

T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**İVAZ EFENDİ'NİN FURÛKU'L-USÛL'Ü BAĞLAMINDA USÛLDE
FARKLAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Veysel BARAN

Danışman

Prof. Dr. Ahmet İNANIR

TOKAT

Haziran, 2022

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Prof. Dr. Ahmet İNANIR danışmanlığında hazırlamış olduğum “İvaz Efendi’nin Furûku’l-Usûl’ü Bağlamında Usûlde Farklar” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../2022

Veysel BARAN

ÖNSÖZ

Görünürde aynı olup gerçekte birbirinden ayrı olan mesele ve kavramları ele alan furûk edebiyatı tıp, felsefe, matematik, jeoloji, astronomi, mantık, dil, kelâm gibi çeşitli alanlarda gelişme gösterdiği gibi özellikle doğrudan hayata dokunan fıkıh alanında da yer almıştır. Furûk ilmi olmadan doğru hüküm vermek mümkün değildir. Dolayısıyla fakihin içtihat ve fetva faaliyetlerinin adalet ve hakkaniyete uygun olabilmesini sağlayan bu ilim İslamî ilimler içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Fıkıh sahasında furûk edebiyatı furû alanı ile ilgili olduğu gibi fıkıh usûlü alanıyla ilgili de olabilir.

Bu tezde, İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı eseri bağlamında ana hatlarıyla usûlde farklar konusu incelenmiştir. Bu konuyu Yüksek Lisans tezi olarak seçmemizin başlıca sebebi, konunun önemi ve bu alanda konuyu doğrudan ele alan çalışmaların sınırlı olmasıdır. Tezde, fıkıh usûlünde farklar ile ilgili genel fikir verme ve *Furûku'l-usûl* adlı risâle bağlamında fıkıh usûlünde yer alan mesele ve kavramlar arasındaki farkların nasıl incelendiği hususunda katkı sunma hedeflenmiştir. Eser olarak Osmanlı döneminin ilmi açıdan zirvede olduğu dönemlerde yaşamış olan İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı eseri seçilmiştir. Bu eser usûlde farkları ele alan ilk müstakil eser olması hasebiyle seçilmiştir. Ayrıca bu risâle Osmanlı'da usûl ilminin niteliğini ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, sınırları, metodu, kaynakları, amacı ve önemine ilişkin açıklamalar yer almaktadır. Birinci bölümde genel olarak furûk edebiyatı ele alınmakta; peşinden usûlde farklar konusunun daha iyi anlaşılabilmesi adına usûlde farkların tanımı, doğuşu, gelişimi, usûlde farklara dair müstakil eserler, usûlde farkların şekilleri, konusu, önemi, faydası, hükmü ve diğer ilimlerle ilişkisi gibi temel meseleler genel hatlarıyla ele alınmakta; akabinde İvaz Efendi'nin hayatı, *Furûku'l-usûl*'ün literatürdeki yeri, *Furûku'l-usûl*'ün aidiyet sorunu ve *Furûku'l-usûl*'ün kaynakları incelenmektedir. İkinci bölümde ise *Furûku'l-usûl* usûlde yer alan kırk beş maddenin tahlili yer almaktadır. Tez,

araştırma neticesinde ulaşılan sonuçlar ve önerilerin yer aldığı sonuç ve öneriler bölümüyle sona ermektedir.

Öncelikle tez konusu seçerken ilgi alanımı göz önünde bulundurup bana yardımcı olan ve çalışma süresince değerli bilgilerini benden esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet İNANIR'a, yine tezle ilgilenen hocalarım Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, Doç. Dr. Hilal ÖZAY, Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Yılmaz'a ve eğitim hayatım boyunca benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen, her zaman yanımda olan sevgili aileme teşekkürlerimi borç bilirim.

Veysel BARAN

TOKAT- 2022

İVAZ EFENDİ'NİN FURÛKU'L-USÛL'Ü BAĞLAMINDA USÛLDE FARKLAR

Veysel BARAN¹

Özet

Usûl ilminin zamanla gelişen alt disiplinlerinden biri benzer meseleler arasındaki ince farkları konu edinen furûk eserleridir. Bu çalışma, İvaz Efendi (v. 994/1586)'nin *Furûku'l-usûl* adlı eseri bağlamında usûlde farklar konusunu incelemektedir. Bu eser dikkate alınarak furûku'l-usûl ilminin tanıtılması amaçlanmıştır. Tezde literatür tarama yöntemi ile bilgiler toplanmış, bunların analiz ve sentezi yapılmıştır.

Çalışmada, usûlle ilgili farkların ilk dönemlerde usûl kitaplarında yer aldığı, müstakil eserlerin ise ancak hicri onuncu yüzyılda kaleme alınmaya başladığı tespit edilmiştir. Fûrû fıkıh alanındaki meselelere dair müstakil furûk edebiyatının oluşumunun ise hicri dördüncü yüzyıl gibi erken dönemde ortaya çıkmaya başladığı saptanmıştır. Bunun nedeninin ise fûrû meselelerin halka hitap edip, usûlle ilgili meselelerin entelektüel kesim olan fukahâya hitap etmesi olarak belirlenmiştir. İvaz Efendi'nin eserinde birbirine tamamen zıt meselelere değindiği gözlemlenmiştir. Bu serde bu tarz meselelerin yer alması eserin eğitim amaçlı yazılmasıyla izah edilmiştir. Ayrıca çalışmada İbn Kemal Paşa (v. 940/1534)'ya da nispet edilen *Furûku'l-usûl* adlı eserin İvaz Efendi'ye ait olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Furûku'l-Usûl, İvaz Efendi, Cem', Fark,

¹ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Türkiye.

DIFFERENCES IN USUL IN THE CONTEXT OF FURUQ AL-USUL OF IVAZ EFENDI

Veysel BARAN²

Abstract

One of the sub-disciplines of the science of usul (methodology of fiqh) that developed over time is the type of furuq books, which deals with the subtle differences between similar cases. This study examines the differences in usul in the context of furuq al-usul of Ivaz Efendi (d. 994/1586). It aims to introduce the science of furuq al-usul in the light of this work. Data was collected by literature review method and their analysis and synthesis were made.

The study has revealed that the differences in usul was examined in usul works in the early periods and that the independent studies started to appear from the tenth century AH. It has been found out that the independent furuq literature in the field of furu fiqh (positive law) began to emerge as early as the fourth century AH. The reason for this might have been that while the furu cases appeal to the public, usul appeal to the intellectuals, the lawyers. It has been observed that Ivaz Efendi touched upon completely opposite issues in his work. This can be explained by the fact that the work was written for educational purposes. In addition, the study has been found out that the work furuq al-usul which is attributed to Ibn Kemal Pasha (d. 940/1534), belongs to Ivaz Efendi.

Key words: Usul al-fiqh, Furuq al-Usul, Ivaz Efendi, jam', farq,

² Tokat Gaziosmanpaşa University, Graduate Education Institute, Basic Islamic Sciences, Turkey.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ETİK SÖZLEŞME	i
JÜRİ KABUL VE ONAY	ii
ÖNSÖZ	iii
Özet	v
Abstract	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLARI VE METODU	1
ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	2
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	4
BÖLÜM 1: USÛLDE FARKLAR VE İVAZ EFENDİ'NİN FURÛKU'L-USÛL'Ü.5	
1.1. FURÛK EDEBİYATI	5
1.1.1. Furûkun Tanımı	5
1.1.2. Fıkıh İlminde Furûk	8
1.1.3. Diğer İlimlerde Furûk	12
1.1.4. Furûk Yazım Yöntemleri	15
1.1.5. Fıkî Furûk Çeşitleri	17
1.1.6. Furû Fıkha Dair Farkları Ele Alan Önemli Bazı Eserler	19
1.2. USÛLDE FARKLAR	20
1.2.1. Usûlde Farkların Tanımı	20
1.2.2. Usûlde Farkların Doğuşu ve Gelişimi	22
1.2.3. Usûlde Farklara Dair Müstakil Eserler	29
1.2.4. Usûlde Farklara Dair Modern Dönemde Yapılan Bazı Çalışmalar	31
1.2.5. Usûlde Farkların Şekilleri	33
1.2.6. Usûlde Farkların Konusu	36
1.2.7. Usûlde Farkların Önemi	38
1.2.8. Usûlde Farkları Bilmenin Faydaları	39

1.2.9. Usûlde Farkların Hükümlere Etkisi	41
1.2.10. Usûlde Farkları Bilmenin Hükümü.....	43
1.2.11. Usûlde Farkların Diğer İlimlerle İlişkisi	43
1.3. İVAZ EFENDİ VE FURÛKU'L-USÛLÛ	47
1.3.1. İvaz Efendi'nin (ö. 994/1586) Hayatı	47
1.3.2. Furûku'l-usûl'ün Literatürdeki Yeri	50
1.3.3. Furûku'l-usûl'ün Aidiyet Sorunu.....	53
1.3.4. Furûku'l-usûl'ün Kaynakları.....	55
BÖLÜM 2: İVAZ EFENDİ'NİN FURÛKU'L-USÛL ADLI RİSÂLESİNDEKİ KAVRAMLAR VE TAHLİLİ	59
2.1. FURÛKU'L-USÛL'DE YER ALAN KAVRAMLAR	59
2.2. FURÛKU'L-USÛL'DE YER ALAN KAVRAMLARIN TAHLİLİ.....	60
2.2.1. Lâzım ve Gayr-ı Lâzım Şart Arasındaki Fark.....	60
2.2.2. Şart ve Sebep Arasındaki Fark	62
2.2.3. Sadece İsim Yönünden Sebep ile Hem Mana Hem de İsim Yönünden Sebep Arasındaki Fark	63
2.2.4. Sebep ve İllet Arasındaki Fark.....	65
2.2.5. Delil ve İllet Arasındaki Fark.....	66
2.2.6. Huccet ve İllet Arasındaki Fark	67
2.2.7. Hissî İllet ve Şer'î İllet Arasındaki Fark	68
2.2.8. İlletin Tardımın Varlığı ve İlletin Tardımın Yokluğu Arasındaki Fark	69
2.2.9. Nassın Tahsisi ile İlletin Tahsisi Arasındaki Fark	71
2.2.10. Bir Şeyin Tahsisi ile Bir Şeyin Bizzat Belirtilerek Tahsisi Arasındaki Fark	72
2.2.11. İstisna ve Tahsis Arasındaki Fark	73
2.2.12. Tahsis ve Nesih Arasındaki Fark	75
2.2.13. Hâs ve Âmm Arasındaki Fark.....	77
2.2.14. Âmm ve Mutlak Arasındaki Fark	78
2.2.15. Mutlak ve Mukayyed Arasındaki Fark	79
2.2.16. Tahsis ve Takyid Arasındaki Fark	80

2.2.17. Kıyas ve İstidlâl Arasındaki Fark.....	82
2.2.18. Taklit ve İctihat Arasındaki Fark	84
2.2.19. İctihadın Hükümü ve İctihadın Aslı Arasındaki Fark	85
2.2.20. Hükümün Ta'diyesi ve Ta'diye Edilememesi Arasındaki Fark.....	86
2.2.21. Delâlet ve Kıyas Arasındaki Fark	87
2.2.22. Celi Kıyas ve Hafî Kıyas Arasındaki Fark.....	89
2.2.23. Asıl ve Fer' Arasındaki Fark.....	89
2.2.24. Delâlet ve İşaret Arasındaki Fark.....	90
2.2.25. Sarîh ve Kinâye Arasındaki Fark	91
2.2.26. Hissî Usûl ve Şer'î Usûl Arasındaki Fark	93
2.2.27. İzmâr ve İktizâ Arasındaki Fark.....	94
2.2.28. Hakikat ve Mecâzın Tanımı Arasındaki Fark	95
2.2.29. Örfî ve Lügavî Hakikat Arasındaki Fark	97
2.2.30. Lügavî ve Şer'î Hakikat Arasındaki Fark	98
2.2.31. İstisna-i Hakiki ve İstisna-i Mecâzî Arasındaki Fark.....	100
2.2.32. İzafet-i Hakiki ve İzafet-i Mecâzi Arasındaki Fark	101
2.2.33. Hakiki Ruhsat ve Mecâzi Ruhsat Arasındaki Fark	102
2.2.34. Haber-i Vâhide Dayalı İcma ile Müfesser Nassa Dayalı İcma Arasındaki Fark	103
2.2.35. Neshi Mümkün Olmayan İcma ile Neshi Mümkün Olan İcma Arasındaki Fark	105
2.2.36. Mücmel Nassa Dayalı İcma ile Müfesser Nassa Dayalı İcma Arasındaki Fark	106
2.2.37. Zâhir ve Müşkil Arasındaki Fark	108
2.2.38. Nass ve Müfesser Arasındaki Fark	109
2.2.39. Müfesser ve Muhkem Arasındaki Fark.....	110
2.2.40. Sarîh ve Kinâye Arasındaki Fark	111
2.2.41. Mücmel ve Müteşâbih Arasındaki Fark.....	112
2.2.42. Farz ve Vâcip Arasındaki Fark	113
2.2.43. Mütevâtir Haber ile Meşhur Haber Arasındaki Fark	114
2.2.44. Meşhur Haber ile Haber-i Vâhid Arasındaki Fark.....	115

2.2.45. Bedel ve Halef Arasındaki Fark	116
SONUÇ VE ÖNERİLER	118
KAYNAKÇA	120
ÖZGEÇMİŞ	130

KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss.	: Sayfa Aralığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
İFAV	: MAÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Vesaire
v. dğr.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi
y.y.	: Yayıncı Bilinmiyor

GİRİŞ

Her ilim dalında yüzeysel olarak bakıldığında birbirine benzeyen mesele ve kavramlar mevcuttur. Bu mesele ve kavramların farkı yalnız ehli tarafından dikkatle incelendiğinde görülebilir. Tıpkı birbirlerine çok benzeyen ancak aralarında farklar olan tek yumurta ikizlerini herkesin değil de ebeveynlerinin rahat bir şekilde birbirinden ayırt etmesi gibi. Aynı durum fıkıh ilmi için de geçerlidir. Fıkıh ilminde de görünürde birbirine benzeyen fakat gerçekte birbirinden farklı olan mesele ve kavramlar mevcuttur. Bu farkları sadece bu ilimde derinleşmiş kişiler fark edebilir. İşte bu benzerlikleri ve farklılıkları konu edinen ilim dalına “furûk” denir. Genel olarak fıkıh ilminde amele yönelik olan fer‘î meselelerdeki farklar “el-furûku’l-fıkhiyye” başlığı altında incelenirken; fıkıh usûlüne yönelik farklar ise “el-furûku’l-usûliyye” başlığı altında incelenir. Modern dönem çalışmalarında fıkıh usûlünde farklar kavramı “*el-Furûku’l-usûliyye*”, “*Furûku’l-usûl*” veya “*el-Furûk fi’l-usûli’l-fıkıh*” şeklinde yer almaktadır.

ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLARI VE METODU

Araştırmanın konusu İvaz Efendi’nin *Furûku’l-usûl* adlı eseri bağlamında usûlde farklardır. Dolayısıyla bu çalışmada, hem usûlde farkların ne olduğu ana hatlarıyla tespit edilmiş hem de Osmanlı döneminde ilmiye sınıfında uzun süre görev almış olan ilim adamı İvaz Efendi’nin usûlde farklara dair *Furûku’l-usûl* adlı eserinin tahlili üzerinde durulmuştur.

Araştırma bir giriş ve iki bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, sınırları, metodu, kaynakları, amacı ve önemiyle ilgili konuya hazırlayıcı bilgiler yer almaktadır. Birinci bölüm, usûlde farkları tanıtmaya dair bilgiler sunmakta; İvaz Efendi ve *Furûku’l-usûl* adlı eserine dair genel bilgiler içermektedir. İkinci bölüm ise *Furûku’l-usûl*’de yer alan meselelerin tahlilini ihtiva etmektedir.

İvaz Efendi’nin eseri oldukça veciz olduğundan kavramlar önce fıkıh usûlü kaynaklarından istifade edilerek tanıtılmış ardından İvaz Efendi’nin tanımına yer verilmiştir. Müellif Hanefî olduğundan çalışmada özellikle Hanefî literatürü esas alınmış; bu minvalde konuyla ilgili çeşitli kitap, makale ve sözlüklerden yararlanılmıştır. Farklar ele alınırken önce kavramlar tanıtılmış ardından kavramların

benzeşen ve ayrışan yönlerine dikkat çekilmiştir. *Furûku'l-usûl* adlı eserin tahlili yapılırken Muhammed b. Abdülaziz el-Mübarek'in tahkik ettiği "*Furûku'l-usûl li İbn Kemal Paşa*" adlı eser temel alınmıştır. Bu sebeple eserin Manav İvaz Efendi'ye nispetinin daha doğru olduğu kanaati hâsıl olmakla beraber çalışmada dipnot verilirken eser muhakkikin tercihi doğrultusunda İbn Kemal Paşa'ya nispet edilmiştir. el-Mübarek'in tahkikinde bazen harf ve kelime düşüklüklerinin bazen de harf ve kelime hatalarının yer alması eserin yazma nüshalarına müracaat edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu vesileyle tespit edilen sekiz yazma nüsha tek tek incelenmiştir. Bazı hatalar nüshaların tamamında aynen tekrar edildiğinden doğru bilgiye ulaşmak için muteber fıkıh kitaplarına müracaat edilmiş ve bu şekilde hatalar düzeltilmiştir. Kimi zaman bir nüshada yer alan bir hata diğer nüshalarda doğru olarak yer almıştır. Böyle bir durumda ise doğru olan nüsha esas alınıp gerekçesi dipnotta zikredilmiştir. Zaman zaman bu farkların pratik sonuçlarına yer verilmiştir. Bazen metinde kelime düşmesi vb. hatalar dolayısıyla orjinal nüshalara müracaat edilmiş, böylece tahkikli metinde yer alan problemler giderilmiştir. Bazen de mevcut nüshaların tamamında var olan problemler meşhur fıkıh usûlü kaynaklarına müracaat edilerek giderilmiş ve gerekli açıklamalar yapılmıştır. Sonuç bölümünde ise araştırmada ulaşılan netice ve önerilere yer verilmiştir.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmada farklı kaynaklardan yararlanılmıştır. Muhammed Şerif Mustafa'nın *el-Furûk fî usûli'l-fıkh dirâseten nazariyyeten te'siliyyeten* isimli makalesi ile Yakup b. Abdülvvehhâb el-Bâhuseyn'in *el-Furûku'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye, mukavvemâtuhâ, şurûtuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâseten nazariyyeten, vasfiyyeten, târihiyyeten* adlı eseri tezin birinci bölümünün şekillenmesine katkı sağlamıştır. Necmettin Kızılkaya'nın *İslâm Hukukunda Farklar* adlı kitabı hem konuyla ilgili birincil kaynaklara ulaşılmasına hem de çalışmanın zenginleşmesine yardımcı olmuştur. İvaz Efendi'nin hayatı ve *Furûku'l-usûl* adlı risâlesinin aidiyetine dair münakaşalar hususunda Ahmet İnandır'ın *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-usûl'ü* isimli eserinden bolca istifade edilmiştir. Yine Şükrü Özen'in "Furûk" isimli ansiklopedi maddesinden ve Ali İhsan Pala'nın "Es'ad el-Kerâbîsî ve el-Furûk adlı eseri" adlı makalesinden yararlanılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde meseleler incelenirken Abdullatif el-Hamd'in *el-Furûk fî usûli'l-fikh* adlı çalışmasından yararlanılarak konuyla ilgili klasik kaynaklara ulaşılmıştır. İvaz Efendi Hanefî olduğundan çalışmada kavramlar ile ilgili bilgi verilirken özellikle meşhur Hanefî usûl kaynaklarına müracaat edilmiştir. Bu anlamda Şâşî'nin *Usûl*'ü, Serahsî'nin *el-Fusûl fî'l-usûl*'ü, Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ü, Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille*'si ve Abdulaziz Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ı başta olmak üzere birçok Hanefî usûl eserlerinden yararlanılmıştır.

Necmettin Kızılkaya'nın *İslam Hukukunda Farklar* isimli eseri mevcuttur. Kızılkaya bu eserinde İslam hukuku alanında yazılmış furûk eserlerini kronolojik olarak tanıtmıştır. Eser bir tür literatür incelemesi olduğundan fıkıh usûlünde farklara sadece literatür üzerinden kısaca değinmiştir.

Ahmet İnandır'ın *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl* adlı eseri mevcuttur. Bu eserde İvaz Efendi'nin hayatına değinilmekte, kısaca İslam hukuk tarihinde furûk edebiyatı ele alınmakta ve son olarak risâlenin salt tercümesi yer almaktadır.

Muhammed Selman Tüfekçioğlu'nun "Ahizade Abdülhalim Efendi'nin el-Fark beyne'l-müddeî ve'l-müddea aleyh risalesinin tahkik ve tahlili" adlı yüksek lisans tezi mevcuttur. İvaz Efendi ile aynı dönemde yaşayan Abdülhalim Efendi'nin furûkla ilgili böyle bir risâleyi kaleme alması, 16. yüzyılda Osmanlı'nın furûk yazım türünü dikkate aldığını göstermesi bakımından önemli bir çalışmadır.

Sümeyye Karaş'ın "Semerkandlı Alim Ebu'l-Fadl el-Kerâbîsî'nin Kitabı'l-Furûk adlı Eseri Bağlamında Furûk Yazım Türünün Analizi" isimli yüksek lisans tezinin birinci bölümü de başvuru kaynakları arasındadır. Karaş'ın bu çalışmasında usûlde farklar konusu yer almasa da genel olarak fıkıh ilminde furûka dair bilgiler içermektedir.

Wolfhart Heinrichs'in kaleme aldığı ve Necmettin Kızılkaya'nın "Furûku Yapılandırmak: Furûk Literatürü Üzerine Mülâhazalar" şeklinde tercüme ettiği makale de oldukça önemlidir. Heinrichs bu makalesinde gerek diğer ilimlerde gerekse de fıkıh ilminde furûk üzerine kısa bir literatür değerlendirmesi yapmaktadır. Bu eserlerde konuların nasıl ele alındığını örnekler vererek incelemektedir.

Abdullatif el-Hamd'in *el-Furûk fî usûli'l-fikh* adlı doktora tezi de alanla ilgili önemli bir eserdir. Eserde usûlde farklar konusu çok kısa olarak birkaç sayfada ele

alınmıştır. Daha sonra birbirine benzeyen mesele ve kavramlar ayrı ayrı bölüm başlıkları altında incelenmiştir. Örneğin eserde “deliller ile ilgili farklar” şeklinde genel bir başlık atılmış; bu başlık altında kitap ile ilgili farklar, sünnetle ilgili farklar, icma ile ilgili farklar gibi alt başlıklar halinde her delil ile ilgili birbirine benzeyen kavramlar arasındaki farklara değinilmiştir. Tercüme ve tefsir, kitap ve kudsî hadis, tefsir ve te’vil gibi kavramlar kitap ile ilgili farklar başlığı altında incelenen kavramlardandır.

Abdülvehhâb el-Bâhuseyn tarafından kaleme alınan *el-Furûku'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye* adlı çalışmanın ikinci bölümünde usûlde farklar konusu incelenmektedir. Kavramlar arası farklardan ziyade usûlde farkların ne olduğu, tarihi serüveninden ve konuyla ilgili çalışmalardan bahsedilen eserde oldukça doyurucu bilgiler bulunmaktadır.

Yasin Ali Ahmed tarafından kaleme alınan *el-Furûku'l-usûliyye fî mebâhisi delâleti'l-elfâz* başlıklı doktora tezinin birinci bölümünde usûlde farklar konusu incelenmektedir. Muhammed Şerif Mustafa'nın *el-Furûk fî usûli'l-fıkıh* adlı makalesinde usûlde farklar ilminin veciz bir tanıtımı yapılmaktadır.

Çalışmamız hem fıkıh usûlünde farklar konusuna genel olarak değindiğinden hem de İvaz Efendi'nin risâlesinde yer alan kavramların değerlendirilmesini ihtiva ettiğinden diğerlerinden ayrılmaktadır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışmanın amacı usûlde farklar konusuna açıklık getirmek, İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı eseri bağlamında usûl ile ilgili mesele ve kavramların nasıl incelendiğinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

Çalışmada fıkıh usûlünde farkların tanımı, doğuşu ve gelişimi, fıkıh usûlünde farkları konu edinen müstakil eserler, fıkıh usûlünde farkların şekilleri, konusu, önemi, faydası, hükmü ve diğer ilimlerle ilişkisi incelenmiştir. Bu tarzda usûlde farklar konusunu ele alan Türkçe bir esere rastlanmamıştır. Bu nedenle bu çalışmanın bu alana katkı sağlayacağı ümit edilmektedir. Ayrıca çalışmada İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı eseri tahlil edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma Osmanlı Devleti'nin usûl ilmine katkısını göstermesi bakımından da önemlidir.

BÖLÜM 1: USÛLDE FARKLAR VE İVAZ EFENDİ'NİN FURÛKU'L-USÛL'Ü

1.1. FURÛK EDEBİYATI

Bütün ilim dallarının temel konuları ve zamanla bu konular etrafında şekillenen ve gelişen alt meseleleri vardır. Bu durum fıkıh ilmi için de geçerlidir. Fıkıh ilminin zamanla gelişen alt disiplinlerinden biri de hiç şüphesiz furûk alanıdır. Furûk ilmi tarihi süreç içerisinde anlaşılması zor olan ve zamanla giriftleşen konu ve meseleleri daha anlaşılır ve sistemli hale getirmek amacıyla ortaya çıkan bir ilimdir.

Furûk türü eserler şekil bakımından birbirine benzeyip aslında aynı olmayan kavramlar ve meseleleri incelemektedir. Herkesin kolayca fark edememesinden dolayı bazı âlimler bu farkları içeren çeşitli eserler kaleme almışlardır. Zira Ali ed-Dımaşkî *el-Furûku'l-fıkhiyye* adlı eserini insanların birbirine benzer kavramları çokça karıştırmamasından dolayı ele almıştır.

Fıkıh ilmi içerisinde furûk edebiyatı her alanda eşit şekilde gelişim göstermemiştir. Örneğin fer'î konularla ilgili farkların ele alındığı müstakil eserler usûlle ilgili farklara nispetle daha erken kaleme alınmıştır. Bunda ihtiyaç faktörünün temel rolü vardır. Zira toplum usûlle ilgili meselelerden ziyade fer'î meselelere daha çok ihtiyaç duymaktadır. Her ne kadar ilk dönemlerde usûlle ilgili farklar müstakil olarak ele alınmamışsa da tamamen ihmal de edilmemiştir. Usûlle ilgili farklar ilk dönem klasik usûl kitaplarında yeri geldikçe dağınık bir şekilde yer almıştır.

Amaçları her ne kadar müelliften müellife fark etse de fıkıh alanında yazılan furûk eserleri genel olarak mezhep içi ve mezhepler arası tutarlılık, meseleler arasındaki farkları açıklamak, içtihat ve fetva faaliyetlerini doğru bir şekilde icra etmek ve talebeleri sınavlara hazırlamak vb. amaçlarıyla yazılmıştır.³

1.1.1. Furûkun Tanımı

İki şeyi birbirinden ayırmak anlamına gelen fark (فَرْق), cem' (جَمْع) kelimesinin zıddıdır. Şeddeli ve şeddesiz kullanımına göre değişik anlamlara gelmektedir. Şeddesiz

³ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 90-110; Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-USûl'ü*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2021, s. 87-88.

kullanıldığında “iyilik için iki şeyin arasını ayırmak”⁴; şeddeli kullanıldığında ise “kötülük (tefrika) için iki şeyin arasını ayırmak”⁵ anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir. Şeddesiz kullanıldığında فَرَّقْتُ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ (iki sözün arasını ayırdım) örneğinde olduğu gibi “soyut olan anlamların arasını ayırma” anlamında kullanılabilmektedir. Şeddeli kullanıldığında فَرَّقْتُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ (iki kişinin arasını ayırdım) örneğinde olduğu gibi “somut olan şeylerin arasını ayırmak” anlamına gelebilmektedir.⁶ Bu genel geçer bir kural değildir. Zira Bakara suresinin 50. ayet-i kerimesinde fark kelimesi şeddesiz gelmesine rağmen وَإِذْ فَرَّقْنَا بَيْنَكُمْ الْبَحْرَ (sizin için denizi yarıştık) örneğinde olduğu gibi somut maddeleri ayırma anlamında kullanılmıştır.⁷

Terim olarak furûk, “Her ne kadar diğer sıfatlarda eşit olsalar da bir şeyin diğer bir şeyden bazı sıfatlar açısından farklılık arz etmesidir.”⁸ Çağdaş bilginlerden Muhammed Yasin el-Fâdânî (ö. 1410/1990) furûku “Şeklen birbirine benzediği halde aynı hükmü almayan iki meselenin arasını ayıran durumların bilgisi”⁹ olarak tanımlamaktadır.

Furûk alanında eser telif eden âlimler furûku doğrudan tanımlamak yerine eserlerinin mukaddimelerinde ele alacakları konuların niteliği hakkında bilgiler vermişlerdir. Bu eserler her ne kadar furûkun doğrudan tanımını ihtiva etmese de furûkun tanımı hakkında önemli bilgiler içermektedir.¹⁰

Ebu Hilal el-Askerî (ö. 400/1009) *el-Furûku'l-lüğaviyye* adlı eserinin yazılış amacını ifade ederken ilim-marifet, irade-meşîet, hata-galat, hüsün-cemal gibi eş anlamlı kelimelerin arasındaki farklara dair ciddi bir eserin mevcut olmamasını gerekçe göstermiştir. Eş anlamlı kelimelerin farklarını bilmenin faydalı olduğunu, kelamın

⁴ Hak ile bâtıl, hidâyet ve dalâleti ayıran Kur'an'a Furkan denmesi bu kabildendir.

⁵ Bu kullanıma dair karı ve kocanın arasını ayırmak için insanların Hârût ve Mârût'tan sihir öğrenmeleri (Bakara, 2/102) delil getirilebilir.

⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alf b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, “Chd”, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994, X, 299.

⁷ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 21.

⁸ Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Mektebetü'l-Medrese, Beyrut 1982, II, 145.

⁹ Ebu'l-Feyz Muhammed Yasin b. İsa el-Fâdânî, *el-Fevâidü'l-ceniyye*, 2. Baskı, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996, s. 98.

¹⁰ Yakup b. Abdülvehhâb b. Yûsuf el-Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye, mukavvematuhâ, şurâtuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâseten nazariyyeten, vasfiyyeten, târihiyyeten*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1419/1998, s. 13; Ali İhsan Pala, “Es'ad el-Kerâbîsî ve 'el-Furûk' Adlı Eseri” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5 (2005), s. 453; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 22.

doğru ve düzgün anlaşılmasına katkı sağlayacağını ifade etmiştir.¹¹ el-Askerî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere furûk anlamca yakın olan farklı kavramlar yani eş anlamlı kelimeler arasındaki farklar için kullanılmıştır.

Ebu'l Fadl Müslim b Ali ed-Dımaşkî (ö. 5. yy.) *el-Furûku'l-fıkhiyye* adlı kitabının mukaddimesinde eserin yazılış amacını şu şekilde ifade etmiştir: "*Benden görünüş itibarıyla benzer (zâhir) içerik yönünden (bâtın) farklı olan meseleler arasındaki farklara değinmem istendi. Çünkü bunlar birçok insan tarafından karıştırılan meselelerdir.*"¹² Dımaşkî, furûku şekil itibarıyla aynı içerik açısından ayrı olan meseleleri ele alan ilim olarak görmektedir.¹³

İbn Süneyne es-Samerrâî (ö. 616/1219) arkadaşlarının ricası üzerine kaleme aldığı eserinde furûkun mahiyetini "*Sûreten benzer hükmen farklı olan meseleler*"¹⁴ şeklinde ifade etmektedir.

Necmeddin en-Nisâbü'rî (ö. 870/1466) ise kitabının mukaddimesinde şu bilgileri kaydetmektedir: "*Bazı kardeşlerim yapıları uyuşan (mebânî), manaları ayırışan (meânî) fikhî meselelere dair eser hazırlamamı istediler.*"¹⁵

Suyûtî ise furûku "*Sûret ve mana bakımından aynı hüküm ve illet açısından farklı olan meseleler arasındaki farkların incelendiği ilim*"¹⁶ olarak tanımlamaktadır.

Şükrü Özen de furûku şu şekilde tanımlamaktadır: "*Şekil bakımından birbirine benzeyen, ancak farklı olmalarını gerektiren bazı sebeplerden ötürü hüküm açısından birbirinden ayrılan meselelerin yahut kaidelerin bilgisidir.*"¹⁷

Görüldüğü üzere furûk müellifleri benzer noktaları "zâhir", "sûret" ve "mebânî"; ayırışan noktaları "bâtın", "hüküm", "meânî" ve "illet" kelimeleriyle ifade etmektedirler.

¹¹ Ebu Hilal el-Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lüğaviyye*, Muhammed İbrahim Selim (thk.), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kâhire ts., s. 21.

¹² Ebu'l Fadl Müslim b Ali ed-Dımaşkî, *el-Furûku'l-fıkhiyye*, Muhammed Ebü'l- Acfân-Hamza Ebu Fâris (thk.), Dâru'l-Hikme, Trablus 2007, s. 87.

¹³ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 22.

¹⁴ Mu'zamuddin Ebu Abdullah es-Samerrâî, *el-Furûk ala mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Muhammed b. İbrahim b. Muhammed (thk.), Daru's-Sumayî, Riyâd 1418/1997, s. 115.

¹⁵ Necmeddin Ali b. Ebubekir en-Nisâbü'rî, *Kitabu'l-furûk*, Hişam Muhammed Said (thk.), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 2.

¹⁶ Abdurrahman b. Ebu Bekir Celaledin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1411/1990, s. 7.

¹⁷ Şükrü Özen, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 224.

Bu bilgilerden hareketle furûk ilmi “şekil açısından benzer hüküm ve anlam bakımından farklı olan mesele ve kavramları konu edinen bir ilimdir” şeklinde tanımlanabilir.¹⁸

Furûk edebiyatında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri mesele ve kavramlar arasında şeklen benzerliğin olmasıdır. Necmeddin et-Tûfi'nin de (ö. 716/1316) ifade ettiği gibi farktan söz edilebilmesi için iki sûret/şekil arasında benzerliğin (cem') olması gerekir.¹⁹ Dolayısıyla siyah-beyaz, gece-gündüz gibi birbirinden tamamen farklı kavramlar furûk edebiyatının inceleme alanına dâhil değildir.

1.1.2. Fıkıh İlminde Furûk

Fıkıh ilminde furûk konusu hem fer'î hem de usûl ile ilgili meseleleri kapsar. Fıkıh ilminde furûk denildiği zaman akla daha çok fer'î meseleler gelir. Fer'î meseleler kaynaklarda “el-Furûku'l-fikhiyye” tabiriyle şöhret bulmuştur. Usûl ile ilgili furûk edebiyatı fer'î meselelere nispetle daha az gelişmiştir. Bunda toplumun ihtiyacı diğer bir deyişle arz talep ilişkisi etkili olmuştur. Usûlle ilgili meseleler ise “el-Furûku'l-usûliyye” başlığı altında incelenmiştir.

1.1.2.1. Furûda Furûk

İlk dönemlerde furûk eserleri kaleme alan müellifler eserlerinde furûkun tanımını yapmaktan ziyade yapacakları çalışmaların niteliklerini zikretmişlerdir. Bu sebeple klasik dönemde furû fıkıh meselelerinde farkların doğrudan tanımına rastlanmamıştır. Yapılan nitelemeler göz önünde tutularak çağdaş araştırmacılar tarafından bazı tanımlar yapılmıştır.

Yakup b. Abdülvehhâb b. Yûsuf el-Bâhuseyn fikhî farkları şu şekilde tasvir etmektedir:

“Şeklen benzer, hükmen farklı olan fikhî meseleler arasındaki ihtilaf sebeplerinin ve şekillerinin araştırıldığı bir ilimdir ki bu ilim;

1- Bu şekillerin manaları

2- Bu manaların şekillerle ilişkisi

¹⁸ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 22; Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 89.

¹⁹ Necmeddin et-Tûfi, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, Wolfhart Heinrichs (thk.), Franz Steiner Yayınevi, Wiesbaden 1408/1987, s. 71.

3- Bu şekillerin sıhhat ve fesadı

4- Bu şekillerin şartları

5- Bu şekillerin ortadan kaldırılma yönleri

6- Bu şekillerin doğuşu, gelişimi, uygulanışı, pratik sonuçları ve faydaları üzerine yoğunlaşır.”²⁰

Necmeddin Kızılkaya fikhî farkları “*şekil bakımından birbirine benzeyen, hüküm açısından birbirinden ayrılan fikhî mesele ve kavramları inceleyen ilimdir*”²¹ şeklinde tanımlamıştır.

Fikhî farklara Kur'an ve Sünnette değinilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Allah faiz ile ticaret arasındaki farka²² dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber de oruçlu iken eşini öpen kişinin genç veya yaşlı olmasını dikkate alarak farklı hüküm vermiştir. Sedd-i zerîadan dolayı gencin eşini öpmesini yasaklarken yaşlının öpmesine müsaade etmiştir. Aynı şekilde süt emmekte olan bebeğin idrarının değdiği yerin temizlenme şeklinin bebeğin cinsiyetine göre farklılık arz ettiğini bildirmiştir. Kız çocuğunun idrarının değdiği yerin yıkanması gerektiğini erkek çocuğun idrarının değdiği yerin su serpmekle temiz olduğunu ifade etmiştir.²³ Hz. Peygamber buluntu deveye ne yapılması gerektiğini soran kimseye deveye karışmamasını sahibinin bulması için onu serbest bırakmasını tavsiye ederken buluntu koyun hakkında aynı tavsiyeyi yapmamıştır. Aksine koyunu bulan kişinin onu yanında tutmasını tavsiye etmiştir. Aksi halde vahşi hayvanlara yem olabileceğini ifade etmiştir. Koyun ve deve arasındaki fark devenin kendini vahşi hayvanlardan koruyabilirken koyunun koruyamamasıdır.²⁴ Bu örneklerden hareketle Necmeddin et-Tûfî farkların tarihini Hz. Peygamber'e kadar götürmekte ve farkları ilk beyan eden kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmektedir.²⁵

Mezhep imamları döneminde meselelere dair farklar kitaplarda dağınık şekilde ele alınmıştır. İmam Muhammed (ö. 189/805) gibi klasik dönem âlimleri eserlerinde yeri geldikçe bu farklara temas etmiştir. Mesela İmam Muhammed'e göre kan ve dışkı

²⁰ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye*, s. 25.

²¹ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 27.

²² Bakara, 2/275.

²³ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye*, s. 61-63; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 122-123.

²⁴ Halis Demir, “İslâm Hukuk Literatüründe Furuk Edebiyatı ve İki Furuk Kitabının Tanıtımı”, *Ekev Akademi Dergisi*, S. 57 (Güz/2013), s. 73.

²⁵ Necmeddin et-Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 74.

gibi necis olan maddelerin kıyafete sıçraması ile meste sıçraması arasında fark vardır. Ona göre mest deri olduğundan silmekle üzerindeki necaset giderilir ancak elbisede durum böyle değildir. Elbise necaseti içerisine çeker. Bu sebeple elbiseyi yıkamak gerekir.²⁶ Görüldüğü üzere İmam Muhammed mest ve elbisenin farklı maddelerden imal edilmesini gerekçe göstererek bunlara necaset bulaştığında bunların farklı hükümler alacağını ifade etmiştir. Farkların müstakil olarak ele alınması ancak mezheplerin istikrar bulduğu h. 4 asırda mümkün olmuştur. Mezhep görüşlerini inceleyip yorumlayan fakihlerin meselelerin birleşen ve ayrışan yönlerini ortaya koymalarıyla beraber müstakil eser çalışmaları başlamıştır. Bu anlamda yazılan ilk eser Ebu'l-Abbas İbn Süreyc'in (ö. 306/919) *el-Furûk fî furû'i's-Şâfiyye* adlı eseridir. Ne yazık ki eser günümüze ulaşmamıştır. Bu dönemde yazılan en meşhur furûk eseri ise Ebu'l-Fadl el-Kerâbî'si'nin (ö. 322/934) *Kitabu'l-furûk* isimli eseridir. Eser elimizde mevcut ilk Hanefî furûkudur.²⁷

Furûk edebiyatında meselelerin nasıl incelendiğine dair fikir vermesi açısından bazı örnekleri incelemekte yarar vardır. Örneğin Ebu'l-Muzaffer el-Kerâbî'si *el-Furûk* adlı eserinde talakın zifaktan önce veya sonra olmasının hükme etkisini şu şekilde açıklamıştır:

“Kişi, zifaktan önce karısına boş ol, boş ol, boş ol derse tek talak gerçekleşir. Zifaktan sonra derse üç talak gerçekleşir. İkisi arasındaki fark şudur: Zifaktan önce ilk talakla kadın kendisine haram olur, kadının iddet beklemesi de gerekmez. Karısı kendisine yabancı olur. Bu sebeple ikinci ve üçüncü ‘boş ol’ sözü yabancı bir kadına söylenmiş gibi hükümsüz kalır. Zifaktan sonra durum farklıdır. İlk ‘boş ol’ lafzıyla karısı boş olur ve (dönmediği sürece) kendisine haram olur. Zifaf olduğu için kadının iddet beklemesi gerekir. İddetin devam etmesi nikahın devam etmesi gibidir. Aralarındaki bağ tamamen kesilmediği için ikinci ve üçüncü ‘boş ol’ lafzı geçerli olur.”²⁸

Örnekte de görüldüğü üzere önce şeklen benzer iki mesele ortaya konulur, ardından meselelerin hükümleri zikredilir üçüncü aşamada ise hükme etki eden farklar zikredilir. Zaman zaman farkın dayanağı olan ayet ve hadis serdedilir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi dayanak herkesçe bilinmekteyse o takdirde ayrıca ayet ve hadis

²⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, Ebu'l-Vefa el-Afganî (thk.), İdaretü'l-Kurân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Karaçi, ts., I, 62.

²⁷ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 139.

²⁸ Ebu'l-Muzaffer Esad b. Muhammed el-Kerâbî'si en-Nîsâbü'rî, *el-Furûk*, Muhammed Tamûm (thk.), Vezaretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiye, b.y. 1402/1982, I, 165.

metni uzun uzadıya verilmez. Nitekim zifaktan önceki talak ile iddet beklenmemesi ayet²⁹ ile sâbit olmasına rağmen metinde zikredilmemiştir.

Bazen farkların zihne daha iyi yerleşmelerini sağlamak amacıyla meseleler soru cevap yöntemiyle aktarılır. Bu duruma Sahnûn (ö. 240/854) ile İbn Kâsım (ö. 191/806) arasındaki şu diyalog örnek verilebilir:

“Dedim ki, ‘hamile veya süt emziren kadın çocuklarının sağlığından endişe edip de oruç tutmamaları hakkında ne dersin?’ İbn Kasım şu şekilde cevap verdi: ‘Mâlik dedi ki, çocuk başkasının sütünü emmeyi kabul ediyorsa annesinin de durumu iyi ise çocuğunu emzirmek için sütanne kiralasın ve orucunu tutsun. Çocuk başka kadının sütünü emmiyorsa oruç tutmasın, gününe gün kaza etsin ve tutamadığı her bir gün için bir miskine müd (iki avuç tahıl) versin.’ Hamile kadın hakkında ise Mâlik şöyle dedi: ‘Hamile kadın daha sonra gününe gün kaza eder. Müd vermesine gerek yoktur.’ Ben de hamile ile süt emziren kadın arasındaki fark nedir? Diye sordum. ‘Hamile hasta hükmündedir, fakat süt emziren hasta hükmünde değildir.’ cevabını verdi.”³⁰

Furû meselelerde farkların meydana gelmesi bazen illetten kaynaklanmıştır. Bu sebeple bir fakihin verdiği hükme başka bir fakih illetlerinin farklı olması gerekçesiyle itiraz etmiştir. Bu şekilde olan kıyasa farklı iki durumun birbirine kıyas edilmesi anlamına gelen “kıyas maa’l-fârik” denilmiştir. Örneğin Hanefîler kadının kendi malını kendi başına satabilmesine kıyasla kadının velisi olmadan da evlenebileceğine hükmetmişlerdir. Ancak Şâfiî fakihler birbirinden farklı olduğundan bu iki mesele arasında kıyasın doğru olmadığını savunmuşlardır. Çünkü kadının malını satması sırf kendisini ilgilendirir ancak evlilikte durum böyle değildir. Evlilikte iki aile birbirine dünür olur ve bundan sadece kadın değil aynı zamanda aile de etkilenir.³¹ Bu örnekte furûk-kıyas ilişkisi kendini göstermiştir.

1.1.2.2. Usûlde Farklar

Fıkıh ilminin bir alt disiplini de fıkıh usûlüdür. Fer‘î konularda birbirine benzediğinden dolayı karıştırılan mesele ve kavramlar olduğu gibi aynı şekilde usûlle ilgili de birbirine benzer kavram ve meseleler vardır. Usûlde farklar denildiğinde kısaca “birbirine benzeyip aslında birbirinden farklı olan usûl ile ilgili kavramlar” kastedilir. Nesih-tahsis, mutlak-âmm, tahsis-takyid, sebep-illet gibi kavramlar birbirine çokça

²⁹ Ahzab, 33/49.

³⁰ Ebu Said Abdusselam b. Said Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, b.y. 1415/1994, I, 278.

