruhsat Olmasına Bakışı	86
2.5. İBN RÜŞD’ÜN HÜKÜM ANLAYIŞI İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRME	87
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	90
3. İBN RÜŞD’E GÖRE İSLAM HUKUKUNUN KAYNAKLARI.....	90
3.1. İBN RÜŞD’E GÖRE İSLAM HUKUKUNUN İTTİFAK EDİLEN KAYNAKLARI	90
3.1.1. Kitap Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	90
3.1.1.1. Mütevâtir olmayan kıraatlere bakışı	91
3.1.1.2. Kur’ân’ın hakikat ve mecâz manalı lafızlara sahip oluşu.....	93
3.1.1.3. Kur’ân’da Arapça dışında kelimelerin varlığına bakışı.....	94
3.1.1.4. Kur’ân lafızlarının muhkem ve müteşâbih olmasına bakışı	95
3.1.2. Sünnet Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	96
3.1.2.1. İbn Rüşd’e göre sünnetin rivâyet mertebeleri.....	96
3.1.2.2. Mütevâtir sünnet anlayışı.....	99
3.1.2.3. İbn Rüşd’e göre âhâd haberin tanımı.....	102
3.1.2.4. Âhâd haberin hücciyeti anlayışı	103
3.1.2.5. İbn Rüşd’e göre âhâd haberle amel etme şartları	104
3.1.2.6. Râvîlerin cerh ve ta‘dîli anlayışı.....	107
3.1.2.7. İbn Rüşd’ün âhâd haberin tehammulü ve edâsı anlayışı	110
3.1.3. Kitâb ve Sünnetin Neshi Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	119
3.1.3.1. İbn Rüşd’e göre neshin tanımı.....	119
3.1.3.2. İbn Rüşd’e göre neshin şartları	121
3.1.3.3. Bir hükmün kısmen neshedilmesine bakışı	122
3.1.3.4. Nassa ziyâde ile nesih ilişkisine bakışı.....	123
3.1.3.5. Bedelsiz (alternatifsiz) nesih meselesine bakışı	127
3.1.3.6. Hükmün daha ağır bir hüküm ile neshedilmesine bakışı.....	128
3.1.3.7. İbn Rüşd’e göre Kur’ân’ın nesih türleri	129

3.1.3.8. Kur'ân'ın, Kur'ân ve sünnetle neshine bakışı	132
3.1.3.9. Sünnetin, sünnet ve Kur'ân'la neshine bakışı	134
3.1.3.10. Kur'ân ve sünnetin icmâ ile neshine bakışı	135
3.1.3.11. Kur'ân ve sünnetin kıyas ile neshine bakışı	136
3.1.3.12. Nasların sahabe kavli ile neshine bakışı	136
3.1.4. İcmâ Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	138
3.1.4.1. İcmânın tanımı	138
3.1.4.2. İcmânın delili ve hükmü	140
3.1.4.3. İcmânın müstenedi anlayışı	141
3.1.4.4. İcmânın delâleti ve tespiti	143
3.1.4.5. İhtilaftan sonra gerçekleşen icmâyâ bakışı	143
3.1.4.6. Sükûtî icmâyâ bakışı	145
3.1.5.7. İcmâdan dönülmesi meselesine bakışı	145
3.1.4.8. Amel-i ehl-i Medine ve icmâ ilişkisi	146
3.1.5. İstishâb Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	147
3.1.6. İbn Rüşd'ün Kıyas Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	152
3.1.6.1. Kıyasın tanımı	153
3.1.6.2. Kıyasın rükünleri ve illet tespit metodu	155
3.1.6.3. Kıyasın hücciyeti	156
3.1.6.4. Kıyas ile elfâz ilişkisine bakışı	157
3.1.6.5. Kıyasın mertebelerine bakışı	158
3.2. İBN RÜŞD'E GÖRE İSLAM HUKUKUNUN İHTİLAFİ KAYNAKLARI	160
3.2.1. Sahabe Sözü Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	161
3.2.2. Şer'u Men Kablenâ Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	162
3.2.3. İstihsân Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	164
3.2.4. Maslahat Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	167
3.2.5. Sedd-i Zeri'a Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	170
3.2.6. Amel-i Ehl-i Medine Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	172
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	174
4. İBN RÜŞD'E GÖRE DELÂLET ANLAYIŞI VE FURÛ FIKHA YANSIMASI	174
4.1. LAFİZLARIN DELÂLETİ VE FURÛ FIKHA YANSIMASI	174
4.1.1. Nâss Lafzın Mâhiyeti ve Furû Fıkha Yansıması	175
4.1.2. Mücmel Lafız ve Mücmelin Beyânı Anlayışının Furû Fıkha Yansıması	177
4.1.2.1. Mücmel lafzın tanımı ve hükmü	178
4.1.2.2. İbn Rüşd'ün beyân anlayışı	179
4.1.2.3. Beyân anlayışının furû fıkha yansıması	183
4.1.3. Zâhir ile Müevvel Lafzın Mâhiyeti ve Furû Fıkha Yansımaları	186
4.1.3.1. Zâhir lafzın mâhiyeti ve kısımları	186
4.1.3.2. Zâhir lafzın te'vîli ve furû fıkha yansıması	187
4.1.3.3. Âmm lafız anlayışı ve furû fıkha yansıması	191
4.1.3.4. Hâss lafız anlayışı ve furû fıkha yansıması	206
4.2. MEFHÛMUN DELÂLETİ VE FURÛ FIKHA YANSIMASI	209
4.2.1. İktizânın Delâleti	209
4.2.2. Mefhûm-ı Muvâfakât/Fehve'l-Hitâb	211
4.2.3. Hitâbın Delâleti/Delîlu'l-Hitâb Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması	212
4.2.3.1. Sıfatla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı	213
4.2.3.2. Şartla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı	213
4.2.3.3. İstiğrakla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı	214
4.2.3.4. Bir sınırla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı	214
4.2.3.5. Hükümde kullanılan ismin mefhûm-ı muhalefetine bakışı	215
4.2.4. Emrin ve Nehyin Delâleti Anlayışı ile Furû Fıkha Yansıması	216
4.2.4.1. Emir ve nehyin siğaları meselesine bakışı	216

4.2.4.2. Emrin delâleti anlayışı ve furû fıkha yansıması	217
4.2.4.3. Nehyin delâleti anlayışı ve furû fıkha yansıması.....	218
4.2.3.4. Emrin fevr, terâhî ve tekrar ifade etmesine bakışı.....	220
4.2.3.5. Emrin kazâyı kapsayıp kapsamadığı meselesine bakışı	220
4.2.3.6. Emre imtisâl hâlinde emrin geçerli olup olmadığı (iczâ') meselesine bakışı.....	221
4.3. KARÎNENİN DELÂLETİ VE FURÛ FIKHA YANSIMASI	222
4.3.1. Hz. Peygamber'in Onaylarına/Takrîrlerine Bakışı.....	223
4.3.2. Hz. Peygamber'in Fiillerine Bakışı	225
BEŞİNCİ BÖLÜM.....	228
5. İBN RÜŞD'ÜN İCTİHAD, TAKLİD VE TERCİH ANLAYIŞI.....	228
5.1. İBN RÜŞD'ÜN İCTİHÂD ANLAYIŞI	229
5.1.1. İctihadın Gerekliliği Anlayışı	229
5.1.2. İbn Rüşd'e Göre Müctehidin Şartları	230
5.1.2.1. Arapça'yı bilmek	231
5.1.2.2. Kur'ân-ı Kerim'i bilmek.....	232
5.1.2.3. Sünneti bilmek.....	233
5.1.2.4. İcmâ konularını bilmek.....	233
5.1.2.5. Müctehidin kelâm bilgisine sahip olması meselesine bakışı.....	234
5.1.3.6. Müctehidin furû fıkıh meselelerini bilmesi meselesine bakışı	234
5.1.3. İctihada Açık Olan Meseleler ile Müctehidin Hata ve İsabet Etmesi Anlayışı	235
5.2. İBN RÜŞD'ÜN TAKLİD ANLAYIŞI.....	239
5.3. İBN RÜŞD'ÜN DELİLLER ARASI TERCİH ANLAYIŞI VE TEARUZU GİDERME YOLLARI.....	241
5.3.1. İbn Rüşd'e Göre Şer'î Delillerin Tercihi/Sıralaması	242
5.3.2. İbn Rüşd'ün Tearuz Anlayışı.....	242
SONUÇ	246
KAYNAKÇA.....	252
ÖZ GEÇMİŞ	262

KISALTMALAR

b.	: İbn/bin
B.y.	: Basım yeri yok.
bk.	: Bakınız.
cc.	: Celle Celâluh
çev.	: çeviren
haz.	: hazırlayan
h.	: hicrî
m.	: miladî
mlf.	: müellif
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
ra.	: Radıyallahu ‘anh/‘anhâ
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
thr.	: tahrir eden
tkd.	: takdim
tlk.	: talik yapan
ts.	: tarihsiz
tsh.	: tashih eden
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
Y.y.	: Yayıncı Yok.

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Endülüs coğrafyasında önce kadılık ardından da başkadılık yapan ve kaynaklarda kendisine çok sayıda fıkıh eseri nisbet edilen İbn Rüşd el-Hafid'in, fıkıhçı kimliğinin ötelenerek arka plana bırakıldığı görülünce İbn Rüşd'ün fıkıhçılığının, çalışılmaya değer bir konu olduğu kanaatine varılmıştır.

Konuya, öncelikle kaynaklarda İbn Rüşd'e nisbet edilen eserlerin tespiti ve bunlardan ulaşılabilenlerin incelenmesiyle başlanmıştır. Bu bağlamda, kendisine nisbetinde neredeyse hiç şüphe bulunmayan biri usûl diğeri de furû anlayışının yer aldığı iki önemli eserin olduğu tespit edilmiştir.

İbn Rüşd'ün fıkıh usûlü anlayışının yer aldığı kitabı, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl* adlı eserinin muhtasarı olan *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh* isimli eseridir. Furû fıkıh anlayışının yer aldığı ve neredeyse asrı saadetten kendi zamanına kadar ortaya konulan fıkıhın ana hatlarıyla mukayeseli olarak ele alındığı ve değerlendirildiği eseri ise, *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid*'dir.

Çalışmamıza öncelikle İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü'l-Müctehid* isimli eserlerinde yer alan usûl anlayışının tespiti ile başlanılmıştır. Ancak İbn Rüşd'ün usûl anlayışını tespiti başlarken, sadece *ed-Darûrî*'de yer alan usûl bilgileriyle yetinilmemiş, *Bidâyetü'l-Müctehid*'in hem mukaddimesinde hem de muhtelif meseleleri içinde yer alan usûl bilgilerine ulaşılmıştır. Böylece İbn Rüşd'ün usûl anlayışı bir bütün olarak tespit edilmiş ve ardından usûl anlayışının furû fıkha nasıl yansıdığı örneklerle ortaya konulmuştur. İbn Rüşd'ün usûl anlayışını, aralarında yirmi küsur sene olan iki eserinden tespit ederek süreç içerisinde usûl anlayışında herhangi bir değişikliğin olup olmadığı, usûl anlayışını furû fıkha yansıtırken tutarlı davranıp davranmadığı, usûl ve furû anlayışında hangi ekole yakın durduğu ve oluşturmuş olduğu furû fıkıh anlayışında nisbet edildiği Mâlikî mezhebiyle ne kadar uyumluluk gösterdiği meseleleri hem İbn Rüşd'ün fıkıhçılığı hem de fıkıh ve mezhepler tarihi açısından açıklığa kavuşturulması istenen önemli konular olarak ilgilisi tarafından hep dikkat çekmiştir.

Araştırmanın Amacı

Çalışmamızın amacı, İbn Rüşd'ün fıkıhçılığını usûl furû ilişkisi üzerinden ortaya koymaktır. Bu konunun tercih edilme sebebi, önemli bir fıkıhçı olan ve Endülüs'ün ilim ve kültür başkentlerinde kadılık ve başkadılık yapmış olan İbn Rüşd'ün, görmezlikten gelinen fıkıhçılığını gözler önüne sermektir. Dolayısıyla dünyanın her yerinde felsefeci kimliğiyle şöhret bulmuş olan İbn Rüşd'ün, aynı anda büyük bir fıkıhçı ve başkadı olduğuna dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Böylece İbn Rüşd'ün fıkıh usûlü hakkındaki görüşleri tespit edilerek

bunların furû fıkha nasıl yansıdığı ortaya konulacaktır. Bunun yanı sıra çalışmamız, İbn Rüşd'ün fıkıhla iştigal ettiği uzun süre içerisinde fıkıh anlayışıyla ilgili ciddi bir değişim yaşayıp yaşamadığını göstermeyi de amaçlamaktadır. Çünkü İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'yi otuz iki yaşında yamışken,¹ *Bidâyetü'l-Müctehid*'i ilerleyen yaşlarında kaleme almaya başlamış ve vefatından on bir yıl öncesine kadar ancak tamamlayabilmiştir.² Dolayısıyla yaklaşık kırk beş yıl boyunca yaptığı muhtelif fikhî çalışmaların ve kadılık görevi esnasında edindiği tecrübelerinin usûl ve furû anlayışında herhangi bir değişime sebep olup olmadığı önem arz etmektedir.³

İbn Rüşd ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda fakih kimliğinin arka planda kalmasının sebebi olarak, fıkha felsefenin verdiği rahatlıkla yaklaşmış olması gösterilmektedir.⁴ Bu sebeple çalışmamız, İbn Rüşd'ün fıkıh anlayışında bu iddiayı destekleyen yaklaşımların olup olmadığını ortaya koymayı da hedeflemektedir. Nitekim çalışmamızın muhtelif konularında bu hususa dikkat çekerek söz konusu iddianın yersiz olduğu vurgulanmaktadır.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Çalışmamız, fıkıh literatüründe İbn Rüşd'ün usûl ve furû anlayışını bir arada inceleyen orijinal ve alanında tek çalışma olduğu gibi, İbn Rüşd'ün usûl anlayışını *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı iki eserinden tespit ederek usûl anlayışını bir bütün hâlinde inceleme özelliğiyle de tek çalışmadır. Çünkü İbn Rüşd'ün fıkıhçılığıyla ilgili yapılan ve konumuza en yakın olduğu görülen, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı* başlıklı tez çalışması,⁵ adından da anlaşıldığı gibi, İbn Rüşd'ün usûl anlayışını sadece *ed-Darûrî* bağlamında ele almaktadır. Bunun yanında yazarın, birkaç yerde *Bidâyetü'l-Müctehid*'e de başvurduğu görülmektedir.

Yazar, söz konusu çalışmasını, İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî* adlı eserinde yer verdiği usûl konularını genelde değerlendirme yapmadan ve tercümeyle yakın bir tarzda aktardığı, bunun

¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, isimli kitabının sonunda aktardığına göre, kitabı h. 552 yılında tamamlamıştır. Bk. Ebu'l-Velîd Muhâmmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtûbî, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh ev Muhtasaru'l-Müstasfâ*, thk. Muhâmmed Mehdî el-'Acîmî (Mekke: Dâru Tayyibeti'l-Hadrâ', 1442/2021), 254.

² İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Hacc" bölümünün sonunda, bu kitabı yirmi küsur yıldır devam eden *Bidâyetü'l-Müctehid*'in bir bölümü olarak h. 584 yılında tamamladığını ifade etmektedir. Bk. Ebu'l-Velîd Muhâmmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 2/142.

³ Çalışmamızın, birinci bölümünde görüleceği gibi, İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü'l-Müctehid* dışında kendisine nisbet edilen onlarca eser daha bulunmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, Yüce Allah'ın, kendisine ömür bahsetmesi halinde fıkıh kitabı yazmaya devam edeceğini ifade etmektedir. Bu da İbn Rüşd'ün ömrü boyunca fıkıhla iştigal ettiğini ve bu sürecin, fikhî anlayışında herhangi bir değişikliğe yol açıp açmadığını önemli kılmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/226.

⁴ H. Yunus Apaydın, "İbn Rüşd (fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/288.

⁵ Hatice Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

yanında İbn Rüşd'ün ele aldığı bazı konu ve kavramları, Bakıllânî, Bâci ve Âmidî gibi usûlcülerin ifadeleriyle mukâyese ettiği görülmektedir. Öyle ki yazar, zaman zaman ele aldığı konuyu muhtelif usûlcülerle karşılaştırdığı, dolayısıyla da konunun İbn Rüşd ile alakasız bir zemine kaydığı izlenimi görülmektedir. Bununla birlikte, yazarın ele aldığı bazı konuları kanaatimizce, bazen olduğundan farklı anlaması⁶ veya nadir de olsa İbn Rüşd el-Cedd ile İbn Rüşd el-Hafîd'i birbirine karıştırması sebebiyle birkaç yerde kendisine eleştirilerde bulunuldu.⁷ Ayrıca çalışmamızın taslağını oluşturma aşamasında söz konusu çalışmadan istifade ettiğimiz için yazara teşekkürü borç bilirim.

Çalışmamızın, zikredilen yüksek lisans teziyle tek benzerlik yönünün *ed-Darûrî*'nin ortak kaynaklardan biri olmasıdır. Söz konusu yüksek lisans çalışması ile çalışmamızın içindekiler tablosu karşılaştırılınca aradaki benzerliğin sadece bazı temel usûl başlıklarında olduğu görülecektir. Çalışmamızda, *ed-Darûrî*'de yer alan usûl meseleleri ele alınırken her bir usûl meselesinin *Bidâyetü'l-Müctehid*'in hem mukaddimesinde yer alan hem de muhtelif konuları içerisinde yer alan usûl bilgisine de mutlaka ulaşılmaya çalışıldı. Böylece *ed-Darûrî*'de yer almayan veya eksik bırakılan bazı usûl konuları *Bidâyetü'l-Müctehid*'den istifade edilerek tez metnine yansıtılmıştır. Söz gelimi, *ed-Darûrî*'de, yer almayan sedd-i zeri'a gibi kaynaklar, *Bidâyetü'l-Müctehid*'den tespit edilmiş ve usûl anlayışının ilgili bölümüne eklenmiştir. Yine İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî*'de başta sünnet, nedb, kıyas, maslahat, amel-i ehl-i Medine ve elfâz gibi konularla ilgili değinmediği birçok hususun *Bidâyetü'l-Müctehid*'den tespit edilerek usûl anlayışının bütüncül olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Öte yandan İbn Rüşd'ün usûl ve furû anlayışını ortaya koyarken onun usûl açısından kaynak aldığı Gazzâlî ile ayrıştığı bazı hususlara işaret edilerek farklılıklar değerlendirilmiş ve İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye muhalefet etme nedenleri izahedilmeye çalışılmıştır. Bu hususa örnek olarak her müctehidin ictihadında isabetli sayılıp sayılmadığı meselesi zikredilebilir. İbn Rüşd, normalde hem usûlde hem de furûda zayıf (şazz) görüşlere dahi gayet müsamahakâr davranırken bu meselede Gazzâlî'yi neredeyse tekfir etme anlamına gelebilecek sert ifadelerle

⁶ Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde bu hususla ilgili bazı örnekler verilecektir. Ancak yeri geldiği için burada da bir örnek zikretmekte fayda görülmektedir. Mesela ilgili yazar, İbn Rüşd'ün haber-i vâhid tanımını; "...bir kişinin aktardığı haberdur", şeklinde çevirdiği görülmektedir. Bk. Alsâc, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 53. Ancak bu çevirinin doğru olmadığı değerlendirilmektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün ilgili tanımda zikrettiği "haber-i vâhid" terimini meşhur ve mütevâtir derecesine ulaşmayan hadis anlamında kullanmaktadır. Nitekim İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de haber-i vâhid olarak değerlendirdiği birçok hadisin tek kişi tarafından rivâyet edilmediğinde şüphe bulunmamaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/36, 2/63.

⁷ Söz konusu yazar, İbn Rüşd el-Cedd'e ait olan istihsan tanımını İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet ederek İbn Rüşd el-Hafîd'in istihsan anlayışını ortaya koymaya çalışması, buna örnek olarak zikredilebilir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tez Metni ("3.2.3. İstihsân Anlayışı ve Furû Fıkha Yasıması" başlığı), 191.

eleştirmektedir.⁸ Ne varki İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, bu meselede Gazzâlî'den farklı düşündüğünü sarîh bir şekilde ifade ederek eleştirirken *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise, Gazzâlî'nin ifadelerine benzer ifadeleri bizzat kullanıldığı görülmektedir.⁹ Dolayısıyla ilgili meselede İbn Rüşd, birebir Gazzâlî ile hemfikir olmasa da ondan çok da farklı düşünmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple kendisini sert ifadelerle eleştirmesinin tepkisel olduğu varsayılmaktadır. Çünkü ikili arasında yaşanan bu ihtilafın, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği söylenen mesele çerçevesinde yaşandığı görülmektedir.¹⁰ Nitekim İbn Rüşd, bu mesele dışında ne Gazzâlî'yi ne başka bir âlimi veya bir mezhebi bu kadar sert eleştirmemektedir.

Çalışmamızda, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sında yer almadığı hâlde İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî*'de yer verdiği ve *el-Müstasfâ*'ya nisbetle İbn Rüşd'ün, orijinal (muhtera'a) dediği bazı konulara da dikkat çekilmektedir. Bunlar arasında; Arapça'da munkatı istisnânın varlığının mantıklı bir zemine oturtulması, Hz. Peygamber'in, fiil ve onaylarının, kavî sünnetle aynı kuvvette olmadıklarına dikkat çekmek için bunları karîne kavramıyla ifade etmesi, amel-i ehl-i Medine anlayışı, mukallid fakihlerin konumu ve müctehidin, müctehidi taklid edebilmesi gibi konular zikredilebilir.

Son olarak İbn Rüşd'ün usûl anlayışının furû fıkha yansıması ele alınırken, İbn Rüşd'ün Mâlikî mezhebi ile ihtilaf ettiği meselelere dikkat çekilerek, İbn Rüşd'ün hangi fikhî mezhebe daha yakın durduğu aktarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün, Zâhirîleri sık sık andığı ve görüşlerini çoğu zaman eleştirmeden aktardığı gibi, bazen onlarla aynı kanaatte olduğu da görülmektedir.¹¹

Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışmamız, İbn Rüşd el-Hafîd'in fıkıhçılığı olması sebebiyle öncelikle İbn Rüşd'ün hayatının fıkıhçılığı ile ilgili olan bazı yönlerine kısaca dikkat çekilmiştir. Ardından muhtelif kaynaklarda kendisine nisbet edilen fikhî eserlerin tespiti, kendisine nisbeti ve içerikleriyle ilgili değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın, birinci bölümü olan bu kısmın temel kaynaklarının, klasik Mâlikî biyografi eserleri ve İbn Rüşd ile ilgili yapılan muhtelif çalışmalar olduğunu belirtmek gerekir. Bunlar arasında; İbnu'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397), *ed-Dîbâcu'l-Mezheb fî Ma'rîfet A'yân 'Ulemâi'l-Mezheb*, Renan'ın (ö. 1892) *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye* ve 'Ubeydî'nin *İbn Rüşd el-*

⁸ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 243. Söz konusu mesele çalışmamızın, "5.1.3. İbn Rüşd'e Göre İctihada Açık Olan Meseleler ile Müctehidin Hata ve İsabet Etmesi Meselesine Bakış" isimli bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁹ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/173, 3/26.

¹⁰ Konunun detayı için bk. Ebû Hâmid Muhâmmed b. Muhâmmed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. 'Süleymân Dunyâ (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 207-210, 399, 400; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/399, 400; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 243.

¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/22.

Hafid Hayâtuh-‘İlmuh-Fıkhu gibi eserleri zikredilebilir. Literatür tespiti açısından çalışmamızın en önemli bölümlerinden biri olan bu bölümde, İbn Rüşd’e nisbet edilen eserlerin listesi sunulduğu gibi, ilgili eserlerin hangi kaynaklarda kendisine nisbet edildiğinden ve mahtut olanların bulundukları kütüphane isimlerinden bahsedilmiştir. Bunun yanında muhtelif kaynaklarda kendisine nisbet edildiği hâlde akibeti hakkında bilgi bulunmayan eserlere de yer verilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın temel iki kaynağı olan *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü’l-Müctehid*’in İbn Rüşd’e nisbeti hakkında kayda değer herhangi bir şüphe bulunmadığı hâlde ilmî kriterlerden yoksun ve varsayımlardan ibaret olduğu görülen bazı iddialara da cevap verilerek, hatalı oldukları ortaya konulmuştur.

Bu kapsamda İbn Rüşd’ün ilgili iki eserinde yer verdiği usûl anlayışını bütüncül olarak tespit edildikten sonra, usûl anlayışının furû fıkha nasıl yansıdığını örneklerle ortaya koymaya çalışılmıştır. Aynı zamanda, İbn Rüşd’ün usûl furû ilişkisine dair görüşlerinde tutarlı davranıp davranmadığına işaret edildiği gibi, ilgili iki eserde yer alan usûl anlayışında herhangi bir farklılık olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır.

İbn Rüşd’ün furû anlayışının tespitinde, Mâlikî mezhebiyle ayrıştığı hususlara da dikkat çekilmiştir. Son olarak, *ed-Darûrî*’nin, *el-Müstasfâ*’ya göre en özgün bölümlerinden olan ictihad ve taklid konusu etrafıca ele alınarak, bu bölümü, *el-Müstasfâ*’ya göre özel kılan sebeplerden biri olan mukallid fakih ve müctehidin, müctehidi taklid edebilmesi meselesine ayrı bir önem verilerek sunulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda İbn Rüşd’ün fıkıhçılığı ortaya koyulurken büyük oranda İbn Rüşd’ün *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü’l-Müctehid* adlı eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Nadir de olsa, icmâ konusunda olduğu gibi, muhtelif eserlerine de başvurulmuştur.¹² Bunun yanında İbn Rüşd’ün fıkıh anlayışının Mâlikî mezhebiyle uygunluk arz edip etmediğini karşılaştırmak üzere genelde İmâm Mâlik’in *el-Müdevvene* adlı eseri ile İbn Rüşd el-Cedd’in *el-Mukaddimâtü’l-Mumehhidât* ve *el-Beyân ve’t-Tahsîl* gibi eserlerine mürcaat edilmiştir.

Son olarak, gerekli görüldüğü durumlarda Hanefî mezhebinin görüşleri için Serahsî’nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*, Kâsânî’nin (ö. 587/1191) *Bedâi’u’s-Sanâi’* ve Mevsîlî’nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr li Ta’lîlî’l-Muhtâr* isimli eserlerine, Şâfiî mezhebinin görüşleri için de İmâm Şâfiî’nin (ö. 204/820) *el-Ümm* isimli eseri ile İmâm Nevevî’nin (ö. 676/1277) *Minhâcu’t-Tâlibîn* adlı eserinin muhtelif şerh ve hâşiyelerine başvurulmuştur. Zâhirî mezhebinin görüşleri için de İbn Hazm’ın *el-Muhallâ bi’l-Âsâr* ile *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm* adlı eserlerine müracaat

¹² Söz gelimi, İbn Rüşd’ün icmâ anlayışı ortaya koyulurken *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü’l-Müctehid*’den istifade edildiği gibi, *Faslu’l-Mekâl fî Takrîr mâ beyne’s-Şerî’a ve’l-Hikme mine’l-İttisâl* adlı eserinden de istifade edilmiştir.

edilmiştir. Bunun yanında İbn Rüşd'ün Hanbelî mezhebine çok nadir değinmesi sebebiyle, çalışmamızda Hanbelî mezhebine pek fazla yer verilmediğini söylemek gerekmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE FİKHÎ ESERLERİ

İbn Rüşd'ün hayatı ile ilgili birçok çalışma bulunduğu ve meşhur bir şahsiyet olduğu için herkesçe tanınmaktadır.¹³ Bu sebeple İbn Rüşd'ün hayatı gayet muhtasar bir şekilde aktarılacaktır. Ayrıca hayatıyla ilgili ele alınacak olan hususların daha çok fıkıhçılığı ile ilgili olan yönleri olacaktır. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün, muhtelif ilimlerde yazdığı birçok eser olmasına rağmen, hayatı başlığından sonra, konumuzla doğrudan ilgili olduğu için, sadece fıkıh alanında yazdığı eserlerinin ele alındığı başlığa yer verilecektir.

1.1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI

İbn Rüşd, fıkıhçı olan ve kadılık yapmakla ünlenen bir ailenin çocuğu olarak 520/1126 yılında Kurtuba'da doğmuştur. İbn Rüşd'ün kendisi, Endülüs'te kadılık ve başkadılık yaptığı gibi, babası, dedesi ve çocukları da kadılık yapmıştır.¹⁴

İbn Rüşd, Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu Endülüs coğrafyasında doğup büyümesi sebebiyle, çocukluğunda İmâm Mâlik'in *Muvattâ'*ını babasından ezberleyerek ilim hayatına başlamıştır. İbn Rüşd'ün ilk fıkıh hocasının babası olduğu gibi, fıkıh hocaları arasında İbn Beşküvâl (ö. 578/1183), Kurtuba kadısı Ebû Mevân b. Meserre (ö. 1157/552), Ebû Bekr b. Semhûn (ö. 596/1199), Ebû Cafer el-Lahmî (ö. 1153/548) ve Ebû 'Abdillâh el-Mâzerî (ö. 536/1141) gibi âlimler bulunmaktadır.¹⁵

İbn Rüşd, başta fıkıh usûlü ve furû olmak üzere, İslâmi ilimlerde olduğu gibi mantık, fizik, psikoloji, zooloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlak gibi alanlarda da yetkinlik kazanmıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd, fıkıh ilminde şaheser sayılan eserler yazdığı gibi, zikredilen diğer alanlarda da önemli eserler kaleme almıştır.¹⁶ Nitekim söz konusu alanlarda yazmış olduğu

¹³ İbn Rüşd el-Hafid'in detaylı hayatı için bk. Hammâdî el-'Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*, (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1984).

¹⁴ Hammâdî, el-'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şer'i'atı'l-İslâmiyye* (Dimeşk: Dâru Vahyi'l-Kalem, 1434/2013), 9-11; 'Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*, 18, 19.

¹⁵ İbrâhîm b. Nûreddîn, İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Mezheb fi Ma'rifeti A'yâni 'Ulemâul'l-Mezheb* thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996), 379. Adı geçen kaynakların yanı sıra bazı kaynaklarda Ebû Cafer Ahmed b Muhammed b. Rızk, isimli bir hocasından da bahsedilse de bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu isim, İbn Rüşd el-Cedd'in hocaları arasında yer almaktadır. Kaynaklarda yer aldığına göre vefat tarihi h. 477 olup o tarihlerde henüz İbn Rüşd el-Hafid'in doğmamıştır. Mezkûr ismi el-Hafid'in hocaları arasında zikreden kaynaklar arasında *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı* adlı eser zikredilebilir. Bk. Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 10. Ayrıca Ebû Cafer Ahmed b Muhammed b. Rızk isimli kişinin İbn Rüşd el-Cedd'in hocaları arasında yer aldığına dair bilgi için bk. Muhammed b. Muhammed b. 'Umer Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakati'l-Mâlikiyye*, thk. 'Abdulhamîd Hayâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 1/179.

¹⁶ Ali Bakkal, "İslam Astronomi Tarihinde İbn Rüşd", *Büyük İslam Filozofu İbn Rüşd*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 244, 245. İbn Rüşd'ün muhtelif kaynaklarda kendisine nisbet edilen 150 civarında eser zikredilirse de daha çok 90 civarında eserin nisbeti sağlıklı bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün eserlerinin sayısı hakkında çok farklı rakamların zikredilmesi ve bir kısmının kayıp olmasının sebebi eserlerinin iki defa vahşi bir kıyımına maruz kalmasından kaynaklanmaktadır. Birinci kıyım; zındıklıkla itham edilmesi sebebiyle

eserleri, fıkıh alanında yazmış olduğu eserlerinden daha çok meşhur olmuş ve bu alandaki görüşleri dünyanın her yerine yayılmıştır. İbn Rüşd'ün farklı ilim dallarında yazdığı birçok eser başta Avrupa olmak üzere dünyanın birçok yerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁷

İbn Rüşd, gençlik yıllarında daha çok fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm ile iştigal ederken daha sonraki yıllarda, felsefe, tıp vb. ilimlere yoğunlaştığı zikredilse de¹⁸ onun vefatına kadar fıkıhla meşgul olmayı sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Çünkü *Bidâyetü'l-Müctehid*'in son kitabı olarak kaleme aldığı “hâcc kitâbını” vefatından on bir yıl önce tamamladığını belirtmektedir.¹⁹ Bunun yanında, aynı eserde fıkıhla ilgili başka eserler yazma düşüncesi olduğunu dile getirmektedir.²⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün hayatı boyunca fıkıhla iştigal etmeye devam ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd'ün, fıkıh anlayışının en temel özelliği, taklidden uzak durması ve her vesile ile ictihadın gerekliliğini savunmasıdır. Çünkü ona göre ictihad, farz-ı kifâyedir. Dolayısıyla diğer farz-ı kifâyelerin, İslâm'ın ilk dönemlerinde (sadr-ı evvel) edâ edilmiş olması, sonraki dönemlerde yaşayan Müslümanları sorumluluktan kurtarmadığı gibi, aynı durumun ictihad için de farksız olduğunu savunmaktadır.²¹

İbn Rüşd, ilerleyen yaşlarında dönemin yöneticileriyle yaşadığı bazı anlaşmazlıklar sebebiyle sürgün edilmiş ve ona ait birçok kitap da yakılmıştır.²² Suçsuz olduğunu anlaşılması üzerine affedilerek, sürgün hayatına son verilmiş olsa da serbest kaldıktan bir yıl sonra 595/1198 Marakeş'te vefat etmiştir.²³

1.2. KAYNAKLARDA İBN RÜŞD EL-HAFİD'E ATFEDİLEN FIKHİ ESERLER

İbn Rüşd'ün başta felsefe, mantık, astronomi ve tıp olmak üzere muhtelif alanlarda yazdığı çok sayıda eserleri vardır.²⁴ Ancak yapılan çalışmamız, İbn Rüşd'ün fıkıhçılığı ile ilgili olması sebebiyle sadece fıkıh alanında yazdığı eserler tanıtılacaktır.

İbn Rüşd'ün, İslam hukukuyla ilgili günümüze ulaşan ve kendisine nisbeti noktasında şüphe olmadığı kabul edilen iki önemli eseri bulunmaktadır. Bunlar, *ed-Darûrî fî Usûli'l-*

Müslümanların eliyle gerçekleşmişken ikincisi ise, Kurtuba'nın işgal edilip Kütüphanelerin İspanyollar eliyle yakılmasıyla gerçekleşir. Bk. 'Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*, 75, 84-87.

¹⁷ 'Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*, 86, 87.

¹⁸ 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 9, 10.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/142.

²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/226.

²¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251, 252.

²² İbn Rüşd'ün sürgün cezasına çarptırılmasıyla ilgili zikredilen bazı sebepler için bk. 'Abdolvâhid b. 'Alî et-Temîmî el-Merrâkuşî, *el-Mu'cem fî Telhîs Ahbâri'l-Mağrib*, thk. Salâhuddîn el-Havârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2006), 224-226; 'Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*, 29-46; H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd (felsefe, astronomu ve tıp)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/258.

²³ 'Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*, 14.

²⁴ İbn Rüşd'ün birçok alanda yazdığı eserlerin sayısı ve listesi için bk. 'Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*, 75, 84-87.

Fıkh/Muhtasaru'l-Müstasfâ ile Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid adlı eserlerdir. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de usûl anlayışını ortaya koyarken *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise furû fıkıh anlayışını ve özellikle de fıkıhçıların ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca, eserin başında ve muhtelif konuları içerisinde muhtasar bir şekilde usûl anlayışına da yer vermektedir.

İbn Rüşd el-Hafîd'in fikhî eserlerinin zikredildiği hemen hemen bütün biyografi, tabakat vb. kaynaklarda, adı geçen iki eserin sarîh ifadelerle kendisine nisbet edildiği görülmektedir.²⁵ Söz konusu iki eser, çalışmamızda kendileri için ayrılan bölümlerde geniş bir şekilde ele alınacaktır. Bu sebeple burada daha fazla ayrıntıya girme gereği duyulmamaktadır. Bu iki önemli eserin yanında gerek İslamî kaynaklarda gerekse de batılı kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafîd'e çok sayıda fıkıh eseri nisbet edildiği bilinmektedir. Nitekim bazı biyografi ve tarih kaynaklarının yanı sıra, dünyanın muhtelif yazma eserler kütüphanelerinin kayıtlarında İbn Rüşd'e nisbet edilen otuza yakın fıkıh eseri bulunmaktadır. Fakat bunların çok az bir kısmı elimizde matbu olarak bulunmaktadır. Ayrıca söz konusu kaynaklarda, kendisine nisbet edilen bazı eserlerin başta İbn Rüşd el-Cedd olmak üzere, başka âlimlere nisbet edilerek yayımlandığı görülmektedir. Öte yandan, ilgili kaynaklarda kendisine nisbet edilen yirmiye yakın eserin ise dünyanın muhtelif yazma eserleri kütüphanelerinde gün yüzüne çıkartılmak için, araştırmacıları bekledikleri söylenilebilir. İleride söz konusu eserler özel başlıklar hâlinde ele alınarak İbn Rüşd'e nisbetleri, konuları ve akibetleri hakkında bilgiler aktarılacaktır.

Bazı araştırmacıların, gerek biyografi ve tarih kitaplarında olsun gerekse de yazma eserler kayıtlarında olsun İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen birçok eseri kendisi ile aynı ismi ve künyeyi taşıyan dedesine veya muasırı olan başka bir İbn Rüşd'e nisbet ettikleri görülmektedir. İlgili eserlerin nisbeti hususunda yapılan incelemeler neticesinde, söz konusu iddiaları yoğun bir şekilde dillendiren kişilerin başında İbn Rüşd'ün hayatı ve ilmi kişiliğiyle ilgili müstakil çalışmalar yapan Fransız müsteşrik Ernest Renan ve Mısırlı rahip Georges Chehata Anawati/Kanawati (ö. 1994) gibi isimler olduğu göze çarpmaktadır.

Anawati, İbn Rüşd'ün muhtelif ilim dallarında kaleme aldığı eserlerini, konu edindiği *Müellefât İbn Rüşd* isimli çalışmasında, “İbn Rüşd'ün Fıkıh Eserleri” isimli bölümde, İbn Rüşd'ün sadece *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserini zikretmektedir.²⁶ Anawati, ileride zikredileceği gibi farklı kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen birçok eseri ise, “İbn Rüşd'e Ait Olmadığı Hâlde Ona Nispet Edilen (menhûle) ile Aidiyeti Şüpheli Olan (meşkûke)

²⁵ *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh ile Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* isimli eserleri İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet eden çok sayıda temel kaynak bulunmaktadır. Söz konusu kaynaklar, çalışmanın “1.4.1. *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh/Muhtasaru'l-Müstasfâ*” ve “1.4.2. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*” adlı bölümlerde ele alınacakları için burada zikretme gereği duyulmamaktadır.

²⁶ Anawati, Georges Chehata. *Müellefât İbn Rüşd* (İngiltere/Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2020), 167-171.

Eserler” isimli başlık altında zikretmektedir. Söz gelimi Anawati, *Bidâyetü’l-Müctehid* dışında muhtelif kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet edilen eserlerin, İbn Rüşd ile aynı adı ve künyeyi taşıyan, meşhur Mâlikî fıkıhçısı olan dedesine ait olduklarını savunmaktadır.²⁷

Öte yandan Renan, İbn Rüşd’ün felsefeciliğini konu edindiği *İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye* adlı eserinde, İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet edilen bazı eserler hakkında; “*bunlar dede İbn Rüşd’e veya h. 700 yıllarında yaşamış ve İbn Rüşd ile aynı ismi ve künyeyi taşıyan Endülüslü başka bir âlime ait olma ihtimali vardır*”, değerlendirmesinde bulunmaktadır.²⁸ Çalışmamızın bu bölümünde görüleceği üzere, İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet edilen bazı fıkıh eserleri, İbn Rüşd el-Cedd’e aittir. Ne var ki, her ikisinin isim ve künyeleri aynı olması sebebiyle yanlışlıkla İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet edilmiştir. Ancak Anawati’nin iddia ettiği gibi, kaynaklarda el-Hafid’e nisbet edilen bütün eserlerin İbn Rüşd el-Cedd’e ait olmaları mümkün görülmemektedir. Nitekim bu iddianın zayıf olduğu söz konusu eserler tanıtılırken ortaya konulacaktır.

Anawati, *Müellefât İbn Rüşd* adlı eserinde, İbn Rüşd’e nisbetinde herhangi bir şüphe bulunmayan, *ed-Darûrî* isimli eserini dahi kendisine nisbet etmediği görülmektedir. Hâlbuki, İbn Rüşd el-Hafid’in biyografisini ele alan neredeyse bütün kaynaklarda ve Gazzâlî’nin *Müstasfa*’sını bir şekilde konu edinen birçok çalışmada, bu eserin İbn Rüşd el-Hafid’e ait olduğu zikredilmektedir. Söz konusu eserin, tanıtılacağı bölümde, eserin İbn Rüşd el-Hafid’e ait olduğuna dair birçok delil ortaya konulacaktır. Bu sebeple burada daha fazla ayrıntıya girmeye gerek görülmemektedir. Bu sebeple Anawati’nin, söz konusu eserinde İbn Rüşd’e nisbetini reddettiği eserler konusunda ihtiyatlı olunması gerektiğini göstermektedir. Nitekim çalışmamızın ilgili başlıklarda, Anawati’nin, İbn Rüşd’e nisbet edilen birçok eser için öne sürdüğü iddiasının genelde delilden yoksun olduğu tespit edilmiştir.

Öte yandan Renan’ın, söz konusu eserler için, dede İbn Rüşd’ün yanında İbn Rüşd el-Hafid ile aynı ismi ve künyeyi paylaşan başka bir İbn Rüşd’e ait olması gerektiği iddiasının da isabetsiz olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü biyografi kaynaklarında Renan’ın bahsettiği tarihlerde, İbn Rüşd el-Hafid ile aynı ismi ve künyeyi taşıyan ve fıkıhçılığı ile temayüz eden herhangi bir isme rastlanılamamıştır. Bu sebeple, Renan ve özellikle de Anawati’nin, İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet edilen bazı fikhî eserlerin nisbetini reddetmekte isabetsiz davrandıkları söylenilebilir. Çünkü, zikredildiği gibi birçok eserlerin nisbetini reddederken hiçbir gerekçe ve delil sunmadıkları da görülmektedir. Bununla birlikte, herhangi bir âlime nisbet edilen bazı

²⁷ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 189-196.

²⁸ Ernest, Renan, *İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye*, çev. ‘Âdil Zu‘aytir (Kâhire: Dâru İhyâi Kutubi’l-‘Arabiyye, 1957), 89. Ancak Mâlikî âlimlerin ve Endülüs kadılarının ele alındığı tabakat kitapları üzerinde yapmış olduğumuz araştırma neticesinde İbn Rüşd el-Cedd dışında fıkıhçılığı ile temayüz eden bir başka İbn Rüşd tespit edemedik. Bu sebeple Renan’ın bu iddiasına ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Endülüste İbn Rüşd künyesi ile bilinen bazı isimler için bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdullâh İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi’s-Sıla*, thk. ve tkl. Beşşâr ‘Avvân Ma’rûf (Tunus: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2011), 111, 122.

eserlerin nisbetinde elbette hata olması mümkündür. Ancak, bunun araştırılmadan, incelenmeden yapılması doğru değildir. Nitekim Anawati, *Bidâyetü'l-Müctehid* hariç kaynaklarda İbn Rüşd'e nisbet edilen bütün fikhî eserlerin nisbetini reddetmektedir. Bu sebeple, söz konusu eserler tanıtılırken nisbetleri ile ilgili bilgiler aktarılacak ve bu anlamda olumlu veya olumsuz kanaat ortaya konulacaktır.

Bu bölümde, muhtelif kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilen fikhî eserler müstakil başlıklar altında eline alınarak, eseri el-Hafid'e nisbet eden kaynaklar tek tek zikredilecektir. Ayrıca, el-Hafid'e nisbet edilen eserlerin ulaşılabilirdiği kadar nerede ve hangi kütüphanelerde bulundukları, tahkik edilip edilmedikleri ve bu eserlerle ilgili yapılan bir çalışmanın olup olmadığı bilgisine de yer verilecektir. Bunun yanında söz konusu eserlerin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbetleri değerlendirilecektir.

Yapılan araştırmalar neticesinde başta biyografi, tabakat ve bazı tarih kitaplarında olmak üzere, muhtelif çalışmalarda ve mahtut eserler koleksiyonlarında İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edildiği tespit edilen eserler şunlardır:

1.2.1. ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh/Muhtasaru'l-Mustasfâ

Çalışmamızın iki temel kaynağından biri olan *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh* veya *Muhtasaru'l-Mustasfâ* isimli eser, İbn Rüşd'ün fıkıh usûlü anlayışını müstakil olarak ele aldığı ve günümüze kadar ulaşan önemli eserlerinden biridir.

İbn Rüşd el-Hafid'in birçok eseri hakkında nisbet tartışması bulunurken *ed-Darûrî*'nin nisbetinde kayda değer bir tartışma olmadığı görülmektedir. Nitekim birçok klasik ve modern biyografi kaynağında, bu eseri şüpheyne yer bırakmayacak ifadelerle, kendisine nisbet edilmektedir. Aynı zamanda eserin, bazı usûl kitaplarında ve birden fazla yazma eserler kataloglarında kendisine nisbet edildiği görülmektedir. Buna karşın, eserin İbn Rüşd'e aidiyetini şüpheli bularak, reddeden bazı kimselerin iddiaları ise -ileride görüleceği gibi- ilmî kriterlerden yoksun olduğu ve varsayımlara dayandığı değerlendirilmektedir.

ed-Darûrî'yi İbn Rüşd'e nisbet eden isimler arasında İbnu'l-Ebbâr ve İbn Ferhûn gibi önemli klasik biyografi ve tarihçilerin yanı sıra, Ziriklî (ö. 1893-1976), Muhammed Mahlûf (ö. 1941) ve 'Ubeydî gibi modern tarihçi ve araştırmacı da bulunmaktadır.²⁹ Bunlara ilave olarak klasik fıkıh usûlü yazarlarından bazıları, eserlerinde *ed-Darûrî*'yi İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ederek ondan iktibaslarda bulundukları görülmektedir. Bu usûlcüler arasında İbnu'l-Hâcc (ö.

²⁹ İbnu'l-Ebbâr, *et-Tekmileh li Kitâbi's-Sıla*, 248; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyyeh*, 1/213; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Mezheb*, 379; 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 25; Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi (Tarihi, Siyasal ve Felsefî Bağlamda Bir Analiz)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 73; Hayruddin Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî ed-Dimeşki, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 5/318.

737/1336), Zerkeşî (ö. 794/1392), ve İbnu'l-Azrak (ö. 896/1491)³⁰ gibi isimler zikredilebilir. İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî* eserinden sıklıkla iktibasta bulunan âlimlerin başında, meşhur tefsirci ve fıkıhçı Zerkeşî'nin geldiği söylenilebilir. Yapılan taramalar neticesinde Zerkeşî'nin, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, adlı eserinde, *ed-Darûrî*'den en az beş defa alıntı yaptığı görülmektedir. Söz gelimi, Zerkeşî, ilgili eserinde, munkatı istisnânın Arapça'da var olduğunu ispat etmeye çalışırken, “bu meselenin, İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'de yaptığı eşsiz yorumuyla çözüldüğünü” ifade etmektedir.³¹ Yapılan inceleme neticesinde Zerkeşî'nin, İbn Rüşd'e nisbet ettiği ifadenin *ed-Darûrî*'de aynısının yer aldığı tespit edilmiştir.³²

Ayrıca İmâm Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sını ihtisar eden isimleri zikreden bazı âlimlerin, İbn Rüşd el-Hafîd'i de zikrettikleri görülmektedir. Öte yandan, hocalarını ve hocalarından okudukları kitapları kayda alan bazı kimselerin, hocalarından “İbn Rüşd el-Hafîd'e ait olan *ed-Darûrî*'yi” okuduklarını aktardıkları da görülmektedir. Bunlar arasında İbn Hitâb el-Gâfîkî (ö. 636/1238) ve ‘Alî el-Kalesâdî (ö. 891/1486) gibi isimler zikredilebilir. Söz gelimi; el-Gâfîkî, Ebul-Mutarraf, Ahmed b. ‘Abdullâh el-Mahzumî (ö. 656/1258) isimli hocasından İbn Rüşd'ün, *el-Müstasfâ* muhtasarı olan *ed-Darûrî* adlı eserini okuduğunu aktarmaktadır.³³ ‘Alî el-Kalesâdî de dönemin Endülüslü âlimlerinden olan, Ebû İshâk İbrâhîm b. Fettûh el-‘Ukaylî (ö. 867/1462) isimli hocasından İbn Rüşd'ün *el-Müstasfâ*'nın muhtasarını okuduğunu zikretmektedir.³⁴ Öte yandan *ed-Darûrî*'nin, İbn Rüşd el-Hafîd'e ait olduğunu gösteren en önemli hususlardan biri de eserde kullanılan bazı önemli tabirlerin ve kitabın sistematığının İbn Rüşd'ün diğer kitaplarında kullandığı tabirlerle aynı ve kitap sistematığına uygun olmasıdır. Şöyle ki *ed-Darûrî*'de kullanılan bazı ifade ve tabirlerin İbn Rüşd'ün, başta muhtasar türü olmak üzere, kaleme aldığı birçok eserinde aynen yer aldığı görülmektedir. Örneğin, *ed-Darûrî*'nin girişinde, kitabın yazılış amacını ortaya koyan sebab-i te'lîf cümlesinin, İbn Rüşd'ün başta *Bidâyetü'l-*

³⁰ İbnu'l-Ezrak'ın, *ed-Darûrî*'den iktibas ettiği bölüm için bk: ‘Acmî, “ikinci mukaddime”, 31.

³¹ Ebû ‘Abdullâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdîr b. ‘Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (B.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), 4/375. Ayrıca başta Zerkeşî olmak üzere, *ed-Darûrî*'den iktibasta bulunan eserler için bk. Muhammed Mehdi el-‘Acmî, “ikinci mukaddime”, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, mlf. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd (Kuveyt: Dâru İhyâ' ve Dâru Taybeti'l-Hadrâ', 1442/2021), 29-31. Zerkeşî, İbn Rüşd'ün, munkatı istisnâ ile ilgili ifadesinin İbnu'l-Hâcc'ın *el-Müstasfâ* ta'lik'inde yer aldığını zikretmektedir. Ancak İbnu'l-Hâcc'ın bu eseri kayıp olduğundan kendisine müracaat etme imkânı bulunamamıştır. Bununla birlikte, Zerkeşî'nin İbnu'l-Hâcc'dan yaptığı iktibasın *ed-Darûrî*'de aynen yer aldığını ifade etmekte fayda vardır. Zerkeşî'nin, İbn Rüşd el-Hafîd'in muhtasarında çözüme kavuşturduğu dediği ifadenin muhtasardaki yeri için bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 206.

³² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 206. *ed-Darûrî*'yi ikinci defa tahkik eden el-‘Acmî, farklı eserlerde İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen beş farklı iktibasın *ed-Darûrî*'de tespit edildiğini ifade ederek bunları zikretmektedir. Söz konusu iktibaslar için bk. ‘Acmî, “ikinci mukaddime”, 29-31.

³³ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Su'ûd el-‘Abderî, *Rihletu'l-'Abderî*, tkd. ‘Alî İbrâhî el-Kerevî (Dimek: Dâru Sa'diddîn, 1426/2005), 64, 65.

³⁴ Ebu'l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Alî el-Kalesâdî, *Rihletu'l-Kalesâdî*, thk. Muhammed el-Ecfân (Tunus: eş-Şerîketu't-Tûnusiyye li't-Tevzî', 1978), 167. Ayrıca bk. ‘Acmî, “ikinci mukaddime”, 32.

Müctehid, *ed-Darûrî min 'İlmi'n-Nahv* ve *el-Küllîyyât fî't-Tıb* gibi eserlerinin girişinde aynı yer almaktadır.³⁵

ed-Darûrî'nin sistematik özelliği de eserin İbn Rüşd'e ait olduğunu gösteren önemli bir özelliktir. Çünkü eser, İbn Rüşd'e ait olan *ed-Darûrî min 'ilmi'n-Nahv*³⁶ ve *Kitâbu'l-Makûlât min Kitâb Aristo*³⁷ isimli eserleri ile birebir aynı olduğu görülmektedir. Şöyle ki bu üç eserde, ana bölümler/birincil bölümler için “cüz”, ikincil bölümler için “kavl” ve daha alt bölümler için de “fasl” ve “mesele” kavramlarını kullanıldığı görülmektedir.³⁸ *ed-Darûrî*'nin, *el-Müstasfâ*'nın muhtasarı olmasına rağmen, Gazzâlî'nin kullandığı bölüm istilahları yerine, adı geçen eserlerde kullanılan kavramların tercih edilmiş olması, eserin İbn Rüşd'e aidiyetini gösteren önemli bir kanıttır.

İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'in mukaddimesinde yer verdiği usûl bölümünün, süreç içerisinde İbn Rüşd'ün ilmî gelişimden kaynaklanan ufak farklılıklar dışında *ed-Darûrî*'nin bir özeti mahiyetinde olması da *ed-Darûrî*'nin İbn Rüşd'e ait olduğunu gösteren bir başka delildir. Şöyle ki *ed-Darûrî* ile *Bidâyetü'l-Müctehid*'in usûl mukaddimesinde yer alan konular arasında ciddi benzerlik söz konusudur. Özellikle elfâz ve kıyas konularındaki ifade benzerliği ile yöntemsel benzerlikler, her iki çalışmanın aynı kaleminden çıktığını kanıtlar mahiyetindedir. Bunun yanında her iki eserde Zâhirî mezhebine ayrı bir önem verilmesi her iki eserin ortak noktalarındandır. Bu da her iki eserin yazar birliğine işaret ettiğini göstermektedir.

Aynı şekilde İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, *Bidâyetü'l-Müctehid*'den önce yazmış olduğu bir usûl kitabından bahsederek okuyucuyu, bazı konuların ayrıntıları için oraya yönlendirmektedir. *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, kendisine işaret edilen kitabın, *ed-Darûrî* olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü *Bidâyetü'l-Müctehid*'de söz konusu usûl kitabına havale edilen meselelerin, *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü'l-Müctehid*'te aynı üslup ve anlayışla ele alındıkları görülmektedir. Söz gelimi, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, İbn Rüşd'ün daha önceden yazdığı usûl eserine atıf yaptığı meselelerden biri, amel-i ehl-i Medine meselesidir.³⁹ Dolayısıyla amel-i ehl-i Medine'nin her iki kitapta da aynı anlayışla ortaya konulmuş olması, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9; Ebu'l-Velid Muhâmmmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafid el-Kurtûbî, *ed-Darûrî fî Külliyyât Sina'ati'n-Nahv*, thk. Mansûr 'Alî 'Abdussemî' (Şa'b: es-Sahve li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1431/2010), 97; Ebu'l-Velid Muhâmmmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtûbî, *el-Küllîyyât fî't-Tıb*, thk. Muhammed 'Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabî, 1999), 127. İbn Rüşd'ün söz konusu eserlerine yer aldığı aktarılan ifade şudur: “Bu kitabı, fıkıh usûlü ilminde zarûrî olan bilgilerden ihtiyacımı karşılayacak hatırlatıcı notlar elimde bulunsun diye yazdım.” İbn Rüşd, adı geçen kitapların girişinde, konularına göre bu ifadeyi uyarlayarak eklediği görülmektedir.

³⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Külliyyât Sina'ati'n-Nahv*, 97.

³⁷ Ebu'l-Velid Muhâmmmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafid el-Kurtûbî, *Telhîs Kitabi'l-Mekûlât*, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 1980), 7-13.

³⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 32, 33.

³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/109.

kendisine atıf yapılan usûl kitabının *ed-Darûrî* olduğunu güçlendirmektedir. Bununla birlikte, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de kendisine atıfta bulunulan kitabın, İbn Rüşd'ün elimizde mevcut olmayan bir başka usûl eserinin olması da mümkündür. Çünkü, kaynaklarda İbn Rüşd'e *ed-Darûrî* dışında nisbet edilen başka bir usûl eseri daha bulunmaktadır.⁴⁰

Eserin İbn Rüşd el-Hafîd'e ait olduğunu gösteren çok önemli bir delilin de “âlemin kîdemi meselesi” olduğu söylenilebilir. Çünkü İbn Rüşd, her iki eserinde usûl ve furû konularında, hatta kelâmî konularda bile var olan bazı ihtilafları ele alırken hep itidalli davranmış ve isabetsiz bulduğu görüşleri bile bazen eleştirmede dahi görülmektedir. Ancak *ed-Darûrî*'de, Gazzâlî'nin, filizofları tekfir ettiği bağlamda değerlendirilen konulardan biri olan müctehidin muhti ve musib meselesine⁴¹ gelince İbn Rüşd'ün, normalde ihtilaflara gösterdiği hoşgörülü tavrının birden değiştiği görülmektedir. Öyle ki İbn Rüşd'ün bu bağlamda Gazzâlî'ye yönelmiş olduğu eleştirilerinin, onu tekfir etme anlamına gelmesini mümkün kılan ifadeler olduğu görülmektedir.⁴² Dolayısıyla *ed-Darûrî*'de sergilenen bu tavrın bile, eserin İbn Rüşd'e ait olduğunu gösteren önemli bir delil sayılmaktadır.

Son olarak eserin, dünyanın muhtelif yazma eserler koleksiyonlarında İbn Rüşd el-Hafîd adına kayıtlı olması,⁴³ eserde yer alan görüşlerin *Bidâyetü'l-Müctehid* ile uyumlu olması, eserin yazılış tarihinin İbn Rüşd'ün hayatta olduğu yıllara tekabül etmesi ve İbn Rüşd'ün birçok alanda yazdığı muhtasarlara *ed-Darûrî* ismini⁴⁴ vermesi gibi hususlar, eserin ona aidiyeti noktasında şüphe bırakmadığını değerlendirmektedir.⁴⁵

ed-Darûrî'nin İbn Rüşd'e ait olduğunu gösteren bunca delilere rağmen, İbn Rüşd ile ilgili çalışma yapan bazı kimselerin, İbn Rüşd'ün felsefî konularda Gazzâlî ile yaşadığı polemikler sebebiyle, ona ait bir eseri ihtisar edemeyeceğini, bu sebeple de *ed-Darûrî*'nin İbn Rüşd'e nisbetini reddettikleri görülmektedir.⁴⁶ Ancak söz konusu yaklaşımın ilmî kriterlerden

⁴⁰ Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 158.

⁴¹ İbn Rüşd, hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ihtilaflara karşı gayet hoşgörülü davranırken ictihad bölümünde konu âlemin kîdemi meselesinde gelince Gazzâlî'yi çok sert ifadelerle eleştirdiği görülmektedir. Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 243. Oysaki İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'nin başında ilmi, kelam, usûl ve mantık olarak üçe ayırdığı bölümde kelam örneği için âlemin hâdis olduğunu zikretmekle bu konuda Gazzâlî ile aynı kanatte olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 83.

⁴² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 243.

⁴³ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88.

⁴⁴ İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî* isimli fıkıh usûlü eseri dışında *ed-Darûrî* ismiyle yazdığı bazı eserler için *ed-Darûrî fî Külliyyât Sina'ati'n-Nahv* ve *ed-Darûrî fî'l-Mantık*, gibi eserleri zikredilebilir. Bk. *ed-Darûrî fî Külliyyât Sina'ati'n-Nahv*; Ebu'l-Velîd Muhâmmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, el-Kurtûbî, *ed-Darûrî'î's-Siyâse*, çev. Ahmed Şehlân, thk. Muhammed 'Abid el-Cabirî (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-'Arabî, 1998). Ancak *ed-Darûrî fî'l-Mantık* isimli eser kayıp olduğu değerlendirildiği için künye bilgisine yer verilememektedir.

⁴⁵ Nitekim *ed-Darûrî*'nin sonunda, eserin h. 552 yılında tamamlandığı bilgisi yer almaktadır. Bu da İbn Rüşd'ün otuz iki yaşında olduğu bir tarihe tekabül etmektedir. Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 254.

⁴⁶ Ali Rıza Karabulut, *İbn Rüşd'ün Eserleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1993), 220.

uzak ve araştırmadan yoksun sathî bir değerlendirme olduğunu söylemek gerekir. Çünkü İbn Rüşd'ün, felsefî konularda Gazzâlî'den farklı bir düşünceye sahip olması, onun usûl eserinden istifade etmesini engellemez. Ayrıca, her iki âlimin akılcı ve rasyonalist oldukları düşünüldüğünde, birbirinden istifade etmeleri gayet normal görülmektedir.⁴⁷ Bunun yanında, *ed-Darûrî*'nin İbn Rüşd' ait olamayacağını savunan söz konusu kişilerin, yukarıda öne sürdükleri gerekçenin yanında, eserin İbn Rüşd'e ait olmadığına dair Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserini de kaynak olarak gösterdikleri görülmektedir. Ancak *Keşfu'z-Zunûn* üzerinde yaptığımız araştırma neticesinde, orda böyle bir bilginin yer almadığı, eserde yer alan bir ibarenin yanlış anlaşılmasından dolayı hata yaptıkları anlaşılmaktadır. Çünkü ilgili yerde İbn Rüşd'ün veya *ed-Darûrî*'nin adları dahi geçmemektedir. Bunun yerine *el-Müstasfâ*'nın, başka bir âlime ait bir ihtisarıdan bahsedilmektedir. Dolayısıyla orda zikredilen muhtasarın bir başka âlime ait olduğu görülünce ilgisiz bir şekilde *ed-Darûrî* ile bir bağlantı kurularak *ed-Darûrî*'nin İbn Rüşd'e ait olmadığı değerlendirilmesi yapılmıştır. Hâlbuki, ifade edildiği gibi söz konusu ibarenin yakından-uzaktan ne İbn Rüşd ile ne de *ed-Darûrî* ile alakasının olmadığı açıktır.⁴⁸

Başta biyografi kitaplarında olmak üzere birçok kaynakta *ed-Darûrî*'den bu kadar yoğun bahsedilmesine rağmen ne yazık ki 1990 yılına kadar tahkik edilip basılmamıştır. Bunun İbn Rüşd'ün ihmal edilen fıkıhçılığının bir yansıması olarak görülebileceği gibi, eserin tam olarak nerede bulunduğu dair kesin bir bilginin olmamasından da kaynaklanmış olması muhtemeldir. *ed-Darûrî*, ilk olarak 1990 yılında, Muhammed el-'Alevî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.⁴⁹ Eser, 2021 yılında, Kuveyt Üniversitesi Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Bölümü Mukâren Fıkıh ve Siyaset-i Şer'iyye Fakültesi hocalarından Muhammed Mehdî el-'Acmî tarafından ikinci bir defa daha tahkik edilerek basılmıştır. 'Acmî'nin, *ed-Darûrî*'nin

⁴⁷ Muharrem Kılıç, İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'nı tercih etme sebepleri arasında Gazzâlî'nin akılcı yaklaşımına da yer vermektedir. Bk. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, 194-197.

⁴⁸ Kâtip Çelebi (Mustafâ b. 'Abdillâ/Hâcî Halife), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, (B.y.: Y.y., 1941), 2/1673.

⁴⁹ 'Alevî eseri tahkik ettiği çalışmasında, kitabın gün yüzüne çıkartılmasının tevafuken gerçekleştiğini şöyle aktarmaktadır: 1986 yılında Fas İslâmî İlimler Bölümü Edebiyat Fakültesi hocalarından İdris el-Fâsî, aynı üniversitenin Arap Dili ve Belağatı hocalarından olan Muhammed el-Miftâh'a İspanya El Escorial Kütüphanesinin 1235 nolu mahtut eserin ikinci bölümünde, *el-Müstasfa*'nın bir muhtasarı bulunduğunu ve bunun kaynaklarda zikredilen İbn Rüşd el-Hafîd'in *ed-Darûrî* isimli muhtasarı olabileceğini iletmişti. Buna rağmen nasıl olduğu anlaşılmadan 1990 yılına kadar konunun kapandığını ve hiçbir şekilde gündem edilmediğini ifade etmektedir. Dört yıl sonra ise, İdris el-Fâsî, kendi danışmanlığında "*İbn Rüşd'ün Felsefesinde Gazzâlî'nin Konumu*" isimli tez çalışması yapan talebesi Muhammed el-Mesa'î'den, Muhammed el-Miftâh'a ulaşarak 1986 yılında bahsettiği mahtut eserin bir mikro filmini talep etti. Filmin kendisine ulaşmasıyla bunun tabakat ve teracim kitaplarında İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen *el-Müstasfa* muhtasarı olan *ed-Darûrî* olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine mahtut nüsha Muhammed el-'Alevî tarafından tahkik edilerek, aynı yıl neşriyatı gerçekleşmiştir. Eserin gün yüzüne çıkışıyla ilgili daha geniş bilgi için Bk. Cemâlüddin el-'Alevî, "dipnot", *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkh*, mlf. Ebu'l-Velîd Muhâmmmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtûbî (Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 15.

başına, İbn Rüşd'ün hayatına kısaca yer veren ve *ed-Darûrî*'yi tanıtan faydalı bir bölüm eklediği görülmektedir.⁵⁰

Eser, usûl metodu ile ele alınan ve adından da anlaşılacağı üzere, İmâm Gazzâlî'nin *el-Müstasfa*'sının bir muhtasarıdır. Nitekim İbn Rüşd, kitabın girişinde ve muhtelif bölümlerinde bunu ifade etmektedir.⁵¹ Ancak İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'nin, *el-Müstasfa*'nın uzun meselelerini kısaltarak aktarması yönüyle onun bir muhtasarı gibi görünse de *el-Müstasfa*'da yer almayan veya eksik bırakılan meselelerin eklenmesi ve tamamlaması özelliğiyle de orijinal (muhtara') bir eser olduğunu vurgulamaktadır.⁵² *ed-Darûrî*'nin önemli ölçüde ihtisar ettiği konular içerisinde, icmâ ve kıyas konuları zikredilebilir. Aynı zamanda *el-Müstasfa*'da kelâm ilmine ait olan birçok meseleyi kitabına almaması da bir ihtisar örneği olarak zikredilebilir. Nitekim İbn Rüşd, mütekellimîn usûlcülerini, kelâmı usûle derç etmekle eleştirmektedir. Ancak eleştirdiği bu hususa bazen kendisinin de düştüğü görülmektedir. Söz gelimi, kıyasın tanımında takındığı tutumunun buna verilecek güzel bir örnek olduğu söylenilebilir. Çünkü İbn Rüşd, kıyası tanımlarken ısrarla Mutezilenin tanıma eklediği kayıtları zikrederek, mütekellimîn usûlcülerini eleştirmektedir.⁵³ Bunun yanında *el-Müstasfa*'nın mukaddimesinde yer alan mantık bölümünü; “bir anda birden çok şeyi öğrenmeye çalışan kişinin, bunların hepsinden mahrum olacağını” ifade ederek kitabından çıkardığı görülmektedir.⁵⁴

ed-Darûrî'nin, orijinal yönüne dair örnek olarak ictihad ve taklid meselesi zikredilebilir. Şöyle ki İbn Rüşd, *el-Müstasfa*'dan farklı olarak müctehid ve mukallidin yanında, üçüncü bir sınıf olarak fukahayı (mukallid fıkıhçılar) zikrederek, onları ictihadı geriletme ve ictihada bidat karıştırmakla eleştirmektedir. Bunu yaparken de sürekli ictihadın önemine ve gerekliliğine vurgu yapmaktadır.⁵⁵

ed-Darûrî'nin, *el-Müstasfa*'ya nazaran orijinal denilebilecek yönlerinden biri de Zâhirî mezhebine oldukça fazla atıflar yapmasıdır. Nitekim aynı durum İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'inde de görülmektedir. Bunun, Zâhirî mezhebinin Endülüs'te gördüğü rağbetle açıklanabileceği gibi, İbn Rüşd'ün bazı meselelerde Zâhirîlere yakın durmasıyla hatta bazen onlarla aynı görüşü benisemesiyle de açıklanabilir. Söz gelimi, İbn Rüşd'ün kıyas anlayışının

⁵⁰ ‘Acmî, “ikinci mukaddime”, 29-60.

⁵¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 83, 254.

⁵² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 254; ‘Acmî, “ikinci mukaddime”, 29-31.

⁵³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 223, 224.

⁵⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 87.

⁵⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251, 252.

bazı yönleri Zâhirîlerle aynı olduğu söylenilebilir.⁵⁶ Nitekim İbn Rüşd'ün usûl anlayışı ortaya konulurken, yeri geldikçe Zâhirîlere olan bu yakınlığına da dikkat çekilecektir.

ed-Darûrî'nin orijinal yönüne dair zikredilebilecek bir de Zerkeşî'nin zikrettiği “munkatı istisna” meselesidir. Şöyle ki istisna konusunda görüleceği üzere, munkatı istisnanın mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır. Zerkeşî, İbn Hâcc el-İşbîlî'den (ö. 651) yaptığı iktibasa göre, İbn Hâcc; “İbn Rüşd'ün, bu konuyu eşsiz yaklaşımıyla çözdüğünü” ifade etmektedir.⁵⁷ Munkatı istisna meselesi, çalışmamızın “4.1.3.3. Âmm lafız anlayışı ve furû fıkha yansıması” başlığında⁵⁸ ele alınacağı için burada zikredilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır.

İbn Rüşd eserin başında ilimleri (me'ârif); itikadî, amelî ve her iki ilimde zihni hatadan koruyarak sahih bilgiye ulaştıran kurallar (sibâr/kanûn) diye üçe ayırmaktadır. İbn Rüşd'ün üçüncü gruptan mantık ilmini özellikle de kıyası kastedtiği anlaşılmaktadır.⁵⁹ İbn Rüşd, bu taksimatıyla Gazzâlî'nin ilim taksimatından farklı bir taksimat yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü Gazzâlî, ilimleri salt aklî, salt naklî ve akıl ile naklin birleştiği ilimler diye üçe ayırmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla bu da *ed-Darûrî*'nin, *el-Müstasfâ*'ya nazaran orijinal yönlerinden biri olduğu söylenilebilir.

İbn Rüşd, sahabe döneminde usûl ilminin olmadığı gerekçesiyle usûle ihtiyaç duyulup duyulmadığı hususunu kısaca ele aldığı görülmektedir. Ona göre sahabe-i kiram, o gün Arapça'yı nasıl ki zihinlerinde var olan bazı kurallara riayet ederek konuşmuşlarsa, verdikleri fetvaları da zihinlerinde var olan belli bir usûle göre verdiklerini ifade etmektedir. Ancak Efendimizin vefat etmesiyle, şer'î hükmün kaynağından uzaklaşılması ve sahabenin İslam'a davet için farklı diyarlara dağılarak İslam'ı öğretmeye başlamasıyla hangi kurallara göre fetva verdiklerini açıklamalarına ihtiyaç duyulmuştur. İbn Rüşd bunu fasih Arapça'dan uzaklaşanların veya Arapça'yı yeni öğrenmek isteyenlerin nahiv ilmine ihtiyaç duymalarına

⁵⁶ Nitekim İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de de Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezhebinden sonra en çok zikrettiği mezhep Zâhirî mezhebidir. Hatta Zâhirî mezhebinin görüşünü bazı meselelerde oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır. Bunun yanında bazen fıkıhçıların kahir ekseriyetine muhalefet ederek Zâhirî fıkıhçılar gibi düşündüğü de olmaktadır. Örnek olarak necaset konusunda, nass ifadelerle müşriğin necis sayıldığı için artığının dâhi necis olması gerektiğini tercih etmektedir. Öte yandan müşriğin necasetinden kastedilen mananın itikadî necaset olduğu yönündeki görüşleri ise tasvip etmemektedir. İlgili mesele hakkında fıkıhçıların ihtilafları ve gerekçeleri için Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/36, 37.

⁵⁷ Muhammed Mehdi el-'Acmi, “dipnot”, *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkıh*, mlf. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafid (Kuveyt: Dâru İhyâ' ve Dâru Taybeti'l-Hadrâ', 1442/2021), 204. İbn Hacc olarak meşhur olan Ebu'l-'Abbâs el-İşbîlî'nin, *el-Müstasfâ*'ya yaptığı ta'lik çalışmasında, İbn Rüşd'ün munkatı istisna sorununu çözen ilk kişi olduğunu zikretmektedir. Ancak bu eser, kayıp olduğu için bu ifadeye Zerkeşî'nin, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, adlı eserinden ulaşılabilmektedir. İbn Rüşd'ün munkatı istisnâ ile ilgili iktibas edilen ifadeleri için Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, 4/375.

⁵⁸ Bk. Tez Metni (“4.1.3.3. Âmm Lafız Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması” başlığı), 236-239.

⁵⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 83, 84.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/32,33. Bu iki taksimatın birbiriyle karşılaştırılması ve aradaki farkları için bk. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 200.

benzetmektedir. Bu sebeple, sahabe zamanında olmadığı gerekçesiyle usûl ilmine karşı çıkanların iddialarını reddetmektedir.⁶¹

İbn Rüşd, bu kitapta fıkıh usûlü ilminin dört bölümden (cüz) oluştuğunu söyleyerek fıkıh usûlü anlayışını dört bölüm hâlinde ele almaktadır. Bunlar; “hüküm”, “hükümün kaynakları” (edille-i şer’iyye), “hükümün kaynaklardan çıkarılması (istinbât) metodu” ve “ictihad ile taklid”dir. İbn Rüşd, fıkıh usûlünde asıl olan ve doğrudan usûlle ilişkili olan bölümün ise, “istinbat metotları” konusunun olduğunu ifade etmektedir.⁶²

ed-Darûrî’nin temel kaynağının *el-Müstasfâ* olmasının yanı sıra Zâhirî mezhebinin, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm* ve *el-Muhallâ bi’l-Âsâr* gibi kaynaklardan da istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca daha önceden de ifade edildiği gibi, *el-Müstasfâ*’nın ana kaynaklarından biri Bakıllânî’nin *et-Takrîb ve’l-İrşâd* adlı eseridir. Bu sebeple Bakıllânî’nin, adı geçen eseri de *ed-Darûrî*’nin dolaylı olarak kaynakları arasında sayılabilir.

İbn Rüşd, usûl ilminde mütekellimînin metodunu en faydalı metot olarak gördüğü gibi, *el-Müstasfâ*’yı da bu alanda yazılan en faydalı eser olarak görmektedir. Bu sebeple ihtisar etmek için *el-Müstasfâ*’yı tercih ettiğini açıkça ifade etmektedir.⁶³ Bunun yanında İbn Rüşd’ün döneminde, Gazzâlî ve eserlerinin Endülüs’te rağbet gördüğü ve Gazzâlî’nin kitaplarının ders kitabı olarak okutulduğu düşünüldüğünde, *el-Müstasfâ*’nın tercih edilmiş olması gayet tabii görülmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd’ün, Endülüslülerin *el-Müstasfâ*’ya olan hayranlıklarına kayıtsız kalmayarak, uzun bölümlerini ihtisar ederek etmenin yanında eserde bulunan bazı kelâm konularını ve kitabın başında yer alan mantık mukaddimesini hazfederek, eseri daha pratik bir hale getirdiği de söylenilebilir. Nitekim, söz konusu çalışmasıyla *el-Müstasfâ*’nın daha faydalı bir hâle geldiğini düşünen Endülüslüler, bu çalışmaya büyük ilgi göstermiş ve bölgede en çok okunan ve sevilen kitaplar arasına girmiştir.⁶⁵

Bazı araştırmacılar, İbn Rüşd’ün, *el-Müstasfâ* eseri için “mütekellimîn metotunun en faydalı eseridir”, sözünden yola çıkarak İbn Haldun’dan etkilendiği için *el-Müstasfâ*’yı tercih ettiğini ifade etmektedirler. Çünkü, İbn Haldun’un da *el-Müstasfâ* için benzer ifadeleri bulunmaktadır. Bunun mümkün olduğunu düşünmekle birlikte, İbn Haldun, *el-Müstasfâ*’nın öneminden bahsederken, yaptığı değerlendirmeye bakılınca, bunun uzak bir ihtimal olduğu söylenilebilir. Çünkü İbn Haldun, *el-Müstasfâ* için alanın en faydalı eseridir, demediği

⁶¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 84, 85.

⁶² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 85, 86.

⁶³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 39.

⁶⁴ Kılıç, 201, 202; ‘Acemî, “ikinci mukaddime”, 38-45.

⁶⁵ Ebu’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *Nefhu’t-Tîb min Ğusni’l-Endelusi’r-Ratîb ve Zikr Vezîrihâ Lisâniddîn İbnî’l-Hatîb*, thk. İhsan ‘Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1419/1998), 3/181; ‘Acemî, “ikinci mukaddime”, 39; Kılıç, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, 194.

görülmektedir. Bunun yerine faydalı olduğunu düşündüğü bazı eserleri zikrederken, *el-Müstasfâ*'nın, alanında kaleme alınmış güzel eserlerden biri olduğunu zikretmektedir.⁶⁶ Bunun yanı sıra İbn Rüşd'ün *el-Müstasfâ*'yı tercih etmesinin farklı birtakım sebepleri de aktarılmaktadır.⁶⁷

1.2.2. Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid

Çalışmamızın ikinci temel kaynağı olan *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eser, İbn Rüşd'ün günümüze ulaşan en önemli fıkıh eserlerinden biridir. Eser yazıldığı dönemde, âlimler arasında kıymet görmüş ve gerek mukâren fıkıh açısından gerekse de Mâlikî fıkıhı açısından en güvenilir kaynaklardan biri hâline gelmiştir.⁶⁸

İbn Rüşd, bu eserinde sahabe asrından kendi dönemine kadar ortaya konulan fıkıh müktesebatını hiçbir mezhebi veya âlimi savunmadan ortaya koyarak fukahanın ihtilaf gerekçelerini aktarmaya ve değerlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda başta Mâlikî, Şâfiî, Hanefî ve Zâhirî mezhepleri olmak üzere, bilinen bütün sünnî mezheplerin görüşlerini ortaya koyarak, ihtilaf sebeplerini tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, 'Ubeydî, İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de on dört farklı sünnî mezhebin görüşüne yer verdiğini ifade etmektedir. Ayrıca, Şîî ve Hâricî gibi, Ehl-i Sünnet olmayan mezheplerin görüşlerine yer vermemektedir.⁶⁹ Eser üzerinde yapılacak olan kısa bir inceleme neticesinde, sözü edilen fikhî zenginlik görülecektir.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, başta Mâlikî mezhebi olmak üzere hiçbir mezhebi mutlak olarak savunmadığı gibi, herhangi bir mezhebi veya âlimi de öne çıkarma gayretinin olmadığı görülmektedir. Bunun yerine, ihtilaf hâlinde olan fukahanın delillerini birbirine denk veya yakın gördüğü zaman, genelde tercih yapmayarak fıkıhçıların ihtilaflarını aktarmakla yetinmektedir. Hatta, bir mesele hakkında var olan ihtilaf durumunda "bir tek müctehid musibtir", düşüncesinde olmasına rağmen,⁷⁰ delillerin birbirine yakın olduğu bazı meselelerde, nadir de olsa " tarafların hepsi musib olabilir", ifadesini kullandığı da görülmektedir.⁷¹ Dolayısıyla İbn Rüşd, ele aldığı her mesele hakkında tercihte veya tenkitte bulunması söz

⁶⁶ 'Abdulmu'izz 'Abdul'azîz Hurayz, "Delâletü'l-Elfâz ev Edilletü'l-Müsta'meleti fi's-Tinbâti'l-Ahkâm: Menheciyyet İbn Rüşd fi Kitâb Muhtasari'l-Müstasfâ", *Dâru'l-Manzûme*, (Receb 1998), 97; Ebû Zeyd Velîyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen b. Haldûn el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Târih İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehâde ve Süheyl Zükâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 1/576.

⁶⁷ Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 201, 202; 'Acemî, "ikinci mukaddime", 38-45.

⁶⁸ Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 159.

⁶⁹ 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Serî'atü'l-İslâmiyye*, 45.

⁷⁰ İbn Rüşd'ün, her müctehid musibtir, diyen Gazzâlî vb. âlimleri çok sert eleştirmesine rağmen, yukarıda zikredildiği gibi, deliller birbirine yakın olan bazı meselelerde kendisinin de Gazzâlî ile aynı düşünenceye sahip olduğuna dair ifadeleri bulunmaktadır. Bu husus, çalışmamızın beşinci bölümde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

⁷¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/65, 173, 3/26.

konusu değildir. Bu sebeple *Bidâyetü'l-Müctehid*'i tanıtırken bazı kimselerin, İbn Rüşd'ün her meselede tercihte bulunduğunu ifade etmeleri isabetli görülmemektedir.⁷²

Öte yandan İbn Rüşd, ihtilafı olan bir meselede delilini güçlü bulduğu bir mezhebi veya âlimi tercih etme hususunda herhangi bir tereddüt yaşamadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca delilini güçlü gördüğü mezhebi tercih etmek için hangi mezhep olduğuna da önem vermemektedir. Bu yönüyle *Bidâyetü'l-Müctehid*, alışlagelen ve bir mezhebi veya bir âlimi savunmak için yazılan mukâren fıkıh eserlerinden farklı olduğu söylenebilir. Ehl-i Sünnet mezhepleri dışında kalan mezheplerin görüşlerine yer vermediği gibi, onları tercih etmesi de söz konusu değildir.⁷³ Ancak Zâhirî mezhebini Ehl-i Sünnet mezheplerinden ayırmadığını hatırlatmakta fayda vardır.

İbn Rüşd'ün, bazen delillerini güçlü bulması sebebiyle cumhurla⁷⁴ aynı görüşü tercih ettiği görülürken bazen de cumhur içerisinde yer alan bir mezhebi veya inkıza uğramış bir mezhebi tercih ettiği de görülmektedir. Örneğin, abdestte ayakların hükmünü ele alırken mükellefin, ayakları yıkama ve mesih arasında muhayyer bırakılmasına yönelik delillerin daha güçlü olduğunu savunarak bu kanaate sahip olan Taberî (ö. 310/923) ve Zâhirîlerin görüşlerini, tercihe değer görmektedir.⁷⁵ Ayrıca İbn Rüşd'ün, delilleri incelemeyen, herhangi bir mezhebi veya âlimi tercih etmesi söz konusu değildir.

Bidâyetü'l-Müctehid, mukâren fıkıh ve ihtilaf sebeplerini ortaya koyma anlamında çok önemli bir eser olduğu gibi, İbn Rüşd'ün usûl ve furû anlayışının tespiti için de önemli bir kaynaktır. Çünkü İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de fukahânın ihtilafını ortaya koyarken, yukarıda ifade edildiği gibi, bazen kendi tercihlerine de yer vermektedir. Aynı zamanda eserin mukaddimesinde ve muhtelif konuları içerisinde İbn Rüşd'ün hemen hemen bütün usûl anlayışının yer aldığı söylenilebilir. Bu açıdan bakılınca, eserin önemli ölçüde bir usûl kitabı da olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim çalışmamızda, İbn Rüşd'ün usûl anlayışını tespit ederken *ed-Darûrî*'nin yanında *Bidâyetü'l-Müctehid*'e de çok sık başvurulduğunu ifade etmek gerekir. Bu kapsamda çalışmamızda yer verdiğimiz İbn Rüşd'ün sedd-i zeri'a⁷⁶ konusundaki usûl anlayışını tamamıyla *Bidâyetü'l-Müctehid*'den derlediğimizi hatırlatmakta fayda vardır. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün, amel-i ehl-i Medine,⁷⁷ maslahat,⁷⁸ istihsân,⁷⁹ âmm lafzın takyidi⁸⁰ gibi birçok usûl konusu hakkındaki anlayışını tespit ederken *Bidâyetü'l-Müctehid* temel kaynak

⁷² İbn Rüşd'ün her meseleden sonra tercih yaptığını ifade eden kişinin 'Ubeydî isimli araştırmacıdır. İlgili değerlendirmesi için 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Serî'atü'l-İslâmiyye*, 45.

⁷³ 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Serî'atü'l-İslâmiyye*, 45.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, cumhur tabiriyle, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Ebû Hanîfe'yi kastettiğini bildirmektedir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/76.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/22.

⁷⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/102, 3/69.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/184, 185.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/31, 3/69, 330.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/59, 60.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/63, 77, 2/155, 3/44, 4/226, 245.

görevini görmüştür. Ayrıca *Bidâyetü'l-Müctehid*'in, *ed-Darûrî*'den yaklaşık yirmi yıl sonra kaleme alındığı, için İbn Rüşd'ün fıkıh anlayışında yaşanan değişim ve gelişimin görülmesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

Bidâyetü'l-Müctehid, fıkıhçıların ihtilaf ettikleri hususları zikretmeden önce ele alınan meseleyle ilgili ittifak söz konusu ise, buna mutlaka dikkat çektiği görülmektedir. Bu yönüyle *Bidâyetü'l-Müctehid*, fıkıhçıların ittifak ve icmâ ettikleri konuları tespit etmek adına önemli bir kaynak olduğu söylenilebilir.

Bidâyetü'l-Müctehid'in, İbn Rüşd el-Hafîd'e ait olduğu bilgisi birçok klasik ve muasır biyografi kaynağında da yer almaktadır. Bu kaynakların yanı sıra, birçok akademik çalışmada da aynı hususa vurgu yapılmaktadır.⁸¹ Buna rağmen eserin, İbn Rüşd'e nisbetini tartışan hatta reddeden bazı kimselerin olduğu görülmektedir. Ancak, birazdan zikredilecek deliller sebebiyle söz konusu iddiaların temelsiz ve kayda değer iddialar olmadıkları değerlendirilmektedir.

Bidâyetü'l-Müctehid'in İbn Rüşd'e ait olmadığıyla ilgili öne sürülen iddialardan biri *Bidâyetü'l-Müctehid*'in İbn Rüşd'ün felsefî bakış açısını net bir şekilde yansıtmamasıdır.⁸² Ancak bu iddianın, İbn Rüşd'ün meşhur bir filozof olduğuna dayanarak ortaya atılmış bir varsayımdan ibaret olduğu değerlendirilmektedir. Zira İbn Rüşd, fıkha felsefenin verdiği rahatlıkla yaklaşması söz konusu değildir. Bu kapsamda hakkında nass bulunması sebebiyle, naslarla çözülmesi gereken meselelerde, nassan ayrıldığı görülürken sadece hükmünü naslarda bulamadığı meseleleri ictihadla anlamaya çalışmıştır. Bu hâlde de cumhurun fıkıh anlayışının dışına çıkmadığı görülmektedir. Yoksa hakkında açık bir nass ya da icmâ bulunan meseleleri kabul etmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim çalışmamızın birçok yerinde İbn Rüşd'ün nasslara ne kadar bağlı olduğunu gösteren örnekler zikredilecektir. Bunun yanında maslahatla amel etmeyi yeni bir din ihdas etmekle eş değer görmektedir.⁸³ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu tutumu ortada iken fıkha felsefenin verdiği rahatlıkla yaklaştığını iddia etmek kendisine haksızlık yapmak anlamına geleceği gibi, gerçeğe aykırı olduğunda da şüphe görülmemektedir.

Ayrıca İbn Rüşd hakkında nass bulunmayan ve fıkıhçıların uzmanlık alanına girmeyen tıp, astronomu, botanik vb. ilimlerle ilgili olan bazı meselelerin çözümünde, bu ilimlerde uzman olan kişilerden destek alınmasını gerekli görmektedir. Eserde pozitif bilimlerin, fikhî bazı meselelerin çözümünde, başvuru kaynağı olmasını mümkün görmesi, eserin tıp, astronomi ve botanik gibi ilimlerde uzman olan bir fıkıhçının kaleminden çıktığını da göstermektedir.⁸⁴

⁸¹ *Bidâyetü'l-Müctehid*'in, İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edildiği bazı biyografi kaynakları ile muhtelif çalışmalar için Bk. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 153-159.

⁸² Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 155.

⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/31; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 227.

⁸⁴ Ayrıca İbn Rüşd ile ilgili çalışmaya yapan bazı kimselerin bunun tam tersini iddia ederek, felsefenin verdiği rahatlıkla fıkha yaklaştığı için fikhına güvenilmediğini ifade etmektedirler. Bk. Karlıga, "İbn Rüşd (felsefe,

Dolayısıyla eserdeki bu yaklaşım bile eserin, İbn Rüşd'e ait olduğunu gösteren önemli delillerden biridir. Söz gelimi, eserde ru'yet-i hilal meselesini, astronomi uzmanlarının alanına girdiğini ve konunun onlardan destek alınarak daha doğru anlaşılabilceğini tavsiye etmektedir.⁸⁵ Aynı şekilde hamile olan kadının, gördüğü kanın hayız kanı mı yoksa istihaze kanı mı olduğunu doktorların anlayabileceğini savunmaktadır.⁸⁶ Ayrıca bazı ölüm vakalarında, kişinin öldüğünü ancak üç gün kadar beklenerek doktorların vereceği ölüm raporuyla kesinleşebileceğini ve ancak üç gün sonra defin işleminin gerçekleştirilebileceğini ifade etmektedir.⁸⁷ Bu hususla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Yine İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, dedesinin fetvalarından ve kadılık yaptığı dönemlerde karşı karşıya kaldığı bazı zorluklardan bahsetmektedir. Bu Kapsamda dedesine nisbeti kesin olan *el-Mukaddimât* adlı eserine atıflarda bulunmaktadır. Yaptığımız incelemeler neticesinde, söz konusu atıfların İbn Rüşd el-Cedd'in adı geçen kitabında aynen yer aldığı tespit edilmiştir.⁸⁸ Söz gelimi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de köpek salyasının değdiği yerin yedi defa yıkanmasının gerekliliği, dedesine göre taabbudî bir mesele olmayıp daha çok zehirli ve kuduz olan köpeğin salyasının değdiği yeri zehirlemiş olması ihtimalinden kaynaklanmış olabileceğini nakletmektedir. Söz konusu ifadelerin, İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Mukaddimât* adlı kitabında aynen yer aldığı görülmektedir.⁸⁹

Bidâyetü'l-Müctehid'de, İbn Rüşd'ün hocalarından olduğu noktasında şüphe bulunmayan, Mazerî'ye atıfların bulunulması⁹⁰ da eserin İbn Rüşd el-Hafid'e ait olduğunu gösteren önemli kanıtlardan biridir.⁹¹ Yine *Bidâyetü'l-Müctehid*'in mukaddimesinde eserin yazılış amacını ortaya koyan ifadelerin, İbn Rüşd'ün diğer kitaplarının giriş kısımlarında yer

astronomu ve tıp)", 20/258. Dolayısıyla her iki iddianın da İbn Rüşd'ün fıkıh anlayışı bir bütün olarak incelenmeden yapılan yorumlardan ibaret olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü İbn Rüşd'ün, felsefenin verdiği rahatlıkla fıkha yaklaşması söz konusu değildir. Nitekim Cengiz Kallek de bu tür iddiaları reddetmektedir. Bk. Cengiz Kallek, "Bidâyetü'l-Müctehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/133.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/47, 48.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/59.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/239.

⁸⁸ İbn Rüşd el-Hafid'in, dedesinin fetvası olarak olarak aktarılan söz konusu ifadelerin, dede İbn Rüşd'ün, *el-Mukaddimâtü'l-Mümeħhidât* adlı eserinde yer almaktadır. bk. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Kurtûbî. el-Mukaddimâtü'l-Mumehhidât*, thk. Muhammed Hucî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1998), 1/90, 91.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/37. Ayrıca zikredilen örneğin yanı sıra İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de dedesine yaptığı başka atıflar da bulunmaktadır. Bu atıflar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/179, 195, 4/27, 184, 243.

⁹⁰ Mazerî'nin, İbn Rüşd el-Hafid'in fıkıh hocalarından olduğu birçok kaynakta yer almaktadır. Örnek olarak bk. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-Mezheb*, 379.

⁹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/179.

alan ifadelerler aynı olması, eserin kendisine nisbeti hakkında şüphe bırakmayan önemli bir delil olduğu değerlendirilmektedir.⁹²

Bidâyetü'l-Müctehid'in, İbn Rüşd'e ait olduğunu gösteren önemli bir başka özellik de eserde ictihadın gerekliliğine yapılan vurgunun, *ed-Darûrî*'de yapılan ictihad vurgularıyla birebir aynı olmasıdır. Nitekim her iki eserde de ictihain farz-ı kifâye olduğu ve diğer farz-ı kifâyelerin her dönemde edâ edilme zorunlulukları olduğu gibi, ictihadın da her dönemde yapılması gerektiği savunulmaktadır. Öte yandan, ictihadın gerekliliği çerçevesinde her iki eserde de mukallid fıkıhçılara neredeyse aynı ifadelerle yüklenilerek ağır bir şekilde eleştirildikleri görülmektedir.⁹³ Ayrıca başta amel-i ehl-i Medine ve maslahat gibi konular olmak üzere, birçok usûl konusunda *Bidâyetü'l-Müctehid*'in *ed-Darûrî* ile aynı dili kullandığı ve aynı anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu da *ed-Darûrî* gibi, *Bidâyetü'l-Müctehid*'in de Rüşd el-Hafid'e ait olduğunu gösteren önemli bir delildir.

Bidâyetü'l-Müctehid'in, İbn Rüşd el-Hafid'e ait olduğunu gösteren bir başka delil de yazarın eserde, Zâhiri mezhebi ile yakın bir ilişki içerisinde olmasıdır. Çünkü İbn Rüşd el-Hafid'in, fıkıh anlayışında Zâhirî mezhebine karşı özel bir ilgisi olduğunda şüphe görülmemektedir. Nitekim İbn Rüşd el-Hafid'in her iki eserinde de bu durumu kanıtlayan onlarca örnek vardır. Şöyle ki hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de Zâhirî mezhebine yoğun atıflar yapılmaktadır. Hatta *Bidâyetü'l-Müctehid*'de Mâlikî, Şâfiî⁹⁴ ve Hanefî mezhebinden⁹⁵ sonra kendisine en çok atıf yapılan ve görüşleri değerlendirilen mezhebin Zâhirî mezhebi olduğu görülmektedir.⁹⁶ Aynı zamanda İbn Rüşd, bazı meselelerde Zâhirî mezhebinin görüşlerini isabetli bulduğu için tercih ettiği de görülmektedir. Çalışmamızın birçok yerinde bu tür örneklere dikkat çekilmiş olmakla birlikte, yeri geldiği için bir örnek vermekte fayda

⁹² Sözü edinilen sebeb-i te'lif ibaresinin, çalışmamızın, “1.4.1. *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkıh/Muhtasarı'l-Mustasfâ*” künyeli başlığında ele alınmaktadır. Tekrar olmaması adına konuyu burada bir daha zikretme gereği duyulmamaktadır.

⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/210, 211; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251, 252.

⁹⁴ *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, Şâfiî mezhebine 1068 defa atıf yaptığı görülmektedir. Bk. Yasemin Nar, “İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid* Adlı Eserinde İmâm Şafi'i'ye Ait Görüşlerin Tahkiki”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 218.

⁹⁵ *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, Hanefî mezhebine 945 defa atıf yaptığı görülmektedir. Bk. Havva Usta, *İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid*'inde *Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkiki* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 215.

⁹⁶ İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de Zâhirî mezhebine 600'den fazla atıfta bulunduğu görülmektedir. Bk. Zübeyde Sayman, *İbn Rüşd'ün “Bidâyetü'l-Müctehid” Adlı Eserinde Zâhirî Mezhebine Ait Görüşlerin Tahkiki* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 122. Zikredilen ilgili sayının farklı değerlendirmelerle değişebileceğini mümkün görmekle birlikte yukarıda ifade edildiği gibi, İbn Rüşd, Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezhebinden sonra en çok atıfta bulunduğu mezhebin Zâhirî mezhebi olduğunda şüphe yoktur. Nitekim *ed-Darûrî*'de de mütekellimden metodundan sonra en çok zikrettiği anlayışın Zâhirî mezhebinin usûl anlayışı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla fukahâ/hanefiyye anlayışından bahsettiği hususların da daha az olduğu söylenilebilir. İlgili tezin künyesi yazar tarafından “İbn rüşd'ün...” şeklinde küçük “re” harfi ile yazıldığı için aslına sadık kalınarak kodlanmıştır.

görülmektedir. Söz gelimi; İbn Rüşd'e göre, müşrik Kur'ân'ı Kerim'de, necis olarak anıldığı⁹⁷ için bizatihi necis kabul edilerek, artığının da necis olması gerektiğini tercih etmektedir.⁹⁸ İbn Rüşd'ün, bu meselede Zâhirîlerle birebir aynı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁹ İbn Rüşd'ün furû fıkhıta Zâhirîlere gösterdiği bu yakınlığının bazen usûlde de gösterdiği göze çarptığı söylenilebilir.¹⁰⁰ Dolayısıyla *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, Zâhirî mezhebine sık sık atıflar yapılması, eserin İbn Rüşd el-Hafîd'e ait olduğunu göstermek için güçlü bir kanıttır. Çünkü İbn Rüşd el-Cedd'in eserleri üzerinde yaptığımız inceleme neticesinde dede İbn Rüşd'ün Zâhirîlerle alakası yok denilecek kadar zayıf olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca İbn Rüşd el-Cedd'in eserlerinden anlaşıldığı üzere klasik bir mukallid Mâlikî âlimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple *Bidâyetü'l-Müctehid*'in böyle bir âlime ait olmadığı açıkça görülmektedir.

İbn Rüşd el-Cedd'in, Zâhirîlerle ilişkini görmek için yaptığımız incelemelerde İbn Rüşd el-Cedd'e ait olan eserlerin bir kısmında, Zâhiri mezhebine hiçbir şekilde atıf yapılmadığı görülürken bir kısmında ise çok az sayıda atıflar yapıldığı görülmektedir. Örneğin, İbn Rüşd el-Cedd'e ait olan *Mesâil İbn Rüşd ve'r-Radd 'alâ men Zehebe ilâ Tashîh 'İlmi'l-Ğaybi min Ciheti'l-Hatt* isimli eserinde, Zâhirîlere hiç atıf yapmazken *el-Mukaddimâtü'l-Mümeħhidât* adlı eserinde ise, sadece bir atıf yaptığı görülmektedir.¹⁰¹ *el-Beyân ve't-Tahsîl* isimli eserinde ise, bir kısmı eleştirel bağlamda olmak üzere yaklaşık 10 defa atıf yaptığı görülmüştür.¹⁰² el-Cedd'in, ilgili eserinin 18 cilt olduğu düşünüldüğünde, yapılan atıfların kayda değer bir sayıda olmadığı söylenilebilir.

Son olarak *Bidâyetü'l-Müctehid* ile ilgili yapılan çok sayıda çalışma olduğu bilinmektedir. Bunların önemli bir kısmı çalışmamızın muhtelif başlıklarında zikredildiği için tekrar olmaması düşüncesiyle burada ayrıca zikretme gereği duyulmamaktadır. Bununla

⁹⁷ İbn Rüşd'ün Müşriklerin necis olduğunu bildiren nâstan kasdettiği et-Tevbe 28. âyettir. Bu âyet-i kerimede müşriklerin necis oldukları şöyle vurgulanmaktadır: “*Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lutfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir.*” Bk. et-Tevbe 9/28.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/21-23.

⁹⁹ Zâhirîler, her iki kıraate göre de âyakların meshini farz kabul etmektedirler. Görüldüğü gibi, İbn Rüşd, bu meselede başta dört sunnî mezhep olmak üzere neredeyse bütün sunnî mezheplerden farklı düşünerek Zâhirîlere yakın bir kanaat ortaya koymaktadır. Bk. Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muħallâ bi'l-Âsâr*, thk. 'Abdulğaffâr Süleymân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/301.

¹⁰⁰ Bu hususa İbn Rüşd'ün mutlakın mukayyede hamli anlayışı örnek olarak verilebilir. Şöyle ki İbn Rüşd, el-Hafîd *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, fıkıhçıların genelinin âmm lafzı, mukayyede hamletmiş olsalarda bunda bir zaaf olduğunu belirterek ihtiyat gereği hâss lafzın mutlaka hamledilmesini savunan İbn Hazm'ın görüşünü eleştirmeden aktarmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/77.

¹⁰¹ Bk. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 3/250.

¹⁰² Bk. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerh ve't-Tevcîh ve't-Ta'lîl li Mesâil l-Müstahrace*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî 1408/1988), 2/486, 3/357, 4/308, 329, 5/150, 13/371, 18/78, 539, 591.

birlikte eserle ilgili yapılan bazı muhtelif çalışmalar için Muharrem Kılıç'ın *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı* adlı eserine müracaat edilebilir.¹⁰³

1.2.3. et-Tenbîh ile'l-Hata' fi'l-Mutûn

İbn Rüşd ile ilgili eser kaleme alan birçok âlim ve araştırmacı, *et-Tenbîh ile'l-Hata' fi'l-Mutûn* isimli 3 ciltlik eserin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edildiğini aktarmaktadır. Bu araştırmacılardan Renan, Muhammed Lutfî Cum'a ve 'Ubeydî, eserin adını başlıkta yer aldığı gibi "*et-Tenbîh ile'l-Hata' fi'l-Mutûn*" şeklinde kaydederken¹⁰⁴ Muharrem Kılıç ise, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi* adlı eserinde, kitabın adını ufak bir farkla "*et-Tenbîh ilâ Ağlâtî'l-Mutûn*" şeklinde aktarmaktadır. Ancak bu araştırmacılar, kitabın telif tarihi, içeriği ve nerede bulunduğuyla ilgili hiçbir bilgi aktarmadıkları görülmektedir. Sadece Renan'ın, eseri İbn Rüşd'e nisbet edenler arasında Leon el-İfrîkî'nin olduğunu (Hasan el-Vezzân ö. 957/1550)¹⁰⁵ zikretmektedir.¹⁰⁶

Eserle ilgili yapılan araştırmalar neticesinde, bu kitabın kaynaklarda İbn Rüşd dışında farklı bir âlime nispet edildiğine dair bir bilgiye ulaşılmamakla birlikte, akıbetiyle ilgili de herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu da söz konusu eserin İbn Rüşd'ün sürgün cezasından veya Endülü's'ün işgalinden sonra yakılan kitaplar arasında kaybolmuş olma ihtimalini akıllara getirmektedir.

¹⁰³ Bk. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 37-40.

¹⁰⁴ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Muhammed Lutfî, Cum'a, *Târih Felâsifeti'l-İslâm* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 165; 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 33.

¹⁰⁵ Leon el-İfrîkî, batı dünyasında bu isimle tanınmakla birlikte, gerçek ismi Hasan el-Vezzân el-İfrîkî olup Müslümanlar içerisinde de bu isimle bilinmektedir. Hasan Vezzân'ın ilginç ve dramatik bir hayat hikâyesi olduğu için kendisini kısaca tanıtmakta fayda görülmektedir. Vezzân, 888 (1483) yılında Gırnata'da dünyaya geldi. İspanyolların Gırnata'yı işgal ettikten sonra ailesi ile Mağrib'e göçerek başta Karâviyyin Üniversitesi olmak üzere meşhur eğitim merkezlerinde akaid, fıkıh, tefsir, tasavvuf, edebiyat, matematik ve astronomi gibi ilimler tahsil etti. Maliye ve vergi tahsil memuru olan babası ile bölgeyi gezen el-Vezzân, kısa süre içerisinde devlet erkânının dikkatini çekmiş ve kendisine önemli görevler tevdi edilmiştir. Bu anlamda Fas sultanı adına Akdeniz'de, Hristiyanlara karşı ittifak desteği talebiyle Yavuz Sultan Selim ve bazı Osmanlı paşaları ile görüşmüştür. 1520 yılında Libya ve Tunus'tan Fas'a dönerken Sicilya korsanları tarafından esir alınarak Roma'ya götürüldü. Hristiyan olmaya zorlanan el-Vezzân aynı yıl içinde dönemin papası olan X. Leon tarafından vaftiz edilerek papa kendi ismini ona vermiştir. Akabinde yaptığı hizmetler sebebiyle kendisine bazen Gırnatalı aslan, bazen de Afrikalı aslan denilmeye başlandı. Böylece aslında Müslüman olan Vezzân, batı dünyasında Leon olarak bilinir hâle gelmiştir. Bk. Mustafa L. Bilge, "Hasan el-Vezzan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/358-360.

¹⁰⁶ Bk. Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, 73. Hasan el-Vezzân'ın Afrika'yı birçok yönüyle tanıttığı *Vasfu İfrîkiyye* isimli bir eseri vardır. Vezzân, 1526'da Arapça olarak kaleme aldığı bu eseri İtalyanca öğrendikten sonra İtalyanca'ya çevirmiştir. Bunun yanında el-Vezzân'ın, 30 Müslüman ve Yahudi filozof ile tabibin biyografisini İtalyanca ele aldığı bir eseri daha bulunmaktadır. Bu iki eser günümüze ulaşmıştır. Otuz filozof ve tabibin biyografilerinin ele alındığı kitap 1664 yılında J. H. Hottinger tarafından *Libellus de Viris Quibusdam Illustribus Apud Arabes* adıyla Latince'ye çevrilmiştir. Leon el-İfrîkî'nin *Vasfu İfrîkiyye* isimli eserini tarama neticesinde söz konusu eserde İbn Rüşd'e ait eserlere değinmediği görülmüştür. Bu sebeple Renan'ın, söz konusu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ederken el-Vezzân'ın *Libellus de Viris Quibusdam Illustribus Apud Arabes* isimli eserini referans aldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu esere ulaşılamadığı için inceleme fırsatı bulunamamıştır. Dolayısıyla el-Vezzân, bu eserinde, *et-Tenbîh ile'l-Hata' fi'l-Mutûn* isimli kitabı İbn Rüşd'e nisbet ederken eserle ilgili herhangi bir açıklamada bulunup bulunmadığı tespit edilememiştir. Bk. Hasan b. Muhammed el-Vezzân el-Fâsî (Leon el-İfrîkî), *Vasf İfrîkiyye*. çev. Muhammed Hâccî ve Muhammed el-Ahdar. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1983; Bilge, "Hasan el-Vezzan", 16/358-360.

1.2.4. ed-De‘âvâ/ed-De‘âvî

ed-De‘âvâ/ed-De‘âvî, İbn Rüşd ile ilgili çalışma yapan birçok isim tarafından, kendisine nisbet edilmektedir. Renan ve ‘Ubeydî bu eserin İspanya’nın El Escorial Kütüphanesinde mahtut olarak 3 cilt hâlinde bulunduğunu ifade etmektedirler.¹⁰⁷

Eser; Renan, Muhammed Lutfi Cum‘a ve ‘Ubeydî tarafından “*ed-Da‘âvâ*” şeklinde zabt edilirken eseri İbn Rüşd’e nisbet eden isimlerden biri olan Muharrem Kılıç tarafından ise; “*ed-Da‘âvî*” şeklinde zabt edilmektedir.¹⁰⁸ Söz konusu eseri İbn Rüşd’e nisbet eden ilgili kişiler, kitabın yazılış tarihi ve içeriği ile ilgili her hangi herhangi bir bilgi aktarmamaktadırlar. Bu sebeple eserde hangi konuların ele alındığı bilinmemektedir. Ancak, İbn Rüşd’ün Endülüsün önemli merkezlerinde kadılık ve başkadılık görevinde bulunduğu düşünüldüğünde, eserde İslam hukukunda dâva adabı (edebulkadâ) konu edinilmiş olabileceği gibi, İbn Rüşd’ün kadılık yaptığı süreçte hükme bağladığı davalarla ilgili edindiği tecrübe ve birikimlerinin aktarıldığı bir eser olma ihtimalini akıllara getirmektedir.

1.2.5. el-Beyân ve’t-Tahsîl ve’ş-Şerh ve’t-Tevcîh

Ünlü tarihçi ve Mâlikî biyograficisi İbn Ebî Usaybi‘a (ö. 668/1269) *Kitâb ‘Uyûni’l-Enbâ’ fî Tabakâti’l-Etibbâ’* isimli kitabında, bu eseri İbn Rüşd el-Hafîd’e nispet etmektedir. İbn Ebî Usaybi‘a, İbn Rüşd’ün bu kitapta, ilim ehlinin (müctehidlerin), sahabenin, tâbiînin ve tebeu’t-tâbiînin görüşlerini, ihtilaflarını ve sebeplerini açıkladığını aktarmaktadır.¹⁰⁹ Yakın zamanın ünlü biyograficilerinden olan ez-Ziriklî (ö. 1976) de İbn Rüşd el-Hafîd’e bu isme yakın sayılan *et-Tahsîl fî İhtilâf Mezâhibi’l-‘Ulemâ’* isimli bir eseri nisbet etmektedir.¹¹⁰ Eserin birçok kaynakta isminin küçük farklarla kaydedildiği düşünüldüğünde, Ziriklî’nin zikrettiği eserin bu eser olduğu anlaşılmaktadır.

Anawati de Fas’ın (Mağrib) tarihi Karâviyyîn Camii Kütüphanesi kayıtlarında çok kıymetli bir eser olduğunu bildirerek İbn Rüşd el-Hafîd’e nispet edildiğini aktarmaktadır.¹¹¹ Ne var ki Anawati, *Müellefât İbn Rüşd* adlı eserinde, söz konusu eserin ilgili kaynaklarda İbn Rüşd

¹⁰⁷ Renan, *İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye*, 88; ‘Ubeydî, *İbn Rüşd ve ‘Ulûmu’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, 32.

¹⁰⁸ Renan, *İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye*, 88; Cum‘a, *Târih Felâsifeti’l-İslâm*, 165; ‘Ubeydî, *İbn Rüşd ve ‘Ulûmu’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, 32; Kılıç, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, 73. Kitap isimlerinde asıl olanın müelliflerinin kullandığı zabıtlardır. Ancak söz konusu kitabın mahtut nüshası elimizde mevcut olmadığı ve isminin zaptıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamadığı için eserin kaynaklarda geçen her iki ismi de ifade edildi. Nitekim *ed-Da‘âvâ* ve *ed-Da‘âvî* şeklindeki her iki zaptın kullanılması sahihtir. Çünkü “fe‘lâ” vezninde olan müfred kelimenin cem-i mükesseri “fe‘âlâ” ve “fe‘âlî” vezninde kullanılmaktadır. İbn ‘Akîl, Bahâuddîn ‘Abdullâh el-‘Ukayli el-Mısri el-Hemedânî, *Şerh İbn ‘Akîl ‘alâ Elfîyye İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1414/1994), 2/484; Sabbân, Muhammed b. ‘Alî, *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Eşmûnî ‘alâ Elfîyye İbn Mâlik* (Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, tr.), 4/143, 144.

¹⁰⁹ Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Kâsım b. Halife b. Yûnus es-Sa’dî el-Hazrecî İbn Ebî Usaybi‘a, *Kitâb ‘Uyûni’l-Enbâ’ fî Tabakâti’l-Etibbâ’*, (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, tr.), 532; Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 191.

¹¹⁰ Ziriklî, *el-A‘lâm*, 5/318.

¹¹¹ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 191.

el-Hafid'e nisbet edildiğini belirtmekle beraber, aynı eserinde Alfred Bel'in, (ö. 1945) bu eserin, İbn Rüşd'ün çağdaşı olan filozof Ebû Bekr b. Hayr (ö. 575/1179) tarafından İbn Rüşd'ün dedesine nisbet edildiğini de aktarmaktadır. Bu sebeple Anawati, ilgili eserin Karâvîyyîn Kütüphanesinin kayıtlarında ve İbn Ebî Usaybi'a'nın tabakatında İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilmesini hatalı bulduğunu ifade etmektedir.¹¹²

Anawati, söz konusu kütüphane kayıtlarında, birisinin *el-Beyân ve't-Tahsîl*, diğeri *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerh ve't-Tevcih* künyeli ve kayıt numaralarının da farklı olduğu iki mahtut eserin kayıtlı bulunduğunu aktarmaktadır. Dolayısıyla aşağıda da zikredileceği gibi, bu eserlerden birinin İbn Rüşd el-Cedd'e, diğerrinin de İbn Rüşd el-Hafid'e ait olması muhtemeldir. Ancak Anawati bu ihtimali de açık bir ifade ile reddetmektedir. Çünkü ona göre ilgili katalogu hazırlayan kişi, bu kitabın ilk defa İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet edilmesi gerektiğini savunan Alfred Bel'in öğrencisidir. Bu sebeple, ilgili kayıt listesini hazırlayan talebenin, hocasından farklı bir kanaat taşımayacağını savunmaktadır.¹¹³ Ancak Anawati'nin söz konusu değerlendirmesinin varsayımdan ibaret olması sebebiyle zayıf olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü bir talebenin her konuda hocası ile aynı düşünmesini beklemek ilmî görülmemektedir.

Renan da bu eserin, El Escorial Kütüphanesinde yer alan Arapça mahtut eserlerini listeleyen ve tanınmaları için çalışmalar yapan Miguel Asín Palacios (ö. 1944) tarafından İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edildiğini kaydetmektedir. Ancak Renan, hiçbir delil öne sürmeden bu nisbetin hatalı olduğunu ve kitabın İbn Rüşd el-Cedd'e ya da aynı ismi taşıyan farklı bir kişiye ait olabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁴

Renan ve Anawati'nin, İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilen birçok eser için, İbn Rüşd el-Cedd'e ait olması gerektiği şeklindeki değerlendirmelerini bu eser için de yaptıklarını görmekteyiz. İbn Rüşd el-Cedd'e ait olan bazı eserlerin yanlışlıkla İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilmiş olma ihtimali elbette söz konusu olabilir. Ancak, daha önce de ifade edildiği gibi, Renan'ın, el-Hafid'e nisbet edilen bazı eserler için hiçbir şekilde delil göstermeden, dede dışında başka bir İbn Rüşd'e ait olması gerektiği şeklindeki değerlendirmesi, isabetsiz görülmektedir. Çünkü Renan'ın bahsettiği tarihlerde el-Hafid ile aynı adı ve künyeyi taşıyan ve fıkıhçılığı ile temayüz eden başka bir İbn Rüşd olduğu bilinmemektedir. Kaldı ki, aynı isim ve künye ile farklı bir İbn Rüşd'ün varlığı kabul edilecek olsa bile, birçok kaynakta İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilen ondan fazla eserin gerekçesiz bir şekilde bu kişiye nisbet edilmesi mantıklı görülmektedir.

¹¹² Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 191.

¹¹³ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 191.

¹¹⁴ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 89.

İbn Ebi Usaybi‘a, bu eseri İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet ederken, eser için kullandığı ifadeler doğrudan İbn Rüşd el-Hafid’in *Bidâyetü’l-Müctehid* adlı eserini çağrıştırmaktadır. Ne var ki eser muhteva ve üslup açısından değerlendirildiğinde, İbn Rüşd el-Hafid’in üslubu ve fikhî anlayışı ile örtüşmeyen bir dile sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserde, Mâlikî Mezhebinin birçok görüşü açık bir şekilde tercih edilerek savunulduğu görülmektedir. Hâlbuki İbn Rüşd el-Hafid’in, hem *ed-Darûrî*’de hem de *Bidâyetü’l-Müctehid*’de Mâlikî mezhebini savunması söz konusu değildir. Bu sebeple, *el-Beyân ve’t-Tahsîl* adlı eseri, Renan ve Anawati’in, İbn Rüşd el-Cedd’e nisbet etmeleri ve eserin onun adına yayınlanması isabetli görülmektedir. Bunlara ilave olarak, eserin nisbeti ile ilgili şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır: Yukarıda belirtildiği gibi, üslup açısından değerlendirilmesi durumunda eserin bütün cüzlerinin İbn Rüşd el-Hafid’e ait olması mümkün gözükmemektedir. Ne var ki birçok önemli kaynakta İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet edilmiş olması ve İbn Ebi Usaybi‘a’nın eserle ilgili zikrettiği özelliklerinin el-Hafid’in *Bidâyetü’l-Müctehid* isimli eserini çağrıştırması, eserin bütün cüzlerinin el-Hafid’e nisbetinin kesin bir şekilde reddedilemeyeceğini akıllara getirmektedir. Çünkü bazı kaynaklarda, İbn Rüşd el-Cedd’in talebelerinin, hocalarının bu eseri “el-Ğasb” bölümüne kadar yazdığını ifade ettiklerine ve bazı kaynaklarda da bu eserin farklı dönemlerde tamamlandığına dair bilgiler bulunmaktadır. Bu da eserin en azında bazı cüzlerinin İbn Rüşd el-Hafid’e ait olma ihtimalini mümkün kılmaktadır. Nitekim eseri tahkik eden heyet de eserin bazı cüzlerinin farklı zamanlarda tamamlandığına dikkat çekmektedirler.¹¹⁵

Söz konusu eserin, muhtelif kaynaklarda birbirine yakın künyelerle iki farklı isimle kaydedilmiş olması da her iki İbn Rüşd’ün yakın isimlerle ayrı ayrı çalışmalar yapmış olmalarını akıllara getirmektedir. Nitekim el-Hafid’in bazı eserleri ile ilgili çalışmaları bulunan Esad Cum‘a’nın da bu ihtimal üzerinde durduğu görülmektedir.¹¹⁶

el-Beyân ve’t-Tahsîl adlı eseri el-Hafid’e nisbet eden en önemli isimlerden biri olan İbn Ebî Usaybi‘a’nın, eseri tanıtırken, eserin hacmi ile ilgili “20 cilttir” veya “mutavval bir kitaptır” şeklinde bir bilgiye yer vermediği görülmektedir.¹¹⁷ Bu da İbn Ebî Usaybi‘a’nın İbn Rüşd el-Hafid’e nisbet ettiği eserin, el-Cedd’e nisbet edilen 20 ciltlik eserden farklı bir eser olabileceğini veyahut el-Cedd’e ait olduğu söylenen söz konusu eserin en azında bazı cüzlerinin el-Hafid’e ait olabileceğini düşündürmektedir. Zikredilen bu bilgilerin ve yapılan değerlendirmelerin yanı sıra İbn Rüşd el-Hafid’in, ilmiye sınıfına mensub bir ailede doğup yetiştiği, Mâlikî fıkında

¹¹⁵ Eserin muhakkiki, eserin onlarca cüzden oluştuğuna ve farklı dönemlerde ele alınmış olma ihtimalini açıkça ifade etmektedir. Bu da yukarıda zikredilen iddianın gerçekliğine delil olarak görülebilir. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Muhammed Haccî, “mukaddime”, *el-Beyân ve’t-Tahsîl ve’ş-Şerh ve’t-Tevcih ve’t-Ta’lîl li Mesâilî’l-Müstahrace*, mlf. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd el-Kurtûbî, (Beyrut: Dâru Ğarbi’l-İslâmî 1408/1988), 1/5-11.