³¹ Zekiyyüddîn Şa‘bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul ts., s. 134.

kariştirılan usûlle ilgili kavramlar arasında yer alır. İlk dönemlerde bu tür farklarla ilgili müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Usûl âlimleri yeri geldikçe eserlerinde bu tür kavramların farkına değinmiştir. Zamanla bu tür farkları ele alan çok az sayıda müstakil risâleler yazılmıştır. İvaz Efendi'nin (ö. 994/1586) *Furûku'l-usûl* adlı risâlesi bu türde yazılmış en önemli risâledir. Usûlde farklar konusu ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1.3. Diğer İlimlerde Furûk

Furûk edebiyatı incelendiğinde mesele ve kavramlar arasındaki farkları ortaya koyma düşüncesinin sadece İslâm hukuku alanı ile sınırlı kalmadığı Arap dili, kelâm, tıp, tasavvuf, felsefe, mantık vb. ilimlerde de yer aldığı görülür.³² Furûk yazarlarının furûka dair tasvirleri umûmîlik taşıdığından her ilmin furûk tanımı buradan hareketle yapılabilir. Söz gelimi kelâm ilminde furûk “şekil açısından benzer, hüküm ve anlam bakımından farklı olan kelâmî mesele ve kavramları inceleyen ilim” şeklinde tanımlanabilir.

Furûk eserlerinin kaleme alındığı alanlardan birisi Arap dili ve edebiyatıdır. Bu alanda müstakil eser çalışmaları diğer alanlara nispetle daha erkendir. Arap dili alanında kaleme alınan furûk eserlerinde insanlar ve hayvanlar arasındaki farklara ve müteradif kavramlara değinilmiştir. Kutrub olarak meşhur olan Ebu Ali Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 206/822) *Kitâbu'l-fark* adlı eserinde hayvanların sahip oldukları uzuvların diğer hayvanlarda nasıl isimlendirildiğini, hayvanların yavrularının ve çıkardıkları seslerin nasıl farklı isimlerle anıldığını incelemiştir. Kutrub'un çağdaşı olan Ebu Said el-Esma'î de (ö. 216/832) *Kitâbu'l-fark* adlı eserinde insan ve hayvanlardaki ortak organ, sıfat ve davranışların isim farklılıklarına temas etmiş; genelde her kelimenin çoğulunu verip zaman zaman da bunları şiiirlerle pekiştirmiştir.³³ Örneğin ayak kelimesini ele alırken özetle şunları zikretmiştir: “*Ayak insanda 'riclün' ve 'kademün' olarak isimlendirilir, çoğulu, 'ercül' ve 'akdam' olarak ifade edilir. At için 'hâfir/hevâfir', deve ve deve kuşu için 'huff/ahfâf', koyun ve inek için 'zilf' ifadesi kullanılır.*”³⁴ Arap dili alanında kaleme alınan eserlerin gayelerinden birisi de eş

³² Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 98.

³³ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 37-38.

³⁴ Ebu Sa'd el-Esma'î, *Risâletâni fi'l-lügâ li Ebi Said el-Esma'î*, Sabih et-Temîmî (thk.), 2. Baskı, el-Mektebetü's-Sekâfe ve'd-Diniyye, b.y. 1413/1993, s. 62.

anlamlı kelimeler arasındaki farkları ortaya koyma düşüncesidir. Lugat âlimi İbnü'l-Arabî'nin de (ö. 231/846) ifade ettiği gibi Arapların birbirleri yerine kullandıkları her kelime anlamca diğerinden farklıdır.³⁵ Zira isimlerin farklı olması aslında anlamların da farklı olduğuna delâlet eder.³⁶ Ebu Hilal el-Askerî'nin, *el-Furûku'l-lüğaviyye* adlı eseri bu tür çalışmalardan biridir. Eserde hadd-resim, haber-şehadet, medh-sena, zann-şekk, sıhhat-afiyet vb. eş anlamlı kavramlar arasındaki farklar ortaya konulmuştur.³⁷

Furûk eserlerinin telif edildiği alanlardan biri de kelâm ilmidir. İlk dönemlerde cereyan eden kelâmî tartışmaların etkisiyle gerek müstakil olarak gerekse de yeri geldikçe kavramlar ve konular arası farklar ortaya konulmuştur. Halk, iktisab, keramet, mucize, sihir vb. farklarla ilgili özel risâleler kaleme alınmıştır. Bu anlamda Ahmed b. el-Bennâ el-Merâkişî'nin (ö. 721/1321) *el-Fark beyne'l-havâriki's-selâse: el-mucize, ve'l-kerâme ve's-sihr* adlı eseri ile Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) *el-Fark beyne mucizâtî'l-enbiyâ ve kerâmâtî'l-evliyâ* isimli eseri örnek olarak zikredilebilir.³⁸ Kelâm alanında farklara geniş bir biçimde yer veren müelliflerden birisi de İbn Kayyım el-Cevziyye'dir (ö. 751/1350). O, ruhun mahiyeti ve ahiretteki durumu hakkında detaylı bilgiler içeren *er-Rûh* isimli eserinde kelâmî meseleler başta olmak üzere birçok kavram arasındaki farklara temas etmiştir. Himyet-cefa, cömertlik-israf, mehabet-tekebbür, sıyanet-tekebbür, şecaat-cüret, hediye-rüşvet, reca-temenni, tutumluluk-cimrilik, ferâset-zan, tevekkül-acziyet vb. kavramlar detaylıca ele aldığı konulardandır.³⁹

Furûk eserlerinin kaleme alındığı bir diğer alan Kur'an ilimleridir. Kur'an ilimlerine dair bazı lafızların anlamlarının ortak olması bunlar arasındaki farkların inceliğine değinilmesini zorunlu kılmıştır.⁴⁰ Bundan ötürü tefsir kitaplarında dağınık halde benzer kavramlar arasındaki farklara değinilmiştir. Örneğin Haşr suresinde Nadiroğulları'nın sürgün edilmesi ile ilgili ayette الجلاء “sürgün” ifadesi yer almaktadır.

³⁵ Abdurrahman b. Ebu Bekir Celaleddin es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâiha*, Fuad Ali Mansur (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, I, 314.

³⁶ Alâuddîn Ebubekir b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1406/1986, V, 2.

³⁷ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 41.

³⁸ Dimaşkî, *el-Furûku'l-fikhiyye*, (neşredenlerin girişi), s. 50.

³⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 223-249; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 43.

⁴⁰ Abdüsselam b. Salih Cârullah, “Mebahisü'l-furûk fî't-tefsir ve ulumi'l-Kur'ani'l-Kerim”, *Mecelletü'd-Dirasâtî'l-Kur'âniyye* S. 8 (1432/2011), s. 15.

“Celâ” kavramı “ihraç” kavramından farklıdır. Bu iki kavram arasındaki farka şu şekilde değinilmiştir:

“Her iki kelime uzaklaştırma anlamında ortaktır. Aralarında iki açıdan fark vardır. Birincisi: Celâ, eş ve çocuklarla beraber sürgünü ifade eder. İhraç ise eş ve çocuklarla beraber olabileceği gibi tek başına da olabilir. İkinci: Celâ bir topluluğun sürgün edilmesi anlamında kullanılır. İhraç, bir topluluğun sürgünü için kullanıldığı gibi tek kişinin sürgünü için de kullanılır.”⁴¹

Kur’an ilimleri alanında kelimeler arasındaki anlam farklılıklarına değinildiği gibi telaffuz açısından birbirine oldukça yakın olan harfler arasındaki farklara da değinilmekte ve bunlar müstakil eserlerde konu edilmektedir. Bu tarz eserler Kur’an’ın doğru okunmasına ve dolayısıyla anlamın bozulmamasına katkı sağlamaktadır. Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1052) *el-Fark beyne ‘d-dâd ve ‘z-zâ fî kitabillahi Azze ve Celle ve fî’l-meşhûri mine ‘l-keîâm* adlı eseri bu açıdan meşhurdur. Dâî, eserde dâd ve zâ harfinin mahreç açısından farklılıklarına değinmiş, iki harf birbirine karıştırıldığında bunun anlam üzerinde ne gibi etkiler meydana getireceğini ayetlerden örnekler vererek izah etmiştir.⁴² Bakmak, beklemek, düşünmek, tefekkür etmek gibi manalara gelen نظر ile yüz aydınlığı anlamına gelen نضر arasındaki farklar eserde ele alınan konulardan biridir.⁴³

Furûk alanında tıbbî mesele ve kavramlar arasındaki farkları inceleyen müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Ahmed b. İbrahim b. el-Cezzâr el-İfrîkî’nin (ö. 369/979) *Kitabü’l-fark beyne ‘l- ilel elletî teştebihü esbâbühâ ve tahtelifü arâzuhâ* isimli çalışması ile Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Esad b. Halvan ed-Dımaşkî el-Vezir’in (ö. 652/1254) *Kitâbu’l-furûk* isimli çalışması örnek olarak zikredilebilir. Halvan ed-Dımaşkî’nin eseri Süleymaniye Kütüphanesinde yazma eser halindedir.⁴⁴ İfrîkî’nin eseri ise günümüze ulaşmamıştır.⁴⁵

Bazen furûk alanında yazılan eserler tek bir ilim dalıyla alakalı olmayıp değişik ilim dallarındaki farkları da ele alabilmektedir. Said b. Hibetullah el-Bağdâdî’nin (ö.

⁴¹ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, Seyyid b. Abdumaksud b. Abdurrahim (thk.), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ts., V, 501.

⁴² Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 37.

⁴³ Ebu Amr Osman b. Said b. Osman ed-Dânî, *el-Fark beyne ‘d-dâd ve ‘z-zâ fî kitabillahi Azze ve Celle ve fî’l-meşhûri mine ‘l-keîâm*, Hatem Salih ed-Dâmin (thk.), Dâru’l-Beşâir, Dımaşk ts., s. 46-50.

⁴⁴ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 48.

⁴⁵ Dımaşkî, *el-Furûku’l-fikhiyye*, (neşredenlerin girişi), s. 50.

495/1101) *el-Hudûd ve'l-furûk* isimli eseri bu tarz bir eserdir. Eserde felsefe, mantık, kelâm, tıp, fıkıh, dil, jeoloji, matematik, astronomi vb. ilimlerle ilgili farklar yer almaktadır. Bu yönüyle eser ansiklopedik bir mahiyete sahiptir.⁴⁶ Mesela mukaddime-had, vâcip-zaruri, fiil-amel, dehr-zaman, delil-alamet, nezle-grip, kar-yağmur, balgam-irin, ruh-nefis, uyku-ölüm vs. ele alınan kavramlardandır. Müellif, nezle ve grip arasındaki farka şu şekilde değinmiştir: “*Oluşan balgam göğüste birikirse nezle; burun akıntısı şeklinde olursa grip diye adlandırılır.*”⁴⁷ Ansiklopedik mahiyet taşıyan furûk eserlerinden biri de Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmîzî'nin (ö. 320/932) *el-Furûk ve men'u't-terâdüf* adlı eseridir. Eserde daha çok felsefe, mantık ve tasavvuf alanındaki farklara değinilmiştir. Rüşvet-hediye, tembellik-kanaat, emel-niyet, cüret-cesaret, vesvese-ilham, lakap-nisbe, müdârâ-müdahene, muhacce-mücadele, münazara-mugalebe, intisar-intikam gibi kavramlara ve kavramlar arasındaki farklara temas edilmiştir. Eserde bol miktarda hadis kullanılması eseri diğerlerinden farklı kılmıştır.⁴⁸

1.1.4. Furûk Yazım Yöntemleri

Furûk eserlerinin farklı yazım metotları bulunmaktadır. Furû meseleler arasındaki farkların incelendiği Furû metodu, kaideler arasındaki farkların incelendiği kavâid metodu ve bu iki yöntemin birleştirildiği karma metot olmak üzere üç tür furûk yazım yöntemi karşımıza çıkmaktadır. Furû yöntemi şeklen benzer olup hükmen farklı olan meseleler ve kavramlar arasındaki farkları inceler ki genel olarak furûk eserleri bu metotla yazılmıştır.⁴⁹ Bu yönteme göre önce benzer sûretler verilir, akabinde sûretlerin hükümleri zikredilir, peşinden de sûretlerin ayrılan yönleri delilleriyle beraber izah edilir. Mesela teyemmümde niyet farz iken abdestte niyet farz değildir. Bunun sebebi suyun özü itibarıyla temizleyici olması, toprağın ise özü itibarıyla temizleyici olmayıp bilakis kirletici olmasıdır. Bu sebeple toprağın temizleyici özellik kazanması için niyet

⁴⁶ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 45.

⁴⁷ Said b. Hibetullah el-Bağdâdi, *el-Hudûd ve'l-furûk*, Gulam Ali Yakup (thk.), Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995, s. 149.

⁴⁸ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 45-46; Şükrü Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, 226.

⁴⁹ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 116; Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Uşûl'ü*, s. 94; Sümeyye Karas, *Semerkanlı Alim Ebu'l-Fadl el-Kerâbî'si'nin Kitabı'l-Furûk adlı Eseri Bağlamında Furûk Yazım Türünün Analizi*, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019, s. 12.

gereklidir.⁵⁰ Ayrıca Serahsî'ye göre teyemmüm lafzı "kasıt, niyet" anlamından ibarettir ve dolayısıyla ayetin lafzında teyemmüm abdesti için niyetin şart olduğuna delâlet vardır.⁵¹ Görüldüğü üzere önce hükümleriyle beraber abdest ve teyemmüm zikredilmiş, peşinden de bunların farklarına değinilmiştir.

Kavâid yönteminde kaideler arasındaki farklar ortaya konulur ve bunlar çeşitli örneklerle pekiştirilir. Bu yönteme göre kaleme alınan furûk eserleri nadirdir. Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk* ve *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ ani'l-lahkâm* adlı eserlerinde bu yöntemi takip etmiştir. Karâfî'den sonra bu yöntem pek takip edilmemiştir.⁵² Kavâid yöntemi hakkında fikir vermesi açısından fiilî sebepler ve kavli sebepler kaidelerinin farkını aktarmakta fayda vardır:

"Sefih ve kısıtlı kimsenin fiilî sebepleri sahih iken kavli sebepleri sahih değildir. Bu sebeple sefih ve kısıtlının avlanması, ot ve odun toplaması sahihtir ve bu yolla mallar mülkiyetine intikal eder. Ancak bu kimselerin hibe, sadaka ve mudarebesi sahih değildir. Bu iki kaide arasındaki fark şudur: Fiili sebepler genelde kişinin zararına değil faydasına olur bundan ötürü Şâri' tarafından muteber kılınmıştır. Kavli sebeplerde durum aksinedir. Kavli sebeplerde aldatma, çekişme ve zarar olduğundan bu kimselerin maslahatını korumak için Şâri' buna itibar etmemiştir."⁵³

Karma yönteme göre evvela konu ile ilgili genel kaideler verilir ardından bunların istisnaları zikredilir ve benzer meseleler arasında farklar varsa bu farklara değinilir. Bu metoda göre yazılmış en önemli eser Bedreddin Süleyman el-Bekrî'nin *el-İstiğnâ fî'l-fark ve'l-istisna* adlı eseridir.⁵⁴ Mesela el-Bekrî eserinde "Başladıktan sonra namazı kesmek haramdır" şeklinde genel kaide koyar ardından istisnaları zikreder. Bunlardan biri tehlikeli durumda olan birini uyarma veya kendi sağlığından endişe etme; diğeri kişinin seferdeyken teyemmüm alıp farz namazı esnasında suyu bulması durumudur.⁵⁵

⁵⁰ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Salih el-Kerâbisî es-Semerkandî, *Kitabu'l-furûk*, Abdulmuhsin Said Ahmed ez-Zehrânî (thk.), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke 1417, s. 86-87; Serahsî, *Mebûsûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993, I, 72.

⁵¹ Serahsî, *Mebûsûl*, I, 72.

⁵² Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 116.

⁵³ Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Alemu'l-Kütüb, b.y. ts., I, 204.

⁵⁴ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 119-120.

⁵⁵ Muhammed b. Ebu Süleyman el-Bekrî, *el-İstiğnâ fî'l-fark ve'l-istisnâ*, Suûd b. Müs'id es-Sebtî (thk.), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988, I, 341-342.

1.1.5. Fıkḥî Furûk Çeşitleri

Eserlerde çeşitli farklar ele alınmaktadır. Kimi zaman farkın konusundan kimi zaman sahih ve fâsid olmasından kimi zaman da kaynağından söz edilmekte ve bu farkların hükümlere yansımalarından bahsedilmektedir.

1.1.5.1. Farkın Konusuna Göre

İki meselenin konularının farklı olması hükümlerinin de farklı olmasını gerektirir. Burada asıl ve fer' ile vasıf ve hüküm arasındaki farklar incelenir. Asıl ve fer' arasında fark, asıl ve fer'de birbirine zıt bir özelliğin olmasıyla meydana gelir.⁵⁶ Bu zıt özellikler iki meselenin hükümde eşitlenmesine engel teşkil eder. Örneğin başı mesh etmede sayının tespiti hususunda başı diğer yıkanan uzuvlara kıyaslayarak başın üç defa mesh edilmesi hükmünü vermek doğru değildir. Zira iki meselenin konusu birbirinden farklıdır. Birinci meselede konu mesih iken ikinci meselede yıkamadır. Başın mesh edilmesi durumunu teyemmüme ve mestleri mesh etmeye kıyaslayarak bir defa mesh edilmesi hükmünü vermek daha doğrudur. Zira her iki meselede de konu eşittir.⁵⁷ Vasıf ile hüküm arasındaki farka gelince bazı âlimler bunu reddetmiştir. Zira onlara göre fark cem'in zıddıdır. Cem asıl ve fer'de olur. Vasıf ve hükümde olmaz. Vasıf ile hüküm arasındaki farkı kabul edenlerin gerekçeleri şudur: Vasıf ile hükmün arasını ayıran bir özellik, hükmün illetle irtibatını keser bu durumda zorunlu olarak asıl ve fer'in arası ayrılır. Bir örnek üzerinden konuyu somutlaştıralım: Talak ve zihar birbirine yakın olduğundan talakı sahih olanın zıharı da sahihtir. Dolayısıyla zımmînin talakı geçerli olduğu gibi ziharının da geçerli olması gerekir. Ancak sahip oldukları vasıflar sebebiyle zımmî ve Müslüman birbirinden farklıdır. Zımmînin ziharının geçerli olabilmesi için zihar keffâreti olan orucu tutabilmesi gerekir. Fakat zımmî Müslüman olmadığından hanımına geri dönmek için oruç tutamaz.⁵⁸ Örnekte talakın geçerli olması vasıf, ziharın geçerli olması hüküm, Müslüman asıl, zımmî ise fer'dir. Asıl ve fer' arasında ortak illet mevcut değildir. Zira muhataplardan biri Müslüman diğeri zımmîdir. Dolayısıyla iki meselenin birbirine kıyas edilmesi doğru değildir.⁵⁹

⁵⁶ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 39.

⁵⁷ Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vezaretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, b.y. 1414/1994, IV, 131.

⁵⁸ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 40-41; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 78.

⁵⁹ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, 41.

1.1.5.2. Farkın Sahih ve Fâsid Oluşuna Göre

Hüküm için münasip olan yani hükümde değişikliğe sebep olan farka sahih fark; münasip olmayan farka ise fâsid fark denir. Furûk ilmi meselelerin mahiyetiyle ilgili olan sahih farkları esas alır. Muhatapların uzun, kısa, zayıf, kilolu, beyaz, siyah olması gibi Şâri'in dikkate almadığı farklara itibar etmez. Fakih uygun vasfı bulabilmek için önce meselelerin birleşen ve farklılaşan yönleri inceler. Akabinde *tenkîhu'l-menât* yöntemi ile münasip vasıfları alır, tardî vasıfları ilga eder. Hepsini münasip olduğunda en münasip olanı dikkate alır.⁶⁰ Mesela malın birinin mülkiyetinden çıkıp diğerinin mülkiyetine intikal etmesi açısından alışveriş ve hibe benzerdir. Ancak aralarında mahiyet açısından fark vardır. Alışveriş bedelli iken hibe bedelsizdir. Bu sahih bir fark olduğundan fakih bunu göz önünde bulundurur ve neticede "garar bedelli akitlerden olan alışverişi olumsuz etkilerken ihsan ve ikram anlamı taşıyan hibeyi olumsuz etkilemez" hükmünü verir.⁶¹

1.1.5.3. Farkın Kaynağına Göre

İki mesele veya kavram arasındaki farklar kaynaklarıyla birlikte zikredilir. Kaynak; nass, kaide veya aklın ilkeleri olabilir. Kaynağın nass oluşuna elbiseye bulaşım da kuruyan meni ve kan farkı örnek verilebilir. Her ikisi kıyasen eşit olmasına rağmen kuru meninin ovalanarak temizlenmesi hakkında nass varken kan hakkında yoktur.⁶² Kaynağı kaide olana şu örnek verilebilir: Bir malın satışı için vekil kılınan kimse müvekkilinin izni olmadan o malı satmaya başkasını vekil tayin edemez. Ancak fuzûlî (yetkisiz tasarrufta bulunan kişi) o malı birine satar da müvekkil de onay verirse akit sahihtir. Bu durum "Başlangıçta caiz olmayan sonuç itibarıyla caiz olabilir." kaidesiyle izah edilmiştir.⁶³ Kaynağı akıl olana, mücerret niyetle bir kimsenin talakı gerçekleşmezken Müslüman olmasının sahih olması örnek gösterilebilir. İki durum

⁶⁰ Necmeddin et-Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 71; Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 43-44; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 81-83.

⁶¹ Ebu Ali Hüseyin b. Ali b. Talha eş-Şûşâvî, *Raf'u'n-nikâb an Tenkîhi's-Şihab*, Ahmed Muhammed es-Serrâc (thk.), *Mektebetü'r-Rüşd*, Riyâd 1425/2004, V, 401-402.

⁶² Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, s. 61-62.

⁶³ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi mecelleti'l-ahkâm*, Fehmî el-Hüseyinî (thk.), Dâru'l-Cîl, b.y. 1411/1991, I, 56.

arasındaki fark şu şekildedir: Talak kul hakkı olduğundan lafızsız gerçekleşmez. Müslüman olmak sırf Allah hakkı olduğundan sadece niyetle dahi gerçekleşir.⁶⁴

1.1.6. Furû Fıkha Dair Farkları Ele Alan Önemli Bazı Eserler

Mezheplerin istikrar bulduğu h. 4 asırda ulemâ, mezheplerine yönelik eleştirileri bertaraf etmek ve mezheplerinin tutarlılığını savunmak için bu alanda eserler telif etmeye başladılar. Altın çağ olarak nitelenen h. 5. asırdan 8. asra kadar telifler artmaya devam etti. Dolayısıyla bu döneme furûk ilminin olgunluk dönemi denilebilir. Daha sonra bu faaliyetler dumura uğradı. Tamamen ihmal edilmemekle beraber eser sayılarında azalmalar başladı. Nihayet fikhî farklar h. 10 asırda “el-Eşbâh ve’n-nezâir” denen yazım türünün içerisinde sadece bir bölümden müteşekkil hale geldi.⁶⁵ Fikhî farklar alanında yazılmış bazı önemli furûk eserleri şunlardır:

Hanefî Mezhebi

1. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Salih el-Kerâbîsî es-Semerkindî (ö. 322/934): *Kitabu'l-furûk*
2. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Ömer en-Nâtîfî (ö. 446/1054): *el-Ecnâs ve'l-furûk*
3. Ebu'l-Muzaffer Esad b. Muhammed el-Kerâbîsî en-Nîsâbü'rî (ö. 570/1174): *Kitabu'l-furûk fi'l-furû*
4. Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî Sadru's-Şerîa el-Evvel (ö. 630/1232): *Telkîhu'l-ukûl fi'l-furûki'l-menkûl*

Mâlikî Mezhebi

1. Ebu Muhammed Abdulhak b. Muhammed es-Sıkkî (ö. 466/1074): *Kitabü'n-Nüket ve'l-furûk li mesâili'l-Müdevvene*
2. Ebu'l-Fadl Müslim b. Ali ed-Dımaşkî (ö. 5. yy): *el-Furûku'l-fikhiyye*
3. Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris Şihabuddin el-Karâfî (ö. 684/1285): *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*
4. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya el-Venşerîsî (ö. 914/1508): *İddetu'l-burûk fi cem' mâ fi'l-mezhebi mine'l-cumû' ve'l-furûk*

⁶⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Mu'ayât fi'l-akl evi'l-furûk*, M. Fâris (thk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 258; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 112.

⁶⁵ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 75-76.

Şâfiî Mezhebi

1. Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047): *el-Cem ve 'l-fark*
2. Ebu Muhammed Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasan el-İsnevî (ö. 772/1370): *Metâliu 'd-dekâik fî tahrîri 'l-cevâmi' ve 'l-fevârik*
3. Bedrüddin Muhammed b. Ebubekir el-Bekrî (ö. 871/1467): *el-İstiğna fî 'l-fark ve 'l-istisnâ*
4. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 482/1089): *el-Mu'ayât*

Hanbelî Mezhebi

1. Ebu Abdullah İbn Süneyne es-Sâmerrâî (ö. 616/1219): *el-Furûk alâ mezhebi 'l-İmam Ahmed b. Hanbel*
2. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 638/1241): *el-Fusûl fî 'l-furûk*
3. Ebu Muhammed Abdurrahim b. Abdullah ez-Züreyrânî (ö. 741/1341): *İzâhu 'd-delâil fî 'l-furûki beyne 'l-mesâil*

1.2. USÛLDE FARKLAR

Bu bölümde usûlde farkların tanımı, konusu, önemi, faydası, tarihi gelişimi, şekilleri, hükmü, usûlde farkların hükümlere etkisi, diğer ilimlerle ilişkisi ve bu alanda oluşan literatür incelenecektir. Bir başka tabirle burada bir ilim olarak usûlde farklar konusu ele alınacaktır.

1.2.1. Usûlde Farkların Tanımı

Fıkıh usûlünde farklar kavramı kaynaklarda “*el-furûku 'l-usûliyye*”, “*furûku 'l-usûl*” veya “*el-furûk fî 'l-usûli 'l-fikh*” şeklinde yer almaktadır. Klasik dönemde usûl âlimleri usûlle ilgili bazı kavramlar arasındaki farklara temas etmişlerdir. Fakat tespit edilebildiği kadarıyla usûlde farkların tanımını yapmamışlardır. Bu sebeple çalışmada çağdaş araştırmacıların furûku 'l-usûl tanımları incelenecektir.

Yakup b. Abdülvehhâb b. Yûsuf el-Bâhuseyn'in usûlde farklar tanımı şu şekildedir: “*Sûreten ve zahiren birbirine benzeyen fakat hüküm açısından ayrı olan iki kaide veya usûlle ilgili kavramın şekillerini inceleyen bir ilimdir.*”⁶⁶ Tanımda geçen

⁶⁶ Bâhuseyn, *el-Furûku 'l-fikhiyye ve 'l-usûliyye*, s. 123.

“hüküm açısından farklılık” kaydı eksik bir kayıt olduğundan tanıma itiraz edilmiştir. Zira farklılık hükümde olabileceği gibi kelimelerin bizatihi hakikatlerinde de olabilir.⁶⁷

Râşid b. Ali el-Hâdî’nin tanımı ise şöyledir: “Zahiren benzer veya aynı olan, ancak hakikatte müessir bir etken sebebiyle hüküm açısından aralarında birçok fark bulunan usûlle ilgili iki meselenin arasını ayırıp açmaktır.”⁶⁸ Tanımda aynı anlama gelen (التميز) ve (التزييل) kelimeleri kullanılmıştır. Biriyle yetinilmesi yeterlidir. Tanımda “birçok fark bulunan” kaydı da doğru değildir. Zira usûlle ilgili iki mesele arasında tek fark da olabilir.⁶⁹

Hişâm Muhammed es-Said ise furûku’l-usûlü, “Yapı ve genel anlam itibarıyla benzer, hüküm ve özel anlam itibarıyla ayrı olan iki şey arasındaki ihtilaf şekilleriyle ilgilenen ilim”⁷⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Yapı ile kavram, kaide, delil ve meseleyi kastetmektedir. Böylece furûku’l-usûl konularını ortaya koymaktadır. Hişâm Muhammed’e göre furûku’l-usûl; kavramlar, usûlle ilgili kaideler, deliller ve meseleler arasında cereyan eder.⁷¹ Hişâm Muhammed’in tanımda furûku’l-usûlü müstakil bir ilim olarak tanıtmaya itiraz edilmiştir. Zira furûku’l-usûl müstakil bir ilim olmayıp fıkıh usûlünün bir alt disiplini.⁷² Ancak bu haklı bir itiraz değildir. Çünkü Hişâm Muhammed furûku’l-usûlün ilim olduğundan bahsetmektedir. Müstakil bir ilim olduğundan bahsetmemektedir.

Abdurrahman b. Abdulaziz es-Sudeys’in tanımı ise şu şekildedir: “Tasvir ve mana itibarıyla aynı olup hüküm ve illet açısından farklı olan iki usûli kaide veya kavram arasındaki farkların incelendiği ilimdir.”⁷³ Tanımda devir⁷⁴ (kısır döngü) olması sebebiyle yazara itiraz edilmiştir.⁷⁵ Mesela “Furûk, farkları bilmektir” dendiği

⁶⁷ Muhammed Şerif Mustafa, “el-Furûk fi usûli’l-fıkh dirâseten nazariyyeten te’sîliyyeten”, *Mecelletü câmiati’l-Halil li’l-buhûs*, S. 1 (2013), s. 34.

⁶⁸ Râşid b. Ali el-Hâdî, *el-Furûk fi mesâili’l-hükm inde’l-usûliyyîn dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*, Câmîatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1412/1992, s. 7.

⁶⁹ Muhammed Şerif Mustafa, “el-Furûk fi usûli’l-fıkh” s. 33-34.

⁷⁰ Muhammed Şerif Mustafa, “el-Furûk fi usûli’l-fıkh”, s. 21.

⁷¹ Muhammed Şerif Mustafa, “el-Furûk fi usûli’l-fıkh”, s. 21.

⁷² Muhammed Şerif Mustafa, “el-Furûk fi usûli’l-fıkh”, s. 34.

⁷³ Abdurrahman b. Abdulaziz es-Sudeys, *el-Vecîz fi’l-furûki’l-usûliyyeti’l-müteallikati bi’l-kitabi’l-azîz istikrâen ve dirâseten usûliyyeten mukareneten*, Ma’hedü’l-buhûsi’l-ilmiyye-İhyau’t-Turâsi’l-İslâmî, Mekke 1430/2009, s. 19-20.

⁷⁴ Devir, tarifin bilinmesinin muarrafı (tarif edilene) bağlı olması durumudur. “Bilgi, bilineni bilmektir” dendiği zaman muhatabın “bilinen”i bilmesi için “bilgi”yi bilmesi gerekir.

⁷⁵ Muhammed Şerif Mustafa, “el-Furûk fi usûli’l-fıkh”, s. 34.

zaman muhatabın zihninde anlam tam oturmaz. Çünkü muhatap farkın ne anlama geldiğini bilseydi zaten furûku bilmiş olacaktı.

Muhammed b. Süleyman el-Ureynî ise usûlde farkları “*Zahiren birbirine benzeyen usûlle ilgili iki mesele arasındaki ihtilaf*”⁷⁶ olarak tanımlamaktadır. Tarifte geçen “*iki usûli mesele*” ifadesi kapsayıcı olmaması sebebiyle eleştirilmiştir. Zira furûku’l-usûl kavramlar ve kaideler arasındaki farkları da incelemektedir.⁷⁷ Ayrıca furûku’l-usûl metotlar arasındaki farkları da inceler. Deliller arasındaki tearuzu gidermede Şâfiîlerin ve Hanefîlerin metotları arasındaki farklar buna örnek verilebilir.⁷⁸

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle fıkıh usûlünde farklar dendiğinde meseleler, kavramlar, kaideler ve metodlar arasındaki farkların ele alındığı söylenebilir. Fıkıh usûlünde farklar kaide ve metodlar arasındaki farklardan ziyade mesele ve kavramlar arasındaki farklara hatta daha çok kavramlar arasındaki farklara değinmektedir. Usûlle ilgili furûk kitaplarının kahir ekseriyetinde mesele ve kavramlar yer aldığından tanımda kaide ve metodları ayrıca belirtmeye gerek kalmayacaktır.

Kısaca fıkıh usûlünde farklar şu şekilde tanımlanabilir: “En az bir açıdan zahiren birbirine benzeyen ama mana ve hüküm açısından ayrı olan usûlle ilgili mesele ve kavramları inceleyen fıkıh usûlünün alt disiplini.” Tanımda fıkıh usûlünde farkların müstakil bir ilim olmayıp fıkıh usûlünün alt disiplini olduğu vurgulanmıştır.

Öncelikle ve önemle belirtilmelidir ki, kavramlar ve meseleler arasında farktan söz edilebilmesi için en az bir açıdan benzerliğin olması gerekir. Dolayısıyla hiçbir açıdan benzerlik olmayan illet ile haram arasında fıkıh usûlü açısından farktan söz edilemez. Ancak kıyas-istidlâl, sebep-illet, farz-vâcip, tahsis-nesih vb. kavramlar arasında farktan söz edilebilir.

1.2.2. Usûlde Farkların Doğuşu ve Gelişimi

Furûku’l-usûl, fıkıh usûlünün bir alt disiplini olduğu için doğuş ve gelişimi, fıkıh usûlünün doğuş ve gelişimi ile paralellik arz etmektedir. Hz. Peygamber’in içtihadında belli bir usûlü takip etmesinden, ayrıca usûlsüz hüküm vermenin mümkün olmayışından

⁷⁶ Muhammed b. Süleyman el-Ureynî, *el-Furûk fi delâleti gayri’l-manzum inde’l-usûliyyin cem’an ve tevsikan ve dirâseten*, Câmiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1423/2002, s. 6.

⁷⁷ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli’l-fikh*”, s. 34.

⁷⁸ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli’l-fikh*”, s. 36.

hareketle zihni bir faaliyet olarak fıkıh usûlü Hz. Peygamber dönemine kadar götürülebilir. Fakat yazılı bir ilim olarak kitaplarda yerini alması h. 2. yüzyılın sonları ile h. 3. yüzyılın başlarına doğru ancak mümkün olabilmıştır.

İlk dönem usûl âlimlerinin usûlde farkları ele alan müstakil bir eser telif etmemelerinin nedeni nübüvvet asrına yakın olmaları ve usûlle ilgili kavramların zihinlerinde berrak olmasıydı. O dönemlerde farklar değişik eserlerde dağınık bir halde bulunmaktaydı.⁷⁹ Furû fıkıh meseleleri ile ilgili müstakil furûk eserleri erken dönemlerde telif edilmesine rağmen usûlle ilgili müstakil eserler nispeten geç dönemlerde yazılmıştır. Bunun sebebi Furû meselelerin halkın pratik hayatına yönelik olup ulemânın kendi mezheplerine yönelik yapılacak eleştirileri bertaraf etmek istemeleri ve mezheplerini savunmaya yönelik çalışmalarıdır. Usûl alanında ise durum böyle değildir. Zira usûlün varlık sebebinin mezhep görüşünü savunma olduğu da dile getiriliyor. Fukahâ ve Mütakellimun metodunun giderek Memzuc/Karma metoda doğru yol alması bunun göstergesidir. Ayrıca usûl konuları daha çok ulemâ ve talebelere yönelik olduğundan furû fıkıh gibi gelişmemiştir.

Usûlde farklarla ilgili ilk dönemlerde müstakil eserler yazılmamakla beraber usûl ile ilgili farklar tamamen de ihmal edilmemiştir. Hemen hemen her usûl kitabında az olsun çok olsun usûlle ilgili farklara temas edilmiştir. Örneğin ilk fıkıh usûlü müellifi olan Şâfiî (ö. 240/820) *er-Risâle* adlı eserinde husus kastedilen âmm ile umum kastedilen âmm farkı⁸⁰, kibâr-ı tabiin ve sığâr-ı tabiinin mürseli arasındaki fark⁸¹, şehadet ve rivayet farkı gibi konulara değinmiştir. Mesela Şâfiî şahitlik ve rivayet farkını şu şekilde ifade etmiştir:

“Hadiste tek kişinin hatta bir kadının rivayetini dahi kabul ederim. Ancak şahitlik hususunda bunları kabul etmem. Hadiste (حَدَّثَنِي فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ) “Falan, bana falandan anlattı” şeklinde bir lafzı kabul ederken; şahitlikte ancak (سَمِعْتُ) “işittim”, (رَأَيْتُ) “gördüm”, (أَشْهَدُنِي) “beni şahit kıldı” gibi lafızları kabul ederim.”⁸²

⁷⁹ Salih b. Süleyman b. Abdulaziz el-Humeyd, “el-Furûku’l-usûliyye fî mebâhi’l-hükmi’s-şer’î inde İbn Neccâr fî şerhi’l-kevkebi’l-münîr cem’an ve dirâseten”, *Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî*, S. 36 (1438/2016), s. 101.

⁸⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Ahmed Şâkîr (thk.), Mektebetü’l-Halebî, Mısır 1358/1940, I, 105.

⁸¹ Şâfiî, *Risâle*, I, 465-470.

⁸² Şâfiî, *Risâle*, I, 373.

Görüldüğü üzere Şâfiî; şahitliğin sayı, cinsiyet ve lafız açısından rivayetten farklı olduğunu vurgulamaktadır.

Şâfiî'den sonra h. 4. yüzyılda yaşamış olan Hanefî usûlcü Kerhî (ö. 340/952) *el-Usûl* adlı eserinde illet-hikmet, yakînî bilgi-zâhirî bilgi arasındaki farklara çok kısa bir şekilde değinmektedir. Kerhî, illet-hikmet arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Hükümün illeti ve hikmeti arasında fark vardır. Çünkü illet hükmü zorunlu kılarken hikmet zorunlu kalmaz.*”⁸³ Bir örnek üzerinden bu farkı somutlaştırmak gerekirse, namazı kısaltmanın illeti sefer, hikmeti meşakkattir. Dolayısıyla meşakkat çekmese de seferî olan kişi dört rekâtlık namazını iki rekât olarak kılar. Seferî olmayıp da meşakkatli işlerde çalışan kişi ise namazlarını kısaltamaz. Çünkü illet tahakkuk etmemiştir.

Kerhî'yi talebesi Cessâs (ö. 370/981) takip eder. Cessâs istisna ile tahsis⁸⁴, delil ile illet⁸⁵, illet-i kâsıra ile illet-i müteaddiye⁸⁶ arasındaki farklara temas eder. Mesela delil ve illet arasındaki farka şu şekilde değinir:

“İlet; varlığı hükmü gerektiren manadır. Dolayısıyla hükmün varlığı illete bağlıdır...Cismin hadiselerden/değişimlerden soyutlanamaması sonradan yaratılmış olduğunun delilidir, illeti değildir. Sonradan var olma yaratıcının varlığının delilidir, illeti değildir. Anlattıklarımızdan illet ve delilin farkı ortaya çıkmış oldu. Delil; araştıran ve üzerine kafa yoranı medlûlün bilgisine götürür. Delilin, medlûlün oluşmasında etkisi yoktur. Ancak illet, var olan hükmün gerçekleşmesinde etkili sebeptir. İlet, araştıran ve teemmül eden hükmün bilgisine ulaştıracağından dolayı delil olarak da isimlendirilir. Buraya kadar aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere her illet delildir ancak her delil illet değildir.”⁸⁷

Fıkıh usûlünün olgunluk çağı olan hicri beşinci asırda önemli usûl eserleri bulunmaktadır. Bunlardan biri Hanefî usûlcü Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-edille* isimli eseridir. Debûsî bu eserinde *el-Kavl fî'l-fark beyne'l- illet ve's-*

⁸³ Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, *el-Usûl*, Cavid Basım Matbaa, Karaçî ts., s. 10.

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 251.

⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9.

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 142-143.

⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9.

*sebeb ve 'ş-şart ve 'l-alâmet*⁸⁸ şeklinde bir başlık açarak illet, sebep, şart ve alamet arasındaki farklara değinmiştir.

Aynı asırda yaşayan Şâfiî fakih Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047) de *el-Cem ve 'l-fark* isimli eserinde mukaddimeden hemen sonra “bâbun fî usûli'l-fikh” şeklinde bir başlık altında usûle dair beş farka değinmiş, her bir farkı “mesele” altında kısaca incelemiştir. Cüveynî bu başlık altında nesih-tahsis, menfi nekre-müspet nekre farkı, muttasıl ve munfasıl istisnânın şer'î konular ve ikrarlarda meydana getirdiği sonuçlar, sonraki icmânın bir önceki icmâyâ muhalefeti, sahabe fetvası konularını ele almıştır.⁸⁹ Müellif nesih ve tahsis farkını şu şekilde ele zikretmiştir:

“Bir hüküm hakkında nesih varit olursa helal hükmü varit oluncaya kadar Allah'ın haramı kastettiğine ve sonra haram hükmünü helal hükmü ile kaldırdığına hükmederiz. Daha sonraki hüküm ile kaldırıncaya kadar Allah'ın önceki muradı ilk hükümdü ve onu belli bir zaman ibkâ etmekti. Fakat bir konuda âmm lafız tahsis edilirse aslında Allah'ın âmm lafız ile fertlerin tamamını değil bir kısmını kastettiğini anlarız. Şayet tamamını kastedip daha sonra bir kısmını tahsis ederse bu nesih olur.”⁹⁰

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere önceleri dağınık halde olan benzer usûlle ilgili kavramlar zaman zaman yerini müstakil bölüm başlıklarına bırakmıştır.

Hicri 5. yüzyılda cedel alanında kitapların yazılması da furûk ilmine ivme kazandırmıştır. Nitekim cedel ilminin amacı nihayetinde karşı tarafı ilzam etmektir. Bu ise konu ile ilgili farklara hâkim olmakla sağlanabilir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Kâfiye fî 'l-cedel*'i, Ebu İshak eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) usûl-i fikh konularını cedel yöntemiyle ele aldığı *el-Ma'ûne fî 'l-cedel*'i, Ebu'l-Veledel-Bâcî'nin (ö.474/1081) *el-Minhâc fî tertibi'l-hicâc*'i, Ebü'l-Vefa İbn Akîl'in (ö. 513/1119) *el-Cedel*'i bu alanda yazılmış önemli eserlerdendir.⁹¹

⁸⁸ Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Halil Muhiddin el-Mis (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 371-372.

⁸⁹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Cem ve 'l-fark*, Abdurrahman b. Sellâme b. Abdullah (thk.), Dâru'l-Cil, Beyrut 1424/2004, I, 46-50; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 69.

⁹⁰ Rüknuddin el-Cüveynî, *el-Cem ve 'l-fark*, I, 46.

⁹¹ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve 'l-usûliyye*, s. 145.

Hicri 6. yüzyılda yaşamış olan Gazzâlî (ö. 505/1111) nesih-tahsis⁹², muarref-münekker farkını⁹³ çağdaşı olan Kelvezânî (ö. 510/1116) ise kıyas-istidlâl⁹⁴, şehevî istihsan-delîlî istihsan⁹⁵ farkını ele almıştır.

Hicri 7. yüzyılda yaşayan Seyfettin Âmidî (ö. 631/1233) nesih-beda-tahsis⁹⁶ farkını; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) âmm-mutlak⁹⁷ farkını ayrı başlık altında incelemiştir.

Furûk literatüründen bahsedildiğinde akla gelen ilk isimlerden biri de hiç şüphesiz Mâlikî fakih Karâfî'dir (ö. 684/1285). Furûk alanında Karâfî'nin meşhur iki eseri vardır. Bunlardan biri *el-Furûk* olarak meşhur olan *Envâru'l burûk fî envâi'l-furûk* adlı eseri; diğeri ise fetva ve hüküm ile müftü ve hâkimin verdiği kararlar arasındaki farkların soru cevap şeklinde yer aldığı *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufi'l-kâdî ve'l-imâm* adlı eseridir.⁹⁸ Karâfî dönemine kadar yazılan eserlerde genelde kavramlar ve meseleler arasındaki farklara değinilmekteydi. Karâfî, *el-Furûk* eserinde daha çok kaideler arasındaki farklara değinerek furûk sahasında çığır açmıştır. Eserinde daha çok fıkıh ve fıkıh usûlü kaideleri arasındaki farklara değinmekle beraber zaman zaman zühd-vera, haset-gıpta, kibir-ucub gibi tasavvuf ve ahlak kavramları arasındaki farklara da temas etmektedir.⁹⁹

Karâfî *el-Furûk* adlı eserinde usûle dair farklara da değinmiştir. Onlardan bazıları şunlardır: Şart ve mani farkı, rivayet ve şahitlik farkı, teklîfî ve vaz'î hitap farkı, hükmün sebebe takaddümü ve şarta takaddümü ile hem sebebe hem şarta takaddümü arasındaki fark, has nehiy ile âmm nehiy farkı, me'murun bihte tahyirin sahih olması ile nehiyde tahyirin sahih olmaması kaidesi arasındaki fark, mekâsid ve vesâil farkı,

⁹² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (thk.), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1413/1993, I, 88.

⁹³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 226.

⁹⁴ Ebü'l-Hattâb el-Hanbelî, Mahfuz b. Ahmed b. Hüseyin el-Kelvezânî, *et-Temhid fî usûli'l-fikh*, Müfid Mahmud Ebu Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim (thk.), Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi Turasi'l-İslâmî, b.y. 1406/1985, III, 451.

⁹⁵ Kelvezânî, *Temhid*, IV, 97.

⁹⁶ Ebü'l-Hasen Seyfeddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Abdurrazzak Afîfi (thk.), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut ts., III, 109-113; Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhîyye ve'l-usûliyye*, 136.

⁹⁷ Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, Taha Câbir el-Alvânî (thk.), 3. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, b.y. 1418/1997, II, 313; Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhîyye ve'l-usûliyye*, 136.

⁹⁸ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 174.

⁹⁹ Şükrü Özen, "el-Furûk", *DİA*, XIII, 227.

mefhumu'l-lakap ve diğer mefhumların farkı.¹⁰⁰ Karâfî me'murun bihte tahyirin sahih olması ile nehyide tahyirin sahih olmaması kaidesi arasını şu şekilde ayırmaktadır:

“Keffâret örneğinde me'murun bih yani emrin konusu bu seçeneklerden birisidir... Keffâret ödemek isteyen kişiye bizzat köle azadı, fakiri giydirme veya yedirme vâcip değildir. Bunlardan herhangi birini yapıp diğerlerini terk edebilir. Böylece sorumluluktan kurtulmuş olur... Ancak nehyide bütün seçenekler haramdır. Allah domuzu ve içkiyi haram kıldığında bütün mefhumlarıyla haram kılmıştır... Dolayısıyla bunların tamamından uzak durmak gerekir... İşte bu iki kaide arasında farkın sırrı budur.”¹⁰¹

Bu dönemde meşhur bir fıkıh yazım türü olan tahrîcu'l-furû ale'l-usûl tarzında eserler yazılmaya başlanmıştır. Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl edebiyatı her ne kadar doğrudan furûku'l-usûlle ilgili bir yazım türü olmasa da fer'î hükümlerdeki ihtilafların usûlle ilgili farklılıklardan kaynaklandığını incelemesi bakımından önemli bilgiler içermektedir. Bu yöntemle eser kaleme alan Şehâbeddin Zencânî (ö. 656/1258) *Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl* adlı eserinde fıkıh usûlüne dair farklar ile ilgili önemli malumat vermekte ve fer'î meselelerdeki hüküm farklılıklarını usûl ile irtibatını ele almaktadır. Örneğin Zencânî, eserinde hükmün nassa veya illete izafe edilmesinden kaynaklanan birtakım fikhî ihtilaflara işaret ederek bu hususta şunları kaydetmektedir:

“Şâfiî'ye göre ön ve arka dışındaki bir mahalden çıkan necaset abdesti bozmaz. Çünkü bu hususta illet nassta geçen ön ve arka mahal ile sınırlıdır. Ebu Hanîfe'ye göre ise ön ve arka dışındaki bir mahalden çıkan necaset abdesti bozar. Çünkü illet, insan bedeninden necasetin çıkmasıdır, hüküm nassla sınırlı değildir. Aynı şekilde ramazanda oruçluyken yeme içme bize göre keffâret gerektirmez. Çünkü illet cima ile sınırlıdır. Ebu Hanîfe'ye göre ise gerektirir. Zira illet orucu ifsat eden her şeydir.”¹⁰²

Zencânî, fâsid ve bâtil farkından kaynaklanan fer'î meselelere dair örnekler de vermektedir. Mesela Şâfiî mezhebine göre fâsid ve bâtil arasında fark olmadığından fâsid bey' ile akit münakid değildir. Dolayısıyla mülkiyet ifade etmemektedir. Hanefî mezhebine göre bu iki kavram birbirinden farklıdır. Dolayısıyla fâsid akit, bâtil değildir. Bu sebeple fâsid akit münakid olur ve kabzedilmişse mülkiyet ifade eder. Bu farklılık

¹⁰⁰ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 153-154.

¹⁰¹ Karâfî, *Furûk*, II, 4-6.

¹⁰² Mahmud b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyar Ebu'l-Menâkib Şihâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl*, Muhammed Edîb Salih (thk.), 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1398, s. 48-49.

Hanefîlerde fâsîd ve bâtil kavramlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Şayet bu iki kavram arasında fark olmasaydı hükümler de farklı olmazdı.¹⁰³

Hicri 8. yüzyılda da fıkıh usûlü eserlerinde bu farklara değinilmeye devam edilmiştir. Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) istisna-nesih farkını¹⁰⁴ müstakil başlık altında incelemiştir. Bu asırda yazılan usûl kitaplarında usûlle ilgili birçok kavrama değinilmiştir. Örneğin Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl ilâ marifeti'l-usûl* isimli eserini *Keşfü'l-esrâr* adıyla şerh eden Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) eserinde umum-tekrar,¹⁰⁵ ibaha-tahyir,¹⁰⁶ kinâye-ta'riz,¹⁰⁷ delâletü'l-iktiza-hazif,¹⁰⁸ izafet-ta'lik,¹⁰⁹ illet-sebep,¹¹⁰ istisna-şarta ta'lik,¹¹¹ nesih-tahsis,¹¹² tahsis-takyid,¹¹³ hafî kıyas sebebiyle istihsan-eser, icmâ, zaruret sebebiyle istihsan¹¹⁴ vb. usûli farklara temas etmiştir.

Ayrıca bu dönemde eşbâh ve nezâir denen yeni bir yazım türü daha gelişmiştir. Birbirlerine benzedikleri halde fukahânın dikkatiyle birbirlerinden hüküm açısından ayrılan meseleler için kullanılan bir tabirdir. Hamevî (ö. 1098/1687) eşbâh ve nezâir türü eserleri sayarken Mahbûbî ve Kerâbîsî'nin *el-Furûk*'unu saymaktadır. Bu, eşbâh ve nezâirin furûk ile ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Önceleri furûk ile ilgili müstakil eserler kaleme alınırken daha sonra bu konular eşbâh ve nezâir türü eserler içerisinde ele alınmaya başlanmıştır.¹¹⁵ İbn Nüceym'in eserini sekiz bölüme ayırıp üçüncü ve altıncı bölümlerde furûk meselelerini ele alması bu hususu teyit etmiştir. Taceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) bu yazım türünün ilk müellifi sayılmakla beraber bu alanda Suyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Nüceym (ö. 970/1563) meşhur olmuştur. Genelde bu tür eserlerde furû meselelerdeki farklar ele alınmıştır. Furû meseleler usûldeki

¹⁰³ Zencânî, *Tahricu'l-furû ale'l-usûl*, s. 170; Bâhuseynî, *el-Furûku'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye*, s. 150.

¹⁰⁴ Ebü'r-Rebî' Necmeddin Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu muhtasarı'r-ravzâ*, Abdullah b Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Müessesetü'r-Risâle, b.y. 1407/1987, II, 585.

¹⁰⁵ Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alaaddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, b.y. ts., I, 122.

¹⁰⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 156.

¹⁰⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 209.

¹⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 243.

¹⁰⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 276.

¹¹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 347.

¹¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 120.

¹¹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 198.

¹¹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 198.

¹¹⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 11.

¹¹⁵ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 93.

ihtilaflardan kaynaklandığından eşbâh ve nezâir eserlerinde usûlle ilgili farklara da yer yer temas edilmiştir. Taceddin es-Sübkî *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde “Mesailü usûliyye yeteharracü aleyha furû fıkhiyye” şeklinde bir başlık açıp burada farz ve vâcip¹¹⁶ ile bâtil ve fâsid¹¹⁷ arasındaki farklara kısaca temas etmiş ve bu farklardan kaynaklan fikhî ihtilafları zikretmiştir. Fikhî ihtilafların usûlle ilgili farklılıklardan kaynaklandığını ele almaları bakımından eşbâh ve nezâir ile tahricul furû ale'l-usûl edebiyatı furûku'l-usûl ile yakından irtibatlıdır.

1.2.3. Usûlde Farklara Dair Müstakil Eserler

Görüldüğü üzere h. 5. yüzyıla kadar usûle dair farklar çeşitli eserlerde dağınık biçimde yer almaktaydı. Ancak h. 9. yüzyıla gelindiğinde bu alanda müstakil çalışmalar kaleme alınmaya başlandı. Bu dönemde kaleme alınan çalışmaların en önemlileri şunlardır:

A. Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403): *el-Fethu'l-mûheb fi'l-hükmi bi's-sihha ve'l-mûceb* (Risâle fi'l-fark beyne'l-hükmi bi's-sihha ve'l-hükmi bi'l-mûceb)

Müellif eserde insanların çokça karıştırdığı “el-hükmi bi's-sihha” ve “el-hükmi bi'l-mûceb” arasındaki altı fark izah etmiştir.¹¹⁸ Müellif, kitabın giriş bölümünde kendisini bu eseri yazmaya sevk eden sebebi şu şekilde beyan etmiştir:

“Kadıların kayıtlarında “el-hükmi bi's-sihha” ve “el-hükmi bi'l-mûceb” kavramları geçmekteydi. Bu iki kavram arasındaki farkı beyan edebilecek ve bunların doğrudukları sonuçları anlayabilecek kişi sayısı azdı. Bu sebeple bu kavramları açıklamak istedim.”¹¹⁹

Bulkînî kitabın başında bu iki kavramın sözlük ve terim anlamlarını efradını câmi' ağıyarını mâni' olacak tarzda beyan etmiştir. Örneğin müellif sıhhat kavramını “*insandan sâdır olup zıddı fâsid olan lâzımî vasıftan ibarettir*” şeklinde tanımladıktan sonra Allah'tan, meleklerden, cinlerden ve hayvanlardan sâdır olan fillerin sahîh olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir.¹²⁰ Ayrıca her bir kavramı ibadet ve muamelatla ilgili örneklerle izah edip pekiştirmiştir. Peşinden iki hüküm arasındaki benzer ve farklı yönleri örnekler ve kaidelerle izah etmiş; bunu yaparken de konu bağlamında mezhep

¹¹⁶ Tâceddîn Abdulvehhab b. Takiyyüddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, b.y. 1411/1991, II, 77-85.

¹¹⁷ Tâceddîn es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98.

¹¹⁸ Şükrü Özen, “el-Furûk”, *DİA*, XIII, 227.

¹¹⁹ Ömer b. Reslân el-Bulkînî v. dğr., *Mecmûatu'r-resâili'l-bulkîniyye*, Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Ürdün 1436/2015, s. 16.

¹²⁰ Bulkînî v. dğr., *Mecmûatu'r-resâili'l-bulkîniyye*, s. 38.

ihtilaflarına değinmiştir. Üstelik meseleleri açıklarken zaman zaman soru cevap metodunu kullanmıştır.¹²¹

Bulkînî, eserinde İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'üne ve *er-Risâle*'sine, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin ise *Nihayetü'l-matleb*'ine zaman zaman atıfta bulunur. Ayrıca müellif, yararlandığı kitapların isimlerinden ziyade Herevî, Gazzâli, Rafî vb. âlimlerin sadece adını zikreder.¹²² İsmi zikrettiği âlimlerin birden fazla eserleri olduğu için bu durum kaynağa ulaşmak isteyen araştırmacıları hayli yorar.

Bulkînî'den sonra talebesi Ebu Zur'a el-İrâkî de aynı isimle bir risâle kaleme alıp hocasının eksik bıraktığı noktaları tamamlamıştır. Zaman zaman esere itirazlar da yöneltmiştir. Bulkînî'nin bu eseri üzerine İbn Yettu Abdurrahman *es-Siracu'l-Bulkînî ve kitabuhu el-Fethu'l-mûheb* başlığıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır.¹²³

B. İsmail b. Muallâ eş-Şâfiî (ö. 871/1467): *el-Leysü'l-âbis fî sadamâti'l-mecâlis*

Müellif eserinde fıkıh usûlüne dair kavramların kısaca tanımlarını yapmıştır. Örneğin hamd, şükür, kaide, dâbit, medrak, fıkıh usûlü, fıkıh, ilmin mukaddimesi, kitabın mukaddimesi, naklî deliller vb. kavramların tanımlarını yapmıştır. Eserin sonlarına doğru "Sadme" başlığı altında toplamda dört sayfayı geçmeyecek şekilde usûlle ilgili bazı kavramlar arasındaki farklara çok kısa bir şekilde değinmiştir.¹²⁴ Lazım şart-gayrılazım şart, sebep-şart, sebep-illet, illet-delil, illet-hüccet, hissî illet-şer'î illet müellifin değindiği kavramlardandır.¹²⁵ Ancak klasik fıkıh usûlü eserlerinin işaret edebileceği kadar az sayıda farklar üzerinde duran bu eserin müstakil furûku'l-usûl eseri sayılması pek isabetli görülmemektedir.¹²⁶ Ancak usûlle ilgili kavramlar arasındaki farklara değinmesi sebebiyle eserin kıymeti izahtan varestedir.

C. İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534): *el-Fark beyne'l-ilm bi'l-vechi ve beyne'l-ilm bi's-şey'i min zalike'l-vech*

Ebu Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî bu risâleyi *ez-Zahîra fî'l-musannefâti's-sağîra* adlı eserinde neşretmiştir. Risâlede kısaca bir şeyi bilmek ile bir şeyi bilmenin

¹²¹ Bulkînî v. dğr., *Mecmûatu'r-resâili'l-bulkîniyye*, s. 16.

¹²² Bulkînî v. dğr., *Mecmûatu'r-resâili'l-bulkîniyye*, s. 17.

¹²³ Bulkînî v. dğr., *Mecmûatu'r-resâili'l-bulkîniyye*, s. 12.

¹²⁴ Abdullatif b. Ahmed el-Hamd, *el-Furûk fî usûli'l-fikh*, 2. Baskı, Daru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1436/2015, s. 29-30.

¹²⁵ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 158-159.

¹²⁶ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 196.

yöntemi arasındaki farka değinilmektedir. Müellife göre bir şeyi bilmek amaçtır, yöntem ise araçtır. Tıpkı bir kişinin aynaya bakarken kendisini görmesinin amaç olması gibi. Halbuki kişi aynaya bakarken camı da görmektedir, fakat cam bir alettir ve maksud değildir.¹²⁷

D. Manav İvaz Efendi (ö. 994/1586): *Furûku'l-usûl*

Osmanlı müderrislerinden İvaz Efendi talebelerin istekleri doğrultusunda kaleme aldığı risâlede usûle dair yaklaşık 45 meseleyi ele almaktadır. Kolay ezberlenmesi amacıyla da farkları oldukça kısa ve öz biçimde incelemektedir. Bunu yaparken de zaman zaman ayet, hadis ve şiirlere başvurmaktadır. Eseri farklı nüshalardan hareketle kimileri İbn Kemal Paşa'ya kimileri ise İvaz Efendi'ye nispet etmektedir. Risâle araştırmanın konusu olduğundan ileride eserin aidiyeti konusu ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

E. İbrahim b. Abdülkadir b. Ahmed er- Riyâhî (ö.1266/1850) *İtkanu'z-zabt fi'l-fark beyne's-sebebi ve'-şart* adlı bir eser telif etmiş, eserde sebep ve şart arasındaki farklara genişçe değinmiştir.

1.2.4. Usûlde Farklara Dair Modern Dönemde Yapılan Bazı Çalışmalar

Fıkıh usûlünde farklar üzerine çalışma yapacaklara ana kaynaklara ulaşma noktasında yarar sağlayacağından Arap dünyasında yapılan modern çalışmaları kaydetmekte yarar vardır.

- *İtkanu'z-zabt fi'l-fark beyne's-sebebi ve'-şart*: İbrahim b. Abdülkadir b. Ahmed er- Riyâhî (ö.1266/1850), Sad b. Ahmet el-Yûbî (thk.), Dâru'l-Mâzerî, Tunus ts.
- *el-Furûk fi mesâili'l-hükm inde'l-usûliyyîn dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*: Râşid b. Ali el-Hâdî, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1412/1992.
- *el-Furûk fi usûli'l-fikh*: Abdullatif b. Ahmed el-Hamd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1414/1993.
- *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye, mukavvemâtuhâ, şurûtuhâ, neş'etuha, tatavvuruhâ, dirâseten nazariyyeten, vasfiyyeten, târihiyyeten*: Yakup b. Abdülvvehhâb b. Yûsuf el-Bâhuseyn, el Mektebetü'r-rüşd, Riyâd 1419/1998.

¹²⁷ Ebu Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî, *ez-Zahîra fi'l-musannefâtî's-sağîra*, y.y., b.y. 1404/1984, s. 281-285.

- *el-Furûk fî mebâhisi'l-kitâb ve's-sünne inde'l-usûliyyîn cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*: Hişâm Muhammed es-Said, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1423/2002.
- *el-Furûk fî delâleti gayri'l-manzûm inde'l-usûliyyîn cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*: Muhammed b. Süleyman el-Ureynî, 1423/2002.
- *el-Furûk fî'l-ictihad ve't-taklid ve't-teârûzi ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*: Nure binti Abdulaziz b. Muhammed, 1424/2003.
- *el-Furûk fî delâleti'l-manzûm inde'l-usûliyyîn cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*: Emel binti Abdülaziz el-Kuhayz, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1426/2005.
- *el-Furûku'l-usûliyye fî mebâhisi'l-icmâ ve'l-kıyas cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*: Nevf binti Macid bin Abdullah, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1427/2006.
- *el-Furûku'l-usûliyye fî'l-edilleti'l-muhtelefi fiha cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*: Nevf binti Abdullah el-Uteybî, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1427/2006.
- *el-Furûk fî'l-kavâidi'l-usûliyye dirâseten tatbikiyyeten ale'l-mesâili'l-fikhiyye*: Nadiye binti Muhammed Şerif, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1429/2008.
- *el-Vecîz fî'l-furûki'l-usûliyyeti'l-müteallikati bi'l-kitabi'l-azîz istikrâen ve dirâseten usûliyyeten mukareneten*: Abdurrahman b. Abdulaziz es-Sudeys, Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye-İhyau't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke, 1430/2009.
- *el-Furûku'l-usûliyye inde'l-İmam et-Tûfi fî şerhihi li Muhtasarı'r-ravzâ*: Macid b. Salah b. Salih Aclân, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009.
- *el-Furûku'l-usûliyye fî mebâhisi delâleti'l-elfâz cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*: Yasin Ali Ahmed, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1433/2012.
- *el-Furûku'l-usûliyye elletî nassa aleyha el-İmam es-Semerkandî fî Mizani'l-usûl*: Yasin Ali Ahmed, Mecelletü'l-ulûmi'l-İslâmiyye, S. 25, 2007.
- *el-Furûku'l-usûliyye fî delâleti'l-elfâz min haysu'l-vudûh ve'l-hafa dirâseten tatbikiyyeten*: Yasir Abdullah Fâid, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1433/2012.
- *el-Furûk fî usûli'l-fikh dirâseten nazariyyeten te'siliyyeten*: Muhammed Şerif Mustafa, Mecelletü Câmîati'l-Halil li'l-Buhûs, S. 1, 1434/2013.

- *el-Furûku'l-usûliyye inde'l-imam el-Karâfi fi'l-kıyas*: Velid b. Ali b. Muhammed el-Kuleytî, Mecelletü Câmiatin Tayyibe, Sayı: 7, 1436/2015.
- *el-Furûku'l-usûliyye inde'l-imam Ebi'l-Muzaffer es-Sem`ani fi kitabihî "kevâtiu'l-edille" cem`an ve dirâseten*: Diarra Mamatou, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1436/2015.
- *el-Furûku'l-usûliyye fi kitabî'l-bahri'l-muhît li'l-imam Bedreddîn ez-Zerkeşî*: Halid b. Muhammed b. Abdullah el- Harbe, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1436/2015.
- *el-Furûku'l-usûliyye fi mebâhisi'l-hükmi's-şer`î inde İbn Neccâr fi şerhi'l-kevkebi'l-münîr*: Salih b. Süleyman b. Abdulaziz el-Humeyd, Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî, S. 36, 1438/2016.
- *el-Furûku'l-usûliyye ve tatbikatuhe'l-fıkhiyye et-teâruz ve't-tercih unmûzecen*: Mebrûk b. İsa, 1440-1441/2019-2020.
- *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*: Ahmet İnanır, Sonçağ Yay., Ankara 2021.

1.2.5. Usûlde Farkların Şekilleri

Usûlle ilgili farklar değişik şekillerde meydana gelebilir. Bu şekilleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

1.2.5.1. Usûlcülerin Kavramları Farklı Tanımlamaları Sonucu Meydana Gelen Farklar

Fukahânın ve usûlcülerin "hükümü" farklı şekillerde tarif etmeleri; muhaddislerin ve usûlcülerin "mürsel hadis" ve "sahâbî" tanımlarının farklılık arz etmesi bu kısma örnek gösterilebilir. Muhaddisler sahâbîyi "*Mümin olarak Peygamberle karşılaşmış Müslüman olarak ölen kimse*"¹²⁸ şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanıma göre Hz. Peygamberle bir an dahi karşılaşan kimse sahâbî sayılmaktadır. Usûlcüler ise sahâbîyi "*İttibâ (uymak, izinden gitmek) kastı ile uzun bir süre Hz. Peygamber'le birlikte olan kimse*"¹²⁹ olarak tanımlamaktadırlar. Tabiin âlimi Said b. Müseyyeb'e göre bir kimsenin sahâbî olabilmesi için peygamberimizle bir veya iki yıl arkadaşlık yapması ya da bir

¹²⁸ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, I, 9.

¹²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, I, 7.

veya iki savaşa katılması gerekir.¹³⁰ Bu tanıma göre sahâbî olmanın ölçütü Hz. Peygamber'le bir süre dostluk yapmaktır. Bu ayrımın önemli birtakım sonuçları vardır. Genel ilke olarak sahabenin tamamı adildir. Muhaddislere göre bir defa dahi Hz. Peygamber'le karşılaşan kişi sahabî olduğundan adalet vasfına sahiptir. Usûlcülere göre durum böyle değildir. Ayrıca usûlcülere göre Hz. Peygamber'le belli bir süre dostluk yapmayan kişi sahabî olmadığından verdiği fetva da sahabî fetvası gibi değerlendirilmeyecektir.

1.2.5.2. Birinin Diğerinden Ayrılan Özelliğini Zikretme (temyiz) Yoluyla Oluşan Farklar

Tahsis ve takyid farkı örnek olarak zikredilebilir. Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) bu iki kelime arasındaki üç farka şu şekilde dikkat çekmektedir.

- Mutlak lafızda kayıtla beraber ortaya çıkan mana takyid öncesi meskûtun anhudur. (Yani ihtimallerden bir ihtimaldir. Kayıtlı beraber mutlak lafızdaki ihtimal düşer ve mana kesinleşir.) Tahsis, lafzın zâhiri kapsamında tasarrufta bulunmaktadır.
- Takyid müfrettir/gayrı müstakildir (tek başına anlam ifade etmez), tahsis cümledir/müstakildir. (âmm lafızdan bağımsız olarak da anlam ifade eder.)
- Takyidde mutlakla değil sonradan gelen kayıtla yani mukayedle amel edilir. Tahsiste ise asıl olan âmm ile amel edilir.¹³¹

1.2.5.3. Usûl ile İlgili İki Durum Arasında Nispet Sonucu Oluşan Farklar

Hüccet-illet, illet-delil, sebep-illet ilişkisi örnek verilebilir. İvaz Efendi illet-delil ilişkisine şu şekilde değinmektedir: “Her illet delildir. Çünkü illet hükmün sâbit oluşuna delâlet eder. Ancak her delil illet değildir. Örneğin duman ateşin varlığına delildir, ateşin varlığının illeti değildir.”¹³² İki kavramdan biri diğerinin bütün fertlerini kapsadığından burada umum-husus mutlak başka bir ifadeyle tam girişimlilik vardır.¹³³

¹³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, I, 7.

¹³¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 198.

¹³² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, Muhammed b. Abdülaziz el-Mübarek (thk.), Dâru İbn Hazm, b.y. ts., s. 45.

¹³³ Mahmut Kaya, “Nisbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 144.

1.2.5.4. Taksim Sonucu Oluşan Farklar

İki kavramın üst başlık altında farklı kategoride yer alması bir nevi iki kavram arasında fark olduğuna delâlet eder. Aynı şey olsaydı farklı taksime tâbi tutulmazdı.¹³⁴ Hükümler başlığı altında teklifi hüküm ve vaz'î hüküm farkı; teklîfi hükümler başlığı altında vâcip, mendup, haram, mekruh ve mubah farkı; vaz'î hükümler başlığı altında sebep, şart, mani, illet, rükün, alamet farkı bu kategoriye örnek verilebilir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) talep noktasında birleşen teklifi hükümlerin farklarını şu şekilde beyan etmektedir:

“Şari bir şeyi talep ediyorsa ya kesin tarzdadır ya da değildir. Talep ediyorsa ya yapmamızı istiyordur ki buna vâcip denir; ya da terk etmemizi istiyordur ki buna da haram denir. Yapıp yapmamamız eşit ise buna mubah denir. Kesin olmayan tarzda yapmamızı istiyorsa mendup; yapmamamızı istiyorsa mekruh denir.”¹³⁵

1.2.5.5. Her Bir Kavramın Diğerinden Hüküm Açısından Farklı Olması Sonucu Meydana Gelen Farklar

Haram ve vâcip kavramları arasındaki fark örnek verilebilir. Her ikisinde de kanun koyucu bir şeyi talep etmektedir ki bu yönüyle aralarında benzerlik vardır. Ancak hüküm açısından farklılıklar vardır. Zira hüküm açısından haramın terki zorunlu iken vacibin ise yapılması zorunludur.¹³⁶

1.2.5.6. Usûlle İlgili İki Meselenin Doğuracağı Sonuçlar Açısından Farklar

Fâsid-bâtıl, farz-vâcip, müvessa'-mudayyak vâcip arasındaki fark bu kategoriye örnek olarak zikredilebilir.¹³⁷ Müvessa' ve mudayyak vâcip ele alınacak olursa ibadetin geciktirilmesinin caiz olup olmaması bu farktan kaynaklanır. Mükellefin yapmaya azmetmesi şartıyla müvessa' vâcibi tehir etmesi caizdir. Şeran belirlenen vaktin herhangi bir parçasında yerine getirmesi yeterlidir. Mudayyak vâcipde ise durum aksinedir. Mükellef ibadeti belirlenen vakitte yerine getirmeyip tehir ederse eda değil kaza olur.¹³⁸

¹³⁴ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fıkh*”, s. 35.

¹³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 93.

¹³⁶ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fıkh*”, s. 35.

¹³⁷ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fıkh*”, s. 35.

¹³⁸ Ebubekir Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed İbn Neccar el-Hanbelî, *Şerhü'l-kevkebi'l-münîr*, Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammad (thk.), Mektebetü'l-Obeikan, b.y. 1418/1997, I, 369.

İki kavram arasındaki fark tek şekilde olabileceği gibi birden fazla şekle de dâhil olabilir. Mesela haram-vâcip farkı hem taksim sonucu oluşan farklara hem de hüküm açısından meydana gelen farklara dâhildir.

1.2.6. Usûlde Farkların Konusu

Genel olarak usûlde farklar dış görünüş açısından benzer ancak hüküm itibarıyla ayrı olan fıkıh usûlünün kavram, kaide ve zâbıtlarının birleşen ve ayrışan yönlerini inceler.¹³⁹ Ancak usûlde farkların konuları sistematik olarak şu şekilde sıralanabilir:¹⁴⁰

1.2.6.1. Aynı Bahislerde Yer Alan Benzer Kavramlar Arasındaki Farklar

Vaz'î hükümler başlığı altında yer alan sebep ve şart; maslahat bahsinde yer alan “maslahat-ı mürsele”, “maslahat-ı mutebere” ve “maslahat-ı mülga”; kıyas bahsinde yer alan “tahrîcu'l-menât”, “tahkîku'l-menât” ve “tenkîhu'l-menât” kavramları arasındaki farklar örnek olarak zikredilebilir.

1.2.6.2. Farklı Bahislerde Yer Alan Kavramlar Arasındaki Farklar

Tahsis ve nesih ile kıyas ve içtihat arasındaki farklar bunun tipik örnekleridir. Örneğin kıyas deliller kapsamında zikredilirken içtihat müstakil olarak ele alınır.¹⁴¹ Bu iki kavram arasında umum ve husus mutlak/tam girişimlilik ilişkisi vardır. İctihadın kapsamı kıyastan daha geniştir. Her kıyas içtihat iken her içtihat kıyas değildir.

1.2.6.3. Usûlcülerin ve Diğer Âlimlerin Kavramlara Yükladıkları Anlamların Farklılığı

Usûlcüler ve kıraat âlimleri arasında şâz kıraat farkı ile usûlcüler ve muhaddisler arasında mürsel hadis ve sahabe tanımları farkı bu başlığın tipik örneğidir.¹⁴²

1.2.6.4. Bir Ekolün Diğer Ekollerden Farklı Olarak Kavramlara Yükladıkları Anlamlar Arasındaki Farklar

Hanefîlere göre farz ve vâcip ile muamelat alanında fâsid ve bâtil kavramları arasındaki farklar konunun meşhur örnekleridir. Şâfiîlere göre fâsid ve bâtil eş anlamlı

¹³⁹ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 123.

¹⁴⁰ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fikh*”, s. 35-36.

¹⁴¹ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fikh*”, s. 35.

¹⁴² Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fikh*”, s. 36.

kelimelerdir, dolayısıyla aralarında fark yoktur. Hanefilere göre ise aralarında fark vardır. Hanefilere göre bâtil kavramı, hem asıl hem vasıf açısından meşru olmayan; fâsid tabiri ise asıl itibarıyla meşru olup vasıf açısından meşru olmayan muameleler için kullanılır.¹⁴³ Faizli alış veriş buna örnek verilebilir. Akdin temel rükünleri (ehliyet, irade uygunluğu, meclis birliği) mevcut olduğundan faizli alışveriş aslen meşrudur ancak karşılıksız fazlalık bulunduğundan vasıf itibarıyla gayrı meşrudur.¹⁴⁴

1.2.6.5. Usûlle İlgili İki Mesele Arasındaki Farklar

Usûlle ilgili iki mesele arasındaki farklara “Peygamber’e has olan hitap ümmeti kapsar mı?” meselesi ile “Peygamber’in ümmetinden birine hitabı diğerlerini de kapsar mı? meselesi; “Has lafzın âmm lafza takdimi” ile “Âmm lafzın has lafza takdimi” meselesi; “Sahâbe bir konuda iki farklı görüşe sahip olsa ve tabiin âlimleri bu iki görüşten birinde ittifak etse bu ittifak icmâ sayılır mı?” meselesi ile “ihtilaftan sonra ittifak” meselesi arasındaki farklar örnek olarak zikredilebilir.¹⁴⁵

1.2.6.6. İki Yöntem Arasındaki Farklar

Deliller arası tearuzu gidermede Şâfiîlerin ve Hanefîlerin metotları arasındaki farklar ile lafızların hükümlere delâleti konusunda Mütakellimûn ve Fukahâ metodunun farkları örnek verilebilir.¹⁴⁶

1.2.6.7. İki Usûli Kaide Arasındaki Farklar

Bu konuda “Hüküm ve sebep bir olduğunda mutlakın mukayyede hamli” kaidesi ile “Sebep bir hüküm farklı olduğunda mutlakın mukayyede hamli” kaidesi arasındaki farklar ile “Mekâsid” ve “Vesâil” kaidesi arasındaki farklar örnek olarak zikredilebilir.¹⁴⁷

¹⁴³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 259.

¹⁴⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 270.

¹⁴⁵ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fikh*”, s. 36.

¹⁴⁶ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fikh*”, s. 36.

¹⁴⁷ Muhammed Şerif Mustafa, “*el-Furûk fi usûli'l-fikh*”, s. 36.

1.2.6.8. Usûlî Kaide ile Fikhî Kaide Arasındaki Farklar

“Bir lafız hem örfî hem de lügavî isim arasında gidip gelse yaygın olan örfî mana takdim edilir.” usûlî kaidesi ile “Şer‘î ve lügavî tanımı olmayanlarda örfe müracaat edilir” fikhî kaidesi arasındaki farklar örnek verilebilir.¹⁴⁸

1.2.7. Usûlde Farkların Önemi

Benzer kavram ve meseleler arasındaki farkların tespiti özel ilgi, gayret ve yoğunlaşma ile mümkündür. Farklar dikkate alınmadan verilen hükümlerde hata ve yanlışlık ihtimali söz konusudur. Nitekim fakihlerin birbirlerini eleştirme gerekçelerinden biri de benzer görülse de farklı olan meseleleri birbirlerine kıyas etmeleridir. Şâfiîlerin, evlilik ile alım satım akdini birbirine benzetip bu sebeple alım satımda veli iznini gerekli görmediği gibi evlilikte de veli iznini gerekli görmeyen Hanefîleri eleştirmesi bu duruma örnek gösterilebilir.¹⁴⁹ Bu açıdan farkları kavramak fıkıh melekesi kazandırmak ve böylece hatalı içtihadı önlemek açısından oldukça önemlidir.

Necmeddin et-Tûfî'nin “Furûk, fikhın ve diğer ilimlerin temelidir” ve bazı âlimlerden naklen “fıkıh cem ve farktan ibarettir” sözü furûkun önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁵⁰ Şâfiî, Kerhî gibi ilk dönem usûl âlimlerinin eserlerinde dağınık halde farklara değinmeleri; Cüveynî, Debûsî vb. âlimlerin eserlerinde özel bab açmaları ve sonraları İvaz Efendi gibilerinin müstakil eserler vermeleri de ayrıca usûlde farkların önemini ortaya koymaktadır.

Zerkeşî'nin fıkıh ilimlerini on başlıkta inceleyip ikinci sırada cem ve farka yer vermesi ve selefin münazaralarının çoğunun cem ve fark ilmi ile ilintili olduğunu nakletmesi furûkun önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁵¹

Şâfiî fakih Cemaleddin el-İsnevî (ö. 772/1370) furûk ile ilgili eserinde “benzerlerin aralarındaki farkları bilen, birbirine karıştırılan meselelerin inceliklerinden haberdar olan ve farklılıkların hakikatlerini gören Allah'a hamd olsun” şeklinde girizgâh yaptıktan sonra genel olarak furûkun önemine şu şekilde değinir:

¹⁴⁸ Muhammed Şerif Mustafa, “el-Furûk fî usûlî'l-fikh”, s. 36.

¹⁴⁹ Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlû'l-fikh*, s. 134.

¹⁵⁰ Necmeddin et-Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 71.

¹⁵¹ Ebu Abdullah Bedrûddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fî'l-kavâidi'l-fikhîyye*, 2. Baskı, Vezâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiye, b.y. 1405/1985, I, 69.

*“Ortaya çıkış noktaları benzer ancak cevapları farklı olan meseleleri ortaya çıkarmak bu alanda çalışan kimselerin zihinlerini harekete geçirir ve anlayışlarını keskinleştirir. Böylece kişi, âlimlerin kadrini ve kıymetini anlar.”*¹⁵²

Furûk ilminin muhatapların şüphelerini giderme ve itirazlarını bertaraf etme açısından da önemi izahtan varestedir. Genelde iki şekil arasındaki fark idrak edilemediği için itiraz edilir. İbn Akîl bu gerçeği *“İnsanlar delilden şüpheyi ancak farkları ortaya koymakla bertaraf ettiler”*¹⁵³ şeklinde dile getirmiştir. Dolayısıyla mezhep görüşleri hakkında şüpheleri olan ancak furûk sayesinde bu şüpheleri giderilen kişi, mensubu olduğu mezhebe gönlü rahat olarak bağlanmış olur. Zaten furû fıkıh alanında furûk edebiyatının daha fazla gelişmesinin en önemli nedeni de budur.

Fıkıh usûlünde farklar ulemânın önem verdiği konulardan biridir. Bu ilim sayesinde âlimler İslâm fıkının sırlarını ve maksatlarını izhar etmiş, birbirlerine benzer birçok problem ve hataları izale etmiş olurlar.¹⁵⁴ Karâfî’nin usûlle ilgili bazı farkları beyan ederken söylediği *“Bu, kadri büyük ve yüksek öneme sahip bir farktır. Bu sayede problemli görünen birçok konu açığa kavuşur.”*¹⁵⁵ sözü bu yargıyı teyit etmektedir.

1.2.8. Usûlde Farkları Bilmenin Faydaları

Usûlde farklar sayesinde kavramların anlamları belirgin hale gelmektedir. Bu sayede kavramların anlaşılmasındaki problemler ve hatalar büyük ölçüde giderilmiş ve kavramların tasavvuru sahih hale gelmiş olur.¹⁵⁶ Bu işleve sünnet-i ayn-sünnet-i kifaye, farz-ı ayn-farz-ı kifaye, eda-kaza-iade, nedb-irşat ayırımı örnek verilebilir. Furûku’l-usûlün bu faydası nedb ve irşat örneğinde kendisini gösterir. Örneğin müdayene ayeti olarak meşhur olan Bakara suresinin 282. ayet-i kerimesinde geçen فَكْتُبُوهُ *“borçlarınızı yazın”* emri irşat içindir. Nisa suresinin 33. ayet-i kerimesinde فَكَاتِبُوهُمْ *“Kölelerinizde hayır görürseniz onlarla hürlük anlaşması yapın”* emri nedb içindir. Vücûb ifade etmeme açısından nedb ve irşat aynıdır. Aralarında şöyle bir fark vardır. Nedipte uhrevî maslahat vardır. Kişinin kölesiyle hürlük sözleşmesi yapması dünyevi açıdan kendisine

¹⁵² Cemâleddin el-İsnevî, *Metâliu’l-dekâik fî tahriri’l-cevâmi’ ve’l-fevârik*, Nasreddin Ferid Muhammed Vasil (thk.), Dâru’s-Şurûk, Kâhire 2007, II, 7.

¹⁵³ Ebu’l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl, *el-Vâdih fî usûli’l-fikh*, Abdullah b. Abdulmuhsin (thk.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1420/1999, II, 310.

¹⁵⁴ Mâcid b. Salâh b. Salih Aclan, *el-Furûku’l-usûliyyeinde’l-İmam et-Tûfî fî şerhihi li muhtasari’r-ravza, Câmiatu Ümmü’l-Kurâ* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1430, s. 47.

¹⁵⁵ Karâfî, *Furûk*, I, 161.

¹⁵⁶ Muhammed Şerif Mustafa, *“el-Furûk fî usûli’l-fikh”*, s. 37.

fayda sağlamazken ancak bir kimsenin hürriyetine sebep olması bakımından ahirette fayda sağlar. İrşatta dünyevi menfaat elde etme vardır. Çünkü borcu yazmak hakkın zayi olmasını önleyeceğinden dünyada menfaat sağlar. Böylece nedb ve irşadın anlamı belirgin hale gelmiş olur.¹⁵⁷

Usûlde farkları bilmenin bir diğer faydası fikhî ihtilafların keyfî olmayıp birtakım ilmi gerekçelere dayandığının ortaya çıkmasıdır. Farz-vâcip farkı buna örnek verilebilir. Cumhura göre farz ve vâcip sübûtu kat'î veya zannî olsun kanun koyucunun talep ettiği, yapana sevap, kasten terk edene günah vaat ettiği fiildir. Binaenaleyh cumhura göre zannî delil olan haber-i vâhidle de sâbit olmuş olsa da namazda Fâtiha'yı okumak farzdır ve namazın rüknüdür.¹⁵⁸ Hanefîlere göre ise talebin kat'î veya zannî delil ile olması arasında fark vardır. Buna göre farz ve vâcip kavramları ortaya çıkmıştır. Farz, kat'î delille; vâcip ise zannî delille sâbit olandır.¹⁵⁹ Binaenaleyh haber-i vâhid gibi zannî delille sâbit olduğu için namazda Fâtiha'yı okumak farz ve rükün değil vâciptir.

Bu ilim sayesinde ilim ehli arasında kullanılan müşterek lafızların maksatları daha iyi anlaşılır. Bu konuda selef ve halef âlimlerin neshe yüklediği anlam örnek teşkil eder. Selef âlimlerinin nesih kavramına yüklediği anlam halef âlimlerinin yüklediği anlamdan daha geniştir. Selef âlimleri sonradan gelen hitap ile önceki şer'î hükmün kaldırılmasını nesih olarak gördükleri gibi âmmın tahsisini, mutlakın takyidini ve mücmelin beyanını da nesih olarak görürler. Onlara göre nesih beyandır. Ancak halef âlimleri neshi "*Şer'î hükmün daha sonra gelen şer'î delille kaldırılması*"¹⁶⁰ olarak görürler. İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu hususta şunları kaydetmektedir:

"Selefin tamamı nâsîh ve mensûh ile bazen hükmün tamamının kaldırılmasını kastederler - ki müteahhir âlimler neshi sadece bu anlamda kullanırlar- bazen de âmmın, mutlakın ve zahirin delâletinin kaldırılmasını kastederler. Bu sebeple selef ulemâ zâhirî anlamın delâletini kaldırdığından ve asıl maksadı beyan ettiğinden âmmın tahsisini, mutlakın takyidini, mutlakın mukayyede hamlini, mücmelin beyanını hatta istisna, şart ve sıfatı nesih

¹⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, II, 142-144; Muhammed Şerif Mustafa, "*el-Furûk fî usûli'l-fikh*", s. 37.

¹⁵⁸ Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medine*, Muhammed Velel el-Morîtânî (thk.), 2. Baskı, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, Riyâd 1400/1980, I, 201.

¹⁵⁹ Nizameddin Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâfi, *Usûlû's-Şâfi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 379.

¹⁶⁰ Ebu'l- Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ali İbn Neccar el-Hanbelî, *Şerhü'l-kevkebi'l-münîr*, Muhammed ez-Zuhaylî-Nezih Hammad (thk.), 2. Baskı, Mektebetü'l Obeikan, b.y. 1418/1997, III, 526.

olarak adlandırılır. Selef âlimlerine göre nesih, o lafzın dışında maksadın harici bir durumla beyan edilmesi demektir.”¹⁶¹

Selef ve müteahhir âlimlerin neshe yükledikleri bu anlam farkını bilmek son derece önemlidir. Bu farkı anlayan kişi mensûh ayetlerin sayısına dair farklı değerlendirmeleri garipsemeyip bunun ilmi bir gerekçeden kaynaklandığını anlar.

Yine bu ilim sayesinde talebeler konuları daha iyi kavrayıp ilmi konularda derinleşir; talebelerin ufukları açılır, hata ve yanlış düşme ihtimalleri azalır. İvaz Efendi *Furûku'l-usûl* adlı eserinin girişinde de belirttiği üzere eserini bu amaçla kaleme almıştır.¹⁶² Karâfî'nin de ifade ettiği gibi soru sorarak farkları ortaya koymak diğer yollardan daha etkilidir. Nitekim bir kaidenin görünüşte benzer gerçekte farklı olan yönlerini ortaya koymak daha yararlıdır. Zıtlar birbirlerinin güzelliklerini ortaya çıkarır ve eşyalar zıtlarıyla belirgin hale gelir.¹⁶³

Bu ilmin bir diğer faydası da usûlle ilgili kavramların tanımlarının daha iyi anlaşılmasıdır. Zira tanımlar efradını câmi' ağıyarını mâni' eder. Furûk da aynı işlevi görür.¹⁶⁴ Bu sebeple furûk ilmi sayesinde tanımlar daha sağlam bir şekilde zihne yerleşir.

1.2.9. Usûlde Farkların Hükümlere Etkisi

Usûlle ilgili kavramların farkları fer'î meselelerde kendini gösterir. Bu anlamda usûlle ilgili benzer kavramlar arasındaki farkları kavramak hataya düşmeyi ve yanlış hüküm vermeyi engeller. Çalışmanın ikinci bölümünde İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı risâlesi tahlil edilirken zaman zaman usûle dair farkların furû fıkha yansması ele alınmıştır. Ancak konunun sistematik olarak zihne yerleşmesi amacıyla burada mutlak ve nekre arasındaki fark ile farz ve vâcip arasındaki farkın furû fıkha yansmasını incelemek yararlı olacaktır.

1- Mutlak ve nekre farkının furû fıkha yansması

¹⁶¹ Muhammed b. Ebubekir b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*, Muhammed Abdusselam İbrahim (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991, I, 29.

¹⁶² İbn Kemal Paşa, İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 40.

¹⁶³ Karâfî, *Furûk*, I, 3.

¹⁶⁴ Mâcid b. Salah, *el-Furûku'l-usûliyyeinde'l-İmam et-Tûfî*, s. 48.

Fukahâ, fer'î meseleyi iki asıldan hangisine daha yakın bulursa ona göre hüküm verir. Kural olarak nekre tekillîğe işaret ettiğinden bir kimse *إِنْ كَانَ حَمْلُهَا غُلَامًا فَأَعْطُوهُ كَذًا* “Karnında (bir) bebek varsa bebeğe şu kadar verin” dese ve kadının iki çocuğu doğsa ikisine de bir şey verilmez. Çünkü *غُلَامًا* nekredir ve tekliğe delâlet eder. Fakih *غُلَامًا* lafzını nekre kabul etse kadının karnında bir değil de iki çocuk olduğu için şart gerçekleşmemiş olur. Şayet bir kimse eşine *إِنْ كَانَ حَمْلُكَ ذَكَرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ طَلَّقْتَيْنِ* “Karnındaki erkek ise iki talak ile boşsun” dese ve kadının iki erkek çocuğu olsa *ذَكَرًا* lafzını nekre kabul edenlere göre talak vaki olmaz. Çünkü kadın bir değil iki erkek çocuk doğurmuş. *ذَكَرًا* lafzını mutlak kabul edenlere göre iki talak vaki olur. Mutlakta nekrede olduğu gibi tekliğe delâlet yoktur. Mutlak manada erkek çocuk doğurduğu için şart gerçekleştiğinden talak gerçekleşmiş olur. Bu örnekleri verdikten sonra Zerkeşî “Bak! fukahâ mutlak ve nekreyi nasıl ayırmış” diyerek usûlde farkları bilmenin önemine dikkat çekmiştir.¹⁶⁵

2- Farz ve vâcip farkının furû fıkha yansıması

Hanefîlere göre farz ve vâcip arasında fark vardır. Kat'î delille sâbit olana farz; zannî delille sâbit olana ise vâcip denir. Fâtiha'nın okunması gerektiğine dair nass zannî bir delille sâbit olduğundan Fâtiha'nın hükmü Hanefî mezhebine göre farz değil vâciptir. Dolayısıyla Hanefî mezhebine göre Fâtiha okumayanın namazı bâtil değildir. Şâfiî mezhebinde böyle bir fark olmadığı için ve konuyla ilgili “Fâtihası olmayanın namazı yoktur” şeklinde zannî de olsa hadis mevcut olduğundan Fâtiha okumayan kişinin namazı bâtildir. Farz ve vâcip ayırımının fer'î birçok meseleye etkisi vardır. Örneğin farzı inkâr eden kâfir olurken vâcibi inkâr eden kâfir olmaz.¹⁶⁶ Ayrıca bu iki kavram arasındaki farktan dolayı mükellef rükû ve secde gibi bir farzı terk ettiği zaman namazı bâtil olur ve iade etmedikçe namaz borcundan kurtulamaz. Ancak vâcibi terk ederse ameli sahih fakat eksik olur. Namazı sehiv secdesiyle telafi etmeye çalışır, telafi etmese bile günahkâr olmakla beraber namaz zimmetinden düşer.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 7; Abdullatif el-Hamd, *el-Furûk fî usûli'l-fikh*, s. 25.