¹¹⁶ Es‘ad Cum‘a, “Mekâsibu’l-Mülûk ve’r-Ruesâ’ ve’l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi’l-Velîd İbn Rüşd”, *Mecellet Dirâsât Endelusiyye* 20 (Haziran 1419/1998), 20/21-26.

¹¹⁷ İbn Ebî Usaybi‘a, *Kitâb ‘Uyûni’l-Enbâ*, 532.

önemli bir mevkiye ulaştıktan sonra, bölgenin ilmî merkezlerinde kadılık ve başkadılık gibi resmi görevler ifa ettiği düşünüldüğünde, böylesi bir eseri kısmen veya tamamen yazmış olması mümkün görülmektedir.

Son olarak eser, 1984 yılında Muhammed Haccî ve bir grup araştırmacı tarafından tahkik edilerek 20 cilt hâlinde İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet edilerek yayımlanmıştır. Tahkik heyetinin, eserin nisbeti ile ilgili yukarıda bahsi geçen hiçbir ihtilafa yer verilmemiş olması, eserin İbn Rüşd el-Cedd'e nisbeti noktasında şüphe görmedikleri anlamına gelmektedir. Ancak, yukarıda anlatıldığı üzere, nisbeti ile ilgili ciddi ihtilaflar mevcuttur. Bu sebeple söz konusu tahkik çalışmasında nisbetle ilgili ihtilaflara değinilmemiş olması, tahkik açısından bir eksiklik olduğu izlenimini vermektedir.

1.2.6. ed-Dersu'l-Kâmil fi'l-Fıkh

Renan, 'Ubeydî ve Muhammed Lutfî gibi araştırmacılar, İspanya'nın El Escorial Kütüphanesinde İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilen *ed-Dersu'l-Kâmil fi'l-Fıkh* isimli Arapça mahtut bir eserin bulunduğunu aktarmaktadırlar.¹¹⁸ Renan ve 'Ubeydî eserin adını *ed-Dersu'l-Kâmil fi'l-Fıkh* şeklinde zapt ederken Muhammed Lutfî ise, *Durûs fi'l-Fıkh* şeklinde kaydetmektedir. Muhammed Lutfî, İbn Rüşd'e nisbet ettiği *bu eserin*, El Escorial Kütüphanesinde yer aldığını ifade ederek bunun *ed-Dersu'l-Kâmil fi'l-Fıkh* isimli eserle aynı eser olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı muhtelif kaynaklarda küçük farklılıklarla adı geçen eserlerin aynı eser olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, söz konusu eserin bazı kaynaklarda; *Kitâb 'ed-Dersi'l-Kâmil fi'l-Fıkh* şeklinde kaydedildiği de görülmektedir.¹¹⁹

Yukarıda belirtildiği gibi birçok araştırmacı *ed-Dersu'l-Kâmil fi'l-Fıkh* adlı kitabı, İbn Rüşd'e nisbet ederken, İbn Rüşd'ün eserleri ile ilgili müstakil çalışma yapan ve İbn Rüşd'e atfedilen bazı kitaplarla ilgili hararetli tartışmalara giren Anawati'nin ise, bu esere hiçbir şekilde değinmediği görülmektedir.¹²⁰

1.2.7. Risâle fi'd-Dahâyâ

Renan, Anawati ve 'Ubeydî gibi araştırmacılar, bu kitabı İbn Rüşd'e nisbet ederek, İspanya'nın El Escorial Kütüphanesinde bulunduğunu kaydetmektedirler.¹²¹ Anawati, bu kitabın İtalyan tarihçi Casiri tarafından (ö. 774/1372-1373) el-Hafid'e nisbet edildiğini ve onun

¹¹⁸ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73; 'Ubeydî, *İbn Rüşd 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 32; Cum'a, *Târîh Felâsifeti'l-İslâm*, 160-165.

¹¹⁹ 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 32; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, 73.

¹²⁰ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 167-196.

¹²¹ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 193; 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 32; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73.

aktardığına göre, eserde İslam fıkına göre kurbanlık hayvanların özelliklerine yer verilmektedir.¹²²

Yapılan araştırmalar neticesinde, eserin nisbetiyle ilgili herhangi bir tartışmanın yapıldığına rastlanılmadığı gibi, eserin tahkik edilip basıldığına dair herhangi bir bilgiye de ulaşılamamıştır.

1.2.8. Risâle fi'l-Harâc

Renan, Anawati, 'Ubeydî, ve Kılıç gibi bazı araştırmacılar, bu kitabın İbn Rüşd el-Hafid'e ait olduğunu ve İspanya El Escorial Kütüphanesinde bulunduğunu aktarmaktadırlar.¹²³ Eserin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edildiği bazı kaynaklarda *Risâle fi'l-Harâc*¹²⁴ şeklinde zikredilirken bazılarında da ise; *Kitâbu'l-Harâc*¹²⁵ diye kaydedildiği görülmektedir.¹²⁶ Söz konusu eserin, İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edildiği kaynaklarda, eserin içeriği ile ilgili bilgi aktarılmadığı, ancak eserin isminden anlaşıldığı üzere harâc konularının ele alındığı tahmin edilmektedir.

Yapılan araştırmalar neticesinde, eserle ilgili herhangi bir değerlendirmeye rastlanılmadığı gibi, eseri konu edinen herhangi bir çalışmaya da ulaşılamamıştır.

1.2.9. Risâle fi'z-Zekât ve Şurûti

Anawati, *Müellefât İbn Rüşd* isimli çalışmasında, tarihçi Casiri'nin *Risâle fi'z-Zekât ve Şurûti* isimli bir eseri, İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiğini ve eserin mahtut olarak El Escorial Kütüphanesinde bulunduğunu aktarmaktadır.¹²⁷

İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilen eserleri ele alan önemli isimlerden biri olan Renan'ın, bu eserin İbn Rüşd'e nisbeti ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ancak ifade edildiği üzere Anawati, bu eseri İbn Rüşd'e nisbet ederken, tarihçi Casiri'yi referans göstermektedir. Fakat Anawati, bu eserin nisbeti için Casiri'yi referans gösterirken söz konusu referansta İbn Rüşd'e *Risâle fi'd-Dahâyâ* isimli bir risâleyi de beraberinde zikrettiği görülmektedir. Bu sebeple söz konusu iki risâlenin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilmeleri Casiri'nin ilgili referansı aracılığıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen Anawati'in, Casiri'nin ilgili referansında yer alan iki risâleden biri olan *Risâle fi'd-Dahâyâ* isimli eseri İbn

¹²² Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 193.

¹²³ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 32; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73.

¹²⁴ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Cum'a, *Târih Felâsifeti'l-İslâm*, 165.

¹²⁵ 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 32; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73.

¹²⁶ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Cum'a, *Târih Felâsifeti'l-İslâm*, 165; 'Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 32; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73.

¹²⁷ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 162, 193.

Rüşd'e nisbet ederken, *Risâle fî'z-Zekât ve Şurûti*h adlı ikinci eseri ise nisbet etmemesi tutarsızlık olarak değerlendirilmektedir.¹²⁸

İbn Rüşd'ün hayatını, özellikle de eserlerini konu edinen birçok çalışma incelenmesine rağmen bu eseri Anawati dışında İbn Rüşd'e nisbet eden bir başka isme rastlanılamamıştır.¹²⁹

1.2.10. Mekâsibu'l-Mülûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrameh

Renan ve Anawati, tarihçi Casiri'yi kaynak göstererek bu eseri İbn Rüşd'e nisbet ettikleri ve El Escorial kütüphanesinde mahtut nüshalarının bulunduğunu aktarmaktadırlar.¹³⁰ Ancak İbn Ebî Usaybi'a ve İbnu'l-Ebbâr gibi birçok biyografi ve tarihçinin bu isimde bir eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet etmedikleri görülmektedir.¹³¹

Başta Renan olmak üzere, İbn Rüşd ile ilgili çalışmaları bulunan bazı araştırmacılar, eserin ismini *Mekâsibu'l-Mülûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame* şeklinde zapt ederken¹³² Anawati, birbirine yakın iki farklı kayıt zikretmektedir. Bunlardan birincisi: İspanya El Escorial Kütüphanesinde bulunan ve “*Risâle fî Muhâlafeti's-Şeri'a elleti Yertekibuhe'l-Mülûk ve'l-Vulât ve'l-Kudât*” kayıtlı mahtut eserdir. İkincisi ise Mısır Dâru'l-Kütüb Kütüphanesinde kayıtlı olan “*Risâle fî Hukm Emvâli'z-Zaleme ve'l-Vulâti'l-Mu'tediye ve men Kâne fî Ma'nâhum*” isimli kayıttır.¹³³

İbn Rüşd ile ilgili çalışmaları bulunan muasır âlim Es'ad Cum'a, 1998 yılına kadar İspanya'nın El Escorial ve Mısır'ın Dâru'l-Kütüb Kütüphanelerinde mahtut olarak bulunduğu bilinen söz konusu eseri tahkik ederek Endülüs bölgesi ile ilgili yapılan çalışmaları yayınlayan *Dirâsât Endelusiyye* isimli bilimsel dergide yayınlamıştır. Es'ad Cum'a, ilgili çalışmasında eserin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbetini savunmuş ve nisbeti hatalı bulanları eleştirerek iddialarını reddetmiştir.¹³⁴ Es'ad Cum'a'ya göre bu eser, hiçbir biyografi ve tabakat kitabında İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet edilmemişken, birçok kütüphane kayıtlarında İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilmiştir.¹³⁵ Ayrıca Cum'a, dedesi gibi büyük bir âlim olan, aynı zamanda kadılık ve başkadılık

¹²⁸ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 193.

¹²⁹ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 192, 193.

¹²⁹ İbn Rüşd'ün hayatını ve eserlerini konu edindiği hâlde söz konusu eseri zikretmeyen bazı yazar ve çalışmaları için bk. İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûni'l-Enbâ'* 532, 533; İbnu'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, 247-249; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 87-89; Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 1923, 194; Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, 31-33; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73.

¹³⁰ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

¹³¹ Bk. İbn Ebî Usaybi'a, *Kitâb 'Uyûni'l-Enbâ'*, 531-533; İbnu'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, 2/247-249; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyye*, 1/212, 213.

¹³² Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 88; Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, 33; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73. Ayrıca Kılıç'ın, adı geçen kitabın isminde yer alan “*el-Muharrime*” kelimesini “*el-Muharrime*” şeklinde kaydettiği görülmektedir. Ancak söz konusu kelimenin manası düşünüldüğünde bunun sehven yapıldığı anlaşılmaktadır. Bk. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 73.

¹³³ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

¹³⁴ Es'ad Cum'a, “*Risâletü Mekâsibi'l-Mulûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*”, *Mecellet Dirâsât Endelûsiyye*, 20 (Haziran 1419/1998), 23-44.

¹³⁵ Cum'a, “*Risâlet Mekâsibi'l-Mulûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*”, 21-26.

yapan İbn Rüşd el-Hafid'in böyle bir eser yazmış olmasından daha doğal bir şey olamayacağını ifade etmektedir.¹³⁶

Mecellet Dirâsât Endelusiyye isimli derginin 21. sayısında, 'Abdulazîz es-Sâverî isimli farklı bir araştırmacı, *Mekâsibu'l-Mülûk ve'r-Ruesâ'* ve *l-Murâbîn el-Muharrame* isimli risâlenin İbn Rüşd el-Cedd'e ait olduğunu öne sürerek Es'ad Cum'a'nın ilgili çalışmasına reddiye yazdığı görülmektedir. Sâverî ilgili makalesinde, bu risâlenin İbn Rüşd el-Cedd'e nisbetinde şüphe olmayan *el-Fetâvâ* isimli kitabının bir bölümü olduğunu aktararak eserin el-Hafid'e nisbet edilmesinin hatalı olduğunu savunmaktadır. Ancak bu risâlenin, İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Fetâvâ* isimli esrinin bir bölümü olduğuna dair örnekler veya deliller aktardığı görülmektedir.¹³⁷ Bu sebeple Sâverî'nin söz konusu iddiasını incelenmek üzere bu eseri, İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Fetâvâ* isimli eseriyle karşılaştırılması gerektiğini düşünerek her iki eseri karşılaştırdık. Yaptığımız karşılaştırma ve inceleme neticesinde, birçok mahtut eserin muhtelif nüshalarında sıklıkla görülen basit farklılıklar dışında, her iki eserin bire bir aynı oldukları tespit edilmiştir.¹³⁸ Bu sebeple *el-Fetâvâ* isimli eserin el-Cedd'e nisbetini kesin kabul edenlere göre, söz konusu risâlenin de el-Cedd'e nisbetini kabul etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu karşılaştırmaya göre, Es'ad Cum'a'nın *Mekâsibu'l-Mülûk ve'r-Ruesâ'* ve *l-Murâbîn el-Muharrame* isimli eserin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbeti hususunda yanlışlığı ve bu risâleyi İbn Rüşd el-Cedd'in, *el-Fetava* isimli eseriyle karşılaştırmadığı anlaşılmaktadır.

1.2.11. Kitâbu'l-Mukaddimât fi'l-Fıkh

Mâlikî mezhebi tabakat yazarlarından İbn Ebî Usaybi'a, İtalyan tarihçi Casiri ve Arap tarihçisi Corcî Zeydân (ö. 1861-1914) gibi önemli isimler bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet etmektedirler.¹³⁹ Ancak İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183), Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî (ö. 599/1203) ve İbn Ferhûn'un bu eseri İbn Rüşd el-Cedd'e nispet ettikleri görülmektedir.¹⁴⁰ Renan ise, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye* isimli eserinde, bu kitabı sadece İbn Ebî Usaybi'a'nın İbn Rüşd el-Hafid'e nispet ettiğini aktararak eserin İbn Rüşd el-Cedd'e veya onunla aynı künyeye sahip olan farklı bir İbn Rüşd'e ait olabileceğini ifade etmektedir.¹⁴¹ Ne var ki Renan, bu iddiasını herhangi bir

¹³⁶ Cum'a, "Risâlet Mekâsib'l-Mulûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi'l-Velîd İbn Rüşd", 21-25.

¹³⁷ 'Abdulazîz es-Sâverî, "Risâlet Mekâsibi'l-Mulûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame Leyset li Ebi'l-Velîd İbn Rüşd el-Hafid", *Mecellet Dirâsât Endelûsiyye*, 20 (Ocak 1419/1999) 19, 20.

¹³⁸ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. Muhtâr b. Tâhir et-Telîfî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî 1407/1987), 1/631-649; Cum'a, "Risâlet Mekâsibi'l-Muluk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi'l-Velîd İbn Rüşd", 28-51.

¹³⁹ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ*, 3/105.

¹⁴⁰ Bk. Ebu'l-Kâsım Halef b. 'Abdülmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelûsî, *es-Sıla*, thk. İbrâhîm Ebyârî (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Misrî/Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Lübnânî, 1410/1987), 3/840; Ebû Ca'fer, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Buğyetu'l-Multemis fî Târîhi Ricâl Endelûs*, thk. İbrâhîm Eybârî (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Misrî/Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Lübnânî, 1414/1989), 1/74; Corcî b. Habîb Zeydân, *Kitâb Târîh Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, (Mısır/Fecâle: Matba'atu'l-Hilâl, 1913), 3/105.

¹⁴¹ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 89.

delille desteklemediği gibi, eserin sadece İbn Ebî Usaybi tarafından el-Hafid'e nisbet edildiği şeklindeki iddiaları da doğruyu yansıtmamaktadır. Çünkü yukarıda zikredildiği gibi, eseri el-Hafid'e nisbet eden birçok araştırmacı söz konusudur.

Anawati de Renan gibi düşünerek bu eserin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbetini hatalı bulmaktadır. Ancak Anawati'nin, Renan'dan farklı olarak bu iddiasını temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Şöyle ki Anawati'ye göre, bu eserin ed-Dabbî'nin (ö. 599/1203) *Buğyetu'l-Mültemis* adlı kitabında, dede İbn Rüşd'e nisbet edilmesi, eseri neşredenlerin müellif için verdikleri vefat tarihinin İbn Rüşd el-Cedd'in vefat tarihi ile uyuşması¹⁴² ve eser içinde yazarın Ahmed b. Rızk isimli bir hocasından alıntılar yapmış olması sebebiyle İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet edilmesi gerekir. Ancak Anawati'nin öne sürdüğü bu delillerin bahsi geçen eserin İbn Rüşd el-Cedd'e nisbetinin kesin olduğunu ortaya koyacak kadar kuvvetli olmadıkları değerlendirilmektedir. Çünkü, bu eserin, kaynaklarda her iki İbn Rüşd'e nisbet edildiği ortadadır. Üstelik söz konusu eseri el-Hafid'e nisbet eden kaynaklardan biri olan '*Uyûni'l-Enbâ*' isimli eserin, Anawati'nin kendi görüşünü desteklemek için zikrettiği ed-Dabbî'nin *Buğyetu'l-Mültemis* isimli eserinden kronolojik olarak daha erken bir tarihte yazılmıştır.¹⁴³

İbn Rüşd el-Cedd'in Ahmed b. Rızk adında bir hocası olduğunda şüphe olmadığı gibi, bazı kaynaklara göre İbn Rüşd el-Hafid'in de aynı isimli bir hocası olduğu iddia edilmektedir. Hatta İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de bu hocasından alıntılar yaptığı dahi nakledilmektedir.¹⁴⁴ Ancak söz konusu araştırmacıların bahsettikleri Ahmed b. Rızk'ın dedenin hocası olan kişi ile aynı olduğu değerlendirilmektedir.¹⁴⁵ Çünkü el-Hafid'in hocası olarak zikredilen kişinin vefat tarihi 477/1084¹⁴⁶ olduğu düşünüldüğünde el-Hafid'in henüz hayatta olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, bu hocasına atıfta bulunduğu bilgisi de hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yaptığımız incelemeye göre, İbn Rüşd, adı geçen kişiyi, dedesinin hocası olarak zikretmektedir.¹⁴⁷

Söz konusu eser, muhtelif kaynaklarda, *Kitâbu'l-Mukaddimât li Evâil Kutubi'l-Müdevvene*,¹⁴⁸ *el-Mukaddimât fi'l-Fıkh*¹⁴⁹ ve *el-Mukaddimâtü'l-Mumehhidât*¹⁵⁰ şeklinde birbirine yakın da olsa farklı isimlerle zikredildiği görülmektedir. Muhtelif kaynaklarda farklı isimlerle yer alan bu eserler, her iki İbn Rüşd'ün birbirine yakın künyelerle birer eser yazmış

¹⁴² Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 189, 190.

¹⁴³ İbn Ebî Usaybi'a, '*Uyûni'l-Enbâ*', 3/105.

¹⁴⁴ Cum'a, "Risâletü Mekâsibi'l-Mulûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi'l-Velid İbn Rüşd", 24, 25; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/109.

¹⁴⁵ Mahlûf, *Şeceratu'n-Nuri'z-Zekiyye*, 1/190.

¹⁴⁶ Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 23/341.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/195.

¹⁴⁸ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 3/840; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nuri'z-Zekiyye*, 1/190.

¹⁴⁹ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 89; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Mezheb*, 374.

¹⁵⁰ Anawati *Müellefât İbn Rüşd*, 189.

olma ihtimali akıllara getirmektedir. Nitekim İbn Rüşd el-Hafid'in bazı eserleri üzerine çalışmalar yapan muasır âlimlerden Es'ad Cum'a'nın, bu ihtimale dikkat çektiği görülmektedir.¹⁵¹ Bu ihtimale binaen ed-Dabbî'nin *Buğyetu'l-Mültemis* adlı kitabında dede İbn Rüşd'e nisbet ettiği ve onun adına neşredilen eserin, gerçekten İbn Rüşd el-Cedd tarafından yazılmış olması muhtemel iken diğer kaynaklarda zikredilen eserin ise İbn Rüşd el-Hafid tarafından yazılmış olması muhtemeldir. Eserin her iki İbn Rüşd'ün eserleriyle kapsamlı bir şekilde karşılaştırmaya tabi tutulması suretiyle, nisbeti hususunda daha sağlıklı ve kati bilgilere ulaşılabileceği değerlendirilmektedir.

Son olarak, yukarıda da ifade edildiği gibi, eserin farklı kütüphanelerde mahtut nüshaları mevcut olduğu gibi El Escorial kütüphanesinde, Arapça nüshalarının yanı sıra, İbranice çevirili bir nüshasının da mevcut olduğu aktarılmaktadır.¹⁵² Eserin İbranice çevirisinin bulunuyor olması bile eserin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbetini kuvvetlendirdiği söylenilebilir. Çünkü eserleri başta İbranice'ye olmak üzere, muhtelif batı dillerine tercüme edilen kişinin, el-Hafid olduğu bilinmektedir. Hatta birçok eserinin sadece İbranice veya Latince çevirilerinin günümüze ulaştığı düşünüldüğünde, bu eserin el-Hafid'e nisbetini daha kuvvetli hale getirdiği söylenilebilir.¹⁵³

Kitâbu'l-Mukaddimât fi'l-Fıkh, Mısır ve Lübnan'da, İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet edilerek gerek müstakil olarak gerekse de el-Cedd'in *Müdevvenetü'l-Kübrâ* isimli eseri ile birçok kez basılmıştır.¹⁵⁴

1.2.12. Kitâb fî Usûli'l-Fıkh

Tespit edilebildiği kadarıyla, bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nispet eden tek kişi Muharrem Kılıç'tır.¹⁵⁵ Onun dışında ne klasik kaynaklarda ne de modern kaynaklarda İbn Rüşd'e bu isimle herhangi bir eserin nispet edildiği tespit edilememiştir.¹⁵⁶ Kılıç'ın, bu kitabı İbn Rüşd'e nisbet ederken kaynak vermediği gibi, kitabın nerede bulunduğuyla ilgili de herhangi bir bilgi aktarmadığı görülmektedir. Ancak söz konusu eserin, *el-Müstasfa*'nın muhtasarı olan *ed-Darûrî* olabileceği gibi, *ed-Darûrî* dışında farklı bir usûl eseri de olabilir. Nitekim İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'in muhtelif yerlerinde fıkıh usûlü ile ilgili bir usûl kitabından bahsetmektedir. Ne var ki Kılıç, İbn Rüşd'ün eserleri arasında *ed-Darûrî*'yi de ayrıca zikrettiği görülmektedir. Bu da ona göre söz konusu eserin *el-Müstasfa*'nın muhtasarı olan *ed-Darûrî*'den

¹⁵¹ Cum'a, "Risâlet Mekâsibi'l-Mulûk ve'r-Ruesâ' ve'l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi'l-Velîd İbn Rüşd", 23, 24.

¹⁵² Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 89.

¹⁵³ Hasan el-Emîn, *Dâiretu'l-Me'ârifü'l-İslâmiyye eş-Şî'iyye*, (Beyrut: Dâru't-Te'ârufi li'l-Matbû'ât, 1422/2001), 2/188.

¹⁵⁴ Bardakoğlu, "İstihsan", 23/341.

¹⁵⁵ Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, 73.

¹⁵⁶ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, 87-80; Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 167-196.

farklı bir eser olduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple, ilgili eserin *Bidâyetü'l-Müctehid*'de adı geçen usûl kitabı olma ihtimalinin öne çıktığını düşündürmektedir.¹⁵⁷

1.2.13. Kitâbu'l-Hacc

Anawati, Lagomina'nın *Palermo Şehri Fihristi* isimli eserinde, bu kitabın İbn Rüşd el-Hafid'e nispet edildiğini aktarmaktadır. Ancak Anawati, Nallion'a göre, bu kitabın dede İbn Rüşd'e ait olan *Kitâbu'l-Beyân* isimli eserinin bir bölümü olduğunu aktarmaktadır.¹⁵⁸

Anawati'nin söz konusu referansı dışında bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet eden herhangi bir kaynak tespit edilememiştir.

Anawati'nin, Nallion'u referans göstererek, eserle ilgili yaptığı söz konusu nakillerden anlaşıldığı üzere eserin el-Cedd'e nisbeti hususunda şüphe duymadığı anlaşılmaktadır. Ancak hatırlanacağı üzere tezin "1.4.5. *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerh ve't-Tevcîh*" başlığı altında İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Beyân ve't-Tahsîl* isimli eserinin birçok risâlenin bir araya getirilmesinden meydana geldiği ve bu risâlelerin bir kısmı farklı kimseler tarafından tamamlanmadığına dair bir değerlendirmeye yer verilmişti.¹⁵⁹ Dolayısıyla bu eserin, İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet edilen ilgili eserin "Hac bölümü" olup, İbn Rüşd el-Hafid tarafından yazılmış olması muhtemeldir.

1.2.14. Mes'ele min Kitâb İbn Rüşd fî Mâşiye Tekûnu Merîdah

Anawati, bu eserin iki varak hâlinde Munchen Kütüphanesinde, İbn Rüşd el-Hafid'in adına kayıtlı olsa da Nallion'a göre dede İbn Rüşd'e ait olan *Kitâbu'l-Beyân* isimli eserinin bir bölümü olduğunu aktarmaktadır.¹⁶⁰

Bu eseri, Anawati dışında İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet eden herhangi bir isim ya da bir çalışma olduğu tespit edilememiştir.

1.2.15. Ferâid İbn Rüşd

Anawati, bu eserin Britanya Müzesi Arapça yazma eserler koleksiyonunda, filozof İbn Rüşd adına kayıtlı olduğunu ve yedi sayfa hâlinde bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁶¹ Ancak Anawati, Brocalman'ın bu eseri İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet ettiğini aktarmaktadır.¹⁶² Bunun yanında Anawati'nin, söz konusu mahtut eserin giriş kısmında yer alan bazı ifadelerin, dede İbn Rüşd'e ait olan *el-Mukaddimât ve'l-Mumehhidât* isimli eserin ifadeleri ile neredeyse birebir aynı olduğunu belirterek, Brocalman ile aynı kanaati paylaştığını aktarmaktadır.¹⁶³ Ancak tezin

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/109.

¹⁵⁸ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 190.

¹⁵⁹ Muhammed Haccî, "dipnot", *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 1/9.

¹⁶⁰ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 190.

¹⁶¹ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 190, 191.

¹⁶² Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 190, 191.

¹⁶³ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 190, 191.

“1.4.12. *Kitâbu'l-Mukaddimât*” başlığında, Anawati'nin burada dedeye nisbet ettiği *el-Mukaddimât* isimli eserin İbn Rüşd el-Hafid'e ait olabileceği aktarılmıştı. Dolayısıyla, söz konusu eserin başında yer alan bazı ifadelerin *el-Mukaddimât* isimli eserle benzerlik göstermesinden yola çıkarak, el-Cedd'e nisbet edilmesi kesinlik ifade etmeyeceği düşünülmektedir.

Öte yandan Brocalman'ın, İbn Rüşd'ün, *Ferâid İbn Rüşd* isimli risâlesinin girişinde yer alan ifadelerin, *el-Mukaddimât* adlı eserinin ifadelerine benzediği doğru olmakla birlikte, söz konusu ifadelerin¹⁶⁴ İbn Rüşd el-Hafid'in *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserinde yer alan ifadelerle de benzerlik arz ettiği tespit edilmiştir.¹⁶⁵ Bu sebeple, bahsi geçen risâlenin İbn Rüşd el-Hafid'e ait olma ihtimali mümkündür. Fakat kime nisbet edilmesi gerektiği ile ilgili kesin bir ifade bulunabilmek için risâlenin tam metninin incelenmesi gerektiği bir gerçektir.

Son olarak Anawati ve Brocalman'ın aktardıklarına göre, bu eserin Britanya Müzesinde bulunduğu ve Müslümana farz kılınan hususlarla ilgili küçük bir risâle olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁶ Yapılan tarama neticesinde, bu risâlenin ilgili iki kaynak dışında, başka herhangi bir kaynaktan zikredilmediği ve herhangi bir çalışmaya konu edilmediği görülmektedir.

1.2.16. el-Mesâilu'l-Melkûtah fî Kutubi'l-Mebsûtah

Anawati, bu kitabın Mısır Dâru'l-Kütüb Kütüphanesinde, İbn Rüşd el-Hafid adına kayıtlı bulunduğunu, ancak Fransız şarkiyatçı Bouyges'e (ö. 1878-1951) göre, bu eserin el-Hafid'e nisbet edilmesinin mümkün olmadığını aktarmaktadır. Çünkü, kitabın giriş kısmında kullanılan ifadelerin İbn Rüşd el-Hafid'in uslubuna uygun olmadığını ve eserde babasından bahsedilmediğini belirtmektedir. Aynı şekilde eserde, İbn Rüşd el-Cedd'ten akrabalık bağına dikkat çekilmeden, atıflar yapıldığı görülmektedir. Bunlardan daha önemlisi de eserde vefat tarihleri İbn Rüşd el-Hafid'ten sonra olan bazı âlimlerden alıntılara yer verilmiş olmasıdır.¹⁶⁷ Söz konusu şarkiyatçının, eserde İbn Rüşd'ün babasından bahsetmemesi gerekçesiyle, eserin nisbetini reddetmesi mantıksız görülmektedir. Çünkü İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *ed-Darûrî* gibi eserlerinde de babasına atıfta bulunmadığı görülmektedir. Ancak el-Hafid'in ictihadın önemi bağlamında ise dedesine atıf¹⁶⁸ yaptığı düşünüldüğünde babasına atıflarda bulunmaması babasının klasik mukallid bir Mâlikî fakihî olabileceğinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

¹⁶⁴ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd el-Kurtûbî, *el-Mukaddimâtü'l-Mumehhidât*, thk. Muhammed Hucî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1998), 1/80.

¹⁶⁵ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 14-19.

¹⁶⁶ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 190, 191.

¹⁶⁷ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 190, 192, 193.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, el-Hafid'in, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de dedesine yaptığı bazı atıflar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/37, 195.

Eserle ilgili yapılan araştırmalar neticesinde, Bouyges'in söz konusu iddialarının bir kısmının doğru olduğu, bir kısmının ise doğru olmadığı anlaşılmıştır. Şöyle ki Bouyges, kitabın girişinde kullanılan ifadelerin İbn Rüşd el-Hafid'in uslubuna uygun olmadığı iddiasının, isabetsiz olduğu görölmektedir. Çünkü adı geçen eserin mukaddimesinde kullanılan bazı ifadeler İbn Rüşd el-Hafid'in hem *Bidâyetü'l-Müctehid* hem de *ed-Darûrî* adlı eserlerinde aynen yer almaktadır.¹⁶⁹ Bouyges'in, söz konusu eserde, vefatları İbn Rüşd'ün vefatından sonra olan bazı âlimlerin anıldığı iddiası ise, doğru olduğu görölmektedir. Örneğin eserde, İbn 'Abdusselâm (ö. 660/1262),¹⁷⁰ Nevevî,¹⁷¹ İbn Hallikân (ö. 681/1282),¹⁷² Karâfi (ö. 684/1285),¹⁷³ Ebû Hayyân (ö. 745/1344),¹⁷⁴ Subkî (ö. 777/1375)¹⁷⁵ vb. isimlere atıflarda bulunmaktadır. Buna göre ilgili eserin, İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilmesinin mümkün olmayacağı gibi, kendisinden yaklaşık 75 yıl önce vefat eden dedesine de nisbeti mümkün görölmemektedir. Dolayısıyla eserin her iki İbn Rüşd'e nisbet edilmesinin hatalı olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan, Mâlikî tabakat kaynakları incelenerek, söz konusu eserin müellifi ile ilgili řu bilgilere ulaşıldığını ifade etmekte fayda görölmektedir: et-Tinbüktî'nin *Neylu'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc*¹⁷⁶ ve Muhammed Mahlûf'un *Şeceretu'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*¹⁷⁷ isimli kitaplarında, söz konusu eser Ebû 'Abdillâh/Ebu'l-Yumn Muhammed b. Burhânuddîn b. İbrâhîm b. 'Alî b. Ferhûn el-Medenî'ye nispet edilmektedir.¹⁷⁸ Eser üzerinde yapılan araştırma neticesinde, eserde İbn Ferhûn'un vefatından sonra yazılmış olan hiçbir âlime atıfta bulunmadığı tespit edilmiştir.¹⁷⁹ Bu da et-Tinbüktî ve Muhammed Mahlûf'un, eseri İbn Ferhûn'a nispet etmesinde isabetli davrandıklarını göstermektedir. Bu bilgiler ışığında eser 2003 yılında, İbn Ferhûn adına tahkik edilerek basılmıştır. Ancak eserin nisbeti ile ilgili bunca ihtilaf olmasına rağmen, muhakkikin buna hiçbir şekilde değinmemiş olması tahkik açısından bir eksikliktir.¹⁸⁰

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 83.

¹⁷⁰ Eserde kendilerine atıflar yapılan bazı müellif ve eserleri için bk. Ebu'l-'Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâcc Ahmed et-Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc bi Tetrizi'd-Dîbâc*. 'Înâye ve tkd. 'Abdulhamîd 'Abdullâh el-Herrâme (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000), 314.

¹⁷¹ Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc*, 626, 365.

¹⁷² Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc*, 314.

¹⁷³ Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc*, 86, 278, 290, 328, 443, 608, 624, 687.

¹⁷⁴ Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc*, 65, 644-648.

¹⁷⁵ Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc*, 657.

¹⁷⁶ Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc*, 531.

¹⁷⁷ Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyye*, 1/134.

¹⁷⁸ Söz konusu eseri, İbn Ferhûn'a nispet eden Tinbüktî ve Muhammed Mahlûf, eserin yazarını ilgili iki farklı künye ile zikrettikleri için her iki künyenin zikredilmesi uygun görölmüştür.

¹⁷⁹ Tinbüktî, *Neylu'l-İbtihâc*, 342-354.

¹⁸⁰ Ebû 'Abdillâh/Ebu'l-Yumn Muḥammed b. Burhâneddîn b. İbrâhîm b. 'Alî b. Ferhûn el-Medenî, *el-Mesâilu'l-Melkûta min Kutubi'l-Mebsûta*, tsh. Celâl 'Alî el-Kazâfi el-Cehânî (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1424/2003).

Son olarak, eserin adı, et-Tinbükî ve Muhammed Mahlûf'un biyografi kitaplarında *el-Mesâilu 'l-Melkûta*¹⁸¹ şeklinde yer alırken matbu nüshada, *el-Mesâilu 'l-Melkûta min Kutubi 'l-Mebsûta* olduğu görülmektedir. Anawati'nin ise, eserin adını *el-Mesâilu 'l-Melkûta fî Kutubi 'l-Mebsûta* olarak zikrettiği görülmektedir.¹⁸²

1.2.17. Nevâzil İbn Rüşd

Anawati, Codera'nın *Mision Historica* isimli makalesinde, bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiğini, ancak Anawati, Codera'nın dede ve torun İbn Rüşd'ü sürekli birbirleriyle karıştırdığını, bu sebeple de İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiği bu eserin, İbn Rüşd el-Cedd'e nisbet edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁸³ Aynı şekilde Anawati, Nallion'un ve Bouyges'in da bu eserin İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet edilemeyeceğini ifade ettiklerini nakletmektedir.¹⁸⁴

Öte yandan İbn Rüşd el-Hafid'in eserlerini zikreden hem temel kaynakların hem de muasır kaynakların bu isimli bir eseri el-Hafid'e nispet ettiklerine dair bir bilgiye ulaşamamıştır. Aynı şekilde bu eserin temel kaynaklarda, başta dede İbn Rüşd olmak üzere başka bir âlime nisbet edildiğine dair bir bilgiye de ulaşamadığını ifade etmek gerekir.

1.2.18. Şerhu'ş-Şeyh el-Kâdî Ebi'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd 'alâ Elfiyyeh¹⁸⁵

Anawati, Codera'nın, bu eseri filozof İbn Rüşd'e nispet ettiğini nakletmektedir. Ancak Anawati Nallion ve Bouyges gibi isimlerin, bu eserin İbn Rüşd el-Hafid'e ait olmadığı fikrinde olduklarını aktarmaktadır.¹⁸⁶

Yapılan araştırma neticesinde Anawati'nin naklettiğine göre sadece Codera'nın, bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiği tespit edilmiştir.¹⁸⁷

1.2.19. Menâhicu't-Tahsîl ve Netâic Letâifi't-Te'vîl 'alâ Keşf Esrâri'l-Mudevvene li'l-Hâfiz İbn Rüşd

Anawati, Karâviyyin Kütüphanesinde *Menâhicu't-Tahsîl ve Netâic Letâifi't-Te'vîl 'alâ Keşf Esr'ari'l-Mudevvene li'l-Hâfiz İbn Rüşd* isimli mahtut bir eserin İbn Rüşd adına kayıtlı

¹⁸¹ Tinbükî, *Neylu 'l-İbtihâc*, 531; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiye*, 1/134.

¹⁸² Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 192.

¹⁸³ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

¹⁸⁴ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

¹⁸⁵ Eserin isminde yer alan son iki kelimedede bir rekâket söz konusudur. Nitekim "... 'ala elfiyyeh" ifadesi eksik bir ifadedir. Çünkü Elfiyye kelimesi, bir kitap ismi olması hâlinde el takılı ya da izafeli kullanılması gerekmektedir. Bu sebeple Anawati, eserin el-Hafid'e nisbet edildiğini zikrederken, *Elfiyye* lafzından sonra parantez açarak "kezâ" ifadesini eklediği, yani falancanın Elfiyye'si şeklinde ifadeyi tashih ettiği görülmektedir. Bk. Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

¹⁸⁶ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

¹⁸⁷ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

bulunduğunu aktarmaktadır. Ancak Anawati'nin, herhangi bir delil ortaya koymadan bu nispeti şüpheli bulduğunu ifade etmek gerekir.¹⁸⁸

1.2.20. İhtisâr Es'ileti'l-Kâdî İbn Rüşd

Anawati, Bouyges'in, bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiğini aktararak, *Bulletin de Correspondance Africaine* isimli çalışmaya göre, eserin bir mahtut nüshasının Kayravan'da bulunduğunu, Codera'nın *Mision Hostorica* isimli makalesine göre de başka bir nüshasının Tunus'ta bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁸⁹

Anawati, söz konusu iki mahtut nüshanın mevcut olduğu şehirleri zikrederken bulundukları kütüphanelerle ilgili ya da eserin içeriği ile ilgili herhangi bir bilgi aktarmadığı görülmektedir. Fakat Anawati, söz konusu nisbeti hatalı bularak, İbn Ferhûn'un bu eseri, hicrî 733 yılında vefat eden Ebu'l-Hakk b. 'Abdurrafi' isimli bir müellife nisbet ettiğini aktarmaktadır.¹⁹⁰

1.2.21. İhtisâr Nevâzil İbn Rüşd

Anawati, Bouyges'in, bu kitabı İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiğini, ancak Anawati, herhangi bir delil zikretmeden bu eserin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Hârûn isimli bir müellife ait olduğunu savunmaktadır.¹⁹¹

Anawati, eserin nerede bulunduğuyla ilgili kütüphane ismi vermeden, Tunus'ta mevcut olduğunu aktarmaktadır.¹⁹²

1.2.22. Telhîs Mukaddimât İbn Rüşd

Anawati'nin aktardığına göre Bouyges, bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet etmektedir. Ancak Anawati'nin hiçbir gerekçe sunmadan söz konusu nisbetin, hatalı olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Anawati, eserin Tunus'ta bulunan Sâdifiyye Kütüphanesi'nin kayıtlarında zikredildiğini aktarmaktadır.¹⁹³

1.2.23. Ğunyetü'l-Mürîd li Şerh Mesâl Ebi'l-Velîd

Anawati, Bouyges'un, bu eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiğini, ancak kendisinin eserin el-Medyûnî adında bir kişiye ait bulunduğunu ve hiçbir delil zikretmeden Bouyges'un,

¹⁸⁸ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 194.

¹⁸⁹ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195.

¹⁹⁰ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195.

¹⁹¹ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195.

¹⁹² Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195.

¹⁹³ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195.

yaptığı nisbette hata ettiğini aktarmaktadır. Bunun yanında Anawati, eserin Karâvîyyîn Kütüphanesinde bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁹⁴

1.2.24. Nazm Mukaddime İbn Rüşd

Anawati, birçok biyografi yazarının *Nazm Mukaddimeti İbn Rüşd* isimli manzum bir eseri İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet ettiklerini, ancak bunun 'Abdurrahmân er-Râfî'î'ye ait olduğunu savunmaktadır. Öte yandan Anawati, Brocalman'a göre, bu eseri İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Mukaddimât* isimli eserinin bir muhtasarı olduğunu aktarmaktadır. Anawati'nin, İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen birçok eserde yaptığı gibi, burada da hiçbir delil vermeden söz konusu eserin el-Hafîd'e nisbetinin hatalı olduğunu savunmaktadır.¹⁹⁵

1.2.25. el-Mukaddime fi'l-Ferâid

Anawati, Brocalman ve Codera'nın, Cezayir'in el-Mektebetu'l-Ehliyye adlı kütüphanesinde bulunan *el-Mukaddimet fi'l-Ferâid* isimli bir eseri İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet ettiklerini aktarmaktadır. Ancak Anawati, bu eserin dede İbn Rüşd'ün *el-Mukaddimat* isimli eserini ihtisar eden 'Abdurrahmân er-Râfî'î'ye ait olan *Nazmu Mukaddimet İbn Rüşd* isimli manzum eseri olma ihtimali üzerinde durmaktadır.¹⁹⁶

1.2.26. el-Mukaddimâtu'l-Manzûme

Anawati, Brocalman'nın İngiliz Müzesi kayıtlarında, İbn Rüşd el-Hafîd adına *Mukaddimâtu'l-Munezzame* isimli bir eserin kayıtlı bulunduğunu aktarmaktadır. Anawati, Steinschneider'in de Brocalman ile aynı kanaatte olduğunu aktardıktan sonra, bu nisbeti doğru bulmadığını ve bunun dede İbn Rüşd'e ait olan *el-Mukaddimât* isimli eserin aynısı olması gerektiğini ifade etmektedir. Anawati'nin, söz konusu eserin İbn Rüşd'e nisbetini reddederken, herhangi bir kanıt zikretmemekle birlikte, *Doğu Bibliyografyası* isimli çalışmada, bu eserin, İbn Rüşd el-Hafîd'e ait olamayacağının kaydedildiğini aktarmaktadır.¹⁹⁷

1.2.27. İstikmâlû'l-Kasd fi Urcûze İbn Rüşd

Anawati, Brocalman ve Steinschneider'e göre, Cezayir'in el-Mektebetu'l-Ehliyye Kütüphanesinde, *İstikmâlû'l-Kasd fi Urcûze İbn Rüşd* isimli bir eserin, İbn Rüşd el-Hafîd adına kayıtlı bulunduğu nakletmektedir. Ancak O, bu eserin İbn Rüşd el-Hafîd'e ait olmaması

¹⁹⁴ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195.

¹⁹⁵ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195.

¹⁹⁶ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195, 196.

¹⁹⁷ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195, 196.

gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca Anawati, *Doğu Bibliyografyası* isimli çalışmasında da ilgili eserin, İbn Rüşd'e nisbetinin reddedildiğini aktarmaktadır.¹⁹⁸

1.2.28. Metn Mukaddimet İbn Rüşd

Anawati, Codera'nın Tunus'ta mahtut olarak bulunan *Metn Mukaddime İbn Rüşd* isimli bir eseri İbn Rüşd el-Hafid'e nisbet ettiğini, ancak Bouyges'u referans göstererek bu eserin el-Hafid'e nisbet edilemeyeceğini savunduğu görülmektedir. Fakat Anawati, nisbeti hatalı kabul ederken Bouyges referansından başka bir delil zikretmediği düşünüldüğünde, eserin el-Hafid'e nisbetinin hatalı olduğunu delilleriyle ortaya koymadığı anlaşılmaktadır.

Özet olarak Anawati, çalışmamızın “İbn Rüşd el-Hafid'e Nisbet Edilen Fıkhi Eserler” bölümünde yer alan “1.4.25-1.4.27” nolu başlıkları arasında zikredilen üç eserin¹⁹⁹ İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât* isimli eseri ile aynı eserler olabileceklerini değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak Anawati'nin bu bölümde ele alınan son dört eserin, el-Hafid'e nisbetlerini reddederken açık bir delil sunmadığı görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu eserlerin, dünyanın muhtelif kütüphanelerinde farklı isimlerle kayıtlı bulunduklarını ve birden çok araştırmacı tarafından el-Hafid'e nisbet edilmiş olmaları göz önünde bulundurulduğunda bunların tek bir eser olma ihtimalinin zayıf olduğu ve el-Hafid'e nisbetlerinin kesin bir şekilde reddedilmeyeceği değerlendirilmektedir.

1.3. İBN RÜŞD EL-HAFÎ'E NİSBET EDİLEN FIKIH ESERLERİYLE İLGİLİ DEĞERLENDİRME

Yapılan araştırma neticesinde biyografi ve tarih kaynaklarında, yazma eserler koleksiyonlarında ve İbn Rüşd el-Hafid ile ilgili yapılan muhtelif çalışmalarda, kendisine çok sayıda fıkhi eser nisbet edildiği tespit edilmiştir. Söz konusu nisbetlerin birçoğunun ilk zamanlarda Müslüman âlimlerce yapıldığı görülürken, sonraki dönemlerde ise, daha çok yabancılar ve müsteşrikler tarafından yapıldığı göze çarpmaktadır. Bu nisbetlerin de genelde Batılı araştırmacı ve müsteşriklerin el-Hafid'in felsefeci kimliği ile ilgili çalışmalarında veya muhtelif kütüphanelerde bulunan mahtut eserlerin kayda alınmaya başlamasıyla yapıldığı görülmektedir.

İbn Rüşd el-Hafid'in eserlerine en geniş yer veren ve çalışmamızın, “1.2. Kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafid'e Atfedilen Fıkhi Eserler” başlığının yazılmasında yoğun bir şekilde doğrudan veya dolaylı olarak müracaat edilen önemli kaynaklar şunlardır:

- a. İbn Ebî Usaybi'a, *Kitâb 'Uyûni'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*

¹⁹⁸ Anawati, *Müellefât İbn Rüşd*, 195, 196.

¹⁹⁹ İlgili başlıklarda yer alan eserler şunlardır: *el-Mukaddime fî'l-Ferâid*, *el-Mukaddimâtü'l-Manzûme* ve *İstikmâlü'l-Kasd fî Urcûze İbn Rüşd*.

- b. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-Mezheb fî Ma'rife A'yân 'Ulemâi'l-Mezheb*
- c. ed-Dabbî, *Buğyetu'l-Multemis fî Târîh Ricâl Endelus*
- d. İbnu'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*
- e. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*
- f. Miguel Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis (El Escorial Kütüphanesinde Bulunan Arapça Mahtut Eserler Fihristi)*
- g. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*
- h. Georges Chehata Anawati, *Müellefâtü İbn Rüşd*

Yukarıda künyeleri kısaca aktarılan söz konusu kaynaklarda, İbn Rüşd el-Hafîd'e yirmi sekiz fikhî eser nisbet edildiği tespit edilmiştir. Adı geçen çalışmalar içerisinde İbn Rüşd'ün fikhî eserlerine en geniş yer ayıran çalışmaların başında, Renan'ın *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye* adlı eseri ile Anawati'nın *Müellefât İbn Rüşd* isimli kitabı gelmektedir. Şöyle ki söz konusu iki araştırmacının, İbn Rüşd'ün fikhî eserlerini tabakat kitaplarından farklı olarak, özel başlıklar altında ele aldıkları ve nisbetleri ile ilgili bazen uzun değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Ne var ki, söz konusu kişilerin çalışmaları yakından incelendiğinde, İbn Rüşd el-Hafîd'i felsefeci kimliği ile özdeşleştirdikleri ve neredeyse kendisinin hiçbir fikhî eser yazmamış olduğu izlenimi vermeye çalıştıkları görülmektedir. Nitekim Renan ve özellikle de Anawati'nin, temel kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen birçok fikhî eserin nisbetini reddettikleri görülmektedir. Söz gelimi, Renan, *Bidâyetü'l-Müctehid* ile *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh* isimli eserlerin İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbetlerini sahih kabul ederken, Anawati'nin ise; sadece *Bidâyetü'l-Müctehid*'in nisbetini sahih kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Renan, *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh* isimli eserler hariç, kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen fikhî eserlerin “dede İbn Rüşd'e veya el-Hafîd ile çağdaş olan ve onunla aynı künyeye sahip olan farklı kimselere nisbet edilmesi gerektiği” üzerinde ısrar etmektedir. Bu durum Renan'ın, el-Hafîd'i felsefeci kimliği ile özdeşleştirdiğinden dolayı, onu iyi bir fıkıhçı olarak kabul etmediğinden kaynaklandığını göstermektedir. Ancak Renan'ın, el-Hafîd'in fikhî eserlerinin nisbeti ile ilgili söz konusu iddiasının isabetsiz olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, yapılan araştırmalar neticesinde Endülüs veya Mağrib bölgesinde el-Hafîd ile çağdaş olup kendisi ile aynı küneyi taşıyan ve fıkıhçılığı ile temayüz eden bir başka İbn Rüşd olmadığı görülmüştür. Ayrıca Renan'ın, kaynaklarda el-Hafîd'e nisbet edilen birçok fikhî eserin nisbetini reddederken hiçbir gerekçeye başvurmadığını da ifade etmek gerekir. Aynı şekilde Anawati'nın de İbn Rüşd'e nisbet edilen fikhî eserlerin nisbetiyle ilgili Renan'dan farksız olmadığı, hatta ondan daha şüpheli ve reddedici olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Anawati, *Bidâyetü'l-Müctehid* hariç İbn Rüşd'e nisbet edilen bütün eserleri “İbn Rüşd'e ait olmadığı hâlde, ona nisbet edilen veya nisbetinde

şüphe bulunan eserler” başlığı altında zikretmektedir. Anawati, ilgili nisbetlerin el-Hafid’e ait olamayacağını söylerken, Renan gibi çoğu zaman delil zikretmediği görülmektedir.

Anawati’nin, başta temel kaynakların müellifleri olmak üzere hemen hemen herkes tarafından İbn Rüşt el-Hafid’e nisbet edilen *ed-Darûrî* isimli eseri bile ona nisbet etmemektedir. Bu da Anawati’nin, ilgili eserinde İbn Rüşt’ün fikhî eserlerine yer verdiği bölümü yüzeysel hazırladığını göstermektedir. Nitekim çalışmamızın, “1.2.1. *ed-Darûrî fî Usûli ’l-Fıkh/Muhtasaru ’l-Mustasfâ*” isimli başlığında²⁰⁰ zikredildiği gibi *ed-Darûrî*’nin, İbn Rüşt’e nisbeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

Öte yandan kaynaklarda İbn Rüşt el-Hafid’e nisbet edilen bazı eserlerin nisbetinde elbette hata olması muhtemeldir. Nitekim bu bağlamda çalışmamızın ilgili başlıklarında, el-Hafid’e nisbet edilen bazı eserlerin hataen nisbet edildiği delilleriyle ortaya konulmuştur. Ancak Renan ve Anawati’nin savunduğu gibi zikri geçen eserlerden sadece *Bidâyetü ’l-Müctehid* ve *ed-Darûrî*’nin ona ait olduğu şeklindeki bir yaklaşımın isabetli görülmesi mümkün değildir. Çünkü *Bidâyetü ’l-Müctehid* ve *ed-Darûrî* gibi fikhın usûl ve furû alanında herkes tarafından önemli kabul edilen eserler yazmış olan el-Hafid’in, farklı hacimlerde ve fikhın muhtelif meseleleri ile ilgili kitaplar yazmış olması gayet doğaldır. Esasında el-Hafid’in söz konusu önemli iki eseri yazmış olmasının yanı sıra Endülüs’ün en önemli ilim merkezlerinde doğup büyüdüğü, fıkıhçı özelliğiyle temayüz ettiği ve bölgenin en önemli ilim ve kültür merkezlerinde önce kadılık, ardından başkadılık (kâdilocema’a) görevinde bulunduğu düşünüldüğünde, sadece bu iki eseri yazmış olduğunu iddia etmek isabetli görülmemektedir. Üstelik İbn Rüşt’ün, muhtelif ilim dallarında birçok muhtasar, şerh ve hâşiye gibi temel kaynaklar ortaya koyan velüd bir âlim olduğunda da şüphe bulunmamaktadır. Bunun yanında İbn Rüşt, *Bidâyetü ’l-Müctehid*’de ömrü vefa etmesi durumunda, bir başka fıkıh eseri daha yazacağını ifade ettiği²⁰¹ ve bundan sonra yaklaşık on bir yıl yaşadığı düşünüldüğünde, bu süre içerisinde başka fıkıh eserleri yazmış olmasının ihtimal dahilinde olduğu söylenilebilir.

İbn Rüşt el-Hafid’in, çok sayıda fikhî eser yazmış olması mümkünse bunların neden sadece iki tanesi bilinmektedir? gibi bir sorunun akla gelmesi mümkündür. İbn Rüşt el-Hafid ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda bu hususa benzer şöyle bir soru daha sorulduğu ve cevaplandırılmaya çalışıldığı görülmektedir: İbn Rüşt, önemli bir fıkıhçı ve kadı olmasına rağmen neden fıkıhçılığı göz ardı edilmiştir? Bazı kişilerin, bu durumu İbn Rüşt’ün felsefeci kimliğine bağladıkları görülmektedir. Yani İbn Rüşt, felsefeci olması sebebiyle, fikhî konulara felsefenin verdiği esneklikle yaklaşıp olması onun fıkıhçı kimliğine olan güveni sarsmış fikhî

²⁰⁰ Bk. Tez Metni (“1.2.1. *ed-Darûrî fî Usûli ’l-Fıkh/Muhtasaru ’l-Mustasfâ*” başlığı), 12-21.

²⁰¹ İbn Rüşt, *Bidâyetü ’l-Müctehid*, 4/226.

itibarını zayıflatmıştır.²⁰² Dolayısıyla İbn Rüşd'ün fıkıhçılığına itibar edilmeyince fıkıhçılığının süreç içerisinde zayıfladığı gibi, fikhî eserleri de unutulmaya ve kaybolmaya yüz tuttuğu kanaatine varılabilir. Ancak çalışmanın ilgili bölümlerinde aktarıldığı üzere, İbn Rüşd'ün günümüze ulaşan *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *ed-Darûrî* adlı eserleri incelenince, bu iddianın doğru olmadığı görülmektedir. Zira İbn Rüşd'ün usûl ve furû anlayışında gelenekten farklı bir yaklaşıma sahip olmadığı, özellikle de nasslara son derece bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi, ele aldığı konu bağlamında naslar mevcut ise, İbn Rüşd'ün bu nasları görmezlikten geldiğine dair herhangi bir örnek tespit edilememiştir. Hatta bazı konularda nasslara olan aşırı bağlılığı sebebiyle, bir Zahirî âlim izlenimi verdiği de görülmektedir.²⁰³ Nitekim el-Hafid, bazen cumhuru nasslara bağlı kalmamakla eleştirdiği ve kendisinin nasslara daha uygun olan bazı görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla felsefeciliğini fıkha pek karıştırmadığı, bu sebeple de fıkıhçılığının arka planda kalmış olmasında bu durumun etkili olmadığı değerlendirilmektedir. Öyleyse bu durumda söz konusu sorunun cevabı ne olabilir diye düşünüldüğünde, karşımıza İbn Rüşd'ün maruz kaldığı sürgün hayatı ve bunun ağır sonuçları çıkmaktadır. Şöyle ki, İbn Rüşd el-Hafid'in Mâlikî fukaha ve kelâmcılarla yaşadığı çok sert tartışmalar ve bunun neticesinde vuku bulan zorlu sürgün hayatı, kendisine ilmî açıdan itibarsızlaştırma girişimleri gibi zor bir süreç yaşamıştır. Bu sebeple o, bazen Yahudi olmakla, bazen de zındık olmakla suçlanmış ve neticede eserleri Kurtuba'da gözü önünde, hasımları tarafından şiirli kutlamalarla kadar dramatik bir şekilde parçalanmış ve yakılmıştır. el-Hafid ile ilgili yazılan muhtelif kaynaklarda yer alan bilgilere göre, bu kötü akıbetten sadece sarayın işine yarayan birkaç tıp ve felsefe kitabı ile, kıyıda köşede kalan bazı eserleri kurtulabilmiştir. Bir de civar bölgelerde yaşayan Yahudi ve Hristiyanların okuması için İbranice'ye ve Latince'ye çevirilen felsefî eserleri de bu akıbetten kurtulabilmiştir. Ne yazık ki İbn Rüşd'ün, Müslümanların elinde bulunan fikhî eserlerinin tamamına yakınının söz konusu suçlamalar sebebiyle, imha edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bu durum uzun bir müddet İbn Rüşd'ün hem fikhî eserlerinden hem de fıkıhçılığından bahsedilmemesine yol açmıştır.²⁰⁴

İbn Rüşd'ün felsefe, tıp vb. farklı ilimlerle ilgili kaleme aldığı birçok eserinin günümüze ulaşan nüshalarının Latince veya İbranice çevirilerden ibaret olmasının da söz konusu değerlendirmemizi güçlendirmektedir. Çünkü bu eserler gayrimüslimlerin elinde bulunmaları sebebiyle, yakılarak imha edilmekten kurtuldukları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, kaynaklarda kendisine nisbet edilen ve muhtelif kütüphanelerde mevcut olduğu aktarılan bazı fikhî eserlerinin de sadece İbranice çevirilerinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bu da ilgili

²⁰² Karlığa, “İbn Rüşd (felsefe, astronomu ve tıp)”, 20/258.

²⁰³ İbn Rüşd'ün cumhurdan farklı düşünerek âdeta bir Zahirî âlimi olduğunu düşündüren bazı görüşleri için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/21-23.

²⁰⁴ ‘Ubeydî, *İbn Rüşd Hayâtuh-‘İlmuh-Fıkhu*, 84.

değerlendirmemizi güçlendiren diğer bir delildir. Hatta İbn Rüşd'ün günümüze Arapça olarak *Tehâfutu't-Tehâfut*'tan başka eserinin ulaşmamış olması bunun önemli bir kanıtıdır.²⁰⁵

Biyografi ve tarih kitaplarında yer almadığı hâlde, el-Hafid'e nisbet edilen birçok fikhî eserin 17. asrın sonlarında yabancı araştırmacılar tarafından, başta Endülüs ve Mağrib coğrafyası olmak üzere, dünyanın muhtelif bölgelerinde yer alan yazma eserler kütüphanelerinde bulunan eserlerinin kayda geçirildiği çalışmalarda gün yüzüne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil, fıkıh dışında İbn Rüşd'e nisbet edilen eserlerin çok önemli bir kısmının ise ilk dönem tabakat ve tarih kitaplarında kayıtlı olduğu görülmektedir. Bu durum da söz konusu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir. Çünkü el-Hafid'in, fıkıh dışında muhtelif alanlarda yazmış olduğu eserleri dünyanın çeşitli dillerine çevrildiği ve farklı bölgelere yayıldığı için yakılarak yok olmaktan kurtuldukları ve kayda geçirildikleri anlaşılmaktadır. İbn Rüşd el-Hafid'e nisbetleri hususunda şüphe görülmeyen *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *ed-Dârûrî*'nin bile yakın zamanlarda keşfedilip tahkik edilmiş olmaları bunun bir göstergesi olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1910 yılında tahkik edilirken, *ed-Dârûrî* ise 1990 yılında tahkik edilmiştir.

Son olarak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nda çoğu *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Tehâfutu't-Tehâfut* olmak üzere İbn Rüşd adına kayıtlı yüz doksan üç eser bulunmaktadır. Ancak söz konusu kayıtlar arasında *Bidâyetü'l-Müctehid* dışında İbn Rüşd'e nisbet edilen herhangi bir fıkıh eseri bulunmamaktadır.²⁰⁶

²⁰⁵ Emîn, *Dâiretu'l-Me'ârifü'l-İslâmiyye eş-Şî'iyye*, 2/188.

²⁰⁶ Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığında İbn Rüşd el-Hafid'e *Bidâyetü'l-Müctehid* dışında herhangi bir fıkıh eseri nisbet edilmediği gibi, *Bidâyetü'l-Müctehid*'in de bazı nüshalarının dede İbn Rüşd'e nisbet edildiği de görülmektedir. Kendisine nisbet edilen diğer eserlerin ise, daha çok felsefe vb. ilimler ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEKB), Türkiye Yazma Eserler Veritabanı (Erişim 26 Ocak 2025. <https://portal.yek.gov.tr>).

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN RÜŞD'E GÖRE HÜKÜM ANLAYIŞI

İbn Rüşd'ün, küçük ayrıntılar bir yana ahkâm konusunda gerek şekil gerekse de içerik olarak Gazzâlî'den büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Söz gelişi Gazzâlî, ahkâm teorisini dört “fenn” hâlinde incelerken,²⁰⁷ İbn Rüşd'ün ondan farklı olarak “fen” tabiri yerine “kısım” tabirini kullandığı ve Gazzâlî gibi hüküm konusunu dört başlık altında incelediği görülmektedir. Bunlar; hükmün tanımı, hükmün çeşitleri, hükmün rükünleri ve hükmü ortaya çıkaran sebeplerdir.²⁰⁸ İbn Rüşd, söz konusu başlıkları işlerken önemli ölçüde Gazzâlî ile aynı sistem ve metodu takip ettiği söylenilebilir. Ancak yer yer kendisi ile ayrıştığı başlıklar da söz konusudur. Bunlara yeri geldikçe değinilecektir.²⁰⁹ Bu dört kısım, *ed-Darûrî*'de yer aldıkları sıralamaya göre ele alınacak ve İbn Rüşd'ün hüküm teorisi ile ilgili anlayışı tespit edilerek bu anlayışın, furû fıkha nasıl yansıdığı örneklerle ortaya konulacaktır. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün usûl anlayışının başta İmâm Mâlik olmak üzere Mâlikî mezhebi ekol sistematığı ile ne derecede uyuşup uyuşmadığı ortaya konulacaktır.

Öte yandan İbn Rüşd'ün hüküm teorisinde mütakellimîn usûlcülerini özellikle de Gazzâlî'yi takip ettiği anlaşılmakla birlikte, başta Gazzâlî olmak üzere mütakellimîn usûlcülerden farklı düşündüğü hususlar varsa bunlar da tespit edilecek ve değerlendirilecektir. Son olarak ise, İbn Rüşd'ün fukahâ metodundan etkilenip etkilenmediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. HÜKMÜN TANIMI

İbn Rüşd, hükmü; “*Şâri'in, mükellefîn fiillerine te'alluk eden hitabıdır*,”²¹⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Onun bu tanımı ile, mütakellimîn usûlcülerin tanımını benimsediği anlaşılmaktadır. Çünkü mütakellimîn usûlcüler, verilen tanımda da görüldüğü üzere, hükmü hitâbın kendisi olarak kabul ederler. Oysa fukahâ, hükmü; “*Şâri'in, mükellefîn fiillerine te'alluk eden hitabın eseri/sonucu olarak*” tanımlamaktadırlar.²¹¹ Söz gelimi mütakellîmin

²⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/111.

²⁰⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 91.

²⁰⁹ İbn Rüşd'ün hüküm teorisine çok kısa bir şekilde değinen Muharrem Kılıç'ın, İbn Rüşd'ün hüküm teorisinde Gazzâlî'nin çizgisinde ilerlediğine dikkat çektiği görülmektedir. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 223.

²¹⁰ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 91. İbn Rüşd'ün yaptığı bu tanım birçok usûlcü tarafından da yapıldığı görülmektedir. Benzer bazı tanımlar için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/112; Ebû 'Abdillâh (Ebu'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/93. Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdirrahmân el-Mısri el-Karâfî, *Şerh Tenkîhi'l-Fusûl*, tlk. Tâhâ 'Abdurraûf Sa'd (Kâhire: Şerîketu't-Tibâ'eti'l-Fenniyeti'l-Müttahide, 1393/1973), 67.

²¹¹ Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, tlk. İlyas Kaplan (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1433/2012), 273; Heyet, *el-Mesû'atu'l-Fıkhiyye el-Kuveyyiyye* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'd Diniyye, (1404/1428), 18/65.

usûlcülerin bakış açısına göre, Şâri'in "yapın" veya "yapmayın" şeklindeki hitâbı hükmün kendisi kabul edilirken; fukahâ usûlcülerine göre ise, bu hitâbın sonucundan anlaşılan vucûb ve tahrîm, hüküm olarak kabul edilmektedir.²¹² Ancak İbn Rüşd, hükmü tanımlarken, fiillerin hüsün-kubuh gibi yönlerine geniş bir yer ayırmasına rağmen, hükmün tanımında mütekellimîn ile fukahâ arasındaki farka dikkat çekmemektedir. Bu durumun Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'da söz konusu ayrıntıya girmemiş olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.²¹³ Nitekim İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'nin başında kelâm konularına pek girmeyeceğini ifade etmesine rağmen, hüküm konusunda Mutezileyi eleştiren Gazzâlî'yi takip ederek, kelâm konularına girdiği ve kendisinin de Mutezileyi eleştirdiği görülmektedir.²¹⁴

İbn Rüşd, birçok usûl kavramını tanımlarken Ehl-i Sünnete uygunluk vurgusu yaptığı gibi, hükmü tanımlarken de "Ehl-i Sünnete göre" kaydını düştüğü ve konuyla ilgili Mutezîlenin anlayışını hatalı bulduğu görülmektedir. Şöyle ki, hükmü; "*Şâri'in mükellefin fiillerine taleb veya terk yönünden te'alluk eden hitabıdır*" diye tanımladıktan sonra, "eğer Şâri' tarafından bir hitâb söz konusu olmasaydı mükellefin fiilleri için hasen veya kabîh denilemeyeceğini ve fiillerin husün-kubuh özelliklerinin zâtî olmadığını" ifade etmektedir.²¹⁵ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, tanımda husün-kubuh meselesine değinerek, kulun fiillerinin zâtî itibarıyla böyle bir vasfa sahip olamayacaklarını ifade ederek, bu konuda Mutezileyi eleştirmektedir.

Husün-kubuh konusunda Ehl-i Sünnetin bakış açısını benimseyen İbn Rüşd, konuyla ilgili her iki ekolün delillerini değerlendirerek, Ehl-i Sünnetin Mutezileyi ilzâm²¹⁶ ettiğini savunmaktadır. Bu sebeple ona göre bu konuda Ehl-i Sünnet isabet etmişken, Mutezile hata etmiştir. İbn Rüşd, hükmün tanımındaki ilgili ihtilafın fıkıh usûlü ilminin konularından olmadığını, ancak doğurduğu sonucun kıyas ile müctehidin isabet ve hata etmesi konularında görüleceğini ve ilgili meselelerde bunun değerlendirileceğini ifade etmektedir.²¹⁷

Öte yandan İbn Rüşd'ün, hükmü tanımlarken, mubâhı hükmün tanıma doğrudan dâhil edecek açık bir kayıt zikretmediği görülmektedir. Şöyle ki, yukarıda zikredildiği üzere O, hükmü; "*Şâri'in mükellefin fiillerine talep veya terk yönünden te'alluk eden hitabıdır*" şeklinde tanımlamaktadır. Görüldüğü gibi "...taleb veya terk yönünden..." şeklindeki kaydın mubâhı doğrudan kapsadığı anlaşılmamaktadır. Oysaki başta Gazzâlî olmak üzere, birçok usûlcünün, mubâhı hükmün tanımına dâhil etmek için taleb veya terk kayıtlarını zikretmedikleri ya da bu kayıtların yanında "tahyîren" kaydını ekledikleri görülmektedir. Örneğin, Gazzâlî "taleb" veya

²¹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/112.

²¹³ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/111-126; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 91-98.

²¹⁴ Gazzâlî'nin, Mutezileyi eleştirdiği gibi, İbn Rüşd'ün de birçok konuda Mutezileyi eleştirdiği görülmektedir. İbn Rüşd'ün, ahkâm anlayışında Mutezileyi eleştirdiği konular arasında hüsün-kubuh ve muhayyer vâcibin hem aklen hem de şer'an mümkün olması gibi meseleler zikredilebilirler.

²¹⁵ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 91-94.

²¹⁶ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 92, 93.

²¹⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 91-94.

“terk” açısından kayıtlarını zikretmezken,²¹⁸ Fahreddîn er-Râzî²¹⁹ ve İbn Hâcib²²⁰ gibi bazı usûlcülerin ilgili kayıtların yanında “tahyîren” kaydını ekledikleri görülmektedir. İbn Rüşd’ün, tanımda ilgili kaydı zikretmemesi, acaba mubâhı teklîfi fiillerden saymıyor mu sorusunu akıllara getirmektedir. Nitekim böyle düşünen usûlcülerin varlığı söz konusudur. Ne varki Gazzâlî’nin, mubâhın teklîfi hükümlerden olup olmadığı hususunu uzunca ele aldığı ve mubâhı teklîfi hükümlerden saymayanları eleştirdiği görülmektedir.²²¹ İbn Rüşd’ün ise, hükmün kısımlarını ele alırken, “taleb” ya da “terk” kayıtlarının yanında “tahyîren” kaydını ayrıca eklemesinden mubâhı teklîfi fiillerden kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır.²²² Bunun yanında İbn Rüşd, mubâhın teklîfi fiillerden sayılmasının lügavî bir mesele olduğunu hakîkatta mubâhta herhangi bir teklifin söz konusu olmadığını değerlenmektedir. Bu sebeple mubâhı teklîfi fiillerden sayabilmek için onun “Şari’ tarafından emredilmediğine ve muhayyer bırakıldığına inanılması gereken” şeklindeki yapılan te’vîli²²³ eleştirerek isabetli bulmamaktadır.²²⁴ Bundan dolayı İbn Rüşd’ün, mubâhı lafzî de olsa teklîfi hükümlerden biri kabul ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd hükmün tanımını yaparken “tahyîren” kaydını zikretmeyerek mubâhı hükmün tanımına doğrudan dâhil etmemesi, mubâhtaki teklifin lügavî olmasından kaynaklandığı ya da tanımlı muhtasar tutmak istemiş olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

İbn Rüşd, hüküm anlayışını ortaya koyarken, teklîfi hükmün yanında vaz’î hüküm ayırımına değinmediği görülmektedir. Nitekim yukarıda ifade edildiği gibi, hükmün tanımını yaparken vaz’î hükümleri tanıma dâhil edecek herhangi bir kayıt zikretmemektedir. Oysaki hükmü ele alan birçok usûlcü, tanıma “vaz’an” gibi bir kayıt ekleyerek hükmün teklîfi ve vaz’î diye ikiye ayrıldığına dikkat çekmektedir. Bu ikili taksimat yerine, İbn Rüşd’ün, teklîfi hükümleri ve hükmün rükünleri olan hâkim, mahkûmun aleyh ve mahkûmun bih gibi konuları ele aldıktan sonra “Hükümleri Ortaya Koyan Sebepler ve Hükümlerle İlgili Bazı Vasıflar (Esbâbu’l-Muzhira li’l-Ahkâm)” isimli bir başlık açarak vaz’î hüküm kavramını kullanmadan hükmün “varlığını ortaya koyan bazı sebep ve alametlerin” olduğunu zikretmektedir. Ancak bunları, kitabının üçüncü bölümü olan “elfâz” ve “kıyas” bölümlerinde ele alacağını ifade

²¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/112.

²¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/89.

²²⁰ Ebu’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. ‘Abdurrahmân el-İsbehânî, *Beyânü’l-Muhtasar Şerh Muhtasar İbn Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ’ (Arabistan: Dâru’l-Medenî, 1406/1986), 1/325; Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-Nukûd Şerh Muhtasar İbn Hâcib*, thk. Dayfullâh b. Sâlih ve Tarhib b. Ri’ân (Beyrut: Mektebetu’r-Rüşd Nâşirûn, 1426/2005), 1/348.

²²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/142-145.

²²² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

²²³ İbn Rüşd, eleştirdiği söz konusu te’vîlin kime ait olduğunu zikretmese de *el-Müstasfâ*’da zikredildiğine göre bunun Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye (ö. 418/1027) ait olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143. Nitekim çalışmamızın ilerleyen konularında bu hususa ayrıca değinilecektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tez Metni (“2.2.5. Mubâh Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması” başlığı), 84.

²²⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 103.

ederek burada zikretme gereği duymadığını belirtmektedir.²²⁵ Ne var ki, İbn Rüşd'ün, bahsettiği sebep ve alametleri, ilgili bölümlerde çok kısa bir şekilde illete değinmesi dışında ele almadığı görülmektedir. Oysaki Gazzâlî'nin hem hüküm konusunun sonunda hem de kıyas konusunda, "sebeb" ve "illet" gibi hususları geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir.²²⁶ Bu sebeple İbn Rüşd'ün, söz konusu hususları kıyasta zikredeceğini söylemesine rağmen zikretmemesi, *el-Müstasfa*'yı ihtisar ederken bunları gözden kaçırmış olmasından kaynaklanabilir. Bunun yanında İbn Rüşd, hüküm konusunda, hükümle ilişkili vasıflar bağlamında sıhhat ve butlân; edâ, kazâ ve i'âde ile azîmet ve ruhsat gibi konuları kısa bir şekilde ele almaktadır. Hükümle ilgili bu hususlar, tezin "2.4.1. Hükümün Sebepleri", "2.4.2. Hükümün Sıhhat ve Butlan Özelliği", "2.4.3. Hükümün Edâ, Kadâ ve İ'âde Gibi Özellikleri" ve "2.4.4. Hükümün Azîmet ve Ruhsat Olma Özelliği" başlıklarında ele alınacaktır.²²⁷

İbn Rüşd'ün, hükümü tanımlarken vaz'î kaydını ilave etmeyerek hükümü vaz'î ve teklîfi olarak ikili taksimata tâbi tutmamasının, Gazzâlî'nin metodunu takip etmesinden kaynaklandığı söylenilebilir. Nitekim Gazzâlî, hükümü tanımlarken vaz'î hükümleri tanıma dâhil etmek için herhangi bir kayıt düşmediği gibi, hükümün vaz'î ve teklîfi diye iki kısma ayrıldığına da değinmemektedir. Oysa vaz'î hükümleri tanıma dâhil etmek isteyen birçok usûlcünün tanımında, "taleb" ve "tahyîr" kayıtlarının yanında, "vaz'an" veya vaz'iiyen gibi kayıtlar ilave ettikleri görülmektedir.²²⁸

Son olarak Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün, hükümün tanımını yaparken "vaz'an" kaydını zikretmeyerek, fıkıh usûlünde genelde vaz'î ve teklîfi olarak bilinen hükümün vaz'î kısmına değinmemelerinin sebepleri üzerinde durmakta fayda görülmektedir. Kanaatimizce bunun temel sebebi, kendi dönemlerine kadar yazılan usûl eserlerinde, hükümün tanımına, ilgili kaydın henüz eklenmemiş olması ve bu sebeple hükümün vaz'î ve teklîfi diye ikili taksimatının yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira yaptığımız incelemeler neticesinde başta ilk dönem usûl eserleri olmak üzere, neredeyse hicrî altıncı asrın sonlarına kadar yazılan fıkıh usûlü

²²⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 121, 122.

²²⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 1/175-178, 2/286-375.

²²⁷ Bk. Tez Metni, 97-101.

²²⁸ Örneğin, İbn Hâcib, *Muhtasaru'l-Muntehe'l-Usûlî* adlı eserinde, hükümün tanımını yaparken, usûlcülerin, hükümün teklîfi ve vaz'î ayırımına şöyle dikkat çektiklerini aktarmaktadır: "Hüküm; öncelikle 'Allah'ın, mükellef kulların fillerine ta'alluk eden hitabıdır" şeklinde tanımlandı. Ancak 'bu tanımın "taleb" veya "tahyîr" ifade etmeyen bazı ilahî hitapları da tanıma dâhil etmiştir" diye eleştirilince tanıma "taleb" ya da "tahyîr" kayıtlarının eklendi. Fakat bu sefer de 'bu tanım hükümün delili, sebebi ve şartı anlamına gelen bazı ilahî hitapları kapsamamaktadır' şeklinde bir başka itiraza maruz kalınca bunun üzerine tanıma "vaz'an" kaydı eklenmiştir." Görüldüğü gibi bu değerlendirmede, hüküm tanımının vaz'î hükümleri kapsamı için "vaz'an" kaydının sonradan eklenildiğine dikkat çekilmektedir. İbn Hâcib'in bahsettiği söz konusu itirazlar ve değerlendirmeleri için Bk. Ebu'l-Fadl 'Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdülga'ffâr el-Îcî, *Şerh Muhtasari'l-Muntehe'l-Usûlî*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/110-114. Aynı şekilde Molla Hüsrev'in, *Mirkâtu'l-Vusûl* adlı eserinde, hükümü doğrudan vaz'î ve teklîfi olarak ikiye ayırdığı görülmektedir. Bk. Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l-Vusûl*, 237. Bu iki eserin yanı sıra hükümün tanımında vaz'î kaydını zikreden bazı eserler için bk. Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Veciz fi Fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru't-Tibâ'a li'n-Neşr, 1427/2006), 1/287.

eserlerinde hükmün tanımında “vaz‘an” kaydının yer almadığı görülmektedir. Bu sebeple daha sonraları vaz‘î hükümler olarak anılacak olan konuların, ilk dönem fıkıh usûlü eserlerinde muhtelif konu ve başlıklar altında ele alındığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla daha sonraları gerek mütekellimîn gerekse de fukahâ tarafından vaz‘î hükümler olarak anılacak olan konuların ilk dönem fıkıh usûlü eserlerinde, bazen teklîfî hükümlerden önce bazen de sonra olmak üzere “hükmün sebepleri,” “kıyas” ve “ictihad” gibi konularda ele alındıkları görülmektedir. Söz gelimi, ilk dönem usûl eserlerinde hükmün tanımını yaparken, vaz‘an vb. kayıtlar zikretmemesi sebebiyle vaz‘î hükümleri özel bir başlık altında incelemeyen âlimler arasında İmâm Şâfiî,²²⁹ Pezdevî (ö. 493/1100),²³⁰ Cessâs,²³¹ Bakillânî,²³² Ebu‘l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044),²³³ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066),²³⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083),²³⁵ Gazzâlî,²³⁶ Fahreddîn er-Râzî,²³⁷ ve ‘Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355)²³⁸ gibi usûlcüleri zikretmek mümkündür.

Diğer taraftan hicrî altıncı asırdan sonra hükmün tanımına vaz‘en veya vaz‘iyyen gibi kayıtlar ekleyerek hükmü vaz‘î ve teklîfî diye iki ayrı başlık altında ele alındığı görülmektedir. Bahsi geçen kayıtları hükmün tanımına dâhil ederek hükmü vaz‘î ve teklîfî olarak iki kısımda inceleyen usûlcüler arasında Âmidî (ö. 631/1233),²³⁹ İbn Hâcib,²⁴⁰ Muvaffakuddîn İbn

²²⁹ *er-Risâle*’nin elimize ulaşan ilk usûl kitabı olması hasebiyle usûl konularının çok az bir kısmına yer verdiği ve sistematik bir fıkıh usûlü kitabı olmadığı malumdur. Ümmet içerisinde kitap yazmanın henüz gelenek halini almamış olduğu birdönemde yazıldığı düşünüldüğünde bunun gayet tabii bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple dört temel şer‘î delilin bile usûl kitaplarında yer alan sistematığa göre ele alınmadığı düşünüldüğünde, hükmün tanımının etraflıca yapılması ve hükmün vaz‘î ve teklîfî diye ikiye ayrılması beklenemez. Bk. Murteza Bedir, “er-Risâle”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/119; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ‘Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Y.y., 1357/1938).

²³⁰ Sadru‘l-İslâm Ebu‘l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, *el-Kâfi Şerh Usûli‘l-Pezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed (Riyâd: Mektebetu‘r-Rüşd, 1422/2001), 4/1986-2429.

²³¹ Emrin delâleti konusunda, dolaylı olarak teklîfî hükümleri ele alan Cessâs’ın, hükmü doğrudan vaz‘î ve teklîfî diye iki kısma ayırarak incelemediği görülmektedir Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fasl fi‘l-Usûl*, (Kuveyt: Vizâretü‘l-Evâfi‘l-Kuveytiyye, 1414/1994), 1/79-197.

²³² Bakillânî, hükmün konusu ele alırken teklîfî ve vaz‘î ayrımı yapmayarak vaz‘î hükümleri muhtelif konular içerisinde ele almaktadır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve‘l-İrşâd (es-Sağir)*, thk. ‘Abdulhamîd b. Zeyd (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1418/1998), 1/174, 236, 239, 241, 288- 304, 2/7.

²³³ Ebu‘l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed fi Usûli‘l-Fıkh* adlı eseri, ilk usûl eserlerinden olması hasebiyle hükmün tanımına yer vermediği görülmektedir. Bu sebeple de vaz‘an kaydından bahsetmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde hükmü ilişkisi olan; emir ve nehyin delâleti, ahkâm-ı şer‘iyyenin akılla ilişkisi ve hükmün sebeplerini ele aldığı konularda hükmün vaz‘î ve teklîfî ayırımına dikkat çekmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla tanımda vaz‘an kaydını zikretmemesinin yanında vaz‘î hükümler olarak anılan konuları işlerken vaz‘î hükümler tabirine de yer vermemektedir. Bk. Ebu‘l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu‘temed fi Usûli‘l-Fıkh*, tkd. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1403), 1/171, 179, 2/403, 414.

²³⁴ Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-‘Udde fi Usûli‘l-Fıkh*, thk. tdk. ve thr. Ahmed b. ‘Alî el-Mübârekî (Riyâd: Y.y., 1414/1993), 1/182.

²³⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lume‘ fi Usûli‘l-Fıkh*, (Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1424/2003), 21-28.

²³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/127-1/175-188.

²³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/89.

²³⁸ Îcî, *Şerhu‘l-‘Adud*, 2/110-113.

²³⁹ Ebu‘l-Hasen (Ebu‘l-Kâsım) Seyfüddîn ‘Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî, *el-İhkâm fi Usûli‘l-İhkâm*, tdk. ‘Abdurrezzâk ‘Afîfî (Riyâd: Dâru‘l-Sumey‘î, 1424/2003), 1/132, 1/133, 1/170.

²⁴⁰ Îcî, *Şerhu‘l-‘Adud*, 2/110-114.

Kudâme²⁴¹ ve Şâtıbî²⁴² gibi âlimleri zikretmek mümkündür. Bunun yanında, çağdaş usûlcülerin de hüküm tanımına söz konusu kayıtları ilave ettiklerini ve hükmü; vaz'î ve teklîfi olarak ele aldıklarını ifade etmek gerekir.²⁴³

Öte yandan Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün de aralarında bulunduğu birçok usûlcünün yaptığı hüküm tanımında vaz'an kaydını zikretmemelerinin şu iki sebeple izah edildiği de görülmektedir. Birincisi; tanımda genelde zikredilen "taleben/iktizâen" ve "tahyîren" gibi kayıtlarla vaz'î hükümlerin, hükmün tanımına dâhil olduklarını düşünmeleridir. Nitekim İbn Hâcib ve Adudüddîn el-Îcî gibi usûlcüler bu ihtimali zikretmektedir.²⁴⁴ Bu bakış açısına göre, vaz'î hükümler tanıma zımnen dâhil oldukları için, özel bir kayıt zikretmeye gerek görülmemektedir. İkincisi; vaz'î hükümler olarak zikredilen hususların gerçekte bir hüküm olmamalarıdır. Nitekim el-Îcî'nin bu ihtimali savunduğu görülmektedir. Şöyleki, Gazzâlî'nin hüküm tanımına vaz'î hükümler dâhil olmamaktadır şeklindeki eleştiriyi, 'birileri bunlara hüküm diyebilir, ancak bize göre bunlar gerçek anlamda hüküm değildirler,' diyerek cevap vermektedir.²⁴⁵ Ne var ki, İbn Rüşd'ün hükmün tanımına "vaz'an" kaydını zikredilen ilgili gerekçelerden hangisi sebebiyle ekmediği ifadelerinden kesin olarak anlaşılamamaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün, hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, vaz'î hükümler olarak bilinen meseleleri hüküm ismiyle zikretmemiş olduğu düşünüldüğünde, vaz'î hükümleri hakikî anlamda hüküm kabul etmediği anlamındaki gerekçenin öne çıktığı söylenilebilir.

2.2. TEKLÎFÎ HÜKÜMLER

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Rüşd, hükümleri vaz'î ve teklîfi diye ikiye ayırmamaktadır. O, vaz'î hükümler olarak bilinen konuların bir kısmını hükmün ilerleyen başlıklarında, bir kısmını da kıyas ve ichtihad gibi konularda ele almaktadır. Bu sebeple bu başlıkta sadece teklîfi hükümler ele alınacaktır.

İbn Rüşd'ün, teklîfi hükümlerin taksimatını Gazzâlî ile aynı yaptığını ve önemli ölçüde onu takip ettiğini daha önce söylemiştik. Ancak Gazzâlî, teklîfi hükümleri doğrudan vâcib, haram/mahzûr, mubâh, mendûb ve mekrûh olarak beş kısım hâlinde zikrederken,²⁴⁶ İbn Rüşd'ün bunları önce taleb, terk ve tahyîr diye üçe ayırdığı; ardından tahyîrin mubâh, talebin

²⁴¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh 'ale'l-Mezheb Ahmed b. Hanbel*, tkd. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl (Riyâd: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 1/197, 1/175.

²⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/169, 171, 297.

²⁴³ Hükmün tanımına zikri geçen kayıtları ekleyen bazı muasır usûlcüler için bk. 'Abdulvahhâb Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, İ'dâd Muhammed Ebu'l-Hayr (Beyrut: Messetü'r-Risâle, 1433/2012), 93-101; Zuhaylî, *el-Vecîz fî Fıkhî'l-İslâmî*, 1/287.

²⁴⁴ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 34.

²⁴⁵ Îcî, *Şerh Muhtasari'l-Münteha'l-Usûlî*, 2/11.

²⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/127.

vâcib ile nedb ve terkin de mahzûr ile mekrûh karşılığında kullandığını ifade etmektedir.²⁴⁷ Şimdi teklîfî hükümlerin *ed-Darûrî*'de yer aldıkları sıralamaya göre ele alınarak İbn Rüşd'ün söz konusu hükümlerle ilgili anlayışı tespit edilecek ve bunun furû fıkha yansımaları ele alınacaktır. Ayrıca Mâlikî mezhebine muhalefet ettiği yerler tespit edilecek ve diğer mezheplere yakın durduğu veya tercihte bulunduğu hususlara dikkat çekilecektir. Böylece İbn Rüşd'ün fıkıhçılığında bir usûl furû ilişkisi ortaya konulmuş olacaktır.

2.2.1. Vâcib Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

Bu bölümde öncelikle İbn Rüşd'ün vâcib tanımı, tanımla ilgili yaptığı bazı tahliller, vâcibin kısımları ve Mutezilenin bu kısımlarla ilgili öne sürdüğü bazı iddialara verdiği cevaplar ele alınacaktır. Ayrıca vâcibin neshi ve bir şeyin hem vâcib hem haram olup olamayacağı gibi hususlarla ilgili kanaati ortaya konulacak, aksini savunan kişilere yönelttiği eleştirileri aktarılacaktır. Bunun yanında vâcib anlayışının furû fıkha yansımaları örneklerle aktararak fıkıh anlayışındaki usûl furû ilişkisi ortaya konulacaktır. Son olarak İbn Rüşd'ün vâcible ilgili İmâm Mâlik'ten veya Mâlikî mezhebinden farklı düşündüğü meseleler tespit edilerek değerlendirilecektir.

2.2.1.1. Vâcibin tanımı

İbn Rüşd, vâcibi; “şer’î hitabın yapılmasını emrettiği ve mutlak anlamda terk edilmesi durumunda cezanın va’d edildiği şey” diye tarif etmektedir.²⁴⁸ İbn Rüşd, tanımda kullandığı bazı ifadeleri özellikle seçtiğine dikkat çekmektedir. Örneğin, “...mutlak anlamda...” ifadesinin müvessa‘ türü vâcibin, tanımına dâhil olması için tercih edildiğini ifade etmektedir. Çünkü bilindiği gibi müvessa‘ vâcibin son vakte kadar ertelenmesi durumunda herhangi bir ceza vaadi söz konusu değildir.²⁴⁹

Aynı şekilde “...terk edilmesi hâlinde cezanın va’d edildiği...” kaydının, İbn Rüşd’e göre, Ehl-i Sünnetin vâcib tanımına uygun olması için tercih edildiği ifade edilmektedir. Zira Ehl-i Sünnete göre vâcib; “terk edilmesi durumunda ceza gerektiren ve yerine getirilmesi durumunda da sevap kazandıran şey” olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁰ İbn Rüşd'ün vâcibi mendûbdan ayırmak için dikkat çektiği bu husus, birçok âlim tarafından da göz önünde bulundurulmaktadır. Bu sebeple bazı âlimler, vâcibin tanımına İbn Rüşd'ün eklediği bahsi geçen kaydı ilave ederken, bazılarıysa benzer kayıtlar ekledikleri görülmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı örnek olarak zikredilebilir. Nitekim Gazzâlî ilgili eserinde, vâcibi

²⁴⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

²⁴⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97. İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise vâcib tanımını yapmadığı görülmektedir.

²⁴⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

²⁵⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

mendûbdan ayırmak için birçok âlimin tanıma eklediği kayıtları uzunca zikrettiği görülmektedir.²⁵¹

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün vâcibi sünnetten ayırmak için tanıma eklediği, "...yerine getirilmemesi hâlinde cezanın va'd edildiği..." kaydının Ehl-i Sünnet açısından kelâmî anlamda başka bir soruna kapı araladığı görülmektedir. Şöyle ki, "...yerine getirilmemesi durumunda cezanın va'd edildiği..." ifadesi, akıllara Mutezilenin; "vâcibin yerine getirilmemesi durumunda, adalet gereği Allah kuluna azap etmelidir (el-vucûbu 'alellâh)", iddialarını çağrıştırmaktadır. Oysaki, Ehl-i Sünnete göre Allah için böyle bir zorunluluktan aklen bahsetmek mümkün değildir.²⁵² Bu sebeple başta *ed-Darûrî*'nin ana kaynağı *el-Müstasfâ*'nın müellifi olan Gazzâlî ve onun da sık sık başvurduğu Mâlikî fakih Bakıllânî gibi birçok Sünnî usûlcünün söz konusu soruna mahal vermemek için vâcibin tanımına farklı kayıtlar düştükleri görülmektedir. Örneğin Gazzâlî, "...terki durumunda azabın olacağı bildirilen/hissettirilen (*uṣ'ira bi ennehû yu'azzebu târikuh*)" kaydını zikrederken, Bakıllânî (ö. 403/1013) ise; "...yerine getirilmemesi durumunda kişinin şer'an bir şekilde kınanıp ayıplanacağı (*huvellezî yuzemmu fâ'ihu ve yulâmu şer'an bi vechin mâ*)" kaydını eklemektedir.²⁵³ Hatta Bakıllânî, Mutezilenin söz konusu bu iddiasını tamamen ortadan kaldırmak için, vâcibin tanımı çerçevesinde; "Allah, vâcib kıldığı şeyin terki durumunda azab va'd etmemiş olsa bile, bu vâcib olmaktan çıkmış olmayacaktı" değerlendirmesinde bulunmaktadır.²⁵⁴ Ancak Gazzâlî, Bakıllânî'nin bu değerlendirmesine göre vâcib ile mendûbun aynı şey olacağını; aralarında herhangi bir fark kalmayacağını ifade ederek onu eleştirmektedir.²⁵⁵ Dolayısıyla Gazzâlî, Bakıllânî'nin değerlendirmesini eleştirerek, onun

²⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ* 1/127-129.

²⁵² Ebu'l-Hasen 'Abdülcebbâr b. Ahmed b. 'Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerh Usûli'l-Hamse*, thk ve tkd. Faysal Bedir 'Avn (Kuveyt: Matbû'âtu Câmi'etu'l-Kuveyt, 1998), 70; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, 'Îmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîra fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciye 'an'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: 'Alemlü'l-Kutub, 1403/1983), 71, 71; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, muhşî. 'Abdullâh Muhammed el-Halîlî (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 99, 100.

²⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/293; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/70. Çalışmamızın bazı konularında, özellikle Bakıllânî'nin kaynak olarak göstermenin iki temel nedeni olduğunu ifade etmekte yarar görülmektedir. Birincisi: Bakıllânî'nin, çalışmamızın temel kaynaklarından biri olan *ed-Darûrî*'nin dolaylı kaynaklarından biri olmasıdır. Şöyle ki, Bakıllânî, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* isimli eserinin kaynakları arasında yer almakta ve Gazzâlî kendisine sık sık atıflarda bulunmaktadır. İkincisi: Bakıllânî'nin Mâlikî olması hasebiyle İbn Rüşd'ün usûl anlayışı ile Mâlikîlerin usûl anlayışları arasında karşılaştırma imkânı sağlamasıdır.

²⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/288.

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/129. Ayrıca Hanefî usûlcülerden İbn Emîr el-Hâcc, yüce Allah'ın bazı âyetlerde şirk hariç dilediği günahları affedebileceğini bildirmesi sebebiyle vâcibin tanımına "cezanın va'd edildiği" kaydının eklenmesini doğru bulmamaktadır. Bu sebeple Bakıllânî'nin söz konusu tanımlamasına haram hariç bütün teklîfi hükümlerin dâhil olacağını ifade ederek, ilgili bakış açısını isabetli bulmadığını değerlendirmektedir. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîr el-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr 'alâ Kitâbi't-Tahrîr*, (Mısır/Bulak: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1816-1318), 2/115.

ortaya koyduğu kaydın akıllara getirdiği birçok soruya hem kendi görüşleriyle hem de farklı âlimlerden yaptığı iktibaslarla cevap vermeye gayret göstermektedir.²⁵⁶

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, vâcibin tanımını Ehl-i Sünnete uyarlamaya çalışırken, tanıma eklediği ilgili kayıt sebebiyle Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında önemli ihtilaf meselelerinden olan “Allah’a zorunluluk söz konusu olabilir mi” meselesini çağrıştırdığı ve kullandığı ifadelerin Mutezilenin ilgili meselede kullandığı ifadelerle benzediği görülmektedir. Şu hâlde usûl anlayışında çoğu zaman Mutezileyi eleştirerek Ehl-i Sünnet vurgusu yapan İbn Rüşd’ün, bu konuda onları isabetli göstermeye yönelik ifadeler sarfettiği söylenilebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün, tanıma Bakillânî veya Gazzâlî’nin yaptığı gibi Allah’a zorunluluğu gerekli kılma anlamına gelmeyen bir kayıt eklemiş olsaydı daha isabetli davranmış olacağı değerlendirilmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd, cumhur ile Hanefiler arasında var olan farz-vâcib ayırımına kısaca değinmektedir. O, bu ayırımın kat’iyyet ve zanniyyatten kaynaklandığını ifade ederek, Hanefilerin; “terki durumunda va’d edilen cezanın zannî olduğu şeye vâcib dediklerini” aktarmaktadır.²⁵⁷ Ancak İbn Rüşd, hem *ed-Darûrî*’de hem de *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, kavramlara yüklenen anlamların bilinmesi durumunda tartışılmaya gerek olmadığını ifade ederek, farz-vâcib ayırımında herhangi bir mezhebi savunmamaktadır.²⁵⁸ Farz-vâcib ayırımı konusunda mütesahil davranan İbn Rüşd’ün, Gazzâlî’yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü farz ve vâcib ayırımını kabul eden ya da reddeden bazı âlimlerin konuyu tartıştıkları ve karşıt görüşte olanları eleştirdikleri bilinmektedir.

İbn Rüşd’ün, farz-vâcib ayırımında Hanefilerle, cumhur arasındaki farkı sadece “va’d edilen cezanın zanni olması” ile sınırlı tutmasının eksik olduğu görülmektedir. Çünkü Hanefiler, farzı, sübûtu ve delâleti kat’î olan diye tanımlarken; vâcibi sübûtu veya delâleti zannî olan diye tarif etmektedirler. Dolayısıyla iki kavram arasındaki farkın sadece cezanın zanniliğine indirgemesi Hanefilerin bakış açısını tam olarak yansıtmamaktadır. Nitekim kendisi de *Bidâyetü’l-Müctehid*’te vitir namazının hükmünü ele alırken, farz mı vâcib mi olduğu şeklindeki ihtilafın sünnet ile yani sübûtu zannî olan bir delille teşri kılınan hükme farz denilip denilmeyeceğinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Aynı şekilde *ed-Darûrî*’nin genişletilmiş hâli ve ana kaynağı olan *el-Müstasfâ*’da; “idrakı kat’î olana farz, zannî olana ise vâcib denildiği” açıkça ifade edilmektedir.²⁵⁹

Son olarak farz-vâcib ayırımında mutlak anlamda, cumhur veya Hanefileri savunmayarak mütesahil davranan İbn Rüşd’ün, mütekellimin metodunu benimseyerek takip

²⁵⁶ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/127, 128.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97; *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/96.

²⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/128.

ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, namazları ele alırken farz ve nedb diye ikiye ayırarak vitir namazını sünnet ve nafil olan namazlar başlığında zikretmektedir. Ayrıca vitir namazı hakkında; “doğrusu hadislerden yola çıkarak vitir namazının, kişinin tercihiyle göre bir ilâ dokuz rekat arasında kılınabilir” sözüne bakıldığında vitri sünnet olarak değerlendirdiği ve bu sebeple vitir namazının hükmü konusunda Mâlikîlerle aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁰ Aynı şekilde İbn Rüşd, fitır sadakasını ele alırken vâcib olduğuna dair herhangi bir ifadede bulunmamakta ve vâcib olmasını muhtemel kılacak hiçbir değerlendirmede bulunmamaktadır.²⁶¹ Bu ve benzeri örneklere bakıldığında İbn Rüşd'ün farz-vâcib ayırımı hususunda cumhur ile aynı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, vâcibin tanımını ve tanımla ilgili önemli gördüğü bazı hususları ele aldıktan sonra yeni bir konu başlangıcı yaparak, vâcibi farklı açılardan birtakım kısımlara ayırmaktadır. Bunlar; mu'ayyen ve muhayyer/müvessa', vâcib bi zâtihi (doğrudan vâcib olan) ve vâcib min ecli gayrih (dolaylı vâcib), mahdûd (sınırları belli) ve gayri mahdûd (sınırları belirsiz) ile aynî (özel vâcib) ile kifâi (genel vâcib)dir. Şimdi İbn Rüşd'ün bu vâcib türlerini nasıl tarif ettiği ve bunları furû fıkha nasıl yansıttığı ele alınacaktır.

2.2.1.2. Mu'ayyen ve muhayyer vâcib anlayışı

İbn Rüşd, vâcibi, mu'ayyen olup olmaması açısından iki kısımda incelemektedir. Eğer vâcib kılınan şey tek seçenekli ise ona “mu'ayyen vâcib” denildiğini; eğer tek seçenekli olmayıp mükellefe birkaç tercih hakkı sunuluyorsa buna da “gayri mu'ayyen vâcib” denildiğini ifade etmektedir. İbn Rüşd, mu'ayyen olmayan vâcibin, fiili bir konu ile ilgiliyse ona muhayyer (tercihli) vâcib denildiğini; eğer vakitle ilgili bir husus ise ona da müvessa' vâcib (geniş vakitli) denildiğini ifade etmektedir.²⁶² Ayrıca İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'te müvessa' vâcibe, zimmette tahakkuk eden vâcib (el-vâcibu fi'z-zimme) ismini kullandığı da görülmektedir.²⁶³

İbn Rüşd'ün, vâcibin mu'ayyen olup olmamasıyla ilgili yaptığı bu taksimatın Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı ile neredeyse birebir aynı olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki Gazzâlî, ilk olarak vâcibi mu'ayyen ve muhayyer/mübhem diye ikiye ayırdıktan sonra,²⁶⁴ edâ edildiği vakit itibariyle de müvessa' ve müdayyak diye ikiye ayırmaktadır.²⁶⁵ Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu dörtlü taksimatını üçe indirgediği anlaşılmaktadır. Çünkü

²⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/96, 209-211; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî), 1/165-167.

²⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/40.

²⁶² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 99.

²⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/56. İbn Rüşd, Ramazan günü nâfile oruca niyet eden kişinin orucunun farz oruca dönüşüp dönüşmediği meselesini incelerken mu'ayyen vâcibin mükâbili olan müvessa' vâcib için “el-vâcibu fi'z-zimme” kavramını kullandığı görülmektedir.

²⁶⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/132.

²⁶⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/134.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de zamanı mu'ayyen olan vâciblere mudayyak vâcib kavramı yerine, fiilî vâcibte olduğu gibi mu'ayyen vâcib kavramını kullanmaktadır.²⁶⁶ Bir başka ifadeyle mu'ayyen ve mudayyak kavramlarını mu'ayyen kavramında birleştirdiği söylenilebilir. Vâcibin taksimatında İbn Rüşd ile Gazzâlî arasında görünen bu küçük farka dikkat çekilmesinin sebebi, İbn Rüşd'ün usûl ve furû anlayışındaki tutarlılığını ortaya koymaktır. Şöyle ki; hem usûlcü hem de fıkıhçı âlimler tarafından sıklıkla kullanılan mudayyak kavramı İbn Rüşd tarafından neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Şöyle ki, İbn Rüşd, sadece *ed-Darûrî*'de amelin edâ, kazâ ve i'âde özelliğine değinirken mudayyak ismini zikrettiği görülmektedir.²⁶⁷ Oysa o, vâcib anlayışını ele aldığı bu meselede, mudayyak kavramını zikretmediği gibi furû fıkıh anlayışını ortaya koyduğu *Bidâyetü'l-Müctehid*'de de hiçbir şekilde zikretmediği görülmektedir. Söz gelimi fukahânın mudayyak vâcibin örnekleri olarak zikrettikleri, Ramazan orucu ve hac ibadeti gibi meseleler için İbn Rüşd'ün “vakti mu'ayyen” veya “vakti mahsûs” ibadetler ifadesini kullanmaktadır.²⁶⁸ Aynı şekilde namaz vakitlerini ele alırken akşam namazı hariç diğer namazların icmâ ile vakitlerinin müvessa' olduğunu aktarırken, akşam namazı için ise Mâlikî ve Şâfiî gibi âlimlerce müvessa' kabul edilmeyerek “tek vakitli vâcib” sayıldığını aktarmaktadır.²⁶⁹ Görüldüğü gibi zikredilen ilgili ibadetler için fukaha müdayyak vakitli ibadetler kavramını kullanırken, İbn Rüşd'ün titizlikle bu kavramı kullanmaktan kaçındığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün usûl ilminde kullandığı kavramlara, furû fıkıhta da aynen bağlı kaldığını ve usûl-furû ilişkisinde tutarlılı davrandığını göstermektedir.

Öte yandan İbn Rüşd, muhayyer vâcibin aklen mümkün olmadığını, dolayısıyla şer'an vukuu bulmadığını iddia eden Mutezileyi eleştirerek, ilgili iddialarını reddetmekte ve muhayyer vâcibin vukuunun aklen mümkün olduğu gibi, şer'an vukuunda hiçbir şüphe olmadığını savunmaktadır.²⁷⁰

İbn Rüşd, Mutezilenin muhayyer vâcibi aklen kabul etmemesini, iki temel gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi salah-aslah meselesidir. Şöyle ki; eğer muhayyer vâcibde yer alan şıkların hepsi kulun salahı için eşit olsalar bunların üçü de vâcib olmalıydı. Eğer sadece birisi kulun maslahatı için en uygun olsaydı o hâlde sadece o emredilmesi

²⁶⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 101.

²⁶⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 122.

²⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/55, 56.

²⁶⁹ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/186. Örneğin, İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'nin görüşünü aktardığı bu meselede “mudayyak vâcib” kavramını kullanmadığı görülmektedir. Oysa *ed-Darûrî*'nin temel kaynağı olan *el-Müstesfâ*'da Gazzâlî bu kavramlar kullanılmıştır. Aynı şekilde bu kavramların Mâlikî usûlcüler tarafından da kullanıldıkları görülmektedir. Örnek olarak, Bakıllânî'ni, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseri zikredilebilir. Bakıllânî, bu eserde müvessa' vâcibin mükâbili olarak mudayyak kavramını zikretmektedir. Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/293, 194.

²⁷⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 99, 100. Mutezile, yukarıda zikredilen gerekçelerden yola çıkarak muhayyer olmayan vâcib için “bir başkası yapmadıkça kişiye farz-ı 'ayn hükmünde olduğunu iddia etmektedir. Bk. Karâfî, *Şerh Tenkîhi'l-Fusûl*, 153.

gerekecekti. Dolayısıyla gayri mu‘ayyen olarak emredilmezdi. Zira onlara göre Allah, kulları için en uygun olanını emretmek zorundadır. İkinci iddiaları ise, ilahî ilmin kulun hangi seçeneği tercih edeceğini bildiği için sadece o emredilmiştir.

İbn Rüşd, Mutezilenin birinci iddiasına; bu iddianın doğru kabul edilecek olması durumunda, Mutezilenin kendi kelâm anlayışı ile çelişmiş olacağını savunmaktadır. Şöyle ki, keffaret cezasında muhayyer olarak emredilen üç şeyin üçü ya da sadece bir tanesi kulun maslahatı için eşit ise, Allah’ın gerek üçünü gerekse de bir tanesini emretmesi durumunda abesle iştigâl söz konusu olacaktır. Çünkü kulun maslahatı için üçü eşitse neden üçü emredilmemiştir? Ya da sadece birisi kulun maslahatına ise neden sadece birisi emredilmemiştir? Oysaki, onlar Allah’ın abesle iştigâlini reddetmektedirler.²⁷¹ İkinci iddiaları için ise; “bunun kelâm ilminin konusu olduğunu, bu sebeple usûl ilmi ile bir ilgisinin bulunmadığını” ifade ederek reddettiği görülmektedir.²⁷²

İbn Rüşd, bazı âlimlerin, Mutezilenin söz konusu iddialarına şöyle cevap verdiklerini aktarmaktadır: Vakti müvessa‘ olan bir ibadetin edâ edilmesi vaktin son kısmında vâcib olur. Vaktin sonundan önce edâ edilmesi ise mendûb sayılmaktadır. Çünkü ibadetin, vakitin başında veya ortasında edâ edilmemiş olması sebebiyle herhangi bir ceza söz konusu olmamaktadır. İbn Rüşd, bu değerlendirmenin müvessa‘ vâcibler için mümkün olabileceğini ancak muhayyer vâciblerde, yani tahyîrin fiilde olduğu vâcib türlerinde mümkün olmadığını değerlendirmektedir.²⁷³ Bu sebeple Mutezilenin ilgili iddialarına verilen bu cevabı kapsayıcılığı açısından eksik bulduğu anlaşılmaktadır. Ancak ilgili değerlendirmenin muhayyer vâcib için de düşünülmesinin mümkün olduğu söylenilebilir. Şöyle ki; muhayyer vâcibde mükellefin kendisine sunulan şıklardan birisini yerine getirmesi ile sorumluluktan kurtulması vâcibe benzetilebilir. Aynı şekilde sunulan tercihlerden birisinin mu‘ayyen olmaması da nedbe benzetilebilir.

Diğer taraftan İbn Rüşd, müvessa‘ türü vâciblerin şer‘an vukularının kesin olması sebebiyle konu hakkında Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki görüş ayrılığının lafzî olduğunu savunmaktadır. Ayrıca o, müvessa‘ vâcibin, vaktin başında edâ edilme zorunluluğu olmaması yönüyle mendûba benzetilerek söz konusu ihtilafın ortadan kalkacağını ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd, ilgili vâcibleri bir yönüyle mendûba benzetirken, tamamen de aynı olduğu düşünülmemesi için şöyle bir farktan bahsetmektedir: Müvessa‘ vâcibde, ibadetin vaktin başında edâ edilmeyip vaktin sonuna doğru ertelenmesinin câiz olması ancak vaktin sonunda edâ edileceğine niyet etmekle mümkündür. Oysaki, mendûb olan bir ibadetin terki için böyle

²⁷¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 99, 100.

²⁷² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 99.

²⁷³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 100.

bir niyete ihtiyaç duyulmamaktadır.²⁷⁴ Bu sebeple İbn Rüşd, vakti mu‘ayyen olmayan ibadetlerin, edâ edilebilecekleri muhtemel olan vakitlere kadar ertelenebileceğini, dolayısıyla mutlak bir ertelemenin söz konusu olmadığını değerlendirmektedir. Bu sebeple ona göre, bu değerlendirme ile söz konusu vâcib türlerinin mendûbla karıştırılmalarının mümkün olmadığını belirtmekte ve bu endişe sebebiyle ilgili vâcib türlerine; “terki caiz olmayan mendûb” gibi kavramların kullanılmasını uygun bulmamaktadır.²⁷⁵ Bu bağlamda zekât ve orucun sadece bir veya iki ay sonrasına ertelenmesinin caiz olduğunu savunmaktadır. Çünkü kişinin bir iki ay yaşaması uzak bir ihtimal değildir. İbn Rüşd, Ebû Hanîfe’nin haccı bir sonraki seneye ertelemeyi caiz görmemesinin bu durumdan kaynaklandığını savunmaktadır. Çünkü İmâm Azam’a göre kişinin bir yıl daha yaşayacağı kuvvetli bir ihtimal değildir. Aynı şekilde İbn Rüşd, İmâm Şâfiî’nin genç olan bir kişinin hac ibadetini bir sonraki yıla ertelemesini caiz görmemesinin temelinde bu hususun olduğunu ifade eder. Çünkü genç olan bir kişinin genelde bir sonraki yıla kadar hayatta kalması güçlü bir ihtimaldir.²⁷⁶

İbn Rüşd’ün müvessa‘ vâcib ile ilgili dikkat çektiği bir diğer mesele ise, vakti müvessa‘ olan ibadetin edâ edilebileceği bir vakit geçtikten sonra, ibadeti edâ etmeden ölen kişinin günahkâr olup olmadığıdır. Ona göre böyle birisi selefin icmâsı ile günahkâr sayılmamaktadır. Dolayısıyla bu durumda vefat eden kişiyi günahkâr addedenlerin, selefin icmâsına aykırı davrandıklarını ifade etmektedir.²⁷⁷

Son olarak İbn Rüşd, muhayyer vâcib için yemin keffaretini örnek olarak zikretmektedir. Ona göre yeminini bozan kişinin el-Mâide, 5/86. âyet gereği on fakir doyurmak, giydirmek veya bir köle azat etme arasında muhayyer olduğu hususunda icmâ vardır.²⁷⁸ Diğer taraftan müvessa‘ vâcib için de namaz vakitlerini örnek olarak zikretmektedir. Ona göre akşam namazı hariç, diğer farz namazların müvessa‘ vakitli ibadetler olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Akşam namazının vakti ile ilgili ise İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî’den gelen meşhur rivâyetlere göre tek vakitli, yani muayyen vakitli olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁹ Daha önce de zikredildiği gibi İbn

²⁷⁴ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 100. Muhayyer vâcibin, vaktin başında kılınmaması durumunda zem gerektirmediği gerekçesi ile müvessa‘ vâcibi nedbe ilhak etmeye çalışanlara Sem‘ânî’nin de benzer cevaplar verdiği görülmektedir. Ona göre vakti muayyen olmayan vâcibde vaktin başında edâ edilmeyebilmesi mutlak değildir. Çünkü daha sonra ede etme niyetiyle olması şartı gerektiğini ifade etmiştir. Bk. Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. ‘Abdülcebbâr es-Sem‘ânî el-Mervezî, *Kavâti’u’l-Edille fi’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, (Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1999), 1/84.

²⁷⁵ Nitekim Gazzâlî de bazı âlimlerin ilgili vâcibler için “terki caiz olmayan mendûb” kavramını kullandıklarını aktarmaktadır. Öte yandan Gazzâlî de bu isimlendirmeyi yanlış bulmakla birlikte şer‘i şerifin buna vâcib dediği bilindiğinden dolayı vâcib denilmesinin daha isabetli olduğunu savunmaktadır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ* 1/135. Ayrıca Gazzâlî, müvessa‘ vâcibi ta‘cîl-i zekâta benzeterak müvessa‘ vâcib söylemine gerek duymayanları eleştirerek; ta‘cîl-i zekâta ta‘cîl niyetinin gerekli olduğunu, ancak müvessa‘ vakitli vâcibde vaktin başında edâ etmemek için icmâ ile herhangi bir niyete ihtiyaç duyulmadığını ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/135.

²⁷⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 102.

²⁷⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 102.

²⁷⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 100; *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/179.

²⁷⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 100; *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/186.

Rüşd'ün, burada da müvessa' vakitli vâcib kavramını özellikle kullanmadığı, bunun yerine tek vakitli ifadesini tercih ettiği görülmektedir.

2.2.1.3. Vâcib bi zâtih ve vâcib min ecli gayrih/dolaylı vâcib anlayışı

İbn Rüşd, vâcibi doğrudan veya dolaylı olarak emredilmesi açısından ikiye ayırmaktadır. Doğrudan emredilene “vâcib bi zâtih”; vâcibin meydana gelmesi için olmazsa olmaz hükmünde olana ise, “vâcib min ecli gayrih” denildiğini ifade etmektedir.²⁸⁰

İbn Rüşd, bir şeyin dolaylı yünden vâcib sayılabilmesi için kulun ihtiyarı çerçevesinde olması gerektiğini, aksi takdirde buna “vâcib li gayrih” denilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu sebeple cuma namazını edâ etmek için kulun yürüme kabiliyetine sahip olmamasının bu kabilden bir vâcib olarak değerlendirilemeyeceğini, bunun yerine namazın vucûb şartlarından kabul edilmesi gerektiğini savunur.²⁸¹

İbn Rüşd, dolaylı vâcibe örnek olarak namaz öncesi yapılan tahareti zikretmektedir. Bu sebeple ona göre namaza başlamadan önce taharetin vâcib olması muhtemelen namaza hazırlık kabilinden olmasındandır. Öte yandan o, yürüme kabiliyetine sahip olanların cuma namazı ya da haccın edâsı için yürümelerini vâcib li gayrih addetmemektedir. Çünkü ona göre yürüme kabiliyetinde kulun ihtiyarı söz konusu değildir.²⁸² Oysaki, fukahanın çoğunluğu tarafından ilgili ibadetler için yürümenin vâcib li gayrih olduğu kabul edilmektedir. Söz gelimi, *ed-Darûrî*'nin temel kaynağı sayılan *el-Müstasfâ*'da Gazzâlî'nin; yürüme kabiliyetine sahip olan kimselerin ilgili ibadetler için yürümesinin vâcib li gayrih olduğu değerlendirmektedir.²⁸³ Aynı şekilde İmâm Mâlik de binek bulamayan kimsenin yürümeye muktedir ise hacca yürüyerek gitmesini vâcib kabul etmektedir.²⁸⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün binek bulamayan kimsenin cumaya veya hacca yürüyerek gitmesinin hükmüyle ilgili hem Mâlikî mezhebinden hem de *ed-Darûrî*'nin temel kaynağı olan Gazzâlî'den farklı olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.1.4. Mahdûd ve mahdûd olmayan vâcib anlayışı

İbn Rüşd, vâcibi sınırlarının belli olup olmaması yönüyle iki kısma ayırmaktadır. Ona göre sınırları/miktarı belli olan vâcibe “mahdûd vâcib” denilirken, sınırları/miktarı belli olmayana ise “gayri mahdûd vâcib” denilmektedir.

²⁸⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 101.

²⁸¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 101.

²⁸² Nitekim İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de abdest ve teyemmümde niyetin farziyeti meselesini ele alırken abdest ve teyemmümün bazılarına göre namaza hazırlık kabilinden vâcibler kabul edildiklerini, bazılarına göre de müstakil vâcibler görüldüklerini ifade etmektedir. *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/15, 73.

²⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/138.

²⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/84.

İbn Rüşd, muhtemelen açık ve sarîh olduğunu düşündüğünden dolayı, muhadded vâcib için herhangi bir örnek zikretmezken, mahdûd olmayan vâcib için başın meshi ve rûkûda yapılan tuma'nîne örneklerini zikretmektedir. İbn Rüşd, başın meshinin ve tuma'nînenin emredildiği naslarda miktarları belirtilmediği için vucûb anlamında mahdûd bir miktardan bahsetmenin mümkün olmayacağını, bunun yerine söz konusu eylemlerin îfâsı anlamına gelecek bir miktarın yapılmasının yeterli olacağını savunmaktadır.²⁸⁵ Diğer taraftan mahdûd vâcib için farz namazların rekât sayıları ve oruç müddeti gibi örnekler zikredilebilir.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî* adlı eserinde mahdûd olmayan vâcible ilgili başın meshini örnek olarak verdiği, ancak başının ne kadarının meshedilmesi gerekir hususunda tafsilata girmedeği görülmektedir. Ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'de aynı konuyu ele alırken mesh olarak isimlendirilebilecek az bir miktarın meshini farz gördüğünü ifade etmektedir. Çünkü "...vemsehû bi ruûsikum..." ifadesindeki "bâ" harfinin teb'îz ifade ettiğini ve bunun Kûfe dil ekolü tarafından tercih edilmesi sebebiyle, bunun garipsenmemesi gerektiğini zikretmektedir.²⁸⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, başın sadece az bir kısmının meshini vâcib kabul ettiği için, İmâm Mâlik ve Mâlikî mezhebinin mutemed görüşünden farklı bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna mukabil Şâfiî mezhebiyle aynı kanaati paylaştığı anlaşılmaktadır.²⁸⁷

2.2.1.5. 'Aynî ve kifâî vâcib anlayışı

İbn Rüşd, *ed-Darûrî* adlı eserinde vâcibin kısımlarını ele alırken vâcibi/farzı, farz-ı 'ayn ve farz-ı kifâî diye ismen iki kısma ayırmamaktadır. Kanaatimizce bunun en önemli sebebi İbn Rüşd'ün temel kaynağı olan *el-Müstasfâ*'da, vâcibin bu ayırımına özel bir bölüm ayrılmamış olmasıdır. Nitekim Gazzâlî, ilgili eserinde vâcibin yukarıda verilen taksimatlarını mes'ele başlığıyla özel bölümler olarak işlerken, vâcibin aynî ve kifâî ayırımına ise özel bölüm açmayarak müvessa' ve muhayyer vâcib konusunun satır aralarında değindiği görülmektedir. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'den etkilendiği düşünülmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, umûm-ı belvâ meselesinde âhâd haberin bağlayıcı olup olmadığını ele alırken farz-ı 'ayn kavramını ismen zikretmektedir.²⁸⁸ Ayrıca *Bidâyetü'l-Müctehid*'de de vâcibin bu bölümüne özel bir başlık ayırmamakla birlikte, bazı fikhî meseleleri ele alırken farz-ı ayn olduklarını ifade ettiği göze çarpmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd'ün vâcibi, aynî ve kifâî olarak iki kısım kabul ettiğinde şüphe bulunmamaktadır.