¹⁶⁶ Detaylı bilgi için bkz. Abdülaziz b. Sa'd ed-Duğaysir, “el-Fark beyne'l-farz ve'l-vâcib ve eseru zalike fi'l-furû”, *Alukah Yayınları*, b.y. ts., ss. 1-31.

¹⁶⁷ Abdullatif el-Hamd, *el-Furûk fî usûli'l-fikh*, s. 229; İbrahim Kafi Dönmez, “Farz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 184.

Görüldüğü üzere mezhepler arasındaki ihtilafların bir kısmında usûlde farkların etkisi vardır. Bu sebeple mezhep ihtilaflarının temeline gitmek isteyenler usûlle ilgili kavramlar arasındaki farkları bilmek durumundadırlar.

1.2.10. Usûlde Farkları Bilmenin Hükümü

Usûlde farklar, fıkıh usûlünün alt dalı olduğundan klasik dönemlerde kendisi için doğrudan bir hükme rastlanmamıştır. Ancak fıkıh usûlü ile aynı hükümlere tâbi tutulabilir. Dolayısıyla içtihat ve fetva faaliyetlerinin adalet ve hakkaniyete uygun olabilmesi için bu farkları bilmek, müftî, müçtehit ve kâdî olmak isteyenlere farz-ı ayndır.¹⁶⁸ Ümmetin tamamı için farz-ı kifâyedir. Zira herkes müftî, müçtehit ve kâdî olmak zorunda değildir.¹⁶⁹ Öğrenmesi zorunlu olmayan kimseler için menduptur. Çünkü bu farkları öğrenmek suretiyle kişinin dini bilgileri artmaktadır.¹⁷⁰

1.2.11. Usûlde Farkların Diğer İlimlerle İlişkisi

İslâmî ilimlerin her birinin diğeriyle az ya da çok irtibat halinde olması yadsınamaz bir gerçektir. Bundan ötürü ulemâ her ne kadar bir alanda temayüz etmişse de diğer ilimlerden habersiz değildir. Örneğin fıkıh ilmi yüzeysel olarak ele alınacak olursa fıkıhın en önemli iki kaynağı Kur'an ve Sünnettir. Ayrıca Kur'an ve Sünnetin anlaşılması için de Arap dili ve edebiyatının kavranması gerekir. Dolayısıyla fıkıh; Kur'an ilimleri, Hadis ilimleri ve Arapçadan ayrı düşünülemez. Usûlde farklar fıkıh usûlünün alt dalı olduğundan fıkıh usûlünün irtibatlı olduğu konularla yakın bir ilişki içerisinde. Aşağıda usûlde farkların irtibat halinde olduğu bazı ilimler ele alınacaktır.

1.2.11.1. Kelâm İlmi ile İlişkisi

İlk dönemlerden itibaren ulemâ arasındaki kelâmî tartışmalar kelâm alanında furûk edebiyatının zenginleşmesine zemin teşkil etmiştir. Bu münasebetle kelâmcılar gerek müstakil olarak gerekse yeri geldikçe farklı kavram ve meselelere temas etmişlerdir. Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Tasarrufu'l-ibâd ve'l-fark beyne'l-halk ve'l-iktisâb* adlı eseri bu açıdan örnek olarak zikredilebilir. Müellif eserde yaratma

¹⁶⁸ Ebu Abdullâh Necmeddîn Ahmed b. Hamdân b. Şebîb el-Harrânî en-Nümeyrî, *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî*, Ebu Cenne el-Hanbelî (thk.), Daru's-Sumay'î, Riyâd 1436/2015, s. 150-151; Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 127.

¹⁶⁹ Fahrreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, s. 171; Muhammed Şerif Mustafa, "*el-Furûk fi usûli'l-fikh*", s. 36.

¹⁷⁰ Muhammed Şerif Mustafa, "*el-Furûk fi usûli'l-fikh*", s. 36.

ve kesb arasındaki farklara değinmektedir. Mucize ve keramet arasındaki farklara değindiği *el-Fark beyne mu'cizâti'l-enbiyâ ve kerâmâti'l-evliyâ* isimli eseri de kelâmî farklar alanında meşhurdur.¹⁷¹

Ortak konu ve kavramlara sahip olmaları sebebiyle usûlde farklar kelâm ilmiyle irtibat halindedir. İlim, zan, delil, nazar, emare, delil, hüccet, burhan vb. kavramların anlamı kelâm ilmi ile belirgin hale gelir. Usûlde farkların kelâm ile irtibatının ortaya konulması adına Eşari ve Mutezile'nin hüsün-kubuh meselesindeki fark ele alınabilir. Akıllı sabi/küçük ve dağlarda yaşayıp tebliğin kendisine ulaşmadığı kişi Mutezile'ye göre imanla mükelleftir, mazur değildir. Eşari'ye göre ise bu kimseler mazurdur. Dolayısıyla ne dağlarda yaşayıp kendisine tebliğ ulaşmayan kişinin küfrü ne de çocuğun imanı muteberdir. Mâtürîdî ise bu konuda orta yolu tutmuştur. Ona göre akli olgunlaşmadığından ve tecrübeden yoksun olduğundan çocuk imanla mükellef değildir. Ancak iman ettiği takdirde imanı muteberdir. Ekoller arasındaki bu farkın şu şekilde pratik sonucu vardır: Mürâhika/ergenlik çağına yaklaşmış bir kadın iman veya küfürden gaflet içerisinde olursa yani nötr olursa imanla mükellef tutulmadığından nikahı sona ermez, fakat Mutezile'ye göre nikahı sona erer. Ancak nötr değil de bizzat Allah'ı inkâr ederse o halde ittifakla nikahı düşer.¹⁷²

1.2.11.2. Arap Dili ile İlişkisi

Delillerin delâletinin doğru şekilde anlaşılması Arap dilinin bilinmesine bağlıdır. Bu sebeple usûlle ilgili kavramlar arasındaki farkların bilinmesi Arapça'ya bağlıdır. Emir ve nehyin anlamı ve delâleti; husus ve umum sıygaları; mutlak, mukayyed, mücmel, mübeyyen; hakikat, mecâz; istisna, iştirak; mantûk, mefhûm, iktiza, işaret vb. kavramların anlamları Arap diline vakıf olmakla mümkündür. İbn Hazm'ın "*Fakihin Allah ve Resulünün maksadını anlayabilmesi için Arap dilini bilmesi gerekir. Arap dilini bilmeyen kişinin fetva vermesi helal değildir*"¹⁷³ sözü bu ilişkinin boyutunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

¹⁷¹ Dimaşkî, *el-Furûku'l-fıkhiyye* (neşredenlerin girişi), s. 50; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 42.

¹⁷² Sadüddin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, "*Şerhu't-telviḥ 'ala't-tavdih*", Mektebetu Sabih, Mısır, ts., II, 320.

¹⁷³ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Ahmed Muhammed Şakir (thk.), Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut ts., V, 126.

Arap dilinin furûku'l-usûl ile irtibatı ve bunun furû fıkha yansıması *إن* ve *إذا* edatı arasındaki fark üzerinden görülebilir. *إن* ittifakla şart anlamında kullanılan edattır. Ancak *إذا* böyle değildir. Ebu Hanife'ye göre *إذا* hem şart hem de zarf anlamında kullanılabilen müşterek bir lafızdır. İmameyn'e göre asıl olarak zarf, tali olarak şart için konulmuş edattır. Binaenaleyh bir kimse hanımına *إِن لَّمْ أَطْلَقْ فَأَنْتَ طَالِقٌ* “Eğer seni boşamazsam boşsun” derse, şart edatı kullandığından ve hayatı boyunca kocanın karısını boşama ihtimali olacağından eşlerden biri yaşadığı sürece talak gerçekleşmez. Ancak ikisinden birinin ölümüyle talak gerçekleşir. Zira ölüm anında bu ihtimal kalktığından artık talak kesinleşir. Ancak koca *إذا* edatını kullanarak hanımına *إِذَا لَّمْ أَطْلَقْ فَأَنْتَ طَالِقٌ* “Seni boşamadığımda boşsun” derse, Ebu Hanife ve İmameyn arasında farklı hükümler meydana gelir. Ebu Hanife'ye göre *إذا* müşterek olduğundan şart anlamında kullanıldığında *إن* edatında olduğu gibi eşlerden biri yaşadığı sürece boşanma gerçekleşmiş olmaz. Zarf anlamında kullanılmasında şüphe olduğundan şüpheyle talak gerçekleşmeyeceğinden yine boşama gerçekleşmez. İmameyne göre *إذا* zarfiyet için konulduğundan boşama gerçekleşir. Zira koca bu sözüyle talakı, talakın olmadığı bir zamana nispet etmiştir. Dolayısıyla boşama imkânı olacak bir süre beklediği an boşanma kendiliğinden gerçekleşir.¹⁷⁴

1.2.11.3. Kur'an İlimleri ile İlişkisi

Ulemâ Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması, icazının ortaya konulması, inkârcıların şüphelerinin bertaraf edilmesi vb. amaçlarla gerek müstakil olarak gerekse de yeri geldikçe Kur'an-ı Kerim'de geçen harf ve kavramlar arasındaki farklara değinmişlerdir. Örneğin hamd-şükür, havf-haşyet, fakir-miskin, israf-tebzip, rayb-şek vb. kavramlara yeri geldikçe değinmişlerdir.¹⁷⁵ Tefsir kitaplarında ele alınan farklardan biri tevil-tefsir farkıdır. İmam Mâtürîdî Kur'an'ı beyan etme açısından birleşen bu iki kavram arasındaki farka dair “el-Fark beyne't-te'vil ve't-tefsir” şeklinde başlık atıp bu iki kavram arasındaki farklara değinmiş, tefsirin sahabeye te'vilin fukahâyâ ait olduğunu beyan etmiştir.¹⁷⁶ Ulemâ sadece kavramlar arası farklarla iktifa etmeyip harfler arasındaki farklara da değinmişlerdir. Harfler arasındaki farklara dair Amr ed-

¹⁷⁴ Serahsî, *Mebisûl*, I, 231-232; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, İlyas Kaplan (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 137-139.

¹⁷⁵ Cârullah, *Mebahisü'l-furûk fi't-tefsir*, s. 46-50.

¹⁷⁶ Ebu Mansur el- Mâtürîdî, “*Te'vilâtü'l-Kur'an*”, Ahmet Vanlıoğlu (thk.), Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, I, 3; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 35.

Dâni'nin (ö. 444/1052) *el-Fark beyne'd-dâd ve'z-zâ fî kitabillahi Azze ve Celle ve fî'l-meşhûri mine'l-keîâm* adlı eseri meşhurdur.¹⁷⁷ İsa b. Abdulaziz el-İskenderî de (ö. 629/1232) *ed-Dâllu ale'l-fark beyne't-tâi ve ve'd-dâl* adıyla eser telif etmiştir. Kur'an ilimleri kavramları arasında havf-haşyet gibi farkların bir kısmı fıkıh usûlü ile doğrudan irtibatlı değilken; nesih-tahsis, nesih-takyid, nesih-bedâ vb. kavramlar bizatihi fıkıh usûlünün de konusudur.

Kur'an ilimlerinden habersiz bir fakihin tasavvur edilememesi bir yana fıkıh kaynaklarından biri olması hatta şeref sıralamasında ilk sırada yer alması hasebiyle fıkıh Kur'an ilimleri ile sıkı ilişki içerisindedir. Bu yönüyle tefsir-tevil, mütevâtir-şâz kıraat farkı gibi usûlle ilgili bazı kavramlar Kur'an ilimlerinin beyanına dayanır.

Kıraat bahsinde yer almaları açısından birleşen mütevâtir ve şâz kıraat arasında farklar mevcuttur. Mütevâtir kıraatin Resûlullâh'a nispeti sahihtir. Mütevâtir kıraate inanmak vâcibtir. İnkârı küfrü gerektirir. Namazda ve namaz dışında tilavetiyle ibadet olunur. Ancak şâz kıraatte durum bunların aksinedir.¹⁷⁸ Bu sebeple mütevâtir kıraat hüküm istinbatında tartışmasız delil kabul edilirken şâz kıraatin delil olduğu noktasında fukahâ arasında ihtilaf vardır. Tevatüren nakledilmeyen kıraatin Kur'an'dan sayılmaması sebebiyle Mâlikî usûlcüler şâz kıraati delil olarak kabul etmemişlerdir.¹⁷⁹ Hanefî usûlcüler şöhret bulmuş şâz kıraatle amel etmişlerdir.¹⁸⁰ Bu ihtilafın sonucu olarak Hanefîler İbn Mes'ûd mushafında yer alan متابعات kaydından hareketle yemin keffâretinde peş peşe oruç tutmayı şart koşmuşlardır. Şâfiîler şâz kıraatle amel etmediklerinden dolayı peş peşe şartını koşmamışlardır.¹⁸¹

1.2.11.4. Hadis İlimleri ile İlişkisi

Hadis ilmi de usûlde farklarla sıkı bir ilişki içerisindedir. Nitekim usûlle ilgili bazı kavramlar hadis ilmi ile anlaşılmaktadır. Diğer ilimlerde olduğu gibi istikrar bulduktan sonra hadis ilminde de gerçekte farklı olup zahiren birbirine benzeyen kavram ve meselelerin işlendiği eserler yazılmıştır. Şahısları farklı; isimleri, baba adları,

¹⁷⁷ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 36.

¹⁷⁸ Mustafa Dîb el-Buğa-Muhyiddin Dîb Mistu, "*el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'an*", Dâru'l-Kelimi't-Tayyib-Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimaşk 1418/1998, s. 119.

¹⁷⁹ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbn Hâcîp, "*Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*", Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1985, s. 46.

¹⁸⁰ Serahsî, *Mebûsât*, I, 269; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 295.

¹⁸¹ Cemâleddin el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîcu'l-furû ale'l-usûl*, Muhammed Hasan Hayto (thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400, s. 142.

dede adları yahut künye veya nispetleri hem yazılış hem okunuş açısından aynı olan râvileri birbirinden ayırt etmek için müstakil eserler yazılmıştır.¹⁸² Bu eserler genelde “el-müttefik ve’l-müfterik” veya “el-mü’telif ve’l-muhtelif” adını almışlardır. Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *el-müttefik ve’l-müfterik* adlı eseri bu alanda şöhet bulmuştur.

Ayrıca hadis ilimlerine dair yazılan ilk dönem eserlerde zaman zaman “sünnet, hadis, eser, haber”; “ahberena, haddesena”; “mütevâtir hadis-meşhur hadis-âhâd hadis”; “müsned hadis-mürsel hadis-munkatı hadis” gibi kavramların farklılığına değinilmiştir. İbn Salâh *Mukaddime* adlı eserinde sahih hadis ile isnadı sahih hadis ayırımını şu şekilde yapmaktadır:

“Muhaddislerin ‘bu sahih senetli hadistir’ veya ‘hasen senetli hadistir’ şeklindeki tabirleri ‘bu hadis sahihtir veya hasendir’ şeklindeki ifadelerinden daha düşük bir mertebededir. Nitekim bazen şâz ve illetli olmasından ötürü sahih olmayan hadis için senedi sahihtir denilebilir.”¹⁸³

Şâfiî *er-Risâle* adlı eserinde kibâr-ı tâbiîn ve sıgâr-ı tâbiîn ayırımını yaparak bunların farklarına değinmiş ve mürsel hadislerini delil noktasında birbirinden ayırmıştır.¹⁸⁴ İmam Şâfiî sıgâr-ı tâbiîn rivayetlerini kabul etmezken kibâr-ı tâbiîn rivayetlerini belli başlı şartlarla kabul etmiştir. Muhaddislerin kâhîr ekseriyeti mürsel hadisi delil olarak kabul etmezken Hanefî ve Mâlikî fakihler mürsel hadisi mutlak olarak delil kabul etmişlerdir.¹⁸⁵

1.3. İVAZ EFENDİ VE FURÛKU’L-USÛLÛ

1.3.1. İvaz Efendi’nin (ö. 994/1586) Hayatı

XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti’nin siyasi, askeri, ekonomik ve ilmi açıdan altın çağını yaşadığı bir dönemdir. Osmanlı Devleti bu dönemde İstanbul’un fethiyle beraber inşa edilen eğitim kurumları ve dışarıdan almış olduğu beyin göçü sayesinde ilmi açıdan zirveye ulaşmıştır. Zira yazdıkları eser ve verdikleri fetvalarla döneme damgalarını

¹⁸² S. Kemal Sandıkçı, “Müttefik ve Müfterik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 225; Muhammed Hişâm, *el-Furûk fi mebâhisi’l-kitâb ve’s-sünne inde’l-usûliyyîn cem’an ve tevsîkan ve dirâseten*, Câmiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan 1423/2002, s. 31.

¹⁸³ Ebu Amr Takiyyüddin Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Mukaddime/Ulûmu’l-hadis*, Nurettin İtr (thk.), Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1406/1986, s. 38.

¹⁸⁴ Şâfiî, *Risâle*, I, 465.

¹⁸⁵ Mustafa Said el-Hin-Bedi’ Seyyid el-Lezham, “*el-İdah fi ulûmi’l-hadis ve’l-istilah*”, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Beyrut 1425/2004, s. 137-139.

vuran İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) bu çağda yaşamıştır. Bu dönemde günümüze kadar isimleri ve eserleri ulaşan birçok âlim vardır. Araştırma konusu olan ve araştırmacılar tarafından keşfedilmeyi bekleyen Kazasker Manav İvaz Efendi (ö. 994/1586) de bunlardan birisidir.¹⁸⁶

İvaz Efendi (ö. 994/1586) takriben 904 yılında doğmuştur.¹⁸⁷ Doğduğu yer hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kimi kaynaklarda Manavgat'ta kimi kaynaklarda ise Alanya'da doğduğu bilgisi vardır.¹⁸⁸ Kendisine Manavgat'a nispetle "Manav İvaz Efendi", Alanya'ya nispetle ise "Alâiyye" denilmiştir. İvaz Efendi, "manav" nisbesi ile meşhur olmuştur.¹⁸⁹ İvaz Efendi'nin ilk eğitimini nerede aldığı hususunda yeterince bilgi yoktur. Muhtemelen o dönemlerde âdet olduğu üzere ilk eğitimini ailesinden almıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek çeşitli âlimlerden ders alarak eğitimini tamamlayıp Sahn-ı semân medreselerinden mezun olmuştur.¹⁹⁰ Birçok Osmanlı medreselerinde müderrislik yapan İvaz Efendi Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığı yapmıştır.¹⁹¹ Bursa kadılığına atandığında "*Şehr-i Bursa'ya vali oldu Manav*" mısrasıyla bu atama tarihe not düşürülmüştür.¹⁹² İstanbul kadılığı görevini yürütürken küfürlü ağır sözlerinden dolayı devrin âlimleri kendisini III. Murad'a şikâyet etmiştir. Yapılan tahkikat neticesinde iddiaların haklı görülmesi üzerine görevine son verilmiştir. Kazaskerlik görevine son verilince oğlu Yahya Efendi "*Haber-i azlî gelince Manav'ın oğlunadır, Beni öldürdü bu gam komadı cismimde hayat*" mısrasıyla üzüntüsünü dile getirmiştir.¹⁹³

Nüktedan kişiliğe sahip olduğundan Nasreddin Hoca'ya benzetilen İvaz Efendi kıvrak zekâsı, bilgi ve cesaretiyle ön plana çıkmış; bazen hukukun katı kurallarını terk edip merhamet ve insaf çerçevesinde meselelere çözümler getirmiştir. İvaz Efendi'nin verdiği şu karar bunun göstergesidir: Gencin biri cariyesine öfkelenir ve kızgınlıkla onu

¹⁸⁶ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 9.

¹⁸⁷ Abdülkadir Özcan, "İvaz Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 490.

¹⁸⁸ Hüseyin Ayvansârayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, s. 147; Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 10.

¹⁸⁹ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 71; Abdülkadir Özcan, "İvaz Efendi", *DİA*, XXIII, 490.

¹⁹⁰ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 11; Abdülkadir Özcan, "İvaz Efendi", *DİA*, XXIII, 490.

¹⁹¹ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 13-14; Abdülkadir Özcan, "İvaz Efendi", *DİA*, XXIII, 490.

¹⁹² Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 10.

¹⁹³ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 14.

bir esirciye satar. Sattıktan sonra akli başına gelen genç cariyeyi tekrar satın almak için İstanbul kadısı olan İvaz Efendi'ye varır, ona yalvarır ve durumu anlatır. İvaz Efendi çaresiz olan gence acır, esirciyi çağırır ve cariyeyi tekrar gence satmasını ister. Ancak esirci buna yanaşmaz. Bunun üzerine İvaz Efendi gence kalkıp oynamasını emreder, genç hiç çekinmeden kalkıp oynar. Kadı aynı şeyi esirciden isteyince esirci "ben deli miyim, neden oynayayım" cevabını verir. Bunun üzerine İvaz Efendi "öyleyse bu genç delidir, delinin alışverişi geçerli değildir, ver bakalım cariyeyi" der. Bu çözüm karşısında esirci çaresizce cariyeyi gence iade eder.¹⁹⁴

İvaz Efendi'nin faziletine dair şiirler yazılmıştır. İvaz Efendi'nin mulâzımı ve öğrencisi olan ve topal kadı diye meşhur olan Filibeli Vecdî Efendi (ö. 1008/1600) İvaz Efendi'nin faziletini dile getiren bazı şiirler yazmıştır. Şiirlerinde İvaz Efendi'nin padişahın kazaskeri gibi yüce bir payeye sahip olduğundan, ilim ve fazilette öncü olduğundan bahsetmiştir. Bu şiirlerinden en dikkat çekenini ise görev talebinde bulunmak üzere İvaz Efendi'ye takdim ettiği şiirdir. Vecdî Efendi, bu şiirinde Gelibolu kadılığını talep etmiş, bu makama layık olduğunu dile getirmiş ve hatta kendisi dururken başkasına bu görevin verilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁵

Gelibolu'da nâ-ehlün kazâsı

Acep câiz midür ehli dururken

İvaz Efendi döneminde en önemli tartışmalardan birisi kahve ve kahvehâneler meselesidir. Çünkü İstanbul'da ilk kahvehanelerin açılması İvaz Efendi'nin İstanbul kadılığı dönemine denk gelmiştir. Dönemin şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi kömür gibi kavrulmuş şeylerin haram olduğunu söyleyerek kahvenin caiz olmadığına hükmetmiş ve bu konuda tartışmaları alevlendirmiştir. Öyle ki Kanunî Sultan Süleyman'ın emriyle kahve yüklü gemilerin diplerinin delinerek batırılmasında Ebüssuûd'un bu tutumu etkili olmuştur. İvaz Efendi de dönemin genel yaklaşımlarından etkilenerek kahve ve kahvehânenin meşru olmadığını savunmuştur. Öyle ki III. Murad 1583 yılında kahvehâneleri kapattırıştır. Cami ve mescitlerde kahvehânelere gidilmemesi konusunda vaaz ve hutbeler verilmiştir. Fakat bazı ilim adamları bu yasağı delilsiz bulmuş ve bu yasağı eleştirmiştir. Vaizler ve müftüler söylemlerini değiştirerek kahve

¹⁹⁴ Ekrem Şerifoğlu, "Köleleri Evlat Sayan Medeniyet", *Tarih ve Medeniyet Dergisi*, S. 11 (Ocak/1995), s. 22; Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 29-30.

¹⁹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 23-29.

ve kahvehânenin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bazı kadı, imam ve müezzinler kahvehânelerde bolca vakit geçirmişlerdir. Götide bu yasakçı tutum değişmiştir. İvaz Efendi'nin vefatından bir müddet sonra Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi (ö. 1605) "kahve tohumları kömürleşme derecesinde kaynatılmadığından kahve içmek şeriata aykırı değildir" şeklinde fetva vermiş ve III. Murad da koyduğu yasağı kaldırmıştır.¹⁹⁶

İvaz Efendi, Edirnekapı ile Ayvansaray arasında Eğrikapı civarında müstemilatında cami, medrese, sıbyan mektebi ve çeşme olan külliye yaptırmıştır. Bunların giderlerini karşılamak için de bazı gayr-ı menkulleri vakfetmiştir. Bu vakıf evlâdiyelik olduğundan evlatlarının soyundan gelenlerin mütevellî olmasını şart koşturmuştur. İvaz Efendi'nin yaptırdığı cami ve çeşme hâlâ ayakta olup kendi adını taşımaktadır. Fakat medrese ve sıbyan mektebine ait bir ize rastlanmamıştır.¹⁹⁷

Yazdığı eserler açısından velûd olan İvaz Efendi; Beyzâvî'nin (ö. 626/1286) *Envâru't-tenzil*'ine, Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'sine ve Ebû Yakub es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftahu'l-ulûm*'una haşiye yazmıştır.¹⁹⁸ Şerh ve hâşiyeleri dışında *Risâle fi'l-izâfe*, *Risâle fi'l-meânî* ve *Risâle fi medlûli kitâbi't-tahâre* gibi bazı risâle ve ta'likleri mevcuttur.¹⁹⁹

Rumeli kazaskeri iken Dîvan-ı Hümâyûn toplantısı sırasında rahatsızlanan İvaz Efendi 994/1586 yılında doksan küsur yaşlarında vefat etti.²⁰⁰ Vefatı "mâtem-i atkıya" ibaresiyle tarihe not düşürüldü.²⁰¹ Kabri yaptırdığı külliye camisinin kible duvarı önündeki hazirededir.²⁰²

1.3.2. Furûku'l-usûl'ün Literatürdeki Yeri

Usûlle ilgili kavramlar arasındaki farklar müstakil bir disiplin olarak tedvin edilmeden önceki dönemlerde usûl eserlerinde yeri geldikçe bu kavramlar arası farklara

¹⁹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl*'ü, s. 57-61.

¹⁹⁷ Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi*', s. 147; Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl*'ü, s. 16-17; Semavi İyice, "İvaz Efendi Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 490.

¹⁹⁸ Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi*', s. 147.

¹⁹⁹ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl*'ü, s. 33.

²⁰⁰ Abdulkadir Özcan, "İvaz Efendi", *DİA*, XXIII, 490.

²⁰¹ Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi*', s. 147.

²⁰² Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl*'ü, s. 15. Semavi İyice, "İvaz Efendi Camii", *DİA*, XIII, 490.

temas edilmiştir. Mesela İmam Şâfiî *er-Risâle* adlı eserinde usûlle ilgili kavramlar arasındaki farklar üzerinde durmuş, daha sonra usûlle ilgili bazı kavramları müstakil başlıklar altında ele almıştır. Örneğin Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî *el-Cem ve'l-fark* adlı eserinde “bâbun fi usûli'l-fıkıh” şeklinde bir başlık altında usûle dair beş farka değinmiştir. Usûlde farklar literatürünün müstakil bir tür olarak ortaya çıkması sonraki dönemlerde ancak h. 10. yüzyılda mümkün olmuştur. İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı risâlesi usûlde farklara dair ilk müstakil eser olduğundan literatürün ender örneklerindendir. Bu risâleden önce usûle dair belli başlı farkları ele alan iki risâle tespit edilmiştir. Bunlardan biri Ömer b. Reslân el-Bulkînî'nin *el-Fethu'l-mûheb* adlı eseri, diğeri İsmail b. Muallâ'nın *el-Leysü'l-âbis* adlı risâlesidir. Bu iki risâlede normal bir usûl kitabının değindiğinden daha az farklara değinildiğinden bunları müstakil bir furûk eseri olarak zikretmek güçtür.²⁰³ Bu bakımdan İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı risâlesi usûl alanında farklara dair müstakil olarak kaleme alınan ilk eser olması hasebiyle oldukça dikkat çekicidir.

Risâlede bir ilim olarak furûku'l-usûlün tanıtımı yapılmamıştır. Yani furûku'l-usûl'ün tanımı, şekilleri, konusu, tarihi serüveni, diğer ilimlerle ilişkisi vb. konular ele alınmamış, genel olarak iki kavram arasındaki farklara değinilmiştir. Risâlede usûle dair kırk beş madde yer almakta, her maddede iki kavram tahlil edildiğinden toplamda doksan tane fıkıh usûlü kavramı incelenmektedir. Müellif Hanefî olduğundan mesele ve kavramları Hanefî bakış açısıyla ele almış nadiren de olsa Şâfiî mezhebindeki hâkim görüşlere de yer vermiştir.

Girişinde de belirtildiği üzere eser, talebelerin isteği üzerine yazılmıştır. Eğitim amacıyla kaleme alındığından kolay ezberlenmesini sağlamak amacıyla meseleler kısa ve öz bir şekilde tahlil edilmiştir. Bu açıdan eserde derinlemesine analizler yapılmamıştır.²⁰⁴ Genel olarak farklar birkaç cümle ile ele alınmış, kavramlara kısaca değinilerek konular örneklerle pekiştirilmiştir. Bu yönüyle eser bir nevi fıkıh usûlü sözlüğünü andırmaktadır.²⁰⁵

İvaz Efendi meseleleri ele alırken zaman zaman ayet, hadis ve şiirlerden deliller getirmek suretiyle küçük hacimli olmasına rağmen eseri delil açısından

²⁰³ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 196.

²⁰⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 65; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 203.

²⁰⁵ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 102.

zenginleştirmiştir. Özellikle kavramlarının kökenlerine dair dilbilimsel incelemeler yaparken bu manayı ayetlerle desteklemiştir. Örneğin vâcip kavramını ele alırken Hac suresinin 36. ayetini delil olarak zikretmiştir.

Usûlle ilgili kavramların farklarını ele alması açısından İvaz Efendi'nin risâlesi oldukça faydalıdır. Müellifin risâlede birçok kavramı incelemesi, zaman zaman usûlcülerin farklı yaklaşımlarına yer vermesi, kimi zaman kavramlar arası farkların hükümlere yansımaları ele alması; ayrıca görüşlerini desteklemek için ayet, hadis ve şiirlerden delil getirmesi eseri önemi kılmaktadır. Fakat müellifin, kavramların benzer yönlerine değinmemesi ve çoğu zaman kavramların farkına doğrudan değinmeyip sadece tanımlarını verip sonda بان الفرق "Fark ortaya çıkmış oldu" ifadesiyle yetinmesi risalenin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bir de bunlara eserin oldukça kısa olması ve belli başlı yerlerde kelime hatalarının ve düşüklüklerinin olması eklenince tabiri caizse eser bir bulmacaya dönüşmektedir.

Risâlede şu farklara değinilmiştir: Lâzım şart-lâzım olmayan şart, sebep-şart, sadece isim yönünden sebep-hem isim hem mana yönünden sebep, sebep-illet, illet-delil, illet-hüccet, hissi illet-şer'î illet, illetin tardının varlığı-illetin tardının yokluğu, nassın tahsisi-illetin tahsisi, bir şeyin mutlak tahsisi-bir şeyin mukayyed tahsisi, tahsis-istisna, tahsis-nesih, hâs-âmm, âm-mutlak, mutlak-mukayyed, tahsis-takyid, kıyas-istidlâl, taklid-ictihad, ictihadın hükmü-ictihadın aslı, hükmün ta'diye edilmesi-ta'diye edilememesi, delâlet-kıyas, celi kıyas-hafî kıyas, fer'-asıl, delâlet-işaret, kinâye-sarih, hissi usul-şer'î usul, izmâr-iktizâ, hakikatın tanımı-mecâzın tanımı, örfî hakikat-lügavî hakikat, lügavî hakikat-şer'î hakikat, istisna-i hakiki-istisna-i mecâzi, izafet-i hakiki-izafet-i mecâzi, hakiki ruhsat-mecâzi ruhsat, âhad habere dayalı icmâ ile sâbit olan hüküm-müfesser nassa dayalı icmâ ile sâbit olan hüküm, neshin mümkün olduğu icmâ-neshin mümkün olmadığı icmâ, mücmel nassa dayalı icmâ-müfesser nassa dayalı icmâ, zâhir-müşkil, nass-müfesser, müfesser-muhkem, mücmel-müteşâbih, farz-vâcip, mütevâtir haber-meşhur haber, meşhur haber-haber-i vâhid, bedel-halef.

Talim amaçlı yazıldığından olsa gerek müellif; nesih-tahsis, sebep-illet, kıyas-istidlâl gibi aralarında farklar olan kavramları ele aldığı gibi âmm-has, asıl-fer', hakikat-mecâz gibi aralarında bariz fark olan kavramları da ele almıştır.

1.3.3. Furûku'l-usûl'ün Aidiyet Sorunu

Bazı araştırmacılar *Furûku'l-usûl* adlı risâleyi farklı nüshalara dayanarak İbn Kemal Paşa'ya bazıları ise Manav İvaz Efendi'ye nispet etmektedir. Şimdi bazı araştırmacıların ilgili eseri nispetleri ele alınacak ve bunların değerlendirilmesi yapılacaktır.

Muhammed Hişâm es-Said *el-Furûk fi mebâhisi'l-kitâb ve's-sünne...* adlı çalışmasında furûku'l-usûl alanında telif edilmiş eserleri zikrederken *Furûku'l-usûl*'ü İbn Kemal Paşa'ya ve İvaz Efendi'ye ayrı ayrı nispet etmiş, ancak İvaz Efendi'ye ait esere ulaşamadığını kaydetmiştir.²⁰⁶ Ancak gerçekte bu iki eser aynıdır.

Dimaşkı'nın *el-Furûku'l-fikhiyye*'sini tahkik eden Muhammed Ebu'l-Acfân ve Hamza Ebu Fâris, Tunus Vataniye Kütüphanesi Nüshasını esas alarak eseri İvaz Efendi'ye nispet etmiştir.²⁰⁷

Bâhuseyn ise *Furûku'l-usûl*'ü iki farklı eser olarak zikretmiş, birini İvaz Efendi'ye nispet edip diğerini ise “müteahhir âlimlerden bazılarına aittir” diyerek nispetsiz bırakmıştır.²⁰⁸

Abdullatif el-Hamd, Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesi nüshasına dayanarak eseri İbn Kemal Paşa'ya isnad etmiştir.²⁰⁹ İnceleme konusu olan *Furûku'l-usûl* adlı eseri tahkik eden Abdülaziz el-Mübârek bu nüshada müstensih kaydının mezkûr olmadığını iddia etmektedir.²¹⁰ Necmettin Kızılkaya ise Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi nüshasını esas alarak eseri İbn Kemal Paşa'ya nispet etmiştir.²¹¹ Ahmet İnandır tarafından yapılan incelemede bu nüshada müellif ve müstensih kaydına rastlanmamıştır.²¹²

Mebrûk b. İsa çalışmasında *Furûku'l-usûl*'ü İvaz Efendi'ye nispet etmiştir. İbn Kemal Paşa'ya ait olduğu belirtilen *el-Fark beyne'l-ilm bi'l-vech ve'l-ilm bi's-şey'i min zalike'l-vech* adlı eserin *furûku'l-usûl* adıyla Muhammed b. Abdulaziz el-Mübârek

²⁰⁶ Muhammed Hişâm, *el-Furûk fi mebâhisi'l-kitâb ve's-sünne*, s. 64.

²⁰⁷ Dimaşkı, *el-Furûku'l-fikhiyye*, s. 51.

²⁰⁸ Bâhuseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, s. 159-162.

²⁰⁹ Abdullatif el-Hamd, *el-Furûk fi usûli'l-fikh*, s. 27.

²¹⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl* (neşredeninin notu), s. 29.

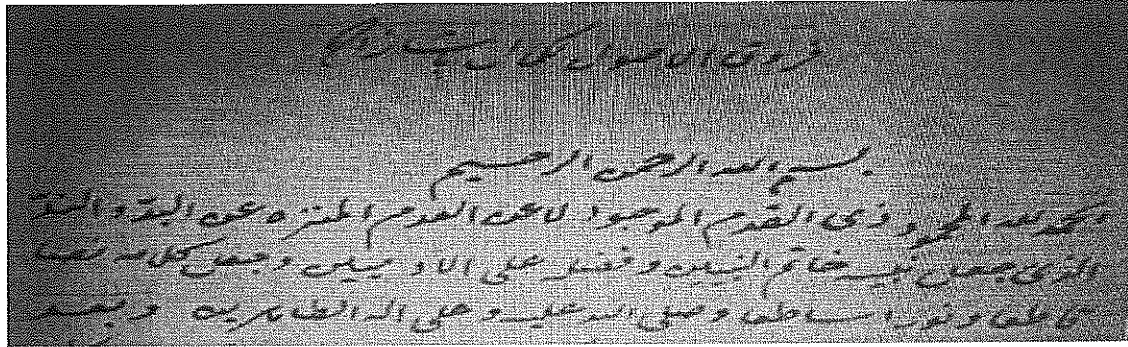
²¹¹ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 203.

²¹² Ahmet İnandır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 111.

tarafından neşredildiğini kaydetmiştir.²¹³ Hâlbuki İbn Kemal Paşa'ya nispet ettiği bu iki eser birbirinden farklıdır.

Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek ikisi İbn Kemal'e nispet edilen, biri İvaz Efendi'ye isnat edilen diğeri de isimsiz dört nüshayı esas alarak eseri İbn Kemal Paşa'ya nispet ederek tahkik etmiştir. Daha sonra Ahmet İnandır tarafından yapılan araştırmalar sonucunda dört nüshaya daha ulaşıp bunların üçünün isimsiz diğlerinin ise İvaz Efendi'ye nispet edildiği tespit edilmiş, böylece İvaz Efendi'ye isnat edilen nüshaların toplamı ikiye çıkmıştır.²¹⁴

Eserin İbn Kemal'e ait olduğunu gösteren Ahmediye Kütüphanesi ve Mahmudiye Kütüphanesi nüshalarının her ikisinde de müellifin ismi risâlenin iç kısmında değil de dış üst kısmında yer almaktadır. İvaz Efendi'ye ait olduğu ifade edilen Tunus Vataniye Kütüphanesi Nüshası ile Ezher Üniversitesi Kütüphanesi Nüshasında İvaz Efendi'nin ismi risâlenin sonunda (انتهت الرسالة للمرحوم عوض أفندي) şeklinde metin ile mündemiç bir şekilde yer almaktadır. Bu sebeple eserin İvaz Efendi'ye isnadı daha isabetli gözükmemektedir. Zira eserlerin baş kısmına bazen müstensih dışında sonradan başlık eklenebilmektedir.²¹⁵

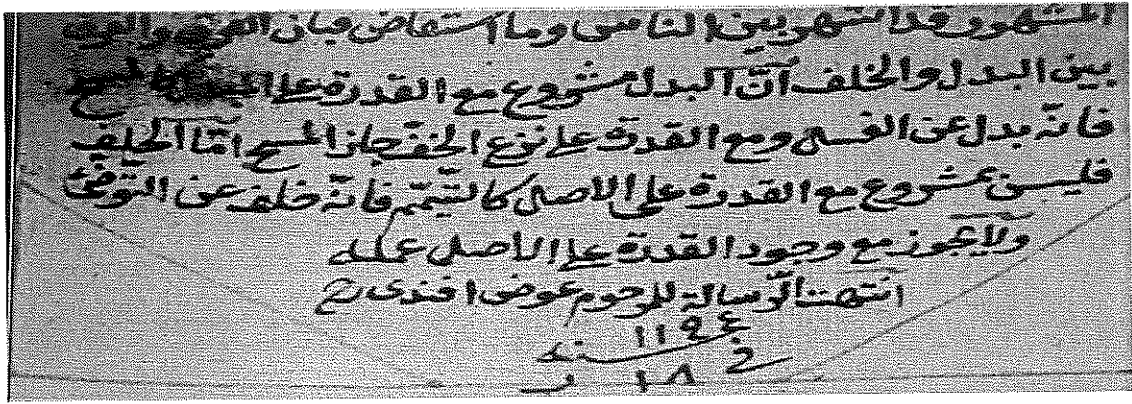


Görsel 1: İbn Kemal Paşa'nın isminin yer aldığı Mahmudiye Kütüphanesi Nüshası

²¹³ Mebrûk b. İsa, *el-Furûku'l-usûliyye ve tatbikatuhe'l-fikhiyye et-teâruz ve'l-tercih un-mûzecen*, Câmiatu Batna, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1440-1441/2019-2020, s. 45-46.

²¹⁴ Ahmet İnandır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 107-115.

²¹⁵ Ahmet İnandır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl'ü*, s. 114.



Görsel 2: İvaz Efendi'nin adının yer aldığı Ezher Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası

Eserin baş kısmında talebelerin isteği üzerine bu risâlenin kaleme alındığı ifade edilmektedir. İvaz Efendi'nin müderrislik yönü İbn Kemal'den daha çok tebarüz etmiştir. Nitekim bu iki âlimin hayatı incelendiğinde İvaz Efendi'nin otuz, İbn Kemal'in on yıl müderrislik yaptığı görülmektedir. Bu durum *Furûku'l-usûl*'ün İvaz Efendi'ye nispetini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca "yazmalar.gov.tr"de yapılan taramada İbn Kemal Paşa'ya isnad edilen bir kayda rastlanmamıştır.²¹⁶ Ayrıca *Furûku'l-usûl*'ü İbn Kemal Paşa'ya nispet ederek tahkik eden Muhammed b. Abdulaziz el-Mübârek'in bu eseri yine İbn Kemâl'in *Tağyîru't- Tenkîh*'i ile irtibatlandırmaya çalışması, ancak bu iki eserin ibarelerinin birbirinden farklı olduğunu tespit etmesi de risâlenin İbn Kemal Paşa'ya aidiyetini şüpheli hale getirmektedir.²¹⁷ Bu delillerden hareketle risâlenin İvaz Efendi'ye ait olduğu kanaatine varıldı. Risâlenin İvaz Efendi'ye ait olduğu kanaatine varılmakla birlikte çalışmada el-Mübârek'in tahkiki esas alındığından dolayı dipnot verilirken risâle İbn Kemal Paşa'ya nispet edildi.

1.3.4. Furûku'l-usûl'ün Kaynakları

Furûku'l-usûl incelendiğinde herhangi bir esere doğrudan atıf yapılmadığı görülür.²¹⁸ Müellifin yaşadığı dönem dikkate alındığında o döneme kadar usûl ile alakalı detaylı bilgiler veren eserlerin yaygın olduğu bilinmektedir. Bu eserlerde özellikle usûlde farklar ile ilgili bilgiler doyurucu bir şekilde yer aldığından kaynak bakımından müellifin birikiminin geniş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla müellifin başta Hanefî fıkıh ve fıkıh usûlü eserleri olmak üzere çeşitli şerh, haşiye ve ta'liklerden bolca

²¹⁶ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl*'ü, s. 113-114.

²¹⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 32.

²¹⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 32; Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl*'ü, s. 102.

istifade ettiği görülmektedir. Risâlenin Kastamonu nüshasında yer alan ta'likte Bâbertî'nin (ö. 786/1384) Hidâye şerhi olan *Înâye* adlı eserine atıfta bulunulması bu yargıyı teyit etmektedir. Otuz yıl gibi uzun bir süre Osmanlı medreselerinde ders vermesi müellifin Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinden yararlanarak bu risaleyi derlediği fikrini akla getirmektedir. Yapılan araştırma sonucunda Osmanlı medreselerinde fıkıh usûlü alanında yaygın olarak Teftâzânî'nin *Telvîh* adlı eseri ile Adudüddin el-Îcî'nin (756/1355) *Şerhu Muhtasari'l-Münteha* (*Şerh-Adûd*) isimli eserinin okutulduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bazı örnekler üzerinden yararlanılan kaynaklar aktarılmaya çalışılacaktır.²¹⁹

İkinci maddede yer alan sebep ve şart arasındaki farka dair verilen örnekler aynıyla *Telvîh* ve *Şerh-i Adûd*'da geçmektedir. Bu iki kaynakta “Eve girmesi kaydıyla şartın varlığı durumunda ‘boşsun’ sözü talakın gerçekleşmesine sebeptir. Sadece eve girmenin talakın gerçekleşmesinde hiçbir etkisi yoktur. Fakat sebep şarta bağlandığından sonuç doğurmuştur” şeklinde ifadeler yer almaktadır.²²⁰

Üçüncü maddede “sadece isim yönünden sebep ile hem mana hem de isim yönünden sebep arasındaki fark” konusu ele alınırken “*yemin, mana açısından değil fakat isim yönünden yemin keffâretinin vacip oluşuna sebeptir.... Kişi yeminini bozmadığı sürece keffâret ödemez.*” ibareleri *Telvîh*'te de geçmektedir.²²¹ Aynı şekilde İvaz Efendi'nin beşinci maddede yer verdiği “*duman ateşin varlığına delildir, fakat ateşin varlığına illet değildir*” ifadeleri de *Telvîh*'te mevcuttur.²²²

Yirminci maddede yer alan “hükmün ta'diyesi ile ta'diye edilememesi arasındaki fark” maddesinde yer alan “anne babaya öf denilmesi nass ile haramdır. Darb, sövme ve katl ise daha ileri boyutta şiddet içerdiğinden öncelikli haramdır” yargısı *Şerh-i Adûd*'da da yer almaktadır.²²³

²¹⁹ Ahmet İnandır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-Usûl*'ü, s. 102-104.

²²⁰ Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 282; Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmet Adudüddin el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, Muhammed Hasan İsmail (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, III, 61.

²²¹ Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 284.

²²² Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 251.

²²³ Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, III, 261.

Yirmi yedinci maddede “izmâr ve iktizâ arasındaki fark”ta zikredilen “köye sor” ayeti “köylülere sor” tarzındaki iktizâ örneği bağlamı farklı olmakla beraber *Şerh-i Adûd*’da geçmektedir.²²⁴

Otuz beşinci maddede “neshi mümkün olan icmâ ile mümkün olmayan icmâ arasındaki fark” başlığı altında incelenen ümmü veledin satılmasıyla ilgili hüküm *Şerh-i Adûd*’da aynen yer almaktadır.²²⁵

Onuncu maddede yer alan “bir şeyin mutlak tahsisi ile bir şeyin mukayyed tahsisi arasındaki fark” meselesinde yer alan “Bir şeyin mutlak tahsis edilmesi, tahsis edilenin dışındakileri nefyeder. Huzeyme’nin şahitliğinin iki şahit yerine geçmesi gibi. Çünkü bu konuda özel bir nass vardır. Bu hüküm Huzeyme dışındakiler için geçerli değildir. Bir şeyin mukayyed tahsis edilmesine gelince bu durum kendi dışındakileri nefyetmez” şeklindeki anlatım *Telviḥ*’te de geçmektedir.²²⁶

Furûku’l-usûl’de yer alan fer’î meseleler meşhur Hanefî furû kaynaklarında yer almaktadır. Örneğin kırk beşinci maddede yer alan “bedel ve halef” konusu, tanımı ve örnekleriyle beraber Kâsânî’nin *Bedâ’i*’sinde ve İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-kadîr*’inde yer almaktadır.²²⁷

Yapılan araştırmada *Furûku’l-usûl*’deki bazı örneklerin de aynen olmasa da söz konusu kaynaklarda muhteva yönünden yer aldığı görülmüştür. İvaz Efendi’nin eserinde *Şerh-i Adûd*’a nispetle *Telviḥ*’ten daha çok yararlandığı söylenebilir.²²⁸

Abdullatif el-Hamd, *Furûku’l-usûl*’deki farkların çoğunun Abdulaziz el-Buhârî’nin *Keşfü’l-esrâr*’ından alındığını iddia etmektedir.²²⁹ Muhammed b. Abdulaziz el-Mübarek ise *Keşfü’l-esrâr* ile *Furûku’l-usûl*’ün ibarelerinin açıkça birbirlerinden farklı olmasından dolayı bu iddiayı kabul etmemektedir.²³⁰ Ancak İvaz Efendi’nin Hanefî olup eserini büyük ölçüde Hanefî kaynaklardan derlemesi ve Hanefî usûlünde en geniş eserin Abdulaziz el-Buhârî’nin *Keşfü’l-esrâr*’ı olması dikkate alındığında Abdullatif el-Hamd’in iddiasının doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Araştırmada ele

²²⁴ İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Münteha*, I, 531, 598.

²²⁵ İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Münteha*, II, 348.

²²⁶ Taftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, II, 112-114.

²²⁷ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 57; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, I, 153.

²²⁸ Ahmet İnanır, *Manav İvaz Efendi ve Furûku’l-Usûl*’ü, s. 107.

²²⁹ Abdullatif el-Hamd, *el-Furûk fî usûli’l-fikh*, s. 28.

²³⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 32.

alınan kırk beş maddede sık sık *Keşfü'l-esrâr*'a atıfta bulunmamız da Abdullatif el-Hamd'in bu iddiasını doğrulamaktadır.

Özetleyecek olursak İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl*'ü derleme bir eserdir. Eserini Hanefî fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinden derleyerek yazmıştır. Müellif, Osmanlı dönemi âlimi olması hasebiyle özellikle Osmanlı döneminde medreselerde okutulan eserlerden bolca yararlanmıştır.

BÖLÜM 2: İVAZ EFENDİ’NİN FURÛKU’L-USÛL ADLI RİSÂLESİNDEKİ KAVRAMLAR VE TAHLİLİ

2.1. FURÛKU’L-USÛL’DE YER ALAN KAVRAMLAR

Çalışmada bu meselelerin tahlilinde nasıl bir yöntemin izlendiğini açıklamak yararlı olacaktır. Müellif risâlede bazı kavramların tarifini yapmamaktadır. Bu sebeple meselelerin daha iyi anlaşılması amacıyla Hanefî literatürü temel alınarak çalışmada her bir kavramın sözlük ve terim anlamı verildi.

Zaman zaman müellif incelediği kavramın genel yani üst başlığını zikretmiş, bu kavramın o başlık altında hangi kısma dahil olduğuna değinmemiştir. Çalışmada müellifin ele aldığı kavramın o genel başlığın altında hangi kısma dahil olduğu da tespit edilmiştir. Mesela müellif sebep kavramını ele alırken aslında sebebin bir kısmı olan mecâzî sebebi kastetmiştir. Fakat bunu risâlede açıkça bildirmemiştir. Çalışmada buna benzer müellifin kastını anlamaya yönelik detaylara da yer verilmiştir.

İvaz Efendi’nin zaman zaman risâlesinde sadece tanım ve örnekleri zikredip açıkça farkı zikretmeyip meselelerin sonunda بان الفرق “Fark ortaya çıkmış oldu” tabirini kullanması iki kavram arasında hangi farka değinmek istediği noktasında belirsizliğe sebep olabilmektedir. Zira bazen kavramlar arasında birden fazla fark olabilmektedir. Ancak eserin eğitim amaçlı yazılması ve meselelerin gayet yüzeysel ele alınması en bâriz farkları kastettiğini düşündürmektedir. Bu sebeple detay vermediği sürece müellifin tanımlardan tebarüz eden farkları kastettiği düşünülerek en bariz farklar ele alınmıştır. Bununla beraber gerekli görülen yerlerde usûl kitaplarında yer alan diğer farklar da maddeler halinde zikredilmiştir.

Furûk edebiyatında olmazsa olmaz hususlardan biri de kavramlar arası benzerliktir daha teknik tabirle ifade edecek olursak cem‘ noktasıdır. İvaz Efendi risâlesinde kavramların benzer yönüne değinmemektedir. Ancak furûk cem‘ ile anlam kazanacağından çalışmada kavramların benzer yönlerine de değinilmiştir.

İvaz Efendi bazen tanımı verip örneği zikretmemiş; bazen de tanımı yapmadan doğrudan örnek vermiştir. Bu durum eserin olumsuz yönü sayılabilir. Bu durumda meşhur Hanefî kaynaklarına ulaşıp oradaki tanım ve örnekler verilmiştir. Bazen

sekizinci maddede olduğu gibi metinde kelime düşmeleri vb. hatalar bulunmaktadır. Böylesi durumlarda farklı nüshalara müracaat edilip metindeki kapalılık giderilmeye çalışılmıştır. Bazen de mevcut nüshaların tamamında var olan problemler meşhur fıkıh usûlü kaynaklarına müracaat edilerek giderilmeye çalışılmış ve dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmıştır.

Risâlede yer alan kavramlar tahlil edilirken zaman zaman bu farkların pratik sonuçlarına yer verilmiştir. Bu yöntem, usûldeki farkların furû meselelere yansımaları göstermesi bakımından önemlidir. Şimdi risâlede yer alan kavramların tahliline yer verilecektir.

2.2. FURÛKU'L-USÛL'DE YER ALAN KAVRAMLARIN TAHLİLİ

2.2.1. Lâzım ve Gayr-ı Lâzım Şart Arasındaki Fark

Sözlükte alâmet-i lâzime anlamına gelen şart, terim olarak kısaca “*hükümün varlığı (vücud) kendisine bağlı olan ve yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren şey*”²³¹ demektir. Usûl âlimleri şartı rükünden ayırmak için “o şeyin mahiyetinden parça olmayan” kaydını,²³² sebepten ayırmak için “varlığı onun varlığını zorunlu kılmayan” kaydını ilave etmişlerdir.²³³

Hanefîlerin çoğunluğu şartı; tam şart/şart-ı mahz, illet hükmünde şart, sebep hükmünde şart, hükmen değil ismen şart ve alamet manasında şart olmak üzere beş kısımda incelerler.²³⁴ Tam şartı ise farklı itibarlarla çeşitli kısımlara ayırırlar. Müellifin burada incelediği bu iki kavram lazım olup olmaması açısından tam şartın kısımlarıdır.²³⁵

Müellif lâzım şartı “hükümün varlığı kendisine bağlı olan, yokluğunda hükmün gerçekleşmediği şart” şeklinde tanımlamaktadır. Örnek olarak namaz için abdestin gerekliliğini zikreder. Zira abdest namazın şartı olduğundan namazın sahih olması

²³¹ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkh'l-İslâmî*, 2. Baskı, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 1424/2004, s. 349; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1432/2011, s. 105.

²³² Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, s. 105.

²³³ Fahrettin Atar, *Fıkh Usûlü*, 14. Baskı, İFAV, İstanbul 2019, s. 184.

²³⁴ Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzül-vüsûl ilâ ma'rifetü'l-usûl*, Said Bektaş (thk.), 2. Baskı, Dâru's-Sirâc, Medine 1437/2016, s. 694.

²³⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl* (neşredeninin notu), s. 41.

abdeste bağlıdır. İvaz Efendi'ye göre namaz dışındaki ibadetlerde abdest şart koşulmadığından bu şarta şart-ı muhtas da denir.²³⁶

Gayr-ı lâzım şarta gelince müellif lâzım şartı tarif ettiğinden ve bunun tam tersi olan gayr-ı lâzım şartın tanımının muhatabın zihninde kendiliğinden oluşacağından olsa gerek bu kavramı tanıtmamıştır. Bu sebeple lâzım şartın tanımından yola çıkarak gayr-ı lâzım şartı “hükümün varlığı kendisine bağlı olmayan şart” şeklinde tanımlamak mümkündür.

İvaz Efendi iki örnek üzerinden gayr-ı lâzım şartı izah etmiştir:

1- Nisap miktarına ulaştıktan sonra zekât verilecek malın üzerinden bir kamerî yılın geçmesinin şart koşulması gayr-ı lâzım bir şarttır. Nitekim kişi bir kamerî yıl geçmeden zekâtını verecek olursa bu caizdir.²³⁷ Çünkü havelânü'l-havl zekâtın vücûb şartıdır, eda şartı değildir. Bu sebeple kişi vâcip olmamakla beraber bir kamerî yıl geçmeden zekâtını verebilir.²³⁸

2- Kölenin evlenebilmesi için efendisinin izninin şart olması da gayr-ı lâzım şarttır. Köle, efendisinin izni olmadan bir kadınla evlenirse akit (mekuf olarak) münakid olur. Hatta (akit münakid olduğundan) efendisi onay verirse nikahını yenilemeye gerek yoktur.²³⁹ Ancak her ne kadar akit mevkuf olarak münakid olsa da neticede efendisi onay vermezse nikah bâtil olur.²⁴⁰

Önceden de ifade edildiği üzere furûktan söz edilebilmesi için öncelikle terimler arasında benzeşmenin olması gerekir. Hem lâzım şart hem de gayr-ı lâzım şart sonuç itibarıyla hüküm için gereklidir. Dolayısıyla bu iki terimin bulunduğu ortak nokta her ikisinin de en nihayetinde hüküm için şart olmasıdır denilebilir. Ayrıca bu iki kavramın şart-ı mahz başlığı altında yer alması da aralarında benzerlik olduğunu hissettirmektedir. Aksi halde aynı kategoride yer almazlardı. Aralarındaki farka gelince lâzım şartta hüküm, şartın gerçekleşmesine bağlıyken gayr-ı lâzım şartta ilk etapta (ibtidaen) hüküm şartın varlığına bağlı değildir.

²³⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 41.

²³⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 41.

²³⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 50.

²³⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 41-42.

²⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 233; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Hâlebî, *Mülteka'l-ebhur*, Abdullah Beyler (thk.), Şifa Matbaa, İstanbul 2013, s. 196.

2.2.2. Şart ve Sebep Arasındaki Fark

Sözlükte “yol, kapı ve ip” anlamındaki sebep kelimesi fıkıh usûlü terimi olarak “hükme ulaştırın vasıta” olarak ifade edilir. Sebep doğrudan hükme ulaştırmaz sadece hükme vasıta olur. Yol menzile, kapı odaya, kuyu ipi suya ulaştırmaz. Menzile ve odaya ulaşmak için yürümek, suya ulaşmak için ipi kuyudan çekmek gerekir.²⁴¹

Sebep çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Hanefiler sebebi; hakiki sebep, mecâzî sebep, illet anlamında sebep ve illet şüphesi taşıyan sebep olmak üzere dört başlıkta incelerler.²⁴²

Sebep terimini müellif burada tarif etmemiştir. Verdiği örnekten anlaşıldığına göre müellifin burada sebepten kastı mecâzî sebeptir. Şayet sebep hükme hemen değil de sonuç itibarıyla ulaştırıyorsa buna mecâzî sebep denir.²⁴³ Kaynaklarda yeminin kefâret sebebi olması; adağın, azat etmenin ve talakın şarta bağlanması mecâzî sebep olarak kaydedilir.²⁴⁴ Mesela bir kimse kölesine “Eve girersen hürsün” dese ve köle de eve girerse hür olur. Burada azat olma sırf bu sözün varlığına bağlı değildir. Köle eve girmediği sürece hür olmaz. Öyleyse “Eve girersen hürsün” sözü sözün söylendiği anda değil ileriki bir zamanda yani eve girmenin gerçekleştiği bir zamanda hüküm doğurduğundan mecâzî sebeptir.²⁴⁵

İvaz Efendi şartı “hükme tesiri olmayan şey” şeklinde tarif etmiş ve şartın hükmün varlığına alâmet olduğunu ifade etmiştir. Örnek olarak şunu kaydetmiştir: Bir kişi hanımına “أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ”, “eve girersen boşsun” dese, “أَنْتِ طَالِقٌ” sözünü söylemesi sebebiyle hanımı eve girdiği an boşama gerçekleşir. Kocanın “أَنْتِ طَالِقٌ”, “boşsun” sözünü söylemesi sebep, kadının eve girmesi ise şarttır. Şart tek başına hükümde etkili değildir, yani sebep olmadan kadının eve girmesi tek başına talakın gerçekleşmesinde müessir değildir. Burada sebep şarta bağlanmış ve şart ancak sebeple beraber olduğunda hükme tesir etmiştir.²⁴⁶ Görüldüğü üzere müellifin burada sebepten kastı mecâzî sebeptir.

²⁴¹ Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 680; Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl es-Serahsî, *Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., II, 301; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 75

²⁴² Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 682.

²⁴³ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 348.

²⁴⁴ Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 686.

²⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 373.

²⁴⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 42.

Bu iki terimin benzeşme yönüne gelince her ikisi de vaz'î hükümler başlığı altında yer alma bakımından benzeşmektedir. İki terimin yokluk açısından hükmü etkilemesi de benzer yönü olarak kaydedilebilir. Şart yoksa meşrut, sebep yoksa müsebbeb yoktur.²⁴⁷ Bunu bir örnek üzerinden somut hale getirecek olursak nisap miktarı mala sahip olmayanın zekât vermesi vâcib değildir. Aynı şekilde abdesti olmayanın namazı da sahih değildir.

İvaz Efendi'nin mezkûr ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla aralarında şöyle bir fark vardır: Şart hükme tesir etmez sadece hükmün sübûtunun alâmetidir. Ancak sebep hükme tesir eder ve hükmün gerçekleşmesinin alâmetidir.

Kaynaklarda zikredilen sebep ve şart arasındaki farklardan biri de şartın meşrutu zorunlu kılması ancak sebebin müsebbebi zorunlu kılmamasıdır. Örneğin abdest namazın şartıdır, fakat abdest almak namaz kılmayı gerektirmez. Ancak sebepte durum bunun aksinedir. Mesela nisap miktarı mala sahip olmak zekât için sebep kılınmıştır. Dolayısıyla nisap miktarı malı olan kişinin bir mâni' yoksa mutlaka zekât vermesi gerekir.²⁴⁸

2.2.3. Sadece İsim Yönünden Sebep ile Hem Mana Hem de İsim Yönünden Sebep Arasındaki Fark

Müellifin hem mana hem de isim yönünden sebepten kastı, "*Şâri'in varlığını hükmün varlığına, yokluğunu hükmün yokluğuna alamet kıldığı durum*"²⁴⁹ anlamında kullanılan sebeptir. Vaktin namaza, Ramazan ayına yetişmenin Ramazan orucuna, nisap miktarı mala sahip olmanın zekâta sebep olması bu kabildendir.²⁵⁰ Mana değil sadece isim yönünden sebepten kastı ise mecâzî sebeptir ki sebep hükme hemen değil de sonuç itibarıyla ulaştırıyorsa buna mecâzî sebep denir. Şarta ta'lik edilen hükümler bu kabildendir. Şart gerçekleşmediği sürece ta'likler hüküm doğurmayacağından bütün ta'likler mecâzî sebep sayılır.²⁵¹ İvaz Efendi, mana değil sadece isim yönünden sebep hakkında şunları kaydeder:

²⁴⁷ Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, s. 104-105.

²⁴⁸ Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, s. 104. Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkıh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 2008, s. 58.

²⁴⁹ Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, s. 103.

²⁵⁰ Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, s. 104.

²⁵¹ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkıh'l-İslâmî*, s. 348.

“Mana değil sadece isim yönünden sebebe yemin örnek verilebilir. Yemin etmek, kefaretin vâcip olmasının sebebidir. Şayet bir kimse ‘Vallahi şu işi yapmayacağım’ dese Allah’a ta’zim etmesi gerektiğinden sözünü tutup yeminini bozmaması gerekir. Yeminini bozmaması gerektiğinden bu kişiye kefaret vâcip olmaz. Çünkü yemini bozmamak ve bununla beraber kefaret ödemek, birbiriyle taban tabana zıttır. Ancak kişi Allah’a ta’zim etmeyip yeminini bozarsa cânî (yeminini bozan) durumuna düştüğünden kefaret vâcip olur. Burada kefaretin yemine nispet edilmesi mecâz kabilindendir.”²⁵²

Haneffî usûl âlimi Şâşî (ö. 344/955) yeminin mecâzî sebep oluşunu şu şekilde izah eder: “*Yemin, kefaretin sebebi kalınmıştır. Fakat hakikatte yemin sebep değildir. Çünkü sebep müsebbebe aykırı olamaz. Ancak yemin, kefarete aykırıdır. Zira kefaret yeminden değil yeminin bozulmasından dolayı gerekir.*”²⁵³

Özetle yemin, yeminin gerçekleştiği anda değil daha sonraki bir zamanda yani yemini bozma durumunda kefarete sebep olduğundan hakiki sebep değil; mecâzî sebeptir.

Hem mana hem de isim yönünden sebebe gelince müellif bu duruma örnek olarak nisap miktarı mala sahip olmayı zikretmektedir. Müellife göre nisap miktarı mala sahip olmak nimettir, nimetin varlığı şükürün vâcip olmasında etkilidir. Zekât nimete şükür için uygundur. Bu manadan ötürü kişinin henüz sebep gerçekleşmeden²⁵⁴ yani bir kamerî yıl geçmeden zekatını vermesi caizdir. Ancak yeminini bozmadan kefaretinin yerine getirmesi sebep henüz gerçekleşmediğinden caiz değildir.²⁵⁵

Müellifin sebebin her iki kısmına dair verdiği örnekler tahlil edilecek olursa zekât için nisap miktarı mala sahip olmak sebep, havelânü’l-havl şarttır; kefaret için yemin etmek sebep, yeminin bozulması şarttır denilebilir.

Buraya kadar aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere mana değil isim yönünden sebep ile hem mana hem de isim yönünden sebep terimi, hükme sebep olma bakımından benzerlik arz etmektedir. Verilen bilgi ve örneklerden hareketle aralarında şöyle bir farktan söz edilebilir: Hem mana hem de isim yönünden sebepte şart gerçekleşmeden

²⁵² İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 43.

²⁵³ Şâşî, *Usûl*, s. 361.

²⁵⁴ Müellif ilk bölümde havelânü’l-havl, gayr-ı lâzım şart olarak zikretmektedir. Halep Ahmedîye Kütüphanesi Nüshası, Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası ve Mahmudiye Kütüphanesi Nüshasında “sebeb” kelimesi geçmemektedir. Bkz. İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl* (Neşreden’in notu), s. 43. Bundan dolayı “sebeb” yerine “şart” kelimesinin kullanılması daha isabetli görünmektedir. Ayrıca havelânü’l-havl’in zekâtın vücut şartı olduğuna dair bkz. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, II, 50-51.

²⁵⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 43-44.

önce de söz konusu hüküm yerine getirilebilir. Mana değil isim yönünden sebepte ise şart gerçekleşmeden önce söz konusu hüküm meydana gelmez.²⁵⁶

2.2.4. Sebep ve İlet Arasındaki Fark

İvaz Efendi sebebi “hükme ulaştırıcı vasıta” olarak tanımlamakta ve örnek olarak hastalığı zikretmektedir. Nitekim hastalık, acı ve ıstırapların artmasıyla kişiyi ölüme götürür.²⁵⁷

İlet kavramına gelince illet sözlükte “hastalık, zafiyet, gerekçe” gibi anlamlara gelmektedir.²⁵⁸ Fıkıh usûlü terimi olarak kısaca “*hükümü celbeden/gerektiren vasıf*”²⁵⁹ şeklinde tarif edilmektedir.

İvaz Efendi illeti “varlığı doğrudan hükme götüren” şeklinde tanımlayıp kırma filini kırılmaya illet gösterir. Nitekim kırma eylemi kırılmayı doğrudan meydana getirir. Konunun iyice anlaşılması için de satım akdini örnek verir. Nitekim satım akdi ile mülkiyet doğrudan sâbit olur.²⁶⁰ İletin hükme doğrudan ulaştırdığına dikkat çekip onu sebepten ayırmak için usûlcüler tanıma ابتداء (doğrudan) kaydını ilave eder.²⁶¹

Müellif, “*Hükümün sâbit olmasına sebep olduğundan her illet aynı zamanda sebeptir; ancak sebep hükme doğrudan götürmeyip sadece vasıta olduğundan her sebep illet değildir*”²⁶² diyerek iki kavram arasında umum husus mutlak/tam girişimlilik²⁶³ ilişkisini ortaya koymaktadır.

Bazı usûlcüler illet ve sebebi aynı anlama gelen eş anlamlı kelimeler olarak değerlendirebilir. Ancak usûlcülerin kâhır ekseriyetine göre bu iki kelime birbirinden farklıdır. Sebep ve illet hükme alamet olma, varlık ve yokluk açısından hükümün varlığını ve yokluğunu etkileme açısından birleşir. Aralarında şöyle bir fark vardır:

²⁵⁶ Bu, ikinci bölümde geçen sebep ve şart arasındaki fark meselesine benzemektedir. Bir önceki maddede geçtiği üzere kocanın, hanımına “اَلَيْتَ طَالِقٌ اِنْ تَخَلَّتِ الدَّارُ” “eve girersen boşsun” sözünü söylemesi sebep, kadının eve girmesi ise şarttır. Bu bölümde ele alınan yemin de böyledir. Kişinin yemin etmesi sebep, yeminini bozması ise şarttır.

²⁵⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 44.

²⁵⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 117.

²⁵⁹ Ebû Velid el-Bâcî, *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl*, Nezih Hammâd (thk.), Mektebetü'z-Ze'bî, Beyrut 1392/1973, s. 72.

²⁶⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 44.

²⁶¹ Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 680.

²⁶² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 45.

²⁶³ İki kavramdan sadece birisinin diğerinin bütün fertlerini kapsamasına tam girişimlilik denir.

Şayet hüküm dört rekâtı namazların seferde kasr edilmesi gibi akılla idrak edilebiliyorsa illet; vaktin girmesiyle namazın farz olması gibi akılla idrak edilemiyorsa sebeptir. Zira akıl, sefer ile kasr arasında münasebet/ilinti kurabilir, çünkü seferde meşakkat vardır, meşakkatın varlığı ruhsatı gerektirir; ancak akıl vakit ile namaz arasında münasebet kuramaz.²⁶⁴ Bir diğer fark risâlede de zikredildiği gibi sebep hükme ulaştıran vasıta iken illet hükmün doğrudan gerekçesidir.²⁶⁵ Bu son farkın furû fıkhaya yansımaları şu şekildedir: Bir meselede illet ve sebep beraber bulunursa hüküm illete izafe edilir. Bu sebeple hırsızlık cezası hırsıza verilir ona yol gösterene değil.²⁶⁶

2.2.5. Delil ve İlet Arasındaki Fark

Arapçada “yol gösteren, irşat eden”²⁶⁷ anlamındaki delil kelimesi fıkıh usûlü terimi olarak “Üzerinde doğru düşünüldüğü takdirde haberî sonuca (matlûb-ı haberî) yani şer’î hükme ulaştıran şey”²⁶⁸ şeklinde ifade edilmektedir.

İvaz Efendi risâlede doğrudan delilin tanımını yapmamıştır. İletide de bir önceki maddede tanıttığından tekrar zikretme ihtiyacı hissetmemiştir. Müellif, “Hükümün varlığına delâlet ettiğinden her illet aynı zamanda delildir. Ancak her delil illet değildir.”²⁶⁹ ifadeleriyle konuya doğrudan giriş yapmış ve bu iki kavram arasında illet-sebebe meselesinde olduğu gibi umum husus mutlak/tam girişimlilik ilişkisi olduğunu ima etmiştir.

Daha sonra İvaz Efendi, ateşin varlığına delil olarak dumanı zikretmiş “duman ateşin varlığına delildir. Ateşin varlığına illet değildir.”²⁷⁰ sözleriyle de bu iki kavramın farkını ortaya koymuştur. İfade ettikleri manaya alamet olmaları açısından birleşen bu iki kavram arasında Cessâs’ın da ifade ettiği üzere şöyle bir fark vardır: Delil, düşüneni sadece medlûlün bilgisine ulaştırır. Medlûlün oluşmasında delilin hiçbir etkisi yoktur. İlette durum bunun aksinedir. Zira bir şeyin illeti o şeyin varlık sebebidir. İvaz Efendi’nin verdiği örnek üzerinden gidilecek olursa, duman ateşin delilidir illeti

²⁶⁴ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, s. 60.

²⁶⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 45.

²⁶⁶ Şâşî, *Usûl*, s. 356.

²⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Dil”, XI, 249.

²⁶⁸ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Muhammed Abdurrahman el-Mar'asî (thk.), 4. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1439/2018, s. 171; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 9.

²⁶⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 45.

²⁷⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 45.

değildir. Zira duman ateşin varlık sebebi değildir. Sadece ateşin varlığını gösteren bir emaredir.²⁷¹

Mesele bir örnek üzerinden daha somut hale getirilecek olursa kâinat Allah'ın varlığının delilidir ama illeti değildir. Yani doğru bir şekilde incelendiği takdirde kâinat kişiyi Allah'ın varlığına ulaştırır. Kâinat Allah'ın varlığına illet olamaz çünkü kâinat Allah'ın var oluş sebebi değildir.²⁷²

2.2.6. Hüccet ve İlet Arasındaki Fark

Hüccet sözlükte “kastetmek, üstün gelmek” gibi anlamlara gelir.²⁷³ Terim olarak “iddianın doğruluğunu kanıtlayan delil”²⁷⁴ şeklinde tarif edilir.

Müellif, bu iki kavramın doğrudan tanımını yapmamış, bunun yerine “*Her illet hüccettir, her hüccet illet değildir.*”²⁷⁵ cümleleriyle iki kavram arasındaki umum husus mutlak ilişkisine dikkat çekmiştir. Ardından hüccete nassı (kitap-sünnet) örnek vererek iki kavramın farkını ortaya koymuştur. İvaz Efendi'ye göre nass hüccettir ancak illet değildir. Çünkü iddia sahibi cedel esnasında hükmü ispat için illeti kullanarak hasmına üstün gelir.²⁷⁶ Mesela iddia sahibi iskar illetinden yola çıkarak nebizin haram oluşunu kanıtlar. İlet, müddeînin iddiasını doğrulayan kanıt olduğundan aynı zamanda hüccet olmuş olur. Ancak her hüccet illet değildir. Zira bir kimse illet dışında örneğin kitap, sünnet, icmâ, kıyas, maslahat vb. kaynakları da kullanarak muhatabını ilzam edebilir.²⁷⁷

Farktan söz edilebilmesi için kavramlar arasında en az bir açıdan benzerlik olmalıdır. Yukarıdaki bilgiler dikkate alındığında iddiayı ispat etme bakımından hüccet ve illet arasında benzerlik vardır denilebilir. Aralarındaki farka gelince hüccet illetten daha geniş ve kapsamlıdır.

²⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9.

²⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7.

²⁷³ Alaüddin Ebubekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Muhammed Zeki Abdulberr (thk.), ed-Doha'l-Hadîse, Katar 1404/1984, s. 71.

²⁷⁴ Şerif Cürcânî, *Ta'rîfat*, s. 145.

²⁷⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 45.

²⁷⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 45.

²⁷⁷ Delil ile illet arasında benzer yaklaşım için bkz. (Bakınız) Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu muhtasarı'r-ravza*, Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Müessesetü'r-Risâle, b.y. 1407/1987, s. I, 95.

2.2.7. Hissî İlet ve Şer'î İlet Arasındaki Fark

Hissî illet, sonucundan ayrı düşünilemeyen illettir. Klasik kaynaklarda aklî illet olarak da ifade edilmektedir.²⁷⁸ İvaz Efendi hissî illeti klasik kaynaklarda geçtiği üzere “malûlünden/sonucundan ayrı düşünilemeyen illet”²⁷⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Örnek olarak kırma ile kırılmayı, yaralama ile yaralanmayı zikretmektedir. Çünkü bunlar birbirlerinden ayrı düşünülemez.²⁸⁰

Şer'î illeti ise “malûlünden/sonucundan ayrı düşünülebilen illet”²⁸¹ şeklinde tanımlamakta, örnek olarak muhayyerlik şartıyla yapılan satım akdini ve istisnâ' akdini zikretmektedir.²⁸² Zira her iki durumda da akit olmasına rağmen mülkiyetin intikali söz konusu değildir.

Müellifin, şer'î illetle kastettiği aslında ismen ve manen illettir. Hanefiler mahiyeti itibarıyla illeti tespit ederken üç hususu göz önünde bulundururlar. Şayet illet; hükmü gerekli kılar ve kendisine izafe ederse ismen illet, hükmün sübûtunda müessir ise manen illet, hükmü kendisiyle beraber aynı zamanda meydana getirirse buna hükmen illet derler.²⁸³ İstisnâ' akdi ile muhayyerlik şartı bulunan akit mülkiyeti gerekli kılma ve hükmün sübûtunda etkili olma bakımından hem ismen hem de manen illettir. Ancak hükmen illet değildir. Zira muhayyerlik şartı bulunan akitte muhayyerlik süresi sona ermedikçe, istisnâ' akdinde ise mal ve para teslim edilmedikçe mülkiyet intikal etmez.²⁸⁴

Özetle illet olma bakımından birleşen hissî illet ve şer'î illet arasında şöyle bir fark vardır: Hissî illet malûlünden ayrı düşünülemezken şer'î illet malûlünden ayrı düşünülebilir.

²⁷⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 8.

²⁷⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 46.

²⁸⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 46.

²⁸¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 46.

²⁸² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 46.

²⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 187-190.

²⁸⁴ Kemaleddin Muhammed b. Abdolvâhid İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, b.y. ts., VII, 117; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 189.

2.2.8. İletin Tardının Varlığı ve İletin Tardının Yokluğu Arasındaki Fark

Tard, bir hükmün illetin varlığıyla birlikte var olması demektir. Bir başka deyişle illetin bulunduğu her meselede illete bağlı hükmün bulunmasını ifade eden kavramdır.²⁸⁵

Müellife göre illetin tardını benimsemek sebep ve şartı eşitlemek anlamına gelir ki bu icmâyı delmek demektir. Zira icmâyâ göre (illet), sebep ve şart birbirinden farklıdır.²⁸⁶ Şöyle ki illetin varlığı hükmün varlığını, yokluğu hükmün yokluğunu gerektirdiği gibi sebep ve şartın da varlığı hükmün varlığını, yokluğu hükmün yokluğunu gerektirir. Örneğin bir kimse kölesine, “eve girersen hürsün” dediğinde kölenin azat edilip edilmemesi eve girip girmemesine bağlıdır. Kölenin eve girmesi azat olmasının şartıdır, illeti değildir.²⁸⁷ Aynı şekilde Ramazan ayını idrak etme orucun farz olmasının sebebidir. Bu sebeple Ramazan ayı idrak edilmediği takdirde Ramazan orucu farz değildir.²⁸⁸ Görüldüğü üzere tıpkı illette olduğu gibi şart ve sebep de varlık ve yokluk yönünden hükme etki etmektedir. Böylece illetin tardını benimsemek sebep, şart ve illetin arasını eşitlemeye götürmektedir.

Müellife göre illetin tardını benimsememek illetin tahsisini benimsemeye götürmektedir.²⁸⁹ Konunun daha iyi anlaşılması adına kısaca illetin tahsisine değinmek faydalı olacaktır. İletin tahsisi, illet bulunduğu halde bir engelden dolayı hükmün illettten geri kalması demektir.²⁹⁰ İletin tahsisi konusunda *Menâr* sahibi Nesefî şunları söylemektedir:

“Bize göre hükmün yokluğu illetin yokluğundan kaynaklanır. Şöyle ki, uyuyan kimsenin ağzına damlatılan su boğazına ulaşırsa orucun rüknü ortadan kalktığından orucu bozulur. Unutarak yeme-içme durumunda da orucun rüknü ortadan kalktığından unutan kimsenin orucunun bozulması gerekirdi. Halbuki unutan kimsenin orucu bozulmaz. İletin tahsisini kabul edenler, illet bulunmasına rağmen bir engelden dolayı -ki o da konuyla ilgili hadistir- hükmün gerçekleşmediğini iddia ederler. Biz ise ‘burada hükmün olmaması illetin olmamasındandır’ deriz. Çünkü unutan kişinin yaptığı fiiller (unutana değil) Allah’a nispet

²⁸⁵ Ebu Velîd el-Bâcî, el-*Hudûd*, s. 74; Tuncay Başoğlu, “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6 (2002), s. 141.

²⁸⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 46.

²⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 180.

²⁸⁸ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, s. 60.

²⁸⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 47.

²⁹⁰ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 394.

edilir. Dolayısıyla unutan kişi herhangi bir suç işlemiş değildir. Böyle olunca orucun rüknü devam ettiğinden oruç da devamını korur. Burada orucun bozulmaması, orucun rüknü ortadan kalktığı halde bir engelden (yani nasstan) dolayı değildir.”²⁹¹

Bu tartışmanın pratik faydası pek görülmemektedir. Nitekim *Menâr* şârihi İbn Nüceym bu tartışmanın hiçbir fayda ve pratik sonucunun olmadığını defaatle vurgulamaktadır.²⁹²

Bir örnek daha verilecek olursa; Hz. Peygamber, kedinin etrafımızda dolaşan hayvanlardan olması illetinden dolayı onun temiz olduğuna hükmetmiştir. Köpekte de aynı illet bulunduğu hâlde illetten tahsiste bulunulmuş ve köpek necis kabul edilmiştir.²⁹³ İletin tahsisini kabul etmeyenler ise burada illetin gerçekleşmediğini yani köpeğin etrafımızda dolaşan hayvanlardan olmadığını savunurlar.

İvaz Efendi’ye göre illetin tahsisini kabul etmek şu iki gerekçeden dolayı doğru değildir:

1- İletin tahsisini kabul etmek her müçtehidin musib olduğu sonucuna götürür²⁹⁴ ki bu anlayış Hz. Peygamber’in “*Müçtehit bazen isabet, bazen de hata edebilir. İsabet ederse iki, hata ederse bir ecir kazanır*”²⁹⁵ hadisine aykırıdır.

2- Müçtehitler illet için delil tabirini kullanırlar. Delilin medlûlünden geri kalması nasıl caiz değilse aynı şekilde illetin malûlünden geri kalması da caiz değildir.

296

²⁹¹ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 396.

²⁹² İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 396.

²⁹³ Muhammed b. Abdulhamid el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, Muhammed Zeki Abdülber (thk.), *Mektebetü'd-Dâri't-Türâs*, Kâhire 1412/1992, s. 635.

²⁹⁴ Bunun izahı şu şekildedir: İctihadın doğru olması için içtihadta münâkazanın (illet bulunduğu halde ve arada bir engel yoksa illetin hükmü gerekli kılmasına münâkaza denir.) olmaması gerekir. Münâkazanın varlığı içtihadın hatalı olduğunu gösterir. Şayet illetin tahsisi caiz olsa illette nakz olsa bile müçtehid “Tamam, illet dediğiniz gibidir, ancak ben illeti falan delille tahsis ettim” der ve bu şekilde nakzdan kurtulmuş ve içtihadında isabet etmiş olur. Bkz: İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl* (neşreden notu), s. 47.

²⁹⁵ Buhârî, İ'tisam, 21; Müslim, Akdiye, 15; Ebû Dâvûd, Akdiye, 7.

²⁹⁶ Bazı nüshalarda ibare *يُجوز تأخر المدلول عليه من الدليل* şeklinde geçmektedir. Ancak bu ibare siyak ve sibaka uygun değildir. Zira müellif burada illetin malûlünden geri kalamayacağı durumunu delilin medlûlünden geri kalamamasına kıyas etmiştir. Bu sebeple ibarede لا kaydının olması gerekir. Araştırma sonucunda Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi nüshasında ibarenin *يُجوز لا* şeklinde olduğu tespit edilmiştir. İbarenin *يُجوز لا* şeklinde geçtiğine dair bkz. İvaz Efendi, *Furûku'l-usûl*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi (Antalya Elmalı Halk Kütüphanesi Koleksiyonu), Numara:07 EI 92/3, vr. 100b-104b, s. 101.

2.2.9. Nassın Tahsisi ile İletin Tahsisi Arasındaki Fark

Âmm lafzın müstakil ve mukârin bir delille bazı fertlere hasredilmesine tahsis denir.²⁹⁷ Nassın tahsisi İvaz Efendi'nin ifadesine göre ittifakla caizdir.²⁹⁸

Hanefilere göre yukarıda verilen tanımdan da anlaşılacağı üzere âmm lafzın tahsise uğraması için tahsis delilinin müstakil ve mukârin olması gerekmektedir. Şayet tahsis delili mukârin olmazsa yani zaman açısından âmmndan sonra gelirse buna nesih; müstakil olmazsa buna da kasr denir. Âmm lafzın tahsisine genelde “وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا” “Oysa Allah, alışverişi helal; ribayı haram kıldı”²⁹⁹ ayeti örnek gösterilir. Riba genel anlamda bey'in bir türü olduğundan ayetteki الْبَيْع ifadesinin kapsamına dahildir. Ancak ayetin devamındaki وَحَرَّمَ الرِّبَا ifadesi ribayı bey'in umumundan tahsis etmiştir.³⁰⁰

İletin tahsisi hususu gelince müellif iki gruptan bahseder.

1- Bu grup illetin tahsisinin caiz olmadığını iddia etmektedir. Çünkü bu fikri savunanlara göre illetin tahsisi, hükmün illetten geri kalması bir başka deyişle illet bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması anlamına gelir ki böyle bir şeyin tasavvuru mümkün değildir. Bu grup tezini illetin fukahâ ve usûlcüler nezdindeki anlamı üzerine bina etmektedir. Şöyle ki, illet fukahânın ıstılahında “malûle (hükme) bitişik olan” anlamına gelir. Bu sebeple illet bulunmasına rağmen hüküm bulunmuyorsa o illete illet denmez. Çünkü illet ile hüküm (et ve tırnak gibi) birbirinden ayrılamaz. Usûlcülere göre ise illet, tıpkı hastalık gibi sirâyet ettiği yeri bir halden başka bir hale dönüştüren vasıftır.³⁰¹ Nasıl ki hastalık vücudu etkiliyorsa, illet de hükmü etkiler. Şayet hükmü etkilemiyorsa ona illet denmez.

2- Şer'î illetlerin tahsisinin caiz olduğunu iddia eden grup.³⁰² Bu grupta yer alanlara göre her ne kadar bazı yönlerden şer'î illetler, hissî illetlerle müşterek olsa da şer'î illetin tahsisi caizdir.³⁰³ Bu eğilimde olanlar düşüncelerini şu temeller üzerine oturturlar: “Şer'î illet, şeriatın tamamlayıcı kıldığı illettir. Şeriat, insanların

²⁹⁷ Şerif Cürcânî, *Ta'rîfat*, s. 116.

²⁹⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 48.

²⁹⁹ Bakara, 2/275.

³⁰⁰ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkh'l-İslâmî*, s. 119.

³⁰¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 49.

³⁰² Nüshalarda لا يجوز şeklinde geçmektedir. Ancak anlamın sahih olabilmesi için يجوز şeklinde olmalıdır. Aksi halde birinci grup ile aralarında bir fark olmaz.

³⁰³ Hissîyat/akliyat konusunda illetin tahsisinin caiz olmadığı icmâ ile sâbittir. Örneğin parmağın hareketi ile parmağa takılı olan yüzüğün hareket etmesi zorunludur. Bunun aksi düşünülemez. Bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 635.

ihtiyaçlarından dolayı bir vasfı illet kılar. Şeriatın, murisin çocuğunu, ölenin mirasından erkek kardeşinin pay almasına engel bir illet kıldığı gibi. Bunun gibi bazen kul bir konuda mülkiyetin sâbit olmasına ihtiyaç duyar, bazen de illet bulunmasına rağmen mülkiyetin sâbit olmamasına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla kulların ihtiyaçlarının olmaması (illet mevcut olsa da) hükmün sâbit olmasına engeldir.” İletin tahsisini caiz görenler bu düşüncelerini fer‘î meseleler ile pekiştirirler. Örneğin ma‘dûmun satışını yasaklayan delil (illet) mevcut olmasına rağmen Şâri‘in kulların ihtiyaçlarına binaen selem ve istisna‘ akdine cevaz vermesini argüman olarak kullanırlar.³⁰⁴

Özetle nassın tahsisi ile illetin tahsisi, tahsis olma yani genel anlamı daraltma bakımından benzeşmektedir. Fakat nassın tahsisi ittifakla caizken; illetin tahsisi kimilerine göre caiz, kimilerine göre caiz değildir.

2.2.10. Bir Şeyin Tahsisi ile Bir Şeyin Bizzat Belirtilerek Tahsisi Arasındaki Fark

Müellifin burada bir şeyin tahsisinden kastı, bir hükmün bir şahsa mahsus olmasıdır. Dolayısıyla müellife göre bir şeyin tahsisi, tahsis ettiği şeyin haricindekilerini nefyetmektedir. Yani o hükmün ilgili şahsın dışındakilerine verilmeyeceği anlamına gelmektedir. Ayrıca bir şeyin tahsisinin, mana ile ilgili olup lafızla ilgili olmadığını da zikrettikten sonra konuya dair Huzeyme’nin şahitliğinin iki şahit yerine geçmesinin sadece Huzeyme’ye ait oluşunu örnek olarak kaydeder. Zira bu konuda tahsis delili sadece Huzeyme hakkındadır. Bundan ötürü onun dışındakilere böyle bir hak verilmez.³⁰⁵ Hz. Peygamber’e has olan savm-i visâl, dörtten fazla evlilik vb. hükümler bu kategorinin tipik örneklerini oluşturur. Bir şeyin bizzat belirtilerek tahsisine gelince bu konuda müellif şunları söyler:

“Bir şeyin bizzat belirtilerek tahsisi, tahsis ettiği şeyin haricindekilerini nefyetmez ve bu tahsis manada değil lafızda gerçekleşir. Örneğin زيد عالم “Zeyd âlimdir” dediğinde bu Amr’ın cahil olduğunu göstermez. Senin Zeyd’i âlim olarak nitelemen bu hususun yani ilmin Zeyd’de mevcut olduğunu gösterir. (Yoksa diğerlerinde ilmin olmadığını göstermez.)”³⁰⁶

³⁰⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 49-50.

³⁰⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 50.

³⁰⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 51.

Bir şeyin bizzat belirtilerek tahsisi meselesi mefhum-i muhalefetin bir çeşidi olan mefhum-i lakab bahsiyle yakından alakalıdır. Mefhum-i lakab, alem/câmid bir isimle ilgili hükmün bu alem/câmid ismin dışındakilerinden nefyedilmesi demektir.³⁰⁷ Örneğin “Muhammed (s.a.v.) Allah’ın rasulüdür” dediğimizde bu sözün mefhum-i lakabı, Muhammed’in dışındakilerin Allah’ın rasulü olmadığıdır.³⁰⁸ Şayet mefhum-i lakab kabul edilmiş olsa “Muhammed Allah’ın rasulüdür” sözünün küfür olması gerekirdi. Zira bu sözü söyleyen kişi diğer peygamberlerin peygamberliğini inkâr etmiş olurdu.