²⁸⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 101.

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/191.

²⁸⁷ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1430/1983), 1/41; Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc ve Havâşî's-Şirvânî ve 'l-'Ubbâdî*, (Mısır: el-Mektebü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1573/1983), 1/232, 233.

²⁸⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 157, 158.

İbn Rüşd'ün vâcibin 'aynî ve kifâî ayırımı için cihâd meselesi örneği zikredilebilir. Nitekim İbn Rüşd, cihâddan bahsederken cihâdın bazı durumlarda farz-ı 'ayn olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre cihâdın mutlak hükmünün farz-ı kifâî olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün beş vakit farz namazın farz-ı 'ayn olduğunu ve farz-ı 'ayn olan ibadetlerde icârenin söz konusu olamayacağını zikretmektedir.²⁹⁰ Farz-ı 'ayn için birçok örnek zikreden İbn Rüşd'ün, fıkıhçıların farz-ı kifâye örnekleri içinde zikrettikleri cenazenin yıkanması, kefenlenmesi, namazının kılınması ve defnedilmesi gibi meseleleri ele alırken farz-ı kifâye olduklarına değinmediği görülmektedir.²⁹¹ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de farz-ı kifâye için pek fazla örnek zikretmemesinin sebebi konun herkesçe malum olduğunu düşünmesinden kaynaklanmış olabilir. Aynı şekilde farz-ı kifâyenin bazı hallerde farz-ı 'ayne dönüşmesi sebebiyle olmuş olabilir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, ictihâdın her asırda mutlak olarak farz-ı kifâye olduğunu her fırsatta zikretmesi farz-ı kifâye anlayışına bir örnek olarak zikredilebilir.²⁹²

2.2.1.6. Vâcibin neshi anlayışı

İbn Rüşd, vâcibin tanımını ve yukarıda zikredilen kısımlarını ele aldıktan sonra vâcib ile ilgili bazı konulara dikkat çekmektedir. Bunlar, vâcibin neshi ve bu durumda mensûh olan vâcibin harama dönüşüp dönüşmemesi ve bir şeyin hem vâcib hem haram olup olamayacağı gibi meselelerdir.

İbn Rüşd, vâcibi tam olarak haramın zıttı kabul etmektedir. Bu sebeple vâcib olan bir şeyin tam zıttı haramdır. Ancak vâcibin nesh edilmesi durumunda vâcib ile haram arasındaki nedb ve kerahat gibi ara hükümler bulunabileceğinden dolayı, hükmün doğrudan harama dönüşmeyeceğini savunmaktadır. Bunun yerine neshedilen vâcibin, vucûbdan bir önceki hali olan nedb hükmüne dönüşmesinin daha isabetli olacağını kabul etmektedir. Bu sebeple vâcibin neshi durumunda hükmün harama dönüşmesi gerekir, diyenleri hatalı görmektedir.²⁹³

İbn Rüşd, vâcibin birçok meselesinde Gazzâlî ile aynı düşünüürken burada kısmen farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Gazzâlî, vâcibin neshi durumunda hüküm daha öncesinde olduğu gibi tahrîm ya da ibâhaya dönüşür derken,²⁹⁴ yukarıda ifade edildiği gibi vâcib ile haram arasında nedb ve kerahet hükümleri olduğu için İbn Rüşd'e göre doğrudan tahrîme

²⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/6.

²⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/143, 144.

²⁹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/238-258.

²⁹² Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 252.

²⁹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 102, 103.

²⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/142.

dönüşmemektedir. Bu durumda İbn Rüşd'e göre, neshe uğrayan vâcib için mubâha dönüşür demek daha doğru kabul edilmektedir.²⁹⁵

Öte yandan nesih meselesi, çalışmanın ilgili başlığında müstakil olarak ele alınacağından dolayı, nesihle ilgili burada bu kadar izahla yetinilmiştir. İlgili bölümde²⁹⁶ neshin mâhiyeti, nesihle ilgili ihtilaflar, nesih çeşitleri ve bu hususların furû fıkha yansımaları ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İbn Rüşd'ün vâcib hükmü ile ilgili ele aldığı bir diğer mesele de bir şeyin aynı anda hem vâcib hem haram olup olamayacağı meselesidir. Ona göre haram, vâcibin zıttı kabul edilmesi sebebiyle bu durum mutlak anlamda mümkün görülmemektedir. Ancak farklı mülâhazalarla bu durumun bazen olabileceğini mümkün görmektedir. Bu husus haram başlığı altında inceleneceği için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

2.2.2. Mendûb Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, teklîfi hükümlerin ikincisi olarak ele aldığı nedbi şöyle tanımlamaktadır: “Yapılması istenilen (*el-müraccahu fi'luh*), ancak yapılmaması durumunda ceza va'd edilmeyen hükümdür.”²⁹⁷ İbn Rüşd'ün, bu tanımı Gazzâlî'nin *el-Müstasfa*'sının mükaddimesinden aldığı anlaşılmaktadır.²⁹⁸ Ancak Gazzâlî, mükaddimede kısaca yaptığı bu tanıma ahkâm bölümünde; “... ve bir bedele ihtiyaç duymayan...” kaydını ekleyerek mendûbu muhayyer ve müvassa' vâciblerden ayırmaya çalıştığı görülmektedir.²⁹⁹ İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin mendûbun tanımına eklediği bu kaydı zikretmediği gibi, Gazzâlî'nin mendûbla ilgili ele aldığı birçok hususa da değinmediği görülmektedir. Örnek olarak “mendûbun dereceleri”, mendûbun “aynî” ve “kifâî” ayrımı ve mendûbun vâcibin hazırlığı ya da tamamlayıcısı olduğu gibi konular zikredilebilir. Nitekim mendûbla ilgili bu hususlar, başta Mâlikîler olmak üzere fıkıhçıların üzerinde durduğu meselelerdir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de söz konusu hususları, çoğu zaman tercihte bulunmadan da olsa, ele almış olması, bu önemi göstermektedir.³⁰⁰ Ayrıca vâcibin benzer taksimatlarına yoğun bir şekilde eğildiği görülen İbn Rüşd'ün mendûbun söz konusu hususlarını *ed-Darûrî*'de ele almamış olması, kitabını muhtasar tutmaya çalışmış olmasından kaynaklanmış olabilir. Ayrıca İbn Rüşd, zikredilen hususları *ed-Darûrî*'de ele almamış olması, bunları usûlden ziyâde furû meseleleriyle ilişkili görmesinden olmalıdır. Nitekim ilgili hususların hemen hemen hepsini *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ele aldığı görülmektedir. Bunlarla birlikte İbn Rüşd'ün bu hususları

²⁹⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 102.

²⁹⁶ Bk. Tez Metni (“3.1.3.1. İbn Rüşd'e Göre Neshin Tanımı” başlığı), 138-159.

²⁹⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

²⁹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/70.

²⁹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/131.

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/204, 205.

ed-Darûrî’de ele almamış olmasında, Gazzâlî’nin etkisi göz ardı edilmemelidir. Çünkü Gazzâlî de mendûbun bahsi geçen yönlerini *el-Müstasfâ*’da ele almadığı görülmektedir.³⁰¹

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de, mendûb konusunu kısa bir şekilde ele alırken, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de ise, konuyu çok farklı yönleriyle geniş bir şekilde ele almaktadır. Bu kapsamda, mendûb konusunun Mâlikî mezhebine göre oldukça geniş ve karmaşık bir yapıya sahip olduğuna dikkat çekmektedir.³⁰² Çünkü Mâlikîlere göre; mendûbun tanımına dâhil olan bütün meseleler, aynı derecede kabul edilmediği ve mendûbun delilinin kuvvetine göre sünnet-i müekkede, sünnet, reğîbe, müstahab, fazîlet, nâfile ve tetavvu‘ gibi kavramlarla ifade edilmektedir.³⁰³ Bu sebeple mendûbun terki veya ihmaline terettüp eden sonuç da farklılık arz etmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, kunut duasını unutan kimsenin İmâm Mâlik’e göre sehiv secdesi yapması gerekmezken, İmâm Şâfiî’ye göre yapmasının gerekli olduğunu aktarmaktadır. Çünkü kunut okumak İmâm Mâlik’e göre müstahab kabul edilirken, İmâm Şâfiî’ye göre sünnet kabul edilmektedir.³⁰⁴ Dolayısıyla İmâm Mâlik’e göre sünnet derecesinde kabul edilen mendûbun terkinde sehiv secdesi gerekirken, sünnetin altında değerlendirilen “fazilet ve “müstahab”ın terkinde ise sehiv secdesi gerekmemektedir. Ancak İbn Rüşd, Mâlikiler arasında hangi “mendûbun” “sünnet”, “reğîbet” veya “fazîlet” derecesinde olduğuyula ilgili ciddi ihtilafların bulunduğunu aktarmaktadır.³⁰⁵

İbn Rüşd’ün, *ed-Darûrî*’de değinmemesine rağmen *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, sünnetin aynen vâcib gibi ‘aynî ve kifâî diye iki kısım olduğunu aktarmaktadır.³⁰⁶ Bu sebeple İbn Rüşd, Mâlikî mezhebine göre vitir namazı, sabah namazının sünneti ve tavsiye edilen günlerde oruç tutmak sünnet-i ‘ayn kabul edilirken; ezan ve kametin, grup hâlinde olanların selâm vermesi

³⁰¹ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/70, 130, 141, 145, 146. Ayrıca usûl kitaplarında mendûbun yukarıda zikredilen hususlarına yer vermeyen âlimlerin çoğunlukta olduğunu söylemek gerekir. Bunlar arasında Bakillânî, Fahreddin er-Râzî, el-Îcî ve Bâbertî gibi isimleri zikretmek mümkündür. Bk. Bakillânî, *et-Takrib ve’l-İrşâd*, 1/291; Râzî, *el-Mahsûl*, 102; el-Îcî, *Şerh Muhtasari’l-Müntehâ*, 2/212-216; Ekmeluddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-Nukûd Şerh Muntasar İbn Hâcib*, thk. Dayfullâh b. Sâlih (Beyrut: Mektebetu’r-Rüşd Nâsirûn, 1426/2006), 404-407.

³⁰² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/205.

³⁰³ Mâlikî mezhebine göre mendûbun kısımları, farkları ve hükme yansımaları hakkında daha geniş bilgi için bk. ‘İsâm ‘Alî el-Hamrî, “Merâtibu’l-Mendûb ‘inde’l-Mâlikîyye”, *Mecelletu’l-Câmi’eti’l-Esmeriyye*, 24 (Haziran 2015), 213-235.

³⁰⁴ İbn Rüşd’ün, “Şâfiîlere göre kunut okumanın sünnet olması sebebiyle unutulması durumunda sehiv secdesi yapmak sünnettir”, şeklindeki ifadesi kısmen hatalı görülmektedir. Çünkü Şâfiî mezhebine göre her sünnetin terkinde sehiv secdesi yapmak sünnet değildir. Aksine eb’âz diye isimlendirdikleri ve Hanefilerdeki vâcibe denk düşen sünnetlerin terkinde sehiv secdesi yapmayı sünnet kabul ederler. Sabah namazı ile Ramazan ayının on altıncı gecesinden itibaren vitir namazında kunut okumak, birinci teşehhüd ve oturuşu eb’âz örnekleri olarak zikredilebilir. Yoksa Şâfiîlerin, mutlak sünnet kabul ettikleri veya sünnetin bir alt derecesi olan ve hey’et diye isimlendirdikleri hususların terkinde sehiv secdesi gerekmez. Bk. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzebe*, tsh. heyet (Kâhire: İdâretu’-Tibâ’tu’l-Muniriyye, 1344-1347), 3/517, 518, 4/126, 128.

³⁰⁵ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/205. Mâlikî mezhebine göre mendûbun alt dereceleri sayılan sünnetlerin terki halinde sehiv secdesinin gerekli olup olmadığı yerler için bk. ‘İsâm el-Hamrî, “Merâtibu’l-Mendûb ‘inde’l-Mâlikîyye”, 221-235.

³⁰⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/205.

veya selam alması, hapşıran kimseye hayır duada bulunmak (teşmit) ise sünnet-i kifâi olduğunu aktarmaktadır.³⁰⁷

İbn Rüşd, Mâlikîlerin bir kısmının bazı mendûbların terk edilmesini câiz görmediklerini ve mendûbu bu açıdan vâcibe benzettiklerini ifade etmektedir. Bu sebeple onlara göre, sünnetlerin ömür boyunca terk edilemesinin câiz olmadığını ve terk edenlerin günahkâr sayıldığını nakletmektedir. Mâlikîlerin bu değerlendirmesi, kısmen Hanefîlerin vâcib kabul ettikleri ibadetlerin terkinin câiz görmemelerine benzemektedir. Bunun yanında İbn Rüşd, sabah namazının sünneti ve vitir gibi tekrar eden sünnetleri hiçbir zaman kılmayan kimsenin Zâhirîler hariç diğer fıkıhçılara göre ittifakla günahkâr sayılacağını aktarmaktadır.³⁰⁸

Öte yandan birçok usûlcü, mendûbun edâsında zorunluluk (vucûb) olmadığı gerekçesiyle Şâri‘ tarafından emredip emredilmediği, dolayısıyla teklîfi hükümlerden sayılıp sayılmayacağı gibi hususlara değinmektedirler.³⁰⁹ İbn Rüşd’ün mendûbun emredilip emredilmediği meselesini ele aldığı görülürken, teklîfi hükümlerden sayılıp sayılmadığı hususuna ise değinmediği göze çarpmaktadır. İbn Rüşd, mendûbta bir taleb söz konusu olduğu için Şâri‘ tarafından emredildiğini kabul etmektedir. Çünkü ona göre, bir şeyin emir olarak telakki edilmesi için mutlak bir zorunluluk (vucûb/luzûm) ifade etmesi zorunlu değildir. Zira İbn Rüşd’e göre, emrin mutlak anlamda vucûb ifade ettiğine dair ne şer‘î ne de lugavî bir delil bulunmamaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de; “...ve ihramdan çıkınca evlanın...”³¹⁰ ve “...Cuma namazı edâ edildikten sonra dağılın ve rızkınızı arayın...”³¹¹ gibi âyetlerde yer alan emirlerin vucûb ifade etmeleri mümkün değildir.³¹²

İbn Rüşd, mendûbu teklîfi hükümlerden biri olarak görmesine rağmen, gerçek anlamda teklîfi fiillerden sayılıp sayılmadığı hususuna ise, değinmemektedir. Bu sebeple konuyla ilgili görüşleri hakkında net bir şey söylemenin doğru olmayacağı düşünülmektedir. Ancak mubâhı, teklîfi fiillerden sayılıp sayılmadığı yönüyle ele alırken, mubâhta gerçek anlamda bir teklîfilik var diyenleri eleştirmesine bakılınca mendûb hususunda da aynı fikirde olduğu söylenilebilir.³¹³ Yani ona göre mendûbta gerçek anlama bir teklîfilik olmadığı söylenilebilir. Ancak İbn Rüşd’ün, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, mendûbu külliye terk etmenin bir sorumluluğu

³⁰⁷ Karâfî, *Şerh Tenkîhi’l-Fusûl*, 158.

³⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/205. Ayrıca mendûb ibadetleri tamamen terk etmenin hükmü ile ilgili geniş bilgi için bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât* 1/211.

³⁰⁹ Mendûbun emredilip emredilmediği meselesi için bk. el-Îcî, *Şerh Muhtasari’l-Müntehâ*, 2/214-216; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-Nukûd*, 1/406, 407; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/145, 146.

³¹⁰ el-Mâide 4/2.

³¹¹ el-Cumu’a 62/10.

³¹² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 103.

³¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143, 144; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 103.

olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiğini itirazsız bir şekilde aktardığı düşünüldüğünde, mendûbda bu açıdan bir teklîfilik görmesi de olasılık dâhilindedir.³¹⁴

İbn Rüşd'ün, mendûbta Şâri'in bir emrinin bulunup bulunmadığı hususunu ele almasına rağmen mendûbun teklîfi fiilleren sayılıp sayılmadığı tartışmasına değinmemesinin sebebi ise Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sını takip etmiş olmasından kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin de mendûbun emredildiği meselesini ele alırken, teklîfilik yönüne değinmediği görülmektedir.³¹⁵ Bunun yanında İbn Rüşd, bu meseleyi lafzî bir ihtilaftan ibaret görmüş olması sebebiyle ele almamış olması da muhtemeldir. Çünkü ileride görüleceği gibi, mubâhın gerçek anlamda teklîfi hükümlerden olup olmadığı meselesini tahlil ederken, bunun lafzî bir mesele olması hasebiyle vakıya herhangi bir yansımasının olmadığını, dolayısıyla mubâhta gerçek anlamda bir teklîfilik çıkarmak için yapılan te'villeri eleştirmektedir.³¹⁶ İbn Rüşd'ün, bu hususta te'vîl yapımları sebebiyle eleştirdiği isimlerden birinin Gazzâlî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin bu hususta bazı te'villere başvurduğu görülmektedir.³¹⁷

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, mendûb konusunu ele alırken muhtemelen kitabını muhtasar tutmaya çalışması ya da herkese malum olduğu düşüncesiyle, mendûb için herhangi bir örnek zikretmemektedir. Ancak muhadded vâcib bağlamında ele aldığı bazı örneklerin farklı açılardan mendûba örnek olabilecekleri söylenilebilir. Söz gelimi, başın meshi konusunda, meshin vâcib miktarı dışında yapılan mesih miktarının mendûb olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla başın kaplama mesih yapılmasını mendûb kabul ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde rükûda vâcib olan tuma'nîne miktarından (ta'dîl-i erkân) fazla yapılan tuma'nîne'nin mendûb olduğunu bildirmektedir.³¹⁸

İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'de mendûb için zikrettiği başın meshi meselesinde Mâlikîlerden farklı bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mâlikîlere göre başın tümünü meshetmek farz iken, ona göre tümümü meshetmek mendûbtur.³¹⁹ İbn Rüşd, bu hususu *ed-Darûrî*'de sarîh bir şekilde zikrederken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise bunu dolaylı olarak aktardığı söylenilebilir. Şöyle ki; *Bidâyetü'l-Müctehid*'de başın mesih miktarıyla ilgili var olan ihtilafın temelde abdest âyetinde geçen "... bi ruûsikum..."³²⁰ ifadesinin yer aldığını bildirmektedir. Şöyleki; âyette yer alan "bâ" harf-i cerrinin farklı anlamlara gelmektedir. Bu

³¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/205.

³¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/145, 146.

³¹⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 103.

³¹⁷ Gazzâlî, mubâhın Şâri' tarafından bildirilmesi veya onun izniyle meşru kılınmış olması sebebiyle, kendisinde gerçek anlamda bir teklîfilik bulunduğundan bahsedilebileceğini ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143.

³¹⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 101.

³¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/19; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrahmân el-Hattâbu'r-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerh Muhtasar Halîl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1992), 1/302-305.

³²⁰ el-Mâide 4/6.

sebeple “bâ” harfini zâid kabul edenler, başın tümünü meshetmeyi vâcib sayarken, bâ harfini tab‘îz anlamında kabul edenlerin ise başın sadece bir kısmını meshetmeyi vâcib saydıklarını söylemektedir. Dahası İbn Rüşd, “bâ” harfinin teb‘îz ifade etmesi, Kûfe dil ekolü tarafından kabul gördüğü için bunun reddedilmemesi gerektiğini savunmaktadır.³²¹ Dolayısıyla *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, başın sadece bir kısmını meshetmek farzdır, gerisi mendûbdur şeklinde açık bir ifadesi olmasa da “bâ” harfinin teb‘îz anlamını savunması bu anlamı tercih ettiği şeklinde yorumlanmaya açıktır.

İbn Rüşdün, *ed-Darûrî*’de mendûb için verdiği ikinci bir örnek olan tutma’nîne hakkında ise *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, herhangi bir tercih yapmadığı görülmektedir. Sadece konuyla ilgili olarak İmâm Mâlik’ten herhangi bir nakil bulunmadığı için talebeleri arasında ihtilaf bulunduğunu; bu durumda İmâm Mâlik’in bazı talebelerine göre tutma’nîne vâcib iken bazılarına göre de sünnet oluşunu belirtmektedir.³²²

2.2.3. Haram Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, haramın, vâcibin zıttı olduğunu, bu sebeple de ayrıca tarif edilmesine ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir.³²³ Dolayısıyla İbn Rüşd’ün vâcib tanımından yola çıkarak, haramı şöyle tarif ettiğini söylemek mümkündür: “Şer‘î hitabın, yapılmasını yasakladığı ve ihlal edilmesi durumunda cezanın va‘d edildiği şeydir.” İbn Rüşd’ün, haramın, vâcibin zıttı olması sebebiyle tarif etmeye ihtiyaç duymaması hususunda Gazzâlî’yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Gazzâlî de hüküm bahsinde vâcibin tanımını yapmayarak, vâcibin zıttı olduğunu demekle yetinmektedir.³²⁴ Bununla birlikte Gâzzâlî, *el-Müstasfâ*’nın mantık bölümünde, şer‘î hükümlerin tarifine yer verdiği bölümde ise haramı; “Şâr‘in emrettiği ve ihlal edilmesi durumunda ahirette cezası olacağını bildirdiği şeydir”, diye kısaca tanımladığı görülmektedir.³²⁵ Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî gibi haramı bazen mahzur kavramı ile de ifade etmektedir.³²⁶

İbn Rüşd, haram tanımını aktardıktan sonra, haramla ilgili bazı hususlara dikkat çekmektedir. Bunların bir kısmı vâcib ile ilişkili hususlar olmaları sebebiyle vâcib konusunda ele alınmıştı. Bu sebeple burada tekrar etme ihtiyacı duyulmamakla birlikte, İbn Rüşd’ün haram anlayışını bütüncül olarak görebilmek için kısa bir şekilde hatırlatmakta fayda görülmektedir. Bu hususlardan birisi; vâcibin neshedilmesi durumunda, hükmünün harama dönüşüp dönüşmediği meselesidir. İbn Rüşd’e göre, vâcib ile haram arasında nedb ve kerahet gibi ara

³²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/191.

³²² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 131.

³²³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

³²⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/129.

³²⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/70.

³²⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/127, 129, 139, 140; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97, 103, 106.

hükümler bulunduğu için, vâcibin neshi durumunda hüküm doğrudan harama dönüşmez. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu durumda hükmün doğrudan harama dönüşeceğini savunanları eleştirmektedir.³²⁷

İbn Rüşd, tanımında vurguladığı gibi, haram konusuyla ilgili önemli bir husus da haramın, vâcibin zıttı olmasıdır. Bu sebeple bir şeyin aynı anda hem haram hem de vâcib olamayacağını ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd, ilahî hitabın niteliği ve bağlayıcılığı bakımından bir şeyin iki farklı yönden ilahî hitaba maruz kalarak, bir yönüyle yasaklanırken (haram/mekrûh), diğer yönüyle de emredilmiş olmasını (vâcib mendûb) mümkün görmektedir. Başka bir deyişle, bir şey mutlak olarak emredilmişken daha sonra bir vasıf ya da bir illete binaen yasaklanması mümkündür. Gasp edilmiş bir evde kılınan namaz, buna örnek olarak verilebilir. İbn Rüşd, bu namazın sahabe icmâsı ile iade edilmesi gerekmediğini ifade ederek, aksini düşünenleri de zıt anlamlı kavramların ne anlama geldiğini bilmemekle eleştirmektedir.³²⁸ Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün sözünü ettiği meselenin aslında fıkıh usûlünde “haram li ğayrihi” ve “mekrûh li ğayrihi” kavramları ile ifade edilen husus olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Teftezânî (ö. 792/1390) ve Molla Hüsrev gibi bazı âlimlerin, ilgili meseleyi bu kavramlarla ele aldıkları görülmektedir.³²⁹ Ancak Gazzâlî'nin, söz konusu hususu, bu kavramlara ifade etmemesi sebebiyle muhtemelen İbn Rüşd'ün onu takip ettiği düşünülebilir. Aynı şekilde *el-Müstesfa*'nın kaynaklarından olan Bakılânî'nin de *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eserlerinde bu meseleyi ele alırken ilgili kavramları kullanmadığı görülmektedir.³³⁰ Ayrıca birşeyin bir yönüyle emredilmesi bir başka yönüyle de yasaklanması meselesi *el-Müstasfâ* hariç, neredeyse bütün usûl kaynaklarında emir ve nehyin delâleti konusunda ele alındığı görülmektedir.³³¹ Bu sebeple aşığıda da yer alacağı üzere, İbn Rüşd, bu meselenin emir ve nehyin delâleti konusunda işlenmesi gerektiğini savunarak, Gazzâlî'yi eleştirdiği görülmektedir.³³² Bu sebeple İbn Rüşd'ün, usûl konularını klasik usûl sıralamasına göre ele

³²⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 102, 103, 106. İbn Rüşd'ün vâcibin neshi durumunda hükmün harama dönüşüp dönüşmediği meselesi çalışmamızın “Vâcibin Neshi” başlığında ele alınmıştır. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için ilgili başlığa müracaat edilebilir.

³²⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 105. İbn Rüşd, zıt anlamlı kavramların manalarını bilmemekle suçladığı ve sahabe icmâsına aykırı davrandıklarını iddia ettiği kişilerin genelde Mutezilî âlimleri, özelde de Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/149. Gazzâlî, söz konusu meselede Mutezileyi özellikle de Ebû Hâşim el-Cubbâî'yi sefeye ve ümmetin icmâsına aykırı davranmakla eleştirmektedir.

³²⁹ Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn 'Umer et-Teftâzânî, *et-Telvîh 'ala't-Tevdîh li Metni't-Tenkih*, (Mısır: Matba'atu Muhammed 'Ali Sabîh, 1377/1957), 2/251, 252; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl*, 279.

³³⁰ Adı geçen kaynaklarda doğrudan “haram li 'aynih” ve “haram li ğayrih” ile “mekrûh li 'aynih” ve “mekrûh li ğayrih” kavramları yerine, benzer ifadeler kullanıldığı görülmektedir.

³³¹ İlgili meseleyi emir ve nehyin delâleti konusunda işleyen âlimler için bk. Bakılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 2/198-208; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/286-299; İbn Emir el-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 1/316-345; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/171-294. 'Adudiddîn el-Îcî'nin, bu meseleyi Gazzâlî gibi teklîfî hükümlerde ele aldığı görölse de kendisi de adı verilen diğer usûlcüler gibi “haram li ğayrihi” ve “mekrûh li ğayrihi” ifadelerini kullanmadığı görülmektedir. Bk. *Şerhu'l-'Adud*, 1/202.

³³² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104, 105.

alınması hususunda Gazzâlî'den daha hassas davrandığı söylenilebilir. Nitekim aynı durumum nesih meselesinde de göze çarpmaktadır.³³³

İbn Rüşd, mutlak olarak emredildiği hâlde, daha sonradan bir vasıf veya illet sebebiyle nehyedilen şeyin batıl olup olmadığı hususunda ihtilaf olduğunu aktarmaktadır. İbn Rüşd, Şâfiî âlimlerin, bu meseleyi iki farklı şekilde incelediklerini aktarmaktadır. Buna göre; mutlak olarak emredildikten sonra yasaklanan şey, eğer hâricî bir etken sebebiyle yasaklanmış ise, bu durumda asıl batıl olmaz. Ancak yasaklanmaya sebep olan şey daha önceden emredilenin bir vasfı ise ve yasağı gerektiren hâricî bir etken de yoksa bu durum aslı batıl kılar. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu hususa, hayız gören kadının boşanmasını örnek olarak verdiğini ifade etmektedir. Buna göre; mutlak olarak boşamaya izin verilmişken, hayız hâlindeki kadını boşamak ise yasaklanmıştır. Ancak bu yasaklamanın hayız sebebiyle iddeti uzatmak gibi hâricî sebebe binaen olduğu için, boşama bid'î kabul edilse de geçerli ve sahih sayılmaktadır.³³⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, bu durumda olan kadını boşamanın bid'î olduğu konusunda icmâ olduğunu ifade etmektedir.³³⁵

İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'nin zikredilen iki durumda da aslın batıl olmayacağını savunduğunu aktarmaktadır. Bu anlayışın bir yansıması olarak Ebû Hanîfe'ye göre aslında abdestsiz kılınan namazın ve abdestsiz yapılan tavafin geçerli olması gerekmektedir. Ancak İbn Rüşd, Ebu Hanefi'ye göre; abdestsiz yapılan tavaf geçerli iken, abdestsiz kılınan namazın ise, geçersiz olduğunu aktarmaktadır. İbn Rüşd'e göre; Ebû Hanîfe'nin abdestsiz kılınan namazın batıl olma sebebi icmâya aykırı olmasıdır.³³⁶ İbn Rüşd'ün Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiği bu hususların, *el-Müstasfâ* ile karşılaştırınca buradan iktibas edildikleri anlaşılmaktadır. Ancak Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin abdestsiz kılınan namazın geçersiz olmasının icmâ yerine Ebû Hanîfe'nin şu hadise dayandığını aktarmaktadır: “Allah abdestsiz namazı kabul etmez.”³³⁷ Hanefî fıkıh kaynaklarında ise, Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne müstened olarak ne icmânın ne de bu hadisin zikredilmediği görülmektedir. Bunların yerine Hanefî kaynaklarında, namazın abdestsiz kılınması hâlinde batıl olmasının sebebi, abdestin âyetlerle emredilmiş olması gösterilmektedir. Çünkü Kur'ân'ı Kerim'de namazı emreden bazı âyetlerin, abdesti de emrettiği herkese malumdur.³³⁸ Aynı şekilde Hanefî kaynakları abdestsiz yapılan tavafin bâtıl

³³³ Gazzâlî, sünnet konusunun çok uzun olması sebebiyle nesih konusunu sünnet konusunun önüne alınmasını tercih etmektedir. İbn Rüşd, ise neshin Kur'ân ve sünnetin ortak konularından olması sebebiyle klasik sıralamayı takip ederek, nesih meselesini Kur'ân ve sünnet konularından sonra ele aldığı görülmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/204; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159.

³³⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104.

³³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/86-88.

³³⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104.

³³⁷ Müslim, *Sahîh Muslim*, thk. ve tlk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), “Tahâret”, 224; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/152.

³³⁸ Namazın abdestle kılınması gerektiğini emreden âyetler için bk. en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

olmamasını da tavafi emreden âyetle abdest emrinin yer almamasına bağlamaktadırlar. Nitekim el-Hacc 29. âyetle, “*Sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler, adaklarını yerine getirsinler ve o kadîm evi (Kâbe) tavaf etsinler*”³³⁹ buyurulmaktadır. Görüldüğü gibi bu âyetle tavaf emriyle birlikte, abdest emri bulunmamaktadır. Bu sebeple tavafin abdestle yapılması gerektiğini ifade eden hadislerin, Ebû Hanîfe’ye göre ancak vucub ifade edebilmektedir.³⁴⁰ Bu sebeple Ebû Hanîfe’ye göre; abdest namazın farzlarından kabul edilirken, tavafin ise vâciblerinden kabul edilmektedir.

İbn Rüşd, Gazzâlî’nin vâcib ve haram konusunda ele aldığı bu meselenin, aslında nehyin delâlâtı ile ilişkili olduğunu, bu sebeple konuyu teklîfi hükümler bağlamında ele alan Gazzâlî’yi eleştirmektedir.³⁴¹ Ona göre bir şeyin bir yerde mutlak olarak emredildikten sonra başka bir yerde herhangi bir kayıtlı nehyedilmesi, ancak nehyin sığası ile çözülebilebileceği için nehyin delâletinde işlenmesi gerekmektedir. Şöyle ki; ona göre, “nehiy sığası tahrim ifade eder” diyenler, bu durumdaki nehiy sığası için tahrim ifade etmekten, kerahet ifade etmeye dönüşmüştür diye düşünebilirler. Aynı şekilde “nehiy sığasının tahrim ifade etme zorunluluğu yoktur”, diyenlere göre de bu durumda olan nehiy sığası doğrudan kerahet ifade edebilir. Bu sebeple İbn Rüşd, fıkıhçıların, yasağın emredilen şeyin aslı veya vasfı sebebiyle mi yoksa hâricî bir sebeple mi yasaklandığını tespit etmeye çalışarak yaptıkları değerlendirmeleri uygun görmemektedir. Aksi durumda ona göre mesele eğer nehyin delâleti ile çözümlenmeyecekse, bütün bu durumlarda asıl bâtil olması gerekmektedir.³⁴²

İbn Rüşd’e göre; “nehiy, mutlak olarak kerahet ifade eder” ya da “mutlak emirden sonra gelen nehiy kerahet ifade eder”, diye düşünenlere göre yol kenarlarında, hamamlarda ve deve ağaçlarında namaz kılınmasını yasaklayan hadis kerahete hamledilmektedir. Bu sebeple söz konusu yerlerde kılınan namazın kerahetle birlikte sahih kabul edilmektedir.

2.2.4. Mekkûh Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, teklîfi fiillerin dördüncüsü olarak ele aldığı mekkûhu, haramda yaptığı gibi tarif etmek yerine; “*mendûbun tarifinden mekkûhun tarifi anlaşılabilir*”, demekle yetinmektedir.³⁴³ Buna göre mekkûhu şöyle tarif etmek mümkündür: “Terk edilmesi tercih edilen, ancak yapılması durumunda cezanın va’d edilmediği şeydir.” Bu tanımın hemen hemen aynısı Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sında yer almaktadır. Ancak Gazzâlî, bu tarife; “*mekkûh için dünyevi bir ceza zikredilmiş olması da mümkündür*,” kaydını eklemektedir. Söz gelimi,

³³⁹ el-Hacc 22/29.

³⁴⁰ ‘Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertîbi’ş-Şerâi’* thk. ‘Ali Mî’âd ve ‘Âdil ‘Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1406/1986), 2/129.

³⁴¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 105.

³⁴² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 105.

³⁴³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

Efendimizin; “Kim ikindiden sonra uyur ve akli giderse suçu sadece kendinde arasın”,³⁴⁴ hadisini buna örnek olarak vermektedir. Görüldüğü gibi, hadisten ikindi vaktinden sonra uyumanın mekrûh olduğunu anlaşılrken, bu yasağın ihlali hâlinde ise, dünyevi bir ceza mümkün görülmektedir.³⁴⁵

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de mekrûhu, tahrîmi ve tenzîhi diye ikiye ayırmadığı gibi, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de de bu ayırma gitmediği görülmektedir. Bunun yerine sadece mekrûh ifadesini kullanmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd, normalde fıkıhçılar arasında haram, tahrîmen mekrûh, hatta batıldır, feshedilmesi gerekir diye ele aldıkları bazı meseleleri bile sadece mekrûh ifadesiyle aktardığı görülmektedir. Cuma vaktinde yapılan alışverişin hükmü³⁴⁶ ve teşrik günlerinde tutulan oruçlar³⁴⁷ gibi meseleler buna örnek olarak zikredilebilir. Bu da İbn Rüşd’ün, mekrûhu tahrîmi ve tenzîhi diye iki ayrı kısımda değerlendirmedeğini göstermektedir.

Öte yandan daha önceden de ifade edildiği gibi *el-Müstasfâ*’sının ana kaynaklarından birisi Bakıllânî’dir. Bu sebeple Bakıllânî, *ed-Darûrî*’nin de dolaylı olarak kaynakları arasında bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd, mekrûh anlayışında Bakıllânî’den etkilenmiş olabilir. Zira Bakıllânî’nin, Gazzâlî’den farklı olarak, mekrûhun, haram ya da tahrîmen mekrûh gibi anlamlara gelemeyeceğini, bunun yerine sadece tenzîhi bir kerahet ifade edebileceğini savunmaktadır.³⁴⁸

İbn Rüşd’ün mekrûh konusuyla ilgili dikkat çektiği diğer bir husus da bir şeyin hem emredilmiş hem de yasaklanmış/mekrûh olup olamayacağı ve böyle bir durumun olması hâlinde aslın geçerli olup olmayacağı meselesidir. Bu meselenin, haram konusunun bir şeyin aynı anda emredilmiş ve yasaklanmış/haram kılınmış olup olamayacağı meselesinde ele alınmıştı. Bu sebeple burada bir daha ele alınmasına gerek görülmemektedir. Ancak İbn Rüşd’ün mekrûh anlayışını bir arada görmek adına kısaca hatırlatılmasında fayda görülmektedir. İbn Rüşd’e göre bir şey mutlak olarak emredilmişken, farklı bir zamanda veya farklı bir sebeple yasaklanması/mekrûh olması mümkündür. Aslının iptal olup olmayacağı hususunda ise, İbn Rüşd âlimlerin farklı kanaatlere sahip olduklarını bildirerek kendisi herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.³⁴⁹ Bu hususa gasp edilmiş bir yerde namaz kılmak, cuma vaktinde alış-veriş yapmak ve teşrik günlerinde oruç tutmak gibi örnekler zikredilebilir. İbn Rüşd, Zâhirîler dışında gasbedilmiş arazide kılınan namazın geçersiz olduğunu söyleyen

³⁴⁴ Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. ‘Alî b. el-Müsennâ, *Müsneid Ebî Ya’lâ el-Mevsîlî*, thr. ve tlk. Sa’îd b. Muhammed es-Senârî (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1434/2013), 7/92 (No. 4918).

³⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/70.

³⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/176.

³⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/71, 72.

³⁴⁸ Bakıllânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 1/299.

³⁴⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104, 105.

kimsenin olmadığını ifade ederek bu tür yerlerde kılınan namazın kerahetle birlikte sahih olacağını ifade etmektedir.³⁵⁰

Cuma vaktinde yapılan alışverişin hükmüyle ilgili var olan ihtilafları aktararak herhangi bir görüşü tercih etmediği görülen İbn Rüşd'ün cuma vaktinde yapılan alışverişi genel itibariyle mekrûh gördüğü söylenilebilir. Ancak yapılan alışverişin kişiyi cumadan alıkoymakla neticelenmesi durumunda yapılan alışveriş harama dönüştüğünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.³⁵¹ İbn Rüşd, bu hususu açık bir şekilde zikretmemekle birlikte normal bir namaz vaktinde yapılan alışverişlerin hükmünü böyle kabul ettiği görülünce, cuma saatinde yapılan alışverişi de böyle kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre normal bir namazın edâsı vaktinde yapılan alışverişin, namaza önem vermemek anlamına geldiği için mekruhtur. Ancak alışverişin uzayıp namaz vaktin çıkmasına sebep olacak olursa ona göre bu kerahetin harama dönüştüğü kabul etmektedir.³⁵² Dolayısıyla normal bir namaz vaktinde yapılan alışverişi böyle değerlendiriyorsa, cuma vaktinde yapılan alışverişi de en azından böyle değerlendirmesi gerektiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Teşrik günlerinde oruç tutmakla ilgili ise, fıkıhçılar arasında var olan ihtilafları aktararak, herhangi bir görüş beyanından bulunmamaktadır. Ancak bu günlerde oruç tutmayı mekrûh görmesi mümkün olduğu gibi, haram görmesi mümkündür. Çünkü her iki görüşü olduğu gibi eleştirmeden nakletmektedir.³⁵³

Son olarak, İbn Rüşd'ün sözünü ettiği meselenin, aslında “mekrûh li ‘aynihi” ve “mekrûh li gayrihi” konuları olduğu anlaşılmaktadır. Fakat haram konusunda saydığımız sebeplerden dolayı İbn Rüşd'ün bu meseleyi ilgili kavramlarla ele almadığı söylenilebilir.

2.2.5. Mubâh Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, teklîfi fillerin beşincisi olarak verdiği mubâhı şöyle tanımlamaktadır: “*Şer‘in yapılmasını veya terk edilmesini eşit gördüğü şeydir.*”³⁵⁴ İbn Rüşd'ün bu tanımı, Gazzâlî'nin tercih ettiği tanımlardan derleyerek ihtisar ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî, mubâh için yapılan birçok tarifi aktararak her birinde muhtelif kusurlar olduğunu zikrederek sonuç itibariyle İbn Rüşd'ün yaptığı bu tanımla aynı sayılabilecek uzun bir tanım yaptığı görülmektedir.³⁵⁵

İbn Rüşd, mubâh konusunda, mubâhla ilgili mubâhın emredilip emredilmediği ve teklîfi fillerden olup olmadığı gibi hususlara kısa bir şekilde değindiği görülmektedir. Ona göre

³⁵⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104, 105; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/107.

³⁵¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/174, 3/186, 187.

³⁵² Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/187.

³⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/71, 72.

³⁵⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

³⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/129, 130.

mubâh ne emredilmiştir ne de teklîfi fiillerdendir. İbn Rüşd, mubâhın emredilmemiş olmasını kendisinde herhangi bir talebin olmaması ile açıklamaktadır.³⁵⁶ Gazzâlî de aynı düşüncüyü savunarak mubâhta, nedbden daha düşük bir emir olduğunu savunan Belhî'yi (ö. 319/931) isim vererek eleştirdiği görülmektedir. Ancak Gazzâlî, mubâh için kullanılan “Şâri’ tarafından emredilmiştir” ifadesinin “Şâri’ tarafından izin verilmiştir” anlamında yani mecâzen kullanılacak olursa buna itiraz edilmeyeceğini de eklemektedir.³⁵⁷ Dolayısıyla mubâhın zikredilen her iki hususunda da İbn Rüşd’ün, Gazzâlî ile aynı düşündüğü söylenilebilir.

İbn Rüşd’ün, mubâhı teklîfi fiillerden saymamasının sebebi ise mubâhta herhangi bir meşakkatin olmamasıdır. Çünkü ona göre, teklîfi denilen şeyin, edâsında bir şekilde meşakkatin olması gerekmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd, mubâhın, mubâh olduğuna inanmanın gerekliliği veya mubâhın, şer’i şerif tarafından teşrî’ kılındığına inanılması gereklidir, gibi te’villerle mubâhta bir teklîfilik çıkarmaya çalışanları eleştirmektedir.³⁵⁸ İbn Rüşd, eleştirdiği söz konusu te’villerin kime ait olduğunu zikretmese de *el-Müstasfâ*’dan bunun Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) olduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁹

Mubâhla ilgili *el-Müstasfâ*’da yer aldığı hâlde, İbn Rüşd’ün *ed-Darûrî*’de değinmediği bir başka husus da mubâhın hasen değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesidir.³⁶⁰ İbn Rüşd’ün bu meseleyi doğrudan fıkıh usûlü ile ilgili görmediği için ele almadığı anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’nin başında, hüküm konusuna giriş yaparken kulun fiillerinin hüsün-kubuh açısından değerlendirilmesine kısaca yer vermiş ve konunun ele alınması gerektiği yerin fıkıh usûlü olmadığını açıkça zikretmiştir. Bunun yanında ilgili meselesi hakkında Ehl-i Sünnetin; hüsün-kubuh gibi vasıfların kulun eylemlerinin zatî vasıfları olamayacağını, dolayısıyla hüsün-kubuhun ancak şer’î şerifin bildirmesiyle sabit olabileceğini ifade etmektedir. Hatta ona göre, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki önemli ihtilaf noktalarından biri olan bu meselede Ehl-i Sünnet, Mutezileyi ilzam etmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd, mubâh konusunda, her ne kadar hüsün-kubuh meselesine değinmemiş olsa da konuyla ilgili yaklaşımının bu olduğu söylenilebilir.³⁶¹

İbn Rüşd’e göre, mubâh hükmü üç farklı şekilde sabit olabilir. Birincisi; Şâri’in bir şeyi serbest bıraktığına veya onunla ilgili sorumluluğu kaldırdığına dair bir hitabının bulunmasıyla. İkincisi; Şâri’in konuyla ilgili herhangi bir beyânın bulunmamasıyla. Üçüncüsü ise, bu iki

³⁵⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de mubâhın emredilmediği meselesini özel bir başlık altında incelememektedir. Bunun yerine vâcibin neshi meselesini ele alırken, kısa bir şekilde bu meseleye değindiği görülmektedir. Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 103.

³⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/142.

³⁵⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 103.

³⁵⁹ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143.

³⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143.

³⁶¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 91-94.

durumun söz konusu olmadığı yerlerde kabul edilen beraat-i asliyye ilkesiyle.³⁶² İbn Rüşd'ün beraet-i asliyye ilgili görüşü ileride ele alınacaktır. Çünkü İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de beraet-i ashiyyeyi, edille-i şer'iiyenin dördüncüsü olarak zikretmektedir.³⁶³

İbn Rüşd'ün hüküm anlayışının mütekellimînin anlayışına uygun olduğu ve ana hatlarıyla Gazzâlî'yi takip ettiği söylenilebilir. Örneğin; mütekellimîn ve fukaha arasında var olan farz-vâcib ayrımında, bazı mütekellimîn usûlcülerinin fukahayı bu konuda eleştirirken, kendisi Gazzâlî gibi davranarak bu tür eleştirileri yersiz bulmaktadır. Ona göre, bu gibi ihtilaflı kavramlarda önemli olan şeyin kavramlara yüklenen manaların bilinmesidir.³⁶⁴

Ayrıca İbn Rüşd'ün, ahkâm anlayışında Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında var olan ihtilaflarda Ehl-i Sünneti tasvip ettiği ve Mutezileyi eleştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda farz-ı kifâye, müvessa' ve muhayyer gibi vâcib türlerinin varlığını reddeden Mutezileyi eleştirerek Ehl-i sünneti savunması örnek olarak zikredilebilir.

2.3. HÜKMÜN RÜKÜNLERİ

İbn Rüşd, hükmün; Hâkim/Şâri', mahkûmun 'aleyh ve mahkûmun fih olmak üzere üç rüknü olduğunu ifade etmektedir. Buna göre; hüküm koyana Hâkim ve Şâri' denilirken hükme muhatap olan kişiye mahkûmun 'aleyh ve mükellefin eylemine de mahkûmun fih denilmektedir. İbn Rüşd'ün zikrettiği üç rükün *ed-Darûrî*'de yer aldıkları sırasıya göre ele alınacaktır.

2.3.1. Hâkim

İbn Rüşd, kanun koyucu anlamında ifade edilen hâkimi; “bir şeyi, hitâbı ile ilzâm eden/yapmaya zorlayabilen kişi” diye tanımlamaktadır. Ona göre, hâkimin konuşma yetisine sahip ve kayıtsız şartsız hükmünü infaz etmeye muktedir olması gerekmektedir. Bu sebeple ancak yaratan, mülkün mutlak sahibi olan ve sevap ile ceza vermeye gücü yeten Allah (cc.) hâkim olabilir. Bu sebeple İbn Rüşd'e göre itaati vâcib olan devlet başkanı, baba vb. kimselere itaat etmenin gerekliliği, Allah tarafından bildirilmesi ve gerekli kılınmasıyla sabit olmaktadır. Yoksa bunlara mutlak anlamda bir itaatten bahsetmek veya bunların gerçek anlamda hâkim kabul edilmeleri mümkün değildir.³⁶⁵

İbn Rüşd, dünyada birilerine ceza vermeye veya zorlamaya muktedir bazı kimselerin olması sebebiyle “hâkimin sadece Allah olduğuna” yöneltilecek eleştirilerin tartışılacağı ve cevap bulunacağı ilmin kelâm ilmi olduğunu ifade ederek Gazzâlî'nin nisbeten üzerinde durduğu bu

³⁶² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97, 98.

³⁶³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 177-180.

³⁶⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 100.

³⁶⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109; Muhammed Ebu'l-Feth el-Beyânûnî, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/466.

meseleyi ele almadığı görülmektedir.³⁶⁶ Gazzâlî'nin ise, söz konusu iddialara; “dünyada zorlamaya ve cezalandırmaya muktedir olduğu düşünülen kimselerin, bazen farklı sebeplerle bunu yapamadıkları görülmektedir”, şeklinde cevaplandırmaktadır.³⁶⁷ Bu sebeple bahsedilen kişilerin mutlak anlamda cezalandırmaya veya zorlamaya sahip olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Gazzâlî, Bakıllânî'nin, ilgili iddialara; “Allah'ın, bir şeyi vâcib kılabilmesi için, ceza va'd etmesine gerek olmadığı gibi, “cezalandırmaya muktedir olması” kaydının da uhrevî olduğunu ifade ederek, cevap verdiğini nakletmektedir.”³⁶⁸

2.3.2. Mahkûmun ‘Aleyh

Hükmün muhâtabı olan mükellef kişi anlamına gelen “mahkûm ‘aleyh” kavramının, İbn Rüşd tarafında tanımlanmadığı görülmektedir.³⁶⁹ Bunun muhtemelen İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'yi takip etmesinden veya kavramın herkesçe malum olduğunu düşünmüş olmasından kaynaklandığı söylenilebilir. Nitekim Gazzâlî'nin de bu kavramı tarif etmediği görülmektedir.³⁷⁰

İbn Rüşd'e göre, kişi mükellef olabilmesi için Şâri'in emir ve yasaklarını anlayabilmesi ve bâliğ olması gerekmektedir.³⁷¹ Ona göre mükellef olmak için buluğun şart olduğu Şâri' tarafından bildirilmesiyle, yani nakille anlaşılmaktadır.³⁷² Buna göre, mükellef olmak için ilâhî hitabın anlaşılmasının şart olması da aklî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Şâri'in hitabını anlamayan bir kimsenin, hitabın gereğiyle sorumlu tutulması aklî değildir. Aksi takdirde teklif-i mâ lâ yutâk söz konusu olacaktır ki, çalışmamızın bir sonraki konusunda İbn Rüşd'e göre bunun câiz olmadığı tartışılacaktır.³⁷³

İbn Rüşd, mükellefin iki şartını zikrettikten sonra bu şartlarla alakalı akıllara gelen bazı soru ve itirazlara cevap verdiği görülmektedir. Söz gelimi, çocuğun malında zekâtın vâcib olması, çocuğun mâlî tazminatlarla (ğarâme) mükellef tutulması ve namaz kılmakla sorumlu tutulması³⁷⁴ gibi meseleler örnek olarak zikredilebilir. Ona göre, özetle bu meselelerde asıl mükellef olan kişi velidir. Aksi takdirde bu durum ilâhî hitabı anlamayan ve baliğ olmayan

³⁶⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109. Mutlak güç ve kudret sahibi Allah olduğu için mutlak hâkim vasfı yalnızca ona aittir. Bu mesele hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebu'l-Feth Tâcuddîn (Lisânuddîn) Muhammed b. 'Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (B.y: Müessesetü'l-Halebi, ts.), 2/91-97.

³⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/157, 158.

³⁶⁸ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/293.

³⁶⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109.

³⁷⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/158.

³⁷¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109, 111.

³⁷² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 111.

³⁷³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 112, 113.

³⁷⁴ Çocuğun namazla mükellef kılınmasından kastedilen hususun Efendimizin, çocuklara yedi yaşında namazın öğretilmesi gerektiğini ve on yaşına ulaştığı hâlde kılmayan çocukların terbiye amaçlı dövülebileceklerini/sıkıştırılacaklarını bildiren hadisler kastedilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Âbdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), “Salât”, 26 (No. 265).

çocuğun sorumlu tutulması anlamına gelecektir.³⁷⁵ Gazzâlî'nin de mükellef kişi ile ilgili aklı gelen söz konusu itirazlara geniş yer bir ayırdığı ve genel itibariyle İbn Rüşd ile hemfikir oldukları söylenilebilir. Örneğin; Gazzâlî, çocuğun namazla mükellef tutulmasını şöyle değerlendirmektedir: “Çocuk, Şâri’i tanımadığı ve hitabını anlamadığı için Şâri’in ceza va’dini de anlaması mümkün değildir. Fakat çocuk, babasını tanıdığı ve namazını kılmaması durumunda kendisini cezalandırabileceğini kavrayacak kabiliyettedir.” Bu sebeple Gazzâlî’ye göre çocuğun namazla sorumlu tutulması babasının onu yönlendirmesinden ibarettir.³⁷⁶

İbn Rüşd’e göre mükellef olmanın şartlarından biri hitabı anlamak olduğu için teklîfi unutan (nâsî) veya mükellef olduğunu bilmeyen (gâfil) kimse mükellef sayılmamaktadır. Bu bağlamda deli ve sarhoşu da mükellef kabul etmemektedir. Dolayısıyla “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi idrak edinceye kadar namaza yaklaşmayın...,”³⁷⁷ âyetini delil göstererek Şâri’in, sarhoşa hitapta bulunduğunu ve onu mükellef kıldığını savunanları isabetli bulmamaktadır. Çünkü ona göre, âyetin doğrudan sarhoşu muhatap aldığı kesin değildir. Şöyle ki âyet henüz yeni sarhoş olmaya başlayan kimseleri muhatap almış olabileceği gibi, içkinin haram kılınmadan önce indirilmiş olması da muhtemeldir.³⁷⁸ Yine ona göre, bu âyetin, içki içenlere sarhoş olmadıkları vakitlerde hitap ederek namaz vakitlerinde içmemelerini emretmiş olabilir. Nitekim içkinin tahrim süreci içerisinde sadece namaz vakitlerinde haram kılındığı dönemler de bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre âyetin sarhoşu muhatap alma ihtimali mümkün olsa da kesin değildir. Oysaki, hitabı anlamayan kimsenin mükellef olmadığına herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bu sebeple kat’î olan bir bilgi, zannî olan bir bilgi ile yok sayılamaz.³⁷⁹

Öte yandan İbn Rüşd, sarhoşun talakını geçerli kabul edenlerin, sarhoşu mükellef kabul etmelerinden kaynaklanmadığını, aksine mükellef olmadığı hâlde onu cezalandırmak amacıyla talakını geçerli saydıklarını ifade etmektedir. Nitekim, sarhoş kimse normalde sarhoş olmadan önce akli başında olan ve bu sebeple mükellef olmasında şüphe olmayan bir bireydir. Ancak kendi iradesiyle bilinçli bir şekilde aklını devre dışı bıraktığı için kendisine haksızlık etmiştir. Bundan dolayı onu cezalandırma amacıyla sarhoş da olsa kendisinden sadır olan boşamanın geçerli kabul edildiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan, aklını kullanamaması yönüyle sarhoşla aynı konumda olan delinin talakı, geçersiz sayılmaktadır. Çünkü delinin, aklını kullanmaması

³⁷⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 111, 112.

³⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/159.

³⁷⁷ en-Nisâ 4/43.

³⁷⁸ İlgili âyetin, yukarıda zikredilen iki görüşe uygun bir şekilde tefsir edilebileceğine dikkat çeken bazı müfessirler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed ‘Abdusselâm Şâhin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/253; Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdullâh b. Muhammed İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thr. ve tlk. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/551-554.

³⁷⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 110.

hususunda, kendisinin bir dahli ve kusuru söz konusu değildir.³⁸⁰ Bu sebeple cezalandırılmasını gerekli kılacak bir durum söz konusu değildir.

İbn Rüşd'ün, sarhoşun boşamasının geçerli olup olmadığıyla ilgili hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de açık bir ifadede bulunmazken, konu çerçevesinde var olan ihtilafları nakletmekle yetindiği görülmektedir.³⁸¹ Ancak *ed-Darûrî*'de, sarhoşu muhatab aldığı söylenen ilgili âyetin, “sarhoşu muhatap aldığı kesin değildir”, diye ifade de bulunması,³⁸² ve *Bidâyetü'l-Müctehid*'de de sarhoşun boşamasını geçerli kabul etmeyenlerin delillerini ayrıntılı bir şekilde aktarmasına bakılınca sarhoşun boşamasını geçerli görmediği söylenilebilir. Yine *Bidâyetü'l-Müctehid*'de Hz. Osman'ın, sarhoşun boşamasını geçersiz saydığını ve sahabeden itiraz eden kimsenin olmadığını nakletmesi de bu görüşte olduğunu kuvvetlendirmektedir.³⁸³ Dolayısıyla İbn Rüşd, bu hususta sahabe arasında ihtilaf yok diyerek, konu hakkında icmâ imasında bulunduğu değerlendirilmektedir. Ne var ki konuyla ilgili sahabe arasında ihtilaf olduğu bilinmektedir. Bu sebeple sarhoşun boşamasını geçersiz sayması mümkün olmakla birlikte, işaret ettiği gibi sahabe arasında icmâ olduğunu söylemek isabetli gözükmemektedir.³⁸⁴

Öte yandan İbn Rüşd, cumhura göre sarhoşu cezalandırmak maksadıyla talakının kabul edildiğini aktarırken, iradesi dışında sarhoş olan kimsenin boşamasının hükmü hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Oysaki sarhoşun boşamasını, “kendi iradesi ile sarhoş olmuşsa geçerli”, gören mezhepler bulunmaktadır. Hatta bu hususta icmâ olduğunu söyleyenler dahi bulunmaktadır.³⁸⁵ Dolayısıyla bunlar, kişinin iradesi dışında sarhoş olması hâlinde talakını geçersiz saymaktadırlar. Söz gelimi, Şâfiîler böyle düşünmektedir. Zira onlara göre; bir kimse içki olduğunu bilmeden bir sıvı içerse ya da tedavi amaçlı kullanılan bir ilacı alması sonucunda sarhoş olursa talakı geçersizdir.³⁸⁶

İbn Rüşd'ün, mükellef konusuyla ilgili yukarıda zikredilen sarhoş, deli ve çocuğun teklifi gibi meselelerin yanında dikkat çektiği bir başka mesele de Allah'ın ezelde, mevcut olmayan kullarını mükellef kılması (ma'dûmun teklîfi) hususudur. Ona göre, bu gibi konuların tartışılması gerektiği yerin fıkıh usûlü olmadığı gibi, bunların ancak sağlam bir ilmî alt yapıya sahip kimseler tarafından çözülebilir. Ayrıca İbn Rüşd, bu gibi meselelerin fıkıh usûlünde ele

³⁸⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109-111; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/102; Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Nihâyeti'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 3/102.

³⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/102.

³⁸² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109-11.

³⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/102.

³⁸⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdullâh el-Muhsin ve Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 1417/1997), 4/456.

³⁸⁵ el-Mesû'atü'l-Fıkhiyyetü'l-Küveytiyye, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1412/1992), 22/232.

³⁸⁶ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 1/394, 6/425, 7/417; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rîfet Elfâzi'l-Minhâc*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad/Mi'vâd ve 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/456.

alınmasının faydasız şeylerle uğraşma sevdasından kaynaklandığını savunmaktadır.³⁸⁷ İbn Rüşd'ün söz konusu eleştirisinin hedefinde bulunan isimlerden birisinin Gazzâlî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin de söz konusu meseleyi ele alırken uzunca tartıştığı görülmektedir.³⁸⁸ Bunun yanında İbn Rüşd, bu meseleye kısaca şöyle cevap vermenin mümkün olduğunu ifade etmektedir: Kulların mükellef kılınması, doğduktan sonra aklî melekeye sahip olmalarına bağlıdır. Aksi takdirde kulların teklifliğinden bahsedilmez.

Öte yandan İbn Rüşd'ün fıkıh usûlüne ait olmayan meselelerin, fıkıh usûlünde ele alınmaması hususundaki hassasiyetini bu meselede bir daha ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, hükmün tarifini yaparken, bazı usûlcüler gibi “Şari'in kadim hitabıdır”,³⁸⁹ diye yapılan tanıımı tercih etmemesinin sebebi, burada değinilen ma'dûmun teklîfi meselesini çağrıştırmak istememesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

2.3.3. Mahkûmun fih

İbn Rüşd, “mahkûmun fih'i” mükellefin fiili olarak açıklamaktadır. Ona göre, bir şeyin şer'î anlamda kişinin eylemi sayılabilmesi için “özgür iradeyle ve emre imtisal (ta'at) niyetiyle yapılması (kesbedilmesi) gerekir. Kelâmcılarla usûlcüler arasında ciddi ihtilaflara yol açan “kesbî fiili” İbn Rüşd; “kulun zıttını yapmaya muktedir olduğu eylemler”, diye tanımlamaktadır. Söz gelimi kişiyi ayağa kalkması kesbî bir eylem sayılmaktadır. Zira kişi dilerse bunun zıttı olan oturma eylemini de yapabilir.³⁹⁰

İbn Rüşd, zikredildiği gibi mahkûmun fih'i, yani şer'î eylemi; kulun özgür iradesi ve kesbî ile Allah'ın emrine imtisal ve taat maksadıyla yaptığı eylemler olarak tanımlamaktadır. Bir başka ifadeyle kulun aksini yapmaya muktedir olduğu hâlde sırf Allah'ın emrine itaat ederek yaptığı eylemlerdir. Bu sebeple İbn Rüşd, zikredilen söz konusu şartlara uygun olmadığı düşüncesiyle iki meselenin istisnâen kulun eylemine (mahkûmun fih'e) dâhil edildiğini, ancak bu istisnalara gerek olmadığını ifade etmektedir. Birincisi: Bir şeyin hükmünü ortaya koyarken, zorunlu olarak yapılan aklî nazar ve istidlaldir (el-vâcibu'levvel/en-Nazaru'l-muarrif). Şöyle ki bir şeyin hükmünü bilmeden, emre imtisal ve taat maksadıyla yapılması söz konusu olmadığı hâlde bu ameliyenin mahkûmun fih'e istisnâen dâhil olduğu değerlendirilir. İkincisi: Eylemin yapılmasında şart koşulan, emre imtisal (taat) iradesi için de emre imtisal şartı koşulmamasıdır. Zira; taat sayılan bir eylem için taat ve ihlas iradesi olması gerekir diye şart koşulursa bir kısır döngüye sebep olacaktır. İbn Rüşd, usûlcülerin bu iki meseleyi istisnâen kulun eylemlerine dâhil ettiklerini, ancak kendisine göre, bu iki meseleyi istisnâ etmeye gerek yoktur. Çünkü bu

³⁸⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 110, 111.

³⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/160, 161.

³⁸⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 91.

³⁹⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 111.

iki mesele, mahkûmun fih'in içine zarûreten dâhil olmaktadır. Söz gelimi; hükmü ele alınan bir meselenin vâcib-i evveli, yani hükmünün ne olduğunu tespit etmek için gösterilen çabalar (nazar ve istidlâl), hükmü tespit edilmeye çalışılan konuya zarûreten dâhil olmaktadır. Bu tıpkı mucize karşısında tasdik etmenin zarûrî olmasına benzemektedir. Dolayısıyla gösterilen mucizenin hak olduğuna ayrıca bir delil gerekmediği ve doğrudan tasdiki gerektirmesine benzetmektedir. İbn Rüşd'ün, ikinci mesele için de aynı değerlendirmeyi yaptığı görülmektedir. Şöyle ki bir şeyin emre itaat ve imtisal gayesi ile yapıldığı sırada emre imtisal ve itaatin zorunlu bir şekilde meydana gelmektedir. Çünkü bu eylemde bulunan kulun amacı Allah'ın (cc.) emrine imtisal (rağbet) ve yasak kıldığından sakınmaktır (rahbet).³⁹¹

Özetle İbn Rüşd, söz konusu iki meselenin mükellefin eylemlerine zorunlu olarak dâhil olmaktadır. Bu sebeple bunları mükellefin eylemlerine istisnaen dâhil olduklarını düşünmeye gerek görmemektedir. İbn Rüşd'ün bu meseleleri, istisnâen mahkûmun fih konusuna dâhil ettiği için eleştirdiği kişilerden birisinin İmâm-ı Gazzâlî olduğu anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî, mahkûmun fih'in şartlarını detaylı bir şekilde zikrettikten sonra bahsi geçen meselelerin şer'î amele dâhil olmalarının istisnaen olduğunu savunmaktadır.³⁹² Bunlara ilaveten meselenin lafzî bir ihtilaftan ibaret olduğu değerlendirilmektedir.

Bu başlık altında; teklîf-i mâ lâ yutâk, mükrehin sorumluluğu, nehyin gereği yerine getirilmesiyle durumunda sevabın hâsıl olup olmadığı, kâfir, imanın yanında furû meselelerle sorumlu olup olmadığı ve iki zıttın bir arada emredilmesi gibi hususlar ele alınacaktır.

2.3.3.1. Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine bakışı

İbn Rüşd, yukarıda zikredildiği gibi mükellefin fiili ile ilgili dikkat çektiği hususlardan biri fiilin, kulun kendi kesbi olması gerektiğidir. Bu sebeple kulun kesbi olması mümkün görülmeyen teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini kabul etmemektedir. Ona göre kulun, teklîf-i mâ lâ yutâk ile sorumlu tutulması hem şer'an hem de aklen mümkün görülmemektedir.³⁹³ Aklen mümkün olmaması, kulun kudreti dâhilinde olmayan bir şeyi yapması mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca emredilen şeyin hem Şâri' tarafından hem de emredilenler tarafından anlaşılması ve tasavvur edilebilmesi gerekir. Oysaki, teklîf-i mâ lâ yutâk'ta bunlar söz konusu değildir. Şer'an geçersiz olmasının delili ise Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de, "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kalmaz..."³⁹⁴ âyetidir. Özetle İbn Rüşd'e göre Şâri', kulunu gücü yetmeyeceği ve idrak edemeyeceği bir şeyle mükellef tutmaz.

³⁹¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 111, 112.

³⁹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/162, 163.

³⁹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 112, 113.

³⁹⁴ el-Bakara 2/285.

İbn Rüşd, kulun hakikî anlamda hiçbir şey yapmaya muktedir olmadığını düşünerek şer‘î eylemin kulun takati dâhlinde olması (mükteseb) şartını aramayan ve bu sebeple de teklîfi i mâ lâ yutâk meselesini mümkün gören Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’yi (ö. 324/935-36) eleştirmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, Eş‘arî’nin kulun kendisi yapıyormuş gibi görünen eylemlerinde hakîkatta hiçbir etkisi olmadığına yönelik görüşünü de son derece garip ve fitrata aykırı bulduğunu değerlendirmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd, Cüveynî’nin (ö. 478/1085) insana şer‘an kâsib ve muktedir denilebileceğini *er-Risâletu’n-Nazzâmiyye*’de³⁹⁵ delilleriyle ortaya koyduğunu ifade etmektedir.³⁹⁶

2.3.3.2. Mükrehin sorumluluğu meselesine bakışı

İbn Rüşd’ün, teklîfi fiil çerçevesinde ele aldığı bir diğer husus da kulun bir eyleme zorlanması (ikrâh) durumunda sorumlu olup olmadığı meselesidir. İbn Rüşd, ikrâhı şer‘î şerife uygun olan ikrâh ve uygun olmayan ikrâh diye iki ayrı başlık altında incelemektedir. Buna göre kişinin (mükrehin) zorlandığı mesele eğer İslâmî ahkâma uygun ise, mükrehi özgür iradeli (muhtâr) bir birey gibi kabul ederek ikrâh hâlinde itaat niyetinde bulunacak olsa sevap alacağını değerlendirmektedir. Çünkü bu durumda olan mükreh kişi, dilerse ikrâh edildiği şeyin sıkıntılarına katlanarak ikrâhın gereğini yapmayabilir. Dolayısıyla ona göre mükreh kişi bu açıdan özgür iradeye sahip kişi (muhtâr) gibi değerlendirilir. İbn Rüşd bu kısma iman etmek için kılıçla tehdit edilen kâfir örneğini zikretmektedir. Şöyle ki; kılıç tehdidinden korkarak iman eden bir kimse sorumluluktan kurtulmuş olacağı gibi, samimi bir şekilde iman etmesi durumunda da sevap alacaktır.³⁹⁷ Bu bağlamda şöyle bir örnek daha zikretmek mümkündür: Devletin zekât toplamakla yetkili kurumunun, dinen zengin sayılan, ancak zekât vermekten imtina eden bir kimseyi zekât vermeye zorlar ve bu kimse malının bir kısmını ikrâh ile verirken kendisine farz olan zekâtı edâ etmeye niyet ederse, zekât sorumluluğunu yerine getirmiş olacağı gibi sevap da alır.

³⁹⁵ İbn Rüşd’ün ifade ettiği gibi Cüveynî, *el-‘Akîdetu’n-Nazzâmiyye* isimli kitabında kulun kesbe muktedir olduğuna geniş bir yer ayırdığını ve konuyla ilgili yanlış bulduğu görüş ve iddiaları teker teker cevapladığı görülmektedir. Özetle Cüveynî’nin konuyla ilgili görüşü şudur: Allah’tan başka yaratıcı yoktur. Bu sebeple kul fillerinin yaratıcısı değildir. Ümmet içerisinde fitneler çıkmadan önce ümmet bu konu hakkında icmâ halindeydi. Ancak kul, amellerinin ortaya çıkmasında tamamen etkisiz olduğunu düşünmek de yanlıştır. Bunun yerine Allah yaratandır, kul da muktedir ve kâsibtir, demek gerekir. Daha geniş bilgi için bk. Ebu’l-Meâlî Rüknuddîn ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-‘Akîdetu’n-Nazzâmiyye fî l-Erkânî l-İslâmiyye*, thk. ve tlk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1412/1992), 42-53. Ayrıca İbn Rüşd, Cüveynî’nin ilgili eserini *er-Risâletu’n-Nazzâmiyye*, şeklinde kodladığı, ancak birçok kaynakta *el-‘Akîdetu’n-Nazzâmiyye fî l-Erkânî l-İslâmiyye* şeklinde yer aldığı görülmektedir. Eserin ismi için bk. ‘Abdulaziz Mahmûd ed-Dib, “Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/143, 144.

³⁹⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 112, 113.

³⁹⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 114.

İbn Rüşd, kişinin maruz kaldığı ikrâhın namaz kılmamak veya masum bir cana kıymak gibi İslâmî anlayışa muhalif bir ikrah türü ise, meselenin şu iki husus açısından değerlendirmesi gerektiğini ifade etmektedir: Birincisi, bu tür bir eyleme zorlanan kişi ikrâhın sonucuna katlanarak, zorlanıldığı kötülüğün gereğini yapmazsa sevap alır mı? İkincisi ise, kişi, maruz kaldığı ikraha katlanarak ikrâhın gereğini yapmazsa nefsin eziyete maruz bırakması sebebiyle günahkâr olur mı? İbn Rüşd, ikrâhın farklı seviyelerde olması sebebiyle meselenin ictihadî olduğunu, dolayısıyla ona göre her ikrâhın hükmü aynı değildir. Bu sebeple hangi ikrâh hâlinde ikrâha boyun eğilir veya hangi ikrâha karşı durulması gerekir gibi hususların şer'î kıstaslarla belirlenebileceğini ifade etmektedir.³⁹⁸

İbn Rüşd, haksızlığa zorlanan kimsenin çok hassas davranması gerektiğini, özellikle de canıyla tehdit edilerek, bir başkasını öldürmeye zorlanılan kimsenin çok daha fazla hassas olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sebeple hiç kimsenin canı bir başkasının canından daha değerli kabul edilmediği için böylesi bir tehditte başkasının canına kastedilemez. Nitekim Gazzâlî, bu durumda olan mükrehin, ikrâhın gereğini yapmasının haram olduğunu açık bir şekilde zikretmektedir.³⁹⁹ İbn Rüşd ise, hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de bu meseleyi ele alırken görüşünü açık bir şekilde zikretmemektedir. Ancak konuyla ilgili fukahânın ihtilafını aktarırken, Mâliki mezhebinin buna asla cevaz vermediği ve konuyla ilgili mezhebin icmâ hâlinde olduğunu aktarmış olmasına bakılırsa kendisinin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰⁰

2.3.3.3. Nehyin terkinde sevâbın varlığı meselesine bakışı

İbn Rüşd, mükellefin eylemi çerçevesinde ele aldığı bir diğer husus da teklîfin gereği (el-muktazâ bi't-teklîf) bir şeyin terkinin gerektirip mükellefin de yasağa riayet ederek yasaklanan şeyi terk etmesi durumunda sevap alıp almayacağı hususudur. Şöyle ki; bir şey emredilir ve kul bu emri yerine getirirse, eylemi (kesbî) karşısında sevap alacağı kabul edilmektedir. Çünkü mükellefin bir eylemi söz konusudur. Ancak teklîfin gereği bir şeyi yapmamak olunca ve mükellefin buna riayet etmesi hâlinde herhangi bir eylemde bulunmadığı için sevap elde eder mi? İbn Rüşd, bu meseleyi iki kısımda incelemektedir. Birincisi; terk yasağına uygun davranılmaması durumunda yasaklanan eylemin zıttı yapılmış olarak kabul edilen yasak türüdür. İbn Rüşd, bu tür yasaklar için oruç ibadetindeki yeme, içme ve cinsellik yaşama yasaklarını örnek olarak vermektedir. Şöyle ki; oruçta yeme, içme ve cinsellik yasağı ihlal edilince oruçsuzluk ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple oruç niyete ihtiyaç duymaktadır ve oruçta bulunan yeme, içme ve cinsellik yaşama yasağına uygun davrananlar sevap alacaklardır.

³⁹⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 115.

³⁹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/170.

⁴⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/178, 189.

İkincisi ise; yasağa uyularak terki hâlinde kişinin yasağın zıttını yapmış sayılmadığı yasak türleridir. İbn Rüşd bu yasak türünde sevabın hâsıl olmayacağını ifade ederek, herhangi bir örnek zikretmemektedir.⁴⁰¹ Ancak zina ve içki yasağı gibi örnekler bu kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim Gazzâlî'nin bu kısım için bunları örnek olarak verdiği görülmektedir. İbn Rüşd, zinadan uzak durmayı ve içki içmemeyi bir eylem saymadığı için bu yasaklara uyan mükellefin sevap alamayacağını kabul etmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün ikinci yasak türünde mutlak olarak sevabın hâsıl olmayacağını ifade etmesi isabetli görülmemektedir. Çünkü zina yapmaya veya içki içmeye muktedir olan birisinin, bu eylemlerle karşı karşıya kalması hâlinde, Şâri' tarafından yasaklandıkları için bunları işlemekten kaçınan kişinin sevap alacağına şüphe duyulmamaktadır.⁴⁰² İbn Rüşd'ün bu hususta Mutezîleye yakın bir görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mutezile de eyleme dönüşmeyen yasaklara sevap verilmeyeceğini savunmaktadır.⁴⁰³

Özetle İbn Rüşd'e göre; yasağa bağlı kalmak, bir eyleme dönüşüyorsa mükellef bunun karşılığında sevap alacaktır. Ancak yasak eyleme dönüşmüyorsa mükellef bunun karşılığında sevap alamayacaktır.

2.3.3.4. Kâfirin furû meselelerle mükellef olup olmadığı meselesine bakışı

İbn Rüşd, mahkûmun fih konusunda ele aldığı bir diğer mesele de bir fiilin şartı yerine gelmeden emredilebilir mi meselesidir. Buna göre kul, bir şeyin şartı yerine gelmeden mükellef olur mu, olmaz mı? İbn Rüşd, bu meselede hissi şart ile şer'î şartın birbirine karıştırılmaması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre hissi şart gerçekleşmeden, meşrutun gerçekleşmesi/emredilmesi mümkün değildir. Ancak şer'î şerifin bir şeyi bir şarta bağlayarak emredebilir ve bunu şartıyla beraber yerine getiren sevap alır, emri yerine getirmeyen de şartı yerine getirip getirmediğine bakılmadan emredileni yapmadığı için cezalandırılır. Buna göre, bir kimse yıllarca hiç abdest almamış olsa bile namaz kılmadığı için sorumlu tutulacaktır. Namazın şartı olan abdesti alınmadığı için, namazdan sorumlu tutulmaması söz konusu değildir. Aynı şekilde iman etmeyenin iman etmemekten hesaba çekileceği gibi, namaz kılmamaktan da hesaba çekilecektir. Namazın şartı olan imana sahip olmadığı için namazın sorumluluğundan kurtulamaz. İbn Rüşd, bu konuda icmâ olduğunu aktarmaktadır.⁴⁰⁴

İbn Rüşd, konuyla ilgili icmânın yanı sıra Kur'ân-Kerim'de yer alan; “*Sizi cehenneme sokan nedir? Dediler ki; biz namaz kılanlardan değildik*”, âyetiyle istidlalde bulunanların olduğunu aktarmaktadır. Onlara göre bu âyet konuyla ilgili açık (nâss) bir delildir. Ancak İbn

⁴⁰¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 115.

⁴⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/169, 170.

⁴⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/169.

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 116, 117.

Rüşd, bu âyetin te'vîle muhtemel olması sebebiyle konuya delil olması zâhir hükmünde olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü bu âyet "... *Biz inananlardan değildik*", anlamında olması muhtemeldir. Aynı şekilde İbn Rüşd, şart gerçekleşmeden önce böyle bir teklifin aklen mümkün görmeyenlerin, bu âyeti de te'vîl ettiklerini söylemektedir.⁴⁰⁵ İbn Rüşd, inanmayanların namazdan sorumlu olmadığını savunanların bu âyeti nasıl te'vîl ettiklerine yönelik herhangi bir değerlendirmede bulunmasa da namazı iman anlamında te'vîl ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî, bunu ifade etmektedir.⁴⁰⁶

İbn Rüşd, gayri müslim bir kişi, Müslüman olunca ona kılmadığı namazları ve vermediği zekâtları kaza etmesi emredilmez. Ona göre bu durumun, şart gerçekleşmeden meşrutun gerçekleşmesi mümkün değildir diyenlere delil olamayacağı savunmaktadır. Çünkü bu kişinin kılmadığı namazlardan ve ödemediği zekâtlardan sorumlu olmadığı bizzat şer'î naslardan anlaşılmaktadır. Mürted kişinin İslam'a dönmesi hâlinde kılmadığı namazların kazasının gerekli olması da aynı şekilde dinî naslarla sabittir. Çünkü kaza meselesi yeni bir delile ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla hakkında ibadetlerini kaza eder emri bulunmayan mühtediye kaza gerekli görülmezken, kaza etmesine dair emir/nass bulunan mürtede ise kaza gerekli görülmektedir. Bu sebeple ona göre edâ ile memur olmayan bir kimse kazâ ile memur olabilir. Aynı şekilde kaza ile memur olmayan bazı kimseler edâ ile emredilebilir.⁴⁰⁷

İbn Rüşd, yukarıda ifade edildiği gibi mürted kimsenin İslam'a dönmesi durumunda zekât ve namaz gibi ibadetlerini kaza etmesi gerekli görülmektedir. Ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, mürtedin doğrudan ele alındığı "mürtedin hükümleri" başlığında olsun veya mürtedin dolaylı olarak ele alındığı muhtelif başlıklarda olsun, mürtedin namaz ve zekâtını kaza edip etmemesi meselesine değinmediği görülmektedir.⁴⁰⁸

2.3.3.5. İki zıttın aynı anda emredilmesi veya yasaklanması meselesine bakışı

İbn Rüşd'ün, mahkûmun fih konusu içerisinde incelediği son mesele iki zıttın bir arada emredilmesi veya yasaklanması meselesidir. İbn Rüşd, bunu mümkün kabul etmemekle birlikte bu anlama geldiği değerlendirilebilecek olan bazı örneklerin olduğunu aktarmaktadır. Söz gelimi, ekili bir araziye gasp ederek içerisine giren kimsenin, orada durması haram olduğu gibi, araziden çıkarken ürünlere zarar veriyorsa çıkması da haramdır. Çünkü orada durduğu müddetçe gasp hali devam ettiği gibi, araziden çıkması hâlinde ekinlere zarar vermesi haramdır. Aynı şekilde bebeklerle dolu bir alanda bir bebeğin üstüne düşen bir kimse, hareket etmesi

⁴⁰⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 116, 117.

⁴⁰⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/172, 173. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da bu konuyu her görüşün delillerini ve bu delillere yöneltilen eleştirileri geniş bir şekilde ele almaktadır. İlgili mesele hakkında daha geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/171-174.

⁴⁰⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 117.

⁴⁰⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 117; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/192, 193, 2/5, 10-43, 3/129, 4/136, 137, 242.

sonucunda etrafında bulunan diğer bebeklere zarar verdiği gibi, hareket etmemesi hâlinde de üstüne düştüğü bebeğe zarar vermektedir. İbn Rüşd'e göre; bu gibi meselelerde iddia edildiği gibi iki zıt halin de yasaklandığı söylenemez. Aksine kişi burada kısmen mükellef değil gibi varsayılır ve en hafif zararlı hangisi ise onu tercih etmekle sorumlu tutulur. Ancak kişi, söz konusu iki zıt hâlden hangisinin daha az zararlı bir sonuç doğuracağını biliniyorsa, muhayyer bırakılabilir.⁴⁰⁹

2.4. HÜKMÜN VARLIĞINI GÖSTEREN SEBEPLER (VAZ'Î HÜKÜMLER) VE HÜKÜMLE İLGİLİ BAZI ÖZELLİKLER

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'nin birinci bölümünün dördüncü kısmını (cüz') hükmün varlığını gösteren sebepler ve hükümle ilişkili olan sıhhat-butlân, edâ-kadâ ve i'âde ve azîmet-ruhsat gibi konulara ayırmaktadır. Normalde bu konular, daha çok vaz'î hüküm başlığı altında ele alınmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün neden bunu tercih etmemiş olabileceği ile ilgili değerlendirme hüküm konusunun başında yapılmıştı. Bu sebeple tekrar etme gereği duyulmamaktadır. Şimdi zikredilen konular, *ed-Darûrî*'de yer aldıkları sıralamaya göre ele alınacaktır.

2.4.1. Hükmün Sebepleri

İbn Rüşd, Allah (cc.) fizik aleminde sonuçları doğuran sebepler var ettiği gibi, şer'î ahkâmın varlığına da birtakım alametler koyduğunu, aksi takdirde ahkâmın anlaşılmasının mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, hissi sebepler doğrudan sonucu doğurduğu gibi, şer'î ahkâmın alametleri de hükümleri doğrudan ortaya koymaktadır. Ancak İbn Rüşd, ahkâmı ortaya çıkaran alametlerin neler olduğunu bu bölümde zikretmeyerek, daha uygun olduğunu ifade ettiği kıyas bölümünde ele almaktadır.⁴¹⁰ Bu maksatla, tekrara düşmemek için ahkâmın sebepleri konusu, kıyas bölümünde ele alınacaktır.

2.4.2. İbn Rüşd'ün Sıhât ve Butlân Anlayışı

İbn Rüşd, usûlcüler arasında sıhhat ve fesâd/butlân kavramlarının ibadet ve akitlerde farklı anlamlarda kullanıldıklarını ifade etmektedir. Buna göre mütekellimîn usûlcüler sıhhati ibadetlerde; “kaza gerektirsin veya gerektirmesin, başlangıcı itibariyle şer'î şerife uygun olan ameldir”, diye tanımlarken, fukahâ usûlcüleri ise; “geçerli olan ve kaza gerektirmeyen ameldir”, diye tanımlamaktadırlar. Buna göre abdestsiz olduğu hâlde abdestli olduğunu zannederek namaz kılan ve daha sonra abdestsiz olduğu ortaya çıkan kimsenin edâ ettiği namaz mütekellimîn usûlcülerine göre sahih kabul edilirken; fukahâyâ göre ise fâsid kabul

⁴⁰⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 116, 118.

⁴¹⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 121.

edilmektedir. Ancak her iki ekole göre de söz konusu namazın kaza edilmesi gerekmektedir. Ancak mütekellimîne göre; kaza edilmesinin gerekliliği yeni bir delil ile sabit iken, fukahâyâ göre ise, namazın fâsid olması kazayı doğrudan gerektirmektedir.⁴¹¹

Öte yandan İbn Rüşd, zikredilen kavramların mütekekkellimîn ve fukahâyâ göre ibadetlerde aynı anlamalarda kullanılırken, akitlerde ise farklı anlamlarda kullanıldıklarını zikretmektedir. Buna göre; mütekellimîn, fesâd ve butlânı eş anlamlı kavramlar görürken, fukahânın her iki kavramı farklı anlamda kabul etmektedir. Şöyle ki; mütekellimîn, şart veya sebep olsun akdi tamamlayan unsurların herhangi birinde bulunan kusurlara fesâd ve butlân derken, fukahânın ise, akdin aslında yani rükünlerinde var olan kusurlara butlân, vasfında var olan kusurlara ise, fesâd dediklerini aktarmaktadır. Dolayısıyla her iki ekole göre fâsid ve bâtil akitlerin birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak o, fesâd ve butlân kavramlarının hem ibadetlerde hem de akitlerde aynı anlamda kullanmaları gerektiğini tercih ederek, kusurun asılda veya vasıfta olduğuna bakmadan, akdin şer’i şerifin ön gördüğü özelliklere sahip olmaması hâlinde batıl olması gerektiğini savunmaktadır.⁴¹² Dolayısıyla İbn Rüşd’ün, Hanefilerin akitlerdeki fesâd ve butlân ayırımına gitmelerini isabetli bulmadığı anlaşılmaktadır.

2.4.3. Hükmün Edâ, Kadâ’ ve İ’âde Gibi Özelliklerine Bakışı

İbn Rüşd, vâcibin yerine getirildiği vakte göre edâ, i’âde ve kazâ gibi isimler aldığını ifade etmektedir. Buna göre, vâcib kendisine tahsîs edilen vakit içerisinde yerine getirilirse edâ, yerine getirildikten sonra herhangi bir kusur sebebiyle tekrar edilmesi gerekirse “i’âde”, mudayyak ile muvessa’ vakitleri içerisinde kasten yerine getirilmez ve vakit çıktıktan sonra yerine getirilecek olursa da buna “kadâ” denilmektedir.⁴¹³ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, kazanın tanımını yaparken “kasden terkedilen” ifadesini kullanmaktadır. Ancak ona göre unutulmuş edâ edilemeyen ibadetlerin de kazası gerekmektedir. Aralarındaki fark ise unutulmuş kazaya kalan ibadetler sebebiyle mükellefin günahkâr olamamasıdır.⁴¹⁴

İbn Rüşd, kadâ’ kavramının zikredilen mananın yanında bazen benzer anlamlarda kullanılmasını da mümkün görmektedir. Söz gelimi, edâ etme mükellefiyeti olmadığı hâlde, kazâ ile sorumlu tutulma anlamında kullanılabilir. Bundan dolayı İbn Rüşd, bu kullanımın bazı âlimlerin kafasını karıştırdığını zikretmektedir. Şöyle ki; “hayızlı kadının orucu kazâ etmesi gerekir” ifadesinden hayız gören kadına, hayız anında orucun farz olduğunu savunan kimseler bulunmaktadır. Ancak İbn Rüşd, hayız sebebiyle orucu kazaya kalan ve kaza imkânı bulmadan

⁴¹¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 121, 122.

⁴¹² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 122.

⁴¹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 122.

⁴¹⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 123.

ölen kadının günahkâr olduğunu söyleyen kimse olmadığı için bu düşüncenin icmâyâ aykırı aykırı olduğunu değerlendirmektedir.⁴¹⁵ Gazzâlî'nin de bu hususta İbn Rüşd ile aynı düşündüğü ve eleştirilen ismin Bakillânî olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹⁶

Kadâ' kavramının kullanıldığı bir diğer mana da hasta ve yolcunun tutmadıkları oruçları daha sonra tutmalarıdır. İbn Rüşd, yolcu ve hastanın oruç tutmak ve tutmamak arasında serbest bırakıldıkları için, oruç tutmanın müvessa' vâcibe benzetilmesinin uygun olacağını ve bu sebeple yolculuktan sonra tutulaacak oruçlar için kaza ifadesinin kullanılmamasını daha uygun görmektedir. Çünkü müvessa' vâcibde vaktin sonunda edâ edilen ibadete kaza denilmez. Buna rağmen fıkıhçıların mecâzen de olsa seferde tutulmayan oruçların tutulmasına kadâ' dediklerini nakletmektedir.⁴¹⁷

İbn Rüşd, yolcu ve hastanın orucunu müvessa' türü vacibe benzetilmesi gerektiğini savunurken, konuyla ilgili bazı fıkıhçıların farklı değerlendirmelerinin olduğunu aktarmaktadır. Söz gelimi, Zâhirîler; hasta ve yolcunun oruç tutmalarını câiz görmedikleri gibi, tutulması hâlinde sahih de kabul etmezler. Çünkü onlara göre konuyla ilgili âyette yer alan "...başka günlerde tutsunlar...",⁴¹⁸ ifadesi bunların oruç tutmasını yasakladığını kabul ederler.⁴¹⁹ Aynı şekilde Hanefilerden Kerhî (ö. 340/952) gibi âlimlere göre de yolcu ve hastaya vâcib olan başka günlerde oruç tutmalarıdır. Ancak yolculuk ve hastalık durumlarında tutacak olsalar, zekâtın takdimi caiz olduğu gibi, bunların da oruçları sahih kabul edilmektedir.⁴²⁰

İbn Rüşd, edâ, i'âde ve kadâ' kavramlarını sadece vâcib ile ilişkilendirerek ele aldığı görülmektedir. Oysa bu tabirlerin sünnet için de kullanıldıklarında şüphe yoktur. Örneğin Hanefiler, başlandıktan sonra herhangi bir sebeple tamamlanmadan kesilen nafîlelerin kazasını/i'âdesini gerekli gördükleri gibi sabah namazının sünnetinin de ittifakla kazâ edilebileceğini kabul etmektedirler.⁴²¹ Nitekim İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de sabah

⁴¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/397; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/256.

⁴¹⁶ Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 2/193, 194; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/180.

⁴¹⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 123.

⁴¹⁸ el-Bakara 2/185.

⁴¹⁹ Zahirîler, yolculuk yapan bir kimsenin ikamet ettiği yerden bir mil ayrıldıktan sonra Ramazan orucunu tutmasını haram ve batıl kabul ederler. Ancak geçmiş yıllara ait Ramazan orucunun kazasına ya da Ramazan orucu dışında herhangi bir vâcib veya nâfile oruca izin vermektedirler. Zâhirîler, bunun aksini düşünen herkesi yukarıda zikredilen âyete muhalif davranmakla eleştirmektedirler. Meselenin ayrıntıları için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/384, 399, 410.

⁴²⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 123. Yukarıda aktarılan değerlendirmeyi Bakillânî, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Kerhî'ye nisbet ettikleri görülmektedir. Ancak yaptığımız araştırmada ilgili değerlendirme Hanefî kaynaklarında tespit edilememiştir. Bk. Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 2/239; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/183; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 123.

⁴²¹ Kâsânî, Hanefilere göre nâfile namazlar içerisinde sadece sabah namazının sünnetinin kaza edilebileceğinde ittifak olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre sadece sabahın sünneti farzla beraber kazaya kaldıysa kazası yapılabilirken, İmâm Muhammed'e göre ise, zevelden önce kılınması şartıyla mutlak olarak kaza edilebilir. Kâsânî, Hanefilerin bu istisnasında sabahın sünnetinin fazileti ve bir sonraki namaz olan öğlen vaktinin henüz girmemiş olmasının etkili olduğunu zikretmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/244.

namazının sünnetinin kazası meselesini ele alırken; “kaza için yeni bir emir gerekmez”, diyen fıkıhçılara göre sabahın sünnetinin kazaya kalması hâlinde vâcibin kazasından farklı değerlendirilmediğini ifade ederek, Hanefilerin söz konusu görüşlerine işaret etmektedir.⁴²² Çünkü Hanefilerin, emredilen bir ibadetin kazaya kalması hâlinde, kaza için yeni bir emre ihtiyaç duymadıkları bilinmektedir.⁴²³

Aynı şekilde Şafiiler de vakitleri muhadded olan nafilelerin, vaktinde edâ edilememeleri durumunda, mutlak olarak kazâ edilebileceklerini hatta bunun mendûb olduğunu savunmaktadırlar.⁴²⁴ Ancak hem İbn Rüşd’ün hem de Gazzâlî’nin pratikte mendûbun kaza edilebileceğini kabul etmelerine rağmen, ilgili kavramları usû eserlerinde sadece vâcib ile ilişkilendirerek ele almalarında Bakıllânî’nin etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü Bakıllânî, ilgili kavramları vâcib konusunda ele alarak, nafilelerin kaza edilemeyeceğini açık bir şekilde zikretmektedir.⁴²⁵

2.4.4. Hükümün Azîmet ve Ruhsat Olmasına Bakışı

İbn Rüşd’ün ahkâm konusuyla ilgili ele aldığı son mesele “azîmet” ve “ruhsat” konusudur. Ona göre azîmet; Allah’ın gerekli kılmasıyla (icâbıyla) kullara zorunlu kılınan şeydir. Yani normal şartlarda kulun mükellef tutulduğu amellere “azîmet” denilir. Ruhsat ise; haram kılıcı delillerin mevcudiyeti yanında mükellefe mazeret veya zaruret sebebiyle tanınan kolaylıklardır.⁴²⁶

İbn Rüşd, ruhsat için örnek olarak boğaza takılan bir lokmayı yutabilmek için helal bir içecek bulamayan kimsenin bir yudum içkiyi içmesi ve açlık sebebiyle ölümle karşı karşıya kalan kişinin (muztarr) helal bir yiyecek bulamaması durumunda leş yiyebilmesini örnek olarak vermektedir.⁴²⁷ Bunun yanında İbn Rüşd, boğaza takılan bir lokmanın boğazdan geçmesi için veya tedavi amacıyla zaruret hâlinde içki içilebileceğini ruhsat olarak kabul ederken, susuzluğu gidermek için içki içilmesini ise ruhsat olarak kabul etmemektedir. Çünkü içkinin susuzluğu gidermediğini savunmaktadır.⁴²⁸

Aynı şekilde *Bidâyetü’l-Müctehid*’de zaruret sebebiyle leş veya domuz yemek zorunda kalan kişinin ne kadar yiyebileceği ile ilgili fıkıhçılar arasında var olan ihtilafa yer verdikten sonra, zaruret hâlinde leşi ve domuzu helal kılan âyette herhangi bir miktar belirtilmediği düşüncesiyle ihtiyaç kadar yiyebileceğini ifade etmektedir.⁴²⁹ Ayrıca İbn Rüşd, ihramlı olan

⁴²² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/213.

⁴²³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 220.

⁴²⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, 4/17, 5/4.

⁴²⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/180.

⁴²⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 224.

⁴²⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 224.

⁴²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/29.

⁴²⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/29.

bir kimsenin zaruret hâlinde leş ve domuz yeme ile avlanma arasında kalırsa, avlanmayı tercih etmesi gerekir diyen Ebû Yûsuf'un görüşünü isabetli bulmaktadır. Bu sebeple bu durumda olan birisinin, avlanma yerine “leş veya domuz yemesi gerekir”, diyen İmâm Mâlik'e muhalefet ettiği görülmektedir. İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in konuyla ilgili görüşünü seddi zeri'a kabilinden daha mantıklı bulsa da kıyas gereği avlanmayı tercih etmenin daha isabetli olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki; leş ve domuz yasağının önünü açmama adına (seddi zeri'a) İmâm Mâlik'in görüşü isabetlidir. Ancak domuz ve leş yeme yasağının haram li aynihi iken, av yasağının ise haram li gayrihi olduğunu düşünerek, haram li gayrihi olan avlanma yasağının tercih etmektedir.⁴³⁰

İbn Rüşd, azîmet ve ruhsat meselesini *ed-Darûrî*'de çok kısa bir şekilde ele almakla birlikte, ruhsatın yukarıda zikredildiği gibi genelde hakikat/kavramsal anlamında kullanıldığını, bazen de mecâzen kullanıldığını aktarmaktadır. Söz gelimi, eski ümmetlere emredildiği hâlde bize emredilmeyen, onlara yasak kılındığı hâlde bize yasak kılınmayan ya da mubâh ve muhayyer kılınan meseleler için kullanılan ruhsat kavramı kavramsal anlamda kullanılmamaktadır.⁴³¹

Son olarak İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî*'de azîmet konusunu gayet kısa ele aldığı gibi, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de de azîmetten pek bahsetmediği, ancak ruhsatı ele aldığı bazı meselelerde, ruhsatın mükabili anlamında azîmet için “muayyen farz” tabirini kullandığı görülmektedir.⁴³²

2.5. İBN RÜŞD'ÜN HÜKÜM ANLAYIŞI İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRME

İbn Rüşd'ün, hüküm anlayışında genel itibariyle Gazzâlî'yi takip ettiği ve hüküm konularını mütakellimîn usûlcülerine uygun olarak ele aldığı görülmektedir. Bu sebeple hüküm konusunda Mutezileyi birçok meselede eleştirirken, Ehl-i Sünneti tercih ettiği gözlemlenmektedir. Ancak Mutezileyi isabetli bulduğu yerler de söz konusudur. Örneğin, teklîfi hüküm bir şeyi terk etmeyi gerektirince mükellefin sevap alıp almayacağı hususunda isim vermeden de olsa Mutezileyi daha isabetli bulduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Gazzâlî, Allah emretti diye terk edilen her amelde sevap verileceğini savunurken, İbn Rüşd'ün ise sadece amele dönüşen terklerde sevap verileceğini kabul etmektedir.⁴³³

Aynı şekilde İbn Rüşd'ün, vâcibi tarif ederken Ehl-i Sünnete uygun bir tarif yapmak için gayret ettiği görülmektedir. Bu kapsamda, Mutezilenin vâcible ilgili reddettiği birçok hususu savunduğu görülmektedir. Söz gelimi, muhayyer ve müvessa' vâcibi kabul etmemesi sebebiyle

⁴³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/96.

⁴³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/185, 186.

⁴³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/176, 177.

⁴³³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 115.

Mutezileyi eleştirerek, hata ettiklerini aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.⁴³⁴ Diğer taraftan vâcibin kısımları konusunda Ehl-i Sünnete uygun hareket etmesine rağmen, furû fıkıh anlayışında farz-ı ‘ayn ve farz-ı kifâye ayrımına yer verdiği hâlde usûl anlayışında bunlara özel bir bölüm ayırmadığı görülmektedir. Bu durumun Gazzâlî’nin *el-Müstesfâ*’sından kaynaklandığı düşünülmektedir. Nitekim Gazzâlî de vâcibin birçok kısmını özel başlıklar altında incelerken, farz-ı ‘ayn ve farz-ı kifâye kısımlarını müvessa‘ ve muhayyer vâcib konusunda kısaca zikretmektedir.⁴³⁵

Öte yandan İbn Rüşd’ün, usûl anlayışını ortaya koyarken, kullandığı kavramlara furû fıkıhta bağlı kaldığı görülmektedir. Bu bağlamda müvessa‘ ve müdayyak kavramları örnek olarak zikredilebilir. Şöyle ki, İbn Rüşd, Gazzâlî’yi birçok meselede adım adım takip ederken, müvessa‘ ve mudayyak kavramlarının kullanımında ise, farklı bir yol izlediği görülmektedir. Şöyle ki; İbn Rüşd, Gazzâlî’nin kullandığı mudayyak kavramı yerine mu‘ayyen, mahsûs ve vâhid kavramlarını kullandığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla hem mütekellimîn hem de fukahâ tarafından yoğun bir şekilde kullanılan müdayyak kavramını usûl anlayışında kullanmadığı gibi, furû fıkıh meselelerinde de bu anlayışını sürdürerek, muayyen, mahsus gibi terimleri kullandığı görülmektedir.⁴³⁶

İbn Rüşd’ün, hüküm anlayışında daha çok Ehl-i Sünnetin anlayışını benimsediği görülürken, Ehl-i sünnet içerisinde de mütekellimîn metodunu tercih ettiğini açıkça ifade etmektedir. Fukahâ metodunu da genelde eleştirmede söylenilebilir. Söz gelimi, vâcib anlayışında farz ve vâcib ayrımını kabul etmeyerek, her iki kavramın müradîf olmalarını savunmasına rağmen, ona göre bu gibi konularda önemli olan hususun kavramlara yüklenen manaların anlaşılmasıdır. Yoksa herhangi bir anlayışı savunmanın bir faydası olmayacağını ifade etmektedir.⁴³⁷ Bu sebeple İbn Rüşd’ün, Hanefilerin farz ve vâcib ayrımına gitmeleri sebebiyle, kendilerini eleştiren ve yanıldıklarını savunan bazı mütekellimîn usûlcülerinden farklı bir tavır takınmaktadır.⁴³⁸ İbn Rüşd’ün, mütekellimîn usûlcüler gibi düşündüğünü ortaya koyan bir diğer mesele de fesâd ve butlân meselesindeki anlayışıdır. İbn Rüşd, bu meselede

⁴³⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 99, 100.

⁴³⁵ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/69-72, 127-157; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/134. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*’nın 1/127-157 sayfaları arasında vâcibi birçok açıdan ele alırken, vâcibin aynî-kifâi ayrımına değinmediği görülmektedir. Ancak bu Gazzâlî’nin vâcibin ilgili ayrımını kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Gazzâlî muhayyer vâcibi aklen mümkün görmeyen Mutezileyi eleştirirken muhayyer vâcibin farz-ı kifâyeden farklı olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî’nin söz konusu ifadesi vâcibin aynî-kifâi ayrımına kabul ettiğini göstermesi için yeterli bir delildir.

⁴³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/55, 56.

⁴³⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 97.

⁴³⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/128. Hanefilerin bu ayrımını reddederek eleştirenler arasında Mâlikî usûl âlimi Bakıllânî zikredilebilir. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. *et-Takrîb ve’l-İrşâd* 1/294.

Hanefilerin yaptığı ayrımı isabetli bulmayarak, aynı anlamda olmaları gerektiğini savunduğu görülmektedir.⁴³⁹

Son olarak İbn Rüşd'ün, ahkâm bölümünü ele alırken, imkân dâhilinde kelâm konularına girmek istemediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu hususu *ed-Darûrî*'nin önemli özelliklerinden biri olarak zikretmektedir. Buna rağmen ahkâm konusunu işlerken, bazı meselelerde kelâm konularına değinmeden geçmediği görülmektedir.⁴⁴⁰



⁴³⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 122.

⁴⁴⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 87, 91-94, 97.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İBN RÜŞD'E GÖRE İSLAM HUKUKUNUN KAYNAKLARI

İbn Rüşd, İslam hukukunun kaynaklarını iki bölüm hâlinde ele almaktadır. Birincisi: Herkesin kabul ettiği (müttefekûn aleyh) olan kaynaklardır. İkincisi: Herkes tarafından kabul edilmeyen (zannî/muhtefun fih) olan kaynaklardır. Ona göre İslam hukukunun ittifak edilen kaynakları kitâb, sünnet, icmâ ve istishâb delilidir.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de İslam hukukunun ittifak edilen delilleri arasında kıyası zikretmediği görülmektedir. Bu durum onun Gazzâlî'yi takip etmesinden kaynaklanmış olabileceği gibi, Zâhirîlerin kıyası reddetmelerinden de kaynaklanması muhtemeldir. Nitekim Zâhirî mezhebi, kıyas yerine istishâbı kaynak kabul etmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, *ed-Daruri*'de kıyası ittifak veya ihtilaf edilen kaynaklar konusunda ele almak yerine, elfâzın sonunda özel bir bölüm hâlinde ele almaktadır. Ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'de kıyasın aklen ve şer'an İslam hukukunun kaynaklarından biri olması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmesi sebebiyle kıyası, İslam hukukunun ittifak edilen kaynakları bölümünün sonunda ele almayı uygun gördük. Çünkü İbn Rüşd'ün ihtilafı olduğunu ifade ettiği diğer kaynakları genel itibariyle kabul etmediği görülmektedir. Bu sebeple kıyasın ittifak edilen kaynakların sonunda ele alınması uygun olacaktır.⁴⁴¹

Bu başlık altında sırasıyla İbn Rüşd'ün kitâb, sünnet, nesih, icmâ, istishâb, kıyas, sahabe sözü, şer'u men kablenâ, istihsân, maslahat, sedd-i zerî'a ve amel-i ehl-i Medine anlayışı ortaya konulacaktır.

3.1. İBN RÜŞD'E GÖRE İSLAM HUKUKUNUN İTTİFAK EDİLEN KAYNAKLARI

İbn Rüşd, kitâb, sünnet, icmâ ve istihsân delilleri için doğrudan İslam hukukunun ittifakla kabul edilen kaynakları ifadesini kullanmamaktadır. Bunun yerine daha çok İslam hukukunun dayandığı kaynaklar/asıllar ifadesini kullanmaktadır. Ancak, konunun muhtelif yerlerinde bu kaynaklar için, herkes tarafından kabul edildiklerini ve diğer kaynaklar için ise, ihtilafı olduklarını ifade ettiği⁴⁴² görülünce genel kabule daha uygun olacağı düşüncesiyle İslam hukukunun ittifakla kabul edilen kaynakları tabiri tercih edilmiştir.

3.1.1. Kitap Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, İslam hukukunun birinci kaynağı olarak gördüğü kitâb delilini; tanımı, kapsamı ve lafızları olarak üç farklı açıdan ele aldığı görülmektedir. Ona göre kitabın hakîkatı; Allah'ın (cc.) zâtı ile kâim olan kadîm bir sıfattır. İbn Rüşd, Allah'ın kelâm sıfatının ispatı ve diğer sıfatlardan ayırdığı hususların kelâm ilminin konusu olduğunu ifade ederek konuyla ilgili

⁴⁴¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9.

⁴⁴² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 127, 179.

ayrıntılara girmemektedir.⁴⁴³ Onun birçok usûl konusunda yaptığı gibi burada da kelâm konularını, usûl konularına karıştırmamaya özen gösterdiği görülmektedir. Bu yönüyle İbn Rüşd’ün, kitâb konusunda Gazzâlî’den farklı bir metot takip ettiği görülmektedir. Zira Gazzâlî, İbn Rüşd’ün kelâm sıfatı ve onunla ilgili olan ancak “kelâm ilminde ele alınması gerekir” dediği hususları *el-Müstasfâ*’da ele almaktadır.⁴⁴⁴

İbn Rüşd, kitâbın tanımını ise şöyle yapmaktadır: “*Kitâb, mütevâtir olarak meşhur yedi harf üzere bize nakledilen ve mushaflarda kaydedilen kelâmdır.*” İbn Rüşd, sahabeyi kiramın Kur’ân-ı Kerim’i mushaflarda nakletmeye çok önem verdikleri için kitâbın tanımına “...mushaflarda kaydedilen...” ifadesini kullandığını; aynı şekilde Kur’ân, yakîn ifade ettiği için de “mütevâtir” kaydını eklediğini ifade etmektedir.⁴⁴⁵ Buna göre mütevâtir olmayan kıraatlerin, Kur’ân olarak değerlendirilmesi mümkün görülmemektedir. Nitekim bu konuda ümmetin icmâsı olduğunu aktarmaktadır.⁴⁴⁶ Fakat ileride görüleceği gibi, mütevâtir olarak nakledilmeyen bir kıraatin İslam hukukunun delillerinden biri olup olamayacağı ise ihtilaflıdır.

3.1.1.1. Mütevâtir olmayan kıraatlere bakışı

İbn Rüşd, tevâtür özelliğine sahip olmayan kıraatlerin, kitâb kapsamında değerlendirilmelerini kabul etmemektedir. Çünkü dini konularda aşırı hassas ve titiz davranmaları sebebiyle sahabenin ihmalde bulunarak ya da gözden kaçırarak, Kur’ân’dan olan bazı âyetleri terk etmeleri veya onları âhâd yolla nakletmeleri söz konusu olamaz.⁴⁴⁷

İbn Rüşd, mütevâtir olmayan kıraatlerin Ebû Hanîfe hariç cumhura göre delil kabul edilmediğini nakletmektedir. Örneğin, keffâretleri konu edinen âyetlerde emredilen oruçla ilgili İbn Mes’ûd’un (ö. 32/652, 653) mushafında yer alan ve mütevâtir olmayan “*mütetâbi’ât*” kıraatinin, Ebû Hanîfe’ye göre delil kabul edildiği için, keffâretlerde tutulacak olan orucun peş peşe tutulmasını şart kabul edilirken, cumhura göre ise bu, şart görülmemektedir.⁴⁴⁸

İbn Rüşd’ün, Hanefilerin, mütevâtir olmayan kıraatleri delil kabul etmeleri hususunda Gazzâlî’nin ifadelerini hemen hemen aynen aktardığı görülmektedir. Ne var ki, her ikisinin de Hanefilerin mütevâtir olmayan kıraatlerle amel ettiklerini aktarırken meseleyi yüzeysel ele aldıkları söylenilebilir. Çünkü Hanefiler mütevâtir olmayan bütün kıraatlerle amel etmezler. Söz gelimi, Hanefilerin sahabe arasında meşhur olmayan şaz kıraatlerle amel etmeleri söz konusu değildir. Nitekim bu durum Hanefî usûlcüler tarafından açıkça zikredilmektedir. Bunun

⁴⁴³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 127.

⁴⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/190-192.

⁴⁴⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 128.

⁴⁴⁶ Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muhâmmmed b. Bahâdır b. ‘Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (B.y.: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1376/1957), 1/332; Abdurrahman Çetin, Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, 377, 378.

⁴⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/128, 129.

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/128; Şafîi, *el-Ümm*, 7/69; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 2/76, 511.

en güzel örneklerinden birisi, kazaya kalan oruçların, peş peşe kaza edilmesini gerekli gören Übeyy (ö. 33/654) kıraatidir. Şöyle ki Übeyy, tutulamayan oruçların kaza edilmesini konu alan âyeti; “...fe ‘iddetun min eyyâmin uhera mütetâbi ‘ât...”⁴⁴⁹ şeklinde okumaktadır. Buna rağmen Hanefîlerin, bu kıraati kabul etmediklerinde şüphe yoktur.⁴⁵⁰ Nitekim İbn Rüşd’ün de kazaya kalan oruçların peş peşe kaza edilmesini şart kabul etmediği görülmektedir.⁴⁵¹

İbn Rüşd, Hanefîlerin, bu tür kıraatlerle amel etmelerini, onları haber-i âhâd veya sahabe kavli olarak değerlendirmelerinden⁴⁵² kaynaklandığını, ancak bu hususta isabetli davranmadıklarını ifade ederek, onları eleştirmektedir. Dolayısıyla ona göre göre mütevâtir olmayan kıratlerin haber-i âhâd olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü “mütetâbi ‘ât” ifadesinin mütevâtir olan Kur’ân’dan bir muarızı vardır. Bu sebeple, doğruluğu tartışılmaya açıktır. Nitekim mütevâtir olan kıraatte “mütetâbi ‘ât” ifadesi yer almamaktadır. Oysaki, hüccet olan haber-i âhâdın bir muarızı söz konusu olmamaktadır.⁴⁵³ Aynı şekilde İbn Rüşd, mütevâtir olmayan kıraatlerin, sahebe kavli olarak değerlendirilmesini de isabetli bulmamaktadır. Çünkü ona göre, mütevâtir olmayan sahabe kıraati hadis olabileceği gibi, sahabe kavli olması da mümkündür. Bu sebeple hadis mi, sahabe kavli mi olduğu belli olmayan delilin bağlayıcı olması düşünülemez.⁴⁵⁴

İbn Rüşd, mütevâtir olmayan kıraatler bağlamında başta besmele olmak üzere, isti‘âze ve kunut dualarını zikretmektedir. İbn Rüşd’e göre, âyet olup olmaması fikhî açıdan önem arz etmemektedir. Ayrıca bunlarla ilgili farklı yaklaşımlara sahip olan bir kimsenin tekfir edilemeyeceğini zikretmektedir. İbn Rüşd, söz konusu örneklerin fikhî açıdan fazla bir öneme sahip olmadıklarını ifade ederek bunların çoğunu gayet kısa geçmektedir. Ancak muhtemelen Fâtiha Sûresi’nin başında besmele okunmamalı mı yoksa okunmamalı mı gibi fikhî bir ihtilafa kaynaklık yaptığı için besmele konusunu nisbeten daha geniş ele almıştır.⁴⁵⁵

İbn Rüşd, en-Neml 30. âyette yer alan⁴⁵⁶ besmelenin âyet olduğunda icmâ varken her sûrenin başında yer alan besmelenin âyet olduğunda ise ihtilaf bulunduğunu aktarmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd, İmâm Şâfiî’nin besmeleyi her sûrenin başından bir âyet kabul ettiğini; ancak Bakıllânî’nin kendisini eleştirdiğini nakletmektedir. İbn Rüşd’e göre, İmâm Gazzâlî, bu konuda Bakıllânî’nin iddialarını önemli ölçüde çürütmüştür. Çünkü besmelenin her sûrenin başında yazılması Efendimizin emriyle olduğu için bu onun Kur’ân’dan bir âyet olduğunu

⁴⁴⁹ el-Bakara 2/184.

⁴⁵⁰ Molla Hüsrev, *Mirkâtu’l-Vusûl*, 19; İbn Emîr el-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-Tahrîr*, 2/216, 217.

⁴⁵¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/61.

⁴⁵² Molla Hüsrev, *Mirkâtu’l-Vusûl*, 19.

⁴⁵³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 127.

⁴⁵⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 127.

⁴⁵⁵ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 128, 129.

⁴⁵⁶ Sözü geçen âyette; “Şüphesiz bu (mektup) Süleyman’dan gelmekte ve Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla başlamaktadır” Buyurulmaktadır. Bk. en-Neml 27/30.

göstermektedir. Aksi takdirde besmelenin âyet olmadığı bizzat Efendimiz tarafından bildirilmesi gerekirdi. Nitekim İbn Rüşd'e göre isti'âze ve kunut dualarının Kur'ân'a yazılmaları da bunu göstermektedir.⁴⁵⁷

Ayrıca İbn Rüşd, bir ifadenin Kur'ân'dan sayıldıktan sonra her surenin başından bir âyet olup olmadığını tartışmayı gereksiz ve anlamsız bulmaktadır. Buna rağmen âyet olduğunda şüphe olmamakla birlikte, başta Fâtiha Sûresi olmak üzere, Kur'ân diğer surelerinin başında yer alan besmelenin başında bulunduğu sûrenin bir parçası olup olmadığı meselesinde ihtilaf bulunduğunu zikretmektedir. Ne var ki İbn Rüşd'ün "besmele" konusunu hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de geniş bir şekilde ele almasına rağmen besmelenin her sûrenin başından bir âyet olup olmadığıyla ilgili görüşünü net bir şekilde ortaya koymadığı söylenilebilir.⁴⁵⁸

3.1.1.2. Kur'ân'ın hakikat ve mecâz manalı lafızlara sahip oluşu

İbn Rüşd, Kur'ân'ı Kerimin bir kısmının hakikat, bir kısmının da mecâz anlamlı lafızlardan meydana geldiğini ifade etmektedir. Zira Kur'ân Kerim Arapça'dır ve Arapça'da lafızların bir kısmının hakikat, bir kısmının da mecâzî olduğunda şüphe yoktur. Hatta İbn Rüşd, oranlar farklı olsa bu olgunun bilinen bütün dillerde mevcut olduğunu hatırlatmaktadır.⁴⁵⁹

İbn Rüşd'ün, Kur'ân lafızlarının hakikat-mecâz bağlamında var olan bazı tartışmalara girmediği gibi *ed-Darûrî*'de Kur'ân'da mecâz anlamıyla kullanılan herhangi bir örnek de zikretmemektedir. Oysa Gazzâlî'nin bu bölümü geniş bir şekilde ele aldığı ve birçok örnekle de konuyu izah etmeye çalıştığı görülmektedir. İbn Rüşd'ün mecâz konusuna çok kısa değinerek herhangi bir örnek dahi zikretmemesinin sebebi; "Kur'ân'da mecâz yoktur" diyenlerin iddialarını ciddiye almadığından olabileceği gibi Gazzâlî'nin konu bağlamında zikrettiği örneklerin fikhî örnekler olmamasından da kaynaklanması muhtemeldir. Ayrıca Kur'ân lafızlarının hakikat-mecâz ilişkisini elfâz bölümünde özel olarak ele alacağı için tekrar olmaması düşüncesiyle konuyu burda ele almak istememiş olması da mümkündür.

Kur'ân'ın hakikat ve mecâz yönü elfâz bölümünde daha geniş ele alınacaktır, ancak İbn Rüşd'ün konuyla ilgili görüşünü özetle aktarmakta fayda vardır. Yukarıda zikredildiği gibi İbn Rüşd, Kur'ân'da mecâzî ifadelerin bulunduğunu tartışmaya gerek görmemektedir. Bunun yanında ona göre aslolan lafzın hakikat manasıdır. Bununla birlikte ona göre, bazı ifadelerin mecâzî kullanımları hakikat manalarının önüne geçebilmektedir. İbn Rüşd, bunun tamamen dildeki yoğun kullanımla anlaşılabilceğini savunmaktadır.⁴⁶⁰ Söz gelimi, *Bidâyetü'l-*

⁴⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/133.

⁴⁵⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 127, 128; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/132-134.

⁴⁵⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 129, 130.

⁴⁶⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 195.

Müctehid'de, “ğâit” kelimesinin hakikat manasının derin ve düz yer anlamında olmasına rağmen, mecâzen def-i hâcet anlamında kullanılması, hakikat manasını geride bırakmıştır.⁴⁶¹

Öte yandan İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de fıkıhçıların ihtilaf sebeplerinden birinin, nasslarda yer alan lafızların hakikat-mecâz ilişkisinden kaynaklandığını da vurgulamaktadır. Söz gelimi, Kur'ân'ı Kerim'de abdesti bozan hususlar içerisinde zikredilen “...kadınlara dokunma...” hususunu, fıkıhçılar arasında ihtilafli bir meseledir. Ona göre, bu ihtilafın temel sebeplerinden birinin abdest ve teyemmüm âyetlerinde yer alan “...lâ mestumunnisâ...”⁴⁶² ifadesinin hakikat ve mecâz anlamda anlaşılmaya müsait olmasıdır. Ancak İbn Rüşd, “lâ mestum” lafzı dil açısından hakikat ve mecâz anlamda eşit şekilde kullanılıyor olsa da Kur'ân-ı Kerim'de “mülâ mese” ile aynı manada olan “lems” ve “mübâşeret” gibi ifadelerin, cimâ anlamında kullanılmaları sebebiyle “mülâ mese”nin de cimâ anlamında olmasını tercih etmektedir. İbn Rüşd, bu değerlendirmesi ile kadınlara dokunmanın abdeste etkisi konusundan Mâlikî mezhebinden farklı bir kanaate sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü Mâlikî mezhebinde konu bağlamında ufak farklılıklar olsa da genel itibarıyla kadını öpmek ya da arada bir perde olmadan şehvetle dokunmak veya şehvetsiz olsa da doğrudan bir temas olunca abdest bozulmaktadır.⁴⁶³

Son olarak İbn Rüşd'ün mecâz konusuna oldukça sıcak bakmasına ve yukarıda zikredildiği gibi mecâz anlamı tercih etmesi sebebiyle Mâlikî mezhebine muhalefet etmesine rağmen bazen neredeyse bütün fıkıhçıların mecâz kabul ettiği bir ifadeyi hakikat olarak kabul etmektedir. Örneğin, fıkıhçıların tamamına yakını müşriği ve artığını temiz sayarken (tâhir), kendisi; “...Müşrikler ancak necistirler...”⁴⁶⁴ âyet-i kerimesini hakikat manada olduğunu tercih ederek, müşriğin bizatihi kendisini ve artığını necis kabul ettiği görülmektedir.⁴⁶⁵

3.1.1.3. Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığına bakışı

Kur'ân'da Arapça dışında farklı dillere ait kelimelerin var olup olmadığı meselesi temelde iki sebepten dolayı önemli bulunarak etrafında ciddi tartışmaları yapıldığı bir meseledir. Birincisi; Kur'ân'da Arapça olmayan kelimelerin varlığından bahsetmenin Kur'ân'ı Kerim'in apaçık bir Arapça ile indiğini ifade eden âyetlere⁴⁶⁶ ters düştüğüne inanılmaktır. İkincisi; Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığını düşünmenin Kur'ân'ın tahaddî i'câzına hâlel getirdiği değerlendirilmektir.⁴⁶⁷

⁴⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/44.