Müellif, aklî konularda olduğu gibi şer’î konularda da bir şeyin bizzat belirtilerek tahsis edilmesi durumunun kendi dışındakilerini nefyetmediğini ifade etmekte ve aksi durumda kıyas yönteminin iptalinin söz konusu olacağını belirtmektedir. Şöyle ki, bir konuda hükmü ispat için gelen nass, kendi dışındakilerini nefyederse o takdirde kıyas işlemi fâsid olur. Halbuki kıyasın meşruluğu icmâ ile sâbittir.³⁰⁹ Müellifin bu sözlerini bir örnek üzerinden izah edelim. Hz. Peygamber hadis-i şerifte ribânın cereyân ettiği maddeleri altın, gümüş, tuz, buğday, arpa ve hurma olarak zikretmiştir. Şayet bir şeyin bizzat belirtilerek tahsis edilmesi kendi dışındakilerini nefyetseydi sadece bu altı maddede ribâ cereyan ederdi. Halbuki Zâhiriler hariç fukâha kıyas yoluyla bu maddelerin dışında da ribânın cereyan ettiğini savunurlar.

Söz konusu olan bu iki kavram tahsis bakımından benzeşmektedir. Aralarında şu farklar bulunmaktadır: Bir şeyin tahsisinde o şeyin dışındakiler nefyedilir ve bu tahsis manada gerçekleşir. Bir şeyin bizzat belirtilerek tahsisinde ise o şeyin dışındakiler nefyedilmez ve bu tahsis lafızda meydana gelir.

2.2.11. İstisna ve Tahsis Arasındaki Fark

İstisna, fıkıh usûlü terminolojisinde “Sözün başında hükme dahil olanı ف vb. edatlarla hükümden hariç tutmak”³¹⁰ anlamına gelmektedir. Tahsis ise “müstakil ve mukârin (âmm lafza bitişik) bir delille âmm lafzın bazı ferdlere hasredilmesi”³¹¹

³⁰⁷ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhü'l-İslâmî*, s. 210; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkah*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1436/2015, s. 344.

³⁰⁸ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz*, s. 344

³⁰⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 51-52.

³¹⁰ Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, II, 40.

³¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 306.

manasına gelmektedir. Müstakil ifadesiyle sıfat ve istisna devre dışı kalmaktadır zira sıfat ve istisna kelimadan bağımsız değil aksine kelamın bir parçasıdır. Mukarin sözüyle de nesih devre dışı kalmaktadır. Zira nâsîh zaman itibarıyla mensûhtan sonra gelmektedir.³¹²

Sıklıkla ifade edildiği gibi iki kavram arasında farktan söz edilebilmesi için benzerliğin söz konusu olması gerekir. İki kavramın benzer yönü her ikisinin de beyân-ı tağyir olmasıdır. Beyân-ı tağyir, kelamın başında söylenen hükmü değiştirmek; yani maksadı sonda söylemektir.³¹³ Hem istisnada hem de tahsiste asıl maksat sonradan gelendir.

Aralarında ise şöyle bir fark vardır: Tahsisin delili âmm lafızdan bağımsızdır ve tek başına anlam ifade eder. İstisnada durum böyle değildir. Müstesna, müstesna minhudan bağımsız değildir. Dolayısıyla müstesnanın müstesna minhuya bitişmesi gerekir.³¹⁴ İvaz Efendi bu farka risâlesinde şu şekilde değinmektedir: “*Tahsisin delili/muhassıs âmm lafza bitişik gelebildiği gibi bir müddet geçtikten sonra da gelebilir. Çünkü muhassıs müstakil bir delildir. İstisnaya gelince istisna müstakil bir delil değil kelamı tamamlayıcı bir unsurdur.*”³¹⁵

İvaz Efendi bu farka değindikten sonra şöyle bir örnek verir: Bir kimse “falana bir dirhem hariç on dirhem borcum var” derse o kişinin dokuz dirhem ödemesi gerekir. Ancak “falan kişiye on dirhem borcum var” der, bir süre bekler ve ardından “bir dirhem hariç” derse on dirhem ödemesi gerekir.³¹⁶ Zira araya zaman girdiğinden yaptığı istisna geçersiz kabul edilir.

Özetle istisna kelamın tamamlayıcı unsuru olduğundan istisnanın geçerli olabilmesi için araya zaman girmeden müstesnanın söylenmesi gerekir. Şayet araya fasıla girerse istisna geçersiz olur.

Munfasıl istisnanın geçersiz olduğuna dair ilginç bir anekdot aktarılır: Bu anekdota göre Ebu Cafer, munfasıl istisnanın bâtil olduğu meselesinde dedesine muhalefet ettiğinden Ebu Hanife’yi azarlamak ister. Ebu Hanife halifeye, “Şayet

³¹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 306-307.

³¹³ Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, II, 40-41.

³¹⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 198.

³¹⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 52.

³¹⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 53.

dedenizin dediği gibi munfasıl istisna geçerli olsaydı, sana biat edenler senin yanından ayrıldıktan sonra istisna yaparlardı, böylece senin hilafetin düşerdi, onların da sana isyanı meşru olurdu” şeklinde cevap verir. Ebu Cafer bu cevap karşısında çok şaşırır ve Ebu Hanife’yi güzelce uğurlayıp gönderir.³¹⁷

2.2.12. Tahsis ve Nesih Arasındaki Fark

Zerkeşî’nin ifadesiyle tahsis ve nesih arasında şiddetli bir benzerlik vardır.³¹⁸ Bu sebeptendir ki bu iki kavram arasındaki farka birçok eserde değinilmektedir. İvaz Efendi de bu iki terim arasındaki farkı çok kısa bir şekilde incelemektedir.

Öncelikle müellif tahsisin bir yönüyle beyan bir yönüyle de nesih olduğunu ifade etmektedir. Tahsisin beyan oluşunu ise âmm lafza bitişik olmasına bağlamaktadır. Böyle olunca âmm lafızdan tahsis edilen kısım her ne kadar âmm lafzın umumuna dahil gibi görünse de aslında baştan beri âmm lafza dahil değildir. Mesela; “falana bir dirhem hariç on dirhem borcum vardır” dendiğinde kişinin falana dokuz dirhem borcu olduğu anlaşılır. Çünkü istisna ile bir dirhem’in umum lafzın kapsamına girmediği ortaya çıkmaktadır.³¹⁹ Müellif tahsisin hangi yönden nesih olduğunu burada beyan etmemektedir. Herhalde mezkûr örnekte geçen on sayısının sonuç itibarıyla hükümsüz kalmasını kastetmektedir. Zira neticede on sayısı hükümsüz kalmaktadır. Çünkü bu sözü söyleyen kişinin on değil dokuz dirhem borcu vardır.

İvaz Efendi neshi “*Hükmün müddetinin sona ermesinin beyan edilmesidir. Şu kadar var ki nesihte hüküm ilk defa konulduğunda mensûh olması amaçlanmamaktadır*”³²⁰ şeklinde tanımlamıştır. Hanefiler genel olarak neshi beyan olarak tanımlamışlardır. Tanımda da görüldüğü üzere müellif Hanefî olmasından ötürü neshi, “hükümü kaldırma (ref) eksenli” olarak değil de “beyan eksenli” olarak izah etmiştir. Hanefî bir usûlcü olan Cessâs neshi “*Nesih, zannımıza ve düşüncemize göre devam etmesi mümkün olan hükmün süresinin beyan edilmesidir*”³²¹ şeklinde izah etmiştir. Cessâs, bazı insanların neshi “hükümün kaldırılması” olarak tanımladığını ve bu anlayışın aşırı cahillikten kaynaklandığını dile getirmiştir. Çünkü Cessâs’a göre sâbit

³¹⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 118.

³¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 327.

³¹⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 53.

³²⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 53.

³²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 199.

olduktan sonra hükmün kaldırılması beda³²² anlamına gelmektedir.³²³ Sonraki dönem Hanefileri meseleyi bakış açısına göre farklı şekillerde değerlendirip cem ve telifte bulunmuşlar. Meseleye Allah açısından bakıldığında neshi mahza Allah katındaki hükmün müddetini beyan; mükellef açısından bakıldığında ise hükmü tebdil ve kaldırma olarak tanımlamışlar.³²⁴

Lafzın kapsadığı hükmün devre dışı bırakılması konusunda nesih ve tahsis arasında tam bir benzerliğin olduğunu söylenebilir.³²⁵ Yani netice itibarıyla önceki hüküm mükellef açısından kaldırılmıştır ve kendisiyle amel edilemez. Ayrıca bu iki terim beyan olma açısından benzeşmektedir. Nesih beyan-ı tebdil,³²⁶ tahsis ise beyan-ı tağyirdir.³²⁷

İvaz Efendi'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu iki terim arasında şöyle bir fark vardır: Nesihde ilk etapta bütün fertler genel hükmün kapsamında yer alırken bazı gayelerden dolayı hükmün bazı fertler veya bütün fertler için iptal edilmesi söz konusudur. Tahsiste ise tahsis edilen husus ilk etapta da âmm lafzın içerisinde yer almamaktadır. Bir diğer deyişle tahsis edilen kısım âmm lafza dahil değilken, mensûh olan kısım neshedilmeden önce genel hükme dahildi.

Bu iki terim arasındaki farka dair Abdulaziz el-Buhârî "*Keşfu'l-esrâr*" adlı eserinde bir başlık açar ve bu hususta şunları kaydeder:³²⁸

- 1- Nâsih zaman açısından mensûhtan sonra gelmelidir. Ancak tahsiste böyle bir şart yoktur. Hatta Hanefilere göre, âmm lafzı tahsis eden delilin âmm lafza zaman bakımından bitişik olması gerekir.
- 2- Tahsis, sadece âmm lafız için geçerliken nesih, hem âmm hem de has lafız için geçerlidir.

³²² Beda: Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmelerin meydana gelebileceğini ifade eden bir terimdir.

³²³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 200.

³²⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 156.

³²⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 327.

³²⁶ Şâri'in şer'î bir hükmü daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırmasına beyan-ı tebdil denir. (Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 228)

³²⁷ Maksadın açıklanmasıyla cümlelerin baş kısmının gerektirdiği mananın değişmesine beyan-ı tağyir denir. Tahsis, şart, sıfat ve gaye beyan-ı tağyirin kısımlarıdır. (Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 220)

³²⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 198.

- 3- Tahsis âmm lafzı beyan eder. Nesih ise (meseleye kullar açısından bakıldığında) sâbit olduktan sonra hükmü ortadan kaldırır.
- 4- Tahsis naklî delillerle sâbit olabildiği gibi -akıl, örf ve âdet gibi- naklî olmayan delillerle de sâbit olabilir. Ancak nesih sadece naklî delillerle sâbit olur.
- 5- Tahsis ahkâm ve haberlerde meydana gelirken nesih sadece hükümlerde meydana gelir.

2.2.13. Hâs ve Âmm Arasındaki Fark

Âmm lafız sözlükte “birçok şeyi kapsayan” anlamına gelmektedir.³²⁹ Fıkıh usûlü terimi olarak ise tek bir vaz‘ ile sınırsız sayıda çok şey için konulmuş ve kapsadığı fertlerin tamamını içine alan lafızdır. Tanımda yer alan *tek bir vaz‘* kaydıyla müşterek lafız; *çok* kaydıyla Zeyd ve ‘Amr gibi çokluk için konulmamış lafızlar; *sınırsız sayıda* kaydıyla sayı isimleri; *kapsadığı fertlerin tamamını içine alan* kaydıyla da cem‘i münেকker (nekre çoğullar) tanım dışı bırakılmıştır.³³⁰

İvaz Efendi âmm kelimesinin sözlükte bir şeyi kaplamak anlamına geldiğini, yağdığı her yeri kapladığından dolayı yağmur için de “âmm” kelimesinin kullanıldığını zikretmiş; ayrıca bu lafzın sarfî açıdan عموم kelimesinin ismi faili olduğunu ifade etmiştir. Müellif aynı zamanda âmm lafzı terim olarak “*kapsamına dahil olan her şeyi içine alan lafız*”³³¹ şeklinde tanımlamıştır.

Daha sonra hâs kelimesinin sözlükte “bir tek şeyi ifade etme” anlamında kullanıldığını, bundan ötürü sadece birine ait özellik için “bu falanın hususiyetidir” denilebileceğini ifade etmiştir. Akabinde “kesin bilgi ifade eder ve gereğiyle amel etmek vâciptir” diyerek hâs lafzın hükmünü zikretmiştir.³³²

Müellif hâs lafzın fıkıh usûlü açısından tarifine değinmediğinden burada hâs lafzın tarifini vermek yerinde olacaktır. Has lafız, bir vaz‘ ile bir tek şeyi veya sayısını belli olan birçok şeyi ifade etmek için konulmuş lafızdır. Has lafzın ifade ettiği teklik şahıs, cins ve tür itibarıyla olabilir. Şahsa Ahmet, cinse insan, türe at örnek

³²⁹ Abdülkerîm Zeydân, *el-Veciz*, s. 283.

³³⁰ Şerif Cürcânî, *Ta'rîfat*, s. 221.

³³¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 54.

³³² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 54.

gösterilebilir. Sayısı belli çokluğa da iki, üç, yüz, bin gibi sayılar örnek olarak zikredilebilir.³³³

Bu iki kavram, şekil açısından “taksim sonucu oluşan farklar” kategorisine dahil edilebilir. Çünkü bu iki kavram aynı kategoride yer almaktadır. Mesela Serahsî âmm ve hâs lafzı “hitap sıygasının kapsadığı fertler ve bunların hükümleri” başlığı altında incelemektedir.³³⁴ Bir başlık altında yer almaları bu kavramların ortak yönlerinin olduğuna işaret etmektedir. Şayet aralarında hiçbir şekilde ortak nokta olmasaydı aynı başlık altında yer almazlardı.

Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) furûk edebiyatında güçlü-zayıf birçok meselenin ele alınmasını eleştirmiştir.³³⁵ İvaz Efendi’nin risâlesinde de bir disiplin olarak furûkun dışına çıkıldığı görülmüştür. Burada incelenen hâs ve âmmın bir disiplin olarak furûkun alanına dahil olmadığı ifade edilmiştir.³³⁶ Bu durum eserin eğitim amaçlı yazılmasıyla izah edilebilir. Muhtemelen İvaz Efendi’nin kastı bu iki kavramın farkını ortaya koymaktan ziyade bu iki kavramı öğrencilerin zihnine yerleştirmektir.

İvaz Efendi’nin verdiği bilgilerden hareketle iki kavram arasında şöyle bir bâriz fark ortaya çıkmaktadır: Âmm lafız kapsadığı bütün fertleri içine alırken hâs lafız ise ifade ettiği mananın hususiyetini beyan eder.

Hâs ve âmm lafzın bir diğer farkı da manaya delâlette kendini göstermektedir. Mesela hâs lafzın manaya delâleti kat’îdir, ancak âmm lafzın manaya delâleti Şâfiîlere göre zannîdir. Böyle olunca âmm ve hâs taaruz edince Şâfiîler kat’î olan hâs ile amel ederler.³³⁷ Feri meselelerdeki birçok ihtilafın temelinde bu fark yatmaktadır.

2.2.14. Âmm ve Mutlak Arasındaki Fark

Müellif âmm lafza önceden değindiğinden “âmm lafız beyan ettiğimiz gibidir” diyerek doğrudan mutlakın tanımına geçmiş ve mutlakı “herhangi bir sıfatla

³³³ Detaylı bilgi için bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Telvîh*, I, 61-62.

³³⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 124.

³³⁵ Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve ‘l-fünûn*, Mektebetü’l-Müsennâ, b.y. 1941, II, 1257.

³³⁶ Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 204.

³³⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 35.

kayıtlanmayan fertleri içerisine alan lafızlar” şeklinde tarif etmiştir.³³⁸ Mutlak lafza örnek olarak da konunun tipik örneği olan “köle azat et”³³⁹ ayetini zikretmiştir.³⁴⁰

İki kavramın benzer yönü istiğrak/kapsama anlamında ortak olmalarıdır. Mutlak lafız da âmm lafız gibi kapsadığı bütün fertleri içine alır.³⁴¹ İvaz Efendi’nin örneği üzerinden gidilecek olursa “köle azat et” emrindeki “köle” lafzı mutlaklıdır. Bu lafız bir yönüyle âmmdir. Zira azat edilmeye elverişli olan bütün köleleri kapsamaktadır.

Ancak âmm ve mutlak lafız kanun koyucunun kastı ve iradesi açısından birbirinden farklıdır. Âmm lafızda Şâri’ bütün fertleri kastetmekte, mutlak lafızda ise o fertlerden sadece birini kastetmektedir. Örneğin “hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin”³⁴² ayetinde “hırsız” lafzı âmmdir dolayısıyla ayette bütün hırsızlar kastedilmektedir. Köle azat etme örneğinde ise “köle” lafzı mutlak olduğundan Şâri’ bütün köleleri değil bir köleyi kastetmektedir. Dolayısıyla kişi bütün köleleri değil, herhangi bir köleyi azat ettiği an sorumluluktan kurtulmuş olur. Klasik kaynaklarda “âmm lafzın umumu şümûlîdir, mutlak lafzın umumu ise bedelîdir” sözünden kastedilen mana budur.³⁴³ Bu iki lafzı ayırt etmek için şöyle bir formül uygulanabilir: Lafzın başına كل ifadesi geldiğinde anlam doğru ise âmm; واحد ifadesi geldiğinde anlam doğru ise mutlaklıdır.

2.2.15. Mutlak ve Mukayyed Arasındaki Fark

Müellif mutlak lafzın tarifini daha önce yaptığından tekrar tanımlamaya ihtiyaç duymamıştır. Mukayyedi ise “zatları/ferdleri sıfatlarıyla beraber içerisine alan”³⁴⁴ şeklinde tarif etmiş ve buna “مُؤْمِنٌ كَوَّلَهُ”³⁴⁵ ayetinde geçen “mümin köle”yi örnek vermiştir. Zira âyet-i kerîme’de Şâri’ herhangi bir kölenin değil, iman ile muttasıf olan bir kölenin azat edilmesini istemektedir.

³³⁸ Nüshalarda ifade şu şekildedir: ما يتناول الذات فإنه صفة Muhtemelen nüshada صفة kelimesinden önce لا harfi mevcuttur. Keşfu’l-esrârda mutlakın tarifinin لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ şeklinde olması bu tespiti teyit etmektedir. [İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl* (muhakkikin ifadesi), s. 55.]

³³⁹ Mücadele, 58/3.

³⁴⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 55.

³⁴¹ Zerkeşî, *el-Bahrû’l-muhîr*, IV, 44.

³⁴² Maide, 5/38.

³⁴³ Karâfî, *Furûk*, s. 172; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakk min ilmi’l-usûl*, Ahmed Azve İnaye (thk.), Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Dimaşk 1419/1999, I, 290-291.

³⁴⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 55.

³⁴⁵ Nisa, 4/92.

Mutlak ve mukayyed kavramları hâs lafızlar başlığı altında yer aldığından “taksim sonucu oluşan farklar” kategorisine dahil edilebilir. Hem mutlak hem de mukayyed âmm lafızda olduğu gibi bütün fertleri değil, belli sayıdaki fertleri kapsar. Örneğin mutlak olarak “köle azat et” denildiğinde nasıl ki bütün köleler kastedilmiyorsa aynı şekilde “mümin köle azat et” denildiğinde de bütün mümin köleler kastedilmemektedir. Sadece bunlardan biri kastedilmektedir. Bu yönüyle mutlak ve mukayyed benzerdir.

Müellifin yaptığı tanımlardan hareketle bu iki kavram arasında şöyle bariz bir fark ortaya çıkmaktadır: Mutlak, fertlerin tamamını kapsarken; mukayyed belli vasıflardaki fertleri kapsar.

Bazı kaynaklarda “*mutlak ve mukayyed, âmm ve hâs gibidir*”³⁴⁶ ibaresi yer almaktadır. Bu ifadeden mutlak ve mukayyed’in kat’iyet açısından farkı ortaya çıkmaktadır. Burada mutlak, âmm lafza; mukayyed, hâs lafza benzetilmiştir.³⁴⁷ Hâs lafız kat’î olduğundan mukayyed lafız da ona benzediğinden o da kat’îdir. Âmm lafzın katiyetinde ise usûlcüler arasında ihtilaf vardır. Hanefî usûlcülere göre âmm lafzın delâleti kat’î olduğundan mutlakın delâleti de kat’îdir. Şafîî usûlcülere göre âmm lafzın delâleti zannî olduğundan mutlak lafzın delâleti de zannîdir. Bu farkın pratik sonucu mutlak ve mukayyed’in tearuzu halinde kendisini göstermektedir. Şöyle ki, Hanefîlere göre sübûtu kat’î olan mutlak lafız ancak kendisi gibi kat’î bir delille takyid edilebilir. Şafîîlere göre ise bu şekildeki mutlak ifade haber-i vâhid gibi zannî bir delille de takyid edilebilir.³⁴⁸ Mezhep ihtilaflarının temelinde bu farkın önemli bir rolü vardır.

2.2.16. Tahsis ve Takyid Arasındaki Fark

İvaz Efendi tahsisin âmm lafızda gerçekleşeceğini ifade ettikten sonra âmm lafza “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ”, “Üzerine Allah’ın adının anılmadığı hayvanların etini

³⁴⁶ Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmî*, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 53; Semerkandî, *Mîzanu’l-usûl*, 410.

³⁴⁷ Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Şerhu muhtasarı İbn Hâcîp*, Muhammed Muzaffer Beka (thk.), Dâru’l-Medenî, Suudi Arabistan 1406/1986, II, 348.

³⁴⁸ Yasin Ali Ahmed, *el-Furûku’l-usûliyye fî mebâhisi delâleti’l-elfâz*, Câmiatü’l-Ulûmi’l-İslâmiyyeti’l-Âlemiyye, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1433/2012, s. 102-103.

yemeyin”³⁴⁹ ayetini örnek olarak zikretmektedir. Ardından dilsizin ve besmeleyi unutanın bu âmm lafızdan tahsis edildiğini ifade eder.³⁵⁰

Müellifin tahsise dair verdiği bu örnek Hanefilerce kabul edilmemektedir. Hatta Hanefiler bu ayetin “Müslümanlar Allah adına hayvanları keserler. İster besmeleyi çeksinler ister çekmesinler”³⁵¹ anlamındaki nisyan hadisi ile tahsis edilmediğini savunmaktadırlar.³⁵² Zira unutan kişi baştan itibaren zâkir (hatırlayan) konumundadır. Dolayısıyla nisyan durumu zaten âmm lafzın kapsamına dahil değildi ki ondan tahsis edilsin.³⁵³

Ayrıca yukarıdaki ayetin nisyan hadisi ile tahsise uğraması ayetin neshini zorunlu kılar. Çünkü besmeleyi çekmeme ya kasten olur ya da unutarak olur. Üçüncü bir seçenek mümkün değildir. Şâfiilere göre kasten besmeleyi terk edenin kestiği hayvanın eti yenmektedir. Onlara göre unutarak terk etme de zaten hadis ile tahsis edilmiştir ve dolayısıyla bu durumda hayvanın eti yenebilmektedir. O halde ayette geçen nehyin bir anlamı kalmamakta bu durum ayetin haber-i vâhid ile neshini gerektirmektedir ki Hanefilere göre bu caiz değildir.³⁵⁴

Dilsiz de tıpkı unutan kimse gibi zâkir konumundadır. Bu sebeple dilsiz ve besmeleyi unutan kişi bu âmm lafızdan tahsis edilmemiştir. Âmm lafzın tahsisine genelde “وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا” “Oysa Allah, alışverişi helal; ribayı haram kıldı”³⁵⁵ ayeti örnek gösterilmektedir.

Takyide gelince müellif takyidin mutlak lafızda olacağını ifade etmekte, mutlak lafza “وَتُخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” “Mümin köle azat et”³⁵⁶ ayetini örnek vermektedir. Akabinde ayette geçen kölenin iman vasfı ile kayıtlandığı ifade etmektedir.³⁵⁷

Genel anlamı daraltma açısından tahsis ve takyidin benzeştiği söylenebilir. Zira âmm ve mutlak lafız umûm ifade eder. Tahsis ve takyid edilmek suretiyle bu umûmî

³⁴⁹ Enam, 6/121.

³⁵⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 56.

³⁵¹ Yapılan araştırmada hadis kitaplarında bu lafızda böyle bir hadise rastlanmadı. Hadis olarak nakledilen bu sözü *el-Ümm*'de İmam Şâfiî kendi ifadesi olarak aktarmaktadır. Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Hassan Abdulmennân (thk.), Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyâd ts., III, 593.

³⁵² Şâfiî, *Usûl*, s. 23; Serahsî, *Usûl*, I, 133.

³⁵³ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, s. 77.

³⁵⁴ Muhammed Enver el-Bedahşânî, *Teshîlu usûli's-Şâfiî*, el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, İstanbul ts., s. 16.

³⁵⁵ Bakara, 2/275.

³⁵⁶ Nisa, 4/92.

³⁵⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 55-56.

anlamda daralma meydana gelir. Yukarıdaki bilgilerden hareketle müellif, bu iki kavram arasında şöyle bir farkın olduğunu îma etmiştir: Tahsis âmm lafızda, takyid mutlak lafızda gerçekleşir.

Değişik kaynaklarda daha başka farklardan söz edilir. Onlardan bazıları şunlardır: Takyid, mutlak lafza ek bir vasıf getirir. Bu da bir nevi meşakkattir. Tahsis ise ek bir şey getirmez aksine âmm lafzın bazı fertlerini devre dışı bırakır. Bu yönüyle mükellefe hafiflik sağlar. Bir diğer fark, takyidin gayrı müstakil olması yani tek başına anlam ifade etmemesi; tahsisin ise bizatihi müstakil olması yani tek başına anlam ifade etmesidir. Örneğin “وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا”, “Allah alışverişi helal, ribâyâ haram kıldı”³⁵⁸ ayetindeki “ribâyı haram kıldı” cümlesi öncesindeki âmm lafzı tahsis etmiştir ve bu cümle tek başına anlam ifade etmektedir. Ancak mümin köle azat etme örneğinde “mümin” kelimesi “köle” lafzı olmadan anlam ifade etmemektedir. Bir diğer fark takyidin tahsisten daha genel olmasıdır. Tahsis sadece âmm lafızda olurken takyid hem âmm lafızda hem de hâs lafızda olur.³⁵⁹

2.2.17. Kıyas ve İstidlâl Arasındaki Fark

Kendisinden daha güçlü bir delil bulunmadıkça kendisiyle amel edilmesi vâcib olan delil veya yöntemlerden biri hiç şüphesiz kıyastır. Sözlükte “ölçmek, tesviye etmek” gibi anlamlara gelen kıyas; terim olarak “aralarındaki ortak illetten dolayı hakkında nass olan meselenin hükmünü hakkında nass olmayan meseleye vermek”³⁶⁰ anlamına gelmektedir. Söz gelimi cuma namazı için ezan okunduğu zaman alışverişin (bey‘) yapılması ayet ile yasaklanmıştır. Binaenaleyh bu vakitte alışveriş yapmak mekruhtur. Bu hükmün illeti, alışverişin kişiyi namazdan alıkoymasıdır. Cuma ezanı vaktinde kira (icâre) akdi yapılmasının hükmü nass tarafından beyan edilmemiştir. Ezan okunurken kira akdi yapmak da kişiyi namazdan alıkoyar. O halde cuma namazı vaktinde alışveriş mekruh olduğu gibi kira akdi yapmak da mekruhtur.³⁶¹ Nasslar sınırlı fakat hayat olayları sınırsız olduğundan kıyas, İslâm’ın farklı zaman ve mekanlarda da uygulanabilirliğini sağlayan bir delil/yöntemdir.

³⁵⁸ Bakara, 2/275.

³⁵⁹ Detaylı bilgi için bkz. Hamd b. Hamdî es-Sâidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye Bi'l-Medîneti'l-Münevvere, Suudi Arabistan 1423/2003, s. 435-439.

³⁶⁰ Şerif Cürcânî, *Ta'rîfat*, s. 261-262.

³⁶¹ Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, s. 48.

İvaz Efendi kıyası “*Nassta yer alan şer’î hükmün illetinin dil yoluyla değil de rey ile tespit edilmesi ve bu hükmün hakkında nass olmayan meselelere de intikal ettirilmesidir.*”³⁶² şeklinde tarif etmekte ve kıyasa dair “*Buğdayın buğdayla değişimi ölçęi ölçęine olur. Fazlası ribâdır*” hadisini örnek vermektedir. Müellif Hanefî olduğundan ribânın illetini Hanefîlerde olduğu gibi “cins ve keyl” olarak belirtmekte ve bu illetin dil yoluyla değil rey yoluyla tespit edildiğini kaydetmektedir. Zira illet ne buğdayın kendisinden ne de buğday benzeri ürünlerden dil yoluyla tespit edilmiştir.³⁶³

Kıyası tanımlayanlar genelde “dil yoluyla değil” kaydını zikretmezler. İvaz Efendi risâlede kavramları furûk ilmine göre incelediğinden kıyası delâletü’n-nasstan ayırmak için bu kaydı ilave etmiştir. Çünkü illet rey ile değil de dil yoluyla anlaşılıyorsa buna kıyas değil delâletü’n-nass denir. Müellif kıyas ve delâletü’n-nass teriminin farkını yirmi birinci maddede ele almıştır.

İstidlâl terimine gelince İvaz Efendi beşinci maddede “delil ve illet arasındaki fark” başlığı altında bu terimi incelemişti. Burada da tekrar edilecek olursa istidlâl, delilin ulaştırdığı hüküm/sonuç demektir. Bu manada müellif mahlukatın varlığının kişiyi Allah’ın varlığına; dumanın varlığının da kişiyi ateşin varlığına götüreceğine dair istidlâlde bulunmuştur. Son olarak “her kıyas istidlâldir fakat her istidlâl kıyas değildir” diyerek kıyas ile istidlâl arasındaki nispetin umum husus mutlak olduğunu îma etmiştir.³⁶⁴

Bu iki terim arasındaki ortak nokta ikisinin de delile dayanması ve her ikisinde de delilin ulaştırdığı sonucun esas alınmasıdır. Aralarındaki farka gelince kıyasta asıl, fer‘ ve illet gibi rükünler zorunludur. İstidlâlde böyle bir zorunluluk yoktur ve medlûl için salt delil yeterlidir. Şöyle bir farktan da söz edilebilir: Kıyas sonucu ulaşılan hüküm zannî iken istidlâl sonucu ulaşılan hüküm kıyasa nispetle kat’îdir. Bu yargıyı şu şekilde somut hale getirebiliriz: Faizin illetinin ne olduğu hususunda ulemâ farklı düşünmektedir. Bu durumda kıyasa dayanılarak verilecek hüküm de farklı olur. Mesela Hanefî bir âlim kıyas sonucunda bir maddeyi faiz kapsamında değerlendirirken Şâfiî bir âlim bu maddeyi faiz kapsamında değerlendirmez. İstidlâlde durum böyle değildir.

³⁶² İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 56.

³⁶³ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 56-57.

³⁶⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 57.

Dumanı gören herkes ateşin varlığına hükmedecektir. Ateş olmayan yerden duman çıkmaz atasözü de istidlâl sonucunda ulaşılan hükmün kat'iliğini göstermektedir.

2.2.18. Taklit ve İctihat Arasındaki Fark

Fıkıh usûlünün en önemli konularından biri de içtihat ve taklit konusudur. Müellif, bu başlık altında içtihat ve taklidin sözlük ve terim anlamları ile hükümlerini bahis konusu etmektedir.

İvaz Efendi taklidin sözlükte “boyna gerdan takmak” anlamına, şer‘an ise “Kişinin bir başkasının sözünü delilsiz kabul edip sorumluluğu âdeti boyna takılan gerdanlık gibi (isabetli olduğuna) inandığı kişiye yüklemesi” manasına geldiğini ifade etmektedir. Hükmü konusunda ise içtihat ehliyetine sahip olan kişinin taklit etmesinin vebal içerdiğini kaydetmektedir.³⁶⁵ Müellif taklidin içtihat ehliyetine sahip olmayan kişi hakkındaki hükmüne değinmemiştir. Müçtehit olmayan avamın taklid etmesinin zorunlu olduğu söylenebilir.³⁶⁶ Ebû Velid el-Bâcî nazar ve istidlâl ehli olmayanların taklit etmelerinin farz olduğunu savunmaktadır.³⁶⁷ Çünkü her mükellefin şeri hükümleri delillerden istinbat etmesi mümkün değildir. Böyle bir şeyi mükelleften talep etmek güç yetirilemeyecek bir teklifte bulunmak (teklîf-i mâ lâ yutâk) anlamına gelir ki bu caiz değildir.³⁶⁸

İctihat terimine gelince müellif içtihat kelimesinin sözlükte “cühd” kökünden türemiş olup “bütün gücünü kullanmak” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ardından içtihat, “müçtehidin bütün çaba ve gayretini sarf ederek delilleri incelemesidir” diyerek içtihat kelimesinin terim anlamını ele almıştır. Son olarak içtihadın hükmünün sevap olduğunu bildirmiştir.³⁶⁹ Müellifin burada içtihadın hükmü ile kast ettiği içtihadın başlangıcı açısından hükmüdür, sonuç açısından değildir. Sonuç bakımından içtihadın hükmünden maksat ise bir sonraki maddede de görüleceği üzere içtihadın isabetli olup olmamasıdır. Hülâsa içtihat vasfına haiz olan her müçtehit içtihat etmekle sevap kazanır. Ancak sonuç açısından bakılacak olursa her müçtehidin içtihadı isabetli olmayabilir.

³⁶⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 58.

³⁶⁶ Tâceddîn es-Sübkî, *Cem‘u'l-cevâmi‘*, s. 121.

³⁶⁷ Bâcî, *el-Hudûd*, s. 64.

³⁶⁸ Zekiyüddîn Şa‘bân, *Usûlü'l-fikh*, s. 422.

³⁶⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 58.

Müellifin ifadelerinden anlaşılacağı üzere içtihat ve taklidin ayrıştığı nokta içtihadın çaba ve gayrete daha teknik bir ifadeyle nazar ve istidlâle dayanması taklidin ise nazar ve istidlâle dayanmamasıdır.

2.2.19. İctihadın Hükümü ve İctihadın Aslı Arasındaki Fark

Müellifin içtihadın hükmünden kastı içtihadın sonuç bakımından hükmü; içtihadın aslından kastı ise başlangıç açısından içtihadın hükmüdür. Sonuç açısından içtihadın hükmüyle ilgili; hakkında nass olmayan konularda Allah katında muayyen bir hükmün bulunup bulunmaması meselesinden kaynaklanan iki temel yaklaşım vardır. İlk yaklaşıma göre Allah katında muayyen bir hüküm yoktur ve doğru, müçtehidin zannına tâbidir. Bu fikri savunan gruba “musavvibe” adı verilmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise Allah katında muayyen bir hüküm vardır. Her müçtehit doğruya isabet etmez. İsabet edene gayretinden ve isabetinden dolayı iki ecir, hata edene ise çaba ve gayretinden dolayı bir ecir verilir. Bu görüşte olanlara da “muhattie” adı verilmektedir.³⁷⁰

Hanefiler tercih edilen görüşe göre muhattie safında yer almaktadırlar. Dolayısıyla Hanefilere göre Allah katında doğru tektir. Bu sebeple hükmü tutturma açısından her müçtehit musib değildir, fakat hakkıyla içtihat ettiklerinden dolayı sevaba isabet ederler, bu açıdan her müçtehit musibtir. Ebu Hanife’nin “her müçtehit musibtir” sözünden maksat da budur. Bu görüş kaynaklarda “المجتهد مصيب ابتداء مخطئ انتهاء” “Müçtehit başlangıç itibarıyla musib, sonuç itibarıyla muhtîdir.” sözleriyle ifade edilir.³⁷¹

İvaz Efendi konuyla ilgili “Müçtehit bazen isabet, bazen de hata edebilir. İsabet ederse iki, hata ederse bir ecir kazanır”³⁷² hadisini delil göstererek her müçtehidin isabet etmediğini ifade etmekle aslında muhattie safında yer aldığını göstermektedir.³⁷³

Başlangıç açısından içtihadın hükmüyle (ictihadın aslı) ilgili İvaz Efendi sonuç bakımından hata etse bile her müçtehidin isabet ettiğini yani içtihat etmekle sevap kazanacağını ifade eder. Müellif bu görüşünü desteklemek için (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا) “Onların ağaçlarını kesmeniz de kesmeyip olduğu gibi (قَائِمَةً عَلَى أَصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ

³⁷⁰ Tâceddîn es-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, s. 120. İki grubun delilleri ve bu delillere verilen cevaplar için bkz. M. Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009, s. 140-208.

³⁷¹ Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 615-616; Taftâzânî, *Şerhu’l-Telviḥ*, II, 241.

³⁷² Buhârî, *İ’tisam*, 21; Müslim, *Akdıye*, 15; Ebû Dâvûd, *Akdıye*, 7.

³⁷³ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 59.

birakmanız da Allah'ın izniyledir."³⁷⁴ ayetini delil olarak zikreder.³⁷⁵ Ayetin delil oluşu şu şekildedir: Hurma ağaçlarının kesilip kesilmemesi gibi birbirine zıt olan iki şeyin de Allah'ın izniyle/onayıyla olması her iki eylemin de isabetli olduğunu ve her iki eyleme de sevabın terettüp ettiğini gösterir.³⁷⁶

Mezkûr ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla içtihadın hükmünü ele alma yönünden bu iki terim benzeşmektedir. Ancak biri başlangıç diğeri sonuç itibarıyla içtihadın hükmünü ele alması bakımından ayrılmaktadır.

2.2.20. Hükmün Ta'diyesi ve Ta'diye Edilememesi Arasındaki Fark

Usûlcüler illeti değişik açılardan çeşitli kısımlara ayırırlar. Bunlardan biri de illetin geçişli olup olmamasına göre yapılan taksimdir. Bu itibarla illet müteaddî ve kâsır olmak üzere ikiye ayrılır. İletin asıl ile sınırlı kalmayıp benzeri başka meselelere illet olmasına müteaddî illet; illetin asıl ile sınırlı kalıp da başka olaylara illet olmamasına ise kâsır illet denir.³⁷⁷

Hükmün müteaddî olması onun müştak isim üzerine bina edilmesi ile mümkündür. Müştak isim ise şunlardır: İsim fiil, mastar, ismi fâil, ismi mefûl, emsilei mübalağa, ismi tafdil ve sıfatı müşebbehe. Bunların dışında kalanlara ise a'yân isim denir.³⁷⁸ İvaz Efendi hükmün ta'diye etmesini şu şekilde açıklamaktadır:

"Hüküm sıfat isim üzerine diğer bir ifadeyle müştak üzerine sâbit olsa bu hüküm kendisi dışındakilere de geçer. Çünkü hüküm konulduğu manada umum ifade eder. Dolayısıyla hakkında nass olan hüküm her ne kadar özel bir mesele hakkında olsa da konulduğu mana ile aynı illeti taşıyan ve hakkında nass olmayan diğer meselelere de intikal eder."³⁷⁹

Daha sonra hükmün ta'diyesine "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَّ", "Anne-babaya öf dahi deme"³⁸⁰ ayetini örnek gösterir. Ona göre anne-babaya öf demek nass ile haramdır. Onları dövmek, katletmek ve onlara sövmek de "öf" ile aynı manada olduğundan ve hatta

³⁷⁴ Haşr, 59/5.

³⁷⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 59.

³⁷⁶ Musavvibe bu ayeti kendi lehine delil olarak zikreder. Muhattie ise bu ayetin musavvibe lehine delil olamayacağı kanaatindedir. Çünkü muhattieye göre ağaçları kesmek veya kesmemek hakkında nass olan meseledir ve dolayısıyla içtihadı kapalıdır. Bizim konuştuğumuz mesele ise içtihatla alakalıdır. Ayrıca bu olay cereyan ettiğinde Rasûlullah oradadır. Râsulullah'ın olduğu yerde içtihat edilemez. Zira onun kabul ve reddi nass mesabesindedir. Bkz. Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*, s. 189.

³⁷⁷ Halit Çalış, "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 4, (Temmuz-Aralık/2005), s. 74-75.

³⁷⁸ Salih b. Abdullah b. Ahmed el-Useyimî, *Tatrîz ala furûki'l-usûl*, s. 18.

³⁷⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 59-60.

³⁸⁰ İsrâ, 17/23.

“öf”ten daha ileri düzeyde şiddet içerdiğinden bunlar aynı yasak kapsamındadır.³⁸¹ Ayette geçen أَفَّ kelimesi isim fiil olup “أَتَصَجَّرُ”, “usanıyorum” manasına gelmektedir.³⁸² Bu kelime isim fiil olduğundan sıfat isimdir, diğer bir deyişle müştak isimdir. Dolayısıyla buradaki haram hükmü benzer olaylara da verilir. Binaenaleyh anne-babaya öf demenin hükmü darp, katl ve sövmeye de verilir.

Hükmün ta’diye edilememesi meselesine gelince Müellif bunu şu şekilde açıklar: “*Hüküm malum (a’yân) bir isimle sâbit olursa hüküm sadece ilgili olduğu meseleyle sınırlı kalır ve bu hüküm başkasına taaddî etmez.*”³⁸³ Ardından “خَرَمْتُ عَلَيْكُمْ” “Size leş, kan... haram kılındı.”³⁸⁴ ayetini örnek gösterir. Çünkü ayette geçen “الدِّمَّ” kelimesi sıfat isim olmayıp âmm bir lafızdır. Dolayısıyla haram hüküm sadece kan kapsamına giren şeyleri kapsar.³⁸⁵ İvaz Efendi’nin bu konudaki görüşü Irak Hanefilerinin görüşüne muvafıktır.³⁸⁶ İvaz Efendi’nin aksine bu konuda şöyle düşünen âlimler de mevcuttur: Ayette a’yân isim olarak yer alan kanın haram kılınmasının illeti, kanın insana zarar vermesidir. Dolayısıyla kan gibi insana zarar veren diğer maddeler zarar verme gerekçeleriyle kana kıyasla haram kılınabilirler.³⁸⁷

Furûk açısından bu iki kavram illet olma açısından benzeşmektedir. Aralarında şöyle bir fark vardır: Hükmün ta’diye edilememesinde illet sadece o asıl ile sınırlı kalırken; hükmün ta’diye edilmesinde illet, asıl ile sınırlı kalmayıp aslın dışına da intikal etmektedir.

2.2.21. Delâlet ve Kıyas Arasındaki Fark

Klasik kaynaklarda genel olarak “*Nasstan içtihat ve istinbat ile değil dil açısından anlaşılan mana*”³⁸⁸ olarak tanımlanan delâletü’n-nass terimini İvaz Efendi, “nassın anlamının (rey ve içtihat yoluyla değil) dil bakımından sâbit olması” şeklinde tarif etmektedir. Şöyle ki, bu konuda bir şey söylendiğinde, Arapça bilen herkes konuşanın maksudını anlar. Örnek olarak “Anne ve babaya öf dahi demeyin.” ayetini

³⁸¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 60.

³⁸² Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (thk.), Dâru İhyau’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1418, III, 252.

³⁸³ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 60.

³⁸⁴ Mâide, 5/3.

³⁸⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 60.

³⁸⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl* (neşreden notu), s. 60.

³⁸⁷ Salih b. Abdullah b. Ahmed el-Useymî, *Tatrîz ala furûki’l-usûl*, s. 18-19.

³⁸⁸ Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 105.

zikredip; öf demenin ne anlama geldiğini bilen herkesin öldürme, dövme ve sövmenin evleviyetle haram olduğunu kavrayabileceğini ifade etmektedir.³⁸⁹

Öf kelimesi dilde bıkkınlık ve usanma anlamına gelmektedir. Anne-babaya öf demek onlara eziyet verdiğinden yasaklanmıştır. Anne-babaya öf demek onlara eziyet veriyorsa, onlara sövme ve onları dövme daha çok eziyet vermektedir. Bundan dolayı bu nassı işiten herkes rey ve içtihadı ihtiyaç duymadan anne-babayı dövmenin ve onlara sövmenin haram olduğu hükmüne ulaşabilir.³⁹⁰

Daha sonra müellif, kelâmcı usûlcüleri kastederek bazı usûlcülerin bu işleme "kıyas-ı celî" dediklerini³⁹¹ nakletmekte ve delâlet yoluyla anlaşılan manayı inkâr edenin kâfir olacağını ifade etmektedir.³⁹²

Kıyas terimine gelince müellif, bu konuda "kıyas nasstan (dil yoluyla) anlaşılmaz, ancak aslın hükmünün ortak vasıf sebebiyle fer'î meselede de sâbit olmasıdır." şeklinde izah etmektedir. Kedinin artığının temiz oluşuna kıyasla aynı gerekçeden dolayı farenin artığının da temiz olması gerektiğine hükmetmektedir. Konuyla ilgili "*Kedi etrafınızda dolaştığından necis değildir*"³⁹³ hadisini delil getirmektedir. Müellife göre Hz. Peygamber'in kedinin artığının temiz oluşuna hükmetmesi onlardan kaçınmanın mümkün olmamasıyla irtibatlıdır. Aynı gerekçe fare için de geçerli olduğundan farenin artığının da temiz olmasına hükmedilmelidir.³⁹⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere kıyas ve delâlet illete/gerekçeye bağlı olmaları bakımından benzeşmektedir. Aralarındaki farka gelince bunlar şu şekilde sıralanabilir:³⁹⁵

- Kıyas zannîdir, delâletu'n-nass kat'îdir. Bu sebeple kıyası inkâr eden kâfir olmazken, nassın delâletini inkâr eden kâfir olur.