⁴⁶² Bk. en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

⁴⁶³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/121, 122; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/44, 145.

⁴⁶⁴ et-Tevbe 9/28.

⁴⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/36, 37.

⁴⁶⁶ Bk. en-Nahl 16/103; Fussilet 41/44.

⁴⁶⁷ Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/401; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/201.

İbn Rüşd, Kur'ân'ı Kerim'de Arapça olmayan bazı kelimeler varsa da bunların Arapçalaştıkları ve Arap dil kurallarına uygun bir şekilde kullanıldıkları için artık Arapça sayıldıklarını savunmaktadır. Ona göre bu meselenin fıkıh usûlü açısından ciddi bir faydası olmadığı için meseleyi gayet kısa bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İbn Rüşd'ün bu anlayışına mükabil olarak Bakıllânî gibi bazı isimler, yukarıda zikredilen iki endişeden dolayı Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığını şazz addederek selefin icmâsına aykırı olduğunu savunmaktadır.⁴⁶⁸

3.1.1.4. Kur'ân lafızlarının muhkem ve müteşâbih olmasına bakışı

İbn Rüşd, Kur'ân'ı Kerim'de buyurulduğu⁴⁶⁹ gibi Kur'ân âyetlerinin bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşâbih olduğunu ifade etmektedir. Ancak müteşâbih lafızların/âyetlerin ne olduğu konusunda âlimler arasında çeşitli görüşlerin bulunduğunu vurgulamakta ve şöyle anlaşılabileceğini zikretmektedir:

- a. Birden fazla manaya hamledilmesi mümkün olan lafızlardır. Böylece müşterek lafızların da aynı anda müteşâbih lafızlar olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Nitekim çalışmamızın elfâz bölümünde müşterek lafız ele alınırken, bu hususu dikkat çekilecektir. Bu sebeple konuyu burada tekrar etme ihtiyacı duyulmamaktadır.
- b. Zâhire göre hamledilmesi durumunda tearuza yol açan lafızlardır. Buna göre müevvel olan lafızları, müteşâbih olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde müevvel kavramı elfâz bölümünde ele alınacaktır.
- c. Arapların daha önce kullanmadığı ve manalarını bilmediği lafızlardır. Bu bağlamda sûre başlarında yer alan hurûf-ı mukattalar müteşâbih kabul edilmektedir.⁴⁷⁰ İbn Rüşd, hurûf-ı mukattaların müteşâbih olabileceklerini değerlendirerek Gazzâlî'den farklı bir kanaate sahip olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü Gazzâlî açık bir şekilde hurûf-ı mukattaların müteşâbih lafızlardan sayılmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁷¹
- d. Bu üç özelliğe sahip olan lafızların bütünüdür. İbn Rüşd'ün, zikredilen üç manadan herhangi birini tercih etmeyerek üç mananın da muhtemel olduğunu kabul etmektedir.⁴⁷²

Son olarak Gazzâlî, kitâb ve sünnetin ortak konularında olan ve fıkıh usûlü eserlerinde kitâb ve sünnetten sonra ele alınması âdet olan nesih konusunu, karmaşık bir konu olması ve

⁴⁶⁸ Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/401, 402.

⁴⁶⁹ Âl-i 'İmrân 3/7.

⁴⁷⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 130.

⁴⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/202, 203.

⁴⁷² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 130.

sünnet delilinin uzun olmasından dolayı, kitâb konusundan sonra ele almayı tercih etmektedir. İbn Rüşd ise Gazzâlî'nin bu değerlendirmesini isabetli bulmamış olacak ki nesih konusunu âdet olduğu üzere sünnet konusundan sonra ele almaktadır.⁴⁷³ Nesih konusunun kitâb ve sünnetin ortak meselesi olduğu düşünüldüğünde İbn Rüşd'ün takip ettiği metodun daha uygun ve faydalı olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple çalışmamızda İbn Rüşd'ün yaptığı gibi nesih meselesi kitâb ve sünnetten sonra ele alınacaktır.

3.1.2. Sünnet Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, İslam hukukunun ikinci kaynağı olan sünnetin bağlayıcılığı (hücciyet) ile konuya giriş yapmaktadır. Ona göre mucize ile gerçek peygamber olduğu anlaşılan ve itaati emredilen Hz. Peygamber'in sözleri bağlayıcıdır. İbn Rüşd'ün, sünnetin bağlayıcılığını Efendimizin mucizesine bağlamakla yetindiği görülmektedir. Çünkü ona göre masum olduğu mucize ile sabit olan Hz. Peygamber'e itaat zorunlu hale gelmektedir.⁴⁷⁴

İbn Rüşd, sünnetin bağlayıcılığından bahsederken, kavli sünnet vurgusu yaptığı görülmektedir. Çünkü ona göre Efendimizin sözleri, fiilleri ve takrîrleri arasında kuvvet/rütbe farkı vardır. Nitekim bu hususa dikkat çekmek için Hz. Peygamber'in, fiil ve takrîrlerini delâlet bahsinin en sonunda ele aldığı gibi Hz. Peygamber'in, kavli ve fiilî sünnetleri/sözleri arasında bir tearuz görülmesi hâlinde kavli sünnetin, fiilî sünnet öncelenmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴⁷⁵

İbn Rüşd, sünneti, bizzat Efendimizden duyan kişi için sünnetin doğrudan delil olduğunu, ancak doğrudan işitmeyenlerin ise râvilerin mütevâtir veya âhâd nakilleriyle delil olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, sünnetin naklini âhâd ve mütevâtir diye iki başlık altında ele almaktadır. Bunun yanında İbn Rüşd, sünnetin âhâd ve mütevâtir taksimatına geçmeden önce nakledilen sünnetin, sahabe râviler tarafından nakledilirken kullandıkları ifadelerin kuvvet sıralamasını ele almaktadır. Bu sebeple sünnetin âhâd ve mütevâtir kısımlarından önce sünnetin rivâyet mertebeleri ele alınacaktır.

3.1.2.1. İbn Rüşd'e göre sünnetin rivâyet mertebeleri

İbn Rüşd, sahabenin hadisi naklederken kullandıkları ifadelerin kuvveti açısından sünneti beş farklı mertebede değerlendirmektedir. Bunları güçlüden zayıfa doğru şu şekilde sıralamaktadır:

- a. Birinci mertebe; sahabenin, “Efendimizden işittim ki”, “bana anlattı ki”, “bana bildirdi ki” ve “benle konuştu ki” sigalarıyla naklettiği hadislerdir. İbn Rüşd, bu

⁴⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/205-245; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159-168.

⁴⁷⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 131.

⁴⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/11.

siğalarla nakledilen rivâyetin, Efendimiz dışında bir başkasına ait olma ihtilalin söz konusu olmadığını ve bu sebeple de hadis nakil siğalarının en kuvvetlileri olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷⁶

- b. İkinci mertebe; sahabenin, “Allah’ın Resulü şöyle dedi” ya da “Allah’ın Resulü şöyle konuştu” gibi siğalarla naklettiği hadislerdir. Bu siğaları kullanan kişinin sahabe olması durumunda rivâyetin zâhir olarak Efendimizden nakledildiği anlamına gelse de bu kesin değildir. Nitekim bu siğalarla hadisi nakleden kişi, hadisi bir başkasından duymuş olabilir ve ona güvenerek doğrudan “Allah Resulü şöyle buyurdu” demiş olma ihtimali vardır. İbn Rüşd, bu ihtimale rağmen usûlcülerin çoğunluğuna göre bu tür hadislerle amel edilmesi gerekmektedir. Çünkü sahabenin Efendimizle beraber yaşamış olması bu sözü kendisinden duyduğuna dair önemli bir işarettir. Bu tür rivâyette bulunan sahabenin, Efendimizle olan birlikteliği de ne kadar fazla ise bu ihtimal de bu kadar artmaktadır.⁴⁷⁷ Gazzâlî ise bu siğalarla aktarılan bazı hadislerin incelenmesi sonucunda Efendimizden doğrudan işitilmemiş olması söz konusu olsa da bunun herhangi bir problem teşkil etmeyeceğini değerlendirmektedir. Çünkü hadislerin çoğunun bize bu tür siğalarla aktarıldığını ifade etmektedir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla ona göre bu tür siğalarla nakledilen hadislerin sahabe tarafından, Efendimizden işitilmiş olmalarında şüphe görülmemektedir. Bu da sözün Efendimize aidiyeti ve bağlayıcı noktasında herhangi bir şüpheyi mahal bırakmamaktadır.
- c. Üçüncü mertebe; sahabenin, “Efendimiz, şunu emretti”, “Efendimiz, bize şunu yasakladı”, “Efendimiz bize şunu farz kıldı” ya da “Efendimiz, bize şunu vâcib kıldı” siğalarıyla naklettiği hadislerdir. İbn Rüşd’e göre bu gibi siğalarla nakledilen hadislerle ilgili iki ihtimal söz konusudur. Birincisi: Sahabenin, hadisi Efendimizden duymamış olma ihtimalidir ki o zaman bu tür rivâyet, bir önceki mertebe ile aynı kuvvette değerlendirilmesi gerekmektedir. İkincisi: Emir ve yasak siğaları tek tip olmadığı için sahabenin emri ve yasağı Hz. Peygamber’den doğru anlayıp anlamadığı muhtemeldir. Bu sebeple Zâhirîler, sahabenin, emri veya yasağı doğru anlayıp anlamadığı kesin olmadığı düşüncesiyle sahabenin, Efendimizin emir ya da yasak içeren sözünü nakletmedikçe bu tür hadisleri bağlayıcı kabul etmemektedirler.

⁴⁷⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 131. İbn Rüşd, bu siğalarla nakledilen hadisin Efendimizden başkasına ait olma ihtimalinin olmadığını mutlak olarak ifade ederken, Gazzâlî’nin ise, bir sahabenin bir başka sahabeden hadis olarak işittiği bir ifadeyi bu siğalarla aktarmasını mümkün ve muhtemel görmektedir. Ancak o da bu durumun, hadisin değerinden herhangi bir şey düşürmediğini kaydetmektedir. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/247, 248.

⁴⁷⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 131.

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/247, 248. Yukarıda zikredilen siğalarla rivâyet edilmesine rağmen, sahabe râvisinin, hadisi Efendimizden doğrudan işitmediği bazı hadis örnekleri için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/247, 248.

İbn Rüşd'e göre ise fasih bir dile sahip olmayan kimselerin emir ve nehiy siğalarını yanlış anlamaları mümkün olabilir. Ancak yerine göre ihtilaf ettiğimiz birçok husus da bile, kendilerine müracaat ettiğimiz ve Arapça'yı en fasih haliyle konuşan sahabenin, ilgili siğaları yanlış anlama ihtimalinden bahsetmek doğru değildir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd, Zâhirîlerin söz konusu bakış açılarını isabetsiz bularak sahabenin fasih bir Arapçaya sahip olmaları sebebiyle emrin ve nehyin ne anlama geldiğini ve bunların hangi siğalardan anlaşılacaklarını bildiklerini kabul ederek, bu tür ifadelerle yaptıkları rivâyetleri bağlayıcı görmektedir.

- d. Dördüncü mertebe; sahabenin, “bize şu emredildi”, “bize şu yasaklandı”, “şu sünnettendir” ve “sünnet böyledir” gibi siğalarla naklettiği hadislerdir. Bu tür siğalarla nakledilen hadis için bir önceki bölümde yer alan ihtimallerin yanı sıra, bahsedilen emir ve yasağın Efendimizden sadır olmama ihtimali de söz konusu olabilmektedir.⁴⁸⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bu tür hadislerin hüccet ve bağlayıcılık değeri, diğer mertebelere göre biraz daha zayıf olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸¹
- e. Beşinci mertebe; sahebinin, bir şey için asrı saadeti kastederek “böyle yaparlardı” siğasıyla naklettiği hadislerdir. İbn Rüşd'e göre bu tür rivâyetlerde nakledilen meselenin, Efendimize ulaşmış ve Efendimiz buna itiraz etmeyerek onayladığı bir davranış (takrîrî sünnet) olabileceği gibi meselenin Efendimize ulaşmamış olma ihtimali de mümkündür. Dolayısıyla bu siğa ile nakledilen olayın hadis olma ve olmama ihtimali söz konusudur. Bu yönüyle hüccet ve bağlayıcılık yönü en zayıf olan mertebenin bu olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸²

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, bazı meselelerle ilgili görülen ihtilafın konu hakkında sabit olan fiilî sünnetlerden kaynaklandığını ifade etmektedir. Çünkü fiilî sünnet, kavli sünnetten farklı olarak birçok te'vîl ve ihtimale açıktır. Dolayısıyla bağlayıcılığı kavli sünnet gibi olamamaktadır. İbn Rüşd'ün bu değerlendirmesine yolculukta namazların cem' edilmesi meselesi örnek olarak zikredilebilir. Ona göre seferde cem' yapılmasını ön gören delillerin tümü fiilî sünnettir. Bu da konuyla ilgili var olan ihtilafın temel kaynağıdır. Çünkü fiilî sünnetin bağlayıcılığı kavli sünnetin bağlayıcılığı kuvvetinde kabul edilmemektedir.⁴⁸³

Öte yandan İbn Rüşd, fıkıhçılar arasında var olan ihtilafın bazen kavli sünnet ile fiilî sünnetin tearuz etmesinden kaynaklandığını da ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün, kavli sünnet ile

⁴⁷⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 132, 133.

⁴⁸⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 133.

⁴⁸¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 133.

⁴⁸² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 133.

⁴⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/181, 182.

fiilî sünnetin tearuz ettiği bazı meselelerde bunları cem' ederek amel ettiği, bazen de fiilî sünneti kavli sünnetten daha zayıf bularak kavli sünnetle amel ettiği görülmektedir. Örneğin, seferde kasırla ilgili Efendimiz, “Allah yolcuyla namazın (rekâtlarının) yarısından ve oruçtan muaf tutmuştur,”⁴⁸⁴ buyurmaktadır. Efendimizin bu sözü ona göre seferde kasır ile kılmanın ruhsat olduğu anlamına gelmektedir. Ancak Efendimizin seferi ile ilgili ise; “bütün namazlarını kasır ile kıları,”⁴⁸⁵ anlamında rivâyetler söz konusudur. Dolayısıyla ona göre, zikri geçen kavli sünnetin ifadesine göre seferde kasır yapmanın ruhsat olduğu anlaşılırken, fiilî sünnete göre ise azîmet olabileceği anlaşılmaktadır. Çünkü ifade edildiği gibi Efendimiz, seferde hep kasır ile kılmış ve tam kıldığına dair sahih bir rivâyet bizlere ulaşmamıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd, görülen bu tearuz hâlinde kavli sünneti önceleyerek kasrın azîmet yerine vâcib muhayyer veya sünnet olması gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd, kasrın azîmet olarak kabul edilmesi şer'i şerifin seferde ön gördüğü kolaylaştırma (tahfif) ilkesiyle de bağdaşmadığını ifade etmektedir.⁴⁸⁶ Çünkü şer'i şerifin seferde ön gördüğü kolaycılık ilkesinde zorlama söz konusu değildir.

3.1.2.2. Mütevâtir sünnet anlayışı

İbn Rüşd'ün, mütevâtiri başta Gazzâlî olmak üzere birçok usûlcü ve kelâmcıdan farklı bir şekilde tanımladığı görülmektedir. Bunun yanında İbn Rüşd'ün, tevâtür konusunu Gazzâlî kadar olmasa da uzun bir şekilde ele aldığı söylenilebilir. Bu başlık altında; mütevâtirin tanımı, mütevâtirin şartları, bilgi kaynağı oluşu/hücciyeti ve ifade ettiği bilginin kuvveti gibi meseleler ele alınacaktır.⁴⁸⁷

İbn Rüşd, mütevâtiri şöyle tarif etmektedir: “Nerede, nasıl ve ne zaman olduğu bilinmeden bazı şeyler (umûr) ve durumlar (ahvâl) hakkında kesin bilgi ifade eden meşhur haberlerdir.”⁴⁸⁸ İbn Rüşd, tevâtürün şartlarını tanıma dâhil ettiği için yaygın olarak bilinen tanımdan farklı bir tanım ortaya çıkmıştır. Zira mütevâtirin meşhur tanımlarında genelde; “âdeten yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan kalabalık bir grup tarafından nakledilen

⁴⁸⁴ Tirmizî, “Savm”, 21 (No. 715).

⁴⁸⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. 'Umer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. ve tkl. Şu'ayb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004) “Sıyâm”, 4 (No. 2299).

⁴⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/178, 179.

⁴⁸⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 134-138. *ed-Darûrî* adlı eseri bağlamında İbn Rüşd'ün usûl anlayışını ele alan Hatice Alsaç, İbn Rüşd'ün mütevâtir konusunu kısa bir şekilde ele aldığını ifade etse de İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin mütevâtir ile ilgili ele aldığı bütün hususları işlediği görülmektedir. Ancak Gazzâlî, söz konusu hususları genelde özel başlıklar altında işlerken, İbn Rüşd'ün ise özel başlıklar açmadığı ve bunları peşpeşe işlediği görülmektedir. Bu durum da İbn Rüşd'ün konuyu bütün yönleri ile ele almamış olma izlenimi vermiş olabilir. Bk. Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 53.

⁴⁸⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 134.

haber” ya da “*kesin bilgi ifade eden haber*” diye tanımlanmaktadır.⁴⁸⁹ İbn Rüşd, yaptığı tanımı bizzat kendisi şerh ederek mütevâtirde aranan bazı şartlara ve mütevâtir çerçevesinde değerlendirilen bazı konulara dikkat çekmektedir. Örneğin, “...bazı şeyler...” kaydı ile hâli hazırda gerçekleşen veya geçmişte gerçekleştiği hâlde henüz varlığı ispatlanamayan şeyleri kasdettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bugibi hususlarda mütevâtir kabul edilerek, yakînî bilgi ifade ettiklerini değerlendirmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd, âlemin hudûsu gibi yakînî bir kıyas ile anlaşılabilen, makul olduğu hâlde hissedilemeyen,⁴⁹⁰ hissedilmesi mümkün olduğu hâlde mevcut olması mümkün olmayan Anka Kuşu gibi şeylerin veya hissedilmesi mümkün olduğu hâlde henüz mevcut olmayan bazı şeyleri de⁴⁹¹ tevâtür kapsamında değerlendirmektedir.⁴⁹² Özetle İbn Rüşd, tevâtür konusunu sadece amelî konularla ilişkilendirmediği gibi, tevâtürün zamanı ile ilgili de herhangi bir sınırlandırma görmemektedir.

Aynı şekilde tanımda “...bazı durumlarda...” kaydını da tevâtür derecesine ulaştığı hâlde yakînî bilgi ifade etmeyen olayları, tanım dışında bırakmak için zikrettiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda yakînî bilginin nasıl hâsıl olacağı akıllara gelmektedir. İbn Rüşd, bazı kimselerin bunu belli bir sayıdan bahsederek çözmeye çalışmış olsalar da bunun doğru olmadığını savunmaktadır. Çünkü ona göre; tevâtür oluşabilmesi için, belli bir sayıdan bahsetmek doğru değildir. Çünkü tevâtür oluşabilmesi için kişi sayısının meseleden meseleye değiştiğini savunmaktadır. Ayrıca bazen bir mesele hakkında az sayıda rivâyet olmakla birlikte hâricî karîneler desteklenmesi hâlinde yakînî bilgi ifade etmesini mümkün görmektedir.⁴⁹³ Ayrıca İbn Rüşd’e göre karîneler, haberin naklini güçlendirdiği gibi, haberi zayıflatmaları da mümkündür. Söz gelimi bir beldenin liderinin öldürüldüğü haberi duyulur ve hiçbir şekilde çarşı ve pazarda halk arasında gündem olmazsa bunun yalan olduğuna kesin gözle bakılır. İbn Rüşd, Ebû Hanîfe’nin umûmu belvaya ve İmâm Mâlik’in amel-i ehl-i Medine’ye aykırı olan haber-i vâhidi zayıf görmelerinin bu kabilden olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁴

Tanımla ilgili son olarak “...nasıl ve nereden kaynaklandığı belli olmayan...” kaydını yakînî bilginin doğrudan ifadenin kendisinden meydana gelmesi gerektiğini ifade etmek için ilave etmiştir. Bu sebeple yakînî bilgi bir araz ile yani hâricî bir karîne ile veya farklı

⁴⁸⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/436, 3/239; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/253; Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-Hudûd fi'l-Usûl*, thk, Muhammed Hasan İsmâ'il (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 126.

⁴⁹⁰ İbn Rüşd, buna herhangi bir örnek zikretmemektedir. Ancak melekler varlığı gibi bazı itikâdî konuları kastetmiş olduğu düşünülmektedir.

⁴⁹¹ İbn Rüşd’ün bu husus için de herhangi bir örnek zikretmediği görülmektedir. Fakat âhiretin varlı ve öldükten sonra yeniden dirilmek gibi hususları kasdettiği değerlendirilmektedir.

⁴⁹² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 134.

⁴⁹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 134, 135.

⁴⁹⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 137, 138.

önergelerin bir neticesi ile anlaşılacak olursa, buna tevâtür denilemeyeceğini veya tevâtürü böyle anlamının doğru olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda “adeten yalan söylemesi mümkün olmayan bir kalabalık söz konusudur” ve bu topluluk şu mesele hakkında ittifak etmişlerdir” anlamındaki iki önermenin neticesinden, tevâtürün hâsıl olduğunu ve zarûrî (evvelî/bedîhî) bilgi anlaşılabilirliğini savunan Gazzâlî’yi eleştirmektedir. İbn Rüşd’e göre bir bilginin tevâtür olabilmesi için bizzat duyulması ile yakîn ifade etmesi gerekir. Çünkü ona göre herhangi bir önermeye veya araza ihtiyaç duyan bilgi tevâtür kabul edilmemektedir.⁴⁹⁵

İbn Rüşd’ün tevâtürle ilgili zikrettiği söz konusu şartların yanı sıra, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, bunlara ilaveten tevâtürün sözlü meselelerle ilgili bir husus olduğunu ve amelin tevâtür özelliğinden bahsedilemeyeceğini savunmaktadır. Bu sebeple müteahhir Mâlikîlerin, amel-i ehl-i Medine’yi tevâtür olarak kabul etmelerini reddetmektedir.⁴⁹⁶

Tevâtürle ilgili zikredilen şartların yanı sıra Gazzâlî’nin, fasit şartlar olarak zikrettiği ancak İbn Rüşd’ün ele almadığı bazı şartların daha olduğunu söylemekte fayda vardır. Ancak İbn Rüşd’ün, bunları anlamsız ve gereksiz bulduğu için muhtasarına alma gereği duymadığı düşünülmektedir. Bunlar tevâtürü sağlayan kişilerin sayılamayacak ve bir şehre sığmayacak kadar kalabalık olmaları, neseblerinin ayrı olması; birbirlerinin usûl ve furûları olmamaları, ittifak edenlerin evliya olmaları, ikrah altında kalmamaları ve aralarında masum İmâm olması gerekir gibi şartlardır.⁴⁹⁷

İbn Rüşd, tevâtürün bilgi değeri ile ilgili; “tevâtür seviyesindeki bir bilginin yakîn ifade ettiği hususunda Sofistler⁴⁹⁸ hariç, bütün düşünce ekollerinin ittifak hâlinde olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple tevâtürün yakın ifade ettiğini inkâr edenin kişinin bizzat kendisini yalanladığını ve cezalandırılması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁹⁹

İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, mütevâtir sünnet örnekleri için cenaze ve bayram namazlarında getirilen zevâid tekbirleri zikretmektedir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 134-137.

⁴⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/185.

⁴⁹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/254, 255, 262-264.

⁴⁹⁸ Sofistler, şüpheli özellikleriyle bilinen ve bilginin yokluğu veya insan gücünün dışında bir şey olduğunu ya da hakikatlerin kişilerin kanaatlerine tabi olduğunu savunan eski bir Yunan düşünce ekolüdür. Bk. Hayati Hökelekli, “Duyu” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/9; Yunus Apaydın, “dipnot”, *el-Müstasfâ/İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, mlf. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/201.

⁴⁹⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 135, 136.

⁵⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/139.

3.1.2.3. İbn Rüşd'e göre âhâd haberin tanımı

İbn Rüşd, mütevâtir hadisi ele aldıktan sonra haber-i âhâdın tanımı, haber-i âhâdın aklen ve şer'an hüccet oluşu, râvilerde aranan şartlar, râvilerin cerh-tadili ve râvilerin riyavet şekilleri gibi konuları ele aldığı görülmektedir.

İbn Rüşd'e göre haber-i âhâd; beraber olduğu karînelerin yanı sıra yakîn ifade edebilecek seviyede nakledilmeyen haberdur.⁵⁰¹ Buna göre, râvi sayıları meseleden meseleye göre değişmesi mümkün olmakla birlikte tevâtür sayısına ulaşmayan rivâyetler haber-i âhâddır.⁵⁰² Nitekim Gazzâlî de haber-i vâhidi; “yakîn ifade edecek seviyede olmayan beş-altı kişi tarafından nakledilen haberdur”, diye tarif etmektedir.⁵⁰³ Bu sebeple İbn Rüşd ile ilgili çalışma yapan bazı kimselerin, İbn Rüşd'ün haber-i âhâd, tek kişinin rivâyet ettiği hadis, diye tanımladığını ifade etmelerinin isabetsiz olduğu değerlendirilmektedir.⁵⁰⁴

İbn Rüşd'e göre haber-i âhâd zann ifade etmektedir. Buna rağmen ona göre nadir de olsa bazen hâricî karînelerle birlikte yakînî bilgi seviyesine yakın bir noktaya yükselmesi mümkündür.⁵⁰⁵ İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'de bu bakış açısını somutlaştıracak herhangi bir örnek zikretmediği görülmektedir. *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise amel-i ehl-i Medine'nin icmâ olamayacağını savunurken amel-i ehl-i Medine'ye uygun olan bazı âhâd haberlerin zann-ı gâlib seviyesine çıkabileceklerini ifade etmektedir.⁵⁰⁶ Ona göre amal-i ehl-i Medine icmâ veya mütevâtir haber olarak değerlendirilemez. Ancak âhâd bir rivâyetin emel-i ehl-i Medine'ye muvafık olması hâlinde âhâd rivâyetin delâleti olan zannın, zann-ı gâlibe yükselebileceğini kabul etmektedir. Sağ'ın ağırlığını ifade eden âhâd rivâyetler buna örnek olarak zikredilebilir.⁵⁰⁷ Bu husus çalışmamızın “3.2.6. Amel-i Ehl-i Medine” adlı başlığında daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 139.

⁵⁰² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 139.

⁵⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/272.

⁵⁰⁴ İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî* eseri bağlamında usûl anlayışını çalışan Hatice Alsaç'ın, İbn Rüşd'ün haber-i vâhid tanımını; “...bir kişinin aktardığı haberdur”, şeklinde çevirdiği görülmektedir. Bk. Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 53. Ancak bu çevirinin doğru olmadığı değerlendirilmektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de haber-i vâhid olarak değerlendirdiği birçok hadisin tek kişi tarafından rivâyet edilmediğinde şüphe yoktur. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/36, 2/63. Üstelik haber-i vâhidi, tek bir kişinin rivâyeti olarak tarif eden herhangi bir âlim de bilinmemektedir.

⁵⁰⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 139.

⁵⁰⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/184, 185.

⁵⁰⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 174, 175; Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. (el-Kâdî) 'İyâz, *Tertibu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik*, thk. Heyet (Mağrib: Matba'atu Fudâle, tr.), 2/124.

⁵⁰⁸ Bk. Tez Metni (“3.2.6. Amel-i Ehl-i Medine” başlığı), 200-202.

3.1.2.4. Âhâd haberin hücciyeti anlayışı⁵⁰⁹

İbn Rüşd, haber-i âhâd ile amel etmenin şer‘an vâki olduğu gibi aklen de mümkün olduğunu kabul etmektedir. Çünkü Şâri‘ bazı meseleler için bir takım şeyleri işaret olarak belirlemiştir. Şahitlerin sözlerine dayanarak hüküm verilmesi ve namaz kılarken Kabe’yi görmeyen kişinin kibleyi ictihad ile belirlenmesi bu kabildendir. Nitekim şahitlerin şehadeti ve kible yönünü belirlemek için yapılan ictihad yakînî bilgi ifade etmemektedir. Ancak bunların geçerliliğinin naslarla sabit olduğunda şüphe yoktur. Bu sebeple haber-i âhâd, zann ifade etse de şer‘î hükme kaynaklık etmesinde aklen bir engel görülmemektedir.⁵¹⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd, haber-i âhâdın aklen bağlayıcı olamayacağını savunan Gazzâlî’yi⁵¹¹ eleştirmektedir.⁵¹²

İbn Rüşd’e, göre haber-i âhâd ile amel etmenin şer‘î delili ise icmâdır. Nitekim Efendimizin muhtelif vilayetlere elçiler ve valiler göndererek insanlara gönderdiği bu görevlilere inanmalarını emretmesi haber-i âhâdın hücciyeti için önemli bir delildir. İbn Rüşd, sahabeden bazı kimselerin, bazı âhâd rivâyetleri reddettikleri için icmânın gerçekleşmesini kabul etmeyenleri ise eleştirmektedir. Çünkü ona göre âhâd haberdır diye reddedildiği öne sürülen hususların reddedilme sebepleri âhâd olmaları değildir. Bunun yerine o, sahabenin reddettiği âhâd haberlerin her biri için farklı gerekçeleri bulunduğuna inanmaktadır.⁵¹³

İbn Rüşd, bazı kimselerin haber-i âhâdın şer‘an bağlayıcı olduğunu şu âyet ile savunduklarını aktarmaktadır: “*Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup (tâife) dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*”⁵¹⁴ Şöyle ki; âyetle, bir tâifenin savaşa katılmayarak İslâm’ı öğrenmeleri ve savaştan dönen kavimlerine öğretmeleri emredilmektedir. Bilindiği gibi “tâife” kelimesi Arapça’da tevâtür oluşturmaya yeterli olmayan az bir grup anlamında kullanılmaktadır. İbn Rüşd, ilgili âyetin bu şekil anlaşılmasını isabetli bularak “âyetin haber-i âhâdın bağlayıcılığını ortaya koyamaz” diyen Gazzâlî’yi eleştirmektedir. Nitekim Gazzâlî’ye göre zikri geçen âyetle “taife”ye sadece uyarıcı olma görevi verilmektedir. Bu sebeple ona göre bu âyet haber-i âhâdın bağlayıcılığına delil olamaz.⁵¹⁵ İbn Rüşd ise Gazzâlî’nin âyeti bu şekilde değerlendirmesini

⁵⁰⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de bu konudan sonra ele aldığı konuya ikinci fasıl diye başladığı görülmektedir. Ancak bundan önce birinci fasıl diye isimlendirdiği herhangi bir başlık söz konusu değildir. Bu sebeple birinci fasıl olması muhtemel görülen “Haber-i Vâhidin Hücciyeti” meselesini birinci fasıl olarak ele almayı tercih ettik.

⁵¹⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 140.

⁵¹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/275, 276.

⁵¹² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 140.

⁵¹³ Sahabenin amel ettiği veya reddettikleri bazı haber-i vâhid örnekleri için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/276-279, 1/285, 286.

⁵¹⁴ et-Tevbe 9/123.

⁵¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/284.

anlamsız bularak tâifenin aktaracağı hususların bağlayıcı görülmemesi durumunda, uyarıcı kabul edilmelerinin bir anlamı olmayacağını savunmaktadır.⁵¹⁶

Öte yandan İbn Rüşt, söz konusu âyet ile ilgili Gazzâlî'nin zikredilen değerlendirmesi yerine şu yorumun yapılmasını daha isabetli bulduğunu ifade etmektedir: Âyet haber-i âhâdın mutlak bağlacı olduğunu ortaya koymayabilir. Çünkü tâife kelimesi bazen yakîn ifade eden kalabalık bir grup anlamına da gelmektedir. Söz gelimi, “*Ümmetinden bir grup (tâife), hak yolunda mücadeleye devam edecek...*”,⁵¹⁷ hadisinde olduğu gibi. Nitekim bu hadiste tâife kelimesi yakîn ifade eden kalabalık bir grup anlamında kullanılmıştır. Ne var ki İbn Rüşt, bu yorumu daha isabetli bulmakla birlikte ilgili âyette zikredilen tâifenin tevâtür ifade edecek bir kalabalık anlamında olmadığını değerlendirmektedir.⁵¹⁸ Dolayısıyla Gazzâlî'yi eleştirdiği noktanın da bu olduğu anlaşılmaktadır.

Haber-i âhâd konusunda İbn Rüşt, ile Gazzâlî arasında var olan ihtilafın haber-i âhâdın hücciyeti ile ilgili değildir. Çünkü her ikisi de haber-i âhâdın hücciyetini kabul etmektedir. Dolayısıyla aralarında var olan ihtilaf haber-i âhâdın şer'an bağlayıcı olduğu gibi, aklen de bağlayıcı mıdır? İbn Rüşt, aklen bağlayıcı olduğunu savunurken Gazzâlî aklen bağlayıcı görmemektedir. Ayrıca yukarda ifade edildiği gibi haber-i âhâdın şer'î anlamda bağlayıcı olduğunu ortaya koyan delilleri de farklı değerlendirmektedirler.

3.1.2.5. İbn Rüşt'e göre âhâd haberle amel etme şartları

İbn Rüşt, genel anlamda haber-i âhâdın hücciyeti hususunda herhangi bir problem olmadığını, ancak kendisi ile amel etmenin bazı şartları olduğunu ifade etmektedir. Kendisi sarîh bir şekilde zikretmese de öncelikle ittifak edilen şartları, ardından da ihtilaflı olan şartları kısaca ele aldığı görülmektedir.

İbn Rüşt'e göre haber-i vâhid ile amel etme şartları şunlardır:

- a. Râvinin bâliğ olması. İbn Rüşt'e göre; “çocuklar Allah korkusunu idrak edemedikleri için yalan konuşmaları muhtemeldir. Bu sebeple çocukların rivâyetleri makbul değildir. Ancak mümeyyiz çocuğun duyduğu bir haberi ergen olduktan sonra aktarması sahabe icmâsı ile makbuldür. Çünkü ona göre sahabenin bâliğ olan herkesin rivâyetini kabul ettikleri ve rivâyeti duyarken bâliğ olup olmadıklarını sorgulamadıkları bilinmektedir.”⁵¹⁹ Bu hususa örnek olarak İbn Abbâs (ö. 68/687-88), İbn Zübeyr (ö. 73/692) ve Nu'mân b. Beşir (ö. 64/684) gibi isimleri zikretmek

⁵¹⁶ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 141, 142.

⁵¹⁷ Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şu'yb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 36/657 (No. 22320).

⁵¹⁸ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 142.

⁵¹⁹ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 143.

mümkündür. Bu isimleri baliğ olduktan sonra rivâyetleri kabul görmüş ve kendilerine rivâyeti Efendimizden ne zaman işittikleri sorulmamıştır.⁵²⁰

Gazzâlî de İbn Rüşd gibi çocuğun rivâyetini reddetmesini doğrudan Allah korkusuna bağlamaktadır. Ancak bu durumu sadece Allah korkusuna bağlamaları eksik olduğu düşünülmektedir. Çünkü çocuğun doğru konuşmama ihtimali sadece Allah korkusunu idrak edemediğinden kaynaklanmamaktadır. Bu sebeple Allah korkusu yerine daha çok aklî melekelerinin gelişmemiş olmasına bağlanmasının daha isabetli olacağı değerlendirilmektedir. Nitekim aklî melekelerinde kusur bulunan delilerin baliğ olup olmadıklarına bakılmadan icmâ ile rivâyetleri reddedilmektedir.⁵²¹ Ne var ki Efendimizin adına hadis uydurmanın dini bozmaya yönelik bir hareket olduğu ve Allah korkusu olmayan kişilerin yapabileceği bir kötülük olduğunu düşünerek bu gerekçeyi zikretmiş olabilirler.

İbn Rüşd, çocuklar arasında yaşanan haksızlıklarla ilgili çocukların şهادetini kabul eden kişilerin bulunduğunu, ancak ona göre bu, onların şهادetini kabul etme anlamına gelmemektedir. Çünkü bu durum bazı hâricî karînelerin mevcut olması halinde kabul edilmektedir. Örneğin, bunu kabul edenlerin, çocukların kalabalık olmalarını ve olay yerinden ayrılmamalarını şart koşmaktadırlar. Bu da çocuğun şهادetinin veya rivâyetinin doğrudan kabul edilmediği anlamına gelmektedir.⁵²²

- b. Râvinin zâbıt olması. Yani râvinin güçlü bir hafızaya sahip olması gerekir. Öyleki, uyduklarını hafızasına alan ve eksiksiz, hatasız aktarma kabiliyetine sahip olması gerekir. Buna göre aktardığı şeyleri sürekli birbirine karıştırarak, yalan yanlış aktaran (muğaffel) kimselerin rivâyetleri geçersizdir.⁵²³
- c. Râvinin Müslüman olması. Çünkü Müslüman olmayan kişi İslam'a karşı şüpheli (müttehem) kabul edilmektedir. İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'ye göre Müslüman olmayanların kendi aralarında şahitlikleri kabul edilse de icmâ ile rivâyetlerinin kabul edilmediğini aktarmaktadır.⁵²⁴
- d. Râvinin âdil olması. İbn Rüşd, râvinin adil olması ittifakla kabul edilen birşart olduğu, ancak tarifi ile ilgili farklı yaklaşımların bulunduğunu ifade etmektedir. Cumhura göre âdalet; "insanın özünde bulunan ve kişiyi mekrûh ve haramdan

⁵²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/292.

⁵²¹ 'Abdullâh b. Muhammed 'Alî Şerefuddîn Ebû Muhammed İbnu't-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1419/199), 2/211; Ebû İbrâhîm 'İzzuddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-'Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *Tevdîhu'l-Efkâr ilâ Tenkîhi'l-Enzâr*, thk. Ebû 'Abdurrahmân Salâh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1997), 2/84; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Ğazv 'Înâye (Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1419/1999), 1/140.

⁵²² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 143, 144.

⁵²³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 144.

⁵²⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 144.

sakındıran, aynı anda eksiksiz bir şekilde mendûb ve vâcibleri yaptıran bir meziyettir.” İbn Rüşd, isim vermese de Hanefiler olduğu anlaşılan bir gruba⁵²⁵ göre adâletin; “aleni bir şekilde fisktan uzak durarak Müslüman olmayı izhar etmektir” diye tanımlandığını aktarmaktadır.⁵²⁶ Buna göre aleni fisktan uzak duran her Müslüman kişi âdil kabul edilir. Bu sebeple Müslüman olduğu ve fisktan uzak durduğu bilinen bir râvinin özelinin (serîret) ve hayatının araştırılmasını (sîret) şart görmezler.

İbn Rüşd’e göre konuyla ilgili her iki görüşün güçlü delilleri bulunmasına rağmen meselenin ictihada açık olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Şâri‘ bu konuda, açık bir şekilde herhangi bir sınır çizmemiştir. Ayrıca ona göre adâlet vasfı kişiden kişiye değişebilir. Şöyle ki gıybeti alışkanlık haline getirdiği bilinen bir kimsenin, yalana yanaşması söz konusu olabilir. Dolayısıyla gıybet yaptığı bilinen bir kimsenin hiçbir şekilde yalan konuşmadığı biliniyorsa rivâyeti sahih kabul edilebilir. Bu sebeple İbn Rüşd’e göre adâletin tespiti müctehide bırakılması gereken bir meseledir.⁵²⁷

İbn Rüşd, fısık âşikar olmadığı hâlde te’vîl ile fâsık olduğu değerlendirilen kimsenin adâlet vasfına sahip olup olmadığı hususunda ihtilaf olduğunu bildirmektedir. Şöyle ki kişinin fısık rivâyetinin kabulüne doğrudan engel görenler, fâsığın rivâyetini direkt reddederler. Ancak fısık vasfını yalan konuşmanın bir neticesi olarak görenler ise yalan konuştuğu tespit edilmesi hâlinde rivâyetini reddetmektedirler. İbn Rüşd, birinci görüşün Bakıllânî’ye, ikinci görüşün de İmâm Şâfiî’ye ait olduğunu ifade ederek Şâfiî’nin görüşünün kıyasa daha uygun olması sebebiyle onu tercih ettiğini ifade etmektedir. Nitekim Şâfiî, yalanı şîâr haline getiren, Müslümanların kanını ve malını helal gören Râfızîlerin şehadet ve rivâyetlerini reddederken, nebîz içen bir Hanefî’nin, zannî de olsa fısık ile tavsif edileceğini ve hadd uygulanacağını savunmasına rağmen şehâdetini ve rivâyetini geçerli kabul etmektedir.⁵²⁸ Çünkü ona göre bir kimsenin fısık ile tavsif edilmesi yalancı olduğu anlamına gelmemektedir.

Ayrıca İbn Rüşd, âhâd rivâyetin kabulü için aranan temel şartlar bunlar olmakla birlikte âhâd rivâyetin tercih edilmesine sebep olan başka hususların da olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁹ Ne var ki İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de bu sebeplerin neler olduğuyla ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Ancak *Bidâyetü’l-Müctehid*’de amel-i ehl-i Medine’nin tevâtür derecesinde kabul edilmesinin mümkün olmadığını ifade ederken kavli sünnete uygun olması durumunda tercih sebebi olabileceğini ifade ettiği görülmektedir.⁵³⁰ Aynı şekilde âlimlerin şer’î delilleri

⁵²⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/294, 295.

⁵²⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 144, 145.

⁵²⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 145, 146.

⁵²⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 146.

⁵²⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 143, 146.

⁵³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/184, 185.

sıralarken veya tearuz hâlindeki rivâyetler arasında tercih yaparken dikkate aldıkları kriterler birer tercih sebebi olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd'ün, haber-i âhadla ilgili bazı hususlarda Gazzâlî'den farklı düşünmesi söz konusu olsa da haber-i âhâd ile amel etme şartları meselesinde neredeyse Şâfiî mezhebi ile aynı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mâlikîlerin haber-i âhâd ile amel etme şartlarından biri olan amel-i ehl-i Medine'yi kabul etmemektedir. Aynı şekilde Hanefîlerin umûm-ı belvâ türü olaylarda haber-i âhadı hüccet saymamalarına da katılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak daha önce de zikredildiği üzere âhâd olan rivâyetin, amel-i ehl-i Medine'ye uygun olması durumunda âhâd rivâyetin bazen kesine (yakîne) yakın bir anlam ifade edebileceğini ve bu sebeple, rivâyetin tercih edilmesine sebep olabileceğini kabul etmektedir. Aynı şekilde ona göre Hanefîlerin âhâd rivâyeti kabul etmek için rivâyetin umûm-ı belva olan bir mesele hakkında olmaması, şeklindeki yaklaşımını da bazı meseleler için isabetli olabileceğini kabul etmektedir.⁵³¹

Son olarak, İbn Rüşd'e göre haber-i âhâdda belli bir sayı şartı aranmaz. Hadisi rivâyet edenin bir kişi olabileceği gibi, tevâtür derecesine ulaşmayan bir kalabalık da olabilir. Bu sebeple İbn Rüşd'e göre haber-i âhâdın, şehâdete kıyas edilerek râvî sayısı için şehadet nisabını şart koşturmak anlamsız ve geçersizdir.⁵³² Buna göre tek başına şehadeti kabul olmayan bir kimsenin tek başına yaptığı rivâyeti kabul edilerek hüccet olabilir. İbn Rüşd, sahâbenin bazı kişilerin rivâyetlerini reddetmelerinin ise âhâd olmalarından kaynaklanmadığını, aksine başka sebeplerden dolayı reddettiklerini belirtmektedir.⁵³³

3.1.2.6. Râvîlerin cerh ve ta'dîli anlayışı

İbn Rüşd'ün haber-i vâhid ile ilgili ele aldığı meselelerden birisi de râvîlerin cerh ve ta'dîli meselesidir. İbn Rüşd, bu başlık altında tezkiyede (ta'dîl) bulunacakların sayısı, tezkiyenin neden gerekli olduğu, tezkiye şekilleri ve sahâbenin ta'dîli gibi konuları ele almaktadır.

İbn Rüşd, tezkiye yapacak kişilerin adedi ile ilgili ihtilaf olduğunu; bazılarının tezkiyeyi şehâdete kıyas ederek şehadet nisabını şart koştuklarını, bazılarının da tek kişinin tezkiyesini yeterli gördüğünü aktarmaktadır. Ancak kendisinin tek kişinin tezkiyesinin yeterli görüldüğü

⁵³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/184, 185.

⁵³² İbn Rüşd, haber-i vâhidin kabul şartları arasında şehâdet nisabını şart koştuklarını eleştirirken, bunların kimler olduklarını zikretmemektedir. Ancak bunların Cübbâî ve onun gibi düşünen bazı âlimlerin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bunlar, haber-i vâhidin hüccet teşkil etmesi için en azında iki râvî tarafından rivâyet edilmesini şart koştuklarıdır. Bazı kimselerin de râvî sayısını hadd cezâlarındaki şehâdet nisabına benzeterek dört râvî tarafından rivâyet edilmesini şart koştuklarıdır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/291.

⁵³³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 139, 143. Sahâbenin reddettiği bazı âhad haber örnekleri için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/285, 287. Ayrıca Gazzâlî, bu tür örneklerin, âhâd haberi reddetmek için kullanılmasını eleştirerek bunların üç meseleyi geçmediğini ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/291.

görüşünü tercih etmektedir.⁵³⁴ İbn Rüşd, söz konusu görüşlerin kime ait olduğunu aktarmadığı gibi gerekli gördükleri şehadet nisabının hangi şehadet nisabı olduğuylla ilgili de herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁵³⁵ Ancak İbn Rüşd'ün bahsettiği şehâdet nisabının normal şehâdet nisabı olan iki kişi olabileceği gibi, hadd cezalarında gerekli görülen dört kişinin şehdeti de gerekli görülmüş olabilir. Nitekim Cübbâi vb. âlimler, haber-i vâhidin geçerli olması için normal bir şehâdete benzeterek en az iki kişi tarafından rivâyet edilmesini gerekli görmektedirler. Aynı şekilde haber-i vâhidin rivâyetini hadlere benzeterek dört kişinin rivâyetini şart koşanlar da vardır.⁵³⁶

İbn Rüşd âlimlerin, râviyi cerh sebebini zikretmeyi gerekli gördüklerini, ancak ta'dîl sebebinin zikredilmesinin gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf ettiklerini aktarmaktadır. Buna göre ta'dîlin dini anlamda güvenilirlik gibi tek bir sebebi olduğu düşüncesiyle sebebini zikretmeyi gerekli görmeyenler olduğu gibi insanlar dış görünüşe kolayca aldanmaktadırlar, gerekçesiyle sebebinin zikredilmesini gerekli görenler de vardır. Ancak İbn Rüşd'e göre, cerh ve ta'dîl kavramlarının kapsamı ile ilgili ihtilaf söz konusu olduğu için ihtiyaten her ikisinin sebeplerini zikretmeyi gerekli görmektedir.⁵³⁷

İbn Rüşd, bir râvi ile ilgili cerh ve ta'dîlin tearuz etmesi durumunda cerhin öncelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü bir râvinin cerh edilmesi onu ta'dîl eden kimsenin göremediği bir kusuru gördüğü anlamına gelmektedir. Ne var ki ta'dîl eden kişi, cerhte bulunan kişinin cerh ettiği hususa vakıf olur ve onu reddederse bu cerh geçersiz olmuş olur. Bu durumda gerçek anlamda bir tearuz söz konusu olmamış olur.⁵³⁸

İbn Rüşd'e göre râvi ta'dîl ve tezkiyesi sözlü olarak yapılabileceği gibi râvinin rivâyetini nakletmekle, rivâyeti ile amel etmekle ve râvinin şehâdeti ile hüküm vermekle de yapılabilir. Ancak İbn Rüşd, ta'dîl olarak gördüğü bu dört hususu eşit kuvvette görmemektedir. Ona göre, en kuvvetli tezkiye şekli sözlü olarak râvinin âdil olduğunu ifade etmek etmektir. Tezkiyenin sebebini zikretmeyi gerekli görmeyenler için tezkiyenin ikinci kuvvetli şekli ise râvîden rivâyette bulunmaktır.⁵³⁹

İbn Rüşd'e göre şehâdetin kriterleri rivâyet kriterlerinden daha güçlü olduğu için herhangi bir meselede şehâdeti kabul edilen bir râvinin şehâdeti, tezkiyesi anlamına gelmektedir. Ancak şehâdetinin reddedilmesi mutlak anlamda cerh edildiği anlamına gelmez. Çünkü âdil olan kimsenin cerhten farklı sebeplerle şehâdeti reddedilmiş olabilir. Ancak şehâdetinin cerh kriterleri sebebiyle reddedilgi anlaşılırsa bu aynı anda cerh edildiği anlamına

⁵³⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 147.

⁵³⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 147.

⁵³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/290, 291.

⁵³⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 147.

⁵³⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 148.

⁵³⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 148.

da gelir.⁵⁴⁰ Diğer taraftan İbn Rüşd, cerh kriterleri dışında şehâdetin reddine sebep olan hususları zikretmemektedir. Ancak bunların akrabalık bağı, düşmanlık, töhmet, körlük ve hadd davalarında unûset gibi hususlar olduğu bilinmektedir.⁵⁴¹ Dolayısıyla bu hususlar şehâdetin reddine sebep olmakla birlikte, cerh anlamına gelmemektedirler.

İbn Rüşd, ümmetin kahir ekseriyetine ve sözüne güvenilen herkese göre sahabe-i kiram birçok âyet ve hadisle tezkiye edilmiştir.⁵⁴² İbn Rüşd, Hâriciler, Mutezile⁵⁴³ ve Kaderiyye gibi sapkın ve bidat ehli mezheplerin, sahabe arasında yaşanan ihtilaflar ve patlak veren savaşlar sonrasında şehâdetlerini reddetdiklerini ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd, Ehl-i Sünnet'e göre sahabe arasında vuku bulan ihtilaflar ve yaşanan çatışmaların, onların kendi ictihadlarına dayandığını belirtmekte; bu nedenle, ictihadlarında isabet etmişlerse de hata yapmışlarsa da günahkâr sayılmadıklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla söz konusu ihtilaf ve çatışmalar, sahabenin tezkiyesine hâlel getirmemektedir.⁵⁴⁴ İbn Rüşd'e göre, söz konusu olaylarda Hz. Osman'ın şehid edilmesinde yer alan sahabenin, bazı sunnî âlimlere göre yanlış yaptıkları kabul edilse de bu hata ictihad kaynaklı olduğu için şehadetlerinin, dolayısıyla rivâyetlerinin reddedilmesine sebep olamaz.⁵⁴⁵

⁵⁴⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 148, 149.

⁵⁴¹ Söz konusu vasıfların şahitliğe mâni olmaları ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mücahit Çolak, "İslam Muhakeme Hukukunda Şahitlik ve Hükümleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/2 (2016), 93, 99-101.

⁵⁴² Sahebenin tezkiye edildiği ifade edilen bazı âyetler şunlardır: "İşte böylece, siz insanlara şahit olası-nız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık." el-Bakara 2/143; "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoymazsınız ve Allah'a inanırsınız..." Âl-i 'İmrân 3/110; "Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar..." et-Tevbe 9/110; "O ağacın altında sana bağlılık sözü verdikleri sırada o müminlerden Allah razı olmuştur; gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur ve güven vermiş..." el-Fetih 48/18, 19. İslam âlimleri, söz konusu âyetlerde sahabenin dini konularda emin kabul edildiklerine vurgu yapıldığını ifade ederek, tezkiyelerinde en ufak bir şüphenin olmadığını vurgulamaktadırlar. Sahebenin tezkiye edildiği ifade edilen bazı hadisler ise şunlardır: "İnsanların en hayırlıları benim asrımdaya yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir." Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru Tabki'n-Necât, 1422), "Rikâk", 7 (No. 6429); Tirmizî, "Fiten", 46 (No. 2221); Müslim, "Fedâilu's-Sahabe", 212. Bu anlamda benzer âyet ve hadisler için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/307; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd*, 1/ 689, 690.

⁵⁴³ Mutezile, Hz. Ali ile savaşanlar dışında bütün sahabeyi udul kabul etmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/308; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd*, 1/690. Kaderiyye ise, Hz. Ali, Talha ve Zübeyr b. Abdullah gibi sahabelerin udul olmadıklarını iddia etmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/308. Sahabenin seçkinlerinden kabul edilen söz konusu isimlerin fasıklık ile suçlanmaları birçok âlime göre, Kur'an-ı Kerim hakkında şüphe oluşturmaktan başka bir amacı yoktur. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/30. Ayrıca bazı araştırmacılara göre Hz. Osman'ın katilleri arasında hiçbir sahabe yer almadığı gibi, katiller arasında yer alanlar içerisinde hadis rivâyetinde bulunan kimsenin olmadığı değerlendirilmektedir. Daha geniş bilgi için bk: Halîl b. Keykeldî b. 'Abdullâh Salâhuddîn el-'Alâî, *Tahkîk Munîfi'r-Rütbe li men Sebete Şerîfu's-Suhbeh*, thk. Muhammed Süleymân el-Aşkar (Beyrut: Mûessetu'r-Risâle ve Dâru'l-Beşîr, 1412/1991), 73.

⁵⁴⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 149.

⁵⁴⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 149; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4/149-151.

3.1.2.7. İbn Rüşd'ün âhâd haberin tehammulü ve edâsı anlayışı

İbn Rüşd, âhâd haberin nakil şekline göre (tehammül ve edâ) kuvvet farkının bulunduğunu aktarmaktadır. Ona göre, âhâd haberin, tehâmmul ve edâsındaki kuvvet sıralaması şöyledir:

- a. Semâ': Hadisi, doğrudan hocanın ağzından duyarak alma şeklidir. Farklı bir tabirle hocanın rivâyet edilsin diye, hadisi taleberine bizzat kendisinin okumasıdır. Râvi, bunu "falanca bize anlattı", "haber verdi" veya "ondan işittim" diyerek aktarır. İbn Rüşd'e göre bu, en kuvvetli tehammul ve edâ şeklidir.⁵⁴⁶
- b. Kıraat/Arz: Talebenin hocaya hadisi okumasıdır. İbn Rüşd, arz anında hocanın talebeyi özgür iradesi ve şuurlu bir şekilde dinlemesi durumunda, Zâhirîlerin bir kısmı hariç, çoğunluğa göre talebenin "falan hocadan" diye rivâyette bulunmasının sahih olduğunu ifade etmektedir. Yani arz yöntemiyle tehammül edilen rivâyetin semâ' anlamına gelebilen siğalarla edâ edilebilir. Ancak İbn Rüşd, arz şeklinin, semâ' şekli kadar kuvvetli olmadığı için, edâ siğalarının, hadisin arz şekliyle alındığını ortaya koymasını gerekli görmektedir. Yoksa, talebe bu tür tehammül için "falan hoca bize anlattı ki" veya "falan hocadan işittim ki" şeklinde hadisi rivâyet etmesini câiz görmemektedir.⁵⁴⁷

İbn Rüşd, kıraat türü tehammulü, kuvvet açısından ikinci sırada kabul derken, bazıları ise kıraati, semâ' ile eşit görmektedir. Hatta kıraati, semâ'dan daha makbul âlimler de bulunmaktadır.⁵⁴⁸ Semâ ile kıraat hususunda var olan bu ihtilaf, konu bağlamında ayrını sayılabilir, ancak İbn Rüşd'ün bu hususta İmâm Mâlik'ten farklı düşünmesi, konuya önem kazandırdığı düşünülmektedir. Şöyle ki İbn Rüşd Gazzâlî gibi kıraati semâ'dan daha düşük kabul ederken İmâm Mâlik ise her ikisini eşit seviyede kabul etmektedir.⁵⁴⁹

- c. İcâzet: Hocanın birisine "falan kitabımı" veya "semâ' ile benden tehammül ettiğin hadisleri, rivâyet etmene izin verdim" demesidir. İbn Rüşd, bunu kuvvet açısından üçüncü mertbe olarak zikretmekte ve semâ' ile karışmaması için hadisin edâsında "bize anlattı ki" veya "bize bildirdi ki" gibi kavramların kullanılmasını uygun görmemektedir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 150.

⁵⁴⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 150.

⁵⁴⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 150. Bunun muhtemel sebebi; talebe, hadisi hocasına okuması suretiyle hocanın onayını almış olmasıdır. Semâ'da ise bu durum söz konusu değildir. Çünkü semâ'da talebenin, hocasını yanlış anlama ihtimali bulunmaktadır.

⁵⁴⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rîfet 'Ulûmi'l-Hadîs*, thk. es-Seyyîd Mu'azzam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1997), 259.

⁵⁵⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 150.

- d. Münâvele: Hocanın, bir hadis cüz'ünü birisine vererek, "bunları benden rivâyet edebilirsin" demesidir. İbn Rüşd, hocanın hadis cüz'ünü birine vererek rivâyet izninden bahsetmemesi anlamsız olacağı için, münâvelede rivâyet izninin olması gerektiğini ve bu sebeple ona göre münâvele ile icâzet aynı şeydir.⁵⁵¹
- e. Kitâbet/Hatt: İbn Rüşd, kitâbetin iki şeklinden bahsetmektedir. Birincisi; "bu benim rivâyet ettiğim hadislerdir" ifdesinin yazılı olduğu bir hadis nüshası bulmaktır. İbn Rüşd, yazılar birbirine benzediği için böyle bir hadis nüshasının rivâyetini/edâsını câiz görmemektedir. İbn Rüşd'ün, kitâbet olarak ifade ettiği bu kısmı, birçok muhaddis "vicâde" kavramı ile ele almaktadır. Kitâbetin ikinci kısmı ise, hocanın; "bu benim hadis mecmuamdır, rivâyet edebilirsin" demesidir. İbn Rüşd, bunun makbul olduğunu, ancak hocanın izin vermesi ile rivâyet edilebileceği için icâzetten farksız olduğunu değerlendirmektedir.⁵⁵²

İbn Rüşd, kitâbet bağlamında, âdil bir kimsenin; "bu Buhârî'nin *Sahîhîn*'den bir bölümdür", demesi üzerine rivâyet edilemeyeceğini, ancak kendisi ile amel edilip edilmeyeceği hususunu iki şekilde değerlendirmektedir. Birincisi: Bu teklife muhatap olan kimse eğer mükallid ise mutlaka bir müctehide danışması gerekir. Müctehid değilse bazı âlimlere göre semâ' söz konusu olmadıkça bunlarla amel edilmezken, bazılarına göre ise bu sözün doğru olduğunu biliyorsa onunla amel edilebilir. Çünkü sahabeyi kiram, Efendimizin sözlerinin yazılı olduğu varakları muhtelif diyarlara nakleder ve insanlar bu varakları götüren kişinin şehâdetine itimat ederek onlarla amel ederlerdi.⁵⁵³

İbn Rüşd'ün, birçok hadis usûlü kaynağında zikredilen; i'lâm, vasiyyet ve vicâde gibi hadis tehammül çeşitlerini zikretmediği görülmektedir.⁵⁵⁴ Söz konusu kavramların Gazzâlî'nin *el-Müstesfâ*'sında yer almamaları sebebiyle İbn Rüşd'ün bu konuları ele almadığı düşünülmektedir. Çünkü *el-Müstasfâ* ile *ed-Darûrî* arasında yaptığımız karşılaştırmada, İbn Rüşd'ün sünnet konusunda neredeyse Gazzâlî'yi adım adım takip ettiği görülmektedir. Ayrıca gerek Gazzâlî'nin gerekse de İbn Rüşd'ün söz konusu kavramları ele almamalarının bir eksiklik olmadığı değerlendirilmektedir. Çünkü ilgili kavramların kitâbet ve icâzet kavramlarının kapsamına dâhil edilmeleri mümkündür. Nitekim yukarıda da zikredildiği gibi, İbn Rüşd'ün kitâbetin birinci kısmı olarak aktardığı şeklin vicâde ile aynıdır. İ'lâm ve vasiyyetin, icâze kısmına dâhil olabilmesi de gayet açıktır.

⁵⁵¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 150.

⁵⁵² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 151.

⁵⁵³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 151.

⁵⁵⁴ Ebû 'Amr Takıyyuddîn 'Usmân b. Salâhuddîn 'Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimet İbn Salâh*, thk. Nüreddîn 'İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr ve Lübnan: Dâru'l-Mu'âsıra, 1406/1986), 132-181; Ebu'l-Fadl Zeynuddîn 'Abdurrahîm b. el-Huseyn b. 'Abdurrahmân el-'Irâkî, *et-Tabsıra ve't-Tezkira fî 'Ulûmî'l-Hadis/Elfiyyetu'l-'Irâkî*, thk. 'Abdulmuhsin b. Muhammed (Medine: B.y., 1442/2021), 188-235.

Öte yandan İbn Rüşd'ün, hadis tehammülü ve edâsı ile ilgili ihtilaflı sayılan diğer bazı şekilleri de ele aldığı görülmektedir. Bunlar; hafızasında var olan bir rivâyeti semâ' yoluyla aldığından emin olmayan kişinin, bunu semâ' siğasıyla rivâyet etmesi, râvinin kendi rivâyetini reddetmesi, bir sikâ râvinin, sikâ râvilere ziyâdede bulunarak yaptığı rivâyet, hadisin manen rivâyeti, hadisin bir parçasının rivâyeti, hadisin mürsel ve müsned olarak rivâyet edilmesi gibi meseleler zikredilebilir. İbn Rüşd, bu meseleleri sırayla ele alarak âlimlerin ihtilaflarına değindiği ve yer yer tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Söz konusu meseleler zikredilen sırayla ele alınacaktır.

- a. Semâ' ile tehammül edildiği kesin olmayan hadisin rivâyeti: İbn Rüşd, bir kimse hafızasında var olan bir rivâyeti semâ' ile tehammül edip etmediği hususunda şüphe duyarsa onu sema' formatında rivâyet etmesi câiz görülmezken, zann-ı ğâlib ile semâ' usûlü ile tehammül edildiği düşünülüyorsa bazı âlimlere göre câiz görüldüğünü aktarmaktadır. Ancak İbn Rüşd, bu hususta zann-ı ğâlib ile hareket edilmesini uygun görmeyerek söz konusu rivâyetin semâ' şeklinde edâsı edilmesini câiz görmemektedir. Çünkü ona göre zann-ı ğâlibin geçerli olduğu yer, hadisi rivâyet eden hocanın doğru sözlü (sâdık) olup olmadığı konusunda geçerli sayılmaktadır. Tıpkı şehâdet meselesinde hâkim açısından şahidin zann-ı ğâlib ile doğru sözlü olması yeterli kabul edilirken, şahidin ise zann-ı ğâlib ile hareket ederek şehâdet etmesi câiz görülmemektedir.⁵⁵⁵
- b. Râvinin kendi rivâyetini reddetmesi: Râvi, hadisi rivâyet ettiğini inkâr eder ve rivâyeti onun adıyla edâ edeni yalancı olmakla suçlarsa böyle bir rivâyetle amel edilmez. Ancak bu durumda tearuz eden iki âdil râvi söz konusu olduğu için bu tür rivâyeti nakleden râvi cerh de edilmez. Diğer taraftan hoca, hadisi rivâyet ettiğini hatırlamamakla birlikte, râviyi yalancılıkla suçlamazsa bu hadisla amel edilir. Çünkü âdil olan iki raviden birisi olan talebe, hadisi kesin bir ifade ile hocasından duyduğunu söylerken; hocası onu yalanlamamaktadır. Öte yandan İbn Rüşd, Hanefîlerden Kerhî'nin, bu tür bir rivâyetle amel etmeyi câiz görmediğini aktarmaktadır. Çünkü bu rivâyetin, kaynağı sayılan hocaya rivâyet edilecek olsa hoca hatırlamadığı için onunla amel etmek zorunda değildir. Bu sebeple, başkaları da onunla amel edememelidir.⁵⁵⁶

İbn Rüşd, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve mütekellimîn usûlcülerinin çoğunluğu, bu tür rivâyetlerle amel ettiklerini aktarmaktadır. Onların, hocanın inkâr ettiği rivâyeti, hocanın hadisteki bir ziyâdesine ya da hadisin iğrabı ile ilgili var olan bir şüpheyi benzettiklerini ifade etmektedir. Buna göre nasıl ki ziyâde ve iğrab hususunda görülen şüphe rivâyetle amel etmeye engel değilse rivâyetin inkârı da şüpheli görülerek onunla amel etmeye engel olamaz. İbn

⁵⁵⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 152.

⁵⁵⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 152, 153.

Rüşd'e göre ise bu tür rivâyetlerde hocanın hafıza sorunu yaşaması muhtemel olması sebebiyle kendisi ile amel edilmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü insan hafızası, nisyan ile malûldür. Bu sebeple hoca, özellikle talebeyi yalancılıkla suçlamadığı durumlarda, rivâyet ettiği hadisi unutmış olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁵⁷

- c. Sikâ râvinin, sikâ râvilere ziyâdesi: İbn Rüşd, bazı kimselerin güvenilir (sikâ) bir râvinin tek başına yaptığı rivâyet nasıl kabul edilebiliyorsa bu râvinin güvenilir râvilerin rivayetine yaptığı ziyâdenin de kabul edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Ancak kendisinin bu görüşü tercih etmediği görülmektedir. Ona göre, sikâ olan bir râvinin tek başına yaptığı rivâyet ile sikâ olan râvilerin rivâyetine yaptığı ziyâde aynı şey değildir. Çünkü söz konusu ziyâdede, sikâ râvilere muhalefet etmesi sebebiyle ziyâdenin güvenilirliğine hâlel gelmiştir. Oysaki sikâ olan râvinin, sikâ râvilere muhalefet etmeden tek başına yaptığı rivâyetlerde böyle bir zaaf söz konusu değildir.⁵⁵⁸

Son olarak İbn Rüşd, bu tür ziyâdeyi şüpheli görerek kendisi ile amel edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak cumhur bu tür ziyâdeleri kabul etmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu meselede cumhurdan farklı düşünmekle birlikte, nassa ziyâde meselenin ictihâd olduğunu ve hadisten hadise, meseleden meseleye farklılık olabileceğini kabul etmektedir.⁵⁵⁹

- d. Hadisin manen rivâyeti: İbn Rüşd, Arapçanın inceliklerine ve kullanım şekillerine⁵⁶⁰ vakıf olan kişinin mana ile rivâyeti mutlak olarak câiz görenler olduğu gibi sadece muradîf kelimelerle olmak kaydıyla câiz görenlerin olduğunu ifade etmektedir. Oturma anlamında olan “ku‘ûd” yerine, aynı manaya gelen “culûs” kelimesinin kullanılması veya “haram” yerine aynı anlamı ifade eden “hazar” kelimesinin kullanılması örnek olarak zikredilebilir. Buna göre; Arapça'nın inceliklerine vakıf olmayan bir râvinin tehammül ettiği hadisi, muradîfıyla da olsa farklı bir lafızla rivâyet etmesi câiz kabul edilmemektedir.⁵⁶¹

İbn Rüşd, Arapça bilen kimsenin, hadisi mutlak⁵⁶² olarak manen rivâyet edebileceğini savunanların, konuyu şer‘î nassların yabancı dillere tercüme edilmelerine ve Efendimizin

⁵⁵⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 152, 153.

⁵⁵⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 153.

⁵⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/315; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 153.

⁵⁶⁰ “Arapça'nın kullanım şekillerini bilmek” diye çevirdiğimiz ifadeyi İbn Rüşd, “...mevâki‘u'l-hitâb...” olarak ifade etmektedir. İbn Rüşd, söz konusu ifade ile ne kastedtiğini sarîh bir şekilde zikrememekle birlikte bundan lafzın; sarîh veya müevvel, zâhir veya azhar veya ‘âmm ile e‘amm gibi manaların kastedildiğini anlayacak bir seviyede olması gerektiğini kastedtiği anlaşılmaktadır. Nitekim, Gazzâlî, bu hususu ele alırken, ilgili ifadedden zikrettiğimiz hususların kastedildiğini açıkça zikretmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/316; Yunus Apaydın, “dipnot”, 1/249; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 153.

⁵⁶¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 154. Manen rivâyet edilen bazı hadisler için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/317.

⁵⁶² Hadislerin manen rivâyetleri meselesi yukarıda zikredildiği gibi iki şekilde değerlendirilmektedir. Birincisi Arapça bilen kimsenin manen rivâyeti mutlak câiz görürken, İkincisinde ise sadece muradîf kelimelerle câiz görülmektedir. Burada kastedilenin ise, birinci kısım olduğu anlaşılmaktadır.

emirlerinin elçiler aracılığıyla Arap olmayanlara kendi dilleri ile ulaştırılmış olmalarına kıyas ettiklerini ifade etmektedir. Yani dini nassların, yabancı dillere çevirildiği gibi hadislerin de manen rivâyet edilmelerinde engel olmamasını savunmaktadırlar. Ancak İbn Rüşd, hadislerin manen rivâyet edilmelerini farklı bir açıdan değerlendirerek zikredilen meselelere kıyas edilmesini pek isabetli bulmamaktadır. Şöyle ki manen rivâyet edilen bir hadis, ictihad yapılacak bir konu hakkında ise müctehidin Şâri'in bizzat lafzına ulaşması gerektiğini, aksi takdirde kendisi ile amel etmesinin mümkün olmayacağını değerlendirmektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre, hadisin manen rivâyeti bir nevi ictihaddır. Dolayısıyla bu durumda, müctehidin mükallid gibi hareket etmiş olacağını düşünerek bunu kabul etmemektedir. Bunun yanında İbn Rüşd'e göre manen rivâyette bulunan kişinin sahabeyi kiramdan olması durumunda hadisin gerek mutlak olarak gerekse de sadece muradıf kelimelerle manen rivâyet edilmesini câiz görmektedir.⁵⁶³

İbn Rüşd'ün, hadislerin manen rivâyet edilmesini genel anlamda kabul etmediği anlaşılmakla birlikte, *ed-Darûrî*'de hadislerle ihticacda bulunurken, hadislerin naklinde kendisinin hassas davranmadığı görülmektedir. Çünkü zikrettiği bazı hadisleri bazen muradıflarıyla bazen de hadisi birkaç kelime eksiği veya fazlasıyla aktardığı görülmektedir. İbn Rüşd'ün bu tavrının *el-Müstasfâ*'dan kaynaklandığı düşünülmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin de hadislerle istişhadde bulunurken böyle davrandığı göze çarpmaktadır. Örnek olarak, âmm lafız konusunda zikredilen hemen hemen bütün hadislerin böyle nakledildiği söylenilebilir. İbn Rüşd, bu konuda Gazzâlî'nin yaptığı gibi hemen hemen bütün hadisleri, hadis kaynaklarında yer aldıkları lafızlardan farklı lafızlarla aktardığı görülmektedir.⁵⁶⁴ Âmm konusunun yanı sıra, diğer konularda da benzer şekilde davrandığı anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'de olduğu kadar olmasa da *Bidâyetü'l-Müctehid*'de de bazı hadisleri bu şekilde naklettiği müşahade edilmektedir.⁵⁶⁵ *Bidâyetü'l-Müctehid*'in yirmi küsur yıl sonra yazıldığı düşünüldüğünde İbn Rüşd'ün hadisçiliğinde bu açıdan bir gelişme yaşandığı anlaşılmaktadır.

Hadisin manen rivâyeti meselesini, yukarıda zikredildiği gibi ictihad açısından değerlendiren İbn Rüşd'ün genel anlamda İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe, İmâm Şâfiî ve Gazzâlî gibi âlimlerin içinde bulunduğu cumhurdan farklı bir kanaat ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Çünkü adı geçen âlimler, ifade edildiği gibi, müctehid olma şartı koşmadan Arapça'nın özelliklerini

⁵⁶³ İbn Rüşd'ün sahabenin *ed-Darûrî*'de manen rivayetine bakışıyla ilgili ifade edilen kısım için Alsaç; "...meselenin sahabe kavline dönmektedir" şeklinde çevirdiği görülmektedir. Ancak söz konusu çevirinin İbn Rüşd'ün ifadesiyle alakası olmadığı değerlendirilmektedir. Bk. Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 62.

⁵⁶⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 198, 200, 208.

⁵⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/75, 101, 136, 3/165.

ve kullanım şekillerini bilen kimsenin hadisi manen rivâyet edebileceğini kabul etmektedirler.⁵⁶⁶

İbn Rüşd'ün hadis rivâyeti ile ilgili ele aldığı bir diğer husus da hadisin bir kısmının rivayet edilmesidir. Ona göre hadisin bir kısmı tek başına rivâyet edilmesi hâlinde diğer kısma ihtiyaç duyulmuyor ve tek başına bir anlam ifade ediyorsa bunda herhangi bir sakınca yoktur. Ancak rivâyetin bir kısmının hazfedilmesiyle hadisin manasında birden fazla ihtimal söz konusu olacak olursa bunu câiz görmemektedir.⁵⁶⁷ İbn Rüşd, hadisin manen rivâyet edilmesine cevaz verenler ile vermeyenlerin bu konuda hemfikir olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Gazzâlî, manen hadis rivâyetine cevâz vermeyenlerin çoğunluğu hadisin kısmen rivâyetine de cevaz vermediklerini aktarmaktadır.⁵⁶⁸ Ne var ki, İbn Rüşd'ün bu hususta ittifak olduğunu ifade etmesi isabetli görülmemektedir. Çünkü bu konuyu ele alan birçok usûlcü ve hadisçinin mesele hakkında ihtilaf ettiklerini aktarmaktadır.⁵⁶⁹

- e. Hadisin mürsel olarak rivâyet edilmesi: İbn Rüşd'ün âhâd haberle ilgili ele aldığı bir diğer mesele de haberin müsned ve mürsel olarak rivâyet edilmesidir. İbn Rüşd, müsned hadisin kabul edilmesinde ittifak olduğu ve konuyla herhangi bir sorun olmadığı için müsned konusunu ele almamaktadır.⁵⁷⁰ Ancak mürsel hadisin makbul olup olmadığı meselesinde ihtilaf olduğunu ifade ederek, mürselin tanımına, fıkıhçıların konuyla ilgili değerlendirmelerine ve birbirlerine yönelttikleri eleştirilere yer verdiği görülmektedir.⁵⁷¹

İbn Rüşd, mürsel rivâyetin; “Efendimizle aynı asırda yaşamayan bir kimsenin, Efendimiz şöyle buyurdu veya Ebû Hureyre (ö. 58/678) ile aynı dönemde yaşamayan birisinin Ebû Hureyre şöyle buyurdu diyerek yaptığı rivâyet olduğunu ifade etmektedir.” İbn Rüşd ve Gazzâlî, mürseli tasvir ederken, Ebû Hureyre örneğini zikretseler de durumun bütün sahabe için geçerli olduğunda şüphe yoktur. İbn Rüşd, mürsel rivâyetin İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe ve cumhur tarafından kabul edilirken, İmâm Şâfiî ve Bakillânî tarafında ise kabul edilmediğini aktarmaktadır.⁵⁷²

Ayrıca İbn Rüşd'ün mürsel tanımına bakıldığında, yapılan tanımın hadisçilerin mürsel tanımı ile aynı olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki usûlcüler, mürseli, hadisçilerden daha geniş tutarak senedinin herhangi bir noktasında kopukluk bulunan hadis anlamında

⁵⁶⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 154.

⁵⁶⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 155.

⁵⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/316.

⁵⁶⁹ Örneğin, Zerkeşî konuyla ilgili birçok ihtilafın bulunduğunu ifade ederek İbn Rüşd'ün söz konusu değerlendirmesini aynen aktarıp, tercihini İbn Rüşd'den yana kullandığı görülmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, 6/278-283.

⁵⁷⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 155.

⁵⁷¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 155.

⁵⁷² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 155.

kullanılmaktadırlar. Buna göre senedi muttasıl olmayan rivâyetlerin bütünü usûlcülere göre mürsel sayılmakla birlikte önemli bir kısmı zayıf kabul edilmektedir. Örneğin, munkatı' ve mu'dal gibi senedi muttasıl olmayan rivâyetler, usûlcüler tarafından mürsel kabul edilmekle birlikte cumhura göre zayıftırlar. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün mürsel ile ilgili aktardığı ihtilafın, usûlcülerin söz konusu mürsel anlayışları ile birebir örtüşmediğini söylemekte fayda vardır.⁵⁷³ Bu durumun Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sından kaynaklandığı düşünülmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin de "mürsel" için aynı tanımını yaptığı görülmektedir.⁵⁷⁴

İbn Rüşd, mürsel rivâyeti kabul edenlere göre; âdil olan kimsenin, ismini zikretmediği birisinden rivâyette bulunması onu ta'dil etmesi anlamına geldiğini ve konuyla ilgili icmâ bulunduğunu söylemektedir. Ancak İbn Rüşd, mürsel rivâyeti kabul etmeyenlerin bu değerlendirmeyi kabul etmediklerini ifade etmektedir. Çünkü bir kimsenin sadece âdil kimselerden rivâyette bulunduğuna dair bir karîne olur ya da sadece âdil râvilerden rivâyette bulunduğunu sarîh bir şekilde zikredecek olsa bile râvileri neden ta'dil ettiğini açıklaması gerekmektedir.⁵⁷⁵

İbn Rüşd, mürselin makbul olduğu ile ilgili sahabe ve tabiin icmâsı olduğuna yönelik delilere de itiraz etmektedir. Çünkü ona göre konuda bütün sahabe ve tabinin icmâ ettiklerine dair bir nakil bulunmamaktadır. Dolayısıyla mürsel rivâyetle amel etmek ictihadî bir mesele olduğu için ona göre, sessiz kalanların sessizliği ikrar olarak değerlendirilemez.⁵⁷⁶ Çünkü sessiz kalmaları ikrar anlamına gelebileceği gibi reddetmek anlamına da gelebilir.⁵⁷⁷

İbn Rüşd'ün mürsel rivâyetin kabulü veya reddi ile ilgili görüşünü net bir şekilde ortaya koymadığını ifade etmek gerekir. Nitekim yukarıda zikredildiği gibi, her iki tarafın delillerini ve birbirine verdikleri cevapları aktarırken, kendisi herhangi bir tercih yapmamaktadır. Ancak zikredildiği gibi mürselin kabulü hakkında icmânın varlığını savunanlara katılmaması ve mürselin tam olarak mu'an'an rivâyete benzetilmeyeceğini savunanların delillerini eleştirmeden aktarmasından yola çıkarak mürseli reddedenlere daha yakın durduğu söylenilebilir. Öte yandan mürsel rivâyeti, râvinin zikredilmemesi sebebiyle ta'dil edilememesi veya ta'dil edilmesi mümkün olursa bile, sarîh bir şekilde ta'dil edilmediği için mürseli reddeden Şâfiî ve Bakillânî'yi eleştirmesi, mürseli kabul edenlere daha yakın durduğunu da

⁵⁷³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerh Sahîh Müslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî), 16/220; Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Zeyd b. Ebî Bekr el-Hasenî el-Cerrâ'î, *Şerh Muhtasar Usûli'l-Fıkıh*, thk. 'Abdulazîz Muhammed 'Îsâ vd. (Kuveyt: Letâif li neşri'l-Kutub, 1433/2012), 2/309, 310.

⁵⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/318.

⁵⁷⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 156.

⁵⁷⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 156. Konuyla ilgili Gazzâlî de icmâdan söz etmenin mümkün olmadığını aktarmaktadır. Nitekim sahabeden İbn Abbâs ve Ebû Hureyre gibi bazı isimlerin mürsel olarak rivâyet ettikleri bazı hadislerin, râvilerini öğrenmek için sorguladıkları bilinmektedir. Bu anlamda bazı örnekler için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/319-321.

⁵⁷⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 156, 174.

akıllara getirmektedir. Özellikle de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, namazda gülmenin abdesti bozup bozmadığı meselesini ele alırken, cumhura muhalefet eden Hanefîlerin sahih mürsel dayandıklarını ifade etmesi,⁵⁷⁸ yine *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, İmâm Mâlik'in istidlalde bulunduğu bazı mürsel rivâyetleri eleştirmeden aktarması göz önünde bulundurulunca ikinci ihtimalin yani mürsel rivâyetle amel edilebilir görüşüne daha yakın olduğu söylenilebilir.⁵⁷⁹

- f. Umûm-ı belvâ olan bir meselede âhâd haberin geçerliliği: İbn Rüşd, umûm-ı belvâdan olan bir meselenin âdeten meşhur bir şekilde rivâyet edilmesi gerektiğini, bu sebeple de âhâd haber olarak aktarılan bu tür meselelerde şüphe duyanların olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu husus, “Mütevâtir Sünnet” ve “Âhâd Haberle Amel Etme Şartları” başlıklarında da kısaca ifade edilmişti. Bu sebeple umûm-ı belvâdan olan bir meselenin âhâd haberle rivâyet edilmesi durumunda cumhura göre bağlayıcı kabul edilirken, Hanefîlerin başını çektiği rey ehline göre ise bağlayıcı kabul edilmemektedir.⁵⁸⁰

İbn Rüşd, umûm-ı belvâ olan meselelerde âhâd haberi kabul etmeyenlerin iki temel gerekçelerinin olduğunu aktarmaktadır. Birincisi: Efendimizin, herkese yaymak ve ulaştırmakla mükellef tutulduğu meselelerin meşhur/mütevâtir olarak aktarılma zorunluğu olmasıdır. Yoksa umûm-ı belvâ olan her meselenin müstefiz olarak nakledilmesine gerek yoktur. İkincisi: Umûm-ı belvâ oldukları hâlde bazı meselelerin ittifakla kıyasa göre hükme bağlanılmış olmasıdır. Nitekim kıyas da âhâd haber gibi zann ifade etmektedir. Dolayısıyla buna göre umûm-ı belvâdan olan bir meselede kıyas bağlayıcı oluyorsa âhâd haber de bağlayıcı olması gerekmektedir. Çünkü her ikisi de zann ifade etmektedir. Söz gelimi, ribâ meselesi zikredilebilir. Çünkü ribânın yasaklandığı meşhur hadiste geçen altı şeyin neden yasaklandığı kıyas ile anlaşılmaktadır. Oysaki bilindiği gibi ribâ o dönemde umûm-ı belvâ olmasına rağmen, neden yasaklandığı meşhur veya mütevâtir rivâyetlerle aktarılmış değildir.⁵⁸¹ Bununla birlikte cumhur, Hanefîlerin de umûm-ı belvâ olan bazı meselelerde âhâd haberle amel ettiklerini öne sürerek âhâdın bağlayıcı olması gerektiğini savunmaktadır. Bunlar arasında vitir namazının vucûbu, namazda gülmenin abdesti bozması, namaz öncesi kametin varlığı ve kamet içerisinde “kad kâmeti's-salâh” ifadesinin tekrar edilmesi gibi meseleler zikredilebilir.⁵⁸² Dolayısıyla cumhur, bu meselelerin umûm-ı belvâ olmalarına rağmen, Hanefîlerin bunları âhâd haberle kabul ettiklerini ifade etmektedir.

⁵⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/46. İbn Rüşd, ilgili meselede görüşünü sarıh bir şekilde zikretmemekle birlikte “namazda gülme kişinin abdesti bozulur” diyen Hanefîlerin ihticacda bulundukları mürsel rivâyetin sahih olduğunu ancak cumhurun bu rivâyetin mürsel olması ve kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle kendisi ile amel etmediklerini aktarmaktadır.

⁵⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/72, 165, 4/28.

⁵⁸⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 137, 138; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/184, 185; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/321.

⁵⁸¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 157.

⁵⁸² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/322.

İbn Rüşd, farz-ı ‘ayn olan bir emrin, Efendimiz tarafından, meclisinde bulunanlara meşhur/mütevâtir seviyesinde tebliğ edilmemiş olmasını mümkün görmemektedir. Çünkü bu davranış ona göre sahabenin eğitilmesine son derece önem veren Efendimizin tâlim ve tebliğ metoduna aykırıdır. Dolayısıyla ona göre böyle bir durumun aklen vuku bulması mümkün olsun veya olmasın şer‘an vuku bulması mümkün değildir. İbn Rüşd, bu değerlendirmesi ile “umûm-ı belvâ olan meselelerde âhâd haber bağlayıcıdır” diyen cumhuru eleştirmiş olsa da konuyla ilgili cumhurdan tamamen farklı bir kanaate sahip değildir. Aynı şekilde Hanefîlerle de birebir aynı kanaati taşımamaktadır. Çünkü ona göre zaman ve mekâna göre umûm-ı belvâ olan her meselesinin meşhur olarak rivâyet edilmesi mümkün değildir. Bunun yerine bazen mütevâtir bazen meşhur bazen de âhâd yolla nakledilmesi mümkündür. Dolayısıyla İbn Rüşd, umûm-ı belvâ olan mesele ile amel edilir veya edilmez şeklinde tek tip bir yaklaşımı tasvip etmeyerek cumhur ile Hanefîler arasında bir denge oluşturduğu söylenilebilir. Bu sebeple yerine göre farz-ı kifâye olan bir ibadetin âhâd haberle teşrî kılınması mümkündür ve mutlak olarak reddedilmesi doğru değildir.⁵⁸³

Özetle İbn Rüşd, umûm-ı belvâ olan bir meselenin âhâd haberle nakledilmesi durumunda, âhâd hadisin bağlayıcılığı olup olmayacağı meselesinde cumhur ve Hanefîler gibi tek tip bir yaklaşıma sahip değildir. Şöyle ki; âhâd haberle nakledilen mesele farz-ı ayn bir mesele ise bunun âhâd bir rivâyetle aktarılması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü bunu Hz. Peygamber’in tebliğ metoduna aykırı bulmaktadır. Ancak mesele, farz-ı ‘ayn değilse âhâd rivâyetle nakledilmesini mümkün görerek âhâd hadisin bağlayıcılığının meseleden meseleye değişebileceğini savunmaktadır.

İbn Rüşd, fıkıhçıların bir kısmı tarafından umûm-ı belvâ örnekleri olarak zikredilen birçok meseleyi herhangi bir tercihte veya tenkitte bulunmadan aktarmaktadır. Bu da yukarıda zikredilen umûm-ı belvâ anlayışının doğal bir yansıması olduğu düşünülmektedir. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi hangi meselenin umum-ı belvâ olup olmadığının muayyen bir kıstası yoktur.⁵⁸⁴ İbn Rüşd’ün, fıkıhçıların umum-ı belvâ olmaları sebebiyle hakkında ihtilaf ettikleri meseleler için “cinsel organa dokunmanın”⁵⁸⁵ ve “vücuttan çıkan kanın abdeste etkiler”⁵⁸⁶, “hacamat yaptırmak” ile “cenaze yıkayan kişinin yıkanmasının hükmü”⁵⁸⁷ gibi örnekler zikretmektedir.

Son olarak İbn Rüşd’ün *ed-Darûrî*’de, başta âhâd haber konusu olmak üzere sünnet delilini hadis usûlüne neredeyse paralel bir şekilde ele aldığı ve edille-i şeriyye içerisinde en

⁵⁸³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 157.

⁵⁸⁴ Bazı âlimler tarafından umûm-ı belvâ olarak görülen ancak farklı değerlendirmelerle umum-ı belvâ olmaması mümkün olan bazı meseleler için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/322.

⁵⁸⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 157; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/45, 46.

⁵⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/40, 41.

⁵⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/242.

uzun işlediği konun sünnet konusu olduğu söylenilebilir. Bununla birlikte sünnet kapsamında ortaya koyduğu usûl anlayışı için genelde örnek zikretmediği görülmektedir.

3.1.3. Kitâb ve Sünnetin Neshi Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

Kitâb ve sünnetin birbirinden bağımsız meseleleri olduğu gibi birbiriyle ortak olan meseleleri de bulunmaktadır. Söz gelimi, kıraat farklılıkları ve şaz kıraatler gibi meseleler, kitâb deliline mahsus meseleler iken; rivâyet ile ilgili sened gibi hususlar da sünnete özel meselelerdir. Bunun yanında, her iki delilin ortak olduğu konular da bulunmaktadır. Bunlar içerisinde akla ilk gelen mesele nesih konusudur. Bu sebeple klasik fıkıh usûlü eserlerinde nesih konusu genelde kitâb ve sünnet konularının akabinde ele alınmaktadır. Nitekim Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da bu hususa dikkat çekerek, nesih konusu kitâb ve sünnetin ortak konularından olduğu için usûlcülerin, nesih konusunu genelde kitâb ve sünnetten sonra ele aldıklarını ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî'nin, nesih konusunu kitâb delilinden hemen sonra ele aldığı görülmektedir. Çünkü ona göre nesih meselesi, Allah'ın kelâmı değişir mi konusu ile ilişkilendirildiği için zor ve karmaşık bir konu olduğu gibi sünnet konusunu oldukça geniş bir meseledir. Bu sebeple ona göre kitâb delilinden uzaklaşmadan önce nesih konusunun işlenmesini tercih etmektedir.⁵⁸⁸ Fakat İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin zikrettiği söz konusu endişileri göz önünde bulundurmayarak kitâb ve sünnetin ortak konularından olan nesih meselesini, her iki delili ele aldıktan sonra işlemektedir.⁵⁸⁹ İbn Rüşd'ün, bu tutumu klasik fıkıh usûlü tedvinine daha uygun olduğu değerlendirilmektedir.

3.1.3.1. İbn Rüşd'e göre neshin tanımı

İbn Rüşd'ün nesihle ilgili üç farklı tanım aktardığı görülmektedir. Kendi ifadesiyle birinci tanım mütekellimîn usûlcülere ait olan tanım iken, diğer iki tanımın ise kime ait olduğunu zikretmemektedir.⁵⁹⁰ Ancak aktardığı ikinci tanımın Hanefîlere, üçüncü tanımın ise Mutezileye ait olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹¹

İbn Rüşd, mütekellimîn usûlcülerin neshi şöyle tanımladıklarını aktarmaktadır: “Önceden gelen bir hitapla sabit olan hükmün, daha sonra gelen yeni bir hitapla kaldırmasıdır (raf’).” Mütekellimîne göre, şayet yeni hüküm gelmemiş olsaydı önceki hüküm geçerliliğini koruyacaktı. İbn Rüşd, mütekellimîn usûlcülerin Allah'ın bir şeyi emrettikten sonra bunu kaldırmasını câiz gördüklerini aktarmaktadır. Hatta onlara göre gelen ilk emrin uygulanmadan dahi neshedilmesini mümkün gördüklerini ifade etmektedir.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/204.

⁵⁸⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159.

⁵⁹⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159.

⁵⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/207-209; Alsâç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 64-66.

⁵⁹² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159.

İbn Rüşd, isim vermese de Hanefilere ait olduğu anlaşılan bir grubun ise neshi şöyle tanımladığını aktarmaktadır: “Nesih, ibadet vaktinin bittiğini gösteren hitaptır.” İbn Rüşd, Hanefilerin, neshi daha önceden belli bir zamana kadar emredilmiş olan bir hükmün, nihayete erdiğini gösteren hitap olarak tanımladıklarını bildirmektedir.⁵⁹³ Görüldüğü gibi Hanefilerin, Mutezilenin Allah emrettiği bir şeyi yasaklayamaz, düşüncesine benzer bir endişe yaşadıkları ve bu sebeple neshi; “eski hükmün kaldırılmasıdır”, diye tanımlamak yerine, eski hükmün müddetinin dolduğunu gösteren işaret olarak anlamaktadırlar. Nitekim Gazzâlî, Hanefilerin, Allah’ın emrettiği bir hükmü kaldırmasını makul görmemeleri sebebiyle böyle bir tanım yaptıklarını ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî, buna göre “...Orucu geceye kadar devam edin...”⁵⁹⁴ emrinin, hemen öncesinde yer alan; “...fecir doğuncaya kadar yeyin ve için...”⁵⁹⁵ emrinin nihayetine erdiğini bildirdiği için Hanefilere göre mensûh kabul edilmesi gerekir diyerek Hanefileri eleştirmektedir.⁵⁹⁶ Ancak İbn Rüşd’ün, Hanefilere bu hususta herhangi bir eleştiri yöneltmediği görülmektedir.

İbn Rüşd, yine kime ait olduğunu söylemese de Mütezileye ait olduğu anlaşılan üçüncü bir tanımın da şöyle olduğunu aktarmaktadır: “Nass ile sabit olan bir hükmün, benzerinin (misle’l-hükm) bir şekilde ortadan kaybolduğunu (zâil/sâkit) gösteren hitaptır.” İbn Rüşd, mütekellimîn ve fukahânın nesih tanımlarına herhangi bir eleştiri yöneltmezken, Mutezilenin tanımını ise karmaşık ve muamma olmakla eleştirdiği görülmektedir. Çünkü Mutezile, “Allah bir şeyi emrettikten sonra onu yasaklamasını câiz görmedikleri” için, “kaldırılan şeyin Allah’ın emrettiği kadim hükümdür”, deme yerine “kadim hükmün bir benzerinin kaldırıldığını” iddia etmektedirler.⁵⁹⁷ Görüldüğü gibi Mutezilenin söz konusu yaklaşımı İbn Rüşd’ün ifade ettiği gibi karmaşık ve zorlamadan ibaret olduğu söylenilebilir.

İbn Rüşd, neshin aklen sabit olup olmadığını ispat etmeyi gerek görmemektedir. Çünkü ona göre neshin şer‘an vukuundan şüphe bulunmadığı gibi varlığı hakkında icmâ da bulunmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd, nesih meselesini gerçek bir vakıa olarak gördüğü ve hakkında icmâ bulunması sebebiyle, neshin varlığı için öne sürülen delilleri zikretme gereği dahi duymadığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde neshi inkâr eden Mutezîlenin, delillerini de zikretmeye hacet görmemiştir.⁵⁹⁸ Ayrıca ona göre Allah’a nelerin câiz olup olmadığının konuşulacağı yerin usûl ilmi olmadığı gibi bu konuları konuşmanın da usûlcü ve fıkıhçının işi olmadığını vurgulamaktadır.

⁵⁹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159.

⁵⁹⁴ el-Bakara 2/187.

⁵⁹⁵ el-Bakara 2/187.

⁵⁹⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/207, 208.

⁵⁹⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159, 160.

⁵⁹⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 159, 160.

Son olarak İbn Rüşd, neshin tanımını aktardıktan sonra nesihle ilgili zarûrî bilgi olarak gördüğü ve geneli fıkıhçılar arasında ihtilaflı olan bazı konuları ele aldığı görülmektedir. Bunlar; neshin şartları, hükmün bir kısmının neshi, nassa ziyâde ile nesih ilişkisi, alternatifsiz/bedelsiz nesih, nâsihin mensûhtan daha meşakkatli veya daha hafif olması, Kur'ân'ın nesih şekilleri, Kur'ân'ın neshi anlayışı, sünnetin neshi anlayışı, nasların icmâ ile neshi, nasların kıyas ile neshi ve nasların sahabe kavli ile neshi gibi hususlardır.

3.1.3.2. İbn Rüşd'e göre neshin şartları

İbn Rüşd *ed-Darûrî*'de, neshin tanımını, Kur'ân ve sünnetin neshini, nasların icmâ, kıyas ve sahabe kavli ile neshi gibi nesihle ilgili birçok konuyu ele aldıktan sonra neshin son konusu olarak neshin şartlarını zikrettiği görülmektedir. Ancak nesihle ilgili söz konusu meseleleri ele almadan önce neshin neshin şartlarını ele almakta fayda görülmektedir. Bu sebeple ilk olarak neshin şartları ele alınacaktır.

İbn Rüşd, neshin dört temel şartı olduğu ifade etmektedir. Birincisi; mensûh olan hükmün, şer'î bir hüküm olması gerekir. Buna göre ibadetlerin emredilmesiyle, “beraet-i zimmet asıldır”, anlamındaki aklî hükmün kaldırılması nesih sayılamamaktadır. İkincisi; nesih işlemi bir şer'î bir hitap ile gerçekleşmesi gerekir. Bundan dolayı mükellefin ölümü ile mükelleften kaldırılan hükümlerin nesih kapsamında değerlendirilmemektedir. Üçüncüsü; hükmü kaldırılan hitabın belli bir vakte kadar emredilmiş olmaması. Söz gelimi, oruç hükmü geceye kadar emredilmektedir. Dolayısıyla gece vakti girince oruç hükmü kalkmış olsa da bunun nesih olması söz konusu olamaz. Dördüncüsü; nesheden hüküm (nâsih), mensûh olan hükümden sonra olması gerekir. Aksi takdirde buna nesih yerine tahsîs denilebileceğini ifade etmektedir.⁵⁹⁹ İbn Rüşd, zikrettiği son şartla nesih ile beyân, takyîd ve tahsîs gibi hususların farkına dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, neshin dördüncü şartı kapsamında, tearuz hâlinde olan nasların hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğunu sadece nakille bilinebileceğini savunmaktadır.⁶⁰⁰ Bu sebeple ona göre maslahat, mahza tahfif vb. gerekçelerle nâsih ile mensûhun tespit edilemeyeceği söylenilebilir. Aynı şekilde ona göre nâsih ile mensûhun aklen tespit edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla râvilerden birinin daha sonra Müslüman olması, daha genç olması veya Efendimizle birlikteliğinin kesilmiş olması nâsihi belirlemek için geçerli kriterler değildir. Yine ona göre, tearuz hâlinde olan nasların mushaf sıralamasıyla da hangisinin nâsih hangisinin

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 167, 168.

⁶⁰⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 167.

mensûh olduğunu tespit etmek için belirleyici bir kriter olamaz.⁶⁰¹ Çünkü mushafın sıralaması nüzul sırasına göre değildir.⁶⁰²

Öte yandan İbn Rüşd'e göre tearuz hâlinde olan nasların bazen kendi lafızlarından hangisinin nâsih, hangisinin mensûh olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim naslarda yer alan; “önceleri şöyle idi, sonradan şöyle oldu” veya “bize ilk şöyle emredilmişti de daha sonradan neshedildi” gibi ifadeler, nâsih ve mensûhu belirlemek için önemli ifadelerdir.⁶⁰³

3.1.3.3. Bir hükmün kısmen neshedilmesine bakışı

İbn Rüşd, bir ibadetin bir kısmının neshedilmesi veya şartının neshedilmesi veyahut sünnetinin neshedilmesi gibi durumlarda ibadetin bütününün neshedilmiş sayılıp sayılmayacağı hususunda ihtilaf olduğunu aktarmaktadır. Ona göre, eğer mesele tecezzi kabul etmeyen bir mesele ise bir kısmının neshedilmiş olması bütününün neshedilmesi anlamına geldiğini savunmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd, emredilen ibadetin şartı, ibadetin mütemmim bir cüz'ü olduğu için neshedilecek olursa ibadetin tamamının neshedilmiş olmasını daha isabetli bulmaktadır. Ancak İbn Rüşd, emredilen bir ibadetin sünnetinin neshedilmesi durumunda kendisinin neshi anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü bir ibadetin sünneti, onun bir cüz'ü sayılmamaktadır.⁶⁰⁴

İbn Rüşd'ün söz konusu meselede ihtilafın taraflarının kimler olduğunu ve delillerinin ne olduğunu zikretmediği gibi meseleyi herhangi bir örnekle de izah etmediği görülmektedir. Ancak ilgili konuyu ele alan, usûl kaynaklarının hemen hemen hepsinin yer verdiği örneklerin gerçekliği olmayan, farazi örnekler oldukları göze çarpmaktadır. Sözelimi, ibadetin kısmen neshi için dört rekatlı bir namazın daha sonradan iki rekât olarak emredilecek olması, şartın neshi için de namazın abdestsiz kılınması emrolunacak olması ve ibadetin sünnetin neshedilmesi için de cemaatle namaz kılarken imâmın sağında durmanın yasaklanması gibi örnekler zikredilmektedir.⁶⁰⁵ Görüldüğü gibi verilen örneklerin vukuu söz konusu olmadığı için ilgili mesele çerçevesinde yaşanan bu ihtilafın furû fıkha herhangi bir şekilde yansması söz konusu değildir. Dolayısıyla bu meselenin başta İbn Rüşd ile Gazzâlî'nin eserleri olmak üzere birçok fıkıh usûlü kitabında yer almasının sebebi ne olabilir, diye akıllara gelmektedir. Kanaatimizce neshin tanımının daha iyi anlaşılması hedeflenmiş olabilir. Nitekim Cüveynî, bir ibadetin kısmen neshedilmesi ile ilgili meseleyi ele alırken eski hükmün kaldırılması hususuna

⁶⁰¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 167.

⁶⁰² Zerküşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/259, 260.

⁶⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/240.

⁶⁰⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 161.

⁶⁰⁵ Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdul-lâh Cevlem en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el'Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 2/535, 536; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/221, 222; İsbehânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, 2/574-576.

dikkat çektiği görülmektedir.⁶⁰⁶ Dolayısıyla Cüveynî, söz konusu ifadesiyle mütekellimîn ile Mutezile arasında nesih hususundan var olan bazı ihtilaflara dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde, söz konusu mesele ile nesih ve tahsîsin farklarına dikkat çekmeyi de hedeflemiş olabilirler. Çünkü tahsîs konusunda zikredileceği üzere, tahsîste asıl olan hükmün kaldırılmasından ziyâde, kayıtlanmasıdır. Nitekim İbn Rüşd *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, tahsîse uğramış olan âmm lafız için kısmen neshedildiği ifadesini de kullanmaktadır.⁶⁰⁷ Dolayısıyla bu mesele ile nesih, tahsîs ve takyîd gibi hususların farkına dikkat çekilmek istenmiş olabilirler.

Öte Yandan bu mesele neredeyse bütün fıkıh usûlü kaynaklarında nassa ziyâde meselesinden hemen önce ele alındığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla nassa ziyâde meselenin daha iyi anlaşılması için nassa yapılan ziyâdeden önce nasla ilgili farazî birtakım noksanlıklar ele alınarak nassa ziyâde meselesine bütüncül bakılması hedeflenmiş de olabilir. Yani nassa ziyâde konusunun bir cüz'ü olarak nassın eksiltilmesi hususu ortaya koyulmaya çalışılmış olabilir.

3.1.3.4. Nassa ziyâde ile nesih ilişkisine bakışı

İbn Rüşd, nassa ziyâde konusunun bazı usûlcülere göre nesih kabul edilirken, bazılarına göre de nesih kabul edilmediğini aktarmaktadır. İbn Rüşd, ilgili görüşleri savunan mezheplerin hangi mezhepler olduğunu zikretmezse de nassa ziyâdenin nesih olduğunu savunan mezheplerin Hanefî, Evzâî (ö. 157/774) ve Sevrî (ö. 161/778) mezhepleri olduğu anlaşılırken, nassa ziyâdeliği nesih kabul etmeyenlerin ise başta üç sunnî mezhep olmak üzere, fıkıhçıların cumhuru olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰⁸

İbn Rüşd ise nassa ziyâde mesele için mutlak olarak nesihdir ya da değildir, şeklinde bir görüşe sahip olmadığı, bunun yerine meselenin bazen nesih sayılabileceğini bazen de nesih sayılamayacağını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre ziyâdenin nass ile olan ilişkisine göre değişiklik arz etmektedir. Şöyle ki, nass üzerine ziyâde olan kısım, meselenin (nassın) ziyâde olmadan önceki halini değiştirir ve onu özel bir kısım (vâhid binnev') haline getirirse, ziyâdeliğin, nassı neshettiği anlaşılır. Böylece nassa ziyâde ile sabit olan hükmün, yeni bir hüküm olduğu kabul edilir. Örneğin, namazların ikişer rekât olarak emredildiği kabul edilir ve daha sonradan dört rekâta çıkarıldığı düşünülecek olursa bu ziyâdeliğin bir nesih olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak ziyâdenin nass ile alakası olduğu hâlde, meseleyi değiştirmez ve müstakil bir kısım addedilebilecek (vâhid binnev') hale getirmese bu durumda nesihden bahsedilmez. Örnek olarak kazif suçunda, nassta yer alan seksen celdeye

⁶⁰⁶ Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, 2/535, 536.

⁶⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/27; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/207, 208.

⁶⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/250, 251; Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 68.

ilave edilen yirmi celde zikredilebilir. Seksenin üzerine ziyâde edilen yirmi celde görüldüğü gibi seksenin mâhiyetini değiştirmedigi ve müstakil bir kısım haline getirmediği için ona göre nesih sayılmaz. Fakat İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'ye göre, bu kısmın da nesih olarak kabul edildiğini aktarmaktadır.⁶⁰⁹

Aynı şekilde İbn Rüşd'e göre ziyâde, nass ile ilgili değilse yine neshin varlığından bahsedilemez. Örneğin, namaz ve oruç emredildikten sonra, zekât ve haccın emredilmiş olması, namaz ve orucu neshetmesi söz konusu olamaz. Ayrıca nassa ziyâde meselesinde, İbn Rüşd'ün Gazzâlî ile aynı düşünceye sahip olduğunu da ifade etmek gerekir.⁶¹⁰

İbn Rüşd, nassa ziyâde meselesini *ed-Darûrî*'de ele alırken, nassa ziyâde olan hususların neler olduğu ile ilgili herhangi bir bilgi aktarmadığı gibi konu bağlamında zikrettiği bazı örneklerin de farazî örnekler olduğu görülmektedir. Ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikrettiğine göre nassa ziyâdeden, hadisin Kur'ân'a ziyâdeliği, mütevâtir ve meşhur olmayan hadisin, meşhur ve mütevâtir olan hadise ziyâdeliği ve kıyasın nassa ziyâdeliği gibi hususların kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikredilen ziyâdeler için bazı örnekler vererek fıkıhçıların değerlendirmesini ve furû fıkha nasıl yansıdıklarını tahlil ettiği görülmektedir. Ne var ki İbn Rüşd'ün, bu çerçevede ele aldığı meselelerde neredeyse hiçbir şekilde tercihte bulunmadığı görülmektedir.⁶¹¹

İbn Rüşd, nassa ziyâde meselesini ele alırken, yukarıda zikredildiği gibi konuyu iki farklı şekilde değerlendirmektedir. Şimdi İbn Rüşd'ün konu bağlamında zikrettiği bazı örnekleri inceleyerek İbn Rüşd'ün nassa ziyâde anlayışının furû fıkha nasıl yansıdığı ortaya konulacaktır. Bu örnekler arasında vitrin vucûbiyeti, yırtıcı hayvanların etinin yenilmesi, nikâhta veli şartı, kazifte lianlaşma ve bekâr zanının sürgünü gibi meseleler yer almaktadır.

İbn Rüşd, vitrin vucûbiyeti meselesi ile ilgili var olan ihtilafın nassa ziyâde meselesi ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki; namazın beş vakit olduğunu bildiren meşhur hadislerin yanında, vitri emreden başka hadisler de bulunmaktadır. Dolayısıyla vitri emreden hadisler, beş vakit namazı emreden meşhur hadislerle nisbeten, ziyâde olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple vitri emreden hadislerin, namazların beş vakit olduğunu bildiren meşhur hadisleri neshedecek kuvvette olduklarını kabul etmeyenlere göre vitrin vâcib olması söz konusu değilken, nassa ziyâde meselesini nesih kabul edenlere göre ise vitri emreden hadislerin, farz namazların beş vakit olduğunu ortaya koyan meşhur hadisleri neshettiğini ve vitrin bu sebeple vâcib olduğunu savunmaktadırlar. Bununla birlikte İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'nin

⁶⁰⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 161, 162.

⁶¹⁰ Nitekim Gazzâlî, nassa ziyâde meselesi hakkında; "bazı kimseler bunu nesih kabul ederken, bazıları da nesih kabul etmemektedir. Ancak bize göre bu mesele ayrıntılıdır" diyerek, İbn Rüşd'ün zikrettiği ve yukarıda üç kısım olarak verilen hususları genişçe zikretmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/222-224.

⁶¹¹ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/96, 97, 3/20, 136, 4/250, 251, 4/219.

vitri vâcib kabul etmesinin, doğrudan nassa ziyâde meselesi ile ilişkili olmadığını da aktarmaktadır.⁶¹²

İbn Rüşd'ün nassa ziyâde meselesinden kaynaklandığını ifade ettiği bir diğer ihtilaf da yırtıcı hayvanların etinin yenilip yenilmediği meselesidir. Şöyle ki; yenilmesi haram olan şeyleri sayan el-En'âm 145. âyette;

De ki: “Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir)”⁶¹³ buyrulurken, sünnette; “köpek dişine sahip olan bütün yırtıcıların eti haramdır”⁶¹⁴ buyrulmaktadır.

Buna göre ilgili âyet ve hadisi cemetmeyenler, nassa ziyâdeyi doğrudan nesih kabul edenlerle meşhur ve mütevâtir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini kabul edenlere göre zikredilen âyet, hadis ile mensûhtur. Dolayısıyla bunlara göre, köpek dişi bulunan bütün yırtıcıların eti de haramdır. Ancak ilgili âyet ve hadisi cemedenerler ya da Kur'an'ın, sünnet ile neshedilemeyeceğini savunanlar, yırtıcıların ilgili hadis ile haram olamayacağını savunmaktadır. Bu durumda bu kişiler, hadisi kerahete hamledeyerek, yırtıcıların etini mekrûh saymaktadırlar. İbn Rüşd'ün, bu örnekte de herhangi bir tercihte bulunmayarak mesele çerçevesinde cereyan eden ihtilafları aktardığı görülmektedir.”⁶¹⁵

Nassa ziyâde bağlamında ortaya çıkan bir diğer ihtilaf da li'ân meselesinde, kocanın li'ânlaşmadan geri durursa kendisine kazif haddi uygulanıp uygulanmayacağı meselesidir. Cumhura göre bu durumda kazif cezası gerekirken, Ebû Hanîfe'ye göre gerekmemektedir. İbn Rüşd, bu ihtilafın nassa ziyâdenin nesih kabul edilip edilmediğinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Şöyleki; kazif haddini gerekli gören, li'ânda bulunan kocanın li'ânını şâhitler mesabesinde kabul etmektedir. Bu sebeple cumhur, li'ân yapmaktan kaçınan kocanın, şâhitleri olmadığı hâlde, bir kadına zina suçlamasında bulunan bir yabancıya kıyas ederek had cezasını gerekli görmektedir. Bunun yanında onlara göre konuyla ilgili bir âhâd haber de bulunduğu savunulmaktadır. Ebû Hanîfe ise li'ân nassına zâid olan söz konusu kıyasın ve âhâd haberin nassı neshetme anlamına geleceği için bunları kabul etmemektedir.⁶¹⁶ İbn Rüşd, bu meselede Ebû Hanîfe'nin öne sürdüğü nassa ziyâde nesihtir, deliliyle olmasa da Ebû Hanife'nin görüşünü daha kuvvetli bulmaktadır. İbn Rüşd'e göre li'ân özel bir yemin türü olduğu için kendine mahsus bazı özellikleri vardır. Kaldı ki ilgili âyette li'ândan kaçınan kocanın durumu ele alınmamaktadır. Bu sebeple li'ândan kaçınan kocanın, şâhitleri olmadan kazif iddiasında bulunan yabancı kimseye kıyas edilemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü bir kadına zina

⁶¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/96, 97.

⁶¹³ el-En'âm 6/145.

⁶¹⁴ Müslim, “Sayd ve Zebâih”, 16.

⁶¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/20.

⁶¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/137.

suçlamasında bulunan bir yabancınn, iddiasını ispatlama amacıyla yemin etmesi onu haddten kurtaramaz. Ancak li‘ân aynı durumda olan kocayı haddten kurtardığı ilgili âyette açıkça bildirilmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd, Şâfiî âlimi olan Cüveynî’nin de bu meselede Ebû Hanîfe’nin görüşünü daha kuvvetli bulduğunu aktarmaktadır.⁶¹⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd, açıkça zikretme bile cumhurun bu meselede yaptığı kıyası, kıyas maalfârik olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd’ün nassa ziyâde kapsamında ortaya çıkan bir başka ihtilafın da bekarların zina cezasında yüz sopanın yanında bir yıl sürgün edilip edilmeyecekleri meselesidir. Şöyle ki; en-Nûr 2. Âyette;

*“Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun”*⁶¹⁸ buyrulmaktadır.

Bunun yanında âhâd haberde “...bekarların zinasında yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası verilir...”⁶¹⁹ buyrulmaktadır. Nassa ziyâde olan hükmün, nassı neshetmek olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe, bu âhâd haberle amel etmezken, Şâfiiler, ilgi ziyâdeyi nesih kabul etmedikleri için yüz sopanın yanı sıra zina yapan bekar erkek ve kadına bir yıl sürgün cezası öngörmektedirler. Sürgün müddetinde kadın tehlikelere maruz kalabilir düşüncesiyle bunu maslahata aykırı gören İmâm Mâlik ise kadını âhâd haberin umûmundan maslahat gereği istisna etmektedir.⁶²⁰ İbn Rüşd, söz konusu ihtilafların nassa ziyâde hususuyla ilişkili olduğunu aktararak konuyla ilgili herhangi bir tercihte bulunmadığı gibi, farklı bir görüş de ortaya koymadığı görülmektedir.

İbn Rüşd’ün nassa ziyâde konusundan kaynaklandığını ifade ettiği son bir örnek olarak malî davalarda tek bir şahidin bulunması durumunda davacının yemini, ikinci bir şahid olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesidir. İbn Rüşd, bu ihtilafın nassa ziyâde meselesinin nesih olup olmadığından kaynaklandığını aktarmaktadır. Şöyle ki; malî şahitlik konusuyla ilgili el-Bakara 282. âyetinde: “...Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar...”⁶²¹ buyrulmaktadır. Âhâd haberde ise: “Efendimiz bir şahit ve yeminle hüküm verdi”⁶²² buyrulmaktadır. Dolayısıyla nassa ziyâde nesih tir diyen Ebû Hanîfe, Evzâî ve Sevrî, âhâd rivâyetin Kur’ân’ı neshedecek kuvvette görmediği için bir şahit ve yeminle hüküm verilemeyeceğini savunmaktadırlar. Ayrıca nassa ziyâdeyi nesih görmeyen başta İmâm Mâlik

⁶¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/137.

⁶¹⁸ en-Nûr 24/2.

⁶¹⁹ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ‘Abbâs eş-Şâfiî, *Müsnedü’s-Şâfiî*, thk. Mâhir Yâsin Fahl (Kuveyt: Şerîketü'l-Ğarrâs, 1425/2004), 3/267 (No. 1569).

⁶²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/219.

⁶²¹ el-Bakara 2/282.

⁶²² Mâlik, *Muvattâ’*, “Akdiye”, 5.

ve İmâm Şâfiî olmak üzere fıkıhçıların çoğunluğuna göre ise bir şahit ve davacının yemini ile hüküm verilebileceğini savunmaktadırlar.⁶²³ İbn Rüşd, fıkıhçılar arasında nassa ziyâde sebebiyle ihtilaf görülen birçok meselede tercih veya tenkitte bulunmadığı gibi bu meselede de herhangi bir tercih ya da farklı bir görüş ortaya koymamaktadır.

Özetle İbn Rüşd, nassa ziyâde meselesini tek bir şekilde değerlendirmemektedir. Bu sebeple mutlak anlamda nesih değildir demediği gibi mutlak olarak nesih olduğunu da kabul etmemektedir. Bunun yerine ziyâdenin, nassa yer alan konuyla aynı olup olmadığına, aynı olması durumunda da nassı değiştirerek ona yeni bir hüviyet kazandırıp kazandırmadığına göre hareket etmektedir. Buna göre İbn Rüşd, sadece ziyâdenin nass ile aynı konuyu ele alması ve onu değiştirmesi hâline nesih denilebilir.

3.1.3.5. Bedelsiz (alternatifsiz) nesih meselesine bakışı

İbn Rüşd, Ehl-i Sünnete göre bir hükmün alternatifsiz olarak neshedilebilmesi aklen mümkün iken, şer'an vukuunda ise şüphe olmadığını aktarmaktadır. İbn Rüşd, *"Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir"*⁶²⁴ âyetini delil göstererek bedelsiz neshi inkâr edenlerin yanlışlıklarını değerlendirmektedir. Çünkü âyet-i kerimede; *"...ondan daha hayırlısını ortaya koyarız..."*⁶²⁵ ifadesinin te'vile açık olduğunu ve gelecek olan hayırlı âyetin neshedilen hükmün yerine mutlaka yenisi gelmesi gerekir, diye anlaşılması zorunlu değildir. Dolayısıyla âyatte, daha hayırlı olduğu ifade edilen şeyin, hükmü iptal edilen meselenin hükümsüz bırakılması da kastetilmiş olabilir.

İbn Rüşd, bedelsiz nesih meselesi için iki örnek zikretmektedir. Birincisi; kurban etinin tamamının tasadduk edilmesi meselesidir. Şöyle ki; Medine'ye gerçekleşen bir mülteci akınında Efendimiz, kurban etlerinin stok edilmesini yasaklamıştı. Ancak bu sorun ortadan kalktıktan sonra Efendimiz: *"Sizi kurban etlerini stok etmenizi yasaklamıştım. Ancak bundan sonra stoklayabilirsiniz"*⁶²⁶ buyurarak bu yasağı bedelsiz olarak neshettiği anlaşılmaktadır. İkinci mesele ise Efendimiz (as.) ile görüşülmeden önce sadaka verilmesi bir dönem farz kılınmış daha sonra bu farz karşılıksız olarak neshedilmiştir. Efendimizle görüşme öncesi için Rabbimiz, *"Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur"*⁶²⁷ buyurmaktadır. Görüldüğü gibi âyette Efendimizle görüşmeden hemen önce sadaka verilmesi

⁶²³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/250, 251.

⁶²⁴ el-Bakara 2/156.

⁶²⁵ el-Bakara 2/156.

⁶²⁶ Müslim, "Cenâiz", 106.

⁶²⁷ el-Hucurât 49/12.

emredilmektedir. Ancak kısa bir süre sonra inen şu ayetle bu hüküm bedelsiz birşekilde neshedildi: “Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (ya veremezsek diye) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapamadınız ve Allah da sizi bağışladı, o hâlde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.”⁶²⁸ Dolayısıyla bu âyette Efendimizle görüşme öncesi emredilen sadaka meselesi, çok kısa bir süre içinde bedelsiz olarak neshedilmiştir. Öyleki, kaynaklarımızda iki emir arasındaki sürenin kısalığı sebebiyle, bu emirle amel eden tek kişi Hz. Ali olduğu kaydedilmektedir.⁶²⁹

Görüldüğü gibi İbn Rüşt, bedelsiz neshin varlığını aklen mümkün kabul ederken, şer‘an vukuunda hiçbir şüphe görmemektedir. Ne var ki; şer‘an vukuuna dair Kur‘ân ve sünnetten iki önemli delil zikrederken, aklen mümkünlüğü hususuna değinmediği görülmektedir.⁶³⁰

3.1.3.6. Hükümün daha ağır bir hüküm ile neshedilmesine bakışı

İbn Rüşt, bir hükümün daha hafif veya daha ağır bir hükümle neshedilmesi aklen mümkün iken, şer‘an vukuunun bir gerçek olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşt, bu ifadesi ile bir hükümün daha ağır bir hüküm ile neshedilmesi konusunda bir ihtilafın varlığına işaret etmiş olsa da bu ihtilafa değinmediği görülmektedir.⁶³¹ Ancak Gazzâlî’nin, söz konusu ihtilaf üzerinde durarak bir hükümün daha ağır bir hüküm ile neshedilemeyeceğini savunanların görüşlerini eleştirerek delillerini tek tek cevaplamaktadır.⁶³² İbn Rüşt, muhtemelen kitabını muhtasar tutma düşüncesiyle ya da söz konusu ihtilafı çok zayıf bulduğu için ele almaya değer görmediği için konuya girmemiş olabilir.

İbn Rüşt, hafif bir hükümün daha ağır bir hükümle neshedilmesine İslam’ın ilk dönemlerinde Müslümanların Ramazan’da oruç tutmak ve fidye vermek arasında muhayyer iken, daha sonraları oruçla mükellef tutulmalarını, içki ve mut‘a nikâhının haram kılınmasını ve âşure orucunun, Ramazan orucunun farz kılınmasını örnek olarak zikretmektedir.⁶³³

⁶²⁸ el-Hucurât 49/12.

⁶²⁹ Ebu’l-Fidâ’ ‘İmâduddin İsmâil b. Şihâbuddîn ‘Umer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419), 8/80.

⁶³⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/226, 227.

⁶³¹ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 162.

⁶³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/227, 228. Gazzâlî, söz konusu görüşü savunanların; “Allah kullarına karşı pek şefkatlidir” (el-Bakara 2/207) ve “Allah sizin için kolaylık dilemektedir; sizin için zorluk istemez” (el-Bakara 2/185) gibi âyetleri öne sürerek hükümün daha ağır bir hüküm ile neshini hem aklen hem de şer‘an mümkün görmeyenleri eleştirmektedir. Ona göre, Allah kullarına karşı şefkatli olması bu iddialarına delil sayılmaz. Çünkü mevlanın kulunu imtihan etme gayesiyle kendisini zorladığı bilinmektedir. Nitekim onu mükellef kılması, hastalık ve açlık gibi zorluklarla sınaması bunun en güzel örnekleridir. Aynı şekilde ona göre, Allah’ın kullarına zorluk çıkarmak istememesi anlamında zikredilen âyetlerin kapsamı özel meseleler olabilir. Yoksa mevlanın kulunu hiç mükellef kılmamış olsaydı kul için daha kolay olacağına şüphe görülmemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/227, 228.

⁶³³ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 162.

Görüldüğü gibi söz konusu örneklerde nâsih/yeni olan hüküm, mehsûh/eski olan hükümden daha ağır olduğu açıktır.

Öte yandan İbn Rüşd, zor olan hükmün, daha kolay olan bir hükümle neshedilmesinin de şer'an vaki olduğunu ifade etmektedir. Ancak konuya dair herhangi bir örnek zikretmediği görülmektedir. Bu kısma örnek olarak, kocası vefat edip hamile olmayan kadının iddetinin bir yıldan dört ay on güne indirilmesi örnek olarak verilebilir.⁶³⁴ Yine bir dönem kurban etinin hepsinin tasadduk edilmesi gerekirken, daha sonra buna izin verilmiş olması bu kısma örnek olarak verilebilir.

3.1.3.7. İbn Rüşd'e göre Kur'ân'ın nesih türleri

İbn Rüşd, Kur'ân'ı Kerim'in ahkâm âyetlerinin üç farklı şekilde neshedilmesini aklen ve naklen/şer'an câiz görmektedir. Bunlar; sadece tilavetin neshedilmesi, tilavetin baki kalarak, sadece hükmün neshedilmesi ve tilavet ile hükmün birlikte neshedilmesidir. Buna göre hüküm barındırmayan diğer âyetlerin neshi, câiz görülmediği anlaşılmaktadır.⁶³⁵ Nitekim İbn Rüşd, neshin şartlarını ele alırken ahkâm barındırmayan âyetlerin neshedilmeyeceğini dile getirmiştir.⁶³⁶ Ayrıca Gazzâlî de bu başlığı işlerken buna dikkat çekmektedir.⁶³⁷

İbn Rüşd, bu tür nesih şekillerinin naklî örnekleri olduğu gibi vukularını, aklen de mümkün görmektedir. O, aklî istidlâlî şu şekilde yapmaktadır: Tilavet, Kur'ân'ın iki boyutunu ihtiva etmektedir. Birincisi: Okunması, mushaflarda yazılması ve namazlarda okunmasıdır. İkinci ise âyetlerin barındırdıkları hükümlerdir. Bu sebeple mükellef kişi, tilavetin bu iki boyutuyla mükellef tutulabileceği gibi sadece bir boyutuyla da mükellef tutulabilir. Aynı şekilde mükellef, tilavetin her iki boyutuyla da mükellef tutulmayabilir.⁶³⁸ İbn Rüşd'ün, anlaşılması zor olan bu aklî istidlâlî, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sından iktibas ettiği anlaşılmaktadır.⁶³⁹

İbn Rüşd, Kur'ân'ın yukarıda zikredilen üç çeşit neshini aklen ve naklen mümkün kabul etmekle birlikte, daha çok hükmü neshedildiği hâlde tilaveti baki olan nesih türünü ele aldığı ve şer'an vukuunu ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Bunun yanında hükmü ve tilaveti birlikte neshedilen nesih türü ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Diğer taraftan tilaveti neshedilerek, hükmün bâki kalan nesih türünü de problemlili bulduğunu ifade

⁶³⁴ 'Alî b. İsmâ'il el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, thk. 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'l-Beydâ', 1434/2013), 2/233.

⁶³⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 162, 163.

⁶³⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 167, 168.

⁶³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/231, 232.

⁶³⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 161.

⁶³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/235, 236.

etmektedir. Çünkü bu durumun, mütevâtir derecesine ulaşmayan âhâd haberlerle sâbit olmuş olmasını zayıf saymaktadır.⁶⁴⁰

İbn Rüşd, tilaveti neshedilmesine rağmen hükmü baki kalan nesih örneği için evlilerin zina cezası kapsamında değerlendirilen ve âyet olduğu söylenen şu ifadeyi zikretmektedir: “*Yaşlı erkek (seyyib) ve yaşlı kadın (seyyibe) zina yapsaları onları Allah katından ibretlik bir ceza olarak onları mutlaka recmedin.*” İbn Rüşd, bu âyetin neshedildiğine dair birçok rivâyet (tezâherati’r-rivâyât) bulunduğunu aktarmaktadır. Nitekim bunun mensûh bir âyet olduğu birçok hadis kaynağında yer aldığı görülmektedir. Konuyla ilgili vârid olan rivâyetlerden biri şöyledir: Hz. Ömer, Müslümanları Allah’ın kitabında yer alan emir ve yasakları eksiksiz bir şekilde kabul etmeleri ve yanlış yollara sapmamalarının gerektiğini sert bir şekilde uyardıktan sonra: “...Recimle ilgili Allah’ın kitabında bir hüküm görmüyoruz diyerek sakın sapmayın. Çünkü Efendimiz recim uyguladı, biz de uyguladık. Nefsim yed-i kudretinde olan Allah’a yemin olsun ki insanlar, Ömer Allah’ın kitabını ilavede bulundu demeyecek olsalardı ‘*yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina etseler onları mutlaka recmedin*’ âyetini Kur’ân’a ekleyecektim.”⁶⁴¹

Öte yandan muhsan zâninin cezası recim olduğunu bildiren ve sadece tilaveti neshedildiği kabul edilen âyetin birçok sahîh kaynakta yer aldığı ve sıradan bir rivâyet olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî ve İbn Rüşd, ilgili rivâyeti ele alırken bu âyetin tilavetinin neshedildiği ile ilgili çok fazla rivâyetler (tezâherati’r-rivâyât) olduğunu aktarmaktadırlar. Aynı şekilde, muhsanın cezasının recim olduğunu söyleyen Hanefîler, recimle ilgili sünnette yer alan rivâyetlerin mütevâtir olması sebebiyle en-Nûr 2. âyette yer alan: “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun,*”⁶⁴² âyetini tahsîs ettiğini kabul etmektedir. Diğer taraftan bazı Hanefîler, muhsanın recmedilmesi gerektiğine delil olarak doğrudan neshedildiği rivâyet edilen bu âyeti vermektedirler. Bu da ilgili âyetin varlığını ortaya koyan rivâyetlerin sıradan rivâyetler olmadıklarını göstermektedir. Bu sebeple muhsanın cezasını doğrudan bu âyete dayandığını söyleyen Hanefî âlimleri söz konusudur.⁶⁴³

Ayrıca muhsanın cezasının ele alındığı fıkıh kaynaklarının çoğunda delil bağlamında bu âyete yer verilirken, İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-Müctehid*’de buna yer vermediği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, muhsan zaninin cezasında cumhur ile aynı kanaatte olmasına rağmen, konunun delillendirilmesi noktasında icmâya ve konuyla ilgili hadislerin en-Nûr 2. âyetini tahsîs etmesini zikretmektedir. Neshedildiği söylenen âyeti delil olarak kabul etmediği

⁶⁴⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 161, 162.

⁶⁴¹ Müslim, “Recm”, 15; Ebû ‘Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Mâlik b. Enes, el-Asbahî el-Yemenî, el-Medenî, *el-Muvatta’*, tsh. ve tlk: Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Tur’asî’l-‘Arabî, 1406/1985), “Recm”, 10.

⁶⁴² en-Nûr 24/2.

⁶⁴³ Ebu’l-Fadl Mecduddîn ‘Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-Ta’lîlî’l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû dakîka vd. (Kâhire: Matba’atu’l-Halebî, 1356/1937), 4/84.

anlaşılmaktadır. Nitekim *ed-Darûrî*'de, lafzı mensûh olduğu hâlde hükmü baki olduğu söylenen nesih türüne sıcak bakmadığını açıkça ifade etmektedir.⁶⁴⁴

Son olarak lafzı mensûh olduğu hâlde hükmü bâkî olan âyetlerin varlığını kabul etmenin zor ve karmaşık bir mesele olduğu açıktır. Çünkü bu durumda insanın aklına doğrudan, “eğer hüküm bâkî ise hükmün kaynağı olan âyet neden neshedilmiştir” sorusu gelmektedir. Kanaatimizce bu soruya verilebilecek en somut cevap şudur: İslam hukukunda sadece böyle bir âyetin varlığına dayanılarak verilmiş tek bir şer'î hüküm yoktur. Nitekim yukarıda zikredildiği gibi bu tür neshin en meşhur örneği olan; “*muhsanın zina cezası recimdir*” hükmü, mütevâtîr hadislerle ve sahabe icmâsıyla sabit olmuştur. Yoksa zikredilen hüküm, lafzı neshedildiği öne sürülen âyete dayanılarak teşri kılınmış değildir. Diğer taraftan evliliği haram kılan emzirme sayısı ile ilgili; “...*on rada' idi, beş rada' ile neshedildi,*” anlamında zikredilen ikinci bir örnekten daha bahsedilirse de bunun rada' hükmünde belirleyici olmadığı kabul edilmektedir. Zira rada' ile ilgili kabul edilen beş emzirme sayısının bir önceki örnekte olduğu gibi hadislerle teşri kılındığı bilinmektedir.⁶⁴⁵ Dolayısıyla lafzı mensûh olduğu hâlde hükmü bâkî olan âyetler meselesine, bu açıdan bakılacak olursa meselenin lafzî bir söylemden öteye geçmediği anlaşılabacaktır.

Öte yandan İbn Rüşd, tilaveti Kur'ân'da yer almasına rağmen, hükmü mensûh olan nesih çeşidiyle ilgili bazı örnekler zikretmektedir. Bunlardan birisi; Ramazan orucuna gücü yeten kişinin oruç tutmak ile fidyesi arasında muhayyer kılındığı âyetin, Ramazan orucunun muayyen olarak farz kılınmasıyla fidyenin neshedilmesidir. Şöyle ki; el-Bakara 183. âyetinde: “...*Oruç tutabildiği hâlde (tutmayanlar) için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidyeye yeterlidir,*”⁶⁴⁶ buyrularak, kişileri oruç tutmak ile fidyesi arasında muhayyer bıraktığını, ancak daha sonra Ramazan ayının muayyen olarak emredildiğini bildiren âyetlerle neshedildiğini değerlendirmektedir.⁶⁴⁷ İbn Rüşd ve Gazzâlî her ikisi de bu âyeti bu şekil anlayarak mensûh olduğunu kabul etseler de bu âyet herkese göre mensûh olmadığını hatırlatmak gerekir. Nitekim birçok müfessir ve fıkıhçı ilgili âyeti “...*Oruç tutmaya gücü yetmeyenler için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidyeye yeterlidir,*”⁶⁴⁸ şeklinde yorumlanmaktadır. Buna göre âyet-i kerimenin takdiri; “...*ve 'alellezîne (lâ) yutîkûnehu...*” olduğu kabul edilir. Böylece âyet-i kerimenin manası; “...*gücü yetmediği için oruç tutmayanlar...*” olmaktadır. Bazı âlimler de bu âyeti; “...*Orucu zorlanarak tutanlar...*”, şeklinde anlamışlardır. Nitekim bu yorumu

⁶⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/217, 218; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 163, 164.

⁶⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/59-61; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/84.

⁶⁴⁶ el-Bakara 2/184.

⁶⁴⁷ el-Bakara 2/185; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 163.

⁶⁴⁸ el-Bakara 2/184; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*, 8/80.

destekleyen “...yutavvikûnehu...” kıraatı da bulunmaktadır.⁶⁴⁹ Nitekim İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-Müctehid*’de ilgili âyetin mensûh olduğuna dair herhangi bir ifadesi de bulunmamaktadır.⁶⁵⁰

İbn Rüşd, tilaveti baki olduğu hâlde, hükmü mensûh olduğunu ifade ettiği ikinci bir örnek de anne ve babaya yapılan vasiyet meselesidir. Şöyle ki, el-Bakara 182. âyette: “*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı*”⁶⁵¹ buyrulurken, Hz. Peygamber’in; “*mirasçılara vasiyet yapılmaz*”⁶⁵² buyurmaktadır. İbn Rüşd, ilgili âyetin tilaveti bâkî olmakla birlikte, zikredilen hadis ile neshedildiğini aktarmaktadır. Ancak İbn Rüşd, Kur’ân’ın sünnet ile neshini kabul etmeyenler için bu örneğini sıkıntılı (fihî nazar) olduğunu aktarmaktadır.⁶⁵³

3.1.3.8. Kur’ân’ın, Kur’ân ve sünnetle neshine bakışı

İbn Rüşd, Kur’ân ve sünnetin birbirini neshetmesini veya başka deliller tarafından neshedilmelerini özel başlıklar altında incelememektedir. Bunun yerine konuyu daha çok mütevâtir ve âhâd ilişkisi üzerinden oldukça karmaşık bir hâlde ele almaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd’ün Kur’ân ve sünnetin neshine dair anlayışı ve bunların hangi delillerle neshedilebileceğini ortaya koymak için nesih anlayışını başlıklara ayırmanın daha isabetli olacağı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün nesih anlayışını; “Kur’ân’ın Kur’ân ve Sünnetle Neshi”, “Sünnetin Sünnet ve Kur’ân’la Neshi”, “Nasların Kıyas ile Neshi” ve “Nasların Sahabe Kavli ile Neshi” gibi başlıklara ayırarak ele alınacaktır.

İbn Rüşd, Hz. Peygamber’in dönemi ile sınırlı olmak kaydıyla Kur’ân’ın, Kur’ân ve mütevâtir sünnet ile neshini mümkün görmektedir. Ona göre Kur’ân ve mütevâtir sünnet kesin bilgi ifade etmeleri noktasında eşittirler. Bu sebeple Kur’ân’ın, Kur’ân’ı ve mütevâtir sünneti, neshetmesinde herhangi bir sorun görmemektedir. Aslında İbn Rüşd’ün Kur’ân’ın Kur’ân ile neshini câiz gördüğüne dair sarih ifadeleri yoktur. Fakat Kur’ân’ın mütevâtir sünnet ile neshini câiz gördüğü ve bunu reddedenleri eleştirmesine bakıldığında bu sonuç çıkmaktadır. Çünkü Kur’ân’ın, mütevâtir sünnet ile neshini kabul ediyorsa Kur’ân’ın Kur’ân’la neshini evleviyetle kabul etmesi gerekmektedir. Nitekim Kur’ân’ın, sübût açısından sünnetten daha zayıf

⁶⁴⁹ İlgili âyetin muhkem olduğuna yönelik değerlendirme birçok tefsirde yer almaktadır. Bk. İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/80.

⁶⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/63.

⁶⁵¹ el-Bakara 2/184.

⁶⁵² Buhârî, “Vasâyâ”, 3 (No. 2743); Müslim, “Vasiyyet”, 10.

⁶⁵³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 163.

düşünülmesi mümkün değildir. Ayrıca Kur'ân'da anne babaya emredilen vasiyetin,⁶⁵⁴ “*misasçıya vasiyet yapılmaz*”,⁶⁵⁵ hadisiyle neshedilmiş olmasını açıkça reddetmese de zayıf gördüğünden yola çıkarak, anne ve babaya Kur'ân'da emredilen vasiyetin yine Kur'ân'da yer alan başka bir âyetle veya âyetlerle neshedildiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim nesih konusunda hemen hemen aynı kanaati paylaştığı Gazzâlî'nin, Kur'ân'da anne ve babaya yapılması emredilen vasiyetin, miras âyetleri ile neshedildiği sarîh bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁵⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Kur'ân'ın, Kur'ân ile neshedilebildiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbn Rüşd, “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz...*”⁶⁵⁷ âyetini delil göstererek Kur'ân'ın, mütevâtir sünnet ile neshedilmeyeceğini söyleyenleri eleştirmektedir. Ona göre bu âyette neshedilen hükmün yerine gelecek olan hükmün sünnet ile teşri olunacak olan bir hüküm olmasını engelleyen herhangi bir kayıt yoktur. Bununla birlikte İbn Rüşd, yukarıda ifade edildiği gibi sünnet ile neshedildiği kabul edilen meseleleri mutlak olarak kabul etmemektedir.⁶⁵⁸ İbn Rüşd'e göre mütevâtir sünnetin, Kur'ân'ı neshedemeyeceğini düşünenlerin, yukarıda zikredilen delillerinin yanında mütevâtir sünnetin ifade ettiği kesinliğin Kur'ân'ın ifade ettiği kesinliğe nisbeten daha zayıf görmemeleri de mümkündür. Ancak İbn Rüşd, bunun isabetli olmadığını değerlendirmektedir.⁶⁵⁹

İbn Rüşd, Kur'ân'ın, âhâd hadis ile neshinin kabul edilmediği hususunda sahabe icmâsı bulunduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, konu bağlamında sarfettiği bazı ifadelerinden yola çıkarak, Efendimizin zamanında kendisine tashih ettirme imkânı olduğu için Kur'ân'ın âhâd rivâyetle neshedilmesini mümkün gördüğü söylenilebilir.⁶⁶⁰ Çünkü Efendimizin nâsih ve mensûh hükümleri, çevre kabilelere iletmek üzere elçiler gönderdiğine şüphe bulunmamaktadır. Bilindiği gibi gönderilen elçilerin mütevâtir ifade edecek kalabalıkta olmadıkları açıktır. Bu sebeple İbn Rüşd'ün, Hz. Peygamber'in zamanında âhâd rivâyetlerin Kur'ân'ı neshetmesini mümkün kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁶¹

Özetle İbn Rüşd, Kur'ân'ın, Kur'ân ve mütevâtir sünnetle neshini aklen ve şer'an câiz görmektedir. Kur'ân'ın mutlak olarak âhâd haberle neshini ise câiz görmemektedir. Bu sebeple

⁶⁵⁴ Bu emir, Kur'ân'ı Kerim'de şöyle yer almaktadır: “*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.*” el-Bakara 2/180.

⁶⁵⁵ Buhârî, “*Vesâyâ*”, 6.

⁶⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/237.

⁶⁵⁷ el-Bakara 2/106.

⁶⁵⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 165, 166.

⁶⁵⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 166.

⁶⁶⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 165.

⁶⁶¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 164, 165.

cumhura göre âhâd sünnetle neshedildildiği kabul edilen bazı hükümlerin sünnetle neshedilmiş olmalarını kesin görmemektedir. Öte yandan Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde kendisine müracaat edilerek tashih ettirme imkânı bulunduğu için âhad rivâyetlerin Kur'ân'ı neshetmesini mümkün görmektedir.

3.1.3.9. Sünnetin, sünnet ve Kur'ân'la neshine bakışı

İbn Rüşd, mütevâtir sünnetin, mütevâtir sünnetle ve âhâd sünnetin, âhâd sünnetle neshinin câiz olduğu hususunda ittifak olduğunu aktarmaktadır. Mütevâtir sünnetin, âhâd haberle neshi konusunda ise ihtilaf olduğunu ancak kendisinin aklen ve şer'an bunu mümkün gördüğünü ifade etmektedir. Çünkü Kuba ehlinin, namazda iken kendilerine ulaşan âhâd haber ile amel ederek Kabe'ye döndükleri bilinmektedir. Oysaki bundan önce Müslümanların Kudüs'e dönmeleri kat'i bir bilgiye (tevâtüre) dayanmakta idi. Bunun yanında Efendimizin, nâsih ve mensûh hükümleri çevre kabilelere ulaştırmak için elçiler gönderdiği hususunda tevâtür olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶² İbn Rüşd, nesih konusunun girişinde ifade edildiği gibi Kur'ân ve sünnetin neshini iç içe ele almaktadır. Bu sebeple kıblenin Kabe'ye tahvilinden önce, kıblenin Kudüs olduğu hususundaki kat'î bilginin kaynağının, Kur'ân mı yoksa kavli veya amelî bir sünnetten mi olduğuna değinmemektedir. İbn Rüşd için katiyyetin hangisinden kaynaklandığı önemli olmasa da Kudüs'e yönelmekle ilgili herhangi bir âyet bulunmadığına göre söz konusu katiyyetin sünnetten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁶⁶³

İbn Rüşd, mütevâtir sünnetin, âhâd sünnet ile neshedilebilmesini Efendimizin hayatta olduğu dönem ile sınırlı tuttuğunu ve bu hususta sahabe icmâsı olduğunu aktarmaktadır. Bu bağlamda kesinlik ifade eden mütevâtir sünnetin, nasıl olur da zann ifade eden âhâd sünnetle neshedilir, sorusuna ise şöyle cevap vermektedir: Efendimizin hayatta olduğu dönemlerde kendisine müracaat edilerek haberin doğruluğu tashih edilebildiği, dolayısıyla zann durumunun ortadan kalkması söz konusudur. Ayrıca Hz. Peygamber hayatta olması sebebiyle, kendisine ulaşılma imkânı bulunduğu için onun adına yalan konuşulmaya cesaret edilemeyeceğini aktarmaktadır.⁶⁶⁴

Son olarak İbn Rüşd'e göre, mütevâtir sünnetin, Kur'ân ile neshedilmesinde hiçbir engel görünmemektedir. Bu sebeple bunun câiz olmadığı yönünde İmâm Şâfiî'ye nisbet edilen sözün, te'vîl edilmemesi hâlinde bir anlam ifade etmeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁶⁵

⁶⁶² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 164, 165.

⁶⁶³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 165, 166.

⁶⁶⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 165.

⁶⁶⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 166.

3.1.3.10. Kur'ân ve sünnetin icmâ ile neshine bakışı

İbn Rüşd, icmânın vahiy kesildikten sonra gerçekleşmesi sebebiyle nasları neshetmesini kabul etmemektedir. Ona göre icmâ ile neshedildiği zannedilen (mâ yutevehhem) bazı meseleler, aslında bize ulaşmayan nass türü bir nâsîh ile neshedildiği kabul edilmektedir. Yani icmâ ile neshedildiği görülen meselelerin, aslında icmânın müstenedi/kaynağı olan bir delil ile neshedildiğini kabul etmektedir. İbn Rüşd, bu hususta Gazzâlî ve cumhur ile aynı kanaate sahip olduğu ve konuyu Gazzâlî gibi çok kısa geçerek, konuyla ilgili ihtilafa girmedikleri ve herhangi bir örnek de zikretmediği görülmektedir.⁶⁶⁶ Oysaki hem Ehl-i Sünnetten hem de farklı ekollerden nasların icmâ ile neshedilebileceğini savunan âlimler söz konusudur.⁶⁶⁷

İbn Rüşd, yukarıda zikrettiğimiz; “icmâ ile neshedildiği zannedilen” ifadesi ile, daha çok sahabenin icmâ ettiği ve zâhirde naslara aykırı görünen; müellefeyi kulûba zekât vermemek gibi örnekleri kasdettiği anlaşılmaktadır.⁶⁶⁸ Fakat söz konusu örnek vb. ona göre nesihle ilişkili olmadıkları için bu meseleleri zikretme gereği duymadığı söylenilebilir.⁶⁶⁹ Nitekim İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in; “Müslümanlar şuan güçlü oldukları için onlara zekât vermeye ihtiyaç yoktur”, şeklindeki görüşünü maslahat gereği ortaya koyduğunu savunmaktadır.⁶⁷⁰

İcmânın nasları neshetmesi ile ilgili son olarak hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd'ün icmâ ile neshedildiği söylenen meselelerin farklı bir nas ile neshedilmiş olmalarını ifade etmeleri kısmen eksik görülmektedir. Çünkü bu başlık altında zikredilen bazı meselelerin herhangi bir nass ile neshedilmiş olma ihtimalleri görülmektedir. Dolayısıyla ilgili bütün meselelerin bize ulaşmayan naslarla neshedildiği iddiasının eksik kaldığı değerlendirilmektedir. Söz gelimi, yukarıda dikkat çekilen müellefeyi kulûb meselesinin “bilinmeyen herhangi bir nasla neshedilmiş olduğunu değerlendirmek” yerine, hükmün inşa edildiği illetin ortadan kalkması sebebiyle hükmün uygulanılabilirliği kalmamıştır, demenin daha isabetli olduğu görülmektedir. Zira müellefeyi kulûba zekât verilmesinin illeti; kalplerini İslâm'a ısındırarak Müslümanları onların şerrinden korumak ve İslâm'ın güçlenmesini sağlamaktır. Hz. Ömer zamanında Müslümanlar askeri ve iktisadî bakımdan güçlendikleri için buna ihtiyaç kalmaması sebebiyle onlara zekât vermemiştir.⁶⁷¹ Öte yandan kaynaklarımızda Hz. Ömer'in, İslâm'a ve Müslümanlara zarar verme ihtimali olan veya sadece muhtaç olduğu için bazı gayri müslimlere

⁶⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/239, 240; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 164.

⁶⁶⁷ Bu isimler arasında son dönem Hanefî âlimlerinden 'İsa b. Ebân, Şâfiîlerden Hatib el-Bağdâdî, Zâhirî ve Mûtezilî usûlçülerini zikretmek mümkündür. Bunların yanında İbn Teymiyye'nin ifadesine göre İmâm Mâlik ve talebeleri de bunu mümkün görmektedirler. Bk. Recep Çetintaş, “Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensuh Olma Yönünden İcmâ”, *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020), 48, 49.

⁶⁶⁸ Bu bağlamda değerlendirilen bazı örnekler için bk. Saffet Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (Nisan/2006), 13-50.

⁶⁶⁹ Çetintaş, “Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensuh Olma Yönünden İcmâ”, 48-53.

⁶⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/37.

⁶⁷¹ Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, 19.

devlet malından yüklü meblağlar verdiği de kaydedilmektedir.⁶⁷² Dolayısıyla Hz. Ömer'in müellefeyi kulûbu zekât vermemesi ile şerli olan kâfirlere ve muhtaçlara devlet malından bağışta bulunması bir arada değerlendirildiğinde, müellefeyi kulûba zekât vermenin mutlak olarak neshedilmediği düşünülebilir.

3.1.3.11. Kur'ân ve sünnetin kıyas ile neshine bakışı

İbn Rüşt, kesinlik ifade eden mütevâtir nasların, zann ifade eden kıyas ile nesh edilemeyeceğini zikretmektedir. Bazıları kıyasın, mütevâtir nassı tahsîs etmesinde yola çıkarak bunu câiz görse de İbn Rüşt bunu reddetmektedir. Çünkü tahsîs, nassa yer alan hükmü beyân ederken, nesih ise hükmü ortadan kaldırmaktır. Aynı şekilde meşhur Muaz hadisinde Muaz (ra.); "...Kur'ân ve sünnetin olmadığı konular hakkında ichtihad edeceğini..."⁶⁷³ ifade ettiği ve Efendimizin bunu onayladığı bilinmektedir. Bu sebeple İbn Rüşt, nassa muhalif olan her şeyin geçersiz olduğu hususunda sahabe icmâsı bulunduğunu aktarmaktadır.⁶⁷⁴

İbn Rüşt, kıyas konusunda ele alınacağı üzere, bazı kıyas türlerinin aslında lafzın delâletinden ibaret olduğunu savunmaktadır.⁶⁷⁵ Bu sebeple söz konusu kıyas türlerinin nassın lafızlarından anlaşıldığı için nass kuvvetinde olmaları sebebiyle bir başka nassı neshetmeleri mümkün görülmektedir. Söz gelimi, naslarda yer alan bir kıyas-ı celî ile tearuz eden bir nassın kıyas-ı celî ile neshedilmesi mümkün olabilir. Nitekim Gazzâlî, bu hususa dikkat çekerek, eğer anne-babaya vurmayı serbest kılan bir nass olsaydı "...Onlara sakın öf bile deme..."⁶⁷⁶ nassında bulunan celî kıyas ile neshedilmiş kabul edilecekti. Çünkü kıyas-ı celî lafzın delalet türlerinden olup mantuktan daha kuvvetli görülmektedir.⁶⁷⁷ Ancak bu değerlendirmenin farazî olduğu düşünüldüğünde furû fıkha herhangi bir yansıması olmadığı görülmektedir. Nitekim Gazzâlî söz konusu meseleyi farazî örnekler üzerinden ele almaktadır.⁶⁷⁸

3.1.3.12. Nasların sahabe kavli ile neshine bakışı

İbn Rüşt'e göre sahabenin, "*Efendimizden işittim ki şu hüküm mensûhtur*" veya "neshedilmiştir" demedikçe mutlak anlamda nesihten bahsettikleri sözleri makbul değildir.⁶⁷⁹ Bu bakış açısının İbn Rüşt'e göre sahabe kavlinin doğrudan edille-i şer'iyeye kabul edilmemesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Rüşt, sahabe kavlinin hücciyeti

⁶⁷² Muhammet Ali Erdal, "Şartların Değişmesiyle Kur'an Ahkâmının Güncellenmesi: Hz. Ömer Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2018), 217.

⁶⁷³ Buhârî, "Sıfatu's-Salât", 21 (No. 736).

⁶⁷⁴ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 166.

⁶⁷⁵ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 225-229.

⁶⁷⁶ el-İsrâ 17/23.

⁶⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/241, 242.

⁶⁷⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/241-243.

⁶⁷⁹ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 167.

meselesini ele alırken, gönüllerin sahabe kavline meylettiğini, ancak sahabenin masum olmaması sebebiyle, görüşünün mutlak olarak delil sayılamayacağını savunmaktadır.⁶⁸⁰ Ayrıca sahabenin, bir hükmün mensûh olduğunu “*Efendimizden işittim*”, diyerek nakletmesi durumunda, eğer mensûh olduğu söylenen hüküm, âhâd bir haber ile sabit olmuşsa mensûh olduğu kabul edilir. Ancak hüküm tevâtürle sâbit olmuşsa yine kabul edilmez. Çünkü zann ifade eden âhâd rivâyet, kesinlik ifade eden tevâtürü neshedemez.⁶⁸¹

Öte yandan İbn Rüşd’ün, hem *ed-Darûrî*’de hem de *Bidâyetü’l-Müctehid*’de söz konusu anlayışı için herhangi bir furû fıkıh örneği zikretmemektedir. Ancak Gazzâlî’nin konuyla ilgili Hz. Peygamber’in evlilikleri bağlamında; Hz. Aişe’nin, Efendimiz (as.) vefat etmeden önce kendisine haram kılınan sınırsız evlilik yasağının neshedildiğine dair ifadesine yer vermektedir. Buna göre Hz. Âişe (ra.), el-Ahzâb 50. âyette Efendimize haram kılınan evliliklerin neshedildiğini bildirmektedir. Nitekim Gazzâlî, bu konuda ihtilaf olsa da Şâfiîlere göre böyle bir neshin geçersiz olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸² Gazzâlî’nin zikrettiği ilgili örneğin, İbn Rüşd tarafından zikredilememe sebebi, meselenin Efendimizin vefatıyla geçerliliğini yitirmiş olması ve furû fıkha herhangi bir yansıması olmaması sebebiyle olabilir.

Özetle İbn Rüşd, Efendimizin vefatından önce olması kaydıyla neshi aklen câiz gördüğü gibi vukuunda da şüphe görmemektedir. Dolayısıyla neshi reddedenleri aklî istidlale ve vakıaya aykırı davranmakla eleştirmektedir. Bu sebeple Efendimizin vefatından sonra gerçekleşecek olan hiçbir icmânın nasları neshedemeyeceğini savunmaktadır. Bu sebeple, icmâ ile neshedildiği zannedilen bazı meselelerin, bize ulaşmayan naslarla neshedildiğini değerlendirmektedir. Bunun yanında İbn Rüşd, nesheden delilin/nâsihin, mensûh olan delilden delâleti yönüyle eşit ya da daha güçlü olmasını gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Bu sebeple Kur’ân ve mütevâtir sünnetin, âhâd haberi neshetmesinde problem görmediği gibi Kur’ân’ın, Kur’ân’ı neshetmesinde de bir problem görmemektedir. Aynı şekilde Kur’ân’ın mütevâtir sünneti ve mütevâtir sünnetin Kur’ân’ı neshedebileceğini savunmaktadır.

Öte yandan delaletleri eşit olması sebebiyle âhâd haberin, âhâd haberi neshedebileceği hususunda ittifak olduğunu aktarmaktadır. Aynı şekilde zann ifade etmesi sebebiyle kıyas ve sahabe kavlinin Kur’ân’ı ve mütevâtir sünneti neshetmesinin mümkün olmadığını değerlendirmektedir. Ayrıca sünnetin, Kur’ân ile neshedilemeyeceğini düşünenleri eleştirmektedir. Bu hususta İmâm Şâfiî’ye nisbet edilen görüşlerin müevvel olduğunu savunmaktadır.

⁶⁸⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 179.

⁶⁸¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 167.

⁶⁸² el-Ahzâb 33/50; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/244.

3.1.4. İcmâ Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, İslam hukukunda Kur'ân ve sünnetten sonra ittifakla kabul edilen üçüncü kaynağın, icmâ olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün, icmâ konusunu genel itibariyle Gazzâlî ile aynı minvalde ele aldığı görülmektedir. Ancak Gazzâlî, icmâyı bağlayıcı görmeyenlerin öne sürdükleri iddiaları başta olmak üzere, icmâ ile ilgili akla gelen birçok hususu geniş bir şekilde ele alırken, İbn Rüşd'ün muhtemelen şer'an vukuunda şüphe duymadığı için icmâyı reddedenlerin iddialarına ve onlara verilen cevaplara değinmediği görülmektedir. Nitekim İbn Rüşd, icmâ konusunun sonunda, icmâ ile ilgili birçok hususa yer verme gereği duymadığını, ancak konu bağlamında ele aldığı hususların icmânın anlaşılması için yeterli olduğunu kaydetmektedir.⁶⁸³

Bu başlık altında, İbn Rüşd'e göre icmânın tanımı, icmânın ispatı, icmânın hücciyeti, icmânın müstenedi/dayanağı ve icmânın kısımları gibi tali konular ele alınacaktır. Söz konusu başlıklarda İbn Rüşd'ün usûl anlayışının, furû fıkha nasıl yansıdığı örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra İbn Rüşd'ün, Mâlikîlerden ayrıldığı meselelerin mevcudiyeti araştırılarak bunların değerlendirmesi yapılacaktır. Ayrıca İbn Rüşd'ün Gazzâlî'den farklı düşündüğü hususlara da dikkat çekilecektir.

3.1.4.1. İcmânın tanımı

İbn Rüşd'e göre icmâ; “Efendimizin ümmetinden olan müctehidlerin şer'î bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir.” İbn Rüşd, icmâyı tarif ederken görüldüğü gibi, “müctehidlerin ittifak etmesi” ifadesini kullanmışken Gazzâlî ise, icmâyı tarif ederken, “ümme-i Muhammed'in (as.) ittifak etmesi” ifadesini tercih etmiştir. Bu ifadesiyle Gazzâlî, namaz, oruç, zekât ve hac gibi zarurat-ı diniyyeden olan konularda avamın da icmâda doğrudan yer aldığını, derin bilgi gerektiren konularda ise dolaylı olarak yer aldıklarına işaret etmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî, ilmî derinlik gerektiren konularda avam, bilgi ve söz sahibi olmasa da müctehidin doğru yolda olduğuna inandığı için, icmâ da dolaylı olarak yer almaktadır.⁶⁸⁴ İbn Rüşd ise, Gazzâlî'nin, avamın icmâyâ dâhil edilmesi yönündeki değerlendirmesini mümkün görmekle birlikte, usûlcülerin bilinen yöntemlerine aykırı olduğunu ifade ederek, bunu eleştirmektedir.⁶⁸⁵

İbn Rüşd, bir asırda mevcut olan müctehidlerin icmâ etmelerini yeterli bulurken, herhangi bir sayının şart olmadığını da ifade etmektedir. Ona göre, müctehid olarak sadece iki üç âlim olsa ve bir konu hakkında ittifak etmiş olsalar icmâ gerçekleşmiş olmaktadır.⁶⁸⁶ Buna göre İbn Rüşd'ün, “icmânın gerçekleşmesi için, müctehidlerin tevâtür sayısına ulaşmaları

⁶⁸³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 176.

⁶⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/340, 341.

⁶⁸⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 171, 172.

⁶⁸⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 171, 172.

gerekir” diyenlere katılmadığı anlaşılmaktadır. Böylece İbn Rüşd’ün, bu hususta Gazzâlî’yi takip ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁸⁷

İbn Rüşd, müctehidlerden birisinin farklı kanaatte olmasının icmâyı engellediğini savunurken, şazz bir görüş ile icmânın engellenip engellenemeyeceği hususunun ise, ihtilaflı olduğunu aktarmaktadır. Ona göre, bu durumda icmâ hâsıl olmaz diyenlerin görüşleridaha isabetlidir. Çünkü icmâyı teşri kılan naslar hususunda, umûm ifade etmeleri sebebiyle bütün âlimlerin ittifak hâlinde olması gerekmektedir. İbn Rüşd, icmâyı aykırı olarak ortaya konulan şazz görüş için erkeğin kadına karşı öldürülmeyeceğini savunanların görüşünü örnek olarak zikretmektedir. Ona göre erkeğin, kadına karşı öldürülmemesi gerektiğini savunan görüş, icmâyı aykırı şazz bir görüştür. İbn Rüşd bu şazz görüşün, “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın...*”,⁶⁸⁸ âyetinin mefhûm-ı muhalefetine uygun olsa bile icmâyı aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ona göre, söz konusu şazz görüşün icmâyı aykırı olmasının yanı sıra, “*Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş...”*”⁶⁸⁹ âyeti ile de çelişmektedir. İbn Rüşd’e göre söz konusu görüş, bu âyetin manası ile tearuz etmekle birlikte, âyetin şer’u men kablenâ olduğu açıktır. Dolayısıyla şer’u men kablenâ’nın delil olup olmadığı fıkıhçılar arasında ihtilaflıdır.⁶⁹⁰ Buna göre âyette yer alan “...cana can...” ifadesine kadın girse de âyet şer’u men kablenâ olması sebebiyle, mutlak bağlayıcı olduğundan bahsedilemez. Dolayısıyla İbn Rüşd, aktarmış olduğu şazz görüşün en azından şer’u men kablenâyı hüccet kabul edenlere göre bu âyetle tearuz ettiğini ifade etmektedir.

Özetle İbn Rüşd, normal şartlarda şazz görüşün icmâyı engellemesi gerektiği fikrini isabetli bulmasına rağmen, ilgili meselede zikredilen görüşün icmâyı aykırı olmamasını daha evla görmektedir. Çünkü “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın...*”,⁶⁹¹ âyetinin mefhûm-ı muhalefeti gereği erkeğin, kadına karşı öldürülmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple ona göre, icmâdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Buna rağmen erkeğin kadına karşı öldürüleceğini savunanların maslahata dayandıklarını ifade etmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd’ün, icmâ konusunda müctehid âlimlerin kimler olduğuyla ilgili herhangi bir ayrıntı vermemektedir. Oysa Gazzâlî bu hususu çok geniş bir şekilde ele almaktadır. Çalışmanın son bölümünde, İbn Rüşd’ün ictihad anlayışının ele alınacağı ve orada

⁶⁸⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/352, 353.

⁶⁸⁸ el-Bakara 2/178.

⁶⁸⁹ el-Mâide 5/45.

⁶⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/182, 183.

⁶⁹¹ el-Bakara 2/178.

müctehidin şartları detaylı bir şekilde işleneceği için konuya burada ayrıca yer verme gereği duyulmamaktadır.

Son olarak İbn Rüşd'ün, amelî/uygulamalı icmâ ile ilmî (nazarî) icmâyı farklı değerlendirdiğini söylemekte fayda görülmektedir. Başka bir tabirle o, amelî icmâ hususunda mütesahil davranırken, ilmî icmâda ise müteşeddîd davrandığı görülmektedir. Şöyle ki, amelî icmâyı yukarıda yer aldığı gibi tanımlarken, ilmî icmâyı ise, icmânın gerçekleştiği dönemin, icmâ eden âlimlerin sayısının bilinmesi ve şahsen tanınmaları gerektiğini şart görmektedir. Aynı zamanda bunların sonraki nesillere de aynı şartlarla mütevâtir olarak nakledilmesini gerekli görmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekâl* adlı eserinde, ilmî icmânın gerçekleşmesindeki zorluklar sebebiyle Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimlerin, bir te'vîle dayanarak, icmâyı kabul etmeyenlerin tekfir edilemeyeceğini savunduklarını aktarmaktadır.⁶⁹²

3.1.4.2. İcmânın delili ve hükmü

İbn Rüşd, icmânın varlığını ortaya koyan âyet ve hadisler bir araya getiriliğinde, ümmetin icmâ hâlinde ismet sıfatına sahip olduğunun manevî bir tevâtürle anlaşıldığına dayanarak icmânın edille-i şer'iyeden biri olduğunda şüphe görmemektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, icmânın şer'an ispatının kesin olduğu hâlde aklen ispatının kesin olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple icmâyı aklen savunmaya çalışanların delillerini zayıf görerek, onları eleştirmektedir. Çünkü her ne kadar büyük kalabalıkların yalan üzere birleşmeleri uzak bir ihtimal olsa da hata üzere birleşmeleri uzak bir ihtimal değildir. Bu sebeple ona göre icmâ ehliyetine sahip sadece iki üç kişi bulunup da bir meselede ittifak etseler şer'an icmâ gerçekleşmiş olur. Oysaki iki üç kişinin yalan üzere ittifak etmeleri zor bir durum değildir.⁶⁹³

Usûlcülerin icmânın delili olarak zikrettikleri birçok âyet bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün bu bağlamda zikrettiği bazı âyet şunlardır:

- a. *“Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”*⁶⁹⁴ İbn Rüşd, bu âyetin *“...müminlerin yolundan...”* ifadesiyle icmânın anlaşıldığını, bu sebeple bunun icmânın en güçlü delili olduğunu bildirmektedir.⁶⁹⁵

⁶⁹² Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekâl fî Takrîr mâ beyne 'ş-Şerî'a ve 'l-Hikme mine 'l-İttisâl*, Müşrif: Muhammed 'Âbid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l- Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997), 99, 100.

⁶⁹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 170, 171.

⁶⁹⁴ en-Nisâ 4/115.

⁶⁹⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 170.

- b. “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık...”⁶⁹⁶
- c. “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız...”⁶⁹⁷
- d. “Yarattıklarımız arasında hakka götüren ve o yolda âdil davranan bir topluluk da vardır.”⁶⁹⁸ İbn Rüşd, birçok müfessirin bu âyette kastedilen toplumun, ümmet-i Muhammed (as.) olduğunu ifade ettiklerini aktarmaktadır.⁶⁹⁹

İbn Rüşd’e göre söz konusu âyetlerde, icmânın delil olduğu hususunda sarîh (nass) ifadeler olmasa da bu ümmetin yüceliğine ve ittifak etmeleri hâlinde onlara muhalefet edilmemesi için yeterli deliller olduğunu vurgulanmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd, ilgili âyetlerin, ümmetin masum olduğunu ortaya koyan manen mütevâtir hadislerle beraber düşünüldüğünde, icmânın kat’î bir delil olduğunda şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.⁷⁰⁰

İbn Rüşd’ün manen de olsa ümmetin ismetine ve dolayısıyla icmânın da delil olduğunu ortaya koyan bazı hadisler de şunlardır:

- a. “Ümmetim hata üzerine birleşmez.”⁷⁰¹
- b. “Cennetin ortasına girmek isteyen cemaatten ayrılmasın.”⁷⁰²
- c. “Allah, cemaatle beraberdir.”⁷⁰³ İbn Rüşd gerek yukarıda zikredilen hadisler gerekse de benzer manada olan diğer bazı hadisler bir arada düşünüldüğünde, manen mütevâtir sayıldıklarını ifade etmektedir. Bu sebeple ona göre, ümmetin ittifak hâlinde olduğu hususlarda masum olduğu kat’î bir şekilde anlaşılmaktadır.⁷⁰⁴

3.1.4.3. İcmânın müstenedi anlayışı

İbn Rüşd, *ed-Darûrî* adlı eserinde, icmânın dayanağı/müstenedi ile ilgili müstakil bir başlık açtığı görülmemektedir. Bunun sebebinin, İbn Rüşd’ün takip ettiği *el-Müstasfâ*’dan kaynaklandığı tahmin edilmektedir. Nitekim Gazzâlî de adı geçen eserinde icmânın kaynağı ile

⁶⁹⁶ el-Bakara 2/143.

⁶⁹⁷ Âl-i ‘İmrân 2/110.

⁶⁹⁸ el-A‘râf 7/181.

⁶⁹⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 169, 171.

⁷⁰⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 170, 171. Nitekim Şer’î Bir Delil Olma Açısından İcmanın Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil, isimli makalenin yazarı Hadi Sağlam, klasik kaynaklarda icmânın hüccet sayılmasının temelinde ümmetin ittifak hâlinde masum kabul edilmesinin arkasında ortak aklın bulunduğuna şöyle dikkat çekmektedir: “Ortak akıl kâmil ve olgun akıl olacağından hakkaniyeti bulma açısından ebetteki bu akıl bireysel akla tercih edilmelidir. İcma kavramı, klasik eserlerde genellikle yukarıda verilen naslarla ilişkilendirilmiştir,” Hadi Sağlam, “Şer’î Bir Delil Olma Açısından İcmanın Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 164. Yazarın bahsettiği delillerin aşağı yukarı bizim de yukarıda aktardığımız delillerle aynı olduğunu söylenilebilir.

⁷⁰¹ Ebu’l-Hasen Nûruddîn ‘Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecme‘u’z-Zevâid ve Menbe‘u-l-Fevâid*, thk. Husâmuddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetu’l-Kudsî, 1414/1994), “Fiten”, 5 (No. 11965).

⁷⁰² İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/269 (No. 114).

⁷⁰³ Tirmizî, “Fiten”, 7 (No. 2166).

⁷⁰⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 170, 171.

ilgili özel bir bölüm açmamıştır. İbn Rüşd, *ed-Darûrî* icmânın müstenedi ile ilgili şu ifadelerle yer vermektedir: “İcmâya kaynaklık yapan nassın şâri tarafından bir dönem zikredilip, daha sonra unutulmuş olması mümkün olduğu gibi, şâri tarafından hiçbir şekilde zikredilmemiş olması da mümkündür. Ancak unutulmuş olan bu nassın varlığına dair bir karîne, bir delil veya benzer bir husus mevcut ise buna dayanılarak icmâ hâsıl olabilir.”⁷⁰⁵ Görüldüğü gibi bu ifadeler, icmânın müstenediyle ilgili bazı bilgiler vermektedir. Buna göre dînî naslar, icmâya müstened olabileceği gibi, dini naslara işaret eden bazı karîne ve delillerin de müstened olabileceği anlaşılmaktadır. Aşağıda nelerin icmânın müstenedi olabileceğiyle ilgili İbn Rüşd’ün görüşleri tespit edilerek aktarılacaktır.

İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-Müctehid*’de de icmânın müstenedini ayrıntılı bir şekilde ele almamış olduğu hâlde bu konuya *ed-Darûrî*’den daha geniş yer verdiği söylenilebilir. Şöyle ki; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de elfâz ve kıyas bölümünü ele aldıktan sonra icmânın müstakil bir delil olmadığını, bu sebeple nasslara dayanması gerektiğini, aksi takdirde Hz. Peygamber’in vefatından sonra bu şartlara uygun olmayan icmânın dine ilavede bulunmak anlamına geleceğini savunmaktadır.⁷⁰⁶

Nasların, icmânın müstenedi olduğunu açıkça ifade eden İbn Rüşd’ün, kıyasın ve maslahatın icmânın müstenedi olup olmayacaklarıyla ilgili ise açık bir ifadede bulunmamaktadır. Ancak *ed-Darûrî*’de, kıyasın edille-i şer’iyyeden sayılıp sayılmamasına göre müstened olup olmayacağını ifade etmektedir. Buna göre İbn Rüşd’ün, *ed-Darûrî*’de kıyası genel anlamda elfâzın delâleti bağlamında değerlendirdiği düşünüldüğünde, dolaylı da olsa kıyası icmânın müstenedi olabileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, kıyasın edille-i şer’iyyeden olamayacağını savunan Zâhirîleri eleştirerek, kıyasın aklen edille-i şer’iyyeden olması gerektiğini savunmaktadır.⁷⁰⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd’ün bu ifadelerinden yola çıkarak kıyasın icmâya müstened olmasında herhangi bir sıkıntı görmediği söylenilebilir. Ne var ki; *Bidâyetü’l-Müctehid*’de icmâ için onlarca örnek zikrederken, bunların müstenedleri arasında kıyasın olduğunu zikrettiği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

Aynı şekilde İbn Rüşd’ün, maslahatın, icmânın müstenedi olup olamayacağıyla ilgili hem *ed-Darûrî*’de hem de *Bidâyetü’l-Müctehid*’de herhangi bir bilgi aktarmadığı görülmektedir. Bunun yanında maslahatın çok çeşitli olduğunu ve keyfi muameleye açık olması sebebiyle sadece sınırlı ölçüde kendisine müracaatı uygun gördüğü⁷⁰⁸ düşünüldüğünde maslahatın da ancak çok sınırlı bir ölçüde icmânın müstenedi olabileceğini kabul ettiği söylenilebilir.

⁷⁰⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 169.

⁷⁰⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/11.

⁷⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/9.

⁷⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/69; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 227.

Öte yandan İbn Rüşd'ün, hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de amel-i ehl-i Medine'yi icmâ olarak değerlendirmesi sebebiyle amel-i ehl-i Medine'nin kesinlik ifade ettiğini söyleyen Mâlikîleri eleştirmektedir.⁷⁰⁹ Bu sebeple kanaatimizce amel-i ehl-i Medine'nin icmânın müstenedi olması da söz konusu edilemeyeceği değerlendirilmektedir.

Özetle İbn Rüşd, nasların, icmânın müstenedi olabileceklerini doğrudan kabul ederken, kıyasın da müstened olmasını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında amel-i ehli Medine'nin, icmânın kaynağı olamayacağını zikrederken, maslahatın çok kısıtlı bir şekilde icmânın müstenedi olabileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan zikri geçen edille-i şer'iyeler hariç, diğer delillerin İbn Rüşd'e göre icmânın müstenedi olamayacakları açıktır. Nitekim ilgili bölümlerde yer alacağı üzere onları, genel anlamda delil kabul etmemektedir.

3.1.4.4. İcmânın delâleti ve tespiti

İbn Rüşd'e göre, delâleti zannî olan bir mesele hakkında icmâ hâsıl olacak olursa meselenin zannîliği kat'îliğe dönüşmektedir. Diğer taraftan delâleti kat'î olan meselede icmâ olması hâlinde ise icmâ, meselenin kesinliğini kuvvetlendirmektedir.⁷¹⁰ İbn Rüşd, müstenedinin zannî ya da kat'î olduğuna bakmadan her türlü icmânın kesinlik ifade ettiğini ve mutlak anlamda bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir.

İbn Rüşd, icmânın iki şekilde tespit edilebileceğini aktarmaktadır. Birincisi; icmâ eden müctehidlerin aynı çağda yaşamaları hâlinde birbirleriyle görüşmeleridir. İbn Rüşd, icmâ eden âlimlerin, aynı çağda yaşamaları durumunda ancak birbirleriyle görüşmeleri hâlinde, icmânın gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Fakat icmâyâ ehil olan âlimlerin, bazen çok fazla olmaları veya yaşadıkları bölgelerin birbirinden uzak olması sebebiyle, bunun her zaman mümkün olamayacağı söylenilebilir. Bu sebeple, görüşmeyi şart koşturmak yerine müstefiz rivâyetlerle icmâ ettiklerinin anlaşılması yeterli görülebilir. Nitekim Gazzâlî de görüşme şartını sadece mümkün olması hâlinde gerekli görmektedir.⁷¹¹ İkincisi; icmâ eden müctehidlerin, selef âlimlerden iseler icmâ ettiklerine dair meşhur ve müstefiz haberlerin bulunmasıyla.⁷¹² Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre âhâd rivâyetlerle nakledilen icmânın bağlayıcılığı söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

3.1.4.5. İhtilaftan sonra gerçekleşen icmâyâ bakışı

İbn Rüşd'e göre, daha önceden ele alınmayan bir mesele hakkında, daha sonraki dönemlerde icmâ hâsıl olabilir. Bunda herhangi bir sıkıntı görmediği gibi, bu durumda

⁷⁰⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 174; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/184, 212.

⁷¹⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 169.

⁷¹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/326.

⁷¹² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 169, 170.

gerçekleşecek olan icmâ, ilk zamanlara oluşan icmâ gibi kesinlik ifade edeceğini de bildirmektedir. Ancak bir zamanlar ele alınan ve hakkında ihtilaf hâsıl olan bir meselede, daha sonraki dönemlerde âlimler arasında ittifak olacak olsa, bunun icmâ sayılıp sayılmayacağı hususunda ihtilaf olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, icmâyı sahabe dönemiyle sınırlı kabul eden Zâhirîler açısından bu durumda icmâdan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü onlara göre icmânın tek müstenedi naslardır. Bu sebeple de sahabenin ihtilaf ettiği bir mesele hakkında icmânın oluşmasına sebep olacak olan bir nassın varlığından bahsedilemez. Dolayısıyla onlara göre sahabe asrında ihtilaflı olan bir mesele, sonraki dönemlerde icmâya mahal olamaz.⁷¹³

Öte yandan İbn Rüşd kıyasın, icmânın müstenedi olabileceğini mümkün görenlerin de kendi içerisinde ihtilaf ettiklerini ve meselenin oldukça karmaşık olduğunu aktarmaktadır. Şöyle ki; icmânın delilleri arasında zikredilen hadislerin umûmiyetine bütün ümmetin dahil olması mümkün değildir. Bu sebeple icmâ hakkında olduğu kabul edilen naslara, sonraki dönemlerde yaşayacak olan müctehidlerin, mevcut olmadıkları için umûma dâhil edilmiş olmaları mümkün değildir. Diğer taraftan sonraki dönemlerde icmâ ehliyetine haiz olan müctehidlerin söz konusu umûmiyetin dışında tutulduklarını gösteren herhangi bir delil de bulunmamaktadır. Aksine bunların da hadislerin umûmuna dâhil olmaları gerekmektedir. Dolayısıyla hadislerin kapsamı ortada iken, eski dönemlerde yaşayan müctehidlerin nasıl olur da hesaba katılmadıklarını anlamadığını ifade etmektedir. Hatta söz konusu müctehidleri icmânın delili olan umûm naslara dâhil olmaması gerektiğine dair elinde herhangi bir bilginin bulunmadığını da bildirmektedir.⁷¹⁴ Bu sebeple İbn Rüşd'ün, konu hakkındaki görüşünü sarih bir şekilde zikretme de söz konusu değerlendirmesine göre, ihtilaftan sonra gerçekleşen ittifakın icmâ sayılabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıda zikredileceği gibi, bu husus için yer verdiği tek örnekte icmânın mümkün olduğunu ifade ettiği görülmektedir.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, söz konusu mesele için herhangi bir örnek vermezken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de hırsızlık yapan âbık kölenin elinin kesilip kesilmeyeceği örneğine yer vermektedir. Şöyle ki, sahabe ve tâbiîn döneminde (sadr-ı evvel) âbık kölenin hırsızlık yapması hâlinde elinin kesilmeyeceğine dair bazı rivâyetler bulunmaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde, âbık kölenin elinin kesileceğine dair ittifak hâsıl olmuştur. İbn Rüşd, âbık kölenin elinin kesilmesini savunanları isabetli bulmaktadır. Çünkü ona göre bu hükmün iki dayanağı vardır. Birincisi; ihtilaftan sonra gerçekleşen icmâdır ki icmâ kesinlik ifade etmektedir. İkincisi ise; hırsızın elinin kesilmesini emreden âyetin umûm ifade etmesidir.⁷¹⁵

⁷¹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 172, 173.

⁷¹⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 172, 173.

⁷¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/230.

3.1.4.6. Sükûfî icmâya bakışı

İbn Rüşd, ele alınan bir meselede müctehidlerin çoğunluğunun ittifak ettiğı hâlde, bir kısmının susması durumunda icmânın gerçekleşip gerçekleşmediğı hususunda ihtilaf olduğunu aktarmaktadır. İbn Rüşd, bu hâlin çoğunluğa göre icmâ anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, İmâm Şafii'nin dediğı gibi susan kişiye herhangi bir söz nisbet edilemez. Bu sebeple, İbn Rüşd'e göre sessiz kalan kişinin neden sessiz kaldığı anlaşılmadıkça sükûtu icmâyı onaylaması anlamında değerlendirilemez. Çünkü kişinin sessiz kalması, ittifakı onaylaması anlamına gelebileceğı gibi, konu hakkında kesin bir görüşü olmadığı için susmuş olması anlamına da gelir. Aynı şekilde sessiz kalan kişinin bir görüşü olduğu hâlde, görüşünü dillendirmesinin önünde birtakım engeller de yine bulunabilir. Öneğin, susan kişinin, düşüncesi çoğunluğun aksine aykırı olması veya görüşünü ortaya koymaktan korkması gibi sebepleri olabilir. Ancak susmanın, ittifakı onaylaması anlamında olduğuna dair birtakım işaretler varsa bu hâlde icmânın hâsıl olduğu kabul edilir.⁷¹⁶

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de konuya ilişkin örnek zikretmezken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de mirasta 'avl konusunda gerçekleştiğı söylenen sükûfî icmâyı örnek olarak vermektedir. Buna göre sahabenin, miras taksimatında payların, paydadan büyük çıkması hâlinde paydanın büyütülmesi ('avl) noktasında ittifak ettiklerini, ancak daha sonradan İbn Abbas'ın bu fetvayı isabetli bulmamasına rağmen, Hz. Ömer'den çekinmesi sebebiyle görüş beyân etmeyip sustuğı ifade edilmektedir.⁷¹⁷ İbn Rüşd'ün söz konusu örneğı değerlendirmeden olduğu gibi aktardığı görülmektedir.

3.1.5.7. İcmâdan dönülmesi meselesine bakışı

İbn Rüşd, icmânın geçerliliğı için icmâda bulunan âlimlerin, hayatları boyunca fikirlerinin değişmemesini şart koşanlar olmakla birlikte kendisinin bu kanaatte olmadığını ifade etmektedir. Çünkü icmânın bağlayıcı olduğunu bildiren naslarda böyle bir husus zikredilmemektedir. Bu sebeple ona göre, icmâ hâsıl olduktan sonra görüşünden dönen âlimin icmâyı herhangi bir hâle getirmesi söz konusu olamaz.⁷¹⁸

Öte yandan Gazzâlî, İbn Rüşd ile aynı kanaati taşıyıp, meseleyi daha geniş bir şekilde ele alarak, konu bağlamında akla gelen birçok soruya cevap vermektedir. Bu kapsamda meseleyi aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Bunun yanında Gazzâlî, icmâ gerçekleştikten sonra, görüşünü değiştiren müctehidin âsî ve fâsık olacağını ifade

⁷¹⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 174.

⁷¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/133.

⁷¹⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 175.

etmektedir.⁷¹⁹ Ancak İbn Rüşd, icmâdan dönen müctehide herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de konuyla ilgili örnek zikretmezken, Gazzâlî'nin Hz. Ali'den nakledilen şu örneği zikrettiği görülmektedir Hz. Ali: “*Ben ve Ömer, Ümmü veledin satışını câiz görmezdik. Ancak ben şu an câiz olduğunu düşünmekteyim,*” dedi. Bunun üzerine ‘Âbîdetü’s-Selmânî (ö. 72), Hz. Ali’ye; “*icmâ hâlindeki görüşün, bizim için münferiden söylediğin görüşünden daha sevimlidir*”, dedi.”⁷²⁰ Görüldüğü gibi, söz konusu meselede Hz. Ali’nin icmâdan ayrılmasına rağmen icmâyâ hâlel gelmediği değerlendirilmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de ümmü veledin satışı konusunu ayrıntılı bir şekilde almasına rağmen, konuyla ilgili bu örneği zikretmediği gibi, ümmü veledin sadece hâmile iken satılmaması noktasında icmâ olduğunu aktarmaktadır. Bunun dışında mutlak anlamda satılmaması ile ilgili icmânın varlığından bahsetmemektedir.⁷²¹ Öte yandan müctehidin icmâdan dönmesinin câiz olmadığını göstermek için Gazzâlî’nin zikrettiği ve yukarıda yer alan rivâyeti, tam tersine icmâdan ayrılmanın cevazına bir delil olarak gören âlimler de bulunmaktadır. Çünkü icmâdan döndüğünü söyleyen Hz. Ali’nin kınandığına veya hataya nisbet edildiğine dair herhangi bir eleştiri bulunmamaktadır.⁷²²

3.1.4.8. Amel-i ehl-i Medine ve icmâ ilişkisi

İbn Rüşd’ün, Mâlikîler için önemli bir şer’î delil olan amel-i ehl-i Medine ile ilgili görüşü, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde özel olarak ele alınacaktır. Ancak İbn Rüşd, çoğunluğun ittifakına icmâ denilip denilmeyeceği bağlamında amel-i ehl-i Medine’ye kısaca değindiği için konunun bu açıdan kısaca değerlendirilmesinde fayda görülmektedir.

İbn Rüşd, icmâyı teşri kılan naslar hususunda ehil olan herkesin hemfikir olmasını gerekliliğini kabul ettiği için, çoğunluğun ittifakına icmâ denilemeyeceğini savunmaktadır. Hatta sukutî icmâ meselesinde ele alındığı üzere, müctehidlerden birisi, şazz olsa bile bir görüşle icmâyâ ayrıkırı bir görüş beyân edecek olursa, o konuda icmâdan bahsedilemeyeceğini kabul etmektedir. Bu sebeple amel-i ehl-i Medine’nin, yani Medineli fakihlerin, ümmetin çoğunluğunu oluşturduğu düşüncesiyle, icmânın hâsıl olduğunu varsayan Mâlikî âlimlerinin görüşünü reddetmektedir. Nitekim İbn Rüşd, muhakkik Mâlikî âlimlerinin amel-i ehl-i Medine’yi hüccet kabul etmelerini nakille ilişkilendirdiklerini savunmaktadır. Yani amel-i

⁷¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/361-363.

⁷²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/363, 364. İbn Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/289 (No. 8716).

⁷²¹ ‘Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Merkezu’l-Buhûs (B.y., Dâru’t-Ta’sîl, 1437/2013.), 7/243 (No. 4139); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Sünenü’s-Sağır*, ‘Abdulmu’tî Kal’ecî (Pakistan/Karaçi: Dâru Câmî’âti’d-Dirâsiyye, 1410/1989), 4/228 (No. 3492); İbn Hibbân, *Sahîh İbn Hibbân*, thk. Şu’ayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993), 10/166 (No. 4324); İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/175.

⁷²² Ebû Ya’la, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkıh*, 4/1101.

ehl-i Medine'nin meşruiyeti, kaynağında bulunan naslar sebebiyledir. Yoksa icmâ anlamına gelmesi söz konusu değildir. İbn Rüşd, buna Harun er-Reşid (ö. 786-809) döneminde sa'ın ağırlığının amel-i ehl-i Medine ile belirlendiği iddiasının doğru olmadığını, aksine konuya yönelik sahabeden sözlü rivâyetlerin bulunduğunu ve bunlara dayanılarak sa'ın ağırlığının belirlendiğini savunmaktadır.⁷²³

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün, icmâ anlayışında genel anlamda Gazzâlî'yi takip ettiği anlaşılmakla birlikte, kendisinin de ifade ettiği gibi, konuyu Gazzâlî'ye göre oldukça muhtasar tuttuğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd, kendisinin icmâ hakkında ele aldığı hususları kavrayan kimselerin, ele almadığı diğer hususları rahatlıkla anlayabileceğini ifade etmektedir.⁷²⁴ Söz gelimi, Gazzâlî, amel-i ehl-i Medine'nin yanı sıra Mekkelilerin, Mısırlıların, Kûfîlerin ve Basralıların ittifakını da ele alarak, bunların icmâ olup olmayacağını tartışmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün de dediği gibi kendisinin ele aldığı amel-i ehl-i Medine anlayışını iyi kavrayan bir kimsenin, adı geçen bölge âlimlerinin ittifaklarına icmâ denilemeyeceğini rahatlıkla anlayacaktır. Aynı şekilde Gazzâlî'nin, icmâ ehliyeti olan müctehidlerin kimler olduğuyla ilgili uzun uzadıya açıklamaları da bulunmaktadır. Ancak İbn Rüşd, bu konuyu *ed-Darûrî*'de ictihad ve müctehid konuları özelinde bir bölümde ele almaktadır. Bu sebeple, tekrara düşülmemesi için İbn Rüşd'ün, icmâ konusunda ictihad ve müctehid konularını ele almayarak, yapmış olduğu ihtisarda isabetli olduğu söylenilebilir. Bunun yanında Gazzâlî, sahabe icmâsı çerçevesinde akla gelen birçok soruyu ortaya atarak bu sorulara cevap verdiği görülmektedir. Ancak bunların, kısmen de olsa "Sahabe Kavli" adlı başlıkta özel olarak ele alınacakları için İbn Rüşd'ün icmâ konusunda da bunlara yer vermemesi doğru bir tercih olduğu değerlendirilmektedir.

3.1.5. İstishâb Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, Gazzâlî'nin takip ettiği sistematiğe uygun hareket ederek istishâb delilini edille-i şer'iyenin dördüncüsü olarak ele almaktadır.⁷²⁵ Kıyası ise, genel anlamda lafızların delâleti kapsamında gördüğü için, elfâz bölümünden sonra müstakil bir başlıkta işlemektedir.⁷²⁶ İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'deki bu tutumuna göre, kıyasın edille-i şer'iyeden sayılmasından ziyâde daha çok elfâzın bir bölümüymüş gibi değerlendirmişse de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, kıyasın aklen edille-i şer'iyeden olmasını zorunlu gördüğünü ifade etmektedir. Bu sebeple kıyası reddeden Zâhirîleri açıkça eleştirmektedir.⁷²⁷ *Bidâyetü'l-*

⁷²³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 174, 175. Zikredilen meselenin ayrıntılı anlatımı için bk. Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 2/124.

⁷²⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 176; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/325-377.

⁷²⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 177-180.

⁷²⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 223-233.

⁷²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9.

Müctehid'in, *ed-Darûrî*'den yaklaşık otuz sene sonra yazıldığı düşünülüğünde İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de kıyasla ilgili kullandığı bu ifadeler ile kıyası dördüncü delil olarak kabul ettiği söylenilebilir. Ancak *ed-Darûrî*'de yer aldığı gibi, istishâb deliline yer verdikten sonra kıyas deliline yer verilmesinin daha uygun olacağı değerlendirilmektedir.

İbn Rüşd istishâbı; hakkında emir ya da yasak bulunmayan hususlarda kişinin herhangi bir sorumluluğunun olmadığını ortaya koyan aklî delil diye tanımlamaktadır. İbn Rüşd, istishâb için, altıncı bir namazın ya da Şevvâl orucunun farz olmaması gibi örnekler zikretmektedir. Buna göre Şâri beş vakit namaz ile Ramazan orucunu emredince beraat-ı aslıyye/beraat-ı zimmet gereği altıncı bir namazın ve Şevvâl orucunun farz olmadıkları anlaşılmaktadır.⁷²⁸

İbn Rüşd, istishâbın ispatlanması gereken bir durum olmadığı için delil olarak adlandırılmasının mecâzî/lafzî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre usûlcüleri istishâbı delil olarak isimlendirmelerine sevk eden şey, aklî ve naklî meselelerin ispat şekillerini birbiriyle karıştırmalarıdır. Diğer bir tabirle, istidlal yaparken sem'ıyyâtı, akliyyat gibi değerlendirmeleridir. Şöyle ki, akliyattan olan bir meselenin hem varlığı (vucûdu) hem de yokluğu ('ademi/nefyi) için delil gerekmektedir. Sem'ıyyâtın olan bir meselenin ispatı için ise delil gerekirken, yokluğu için delil gerekmemektedir. İbn Rüşd, durumun böyle olmasına rağmen aklî ve naklî meseleler aynı değerlendirilerek, usûlcülerin bazen; “delilin yokluğu delildir,” bazen de kıyas ve icmâ gereği delili olmayanın delili, beraat-ı aslıyyedir,” dediklerini ifade etmektedir. Bu sebeple ona göre, aklî olan meselelerin hem ispatı hem de ademi için delil gerekli iken, naklî meseleler hususunda ise sadece ispatları için delil gerekmektedir. Dolayısıyla şer'î bir meselenin yokluğu için asla delil istenmemesi gerektiğini ya da istenilmesi durumunda ispatta istenilen delilden daha zayıf bir delille yetinilmesi gerektiğini savunmaktadır. İbn Rüşd, bu anlayışını, bir davanın ispatı için davacının iki şahit (delil) getirmekle mükellef iken, davalının ise yemin etmesinin yeterli görülmesi hususuyla örneklendirmektedir. Bilindiği gibi yemin, iki şahide nazaran daha zayıf bir delildir.⁷²⁹

İbn Rüşd'ün naklî bir hükmün yokluğu için delil gerekmediği hususunda Gazzâlî'den farklı düşündüğü gibi, bu hususta Mâlikî usûlcülerden de ayrıştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu hususta Zâhirîlerden etkilenmiş olması muhtemeldir.⁷³⁰ Nitekim kıyas konusunda da ele alınacağı üzere *ed-Darûrî*'de ele aldığı kıyas anlayışında, onlardan etkilendiği daha açık görülmektedir.

İbn Rüşd'ün, “naklî olan meselelerin ademini ispat için delil gerekmez, bu sebeple usûlcülerin, aklî ve naklî meselelerin ispatını birbirine karıştırmışlardır” diyerek eleştirdiği

⁷²⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 177.

⁷²⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 177.

⁷³⁰ Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd, el-Bâcî, *Kitâbu'l-İşâre fî Ma'rifeti'l-Usûl ve'l-Vicâze fî Ma'ne'd-Delîl*, thk, Muhammed 'Alî Ferkûs, (Cezâir: Mektebetu'l-Mekkiyye ve Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1411/1991, 326.

isimler arasında Gazzâlî'nin olduğu görülmektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre, aklî veya naklî olsun bütün meselelerin ispatı ve ademi için delil gerekmektedir. Bunun yanında Gazzâlî'nin, konuyu oldukça geniş bir şekilde ele alarak, kelâmî bir zemine çektiği görülmektedir. Öyle ki; Gazzâlî meseleyi, felsefecileri tekfir etmesine kadar varan konulardan biri olan âlemin hudusüne bağlamaktadır. Oysaki görüldüğü gibi, İbn Rüşd bu meseleyi kelâmî boyuttan uzak tutmaya çalışmıştır.⁷³¹

İbn Rüşd, istishâbın fıkıh usûlü ilminde birkaç manaya geldiğini ifade etmektedir. Buna göre istishâb aşağıda yer alan şu manalarda kullanılmaktadır:

- a. Beraat-ı asliyyenin devamı: Bu kısım, istishâbın tanımı yapılırken zikredilen ve Şâri'nin hakkında herhangi bir hüküm vermediği meselelerde mükellefin sorumlu tutulmadığını ifade etmektedir.⁷³²
- b. Âmm lafzın, umûm üzere kalması: İbn Rüşd, naslarda âmm olarak kullanılan bir lafzın, muhtelif sebeplerle tahsîs edildiğine dair bir karîne olmadıkça umûm üzere kaldığını ve bunu istishâb kavramıyla ifade ettiğini bildirmektedir.⁷³³
- c. Nassın muhkemliğinin devamı: İbn Rüşd, bir nassın neshedildiğine dair bir delil olmadıkça muhkem kaldığına hükmedilmesini gerekli görmektedir. İbn Rüşd, bu kısmı istishâbın özel bir kısmı olarak ele alırken, Gazzâlî bunu bir önceki başlık içinde değerlendirmektedir. Nesih konusunda ele alındığı gibi, İbn Rüşd'e göre nesih ile âmm lafzın tahsîsi birbirinden farklı kabul edilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, bu kısmı âmm lafzın tahsîsi meselesinden ayırma sebebi bu olabilir.⁷³⁴
- d. Şâri tarafından tekrarı bir karîneye bağlı olan hükümlerin devamlılığı: Bir hükmün tekrarı bir şarta, bir sebebe ya da herhangi bir karîneye bağlı olarak emredilmişse, bunlar tekrar ettikçe hüküm de tekrar eder. Dolayısıyla bu durum istishâb kavramı ile ifade edilmektedir. İbn Rüşd, bu kısım için herhangi bir örnek zikretmemektedir.⁷³⁵ Gazzâlî ise, namaz, Ramazan orucu ve nafaka gibi örnekler aktarmaktadır.⁷³⁶ Bu sebeple namaz ve orucun sebebi olan vaktin tekrar etmesiyle, namaz ve oruç hükümlerinin tekrar etmesi gerektiği de anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, nafakayı gerekli kılan hususlar var oldukça nafakanın gerekliliği hükmü de devam etmektedir.

Öte yandan istishâbın çeşitleri kapsamında, Şâri tarafından varlığı ve devamlılığı kabul edilen bir hükmün/bir hâlin devamlılığı da zikredilebilir. Nitekim Gazzâlî'nin, istishâbın bu

⁷³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/384.

⁷³² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 177.

⁷³³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 177.

⁷³⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 178; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/379.

⁷³⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 178.

⁷³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/379.

kısmını müstakil bir başlık olarak ele aldığı görülmektedir. Örneğin; satış akdiyle mülkiyetin müşteriye intikali Şâri tarafından kabul edilmektedir. Bu sebeple mülkiyeti sonlandıran herhangi bir durum söz konusu olmadıkça, müşterinin mal üzerindeki mülkiyetinin devamlılığına hükmedilir.⁷³⁷ İbn Rüşd bu hususu, hükmün bir karîneye bağlanması hâlinde, o karîne var oldukça hüküm de devam eder dediği istishâbın son kısmına dâhil olduğunu düşünerek, *ed-Darûrî*'de özel bir kısım diye zikretme gereği duymamış olabilir.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de hükmün devamlılığı meselesini ifade edildiği gibi özel olarak ele almasa da *Bidâyetü'l-Müctehid*'de konuya dâir bazı örnekler zikrettiği ve bazı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda mefkûd kişi meselesinin değerlendirmesine yer verilebilir. Şöyle ki, İbn Rüşd, cumhura göre, öldüğü belli olmayan mefkûdun, mevcut olduğu hâl üzere kalması, yani yaşadığının kabul edilmesi, bu sebeple de malının mirasçılar arasında paylaştırılmayacağı ve eşinin ondan boşanamayacağını savunduklarını nakletmektedir. Mâlikîlere göre ise, kadının maslahatı gereği mezhep içerisinde süre ile ilgili olarak farklı görüşler olmakla birlikte, kıyas gereği mefkûdun eşinin boşanabileceği değerlendirilmektedir. İbn Rüşd, Mâlikîlerin, hâlin devamlılığı ilkesi yerine, kadının mağdur olmaması için mefkûdun durumunu îlâ yapan veya iktidarsız olan kocaya kıyas ettiklerini bildirmektedir. Ancak İbn Rüşd, konu hakkında herhangi tercihte bulunmamaktadır.⁷³⁸

- e. İcmâ hâlinin devamlılığı. İbn Rüşd'ün istishâbın birinci kısmından sonra, en geniş ele aldığı istishâb çeşidi budur. Çünkü istishâbın bu kısmı, icmâ meselesi ile birleşerek, icmâ hakkında var olan ihtilafların da istishâbın konusu altına girdiği kısımdır. Dolayısıyla bu mesele, bir yönüyle icmâ, diğer yönüyle de istishâb olunca doğal olarak uzamaktadır.

Bu başlık, her ne kadar icmâ halinin devamlılığı olarak ifade edilirse de aslında kendisi ile kastedilen mana şudur: Bir mesele üzerinde icmâyâ varılır ve daha sonra bu mesele icmânın gerçekleştiği hâlden farklı bir hâl alacak olursa, bu hâlden önce gerçekleşen icmânın devam edip etmemesidir. Dolayısıyla meselenin yeni hâline göre mi hüküm verilecek? Yoksa bu konuda icmâ vardı ve ortaya çıkan hâli hükme herhangi bir etkisi yoktur mu denilmesi gerekir? Bu meseleye bu açıdan bakılınca, istishâbın bir alt başlığı görülmesinden ziyâde, sanki daha çok icmânın bir alt başlığı olduğu söylenilebilir. Söz gelimi; suyun yokluğu durumunda teyemmüm alınarak kılınan namazın sahih olduğuna dair icmâ bulunmaktadır. Ancak namaz esnasında su görülmesi hâlinde, namazın bozulup bozulmayacağı yani suyun yokluğu

⁷³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/379.

⁷³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/74, 75.

sebebiyle teyemmümle kılınan namazın sahih olduğuna yönelik var olan icmâ devam eder mi, etmez mi?

İbn Rüşd, kıyası delil olarak kabul etmeyen Zâhirîlerin, bu tür istishâbı geçerli gördüklerini nakletmektedir. Çünkü onlara göre, hakkında nass vârid olmayan meselelerde istishâb gereği nass vârid oluncaya kadar sorumluluk yoktur. Aynı şekilde hakkında nassın/hükmün bulunduğu durumlarda da hükmün kaldırıldığına dair bir delil bulunmadıkça, hükmün devamlılığı esastır. Bu sebeple onlar, bir mesele hakkında icmâ gerçekleşmesi durumunda, icmânın Şâri tarafından kaldırıldığına dair bir delil olmadıkça icmânın devam etmesinin gerektiğini savunmaktadırlar. İbn Rüşd, bu hususta Zâhirîleri eleştirmedeği gibi, kıyas anlayışlarını işleterek, tutarlı davrandıklarını ifade etmektedir. Buna göre Zâhirîler, zikredilen meselede namaz esnasında suyun görülmesi, namazın sıhhatini etkilememektedir. Hatta onlara göre, geçerli bir mazeret sebebiyle teyemmüm alındıktan sonra namaza durulsun veya durulmasın suyun bulunması, hükmü etkilememektedir.⁷³⁹

İbn Rüşd, kıyası delil kabul edenlerin ise, bu istishâbı kabul etmemeleri gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü, üzerinde icmâ edilen husus değiştiği için, hakkında nass bulunmayan bir meseleye dönüşmüş olmaktadır. Bu sebeple kıyas ederek yeni meselenin hükmü ortaya konulmaya çalışılmalıdır. Söz gelimi; suyun yokluğunda icmâ ile teyemmüm alınır ve kılınan namaz sahih kabul edilir. Ancak teyemmümden sonra suyun bulunması haliyle ilgili bir icmâ söz konusu değildir. Dolayısıyla hakkında nass bulunmayan yeni bir mesele olarak değerlendirilir ve hükmünün tespiti için gayret sarf edilmelidir. Buna göre başta Mâlikîler olmak üzere, Zâhirîler dışında kalan diğer mezheplerin, icmâ halinin devamlılığını delil olarak kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.⁷⁴⁰

Öte yandan İbn Rüşd, söz konusu meseleyi cumhur ve Zâhirîlerin anlayışına göre değerlendirirken hem *ed-Darûrî*'de, hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de konuyla ilgili açık bir tercihte bulunmamaktadır. Ancak Zâhirîler, usûllerine bağlı kalmakla tutarlı davrandıklarını ve aksini savunanların delil getirmek zorunda olduklarını ifade etmesine bakılırsa Zâhirîlerin görüşünü en azında ihtimal çerçevesinde değerlendirdiği söylenilebilir.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, icmâ halinin devamlılığı ile ilgili birkaç örnek daha zikrederek, Zâhirîler ile cumhur arasındaki ihtilafı ele aldığı görülmektedir.⁷⁴¹ Bu örnekler içerisinde İbn Rüşd'ün konuyla ilgili görüşünün netleşmesine yardımcı olacağı düşünülen, ağır

⁷³⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 178; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/553-355.

⁷⁴⁰ Ünlü Mâlikî usûlcü el-Bâcî, icmâ hâlinin devamlılığı konusunun Mâlikî mezhebinde delil olmadığını sarıh bir şekilde ifade etmektedir. Bk. el-Bâcî, *Kitâbu'l-İşâre fî Ma'rifeti'l-Usûl*, 322, 323.

⁷⁴¹ İbn Rüşd'ün icmâ halinin devamlılığının delil olup olmaması sebebiyle ve Zâhirîler arasında ihtilafı olduğunu aktardığı meseleler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/78, 79 (teyemmüm konusu); 120, 121 (Kâbe içinde kılınan namazın hükmü); 1/104, 105 (yatsının son vakti meselesi); 3/75 (mefkûd konusu); 4/112 (maraz-ı mevte vasiyet konusu).

hastanın (maraz-ı mevt) hibede bulunması meselesi zikredilecektir. İbn Rüşd, ölüm hastalığına yakalanan bir kimsenin malını hibe etmesi durumunda, cumhura göre sadece üçte birlik bölümünde geçerli kabul edilirken, Zâhirîlere göre ise yapılan bütün hibe geçerli olduğunu aktarmaktadır. Ona göre, cumhur, bu konuda; “*Adamın biri ölüm hastalığında iken sahip olduğu altı köleyi azat ettiği haberi Efendimize iletilince Efendimizin kızdığı ve ‘neredeyse üzerine namaz kılmayacaktım’ deyip yaptığı sadakanın sahip olduğu malın sadece üçte birini tekabül eden kısmında geçerli saydığı,*”⁷⁴² hadisine dayanırken, Zâhirîler ise icmâ halinin devamlılığına dayanmaktadırlar. Çünkü Zâhirîlere göre, sıhhat hâlinde yapılan hibenin, icmâ ile geçerli olduğu sabittir. Bu sebeple Zâhirîler, bu icmânın ortadan kalktığına dair bir nass olmadıkça, geçerliliğini koruduğunu savunmaktadırlar. Öte yandan Zâhirîler, konu bağlamında zikrettikleri meşhur hadisin vasiyetle ilgili olduğunu, dolayısıyla hibenin, vasiyete kıyas edilemeyeceğini savundukları için, konu hakkında herhangi bir nassın bulunmadığını kabul etmektedirler.⁷⁴³

İbn Rüşd’ün, daha önce zikredilen örneklerde olduğu gibi hibe konusunda da fıkıhçılar arasında var olan ihtilafı aktararak, icmâ halinin devamlılığı veya mukabili olan diğer deliller arasında tercih yapmadığı görülmektedir. Bu durum yukarıda zikredildiği gibi ilgili konuda cumhur ve Zâhirîlerin delillerini birbirine yakın bulduğu için tercih yapma gereği duymamış olacağını akıllara getirmektedir.

3.1.6. İbn Rüşd’ün Kıyas Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

Bu bölümde, İbn Rüşd’ün kıyas tanımı, kıyasın rükünleri, illet tespit yöntemleri, kıyasın hücciyeti, kıyas ve elfâz ilişkisi ile kıyasın mertebeleri gibi konular ele alınacaktır. Bunun yanında bazı âlimlerin kıyas dediklerine İbn Rüşd’ün elfâzın delâletinden ibarettir dediği bazı hususlara burada işaret edilerek kısaca değinilecek ve daha uygun olacağı düşüncesiyle elfâz bölümünde geniş bir şekilde ele alınacaktır. Çünkü İbn Rüşd’ün delâlet konusunda, elfâzın delâleti meselesini geniş bir şekilde işlemektedir. Dolayısıyla bu bölümde tekrar ele alınmasına gerek görülmemektedir.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de kıyas bahsini edille-i şeriyye konusunda işleme yerine, “elfâzın delâleti” başlığı altında ele almaktadır. Bunun sebebinin kanaatimizce *ed-Darûrî*’nin, *el-Müstasfa*’nın muhtasarı olduğu ve konularının sıralanmasında genelde onun baz alınmış olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Nitekim; Gazzâlî de kıyas konusunu edille-i şeriyye yerine elfâz konusundan sonra özel bir bölümde ele almaktadır.⁷⁴⁴ Bunun yanında İbn Rüşd’ün, âlimlerin kıyas kullanılarak hükme bağladığı birçok meseleyi elfâzın delâletiyle

⁷⁴² Tirmizî, “Cenâiz”, 65 (No. 1960).

⁷⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/112.

⁷⁴⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 223; Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2/230-278.

ilişkilendirmesinden de kaynaklanmış olabilir. Nitekim İbn Rüşd'ün ön gördüğü kıyas-elfâz ilişkisine, ileride özel bir bölüm ayırarak konunun ayrıntıları orada ele alınacaktır.

Ayrıca İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'yi kaleme aldığı dönemde kıyasın, ahkâma ulaştıran bir delil mi yoksa hükmün ortaya çıkışını sağlayan bir yöntem mi olduğu hususunda net bir kanaati olmamasından da kaynaklanmış olması muhtemeldir. Nitekim İbn Rüşd, kıyas konusunun başında, kıyasın şer'î bir delil olup-olmadığı, şer'î bir delil kabul edilmesi hâlinde Kur'ân, sünnet ve icmâ türü bir delil mi yoksa farklı bir delil türü mü olduğu hususunda ihtilaf bulunduğunu aktarmaktadır.⁷⁴⁵ Dolayısıyla İbn Rüşd, kıyas için Kur'ân, sünnet ve icmâdan farklı bir delil olması ifadesiyle bir yöntem olduğunu kastetmiş olabilir. Öte yandan, ilerde görüleceği üzere *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise, kıyasın aklen delil olmasını zorunlu gördüğünü dile getirmektedir.⁷⁴⁶

3.1.6.1. Kıyasın tanımı

İbn Rüşd'ün, kıyas anlayışının süreç içerisinde gelişip ve kısmî de olsa değiştiğini göstermek için hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikrettiği kıyas tanımlarına yer verilecektir. Zira, iki eserin yazımı arasında yirmi yıldan fazla zaman olduğu bilinmektedir.⁷⁴⁷

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de kıyası; “iki mesele arasında var olan benzerlik (sıfat/şebeh) veya sebep (illet) gibi birleştirici bir unsur sebebiyle, hükmün ispatı veya nefyi açısından zayıf olanı, güçlü olana hamletmektir,”⁷⁴⁸ diye tarif etmektedir. Bu tarif, aşağıda zikredileceği gibi iki kayıt dışında Gazzâlî'nin tanımıyla birebir aynıdır.⁷⁴⁹ İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'den farklı olarak zikrettiği kayıtların, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında var olan bazı kelâmî ihtilaflara işaret etmek üzere kayda eklenildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu kayıtları önemli kılan iki husus olduğu değerlendirilmektedir. Birincisi; İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî*'de, genelde Ehl-i Sünnetin tanım ve değerlendirmelerini tercih ettiği görülürken, kıyasın tanımında kısmen de olsa Mutezileyi tercih etmektedir. İkincisi; kıyas konusunu ısrarla kelâm ilmiyle ilişkilendirmesidir. Zira *ed-Darûrî*'nin girişinde dahi olmak üzere, muhtelif konularında usûlcüleri, usûl ilmine kelâmî konuları karıştırmak ve usûl konularını gereksiz yere uzatmakla eleştirmektedir. Bu sebeple ısrarla eleştirdiği bu hususa, kıyas bahsinde kendisinin de düştüğü görülmektedir.

⁷⁴⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 223.

⁷⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9.

⁷⁴⁷ Çünkü İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'nin sonunda, eseri h. 552 yılında tamamlandığı kaydederken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'din son konusu olan “Kitâbu'l-Hacc” bölümünün sonunda *Bidâyetü'l-Müctehid*'i h. 584 yılında tamaladığını kaydetmektedir. Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 254; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/142.

⁷⁴⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 223.

⁷⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2/236.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise kıyası şöyle tanımlamaktadır: “Şer‘î hükmü zikredilmemiş olan (meskûtun anı) bir meseleyi, aralarında benzerlik (şebek) veya ortak bir gerekçe (illet) ile şer‘î hükmü mezkur olan bir meseleye ilhak etmektir.”⁷⁵⁰ İbn Rüşd’ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de yaptığı bu tarifi, *ed-Darûrî*'de yaptığı tariftan daha özgün ve kıyas anlayışını daha net yansıttığı görülmektedir. Çünkü *ed-Darûrî*'de yapılan tarif neredeyse Gazzâlî'nin tarifiyle aynı iken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de yapılan tarifi kendisine mahsus olduğu görülmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Rüşd’ün *ed-Darûrî*'de yaptığı kıyas tanımında eklediği kayıtların sebebi, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında var olan bazı kelâmî problemlere işaret etmek istemesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında söz konusu kayıtlarla dikkat çekilmesi istenen hususların, lafzî ihtilaflar olmaktan öteye geçemeyen hususlar olduğu görülecektir. Dolayısıyla, ifade edildiği gibi bu konuda İbn Rüşd’ün, usûlcüleri eleştirdiği yanlış düşmesinin gereksiz olduğu söylenilebilir. Nitekim İbn Rüşd, söz konusu kayıtları ele aldıktan sonra bu hataya düştüğünü farketmiş olacak ki; “bu hususlara girmekle konudan saptığını, dolayısıyla konuya dönmesi gerektiğini” ifade ederek, konuyu kapattığı görülmektedir.⁷⁵¹

İbn Rüşd, mütekellimîn usûlcülerinin, “şey” kelimesinin mevcut olmayan (ma‘dûm) nesneleri kapsamadığı düşüncesiyle kıyasın tanımında “...iki şeyin birbirine benzetilmesidir,” yerine “...iki malumun birbirine benzetilmesidir,” tabirini tercih ettiklerini ifade etmektedir. Ancak ona göre, mütekellimîn usûlcülerinin, bu konuda Mutezile usûlcülerle mücadeleye girmelerini gereksiz bulduğunu, dolayısıyla Mutezileye yakın olarak yaptığı tanımla sebebiyle, eleştirilmemeyi umduğunu da dile getirmektedir. Çünkü ona göre “şey” kelimesinin mevcut olmayana kapsamadığını kabul edilecek olsa bile, ma‘dûmun kıyası yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla bu noktaya takılmaya gerek görmemektedir. Ayrıca “şey” kelimesinin, ma‘dûmu kapsamadığı kabul edilecek olsa bile “şey” yerine “ma‘lûm” kelimesinin tercih edilmesine gerek duymamaktadır. Çünkü ma‘dûm olan bütün herşey, insan zihninde belli bir varlığa tekabül etmese de bir kısmının insan zihninde tıpkı mevcut nesneler gibi belli bir varlığa sahip olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵² İbn Rüşd’e göre, mevcut olmadığı hâlde insan algısında belli bir yere sahip olduğunu zikrettiği şeylerle; Anka Kuşu ve Kaf Dağı gibi nesneleri kastettiği anlaşılmaktadır.⁷⁵³ Dolayısıyla İbn Rüşd, Ehl-i Sünnetin, kıyas tanımında “şey” kaydının, ma‘dûmu kapsamadığı gerekçesi ile “ma‘lûm” kaydını kullanmalarını tasvip etmeyerek, bu kayıta ısrar etmelerini eleştirmektedir.

⁷⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/10.

⁷⁵¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 224.

⁷⁵² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 224.

⁷⁵³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 223, 224.

Aynı şekilde İbn Rüşd, mütekellimîn usûlcülerinin, asıl ve fer‘ arasında var olan benzerlik ve illetin yanında bu ikisinin olmaması (nefyuhumâ) anlamına gelen, bir kayıt eklemelerini de anlamsız bulduğunu ifade etmektedir. Yani benzerlik ve illet aslında yoksa fer‘ de de olmazlar anlamındadır. Çünkü asıl ve fer‘ arasında yokluğa bağlı bir hüküm konusunda kıyasın düşünülmesi söz konusu değildir.⁷⁵⁴ Nitekim İbn Rüşd’e göre, şer‘î anlamda yok kabul edilen bir şeyin ispatı istenmez. Bu sebeple usûlcüleri, aklî/hissî yokluk (‘adem) ile şer‘î/mesmû‘ yokluğu birbirine karıştırmakla eleştirmektedir.⁷⁵⁵

3.1.6.2. Kıyasın rükünleri ve illet tespit metodu

İbn Rüşd, kıyasın üç rükününden bahsetmektedir. Bunlar; asıl, fer‘ ve illettir. İbn Rüşd’ün kıyasla ilgili hususlar arasında, Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sına nisbeten en çok ihtisar ettiği konuların başında, kıyasın rükünleri ve illet konusu geldiği söylenilebilir. Söz gelimi, Gazzâlî, kıyasın her bir rükününde olması gereken şartları tek tek sayarken, İbn Rüşd’ün rükünlerde aranan şartlara değinmediği gibi, illet tespit metodlarından da sadece sebr ve taksim ile tard ve akse değindiği görülmektedir. Rükünlerle ilgili özellikler, bilindiği için geniş bir şekilde ele almamış olması mümkünken, kıyası genel anlamda geniş işlemesinin sebebi ise, kıyas diye bilinen birçok hususun ona göre kıyas sayılmamasından kaynaklanması muhtemeldir. Çünkü ona göre, kıyas olarak bilinen birçok meselenin aslında, elfâzın delâletinden ibaret olduğu kabul edilmektedir.⁷⁵⁶

İbn Rüşd’e göre, naslarda hükmü bulunan meseleye “asıl” denilirken, ortak illet veya benzerlik sebebiyle aslın hükmünü alacak olan meseleye de “fer‘” denilmektedir. Asıl ile fer‘ arasında bulunan ortak vasma da “illet” denilir.⁷⁵⁷ Hamrın tahrimine kıyas edilerek, içilmesi haram kabul edilen nebîz örneğinde, hamr asıl, nebîz fer‘ ve ortak vasıf olan iskâr ise illettir. Görüldüğü gibi İbn Rüşd’ün, kıyası muhtasar geçtiğini gösteren bir diğer husus da usûlcülerin “fer‘in hükmü” diye zikrettikleri kıyasın dördüncü rükününe değinmemesidir. Muhtemelen “aslın hükmü” ifadesinden anlaşılacağını tahmin ettiği için zikretmemiş olabilir.

İbn Rüşd, kıyasın rükünlerinden olan illetin iki tespit metodundan bahsetmektedir. Bunlar, sebr ile taksim ve tard ile aks kıyas yöntemleridir. İbn Rüşd, usûlcülerin çoğunun sebr ve taksimi kullandıklarını, bazılarının ise tard ve aksi tercih ettiğini ifade etmektedir.⁷⁵⁸ Ona göre kıyası reddedenler, tard kıyasını da mutlak olarak reddetmektedirler.⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 224.

⁷⁵⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 177.

⁷⁵⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 225, 230.

⁷⁵⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 230.

⁷⁵⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 229.

⁷⁵⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 230.

Sebr ve taksim konusunda, öncelikle, cüz'î olduğu değerlendirilen meselenin, bir aslın/genel kuralın cüz'ü olup olmadığı incelenir. Yani ele alınan meselenin, müstakil bir mesele mi, yoksa bir küllî/tümel kurala mı dâhil olduğu tespit edilmeye çalışılır. Cüz'î/tikel olmadığı, yani küllî/tümel bir meseleye dâhil olduğu anlaşıncı da kastedilen küllîliğin ne olduğu araştırılır. Dolayısıyla, akla gelen bütün ihtimaller sıralanır ve uygun olmayanlar tek tek elenir. Nihayet geriye bir tek küllî vasıf kalır ki, cüz'î ifadede kastedilen küllî mananın o olduğuna karar verilir.⁷⁶⁰

Tard, bir sıfatla kayıtlı olması sebebiyle, cüz'î olan bir hükmü aralarındaki benzerlik sebebiyle bir başka meseleyi ona ilhak ederek, cüz'î olan hükmü küllîleştirmektir. Aks ise, tarddan farklı olarak hükmün varlığıyla var olan veya yok olmasıyla yok olan kıyas türüdür. Buna göre cüz'î meselede var olan bir hükmün, benzerlik sebebiyle fer'de olması hâlinde cüz'înin küllîleşmesi “tard” ile ifade edilirken, bazen benzerliğin olmasıyla hükmün varlığı veya yokluğu sebebiyle de yok olması “aks” ile ifade edilmektedir.⁷⁶¹ Özetle tard, cüz'î meselede bulunan hükmün, fer'de bulunması sebebiyle hükmün küllîleşmesi anlamındayken, aks ise; tardın bu manasına ilaveten, bazen müşabehetin yokluğu sebebiyle hükmün fer'de de yok olduğu ve küllîleşmediği anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd, kıyası kabul etmeyenlerin, tard ve aks yöntemiyle illetin tespit edilmesini, dolayısıyla bu yöntemle cüz'înin küllîleşmesini reddettiklerini ifade etmektedir.⁷⁶²

3.1.6.3. Kıyasın hücciyeti

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, kıyasın şer'î bir delil olup olmadığını sarıh bir şekilde ifade etmese de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de aklen delil olmasının zorunlu olduğunu zikretmektedir. İbn Rüşd, her iki eserinde de kıyası savunanlarla, reddedenlerin geniş bir şekilde zikrettikleri delillerine ve karşılıklı çekişmelerine girmemektedir. Bunun yerine *ed-Darûrî*'de, kıyası savunanların, “kıyas, icmâ ile sabit olmuştur”, şeklindeki delillerini zayıf bulduğu, dolayısıyla Zâhirîleri, bu hususta cumhura yönelttiği eleştirilerinde isabetli bulduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Zâhirîlerin, “bütün sahebden kıyas hakkında icmâ olduğuna yönelik bir nakil olmadığı gibi, sessiz kalanların sessizliği de kıyası onaylamamaları anlamında değerlendirilemeyeceğini” ve “sahabe arasında icmâ olsaydı, tabiin nesli kıyasın hücciyetinde ihtilaf etmezdi,” şeklindeki savunmalarını nakletmektedir.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Fıkıhçılar arasında sebr ve taksimin uygulamaları çerçevesinde ortaya çıkan bazı ihtilaflar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/125.

⁷⁶¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 230. Ayrıca tard ve aksin tercih edilip edilmemesi sebebiyle âlimler arasında ortaya çıkan bazı ihtilaflar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/35, 185, 3/79, 158.

⁷⁶² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 230.

⁷⁶³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 232.

Öte yandan İbn RüŖd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de kıyasın, aklen Ŗer'î bir delil olmasının zarurî olduğunu ifade etmektedir. Çünkü insanların karşı karşıya kaldığı meseleler sınırsız iken, dinin hüküm kaynağı olan naslar, Efendimizin eylem ve onayları ise sınırlıdır.⁷⁶⁴ Dolayısıyla *ed-Darûrî*'de kıyasın hücciyeti ile ilgili bakış açısı net değil gibi görünürken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise hücciyetini zorunlu gördüğünü açıkça zikretmektedir. Bunun yanında, *ed-Darûrî*'deki kıyas yaklaşımına bakılınca kıyas konusunda Zâhirîler gibi düşündüğü akıllara gelse de tamamen Zâhirîler gibi düşünmesi söz konusu değildir. Çünkü zikredildiği gibi, İbn RüŖd, her iki eserinde de Zâhirîlerin, lafzın sığası ve mefhûmu ile anlaşılan kıyasları, kabul etmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Zâhirîlerin, sadece kıyası Ŗebih-i tartıŖabileceklerini ifade etmektedir.⁷⁶⁵

İbn RüŖd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, kıyasın aklen zorunlu bir delil olması gerektiğini naklederken, *ed-Darûrî*'de, usûlcülerin kıyas diye isimlendirdikleri konunun aslında elfâzın delâletinden ibaret oluşu ifadesi sebebiyle, ilk bakışta İbn RüŖd'ün *ed-Darûrî*'deki kıyas anlayışı ile *Bidâyetü'l-Müctehid*'deki kıyas anlayışı arasında ciddi farklar olduğu akıllara gelebilir. Ne varki, her iki eser de dikkatli incelendiğinde, aslında iki görüşün birbirinden çok da farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü her ne kadar *ed-Darûrî*'de, kıyasın Ŗer'î bir delil olduğunu açıkça zikretmese de Zâhirîlerin, kıyas-ı Ŗebih ile sebr ve taksim gibi metotlarla ortaya konulan bazı kıyas çeŖitlerini reddetmelerini anlaşılır bulmakta, elfâzın ve mefhûmun delâletiyle ortaya çıkan kıyasları reddetmelerini ise mazur görmemektedir.⁷⁶⁶ Dolayısıyla *ed-Darûrî*'deki söz konusu ifadelerle, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikredilen; “kıyas aklen zarurî bir delildir” ifadelerinin çok uzak ifadeler olmadığı anlaşılmaktadır.

3.1.6.4. Kıyas ile elfâz ilişkisine bakışı

İbn RüŖd'ün, kıyas ile hâss lafız arasında güçlü bir ilişki gördüğü anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakılınca sanki İbn RüŖd'ün, cumhur ile Zâhirî mezhebi arasında bir denge kurmaya çalıştığı izlenimini vermektedir. Çünkü İbn RüŖd'ün, cumhurun kıyas dediği bazı hususları kıyas olarak görmediği gibi, Zâhirîlerin yaptığı gibi kıyası bütünüyle de reddetmemektedir. Çünkü ona göre, nasta yer alan hükmün illeti, sarih bir şekilde zikrediliyor ve bu illetin ele alınan meseleye mahsus olmadığı yani illet-i kasıra olmadığı anlaşılıyorsa bu, kıyastan ziyâde, âmm lafız hükmünde değerlendirilmelidir. Eğer illet nasta zikredilmediği hâlde, lafzın mefhûmundan anlaşılıp ve aynı zamanda da kasıra değilse, umûm ifade eden hâss lafız mesabesindedir. İbn RüŖd, âmm lafzın delâletiyle ilişkilendirdiği kıyas için, Efendimizin kediye

⁷⁶⁴ İbn RüŖd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9.

⁷⁶⁵ İbn RüŖd, *ed-Darûrî*, 231, 232.

⁷⁶⁶ İbn RüŖd, *ed-Darûrî*, 232.

kastederek; “*O necis değildir, çünkü sık sık eve giren çıkanlardandır*”⁷⁶⁷ hadisini örnek olarak zikretmektedir. Şöyle ki; ona göre bu nasta, kedinin neden necis olmadığı zikredildiği için, o özelliğe sahip olan bütün hayvanları kapsamayı, doğrudan nassın âmm lafzından anlaşılmaktadır.⁷⁶⁸ Bu sebeple bu tür yerlerde, hükmün kıyas ile anlaşıldığını zikretmeye gerek görmemektedir. Ayrıca İbn Rüşt, bu tür kıyası birçok Zâhirî tarafından kabul edildiği⁷⁶⁹ için bunu reddeden Zâhirîleri eleştirmektedir.⁷⁷⁰ İkinci kısım için ise, Efendimizin; “*gümüş kaplarla su içilmesini yasaklamasını*” örnek olarak zikretmektedir.⁷⁷¹ İbn Rüşt, ilgili nasta yasağın illetiyle ilgili herhangi bir şey zikredilmese de tespit edilen illetin hadiste zikredilen meseleden daha geniş (tümel) olması gerektiğini savunmaktadır. Nitekim o, tespit edilen israf illetinin, aynen altın kaplarda da bulunması sebebiyle altın kaplarla da su içmenin haram olduğunu savunmaktadır.⁷⁷²

İbn Rüşt’ün, kıyas ve elfâzın delâleti kapsamında ele aldığı önemli bir husus da kıyas ile umûm ifade eden hâss lafız arasındaki farktır. Ona göre, her ikisinde de mantuk olmayan bir meselenin hükmü ortaya koyulmaya çalışılırken, âmm mana ifade eden hâss lafızda meskût olan hüküm bazen lafız ile bazen de mefhûm olarak ortaya konulmaktadır. Kıyasta ise, meskût olan meselenin (fer‘) hükmü teşbih ile ortaya konulmaktadır. İbn Rüşt, bu iki hususun birbirine çok yakın olduğunu ve dikkat edilmemesi durumunda hatanın kaçınılmaz olduğunu hatırlatmaktadır.⁷⁷³ Diğer taraftan İbn Rüşt’ün, bu farkın semeresine değinmediği görülürken, kanaatimizce semere, tearuz anında ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; hâss olduğu hâlde umûm ifade eden lafzın, delâleti ister siğası ile olsun isterse de mefhûmuyla olsun, lafzın sübûtuna ve delâletine denk görülmektedir. Dolayısıyla gerek sübût açısından gerekse de delâlet açısından yakîn ifade etmesi mümkündür. Ancak kıyasın delâleti, zannî olduğu için delâletinin kat‘î olması söz konusu değildir.

Özetle İbn Rüşt, kıyas-ı illet olarak bilinen hususun önemli bir kısmının, aslında elfâzın delâletinden ibaret olduğu kanısındadır. Bu sebeple kıyası inkâr edenlerin bu tür kıyasları reddetmemeleri gerektiğini savunmaktadır.

3.1.6.5. Kıyasın mertebelerine bakışı

İbn Rüşt, kıyas-ı şebah dışında kalan birçok kıyas türünün, aslında lafzın delâletinden ibaret olduğunu zikrederken, lafzın söz konusu manalara delâletinin, tek dereceli olmadığını

⁷⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Tehâret”, 36 (No. 75).

⁷⁶⁸ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 224.

⁷⁶⁹ Ebû Muhâmmad ‘Alî b. Ahmed b. Sa‘îd İbn Hazm el-Endelusî el-Kurtûbî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.), 3/137; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/ 256.

⁷⁷⁰ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 231, 232.

⁷⁷¹ Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 18 (No. 2323).

⁷⁷² İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 224, 225.

⁷⁷³ İbn Rüşt, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/11; İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 224, 225.

ifade etmektedir. Buna göre bu delâletlerin bir kısım için, nass kuvvetinde iken, bir kısmı da zâhir kuvvetindedir. İbn Rüşd, zâhir kuvvetinde olan kısmın için âlimlerin çoğunun buna kıyas demeye gerek görmediğini aktarmaktadır. Nass derecesindeki delâlet için, el-İsrâ', 23. âyette yer alan; "...onlara öf bile deme..."⁷⁷⁴ ifadesini örnek olarak vermektedir. Çünkü bilindiği gibi "öf deme" yasağını nass açıkladığında azarlama ve küfretme hükmü dâhil olmaktadır.⁷⁷⁵

İbn Rüşd, lafzın delâleti kapsamına, zâhir kuvvetinde dâhil ettiği kıyas türü için ise, Efendimizin, köle azadına teşvik ederken, kullandığı "erkek köle/'abd" ifadesine cariyenin de dâhil olmasını, örnek olarak zikredilebilir.⁷⁷⁶ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in köle azadına teşvik ederken, kullandığı köle ('abd/müzekker) siğasından, câriyenin de anlaşılması zâhir lafız kuvvetindedir.

İbn Rüşd, üçüncü mertebedeki kıyasın, aslında ikinci mertebedeki kıyas ile aynı olmasına rağmen, Şâri' tarafından muteber sayılan bir maslahat sebebiyle fer'in asl'a hamledildiği kıyasolduğunu nakletmektedir. İbn Rüşd, üçüncü mertebedeki bu kıyasa daha çok muteber bir maslahatın gözetildiği anlamında olan "kîyâs-ı muhîl" veya "kîyâs-ı münâsib" denildiğini ifade etmektedir. Ancak kıyasa sebep olan maslahat, fer'den uzak ise, bu maslahata göre hüküm vermenin şeriatı lağvetmek anlamına geleceğini savunmaktadır. İbn Rüşd, bu tür maslahata maraz-ı mevtte olan adamın, eşini boşaması örneğini vermektedir. Verilen örneğe bakılınca genel itibarıyla İbn Rüşd'ün, Mâlikîlerin ön gördüğü ve delil olarak kabul ettikleri maslahat-ı mürseleyi kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mâlikîler, maraz-ı mevtte olan kişinin boşamasını, kadının mirastan mahrum edilmemesi maslahatını gözeterek, geçersiz saymaktadırlar. İbn Rüşd'ün yukarıda zikredildiği gibi nasların ön gördüğü maslahatlardan uzak olan maslahatlara dayanarak hüküm vermeyi, şiddetle eleştirmektedir. Bunun yanında zikredilen söz konusu örnekte; adamın kadını mağdur etme hedefi olduğu, doğrudan anlaşılıyorsa bu maslahata binaen yapılan boşamanın geçersiz sayılabileceğini değerlendirmektedir.⁷⁷⁷ Çalışmamızın "İbn Rüşd'ün Maslahat Anlayışı" ve "İbn Rüşd'ün İstihsân Anlayışı" adlı başlıklarında İbn Rüşd'ün, maslahata bakış açısı etraflıca ele alınacaktır. Bu sebeple konunun burada tekrar edilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır.

İbn Rüşd, kıyasın son mertebesi olarak kıyas-ı şebahi zikretmektedir. Bu kıyas türü daha önce zikredildiği için burada kısaca değinilecektir. Kıyas-ı şebah fer'in, asl'a olan benzerliği sebebiyle yapılan kıyastır. İbn Rüşd, bu kıyas türünün mücmel lafız mesabesinde olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu mesele çalışmamızın, "Hâss Lafız Anlayışı ve Furû Fıkha

⁷⁷⁴ el-İsrâ' 17/23. Ayrıca lafzın delâleti kapsamına nass kuvvetinde dâhil olan benzer örnekler için bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 226.

⁷⁷⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 226.

⁷⁷⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 226.

⁷⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/69.

Yansıması” isimli başlıkta daha geniş bir şekilde ele alınacaktır. Bu sebeple üzerinde fazla durmadan konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir örnek verilerek geçilecektir. Efendimizin; “*Altın, altınla takas edilirken peşin olmazsa faiz olmuş olur. Buğday, buğdayla takas edilirken peşin olmazsa faiz olmuş olur. Arpa, arpayla takas edilirken peşin olmazsa faiz olur. Kuru hurma, kuru hurmayla takas edilirken peşin olmazsa faiz olur,*”⁷⁷⁸ buyurduğu bu hadis ile ilgili İbn Rüşd, zikredilen eşyanın tahrîm sebebinin, yani kendilerine kıyas yapılırken baz alınacak olan illetin ne olduğu hakkında ihtilaf olduğunu zikretmektedir. Buna göre, kimi bunu dayanıklılık (kût), kimi gıda (ta‘âm), kimi de ölçülüp tartılabilen (mevzûn ve mekîl) diye belirlemiştir. İbn Rüşd, hâss lafız olduğu hâlde, hâricî bir karîne sebebiyle umûmlaşan lafızlar arasında en zayıf örneklerden birinin, bu mesele olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla, ona göre tahrîm illetinin belirlenmesi neredeyse mümkün değildir. Nitekim ribevî anlamdaki tahrîmin sadece hadiste zikredilen altı şeyi kapsadığını savunan âlimlerin olduğunu hatırlatmaktadır.⁷⁷⁹

Son olarak İbn Rüşd, sorunlar sınırsız, dini naslar ise sınırlı olduğu gerçeğiyle genel anlamda kıyası ve özelde ise kıyas-ı şebahi zorunlu olarak şer‘î bir delil gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak kıyas-ı şebahin genel olarak taabbudî konularda işletilmemesinden yana olduğu da açıktır.⁷⁸⁰ Özellikle, asıl ile fer‘ arasında yakın bir benzerlik olmaması hâlinde, taabbudî konularda kıyas-ı şebahi reddettiği söylenilebilir. Ancak asıl ile fer‘ arasında bir yakınlık söz konusu ise, bunun tartışılmaya açık olduğunu ifade etse de, doğrudan reddetmemektedir. İbn Rüşd, taabbudî olarak değerlendirdiği, asıl ile fer‘ arasında yakın bir benzerlik görmediği için reddettiği kıyas-ı şebah için, mehrin asgari miktarının, sirkat nisabına kıyas edilmesi örneğini vermektedir. İbn Rüşd, bu konuda içlerinde Mâlikîlerin de bulunduğu cumhura muhalefet ederek, asıl ile fer‘ arasındaki benzerliğin güçlü olmaması gerekçesiyle, bu kıyası reddetmektedir. Çünkü ona göre, sirkatteki âzanın istibahı ceza mahiyetli iken, mehir ile helal olan azanın ise sevgi ve lezzet mahiyetlidir.⁷⁸¹ Diğer taraftan asıl ile fer‘ arasındaki benzerliği zayıf görmediği için, tercih etmese de reddetmediği kıyas-ı şebah için, şirb/sekr cezasının, kazif cezasına benzetilmesi örneği zikredilebilir.⁷⁸²

3.2. İBN RÜŞD’E GÖRE İSLAM HUKUKUNUN İHTİLAFLI KAYNAKLARI

Üçüncü bölümün başında zikredildiği gibi, İbn Rüşd’e göre İslam hukukunun herkes tarafından kabul edilen kaynakları, kitâb, sünnet, icmâ ve istishâbtır. Bunun yanında, herkes tarafından kabul edilmeyen ve bu sebeple delil olmaları şüpheli bulunan bazı deliller de vardır.

⁷⁷⁸ Buhârî, “Buyû” 54 (No. 2174).

⁷⁷⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 228, 229.

⁷⁸⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 232.

⁷⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/45-47.

⁷⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/227.

İbn Rüşd bunları, sahabe kavli, şer‘u men kablênâ, istihsân, maslahat, sedd-i zeri‘a ve amel-i ehl-i Medine olarak aktarmaktadır. Söz konusu ihtilaflı kaynaklar, zikredilen sıralamaya göre ele alınacaktır.

3.2.1. Sahabe Sözü Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, bazılarına göre bütün sahabilerin, bazılarına göre ise sahabenin bir kısmının görüşlerini hüccet olarak kabul edilse de kendisine göre sahabe görüşünün hüccet olmadığını ifade etmektedir. Çünkü sahabe masum değildir ve masum olmayanın sözü mutlak hüccet kabul edilemez. Bu sebeple ona göre, hüccet açısından müctehid bir sahabi, normal müctehid bir âlim mesabesindedir. Ancak onların vahyin nüzülüne şahitlik etmeleri, Kur‘ân ile sünnette üstün şahsiyetler olarak zikredilmeleri ve onlara tabi olun anlamında naslar bulunması sebebiyle, âlimlerin onların görüşlerine meylettiklerini ve görüşlerinin hüccet olabileceğini düşündüklerini aktarmaktadır.⁷⁸³ Gazzâlî‘ye göre, sahabeye ittibayı emreden naslar, sahabenin taklidiyle ilgili herhangi bir hüküm ortaya koymamaktadırlar. Bunun yerine söz konusu naslar, sahabenin Allah katında üstün olduklarını ve Müslümanların onlar hakkında hüsn-ü niyet beslemeleri gerektiğini emretmektedir.⁷⁸⁴

İbn Rüşd‘ün, sahabe görüşünü hüccet saymaması hususunda, Gazzâlî aracılığıyla Şâfiî mezhebinin cedîd görüşünden etkilendiği anlaşılmaktadır. Çünkü sahabe kavli meselesinde Gazzâlî ile aynı kanaati paylaştığı ve bu kanaatini, Gazzâlî‘nin öne sürdüğü delillerle ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim, sahabe görüşünün hücciyetini en dar tutan Şâfiî mezhebinin cedid görüşüdür. Çünkü Şâfiîler, sahabe icmâsı ve tevkîfî meseleler hariç hiçbir sahabe görüşünü delil olarak kabul etmemektedirler. Bu bağlamda Şâfiîlere göre, sahabe kavlinin meşhur olması veya muhalifinin bulunmaması, durumu değiştirmemektedir. Aynı şekilde, sahabenin bir meselede ihtilaf etmesi durumunda, bu ihtilafların dışına çıkılmaması gerektiğini de kabul etmemektedirler. Bunun yanında, “sahabe kavli bulunan meselelerde kıyas yapılmaz” görüşünü de reddetmektedirler.⁷⁸⁵

İbn Rüşd‘ün, sahabe kavliyle ilgili *ed-Darûrî*‘de ortaya koyduğu bakış açısını *Bidâyetü’l-Müctehid*‘de de aynen koruduğu görülmektedir. Nitekim sahabe kavlinin, kıyasa aykırı olması durumunda, tevkîfî varsayarak hüccet görenlerin görüşlerini zayıf zayıf bulmaktadır. Şöyle ki; sahabenin kıyasa aykırı görüş beyân etmesi, ilgili kıyası delil kabul etmediğinden kaynaklanabileceği gibi, bir başka kıyasla tearuz etmesi sebebiyle de kabul

⁷⁸³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 179.