³⁸⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 61.

³⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132; Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 105; Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhu'l-İslâmî*, s. 202.

³⁹¹ Mütakellimin usûlcülerin delâletu'n-nassı bir nevi kıyas kabul etmeleri bunun gerçekte kıyas olduğunu göstermez. Nitekim kıyası reddeden Zahirilerin bir kısmı bu tür delâleti kabul ederler. (Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 6. Baskı, Bilay, Ankara 2018, s. 245.)

³⁹² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 61.

³⁹³ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 75; Tirmizî, *Tahâret*, 92.

³⁹⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 62.

³⁹⁵ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhu'l-İslâmî*, s. 202.

- Kıyasta rey ve istinbata ihtiyaç duyulur. Delâletu'n-nassta bunlara ihtiyaç duyulmaz, bu konuda hüküm vermek için dili bilmek yeterlidir. Bunun için müçtehit olmaya gerek yoktur.
- Kıyas zannî olduğundan had ve kefaretlerin ispatı kıyas yoluyla caiz değilken, kat'î olduğundan nassın delâletiyle bunların ispatı caizdir.

2.2.22. Celi Kıyas ve Hafi Kıyas Arasındaki Fark

Celi kıyas bir önceki maddede geçen delâlete, hafi kıyas ise kıyasa tekabül etmektedir. İvaz Efendi'ye göre anne-babaya öf demenin haram oluşu nassın ibaresinden anlaşılmakta; onlara öf demenin ne anlama geldiğini bilen herkes darp, sövme ve öldürmenin öncelikli haram olduğunu bilmektedir. Bu mana gayet açık olduğundan celi kıyası inkâr eden kâfir olur. Ancak hafi kıyasta durum bunun aksinedir. Zannî olup şüphe ve ihtimal içerdiğinden hafi kıyası inkâr eden kâfir olmaz.³⁹⁶

2.2.23. Asıl ve Fer' Arasındaki Fark

Asıl kelimesi farklı anlamlara gelmektedir. Bazen “bu meselenin aslı kitap ve sünnettir” cümlesinde olduğu gibi delil anlamında kullanılmaktadır. Bazen “zor durumda kalanın leş yemesi aslın hilafıdır” cümlesinde olduğu gibi genel kural anlamında kullanılmaktadır. Kimi zaman da “berâet-i zimmet asıldır”, “aslanan mecâzın olmamasıdır” örneğinde olduğu gibi râcih anlamına gelmektedir.³⁹⁷

Asıl kavramının terim anlamlarına gelince usûl âlimleri asıl terimini “kendi başına hükmü sâbit olan”, “içerisinde fer' barındıran”, “başkasının hükmü kendi ile sâbit olan”, “kendisiyle başkasına ulaşılan” şeklinde zikretmişlerdir.³⁹⁸ Bu tanımların ortak noktası aslın fer'den önce var olması ve müstakil olup birtakım fer'î unsurları ihtiva etmesidir.

Sözlükte “bir şeyin üst tarafı, bir şeyden türeyen” gibi anlamlara gelen fer' kelimesi terim olarak “*Hükmü başkasıyla sâbit olan ve varlığı başkasına bağlı olan şey*”³⁹⁹ manasına gelmektedir.

İvaz Efendi asıl ve fer' terimini yukarıdaki tanımlara muvafık bir şekilde ele almaktadır. Asıl kavramını “bizatihi bağımsız olan ve unsurlarını kendisine tâbi kılarak

³⁹⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 63.

³⁹⁷ Sad b. Nâsir eş-Şitrî, *et-Tefrîk beyne'l-usûl ve'l-furû*, Dâru'l-Müslim, Riyâd 1417/1997, I, 43-45.

³⁹⁸ Sad eş-Şitrî, *et-Tefrîk beyne'l-usûl ve'l-furû*, I, 49-50.

³⁹⁹ Sad eş-Şitrî, *et-Tefrîk beyne'l-usûl ve'l-furû*, I, 97, 105.

önceden var olan şey” olarak tanımlamakta; fer‘ kavramını ise “tek başına var olmayan ve varlığı ancak asılla mümkün olan şey” şeklinde tarif etmektedir. Bu iki kavramın zihne daha iyi yerleşmesi için İvaz Efendi zat ve sıfat örneğini vermektedir. Zat tek başına var olduğundan asıldır. Sıfat ise tek başına var olmayıp asla muhtaç olduğundan fer‘dir.⁴⁰⁰ Örneği biraz daha somutlaştıracak olursak insanın vücudu asıldır, vücudunun rengi ve şekli ise fer‘dir. Vücut olmazsa renk ve şekil de olmaz. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere asıl ve fer‘ arasındaki fark aslın bağımsız ve esas olması, fer‘in ise esas olmayıp asla bağlı olmasıdır.

2.2.24. Delâlet ve İşaret Arasındaki Fark

Delâlet konusu önceden işlendiğinden burada tekrar bu konuya değinilmemiştir. Bu bölümde sadece işaret konusuna değinilmiştir. Kaynaklarda, “kelamın sevk sebebi olmayıp bununla beraber kelamın lafzından dolayı olarak anlaşılan mana”⁴⁰¹ şeklinde tanımlanan işaretu’n-nass kavramını müellif, “Sözün söylenme sebebi olmayıp, fakat kelamın bizatihi kendisinden çıkarılan hüküm”⁴⁰² olarak tarif etmektedir. İvaz Efendi bu konuya hissî (duyu organlarıyla gözlenebilen) ve şer‘î olmak üzere iki örnek vermektedir. Hissi duruma bir kimsenin bir kişiye bakıp da göz ucuyla dolaylı olarak başka birisini de görmesini örnek vermektedir. (Burada doğrudan baktığı kişi ibaretu’n-nass, dolaylı olarak gördüğü kişi ise işaretu’n-nass gibidir.) Şer‘î duruma ise “لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ” “Bu ganimetler yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış fakir muhacirler içindir”⁴⁰³ ayetini örnek göstermektedir. Müellife göre, bu ayetin sevk sebebi ganimet sahiplerini beyan etmektir. Fakat işaret yoluyla muhacirlerin mülkiyetlerinin kâfirlerin istilası sebebiyle ellerinden çıktıklarını ifade etmektedir. Zira kâfirler istila yoluyla o mallara sahip oldular.⁴⁰⁴ Demek ki; Allah’ın, Mekke’de mülkleri olmalarına rağmen muhacirleri fakir olarak nitelemesi onların Mekke’deki mülkiyetlerinin kalktığına işaret etmektedir.

Bu iki kavram manaya delâlet şekilleri kategorisinde yer alma ve kelamın sevk sebebi olmama bakımından benzeşmektedir. Aralarındaki farka gelince işaretu’n-nass, hem lafza hem de dilden anlaşılan manaya dayanır; delâletu’n-nass ise sadece dilden

⁴⁰⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 63-64.

⁴⁰¹ Serahsî, *Usûl*, I, 236.

⁴⁰² İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 64.

⁴⁰³ Haşr, 59/8.

⁴⁰⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 64.

anlaşılan manaya dayanır. Bu sebeple işaret ve delâlet tearuz ettiğinde işaret öncelenir. İşaret ve delâletin tearuzuna genelde şu örnek verilir: “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ”, “Yanlışlıkla bir mümini öldüren, mümin bir köle azat etmelidir.”⁴⁰⁵ Bu ayetin delâleti ile hataen adam öldürmede ceza olarak kefaret gerekiyorsa bilerek adam öldürmede kefaret evleviyetle gerekir. Zira kefaretin gerekçesi adam öldürmedir. Her iki durumda adam öldürme fiili mevcut olduğundan ve kasten adam öldürme hataen adam öldürmeye nispetle cezayı daha çok gerektirdiğinden kasten adam öldürmede de kefaret gerekmektedir. “وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا”, “Bir mümini bilerek öldürenin cezası, içinde sonsuza kadar kalacağı cehennemdir.”⁴⁰⁶ Bu ayetin işareti ile bilerek adam öldürmede kefaretin vâcip olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ayette ceza olarak sadece cehennem azabı zikredilmiştir. Ayet beyan makamındadır. Beyan makamında başka bir hükmün zikredilmemesi kasten adam öldürmede başka bir cezanın öngörülmediğini gösterir. Hanefiler bu konuda işareti delâlete tercih eder ve kasten adam öldürmede kefaretin vâcip olmadığına hükmederler.⁴⁰⁷

Bir diğer fark ise delâletu'n-nassı dili bilen herkes anlarken, işaretu'n-nassı ancak dilin inceliklerine vakıf olanlar kavrar. Örneğin çocuğu süttten kesmenin ve hamileliğin toplam otuz ay olduğunu bildiren ayet ile çocuğu süttten kesmenin iki yıl olduğunu ifade eden ayet beraber okunduğunda hamilelik süresinin en az altı ay olduğu ortaya çıkar. Hz. Ömer döneminde birisi, evlendikten altı ay sonra doğum yapan karısını dava eder. Hz. Ömer kadının zina ettiğini düşünerek onu recmetmeye yeltenir. Ancak İbn Abbas -veya bir rivayete göre Hz. Ali- yukarıdaki iki ayeti dikkate alarak hamilelik süresinin en az altı ay olduğunu, böylece kadının zina etmediğini ifade eder. Hz. Ömer bu içtihadı beğenir, İbn Abbas'ı över ve kadına ceza vermekten vazgeçer.⁴⁰⁸

2.2.25. Sarih ve Kinâye Arasındaki Fark

Sözlükte “zuhûr etmek” anlamına gelen sarih kelimesi terim olarak “*Hakikat veya mecâz olsun kastedilen mananın açık olması*”⁴⁰⁹ şeklinde ifade edilmektedir.

İvaz Efendi, sarih lafzı “*sübûtu açık, manası âşîkar ve kastı belirgin olan her lafız*”⁴¹⁰ şeklinde tarif etmektedir. Bu anlamda “الرأي صريح” “*fikir sarih oldu/ortaya*

⁴⁰⁵ Nisa, 4/92.

⁴⁰⁶ Nisa, 4/93.

⁴⁰⁷ Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, s. 378-379.

⁴⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 237; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 72.

⁴⁰⁹ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1308, s. 164-165.

çıktı” cümlesini zikretmektedir. Ardından bu manayı “فأَمْسَى وهو عريان” “Şer açıkça yapılıncı o da üryan olarak geceledi.” şiiriyle desteklemekte ve fazlasıyla görünür olduğundan köşk ve saraya “sarh” (صرح) dendiğini kaydetmektedir.⁴¹¹

Müellif, sarih lafzın hükmünü “*kinâyeli sözün aksine başka bir delile gerek kalmadan sarih lafzın zâhiriyle amel edilmesi gerekir.*”⁴¹² sözleriyle ifade etmektedir. Bu sebeple koca, hanımına “أنت طالق”, “boşsun” dese ve bununla boşamayı değil de başka bir anlamı kastettiğini söylese, bu sözüne itibar edilmez. Zira “boşsun” lafzı talak hususunda sarihtir, dolayısıyla kocanın niyetine bakılmaz.⁴¹³

Kinâye kelimesi ise sözlükte “örtmek” anlamına gelir. Terim olarak “*Hakikat veya mecâz olsun kastedilen mananın kapalı olup maksadın ancak karine ile anlaşıldığı lafız*”⁴¹⁴ şeklinde tarif edilmektedir.

İvaz Efendi ise kinâyeyi “*mananın kapalı olduğu ve kastın gizlendiği her lafız*”⁴¹⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Bu manada “كنوت الشيء كنية”, “bir şeyi gizledim/örttüm” cümlesini zikretmektedir.⁴¹⁶

Müellif, kinâyenin hükmünü “başka bir delil olmadan zâhiriyle amel edilmemelidir.” cümlesiyle bildirmekte ve talak konusundaki kinâyelerin hükmünün böyle olduğunu kaydetmektedir. Daha sonra konunun daha iyi anlaşılması için şu örneği vermektedir: Mesela bir kimse hanımına “أنت بائن”, “sen bâinsin” dese ve bununla talakı kastetmese talak gerçekleşmez. Zira “beynûne” gerçekte ayrılma ve uzaklaşma anlamına gelmektedir. Boşanma konusunda ise ihtimal içermektedir. Yani “beynûne” kavramı hem boşanma anlamına gelebilir hem de ayrılma, uzaklaşma gibi başka anlamlara gelebilir. Bundan ötürü maksadın anlaşılması için kişinin niyetine itibar edilmelidir.⁴¹⁷

Sarih ve kinâyenin ortak noktası lafzın konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması açısından aynı başlık altında yer almasıdır. Bu iki terimin ayrıştığı nokta

⁴¹⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 65.

⁴¹¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 65.

⁴¹² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 66.

⁴¹³ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, s. 165.

⁴¹⁴ Şerif Cürcânî, *Ta'rîfat*, s. 267; İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, s. 165; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 65-66.

⁴¹⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 66.

⁴¹⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 66.

⁴¹⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 66.

ise sarih lafzın anlamının açık olması, dolayısıyla kişinin niyetine itibar edilmemesi; kinâyeli lafzın ise anlamının kapalı olması ve bu sebeple kişinin niyetine itibar edilmesidir.

2.2.26. Hissî Usûl ve Şer'î Usûl Arasındaki Fark

Müellif yirmi üçüncü maddede hissî usûlü beyan ettiğinden burada tekrar bu kavramı tanıtmamış ve “كما بيناه” diyerek okuyucuyu o maddeye yönlendirmiştir. Yirmi üçüncü maddede söz konusu kavram “*bizatihi müstakîl olan ve unsurlarını kendisine tâbi kılarak önceden var olan şey*”⁴¹⁸ şeklinde tarif edilmiş ve zat-sıfat ilişkisi buna örnek verilmişti.⁴¹⁹

Şer'î usûle gelince müellif bu konuyu şöyle izah etmektedir: “*Şer'î usûlde bir şeyin hem asıl (müstakîl) hem de tâbi (gayrı müstakîl) olması caizdir.*”⁴²⁰ Ardından konuya dair delil ile hüküm arasındaki ilişki ile alım ve satım arasındaki ilişkiyi örnek vermektedir. Delil ile hüküm arasındaki asıllık ve tebeyyet ilişkisini şöyle izah etmektedir:

“Delil kuruluş ve varlık açısından asıldır, bu anlamda hüküm delile tâbidir. Zira hüküm ancak delil ile var olur. Diğer taraftan amaç ve gaye bakımından hüküm asıl, delil ise hükme tâbidir. Çünkü delilin kuruluş gayesi hükmü tespit etmektir.”⁴²¹

İkinci olarak alım ve satım arasındaki ilişkiye değinir ve bu konuda şunları söyler:

“Mülk kendisiyle sâbit olduğu için satım akdi (bey') asıldır, mülkiyetin sâbit olma hükmü ise satım akdine tâbidir. Diğer taraftan satın alım (şirâ) tamamlandığında mülkiyetin sâbit olma hükmü asıl olur, böylece satım akdi (bey') satın alıma (şirâ) tâbi olur. Çünkü satım akdinin amaç ve gayesi mülkiyeti sâbit kılmaktır. Bunlardan her biri diğeri için asıl ve tâbi olurlar.”⁴²²

Görüldüğü üzere “delil” bir açıdan asıl iken başka bir açıdan tâbidir. Bunun gibi “hüküm” de bir açıdan asıl iken diğeri bir açıdan tâbidir. Aynı durum alım-satım akdi için de geçerlidir.

⁴¹⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 63.

⁴¹⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 64.

⁴²⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 67.

⁴²¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 67.

⁴²² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 67.

Furûk açısından ele alınacak olursa içerisinde asıllar barındırmaları bakımından bu iki kavram benzeşmektedir. Örneğin hissî usûlde “zat” asıldır, şer‘î usûlde bir açıdan “delil” diğer açıdan “hüküm” asıldır. Yani her ikisinde de asıl mevcuttur. Aralarındaki farka gelince hissî usûldeki “asıl” tamamen asıldan ibarettir ve bu asıl başka bir şeye tâbi değildir. Şer‘î usûlde ise “asıl” asıl olabildiği gibi farklı bir açıdan başka bir şeye tâbi de olabilmektedir.

2.2.27. İzmâr ve İktizâ Arasındaki Fark

Müellif, izmârın bir tür hazf ve ihtisar olduğunu zikrettikten sonra izmârı “sözün dil açısından anlamlı olabilmesini sağlamak amacıyla söze ilavenin yapılması”⁴²³ şeklinde tanımlamaktadır. Örnek olarak ise “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ” “Köye sor”⁴²⁴ ayetini zikretmektedir. Burada sözün dil açısından anlamlı olabilmesi için اهل kaydının eklenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira soru köye değil köy halkına sorulur.⁴²⁵

İktizâyâ gelince Hanefî usûlcü Şâşî iktizâyı “nassın anlamlı olabilmesi için metne yapılan ilave”⁴²⁶ şeklinde tarif etmektedir. Hatta cümlelerin anlamlı olabilmesi bu ilaveyi gerektirdiğinden iktizâyâ iktizâ (gerektirme) dendiğini ifade etmektedir.⁴²⁷ Bir diğer Hanefî usûl âlimi Serahsî ise iktizâyı “Sözün anlamlı olabilmesi ve hüküm ifade etmesi için söze yapılan ilavedir. Öyle ki, o ilave olmadığı takdirde o sözle amel edilemez.”⁴²⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Konuyla ilgili genelde “Ümmetimden hata, nisyan ve tehdit altında yaptıkları kaldırıldı”⁴²⁹ hadisi örnek verilmektedir. Hadiste ümmetten hata ve nisyanın kaldırıldığı ifade edilmektedir. Halbuki ümmetten hata ve nisyan kaldırılmamıştır. Nitekim ümmet her zaman hata ve nisyan ile malûldür. Dolayısıyla cümlelerin şer‘an doğru ve anlamlı olabilmesi için söze اثم vb. bir kayıt ilave edilmelidir. Bu kayıtlı beraber anlam şöyle olur: Ümmetimden hata, nisyan ve tehdit sonucu oluşan günah ve sorumluluk kaldırılmıştır.⁴³⁰

⁴²³ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 67-68.

⁴²⁴ Yusuf, 12/82.

⁴²⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 67-68.

⁴²⁶ Şâşî, *Usûl*, s. 109.

⁴²⁷ Şâşî, *Usûl*, s. 109.

⁴²⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 248.

⁴²⁹ İbn Mâce, *Talâk*, 16.

⁴³⁰ Şâkir el- Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 207.

İvaz Efendi ise iktizâyı “sözün şeran doğru olabilmesi için söze ilavenin yapılması”⁴³¹ olarak tarif etmektedir. Örnek olarak ise “أعتق عبدك مني على ألف درهم”⁴³² “Köleni benim namıma bin dirhem karşılığında azat et” cümlesini zikretmektedir. Her ne kadar bu sözü söyleyen “bin dirhem borcumdur” demese de muhatap bu söz gereğince kölesini azat ederse bu sözü söyleyen kişinin kölenin sahibine bin dirhem vermesi gerekir. Bu söz öncesinde bir satın akdinin olmasını gerektirir.⁴³² Şöyle ki; “Köleni benim namıma bin dirhem karşılığında azat et” diyen kişi bu sözünü köle sahibine köleyi azat etmesi için vekalet vermiş olur. Vekalet verebilmesi için ise o mala sahip olması gerekir. Öyleyse burada satın almaya delâlet eden bir lafız iktizânın delâletiyle var sayılmaktadır. Dolayısıyla bu sözün anlamı “bin dirhem karşılığında bu köleyi bana sat, daha sonra benim adıma bunu azat et” demektir.

Yukarıdaki bilgiler dikkate alındığında izmâr ve iktizânın bulunduğu ortak nokta her ikisinin de mantûk olmaması yani cümlede yer almamasıdır. Ayırdığı noktâ ise izmârın lügavî bir durum olup iktizânın ise şer’î bir durum olmasıdır.

Müellif, bazı usûlcülerin bu iki kavramı aynı gördüklerini de zikretmektedir.⁴³³ Bu durumda bu iki kavram furûk ilminin inceleme alanına girmez.

2.2.28. Hakikat ve Mecâzın Tanımı Arasındaki Fark

Bir lafzın konulduğu anlamda kullanılmasına hakikat denir.⁴³⁴ Hakikat; lügavî, şer’î ve örfî olmak üzere üç kısma ayrılır. Bir lafız lügat sahibi tarafından konmuşsa buna lügavî hakikat denir. İnsan lafzının düşünen canlı için; güneş, ay ve yıldız kelimesinin bilinen gök cisimleri için konulması gibi. Bir lafız Şâri’ tarafından konulmuşsa buna şer’î hakikat denir. Salât, hac, zekât gibi kavramların sözlük anlamlarında değil de belli ibadetler için kullanılması gibi. Şayet bir lafız insanların örf ve âdeti sonucu bir manaya tekabül ediyorsa buna örfî hakikat denir. “Dabbe” lafzının dört ayaklı canlılar için, “seyyâre” kelimesinin ise araba için kullanılması gibi.⁴³⁵ Aslında dabbe kelimesi lügatta yeryüzünde debelenen bütün canlıları kapsarken örfte sadece dört ayaklı canlılar için kullanılmakta; seyyare kelimesi de seyreden, giden

⁴³¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 68.

⁴³² İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 68.

⁴³³ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 68.

⁴³⁴ İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 107; Taftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, I, 130.

⁴³⁵ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü’l-fikhu’l-İslâmî*, s. 161; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz*, s. 308.

bütün şeyler için kullanılırken insanların örfü sonucu sadece araba için kullanılmaktadır. Başka bir deyişle bu iki kelime lügavî hakikat iken örfî hakikate dönüşmüştür.

Bir lafzın münasebet sebebiyle, konulduğu mananın dışında kullanılmasına mecâz denir.⁴³⁶ Mecâzın söz konusu olabilmesi için lafzın hakikî anlamda kullanılmasına engel bir karînenin olması gerekir. Tanımdaki münasebetten maksat, lafzın hakikî manasıyla, kullanıldığı ikinci mana arasındaki ilişkidir.⁴³⁷ Mesela bir kişi “Minberde hutbe veren bir aslan gördüm.” sözünü söylediğinde bununla mecâzı kastettiği gün gibi aşikardır. Örnekte aslan ile hutbe veren kişi arasındaki münasebet şecaattir. Lafzın hakikî anlamda kullanılmasına engel olan karîne ise aslanın gerçekte hutbe vermesinin aklen mümkün olmamasıdır.

Müellif, hakikat terimini yapılan genel tanımlardan biraz daha farklı lafızlarla şu şekilde tarif etmektedir: “Bir lafzın her hâlükârda bir mana için kullanılmasıdır. Öyle ki bu lafız o manadan farklı bir şekilde düşünülemez. Bu sebeple o manayı inkâr edene yalancı denir.”⁴³⁸ Bu anlamda insan için “âdemoğlu” kelimesinin kullanılmasını örnek olarak kaydetmektedir.⁴³⁹ İnsan için “bu âdemoğlu değildir” diyen kişi hakiki manayı inkâr ettiğinden yalancılıkla itham edilir.

İvaz Efendi mecâzı “Bir lafzın mutlak olarak zikredildiğinde bir manada kullanılmasıdır. Ancak bununla beraber lafzın o manadan nefyedilmesi mümkündür. Bundan ötürü o manayı inkâr edene yalancı denemez.”⁴⁴⁰ şeklinde beyan etmektedir. İvaz Efendi’ye göre, duvara nakşedilen insan resmine insan denmesi mecâz kabilindendir.⁴⁴¹ Zira bu şekil gerçekte insan değil, sadece insanın resmidir. Bu itibarla duvara nakşedilen insan resmine “bu âdemoğlu değildir” diyen kişi hakiki manayı değil de mecâzî manayı inkâr ettiğinden yalancılıkla itham edilemez.

Hakikat ve mecâzın kesiştiği nokta sarîh ve kinâyede olduğu gibi lafzın konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması açısından aynı başlık altında yer almasıdır. Aralarındaki fark ise şu şekilde zikredilebilir: Hakikat lafzın konulduğu

⁴³⁶ İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 107; Taftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, I, 130.

⁴³⁷ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz*, s. 308; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 271.

⁴³⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 69.

⁴³⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 69.

⁴⁴⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 69.

⁴⁴¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 69.

anlamda kullanılması; mecâz ise lafzın münasebet ve karîne sebebiyle konulduğu anlamın dışında kullanılmasıdır.

2.2.29. Örfî ve Lügavî Hakikat Arasındaki Fark

İvaz Efendi lügavî örfü “*dilde konulduğu manada kullanılan her lafız*”⁴⁴² şeklinde tarif etmektedir. Müellif, lügavî hakikate örnek vermemektedir. Aslan kelimesinin malum olan yırtıcı hayvan için kullanılması lügavî hakikate örnek olarak zikredilebilir.⁴⁴³

Örfî hakikate gelince İvaz Efendi bu kavramın tanımını yapmamakta, meseleyi örnekler üzerinden beyan etmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için örfî hakikat hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır. Önceki kısımda da ifade edildiği üzere örfî hakikat, bir lafzın insanların örf ve âdetleri sonucu belirli bir manada kullanılmasıdır. Örfî hakikat kendi arasında umûmî örf ve husûsî örf olmak üzere ikiye ayrılır. Bir lafız bütün insanların örfüne göre bir anlamda kullanılıyorsa buna umûmî örf; bir meslek erbabına ya da özel bir ilme mahsus olarak kullanılıyorsa buna husûsî örf denir. Dört ayaklı canlılar için “dabbe” kelimesinin kullanılması umûmî örf; “raf ve nasp” kavramının nahivciler nezdindeki kullanımı, “fıkıh” kavramının fıkıhçılar nezdindeki kullanımı; “cevher ve araz” kavramının kelâmcılar nezdindeki kullanımı ise husûsî örf örnek verilebilir.⁴⁴⁴

Müellif burada dilcilerin örfüne örnek vermekte ve bu hususta şunları kaydetmektedir: Adl kelimesi master iken örfî kullanımda faile sıfat olmuştur. “فلان عدل”, “falan kişi adalettir”⁴⁴⁵ dendiğinde bu “o kimse adildir” anlamına gelmektedir. Aynı şekilde غور kelimesi de “غار المار غورا” “ziyaretler azaldı, çekildi” anlamına gelen master iken daha sonra sıfat olmuştur. Şu ayet bu duruma örnektir: “إِنْ أَصْنَحْ مَاؤُكُمْ غَوْرًا” “Şayet suyunuz çekilirse...”⁴⁴⁶ ayetteki “dibe çekilmek” anlamındaki غور masteri “dibe çekilen” “غائرا” anlamında ismi fâil olarak kullanılmıştır. “هذا درهم ضرب الأمير”, “Bu emirin bastırıldığı dirhemdir” dendiğinde de benzer bir kullanım vardır. Buradaki master ismi meful anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu cümledeki “ضرب” kelimesi “مضروب”

⁴⁴² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 69-70.

⁴⁴³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, III, 8.

⁴⁴⁴ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlu'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 161; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz*, s. 308.

⁴⁴⁵ Adl kelimesinin ismi fail olarak değil de master olarak kullanılması mübalağa içindir. Örneğin فلان عدل dendiğinde bu “o kişi adalette zirvedir, adaletin kendisidir” anlamına gelmektedir.

⁴⁴⁶ Mülk, 67/30

anlamındadır. ⁴⁴⁷ Hülâsa İvaz Efendi mastarın ismi fâil ve ismi mefûl anlamında kullanımının dilcilerin örfünde yerleşik hale geldiğini bildirmektedir.

Furûk ilmi açısından bu iki kavram incelenecek olursa örfî ve lügavî hakikat, hakikat olma noktasında benzerlik arz etmektedir. Aralarındaki farka gelince; lügavî örfte lafzın dilciler tarafından konulduğu manada kullanılması söz konusu iken, örfî hakikatte ise lafzın örf ve âdet sonucu bir anlamda kullanılması söz konusudur.

İvaz Efendi'nin burada olduğu gibi zaman zaman kavramların tanımlarını verip bunlara dair örnekler zikretmemesi, kimi zaman da kavramları tanıtmaksızın sadece örnekler vermesi eserin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

2.2.30. Lügavî ve Şer'î Hakikat Arasındaki Fark

Lügavî hakikatı önceden izah ettiğinden bu kavramı tekrar beyan etmeye ihtiyaç duymayan müellif, bu bölümde şer'î hakikatin tanımını yapmakta, örnek olarak salât ve savm kavramlarını ele almakta ayrıca meseleyi ayet ve şiirlerle delillendirmektedir. ⁴⁴⁸

İvaz Efendi şer'î hakikatı “*dilde konulduğu anlamın dışında kullanılan lafız*”⁴⁴⁹ şeklinde tarif etmektedir. Örnek olarak önce “salât” terimini incelemektedir. Bu konuda müellif şunları söylemektedir:

“Salât lügavî hakikatte dua anlamına gelmektedir. Şu ayetler bunu göstermektedir: ‘وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتُسْبِيحٌ’ ‘Onların kabede salâtları ıslık çalma ve el çırpımdan ibarettir.’⁴⁵⁰ ‘إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ’ ‘Senin salâtın onlara huzur verir.’⁴⁵¹ Her iki ayette geçen salât kavramı dua anlamına gelmektedir. A’sâ Meymun b. Kays’ın ‘صلى وارثهم’ ‘Dudağında iz bırakacak şekilde salât etti’ dizesindeki salât kelimesi de dua anlamına gelmektedir. Daha sonra Şâri’ salat kelimesini şer’an bilinen eylemler (namaz) için kullanmış, böylece bu kavram lügavî hakikatten şer’î hakikate dönüşmüştür. Öyle ki, salat kelimesini duyan herkesin aklına hemen namaz gelmektedir. Bundan ötürü bu kelime sanki hakiki olarak bu anlamda vaz edilmiş gibidir.”⁴⁵²

Daha sonra müellif “savm” terimini ele almaktadır. Savm kelimesinin lügatta imsak yani bir şeyden kendini tutmak anlamına geldiğini belirttikten sonra ayet ve

⁴⁴⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 70.

⁴⁴⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 70-71.

⁴⁴⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 70.

⁴⁵⁰ Enfâl, 8/35.

⁴⁵¹ Tevbe, 9/103.

⁴⁵² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 70-71.

şiiirlerden deliller getirmektedir. Mesela “إِنِّي نَزَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا” *“Muhakkak ki ben Rahman’a savmı adadım.”*⁴⁵³ ayetinde “savm” ibaresinin geçtiğini ve bunun konuşmaktan kendini alıkoymak yani susmak anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Aynı şekilde İmriulkays’ın “فَدَعَهَا وَوَسَلَ الْهَمَّ عَنْكَ بِجَسْرَةٍ ... ذَمُولٌ إِذَا صَامَ النَّهَارَ وَهَجَرَ” *“Onu bırak, kuvvetli Cesra devesine binerek üzüntünü at, gün ışığı ortalığı kapladığında (savm) hicret et.”* şiirinde geçen “savm” kelimesinin de imsak anlamına geldiğini kaydetmektedir. Daha sonra Şâri’in “savm” kelimesini belli şekillerle kendini belli fiillerden alıkoymak anlamında kullandığını söylemektedir. Öyle ki lügavî hakikat olan ve imsak anlama gelen savm kelimesinin sanki baştan beri oruç için vaz edilen şer’î bir hakikate dönüştüğünü ifade etmektedir.⁴⁵⁴

Burada şunu da ifade etmeliyiz ki şer’î hakikat ile şer’î hakikatın naklolunduğu lügavî hakikat arasında mutlaka bir alaka olmalıdır. Şöyle ki şer’î kullanımda namaz anlamına gelen salât, kelimesi naklolunduğu dua ve yalvarış anlamıyla sıkı bir irtibat halindedir. Zira dua namazın bir parçasıdır.⁴⁵⁵

Bir lafız hem şer’î hem de lügavî hakikat anlamına gelir ve birini diğerine tercih ettirecek karine bulunmazsa şer’î hakikat, lügavî hakikata öncelenir. Zira şeriat öncelikle lügavî hükümleri değil, şer’î hükümleri beyan eder.⁴⁵⁶ Bu duruma şu hadise örnek verilebilir: Hz. Peygamber, bir defasında hanımlarının yanına gidip “yanınızda yiyecek bir şey var mı?” dediğinde onlardan “hayır” cevabını alınca “öyleyse ben oruçluyum (فَإِنِّي إِذْنٌ صَائِمٌ)” sözünü söylemişti.⁴⁵⁷ Burada geçen “savm” terimi lügavî anlamda değil şer’î anlamda kullanılmıştır.

Şer’î ve lügavî hakikatı furûk açısından inceleyecek olursak bu iki terim hakikat olma noktasında kesişmektedir. Aralarındaki farka gelince şer’î hakikatta lafız Şâri’in o lafza yüklediği anlamda kullanılmakta; lügavî hakikatta ise lafız lügat sahibinin koyduğu manada kullanılmaktadır. Bir diğer fark da şer’î hakikatın lügavî hakikattan daha kuvvetli olmasıdır.

⁴⁵³ Meryem, 19/26.

⁴⁵⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 72.

⁴⁵⁵ Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 162.

⁴⁵⁶ Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Şerhu muhtasarı İbn Hâcib*, II, 378-379; Muhammed Emin Şenkîfî, *Müzekkire fî usûli’l-fikh*, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1437/2015, s. 178-179.

⁴⁵⁷ Müslim, “Sıyâm”, 1154 (170).

2.2.31. İstisna-i Hakiki ve İstisna-i Mecâzî Arasındaki Fark

İstisna-i hakikiden maksat nahiv ilmindeki muttasıl istisna, istisna-i mecâzîden maksat ise munkatı' istisnadır. Müellif on birinci farkta istisna ile tahsis arasındaki farka değinmişti. Burada ise istisnanın iki kısmı olan hakiki ve mecâzi istisnaya değinmektedir.

İvaz Efendi hakiki istisnayı “فهو استثناء الجنس” “aynı cins olan şeylerin birbirinden istisna edilmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Yani müstesna olan kelime ile müstesna minhu olan kelimenin aynı cinsten olmasıdır. Ardından müellif “جاءنا القوم إلا زيدا” “Zeyd hariç topluluk bize geldi” cümlesini örnek olarak zikretmektedir.⁴⁵⁸ Cümlede müstesna minhu olan القوم kelimesi ile müstesna olan زيدا kelimesi aynı cins varlık olduğundan bu istisnaya hakiki istisna denmektedir.

Müellif hakiki istisnayı tanıttığından ayrıca mecâzî istisnanın tanımını yapmamaktadır. Zaten mefhumu muhalefet yoluyla mecâzî istisnanın tanımı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Hakiki istisna tanımından hareketle mecâzî istisnayı, “farklı cins olan şeylerin birbirinden istisna edilmesi” şeklinde tanımlamak mümkündür. İvaz Efendi buna “لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا” “Orada selam hariç gereksiz söz işitmezler”⁴⁵⁹ ayetini örnek vermektedir. Nitekim müstesna minhu olan لَغْوًا kelimesi ile müstesna olan سَلَامًا kelimesi farklı cins şeylerdir. Müellif, ayete كلاما lafzı takdir edildiği takdirde istisnanın hakiki olacağına dair bir görüş de zikreder. Takdirle beraber ayet şu şekle dönüşür: “لا يَسْمَعُونَ فِيهَا (كلاما) لَغْوًا إِلَّا (كلاما) سلامًا”⁴⁶⁰ Dikkat edilirse bu takdirle beraber artık müstesna minhu, سَلَامًا ise müstesna olmaktan çıkar. Artık müstesna minhu كلاما müstesna ise كلاما سلاما olur. Her ikisi de kelimelerden olduğu için hakiki istisna olur.

Hakiki ve mecâzî istisna, istisna olma yani bütünden parçanın çıkarılması açısından benzeşmektedir. Aralarındaki şöyle bir fark vardır: Hakiki istisnada müstesna ve müstesna minhu aynı cinstendir, mecâzî istisnada bunlar farklı cinstendir.

⁴⁵⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 72.

⁴⁵⁹ Meryem, 19/62.

⁴⁶⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 73.

2.2.32. İzafet-i Hakiki ve İzafet-i Mecâzi Arasındaki Fark

İvaz Efendi, izafet-i hakikiyi “*eylemin faili muhtara nispet edilmesi*”⁴⁶¹ şeklinde tarif etmektedir. Bu duruma kalkma, oturma, gitme vb. eylemleri örnek göstermektedir.⁴⁶² Bu örneklerde fiiller faili muhtar olan diğer bir deyişle seçme hürriyetine sahip olan insana nispet edilmektedir. Bundan dolayı buradaki izafetler hakikidir.

Müellif, izafet-i mecâziyi “*bir eylemin faili muhtar olmayan birine nispet edilmesi*”⁴⁶³ olarak tanımlamakta; ağacın boyu uzadı, ağaç meyve verdi, duvar yıkıldı cümlelerini ise bu duruma örnek vermektedir.⁴⁶⁴ Bu örneklerde ağaç ve duvar faili muhtar olmadığından fiillerin onlara nispet edilmesi mecâzidir. Kuran-ı Kerim’de “فُوجِدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ” “*Orada yıkılmayı isteyen/yıkılmaya yüz tutmuş duvar buldular*”⁴⁶⁵ ayetinde yıkılmayı istemenin faili muhtar olmayan duvara isnat edilmesinde de izafet-i mecâzi vardır.

İzafet-i hakiki ile izafet-i mecâzi irade içirme bakımından ortaktır. Aralarında şöyle bir fark vardır: İzafet-i hakikide irade, faili muhtardan meydana gelirken; izafet-i mecâzide ise irade faili muhtar olmayan yani seçme hürriyetine sahip olmayan tarafından meydana gelmektedir.

Müellifin burada insanın faili muhtar olduğunu zikretmesi insan iradesinin özgür ve etkin olduğunu göstermektedir. En azından İslâm hukuku açısından sorumluluktan söz edilebilmesi için insanın faili muhtar olması gerekmektedir. Aksi halde suçlulara ceza vermenin mantıklı bir izahı olamaz. Hırsızlık edip de Allah’ın kaza ve kaderini bahane eden kişinin elini kesen Hz. Ömer’in, bu cezanın da Allah’ın kaza ve kaderi ile olduğunu zikretmesi bu yargıyı teyit etmektedir.⁴⁶⁶

⁴⁶¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 73.

⁴⁶² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 73.

⁴⁶³ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 73.

⁴⁶⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 73.

⁴⁶⁵ Kehf, 18/77.

⁴⁶⁶ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelami's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, Muhammed Reşâd Sâlim (thk.), Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, Riyâd 1406/1986, III, 234.

2.2.33. Hakiki Ruhsat ve Mecâzi Ruhsat Arasındaki Fark

Ruhsat, usul kitaplarında “Hükümlerin zorluktan kolaylığa doğru değişime uğraması”, “Aslı meşru kalmakla beraber bir özürden dolayı hükmün zorluktan kolaylığa doğru evrilmesi” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁶⁷ Hanefilere göre ruhsat, hakiki ruhsat (terfih ruhsatı) ve mecâzi ruhsat (iskat ruhsatı) olmak üzere ikiye ayrılır. Şayet meselede azimet hükmü ve delili devam ediyorsa buna hakiki ruhsat denir. Azimet hükmü meşru kalmıyor ve ruhsat aslî hükme dönüşüp âdetâ azimetin yerine konuyorsa buna mecâzi ruhsat denir.⁴⁶⁸

Müellif hakiki ruhsatı “*Fiil haram ve yasak olsa da faili sorumlu tutulmayan ruhsat*”⁴⁶⁹ olarak tarif etmektedir. Bu duruma tehdit altında olan kişinin dil ile Allah’ı inkâr etmesini, ölümcül açlık ve tehdit altındakinin başkasının malını telef etmesini örnek vermektedir. Normalde bu iki durum aklen ve şer’an haramdır. Ancak bu fiiller aslen haram olmakla beraber zor durumda kalan kişilerin bunları işlemesine ruhsat verilmiştir.⁴⁷⁰ Hakiki ruhsatta kişinin önüne iki seçenek sunulmaktadır. Birincisi dil ile de olsa Allah’ı inkâr etmemesi ki bu azimettir, ikincisi dil ile Allah’ı inkâr etmesi ki bu da ruhsattır. Mükellef burada iki seçenekten birini tercih edebilir. Hakiki ruhsatta azimet hükmü ve delili yani Allah’ı inkâr etmenin haram oluşu devam etmektedir. Bir diğer ifadeyle ruhsatın karşısında yer alan azimet meşruiyetini yitirmemiştir. Bundan dolayı kişi ruhsatı tercih etmeyip azimet ile amel edebilir. Hatta azimetle amel etmesi evladır. Bu sebeptendir ki dil ile de olsa Allah’ı inkâr etmeyen kişi ölürse şehit olur. Ancak bununla beraber kişi ruhsatı da tercih edebilir. Bu sebeple ruhsatı kullanıp dil ile Allah’ı inkâr eden kişi kâfir olmak şöyle dursun günahkâr dahi olmaz. Mükellefe iki seçenek sunup onu rahatlatma söz konusu olduğundan hakiki ruhsata terfih ruhsatı da denmektedir.⁴⁷¹

İvaz Efendi mecâzi ruhsata ölümcül açlık durumunda leş yemenin ve zaruret halinde şarap içmenin mubah oluşunu örnek vermektedir. Bazı istisnalar dışında bunların her zaman ve durumda nass ile haram olduğunu ifade etmektedir. Şu ayetler

⁴⁶⁷ Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym, *Fethu’l-gaffâr bi şerhi menâri’l-envâr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, s. 258.

⁴⁶⁸ Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkıh*, s. 108-109.

⁴⁶⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 73-74.

⁴⁷⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku’l-usûl*, s. 73-74.

⁴⁷¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Ruhsat” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 208.

hangi durumlarda istisnaların söz konusu olacağını göstermektedir: “فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ” *Şiddetli açlık halinde olan kişi günah işleme kastı olmaksızın leş etinden yesin.*”⁴⁷² “فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ” *Her kim bunları yemek zorunda kalırsa arzu duymamak ve zorunlu miktarı aşmamak kaydıyla yemesinde bir günah yoktur.*”⁴⁷³ Müellife göre bu ayetler zaruret durumunu haramlık hükmünden istisna etmektedir. Yani leş yemenin hükmü bu istisnalar dışında haram olarak kalmaya devam etmektedir.⁴⁷⁴ Burada şunu ifade etmeliyiz ki mecâzi ruhsatta hakiki ruhsatta olduğu gibi seçenekler sunulmamaktadır. Bundan dolayı mecâzi ruhsatta ruhsat ile amel etmek zorunlu hale gelmekte, ruhsat aslî hükme dönüşmekte ve ruhsatın karşısında yer alan azimet meşruiyetini yitirmektedir. Bu sebeple zaruret halinde leş yemek ve şarap içmek zorunlu hale gelmektedir. Aksi halde kişi günahkâr olur.⁴⁷⁵

Hakiki ve mecâzi ruhsat, ruhsat olma açısından benzeşmekle beraber aralarında şöyle farklar bulunmaktadır: Hakiki ruhsatta haramlık sebebi mevcuttur. Mecâzi ruhsatta ise ayette geçen istisna (غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) ile haramlık sebebi ortadan kalkmıştır. Hakiki ruhsatta iki seçenek mevcut iken mecâzi ruhsatta tek seçenek mevcuttur. Hakiki ruhsat ile amel zorunlu değilken hatta ruhsatı terk etmek evla iken mecâzi ruhsatta o ruhsat ile amel etmek vâciptir.

2.2.34. Haber-i Vâhide Dayalı İcma ile Müfesser Nassa Dayalı İcma Ara sındaki Fark

İcma sözlükte “azmetmek ve fikir birliğinde bulunmak” anlamlarına gelir. Terim olarak icmâ; Hz. Peygamber’in ümmetinden olan müçtehitlerin, Peygamber’in vefatından sonraki herhangi bir dönemde ortaya çıkan dini bir meselenin hükmü hakkında ittifak etmelerini ifade eder.⁴⁷⁶

Dini konularda bilgisiz ve delilsiz hüküm vermek heva ve hevese kapılmak anlamına geldiğinden her icmânın muhakkak dayandığı bir delil olmalıdır.⁴⁷⁷ Bu delil için usûlcüler genelde “senedü'l-icmâ” veya “müstenedü'l-icmâ” tabirini kullanmaktadırlar. İbn Cerir et-Taberî (ö.310/923) ve Davud ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi

⁴⁷² Maide, 5/3.

⁴⁷³ Bakara, 2/173.

⁴⁷⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 74-75.

⁴⁷⁵ Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, s. 109.

⁴⁷⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 379-380.

⁴⁷⁷ Abdülkerîm Zeydân, *el-Veciz*, s. 178.

kimi usûlcüler icmânın senedinin sadece kat'î bir delil olabileceğini savunurken,⁴⁷⁸ Hanefiler kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerin de icmâya dayanak olabileceğini savunmaktadır.⁴⁷⁹

İcmâ, dayandığı delile göre farklı işlevlerde bulunur. İcmânın dayanağı haber-i vâhid, kıyas gibi zannî bir delil ise icmâ onu kat'ileştirir. Bu anlamda icmâ müstakil bir delil olur. İcmânın dayanağı kat'î ise icmâ o kat'î olan delili tekit eder. Burada icmâ müstakil bir hüccet ve delil değil sadece delili takviye edicidir.⁴⁸⁰

İvaz Efendi, haber-i vâhide dayalı olan icmâda hükmün artık o habere değil de icmâya izafe edildiğini ifade etmektedir.⁴⁸¹ Bir diğer ifadeyle haber-i vâhid olan bu delil, icmâ ile kuvvet bulur ve artık aslî delil icmâ olmuş olur. Örneğin rivayet tekniği açısından haber-i vâhid olan “Yiyeceği kabzetmeden satmayın” hadisine dayanılarak kabzetmeden önce yiyeceğin satımının caiz olmadığı hususunda icmâ hasıl olmuştur.⁴⁸² Dolayısıyla kabzetmeden önce yiyeceğin satılmasının caiz olmamasının delili artık haber-i vâhid değil icmâdır.