⁷⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/405. Sahabenin seçkin insanlar olduklarını ifade eden bazı âyet ve hadisler için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/405, 406.

⁷⁸⁵ Bakillânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 3/209-212; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/406-409; Nevevî, *el-Mecmû‘*, 1/58, /61, 8/18, 9/302; Zuhaylî, *el-Vecîz fî Fıkhi’l-İslâmî*, 105-107.

etmemiş olabilir. Dolayısıyla sahabenin, güçlü gördüğü kıyası tercih etmiş olması muhtemeldir. Ayrıca bu durum sahabenin bir başkasını taklid etmiş olmasından da kaynaklanmış olabilir.⁷⁸⁶

Aynı şekilde İbn Rüşt, “birkaç sahabeden nakledilen bir görüşün muhalifi bilinmemesi durumunda sahabe icmâsı gerçekleşir” diyenleri eleştirerek bu görüşün zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Hz. Ömer ve oğlundan aktarılan; “ticarî eşyalara (‘urûz) zekât gereklidir” anlamındaki rivâyete, sahabeden muhalefet edenin bilinmediği için “sahabe icmâsıyla ticarî emtiaya zekât vâcibtir” diyenleri eleştirmektedir. Ona göre, urûz türü malların, zekâta tabi olmasının kâr elde etmek için satın alınmasına bağladır ve zekâtın vâcib olduğu diğer mallara kıyas edilerek teşri kılınmıştır, yoksa doğrudan sahabe kavli ile sabit olmuş bir hüküm değildir.⁷⁸⁷

Yine İbn Abbas’tan gelen bir rivâyete göre, veli ve şâhitlerin âdil olması gerekmektedir.⁷⁸⁸ İbn Rüşt, “bu sözün muhalifi olmadığı gerekçesiyle “sahabe icmâsı hâsıl olmuştur,” diyenlerin görüşünü reddetmektedir.⁷⁸⁹ Çünkü ona göre, sessiz kalan kişiye herhangi bir söz nisbet edilmemektedir.⁷⁹⁰ Diğer taraftan İbn Rüşt, muhalifi bilinmemesi sebebiyle bazı sahabe kavilleri için icmâ olduğuna yönelik ifadelerin, genellikle temrîz sığası sayılan “iddia etmek (ze‘m)” gibi ifadelerle nakledilmesini bu gerçeğe işaret ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla bu gibi durumlarda, icmâdan bahsetmenin mümkün olamayacağını vurgulamaktadır.⁷⁹¹

Son olarak İbn Rüşt’ün sahabe kavlini delil kabul etmemesi sebebiyle, bu konuda Mâlikî mezhebinden oldukça farklı bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mâlikî mezhebinde sahabe kavlinin hücciyetinde herhangi bir sıkıntı görülmemektedir. Sadece kapsamıyla ilgili mezheb içerisinde ufak ihtilaflar bulunmaktadır.⁷⁹² Dolayısıyla kanaatimizce İbn Rüşt, bu konuda Gazzâlî aracılığıyla Şâfiî mezhebinden etkilenmiştir.

3.2.2. Şer‘u Men Kablenâ Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

Şer‘u men kablenâ, Mâlikîlerin ve Şâfiîlerin bir kısmının yer aldığı cumhura göre, İslam hukukunun kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir.⁷⁹³ Ancak İbn Rüşt’e, göre şer‘u men kablenâ delil kabul edilmemektedir.⁷⁹⁴ Gazzâlî, bunun delil olduğunu kabul ederek Hz. Peygamber’in risâletinden önce takip ettiği şeriatı şer‘u men kablenâ diye öne sürerek

⁷⁸⁶ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/209.

⁷⁸⁷ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/15.

⁷⁸⁸ Beyhakî, “Nikâh”, 109 (No. 13841).

⁷⁸⁹ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/44.

⁷⁹⁰ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 174.

⁷⁹¹ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/39.

⁷⁹² Bk. Bâcî, *Kitâbu'l-İşâre fî Ma'rifeti'l-Usûl*, 280-285; 5/68, 3/228, 4/456.

⁷⁹³ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/137, 140; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/461, 3/227, 227, 4/196.

⁷⁹⁴ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 179.

ispatlamaya çalışanları eleştirmektedir. Çünkü ona göre, Efendimizin risâletten önce takip ettiği şeriatın, şer‘u men kablenâ olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Ayrıca Gazzâlî, Efendimizin Peygamberlik öncesi takip ettiği şeriatı şer‘u men kablenâ olduğunu ispatlamak için öne sürülen âyetlerin, bu konuyla doğrudan alakalı olmadıklarını vurgulamaktadır.⁷⁹⁵

İbn Rüşd, şer‘u men kablenânın delil olmadığını savunurken, başvurduğu delillerden biri de, şer‘u men kablenânın naklini emreden herhangi bir nassın olmamasıdır. Zira, şer‘u men kablenâ eğer delil olsaydı, naklini farz-ı kifâî düzeyinde emreden naslar olmalıydı.⁷⁹⁶ Kanaatimizce Gazzâlî’nin de kullandığı bu delilin, güçlü bir delil olmadığı değerlendirilmektedir. Çünkü hücciyeti tartışılan şer‘u men kablenâ, bizim kaynaklarda yer alarak sahih bir isnad ile bize kadar intikal etmiş olanlardır. Yoksa, hücciyeti tartışılan şer‘u men kablenâ, muharref olduğuna inanılan Tevrat ve İncil gibi kaynaklarda yer alan kısımlar değildir. Nitekim bizim kaynaklarda yer almayan veya yer aldığı hâlde neshedildiği bilinen şer‘u men kablenânın, delil olmadığı konusunda ittifak bulunmaktadır.⁷⁹⁷

Öte yandan İbn Rüşd’e göre, Kur’ân ve sünnette neshedildiği bildirilen ya da bize Kur’ân ve sünnette emredildiği hâlde, eski milletlere de emredildiği bildirilen hususların teşri kaynağı Kur’ân ve sünnettir. Nitekim İbn Rüşd; “eski milletlere emredilip, bize de emredilen hususların teşri kaynağının şer‘u men kablenâ olmadığını; aksine bunların bağlayıcı olmaları bizim kaynaklarda da emredilmiş olmasındandır”, ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün ve Gazzâlî’nin şer‘u men kablenânın delil olmadığına dayandırdıkları söz konusu delilin zayıf olduğunu değerlendirilmekteyiz.

İbn Rüşd’ün, şer‘u men kablenâ ile ilgili usûl anlayışını ortaya koyan örneklerden biri, kısas hakkında Kur’ân’ı Kerim’de yer alan şu iki âyetle ilgili yaptığı değerlendirmesidir. Kısasla ilgili birinci âyette: “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın...*”⁷⁹⁸ buyrulurken, ikinci âyette ise; “*Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş...”*”⁷⁹⁹ buyrulmaktadır. Ona göre, birinci âyetin mefhûm-ı muhalefetine göre, erkeğin kadına karşı öldürülmemesi anlaşıldığı için, normalde ikinci âyetle tearuz oluşturması gerekir. Çünkü ikinci âyette görüldüğü gibi, cinsiyet belirtilmeden “...cana can...” buyrulmaktadır. Ancak ona göre ikinci âyet, şer‘u men kablenâ kabilinden olduğu için bağlayıcılığı kesin değildir. Bu sebeple de hakiki anlamda bir tearuz olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla, bu tearuzun kabul edilmemesi ile kısas cezasından erkeğin kadına karşı öldürüleceği hususunda icmâ olduğunu

⁷⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/396-398.

⁷⁹⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 179.

⁷⁹⁷ Ebû Hafs Sirâcüddîn ‘Umer b. ‘Alî b. Ahmed b. Mulakkin, *el-İ‘lâm bi Fevâid ‘Umdeti’l-Ahkâm*, thk. ‘Abdul‘azîz Ahmed b. Muhammed el-Muşeykih (Arabistan: Dâru’l-‘Âsime, 1417/1997), 3/371.

⁷⁹⁸ el-Bakara 2/178.

⁷⁹⁹ el-Mâide 5/45.

aktarmaktadır.⁸⁰⁰ Bu değerlendirmeden anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd'e göre, şer'u men kablenânın delil olması mümkün görünmemektedir.

ed-Darûrî'de konu bağlamında herhangi bir örnek zikretmeyen İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, başta yukarıda zikredilen örnek olmak üzere konuyla ilgili anlayışını ortaya koyan önemli örnekler zikretmektedir. Bu örneklerden biri; oğlunu makam-ı İbrahim'de keseceğini nezreden kimsenin ne yapması gerektiği meselesidir. İbn Rüşd, böyle bir nezrin masiyet olması sebebiyle, geçersiz olduğunu sayan âlimler olduğu gibi, İbrahim'in (as.) şeriatında böyle bir nezrin olduğunu ve bizim kaynaklarda bize nakledildiğini için bunu sahih kabul edenlerin olduğunu da aktarmaktadır. Ancak nezri sahih kabul edenler, nezrin gereğinin yapılamayacağı sebebiyle nezri yapan kişiye farklı yükümlülükler yüklemektedirler. İbn Rüşd ise, "şer'u men kablenânın delil olduğu ihtilaflıdır, delil olduğu kabul edilecek olsa bile bunun İbrahim'e (as.) mahsus olabileceğini savunduğu görülmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün, söz konusu nezri geçersiz kabul edenleri desteklediği ve bu düşünceyle de Mâlikî mezhebinden farklı bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mâlikîler, zikredilen nezri sahih kabul ederek, makam-ı İbrahim'de bir deve kesilmesini gerekli kabul etmektedirler.⁸⁰¹

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, konu bağlamında zikrettiği bir diğer mesele de mehrin icâre olarak belirlenmesidir. İbn Rüşd'e göre, bu meselenin fıkıhçılar arasında ihtilaflı olduğu ve ihtilaf sebeplerinden birinin de şer'u men kablenânın delil sayılıp sayılmamasıdır. Şöyle ki; şer'u men kablenâyı delil sayanlar, söz konusu nikâhın sahih olduğunu savunurlar. Çünkü Kur'ân'ı Kerim'de, Şuayb'ın (as.), kızını Musa (as.) ile 8-10 yıl yanında ücretli çalışması mukabilinde evlendirdiği anlatılmaktadır.⁸⁰² Ancak İbn Rüşd, Mâlikî mezhebinin söz konusu mesele hakkında farklı yaklaşımlarının bulunduğunu aktararak, herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁸⁰³

Özetle İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin etkisinde kalmış olabileceği için şer'u men kablenâyı delil kabul etmediği ve bu sebeple Mâlikî mezhebinden farklı bir kanaat ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

3.2.3. İstihsân Anlayışı ve Furû Fıkha Yasıması

İbn Rüşd, istihsândan kastedilen şeyin bir kıyas türü ise, kıyası kabul edenlere göre delil kabul edilmesi, kıyası reddedenlere göre ise, delil kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁰⁴ Dolayısıyla; İbn Rüşd'ün bu değerlendirmesine binaen kıyası reddeden

⁸⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/182, 183.

⁸⁰¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/189, 190.

⁸⁰² Bk. el-Kasas 28/27.

⁸⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/47.

⁸⁰⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 180.

Zâhirîlere göre istihsânın her türlü reddedilmesi gerekirken, kıyası delil kabul eden cumhura göre ise, müstenedi Kur’ân, sünnet ve icmâ olan istihsân türleri kabul edilmelidir. Nitekim istihsân delilini en sert biçimde reddeden Şafiiler bile Gazzâlî’nin, Kur’ân ve sünnetten bir delile dayanarak yapılan istihsânı, yani gizli kıyası reddetmediklerini, ancak Kur’ân ve sünnete dayandığı hâlde buna istihsân denilmesini yadırgadıklarını ifade etmektedir.⁸⁰⁵

Gazzâlî’nin, *el-Müstasfâ*’da, istihsân konusunu uzun bir şekilde ele almasına rağmen, İbn Rüşd’ün konuyu *ed-Darûrî*’de kısa bir paragraf ile aktardığı görülmektedir. *Bidâyetü’l-Müctehid*’de ise, istihsâna oldukça fazla değindiği ve istihsânla ilgili birçok hususu değerlendirdiği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd’ün, istihsân sebebiyle fıkıhçıların ihtilaf ettikleri meseleleri değerlendirirken, istihsânın kapsamı ve İmâm Mâlik’in istihsân anlayışını aktarması zikredilebilir.

Hanefilerden sonra istihsânı delil olarak en fazla kullanan mezheplerin başında Mâlikî mezhebi ile İmâm Mâlik’in bizzat kendisi gelmektedir.⁸⁰⁶ Bu sebeple İbn Rüşd’ün, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, istihsân sebebiyle hakkında ihtilaf bulunan bazı meseleleri ele alırken, İmâm Mâlik’in istihsân anlayışını ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre, İmâm Mâlik’in istihsân anlayışı, Ebû Hanîfe’nin delilsiz olarak yaptığı istihsân anlayışından farklıdır. Çünkü ona göre, İmâm Mâlik’in istihsân anlayışı muarız olan delillerin cem‘ ve te’liflerinden ibaret olması mümkündür. Cem ve te’lif ise bilindiği gibi, muarız görünen delillerin anlaşılma yöntemlerinden biridir. Dolayısıyla İbn Rüşd, İmâm Mâlik’in yaptığı istihsânın, delilsiz bir kıyas olmadığını değerlendirmektedir.⁸⁰⁷

İbn Rüşd, telef olan rehinenin tazmini meselesini ele alırken İmâm Mâlik’in istihsân anlayışını ortaya koyarak ve İmâm Mâlik’in istihsân anlayışının, Ebû Hanîfe’nin istihsân anlayışından daha güçlü olduğuna dikkat çekmektedir. Rehinenin tazmini meselesinde İbn Rüşd’e göre, mürtehini yed-i emin kabul edenler, tazmini gerekli görmezken, mürtehini yed-i emin görmeyenler ise, tazmini gerekli görmektedirler. İmâm Mâlik’in ise, bu konuda mutlak bir hüküm vermeyip, telef olan rehineyi, mâl-ı zâhire ve mâl-ı ğaibe olarak iki kısımda değerlendirdiği görülmektedir. Buna göre rehine, gayrı menkul veya hayvan gibi görünen bir mâl-ı zâhire ise, telefî hâlinde mürtehinin tazmini gerekmez. Ancak rehine saklanılabilen ve gözlerden uzak tutulabilen bir mal (mâl-ı ğaibe) ise, mürtehinin, rehinenin telefinde kusuru bulunmadığına dair şahitleri yoksa tazmini gereklidir. İbn Rüşd, İmâm Mâlik’in yaptığı bu

⁸⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/414.

⁸⁰⁶ Bu bağlamda İbn Rüşd el-Cedd’in, önemli Mâlikî kaynaklarından sayılan *el-Beyân ve’t-Tahsîl* adlı eserinde; “ilmin onda dokuzu istihsandır” ve “istihsân bazen normal kıyastan daha yaygın ve etkili olur”, gibi ifadelerle yer vermektedir. Üstelik söz konusu ifadeler, başta İmâm Mâlik ve talebeleri olmak üzere ilk dönem Mâlikî âlimlerine nisbet edilerek de aktarıldıkları görülmektedir. Bk. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve’t-Tahsîl*, 1/25; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, thk. Heyet (Demmâm: Dâru İbnu’l-Cevzî, 1429/2008), 3/47-49.

⁸⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/60.

ayrımın, mürtehinin töhmet edilip edilmemesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Şöyle ki; mâl-ı zâhire göz önünde bulunduğu için telefi hâlinde genelde bir töhmet söz konusu olmazken, mâl-ı ğâibenin telefinde ise, genelde töhmet söz konusu olmaktadır. İbn Rüşd, sanıldığı gibi, İmâm Mâlik'in bu istihsânının delilsiz olmadığını, dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin burada İmâm Mâlik'e yöneletilmeyeceğini düşünmektedir. Çünkü İmâm Mâlik'in istihsânda bulunması, bu konuda var olan iki farklı rivâyeti cemetmesinden ibarettir. Şöyle ki bazı rivâyetlerde, rehinenin telefi durumunda tazmini gerekli görülürken, bazılarında ise, gerekli görülmemektedir. Buna göre İmâm Mâlik, tazmini gerekli görmeyen rivâyetleri, mâl-ı zâhireye hamledip, tazmini gerekli gören rivâyetleri de mâl-ı ğâibeye hamletmek suretiyle, iki farklı rivâyeti cemettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰⁸

Öte yandan İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in istihsân kaynağında genelde maslahatın yer aldığını ifade etmektedir.⁸⁰⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün -bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere- maslahata sadece zaruret hâlinde başvurulmasına izin verdiği düşünüldüğünde, İmâm Mâlik'in bütün istihsân örneklerini isabetli kabul etmediği söylenilebilir.⁸¹⁰

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, fıkıhçıların istihsâna dayanarak ortaya koydukları bazı görüşlerini ele alırken, bazen “bu bir istihsândır”,⁸¹¹ diyerek eleştirmede olduğu görülürken, bazen de “bu temelsiz/delilsiz/asılsız bir istihsândır”⁸¹² ya da “bu, kıyasa aykırı olarak ortaya konulmuş bir istihsândır” diyerek eleştirdiği görülmektedir.⁸¹³ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, geçerli bir delile dayanarak yapılan istihsânı kabul ederken, delilsiz yapılan istihsânı ise reddettiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca İbn Rüşd'ün, yukarıda zikredildiği gibi istihsân kavramını genelde bir şer'î kaynak/şer'î delil anlamında kullanırken, bazen de istihsânı lugavî anlamda sünnet ve fazilet manalarında kullandığı görülmektedir.⁸¹⁴

Son olarak, *ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı* künyeli çalışmanın yazarı Şâtîbî'nin *el-İ'tisâm* adlı eserinde, İbn Rüşd'ün, istihsânı şöyle tanımladığını aktarmaktadır: “Kıyastan çok kullanılan istihsân, aşırılığa yol açan kıyası bırakıp istisnâî olarak o konuda hükme müessir olan (tesir edecek) bir manaya yönelmektir.”⁸¹⁵ Yazar, söz konusu

⁸⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/59, 60.

⁸⁰⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/201.

⁸¹⁰ İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in maslahat deliline dayanarak yaptığı istihsâna, satılan bir malın henüz teslim alınmadan zarar görmesi durumunda tazmini meselesini örnek olarak zikretmektedir. Bu meselede satılan bir malın hangi andan sonra müşteri ya da satıcı tarafından tazmin edilmesi gerektiğini uzunca ele almaktadır. Meselenin ayrıntıları için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/201-203.

⁸¹¹ İbn Rüşd'ün eleştirmeden zikrettiği bazı istihsân örnekleri için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/10, 4/45, 106, 166.

⁸¹² İbn Rüşd'ün aslı olmayan bir istihsân diyerek eleştirdiği örnek için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/30.

⁸¹³ İbn Rüşd'ün kıyasa aykırı olduğunu düşünerek eleştirdiği bazı istihsân örnekleri için bk. Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/34, 44.

⁸¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/131, 228, 195.

⁸¹⁵ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 3/48, 49.

tarifin İbn Rüşd'e ait eserlerde tespit edilemediğini, ancak İbn Rüşd'e göre kıyas ile istihsân arasında bir ilişki görüldüğü için ona ait olmasını kuvvetle muhtemel gördüğünü ifade etmektedir.⁸¹⁶ Fakat yukarıda zikredildiği gibi İbn Rüşd, istihsânı mutlak olarak şer'î bir delil kabul etmemektedir. Bununla birlikte, fıkıhçıların istihsâna dayanarak verdikleri birçok hüküm için temelsiz ve kıyasa aykırı olduğunu ifade ettiği hâlde, söz konusu tarifin ona ait olması mümkün görünmemektedir. Nitekim yaptığımız araştırma neticesinde ilgili tarifin İbn Rüşd el-Cedd'e ait olduğu tespit edilmiştir.⁸¹⁷ Bu sebeple söz konusu çalışmada İbn Rüşd, el-Hafid ile İbn Rüşd el-Cedd'in birbirine karıştırıldığı anlaşılmaktadır.

3.2.4. Maslahat Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de maslahat konusunu ele alırken, maslahattan kastedilen şeyin celî veya hafî kıyas ise, kıyası kabul edenlerin maslahatı delil kabul edebileceklerini ifade etmektedir.⁸¹⁸ Dolayısıyla kendisinin de kıyası kabul eden birisi olarak düşünüldüğünde, maslahatı şer'î bir delil olarak görmesi gerekir. Ancak durum tam da böyle değildir. Nitekim ona göre, şeriatın teşri mantığında maslahat ilkesi gözetilse de hakkında şeriatın, doğrudan veya dolaylı olarak meşru gördüğüne dair bir delili yoksa maslahat muteber olmaz. İbn Rüşd, fıkıhçılar arasında delil olup olmadığı ihtilafı olan maslahatın, bu tür maslahat olduğunu ifade etmektedir. Farklı bir tabirle, fıkıhçıların muteber olup olmadığını tartıştıkları maslahatın, kendi aralarında maslahat-ı mürsele veya kıyas-ı mürsel olarak ifade ettikleri maslahattır.

İbn Rüşd, fıkıhçılar arasında ihtilafa neden olan maslahat-ı mürsele için, bazen “şer'an sabit olan herhangi bir nassa dayanmayan maslahat,”⁸¹⁹ bazen de “muayyen bir dayanağı olmayan maslahat,” tabirlerini kullandığı görülmektedir.⁸²⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, Mâlikî mezhebinden farklı olarak, maslahat-ı mürseleyi genel anlamda delil olarak kabul etmemektedir. Nitekim İbn Rüşd, her iki eserinde de muhtelif konular bağlamında maslahatın delil olamayacağına dair açık ve net ifadeleri bulunmaktadır. Öyle ki maslahat-ı reddederken, kullandığı bazı ifadelerin, İmâm Şâfiî'nin istihsânı reddederken kullandığı ifadelerin neredeyse aynısı olduğu göze çarpmaktadır. Söz gelimi, İmâm Mâlik'in maslahat gereği verdiği bir hüküm için, “bu hüküm şer'an sabit olan bir ilkeye dayanmaktadır”, demek yerine, “yeni bir şeriat ihdas etmek demenin, daha isabetli olacağını” ifade etmektedir.⁸²¹

⁸¹⁶ Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 102.

⁸¹⁷ Bk. İbn Rüşd el-Cedd'in, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 1/25. Ayrıca İbn Rüşd el-Cedd'e, ait olan söz konusu ifadenin el-Cedd tarafından istihsânın tanımı olarak aktarılması söz konusu değildir. Bu sebeple Şâtîbî'nin, söz konusu değerlendirmeyi İbn Rüşd'ün istihsân tanımı olarak aktarması isabetsiz olduğu değerlendirilmektedir. Bk. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 1/25; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 3/48, 49.

⁸¹⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 180.

⁸¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/31.

⁸²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/30.

⁸²¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 227; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/31.

Aynı şekilde fıkıhçıların, maslahat çerçevesinde ihtilaf ettikleri bir başka mesele bağlamında, “şer’i şeriften güçlü bir dayanağı bulunmayan maslahata dayanarak, hüküm verenlerin şer’i şeriften istinbatta bulunmak yerine, kendilerini bizzat şeriat yerine koyduklarını”⁸²² savunmaktadır. Yine bir başka meselede de maslahata dayalı hüküm verenleri, dine ilaveler yapmakla itham ettiği görülmektedir. Ayrıca ona göre, maslahat-ı mürsele ile hüküm vermek, İslam dininde var olan tevakkuf ilkesini zedelemektedir.⁸²³ İbn Rüşd’ün bu değerlendirmelerine bakıldığında, maslahatı reddettiği hususunda herhangi bir şüphe olmadığı söylenilebilir.

Yukarıda zikredildiği gibi İbn Rüşd, maslahatı sarih ifadelerle reddetmektedir. Ancak *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, yine maslahatı reddettiği bir bağlamda, bazıları tarafından maslahata dayanılarak teşri kılındığı savunulan bir örnek için, “şeriat bu tür maslahatları hükmün ispatı hususunda uzak bir ihtimalle olsada dikkate almış olabilir”, ifadesini kullanmaktadır. Yani maslahat-ı mürselenin bir kısmında ilâhî maksada uygunluk olabileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, zâhir ile hükmedilmesi durumunda açık bir haksızlık ortaya çıkacak ve birileri mağdur olacaksa, kısıtlı da olsa maslahatın baz alınabileceğini ifade etmektedir. Özellikle ona göre, zâhirle iştiğal ederek, millete zulmeden kimselerin görüldüğü durumlarda maslahata başvurarak, bu tür kimselerin insanlara haksızlık yapmaları engellenebilir. Ancak İbn Rüşd, maslahat konusunun göreceli olmasını ve maslahatın kişiden kişiye farklılık arz edebileceği için çok hassas davranılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu sebeple zaruret hâlinde maslahat kaçınılmaz olunca bunun ehil, mütehasıs, muttakî ve fâzıl âlimler (fudalâ’) aracılığıyla yapılması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. İbn Rüşd, bu bağlamda ağır hastanın (maraz-ı mevt), hastalığı hâlinde nikâh kıymasını örnek olarak zikretmektedir. Bu konuda nikâh şartlarında herhangi bir eksiklik olmadığı için cumhura göre nikâh sahih iken, İmâm Mâlik’e göre sahih değildir. İmâm Mâlik’in, bu konuda dayandığı temel delil, nikâh akdi ile mirasa yeni bir aday ilave edilerek mirasçıların maruz kalacakları haksızlığa fırsat vermemektir. Görüldüğü gibi, İmâm Mâlik, varislerin maslahatını önceleyerek nikâhı geçersiz saymaktadır. İbn Rüşd, bu durumda kıyılan nikâhın hükmü hakkında mutlak olarak hüküm vermeyi tasvip etmeyerek, fıkıh melekisine sahip ehil, müttakî ve erdemli âlimlerin bir durum değerlendirmesi yaparak hüküm vermeleri gerektiğini savunmaktadır. Şayet bu kişinin nikâhı iyi niyetle kıydığı tespit edilirse nikâhı geçerli sayılır. Ancak bu kişinin mirasçılarına zarar vermek için nikâh kıydığı anlaşılırsa, nikâh geçersiz sayılır.⁸²⁴ Görüldüğü gibi, İbn Rüşd’e göre, araştırılıp, incelemeden maslahata dayanarak hüküm vermeyi, yeni bir din uydurmak

⁸²² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 227.

⁸²³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/69.

⁸²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/69.

kadar tehlikeli görmesine rağmen, zaruret hâlinde kısıtlı da olsa, iyi niyetli ve uzman kişiler maslahata göre hüküm verebilir.

Öte yandan maslahat delilinin, Mâlikî mezhebi ile özdeşleşen ve Mâlikîler için hüküm istinbatı noktasında önemli bir delil olduğu bilinmektedir.⁸²⁵ Ancak bu durum, maslahat delilinin diğer mezhepler tarafından kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Tıpkı istihsân delilinin Hanefilerle özdeşleşip,⁸²⁶ ancak yeri geldiğinde istihsânı “yeni bir şeriat olarak gören Şâfiîler” tarafından dahi kullanılmasına benzetilebilir. Çünkü ahkâm-ı şer‘iyyeyi, maslahattan tamamen uzak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak, maslahat çok geniş ve göreceli bir konu olunca, birinin maslahat olarak gördüğünü, bir başkası maslahat olarak görmeyebilir.

Ayrıca Mâlikîlerden sonra maslahata en çok başvuranların, Hanefiler olduğu söylenilebilir. Çünkü Hanefilerin sıklıkla başvurduğu istihsân delilinin önemli bir kısmı, maslahat kapsamında değerlendirilmektedir. Nitekim Gazzâlî, *el-Müstasfâ*’da maslahat ve istihsânı iki ayrı bölümde ele almasına rağmen, İbn Rüşd’ün onu ihtisar ederek, ikisini beraber ele aldığı görülmektedir.⁸²⁷ İbn Rüşd’ün, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de de her iki konuyu bazen beraber incelediği göze çarpmaktadır.⁸²⁸

İbn Rüşd, maslahatla ilgili *ed-Darûrî*’de sadece ağır hastanın (maraz-ı mevt) boşamasını örnek olarak zikrederken, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de ise, çok sayıda örnek verdiği ve konuyu bazen geniş bir şekilde tartıştığı görülmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd’ün maslahat anlayışının daha net anlaşılması için *Bidâyetü’l-Müctehid*’de yer alan bazı örnekler zikredilecektir.⁸²⁹ Örneğin, mefkûd ve ğâib meselesinde Mâlikîler, mefkûd ve ğâib kişinin kızının nafakası ve cinselliğe olan ihtiyacı sebebiyle yetkili kişi tarafından evlendirilebileceğini kabul etmektedirler. Ancak Mâlikîler, ittifakla bunu babanın uzak diyarlarda olması ya da esir olmasına bağlarken, İbn Rüşd, bu görüşlerin temelinde maslahat ilkesi bulunması sebebiyle, başta acil durumlar olmak üzere, benzer sebeplerden dolayı babanın yakında olsa da durumun değişmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸³⁰ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, maslahat delilinin çok

⁸²⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/81.

⁸²⁶ Bardakoğlu, “İstihsân”, 23/341.

⁸²⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 180; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/201; Alsac, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı*, 102.

⁸²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/201, 4/20.

⁸²⁹ Çalışmamızda İbn Rüşd’ün maslahat anlayışını ortaya koyarken, Mâlikîlerin maslahat deliline dayanarak hükme bağladıkları bazı örnekler zikredilmektedir. Zikredilen örneklerin yanı sıra Mâlikîlerin, maslahata dayanarak hüküm verdikleri birçok mesele daha bulunmaktadır. Bunlar arasında, maslahat gereği devlet başkanının ateşkes kararı verebilmesi, evliliğin kişilerin ihtiyaçlarına göre vâcib, mendûb ve mubâh diye değişiklik arz etmesi, zina eden kadının sürgün cezasından muaf tutulması ve eşini boşaması gerektiği hâlde boşamayan kişinin eşinin hâkim tarafından boşanmasına karar verilebilmesi gibi örnekler zikredilebilir. Bk. *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/150, 2/20, 3/120, 4/76.

⁸³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/41.

kısıtlı ve zaruret hâlinde kendisine başvurulacağını ifade etmesine rağmen, ilgili meselede olduğu gibi bazen maslahatı Mâlikîlerden daha geniş tutmaktadır.

İbn Rüşd, hakkında nass bulunan bazı meselelerin, maslahata dayandırılarak hükme bağlanılmasına da hoş bakmamaktadır. Örneğin Mâlikîlere göre, borcunu ödemeyen bir kimsenin, alacaklının maslahatı gözetilerek hapsedilebileceği kabul edilmektedir. Fakat İbn Rüşd, bu hükmün maslahata dayandırılması yerine, sünnete dayandırılmasının gerektiğini savunmaktadır. Çünkü o, Efendimizin, borcunu ödemeyen bir kimseyi hapsedtiğine dair bir rivâyet olduğunu ifade etmektedir.⁸³¹ Bu da İbn Rüşd'ün, yukarıda açık ifadelerle zikredildiği gibi, zaruret olmadıkça maslahata başvurulmaması gerektiği hususunda titiz davrandığını göstermektedir.

Özetle İbn Rüşd, maslahatı genel anlamda edille-i şeriyye olarak kabul etmemekle birlikte, şer'î hükümlerin maslahattan hâli olamayacağını savunmaktadır. İbn Rüşd, maslahatı mutlak olarak delil kabul etmemesine rağmen, nassların zâhirine göre hareket edildiğinde kesin bir mağduriyet yaşanması söz konusu ise, liyakatli ve iyi niyetli kimselerin kısıtlı olarak maslahata dayanarak hüküm vermelerini kabul etmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün maslahat konusundan başta İmâm Mâlik olmak üzere, Mâlikî mezhebinden farklı bir kanaate sahip olduğu söylenilebilir. Çünkü Mâlikîler, maslahat deliline çok sık müracaat ederken, İbn Rüşd'ün ise maslahata çok nadir başvurduğu görülmektedir. Nitekim İbn Rüşd, gelişi güzel maslahata dayanarak, hüküm verenleri yeni bir şariat ortaya koymakla eleştirmektedir.

3.2.5. Sedd-i Zeri'a Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de sedd-i zeri'anın, edille-i şeriyyeden sayılıp sayılmadığı konusuna temas etmemektedir. Ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, fakihler arasında var olan bazı ihtilafların temelinde sedd-i zeri'anın delil sayılıp sayılmamasının sebep olduğunu ifade etmektedir.⁸³² İbn Rüşd, sedd-i zeri'anın delil olup olmadığıyla ilgili fikrini açık bir şekilde zikretmese de, onun maslahata bakış açısının sedd-i zeri'a için de aynen geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü maslahat, hakkında doğrudan veya dolaylı olarak nass bulunmadığı hâlde, ön görülen bir faydaya ulaşmayı hedeflemektir. Sedd-i zeri'a ise, bunun tam tersidir. Yani, hakkında sakınılması gerektiğine dair doğrudan veya dolaylı olarak bir nass bulunmasa da fesada yol açmasından endişe edildiği için yasaklanmasında maslahat görülen şeydir.⁸³³ Nitekim İbn Rüşd'ün, aynı örneği bazen maslahat bağlamında ele alırken, bazen de farklı mülâhazalarla sedd-i zeri'a örneği olarak zikremektedir. Söz gelimi, *ed-Darûrî*'de maraz-ı mevt hâlindeki kişinin boşamasını maslahat örneği olarak zikrederek, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise

⁸³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/76.

⁸³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/123, 3/109, 173.

⁸³³ Dönmez, "Maslahat", 28/81.

sedd-i zeri‘a örneği olarak zikretmektedir.⁸³⁴ Bu sebeple, İbn Rüşd‘ün sedd-i zeri‘a anlayışının, maslahat anlayışı ile aynı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd‘e göre, sedd-i zeri‘anın mutlak olarak delil olması söz konusu olamaz. Ancak maslahat anlayışında olduğu gibi, gerekli görüldüğünde zaruret hâlinde ehil ve iyi niyetli kimselerin onaması hâlinde başvurulabilir.⁸³⁵

İbn Rüşd, sedd-i zeri‘a delilinin hüccet açısından maslahat ile aynı değerlendirdiği için, ciddi anlamda bir ihtiyaç görmedikçe, bu delile başvurmadığı görülmektedir. Bu bağlamda sünnetten delili olduğu hâlde, İmâm Mâlik‘in sedd-i zeri‘aya dayanarak verdiği bazı fetvalarını eleştirdiği görülmektedir. Söz gelimi, iki kişinin şahitliğiyle kıyıldığı hâlde, şahitlerden bunu kimseye söylememeleri istenilen nikâhın geçerli olup olmadığı meselesi zikredilebilir. İbn Rüşd, İmâm Mâlik‘e göre, bu tür bir nikâh tartışmalara ve huzursuzluğa sebep olacağı düşüncesiyle sedd-i zeri‘a gereği, sahih kabul edilemeyeceğini ve bu sebeple de feshedilmesi gerektiğini aktarmaktadır. Ancak İbn Rüşd, bu nikâhın geçersiz olduğu sünnette yer aldığı için, sedd-i zeri‘aya gerek olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla sünnete göre geçersiz olduğu anlaşılan bir meselenin, sedd-i zeri‘a ile hükme bağlanılmasını eleştirmektedir.⁸³⁶ Nitekim İbn Rüşd, aynı gerekçe ile İmâm Mâlik‘i maslahat konusunda da eleştirdiği zikredilmişti.⁸³⁷

İbn Rüşd, yukarıda zikredilen örneklerin yanı sıra sedd-i zeri‘a ile hükme bağlanıldığını ifade ettiği çok sayıda örnek aktarmaktadır. Bunlar arasında Efendimizin, hamrın sirkeye dönüşmesi hâlinde içilmesini yasaklayarak, dökülmesini emretmesi ve tamir etmek üzere esnafa teslim edilen malın, telef olması durumunda esnafın tazmin etmesinin gerekliliği gibi meseleler zikredilebilir. Nitekim sirkeye dönüşen hamrın içilmesine cevâz vermenin, doğrudan hamrın içilmesine yol açma tehlikesi bulunmaktadır. Yine esnafın yanına tamir için bırakılan malları için esnafa tazmin sorumluluğu yüklenilmemesi, esnafın müşterilerin malına sahip çıkmamasına sebep olabilir.⁸³⁸

Aynı şekilde, başta İmâm Mâlik olmak üzere, bazı âlimler, Ramazan hilalinin tek bir kişi tarafından görülmesini Ramazan ayı başlangıcı için yeterli görürken, Bayram hilalinin ise tek bir kişi tarafından görülmesini yeterli görmemektedirler. Çünkü dini hassasiyeti olmayan kişilerin, oruç tutmamak için böyle bir yalana tevessül etme tehlikeleri bulunmaktadır.⁸³⁹ Bu örneklerin yanı sıra İbn Rüşd *Bidâyetü‘l-Müctehid*‘de sedd-i zeri‘aya dayanarak hüküm verilen farklı meseleleri örnek olarak zikrettiği bilinmektedir. Ancak İbn Rüşd‘ün, söz konusu

⁸³⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 227; İbn Rüşd, *Bidâyetü‘l-Müctehid*, 3/102.

⁸³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü‘l-Müctehid*, 3/69.

⁸³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü‘l-Müctehid*, 3/44.

⁸³⁷ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü‘l-Müctehid*, 4/76.

⁸³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü‘l-Müctehid*, 3/28.

⁸³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü‘l-Müctehid*, 2/48.

örneklerde herhangi bir tercihte bulunmadığı için, fıkıhçılığına fıkıhçılığına dair herhangi bir katkısı olmayacağı için burada zikredilmelerine gerek duyulmamaktadır.⁸⁴⁰

3.2.6. Amel-i Ehl-i Medine Anlayışı ve Furû Fıkha Yasıması

İbn Rüşd, amel-i ehl-i Medine anlayışını hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de müstakil bir başlık olarak ele almamaktadır. Bunun yerine meseleyi *ed-Darûrî*'de, icmâ ve kıyas konularında ele alırken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise, muhtelif konularda ele almaktadır.⁸⁴¹

İbn Rüşd, amel-i ehl-i Medine'yi müstakil bir delil olarak kabul etmemektedir. Bu sebeple amel-i ehl-i Medine'yi bağlacı görmediği gibi, kendisine uygun olmayan âhâd haberlerin reddedilmesini de doğru bulmamaktadır. İbn Rüşd, ilk dönem bazı Mâlikî âlimlerin, amel-i ehl-i Medine'yi icmâ saydıklarını, son dönem bazı Mâlikî âlimlerin ise amel-i ehl-i Medine'yi fiili mütevâtir kabul ettiklerini ve bağlayıcı olmasının bu iki husustan kaynaklandığını ifade ettiklerini aktarmaktadır. Ancak ona göre, amel-i ehl-i Medine'nin icmâ veya fiili mütevâtir olarak kabul edilmesi söz konusu olamaz. Çünkü onun fıkıh anlayışına göre, çoğunluğun ittifakı icmâ sayılamayacağı gibi, eylemlerin tevâtür kabul edilmesi çok zor hatta mümkün görülmemektedir.⁸⁴²

Öte yandan İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, mütahassıs Mâlikî âlimlerine göre amel-i ehl-i Medine'nin, hüccet olmasının nakilden bağımsız olmadığını ifade etmektedir. Yani amel-i ehl-i Medine'nin hüccet olması için Efendimize ulaşınca kadar her asırda böyle uygulandığına dair kavli bir naklin bulunması gerekmektedir. Böylece amel-i ehl-i Medine ile hükme bağlanan mesele, Efendimizin onayıyla gerçekleşmiş olacaktır. İbn Rüşd'e göre, Hz. Peygamber'e kadar rivâyet edildiği bilinen amel-i ehl-i Medine kabul edilirken, hakkında bu tür rivâyet bulunmayan amel-i ehl-i Medine ise kabul edilmemektedir. İbn Rüşd, bu bağlamda sa'ın ağırlığının tespitini örnek olarak vermektedir. Şöyle ki; Harun er-Reşîd'in huzurunda Ebû Yûsuf, İmâm Mâlik'e sa'ın ağırlığını sorar ve beş rıtıl olduğu cevabını alınca Ebû Yûsuf, kendisinden delil ister. Bunun üzerine İmâm Mâlik, delil olarak Medinelileri şahit gösterir. Medineliler de; "beş rıtıl ağırlığında olan sa'ların, bize babalarımızdan, onlara da Efendimizin sahabesi olan dedelerimizden miras kalmıştır", şهادetinde bulunmuşlardır.⁸⁴³ Görüldüğü gibi bu örnekte amel-i ehl-i medine ile sa'ın ağırlığı belirlenirken sözlü rivâyetlere yer

⁸⁴⁰ Bazı fıkıhçıların sedd-i zeri'aya dayanarak hüküm verdikleri meseleler arasında namaz kılarken avretin açılmasına sebep olma ihtimali olan bazı kıyafetlerle namaz kılmanın yasaklanması ve bazı ürünlerin takasında faiz olmamasına rağmen, mağduriyete sebebiyet verdikleri için takaslarının yasaklanması gibi meseleler zikredilebilir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/123, 3/173.

⁸⁴¹ İbn Rüşd'ün amel-i ehl-i Medine anlayışını ele aldığı konular için bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 174, 175; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/185.

⁸⁴² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 174, 175; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/184, 185.

⁸⁴³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 174, 175; Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 2/124.

verilmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, hakkında sözlü bir nakli bulunmayan amel-i ehl-i Medine'nin, hüccet olamayacağını delillendirmiş olmaktadır. Bunun yanında İbn Rüşd, amel-i ehl-i Medine'yi mutlak bir hüccet kabul etmezken, Hanefîlerin umûm-ı belvâ delillerine yakın veya biraz daha güçlü bir tercih sebebi olabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre, amel-i ehl-i Medine'nin, âhâd habere uygun olması durumunda onu kuvvetlendirebileceği gibi, muarız olması durumunda da onu zayıflatabilir. Bu sebeple o, haber-i âhâdın, meşhur olan, herkes tarafında bilinen ve uygulanan bir amelle tearuz edecek olsa, âhâd haberin mensûh olmasını veya naklinde bir problem bulunmasını da mümkün görmektedir. Ancak amel-i ehl-i Medine'nin âhâd haberle tearuz etmesi durumunda, âhâd haberle amel edilmesinin câiz olmadığı yönündeki görüşleri reddetmektedir.⁸⁴⁴

İbn Rüşd, yukarıda zikredilen sa' örneğinin yanı sıra, Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medine'ye istinaden hükme bağladıkları birçok örnek zikretmektedir. Ancak İbn Rüşd, amel-i ehl-i Medine hususunda, usûl bakımından Mâlikîlerden farklı bir kanaate sahip olmasına rağmen, bu bağlamda ele aldığı örneklerde Mâlikîlerle aynı görüşte olduğu görülmektedir. Bu sebeple söz konusu furû örneklerinin burada zikredilmesine gerek duyulmamaktadır.⁸⁴⁵

Özetle İbn Rüşd, amel-i ehl-i Medine'yi mutlak olarak hüccet gören Mâlikîlerle, onu reddeden cumhur arasında orta bir yol benimsediği söylenilebilir. Nitekim o, amel-i ehl-i Medine'yi müstakil bir delil ve mutlak bağlayıcı olarak görmezken, onu tamamen de etkisiz görmemektedir. Çünkü tearuz gibi durumlarda bu delilin tercih sebebi olmasını mümkün görmektedir. Ayrıca ona göre, amel-i ehl-i Medine'nin hüccet olabilmesi için hakkında sözlü rivâyetlerin bulunması gerekir. Bu sebeple amel-i ehl-i Medine'yi icmâ veya mütevâtir mesabesinde gören Mâlikîleri eleştirmektedir. İbn Rüşd'ün, usûl bakımından amel-i ehl-i Medine hususunda genel itibarıyla Mâlikîlerden farklı düşünmesine rağmen, bu delil sebebiyle Mâlikîleri eleştirdiği herhangi bir furû örneği tespit edilememiştir.

⁸⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/184, 185.

⁸⁴⁵ İbn Rüşd'ün, Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medine'ye istinaden hüküm verdikleri bazı meseleler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/109, 112, 142, 162, 228, 235, 4/209. Yukarıda zikredildiği gibi, İbn Rüşd, ilgili örneklerde Mâlikî mezhebinden farklı düşünmediği görülmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. İBN RÜŞD'E GÖRE DELÂLET ANLAYIŞI VE FURÛ FIKHA YANSIMASI

İbn Rüşd, fıkıh usûlü konuları içerisinde fıkıh usûlü ile en çok bağlantısı olan bölümün delâlet bahsi olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴⁶ Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*'de fıkıhçıların ihtilaf sebeplerini altı başlık altında zikrederken, bütün ihtilaf sebeplerinin doğrudan ya da dolaylı olarak delâlet konusuyla ilişkili olduğunu savunmaktadır.⁸⁴⁷ Söz konusu ihtilaf sebepleri, delâletin ilgili başlıklarında ve İbn Rüşd'ün ictehad anlayışı gibi başlıklarda ele alınacaktır.

İbn Rüşd'e göre delâlet; İslam hukukunun, Efendimizden naklediliş şekillerinden ibarettir. Bu da İbn Rüşd'e göre Efendimizden sadır sözler (elfâz) ve işaretlerden (karâîn) ibarettir. Bununla birlikte İbn Rüşd, lafızların siğa ve mefhûm olmak üzere iki türlü delâletlerinin olduğunu zikreder. Aynı şekilde İbn Rüşd'e göre Efendimizden nakledilen karîneler, Efendimizin uygulamaları (ef'âl) ve onayları (takrîr) olarak ikiye ayrılmaktadır.⁸⁴⁸

Aşağıdaki başlıkta, delâletin zikredilen kısımları sırasıyla ele alınacak olup, İbn Rüşd'ün bunlarla ilgili usûl anlayışı tespit edilerek, bu anlayışın furû fıkha yansımaları örneklerle ortaya konulacaktır.

4.1. LAFIZLARIN DELÂLETİ VE FURÛ FIKHA YANSIMASI

İbn Rüşd, lafızları, mütekellimîn usûlcülerin metoduna uygun olarak ele almakla birlikte, lafızlarla ilgili incelediği bazı husus ve kavramları kendine has üslubuyla aktardığı görülmektedir. Örneğin; başta İbn Rüşd'ün temel kaynağı olan Gazzâlî olmak üzere birçok usûlcü, elfâzın kısımlarını nass, zâhir, müevvel ve mücmel şeklinde kodlarken, İbn Rüşd ise bunları, “siğası itibariyle nass”, “siğası itibariyle zâhir”, “siğası itibariyle müevvel” ve “siğası itibariyle mücmel” şeklinde kodlamaktadır.

İbn Rüşd'ün ilgili kodlamayı tercih etmesinin sebebi, söz konusu manaların, lafzın siğasından anlaşılabilirdiği gibi, mefhûmundan da anlaşılabilirdiğine dikkat çekmek istemesi olabilir. Nitekim İbn Rüşd, mefhûmun delâleti konusunu, “mefhûmu itibariyle nass”, “mefhûmu itibariyle zâhir”, “mefhûmu itibariyle mücmel” ve “mefhûmu itibariyle müvvel” diye isimlendirmektedir. Ne var ki İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'de, lafızlara eklediği “siğası ile” kaydını *Bidâyetü'l-Müctehid*'de terk ettiği görülmektedir.⁸⁴⁹ *Bidâyetü'l-Müctehid*'in, *ed-Darûrî*'den yaklaşık otuz yıl sonra yazıldığı düşünüldüğünde, İbn Rüşd'ün gençlik yıllarında

⁸⁴⁶ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 183. Ayrıca Gazzâlî de delâlet konusunun önemine dikkat çekerek, delâlet konusunun usûl ilminin direği olduğunu ifade etmektedir. Konun önemiyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/180.

⁸⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/12.

⁸⁴⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 183; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/10, 11.

⁸⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/10.

kendisine hass olan bu kodlamayı terk ettiği ve cumhurun kullanımını tercih etmeye başladığı söylenilebilir. Bu muhtemel gerekçenin yanında İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'in mukaddimesinde yer verdiği usûl bölümünü, muhtasar tutmaya çalıştığı için de zikretmemiş olabilir. Ancak; *Bidâyetü'l-Müctehid*'in muhtelif konuları içerisinde de zikredilen lafız ve mefhûmların ilgili kayıtla kullanılmamış olmasına bakılınca, birinci ihtimalin daha çok öne çıktığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbn Rüşd, mütekellimîn usûlcülerinin lafız taksimatına işaret ederek, lafızlarla ilgili yapılabilecek en güzel taksimatın bu olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵⁰

Bu başlık kapsamında İbn Rüşd'ün elfâz anlayışı, lafızların yukarıda zikredildikleri sıralamaya göre ortaya konulacak ve furû fıkha yansımaları örneklerle izah edilecektir.

4.1.1. Nâss Lafzın Mâhiyeti ve Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd'e göre, “tek bir anlam ifade eden lafza, nass lafız” denilmektedir. İbn Rüşd, nass lafzın hem müfredlerde hem de mürekkeblerde olabileceğini söyleyerek, “müfred nass” lafızlar için insan, at ve hayvan gibi örnekleri vermektedir. Müfred nass lafızlardan meydana gelen ve içinde farklı mercilere râci olması muhtemel zamir bulundurmayan terkiplere de “mürekkeb nass lafız” denildiğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak; “*De ki; Allah tektir,*”⁸⁵¹ âyetini zikretmektedir.⁸⁵²

İbn Rüşd'ün, yukarıda yer aldığı gibi, *ed-Darûrî*'de nass lafızlarla ilgili zikrettiği örneklerin fikhî yönleri bulunmamaktadır. Bu, İbn Rüşd'ün, söz konusu lafızların öncelikle lugavî açıdan anlaşılmasını hedeflemiş olmasından kaynaklanmış olabileceği gibi, usûl anlayışından da kaynaklanmış olması muhtemeldir. Çünkü mütekellimîn metoduyla yazılan usûl eserlerinde, fukahâ metoduyla yazılan eserlerden farklı olarak, her zaman furû örnekler yer almamaktadır. Ancak İbn Rüşd *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, nass lafızlarla ilgili çok sayıda furû fıkıh örneği zikretmektedir. Hâss lafzın hükmü ele alındıktan sonra, konunun daha iyi anlaşılması için bu örneklerin bir kısmına yer verilecektir.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de, nass lafzın hükmü ve bağlayıcılığı hakkında herhangi bir açıklama yapmazken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'in hem mukaddimesinde hem de muhtelif konuları içerisinde buna değindiği görülmektedir. *Bidâyetü'l-Müctehid*'de aktardığına göre, nass lafzın ifade ettiği mananın bağlayıcı olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak nass lafız, farklı gerekçe ve değerlendirmelerle bazen te'vîl edilebilmektedir.⁸⁵³

İbn Rüşd'ün, nass lafızlarla ilgili usûl anlayışını pekiştirmek ve furû fıkha yansımasını görmek için birkaç örnek zikredilecektir. Ancak; zikredilecek olan örnekler, bir taraftan zâhiren

⁸⁵⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 184-186; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/27, 28, 48, 49.

⁸⁵¹ el-İhlâs 112/1.

⁸⁵² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 187.

⁸⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/10, 2/185.

nass görünümlü olmaları sebebiyle nass olarak bağlayıcı oldukları, diğer taraftan da farklı mülâhazalarla te'vîl edilebilen ve bu sebeple bağlayıcı olmama ihtimali olan örneklerden seçilecektir. Böylece İbn Rüşd'ün nass olduğu hâlde te'vîle müsait olan lafızları nasıl değerlendirdiği görülmüş olacaktır.

Nass lafzın, bağlayıcılık anlamında farklı değerlendirilmesine dair “nebîz meselesi” örnek olarak verilebilir. İbn Rüşd, nebîzin hükmü hakkında Hicâzlı ve Kûfeli fıkıhçıların ihtilaf ettiğini ve Hicâzlılara göre nebîz mutlak olarak haram iken, Kûfelilere göre ise, sarhoş edecek miktarın haram olduğunu aktarmaktadır. İbn Rüşd, her iki ekolün, kendi iddialarını güçlendirmek için ciddi deliller öne sürmeleri sebebiyle meselenin gayet hassas olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; Hicâzlı fıkıhçıların delilleri, daha çok nass türü sahih ve sarîh lafızlardan oluşurken,⁸⁵⁴ Kûfelilerin delilleri ise, güçlü kıyasın yanı sıra, zayıf rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu sebeple genel anlamda her iki mezhebin konu hakkındaki delilleri güçlü olması sebebiyle, İbn Rüşd, meselenin ancak fıkıh melekeseine sahip uzmanlar tarafından hükme bağlanabileceğini savunmaktadır.⁸⁵⁵

İbn Rüşd, Kûfeli fıkıhçıların “nebîzin hamra kıyas edilmesinde illet birliğinin ancak iskâr miktarında oluşur”, söylemlerini önemli bulsa da konu bağlamında var olan nasslara öncelenemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca fıkıhın temel mantığında bulunan sedd-i zerî'a ilkesinin de Hicâzlıların görüşünü desteklediğini savunmaktadır.⁸⁵⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Kûfelilerin söz konusu güçlü kıyaslarına rağmen, Hicâzlıların nass kuvvetinde olan rivâyetlerini ve sedd-i zerî'a ilkesine uygun düşen görüşlerini önceleyerek, kıyasa gitmediği görülmektedir.

İbn Rüşd'ün, nass lafızlarla ilgili zikrettiği bir diğer mesele de, kölenin sahip olduğu boşama hakkı sayısidir. İbn Rüşd, kölenin sadece iki boşama hakkı olduğu konusunda icmâdan bahsedilse de Zâhirîlerin, icmâdan farklı bir kanaat taşıdıklarını aktarmaktadır. Çünkü Zâhirîlere göre üç boşama hakkı, Kur'ân⁸⁵⁷ ve sünnetin nass veya en azından zâhir olan lafızlarıyla teşri kılınmıştır. Ayrıca, kölenin bu naslardan istisna edildiğine dair herhangi bir delil de bulunmamaktadır. Dolayısıyla; nass veya zâhir delil sebebiyle kölenin boşama hakkını üç olarak kabul ederler. İbn Rüşd, söz konusu meselede Zâhirîlerin zikrettiği nass türü lafızların varlığı ve boşamanın üç aşamaya yayılmasındaki hikmetin ortadan kalkmaması için, Zâhirîlerin

⁸⁵⁴ İbn Rüşd'ün, nebîz meselesinde cumhurun istidlalde bulundukları dediği sahih naslardan bazıları şunlardır: “Sarhoşluk veren her içecek haramdır.” Buhârî, “İmân”, 38 (No. 53); Müslim, Eşribe, 7 (No. 2001); “Çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır.” Tirmizî, “Eşribe”, 3 (No. 1866).

⁸⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/25.

⁸⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/25, 26. Ayrıca zikretme gereği duymadığımız nass lafızlar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/25, 26.

⁸⁵⁷ Bk. el-Bakara 2/229.

görüşünü isabetli bulmaktadır.⁸⁵⁸ Görüldüğü üzere İbn Rüşd, icmâ olduğu söylenen bir meselede bile nass türü lafızlara aykırılık söz konusu olsa da nass delilini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Özetle nebîz meselesinde İbn Rüşd, Hanefîlerin kıyas delilini güçlü ve isabetli bulmasına rağmen, konu hakkında var olan nass türü delillerle tearuz ettiği için kıyası önceleyemediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan tam anlamıyla icmâ olmasa da fukahânın kahir ekseriyetinin hemfikir olduğu bir meselede, yine nass delili sebebiyle cumhurdan farklı düşündüğü görülmektedir. Bu da İbn Rüşd'ün, nass lafzının kolay kolay nass dışına te'vîl edilmeyeceği görüşünde olduğunu göstermektedir.

Öte yandan İbn Rüşd'ün, nass olmayan bazı lafızların, nass lafza dönüşebileceğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda kinaye olan bir lafzın, nass lafız hükmünde değerlendirilebileceğini zikretmektedir. Söz gelimi, dört şahidin, tariz (kinaye) ile zina iddiasında bulundukları şahsa hadd cezasının uygulanıp uygulanmayacağı hususunda, cumhur şüphe görmesi sebebiyle hadd uygulanamayacağını savunurken, İmâm Mâlik ise hadd uygulanması gerektiğini savunmaktadır. İbn Rüşd de bu durumdaki bir kinayenin/tarizin nass olarak değerlendirilmesini ve hadd uygulanmasını gerekli görmektedir.⁸⁵⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, söz konusu meselede cumhurdan farklı düşünerek hadd cezasını savunan İmâm Mâlik ile aynı kanaati paylaştığı anlaşılmaktadır.

Son olarak İbn Rüşd, bir rivâyetin mefhûm-ı muhalefeti ile nass olan bir rivâyet tearuz edecek olsa nassın öncelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁶⁰ Ancak henüz mefhûm-ı muhâlefet konusu ele alınmadığı için konuyla ilgili örnek zikretme gereği duyulmamaktadır. Çünkü ilgili meselenin ele alınacağı bölümde örnek zikredileceği için tekrar edilmesine ihtiyaç görülmemektedir.

4.1.2. Mücmel Lafız ve Mücmelin Beyânı Anlayışının Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, manalarının açıklığına göre lafızları sıralarken, ikinci sırada mücmel lafza yer vermektedir. O, nass lafız konusunda yaptığı gibi, mücmel lafzı da “siğası itibariyle mücmel olan lafız” diye kodlamayı tercih etmektedir. İbn Rüşd, bu bölüm bağlamında *ed-Darûrî*'de, daha çok mücmelin kısımları, mücmelin beyânı ve mücmel lafzını gibi konulara yoğunlaşmaktadır. *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise, delilleri arasında mücmel lafız bulunması sebebiyle, fıkıhçılar arasında yaşanan ihtilaflara ve bu ihtilafların değerlendirilmelerine yer vermektedir.

⁸⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/85. İbn Rüşd'ün nass lafızlarla ilgili zikrettiği bazı meseleler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/61, 105, 121.

⁸⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/224, 225, 2/43.

⁸⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/161.

Aşağıda İbn Rüşd'e göre mücmelin tanımı, kısımları ve beyânı gibi hususlar ele alınacaktır.⁸⁶¹

4.1.2.1. Mücmel lafzın tanımı ve hükmü

İbn Rüşd, mücmel lafzı; “birden fazla manası olduğu hâlde delâlet açısından bu manaların her birine eşit mesafede olan lafızdır,” diye tanımlamaktadır. Bu yönüyle mücmeli, nassın zıttı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, mücmel lafız müfred olabileceği gibi, mürekkeb de olabilir. İbn Rüşd, müfred mücmel lafız için “göz” (‘ayn) örneğini vermektedir. Zira göz kelimesi hâricî karînelerin söz konusu olmadığı durumlarda, eşit bir şekilde su kaynağı, terazi kefesi ve görme organı gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁶²

Öte yandan İbn Rüşd, zıt anlamlı (ezdâd) kelimeleri de birden çok manaya gelmeleri sebebiyle, müfred mücmel lafız kapsamında değerlendirmektedir. Bu bağlamda “kur” kelimesini örnek olarak zikretmektedir. Nitekim bu kelime, temizlik (tuhr) anlamına geldiği gibi, hayız anlamına da gelmektedir. Bu sebeple söz konusu kelime, iddet meselesinin süresi ile ilgili, fıkıhçılar arasında görülen ihtilaflarda yer almaktadır. Mücmel lafız olması sebebiyle kur’ kelimesi çerçevesinde görülen ihtilaflar, çalışmamızın “Mücmel Lafzın Beyânı Anlayışının Furû Fıkha Yansıması” adlı başlığında ele alınacaktır.

İbn Rüşd, mücmelin ikinci kısmı olan mürekkeb mücmel lafızların ise, mücmel müfredlerden meydana gelen cümleler veya mercii net olmayan zamirleri barındıran cümleler olduğunu aktarmaktadır. Bu bağlamda el-Bakara, 235. âyette geçen; “...*ev ya ‘fuvellezî biyedihî ‘ukdetunnikâh...*”⁸⁶³ ifadesinde yer alan “*ya ‘fuve*” kelimesindeki müstetir zaminin veliye râci olma ihtimali olduğu gibi, kocaya da raci olması muhtemeldir.⁸⁶⁴ Buna göre, birden fazla şeye işaret etmesi muhtemel olan işaret isimleri de İbn Rüşd açısından mücmel lafız olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca İbn Rüşd’ün, eşit şekilde iki manaya delâlet eden veya iki mercie raci olma ihtimali olan lafızlara mücmel lafız dediği gibi, müşterek lafız dediği de görülmektedir.⁸⁶⁵ Buna göre İbn Rüşd’ün mücmel ve müşterek lafzı aynı anlamda kullandığı söylenilebilir.

Özetle İbn Rüşd’e göre bir lafız, aynı yakınlıkta birden fazla mana için kullanılıyorsa, buna mücmel ve müşterek lafız denilmektedir. Aynı şekilde ona göre, eşit derecede iki farklı mercie râci olma ihtimali bulunan zamirler de mücmel lafız kabul edilmektedir.

⁸⁶¹ Mücmel bazı âyetlerin örnek beyânları için bk. Sevim Gelgeç, *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 157-163.

⁸⁶² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 187.

⁸⁶³ el-Bakara 2/235.

⁸⁶⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 187, 189.

⁸⁶⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 187.

Son olarak İbn Rüşd, mücmel lafzın hükmü ile ilgili manası açık olmadığı için kendisi ile hüküm verilemeyeceği hususunda icmâ olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶⁶ Dolayısıyla mücmel lafız ile amel edilebilmesi için, öncelikle beyân edilerek mübeyyen hâle dönüşmesi gerekmektedir. Bu sebeple, İbn Rüşd’ün beyân anlayışı, beyân vaktinin ertelenip ertelenemeyeceği çerçevesinde yaşanan ihtilaflara bakışı ve bunun furû fıkha yansımaları ele alınacaktır.

4.1.2.2. İbn Rüşd’ün beyân anlayışı

İbn Rüşd’ün, mücmelin beyânı konusunda genel itibariyle Gazzâlî’yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Gazzâlî, beyân konusunun usûlcüler tarafından genelde mücmel lafızdan sonra bağımsız ve özel bir konu (kitâb/bâb) hâlinde ele alındığını, ancak kendisinin, “beyân”ı özel bir kitâb/bâb olacak uzunlukta görmediği için, mücmel lafız konusunda değerlendirmeyi uygun gördüğünü ifade etmektedir.⁸⁶⁷ Nitekim İbn Rüşd de “beyân meselesini”, mücmel lafız konusu içinde işleyerek özel bir bölümde ele almamaktadır. Aynı şekilde Gazzâlî, âmm lafzın mücmel mi yoksa zâhir mi olduğu hususunda ihtilaf olduğunu aktarmakla birlikte, âmm lafzın tahsisini, beyân konusunda ele almaktadır.⁸⁶⁸ İbn Rüşd’ün de bu hususta onu takip ettiği, ancak ondan farklı olarak âmm lafız için “zâhir” ifadesini sarih bir şekilde kullandığı göze çarpmaktadır.⁸⁶⁹ Yani âmm lafız, Gazzâlî’ye göre mücmel veya zâhir sayılması mümkünken, İbn Rüşd’e göre ise doğrudan zâhir kabul edilmektedir.

Beyân konusunda Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında göze çarpan en önemli farklardan biri, beyânın ihtiyaç anına kadar ertelenmesinin câiz olduğu hususunda öne sürülen delillerdir. Örneğin; Gazzâlî, konuyu daha çok Kur’ân, sünnet ve furû fıkıh örnekleri ile uzunca ele alarak ispat etmeye çalışırken, İbn Rüşd’ün ise meseleyi tamamen lugavî delillerle ispat etmeye çalıştığı görülmektedir.⁸⁷⁰ Söz konusu hususa bu başlığın sonunda özel olarak değinilecektir.

⁸⁶⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 188; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/10, 199, 2/65, 66. *ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı* künyeli yüksek lisans çalışmasının yazarı, mücmeli ele alırken, İbn Rüşd’ün, mücmelin hükmüyle ilgili *ed-Darûrî*’de açık bir ifadesinin bulunmadığını kaydetmektedir. Bk. Alsaç, *ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı*, 111. Oysaki İbn Rüşd, yukarıda zikredildiği gibi mücmelin hükmünü *Bidâyetü’l-Müctehid*’den yanı sıra *ed-Darûrî*’de de açık bir şekilde beyan etmektedir. Hatta İbn Rüşd’ün, ilgili konuyu *ed-Darûrî*’de, *Bidâyetü’l-Müctehid*’den daha vurgulu ifadelerle ortaya koyduğu söylenilebilir. Zira *ed-Darûrî*’de, mücmel lafzın, beyân edilmedikçe hükme kaynak olamayacağı hususunu icmâyâ dayandırarak aktarmaktadır. Ayrıca ilgili yazarın söz konusu ifadelerinin, Mayıs 2024 tarihinde yazdığı İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı isimli kitap çalışmasında da aynen yer aldığı görülmektedir. Bk. Alsaç, *ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı*, 112; Hatice Alsaç, İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı, Ankara: Ankara Okulları, 2024, 132.

⁸⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/38. Beyân konusunu müstakil bir bölüm olarak ele alan usûlcüler arasında Bâkılânî, Bâcî, Âmidî ve İcî gibi âlimler zikredilebilir. Bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 3/369; el-Bâcî, *el-Hudûd fi’l-Usûl*, 105; 1/124; Ebu’l-Hasen (Ebu’l-Kâsım) Seyfuddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi’l-Usûl*, thk. ‘Abdurrezzâk ‘Afîfî (Dimeşk: el-Mektebu’l-İslâmî, 1402), 3/25.

⁸⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/44, 45.

⁸⁶⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 188, 189.

⁸⁷⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/40-48; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 188, 189.

Mücmelin beyânı ile ilgili, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında var olan ikinci fark ise şudur: İbn Rüşd'ün, zâhir lafzın müstear olan kısmını mücmelden farksız gördüğü için zâhir lafzın te'vîlini, mücmel lafzın beyânı ile bir arada zikretmesidir.⁸⁷¹ Oysaki Gazzâlî'nin, zâhirin bu kısmını mücmel lafız ile ilişkilendirmediği görülmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, Gazzâlî'nin etkisinde kalarak, mücmelin beyânını ele alırken, zâhir lafzın te'vîli konusuna da girdiği görülmektedir. Ancak beyânla ilgili birçok soruna temas edilen eserin bu bölümünde, zâhirin te'vîli konusunun da ele alınması, beyân ile te'vîlin birbirine karışmasına sebep olacağı gibi, mücmel lafız ile zâhir lafzın birbirine karışmasına da sebep olabilir. Ayrıca İbn Rüşd'ün, zâhir lafız bahsinde, te'vîl konusuna tekrar girdiği görülmektedir. Bu sebeple söz konusu iki meselenin birbirine karışmaması ve tekrara düşülmemesi için beyân konusu, mücmel lafız bahsinde ele alınacakken, te'vîl konusu zâhir lafız bahsinde ele alınacaktır.⁸⁷²

İbn Rüşd'e göre mücmel lafız, kapsamı altına aldığı manalara eşit yakınlıkta olması sebebiyle, beyân edilmeden şer'î hükme kaynaklık etmesi söz konusu değildir. Bu sebeple hükme medar olabilmesi için mutlaka beyân edilmesi gerekmektedir.

İbn Rüşd, beyânın tanımı ile ilgili usûlcüler arasında var olan ihtilaflardan uzak durarak hükmün ispatında kullanılan ve tasdik ifade eden her türlü lafız ve delâletin mücmeli beyân edebileceğini ifade etmektedir.⁸⁷³ Buna göre o, hükmün ispatında kullanılan kitâb, sünnet, icmâ, kıyas vd. şer'î delillerin, mücmel lafız beyân edebileceklerini ifade etmiş olmaktadır. Ancak zikredilen şer'î kaynakların, sübût ve delâlet açısından hangi seviyedeki bir mücmeli beyân edebileceğine değinmemektedir. Örneğin; âhâd rivâyet olan bir lafzın, Kur'ân'da veya mütevâtir sünnette yer alan bir mücmeli beyân etmesi söz konusu olabilir mi, yoksa mücmel lafız ile mübeyyin olacak olan delilin sübût ve delâlet açısından aynı derecede olmaları şart mıdır? Aynı şekilde maslahat veya amel-i ehl-i Medine, Kur'ân veya sünnette yer alan bir mücmel lafız beyân edebilir mi? İbn Rüşd'ün, söz konusu hususlarla ilgili bakış açısını sarîh bir şekilde ortaya koymadığı görülmektedir. Ancak onun, bahsi geçen hususlarla ilgili anlayışını, dolaylı olarak tespit etmek mümkündür.

İbn Rüşd'ün zikredilen hususlarla ilgili, bakış açısı hakkında birkaç şekilde bilgi sahibi olunabileceği değerlendirilmektedir. Birincisi; İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, mücmel lafzın beyânı çerçevesinde ele aldığı meselelerin incelenmesiyle mümkün olabilir. Şöyle ki; mücmel lafzın beyânı sebebiyle var olan ihtilafları değerlendirirken, söz konusu mevzular için ipucu aranabilir. Fakat *Bidâyetü'l-Müctehid*'de konu bağlamında zikredilen örnekler sınırlı

⁸⁷¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 189, 190.

⁸⁷² Nitekim *ed-Darûrî* bağlamında İbn Rüşd'ün usûl anlayışını çalışan Hatice ALSAÇ, bu hususa dikkat çekerek; İbn Rüşd'ün, henüz zâhir lafız konusu işlenmeden zâhir lafzın te'vîline girmiş olması konuyu zorlaştırdığı ifade edilmektedir.

⁸⁷³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 188. Beyânın tanımı etrafında cereyan eden bazı ihtilaflar için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/38, 39.

sayıda olduğu için, söz konusu hususlarla ilgili İbn Rüşd'ün görüşünün tam anlamıyla tespit edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Nitekim bu duruma, İbn Rüşd'ün beyân anlayışının furû fıkha yansıması başlığı altında daha detaylı yer verilecektir. İkincisi; mücmel ve mübeyyen olacak olan lafızlar arasında İbn Rüşd'ün, edille-i şer'iyede gerek sübût, gerekse de delâlet açısından yaptığı kuvvet sıralamasına uygun hareket edilerek, tespit edilmeye çalışılabilir.

Yukarıda zikredilen bütün hususlarla ilgili, İbn Rüşd'ün görüşünü kesin olarak tespit etmek mümkün olmamakla birlikte, bir kısmını tespit etmenin mümkün olduğu söylenilebilir. Mesela İbn Rüşd'ün, âhâd sünnetin, Kur'ân'da yer alan mücmel bir lafzı beyân edebileceğini eleştirmeden aktardığı görülmektedir. Örneğin, “...*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...*”⁸⁷⁴ âyet-i kerimesinde yer alan “...*gücü yetenlerin...*”, ifadesinin mücmel olduğunu ve Efendimizin sünnetiyle azık ve binit olarak beyân edildiğini ifade etmektedir.⁸⁷⁵

İbn Rüşd'ün, mücmelin beyânı ile ilgili dikkat çektiği bir diğer husus da mübeyyen olan bir lafzın bir başka yerde mücmel olarak kullanılması meselesidir. İbn Rüşd'e göre, bir lafız mübeyyen olarak kullanıldıktan sonra, mücmel olarak zikredildiği diğer yerlerde icmâ ile mübeyyene hamledilir.⁸⁷⁶ Ancak o, bu hususun yukarıda zikredilen hangi deliller arasında geçerli olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Buna rağmen söz konusu değerlendirmeyi iki sünnet bağlamında yapmış olmasından yola çıkarak, bu anlayışının sübût ve delâlet açısından birbirine denk olan lafızlar arasında geçerli olduğu söylenilebilir. Nitekim çalışmanın “4.1.2.3. Beyân anlayışının furû fıkha yansıması” başlığında, mücmel ile mübeyyin olan lafızların biri Kur'ân'da, diğeri sünnette yer alıyorsa fıkıhçıların farklı değerlendirmeleri olduğu zikredilecektir.⁸⁷⁷

Bunlara ilaveten İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, Efendimizin uygulamalarının mücmel lafzı beyân edebileceğinden bahsetmektedir.⁸⁷⁸ İbn Rüşd'ün bu bağlamda zikrettiği bazı örnekler, “4.1.2.3. Beyân anlayışının furû fıkha yansıması” başlığında yer alacağından, burada zikretme ihtiyacı duyulmamıştır.

Ayrıca İbn Rüşd'ün, “beyânın zamanı” meselesini genişçe ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda mücmel lafzın, beyânına ihtiyaç duyulacağı vakte kadar ertelenebileceğini savunmaktadır. İbn Rüşd, isim vermese de beyânın vakti hususunda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında var olan ihtilafa işaret ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet, beyânın, vakt-i hacete kadar ertelenebileceğini kabul ederken Mutezilenin ise, beyânın gecikmesi hâlinde

⁸⁷⁴ Âl-i 'İmrân 3/97.

⁸⁷⁵ İbn Rüşd, haccın farziyetinin anlaşıldığı ilgili âyetin mücmel olduğunu ve Efendimizin, bunu azık ile binek olarak beyân ettiğini aktarmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/84.

⁸⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/46, 47, 54.

⁸⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/84.

⁸⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/148.

teklîf-i mâ lâ yutak olacağı gerekçesiyle bunu reddettiği bilinmektedir. İbn Rüşd, bu anlayış için örnek olarak, İsrailoğullarına kesilmesi emredilen sığırın özelliklerinin ihtiyaç anına kadar ertelenmiş olmasını zikretmektedir.⁸⁷⁹

İbn Rüşd'e göre, başta Arapça olmak üzere hiçbir dilde mücmel/müşterek olan lafızların, muhtemel manalarının hangisi kastedildiği bilinmeden kullanılamazlar. Çünkü müşterek lafzın, hangi muhtemel anlamda kullanıldığına dair bazen lafzî, bazen de hâricî birtakım karîneler bulunmaktadır. Bu sebeple ona göre, bir kişinin anlaşılmadığını bildiği hâlde, mücmel lafızlarla hitapta bulunmasını mümkün görmemektedir. Aksi takdirde böyle bir şey saçmalamadan ibaret olacaktır.⁸⁸⁰

İbn Rüşd, mücmel olduğu hâlde hâricî karînelerle hangi anlamda kullanıldığı açık olan mücmel lafız için “sarîm” örneğini vermektedir. Bu kelime, normalde gece ve gündüz anlamlarında eşit olarak kullanılmaktadır. el-Kalem 20. âyette bir kasırganın isabet etmesi sonucunda tarumar olan bir bahçe için; “...Bahçe kesilip kurumuş gibi oldu (fe asbehat kessarîm)” buyurulmaktadır. İbn Rüşd, “sarîm” ifadesinin, azaba maruz kalmış bir bahçenin sıfatı olarak kullanıldığı için, “gece” anlamında olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre eğer “sarîm” lafzı, gündüz anlamında kullanılsaydı gündüzün ışığı gibi (ke dav'issarîm) vb. bir formatta kullanılması gerekirdi.⁸⁸¹ Ancak İbn Rüşd, hâricî azap karînesi ile “sarîm” lafzının gece anlamında olduğunu kesin görse de başta müfessirler olmak üzere âlimlerin çoğunluğuna göre “gece” anlamında olduğu kesin değildir. Onlara göre bu lafız, gece anlamının yanı sıra “gündüz”, “paramparça olmak”, “ürünleri devşirilmiş bahçe” gibi anlamlara gelmesi de muhtemeldir.⁸⁸²

İbn Rüşd, yukarıda zikredildiği gibi, mücmel lafızların lafzî veya hâricî karîneler sebebiyle anlaşılabilecekleri şekilde kullanılmalarını zorunlu görmektedir. Buna bağlı olarak, hitapta bulunan kişi, bazen ifadesinin anlaşıldığını zannettiği hâlde, muhatabın bunu anlamamış olmasını mümkün görmektedir. Bu durumda, muhatap kişi, hitapta bulunan kişiye soru sorarak

⁸⁷⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 190, 191.

⁸⁸⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 191, 192.

⁸⁸¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 188, 189.

⁸⁸² İlk dönem dilci müfessirlerden olan Ferrâ' ve Zeccâc'ın “sarîm” kelimesini gece anlamında tefsir ettikleri görülmektedir. Ancak bunlar dışında “sarîm” ifadesini sadece gece anlamında tefsir eden âlim yok denilebilir. Hatta müfessirlerin birçoğu gece manasını ikinci ya da üçüncü sırada zikrettikleri görülmektedir. Ayrıca yakın zamanın dilci müfessirlerinden İbn Âşûr'un, “sarîm” kelimesini gece anlamında olduğunu ispat etmek için uğraşan Ferrâ'yı hatalı bulduğu görülmektedir. Bk. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. 'Abdillâh el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necatî vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/175; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İğrâbuh*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988), 5/208; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvedî (Beyrut/Dimeşk: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Sâmiyye, 1412), 483; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâik Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/590; Nâsiruddîn Ebû Sa'îd (Ebû Muhammed) 'Abdullâh el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 5/235; Muhammed et-Tâhîr İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 29/82.

mücmeli netleştirmek isteyebileceği gibi, o an açıklamaya ihtiyaç duyulmayarak, ihtiyaç anına kadar sormamasını da dolayısıyla mücmelin bir müddet de olsa mücmel kalmasını mümkün görmektedir. Aksi takdirde anlaşılmadığı kesin olan bir mücmel ile hitapta bulunmak, ancak insanlarla alay etmek veya bilmece sormak gibi durumlarda söz konusu olabilir.⁸⁸³ İbn Rüşd, bu değerlendirmesi ile mücmel lafzın, vakt-i hâcete kadar mücmel kalabileceğini savunurken, Ehl-i Sünnetle aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mutezile, mücmelin beyânının te'hîrini câiz görmemektedir.⁸⁸⁴

Son olarak İbn Rüşd, usûl konularında Ehl-i Sünnetle Mutezile arasında yaşanan birçok ihtilafta Mutezileyi eleştirerek, Ehl-i Sünnetin daha isabetli bulunduğunu ifade ettiği hâlde mücmelin te'hîri konusunda Mutezileyi eleştirmemektedir. Kanaatimizce, mücmelin te'hîri meselesini dini naslarla ilişkilendirmek yerine, dilsel kullanımdan kaynaklandığını kabul ettiği için Mutezileyi eleştirme ihtiyacı duymamış olabilir.

4.1.2.3. Beyân anlayışının furû fıkha yansıması

İbn Rüşd, elfâz konusunun girişinde fıkıh usûlü ilminde en önemli olan konunun elfâz konusu olduğunu ifade ettiği gibi, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de de fıkıhçıların ihtilaf sebeplerini aktarırken ihtilafa sebep olan altı unsurdan söz etmektedir. Söz konusu altı sebebin bir kısmı dolaylı olarak, çoğunun ise doğrudan elfâzla ilişkili olduğu görülmektedir. İbn Rüşd, ihtilafa sebep olan unsurlar bağlamında mücmel lafız için özel bir başlık ayırarak, âmm ve hâss lafızlar sebebiyle ortaya çıkan ihtilaflardan sonra, mücmel lafız kaynaklı olan ihtilafları ikinci sırada zikrettiği görülmektedir. Dolayısıyla ona göre önemli ihtilaf sebeplerinden biri, müfred ve mürekkeb lafızlarda veya emir ve nehiy⁸⁸⁵ gibi sığalarda var olan müşterek ve mücmel manalardır.⁸⁸⁶ Şimdi *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikredilen bazı mücmel örnekler ile İbn Rüşd'ün furû anlayışı ortaya konulacak ve yukarıda işaret edildiği gibi İbn Rüşd'ün mücmelin beyânıyla ilgili kapalı kalan bazı hususlarla ilgili bakış açısı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Daha önce zikredildiği gibi mücmel bir lafzın, bir başka yerde mübeyyen olarak zikredilmesi hâlinde, ittifakla mücmel olanın mübeyyene hamledilmesi gerekmektedir. İbn Rüşd buna örnek olarak şekk gününde oruç tutulması meselesini zikretmektedir. Şöyle ki; Şaban ayının yirmi dokuzuncu gecesinde Ramazan hilalinin görünmemesi hâlinde bir sonraki günün Ramazan'ın başlangıcı sayılıp sayılmayacağı hususunda var olan ihtilafı mücmel-mübeyyen çerçevesinde değerlendirmektedir. Çünkü bu konuda biri mücmel, diğeri mübeyyen

⁸⁸³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 189.

⁸⁸⁴ Mücmel lafzın vakt-i hâcete kadar mücmel kalabileceğini savunan edolun Ehl-i Sünnet ekolü olduğu, bunu reddedenin ise Mutezile olduğu anlaşılmaktadır. Konun ayrıntılı tahlili için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/40-48.

⁸⁸⁵ Emir ve nehiyde bulunan iştirakten kastedilen şeyin, emrin nedb, vucûb ve irşâd gibi anlamlarda nehyin de kerâhet ve tahrîm gibi anlamlarda kullanılabilmesidir.

⁸⁸⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 189; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/12.

olan iki farklı rivâyet söz konusudur. Mücmel olan rivâyette; “*Ramazan hilalini gördüğünüzde oruç tutun. Şevvâl hilalini gördüğünüzde de orucunuzu açın. Eğer hava kapalı olduğu için hilal görünmezse onu takdir edin (fekdirû leh).*”⁸⁸⁷ Buyurulmaktadır. Konuyla ilgili mübeyyen olan rivâyette ise; “*...eğer hava kapalı olduğu için hilal görünmezse sayıyı otuza tamamlayın.*”⁸⁸⁸ İbn Rüşd, “*...onu takdir edin*”, ifadesinin mücmel olması sebebiyle “*...sayıyı otuza tamamlayın,*” şeklindeki mübeyyen olan rivâyete hamledilmesini gerekli görmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, “*Eğer hava kapalı olduğu için hilal görünmezse onu takdir edin (fekdirû leh)*”, anlamında olan mücmel rivâyeti “*ona hürmet ederek bu durumda oruç tutun,*” diye yorumlanmasını zayıf kabul etmektedir.⁸⁸⁹

İbn Rüşd’ün, mücmelin müfessere hamli ile ilgili söz ettiği bir diğer mesele ise, oruçlu iken kusan kişinin orucunun bozulup bozulmadığı meselesidir. Şöyle ki; bu konuda muarız olan iki farklı rivâyet bulunmaktadır. Birincisi; “*Efendimiz (oruçlu iken) kustu ve orucunu bozdu.*”⁸⁹⁰ İkincisi; “*Kim oruçlu iken elinde olmadan kusarsa kaza etmesi gerekmez.*”⁸⁹¹ İbn Rüşd’e göre, aralarında tearuz bulunan bu iki rivâyeti sahih kabul etmeyenler, kusmanın orucun sıhhatine etkisi olmadığını savunurken, birinci rivâyeti ikinci rivâyete tercih edenler ise, her türlü kusmanın orucu bozduğunu kabul etmektedir. Aynı şekilde ona göre, ilgili iki hadisi cem edenler ise, mücmeli mübeyyene hamlettiklerinden dolayı sadece kasten kusmanın orucu bozduğunu savunmaktadırlar.⁸⁹²

İbn Rüşd, mücmelin mübeyyene hamledilmesi hususunda ittifak olduğunu zikretse bile bunun kayıtsız şartsız olmadığını söylemek gerekir. Çünkü İbn Rüşd’ün zikrettiği örneklerden bunun, sübût ve delâlet açısından birbiriyle denk olan lafızlar arasında geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi, zikredilen iki meselede de mücmel ve mübeyyen lafızların âhâd rivâyetlerden ibarettirler. Dolayısıyla söz konusu rivâyetleri sahih kabul edenlere göre gerçek bir tearuz ortaya çıktığı için mücmelin mübeyyene hamli gerekli görülmektedir. Ancak ilgili rivâyetleri sıhhat açısından birbirine denk görmeyenler ise, sahih rivâyeti tercih etmektedirler. Nitekim İbn Rüşd’ün, Kur’ân’da mücmel olarak zikredilen bir lafzın, sünnette mübeyyen olarak mezkûr olmasına rağmen, mücmelin mübeyyene hamli ile ilgili herhangi bir ifadede bulunmadığı görülmektedir. Örnek olarak haccın şartlarından olan istitaat meselesi zikredilebilir. Şöyle ki; Âl-i ‘İmrân 97. âyette; “*...Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...*”⁸⁹³ buyrulmaktadır. Bu âyette mücmel olarak geçen

⁸⁸⁷ Müslim, “Sıyâm”, 19 (No. 1081); Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-Kubrâ*, thk. ve thr. Hasan ‘Abdumun‘im Çelebi (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1421/2001), “Sıyâm” 9 (No. 2118).

⁸⁸⁸ Müslim, “Sıyâm”, 2 (No. 1080).

⁸⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/47.

⁸⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Savm”, 36 (No. 2381).

⁸⁹¹ Ebû Dâvûd, “Savm”, 36 (No. 2380).

⁸⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/54.

⁸⁹³ Âl-i ‘İmrân 3/97.

istitaatın, Hz. Peygamber'in sünnetinde; "...azık ve binek olduğu" şeklinde beyân edilmektedir.⁸⁹⁴ İbn Rüşd, ele aldığı bu meselede söz konusu âhâd rivâyetin, âyet-i kerimeyi beyan edip etmediğine dair herhangi bir yorum yapmadan, fıkıhçıların görüşlerini nakletmekle yetinmektedir. Bu da yukarıda zikredildiği gibi, "ittifakla mücmelin mübeyyene hamledilmesi gerekir" dediği hususun, kuvvet açısından birbirine denk olan lafızlar arasında geçerli olduğunu desteklemektedir.⁸⁹⁵

Bunun yanı sıra İbn Rüşd, Hanefî ve Şâfiîlerin iddet süresinin hayızla mı yoksa tuhurla mı hesaplanması gerektiği meselesinde ihtilafın temelinde mücmel lafzın yer aldığını ifade etmektedir. el-Bakara 228. âyette; "*Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç kur' süresince beklerler...*"⁸⁹⁶ buyurulmaktadır. Bilindiği gibi "kur" lafzı hayız anlamında kullanıldığı gibi, tuhur anlamında da kullanılmaktadır. İbn Rüşd, "kur" ifadesinin tefsiriyle ilgili her iki mezhebin naklî delillerinin birbirine çok yakın olduğunu ifade etmekte olup ancak iddetin teşri hikmetine uygunluk açısından Hanefîlerin görüşünü daha isabetli görmektedir.⁸⁹⁷ Hanefîlerin delillerini daha güçlü bulan İbn Rüşd'ün, bu meselede Mâlikî mezhebinden farklı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mâlikîler, "kur" kelimesini tuhur anlamında kabul etmektedirler.⁸⁹⁸

İbn Rüşd, yukarıda verilen örneklerin yanı sıra; abdestte kulakların meshi, ganimet arazilerinin mücahidler arasında bölüştürülmesi, süt emzirme meselesinde (radâ') emzirilen sütün miktarı ve oruçlu olduğunu unutarak cimâ yapan kişinin keffaret vermesi durumu gibi meselelerde cereyan eden ihtilafın mücmel-mübeyyen lafız ilişkisinden kaynaklandığını zikretmektedir.⁸⁹⁹

Özetle İbn Rüşd, mücmel ve mübeyyen lafız çerçevesinde fıkıhçılar arasında birçok ihtilafın yaşandığını aktarmaktadır. Ona göre, başta Arapça olmak üzere hiçbir dilde mutlak anlamda mücmel bir lafız söz konusu olamaz. Bu sebeple mücmel olarak kullanılan lafzın, karîneler aracılığıyla anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde bunun absürt bir durum olacağını ifade etmektedir. Fakat konuşan kişi, bazen farklı karînelere dayanarak kullandığı mücmel lafzın anlaşıldığını düşünse de muhatabı tarafından anlaşılmayabilir, bunun üzerine, konuşan kişi açıklama yaparak bu sorunu giderir. Ayrıca İbn Rüşd, beyânın ihtiyaç anına kadar te'hîrini câiz görmektedir. Dolayısıyla beyânın te'hîrini "teklîf-i mâ lâ yutâk olarak

⁸⁹⁴ Tirmizî, "Hacc", 4 (No. 813).

⁸⁹⁵ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/84. Nitekim İbn Rüşd, söz konusu rivayeti, âyetin beyânı olduğunu kabul eden İmâm Şâfiî ile kabul etmeyen İmâm Mâlik'in görüşleri arasında herhangi bir tercih yapmamaktadır.

⁸⁹⁶ el-Bakara 2/228.

⁸⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/109.

⁸⁹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 2/234; Karâfî, *Şerh Tenkihi'l-Fusûl*, 21.

⁸⁹⁹ Söz konusu meseleler hakkında ilgili fıkıhçılar arasında var olan ihtilaflar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/21, 2/66, 163, 3/60.

değerlendiren” Mutezileyi eleştirmektedir. Öte yandan İbn Rüşd’e göre hükmün ispatında belirleyici olan her unsurun mücmel lafzın beyânında da kullanılması mümkün görünmektedir.

4.1.3. Zâhir ile Müevvel Lafzın Mâhiyeti ve Furû Fıkha Yansımaları

İbn Rüşd, lafızları mananın açıklığına göre sıralarken mücmel ve mübeyyen lafızdan sonra zâhir ve müevvel lafızları zikretmektedir. İbn Rüşd, mücmel lafızda yaptığı gibi zâhir lafızda da usûlcülerden farklı olarak, zâhir lafız yerine “siğası itibariyle zâhir olan lafız” tabirini kullanmaktadır.

Bu bölümde, İbn Rüşd’ün zâhir ve müevvel lafız tanımları, zâhir ve müevvel lafızların kısımları ve bunların furû fıkha yansımaları örnekleriyle ortaya konulacaktır.

4.1.3.1. Zâhir lafzın mâhiyeti ve kısımları

İbn Rüşd, zâhir lafzın iki kısım olduğunu ifade etmektedir. Birincisi; nass lafız gibi tek bir manası varken, benzerlik veya herhangi bir alaka sebebiyle başka bir anlamda da kullanılan lafızdır. Dolayısıyla İbn Rüşd, hakikat manası yanında mecâz ve kinaye kullanımı olan lafızların, zâhir lafızlar olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, -muhtemelen Gazzâlî’nin etkisiyle- *ed-Darûrî*’de; lafzın vaz olunduğu hakikat manasına zâhir, kullanıldığı mecâz manasına ise muhtemel ve müevvel derken, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de lafızdan ilk anlaşılan manaya zâhir, diğer manalara ise müevvel ve muhtemel dediği görülmektedir.⁹⁰⁰ Bunun yanında İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de mananın zâhiriliğinin doğrudan kullanımın yaygınlığı ile ilgili olduğunu ve bu sebeple asıl vazıda olan mana ile müstear mana eşit kullanıma sahip olacak olursa zâhir lafzın mücmel ve müsterek lafza dönüşeceğini ifade etmektedir.⁹⁰¹

İbn Rüşd, zâhir lafzın benzerlik sebebiyle mecâzî anlamda kullanılan kısmı için, yatağa (firâş) yuva (‘uşş) denilmesini örnek olarak vermektedir. Kinâye gibi benzerlik dışında bir alaka sebebiyle ortaya çıkan mecâzî kullanım için de, insanın kaba pisliğine (racî‘) gâit denilmesi ve dokunmanın (mesîs) cinsel anlamda kullanılması gibi örnekler vermektedir.⁹⁰²

İbn Rüşd’e göre, mücmel lafzın ikinci kısmı, mübdel olan lafızdır. Yani âmm iken tahsîse uğrayan veya hâss iken umûmlaşan lafızlardır.⁹⁰³ Böylece orijinal vazıdaki kapsamın genişleyerek veya daralarak değişmesini mücmel kabul ederek, bunu “mübdel” tabiriyle ifade etmektedir. İbn Rüşd, âmm ve hâss lafızları zâhir lafız olarak değerlendirdiği için zâhir lafız konusu içerisinde ele almaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd’ün âmm ve hâss lafızların, zâhir ile müevvel kapsamında değerlendirmesi ile ilgili anlayışı ve bunun furû fıkha yansımaları örneklerle ortaya konulacaktır.

⁹⁰⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 193, 194; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/10; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/49.

⁹⁰¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 195.

⁹⁰² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 193, 195.

⁹⁰³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 193.

İbn Rüşd'e göre, zâhir lafzın hükmüyle ilgili; müevvel olduğuna dair karîneler söz konusu olmadıkça sahabe icmâsı ile zâhir hâliyle amel edilmesi gerekmektedir. Çünkü şer'î şerif, mutlak anlamda örfî kullanımlarla hüküm inşa etmemektedir. Yani şer'î hüküm, bazı kelimelere yüklenilen örfî anlamları baz alarak teşri kılınmaz. Bu sebeple akla gelen ilk mana ya da yaygın olan lafızdan murat edilen mana ne ise, lafzın o manada olduğu kabul edilmelidir.

Ayrıca İbn Rüşd, nass kuvvetinde olan lafızların kısıtlı olmaları sebebiyle zâhir ile amel edilmemesi durumunda birçok şer'î hükmün iptal olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla âhâd rivâyetle amel etmemizi kaçınılmaz kılan zaruretin aynen burada da söz konusu olduğunu savunmaktadır.⁹⁰⁴

İbn Rüşd'ün, kapsam daralması veya genişlemesi sebebiyle, mübdel kavramı ile ifade ettiği âmm ve hâss lafızların, zâhir ve müevvel sayılmalarıyla ilgili usûl anlayışı ileride ele alınacaktır. Bu sebeple zâhirin hem müstear olan kısmının hem de mübdel olan kısmının fikhî örnekleri bir sonraki bölümde zikredilecektir.

4.1.3.2. Zâhir lafzın te'vîli ve furû fıkha yansıması

İbn Rüşd, zâhir lafızla ilgili örnekleri, zâhirin kuvvet derecesine göre üç aşamalı olarak ele almaktadır. Şöyle ki; lafzın zâhir manaya delâleti ne kadar açık ve güçlü ise, zâhirden gayrisına te'vîl edilebilmesi için bir o kadar güçlü delil ve sebep olmasını gerekli görmektedir. Fakat o, bu üç aşamayı herhangi bir kurala bağlamadan, bunun ancak yaygın kullanımla anlaşılabilceğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple bir lafız, müstear mananın yanı sıra, asıl vazedildiği manada kullanılması ne kadar yaygın ise zâhir olarak kabul edilmesi de o kadar kolaylaşır. Aynı şekilde bir lafız, zâhir anlamda kullanılması ne kadar az ise, zâhirin gayrisına te'vîl edilmesi de yine o kadar kolaylaşır.⁹⁰⁵ Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre, bazı zâhir lafızların müevvel oldukları, bizzat kendi lafızlarından anlaşıldığı için müevvel olduğuna dair hâricî karînelere ihtiyaç duyulmamaktadır. Dolayısıyla bu tür lafızların müevvel olmalarını kesin derecesinde görmektedir. Diğer bir ifadeyle bu tür lafızlarda müevvel mana, zâhir mana mesabesinde değerlendirilmektedir. Buna örnek olarak Arapların; “semaya basarak geldik size” ifadesini zikretmektedir. Burada semadan kastedilen mananın, yağmur olmasının doğrudan lafızdan anlaşıldığını ve bu mananın kastedilmiş olmasında herhangi bir şüphenin bulunmadığını ifade etmektedir. İbn Rüşd, bu örneğin müevvel olduğunda şüphe olmadığıyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmasa da semada yürümenin mümkün olmaması sebebiyle

⁹⁰⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 193, 194.

⁹⁰⁵ Lafzın, bazı karînelere zâhir manadan mecâza te'vîl edilmesiyle ilgili bir örnek olarak “İmraetî lâ teruddu yede lâmis” rivâyeti çerçevesinde âlimlerin ortaya koydukları farklı yaklaşımları için bk. İsa Onay, “İmraetî lâ teruddu yede Lâmis/Karım Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor” Rivâyetinin Sened ve Metin Tahlili”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1 (Haziran/Jun 2023), 416-432.

kastettiği mananın, size yağmurlu bir havada su ve çamura basarak geldik anlamında olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbn Rüşd'e göre, zâhir lafızların hâricî karînelerle te'vîl edilmesi hâlinde çoğunlukla zann ifade ederken, bazen kesinlik ifade etmeleri de mümkündür. Bu bağlamda; “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir,*” âyetini örnek olarak vermektedir. Ona göre, bu âyette zikredilen “istivânın” oturma anlamında olmadığı hâricî bazı kat'î delillere dayandığı için istivânın zâhir manası olan oturma manasından hakimiyet vb. bir manaya te'vîl edilmesinin kesinlik ifade etmektedir.⁹⁰⁶ İbn Rüşd, söz konusu te'vîle sebep olan ve katiyet ifade eden hâricî delillerin ne olduğunu zikretmese de bunun; “...*Ona benzer hiçbir şey yoktur...*”⁹⁰⁷ âyeti olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü istivânın te'vîl edilmemesi durumunda yaratıcı, yaratılmışlara benzetilmiş olacaktır.⁹⁰⁸

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Rüşd, lafzın zâhir manaya delâletini kuvvet açısından üç farklı mertebede değerlendirerek, lafzın zâhir manaya delâleti ne kadar güçlü ise, te'vîl edilmesinin de o kadar zorlaşacağını savunmaktadır. Ayrıca ifade edildiği gibi, söz konusu üç mertebenin, ilgili lafzın zâhir anlamda kullanılmasının yaygınlığı ile doğrudan ilişkilidir. İbn Rüşd, Birinci mertebe için; el-A'raf, 25. âyette buyurulan; “*Âdem oğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise indirdik (yarattık)...*” âyetinde yer alan “libâs” kelimesinin elbise anlamında olduğu zâhir iken, yağmur anlamına te'vîl edilmesi için delile ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.⁹⁰⁹

İbn Rüşd, zâhirin te'vîliyle ilgili ikinci mertebe için el-Hadîd, 25. âyeti örnek olarak vermektedir. Bu âyette: “*Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve mîzânı (adalet terazisini) de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar...*”⁹¹⁰ buyurulmaktadır. Âyette geçen “mîzân” kelimesinin zâhir manası tartı iken, adalet anlamına te'vîl edilmesi için delile ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi İbn Rüşd, zâhir ve müevvel lafızlarla ilgili zikrettiği örneklerin çoğu kelâmî veya lugavî örneklerden oluşmaktadır. Dolayısıyla furû fıkha yansımaları söz konusu olmamaktadır. Bu sebeple ilgili örnekler üzerinde durulmasına ve zâhir ile müevvel manalarının şerh edilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün, zikrettiği zâhir ve müevvel lafız örneklerinde, Gazzâlî'den farklı bir yol izlediği söylenilebilir. Çünkü Gazzâlî, zâhir ve müevvel lafız

⁹⁰⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 195.

⁹⁰⁷ eş-Şûrâ' 42/11.

⁹⁰⁸ Gazzâlî, söz konusu te'vîlin gereği olarak böyle bir açıklama yaptığı görülmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün muhtemelen meselenin açık olduğunu düşünerek, eserini muhtasar tutmak adına bu hususa değinmediği düşünülmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/204.

⁹⁰⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 194.

⁹¹⁰ el-Hadîd 57/25.

bağlamında fikhî ihtilaflara kaynaklık yapan örnekler zikretmektedir.⁹¹¹ Bunun yanında te'vîlin üçüncü mertebesi için fikhî bir örnek zikrettiği de görülmektedir.

İbn Rüşd, zâhir lafzın manaya delâletinin üçüncü mertesi için en-Nisâ 43. ve el-Mâide 6. âyetlerde yer alan dokunmak (mülâmese) kelimesini zikretmektedir. İlgili âyetlerde; “...Eğer hasta olur veya yolculuk hâlinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm alın...”⁹¹² buyrulmaktadır.⁹¹³ İbn Rüşd, bu âyetlerde geçen “...kadınlara dokunmak...” ifadesinin zâhir manası mücerret dokunmak iken, te'vîl edilerek cimâ anlamında anlaşılmasını da mümkün görmektedir. Ancak İbn Rüşd, ilgili ifadenin cimâ anlamına te'vîl edilerek anlaşılmasını tercih etmektedir. Çünkü Araplar “*kadına dokunma*” ifadesini daha çok cimâdan kinaye olarak kullanmaktadır.⁹¹⁴ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, bu değerlendirmesi ile mülâmesenin abdeste etkisi konusunda Hanefiler gibi düşünerek, Mâlikî mezhebine muhalefet etmiştir. Çünkü Mâlikîler, kadına sadece şehvetle dokunmanın abdesti bozduğunu savunmaktadırlar.⁹¹⁵ İbn Rüşd’ün, Mâlikîlerden farklı düşünmesine sebep olan hususun, âyetin ilgili kısmının hem hakikat hem de mecâz mananın bir arada kastedilmesini mümkün görmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mâlikîlerin, kadına şehvetsiz dokunmanın abdesti bozmadığını, şehvetli dokunmanın ise abdesti bozduğunu savunmalarını kabul etmemektedir. Çünkü ona göre, bir lafzın aynı anda hakikat ve mecâz anlamda kullanılması mümkün değildir.⁹¹⁶

İbn Rüşd, mücmel lafız bağlamında bir lafzın aynı anda hakikat ve mecâz anlamlarında kullanılmasını Arapça’da mümkün olmadığını, bu sebeple de şer‘î şerifin böyle bir kullanıma gitmiş olmasının söz konusu olamayacağını savunmaktadır. Dolayısıyla bunu mümkün görenleri isabetsiz davranmakla eleştirmektedir. Bu bağlamda zihâr cezasının ele alındığı el-Mücâdele, 3. âyetinde yer alan “*kadınlara temas etmek*” ifadesini örnek olarak zikretmektedir. Şöyle ki; “*Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir*,”⁹¹⁷ anlamındaki âyette geçen “*temasın*” hakikat manası dokunmak iken, mecâz manası ise cimâdır. İbn Rüşd, eşine zihârda bulunan kişinin, eşiyle birlikte olamayacağı hususunda icmâ bulunduğunu, cimâ dışında kalan cinsel yakınlaşmaların

⁹¹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/48-60. Gazzâlî’nin, zâhir ve müevvel lafız bağlamında zikrettiği örneklerin İbn Rüşd’den farklı olarak tamamına yakının fikhî meselelerden ibaret olduğu görülmektedir. Bu yönüyle Gazzâlî’nin, elfâz bölümünde fukahânın metoduna benzer bir metod izlediği görülmektedir.

⁹¹² en-Nisâ 4/43; el-Mâide, 5/6.

⁹¹³ İlgili âyetlerin hakikat-mecâz açısından değerlendirilmelerine örnek olarak bk. Yakup Mahmutoğlu-İdris Cebeci, “Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, Eskiye, 40 (Mart/March2020), 11-13, 30-32.

⁹¹⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 195; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/44.

⁹¹⁵ Bk. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve’t-Tahsil*, 1/156.

⁹¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/43-45.

⁹¹⁷ el-Mücâdele 58/3.

hükümüyle ilgili ise ihtilaf olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, âyette yasaklanan temasın hem hakikat manası olan dokunmanın hem de mecâz anlam olan cimânın bir arada kastedilmiş olmasını muhtemel görenleri eleştirmektedir. Çünkü bir lafzın hakikat ve mecâz anlamlarının bir arada kastedilmesini kabul etmemektedir.⁹¹⁸ İbn Rüşd, söz konusu değerlendirmesiyle İmâm Şâfiî ile aynı kanaati taşıdığı görülürken, İmâm Mâlik’e muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü İmâm Şâfiî zihârda bulunan kişiye sadece cimâyı haram görürken, İmâm Mâlik ise, el ve yüze bakabilme dışında, cimânın yanı sıra diğer bütün yakınlaşmaları hatta şehvetle bakmayı dahi haram görmektedir. Ebû Hanîfe’nin de İmâm Mâlik’le aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Rüşd’ün, İmâm Şâfiî’nin “sadece cimâ haramdır” görüşünü, müşterek lafzın umûm ifade etmemesi ile temellendirmesi isabetli görülmemektedir. Çünkü Şâfiî’ye göre müşterek lafız, umûm ifade edebilir.⁹¹⁹ Aynı şekilde İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe, söz konusu görüşlerini ortaya koyarken müşterek lafzın umûm ifade etmesini zikretmemektedirler. Nitekim her iki imâma göre de müşterek lafız umûm ifade etmez.⁹²⁰ Bu sebeple İbn Rüşd’ün, her iki imâmı da söylemedikleri şeyler sebebiyle eleştirdiği söylenilebilir.⁹²¹ Dolayısıyla zihâr konusunda İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe’nin İbn Rüşd’ün onlara nisbet ettiği “müşterek lafız umûm ifade eder”, delilinden başka delillere dayandıkları anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, hakikat ve mecâz manası olan lafızda her iki mananın kastedilmiş olamayacağı konusunda, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik’ten farklı düşündüğü gibi, kısmen Gâzzâlî’den ve İmâm Şâfiî’den de farklı düşündüğü söylenilebilir. Çünkü Gâzzâlî, abdest ve teyemmüm âyetlerinde geçen mülâmesenin, Şâfiî mezhebinin azhar görüşüne göre mutlak dokunmak anlamında kabul edilse de İmâm Şâfiî’nin, her iki mananın kastedilmiş olmasını mümkün gördüğünü ve İmâm Şâfiî’yi destekleyen delillerin olduğunu aktarmaktadır.⁹²² Oysaki İbn Rüşd, müşterek lafzın ta‘mîm ifade edemeyeceğini zikrederken, abdest ve teyemmüm âyetinde geçen mülâmesinin de hakikat ve mecâz manalarının bir arada kastedilmiş olmasını muhtemel görmemektedir.⁹²³ Bu sebeple İbn Rüşd’ün, müşterek lafzın umûm ifade etmemesi

⁹¹⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 195; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/44, 156.

⁹¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/142, 143; Mahmut Samar, “İslam Hukuk Usûlünde Müşterek Lafzın Manaya Delâletine Dair Tartışmalar”, *Eskiye*, 42 (Eylül 2020), 976. Ayrıca Fahreddîn Razî, müşterek manaların bir arada kastedilmesi meselesini ele alırken İmâm Şâfiî’nin bu görüşte olduğunu açık bir şekilde zikretmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün “İmâm Şâfiî’ye göre müşterek lafız umum ifade eder anlamına gelen ilgili değerlendirmesinin hatalı olduğu düşünülmektedir. Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/268, 269. Nitekim müşterek lafzın umum ifade edip etmediği hususunda selef ulemaya nisbet edilen görüşlerde birçok hata olduğu görülmektedir. Konu bağlamında hatalı nisbetler için bk. ‘Abdulhamîd b. ‘Alî Ebû Zuneid, “Mukaddime”, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, mlf. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1418/1998), 1/140-154.

⁹²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/127, 128. Ayrıca İbn Rüşd’ün, zâhir ve müevvel lafızlarla ilgili ihtilafın söz konusu olduğu meseleler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/16, 2/123, 3/38, 97, 104, 128, 190.

⁹²¹ Bk. Ebû Zeyd ‘Ubeydillâh (‘Abdillâh) b. ‘Umer b. ‘İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421/2001), 94; Molla Hüsrev, *Mirkâtü’l-Vusûl*, 86.

⁹²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/142, 143.

⁹²³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 201; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/127, 128.

konusunda İmâm Şâfiî'ye yakın bir görüşte olduğu anlaşılmakla birlikte, İmâm Şâfiî'den daha tutarlı davrandığı söylenilebilir. Çünkü Şâfiî zihâr bağlamında zikredilen mülâmeseyi ta'mîm etmeyerek, sadece cimâ anlamında kabul ederken, abdest ve teyemmüm âyetlerinde zikredilen mülâmeseyi ise, hem dokunmak hem de cimâ yapmak anlamında kabul etmektedir.

İbn Rüşd'e göre birden çok manası olan bir kelime, aynı anda bu manalardan sadece biri için kullanılabilir. Söz gelimi, "ayn" kelimesi görme organı, casusluk ve su gözesi gibi anlamlarda kullanılmasına rağmen aynı anda birden fazla manada kullanılamaz. İbn Rüşd, bu hususun "istikra metoduyla" tespit edildiğini savunmaktadır. Nitekim şer'î şerifin bu konuda, dil kurallarına aykırı, özel bir kullanımının olduğunu iddia edenlerin bunu ispat etmek zorunda olduklarını ifade etmektedir.⁹²⁴

4.1.3.3. Âmm lafız anlayışı ve furû fıkha yansıması

İbn Rüşd, zâhir lafzın ikinci kısmı olarak, mübdel olan lafızları zikretmektedir. Mübdel lafızdan kastettiği şey, âmm iken tahsîse uğramak suretiyle kapsamı daralan ya da hâss iken ta'mîme uğrayarak kapsamı genişleyen lafızlardır. Âmm ve hâss lafızların birbiri yerine kullanılmaları sebebiyle, İbn Rüşd'e göre müstear lafızlara benzetilerek *ed-Darûrî*'de zâhir ve müevvel lafız bahsinde ele alınmaktadır. Buna göre âmm lafzın umûm ifade etmesi ve hâss lafzın husus ifade etmesi zâhir anlam kabul edilirken, âmm lafzın tahsîse uğraması ya da hâss lafzın ta'mîm ifade etmesi müevvel manadadır.⁹²⁵

Aşağıdaki başlıkta İbn Rüşd'ün âmm lafzın sübûtu/varlığı, kapsamı, kısımları, hükmü ve furû fıkha yansıması gibi konular ele alınacaktır.

Âmm lafız ve mahiyeti

İbn Rüşd, âmm lafzın varlığı ve mutlak olarak kullanılması durumunda âmm lafzın kapsamının bütüncül muhtevası olamayacağı yönündeki tartışmaları gereksiz ve anlamsız görmektedir. Ona göre âmm lafız, Arapça'nın yanı sıra, diğer dillerde de var olan bir özelliktir. Ayrıca şer'î şerifin âmm lafızlara yüklediği özel bir kullanım söz konusu olmadığı için, Arapça'da varlıklarını tartışmak ve kapsamlarının bütüncül olamayacağı yönündeki tartışmaları kabul etmemektedir.⁹²⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd, âmm lafzın sübûtu ve kapsamı ile ilgili yapılan tartışmaları gereksiz görerek ele almadığı gibi, konu bağlamında var olan ihtilafların kimlere ait olduğuna ve bu ihtilafların delillerine de değinmediği görülmektedir.

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'yi kaleme alırken, usûl ilminin konularından olmadığı düşüncesiyle *el-Müstasfâ*'da yer alan mantık mukaddimesini ve muhtelif konular içerisine serpiştirilmiş olan kelâm konularına yer vermeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla âmm

⁹²⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 201.

⁹²⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 193, 194, 196, 198.

⁹²⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 197.

lafzın sübûtu noktasında yapılan tartışmaları vakıya aykırı bulmasının yanında, kelâmı da ilişkili gördüğü için zikretmemiş olabilir. Nitekim şer‘i şerifte âmm lafzın bulunmadığını ve mevcut olduğu kabul edilen âmm lafızların, cem‘in asgarisi olan üç sayısı dışında umûm (istiğrak) veya husus ifade edemeyeceğini savunan mezhebin, bir Şîi-Batınî fırkası olan Vâkıfiyye olduğu anlaşılmaktadır.⁹²⁷ Nitekim Vâkıfiyye fırkası, başta itikadî meseleler olmak üzere, hemen hemen her konuda net konuşmaktan kaçınan ve herşeye şüphe ile bakan bir fırka olmakla temayüz etmektedir. Dolayısıyla âmm lafızların da bütün cinslerini kapsamadığını (istiğrak) kabul etmelerinin bu bakış açısından kaynaklandığı düşünülmektedir.⁹²⁸

Öte yandan İbn Rüşd‘ün âmm lafız konusunu hem *ed-Darûrî*‘de hem de *Bidâyetü‘l-Müctehid*‘de geniş bir şekilde ele almasına rağmen, tanımını yapmadığı görülmektedir. Bunun sebebi, âmm lafzın herkese açık olduğunu düşünmüş olması olabilir. Nitekim İbn Rüşd‘ün kimi konuları ele alırken, bazen herkesçe malum olan hususlarına değinmediği bilinmektedir. Söz gelimi, vâcib konusunu işlerken vâcibin aynî ve kifâi ayırımına girmemesi zikredilebilir. İbn Rüşd‘ün, âmm lafzın tanımını yapmamış olmasının sebepleri arasında, konu bağlamında usûlcüler arasında var olan ihtilaflara girmek istememesi olabilir.⁹²⁹ Ayrıca görüleceği üzere neredeyse tahsîse uğramayan âmm lafız yoktur.⁹³⁰ Bu sebeple âmm lafzın tahsîs edilmesi konusuna yoğunlaşması suretiyle, âmm lafzın tanımını dolaylı olarak yaptığını düşünmüş olması da muhtemeldir. İbn Rüşd‘ün âmm lafzı ele alış şekline yola çıkarak, âmm lafzı; “tek bir vaz ile o cinse ait bütün fertleri kapsayan lafızdır”, diye tanımlamak mümkündür.

İbn Rüşd‘e göre âmm lafız, Şâri tarafından doğrudan kullanılabileceği gibi, özel bir soru üzerine de ifade edilmesi mümkündür. Bu sebeple ona göre, özel bir soruya binaen Şâri tarafından ifade edilen âmm lafızlar, umûm özelliklerini yitirmezler. Yani sebebin hususiyeti, mananın umûmiyetine engel görülmemektedir. İbn Rüşd, bu bağlamda Buda‘a kuyusu

⁹²⁷ İbn Rüşd‘ün, *el-Müstasfâ*‘yı ihtisar ederken en çok ihtisar ettiği ve kısa bir şekilde ele aldığı konulardan birisinin bu konu olduğu söylenilebilir. Öyle ki; yoğun ihtisar sebebiyle *ed-Darûrî*‘nin bu kısmı *el-Müstasfâ* ile karşılaştırılmadan anlaşılmasının güç olduğu söylenilebilir. Âmm lafzın sübûtu ve kapsamı hakkında var olan ihtilafları görmek için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/111, 112.

⁹²⁸ el-Milel ve‘n-Nihal kaynaklarında, Vâkife ve Vâkıfiyye isimleriyle anılan bu fırkanın; imamın ölümünden şüphe duydukları için dünyaya tekrar döneceğine inanarak kendisinden sonra belirlenen imamın imâmetini şüpheli buldukları için imâmı kabul etmeyen Şîi gruplarına verilen addır. Aynı şekilde bunlar, başta imâmetle ilgili konular olmak üzere birçok itikadî ve fikhî konuda da görüş belirtmekten kaçınarak herşeye temkin ve şüphe ile yaklaşan Şîi gruplar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla âmm olarak bilenen lafzın da umûm ifade edip etmediğinden şüphe duydukları için bunu kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Vâkife‘nin, Şiilik içindeki tereddütlerle yaklaşım hakkında herhangi bir hüküm vermekten sakındığı itikadî ve amelî bazı meseleler için Bk. Ebû Mansûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Ferk Beyne‘l-Firak ve Beyânu‘l-Firkâti‘n-Nâciye* (Beyrut: Dâru‘l-Âfâki‘l-Cedîde, 1977), 18, 53, 88; Şehristânî, *el-Milel ve‘n-Nihal*, 1, 164, 165; Mustafa Öz, “Vâkife” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/487, 488.

⁹²⁹ Âmm lafzın usûlcüler tarafından yapılan muhtelif tanımları ve tanım çerçevesinde cereyan eden ihtilaflar için bk. el-İsbehânî, *Beyânu‘l-Muhtasari*, 2/102-104; Debûsî, *Takvîmu‘l-Edille*, 94, 95; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli‘l-İhkâm*, 2/195-198.

⁹³⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/106.

hakkında sorulan soruyu örnek olarak vermektedir. Şöyle ki; Efendimize, Buda‘a kuyusunun suyu temiz mi diye sorulunca Efendimiz: “Allah, suyu temiz ve temizleyici (tahûr) olarak yarattı. Onu hiçbir şey kirletmez”⁹³¹ buyurmuştur. Görüldüğü gibi Efendimizin bu sözü, Buda‘a kuyusu hakkında sarfedilmiş olsa da bütün sular için geçerli kabul edilmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, aksini düşünenleri hatalı bularak eleştirmektedir.⁹³²

Âmm lafzın çeşitleri/sınıfları

İbn Rüşd, âmm lafzın birçok çeşidi olduğunu ifade ederek, bazılarının şunlar olduğunu aktarmaktadır:

- “el” takılı olsun veya olmasın bütün ism-i cemiler. Örneğin, “er-ricâl/ricâl” ve “el-müslimûne/müslimûne” gibi kelimeler.
- Cins ve istiğrak ifade eden el takılı alan cins, nev‘ ve fasl isimleri. “el-İnsân”, “el-mer’a” ve “el-âlim” gibi isimler.
- “men”, “mâ”, “eyne” ve “metâ” gibi şart edatları.
- Nefiy harfleri.
- “Küllühüm” ve “ecme‘ûne” gibi te’kîd ifadeleri.⁹³³

İbn Rüşd’ün -muhtemelen Gazzâlî’nin, *el-Müstasfâ*’sından etkilenererek- âmm lafzın siğaları kısmını çok kısa geçtiği görülmektedir. Oysaki birçok usûlcü, âmm lafzın siğalarını daha geniş ele almaktadır. Örneğin; usûlcülerin çoğu zikri geçen beş kelime çeşidinin yanı sıra bunlardan birine izafe edilen ismi de âmm lafız olarak zikretmektedirler. Çünkü bilindiği gibi muzaf isim mana açısından muzafun ileyhinin hükmünü almaktadır. Dolayısıyla muzafun ileyh bu beş siğadan biri olunca, muzaf da bu siğalar gibi âmm lafız kabul edilmektedir.⁹³⁴

Aynı şekilde bazı usûlcüler, nefyin siyakında yer alan nekreyi de âmm lafız olarak zikretmektedirler. Hatta nekre ismin, zâid harf-i cerle beraber olması durumunda dilcilerin ittifakıyla umûm ve istiğrak ifade ettiğinde şüphe bulunmamaktadır. Nitekim bu husus dilciler arasında ittifakla kabul edilmektedir.⁹³⁵

İbn Rüşd, âmm lafzın sübûtunu ve siğalarını ele aldıktan sonra âmm lafızla ilişkili olduğunu düşündüğü bazı hususları “el-mes’ele” başlığı altında değerlendirdiği görülmektedir.

⁹³¹ İbn Rüşd, *el-Müstesfâ*’da da yer alan bu hadisi, Gazzâlî’nin naklettiği lafızlarla aktarmaktadır. Ancak Budâ‘a kuyusu hadisi, hadis kitaplarında bab başlığı olacak derecede meşhur bir hadis olmasına rağmen, Gazzâlî ve İbn Rüşd tarafından hadis kaynaklarında yer aldığından farklı lafızlarla aktarıldığını ifade etmekte fayda vardır. Bu rivâyet, hadis kaynaklarında şöyle yer almaktadır: “Su, temiz ve temizleyicidir. Hiçbir şey onu necis yapmaz.” Ebû Dâvûd, Tahâret, 34 (No. 66).

⁹³² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 200.

⁹³³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 197.

⁹³⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-Nukûd*, 1/104; Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhâmmmed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/125.

⁹³⁵ Ebû Sa’îd el-Hasen b. ‘Abdullâh b. Merzubân es-Sîrâfî, *Şerh Kitâb Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan el-Mehdelî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 3/14; Âmidî, *el-İhkam*, 3/3; Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. ‘Abdirrahmân el-Mısıri el-Karâfî, *el-Akdu’l-Menzûm fi’l-Umûm ve’l-Husûs*, thk. Ahmed el-Hatm (Mısır: el-Mektebetü’l-Mekkiyye/Dâru’l-Kutubî, 1420/1999), 1/481.

Ancak İbn Rüşd'ün ayrı ayrı zikrettiği söz konusu meselelerin, çalışmamızda oluşturulan muhtelif başlıklarla ilişkili oldukları için, ilgili oldukları başlıklar altında ayrı ayrı incelenmesi daha uygun görülmektedir. Örneğin o, “el-mes’ele” diyerek bazı siğaların umûm ifade edip etmediğini ele almaktadır. Bu siğaların yeni bir başlık açılarak incelenmesi yerine, “Âmm Lafzın Çeşitleri” başlığında incelenmesi daha uygun görünmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd, “el-İnsân” kelimesinin, hür-köle, mümin-kâfir ve erkek ile kadını kapsadığını, ancak “el-mü’minûn” siğasının, cemi müzekkere mahsus bir siğa olması sebebiyle, kadınları kapsamadığını ifade etmektedir.⁹³⁶ İbn Rüşd'ün, el-mes’ele diyerek ele aldığı diğer hususlarda da aynı metodu takip etmeyi tercih ettik. İlerleyen başlıklarda söz konusu meselelere yeri geldikçe işaret edilecektir.

Öte yandan İbn Rüşd, “cemi siğasının üç ya da bazılarına göre iki olan asgari manası dışında kullanılamayacağını” ifade eden Gazzâlî’yi eleştirmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün, Gazzâlî’yi bu açıdan eleştirmesi yersiz olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü Gazzâlî’nin bu hususta İbn Rüşd’den farklı bir anlayışın içinde olmadığı görülmektedir. Şöyle ki; İbn Rüşd, müfred, tesniye ve cemilerin özel siğaları olduğu için normal/aslî kullanımlarına (ed-delâletu’râtibe) göre müfredin tek tek, tesniyenin iki ve cemin en az üç anlamında kullanılması gerektiğini, ancak tali kullanıma göre (‘alâ ciheti’l-ibdâli ve’t-tecevvüz) cemin, iki hatta tek anlamında kullanılmasını mümkün görmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, lafızların aslî ve tali kullanımlarının birbirine karıştırılması sebebiyle birçok usûlcünün hata yaptığını savunmaktadır. Çünkü o, lügat kitaplarında birbirinin yerine kullanılan siğalar şeklindeki ifadelerin, tali kullanım şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Yoksa müfred, tesniye ve cemi siğalarının aslî anlamda birbirinin yerine kullanılmaları söz konusu olamaz.⁹³⁷ Nitekim Gazzâlî de bundan farklı bir şey ifade etmemektedir. Sadece Gazzâlî’nin, bu hususu, kendisi gibi aslî kullanım (ed-delâletu’râtibe) ve tali kullanım (‘alâ ciheti’l-ibdâli ve’t-tecevvüz) ifadeleriyle aktarmadığı görülmektedir. Bunun yerine Gazzâlî, cemin üç ya da kimilerine göre iki olan kapsamı dışına karînelerle çıkabileceğini zikretmektedir.⁹³⁸ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, Gazzâlî’yi eleştirdiği söz konusu hususun sadece lafzî bir söylemden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, âmm lafzın umûm ifade etmesini tıpkı zâhir lafızda olduğu gibi, tek seviyeli olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple âmm lafzın umûm ifade etmesi bazen gayet açık iken,

⁹³⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 201. Bu meselede, Gazzâlî de İbn Rüşd gibi düşünerek, ilgili siğanın cemi müzekkere mahsus olduğunu ve müennesleri kapsamadığını ifade etmektedir. Çünkü bu siğanın sadece erkeklere mahsus olan ve kadınları kapsamayan bir mükabili bulunmaktadır. Nitekim Kur’ân’ı Kerim’de, sıklıkla “mümin erkekler” ve “mümin kadınlar” diye iki farklı kalıp kullanılmaktadır. Ancak kıyas gibi bazı hâricî karînelerle kadınların cemi müzekker siğalarına dâhil olmaları mümkündür. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/144, 145.

⁹³⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 201, 203.

⁹³⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 201, 202; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/149-152.

bazen de tahsîs manası umûm manasından daha kuvvetli olabilir. Aynı şekilde âmm lafzın umûm ve husus ifade etmesi kimi zaman birbirine yakın olabilir.⁹³⁹ Fakat İbn Rüşd, bu hususların herhangi bir kuralı olmadığını, tamamen yaygın kullanımla anlaşılacaklarını ifade etmektedir. “Âmm Lafız Anlayışının Furû Fıkha Yansıması” isimli başlıkta bu hususlara yönelik örnekler ele alınacaktır. Bu sebeple tekrara düşmemek adına bu örnekleri, ilgili başlıkta ele almak daha uygun olacaktır.

Âmm lafzın hükmü ve delâleti

İbn Rüşd’e göre edille-i şeriyede yer alan âmm lafızların tahsîs edildiklerine dair karîneler olmadıkça, umûm üzere kalarak kendileri ile amel edilmesi gerekir. Ancak âmm lafzın, hâss lafız ile tearuzu söz konusu olunca, cem ve te’lîf mümkün değilse tahsîs edilmiş haliyle amel edilmelidir. Bu bağlamda âmm lafzın, hâss lafız ile tearuz etmesi hâlinde İbn Rüşd’e göre izlenmesi gereken yol, çalışmanın bir sonraki başlığı olan “Âmm Lafzın Tahsîsi” başlığında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İbn Rüşd’ün, âmm lafzın istiğrak ifade etmesinin zannî olduğunu sarîh bir şekilde zikretmemesine rağmen bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü âmm lafzın istiğrak ifade etmesinin zannî olduğu gerekçesiyle kendisiyle amel edilemeyeceğini savunanlara zâhir lafızda da yaptığı gibi şöyle cevap vermektedir: “Âmm lafız ile amel edilmemesi durumunda şer’i şerîfin emrettiği birçok hüküm iptal olmakta ve dolayısıyla âhâd rivâyetle amel etmemizi kaçınılmaz kılan zaruret, âmm lafızlarla amel edilmesini de gerekli kılmaktadır.”⁹⁴⁰ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, bu değerlendirmesi ile âmm lafzın istiğraka delâlet etmesini, âhâd rivâyetlerin zannîliğine benzetmektedir.

Âmm lafzın tahsîsi ve furû fıkha yansıması

İbn Rüşd, fıkıhçılar arasında var olan birçok ihtilafın, âmm lafzın tahsisine yönelik farklı yaklaşımlardan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu sebeple birçok âlimin tearuz konusunu işlerken, edille-i şeriyenin tearuzunun yanı sıra, âmm lafızların kendi içerisinde veya âmm lafızların, hâss lafızlarla tearuzuna ayrı bir önem verdikleri görülmektedir.⁹⁴¹ Nitekim İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’nin icihad bölümünde bu hususa dikkat çekmektedir. Ancak konunun daha önceden sünnet vb. konularda ele alındığı için tekrara düşmemek için burada ayrıca ele alınmasına gerek görülmemiştir.⁹⁴² Bunun yanında mütekellimîn metodunda mutlak lafzın takyîdi hususu, genel itibarıyla âmm lafzın tahsîsi bağlamında değerlendirildiği düşünüldüğünde bu mesele elfâz bahsinin en önemli ve en hassas konusu olduğu söylenilebilir. Nitekim Şatıbî, *el-Muvâfakât*

⁹³⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 198, 199.

⁹⁴⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 193, 194, 197.

⁹⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/168-175.

⁹⁴² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 253.

adlı eserinde; bu konunun çok faydalı ve önemli olduğunu örneklerle vurgulamaktadır.⁹⁴³ Bu sebeple bu bölümde, İbn Rüşt'e göre tahsîsin ne olduğu ve en önemlisi de âmm lafzın tahsîsi ne ile yapılır gibi konular üzerinde yoğunlaşılacaktır.

İbn Rüşt, âmm lafzın mutlaka bir delile dayanarak tahsîs edilebileceğini, ancak âmm lafzın umûm ifade etmesi zayıf ise, tahsîs için özel bir delile ihtiyaç duyması gerektiğini ifade etmektedir. Örneğin, bir kimse çocuğuna “evlatlarda hayır yoktur,” diyecek olsa bu sözle bütün çocukları kastetmediği doğrudan anlaşılmakta olup bunun için ayrıca bir tahsîs deliline ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü ona göre âmm lafzı tahsîs edecek olan delilin, mana açısından âmm lafızdan daha kuvvetli olması gerekmemektedir. Bu sebeple tahsîse uğrayan her âmm lafzın tahsîsi aynı kuvvette ve seviyede değildir.⁹⁴⁴

İbn Rüşt'e göre, Efendimizin tahsîs anlamına gelen her türlü sözü, uygulaması ve onayı, âmm lafzı tahsîs edebileceği gibi, bütün şer'î deliller de âmm lafzı tahsîs edebilirler. İbn Rüşt, bu hususta Gazzâlî'den farklı davranarak hissin ve aklın âmm lafzı tahsîs edemeyeceğini savunmaktadır. Ancak yukarıda zikredildiği gibi İbn Rüşt, bazı tahsîsler için delile ihtiyaç duyulmadığını zikretmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşt, bu ifadesi ile aklın ve hissin tahsîste kullanılabileceğini ifade ettiği söylenilebilir.

Öte yandan Gazzâlî'nin, âmm lafzı tahsîs etme ihtimali olan delilleri, İbn Rüşt'den daha geniş bir şekilde ele alarak, konuyu toplamda on iki farklı başlık altında incelediği görülmektedir. Aynı zamanda konu içerisindeki önemlerine binaen, âhâd sünnetin ve kıyasın âmm lafzı tahsîs etmesini de özel bölümler hâlinde müstakil olarak işlemektedir.⁹⁴⁵

İbn Rüşt, bir konu bağlamında âmm lafız ile hâss lafzın farklı hükümler barındırması durumunda âmm lafzın, hâss lafzı tahsîs edip edemeyeceği ile ilgili ihtilaf olduğunu aktarmaktadır. Bu bağlamda âlimlerin bir kısmı bu durumu gerçek bir tearuz kabul ederek neshin olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu âlimler içerisinde hâss lafzın, âmm lafızdan sonra gelmesini şart görmeyenler de bulunmaktadır. Çünkü onlara göre bir hüküm hâss olarak teşri kılındıktan sonra, neshe uğrayarak umûmilşebilir. Bazıları ise hüküm önce âmm olarak teşri kılınmış ve ihtiyaç anında da tahsîse uğramış olabileceğini kabul etmektedirler. Ancak bu düşüncede olanlar tarafından âmm lafızdan sonra gelen hâss lafzın, âmmı beyan etmek için vârid olduğu bilinmelidir. Kimi âlimlere göre de hâss lafzın, âmm lafızdan sonra vârid olduğu kesin bilinmese bile âmm lafzı tahsîs ettiği kabul edilerek, âmm lafzı, hâss lafza hamlederler.⁹⁴⁶

⁹⁴³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/12.

⁹⁴⁴ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 198, 199.

⁹⁴⁵ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 203; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/153. Gazzâlî aklın muhassıs olabileceğini ifade ettiği gibi, konuyla ilgili akla gelen şüphelere cevap verdiği görülmektedir. Bu şüpheler için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/152-167.

⁹⁴⁶ İbn Rüşt, *ed-Darûrî*, 203, 204.

İbn Rüşd'ün, âmm lafzın istisna ile tahsîs edilmesini kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Ancak istisna olmadığı durumlarda yukarıdaki bu üç görüşten hangisini tercih ettiği sarîh bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ancak gerek *ed-Darûrî*'de gerekse de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikredilen üçüncü tahsîs şeklini eleştirmesi ve bu konuyu görüşü olarak nakletmesi, ayrıca bu konuyu diğer ikisine nazaran çok geniş bir şekilde ele aldığı düşünüldüğünde kendisinin de bu görüşte olduğu açıktır.

İbn Rüşd, birbirine zıt ve muarız olarak vârid olan ve hangisinin daha önce teşri kılındığı tespit edilemeyen âmm ve hâss lafızların, sahabe tarafından “âmmın hâssa hamledilmesi” şeklinde anlaşıldığını savunmaktadır. Dolayısıyla bu durumda olan âmm lafzın tahsîsi iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi daha önce vârid olan hâss lafız, kendisinden sonra vârid olan âmm lafzı tahsîs etmek için bir karîne olarak değerlendirilmesidir. İkincisi ise, hâss lafzın, âmm lafızdan sonra gelmiş olması ihtimalinden dolayı âmm lafzı tahsîs etmesidir.⁹⁴⁷

İbn Rüşd, konu hakkında var olan ihtilafla rağmen tahsîsi kabul edenlerin, âmm lafzı tahsîs edecek olan delilin hem delâlet açısından hem de sübût açısından âmm lafızdan daha kuvvetli olmasını gerekli görmektedir. Bu sebeple yukarıda zikredilen tahsîs çeşitlerini kabul edenler arasında bile ciddi anlamda fikhî ihtilafların bulunmasından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi, âhâd sünnet'in Kur'ân'ı tahsîs edip edemeyeceği hususunda bir ittifakın olmaması veya kıyasın Kur'ân ve sünneti tahsîs edip edemeyeceği gibi hususlar var olan ihtilaflar arasında zikredilebilir.⁹⁴⁸

İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de âmm lafzın tahsîsi hakkındaki ihtilafları zikrederken konuyla ilgili kendi görüşünü açıkça zikretmemektedir. Ancak İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, âmm ile hâssın tearuzu sebebiyle ihtilaflı olan bazı konuları ele alırken cem ve te'lîf yapanların görüşünü tercih ettiği, cem ve te'lîfin mümkün olmadığı durumlarda ise tahsîse gidilebileceğini tercih ettiği görülmektedir.⁹⁴⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, sahih olan âmm ve hâss lafızların tearuzu durumunda başvurulması gereken ilk adımın cem ve te'lîf olduğu anlaşılmaktadır. Cem ve te'lîfin mümkün olmadığı durumlarda ise hâss lafız, delâlet ve sübût açısından daha güçlü olup, zann-ı gâlible âmm dan sonra vârid olduğu biliniyorsa tahsîse gidilir. Ancak teşri tarihlerine yönelik bir bilgi söz konusu değilse, İbn Rüşd'ün bu durumda ne düşündüğü sarîh bir şekilde anlaşılamamaktadır. Fakat onun bu hususta, mutlak olarak tahsîse gidilir diyen cumhur gibi düşündüğü değerlendirilmektedir. Çünkü hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de cumhurun bu anlayışına daha geniş yer verdiği gibi, bu anlayışını eleştirdiğine dair herhangi bir ifadesi de söz konusu değildir. Ayrıca *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, konu

⁹⁴⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 203, 204.

⁹⁴⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 203, 204; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/252.

⁹⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/99.

bağlamında ele aldığı bazı ihtilaflı meselelerde cumhurun görüşünü isabetli bulduğu da görülmektedir.⁹⁵⁰ Bunun yanında tahsîsin mümkün olduğu yerlerde tercih yapılmamasını da ifade etmektedir. Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*'de bunu açıkça ifade ettiği görülürken, bu husustaki farklı anlayışlar sebebiyle ortaya çıkan ihtilaflarda ise herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.⁹⁵¹

Aynı şekilde tearuz durumunda tevakkufla ilgili açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak delilsiz tahsîsi ve tercihi reddettiği düşünüldüğünde tahsîs veya tercih yapmak için delil bulamaması durumunda tevakkufu kabul ettiği görülmektedir.⁹⁵² Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*'de gerek âmm-hâssın tearuzu sebebiyle gerekse de farklı delillerin tearuzu sebebiyle tevakkuf eden âlimlerin görüşlerini eleştirmeden aktarmaktadır. Bu bağlamda; ihramlı olan kimsenin “el-vezeğ” adlı zararlı hayvanı öldürmesini örnek olarak zikretmektedir. Şöyle ki; İbn Rüşd, mutlak olarak bu hayvanın öldürülmesini emreden mütevâtir hadisler olmasına rağmen, Efendimizin Harem Bölgesinde öldürülmelerine izin verdiği hayvanlar arasında zikredilmediği için hükmü hakkında tevakkuf eden İmâm Mâlik'in görüşünü isabetli bulmaktadır.⁹⁵³ Bu örneğin yanında İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de muhtelif âlimlere nisbet edilen bazı tevakkuf örneklerini de yine eleştirmeden aktardığı görülmektedir.⁹⁵⁴

Diğer taraftan âmm ve hâss lafızlarla ilgili tevakkufun yanı sıra İbn Rüşd'ün, hükmü tespit edilemeyen bir meselenin Şâri tarafından yasaklanmış olması muhtemel ise tevakkuf edilmesi gerektiğine dair ifadeleri de bulunmaktadır.⁹⁵⁵ Bu sebeple İbn Rüşd'ün, âmm lafzın tahsîsinin mümkün olmadığı yerlerde tevakkufu tercih ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd'ün âmm ve hâss lafızların tearuzları durumunda takip ettiği yolu kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Öncelikle; konu hakkında bilenen bir nesih varsa neshi incelemektedir. Ancak neshin varlığına dair kesin bir bilgi yoksa cem ve te'lîfi tercih etmektedir. Cem ve te'lîfin mümkün olmadığı durumlarda ise, zannı galibe göre sübûtu ve delâleti âmmdan daha kuvvetli olan bir delil varsa âmmın tahsîse uğradığını tercih etmektedir. Ancak tahsîs olması mümkün olan tearuzlar arasında tercih yapılmasını uygun görmemektedir. Açık bir ifadesi olmamasına rağmen yukarıda zikredilen hususlardan birisinin öne çıkmaması durumunda ise son olarak tevakkuf etmeyi tercih ettiği değerlendirilmektedir.

⁹⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/99.

⁹⁵¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/218, 219.

⁹⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/128

⁹⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/128.

⁹⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/24, 3/23.

⁹⁵⁵ İbn Rüşd, erkek ve kadın cenazelerin cenaze namazları kılınırken ayrı ayrı mı, yoksa beraber mi kılınmalı meselesiyle ilgili ihtilaflı ele alırken tevakkufu gerekli gördüğüne dair ifadeleri bulunmaktadır. Çünkü bu meselede, dinin erkek ve kadın cenazelerinin namazlarına bir arada kılınmasını câiz görebileceği gibi yasaklamasını da muhtemel görmektedir. Dolayısıyla bu meselede tahyîr seçeneğinin ortadan kalktığını değerlendirmektedir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/128.

İbn Rüşd'ün âmm lafzın tahsîsi ile ilgili görüşlerini ana hatlarıyla aktardıktan sonra âmm lafzın, Kur'ân, sünnet, kıyas, istisna şart ve sıfat ile tahsîs edilmesi hakkındaki görüşleri ortaya konulacaktır.

Kur'ân'da yer alan âmm lafzın Kur'ân ile Tahsîsi

İbn Rüşd, muhassıs olacak olan delilin zann-ı ğâlîbe göre âmm delilden daha kuvvetli olması bağlamında bazı âlimlerin, Kur'ân'ın mütevâtir olmayan sünnetle tahsîs edilemeyeceğini savunduklarını ifade etmektedir.⁹⁵⁶ Buna göre; Kur'ân'da yer alan âmm lafzı ancak Kur'ân'da yer alan ya da mütevâtir olan bir hâss delille tahsîs edebilir. Fakat İbn Rüşd'ün bu görüşte olduğuna dair herhangi bir ifadesi olmadığı gibi, bunları tercih ettiğine dair de bir eğilimi mevcut değildir. Çünkü İbn Rüşd'ün bu sebepten dolayı ortaya çıkan ihtilaflarla ilgili herhangi bir tercihinin olmadığı görülmektedir. Şöyle ki, zihâr keffaretinde azat edilmesi emredilen kölenin, Müslüman olması gerekip gerekmediği şeklinde cereyan eden ihtilafın bu husustan kaynaklandığını aktarmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de zihâr keffaretinde azat edilmesi emredilen köle hakkında mümine kaydı yer almazken, yemin keffaretinde azat edilmesi emredilen köle için bu kayıt zikredilmektedir. Bu sebeple âmm lafzı, hâss lafza hamleden İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî, zihâr keffaretinde azat edilecek olan kölenin Müslüman olmasını gerekli görürken, Ebû Hanîfe bu hamli gerekli görmediği için Müslüman olmasını şart görmez. Bu meselede mevcut olan ihtilafları delilleriyle aktaran İbn Rüşd, herhangi bir görüşü tenkit etmediği gibi, herhangi bir tercihte de bulunmamaktadır.⁹⁵⁷

Kur'ân ve Sünnette Geçen âmm lafzın sünnet ile tahsîsi

İbn Rüşd, Kur'ân'ın sünnetle tahsîsi hakkında ne düşündüğünü açık bir şekilde zikretmemektedir. Bunun yerine, konu hakkında ortaya konulan görüşleri ve bu görüşler çerçevesinde doğan ihtilafları aktarmakla yetinmektedir. Bu bağlamda *ed-Darûrî*'de âhâd sünnetin Kur'ân'ı tahsîs edemeyeceğini söyleyen kimselerin görüşünü eleştirmeden aktarırken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, konuyla alakalı açık bir değerlendirmesi tespit edilememiştir. Ancak mütevâtir sünnetin, Kur'ân, mütevâtir ve âhâd sünnet ile tahsîs edebileceğinde bir sorun görmediği söylenilebilir.

Öte yandan İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, âmm olan Kur'ân ve sünnetin, sünnetle tahsîsi hususunda var olan farklı bakış açılarından kaynaklanan ihtilafları eleştirmeden ve herhangi tercihte bulunmadan aktardığı görülmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd, el-Bakara 222. âyette hayızla ilgili zikredilen; “*Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar.*

⁹⁵⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 204.

⁹⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/129; Ebû 'Umer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdubberr, *el-Kâfi fî Fikh Ehl Medîne*, Muhammed Ahyed el-Mûritânî (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1400/1980), 2/66. Kur'ân'ın Kur'ân ile tahsîsi bağlamında farklı bir örnek için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/19.

De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın...” âyetinde yer alan “...O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun...” ifadenin âmm bir ifade olduğunu değerlendirerek bunun sünnetle diz ve göbek arasında oynamayı yasaklaması şeklinde tahsîs edildiğini savunanların olduğunu aktarmaktadır. İbn Rüşd, bu yorumunun yanında, farklı yorumlara da yer vererek herhangi bir tercihte bulunmadığı gibi, hiçbir görüşü de eleştirmemektedir.⁹⁵⁸

Sünnetin, sünneti tahsîs ettiğine dair örnek olarak da teyemmüm âyetinde geçen “sa’iden” kelimesini örnek olarak zikretmektedir. Şöyle ki; bu kelimenin tefsiri mahiyetinde olan iki farklı hadisin birinde “...yerin temizleyici olduğu...”⁹⁵⁹ geçerken, diğesinde “...sadece toprağın temizleyici olduğu...”⁹⁶⁰ geçmektedir. İbn Rüşd, hadisler arasında umûm husus ilişkisi olduğunu zikrederek, âmm olan hadisi hâss olan hadise hamledenlere göre “sa’iden” kelimesinden kastedilen şeyin toprak olduğunu, ancak bunun tam tersini savunanların da olduğunu ve bu yaklaşımları sebebiyle âmm lafzın, hâss lafzı neshettiğine inandıklarını aktarmaktadır.⁹⁶¹

Kur’ân ve sünnette geçen âmm lafzın kıyas ile tahsîsi

İbn Rüşd, kıyası edille-i şeriyeden sayanların, kıyasın sünneti tahsîs edeceğini kabul ettiklerini, ancak kıyası delil saymayan Zâhîrîlerin bunu kabul etmediklerini aktarmaktadır.⁹⁶² Kendisinin ise bu konuyla ilgili hem *ed-Darûrî*’de hem de *Bidâyetü’l-Müctehid*’de bir görüş beyan etmediği görülmektedir. Ancak, “tahsîs yapanların hâss lafzın, âmm lafızdan daha zayıf olmaması kaydıyla yapmaktadırlar”, şeklindeki genel değerlendirmesinden yola çıkılırsa kıyasın Kur’ân ve mütevâtir olmayan sünneti tahsîs etmesinde herhangi bir problem görmediği söylenilebilir. Dolayısıyla bu değerlendirmeye göre kıyasın, Kur’ân’ı tahsîs etmesi söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim “zannî olan âhâd sünnetin Kur’ân’ı tahsîs edemeyeceği” şeklindeki değerlendirmesi de bunu desteklemektedir.⁹⁶³ *ed-Darûrî*’de, kıyasın sünneti tahsîs etmesi konusuna değinmeyen İbn Rüşd’ün, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, konu bağlamında yaşanan fikhî ihtilafları aktardığı görülmektedir. Ne var ki, konuyla ilgili birçok furû fıkıh örneği zikretmesine rağmen herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.

İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, Kur’ân ve sünnetin kıyasla tahsîsi hususunda fıkıhçıların birçok ihtilafına yer verdiği hâlde, tercihte bulunmadığı için konuyla ilgili bakışını aydınlatacak herhangi bir ipucuna rastlanmadığını ifade etmekle birlikte, Kur’ân ve sünnetin

⁹⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/63.

⁹⁵⁹ Buhârî, “Mesâcid”, 23 (No. 427).

⁹⁶⁰ Müslim, “Mesâcid”, 522 (1/371).

⁹⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/77. Benzer örnekler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/246.

⁹⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/113.

⁹⁶³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 204.

tahsîsi için birer örneğin zikredilmesinde fayda görülmektedir. Kur'ân âyetinin kıyasla tahsîsi çerçevesinde cereyan eden ihtilaflardan birisi, cihada çıkılırken ordu içerisinde bulunan tüccarların ve işçilerin savaşa katılmaları durumunda ganimetten pay alıp almayacakları meselesidir. İbn Rüşd'e göre ihtilafın en önemli sebeplerinden birisi el-Enfâl Sûresi 41. âyetinde bütün mücahidlerin ganimette hakkı olduğunu vurgulayan umûm ile kıyas delilinin çatışmasıdır. Şöyle ki; cihada katılmayanlara ganimetten pay verilmediği gibi, bunlar da cihad amacıyla orada bulunmamaktadırlar. Nasıl ki cihada katılmayanlara ganimetten pay verilmiyorsa, tüccar ve işçilere de pay verilmemesi gerekir. Diğer taraftan âyetin umûmunu tercih edenlere göre bunlara ganimetten pay verilmelidir. Çünkü; bunlar cihad niyetiyle yola çıkmasalar da bilfiil cihada katılmışlardır. Dolayısıyla ilgili kıyası tercih edenlere göre ganimetten pay alamazlar.⁹⁶⁴

Yine cenaze yıkanırken abdest aldırılır mı konusunda fıkıhçılar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe; mevtadan namaz sorumluluğu düştüğü gibi, abdestin de düştüğünü ve buna gerek olmadığını savunmaktadır. Fıkıhçıların çoğunluğu ise hadislerde Efendimizin ölüye bazen sadece gusül aldırıldığı, bazen de guslün yanında abdest de aldırıldığı anlamında rivâyetler bulunduğu için abdestin zikredilmediği âmm rivâyetleri, hâss lafza hamlederek abdesti gerekli görmektedirler. İbn Rüşd, ise burda herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.⁹⁶⁵

Âmm lafzın istisnâ ile tahsîsi

Yukarıda zikredilen birçok tahsîs çeşidi hakkında İbn Rüşd'ün usûl anlayışının ne olduğuyla ilgili açık ifadelerinin bulunmadığını aktarmıştık. Bu sebeple ilgili konular hakkındaki usûl anlayışı *ed-Darûrî* ile *Bidâyetü'l-Müctehid*'in satır aralarında, özellikle de ilgili konular bağlamında ele aldığı örneklerde tespit etmeye çalıştık. Ancak âmm lafzın, istisna, sıfat ve şart ile tahsîs ve takyidi hakkında *ed-Darûrî*'de açık ifadeleri bulunmaktadır. Şimdi İbn Rüşd'ün, âmm lafzın istisna ile tahsîs edilmesine bakışı ve bunun furû fıkha yansımaları ele alınacaktır.

İbn Rüşd'e göre istisna, diğer tahsîs araçları gibi bir tahsîs aracıdır. Ancak; zikredilen tahsîslerden temel farkının, müstesnanın, müstesna minhten sonra zikredilememesi temel kaidesi gereği tahsîsin, vakt-i hacete kadar ertelenmesi noktasında cereyan eden ihtilafların istisna konusunda bulunmadığını ifade etmektedir.⁹⁶⁶ Nitekim bu husus beyân ve te'vîl konularında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.⁹⁶⁷

⁹⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/155.

⁹⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/143. İbn Rüşd, cenaze namazında tekbirlerin bir kısmına yetişmeyen kimsenin tekbirlerin ve tekbirler arasında okunan duların iade edilip edilmeyeceği hususundan sünnet ile kıyasın tearuz ettiğini zikrederek, konu etrafında var olan ihtilafları aktarmaktadır. Bu tearuzun fıkıhçılar tarafından nasıl değerlendirildiğini görmek için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/252.

⁹⁶⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 204.

⁹⁶⁷ Bk. Tez metni, 177-185.

İbn Rüşd'ün, istisna edatlarının meşhur olmaları sebebiyle neler olduğunu zikretmeye ihtiyaç duymadığı anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, Arapça'da istisnanın muttasıl ve munkatı diye ikiye ayrıldığını ve munkatı istisnanın Kur'ân ile Arap şiirinde örnekleri bulunmamasına rağmen inkâr edilmesini isabetsiz bulmaktadır. Ona göre munkatı istisnanın varlığını inkâr edenler aklî (nazarî) istidlale sarılırken, kabul edenler ise Arapça'da bunun bolca örneklerinin bulunmasına sarılmaktadırlar.⁹⁶⁸ İbn Rüşd, munkatı istisna meselesinin, bunu inkâr edenlerin anladığından farklı olduğunu ifade ederek, görüşlerini isabetsiz olmakla eleştirmektedir. Şöyle ki onlar; munkatı diye isimlendirilen istisnanın, müstesna minhe dahil olmayan bir şeyi ondan istisna etmek anlamına geldiği için bunu saçmalık (hezer) saymaktadırlar. Oysaki, İbn Rüşd'e göre munkatı istisnada lafızdan yapılan herhangi bir istisna söz konusu değildir. Bunun yerine o, muttasıl istisnanın, müstesna minhin lafzından yapıldığını, munkatı istisnanın ise mefhûmun delâletinden yapıldığını savunmaktadır. Nitekim âmm-hâss lafız konusunun başında zikredildiği gibi, Arap dil mantığında küllî olan bir lafız, cüz'î bir lafız yerine; ya da cüz'î olan bir lafız, küllî olan bir lafız yerine kullanabilmektedir. Buna göre “mâ fi'd-dâri raculün” diyen bir Arab'ın, lafzın delâleti ile evde bir adamın olmadığını (cüz'î) kasdetmiş olabileceği gibi, lafzın mefhûmu ile de adamın yanında başka kimselerin olmadığını (küllî) da kastetmiş olabilir. Bu sebeple “illâ raculün” diyerek, mefhûmun delâletine dahil olması muhtemel olan kişiyi istisna etmiş olabilir.⁹⁶⁹

İbn Rüşd, munkatı istisnanın varlığının kendisine has olduğu anlayışını bu değerlendirmesiyle savunmakta ve konunun tartışılmasına gerek duymamaktadır. Aksi takdirde Arapların, munkatı istisna olarak kullandıkları ifadeleri anlamsız ve boş ifadeler anlamına geleceğini iddia etmektedir.⁹⁷⁰

İbn Rüşd, istisna türlerini zikrettikten sonra istisnanın “vav” ile atfedilen birden fazla cümleden sonra gelmesi durumunda istisnanın, bütün cümleleri mi yoksa bir kısmını mı kapsaması gerektiğiyle ilgili fıkıhçılar arasında var olan ihtilafı ele almaktadır. Ona göre “vav”, cem ve birliktelik ifade ediyorsa istisnanın bütün cümlelerden yapıldığını kabul etmenin evlâ (azhar) olduğunu; eğer “vav”, cem ve birliktelik ifade etmiyorsa istisnanın nereden yapıldığına

⁹⁶⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 204, 205.

⁹⁶⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 204-206.

⁹⁷⁰ *ed-Darûrî*'nin muhakkiki, *el-Müstasfâ*'ya ta'lik yazan İbn Hâcc'ın; “munkatı istisnanın varlığına dair yapılan bu değerlendirmenin İbn Rüşd'e has olduğunu ve bu değerlendirmesi ile konu bağlamında var olan şüphelerin ortadan kalktığını ifade ettiğini” nakletmektedir. Ayrıca İbn Hâcc'ın, bu değerlendirmenin İbn Rüşd'den önce kimse tarafından yapılmadığını savunmaktadır. ‘Acmi, “dipnot”, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, 204. Ancak İbn Hâcc olarak meşhur olan Ebu'l-Abbâs el-İşbili'nin (ö. 651), *el-Müstasfâ*'ya yaptığı ta'lik çalışmasının kayıp olduğu için ilgili değerlendirmesinin Zerkeşi'nin, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, adlı eserinden nakledilebilmektedir. İlgili ifade için Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, 4/375. İbn Hâcc'ın, bu meseleyi ilk çözümleri İbn Rüşd olduğunu zikretse de İbn Rüşd'ün elfâz anlayışını sistemetik açıdan Gazzâlî ile karşılaştıran Hureyz'in, İbn Rüşd'ün munkatı istisna ile ilgili zikrettiği ilgili çözümün mefhûm olarak ondan önce Sîrâfî (ö. 368/979) tarafından dillendirildiğini aktarmaktadır. Bk. Hurayz, “Delâletü'l-Elfâzi evi'l-Edilleti'l-Müsta'celeti fi's-Tinbâti'l-Ahkâm, 88.

dair hârici bir karîne ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmeyi tercih (azhar) etmek gerekir. Ancak İbn Rüşd'ün, “vav harfinin cem ve birliktelik ifade etmezse,” sözünden ne kastedtiği açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Çünkü atıf harfi olduğu hâlde, iştirak ve cem ifade etmeyen “vav” olamaz. Nitekim atıf harfi olan vav'ın, tertib ifade etmesi dilciler arasında tartışmalı iken, cem ve iştirak ifade etmesi ise dilcilerin ortak kabulleridir.⁹⁷¹ Dolayısıyla İbn Rüşd, “cem ve iştirak ifade etmezse” sözünden vav'ın, istinaf/ibtida harfi olmasını kastetmiş olması muhtemeldir. Nitekim ilgili âyetle yer alan matufun aleyh cümleler, inşâ iken (...*feclidûhum ve lâ tekbelû...*), son cümle ise ihbârî cümledir. Oysaki, özel bir durum olmadıkça, haber cümlesinin inşâ cümlesine atfedilmesi tasvip edilmemektedir.⁹⁷² Nitekim zikri geçen âyet-i kerimenin “...ve ulâikehumu'l-fâsikûn...” kısmının başında bulunan vav'a istinaf harfi diyen dilci ve müfessirler söz konusudur.⁹⁷³

Öte yandan Kur'ân'ı Kerim'de, cümleler arasında kullanılan bazı vavların istinaf vavı olduğuna dair açık deliller söz konusudur. el-Hâcc sûresi 5. âyet ile eş-Şûrâ 24. âyet bu duruma örnek olarak zikredilebilir.⁹⁷⁴ Nitekim Gazzâlî'de zihâr cezası bağlamında zikredilen âyetle cümleler arasında vavın, atıf vavı olabileceği gibi istinaf/ibtida vavı olabileceğine de dikkat çekmektedir.⁹⁷⁵

İbn Rüşd, vavlı cümlelerden sonra gelen istisnânın, âmm lafzı tahsîs edip etmediğiyle ilgili yukarıda işaret edildiği gibi en-Nûr sûresi 4. ve 5. âyetlerini örnek olarak zikretmektedir. Bu âyetlerde şöyle buyurulmaktadır: “*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. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna...*”⁹⁷⁶ İbn Rüşd, beşinci âyetle geçen müstesnanın tevbe ile fıskın ikisinden mi yoksa sadece fısıktan mı yapıldığı hususunda ihtilaf olduğunu bildirmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe, istisnânın sadece fısıktan olduğunu düşünerek mümin kadınlara karşı kazif suçu işleyen kimsenin tevbe etse bile ebediyyen şehadeti kabul edilmeyeceğini savunurken, cumhur ise istisnânın daha önce geçen bütün cümlelerden olduğunu kabul ederek, tevbe hâlinde fısıklığın kalktığı gibi şehadetin reddi de kalkması gerektiğini savunmaktadır. *ed-Darûrî*'de, hâricî bir delil olmadan istisnânın nereden yapıldığına dair kesin karar verilemeyeceğini ifade eden İbn

⁹⁷¹ Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. ‘Abdulgaffâr el-Fârisî, *et-Ta'lika 'alâ Kitâb Sibeveyh*, thk. ‘Avaz b. Ahmed el-Kavzîz (B.y.: Y.y., 1410/1990), 4/242.

⁹⁷² Nitekim Cessâs'ın vav'ın cem ve iştirak ifade etmesini atıf harfi olabileceği yerlerde olduğunu, atıf olamadığı yerlerde ise cem ve iştirak ifade edemeyeceğini zikretmektedir. Çünkü Cessâs'a göre âyetin başı inşâ cümlesi, sonu ise haber cümlesi olmasından dolayı vav atıf harfi olarak değerlendirilmemelidir. Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/360.

⁹⁷³ Ebu'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs b. Bâbeşâz el-Mısırî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Muhsibe/Muhassibe*, thk. Halid ‘Abdulkerîm (Kuveyt: el-Matba'atu'l-‘Asriyye, 1977), 1/258.

⁹⁷⁴ Bk. el-Hâcc 22/5; eş-Şûrâ 42/24.

⁹⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/153.

⁹⁷⁶ en-Nûr 24/4, 5.

Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, konuyla ilgili hâricî delilin, tevbenin zikredilen bütün hataları silmesi gerektiğini tercih etmektedir. Ayrıca ona göre, tevbe ile fısıq kalktığı hâlde şehâdetin ebediyyen reddedilmesini savunmak, İslam'ın temel ilkeleriyle çelişmektedir. Buna göre *ed-Darûrî*'de konu bağlamında zikretmediği hâricî delilin, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de fısıktan kurtulmak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, kazif suçu işleyen kişinin, icmâ ile celde cezasından kurtulamayacağı sabit olduğu için celde cezasının istisnanın dışında tutulduğunu değerlendirmektedir.⁹⁷⁷

İbn Rüşd'ün istisna ile ilgili zikrettiği bir diğer husus da müstesnanın müstesna minhin çoğunluğu olup olamayacağı meselesidir. Ona göre müstesnanın, müstesna minhin çoğunluğunu kapsamasının mümkün görülmesi ifade bozukluğudur. Dolayısıyla Arapça'da bu şekilde bir kullanımın söz konusu olmadığını savunmaktadır. Bu sebeple bir kimsenin, doksan dokuz hariç yüz kişi gördüm demesi anlamsızdır.⁹⁷⁸ İbn Rüşd'ün, istisnanın bu hususunda Gazzâlî'den farklı bir kanaat ortaya koyduğu ve Bakıllani ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷⁹ Çünkü Gazzâlî böyle bir kullanımı, Araplar tarafından hoş karşılanmasa bile, kullanılması durumunda bağlayıcı olacağını kabul etmektedir. Hatta Gazzâlî, bir kimse falancanın benden dokuz hariç on lira alacağı var derse, bu ikrarın ittifakla geçerli olduğunu ve bunun ilgili kişiye bir lira borçlu olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸⁰ Bakıllânî'nin de İbn Rüşd ile aynı görüşte olduğu görülmektedir.⁹⁸¹

Âmm lafzın sıfat ve şart ile tahsîsi

İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de takip ettiği en önemli hususlardan birisi, ele aldığı konuyla ilgili herhangi bir ittifak varsa önce onu zikrederek konuya giriş yapmasıdır. İbn Rüşd'ün, bu hususu bazen *el-Müstasfâ*'da olmadığı hâlde onu ihtisar ederken *ed-Darûrî*'ye eklediği görülmektedir. İbn Rüşd'ün bu metodu *ed-Darûrî*'de uyguladığı konulardan birisi bu meseledir. Şöyle ki o, “mutlak lafzın bir sıfat ya da bir şartla kayıtlı olarak kullanıldığı biliniyorsa bu kayıtlarla tahsîs edildiği konusunda ittifak bulunduğunu, ancak âmm lafız bir yerde mutlak, bir başka yerde bir sıfat veya şart ile takyid edilmişse bunda ihtilaf bulunduğunu” aktarmaktadır.⁹⁸²

İbn Rüşd, usûlcülerin bu meseleyi iki şekilde değerlendirdiklerine yer vermektedir. Birincisi; aynı konu bağlamında olan bir lafzın, bir yerde âmm olarak zikredilmişken bir başka yerde mutlak olarak geçmesidir. İkincisi ise; farklı konular bağlamında geçen bir lafzın bir

⁹⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/226, 245.

⁹⁷⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 208.

⁹⁷⁹ Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 3/141-144.

⁹⁸⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/181-183.

⁹⁸¹ Bk. Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 3/141-144.

⁹⁸² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 208.

verde âmm olarak kullanılmışken, bir başka yerde mukayyed olarak zikredilmesidir. İbn Rüşd, bu tür lafızların aynı konu ile ilgili geçmesi durumunda çoğunluğa göre âmm olan lafzın, mukayyed olan lafza hamledildiğini zikretmektedir. İbn Rüşd, bu minvalde nikâh şahitleri hakkında birisi mutlak, diğeri mukayyed olarak vârid olan iki hadisi örnek olarak vermektedir. Şöyle ki; birinci hadiste, “iki şahid olmadan nikâh kıyılmaz” buyurulurken, ikinci hadiste ise, “âdil olan iki şâhid olmadan nikâh kıyılmaz” buyurulmaktadır. Buna göre birinci hadiste yer almayan “adalet” kaydı ikinci hadis için de geçerli sayılmaktadır. İbn Rüşd’ün, nikâh şahitlerinde adalet şartını aradığına dair açık bir ifadesi olmamakla birlikte, o bu konu hakkında icmâ olduğuna yönelik ifadeleri reddetmektedir. Ayrıca adaleti şart koşan hadisin de zayıf olduğunu ise değerlendirmektedir. Dolayısıyla açık bir tercihte bulunmasa da şahidlerde adalet kaydını şart görmediği anlaşılmaktadır.⁹⁸³

Öte yandan aynı konu bağlamında zikredilen mutlâk lafzın, mukayyede hamli konusunda Gazzâlî, Bakıllânî’den alıntıda bulunarak bu konuda ittifak olduğunu söylese de, İbn Rüşd’ün bu meselede ihtilaf olduğunu zikrettiği görülmektedir. Nitekim İbn Rüşd, mukayyed lafzın, âmm lafızla sadece mefhûm-ı muhalefet açısından tearuz arzettiğini ve âmm lafzın delâletini mefhûm-ı muhalefetin delâletinden daha kuvvetli görerek bazı kimselerin bu hamli reddettiklerini ifade etmektedir. Bunun yanında bu kimselerin, zikredilen gerekçe ile mukayyed lafızda yer alan kaydın umûmu te’kîd ettiğini aktarmaktadır. Ne var ki İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de, bunların kimler olduğunu zikretmediği gibi, konuyla ilgili kendi görüşünü de açık bir şekilde ortaya koymamaktadır. Ancak *Bidâyetü’l-Müctehid*’de bunların Zâhirîler olduğunu, kendisinin de onlar gibi düşündüğüne işaret eden bazı ifadeleri olduğu görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili cumhurun görüşünü aktardıktan sonra, görüşünde bir zaaf (fihi nazar) olduğunu zikrederken, Zâhirîlerin görüşünü eleştirmeden nakletmektedir.⁹⁸⁴

İbn Rüşd, mutlak lafzın ikinci kısmı için ise, hâricî bir karîne olmadıkça hâss lafza hamlini mümkün görmemektedir.⁹⁸⁵ Buna göre İbn Rüşd’ün bu konuda cumhurla aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda *ed-Darûrî*’de, herhangi bir örnek zikretmese de *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, zihâr keffaretinde azad edilecek olan kölenin mümin olmasının şart olup olmadığı örneğini zikretmektedir. İbn Rüşd’ün zihâr keffaretinde azad edilmesi gereken kölenin mümin kaydı olmadan zikredildiği hâlde, Mâlikî ve Şâfiîlerin mümin olmasını şart koştuklarını aktarmaktadır. Ona göre bu iki mezhebin delili zihâr keffaretinin katl keffaretine kıyas etmek olabileceği gibi, âmm lafzın, mukayyed lafza hamli de olabilir. Ayrıca bu iki mezhebin delilleri arasında köle azadında ibadet olması sebebiyle iman şartını zorunlu görmüş

⁹⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/44.

⁹⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/77.

⁹⁸⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 208.

olmalarını muhtemel görmektedir.⁹⁸⁶ Bu sebeple İbn Rüşd, konu hakkındaki görüşünü açıkça zikretmemesine rağmen Mâlikî ve Şâfiîlere yakın bir kanaate sahip olması muhtemeldir. Çünkü bu iki mezhebin delillerini oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır. Dolayısıyla cumhur adına zikrettiği muhtemel delilleri mutlakın, mukayyede hamlini gerekli kılan hâricî karîneler bağlamında zikretmiş olması muhtemeldir. Nitekim yukarıda zikredildiği gibi o, hâricî karînelerin varlığı söz konusu olunca, mutlakın mukayyede hamlini câiz görmektedir.

Son olarak İbn Rüşd'ün, mutlakın mukayyede hamli bağlamında ele alınan bazı meselelerde hamli reddettiği görülürken, bazen de herhangi bir tercihte bulunmamakla birlikte, hamle daha yakın durduğu görülmektedir. Bunun yanında konu bağlamında ele alınan bazı meselelerde herhangi bir tercihte bulunmadığı gibi, herhangi bir tarafa yakın durması da söylenememektedir.⁹⁸⁷

4.1.3.4. Hâss lafız anlayışı ve furû fıkha yansıması

İbn Rüşd, Gazzâlî'den farklı olarak âmm lafız konusunu bitirdikten sonra özel bir başlık açarak hâss lafız ele almaktadır. Oysa Gazzâlî, âmm lafız çok geniş bir şekilde ele aldığı hâlde hâss lafız için özel bir bölüm açmadığı gibi, hâss lafız konusuna pek fazla da değinmemektedir.

İbn Rüşd, hâss lafızların en yaygın olanlarının özel isimler ('alem), cins ve tür (nev') isimleri olduğunu zikretmektedir. İbn Rüşd'e göre, bir lafzın âmm lafza nisbeten hâss olarak isimlendirilebileceğini ifade etmektedir. İbn Rüşd'e göre hâss lafzın birinci kısmı olan özel isimlerin zâhir manasının ifade ettiği, hâss manadır. Dolayısıyla hâss lafzın, hâss manadan daha geniş anlamda olduğunu gösteren karîneler olması hâlinde de te'vîl ile umûm ifade edebilir. Aynı şekilde âmm lafızda ele alındığı üzere cins ve tür isimlerin zâhir manası umûm iken, hâss anlamda olduklarına dair karîneler varsa te'vîl ile hâss anlamda kabul edilmeleri mümkündür.⁹⁸⁸ Hâss lafzın ikinci kısmı, âmm lafız konusunda ele alınması sebebiyle, bu bölümde tekrar edilmeyecektir. Ancak; hâss lafzın birinci kısmı olan özel isimler ve onların umûmileşmesi üzerinde durulacaktır.

İbn Rüşd, Araplarda âmm lafız (küllî) hâss lafız manasında (cüz'î) kullanmanın âdet olduğu gibi, hâss lafız (cüz'î) da âmm lafız (küllî) anlamda kullandıklarını da ifade etmektedir. Ancak bu durum tıpkı âmm lafızda olduğu gibi bazen gayet açık iken, bazen açık olmayabilmektedir. Aynı şekilde hâss lafız, bazen âmm lafız anlamında olduğu hâlde hangi âmm lafız anlamında olduğu da belli olmayabilir. Ayrıca hâss lafzın, âmm lafız yerine kullanıldığı belli olduğu yerlerde de bu bazen kesin iken, bazen ise zann-ı gâlib kuvvetinde olmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd, el-İsrâ, 23. âyette yer alan; "...Onlardan biri veya ikisi

⁹⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/129.

⁹⁸⁷ Konu bağlamında zikredilen bazı örnekler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/234, 4/7.

⁹⁸⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 211.

senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme...”⁹⁸⁹ ifadesinin hâss lafız olduğunu, ancak kendisinden sadece “...öf bile deme...” yasağının anlaşılmadığının açık ve kesin olduğunu bildirmektedir. Nitekim öf deme yasağının yanında, hakaret etmenin veya vurmanın da doğrudan yasaklandığında şüphe bulunmamaktadır. Aynı şekilde ona göre, Efendimizin, ganimet malı hakkında hâssas davranılması gerektiği bağlamında zikrettiği; “*iğne ve ipliği dahi almayın...*”⁹⁹⁰ hadisinde zikredilen iğne ve ipliğin hâss lafızlar olsalar da umûm ifade ettikleri açık ve kesindir.⁹⁹¹ Çünkü burada kastedilen yasağın, ganimetten aşırma olduğu ve zikredilen iğne ile ipliğin ise en ufak bir şeyden kinaye anlamında kullanıldığı zikredilmektedir. Nitekim İbn Rüşd ilgili hadisin böyle anlaşıldığında icmâ olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁹²

Öte yandan İbn Rüşd, hâss olduğu hâlde âmm anlamın kastedildiği açık olmakla birlikte kesin olmayan hâss lafız için ise Efendimizin, camiye sarımsak kokusuyla girmeyi yasaklamasını ve gümüş kaplarla su içmeyi yasaklaması anlamındaki hadisleri zikretmektedir.⁹⁹³ Buna göre soğan kokusu ile gümüş kaplar, hâss olsalar da onlardan kastedilen mana âmmidir. Bu sebeple, her türlü kötü koku ile camiye gelmek yasaklandığı gibi, şımarıklık anlamına gelen her eşyanın kullanımını yasaklamış anlamına gelmesi de muhtemeldir.⁹⁹⁴ İbn Rüşd, zikretme de söz konusu yasakların farklı gerekçelerden kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Örneğin altın ve gümüş kaplarla yemek yemenin ve su içmenin yasaklanmasına rağmen, diğer kıymetli madenlerden üretilen kaplarla ilgili bu tür yasaklar bulunmamaktadır.

Son olarak İbn Rüşd, bazı hâss lafızların âmm manaya te’vîl edildiği kesin olmasına rağmen, te’vîlin türü ve kapsamıyla ilgili ihtilafların olduğunu zikretmektedir. İbn Rüşd, bu kısma ribâ hadisi olarak meşhur olan; “*Altın, altınla takas edilirken peşin olmazsa faiz olmuş olur. Buğday, buğdayla takas edilirken peşin olmazsa faiz olmuş olur. Arpa, arpayla takas edilirken peşin olmazsa faiz olur. Kuru hurma, kuru hurmayla takas edilirken peşin olmazsa faiz olur*”⁹⁹⁵ hadisini örnek olarak vermektedir. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de bu yasağın illetine çok kısa bir şekilde değinirken, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, meseleyi geniş bir şekilde ele aldığı ve bu rivâyete “*altının, gümüşle takası peşin olmazsa faiz olmuş olur.*” Yine “*buğday, arpa ile takas edilirken peşin olmazsa faiz olur*” rivâyetlerini ekleyerek Mâlikî, Hanefî ve Şâfiîlere göre illetin ne olduğunu aktarmaktadır. İbn Rüşd, bu hadislerin hâss lafızlar olduklarını, ancak fıkıhçıların

⁹⁸⁹ el-İsrâ 17/23.

⁹⁹⁰ Mâlik, Muvatta’, “Cihad”, 12.

⁹⁹¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 211; *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/10, 2/157.

⁹⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/157.

⁹⁹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 211.

⁹⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/93; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 5/132 Remlî, *Nihâyetü’l-Muhtâc*, 1/160; Ebu’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi’l-Buhârî*, ‘inaye ve thr. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâki ve Muhibbuddîn el-Hatîb (Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1380-139), 1/29, 2/343, 344, 9/575; Ahmed b. ‘Abdulğani b. ‘Umer b. ‘Âbidîn, *ed-Dımeşkî, Hâşiyet Raddu’l-Muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-Muhtâr (Şerh Tenvîri’l-Ebsâr)*, (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matba’atu Mustafâ, 1386/1966), 1/9.

⁹⁹⁵ Buhârî, “Buyû’”, 7 (No. 2062).

kendileri ile umûm ifade etmeleri hususunda ittifak ettiklerini aktarmaktadır. Fakat, ribânın illetinde ihtilaf ettiklerini ve Mâlikîlere göre saklanılabılır gıda ve para iken, Şâfiîlerde gıda ve para olduğunu, Hanefîlerde ise, cins birliği ile ölçü ve tartı olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd, ribânın tahrîm amacının fazlalık hususunda herhangi bir mağduriyete yol açmamak olması sebebiyle, Hanefîlerin illetine daha sıcak baktığı anlaşılmaktadır.⁹⁹⁶

Ayrıca İbn Rüşd, hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de Zâhirîlerin ribennesie'nin sadece ilgili hadislerde zikredilen altı çeşitte yasaklandığını savunduklarını aktarmaktadır. Ancak bu görüş üzerinde pek durmadığı göze çarpmaktadır.⁹⁹⁷

Bunlara ilaveten İbn Rüşd, hâss iken âmm manaya te'vîl edilen lafız ile kıyas konularının çoğu zaman fıkıhçılar tarafından birbirine karıştırıldığını dile getirmektedir. Oysaki, kıyasta hükmü mezkûr olmayan (fer') meselenin, mazkûr olan (asl) meselenin hükmüne dâhil olması benzerlik sebebiyleyken, umûm ifade eden hâss lafzın mezkur olmayan meselenin, hükmüne dâhil olması bizzat lafzın delâleti iledir, yoksa herhangi bir benzerlik sebebiyle değildir.⁹⁹⁸ İbn Rüşd, zikrettiği bu farkın semeresinden bahsetmese de bunun tearuz anında ortaya çıkacağı söylenebilir. Şöyle ki, lafzın delâleti, kıyasın delâletinden daha güçlü kabul edildiği için tearuz anında kıyasa öncelenmesi gerekmektedir.

Özetle İbn Rüşd, fıkıh usûlü ilminin en özel ve en önemli konusunun elfâz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre fıkıhçılar arasında var olan ihtilafların genel itibariyle altı sebebe dayanırken, bunların çoğunun doğrudan, bir kısmı da dolaylı olarak elfâz çerçevesinde var olan farklı metot ve yorumlardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, başta âmm-hâss lafızlarıyla ilgili olmak üzere usûlcüler arasında var olan anlayış farklılıkları sebebiyle yüzlerce furû meselesinde ihtilaflar olduğunu zikredilmektedir.⁹⁹⁹

İbn Rüşd, mütekellimînin metodunu takip ederek elfâzı, delâlet ettikleri manaların açıklığına göre bir sıralamaya tabi tutmaktadır. Dolayısıyla ona göre bir tek anlama delâlet eden ve te'vîl ihtimali olmayan lafızlara, “nass” denilmektedir. İki manaya eşit bir şekilde delâlet eden lafızlara ise, “mücmel lafız” denilir. Bunun beyân edilmesi hâlinde, “mübeyyen lafız” adını alır. Ancak; lafız iki manaya muhtemel olduğu hâlde biri diğerinin önüne geçiyorsa öne geçen lafza “zâhir” denilirken, diğerine ise “muhtemel” veya “müevvel lafız” denilmektedir.¹⁰⁰⁰

Diğer taraftan İbn Rüşd, birçok usûlcüden farklı olarak beyân, te'vîl ve tahsîs gibi konuları doğrudan mücmel ve zâhir lafızlar konusu içinde işlediği görülmektedir. Bu hususta

⁹⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/148-152.

⁹⁹⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 211, 212; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/150.

⁹⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/11.

⁹⁹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9-11.

¹⁰⁰⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 184, 185.

Gazzâlî'den etkilendiği düşünülmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin de aynı metodu takip ettiği görülmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd, elfâz anlayışında genel itibariyle mütেকellimîn metodunu takip ederken, usûlün diğer konularında da olduğu gibi herhangi bir mezhebi bütünüyle taklid etmesi veya savunması söz konusu değildir. Bu bağlamda elfâz kısmında bazen isim vermeden Mutezileyi eleştirdiği gibi, bazen cumhura da katılmadığını ifade etmektedir. Söz gelimi mutlak lafzın, âmm lafza hamledilmesi meselesinde Zâhirî mezhebinin bu hamle karşı çıkan görüşünü tercih ettiği söylenilebilir. Bu bakış açısının bir yansıması olarak da furû fıkıh meselelerinde bazen cumhura, bazen de Mâlikî mezhebine muhalif görüşler ortaya koymaktadır. Ribennesîe konusunda Hanefîlerin illetini daha mantıklı bularak Hanefî mezhebinin görüşünü öne çıkarması buna örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde bazen Şâfiî mezhebinin görüşüne de kaydığı görülmektedir. Örneğin, başın meshi konusunda Mâlikî mezhebini isabetsiz bularak, başın az bir kısmının meshedilmesini yeterli görmesi buna örnek olabilir.

4.2. MEFHÛMUN DELÂLETİ VE FURÛ FIKHA YANSIMASI

İbn Rüşd'ün, delâlet kısmını Gazzâlî'ye göre çok kısa tuttuğu görülmektedir. Nitekim Gazzâlî, delâleti beş kısım olarak zikrederken, İbn Rüşd ise bunlardan sadece iktizânın ve hitâbın delâletini ele almaktadır. Diğer taraftan Gazzâlî'nin zikrettiği birçok delâlet türüne değinmezken, bazılarını ise sadece işaret etmektedir. Hatta delâlet konusunda önemli görülen iktizânın delâletini dahi isim vermeden kısa bir şekilde değerlendirmektedir. Ancak aşağıda zikredileceği üzere delâlet konusunun İbn Rüşd tarafından muhtasar tutulmasının sebebinin tekrara düşmemek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü delâlet konusunda ele almadığı bazı delâlet türlerinin ya daha önceden ele aldığı konularda bir şekilde geçtiği için ya da ilerleyen konularda geleceği için zikretmediği söylenilebilir.

İbn Rüşd'e göre delâletin mefhûmu ile kastedilen şey, mantûkun yani lafzın delâleti ile anlaşılmayan manalardır. İbn Rüşd'ün mefhûmun delâletinin dört çeşidinden bahsettiği, ancak bunlardan sadece hitâbın delâletini kavram olarak zikrettiği ve özel bir başlık altında incelediği görülmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün karmaşık ve muhtelif konular içerisinden başlıksız olarak zikrettiği delâlet türlerinin özel başlıklar altında incelenmesinin daha uygun olacağı düşünülmektedir.

4.2.1. İktizânın Delâleti

İbn Rüşd, delâletin iktizasını; “telaffuzda yer almadığı hâlde kullanılan ifadeden sağlıklı bir anlam ortaya çıkması için varlığı zorunlu olarak anlaşılan şeydir”, diye tanımlamaktadır. Bunun yanında İbn Rüşd, ifadede yer almayan, ancak varlığı zorunlu kabul edilen hazfın, hangi

açıdan zorunlu olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Oysaki Gazzâlî, bu zorunluluğun bazen aklî, bazen de şer'î olabileceğini ifade ederek her biri için ayrı ayrı örnekler zikretmektedir.¹⁰⁰¹ İbn Rüşd'ün mefhûmun delâleti diye ele aldığı bu konu, birçok usûlcü tarafından iktizânın delâleti kavramıyla ele alındığı için konunun bu başlık altında incelenmesi tercih edilmiştir.¹⁰⁰²

Ayrıca İbn Rüşd'ün hazifle ortaya çıkan mefhûmun delâleti yanında; ziyâdelikten, müstear ve mübdel olan lafızlar sebebiyle ortaya çıkan mefhûmun delâletinden de bahsetmektedir. Ancak bunlar, ilgili bölümlerde ele alındıkları için tekrar etme gereği duyulmamaktadır. Nitekim bizzat kendisi bunu ifade etmektedir. Ancak daha önceki konularda ziyâdelikten kaynaklanan mefhûmun delâletini ele almadığı ve sadece buna işaret ettiği görülmektedir.¹⁰⁰³ Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, ziyâdelikten kastettiği mananın, lafzın sahip olduğu orjinal manasından alınarak te'kid ifade etmesi için zâid/sıla olarak kullanılması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin, ziyâdeliği bu şekilde izah ettiği ve konuyu "...Onun bir benzeri yoktur..."¹⁰⁰⁴ âyetiyle örneklendirdiği görülmektedir. Şöyle ki; âyette yer alan kâf harfinin (ke mislihi) orijinal manası teşbih iken, bu âyette teşbih manasında olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu harfin ziyâde olduğu mefhûmun delâletinden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Gazzâlî'nin söz konusu ifadesi kadar açık olmasa da İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî*'de bu değerlendirmeye işaret ettiği söylenilebilir.¹⁰⁰⁵ Buna ilaveten, bu kısmın furû fikhî ilgilendiren açık örnekleri olmaması sebebiyle zikredilmemiş olması da muhtemeldir. Nitekim; Gazzâlî'nin zikrettiği örnek de kelâmî bir örnektir. Kaldı ki İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'nin birçok yerinde kelâm konularının usûl konularıyla karıştırılmaması gerektiğini ısrarla savunmaktadır.

Öte yandan Gazâlî'nin, iktizanın ve hitâbın/mefhûm-ı muhalefetin delâleti yanında işâretin delâleti/işâretü'l-lafz, hükmün isnad edildiği münasib vasıf anlamına gelen ta'lîlin delâleti (delâletü't-ta'lîl/fehmu't-ta'lîl) ve mefhûm-ı muvafakat gibi farklı delâlet türlerini ele aldığı görülmektedir. Ancak İbn Rüşd, muhtemelen bunların önemli bir kısmını farklı konular bağlamında ele aldığı ve bir kısmını da ilerleyen bölümlerde ele alacağı için bu bölümde

¹⁰⁰¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/192-194.

¹⁰⁰² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 213; İsbehânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, 2/171, 431.

¹⁰⁰³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 185, 186, 213.

¹⁰⁰⁴ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁰⁰⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 185, 186. Öte yandan *ed-Darûrî* bağlamında İbn Rüşd'ün usûl anlayışını çalışan Hatice Alsaç'ın, İbn Rüşd'ün bu ifadede ne kastedtiğinin anlaşılmadığını ve İbn Rüşd'ün bu meseleyi daha önce ele aldık demesine rağmen ele almadığını değerlendirmektedir. Dolayısıyla bu ifadede nassa ziyâdelik meselesinin kastedilmiş olmasını tercih ettiği görülmektedir. Bk. Hatice, Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 132, 133. Ancak yukarıda zikredildiği gibi ziyâdelikten maksat, aslı manasından uzaklaştırılarak zâid olarak kullanılan lafızlar/harfler kastedilmiş olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim zikredildiği gibi Gazzâlî'nin ziyâdelikten kastedilen mananın bu olduğunu açıkça ifade ettiği ve İbn Rüşd'ün bu manaya elfâz bölümünün başında işaret ettiği görülmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/24; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 185, 186. Bu sebeple adı geçen çalışmada yazarın, İbn Rüşd'ün ilgili ifadesinden, nassa ziyâdeliği kastedtiği şeklindeki değerlendirmesi isabetli görülmemektedir. Çünkü nassa ziyâdelik bağlamında ortaya çıkan delâletlerin müstear ve mübdelin delâletleri kapsamında olduğu bilinmektedir.

zikretmemektedir. İbn Rüşd'ün daha önce ele aldığı için bu bölümde sadece işaret etmekle yetindiği delâlet türleri için zâhir lafzın te'vîli, âmm lafzın tahsîsi ile takyidi ve hâss lafzın tamiminde anlaşılan delâlet zikredilebilir. Çünkü elfâzla ilgili bu hususlarda ortaya çıkan mana lafzın değil, mefhûmun delâletidir. Bunları ilgili lafızlar bölümünde ele aldığı için tekrar etme gereği duymadığı anlaşılmaktadır. Buna ilave olarak Gazzâlî'nin zikrettiği hâlde İbn Rüşd'ün hiçbir şekilde ele almadığı delâlet türü için ise işaretin delâleti zikredilebilir.

4.2.2. Mefhûm-ı Muvâfakât/Fehve'l-Hitâb

Mefhûm-ı Muvâfakât delili, *el-Müstasfâ*'da zikredilmesine rağmen, İbn Rüşd, ihtisar yaparken *ed-Darûrî*'de yer vermediği başlıklardan birisidir. Ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'de mefhûm-ı muvâfakâtı zikrettiği görülmektedir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, mefhûm-ı muvafakatın, mefhûm-ı muhalefetten daha güçlü bir delil olduğunu zikrederek, onu şöyle tanımlamaktadır: “Lafızda zikredilmediği hâlde lafzın ihtiva ettiği hükme ve manaya evleviyetle dâhil olduğu anlaşılan manadır.” Nitekim İbn Rüşd bu delili; mefhûm-ı ahrâ ve mefhûm'ı evlâ gibi delâletin kuvvetine işaret eden kavramlarla da zikretmektedir. Ona göre mefhûm-ı muvafakat, mefhûm-ı muhalefetten daha güçlü olduğu için tearuz hâlinde lafzın mefhûm-ı muhalefetinin kastedildiğine dair hâricî bir karîne yoksa mefhûm-ı muvafakatın öncelenmesi gerekir.¹⁰⁰⁶ Ayrıca Gazzâlî'nin bu kavram için mefhûm-ı muvafakatın yanı sıra “fahvellafz” tabirini de kullanmaktadır.¹⁰⁰⁷ Hanefîler ise bu delâlet türü için, nassın delâleti tabirini (delâletunnas) kullanmaktadırlar.¹⁰⁰⁸

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün, mefhûm-ı muvafakatı farklı açıdan değerlendirerek, hâss iken umûm ifade eden lafız kapsamında da değerlendirdiği görülmektedir. Örnek olarak; el-İsrâ, 23. âyetini zikretmektedir. Bu âyette; “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme...*”¹⁰⁰⁹ buyurulmaktadır. Ona göre bu âyette en küçük olan kötülük anlamında “öf” kullanılırken, daha büyük kötülüklerin de yasaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim âyetin kapsamına öf demenin yanı sıra vurmak, sövmek ve daha ötesi de yasaklanmıştır.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/205.

¹⁰⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/195, 196.

¹⁰⁰⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 84, 296; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/241; Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/351.

¹⁰⁰⁹ el-İsrâ 17/23.

¹⁰¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/10. İbn Rüşd'ün, mefhûm-ı muvafakatı, mefhûm-ı muhalefetten daha güçlü bir delil kabul etmesine rağmen *ed-Darûrî*'de ona değinmediği gibi *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ona nadiren işaret ettiği görülmektedir.

4.2.3. Hitâbın Delâleti/Delîlu'l-Hitâb Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıma

İbn Rüşd, hitâbın delâletini şöyle tanımlamaktadır: “Hükmün bir şart veya bir vasıf ile kaydedilerek, hükmün bu şart ve vasıfla kayıtlı olduğu zannedilerek, bu kayıtlar var oldukça hükmün var olduğunun ve bu kayıtlar olmadıkça hükmün var olmadığının zannedilmesidir.” İbn Rüşd’ün bu tanımı yaparken “zannedilmesi” ifadesini kullanması, bu delile çok sıcak bakmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*’de, mefhûm-ı muhalefeti genel itibariyle zayıf bir delil sayarak, nass veya âmm lafızla ya da kıyasla muaraza edemeyeceğini ve bunlarla muarız gibi görünen mefhûm-ı muhalefetin reddedilmesi gerektiğini, ifade etmektedir. Özellikle âmm lafızla tearuz etmesi durumunda ittifakla reddedildiğini iddia etmektedir.¹⁰¹¹ Bu bağlamda mefhûm-ı muhalefetin nassa muarız olması sebebiyle kabul edilmemesi gerektiğini at etinin helal olup olmamasıyla örneklendirmektedir. Şöyle ki; en-Nahl, 8. âyette: “*Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları ve eşekleri yarattı...*”¹⁰¹² buyurulmaktadır. İbn Rüşd, bu âyetin mefhûm-ı muhalefeti gereği at etinin yenilmesini haram kabul edenleri, at etini helal kılan nass kuvvetindeki hadislerle muhalif davranmaları sebebiyle eleştirmektedir. Çünkü ona göre; nassın delâleti mefhûm-ı muhalefetin delâletinden daha güçlüdür. Dolayısıyla tearuz etmeleri hâlinde nassın öncelenmesini gerekli görmektedir. Bu sebeple ona göre at etinin yenilmesi helaldir.¹⁰¹³

Öte yandan İbn Rüşd, hitâbın delâletinin delil olup olmadığı hususunda âlimlerin üç farklı kanaate sahip olduklarını aktarmaktadır. Buna göre âlimlerin bir kısmı hitâbın delâletini bütün kısımlarıyla delil sayarken; bir kısmı ise bütün kısımlarının delil olamayacağını kabul etmektedir. Âlimlerin diğer bir kısmı ise mefhûm-ı muhalefetin bazı kısımlarını delil kabul ederken, bazı kısımlarını kabul etmemektedirler.¹⁰¹⁴

Yukarıda zikredildiği gibi; İbn Rüşd, mefhûm-ı muhalefeti zayıf bir delil kabul etse de mefhûm-ı muhalefetin bütün kısımlarını aynı derecede görmediğini, özellikle de hâricî karînelerle delil olmasına yönelik bir işaret varsa delil olma yönünün kuvvetlenebileceğini ifade etmektedir. Nitekim hâricî karîneler sebebiyle mefhûm-ı muhalefetin bazen nass, bazen zâhir ve bazen de mücmel lafız kuvvetinde olabileceğini zikretmektedir.¹⁰¹⁵ Aşağıda zikredilecek olan mefhûm-ı muhalefetin kısımları içerisinde, delil olması açısından kuvvet derecelerine işaret edilecektir.

Son olarak İbn Rüşd’ün, kıyas bağlamında ele alınan birçok hususun aslında delâletle ilişkili olduğunu ve önemli bir kısmının da mefhûm-ı muhalefetle yakından ilişkili olduğunu

¹⁰¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/200, 3/211.

¹⁰¹² en-Hahl 16/8.

¹⁰¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/22.

¹⁰¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/211.

¹⁰¹⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 215.

ifade etmektedir. Bu sebeple mefhûm-ı muhalefetin bazı kısımlarını ve hücciyetlerini kıyas bölümünde ele aldığı görülmektedir.

Şimdi İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî*'de zikrettiği mefhûm-ı muhalefet kısımları ele alınacaktır.

4.2.3.1. Sıfatla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı

İbn Rüşd, bu başlığı *ed-Darûrî*'de çok kısa geçerken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de nisbeten daha geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Ayrıca bunu delil kabul edip etmediğine dair *ed-Darûrî*'de, herhangi bir bilgi de aktarmayarak konu için Efendimizin: "...Saime olan hayvanlarda zekât vardır,"¹⁰¹⁶ hadisini örnek olarak zikretmektedir. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*'de bu mesele için bu hadisi örnek olarak zikretse de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, bu hadisi daha çok mutlak-mukayyed bağlamında ele aldığı görülmektedir. Şöyle ki, saime sıfatıyla mukayyed olan bu hüküm, "*her kırk hayvanda zekât vardır*"¹⁰¹⁷ hadisi ile tearuz etmektedir. Buna göre; mutlakı mukayyede hamledenler, saime olmayan hayvanlarda zekâtın vâcib olmadığını kabul ederler. Ancak mutlakı mukayyede takdim ederek mutlakı mukayyede hamletmeyenler ise, saime olsun ya da olmasın her ikisinde de zekâtı vacib görürler. Ayrıca *ed-Darûrî*'nin yanında *Bidâyetü'l-Müctehid*'din mukaddimesinde zikrettiği usûl bölümünde, ilgili hadis hakkında var olan ihtilafın mefhûm-ı muhalefetin delil sayılıp sayılmadığından kaynaklandığını zikretmektedir. Ne var ki İbn Rüşd, mutlak lafzın delâletini, mefhûm-ı muhalefetin delâletinden daha güçlü kabul ettiğinden dolayı mutlak lafzın mefhûm-ı muhalefete öncelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple onun, saime olsun ya da olmasın her kırk hayvanda zekâtı farz¹⁰¹⁸ gören ilgili hadis etrafında cereyan eden ihtilafla ilgili *ed-Darûrî* ve *Bidâyetü'l-Müctehid*'de kısmen farklı kanaatler ortaya koyduğu söylenilebilir.

4.2.3.2. Şartla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı

İbn Rüşd'e göre, naslarda zikredilen şartlar hükmün sıhhatı ve geçerliliği anlamı taşıyorsa mefhûm-ı muhalefetin delil sayılacağını ve bu delâletin kuvvetine göre bazen nass, bazen zâhir bazen de mücmel kuvvetinde olması muhtemeldir.¹⁰¹⁹ Gazzâlî bu bağlamda, bazı âlimlerin bâin talakla boşanmış kadının nafakası hükmünü örnek olarak zikrettiğini ifade etmektedir. Şöyle ki; Talâk 6. âyette: "*O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını ödeyin*"

¹⁰¹⁶ Buhârî, "Zekât", 4 (No. 1567).

¹⁰¹⁷ Ebû Dâvud, "Zekât", 1 (No. 1561).

¹⁰¹⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 214; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/101, 11, 2/13.

¹⁰¹⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 215; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/211.

buyurulmaktadır. Dolayısıyla; mefhûm-ı muhalefet gereği hamile olmayan kadına nafakası gerekmez, diyenler vardır.¹⁰²⁰ Ancak; İbn Rüşd bu bağlamda herhangi bir örnek zikretmediği gibi, boşanmış hamile kadının nafakası meselesini de mefhûm-ı muhalefetle ilişkilendirmemektedir.¹⁰²¹

4.2.3.3. İstiğrakla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı

İbn Rüşd, mefhûm-ı muhalefetin diğer bir kısmı olarak “innemâ” ya da istiğrak ifade eden “el takısı” ile ifade edilen hasrı zikretmektedir. İbn Rüşd’ün, hasır yoluyla ortaya çıkan mefhûm-ı muhalefetle ilgili özel olarak görüşünü ortaya koymadığı görülmektedir. Bu sebeple mefhûm-ı muhalefete genel bakışının bu bölüm için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak usûlcülerin istiğrak ifade eden el takısından anlaşılan mefhûm-ı muhalefeti diğer mefhûm-ı muhalefet türlerinden daha güçlü kabul ettiklerini eleştirmeden nakletmesi, kendisinin de bu görüşte olduğu anlamında değerlendirilebilir.¹⁰²²

4.2.3.4. Bir sınırla kayıtlı olan hükmün mefhûm-ı muhalefetine bakışı

İbn Rüşd, bir hükmün sınır (intihâulğâye) anlamı ifade eden “ilâ” ya da “hattâ” edatlarıyla kullanılması durumunda mefhûm-ı muhalefetin delil olduğu hususunda âlimlerin ittifak hâlinde olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, mefhûm-ı muhalefetin bu kısmının diğer kısımlar arasında en güçlü kısım kabul edildiğini ve daha önce de zikredildiği gibi bu mefhûm türünün bazen nas, bazen zâhir, bazen de mücmel mesabesinde olabileceğini aktarmaktadır. Dolayısıyla mefhûm-ı muhalefetin diğer kısımları için İbn Rüşd, *ed-Darûrî*’de genelde örnek zikretmezken, bu kısım için üç ayrı örnek zikrettiği görülmektedir. Bunun da ifade ettiği üzere delil olma yönünün güçlü olması ve âlimlerin buna sık sık başvurmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd’ün zikrettiği örneklerden “ilâ” ve “hattâ” ile sınırlandırılan iki örnek zikrederek konu tamamlanacaktır. Söz gelimi, Kur’ân’ı Kerim’de: “*İkinci boşamadan sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz...*”¹⁰²³ buyurulmaktadır. İbn Rüşd, bu şartı yerine getiren bir kadının istemesi durumunda eski eşyle tekrar evlenmesinin câiz olmasının katiyyete yakın olduğunu ifade etmektedir. Yine Kur’ân’ı Kerim’de: “*...Sonra orucu geceye kadar tamamlayın...*”¹⁰²⁴

¹⁰²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/211.

¹⁰²¹ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/113, 114.

¹⁰²² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/140.

¹⁰²³ el-Bakara 2/230.

¹⁰²⁴ el-Bakara 2/187.

buyurulmaktadır. İbn Rüşd, aynı şekilde bu âyette de oruç açısından gecenin gündüzle aynı hükme tabi olmadığının kat'î bir şekilde anlaşıldığını zikretmektedir.¹⁰²⁵

4.2.3.5. Hükümde kullanılan ismin mefhûm-ı muhalefetine bakışı

İbn Rüşd'ün sadece *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikrettiği bir mefhûm-ı muhalefet çeşidi olan bu kısmı şöyle tarif etmek mümkündür: Nasta yer alan bir hükmün, hükümde kullanılan isme mahsus olduğu ve söz konusu hükmün zikredilen ismin zıddına teşmil edilememesidir. Örneğin, Kur'ân'ı Kerim'de: “*İnsanlara hac ibadetini duyur. Gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar. Böylece kendileri için faydalı olan şeyleri açık seçik görsünler ve Allah'ın onlara rızık olarak verdiği, belirlenen günlerde kesecekleri kurbanlık hayvanlar üzerine O'nun adını ansınlar...*”¹⁰²⁶ buyrulmaktadır. İbn Rüşd, bazı âlimlerin, kurbanlıkların belirli günlerde kesilmesi emredildiği için geceleyin kesilmeyeceklerini savunduklarını aktarmaktadır. Ancak; o, bu delilin mefhûm-ı muhalefet kısımları arasında en zayıf olduğunu hatta mefhûm-ı muhalefeti delil sayanlardan sadece Dakkâk (ö. 306/918) tarafından zikredildiğini nakletmektedir. Bunun yanında İbn Rüşd, zikredilen örnekte, mefhûm-ı muhalefet gereği olmasa da normalde o vakte kadar yasak olan hayvan kesimine izin verilmesi, gündüz kaydıyla ifade edildiği için bunu savunanların anlaşılabilirliğini değerlendirmektedir.¹⁰²⁷

Özetle İbn Rüşd, mefhûm-ı muhalefetin ihtilaflı bir delil olduğunu, bunun yanında bazen zayıf bazen de nass, zâhir ve mücmel kuvvetinde bir delil olabileceğini kabul etmektedir. Nitekim İbn Rüşd, âlimlerin kıyas dediği birçok meselenin aslında elfâzın delâletinden ibaret olduğunu ve bu konuda mefhûmun delâletinin ayrı bir önemi olduğunu zikretmektedir.¹⁰²⁸ Kıyas bölümünün girişinde bu hususa yer verilirken mefhûm-ı muhalefetle olan ilişkisine dikkat çekilmişti.¹⁰²⁹

Diğer taraftan İbn Rüşd, mefhûm-ı muhalefetin bazen doğrudan reddedilmesi gerektiğini savunmakla birlikte hangi durumlarda reddedilmesi gerektiğini açık bir şekilde zikretmemektedir. Ancak nasta zikredilen kaydın, sıhhat şartı olması veya mefhûm-ı muhalefet deliliyle ortaya çıkan hükmün, şeriatın temel kurallarına aykırı olması hâlinde reddedilmesini savunduğu söylenilebilir. Söz gelimi, “...*Mescidlerde itikafta iken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın...*”¹⁰³⁰ âyet-i kerimesinin mefhûm-ı muhalefetini delil sayarak, itikafın mescidler dışında yapılabileceğini ve mescid dışında yapılan itikaflarda cimânın helal olduğunu

¹⁰²⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 215.

¹⁰²⁶ el-Hâcc 22/27, 28.

¹⁰²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/200.

¹⁰²⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 215, 225, 229.

¹⁰²⁹ Bk. Tez Metni (3.1.6.4. Kıyas ile elfâz ilişkisine bakışı), 156, 157.

¹⁰³⁰ el-Bakara 187.

savunanların görüşlerini şazz kabul ederek açık bir şekilde reddetmektedir. Nitekim bu örnekte mescid şartının, itikafın sıhhat şartı olduğunu açıkça zikrederken, ibadet esnasında cimâ yapmanın, ibadetin ruhuna aykırı olduğuna da işaret etmektedir.¹⁰³¹

Son olarak mefhûmun delâleti konusunda kullanılan kavramlara bakıldığında İbn Rüşd'ün, tamamen mütekellimîn usûlcülerinin kullandığı kavramları tercih ettiği ve konuyu mütekellimîn usûlcüleri ile aynı metodla ele aldığı anlaşılmaktadır.

4.2.4. Emrin ve Nehyin Delâleti Anlayışı ile Furû Fıkha Yansıması

İbn Rüşd, anlam ifade eden kelâmın haber, emir/nehiy, taleb, nidâ ve tezarru' (ricâ) gibi kısımları olduğunu aktarmaktadır. Kelâmın haber kısmını daha önce ele aldığı için bu başlık altında ondan bahsetmemektedir. İbn Rüşd, emir, taleb ve tezarru'un bağlayıcılık açısından birbirinden farklı olduklarını zikrederek talebin, üstten asta olması haline emir, astın üstten talebine ise ricâ (tezarru') denildiğini ve talebin eşit kişiler arasında olması halinde de buna taleb denildiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan Şârî'nin hüküm vaz'ının emir ve nehiy formatında olmasından dolayı emir ve nehy konusunu ele alacağını ifade etmektedir.¹⁰³²

4.2.4.1. Emir ve nehyin siğaları meselesine bakışı

İbn Rüşd, bağlayıcılık (ilzâm) kuvveti açısından birbirinden farklı olan emir, rica ve talebin her birine mahsus bir siğa olmadığını, bu sebeple kullanılan iktiza siğası ile bu üçünden hangisinin kastedildiğinin ancak hâricî karînelerle anlaşılabileceğini söylemektedir. Bunun yanında İbn Rüşd, emrin karşılığı nehiy iken, emrin alt kademeleri olan taleb ve ricanın nehiyde karşılığının bulunmadığını zikretmektedir.¹⁰³³

Diğer taraftan İbn Rüşd, emir ve nehyin kendilerine mahsus siğaları olup olmadığı yönündeki ihtilafa işaret ederek, Arapça'da iktizâ/emir ve nehiy anlamına gelen siğaların varlığını tartışmasız kabul etmektedir. Çünkü "çık", "gel" gibi siğaların emir ifade ettiğinde şüphe yoktur. Ancak bu siğaların bazen tehdit ya da bir şeyden nehyetmek gibi anlamlara gelmelerini kabul ederek, bunun mecâzî bir kullanım olduğunu savunmaktadır. Ona göre nehiy de aynıdır; muzari fiilin başına nefîy ifade eden "lâ edatı" eklenirse siğa emirde olduğu gibi men anlamı ifade eder. Ne var ki İbn Rüşd, bu siğaların emir ve nehiy ifade etmelerinde şüphe görmezken, bunun bizzat lugavî vaz ile mi yoksa şer'î kullanımla mı bu anlamı kazandıklarının belirsiz olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'e göre siğaların emir ve nehiy ifade etmeleri daha çok lugavî bir meseledir. Bu sebeple ona göre önemli olan bu siğaların şer'î anlamda ne ifade ettikleridir. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün, bu alana yoğunlaştığı, emir ve nehiy

¹⁰³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/77.

¹⁰³² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 216.

¹⁰³³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 216.

siğalarıyla ilgili ayrıntıya girmedeği görülmektedir. Nitekim *ed-Darûrî*'de, emir siğası için sadece emr-i hazır (if'el vb.) kalıbını; nehiy siğası için de nehy-i hazır (lâ tef'al vb.) kalıbını zikretmektedir. *Bidâyetü'l-Müctehid*'de ise, bu iki siğaya ilaveten ihbarî kelâm olduğu hâlde emir ve nehiy ifade eden cümleleri de eklediği görülmektedir.¹⁰³⁴ İbn Rüşd'ün zikrettiği bu siğalara, emir anlamında olan manayî fiilleri, lam-ı emirli olan muzariyi (li yef'al) ve emir siğası yerine kullanılan mef'ulu mutlakları zikretmek mümkündür.¹⁰³⁵

4.2.4.2. Emrin delâleti anlayışı ve furû fıkha yansıması

İbn Rüşd'e göre, emir ve nehiy siğalarının bizzat lügavî vaz ile mi yoksa hâricî karînelerle mi emir ve nehiy ifade ettikleri hususunun yerine, konuşulması gereken şeyin bu siğaların şer'î delâletleridir. Çünkü ilgili siğaların ne sebebiyle emir ve nehiy ifade ettiklerinin fikhî anlamda bir karşılığı söz konusu değildir. Dolayısıyla bu bağlamda var olan tartışmalar lafzî tartışmalardan öteye geçememektedir.¹⁰³⁶

İbn Rüşd, fıkıhçıların çoğunun emrin vucûb ifade etmesini zâhir mesabesinde kabul ettiklerini, nedb ifade etmesini ise te'vîlle kabul ettiklerini aktarmaktadır. Diğer taraftan bazı fıkıhçılar, emrin delâletini mücmel kabul ederek, beyân edilmedikçe tevakkufun gerekli olduğunu savunmaktadırlar. İbn Rüşd'e göre ise, emrin delâleti ile ilgili hâricî karîneler varsa emrin delâleti bu karînelerle belirlenir. Ancak hâricî karîneler yoksa öncelikle sahabenin kullanılan emirleri nasıl anladıklarının araştırılmasını şart görmektedir. Neticede herhangi bir karîneye ulaşılmaması durumunda ise emrin vucûb ifade etmesini daha uygun görmektedir. Çünkü ona göre, şer'î emirlerin kesinlik ve katiyet anlamında oldukları kabul edilmektedir.¹⁰³⁷

Diğer taraftan İbn Rüşd, emrin delâletiyle ilgili muhtemel asgari mananın nedb olduğunu düşünerek, emrin nedb ifade etmesi gerektiğini savunanları eleştirmektedir. Çünkü ona göre vucûb ve nedb iki ayrı şeydir. Dolayısıyla birini, diğerinin ilk safhası şeklinde değerlendirmeyi uygun görmemektedir. Ayrıca İbn Rüşd'ün, müteahhir bazı Mâlikî âlimlerinin nehyin delâletinin, kişiden kişiye değişebileceği yönündeki görüşlerini de reddettiği görülmektedir.¹⁰³⁸

Öte yandan emrin delâleti kapsamında zikredilen önemli hususlardan biri de nehiyden sonra gelen emrin ne ifade ettiği meselesidir. İbn Rüşd, mutlak emrin delâleti hususunda farklı yaklaşımlar olduğu gibi, nehiyden sonra gelen emrin delâletiyle ilgili de farklı yaklaşımlar olduğunu aktarmaktadır. İbn Rüşd, kendi görüşünü açık bir şekilde zikretmemektedir. Ancak

¹⁰³⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 215; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/10.

¹⁰³⁵ Ebu'l-Munzir Muhammed b. Mahmûd el-Minyâvî, *eş-Şerhu'l-Kebîr li Muhtasari'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, (Mısır: el-Mektebetu's-Şâmile, 1432/2011), 32, 37.

¹⁰³⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 218.

¹⁰³⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 218; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/10.

¹⁰³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/5.

Gazzâlî'nin; “bir illete bağlı olarak gelen nehyin emir siğası ile kaldırılması kişiyi sorumluluktan kurtardığı (ref'u'l-harac) anlamına gelir” sözünü eleştirmeden nakletmektedir. Aynı şekilde “...İhramdan çıkınca avlanın...”¹⁰³⁹ ve “*Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lutfundan nasip arayın...*”¹⁰⁴⁰ âyetlerinde yer alan emrin ittifakla ibaha anlamında olduğunu nakletmektedir. Dolayısıyla bu iki husustan yola çıkarak, nehyiden sonra gelen emrin delâletinin ibaha olduğunu kabul ettiği söylenilebilir.

4.2.4.3. Nehyin delâleti anlayışı ve furû fıkha yansımaları

İbn Rüşd, emrin siğası ve delâletiyle ilgili aktarılan ihtilafların, nehyin siğası ve delâletinde de aynen geçerli olduğunu ifade etmektedir. Emir-nehy siğalarıyla ilgili öne sürülen görüş ve ihtilafların bir arada işlenmesi uygun olduğu için yukarıda beraber zikredildiler. Ancak nehyin delâletiyle ilgili tartışılan bazı hususların, emrin delâletiyle bir arada işlenmeleri mümkün olmadığı için, nehyin delâleti ismiyle özel bir bölümde ele alınmaları uygun görülmektedir. Söz gelimi, nehy bir sığata ya da bir şarta bağlanıldığı hâlde sıfat veya şartın ihlali hâlinde sadece şart ve sıfatın mı yoksa şart ve sıfatın yanı sıra aslın da batıl olup olmadığı meselesidir. Örnek olarak, bazı zaman ve mekanlarda namaz kılınmasının yasaklanması, bazı hallerde boşamanın yasaklanması ve bazı alış-veriş türlerinin yasaklanması zikredilebilir. Zikredilen bu örneklerde yasağın ihlali durumunda meselenin aslı mı yoksa sadece ihlal edilen şart ve sıfat mı iptal olacağı konusunda fıkıhçılar arasında ciddi ihtilaflar mevcuttur. Ancak, bu meselenin, nehyin delâleti konusundan sonra ele alınması daha uygun olacaktır. Çünkü bu meselenin, nehyin delâletiyle yakın ilişkisi bulunduğu açıktır. Yani bu meselenin değerlendirilmesi, nehyin delâleti anlayışına göre farklılık arz etmektedir. Bu sebeple ilgili konu nehyin delâletinden sonra ele alınacaktır.

İbn Rüşd, nehyin delâletinin emrin delâletiyle aynı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre nehyin delâleti haram ve kerâhet arasında gidip gelmektedir. Nehiy kimisine göre haram ifade ederken, kimisine göre de kerâhet ifade etmektedir. Ayrıca nehyin bir sığata veya şarta bağlı olup olmadığı bu durumu değiştirmemektedir. Ancak İbn Rüşd'ün hem emrin delâletiyle ilgili ifadelerinden hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de nehyin delâletiyle ilgili kullandığı bazı ifadelerden anlaşıldığı üzere nehyin zâhir manası haram iken, kerâhete ya da başka bir manaya delâleti ise te'ville olabilir.¹⁰⁴¹

İbn Rüşd, bir sığata veya bir şarta bağlanan nehyin, bağlandığı sıfat veya şartın ihlal edilmesi durumunda olaya nehyin siğası cihetiyle bakarak mutlak veya mukayyed olan nehyin

¹⁰³⁹ el-Mâide 4/2.

¹⁰⁴⁰ el-Cumu'a 62/10.

¹⁰⁴¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 218, 222; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/113; Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, 148.

tahrîm ifade ettiğini savunanlara göre bu meselenin kolayca anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Şöyle ki söz konusu kayıtlar, tahrîm ifade eden nehyin, kerahet manasında kastedildiğine dair hâricî karînelerdir. Dolayısıyla bu şekilde zikredilen yasakların, haram yerine kerâhet ifade ettikleri kabul edilir.¹⁰⁴²

Diğer taraftan İbn Rüşd, nehyin delâletinin hâricî karînelerle anlaşıldığını nehiy siğasının tek başına belirleyici olmadığını savunanlara göre ise sıfat veya şart ile mukayyed olan nehyin meselenin iptali anlamına gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu sebeple söz konusu kayıtlar, nehyedilen meselenin sebebi ve sıfatı gibi doğrudan kendisinden kaynaklanıyorsa, meselenin aslı iptal olmalıdır. Dolayısıyla o, ilgili kayıtlar eğer mesele ile doğrudan ilişkili değilse ve yasaklanan şey hâricî bir kayıt ise meselenin aslı iptal olmaz diyen Şâfiîleri eleştirmektedir. Aynı şekilde onun, zikredilen kayıtların meselenin hâricinde veya dahilinde olsun, meselenin iptali söz konusu olmaz, diyen Ebu Hanîfeyi de eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁴³

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, bu mesele hakkında var olan farklı yaklaşımlardan kaynaklandığını ifade ettiği çok sayıda fikhî ihtilaflar bulunmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün, bu meselelerin çoğunu herhangi bir görüş belirtmeden naklettiği göze çarpmaktadır.¹⁰⁴⁴ Söz gelimi, Şârî tarafından yol kenarlarında, hamamlarda, deve ağıllarında vb. yerlerde namaz kılmanın yasaklanmasını mekrûh saymakla birlikte sahih kabul etmektedirler. İbn Rüşd, ilgili yasağın namazla alakası olmadığını düşünenler için çözüm yolunun gayet kolay olduğunu ifade etmektedir. Çünkü onlar, yasak namazla alakasız olduğu için nehyin tahrîm ifade etmesini kabul edilecek olsalar bile burada kerahete dönüşeceğini kabul etmektedir.¹⁰⁴⁵ Onlara göre ilgili yerlerde namaz kılmanın yasaklanması, kişinin zarar görmesi veya necasete maruz kalması gibi sebeplerle yasaklandığı değerlendirilmektedir.¹⁰⁴⁶

İbn Rüşd, bid'î boşamanın hükmü hakkında cereyan eden ihtilafın da bu meselenin farklı değerlendirilmesinden doğduğunu vurgulamaktadır. Şöyle ki, Şârî tarafından hayızlı olan kadını boşamayın yasağı bulunmaktadır.¹⁰⁴⁷ Buna göre boşamanın takyid edildiği şartın ise kemâl şartı olduğunu düşünen cumhura göre bu boşama mekrûh olmakla birlikte sahih ve nâfiz kabul edilmektedir. Ancak söz konusu şartı, sıhhat şartı olduğunu düşünenlere göre ise bu

¹⁰⁴² Bu mesele, çalışmamızın “2.2.3. Haram Anlayışı ve Furû Fıkha Yansıması” künyeli başlığında birçok yönüyle ele alınmaktadır. İbn Rüşd bu başlıkta, Gazzâlî gibi bir âlimin bu meseleyi nehyin delâleti konusunda zikretmeyerek haram konusunda işlemesine şaşırıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre bu konu nehyin delâletinde ele alınması gerekmektedir. Ne var ki, kendisi de Gazzâlî gibi bu meseleyi daha çok haram başlığı altında incelediği görülmektedir. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104, 105.

¹⁰⁴³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104.

¹⁰⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/82, 178, 185, 208, 220, 4/123.

¹⁰⁴⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 104, 105; Tirmizî, *Sünen*, Salât, 258.

¹⁰⁴⁶ İlgili hadiste zikredilen yerlerde namaz kılınmasının yasaklanma hikmetleri için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/150; Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 2/161, 162.

¹⁰⁴⁷ Buhârî, “Talâk”, 1 (No. 5252); Müslim, “Talâk”, 1 (No. 1471).

boşama geçersiz sayılmaktadır. İbn Rüşd, söz konusu iki değerlendirmeyi eleştirmeden aktarmakla birlikte, cumhur içerisinde boşamayı mekrûh görmekle birlikte sahîh sayanları ve kocanın ric'âtini vâcib görenleri ise eleştirmektedir. Çünkü söz konusu şart, kemal şartı ise kocanın ric'ata zorlanması buna aykırıdır. Bid'î boşamada ric'atın gerekliliği meselesi Mâlikî mezhebinde ihtilaflı kabul edilse de İbn Rüşd'ün bu konuda onlara katılmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁴⁸

İbn Rüşd'ün, mukayyed olan nehiy meselesiyle ilgili görüş ve değerlendirmesini şöyle özetlemek mümkündür: Nehyin mukayyed olduğu sıfat ve şartlarını akdin ya da ibadetin kemâl şartı olarak görenlere göre, mesele mekrûh olmakla birlikte sahîh ve geçerli kabul edilir. Ancak kayıtları sıhhat şartı olarak görenler, kayıtların doğrudan mesele ile ilişkili olup olmadığına göre farklı hükümler vermektedirler. Buna göre eğer kayıtlar, nehyedilen meselenin bizzat sebebi veya sıfatı ise, mesele fâsid olmalıdır. Eğer kayıtlar meseleden hariç ise, meselenin fâsid olmaması gerektiğini savunmaktadırlar. İbn Rüşd'ün ise meseleye yönelik açık ve net bir görüşü olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konu çerçevesinde cereyan eden fikhî ihtilafları aktarırken genelde tercih yapmamaktadır.¹⁰⁴⁹

4.2.3.4. Emrin fevr, terâhî ve tekrar ifade etmesine bakışı

İbn Rüşd, emir siğasının emredilenin hemen (fevr) veya daha sonra yapılabileceğine (terâhî) dair herhangi bir işaret barındırmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple ona göre emrin fevr veya terâhî ifade etmesi ancak hâricî karînelerle mümkündür. Nitekim ona göre, emre muhatab olan kişi, emredilen şeyin vaktiyle ilgili bir sorun yaşaması durumunda “ne zaman” (metâ) diye sorabilmektedir.¹⁰⁵⁰

Diğer taraftan İbn Rüşd, emir siğasının tek bir defa anlamına gelmesi zâhir kuvvetinde iken, ziyâdeye de muhtemel olduğunu zikretmektedir.¹⁰⁵¹ Yani emir siğasının zâhir manası, emredileni bir defa yapma anlamına gelir. Ancak birden fazla anlamda kullanılması da muhtemeldir. Ancak bunun için hâricî karîneler olması gerekir.

4.2.3.5. Emrin kazâyı kapsayıp kapsamadığı meselesine bakışı

İbn Rüşd, fukahâya göre emrin aynı zamanda kazâyı da kapsadığını, mütekellime göre ise kazanın ancak yeni bir emirle anlaşılabilirdiğini nakletmektedir. Buna göre emredilen bir ibadetin fâsid olması durumunda, fukahâya göre kazası doğrudan ilgili emirden anlaşılırken, mütekellimîne göre ise ancak yeni bir nass, kıyas vb. bir delille anlaşılabilir. Cumhur,

¹⁰⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/87, 88.

¹⁰⁴⁹ İbn Rüşd'ün konu bağlamında zikrettiği, ancak tercihte bulunmadığı birçok mesele bulunmaktadır. Bu meselelerin bir kısmı için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/82, 178, 185, 208, 220, 4/123.

¹⁰⁵⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 219.

¹⁰⁵¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 219.

namaz ve oruç gibi belli vakitlerde emredilen ibadetleri, haccın belirli yerlerde yapılmasına benzetmektedir. Haccın bu şartı ortadan kalkacak olsa hac emri de ortadan kalkacağı gibi, vakti geçen namaz ve orucu da aynı görmektedirler. Dolayısıyla kazaları için yeni bir emri gerekli görmektedirler.¹⁰⁵²

Fukahâ ve mütekellimîn arasında var olan bu ihtilafın furû fıkha ciddi bir yansıması söz konusu değildir. Zira, kasıtlı ya da kasıtsız, bilerek ya da unutarak olsun, her iki anlayışa göre edâ edilemeyen farz ibadetlerin kazası vâcib kabul edilmektedir. Çünkü fukahâyâ göre, emir kazayı da kapsadığı için kazaya kalan bu emirlerin/ibadetlerin de kazaları doğrudan emredilmiş kabul edilmektedir. Cumhura göre ise, unutarak ya da uykuda kalarak edâ edilemeyen ibadetlerin kazası hakkında nass bulunmaktadır. Dolayısıyla cumhur kasıtlı olarak edâ edilmeyen ibadetlerin kazasını unutarak ya da uykuda kalarak edâ edilemeyen namazlara kıyas etmektedir. Ne var ki, fukahâ ve mütekellimînin dışında kalan Zâhirîler için ihtilafın bu neticesinden bahsedilemez. Çünkü onlar, hakkında nass bulunduğu için unutarak ya da uykuda kalarak edâ edilemeyen ibadetlerin kaza edilmesini gerekli görürken bilerek edâ edilmeyen ibadetlerin kazasını ise gerekli görmezler.¹⁰⁵³ Çünkü, bu konuda nass olmadığı gibi, cumhurun ön gördüğü kıyası da kabul etmemektedirler.¹⁰⁵⁴ Dolayısıyla Zâhirîler, kaza için yeni bir emir gerekir hususunda cumhur ile aynı düşünseler de kasten edâ edilmeyen ibadetlerin kazası hakkında herhangi bir delil olmadığı için cumhurdan ayrıldıkları görülmektedir. Dolayısıyla emrin kazaya delâlet edip etmediği meselesi bu yönüyle önem kazanmaktadır.

İbn Rüşd *ed-Darûrî*'de, bilerek kazaya bırakılan ibadetlerin kazası hakkındaki ihtilafın yukarıda aktarıldığı gibi emir siğasının kazayı kapsayıp kapsamadığından kaynaklandığını zikretmektedir. Ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, bu ihtilafın kaynağını kıyasın ibadetlerde geçerli olup olmadığına bağladığı görülmektedir. Ayrıca kendisinin de ibadetlerde yapılan kıyası zayıf bulduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple ilgili meselede cumhurdan farklı düşünerek, Hanefilere benzer bir kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁵⁵

4.2.3.6. Emre imtisâl hâlinde emrin geçerli olup olmadığı (iczâ') meselesine bakışı

İbn Rüşd, emre imtisal edilmesi hâlinde emrin geçerli olup-olmadığı meselesinde fukahâ ile mütekellimîn arasında ihtilaf olduğunu aktarmaktadır. Buna göre fukahâ metoduna mensub usûlcülere göre, emrin gereği yerine getirilince emrin geçerli olduğu (iczâ') kabul edilirken, bazı mütekellimîn usûlcülerine göre ise, bu durumda iczâdan bahsedilemez.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 220.

¹⁰⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/13, 115, 4/313.

¹⁰⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/193.

¹⁰⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/150; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/193.

¹⁰⁵⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 221; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/90, 91.

Bu konunun en meşhur örneği, birinci tahallülden önce eşiyle cinsel ilişkide bulunan kişinin icmâ ile haccının fâsid olduğu ve bir sonraki seneye kazasının ve keffaretinin gerekli olmasıdır.¹⁰⁵⁷ Oysaki haccı cimâ ile fâsid sayılan kişi haccını tamamlamakla da mükelleftir. İşte ilzam hususuyla ilgili ortaya çıkan ihtilafın tam da bu noktadan çıktığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki, bu kişinin haccı fâsid olduğu hâlde haccı tamamlamakla mükelleftir. Oysaki, seneye haccı tekrar kaza etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla fukahâ ve mütekellimîn âlimlerine göre bu durumda olan kişinin haccı fâsid olmuş ve keffaretin yanı sıra kazası da gerekmektedir. Bu genel kabulden sonra fâsid olan haccın devam edilmesi emredilmekle birlikte sahih değildir. Bu sebeple emirde iczâ' var mı, yok mu şeklinde bir ihtilafa yol açmaktadır. Görüldüğü gibi ilgili ibadette, ibadet fâsid olmasına rağmen emir geçerli kabul edilmektedir. Bu da emirde iczânın olmadığına dair delil kabul edilmiştir.¹⁰⁵⁸

Özetle İbn Rüşd'ün, emir ve nehiy siğalarını zâhir ve müevvel lafızlar gibi değerlendirdiği söylenilebilir. Şöyle ki; emrin zâhir manası, gerek siğası gerekse de mefhûmu ile vucûb ifade ederken, hâricî karînelerle nedb, ibâha vb. manalara gelebilir. Aynı şekilde nehyin zâhir delâleti tahrîm ifade ederken, hâricî karînelerle kerâhet vb. manaları da ifade edebilir. Öte yandan İbn Rüşd'ün, emir ve nehyin zikredilen manalara gelmesi doğrudan ve sadece siğası ile olmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim emir ve nehiy konularını mefhûmun delâletinden hemen sonra zikretmesi bunu göstermektedir. Yani emir ve nehyin delâletini bir yönüyle lafzın, bir diğer yönüyle de hâricî karînelerin delâleti olduğunu değerlendirmektedir.

4.3. KARÎNENİN DELÂLETİ VE FURÛ FIKHA YANSIMASI

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin metodunu takip ederek ahkâmın kaynaklarını lafız, fiil ve takrîr olarak zikretmektedir. Ancak bu kaynakları Gazzâlî'den kısmen farklı ele aldığı görülmektedir. Şöyle ki, Gazzâlî, ahkâmın kaynağını doğrudan lafız, fiil ve takrîr diye üçe ayırırken, İbn Rüşd'ün, bunları önce lafız ve karîne diye ikiye, ardından da karîneyi fiil ve takrîr diye tekrar ikiye ayırmaktadır. İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'den farklı olarak Efendimizin fiil ve takrîrlerini doğrudan sözleriyle beraber zikretmek yerine, karîne başlığı altında ele almasının sebebi, fiil ve takrîrin hüccet açısından, Efendimizin sözünden daha zayıf sayılmaları olabilir. Nitekim İbn Rüşd, birçok âlim gibi Efendimizin fiil ve takrîrlerinin kavli ile eşit tutulamayacağını açıkça ifade etmektedir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/373.

¹⁰⁵⁸ Sem'ânî el-Mervezî, *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl*, 1/122, 123, 149; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/90, 91; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 221.

¹⁰⁵⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 236; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/193.

Öte yandan İbn Rüşd, bazı usûlcülerin yaptığı gibi, Efendimizin fiil ve takrîrlerini sünnet kısmında ele almak yerine, delâletin sonunda ele alması onların bağlayıcılık yönlerini zayıf görmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, Efendimizin fiil ve takrîrlerini doğrudan ele alma yerine, karîne başlığı altında incelemesi bu hususa dikkat çekmek anlamına gelebilir. Ayrıca İbn Rüşd'ün, amel-i ehl-i Medine'yi reddetme gerekçelerine bakıldığında, sürekli Efendimizin fiillerinin sözleriyle eşit tutulamayacağına vurgu yapması da bunu göstermektedir. Bunun yanında İbn Rüşd'ün, Efendimizin fiil ve takrîri hakkındaki bakış açısını korumakla birlikte, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de karîne ifadesini zikretmeyerek, ahkâm-ı şer'iyyenin kaynaklarını doğrudan lafız, fiil ve takrîr olarak dile getirmektedir.¹⁰⁶¹

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in takrîr ve fiillerinin hücciyet değerine bakışı ele alınacaktır.

4.3.1. Hz. Peygamber'in Onaylarına/Takrîrlerine Bakışı

İbn Rüşd, Efendimizin takrîrleri (ikrârları)¹⁰⁶² konusunu hem *ed-Darûrî*'de hem de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de çok kısa bir şekilde ele almaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber'in bir olayı kesin bir şekilde görmesi ve herhangi bir itirazda ya da uyarıda bulunmaması, o fiilin cevâzı anlamına gelmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, masumdur ve tebliğ ile mükelleftir. Dolayısıyla tebliğ görevinde herhangi bir kusuru olması söz konusu değildir. Bu sebeple huzurunda vuku bulan fiil, dinen yasak edilmiş olsaydı mutlaka müdahalede bulunurdu.¹⁰⁶³

İbn Rüşd, bu hususa keler (dabb) etinin yenilebileceğini örnek olarak vermektedir. Çünkü Efendimizin huzurunda keler yenildiğine ve itiraz etmediğine dair rivâyetler söz konusudur. İbn Rüşd, kelerin câiz olduğunu ortaya koyan hadisin zayıf olmasına rağmen Efendimizin takrîri ile sahih konumuna yükseldiğini söylemektedir.¹⁰⁶⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd, Efendimizin takrîrlerinin, cevâza delâlet ettiği gibi zayıf olan bir hadisi sahih derecesine çıkartabileceğini de kabul etmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'de konuyu gayet muhtasar olarak ele almasına rağmen, konuyla ilgili *el-Müstasfâ*'da yer almayan bazı hususlara dikkat çektiği görülmektedir.

¹⁰⁶⁰ Nitekim, Âmidî'nin, Hz. Peygamber'in fiil ve takrîrlerini sünnet kısmında ele alarak, Hz. Peygamber'in fiil ve takrîrinin, kavil ile tearuz edip edemeyeceği hususunu ele aldığı görülmektedir. Ancak Hz. Peygamberin fiil ve takrîrinin kendi aralarında tearuz edip etmediği hususuna değinmediği görülmektedir. Yine kavlin, mücmel lafzı beyân edebileceği hususu üzerinde durduğu görülmektedir. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/173, 188, 190, 191.

¹⁰⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/9.

¹⁰⁶² İbn Rüşd, bu meseleyi *ed-Darûrî*'de ve *Bidâyetü'l-Müctehid*'in usûl bölümünde, if'âl babından "ikrâr", "ikrârât" ve "ekarra" şeklinde tabir ederken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'in furû kısmında ise, bir defa da olsa tef'îl babından takrîr şeklinde kullandığı görülmektedir. Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 234; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/13, 4/222. Ancak bu mesele, fıkıhçılar tarafından daha çok "takrîr" terimiyle ifade edildiği ve "ikrâr" olarak tabir edilmesi hâlinde "ikrâr meselesi" ile karışma ihtimali olduğu için tezimizde "takrîr" tabirinin kullanılması tercih edilmiştir.

¹⁰⁶³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 234; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/12.

¹⁰⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/21.

ed-Darûrî’de, Efendimizin takrîriyle ilgili yukarıda zikredilen hususun yanı sıra Efendimizin takrîrde bulunduğu eylemin daha önceden haram olduğu düşünülen bir eylem ise, Efendimizin takrîriyle mubâh bir fiile dönüştüğünü dile getirmektedir. Bunun yanı sıra *ed-Darûrî*’de, ikrarın şer’i bir davanın hükme bağlanması üzerine vuku bulmuşsa, verilen hükmün bağlayıcılığı ve infazının gerekliliği (icâb) anlamına geleceğini savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, doğrudan Efendimizin talimatı ve izniyle veya Efendimizin hazır olmaması sebebiyle iki tarafın rızası çerçevesinde verilen hükmün, Efendimiz tarafından onaylanması hâlinde, infazı zorunlu (icâb) olur. Fakat yapılan araştırma neticesinde Efendimizin takrîrlerinin bu anlama gelebileceğini ifade eden herhangi bir âlime veya esere rastlanmadığı gibi, *ed-Darûrî*’nin aslı olan *el-Müstasfâ*’da da bu bilgi yer almamaktadır. Zira başta *el-Müstasfâ* olmak üzere birçok usûl kitabının, Efendimizin takrîrlerinin cevâz veya ibaha ifade ettiğini aktardıkları görülmektedir. Hatta *el-Müstasfâ*’da, Efendimizin takrîrlerinin, sadece cevâz ifade ettiğine yer verilmektedir.¹⁰⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında söz konusu meselenin İbn Rüşd’ün *ed-Darûrî*’de, *el-Müstasfâ*’ya ilave ettiği özgün ve önemli konulardan biri olduğu söylenilebilir.

İbn Rüşd, Efendimizin bazı takrîrlerinin görülen bir davanın sonucuna yönelik olması hâlinde sonucun bağlayıcılığı anlamına geldiğine dair *Bidâyetü’l-Müctehid*’de iki farklı örnek vermektedir. Birincisi; Kâifin (fizyonomist), “Üsâme ile babası Zeyd’in ayaklarına bakarak bunlar aynı, birbirindendir” demesi üzerine Efendimizin yüzünün sevinçten parladığı meseledir.¹⁰⁶⁶ Böylece Üsâme, Zeyd’in oğlu değildir, diye yapılan dedikodular son bulmuştu. Çünkü Efendimizin kâifin sözüne sevinmesi, kâifin sözünü geçerli ve bağlayıcı kabul ettiğini göstermektedir. İkincisi; Hz. Ali Yemen’de iken üç kişi ile ilişki yaşayıp çocuk doğuran bir cariyenin nafaka davasıdır. Hz. Ali, cariyeye ile ilişkiye giren üç kişinin çocuğu kabullenmeyerek nafakadan kaçmalarına karşı, aralarında kura çekmiş ve çocuğu kuranın çıktığı kişiye nisbet ederek nafaka vermesine hükmetmişti. Bu kişinin davayı Efendimize temyize götürünce Efendimiz, Hz. Ali’nin verdiği hükmü beğenmiş ve tebessüm ederek gülmüştü.¹⁰⁶⁷ İbn Rüşd, Hz. Peygamber’in takrîrleri bağlamında zikrettiği bu iki örneği, sahabe-i kiramın, onun huzurunda verdiği hükümlerin bağlayıcılığına bir işaret olarak görmektedir.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁵ Cessâs, *el-Fasl fi’l-Usûl*, 2/38; İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, 3/137; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ali b. ‘Umer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî, *İdâhu’l-Mahsûl min Burhâni’l-Usûl*, thk. ‘Attâr et-Tâlibî (Tunus: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1421/2001), 342; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/231-233; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/188, 189.

¹⁰⁶⁶ Buhârî, “Ferâiz”, 20 (No. 3362); İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/143, 144.

¹⁰⁶⁷ İslam Muhakeme Hukuku tarihinde yukarıda zikredilen örnekte olduğu gibi kâiflik ve karînelerle birçok davanın çözüme kavuşturulduğu bilinmektedir. Benzer bazı örnekler ve konu kapsamında yer alan ihtilafların değerlendirilmesi için bk. Davut Yaylalı, “Karîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/492, 493; Muhammed Fatih Turan, “İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) Ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2010), 150-162.

¹⁰⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/143, 144; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/390-392. Hz. Peygamber’in zamanında sababeden kadılık yapan bazı isimler ve örnekler davalar için bk. ‘Abdullâh b. Muhammed b. Sa’d Âl-i Hanîn, *Tevsîfu’l-Akdiye fi’ş-Şer’i’ati’l-İslâmiyye* (B.y.: Y.y. 1423/2003), 313-16.

Diğer taraftan Efendimizin takrîrlerinin, görülen dava bağlamında olması hâlinde, çıkan kararın bağlayıcılığı olduğu anlamına gelir diye çevirdiğimiz ifadenin; “hüküm eğer şer’î ise vucûb ifade eder, şeklinde anlaşılması da mümkündür. Ancak başta İbn Rüşd olmak üzere “Hz. Peygamber’in ikrarları teklîfi hüküm anlamında vucûb ifade eder,” diyen kimse olmadığı için bu ifadenin yukarıda aktarıldığı şekilde anlaşılması zorunlu görülmektedir.¹⁰⁶⁹

Son olarak İbn Rüşd’ün, Efendimizin takrîri ile âyetin tearuz etmesi hâlinde âyetin tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda üç boşamayı bir anda yapmanın sunnî veya bid’î boşama olup olmadığı meselesini zikretmektedir. Şöyle ki; bir hadiste Efendimizin huzurunda bir anda yapılan üç boşamaya Efendimiz sessiz kalmıştır. Dolayısıyla bir anda yapılan üç boşama bid’î boşama değildir, diyen İmâm Şâfiî’nin görüşünü eleştirmektedir. Çünkü ona göre bu hadis, üç boşama hakkı tanıyan âyetle tearuz ettiği için âyetin öncelenmesi gerekmektedir.¹⁰⁷⁰

Özetle, Efendimizin tebliğde kusurlu davranması söz konusu olmadığı için İbn Rüşd’e göre, Efendimizin huzurunda vuku bulan eylemlere rıza göstermesi, söz konusu eylemlerin cevâzına ve mubâh olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde Efendimizin onayladığı eylem, eğer bir davanın görülmesinden ibaret ise çıkan kararın bağlayıcılığı (icâb) anlamına gelmektedir.

4.3.2. Hz. Peygamber’in Fiillerine Bakışı

İbn Rüşd, Efendimizin fiillerinin bazı âlimlere göre herhangi bir hüküm ifade etmese de kendisine göre iki şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Birincisi; âmm ya da mücmel bir lafzın takyidi veya beyânı olduğu anlaşılan fiiller. Ona göre bu tür fiiller, takyid veya beyân ettikleri lafızlarla aynı hükümde olmaktadır. Yani lafzın konu edindiği hüküm eğer vâcib ise fiil de vucûb ifade eder, eğer mendûb ise fiil de nedb ifade eder. İbn Rüşd, bu görüşün delili olarak Hz. Peygamber’in: “*Benim namazı kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kılın,*”¹⁰⁷¹ ve “*Hac ibadetlerinizi benden öğrenin,*”¹⁰⁷² hadislerini zikretmektedir.¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁹ Farklı anlaşılmaya müsait olduğu ifade edilen; “...yedüllü (takrîru’n-nebî) ‘alâ icâbih in kâne hükmen şer’iyyen...” şeklindeki ifadedir. İlgili ibarenin tamamı için bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 234. Görüldüğü gibi ikinci olarak aktarılan çeviri ibareye daha uygun görünse de anlaşılması mümkün görülmemektedir. Çünkü Efendimizin ikrarda bulunduğu fiillerin vucûb ifade etmesi ancak yukarıda izah edildiği şekliyle mümkün olabilir. Bu sebeple ilgili ifadede kastedilen mananın “Hz. Peygamber bir davanın kararına ikrarda bulunması halinde bunun bağlayıcılığına işaret etmektedir,” diye anlaşılmasının daha doğru olacağı değerlendirilmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd ile ilgili çalışma yapan bazı araştırmacıların ilgili ifadeyi doğrudan vucûb ifade eder” diye anladıkları görülmektedir. Bk. Alsaç, *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı*, 156. Ancak ifade edildiği gibi Efendimizin ikrar ettiği bir fiilin vucûb yerine cevâz ya da ibâha ifade etmesi neredeyse ittifakla kabul edilen bir husustur. Bu sebeple ilk yaptığımız çevirinin biraz zorlama gibi görüle de daha isabetli olduğu sanılmaktadır.

¹⁰⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 3/86, 87.

¹⁰⁷¹ Buhârî, “De‘avât”, 17 (N0. 5970).

¹⁰⁷² Müslim, “Hacc” 310.

¹⁰⁷³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 235; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/11.

İbn Rüşd, fiillerin âmm lafızları tahsîs ve takyid ettiklerine veya mücmel lafzı beyân ettiklerine dair çok sayıda örnek göstermektedir. Söz gelimi, seferde namazların cem yapılarak kılınması zikredilebilir. Şöyle ki, Efendimizin seferlerde namazlarını cem ile kıldığına dair âmm lafızlarla vârid olan çok sayıda delil bulunmaktadır. Fakat Efendimizin uygulamasına bakıldığında ise, ibadet mahiyetli olan yolculuklarda cem yaptığı nakledilmektedir. Dolayısıyla “Efendimizin bu fiili, cemin cevâzına izin veren âmm lafızları tahsîs etmiştir” diyenlere göre, sadece ibadet mahiyetli olan seferlerde cem câiz görülmektedir. Diğer taraftan cemi mutlak ruhsat görenler ise, cem yapılabilmesi için seferlerin ibadet mahiyetli olmasını şart koşmazlar. Konu bağlamında var olan bu ihtilafı aktaran İbn Rüşd, herhangi birini tercih etmemektedir.¹⁰⁷⁴

Efendimizin fiillerinin ikinci kısmı ise; âmm bir lafzın tahsîsi veya takyidi ya da mücmel olan bir lafzın beyânı olduğuna dair bir karîneye sahip olmayan fiillerdir. İbn Rüşd’e göre Efendimize mahsus olduğuna dair herhangi bir karîne bulunmayan fiiller de bu kısımda incelenmektedir. İbn Rüşd, âlimlerin bu tür fiillerin ne anlama gelmesi gerektiğiyle ilgili ihtilaf ettiklerini, kimine göre vucûb ifade etmeleri gerekirken, kimine göre ise nedb ifade ettiğini aktarmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd, tevakkuf eden âlimlerin de olduğunu zikretmektedir. İbn Rüşd, Gazzâlî’nin Hz. Peygamber’in fiillerinin vucûb veya nedb ifade edecek siğalara sahip olmadıkları için tevakkuf etmeyi tercih ettiğini nakletmektedir.¹⁰⁷⁵

İbn Rüşd, konu hakkındaki görüşlerini açıkça söylemese de “Hz. Peygamber’in fiilleri vucûb ya da nedb ifade eder,” diyenlerin görüşlerini reddetmek adına bazı deliller aktarmaktadır. Dolayısıyla ona göre en azından bu tür fiillerin vucûb veya nedb ifade etmeleri mümkün sayılmamaktadır.¹⁰⁷⁶ Ayrıca İbn Rüşd, sahabenin, “Efendimizin fiillerini vucûb veya nedb olarak kabul etmişlerdir,” diyenlere; sahabenin söz konusu fiilleri bu şekilde anlamalarına sebep olan lafzî veya işarî birtakım karînelere sahip olmalarına bağlamaktadır. Dolayısıyla ona göre, Hz. Peygamber’in fiillerinde vucûb veya nedb ifade ettiğine dair karîneler yoksa mutlak olarak vucûb ya da nedb anlamına gelmezler. Nitekim *ed-Darûrî*’de, bu hususu açıkça zikretmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*’de, hüküm anlamında ne ifade ettiklerine dair herhangi bir karîneye sahip olmayan fiillerin, ibadet mahiyetli olmaları durumunda, nedb ifade edeceklerini; ibadet mahiyetli değilse ibâha anlamına geleceklerini aktarmaktadır.¹⁰⁷⁷ Buna göre fiillerin kurbet mahiyetli olmalarını, nedb için bir işaret kabul ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/183, 184. Ganimet olarak ele geçirilen tarım arazilerinin mücahidler arasında paylaştırılıp paylaştırılmaması gerektiği hususunda yaşanan ihtilafın bu meseleden kaynaklandığı görülmektedir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid* 2/163, 164. Ayrıca benzer örnekler için bk. *Bidâyetü’l-Müctehid* 1/177, 2/207.

¹⁰⁷⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 235.

¹⁰⁷⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 235, 236.

¹⁰⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/11.

İbn Rüşd'ün Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda ele aldığı bir diğer husus ise, âmm lafzın takyidi ya da mücmel lafzın beyânı anlamında olan fiillerin kendi içinde tearuz etmeleri durumunda, kavli sünnetlerin tearuzu durumundaki takip edilen yöntemin aynı şekilde geçerli olduğunu ifade etmesidir. Ancak tearuz konusunu ictihad bölümünde ele aldığı için konuyu burada tekrar etme gereği duymamaktadır.

Özetle, konu hakkında fıkıhçıların farklı yaklaşımı olduğu, kimisine göre bu durumda neshe gidilmesi gerekirken, kimisine göre cem ve te'lîf yapılmalıdır. Ayrıca bu durum, sözlerin fiillerle tearuz etmesi için geçerli olsa da sözün, fiilden daha kuvvetli kabul edilmesi sebebiyle söz, genelde fiile tercih edilmektedir.¹⁰⁷⁸ Bu konu ictihad bölümünde özel bir başlık altında ele alınacağı için tekrar burada ayrıntıya girmeye ihtiyaç duyulmamaktadır.

Son olarak, İbn Rüşd'ün Hz. Peygamber'in fiili ile kıyasın tearuz etmesi hâlinde, her iki delili kuvvet açısından yakın gördüğü için cem ve te'lîf yapmayı tercih etmektedir. Örnek olarak; kurban edilmesi daha faziletli olan hayvanın özellikleri meselesi zikredilebilir. Şöyle ki, Efendimizin kurbanlarını konu edinen rivâyetlerde, Efendimizin hep koç kestiği zikredilmektedir. Oysaki hedy kurbanına kıyas edilecek olsa, fazilet sıralaması deve, sığır ve koç şeklinde olacaktır. Çünkü hedy kurbanının fazilet sıralaması, sözlü hadislerle nakledilmektedir. Ona göre bu durumda, Efendimizin sözü ile fiilinden birini tercih etmek yerine cem ve te'lîf yapmak, dolayısıyla her ikisi ile amel etmek daha isabetli görünmektedir. Şöyle ki, hedy kurbanında zikredilen fazilet sıralaması sadece hedy kurbanının kapsamında, udhiyenin fazilet sıralaması ise, Efendimizin fiillerinde yer aldığı şekliyle kabul edilir.¹⁰⁷⁹ Dolayısıyla Efendimizin sözleri hedy kurbanında uygulanırken, fiilleri de udhiyede uygulanmış olmaktadır.

¹⁰⁷⁸ Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri arasında tearuz görülmesi sebebiyle fıkıhçılar arasında ortaya çıkan bazı ihtilaflar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/11.

¹⁰⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/192, 193.

BEŞİNCİ BÖLÜM

5. İBN RÜŞD'ÜN İCTİHAD, TAKLİD VE TERCİH ANLAYIŞI

İbn Rüşd, bu bölümü *ed-Darûrî*'nin dördüncü ve son bölümü(cüz) olarak ele almaktadır. Bu bölümde “ictihad,” “taklid,” “şer‘î deliller sıralaması” ve “delillerin tearuzu” gibi konular ele alınacaktır. İctihad bölümü, *el-Müstasfâ*'ya nisbetle *ed-Darûrî*'nin en özgün ve orijinal konularından biri olduğu söylenilebilir. Çünkü Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da ictihad bölümünü müctehid ve mukallid diye iki grupta incelerken İbn Rüşd'ün, bu iki grubun yanına, fukuhâ dediği üçüncü bir kısım daha eklediği ve bunları çok sert eleştirdiği görülmektedir. Çünkü ona göre müctehid, ictihad yapan âlim iken mukallid, de ictihad mertebesinde olmadığı için müctehidi taklid eden avam insandır. Ancak ona göre fukahâ ne müctehiddir ne de mukalliddir. Bu sebeple İbn Rüşd'e göre ictihad meselesinin temel sorunu fukahânın tutumudur.¹⁰⁸⁰

İbn Rüşd, şiddetli bir şekilde eleştirdiği fukahâyı şöyle tanımlamaktadır: İctihad mertebesine ulaşmadığı hâlde müctehid imâmıların fetvalarını ezberleyen ve bunları avam halka nakleden âlimlerdir. İbn Rüşd, bu grubun, müctehidlerin fetva ve görüşlerini halka aktarmaları yönüyle müctehidlere benzeseler de avama daha yakın olduklarını savunmaktadır.¹⁰⁸¹

İbn Rüşd, fukahâyı, ictihad ameliyesini bozmak ve ictihada bidat karıştırmakla suçlamaktadır. Çünkü ona göre ictihad, Kur‘ân ve sünnete dayanarak yapılması gerekirken onlar bunu terk etmiş ve önceki müctehidlerin görüş ve fetvalarına uygun kıyaslar yaparak ictihad etme gayretine girişmişlerdir. Bu sebeple o, fukahânın, sadece kadim müctehidlerin fetvalarını nakletmekle kalmış olsalardı bu yaptıklarından daha doğru bir iş yapmış olacaklarını iddia etmektedir.¹⁰⁸²

Öte yandan ictihadın, farz-ı kifâye olması sebebiyle her asırda müctehidlerin olması gerektiğini, bu sebeple de kadim müctehidlerin fetvalarını nakletmekle bu görevin yerine getirilebileceğini ifade etmektedir. Çünkü dinin emrettiği farz-ı kifâyeler, eski dönemlerde birileri tarafından edâ edilmiş olmasıyla bugün yaşayan insanları sorumluluktan kurtarmaz. Aksine farz-ı kifâyeler, icmâ ile her dönemde edâ edilmeleri gerekmektedir.¹⁰⁸³

İbn Rüşd'ün dikkat çeken ictihad savunması ve taklid ile ilgili görüşleri bölümün ilerleyen konularında ele alınacaktır. Şimdi ise bu başlık altında İbn Rüşd'ün, ictihad, taklid, şer‘î delillerin sıralaması ve delillerin tearuzu meseleleri ele alınacaktır.

¹⁰⁸⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/457, 462; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251, 252; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/210, 211.

¹⁰⁸¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251.

¹⁰⁸² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251, 252.

¹⁰⁸³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 252.

5.1. İBN RÜŞD'ÜN İCTİHÂD ANLAYIŞI

Bu bölümde, İbn Rüşd'ün ictihad anlayışı bağlamında ictihadın zorunluluğu, müctehidin şartları ve ictihada açık olan meseleler gibi hususlar ele alınacaktır. İbn Rüşd'ü Endülüs bölgesinde yetişen Mâlikî fıkıhçılarından ayıran en önemli özelliği ictihadın her asırda olmasını hararetle savunması ve bu uğurda büyük mücadele göstermesidir.

5.1.1. İctihadın Gerekliliği Anlayışı

İbn Rüşd'ün en önemli özelliklerinden biri ictihada önem vermesi ve bunun önünde en büyük engel olarak gördüğü mukallid fukahâyı eleştirmesidir. İbn Rüşd, ictihadın farz-ı kifâye olması sebebiyle her dönemde mutlaka müctehid âlimlerin yetişmesini farz görmektedir. O, şer'î şerifte farz-ı kifâye türünde olan emirlerin, her çağda edâ edilmelerinin gerekliliğini ve ictihadın dönemin birinde uygulanmış olmasıyla diğer çağlarda yaşayan insanların bundan muaf olamayacakları hususunda icmâ olduğunu zikretmektedir. İbn Rüşd, ictihadın bu hükümden istisna edilmesini reddetmektedir.¹⁰⁸⁴ Bu bakış açısıyla İbn Rüşd, Endülüs'te ciddi anlamda zayıflayan ictihadı canlandırmak için büyük gayret göstermiştir.¹⁰⁸⁵

İbn Rüşd'ün, ictihad anlayışında genelde kolaylaştırıcı bir metot benimsediği söylenilebilir. Bu bağlamda, şeriatın sınır koymadığı meseleler için genelde sınır koymamaya gayret gösterdiği görülmektedir. İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'de bu anlamda ihtilaflı olan birçok meseleyi ele alırken çoğu zaman herhangi tercih bulunmaması bazen de “bu konudaki bütün görüşler muhtemeldir,” şeklindeki yaklaşımı bu anlayışın bir yansımasıdır.

İbn Rüşd, müctehidin sahip olması gereken şartların ideal seviyesini zikrettiği gibi bu şartların asgari seviyesini de zikretmeye önem vermiştir. Söz gelimi müctehidin Kur'ân'ın hepsini veya en azında ahkâm âyetlerini ezber bilmesini ideal görürken müctehidin ihtiyaç anında ilgili âyetleri mushaftan bulabilmesini asgari seviye olarak görmektedir. Aynı durumu

¹⁰⁸⁴ Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 252.

¹⁰⁸⁵ Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Serî'ati'l-İslâmiyye*, 165. İbn Rüşd'le ilgili çalışma yapan bazı isimler, İbn Rüşd'ün Endülüste tamamen donuklaşan fikhî ictihadı canlandırmak için gayret gösterdiğini ifade etmektedirler. Bk. Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Serî'ati'l-İslâmiyye*, 165. Ancak İbn Rüşd döneminde Endülüs'te, fikhî ictihadın tamamen donuklaştığı iddiasının doğru olmadığı düşünülmektedir. Çünkü, İbn Rüşd'ten yaklaşık altmış yıl önce yaşayan Ebû Bekr İbn 'Arabî gibi isimlerin, Mâlikî mezhebine aykırı görüşlerle fetva verdikleri bilinmektedir. İbn 'Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında buna dair çok sayıda örnek yer almaktadır. Dolayısıyla Endülüs'te ictihad amelîyesinin devam ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-'Arabî'nin söz konusu bazı ictihadları için Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/144. Aynı şekilde İbn Rüşd, el-Hafid, her ne kadar Mâlikî âlimlerini mutaassıp ve mukallid olmakla eleştirirse de *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, dedesi ve dedesinin hocasının Mâlikî mezhebine aykırı olarak verdikleri fetvalarından bahsetmektedir. İlgili fetvalar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/179, 195, 243, 4/184. Ayrıca İbn Rüşd, Mâlikî âlimlerini ictihadı donuklaştırmakla eleştirirken bile Mâlikî âlimlerinin önceki âlimlerin usûl anlayışlarına uygun olarak zaman zaman ictihâd yaptıklarını bizzat kendisi de zikretmektedir. Bk. İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 252. Bunlarla birlikte İbn Rüşd'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Kurtûbî'nin, meşhur tefsirinde de Mâlikî mezhebine aykırı bazı görüşler yer aldığı bilinmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Endülüs'te fikhî ictihadın tamamen donuklaştığından bahsedilemeyeceği düşünülmektedir. Ne var ki, Endülüs'te mutlak müctehidlik anlamında bir faaliyet olmadığı söylenilebilir. Nitekim o dönemlerde, Endülüs'ün yanı sıra bütün İslam coğrafyasında aynı durumun hâkim olduğu bilinmektedir.

ahkâm hadisleri için de ifade ettiği görülmektedir. Şöyle ki; müctehidin, sünneti bilmenin şartları bağlamında ideal olanın ahkâm hadislerini hepsini ezbere bilmesiye, ihtiyaç anında müracaat edebileceği bir kaynağının olmasını ise asgari seviye olarak görmektedir. Bununla birlikte âhâd haberde râvinin adaletini şart koşanları da eleştirmektedir. Çünkü ona göre şeriatın böyle bir şartı yokken, ekstra şartlar koşmayı doğru bulmamaktadır.¹⁰⁸⁶

Öte yandan İbn Rüşd, fıkıhçıların bazen doğrudan kendi alanlarına girmeyen konulara girerek konuya vakıf olmadıkları için hata ettiklerini ifade etmektedir. Nitekim o, bu durumu, fıkıhçılar arasında var olan ihtilafların sebeplerinden biri olarak değerlendirmektedir. Söz gelimi, fıkıhçıların hamile kadının gördüğü kanın türünü ve hilalin ru'yetini tartışmaları gibi meseleler zikredilebilir. Ona göre bu tür konuların, işin ehli olan uzmanlara tevdi edilmesi veya onların tecrübesi ışığında değerlendirilmesi gerekmektedir.¹⁰⁸⁷

Son olarak İbn Rüşd, bir yandan ictihad şartlarını kolaylaştırmaya çalışırken bir yandan da mukallid fukahâyı bazen hakaret sayılabilecek ifadelerle eleştirdiği görülmektedir. Hatta kendisine karşı var olan olumsuz tepkinin ve bunun neticesinde sürgün edilmesinin sebeplerinden birisi bu durum olabileceği düşünülmektedir. Zira mukallid fukahâyı bazen “sözde fakihler” (mütefakkiha) diye anarken bazen de onları söküğünü dikmekten âciz esnafa benzetmektedir.¹⁰⁸⁸

5.1.2. İbn Rüşd'e Göre Müctehidin Şartları

İbn Rüşd, Gazzâlî'yi takib ederek, müctehidin şartlarını asgari düzeyde tutmaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim her ikisi de müctehidde aranan her bir şartı zikrettikten sonra “bu şartı şöyle hafifletmek mümkündür” diyerek şartın asgari sınırına dikkat çektikleri görülmektedir. Örneğin, Kur'ân-ı Kerim'i bilmesi gerekir şartını zikrettikten sonra, Kur'ân'ın hepsini ya da ahkâm âyetlerini ezbere bilmek şart değildir, diyerek şartı hafiflettikleri görülmektedir. Hatta İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'den daha da mütesahil davrandığı söylenilebilir. Şöyle ki; Gazzâlî, müctehidin âdil ve müttaki olması gerektiğini zikrederken İbn Rüşd'ün bu tür özellikleri zikretmediği görülmektedir. Ancak İbn Rüşd, ucu açık ve istismar edilmesi mümkün olan konularda hüküm verecek olan kişilerin adil ve iyi niyetli olması gerektiğini ısrarla vurguladığı göze çarpmaktadır. Söz gelimi, maslahat deliline bakışı bunun güzel bir örneği olduğu söylenilebilir. Şöyle ki; İbn Rüşd, genel itibariyle maslahatı delil kabul etmediği gibi maslahatla hareket edenlerin heva ve hevesleriyle hüküm verdiklerini ve kendilerini Şâri konumuna çıkarttıklarını savunmaktadır. Ne var ki; zâhire göre hüküm verilmesi hâlinde açık bir mağduriyet söz konusu olacaksa fıkhıta derinleşmiş, fıkıh mantığını kavramış; iyi niyetli,

¹⁰⁸⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 145, 146.

¹⁰⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/47, 48, 1/59.

¹⁰⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/210.

samimi ve müttaki kimselerin sınırlı olarak maslahata dayanarak hüküm verebileceklerini ifade etmektedir.¹⁰⁸⁹

İbn Rüşd'e göre müctehid, Arapça, Kur'ân-ı Kerim, sünnet ve hakkında icmâ bulunan fikhî konuları bilmesi gerekmektedir. Ayrıca müctehidin şartları arasında zikredilmekle birlikte kendisine göre mutlak anlamda şart görülmeyen bazı hususlar da bulunmaktadır. Bunlar; müctehidin kelâm ile furû fıkıh meselelerini bilmesidir.¹⁰⁹⁰

Şimdi bu başlıklar İbn Rüşd'ün yaptığı sıralamaya göre ele alınacaktır.

5.1.2.1. Arapça'yı bilmek

İbn Rüşd'e göre, bir müctehidde olması gereken ilk şartın Arapça'ya hâkim olmasıdır. Ona göre bir müctehid için Arapça olmazsa olmaz olduğu için Arapça bilmeyi diğer şartlar gibi sıralamaya koymadığı görülür. Bunun yerine, “müctehidin her şeyden önce Allah'ın kitabını ve Resulünün sünnetini anlayabilecek bir Arapça'ya sahip olması gerektiğini” ifade etmektedir.¹⁰⁹¹

Müctehidin Kur'ân-ı Kerim'i bilmesi gerekir, başlığında zikredileceği üzere, müctehidin Arapça'yı tam olarak bilmesi gerekir. Ancak Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796) ve Müberred (ö. 286/900) gibi dil otoriteleri seviyesine çıkması beklenmemektedir.¹⁰⁹²

Arapça'nın iğrab farklılığından kaynaklanan anlam farklılıkları da olduğu düşünüldüğünde Arapça'ya hâkimiyetin önemi bir o kadar daha artmaktadır. Çünkü okunan iğraba göre ifadenin manası değişmektedir. Nitekim İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, âlimlerin ihtilaf sebeplerini zikrederken iğrab farklılığını önemli bir sebep olarak zikretmektedir.¹⁰⁹³ Aynı zamanda İbn Rüşd, Arapça'da yoğun bir şekilde müşterek manalı harf ve edatların bulunmasını, ihtilafa yol açan farklı bir unsur olarak zikretmektedir.¹⁰⁹⁴ Bunun yanında istisna edatı olan illâ'nın bazen nereden istisna yaptığı hususunda görülen farklı kanaatler, diğer bir ihtilaf sebebidir.¹⁰⁹⁵ Ayrıca Arapça'da, fikhî ihtilafa sebep olan birçok farklı

¹⁰⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/69.

¹⁰⁹⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 239-242.

¹⁰⁹¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 240; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/169. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, icthadın önemini anlatırken Arapça'ya hâkimiyet ile usûl bilgisine sahip olmaya ayrı bir önem vermektedir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/169.

¹⁰⁹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/386.

¹⁰⁹³ Fıkıhçıların iğrab farklılığı sebebiyle ihtilaf ettikleri meseleler arasında abdestte ayakların konusu zikredilebilir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/21, 22.

¹⁰⁹⁴ İbn Rüşd, harflerde bulunun çok anlamlılık sebebiyle ortaya çıkan birçok ihtilaftan bahsetmektedir. Bunlar arasından abdestte tertib ve muvalatın hükmü, başın mesih miktarı ve kolların nereye kadar yıkanması hususundaki ihtilaflar örnek olarak zikredilebilir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/16, 25.

¹⁰⁹⁵ Kazif suçu işleyen bir kimsenin tevbe etmesi durumunda redd-i şehadetinin kalkıp kalmayacağına yönelik ihtilaflar ilgili âyette yer alan “illâ” edatının nereden istisna olduğuna dair kesin bir bilginin olmamasından kaynaklanmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/426, 446.

unsurun daha olduğunu söylemek gerekir. Bu sebeple Kur'ân ve sünnetin dili olan Arapça'ya ne kadar çok hâkimiyet sağlanırsa ictihad ameliyesi bu kadar sağlıklı ve isabetli olacaktır.

5.1.2.2. Kur'ân-ı Kerim'i bilmek

İbn Rüşd'e göre müctehidin, bütün Kur'ân'ı bilmesi tavsiye edilen bir husus olsa da sadece 500 civarında olan ahkâm âyetlerini ve Kur'ân'ın nâsih ve mensûhunu bilinmesi yeterlidir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd, müctehid söz konusu âyetlere ihtiyaç duyduğunda bulundukları sûre ve yerlerini biliyorsa bunları ezbere bilmesini de zorunlu görmemektedir.¹⁰⁹⁶

Ahkâm âyetleriyle ilgili zikredilen 500 rakamı muhadded ve kesin bir rakam değildir. Çünkü her ne kadar Kur'ân'ı Kerim'de ahkâm âyetlerinin yoğun olduğu el-Bakara, en-Nisâ', el-Mâide el-En'âm ve et-Talâk gibi sûreler bulunsa da bütünüyle ahkâm âyetlerine ayrılan sûreler veya bölümler yoktur. Bu sebeple ahkâm âyetlerinin sayısı net değildir. Ayrıca Kur'ân'ı Kerim'de yer alan bütün âhkâm âyetleri her zaman nass veya zâhir gibi sarîh ifadelerle yer almamaktadırlar. Bu nedenle ahkâm âyetlerinin bir kısmı istinbat ve ictihad ile anlaşılabilir. Nitekim ulûmu'l-Kur'ân eserleri ve fıkıh usûlü ilminin elfâz ile delâlet gibi bölümleri bu tür örneklerle doludur. Dolayısıyla müctehidin ilmî dirayeti ve kabiliyeti sayesinde bazen ahkâmla doğrudan alakası olmayan bir âyet, ahkâm âyetine dönüşebilmektedir.¹⁰⁹⁷ Söz gelimi, Hanefîlerin işaretin delâleti kavramıyla kastettikleri hususun buna güzel bir örnek olduğu söylenilebilir. Üstelik ahkâm âyetleri olarak bilinen âyetlerin, kaçının mensûh olduğu konusunda da herhangi bir ittifak söz konusu değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, ahkâm âyetlerini beş yüz civarında zikretmesine böyle yaklaşılması gerekmektedir.

Öte yandan birçok fıkıh usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân kitabında muhadded olarak 500 rakamının kullanılması, ilk müfessirlerden olan Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767), ahkâm âyetlerini tefsir ettiği kitabına “*Kur'ân'ı Kerim'den Beş Yüz Âyetin Tefsiri*” adını vererek beş yüz ahkâm âyetini tefsir etmiş olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.¹⁰⁹⁸ Nitekim Mukâtil

¹⁰⁹⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 239.

¹⁰⁹⁷ Doğrudan ahkâm âyeti olmadığı hâlde âlimlerin dirayeti ve istinbatı ile ahkâm âyeti olması kuvvetle muhtemelen olan örnek âyetler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/4.

¹⁰⁹⁸ Bk. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîr Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423); Yakup Mahmutoğlu, “Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150 h.) “Tefsiri Hamsi Ayetin Mieti Mine'l-Kur'ani'l-Kerim (Beş Yüz Ayetin Tefsiri)” Adlı Kitabının Kısaca Tanıtımı ve Ahkâm Ayetleri Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), 471-474. Ancak bu kitabın bin dokuz yüzlü yılların başında İngiltere'de bulunan bir nüshadan tahkik edildiği düşünüldüğünde ahkâm âyetlerinin 500 diye kodlanmasının bu eserden kaynaklanma ihtimalini zayıf olduğu düşündürmektedir. Ancak, bu eserin nüshalarının İslâm diyarında bir dönem yaygın bir şekilde bulunmuş olması, bu söyleme kaynaklık yapması için yeterli bir sebep olarak da olabilir. Dolayısıyla tarihî süreç içerisinde eserin nüshaları kaybolmasına rağmen ahkâm âyetlerinin beş yüz ile ifade edilmesi şeklindeki aktarım süregelmış olabilir. Nitekim bugün birçok âlime nisbet edilen meşhur bazı sözler olmasına rağmen, ilgili sözlerin yer aldığı eserler kaybolduğu için bu sözlerin günümüze aslı kaynakları dışında başka kaynaklar aracılığıyla ulaşıkları bilinmektedir. İlk dönem müfessirlere ait birçok görüşün kendilerine ait olmayan mücelled kitaplar içerisinde yer alması, bu konuya güzel bir örnek olarak zikredilebilir. Dolayısıyla Mukâtil b. Süleymân'ın ilgili eserine nisbet edilen bu görüşün böyle değerlendirilmesi mümkündür.

b. Süleymân tarafından zikredilen 500 sayısının sorunlu olduğu, özellikle de istinbat metoduyla ahkâm boyutlu olduğu anlaşılan âyetler de ilave edilecek olsa, bu sayı daha fazla olacaktır. Nitekim sayının daha fazla olacağını savunan âlimler de bulunmaktadır.¹⁰⁹⁹

Son olarak İbn Rüşd'ün, çalışmanın üçüncü bölümünde, kitâb/Kur'ân anlayışı ile ilgili zikredilen hususların, bir müctehid için olmazsa olmaz oldukları söylenilebilir. Bunlar arasında Kur'ân'ın, hakikat-mecâz yönü, muhkem-müteşâbih özelliği ve lafızlarının manaya delâletleri gibi hususlar zikredilebilir.

5.1.2.3. Sünneti bilmek

İbn Rüşd, bir müctehidin ahkâm hadislerini bilmesini gerekli görmektedir. İbn Rüşd'e göre bunların ezbere bilinmesi tavsiye edilen bir husus olsa da ezbere bilinmelerini şart görmemektedir. Bunun yerine bütün ahkâm hadislerinin yer aldığı sahih bir kaynağının olması ve ihtiyaç anında buna müracaat ederek ulaşılabilmesini yeterli saymaktadır.¹¹⁰⁰

Aynı zamanda İbn Rüşd, ahkâm hadislerinin, senet sıhhatleri noktasında Buhârî ve Müslim gibi güvenilir râvilerle itimat etmesini yeterli görmektedir. Çünkü ona göre senette yer alan râvilerle müctehidler arasındaki zaman uzadıkça senette yer alan isimlerin biyografilerine ulaşmak zorlaşır. Bunun yanında İbn Rüşd, müctehidin, cerh ve tadil anlayışıyla hemfikir olduğu güvenilir bir imâmı taklid etmesini de câiz görmektedir.¹¹⁰¹

Son olarak İbn Rüşd'ün, çalışmanın üçüncü bölümünde sünnet anlayışı ile ilgili bilinmesi gereken hususların, bir müctehid için olmazsa olmaz oldukları söylenilebilir. Bunlar arasında sünnetin, sıhhatı-zaafı, nâsihi-mansûhu ve sünnet lafızlarının manaya delâletleri gibi konular zikredilebilir.

5.1.2.4. İcmâ konularını bilmek

İbn Rüşd, müctehidin, hakkında icmâ bulunan bütün meseleleri bilmesini gerekli görmektedir. Ona göre bir müctehidin en azından ictihad yapacağı konu hakkında icmânın olmadığından emin olmasını zorunlu kabul etmektedir.¹¹⁰²

İbn Rüşd'ün, “müctehidin icmâyı bilmesi gerekir” hususu üzerinde pek durmadığı görülmektedir. Bunun nedeni, ona göre icmâ şartlarının ağır olması sebebiyle icmâ edilen konuların sınırlı sayıda kabul edilmesi olabilir.¹¹⁰³ Aynı şekilde icmânın mutlaka Kur'ân, sünnet ve kıyas gibi delillere dayanması gerekli olduğundan Kur'ân, sünnet ve kıyasın

¹⁰⁹⁹ Mûsâ'id b. Süleymân. b. Nâsır et-Tayyâr, *Şerh Mukaddimeti't-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl li İbn Cüzeyy*, (Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 1431), 107.

¹¹⁰⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 240.

¹¹⁰¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 240.

¹¹⁰² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 240.

¹¹⁰³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 171-175.

bilinmesiyle icmânın da doğrudan bilinmesinden kaynaklanmış olabilir.¹¹⁰⁴ Ayrıca çalışmanın üçüncü bölümünde, İbn Rüşd'ün icmâ anlayışıyla ilgili zikredilen hususların bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.

5.1.2.5. Müctehidin kelâm bilgisine sahip olması meselesine bakışı

İbn Rüşd, müctehidin kelâm bilgisine sahip olmasını şart koşanların olduğunu aktarmaktadır. Ona göre bunu savunanlar, öncelikleri evleviyetle Allah'ın varlığını ve birliğini, risâletin bağlayıcılığı gibi konuları ispat etmeyi gerekli görenlerdir. Diğer taraftan bunu şart görmeyenlere göre ise şeriatın zâhirine inanmış olmasını yeterli görmektedir. Dolayısıyla ikinci gruptaki âlimler, müctehidin Allah'ın varlığını ve birliğinin nasıl ispat edilmesi gerektiğini bilmesini şart görmezler. İbn Rüşd'ün, müctehid için kelâm bilgisine sahip olması gerektiğine dair açık bir ifadesi yoktur. Kaldı ki, müctehidle ilgili birçok şartı hafifleterek ele almasına bakıldığında kelâm bilgisini şart koşmadığını, dolayısıyla müctehidin Müslüman olmasını yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim müctehidin Müslüman olması ittifakla şart koşulmaktadır.¹¹⁰⁵

5.1.3.6. Müctehidin furû fıkıh meselelerini bilmesi meselesine bakışı

İbn Rüşd, furû fıkıh meselelerinin bizzat müctehidin kendisi tarafından ortaya koyulması gerektiği için, daha önceden ortaya konulan furû fıkıh meselelerini bilmeyi gerekli görmemektedir.¹¹⁰⁶ İbn Rüşd'ün, bu meseleyi çok kısa geçtiği görülmektedir. Bunun sebebi olarak fıkıhçıların (fukahâ), kadim müctehidlerin fetvalarını ezberlemeleriyle meşgul olmaları yüzünden ictihada yanaşmadıkları düşüncesi yatıyor olabilir. Bu sebeple, bu hususu geniş bir şekilde ele alarak, eleştirdiği duruma düşmek istememiş de olabilir. Ne var ki, meselenin özü bu olmakla birlikte, müctehidin ele aldığı bir mesele hakkında fıkıhçıların görüşlerini görmesi ve incelemesi kendisinin daha isabetli bir ictihad yapmasına yardımcı olacağında şüphe görülmemektedir. Nitekim İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, kitabın yazılış amacını; “fıkıhla iştigal eden müctehidin, ictihad ederken elinde âdeti bir dayanak gibi dursun diye” zikrettiğini ifade etmektedir.¹¹⁰⁷ Dolayısıyla müctehidin, ictihad yaparken fıkıhçıların ihtilafından haberdar olmasını önemseydiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, yukarıda zikredilen altı maddenin mutlak müctehidler için aranan şartlar olduğunu, ancak tek bir meselede ictihad edecek olanların bu şartların tümüne haiz olmalarına gerek olmadığını bildirmektedir. Söz gelimi, nikâhın velisiz kıyılıp kıyılmayacağı meselesinde

¹¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/11.

¹¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/386.

¹¹⁰⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 241.

¹¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/192.

ictihad edecek olan bir müctehidin, bu mesele dışındaki konular hakkında var olan ahkâm âyetlerini ya da ahkâm hadislerini bilmesine gerek yoktur. Aynı şekilde, bu mesele hakkında icmânın olmadığını bilmesi de yeterlidir. Bunun dışında hakkında icmâ bulunan diğer meseleleri bilmesine gerek yoktur.¹¹⁰⁸ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, ictihadda tecezzi olması mümkün kabul edilmektedir.

5.1.3. İctihada Açık Olan Meseleler ile Müctehidin Hata ve İsabet Etmesi Anlayışı

İbn Rüşd, hakkında kat'î delil bulunmayan her şer'î meselenin, ictihada açık olduğunu ifade etmektedir. Kat'î olmayan her meselenin, ictihadın alanına girdiğini ifade ettikten sonra ictihada açık meselelerde muayyen bir hükmünün olup olmadığını, eğer muayyen bir hüküm varsa müctehidin bunu bulmakla mükellef tutulup tutulmadığını veya müctehidin zann-ı ğâlîbe göre hüküm vermesi mi istenilmektedir, gibi hususlara yoğunlaşmaktadır. Öte yandan onun, bu konuda Gazzâlî ile ciddi bir görüş farklılığına sahip olduğu göze çarpmaktadır.

İbn Rüşd, ictihada açık olan meselelerde hükmün muayyen olmadığını ve bu sebeple müctehidin zann-ı ğâlîbe göre hareket etmesi sonucu ortaya çıkar, diyenlere göre her müctehidin doğru hükme isabet ettiğini aktarmaktadır. Ancak şer'î hükmü, öze ait bir sıfat (sıfat-ı zat) kabul edenlerle, kıyası reddederek “eşyada asıl ibahadır”, diyenlere göre ise, hakikat tek olacağı için her müctehidin isabet etmesi mümkün değildir. Yani ister şeriatın ifadesiyle olsun, ister şeriatın önce olsun veyahut her ikisinin ortaklığıyla olsun, eşyanın sabit tek bir vasfı vardır diyenler, hakikati tek kabul ettikleri için her müctehidi musib görmemektedir.

İbn Rüşd, Zâhirîlerin, hakkında hüküm vârid olmayan meselelerde hükmün ibâha olduğunu savunmaları sebebiyle, naslarda hüküm vârid olsun veya olmasın hükmün muayyen olduğunu kabul ettiklerini zikretmektedir. Çünkü naslarda hüküm vârid ise vârid olan hüküm, muayyen hüküm olmaktadır. Eğer hüküm vârid değilse o durumunda da muayyen olan hüküm ibâha olmuş olmaktadır. Bu sebeple onlara göre de her müctehidin, yaptığı ictihadda isabet etmesi söz konusu olamaz.¹¹⁰⁹

İbn Rüşd'e göre hüküm ister hitabın sığası ile anlaşılсын ister mefhûmu ile anlaşılсын veyahut kıyasla anlaşılсын, nass veya zâhir derecesinde açık olmaktadır. Bu sebeple ona göre hükmün muayyen olmaması düşünülemez.¹¹¹⁰ İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerim'de; “...Biz kitapta/Kur'ân'da hiçbir eksik bırakmadık...”,¹¹¹¹ âyet-i kerimesi ile kastedilen mananın bu

¹¹⁰⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 241; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/389.

¹¹⁰⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 241.

¹¹¹⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 242.

¹¹¹¹ el-En'âm 6/38.

olduğunu savunmaktadır. Yani hükmü muayyen olmayan bir meselenin varlığından bahsetmenin, bu âyetin manasına ters düşeceğini savunmaktadır.¹¹¹²

İbn Rüşd'ün, zannî olan meselelerde Allah'ın muayyen bir hükmünün olmadığını ve bu sebeple zann-ı gâlib kanaati ile icthad yapan her müctehidin isabet ettiğini savunan Gazzâlî'yi eleştirmektedir. Ona göre Gazzâlî, kendisi gibi düşünmeyenlerin delillerini tek tek çürüterek (tezyîf), onları ilzam ettiğini ancak kendisinin yukarıda zikrettiği deliline cevap veremediğini dile getirmektedir.¹¹¹³

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin söz konusu bakışını iki gerekçeye dayandırdığını ifade ederek bunları eleştirmekte ve bunları reddetmektedir. Birincisi; eğer hükmü icthad ile tespit edilmesi istenen meselede muayyen bir hüküm olsaydı, müctehidin bunu bulması zorunlu olacaktı ki bunun için kat'î deliller olması gerekirdi. Nitekim Gazzâlî'ye göre delilleri kat'î olan meselede durum böyledir. Fakat zannî olan bir meselede kat'î delillerden bahsetmek mümkün değildir. O hâlde elinde kat'î deliller bulunmayan müctehidden sözde muayyen olan bir hükmü tespit etmesini beklemek, teklif-i mâ lâ yutak anlamına gelecektir, oysaki şer'î şerifte teklif-i mâ lâ yutak geçersizdir. Bununla birlikte Gazzâlî'ye göre müctehidin elinde bulunan zannî delillerden bazen iki zıt hüküm anlaşılabilir. Dolayısıyla iki zıttan birini tercih etmek meseleden meseleye ve kişiden kişiye değişmesi mümkün olmaktadır. Bu da zannî olan bir meselede, müctehidden muayyen bir hükmün talep edilmediğini göstermektedir. Aksine müctehidin zann-ı gâlibi mucibince verdiği hüküm, meselenin hükmü olmaktadır, dolayısıyla her müctehidin ortaya koyduğu icthadıyla isabet ettiği kabul edilmektedir.¹¹¹⁴

İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin söz konusu görüş ve istidlalini sert ifadelerle eleştirdiği ve eleştiride bulunurken kullandığı ifadelerin, neredeyse Gazzâlî'yi tekfir etme anlamına geldiği görülmektedir. Şöyle ki; İbn Rüşd, Gazzâlî'nin; "hükmün meseleden meseleye veya müctehidden müctehide değişebilir," şeklindeki değerlendirmesini hevâ ve hevesle hüküm vermekten ibaret görmektedir. Bu sebeple ilgili ifadeleri büyük günah görerek, bundan Allah'a sığındığını ifade etmektedir.¹¹¹⁵ Normal şartlarda ister Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında, isterse de fikhî mezhepler arasında olsun mevcut ihtilaflara gayet müsamahakâr bakan İbn Rüşd'ün, bu meselede çok sert bir tutum içine girmesinin normal olmadığı düşünülmektedir. Bu sebeple söz konusu eleştirinin arkasında kanaatimizce Gazzâlî'nin, bu mesele bağlamında "âlemin kıdemi" anlayışları sebebiyle felsefecileri tekfir etmiş olması yatmaktadır. Zira Gazzâlî, "kat'î delillere sabit amelî hükümlerin reddedilmesinin küfür olduğunu zikrederken, aynı hükmün kat'î olan itikadî hükümleri reddedenler için de evleviyetle geçerli olacağını"

¹¹¹² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 242.

¹¹¹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 242, 243.

¹¹¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/409, 410, 413, 414; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 243.

¹¹¹⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 243.

ifade etmektedir. Binaen aleyh kat'î delillerle hâdis olduğu ortaya konulan âlemin kidemini savunan felsefecileri tekfir etmektedir.¹¹¹⁶ Dolayısıyla bu konuda İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'ye karşı sert çıkışının felsefecileri tekfir etmesine karşı bir tepki olduğu değerlendirilmektedir.

Öte yandan Gazzâlî'nin, zannî olan meselenin hak indinde muayyen bir hükmünün olup olmadığını ele alırken ve bunun meseleden meseleye ya da müctehidden müctehide değişebileceğini ifade ederken konuyu Allah'ın ilmiyle ilişkilendirmesi söz konusu değildir. Aksine bunu, konu bağlamında mevcut olan zannî delillerle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla zannî delili değerlendiren müctehidlerin, ilmi kabiliyetleri ve anlayışları birbirinden farklı olması sebebiyle meselenin hükmünde ortaya çıkan farklılıkların tabii karşılanması gerekmektedir. Buna mükabil delilleri kat'î olan meselenin hükmünü tartışan olmaz, çünkü var olan açık delilin farklı şekilde anlaşılması mümkün değildir. Örneğin, leş eti yemenin hakk katında muayyen bir hükmünün olup olmadığını tartışan yoktur. Çünkü konu hakkında kat'î deliller vardır. Ne var ki, aynı meselenin hükmü yerine göre kişiden kişiye değişebilmektedir. Nitekim muztar kişinin leş yemesi ittifakla câizdir, hatta canı korumak için vaciptir. Dolayısıyla delilleri zannî olan meselenin muayyen bir hükmünün olmadığını söyleyen Gazzâlî, meseleye bu açıdan bakmaktadır.¹¹¹⁷ Yoksa Gazzâlî'nin, keyfi uygulamalarla zannî olan meselelerin hükmünün, kişiden kişiye değişmesine izin vermesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'yı bitirdikten sonra bu meselede yanlış anlaşıldığını fark ederek konunun daha iyi anlaşılması ve ortaya çıkan yanlış anlaşılmaların tashih edilmesi için özel bir bölüm daha yazdığı görülmektedir.¹¹¹⁸

Ayrıca İbn Rüşd'ün, zannî meselelerde muayyen bir hükmün olup olmadığı meselenin doğal bir neticesi olan müctehidin, musib ve muhti olması meselesinde Gazzâlî'yi eleştirmesine rağmen, kendisin de ondan farklı düşünmediği anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'yi “her müctehid musib olabilir” anlayışı sebebiyle eleştirmesine rağmen, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de bu ifadenin bizzat kendisi tarafından savunulduğu göze çarpmaktadır. Şöyle ki; *Bidâyetü'l-Müctehid*'de fıkıhçıların ihtilaf ettiği bazı meseleleri ele aldıktan sonra tarafların dayandığı delillerinin birbirine yakın olduğunu ve bu sebeple her iki görüşün doğru kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹¹¹⁹ Dolayısıyla Gazzâlî gibi konu bağlamında adı geçen bütün müctehidlerin ictihadlarında isabetli davrandıklarını kabul etmiş olmaktadır. İbn Rüşd, bazen de delillerin tam olarak olmasa da birbirine çok yakın olduklarında ve bu sebeple mevcut ihtilafların hepsini ihtimal çerçevesinde gördüğünü ifade etmektedir.¹¹²⁰ Bu çerçevede

¹¹¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/399, 400; Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 207-210, 399, 400.

¹¹¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/403, 415.

¹¹¹⁸ Muhammed Süleymân el-Aşkar, “dipnot”, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, mlf. Ebû Hâmid Muhâmmad b. Muhâmmad b. Muhâmmad b. Ahmed el-Gazzâlî (Beyrut: Messesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2010), 2/437.

¹¹¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/65.

¹¹²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/173, 3/26.

Bidâyetü'l-Müctehid üzerinde yapılan inceleme neticesinde İbn Rüşd'ün, fıkıhçıların ihtilaflarını değerlendirirken en az beş meselede, Gazzâlî'yi eleştirdiği hususun bizzat kendisi tarafından ya savunulduğu ya da ihtimal dairesinde görüldüğü tespit edilmiştir. Söz gelimi İbn Rüşd, hutbe esnasında selam vermenin veya hapsîran kişiye yerhamukellâh (teşmât) demenin hükmüyle ilgili bunları emreden ve nehyeden delillerin aynı kuvvette olması sebebiyle her iki görüşü savunan müctehidlerin musib sayıldıklarını zikretmektedir.¹¹²¹ Aynı şekilde âdet kanaması kesilen kadınla yıkanmadan cinsel ilişki yaşamanın câiz olup olmadığı yönündeki ihtilafların eşit kuvvetteki delillere istinat ettiği için her iki görüşün de isabetli olduğunu ifade etmektedir.¹¹²² Bu da zikredildiği gibi İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'ye bu meselede yönelttiği sert eleştirilerin tepkisel olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte *Bidâyetü'l-Müctehid*'den, *ed-Darûrî*'den yaklaşık otuz yıl sonra yazıldığı düşünüldüğünde İbn Rüşd'ün konuya bakışı hakkında bir değişim yaşanmış olmasını da akıllara getirmektedir.

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin, “*her müctehid musib sayılmaktadır*”, görüşünün ikinci delilini vâcibin tanımından çıkardığını zikretmektedir. Şöyle ki; vâcibin tanımında terki hâlinde ceza gerekli olduğu kaydı yer almaktadır. Buna göre eğer zannî olan meselede muayyen bir hüküm varsa ve müctehidin onu bulması zorunlu ise, bunu bulamaması durumunda ceza va'd edilmiş olması gerekmektedir. Oysaki, tam tersine müctehid hata etse bile kendisine sevap va'd edilmektedir. İbn Rüşd ise, müctehidin günahkâr sayılmaması, hata yapmadığı anlamına gelmediğini ifade ederek Gazzâlî'nin, söz konusu yaklaşımını kabul etmemektedir. Çünkü şer'î şerifte kasıtsız yapılan hataların günah sayılmamasının müctehide mahsus bir durum değildir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd, vâcibin terki hâlinde cezanın terettüp etmesini, vâcibin kat'î delillerle sabit olduğunu bildiği hâlde, kasten terk eden kişileri bağladığını hatırlatmaktadır. Oysaki müctehidin, ictihadda bulunduğu zannî meselelerde böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla ona göre Şâri, müctehidden gücü ve takati nisbetinde muayyen olan hükme isabet etmesi için gayret göstermesini istemiş, buna rağmen hata etmesi hâlinde ilahî bir rahmet olarak da hatası affedilmiştir.¹¹²³

Son olarak İbn Rüşd, müctehidin musib veya muhtî meselesinde yanlış anlaşılacak için, delilleri zannî olan meselenin muayyen bir hükmü olduğunu kabul etmesinin yanında, müctehidin gerekli çabayı gösterdikten sonra hata edecek olursa günahkâr olmayacağını hatırlatmaktadır. Öte yandan delilleri kat'î olan meselelerde yapılan hatanın ise, günah olduğuna savunmaktadır. Çünkü ictihad derecesinde olan bir âlimin, ele aldığı mesele hakkında var olan kat'î delillerden haberdar olmaması bir ihmalden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, bu

¹¹²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/173.

¹¹²² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/65. İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'yi eleştirdiği söz konusu hususları bizzat tercih ettiğine dair başka örnekler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/18, 26, 182.

¹¹²³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 244-246.

tür delillerin hevâ ve heves gibi kötü niyetlerle görmezlikten gelinmiş de olabilir. Bu sebeple İbn Rüşd'e göre, kat'î delillerin varlığına rağmen hata yapan müctehidin delillerin durumuna göre bazen günahkâr sayılabileceği gibi, bazen tekfir de edilmesini mümkün görmektedir.¹¹²⁴

5.2. İBN RÜŞD'ÜN TAKLİD ANLAYIŞI

İbn Rüşd'e göre taklid; “*güvenilir olması sebebiyle doğru söylediğine inanılan kimsenin sözünü kabul etmektedir.*” Ona göre bir âlimi veya Hz. Peygamberi taklid etme arasındaki farkın, Hz. Peygamber'in doğru sözlü olduğunun mucize ile ispat edilmiş olması iken, âlimin doğru söylemesi genel kanaatle ispat edilmektedir.¹¹²⁵ İbn Rüşd'ün, “Efendimize ittiba meselesi ile âlimlerin taklidi bir değildir,” ifadesiyle sözde masum olan imâmların taklidini vâcib görenlerin hatasına işaret etmiş olabilir. Ayrıca mukallide, taklid edeceği âlimin güvenilir ve doğru sözlü olup olmadığına dikkat etmesi gerektiğine vurgu yapmak istemiş de olabilir.¹¹²⁶

İbn Rüşd, Müslümanlar içerisinde müctehidlerin bulunmasını farz-ı kifâye olarak görmektedir. Çünkü bütün Müslümanların müctehid olmalarını mümkün görmemektedir. Ayrıca herkesin müctehid olmaya çalışması hâlinde hayatın durma noktasına geleceğini değerlendirmektedir. Diğer taraftan, Müslümanlar içerisinde müctehidlerin yetişmemesi durumunda da şeriatın birçok emir ve nehyinin tatil edilmesine sebep olacağını zikretmektedir. Bu sebeple ona göre avam halkın, müctehidlerin doğru sözlü olduklarına inanarak, onları taklid etmelerini farz saymaktadır.¹¹²⁷ Bunun yanında İbn Rüşd, avam halkın, müctehidin doğru sözlü olduğuna kanaat getirerek onu taklid etmesini, müctehidin zann-ı ğâlib ile hüküm vermesine benzetmektedir. Nasıl ki müctehid zann-ı ğâlib ile bir hükme ulaşıncı, o hüküm onun için bağlayıcı oluyorsa, avamın müctehid hakkında doğru söylediğine dair beslediği zann-ı ğâlib de onun için taklidi gerekli kılmaktadır.¹¹²⁸

Diğer taraftan İbn Rüşd, avamın, müctehidi taklid etmesinin zaruretten kaynaklandığını vurgulayarak, müctehidin bir başka müctehidi taklid etmesini ise câiz görmemektedir. Ancak müctehid, kendisinden daha âlim olduğunu düşündüğü bir kimsenin görüşünü kendi görüşünden daha uygun görmesi hâlinde, onu taklid etmeye cevaz vermektedir.¹¹²⁹ İbn Rüşd, bu bakış açısıyla Gazzâlî'den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Gazzâlî, bir müctehidin, bir başka müctehidi taklid etmesini haram kabul etmektedir. Şöyle ki; Gazzâlî, bir müctehid

¹¹²⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 245, 246.

¹¹²⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 245, 249. Görüldüğü gibi İbn Rüşd, herhangi bir âlimi, taklid etmek için taklid kavramını kullandığı gibi, Hz. Peygamber'e ittibayı da aynı kavramla ifade etmektedir. Hâlbuki, birçok usûlcü Hz. Peygamberin, masum olması sebebiyle onu taklid etmenin normal taklidlerden farklı olduğunu göstermek için ona özel olarak “ittiba” kavramını kullanmaktadır. Bk. Sem'ânî, *Kavâti 'u 'l-Edille fi 'l-Usûl*, 2/340, 341.

¹¹²⁶ Nitekim Gazzâlî'nin, bu hususu açıkça zikrederek İmamiyye'nin Hz. Ali'ye ve diğer imamlara masum oldukları için taklidlerini farz görmelerini reddetmektedir.

¹¹²⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 249, 250.

¹¹²⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 250.

¹¹²⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 250.

kendi görüşünü diğer müctehidlerden daha doğru buluyorsa onları taklidi düşünülemez. Ancak kendi görüşünü bir başka müctehidin görüşünden daha zayıf olduğunu düşünüyorsa, onu yine taklid edemez. Çünkü kendisi müctehid olduğu için daha büyük âlim olduğu sanılan kişinin görüşü kendisine nisbeten zayıf konumda kabul edilmektedir. Ayrıca büyük âlim olduğu düşünülen müctehidin görüşünün de hatadan korunduğu düşünülemez. Bu sebeple Gazzâlî, müctehidin hiçbir şekilde bir başka müctehidi taklid etmesini caiz görmemektedir. Bununla birlikte Gazzâlî, sahabenin uygulamasının da bu şekil olduğunu ve hiçbir müctehid sahabenin bir başka müctehid sahabeyi taklid etmediğini savunmaktadır. Sahabenin birbirini taklid ettiğine dair zikredilen örneklerin ise yanlış anlaşılmaktan ibaret olduğunu zikretmektedir.¹¹³⁰

İbn Rüşd'ün, ictihad bölümünde, Gazzâlî'nin ele aldığı bazı konulara değinmediği görülmektedir. Bunlar içerisinde avamın tek bir mezhebe bağlılığı ve avamın, müctehid âlimlerin kolay olan görüşlerini tercih etmesi (tettebbu'ur'ruhas) gibi konular zikredilebilir.¹¹³¹

Öte yandan İbn Rüşd, Gazzâlî'nin ele almadığı mukallid fukahâ konusuna geniş bir yer ayırmakta ve onları ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Şöyle ki; İbn Rüşd, müctehid ve avam halkı ictihad ve taklid açısından değerlendirdikten sonra, bu iki grup arasında bulunan ve kendilerine daha çok fukahâ denilen üçüncü bir grup vardır ki, bunlar ne müctehiddir ne de mukallid ifadelerini kullanmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd, aşağıda zikredileceği üzere ictihadı bozmakla suçladığı bu gruba bazen fukahâ bazen de mütefakkihe, yani kendilerini fıkıhçı zannedenler tabirini kullanmaktadır.¹¹³²

İbn Rüşd, eleştirdiği fukahayı, müctehidlere biraz daha yakın görmekle birlikte müctehid ve avam arasında bir konumda olduklarını ifade etmektedir. Ona göre bunlar, furû fıkıh meselelerini ezberleyip nakletmeleri yönüyle avamdan ayrılırken, müctehid derecesinde olmamaları yönüyle de müctehidlerden sayılamayacaklarını söylemektedir. İbn Rüşd, fukahânın furû fıkıh ezberleyerek, bunları halka nakletmekle kalmamış, karşılaştıkları yeni konuları (nevâzil) müctehid imâmın görüşlerine kıyas ederek, ictihadda yeri olmayan bir yöntem uydurduklarını oysaki, bunun ictihad açısından yanlış ve bidat olduğunu vurgulamaktadır. İbn Rüşd, bunların, sadece fikhî meseleleri halka nakletmekle kalmış olsalardı bu yapmış oldukları işten daha hayırlı bir iş yapmış olacaklarını ifade etmektedir.¹¹³³

İbn Rüşd, bu fakihlerin, eski müctehidlerin ictihadlarını naklederek veya ortaya çıkan yeni bir meseleyi onların fetvalarına kıyas ederek çözüme kavuşturmaya çalışmakla ictihad sorumluluğunu yerine getirmiş olmadıklarını yemin ederek vurgulamaktadır. Çünkü şer'î şerifin farz-ı kifâye derecesinde emrettiği görevlerin her dönemde mutlaka bir grup tarafından

¹¹³⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/403, 415.

¹¹³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/466-469.

¹¹³² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 250; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/210, 211.

¹¹³³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251.

yerine getirilmesi gereklidir. Bu sebeple ona göre, sadece İslam'ın ilk zamanlarında müctehidlerin yetişmiş olması ve bugün onların ictihadlarının takip edilmesi suretiyle yapılan ictihadın bu görevi yerine getirme anlamında olması mümkün değildir. Kaldı ki, ona göre güncel fıkıh problemleri sınırsız oldukları düşünüldüğünde bunların geçmiş âlimlerin ictihadlarıyla çözülebileceğini mümkün görmemektedir.¹¹³⁴

İbn Rüşd, taklidden kurtulmanın tek yolu olarak, her dönemde mutlaka müctehid âlimlerin yetişmesi ile olacağını ifade etmektedir. Yoksa zikredildiği gibi eski âlimlerin ictihadlarına kıyas yaparak, bu işin çözülemeyeceğini aksi takdirde şeriatın birçok ahkâmının uygulanamaz hale geleceğini savunmaktadır. İbn Rüşd, Murabıtlar dönemini kastederek, müctehid seviyesinde olan âlimlerin yetişmiş olmasına rağmen, bu kötü alışkanlık sebebiyle mukallid gibi hareket ettiklerini üzümlere ifade etmektedir.¹¹³⁵

Son olarak, İbn Rüşd'ün yeri geldikçe mukallid fukahâyı eleştirmesi onları sözde fıkıhçılar olarak tavsif etmesinin yanı sıra kendisine göre içine düştükleri vahim durumlarını göstermek için onları ayakkabı satıcısına benzetmektedir. Şöyle ki; ayakkabı satıcısı dükkanında bin bir çeşit ayakkabı bulundurursa bile günün birinde bunlar içerisinde ayağına uygun bir ayakkabı bulamayınca gerçek ayakkabıcı olmadığını anlayacaktır. Bu sebeple bu fakihler, kadim müctehidlerin bütün fetvalarını ezberleyecek olsalar bile, günün birinde farklı bir mesele ile karşı karşıya kaldıkları zaman gerçek fıkıhçı olmadıklarını anlayacaklarını ifade etmektedir.¹¹³⁶

5.3. İBN RÜŞD'ÜN DELİLLER ARASI TERCİH ANLAYIŞI VE TEARUZU GİDERME YOLLARI

İbn Rüşd, ictihad bölümünün son konusunda, delillerin tercih sıralaması meselesini ele almaktadır. Tearuz konusunu ise ondan önce ele aldığı ve ictihada açık olan mesele konusunda işlediği görülmektedir. Ancak her iki konunun birbiriyle çok yakın olmaları ve İbn Rüşd tarafından oldukça kısa bir şekilde ele alınmış olmalarından dolayı farklı bölümlerde işlenmektense, bir arada zikredilmeleri daha uygun olacağı düşünülmektedir. Bu sebeple ilk olarak deliller arası tercih meselesi, ardından da tearuz konusu ele alınacaktır.

İbn Rüşd'ün, delillerin tercihi ile kastettiği şeyin şer'î delillerin genel anlamda gerek sübûtları gerekse de delâletleri bakımından kuvvetliden zayıfa doğru sıralanmasıdır. Tearuzla kastettiği mana ise, özel bir mesele hakkında vârid olan delillerin birbirleriyle çelişmesidir.

¹¹³⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 251, 252.

¹¹³⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 252.

¹¹³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/210, 211; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 162, 163. Muharrem Kılıç, Brunschvig'in, İbn Rüşd'ün yaptığı bu benzetmenin aristonun Organon adlı kitabından esinlendiğini aktarmaktadır. Bk. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı*, 163.

5.3.1. İbn Rüşd'e Göre Şer'î Delillerin Tercihi/Sıralaması

İbn Rüşd'e göre delillerin tercihi meselesi, delillerin hem sübût hem de delâlet açısından güçlüden zayıfa doğru sıralanmasıdır. Farklı bir tabirle; sübût ve delâlet açısından güçlü olan delilin öncelenmesi demektir.¹¹³⁷

İbn Rüşd, bazı âlimlerin yaptığı gibi delilleri kuvvetliden zayıfa doğru tek tek sıralamaya gerek görmemektedir. Çünkü ona göre fıkıh usûlünün edille-i şeriyye ve elfâz bölümleri bu konudan ibarettir. Dolayısıyla ehil olan kişi, söz konusu bölümlere müracaat ederek kendisinin bir sıralama yapılabileceğini zikretmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, bazı âlimlerin, konuyla ilgili müstakil eserler yazdığını ancak kendisinin buna ihtiyaç duymadığını ve bunu yapacak bir zamanının da olmadığını aktarmaktadır.¹¹³⁸ Bununla birlikte İbn Rüşd, hadisin sıhhati meselesinin ayrıntılı bir mesele olması sebebiyle, rivâyetin sıhhatine dair işaret eden karînelerin neredeyse sınırsız olduğuna dikkat çekerek, delillerin tercihi konusuna yoğunlaşanların, sünnetin sıhhati meselesine ciddiyetle eğilmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim Gazzâlî, muarız olan iki rivâyet arasında on yedisi senet ve metinle ilişkili olmak üzere toplamda yirmi üç farklı tercih kriteri zikrettiği görülmektedir. Ayrıca kendisinin tercih etmediği altı farklı kriterden daha bahsetmektedir.¹¹³⁹

Son olarak İbn Rüşd'ün edille-i şeriyye ve elfâz bölümlerinde yer alan görüş ve açıklamalarına göre delilleri sübût açısından ana hatlarıyla; icmâ, kitâb, mütevâtir sünnet, âhâd sünnet ve kıyas şeklinde sıralamak mümkündür. Öte yandan delâlet açısından ise; nass, zâhir, mübeyyen, müşterek ve müevvel diye sıralanabilir.¹¹⁴⁰ Bununla birlikte delillerin kuvvetliden zayıfa göre sıralanması ve bunlar arasında tercihte bulunma meselesinin hassas bir konu olduğu kadar zor bir konu olduğunu da söylemek gerekir. Zira fıkıhçılar arasında bulunan birçok ihtilafın, bu gibi hususlardan kaynaklandığı bilinmektedir.

5.3.2. İbn Rüşd'ün Tearuz Anlayışı

Konunun başında zikredildiği gibi tearuz; özel bir mesele hakkında vârid olan delillerin birbiriyle çelişmesidir. İbn Rüşd'e göre şer'î şerifin ilahî kaynaklı olması sebebiyle kat'î deliller arasında tearuz olması mümkün değildir. Bu sebeple ona göre bu tür konularda tearuzun varlığından bahsetmek, başta nâsih-mensûh gibi konular olmak üzere ahkâmla ilgili konulara vakıf olunmaması sebebiyledir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, tearuza bakış açısının daha çok alana hâkim olamamaktan kaynaklanan bir husus olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple ona göre kat'î naslar arasında tearuzun görülmesi mümkün olmadığı gibi, zannî meselelerde de gerçek tearuz

¹¹³⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 253.

¹¹³⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 253.

¹¹³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/476-482.

¹¹⁴⁰ Benzer bir sıralamayı Gazzâlî'nin yaptığı görülmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/471.

yok denecek kadar azdır. Nitekim konu bağlamında sadece iki örnek zikretmesi de buna bir işaret olarak görülebilir.¹¹⁴¹

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin, tearuz durumunda tevakkuf edilmesi, ihtiyatlı olanın tercih edilmesi ve müctehidin muhayyer bırakılması şeklinde ele aldığı üç farklı seçeneği aktarmaktadır. İbn Rüşd, tearuz hâlinde tevakkufu tercih eden Gazzâlî'yi ve tahyîri tercih eden Bakılânî'yi eleştirmektedir. Çünkü ona göre tercihte bulunmak, muarızları mubâh kılmak anlamına gelmektedir. Oysaki, tearuz ifade eden delillerin müctehidde hüccet olmaya yönelik şek ve şüphe uyandırmalarının, zannî bile olsa kendileriyle hüküm çıkarılmalarının önüne geçmesi gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁴² Dolayısıyla tearuz hâlinde mükellefin muhayyer bırakılmasını doğru görmemektedir. Ancak delillerinin kuvvetli olması sebebiyle kendisinin de bazı meselelerde mükellefin muhayyer bırakılması gerektiğini savunduğu görülmektedir.¹¹⁴³

Diğer taraftan İbn Rüşd'e göre tearuz hâlinde tevakkuf etmenin, ahkâm-ı şer'îyye'nin bir kısmının tatil edilmesi anlamına gelmektedir. Kaldı ki, iki zıt durumdan birisini yapmak zorunda kalan bir kimsenin, tevakkuf etmesinin mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Örneğin, mutlak ilişki sebebiyle guslû gerekli gören rivâyetle guslû sadece meninin çıkmasına bağlı kılan rivâyetlerin tearuzunda tevakkuftan bahsetmek mümkün değildir. İbn Rüşd, bu gibi durumda kınanmaktan kurtulmak düşüncesiyle ihtiyatla amel etmenin daha uygun olduğu düşünülse de ihtiyatla amel etmenin, şer'î şerifin emretmediği veya izin vermediği bir şeyi şeriata dahil etme anlamına gelmesini muhtemel görmektedir. Bilindiği gibi bu da dinimize göre ayrı bir kınanma sebebidir.¹¹⁴⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün tearuz hâlinde tevakkuf etmeyi ya da ihtiyatlı olanla amel etmeyi isabetli görmemektedir.¹¹⁴⁵

Ayrıca İbn Rüşd, Zâhirîlerin, tearuzu giderme adına Gazzâlî'nin zikrettiği üç seçenekten farklı bir çözüm yolundan daha bahsettiklerini aktarmaktadır. Şöyle ki; Zâhirîler, tearuz halini şer'î hükmün yokluğuna benzeterek istishâb gereği tearuz hâlinde olan delillerle amel etmezler. Çünkü onlara göre eşit olan iki delilden biriyle amel edilmesinin gerekli sayılması teklif-i mâ lâ yutâk anlamına gelmektedir. Ayrıca onlar tearuz halini, hakkında dini ahkâmın bulunmadığı veya bulunduğu hâlde ulaşılamaması durumuna da benzetmektedirler. Ancak İbn Rüşd, Zâhirîlerin, söz konusu istidlallerini reddetmektedir. Çünkü ona göre zikredilen gerekçeler, dini

¹¹⁴¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 248; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/476.

¹¹⁴² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 249.

¹¹⁴³ İbn Rüşd'ün, bu meselede muarız ve sahih delilleri bulunduğu için mükellefi muhayyer bıraktığı örnekler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/21, 22, 145.

¹¹⁴⁴ Yani İbn Rüşd, ihtiyatın böyle değerlendirmeni İslam dinine bidat sokma anlamına gelebileceğini değerlendirmektedir. Bilindiği gibi İslam'a bidat sokmak kesin bir şekile haram kabul edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bu hususta şöyle buyurmaktadır: “Kim bizim dinimizde ondan olmayan bir şey yaparsa o merduttur/makbul değildir.” Bk. Buhârî, “Sulh”, 3 (No. 2550).

¹¹⁴⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 247.

naslara ulaşması mümkün olmayan toplumlar ve dönemler için geçerlidir. Aynı şekilde nâsih ve mensûhun tespit edilemediği durumlar için geçerli olabileceğini zikretmektedir.¹¹⁴⁶

İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî*'de, tearuzla ilgili birçok hususa değinmemesi sebebiyle konuyu kısa bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Örnek olarak, Hz. Peygamber'in sözleri ve fiilleri arasında görülen tearuz, Hz. Peygamber'in bizzat uygulamaları arasında görülen tearuz veya Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri ile kıyas arasında görülen tearuzlar zikredilebilir. Muhtemelen İbn Rüşd'ün, zikri geçen hususların edille-i şer'îyye, nesih meselesi, lafızların delâleti, Hz. Peygamber'in eylem ve uygulamaları gibi konularda yer almaları sebebiyle tekrara düşmeme hassasiyetinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte tearuzla ilgili *ed-Darûrî*'de yer almadığı görülen bazı hususların, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de zikredildiğine dikkat çekmekte fayda vardır. Söz gelimi, İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in namaz kılışı hakkında birbiriyle tearuz ifade eden rivâyetler arasında tercih yapma ya da cem ve te'lîf yapma yerine mükellefin serbest (tahyîr) bırakılmasını önelemektedir. Bu sebeple Efendimizin namazıyla ilgili muarız olan rivâyetlere bakışı, tahyîr yönünde olan Taberî'nin (ö. 310/923) görüşünü isabetli bulmaktadır. Çünkü ona göre Efendimizin, namazlarını ilgili rivâyetlerde geçen küçük farklılıklarla kılmış olması muhtemeldir. Böylelikle ona göre ilgili rivâyetlerde bulunan farklılıklara uygun namaz kılacak olan bir kimsenin Efendimizin namazda yaptığı hiçbir hal ve hareketini terk etmemiş olacaktır.¹¹⁴⁷

Aynı şekilde İbn Rüşd'ün, bu tavrını vitir namazının rekât sayılarındaki muarız rivâyetler için de uyguladığı görülmektedir. Ona göre vitir namazının rekât sayılarını farklı aktaran rivâyetler arasından birini tercih etmek yerine, mükellefin serbest bırakılmasını daha uygun görmektedir.¹¹⁴⁸ Böylelikle vitir namazının bir ile dokuz rekât arası kılınabileceğini kabul ederek, başta Mâlikîler olmak üzere neredeyse bütün fukahadan farklı bir görüş benimsediği anlaşılmaktadır.¹¹⁴⁹

Öte yandan İbn Rüşd'ün tearuz konusunda genel anlamda tercihe yakın durduğu düşünülse de bununla ilgili açık ve net bir ifadesinin olmadığını söylemek gerekir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün, tearuzun giderilmesini gerekli gördüğünü ve zor durumda kalınmadıkça tevakkuf, tercih veya tahyîre gidilmemeyi tercih ettiği söylenilebilir. Çünkü zikredildiği gibi İbn Rüşd'e göre var olduğu söylenen birçok tearuz meselesi konuya tam olarak hâkim olunamamaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim Gazzâlî, ihtilaf durumunda sadece bir müctehidi isabetli kabul edenlere (muhtie) göre tevakkuf, tahyîr veya ihtiyatla amel etmenin söz konusu olmadığını

¹¹⁴⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 248.

¹¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/145.

¹¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/211.

¹¹⁴⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/578-580; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/209-211.

zikretmektedir.¹¹⁵⁰ Buna karşın yukarıda zikredildiği gibi, İbn Rüşd'ün Hz. Peygamber'in, bazı ibadetleri farklı farklı edâ ettiğini aktaran muarız rivâyetler arasında tercih yapmak yerine mükellefin muhayyer bırakılmasını öncelediği unutulmamalıdır.

İbn Rüşd'ün, müctehidin kendisinden daha büyük olan bir âlimi taklid etmesine izin verdiğine bakılarak, deliller arasında tearuz gören bir müctehidin, bunlar arasında tearuz görmeyen daha büyük bir âlimi taklid etmesine cevaz verdiği de söylenilebilir.

Son olarak İbn Rüşd'ün, fıkıhçılar arasında var olan birçok ihtilafın, deliller arasında görülen tearuzlar hususunda var farklı yaklaşımlardan kaynaklandığını ifade etmektedir.¹¹⁵¹ Bu da tearuz konusunun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

¹¹⁵⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/470.

¹¹⁵¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/12.

SONUÇ

İbn Rüşd, doğuda ve batıda felsefeci kimliğiyle öne çıkmasına rağmen, aslında çok önemli bir hukukçu (fakîh) ve aynı zamanda bir hukuk uygulayıcısı (kâdî) kimliğine de sahiptir. Çünkü İbn Rüşd, Endülüs'ün önemli ilim ve kültür başkentlerinden olan İşbîliyye (Sevilla) ve Kurtuba'da, sırasıyla önce kadılık ardından da başkadılık (kâdîlcema'a) görevini yürütmüştür. İbn Rüşd, fıkıhın hem üreticisi hem de uygulayıcısı olan bir aileye mensuptur. Dedesi ve babasının yanı sıra çocuklarından da kadılık görevini yapanlar olmuştur. İbn Rüşd'ün fıkıhçı kimliğinde göze çarpan en önemli özellik, ictihadın önemine sürekli vurgu yapması ve müctehid fıkıhçı yetiştirme hedefidir.

İbn Rüşd el-Hafîd, fıkıhçı olmasının yanı sıra kadılık görevi yürüten bir aile ortamında yetişmesi onun fıkıhla erken yaşlarda tanışmasına ve hızlı mesefe almasına katkı sağlamıştır. Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, Mâlikî fakihleri arasında saygın bir konuma sahip olan ve aynen kendisi gibi Kurtuba kadılığı yapmış olan dedesinin (İbn Rüşd el-Cedd), bazı fetvalarına ve fikhî görüşlerine atıflarda bulunması bunu göstermektedir. Ancak dedesinin vefat tarihine bakılınca onun fikhî birikimine eserlerinden ulaştığı anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sını dönemin âlimlerinin hüsn-ı şهادetleriyle fevkalade bir güzellikte ihtisar ettiğinde henüz otuz iki yaşındaydı.

İbn Rüşd'ün, felsefî görüşleri sebebiyle yaşadığı sürgün ve itibar suikastları neticesinde onlarca kitabı yakılarak yok edilmiştir. Buna rağmen fıkıh usûlü anlayışının yer aldığı *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh/Muhtasarü'l-Müstasfâ* ve furû fıkıh ve ilm-i ihtilaf anlayışının ortaya konulduğu *Bidâyetü'l-Müctehid* gibi önemli iki eseri günümüze ulaşabilmiştir. Bu iki eserin yanı sıra başta biyografi kaynakları olmak üzere muhtelif kaynaklarda kendisine nisbet edilen irili ufaklı otuza yakın fikhî eser daha bulunmaktadır.

Yapılan araştırmalar sonucunda kendisine nisbet edilen eserlerin bir kısmının dedesine ait olduğu, ancak dedesi ile aynı isme ve künyeye sahip olması sebebiyle sehven kendisine nisbet edildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda söz konusu eserlerin önemli bir kısmına ulaşıp, incelenemediği hâlde el-Hafîd'e nisbetlerinin reddedilmesinin doğru olmadığı değerlendirilmektedir. Çünkü yıllarca fıkıhla iştigal etmiş, kadılık ve başkadılık yapmış olan İbn Rüşd'ün, ilgili iki eserinin yanında başka fikhî eserler yazmış olması gayet normal görülmektedir. Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, Allah ömür verirse başka bir fıkıh eseri daha yazmayı hedeflediğini ifade etmektedir.

İbn Rüşd ile ilgili çalışma yapan birçok araştırmacı, söz konusu eserlerin İbn Rüşd'e nisbeti hakkında Fransız müsteşrik Ernest Renan ve Mısırlı rahip Georges Chehata Anawati/Kanawati'nin aktardıkları malumatları kaynak aldıkları söylenilebilir. Renan'ın, İslâm

âlimlerinin biyografi eserlerini ve bazı yazma eserler kataloglarını incelemesi ve kaynak alması sonucu İbn Rüşd'e sekiz fikhî eser nisbet ederken Anawati'nin ise, sadece *Bidâyetü'l-Müctehid*'i nisbet ettiği görülmektedir. Onlara göre kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen bu eserler, dede İbn Rüşd'e veya o dönemlerde yaşamış başka bir İbn Rüşd'e ait olmaları gerekir. Üstelik Anawati, İbn Rüşd'ün biyografisine yer veren hemen hemen bütün kaynaklarda ve muhtelif birçok kaynakta kendisine nisbet edilen *ed-Darûrî*'yi dahi ona nisbet etmemektedir. Bu da onun, söz konusu eserlerin nisbetiyle ilgili ilmî ve derin bir çalışma yapmadığı anlamına gelmektedir.

Muhtelif kaynaklarda İbn Rüşd el-Hafîd'e nisbet edilen yirmi sekiz fikhî eserin, önemli bir kısmının Fas'ın Karaviyyîn Kütüphanesinde, İspanya El Escorial Kraliyet Kütüphanesi ve Mısır Millî Kütüphanesinde (Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye) mahtut bir hâlde araştırmacıları beklediğini hatırlatmakta fayda vardır.

İbn Rüşd, dünyanın tanıdığı meşhur bir filozof olduğu kadar, döneminin meşhur fıkıhçılarından ve kadılarından olmasına rağmen, felsefeci kimliğiyle öne çıkmış ve fikhî kimliği hep arka planda kalmıştır. Hâlbuki kaynaklarda, *ed-Darûrî* adlı usûl eserinin, Endülüs ve Mağrib coğrafyasında elden düşürülmeyen bir kitap olduğu kaydedilmektedir. *Bidâyetü'l-Müctehid*'in ilk olarak 1909 yılında, *ed-Darûrî*'nin de 1994 yılında tahkik edilerek basılmış olmaları ve fıkıhçılığıyla ilgili yapılan ilk çalışmanın bir müsteşrik (Robert Brunschvig) tarafından 1962 yılında yapılması da bunun bir kanıtı mahiyetindedir. Ayrıca kaynaklarda kendisine nisbet edilen fikhî eserlerinin yarısından fazlasıyla ilgili olarak kayda değer bir malumatın olmaması da bunu göstermektedir.

İbn Rüşd, filozof olması hasebiyle fikhî konulara felsefenin verdiği rahatlıkla yaklaştığı, bu sebeple de fıkıhçılığına olan güvenin kaybolduğu iddia edilmiştir. Ne var ki hem gençliğinde kaleme aldığı *ed-Darûrî*'de hem de vefatına yakın tamamladığı *Bidâyetü'l-Müctehid*'de söz konusu iddiayı haklı çıkaracak herhangi bir örneğe rastlanılmamıştır. Aksine söz konusu eserlerinde, heva ve hevesle hüküm verilemeyeceğini vurgulamış ve ele aldığı meselede -zannî dahi olsa- gerekli gayreti göstermediği için hata eden müctehidin günahkâr olacağını savunmuştur. Bu bağlamda dinî nasslar varken, maslahata göre hareket etmeyi yeni bir şariat ihdas etmekle eş değer görmüştür. Ona göre sadece zâhirle hüküm verilmesi durumunda açık bir mağduriyet söz konusu olacaksa fıkıhta uzmanlaşmış mütedeyyin ve samimi kişiler tarafından kısıtlı bir şekilde maslahata göre hüküm verilebilir. Bu sebeple Mâlikî mezhebini sık sık maslahata baş vurmasından dolayı eleştirmektedir. Aynı şekilde heva ve hevesle hareket etmeye sebebiyet verebilir istihsân ve sedd-i zeri'a gibi delilleri de genel itibarıyla reddettiği görülmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd'ün, dini nasslara yaklaşımındaki hassasiyet sebebiyle bazen cumhur-ı fukahâyı bile eleştirdiği ve âdeta Zâhirî bir âlimi andırdığı görülmektedir. Söz gelimi, cumhurun “...*Müşrikler ancak necistirler...*”, âyetini itikadî necaset olarak yorumlayan görüşünü tasvip etmeyerek müşriklerin bizzat necis olduklarını, hatta yeme ve içme artıklarının dahi necis olduğunu tercih etmektedir. İbn Rüşd'ün nasslara bağlılığını gösteren başka örnekler de bulunmaktadır.

Kanaatimizce İbn Rüşd'ün fıkıhçı kimliğinin ötelenmesindeki en önemli sebep, değişik gerekçelerle dönemin yöneticileri tarafından dışlandıktan, zındıklıkla suçlanıp sürgün edildikten sonra, Müslümanların elinde bulunan kendi yazdığı fıkıh kitaplarının, Müslümanlar tarafından yakılmış olmasıdır. Yahudi ve Hristiyanların elinde bulunan muhtelif ilimlere ait birçok kitabının, bu kötü akibetten kurtulmuş olması da bu düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca İbn Rüşd'ün günümüze kadar ulaşan ve muhtelif alanlarda kaleme almış olduğu eserlerinin neredeyse tamamının yabancı dillerde yapılmış tercümelerinin olması da bu değerlendirmemizi güçlendirdiği düşünülmektedir.

İbn Rüşd, usûl anlayışında mütekellimîn metodunu takip ederek, bu metodun genel itibarıyla en faydalı metot olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca mütekellimîn metodu mensuplarını Ehl-i Sünnet ve Mutezilî diye ayırarak mütekellimîn Ehl-i Sünnet usûlcüleri, Mutezileye karşı daha isabetli bulunduğunu ifade etmektedir. Kıyasın tanımında olduğu gibi Mutezilî âlimlerin görüşlerini daha isabetli bulduğu ve Ehl-i Sünnet olan mütekellimîn usûlcüleri eleştirdiği hususlar da bulunmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet veya Mutezile ayırımı yapmadan mütekellimîn usûlcüleri, usûl ilmine kelâm ve mantığı derç ettikleri iddiasıyla eleştirmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, mütekellimîn ve Fukahâ/Hanefiyye usûlcüleri arasında var olan farklılıkları savunmak ya da eleştirmek yerine, her iki ekolü anlamaya çalışmaktadır. İbn Rüşd, iki ekolün farz-vâcib ayrımını örnek olarak zikredip, herhangi birini savunmaya gerek olmadığını ifade etmektedir. Bunun yerine, önemli olanın farz ile vâcibe yüklenen manaları bilmek olduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd'ün, usûlde herhangi bir ekolü mutlak olarak tasvip edip savunmaması, furû fıkhıta var olan ihtilaflara karşı takındığı hoş görülü yaklaşımını, usûlde de korumuş olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd, en faydalı usûl metodunun mütekellimîn metodu olduğunu savunduğu gibi birçok usûl konusunda Gazzâlî ile hemfikir olduğu da görülmektedir. Ayrıca Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eserinin mütekellimîn metodu ile yazılmış eserler arasında en faydalı eser olduğunu ifade etmektedir.

İbn Rüşd'ün usûl anlayışının süreç içerisinde ciddi bir değişime uğramamakla birlikte bazı konularda farklılaştığını söylemek mümkündür. Örneğin, *ed-Darûrî*'de maslahatla hüküm vermeyi yeni bir şariat ihdas etmekle eşit görerek eleştirirken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, zâhirle hareket edilmesi hâlinde açık bir mağduriyet söz konusu olursa fıkıh melekesine sahip,

mütedeyyin, samimi ve iyi niyetli kimselerin sınırlı bir şekilde maslahata göre hüküm verebileceklerini zikretmektedir. Aynı şekilde *ed-Darûrî*'de, kıyas konusunu, elfâz bölümünde işleyerek usûlcülerin kıyas dedikleri hususların kahir ekseriyetinin elfâzın delâletinden ibaret olduğunu savunmaktadır. Ayrıca *ed-Darûrî*'de, kıyasın delil olduğunu sarîh bir şekilde ifade etmezken, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de kıyasın delil olduğunu ve aklen zorunlu olduğunu savunmaktadır.

İbn Rüşd, usûl ilmiyle doğrudan ilişkisi bulunmayan kelâm ve mantık konularını, usûl ilminden ayıklamaya çalışarak mütekellimîn usûlcülerini eleştirdiği gibi fıkıhla doğrudan alakalı görmediği aklî olmayan ve farazî meselelerle uğraşılmasını da eleştirdiği görülmektedir. Söz gelimi, fıkıhçıların ölmüş bir kadının sütünün helal olup olmadığı çerçevesinde yaptıkları tartışmaları vakıya aykırı bularak eleştirmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd ile ilgili yapılan neredeyse bütün çalışmalarda İbn Rüşd'ün Mâlikî olduğu bilgisi yer almaktadır. İbn Rüşd'ün, Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu bir bölgede kadılık ve başkadılık yaptığı düşünüldüğünde bunun normal olduğu söylenilebilir. Ne var ki, İbn Rüşd'ün Mâlikî olduğuna dair kendisinin sarîh bir ifadesi olmadığı gibi kaleme aldığı fıkıh eserlerinde de Mâlikî olduğuna dair güçlü bir işaret olmadığı söylenilebilir. Bunun yerine delillerini güçlü bulduğunda Mâlikî mezhebini tercih ettiği gibi, delillerini zayıf bulduğunda ise, Mâlikî mezhebini tercih etmek bir yana onu eleştirdiği görülmektedir.

İbn Rüşd, birçok furû fıkıh meselesinde Mâlikî mezhebini eleştirerek görüşünü zayıf bulmasının yanında, Mâlikî mezhebinin bazı önemli usûl anlayışlarını da reddetmektedir. Söz gelimi, Mâlikî mezhebinin önemli usûl kaynaklarından olan ve adeta mezheple özdeşleşen amel-i ehl-i Medine ve maslahat gibi delilleri kabul etmeyerek her fırsatta eleştirmektedir. Bu bağlamda maslahat sebebiyle hüküm vermenin yeni bir şeriat ihdas etmek olduğunu ifade ederken amel-i ehl-i Medine'nin de Mâlikîlerin iddia ettiği gibi ne icmâ ne de mütevâtir olamayacağını savunmaktadır. Ona göre amel-i ehl-i Medine, en fazla Hanefîlerin umûm-ı belvâ anlayışlarına tekabül edebilir.

İbn Rüşd'ün, Mâlikî mezhebini yoğun bir şekilde eleştirmesine rağmen, yaşadığı bölgede Mâlikî mezhebinin yaygın olmasından başka onun Mâlikî olmasını muhtemel kılan iki husustan bahsedilebilir. Birincisi; ele aldığı bazı meselelerde Mâlikî mezhebine daha fazla yer vermesidir. Ancak Mâlikî mezhebine daha geniş yer ayırmasının Mâlikî olmasından kaynaklanabileceği gibi Mâlikî olmadığı hâlde Mâlikî mezhebinin Endülüs bölgesinde hâkim mezhep olmasından da kaynaklanmış olması mümkündür. İkincisi; bazı meselelerde Mâlikî mezhebinin görüşünü “filmezheb” tabiriyle aktarmasıdır. Ne varki bu da onun Mâlikî olduğunu göstermesi için kesin bir kanıt olmayabilir. Zira “filmezheb” ifadesi kendisinin tâbi olduğu

mezheb anlamına gelebileceği gibi bölgede yaygın olan mezheb anlamına gelmesi de muhtemeldir.

İbn Rüşd'ün Mâlikî mezhebine mensup bir âlim olup olmadığı hususunda kesin bir delil bulunmadığı düşünülmeyle birlikte, onun fıkıhın hem usûlünde hem de furûunda mutlak müctehid gibi hareket ettiğinde şüphe görülmemektedir. Zira İbn Rüşd, başta Mâlikî mezhebi olmak üzere, hiçbir mezhebin usûl ve furûuna mutlak anlamda bağlılık göstermediği gibi herhangi bir mezhebi de mutlak anlamda savunmamaktadır. Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*'i, ilk dönemde yetişen müctehidler gibi fıkıhçı yetiştirmek ve bölgede var olan taklidi bitirmek amacıyla yazdığını açıkça ifade etmektedir. Çünkü ona göre ictihad farz-ı kifayedir ve diğer farz-ı kıfâyelerin her dönemde uygulanması farz olduğu gibi ictihad da aynı hükme tabidir.

İbn Rüşd'ün, nadir de olsa bazen fıkıhçıların ekserisine muhalefet ettiği de görülmektedir. Bunun yanında, Mâlikî mezhebini birçok meselede eleştirdiği gibi, delilini kuvvetli bulduğu yerlerde ise isabetli bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün, bu tavrının diğer mezhepler için de aynen geçerli olduğunu söylemekte fayda vardır. Dolayısıyla delillerini kuvvetli bulması sebebiyle bazı meselelerde Zâhirî mezhebinin görüşünü tercih ederken, bazen de inkiraza uğramış muhtelif mezheplerin veya alimlerin görüşlerini isabetli bulduğu da görülmektedir. Ancak İbn Rüşd, söz konusu mezhepleri veya alimleri doğrudan tercih etmemektedir. Bunun yerine sadece delillerini güçlü bulması sebebiyle görüşlerinin kuvvetli olduğunu ve tercihe şayan gördüğünü zikretmektedir.

İbn Rüşd'ün, üzerinde özenle durduğu meselelerden birisi de fıkıhçıların ihtilaf etme gerekçeleridir. Ona göre fıkıhçıların ihtilaf etme gerekçeleri genelde usûl anlayışlarındaki farklılıklardan kaynaklanırken bazen de uzman olmadıkları konulara girmeleri ve alanın uzmanlarından destek almamalarından kaynaklanmaktadır. Burada Ramazan hilalinin tespiti (ru'yet-i hilal) ve hâmile kadının gördüğü kanın türü gibi meseleler örnek olarak zikredilebilir. İbn Rüşd bu konuların, fıkıhçıların uzmanlık alanına girmediği için alanında uzman kişilere havale edilmesi veya onlardan destek alınması gerektiğini savunmaktadır.

İbn Rüşd, zikredilen bu gibi ilmî ve tıbbî konular hakkında uzman kişilerin desteğini gerekli görmektedir. Mesela günümüz fıkıh meseleleri ile ilgili olan ve bir yönüyle fıkıhçının söz konusu alanlarda mütehassıs kişilerle beraber hareket ederek konunun şer'î hükmüne ulaşılmasının ancak mümkün olabileceği biyofıkıh/bioetik meselesine değinen ilk isimlerden olduğu söylenilebilir.

Son olarak, İbn Rüşd ile Zâhiri mezhebi arasında yakın ilişkisi bulunduğu ve bunun araştırılmaya değer bir husus olduğu düşünülmektedir. Zira İbn Rüşd'ün usûl ve furû konularında bazen cumhuru eleştirdiği hâlde Zâhirîlerî eleştirmede ve bazen de onların görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Usûlden örnek olarak, İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî*'de kıyas

konusunu Zâhirîlerin anlayışına yakın bir şekilde ele alması zikredilebilir. Aynı şekilde *Bidâyetü'l-Müctehid*'de, mutlakın mukayyede hamli konusunda, Zâhirîlerin görüşüne yakın durması da örnek verilebilir. Zâhirî mezhebi ile hemfikir olduğu furû fıkıh örneği olarak da müşriki necis kabul etmesi gösterilebilir. Bunun yanında İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de Mâlikî, Şâfiî ve Hanefîlikten sonra en çok ele aldığı mezhebin Zâhirî mezhebi olması da bu fikrî yakınlığa işaret etmektedir.



KAYNAKÇA

- ‘Abderî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Su‘ûd. *Rihletu’l-‘Abderî*, tkd. ‘Alî İbrâhîm el-Kerevî. Dimek: Dâru Sa‘diddîn, 2. Basım, 1426/2005.
- ‘Abdulhamîd b. ‘Alî, Ebû Zunejd. “Mukaddime.” *et-Takrîb ve’l-İrşâd*. mlf. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1418/1998.
- ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Merkezu’l-Buhûs. 10 Cilt. B.y., Dâru’t-Ta’sîl. 1437/2013.
- ‘Acmî, Muhammed Mehdî. “dipnot”. *ed-Darûrî fî Usûli’l-Fıkh*. mlf. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd. Kuveyt: Dâru İhyâ’ ve Dâru Taybeti’l-Hadrâ’, 1442/2021.
- ‘Acmî, Muhammed Mehdî. “ikinci mukaddime”. *ed-Darûrî fî Usûli’l-Fıkh*. mlf. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd. Kuveyt: Dâru İhyâ’ ve Dâru Taybeti’l-Hadrâ’, 1442/2021.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu‘yb Arnavût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- ‘Alâî, Halîl b. Keykeldî b. ‘Abdullâh Salâhuddîn. *Tahkîk Munîfi’r-Rutbe li men Sebete Şerîfu’s-Suhbeh*. thk. Muhammed Süleymân el-Aşkar. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle ve Dâru’l-Beşîr, 1412/1991.
- ‘Alevî, Cemâluddîn. “dipnot”, *ed-Darûrî fî Usûli’l-Fıkh*, mlf. Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtûbî. Lübnan: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994.
- Âl-i Hanîn, ‘Abdullâh b. Muhammed b. Sa‘d. *Tevsîfu’l-Ekdiye fî ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*. 3 Cilt. B.y.: Y.y., 1423/2003.
- Alsaç, Hatice. *ed-Darûrî Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Alsaç, Hatice. *İbn Rüşd’ün Fıkıh Usûlü Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2024.
- Âmidî, Ebu’l-Hasen (Ebu’l-Kâsım) Seyfuddîn ‘Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, thk. ‘Abdurrezzâk ‘Afîfî. 4 Cilt. Dimeşk: el-Mektebu’l-İslâmî, 3. Basım, 1402.
- Anawati, Georges Chehata. *Müellefât İbn Rüşd*. İngiltere/Windsor: Müessesetu Hindâvî, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Rüşd (fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/288-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, Yunus. “dipnot”, *el-Müstasfâ/İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. mlf. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Aşkar, Muhammed Süleymân. “dipnot”. *el-Müstasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*. 2 Cilt. mlf. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. Beyrut: Messesetu’r-Risâle Nâşîrûn, 1436/2010.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve’n-Nukûd Şerh Muhtasar İbn Hâcib*. thk. Dayfullâh b. Sâlih. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu’r-Rüşdi Nâşîrûn, 1426/2006.
- Bâcî, Ebu’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa‘d. *el-Hudûd fî’l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâ’îl. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bâcî, Ebu’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa‘d. *Kitâbu’l-İşâre fî Ma’rifeti’l-Usûl ve’l-Vicâze fî Ma’ne’d-Delîl*. Thk. Muhammed ‘Alî Ferkûs. Cezâir: Mektebetu’l-Mekkiyye ve Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1411/1991.

- Bağdâdî, Ebû Mansûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Ferk beyne’l-Firak ve Beyânü’l-Firkati’n-Nâciye*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 2. Basım, 1977.
- Bakkal, Ali. “İslam Astronomi Tarihinde İbn Rüşd”, *Büyük İslam Filozofu İbn Rüşd*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, 237-252.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve’l-İrşâd (es-Sağîr)*. thk. ‘Abdulhamîd b. Zeyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Bedir, Murteza. “er-Risâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Beyânûnî, Muhammed Ebu’l-Feth. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa’îd (Ebû Muhammed) ‘Abdullâh. *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*. thk. Muhammed ‘Abdurrahmân el-Mer’âşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünenü’s-Sağîr*. ‘Abdulmu’tî Kal’ecî. 4 Cilt. Pakistan/Karaçi: Dâru Câmi‘âtu’d-Dirâsiyye. 1410/1989.
- Bilge, Mustafa L. “Hasan el-Vezzan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/358-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl b. İbrâhîm. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. thk. Heyet. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tabki’n-Necât, 1422.
- Cerrâ’î, Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Zeyd b. Ebî Bekr el-Hasenî. *Şerh Muhtasar Usûli’l-Fıkh*. thk. ‘Abdulazîz Muhammed ‘Îsâ vd. 3 Cilt. Kuveyt: Letâifu li neşri’l-Kutub, 1433/2012.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed ‘Abdusselâm Şâhin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415/1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi’l-Usûl*. 4 Cilt. B.y. Vizâretü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cum’a, Es’ad. “Risâletü Mekâsibi’l-Mülûk ve’r-Ruesâ’ ve’l-Murâbîn el-Muharrame li Ebi’l-Velîd İbn Rüşd”. *Mecellet Dirâsât Endelusiyye* 20 (Haziran 1419/1998), 23-50.
- Cum’a, Muhammed Lutfî. *Târîh Felâsifeti’l-İslâm*. Kahire: Müessetu Hindâvî, 2012.
- Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî Ruknuddîn ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf. *el-Akîdetü’n-Nazzâmiyye fi’l-Erkânî’l-İslâmiyye*. thk ve tlk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1412/1992.
- Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Ruknuddîn ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhîs fi Usûli’l-Fıkh*. 3 Cilt. thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el’Umerî. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.
- Çelebi, Kâtip (Mustafâ b. ‘Abdullâ/Hâcî Halîfe). *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn*. 2 Cilt. B.y.: Y.y., 1941.
- Çetin, Abdurrahman. Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Çetintaş, Recep. “Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensuh Olma Yönünden İcmâ”, *Diyanet İlmi Dergi*, 56 (2020), 39-66.
- Çolak, Mücahit. “İslam Muhakeme Hukukunda Şahitlik ve Hükümleri”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/2 (2016), 85-104.

- Dabbî, Ahmed b. Hayyân/Yahyâ b. Ahmed b. ‘Umeyra. *Buğyetu’l-Multemis fî Târîh Ricâl Endelus*. thk. İbrâhîm Eybârî. 10 Cilt. Mısır: Dâru’l-Kütübî’l-Mısırî/Beyrut: Dâru’l-Kütüb i’l-Lübnânî, 1414/1989.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Alî b. ‘Umer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. ve tlk. Şu‘ayb Arnavût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1424/2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd ‘Ubeydullâh (‘Abdullâh) b. ‘Umer b. ‘Îsâ. *Takvîmu’l-Edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421/2001.
- Dîb, ‘Abdulazîm Mahmûd. “Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Sedd-i Zerâi’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû ‘Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *et-Ta’likât ‘alâ Kitâb Sibeveyh*. thk. ‘Avaz b. Ahmed el-Kavzîz. B.y.: Y.y., 1410/1990.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Âbdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu’l- ‘Asriyye, ts.
- Ebû Ya‘lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. ‘Alî b. el-Müsennâ. *Müsned Ebî Ya‘lâ el-Mûsîlî*. thk. ve tlk. Sa‘îd b. Muhammed es-Senârî. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1434/2013.
- Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu‘temed fî Usûli’l-Fıkh*. tkd. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1403.
- Ebyârî, ‘Alî b. İsmâ‘îl. *et-Tahkîk ve’l-Beyân fî Şerhi’l-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*. thk. ‘Alî b. ‘Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru’l-Beydâ’, 1434/2013.
- Erdal, Muhammet Ali. “Şartların Değişmesiyle Kur’ân Ahkâmının Güncellenmesi: Hz. Ömer Örneği”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2018), 213-231.
- Emîn, Hasan. *Dâiretu’l-Me‘arifi’l-İslâmiyye eş-Şi‘iyye*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Te‘ârufi li’l-Matbû‘ât, 6. Basım, 1422/2001.
- Ernest, Renan. *İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye*. çev. ‘Âdil Zü‘aytir. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî’l-‘Arabiyye, 1957.
- Ferrâ’, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, thk. tlk ve thr. Ahmed b. ‘Alî el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyâd: Y.y., 3. Basım, 1414/1993.
- Ferrâ’, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. ‘Abdillâh. *Me‘âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necatî vd. 5 Cilt. Mısır: Daru’l-Mısriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min ‘İmi’l-Usûl*. thk. ve tlk. Muhammed Süleymân el-Aşkâr. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfutu’l-Felâsife*. thk. ‘Süleymân Dunyâ. Kahire: Dâru’l-Ma‘rife, 4. Basım, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*. mhş. ‘Abdullâh Muhammed el-Halîlî. Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2004.
- Gelgeç, Sevim. *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

- Haccî, Muhammed. “mukaddime”. *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerh ve't-Tevcih ve't-Ta'lîl li Mesâilî'l-Müstahrace*, mlf. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd el-Kurtûbî. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî 1408/1988.
- Hallâf, 'Abdolvahhâb. *İlmu Usûli'l-Fıkh*. İ'dâd Muhammed Ebu'l-Hayr. Beyrut: Messetü'r-Risâle, 1433/2012.
- Hamrî, 'İsâm 'Alî “Merâtibu'l-Mendûb 'İnde'l-Mâlikiyye”. *Mecelletü'l-Câmi'eti'l-Esmeriyye* 24 (Haziran 2015) 207-242.
- Hattâbu'r-Ru'aynî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrahman. *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasar Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1412/1992.
- Heyet, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhıyye el-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye. 1404-1428.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*. thk. Husâmuddin el-Kudsî. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994.
- Hökelekli, Hayatî. “Duyu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/8-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hurayz, 'Abdulmu'izz 'Abdul'azîz. “Delâletu'l-Elfâzi evi'l-Edilleti'l-Müsta'mele fî İstinbâti'l-Ahkâm: Menheciyyet İbn Rüşd fî Kitâbi Muhtasar el-Müstasfâ”, *Dâru'l-Manzûme*. (Receb 1998), 74-98.
- 'Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn 'Abdurrahîm b. el-Huseyn b. 'Abdurrahmân. *et-Tabsıra ve't-Tezkira fî 'Ulûmi'l-Hadîs/Elfiyyetu'l-'Irakî*. thk. 'Abdulmuhsin b. Muhammed. Medine: B.y., 1442/2021.
- İbn 'Abduberr, Ebû 'Umer Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed. *el-Kâfî fî Fıkh Ehli Medîne*. Muhammed Muhammed Ahyed el-Mûritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, 2. Basım, 1400/1980.
- İbn 'Âbidîn, Ahmed b. Abdulġanî b. 'Umer ed-Dımaşkî. *Hâşiyet Raddi'l-Muhtâr 'alâ'd-Durri'l-Muhtâr (Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr)*. 6 Cilt. Mısır: Şerîketu Mektebe ve Matba'atu Mustafâ, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîn 'Abdullâh el-'Ukaylî. *Şerh İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyet İbn Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1414/1994.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. ve thr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ'. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Bâbeşâz, Ebu'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs el-Mısırî. *Şerhu'l-Mukaddimetu'l-Muhsibe/Muhassibe*. thk. Halid 'Abdulkerîm. 2 Cilt. Kuveyt: el-Matba'atu'l-'Asriyye, 1977.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. 'Abdumelik b. Mes'ûd b. Mûsâ el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelusî. *es-Sıla*. thk. İbrâhîm Ebyârî. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb i'l-Mısırî/Beyrut: Dâru'l-Kütüb i'l-Lübnânî, 1410/1987.
- İbn Ebî Usaybi'a, Muvaffakuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî. *Kitâb 'Uyûni'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, tr.

- İbn Emîr el-Hâcc, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Tahrîr ve’t-Tahrîr ‘alâ Kitâbi’t-Tahrîr*. 3 Cilt. Mısır/Bulak: el-Matba‘atu’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1816-1318.
- İbn Mulakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn ‘Umer b. ‘Alî b. Ahmed. *el-İ‘lâm bi Fevâid ‘Umdeti’l-Ahkâm*. thk. ‘Abdul‘azîz Ahmed b. Muhammed el-Muşeykih. 11 Cilt. Arabistan: Dâru’l-‘Âsime, 1417/1997.
- İbn Ferhûn, Ebû ‘Abdillâh/Ebu’l-Yumn Muhammed b. Burhânuddîn b. İbrâhîm b. ‘Alî el-Medenî. *el-Mesâilu’l-Melkûta min Kutubi’l-Mebsûta*. tsh. Celâl ‘Alî el-Kazâfî el-Cehânî. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- İbn Ferhûn, Ebu’l-Vefâ/Ebu’l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Nûreddîn ‘Alî b. Muhammed el-Medenî. *ed-Dibâcu’l-Mezheb fî Ma‘rifet A’yânî ‘Ulemâi’l-Mezheb*. thk. Me‘mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1417/1996.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed. *Fethu’l-Bârî bi Şerhi’l-Buhârî*. ‘Înâye ve thr. Muhammed Fuâd ‘Abdubâki ve Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetu’s-Selefiyye, 1380-1390.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu’l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu’l-Muhtâc bi Şerhi’l-Minhâc ve Havâşî’s-Şîrvânî ve’l-‘Ubbâdî*. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1573/1983.
- İbn Hâcib, Ebû ‘Amr Cemâluddîn ‘Usmân b. ‘Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasaru’l-Muntehe’l-Usûlî*. Kahire: Matba‘atu Kurdistânî’l-İlmiyye, 1326.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyuddîn ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Târih İbn Haldûn*. thk. Halîl Şehâde ve Süheyl Zükâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelusî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*. thk. ‘Abdulğaffâr Süleymân. 12 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelusî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân. *Sahîh İbn Hibbân*. thk. Şu‘ayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Fetâvâ İbn Rüşd*. thk. ve tlk. Muhtâr b. Tâhir et-Telîlî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1407/1987.
- İbn Rüşd el-Cedd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî. *er-Radd ‘alâ men Zehebe ilâ Tashîh ‘İlmi’l-Ğaybi min Ciheti’l-Hatt*. thk. Meşhûr Hasan Selmân. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1413.
- İbn Rüşd el-Cedd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Beyân ve’t-Tahsîl ve’s-Şerh ve’t-Tevcih ve’t-Ta‘lîl li Mesâili’l-Müstahrace*. thk. Muhammed Haccî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Ğarbi’l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Rüşd el-Cedd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Mukaddimâtu’l-Mumehhidât*. thk. Muhammed Hucî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1408/1998.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *ed-Darûrî fî Usûli’l-Fıkh ev Muhtasaru’l-Müstasfâ*. thk. Muhammed Mehdi el-‘Acmi. Mekke: Dâru Tayyibeti’l-Hadrâ’, 1442/2021.

- İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Faslu'l-Mekâl fî Takrîrî mâ beyne's-Şerî'a ve'l-Hikme mine'l-İttisâl*. mşf. Muhammed 'Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1997.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *ed-Darûrî fî Külliyyât Sina'ati'n-Nahv*. thk. Mansûr 'Alî 'Abdusseminî. Şa'b: es-Sahve li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1431/2010.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *ed-Darûrî fî's-Siyâse*, çev. Ahmed Şehlân, thk. Muhammed 'Abid el-Cabirî. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-'Arabî, 1998.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Külliyyât fî't-Tıbb*. thk. Muhammed 'Abid el-Cabirî. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-'Arabî, 1999.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr Takıyyüddîn 'Usmân b. Salâhiddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimet İbn Salah*. thk. Nûreddîn 'İtr. Suriye: Dâru'l-Fıkr ve Lübnan: Dâru'l-Mu'âsıra, 1406/1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn 'Umer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdullâh el-Muhsin ve Muhammed el-Hulv. 15 Cit. Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh 'ale'l-Mezhebi Ahmed b. Hanbel*. tkd. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl. 2 Cilt. Riyâd: Müessesetu'r-Reyyân, 2. Basım, 1423/2002.
- İbnu'l-'Arabi, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thr. ve tlk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbnu'l-Ebbâr, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdullâh el-Kudâ'î. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. thk. ve tlk. Beşşâr 'Avvân Ma'rûf. 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011.
- İbnu'l-Feradî, Ebu'l-Velid 'Abdullâh b. Muhammed el-Kurtûbî el-Ezdî. *Tarîh 'Ulemâi Endelus*. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- İbnu't-Tilimsânî, 'Abdullâh b. Muhammed 'Alî Şerefüddîn. *Şerhu'l-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1419/199.
- Îcî, Ebu'l-Fazl 'Adududdîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr. *Şerh Muhtasari'l-Muntehe'l-Usûlî*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004 1326.
- İsbehânî, Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. 'Abdirrahmân b. Ahmed. *Beyânu'l-Muhtasar Şerh Muhtasar İbn Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Arabistan: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer 'İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed. *et-Tabsîra fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnan: 'Âlemu'l-Kutub, 1403/1983.
- Kâdî 'Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen 'Abdülcebbâr b. Ahmed b. el-Hemedânî. *Şerh Usûli'l-Hamse*. thk ve tkd. Faysal Bedîr 'Avn. Kuveyt: Matbû'âtu Câmi'etu'l-Kuveyt, 1998.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fadl 'İyâz b. Mûsâ. *Tertîbu'l-Medârik ve 'l-Mesâlik*. thk. Heyet. 8 Cilt. Mağrib: Matba'atu Fudâle, ts.

- Kallek, Cengiz. “Bidâyetü’l-Müctehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/133-134.
- Kalesâdî, Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Alî. *Rihletu’l-Kalesâdî*. thk. Muhammed el-Ecfân. Tunus: eş-Şerîketu’t-Tûnusiyye li’t-Tevzî’, 1978.
- Karâfî, Ebu’l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. ‘Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerh Tenkîhi’l-Fusûl*. thk. Tâhâ ‘Abdurraûf Sa’d. Kahire: Şerîketu’-Tibâ’etu’l-Fenniyyeti’l-Müttahide, 1393/1973.
- Karabulut, Ali Rıza. *İbn Rüşd’ün Eserleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1993.
- Karâfî, Ebu’l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. ‘Abdirrahmân el-Mısrî. *el-‘Akdu’l-Menzûm fi’l-‘Umûm ve’l-Husûs*, thk. Ahmed el-Hatm. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’l-Mekkiyye/Dâru’l-Kutubî, 1420/1999.
- Karlığa, H. Bekir. “İbn Rüşd (felsefe, astronomu ve tıp)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/257-288 İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsânî, ‘Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed. *Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’*. thk. ‘Alî Mi’âd ve ‘Âdil ‘Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kılıç, Muharrem. *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi (Tarihi Siyasal ve Felsefi Bağlamda Bir Analiz)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1444/2005.
- Koca, Ferhat. “Mefhum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Köse, Saffet. “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 7 (Nisan/2006), 13-50.
- Mahlûf, Muhammed Muhammed b. Muhammed b. ‘Umar. *Şeceretü’n-Nûri’z-Zekiyye fi Tabakâti’l-Mâlikiyye*. tlk. ‘Abdulmecîd Hayalî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l- Kütubi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Mahmutoğlu, Yakup. “Mukatıl b. Süleyman’ın (ö.150 h.) “Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine’l-Kur’âni’l-Kerim (Beş Yüz Ayetin Tefsiri)” Adlı Kitabının Kısaca Tanıtımı ve Ahkâm Ayetleri Açısından Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), 471-476.
- Mahmutoğlu, Yakup-Cebeci, İdris. “Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”. *Eskiye*, 40 (Mart/March 2020), 9-35.
- Makkarî, Ebu’l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Nefhu’t-Tîb min Ğusni’l-Endelusi’r-Ratîb ve Zikr Vezîrihâ Lisâniddîn İbni’l-Hatîb*. thk. İhsan ‘Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 2. Basım, 1419/1998.
- Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî ‘Âmir el-Asbahî el-Yemenî, el-Medenî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994/1415.
- Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî ‘Âmir el-Asbahî el-Yemenî, el-Medenî. *el-Muvatta’*. 2 Cilt. tsh. ve tlk: Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâu’t-Tur’âsi’l-‘Arabî, 1406/1985.
- Mâzerî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Alî b. ‘Umer et-Temîmî es-Sıkkilî. *İdâhu’l-Mahsûl min Burhâni’l-Usûl*. thk. ‘Attâr et-Tâlibî. Tunus: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1421/2001.
- Merrâkuşî, ‘Abdulvâhid b. ‘Alî et-Temîmî. *el-Mu’cem fi Telhîs Ahbâri’l-Mağrib*, thk. Salâhuddîn el-Havârî. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1426/2006.

- Mesû'atü'l-Fıkhiyyetü'l-Küveytiyye. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû dakîka vd. 5 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Halebî, 1356/1937.
- Minyâvî, Ebu'l-Munzir Muhammed b. Mahmûd. *eş-Şerhu'l-Kebir li Muhtasari'l-Usûli min 'İlmi'l-Usûl*. Mısır: el-Mektebetu's-Şâmile, 1432/2011.
- Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. tlk. İlyas Kaplan. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîr Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîr Mücâhid*. thk. Muhammed 'Abdusselâm. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. ve tlk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Nar, Yasemin. "İbn Rüşd'ün Bidayetü'l-Müctehid Adlı Eserinde İmam Şafiî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 9 (2007), 217-224.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 12 Cilt. thk. ve thr. Hasan 'Abdulmun'im Çelebi. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mehezzeb*. tsh: heyet. 9 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tibâ'atu'l-Munîriyye, 1344-1347.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerh Sahîh Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1392.
- Nisâbü'rî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *Ma'rifet 'Ulûmi'l-Hadîs*. es-Seyyid Mu'azzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1397/1997.
- Onay, İsa. "İmraetî lâ Teruddu Yede Lâmis/Karım Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor" Rivâyetinin Sened ve Metin Tahlili". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 1 (Haziran/Jun 2023), 416-435.
- Öz, Mustafa. "Vâkıfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/487, 488. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özdemir, Mehmet. "Yûsuf b. Abdülmü'min". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/5-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. 'Abdikerîm. *el-Kâfi Şerh Usûli'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1422/2001.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvedî. Beyrut/Dimeşk: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh (Ebu'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir. 6 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.
- Remlî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Nihâyeti'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Sabbân, Muhammed b. 'Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.

- Sağlam, Hadi. “Şer’î Bir Delil Olma Açısından İcmanın Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 161-174.
- Samar, Mahmut. “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delâletine Dair Tartışmalar”. *Eskiyeni* 42 (Eylül 2020), 961-984.
- San’ânî, Ebû İbrâhîm ‘İzzuddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil ‘Alellâh İsmâîl. *Tevdîhu’l-Efkâr ilâ Tenkîhi’l-Enzâr*. thk. Ebû ‘Abdurrahmân Salâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1997.
- Sâverî, ‘Abdulazîz. “Risâle fî Mekâsibi’l-Mülûk ve’r-Ruesâ’ ve’l-Murâbîn el-Muharrame Leyset li Ebî’l-Velîd İbn Rüşd el-Hafîd”. *Mecellet Dirâsât Endelusiyye* 21 (Ocak 1419/1999), 19-20.
- Sayman, Zübeyde. *İbn rüşd’ün “Bidâyetü’l-Müctehid” Adlı Eserinde Zâhirî Mezhebine Ait Görüşlerin Tahkiki*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Sem’ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. ‘Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti’u’l-Edille fî’l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. tsh. Heyet. 30 Cilt. Mısır: Matba’atu’s-Se’âde, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu’s-Serahsî*. thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Sîrâfî, Ebû Sa’îd el-Hasen b. ‘Abdillâh b. Merzubân. *Şerh Kitâb Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan el-mehdelî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008.
- Şâfiî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ‘Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Y.y., 1357/1938.
- Şâfiî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ‘Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, 2. Basım, 1430/1983.
- Şâfiî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ‘Abbâs. *Müsnedü’ş-Şâfiî*. thk. Mâhir Yâsin Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şerîketü’l-Ğarrâs, 1425/2004.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-İ’tisâm*. thk. Heyet. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1429/2008.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasan. 7 Cilt. B.y.: Dâru İbn ‘Affân, 1417/1997.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Tâcuddîn (Lisânuddîn) Muhammed b. ‘Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihal*. 3 Cilt. B.y.: Müessetu’l-Halebî, ts.
- Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed. *Neylû’l-Evtâr Şerh Münteka’l-Ahbâr*. thk. ‘İsâmuddîn as-Sabâbeti. 8 Cilt. Mısır: Dâru’l-Hadis, 1413/1993.
- Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed. *İrşâdu’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hakk min ‘İlmi’l-Usûl*. thk. Ahmed Ğazv ‘Înâye. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1419/1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *el-Lume’ fî Usûli’l-Fıkh*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye. 2. Basım, 1424/2003.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifet Elfâzi’l-Minhâc*. thk. ‘Alî Muhammed Mu’avvad/Mi’vâd ve ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Kur'ân*. thk. Muhmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Turâs, tr.
- Tayyâr, Müsâ'id b. Süleymân. b. Nâsır. *Şerh Mukaddimeti't-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl li İbn Cüzeyy*. Riyad: Dâru İbn el-cevzî, 1431.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn 'Umer. *et-Telvîh 'ala't-Tevdîh li Metni't-Tenkîh*. 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Muhammed 'Alî Sabîh, 1377/1957.
- Tinbüktî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed. *Neylu'l-İbtihâc bi Tetrîzi'd-Dîbâc*. 'Înâye ve tkd. 'Abdulhamîd 'Abdullâh el-Herrâme. Trablus: Dâru'l-Kâtib. 2. Basım, 2000.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. ve tkl. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. 5 Cilt. Mısır: Şerîket Matba'atu Mustafâ el-Halebî. 2. Basım, 1395/1975.
- Turan, Muhammed Fatih. "İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) Ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2010), 145-169.
- TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Türkiye Yazma Eserler Veritabanı. Erişim 26 Ocak 2025. <https://portal.yek.gov.tr>.
- Usta, Havva. *İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid'inde Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- 'Ubeydî, Hammâdî. *İbn Rüşd ve 'Ulûmu's-Şerî'atı'l-İslâmiyye*. Dimeşk: Dâru Vahyi'l-Kalem, 1434/2013.
- 'Ubeydî, Hammâdî. *İbn Rüşd Hayâtuh- 'İlmuh-Fıkhu*. Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1984.
- Vezzân, Hasan b. Muhammed el-Fâsî (Leon el-İfrîkî). *Vasf İfrîkiyye*. çev. Muhammed Hâccî ve Muhammed el-Ahdar. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Yaylalı, Davut. "Karîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/492, 493.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İğrâbuh*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Hakâik Ğavâdi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*. 8 Cilt. B. y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zeydân, Corcî b. Habîb. *Târîh Âdâbi'l-'Luğati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Mısır/Fecâle: Matba'atu'l-Hilâl, 1913.
- Zirikî, Hayruddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ. *el-Vecîz fî Fıkhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru't-Tibâ'a li'n-Neşr, 2. Basım, 1427/2006.

ÖZ GEÇMİŞ

doğmuştur. İlkokulu Adana'nın Seyhan ilçesinde tamamladıktan sonra 1997-2004 yılları arasında medrese eğitimi almıştır. 2007 yılında Adana İmâm-Hatip Lisesinden mezun olmuştur. 2007-2008 yıllarında medrese eğitimini tamamlamak ve Arapça'sını geliştirmek için kısa süreler hâlinde Suriye'de bulunan el-Ma'hedu'l-Hıznevî li'l-'Ulûmi'-ş-Ser'iyye ve'l-'Arabîyye Enstitüsünde eğitim alarak oradan mezun olmuştur. 2009 yılında Anadolu Üniversitesi Açık öğretim Ön Lisans programından mezun olmuştur. 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın taşra teşkilatında İmâm-hatip olarak göreve başlamıştır. 2012 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. 2013 yılında Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezinde ihtisas kursuna katılmıştır. 2016 yılında Dini Yüksek İhtisas Kursu'nu başarıyla tamamlayarak, Osmaniye'nin Kadirli ilçesine vaiz olarak atanmıştır. 2018 yılında yapılan Dini Yüksek İhtisas Merkezleri eğitim görevlisi sınavını kazanarak, aynı yıl Diyanet Akademisi Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezine eğitim görevlisi olarak atanmış ve halen bu görevini yürütmektedir. 2019 yılında Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında “Hanefî ve Şâfiî Fıkıhçıların İttifak Ettikleri Küllî Kâideler: Suyûtî ve İbn Nuceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserleri Özelinde” adlı yüksek lisansını tamamlamıştır.