İvaz Efendi, müfesser nassa dayalı olan icmâda hükmün icmâya değil de nassa izafe edildiğini dile getirmektedir.⁴⁸³ Müfesser nass Şâri‘ tarafından beyan edildiğinden ayrıca tevîl ve tahsis ihtimaline kapalı olduğundan zaten kat'îdir.⁴⁸⁴ Bu sebeple müfesser nassa dayalı icmâda aslî delil icmâ değil müfesser nassın kendisidir. Bu konudaki icmânın işlevi, kat'î olan müfesser nassı tekit etmektir. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin farziyeti bu tür icmâya girmektedir.

İcma ile ilgili şu hususun altını çizmek gerekir. Namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadetlerin farziyeti; hırsızlık, zina, adam öldürme vb. fiillerin haramlığı gibi dinin ana istikametini oluşturan konular dışında icmâ iddialarına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Hiç şüphesiz icmâ edildiği söylenen hususlar dikkatli bir şekilde incelendiğinde hatırı sayılır ihtilafların bulunduğu görülür. Bu sebeple “bu konuda icmâ vardır” demek yerine “bu konuda ihtilaf bilinmiyor” tabirini kullanmak daha isabetli olacaktır.

⁴⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 264.

⁴⁷⁹ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 354.

⁴⁸⁰ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 354; Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 284.

⁴⁸¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 75.

⁴⁸² İbn Melek, *Şerhu menâri'l-ervâr*, s. 258.

⁴⁸³ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 75.

⁴⁸⁴ Şâfi, *Usûl*, s. 76.

Haber-i vâhîde dayalı olan icmâ ile müfesser nassa dayalı olan icmânın ortak noktası, icmâyâ dayanak olma ve kat'iyet ifade etmesidir. Aralarında şöyle bir fark vardır: Haber-i vâhîde dayalı olan icmâda hüküm icmâyâ izafe edilir ve icmâ müstakil bir delil olur. Müfesser nassa dayalı icmâda ise hüküm icmâyâ değil nassa izafe edilir ve icmâ takviye edici bir delil olur.

2.2.35. Neshi Mümkün Olmayan İcma ile Neshi Mümkün Olan İcma Arasındaki Fark

Müellif, sem'î bir delile dayanan icmânın neshinin mümkün olmadığını, böyle bir neshin icmâyı delmek anlamına geldiğini söylemektedir.⁴⁸⁵ Şöyle ki, sem'î delile dayanan icmâ ancak kendisi gibi sem'î bir delille neshedilebilir. İcma tanımı gereği Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana geldiğinden ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra da yeni bir nass varid olamayacağından sem'î delile dayalı icmâ başka bir sem'î delille neshedilemez.⁴⁸⁶

Müellif, aklî delile (içtihad) dayanan icmânın neshinin mümkün olduğunu zikretmekte ve bu duruma Hz. Ali'nin önceleri "ümmü veled satılmaz" şeklinde hükmedip daha sonra "ümmü veledin satılabileceğini düşünüyorum" diyerek bu hükmünü değiştirmesini delil göstermektedir. Ardından Ebu Hanife'nin, Hz. Ali'nin bu görüşünü esas alıp "hâkim maslahata binaen ümmü veledin satılabileceği hükmederse bu hüküm infaz edilir" şeklindeki kanaatini aktarmaktadır.⁴⁸⁷ Burada örnek olarak zikredilen mesele maslahata mebni olan icmâdır. Önceleri Hz. Ali maslahattan dolayı ümmü veledin satılmaması yönünde kanaat belirttikten sonra yine bir maslahattan dolayı satılmasına cevaz vermiştir.

İcmânın dayanağı sem'î bir delil olabileceği gibi içtihadî (aklî) bir delil de olabilir. Kur'an'ın cem edilmesi ve Hz. Osman döneminde Cuma namazı için üçüncü ezanın ihdası konusundaki icmâ, maslahata yani içtihad dayanan icmâyâ örnek gösterilebilir.⁴⁸⁸ Böyle bir durumda icmâ maslahatı sağladığı sürece kaynak olma özelliğini korur. Ancak maslahat değiştiğinde bu maslahata dayanan icmâ da değişir ve maslahatı gerçekleştirecek yeni bir hüküm konulabilir. Bu, ilk oluşan icmâyı delmek

⁴⁸⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 75.

⁴⁸⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 346.

⁴⁸⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 75-76.

⁴⁸⁸ Abdülkerîm Zeydân, *el-Veciz*, s. 178; Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, s. 108-109.

değil aksine bu icmâyı işlevselleştirmek demektir. Bu duruma şu olay örnek verilebilir: Bazı sahabîler fiyatların yükseldiği bir zamanda Hz. Peygamber'e gelip fiyatlara narh koymasını talep ettiler. Hz. Peygamber "fiyatları yükselten ve alçaltan Allah'tır" diyerek bu uygulamaya sıcak bakmamıştır. Zira bu pahalılık, narhı gerektiren bir pahalılık değildir. Talebin arzdan fazla olmasından kaynaklı tabii bir fiyat artışıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber narha müsaade etmemiş, sahabe de narha sıcak bakmamış ve bu konuda icmâ meydana gelmiştir. Ancak daha sonra tâcirler daha fazla kâr elde etmek için piyasayı hakimiyetleri altına alıp halka zarar verdiklerinden Medine'nin yedi meşhur fakihî maslahata binaen narha cevaz vermişlerdir.⁴⁸⁹

İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) icmâyı maktû' ve maznûn olarak ikiye ayırıp, ümmü veledin satılıp satılamama meselesini de maznûn icmâ kategorisinde değerlendirmesi İvaz Efendi'nin konuyla ilgili düşüncesini teyit etmektedir.⁴⁹⁰

Neshi mümkün olan icmâ ile neshi mümkün olmayan icmâ, icmâ olma açısından benzeşmektedir. Aralarındaki fark ise şu şekildedir: Neshi mümkün olmayan icmânın dayanağı sem'î bir delildir ve bu icmâ neshe kapalıdır. Neshi mümkün olan icmânın dayanağı ise içtihatır ve bu icmâ neshe açıktır.

2.2.36. Mücmel Nassa Dayalı İcma ile Müfesser Nassa Dayalı İcma Ara sındaki Fark

Müellif, mücmel nassa dayanan icmâda hükmün icmâya izafe edildiğini, müfesser nassa dayanan icmâda ise hükmün icmâya değil nassa izafe edildiğini beyan etmektedir.⁴⁹¹

Müfesser nassa dayalı icmâ konusu otuz dördüncü bölümde ele alındığından burada daha çok mücmel nassa dayalı icmâ konusu ele alınacaktır. Hiç şüphesiz meselenin daha iyi anlaşılması için mücmel lafız hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Müellif, kırk birinci bölümde mücmeli "*Kelamın kapsamına giren ve söyleyeni tarafından beyan edilmedikçe manası anlaşılamayan lafız*"⁴⁹² şeklinde tarif etmekte ve

⁴⁸⁹ Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlû'l-fikh*, s. 109-110.

⁴⁹⁰ Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire, b.y. 1388/1968, X, 470-471.

⁴⁹¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 76.

mücmel ribâyı örnek vermektedir.⁴⁹³ Ribâ sözlükte “fazlalık” anlamına gelen mücmel bir lafızdır. Her fazlalığın ribâ olmadığı malumdur. Zira fazlalık ve kâr elde etme amacı söz konusu olmasına rağmen alışveriş helaldir. Bu durumda ne tür fazlalığın ribâ olduğu hususu kapalıdır. Hz. Peygamber eşya-yı sitte hadisi diye bilinen hadiste ne tür fazlalıkların riba olduğunu beyan etmiştir.⁴⁹⁴

Şu hususu belirtmekte fayda vardır. Bir lafza mücmel isminin verilmesi başlangıç itibarıyla netice itibarıyla mücmel lafız, mücmel olarak kalmaz. Bu lafız Şârî‘ tarafından tam bir şekilde beyan edilirse müfessere dönüşür. Sözlükte dua ve arınma anlamına gelen namaz ve zekât kavramlarını Şârî‘ tam bir şekilde beyan ettiğinden başta mücmel olan bu iki kavram müfessere dönüşmüştür. Şayet mücmel lafız Şârî‘ tarafından tam bir şekilde beyan edilmezse o takdirde müşkile dönüşür. Fazlalık anlamına gelen riba kavramı Şârî‘ tarafından tam bir şekilde beyan edilmediğinden müşkile dönüşmüştür.⁴⁹⁵ Ribâ, kâfi ve vâfi bir şekilde beyan edilmediğinden müçtehit âlimler bu altı maddenin dışında hangi maddelerde ribanın cereyan edeceğini tespit etmek amacıyla illeti araştırmaya koyulmuşlardır.

Şârî‘in beyanı mücmeli müfessere dönüştürürse bu konuda icmânın hasıl olması mümkündür. Bu hususa salat ve zekâtın ne olduğu hususu üzerinde icmânın tahakkuk etmesi örnek verilebilir. Bu durumda müellifin de ifade ettiği gibi hüküm icmâyâ değil nassa izafe edilir.

Şayet Şârî‘in beyanı mücmeli müfessere dönüştürmeye yetmezse o halde müçtehidin talep ve teemmül etmesi bir diğer deyişle içtihat etmesi gerekecektir. İctihadi bir konuda ise icmânın oluşması olanaksızdır. Ribanın illetinin dört mezhepte farklı olması bu iddiayı güçlendirmektedir.

Dolayısıyla mücmel nassa dayanan icmâ meselesi farazî bir mesele gibi görünmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde bu konu hakkında herhangi bir icmâ örneğine rastlanmamıştır.

Hülasa hüküm netice itibarıyla mücmel lafza dayanmamaktadır. Zira mücmel lafız sonuç itibarıyla mücmel olarak kalmamaktadır. Mücmel lafız ya müfessere

⁴⁹² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 79.

⁴⁹³ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 79.

⁴⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 168-169; Şâfi, *Usûl*, s. 85.

⁴⁹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Kesfu'l-esrâr*, I, 54; Zekiyyüddîn Şa‘bân, *Usûlü'l-fikh*, 363-364.

dönüşmekte ki bu durumda icmâya dayanak olabilmektedir. Ya da müşkile dönüşmekte ki bu durumda icmâya dayanak olması imkansızdır.

Mücmel nassa dayalı icmâ ile müfesser nassa dayalı icmânın ortak noktası, icmâya dayanak olma ve kat'iyet ifade etmesidir. Aralarındaki farka gelince mücmel nassa dayalı icmâda hüküm icmâya izafe edilir. Müfesser nassa dayalı icmâda ise hüküm icmâya değil nassa izafe edilir.

2.2.37. Zâhir ve Müşkil Arasındaki Fark

Müellif bu başlık altında yalnızca zâhir ve müşkilin fıkıh usûlü açısından terim anlamlarını ele almaktadır. Ardından müşterek lafzın tanımını yapmadan doğrudan “bütün müşterek lafızlar müşkildir” şeklinde genel bir kural ortaya koymaktadır.⁴⁹⁶ Kavramların zihinlerde yer etmesi adına her bir kavrama örnek vermek yararlı olacaktır.

Müellif, zâhir terimini klasik Hanefî usûl kitaplarında geçtiği üzere “*Konuşan kişinin maksadının (harici bir karineye ihtiyaç duymadan) sırf duymayla ortaya çıktığı lafız*”⁴⁹⁷ şeklinde tanıtmaktadır.

Tanımı bir örnek üzerinden somutlaştıralım: “وَأَخْلَ اللَّهُ النَّبِيَّ” “*Allah alışverişi helal kıldı*”⁴⁹⁸ ayetinde geçen “وَأَخْلَ” (helal kıldı) kelimesi duyulduğunda manası hemen anlaşıldığından zâhirdir.⁴⁹⁹

Müellif müşkili ise “*Birden fazla manaya gelebilen ancak derinlemesine düşünme, teemmül ve nazar yoluyla manası anlaşılan lafza denir*”⁵⁰⁰ şeklinde tarif etmektedir.

Müşkil lafza “المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء”, “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına (evlenmeden) üç kur beklesinler*”⁵⁰¹ ayetinde geçen قرء lafzı örnek olarak gösterilebilir. Zira قرء lafzı hayız ve tuhr anlamına gelen müşterek bir lafızdır. Kelimenin ne anlama geldiği hususunda ulemâ arasında ihtilaf vardır. Bu kelime Şâfiîlere göre tuhr, Hanefîlere göre hayız anlamında kullanılmaktadır. Bu manalardan birini tayin etmek

⁴⁹⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 77.

⁴⁹⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 76.

⁴⁹⁸ Bakara, 2/275.

⁴⁹⁹ Şâfiî, *Usûl*, s. 68; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 46.

⁵⁰⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 77.

⁵⁰¹ Bakara, 2/228.

için harici karinelere yola çıkarak derinlemesine araştırma yapmak ve düşünmek gerekir.⁵⁰²

Müşterek ise bir lafzın birden fazla vaz' ile birden fazla anlama gelmesidir.⁵⁰³ Mesela "عين" kelimesi casus, pınar, göz ve altın anlamlarına geldiğinden müşterektir.⁵⁰⁴ Bir metinde bu kelime geçtiğinde o kelimenin orada hangi anlama geldiği hususunda araştırma yapmak gerekir. Bu sebeple müellifin de ifade ettiği gibi her müşterek lafız aynı zamanda müşkildir.

Bu iki kavram manaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı açısından lafızlar kategorisinde yer alması hasebiyle benzeşir. Aralarında şöyle bir fark vardır: Zâhir duyulduğunda harici bir karineye ihtiyaç duyulmadan hemen anlaşılırken, müşkil lafızda mana ancak tefekkür, teemmül ve nazar yoluyla anlaşılmaktadır.

2.2.38. Nass ve Müfesser Arasındaki Fark

Manaya delâletleri açık olan lafızlardan olan nass ve müfesser kavramları ilk dönem usûl eserlerinde tarif edilmiştir. Mesela erken dönem Hanefî usûlcülerinden eş-Şâî (ö. 344/955) nassı "*kendisi için kelamın sevk edildiği lafız*"⁵⁰⁵ olarak tanımlamış; müfesseri ise "*sözü söyleyen tarafından beyan edilmek suretiyle anlamı açık olan, tevil ve tahsis ihtimali taşımayan lafız*"⁵⁰⁶ şeklinde tarif etmiştir.

İvaz Efendi ise nassı, "*tebdil ve neshi kabul eden, tevil ihtimaline açık olan lafız*"⁵⁰⁷ biçiminde tarif etmiştir. Müellifin bu tarifi zâhir lafzın tarifine de karşılık gelmektedir. Bu tarifte iki kavramı birbirinden ayıracak bir ifade eksik bırakılmıştır. Dolayısıyla müellif bu tanımda efradını câmi' etse de ağıyarını mâni' etmemiştir. Usûl âlimleri nassı zahirden ayırmak için tanıma "*kelamın sevk sebebi olan lafız*"⁵⁰⁸ kaydını ilave etmişlerdir. Bu sebeple nassı "*tebdil ve neshi kabul eden, tevil ihtimali olan aynı zamanda sözün söylenme sebebi olan lafız*" şeklinde tanımlamak daha kapsayıcı olur.

⁵⁰² Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, s. 362; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fikh*, s. 152-153.

⁵⁰³ Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1403/1983, I, 176.

⁵⁰⁴ Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, s. 341.

⁵⁰⁵ Şâî, *Usûl*, s. 68.

⁵⁰⁶ Şâî, *Usûl*, s. 76.

⁵⁰⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 77.

⁵⁰⁸ Şâî, *Usûl*, s. 68.

Alışverişin helal ribânın haram oluşunu bildiren ayet-i kerime alışveriş ve ribânın aynı şey olmadığı hususunda nasıttır. Ayetin söylenme sebebi alışverişin helal ribânın haram oluşunu bizzat ifade etmek değil, bu ikisinin farklı şeyler olduğunu ortaya koymaktır. Mana böyle olmakla beraber ayet tahsis ve tevil ihtimaline açıktır.⁵⁰⁹

Müfessere gelince müellif, müfesserin anlama delâlet açısından nassdan daha açık olduğunu ifade eder. Ardından müfesserin nesih ve tebdili kabul ettiğini ancak tevil ihtimaline kapalı olduğunu⁵¹⁰ beyan eder.⁵¹¹ İffetli kadına zina iftirasında bulunana seksen sopa vurulması gerektiğini bildiren ayet-i kerime örnek olarak zikredilebilir. Ayet-i kerimede yer alan “seksen” sayısı tevil ihtimaline kapalıdır. Nitekim sayılar fazlalık ve eksiklik ihtimaline kapalı olduğundan teville müsait değildir.

Müellifin anlattıklarından da anlaşılacağı üzere söz konusu iki terim manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızlar kategorisinde yer almaları, nesih ve tebdili kabul etmeleri hasebiyle benzeşir. Fakat aralarında şöyle bir fark vardır: Müfesserin manaya delâleti nassın delâletinden daha açıktır. Ayrıca nass tevil ihtimaline açık iken müfesser tevil ihtimaline kapalıdır.⁵¹²

2.2.39. Müfesser ve Muhkem Arasındaki Fark

İvaz Efendi bir önceki maddede müfesseri izah ettiğinden “müfesser beyan ettiğimiz gibidir” diyerek doğrudan muhkem konusunu ele almış ve muhkemi “*neshi, tebdili ve tevili kabul etmeyen*”⁵¹³ şeklinde tarif etmiştir. Ardından “*kelamda ifade ettiği anlama göre (inanmak ve gereğince amel etmek) hükmetmek gerekir.*”⁵¹⁴ sözleriyle de muhkemin hükmünü izah etmiştir.

Müellif, muhkeme örnek olarak “*فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ*”, “*Meleklerin tamamı hep birden secde ettiler*”⁵¹⁵ ayetini zikretmektedir. Ayeti kerimede geçen “*الْمَلَائِكَةُ*” kelimesi elif lam ile marife olmuş cemi bir isim olduğundan âmm lafızdır. Her âmm lafız gibi bu

⁵⁰⁹ Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 100; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, s. 145; Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 348.

⁵¹⁰ Nüşhada “Tevil ihtimaline kapalıdır” ifadesindeki olumsuzluk edatı olan *لَا* edatı düşmüştür. Bkz. İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl* (neşreden notu), s. 77. Müfesserin tevil ihtimaline kapalı oluşuna dair bkz. Şâşî, *Usûl*, s. 76; Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 101.

⁵¹¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 77.

⁵¹² Bkz. Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 100-101.

⁵¹³ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 78.

⁵¹⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 78.

⁵¹⁵ Hicr, 15/30.

kelimenin de tahsise ihtimali vardır. Dolayısıyla “المَلَائِكَةُ” ifadesinden meleklerin hepsinin değil de çoğunun secde ettiği anlamı da çıkarılabilir. Ancak “كُلُّهُمْ” kaydı ile bu ihtimal ortadan kalkmıştır. Buna rağmen ayet hâlâ tevil açıktır. Çünkü melekler hep birden secde ettiği gibi ayrı ayrı secde etmiş de olabilirler. Fakat “أَجْمَعُونَ” ifadesiyle bu tevil ihtimali de ortadan kalkmış ve meleklerin tamamının hep birlikte secde ettiği ortaya çıkmıştır.⁵¹⁶ Ayrıca bu ayet neshi de kabul etmez. Çünkü ihbarda nesih olmaz.⁵¹⁷

Bu iki terim manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızlar bölümünde yer alma ve tevil ihtimaline kapalı olma bakımından benzeşir. Ne var ki müfesser lafız nesih ve tebdili kabul ederken muhkem lafız bunları kabul etmemektedir.

2.2.40. Sarih ve Kinâye Arasındaki Fark

İvaz Efendi, sarih lafız “manası belli ve maksadı açık olan lafız”⁵¹⁸ şeklinde tanımlamakta ve bu anlamda “صرح الحق” “hak ortaya çıktı/bâtıldan ayrıldı” cümlesini delil olarak kaydetmektedir. Ayrıca “Başka bir delile gerek kalmadan sarih lafızın zâhiriyle amel edilmelidir.”⁵¹⁹ sözleriyle de sarih lafızın hükmünü beyan etmektedir.

Müellif, kinâyeyi “anlamı kapalı olup kastı gizli olan lafızlar”⁵²⁰ şeklinde tanımlamakta ve bu kapsamda “كنوت الشيء كنية” “bir şeyi örttüm” cümlesini aktarmaktadır. Kinâyenin hükmünü “başka bir kanıt olmaksızın zâhiriyle amel edilmemelidir.”⁵²¹ cümlesiyle belirtmekte, talak bahsinde geçen kinevî lafızların hükmünün de böyle olduğunu ifade etmektedir. Ardından meseleyi bir örnek üzerinden tavzih ve tahkim etmektedir: Örneğin koca, hanımına “انت بائن” “sen bâinsin” dese, bununla talaka niyet etmedikçe talak vâki olmaz. Nitekim “beynûne” hakiki anlamda uzaklaşma ve ayrılma manalarına gelmektedir. Boşanma hususunda ise ihtimal barındırmaktadır. Bu sebeple “sen bâinsin” sözünü söyleyen kişinin kastının anlaşılması için niyetine bakılmalıdır. Ancak bu lafız hakiki anlamda kullanılmaya devam eder.⁵²² Şöyle ki bir kimse talak niyetiyle bu sözü söylese niyetinden dolayı talak gerçekleşir.

⁵¹⁶ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 78; Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 100-101; Şâkir el-Hanbelî, *Usûlul-fıkhr'l-İslâmî*, s. 146.

⁵¹⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 59; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 217.

⁵¹⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 78.

⁵¹⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 78.

⁵²⁰ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 79.

⁵²¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 79.

⁵²² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 79.

Ancak bu söz hâlâ hakiki manada ayrılma ve uzaklaşma anlamında kullanılır. Dolayısıyla bu sözü söyleyen kişinin her zaman niyetine bakılmalıdır.

Sarih ve kinâyenin benzer yönü her ikisinin de lafzın konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması açısından aynı başlık altında yer almasıdır. Ayrışan yönü ise sarih lafzın anlamının açık olup üzerine hüküm bina edilebilmesi için kişinin niyetine itibar edilmemesi; kinâyeli lafzın ise anlamının kapalı olup üzerine hüküm bina edilebilmesi için kişinin niyetine itibar edilmesidir.

2.2.41. Mücmel ve Müteşâbih Arasındaki Fark

Mücmel, sözlükte “mübhem, kapalı, detayı çıkarılmamış hesap” gibi anlamlara gelir. Bir terim olarak ise mücmel “*Birden çok manaya geldiğinden neyin kastedildiği anlaşılamayacak kadar kapalı olan ve ancak söz sahibinin beyanı ile anlaşılan lafza*”⁵²³ denir.

Müellif, mücmeli “*Kelamın kapsamına giren ve söyleyeni tarafından beyan edilmedikçe manası anlaşılamayan lafız*”⁵²⁴ şeklinde tarif etmekte, örnek olarak “وَحَرَّمَ الرَّبَّاءَ” *“Allah ribâyı haram kıldı*”⁵²⁵ ayetini serdetmektedir. Önceden de değinildiği üzere ayet-i kerime’de yer alan ribâ lafzı “fazlalık” anlamına gelmektedir. Ancak ayette her türlü fazlalık kastedilmemektedir. Çünkü fazlalık ve kâr elde etme amacı söz konusu olmasına rağmen alışveriş helaldir. Bu sebeple riba, Şârî’ tarafından beyan edilmedikçe anlaşılamayan mücmel bir lafızdır. Mecâzî Şârî’ olan Hz. Peygamber eşya-yı sitte diye bilinen hadiste ribânın kapsamını açıklamıştır.⁵²⁶

Müteşâbih, usûlcülerin kâhir ekseriyetine göre “kendisiyle maksadın ne olduğunu bilme ümidi kalmamış lafızlar” anlamına gelir.⁵²⁷ Genel olarak bazı surelerin başlarında yer alan kesik harfler anlamına gelen “hurûf-ı mukattaa”⁵²⁸; zâhir manada anlaşılması mümkün olmayan Allah’ın eli, yüzü, gözü gibi sıfatları örnek gösterilir.⁵²⁹ Müteşâbihin hakiki manasına inanılır, fakat ne anlama geldiğinin peşine düşülmez.⁵³⁰

⁵²³ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 142-143.

⁵²⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 79.

⁵²⁵ Bakara, 2/275.

⁵²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 168-169; Şâsî, *Usûl*, s. 85.

⁵²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 169; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 18.

⁵²⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 169;

⁵²⁹ Zekiyyüddîn Şa‘bân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 365.

⁵³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 169.

Ancak İvaz Efendi burada genel kabulün aksine bir tavır takınmıştır. O, müteşâbihi Iraklı müteahhir Hanefî âlimlerinin genel kabûlü⁵³¹ çerçevesinde anlayarak “sözlük manası anlaşılan ancak aklın bu manayı kabul etmediği, anlamın sadece muhkem lafızlar incelenerek anlaşıldığı lafızlar”⁵³² şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımdan hareketle ancak ilimde derinleşenlerin müteşâbihin anlamını bilebileceği sonucuna ulaşılabilir.

Yukarı verilen bilgilerden hareketle bu iki terimin benzeşen ve ayrışan yönleri hakkında şu tespitler yapılabilir: Mücmel ve müteşâbih, hafa yani anlamın kapalı olması açısından benzeşir. Ayrışan yönlerine gelince mücmel Şârî ‘tarafından tam veya nakıs bir şekilde beyan edilmişken, müteşâbih beyan edilmemiştir. Ayrıca mücmel mükelleflerin fiillerine ilişkin konuları ele alırken müteşâbih imana taalluk eden konuları içerir.

2.2.42. Farz ve Vâcip Arasındaki Fark

İvaz Efendi, farz kelimesinin sözlükte “takdir edilmiş/karar kılınmış şey” (قطع) anlamına geldiğini söyledikten sonra delil olarak “سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا” “Bu, indirip de farz kıldığımız sûredir”⁵³³ ayetini örnek vermekte; farz kavramının terim anlamını da “şüphesiz olmayan kesin bir delille sâbit olmuş hüküm”⁵³⁴ şeklinde ifade etmektedir. Ardından farzın kesin olarak bilgi ve amel gerektirdiğini, inkârı durumunda ise kişiyi küfre götüreceğini beyan etmek suretiyle farzın hükmünü ortaya koymaktadır.⁵³⁵

Müellif, vâcip konusunu ele alırken ise bu kavramın lügatta “düşmek” (سقوط) anlamında kullanıldığını ifade ettikten sonra örnek olarak “فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا” “Kesilen hayvanlar yanları üzerine düşünce...”⁵³⁶ ayetini delil getirmiş ve hakkında şüpheye düşüldüğünden dolayı vâcibe vâcip dendiğini ifade etmiştir. Müellif vâcip kelimesini “şüpheli ve sıkıntılı bir delille sâbit olan hüküm”⁵³⁷ şeklinde tanımladıktan sonra bu kelimenin (وجيب) “kalp çarpıntısı” kökünden türemiş olabileceğini hatırlatarak kavramın sözlük ve terim anlamı arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Daha sonra “kesin bilgi

⁵³¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl* (neşreden notu), s. 80.

⁵³² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 80.

⁵³³ Nur, 24/1.

⁵³⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 80-81.

⁵³⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 80-81.

⁵³⁶ Hac, 22/36.

⁵³⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 81.

gerektirmese de amel gerektirir, inkâr eden kâfir olmaz, terk eden günahkâr olur"⁵³⁸ ifadeleriyle vâcibin hükmünü izah etmiştir. Bu bağlamda namazda Fâtihanın okunmasını örnek göstermiştir. Ardından Şâfiî mezhebinde farz ve vâcip kelimelerinin hüküm açısından aynı olduğunu ifade ederek bu farklılığın Hanefî mezhebinde dikkate alındığına işaret etmiştir.⁵³⁹

Özetle farz ve vâcip, ameli gerektirme ve mazeretsiz terki hususunda uhrevî cezaya müstahak kılma yönünden benzeşmektedir.⁵⁴⁰ Farzın kesin bilgi ifade etmesi ve inkârı durumunun kişiyi küfre götürmesi onu vâcipten ayırır. Zira vâcip kesin bilgi ifade etmediğinden inkârı küfre götürmez.

2.2.43. Mütevâtir Haber ile Meşhur Haber Arasındaki Fark

Herkesçe malum olduğundan olsa gerek İvaz Efendi bu kavramları tanımlamaya ihtiyaç duymamış, sadece mütevâtir ve meşhurun hükmüne değinmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması adına bu kavramlar hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır.

Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan yaptıkları rivayetlere mütevâtir haber denir. Kur'an metninin nakli, namazların rekât sayıları ve zekât miktarları mütevatirdir. Yakînî bilgi gerektirdiğinden inkârı küfre götürür.⁵⁴¹

İlk tabakada yani sahâbe döneminde âhâd olup ikinci ve üçüncü tabakada yaygınlık kazanıp yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen topluluğun rivayet ettiği ve ümmetin kabûlüne mazhar olan haberlere meşhur haber denir. Mestleri meshetmenin cevazı, müt'a nikahının haramlılığı, kadını halasıyla veya teyzesiyle aynı nikah altında tutmanın haramlılığı meşhur haber ile sâbittir. Meşhur haber Hanefîlere göre mütevatire yakın bilgi ifade ettiğinden buna *ilmü't-tumanîne* adı verilmiştir. Meşhur haberin ilk tabakası âhâd olduğundan bu haberin Hz. Peygamber'e ittisalinde zan vardır. Bu sebeple inkâr eden kâfir değil bidat ehli sayılmıştır.⁵⁴²

Müellif mütevâtir ve meşhur haber hakkında "*Mütevâtir haber; kat'î ve yakînî bilgi ifade eder, ameli gerektirir ve inkâr eden kâfir olur. Meşhur haber ise (mütevâtir*

⁵³⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 81.

⁵³⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 81.

⁵⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 111.

⁵⁴¹ Şâfiî, *Usûl*, s. 272.

⁵⁴² Şâfiî, *Usûl*, s. 272; Serahsî, *Usûl*, I, 292.

gibi yakînî olmasa da) kat'î bilgi ifade eder, ameli gerektirir. Ancak inkârı küfre götürmez."⁵⁴³ diyerek bu kavramların benzeşen ve ayrışan yönlerini ortaya koymaktadır.

İvaz Efendi'nin verdiği bilgilerden hareketle iki kavramın ortak yönü ikisinin kesin bilgi ifade etmesi ve ameli gerektirmesidir; ayrışan yönü ise mütevâtirin inkârının küfre götürüp, meşhurun inkârının küfre götürmemesidir denilebilir.

Hanefilerin meşhur ve mütevâtir ayrımı sadece inkâr edenin uhrevî hükmü açısından farklıdır. Yoksa fonksiyon olarak meşhur haber, mütevâtir haber gibidir. Mesela Kitaba ziyade konusunda mütevâtir ile meşhur aynı derecededir. Hanefilere göre Kitaba ziyade nesih sayılır. Nesih ise ancak kat'î olan bir bilgi ile gerçekleşir. Zan ifade ettiğinden dolayı Kur'an'ın haberi vâhidle neshi caiz değildir. Ancak katiyet ifade ettiğinden mütevâtir ve meşhur haber ile Kitaba ziyade caizdir. Binaenaleyh Kur'an'da yer almamasına rağmen meşhur hadiste mevcut olduğundan recm hükmünün Kur'an'a ilave bir hüküm getirmesi sahihtir.⁵⁴⁴

2.2.44. Meşhur Haber ile Haber-i Vâhid Arasındaki Fark

Müellif burada da kavramları tanıtmadan doğrudan bunların hükümlerine değinmiştir. Bir önceki maddede meşhur hadis hakkında bilgi verildiğinden burada sadece haber-i vâhid hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

Hanefiler âhâd haberi mütevâtir ve meşhur derecesine ulaşmayan haber şeklinde tanımlarlar.⁵⁴⁵ Şâfiîler ise âhâd haberi mütevâtir derecesine ulaşmayan haber şeklinde tanımlayarak meşhur haberi âhâd haber kategorisinde değerlendirirler.⁵⁴⁶ Dolayısıyla müellifin bu ayrımı meşhur hadis ile haber-i vâhidi farklı addeden Hanefilere göredir. Şâfiîler meşhur ve âhâd haberi aynı kategoride gördükleri için hüküm açısından bu iki kavramın arasını ayırmazlar. İvaz Efendi bu iki kavramın hükmüne dair şunları zikreder:

“Âlimlerin kâhir ekseriyetine göre meşhur haber kat'î bilgi ifade eder ve gereğiyle ameli gerektirir. Haber-i vâhid ise ameli gerektirir ancak kesinlik ifade etmez. Her ikisinin asıl râvisi (ilk tabakası) tektir (yani mütevâtir derecesinde değildir) ancak meşhur haber daha

⁵⁴³ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 82.

⁵⁴⁴ Pezdevî, *Kenzül-vüsûl*, s. 358.

⁵⁴⁵ Şâfiî, *Usûl*, s. 272; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 370.

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 116.

sonra şöhret ve yaygınlık kazanmış, ümmetin kabulüne mazhar olmuştur. Haber-i vâhid ise şöhret ve yaygınlık kazanmamıştır.”⁵⁴⁷

Müellifin yukarıda verdiği bilgilerden hareketle özetle şunlar söylenebilir: Meşhur ile âhâd haber amel gerektirme ve ilk tabakada tek râviye isnad bakımından benzerlik arz eder. Aralarındaki farklılığa gelince meşhur haber bilgi değeri açısından katiyet ifade eder, haber-i vâhid ise zanniyat ifade eder.

Bu farkın mezhep ihtilaflarına etkisi fazladır. Örneğin Hanefilere göre Kur'an ve mütevâtir sünnette yer alıp da tahsise uğramamış âmm lafzın delâleti kat'îdir. Böyle bir âmm lafız ancak kendisi gibi kat'î bir delille tahsise uğrayabilir.⁵⁴⁸ Şâfiî mezhebinde ise âmm lafzın delâleti zannîdir.⁵⁴⁹ Bundan ötürü zannî bir delille de tahsis edilebilir. Dolayısıyla Hanefilere göre tahsise uğramamış âmm lafız kat'î olan meşhur haber ile tahsis edilebilir, haber-i vâhid ile tahsis edilemez. Şâfiîlerde âmm lafzın delâleti ve haber-i vâhid zannî olduğundan âmm lafzın haber-i vâhidle tahsisi caizdir.⁵⁵⁰

2.2.45. Bedel ve Halef Arasındaki Fark

İvaz Efendi bedeli, “*aslı mümkün olmakla beraber kendisi meşru olan*”⁵⁵¹ şeklinde tanımlamakta, örnek olarak ise mestleri mesh etmeyi zikretmektedir. Ona göre mestleri mesh etmek yıkamanın bedelidir. Zira abdest alırken mestleri çıkarıp da ayakları yıkamak mümkün iken bunu yapmayıp mestleri mesh etmek caizdir.⁵⁵²

Halef kavramına gelince halefi, “*aslı mümkün olduğunda kendisi meşru olmayan*”⁵⁵³ şeklinde tarif etmekte, örnek olarak teyemmümü ele almaktadır. İvaz Efendi'ye göre teyemmüm abdestin halefidir. Nitekim abdest alabilme imkânı olan kişinin teyemmümü caiz değildir.⁵⁵⁴

Hanefilerin genelinin bu kavramlara yükledikleri anlam yukarıdaki gibidir. Mesela *Furûku'l-usûl*'deki tanım ve örneklerin aynısını Kâsânî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-

⁵⁴⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 82-83.

⁵⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 294.

⁵⁴⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 35.

⁵⁵⁰ Ferhat Koca, “Tahsis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 433.

⁵⁵¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 83.

⁵⁵² İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 83.

⁵⁵³ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 83.

⁵⁵⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 83.

Hümâm'ın (ö. 861/1457) eserlerinde görmek mümkündür.⁵⁵⁵ Bu durum İvaz Efendi'nin bu tür eserlerden istifade ettiğini göstermektedir.

Genel görüş böyle olmakla beraber bunun aksini dile getirenler de vardır. Mesela bu iki kavramı İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) yukarıda verilenlerin tam tersi şekilde tanımlar ve şöyle der: "*Teyemmüm örneğinde olduğu gibi aslı mümkün iken caiz olmayana bedel, caiz olana ise halef denir.*"⁵⁵⁶ İbn Âbidîn, halefe ise mestleri mesh etmeyi örnek verir.⁵⁵⁷

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşılacağı üzere bedel ve halef terimi asıldan udûl etme/vazgeçme açısından benzeşir. Zira her ikisinde de asıl ile amel edilmemektedir. İki terim arasındaki farka gelince bedelde asıldan mazeretsiz udûl caiz iken halefte caiz değildir.

⁵⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, I, 57; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 153.

⁵⁵⁶ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 282.

⁵⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, I, 282.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Fıkıh alanındaki furûk edebiyatı temelde usûl ve furû olmak üzere iki alanda kendini göstermektedir. Bu edebiyat her iki alanda aynı oranda gelişmemiştir. Furû sahasında furûk edebiyatının oluşumu usûl alanına nispetle daha erkendir. Furû meselelerin incelendiği müstakil furûk eserleri H. 4. yüzyılda kaleme alınırken usûl ile ilgili müstakil furûk eserleri ancak H. 9. ve 10. yüzyılda kaleme alınmıştır. Bunun temel nedeni ise ihtiyaçtır. Zira devlet ve toplum furû meselelerle daha çok karşı karşıya gelmektedir. Örneğin talak ile feshin farkı, halkı nesih ile tahsisin veya müevvel ile müfesserin farkından daha çok ilgilendirmektedir. Bir diğer neden ise mezhep imamlarının mezhep içi ve mezhepler arası tutarlılığı sağlama girişimleridir. Şöyle ki, mezhep imamları tutarsızlık iddiasıyla kendilerine gelen itirazları belli oranda furûk ilmiyle bertaraf etmektedirler. Mesela “her ikisi de abdest olma niteliğine sahip olmasına rağmen neden niyet etmek normal abdestte şart değilken teyemmüm abdestinde şarttır? Bu bir tutarsızlık değil midir?” şeklindeki bir itiraza Hanefî bir âlim furûk ilmine başvurmak suretiyle abdest ve teyemmüm abdestinin farkı ortaya koyarak cevap vermektedir.

Usûlle ilgili müstakil eserlerin geç bir dönemde kaleme alınması o döneme kadar usûlle ilgili farklara değinilmediği anlamına gelmez. Nitekim usûlle ilgili farklar ilk etapta usûl kitaplarında dağınık şekilde yer almıştır. Sonra giderek bu farklar usûl kitapları içerisinde bölüm başlıkları altında daha sistemli bir şekilde incelenmiştir. Daha sonra usûlle ilgili farklara dair bazı müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler genelde en fazla 15-20 sayfa civarında sayıları bir elin parmağını geçmeyecek şekilde olmuştur. İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı eseri bu müstakil eserlerden biri ve hatta ilki olması hasebiyle oldukça dikkat çekicidir.

Araştırma konusu olan *Furûku'l-usûl* adlı eser her ne kadar bazı nüshalara dayanılarak İbn Kemal Paşa'ya nispet edilmişse de araştırma neticesinde yeni bulunan nüshalardaki bilgiler göz önünde bulundurularak *Furûku'l-usûl* adlı eserin İvaz Efendi'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Osmanlı âlimlerinden İvaz Efendi usûle dair farkları içeren bu risâleyi öğrencilerin isteği doğrultusunda kaleme almıştır. Bu durum Osmanlı'da usûl derslerinin niteliğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Müellifin verdiği örneklerin birçok klasik kaynakta aynıyla yer alması müellifin eserini kaleme alırken çeşitli kaynaklardan yararlandığını göstermektedir. Örnekler incelendiğinde İvaz Efendi'nin Teftâzânî'nin *Telvîh*'inden, Adudüddîn el-Îcî'nin *Şerh-i Adûd*'undan ve Abdulaziz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr*ından bolca istifade ettiği görülmektedir. Bu tespit Osmanlı'da 16. yüzyılda usûl alanında hangi kitapların ağırlıkta okutulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İvaz Efendi risâlesinde her kavramın tanımını yapmamıştır. Bazen kavramları tanıtmış ancak örnek vermemiş, bazen de konuyu tanıtmadan direkt örnek vererek konuya başlamıştır. Ayrıca İvaz Efendi risâlesinde furûk edebiyatının olmazsa olmazlarından biri olan kavramların benzer yönüne de değinmemiştir.

Usûlde farklarla ilgili ilerleme ve gelişim sağlanması için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Ülkemizde bu alanla ilgili çalışmalar sınırlıdır. Örneğin hangi iki kavramın usûlde farklar başlığı altında inceleneceğinin hâlâ net olarak ortaya konulamadığı kanaatindeyiz. İki kavram ne kadar benzer olursa furûk açısından incelenmeye değerdir? Bu anlamda Kâtip Çelebî, güçlü-zayıf birçok meselenin furûk edebiyatında ele alınmasını eleştirmiştir. Bu durum İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı eseri için de geçerlidir. Örneğin İvaz Efendi eserinde aralarında nüans denebilecek farklar içeren kavramlara değinmekle beraber âmm-has, asıl-fer', hakikat-mecâz gibi aralarında bariz fark olan kavramlara da değinmiştir. Bu anlamda İvaz Efendi'nin risâlede farkların kapsamını çok geniş tuttuğu söylenebilir. Furûk ilmi açısından olumsuz sayılacak bu durum onun bir müderris olarak talebelerinin seviyesini dikkate alması ve eserin eğitim amacıyla yazılmasıyla izah edilebilir.

Araştırma konusu olan *Furûku'l-usûl* adlı risâle Muhammed b. Abdülaziz el-Mübarek tarafından dört nüsha esas alınarak tahkik edilmiştir. Ancak daha sonraki araştırmalarda dört nüshaya daha ulaşılmıştır. *Furûku'l-usûl*'deki meseleler tahlil edildiğinde el-Mübarek'in tahkikinin yetersiz olduğu görülmüş ve bu durum bulunan diğer yazma nüshalara müracaatı zorunlu kılmıştır. Bu sebeple risâleden daha çok istifade edebilmesi amacıyla yeni nüshalar da göz önünde bulundurularak eser yeniden tahkik edilmelidir.

KAYNAKÇA

- ABDULLATİF, İbn Ahmed el-Hamd, *el-Furûk fî usûli'l-fıkh*, 2. Baskı, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1436.
- ACLÂN, Mâcid b. Salah b. Sâlih, *el-Furûku'l-usûliyyeinde'l-imam et-Tûfî fî şerhihi li muhtasari'r-ravza*, Câmiatu Ümmi'l-Kura, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke 1430/2009.
- ALİ el-HAY, Râşid b., *el-Furûk fî mesâili'l-hükm inde'l-usûliyyîn dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Yayınlanmamış Doktora Tezi, Suudi Arabistan, 1412/1992.
- ALİ HAYDAR EFENDİ, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Fehmî el-Hüseynî (thk.), Dâru'l-Cîl, b.y. 1411/1991.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen Seyfeddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Abdurrazzak Afîfî (thk.), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut ts.
- APAYDIN, Yunus, *İslâm Hukuk Usulü*, 6. Baskı, Bilay, Ankara 2018.
- ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 14. Baskı, İFAV Yay., İstanbul 2019.
- AYNÎ, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin Bedreddin, *el-Binâye şerhü'l-hidâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000.
- AYVANSÂRAYÎ, Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281.
- BÂCÎ, Ebü Velid, *Kitabu'l-Hudûd fî'l-usûl*, Nezih Hammâd (thk.), Mektebetü'z-Ze'bî, Beyrut 1392/1973.
- BAĞDÂDÎ, Said b. Hibetullah, *el-Hudûd ve'l-furûk*, Gulam Ali Yakup (thk.), Mecmeu'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995.
- BÂHÜSEYN, Yakup b. Abdülvehhâb b. Yûsuf, *el-Furûku'l-fıkhîyye ve'l-usûliyye, mukavvematuhâ, şurûtuha, neş'etuha, tatavvuruha, dirâseten nazariyyeten, vasfiyyeten, târihiyyeten*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1419/1998.
- BAŞOĞLU, Tuncay, "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 6 (2002), ss. 141-160.

- BEDAHŞÂNÎ, Muhammed Enver, *Teshîlu usûli's-Sâsî*, el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, İstanbul ts.
- BEKRÎ, Muhammed b. Ebu Süleyman, *el-İstiğnâfi'l-fark ve'l-istisnâ*, Suûd b. Müs'id es-Sebtî (thk.), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988.
- BEYZÂVÎ, Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (thk.), Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1418.
- BUĞA, Mustafa-MİSTU, Muhyiddin, *el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib-Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimaşk, 1418/1998.
- BUHÂRÎ, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaaddin, *Kesfû'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, b.y. ts.
- BULKÎNÎ, Ömer b. Reslân, *Mecmûatu'r-resâili'l-bulkîniyye*, Heyet (thk.), Erika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Ürdün 1436/2015.
- CÂRULLAH, Abdüsselam b. Salih, "Mebahisü'll-furûk fî't-tefsir ve ulumi'l-Kur'ani'l-Kerim", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, S. 8, (1432/2011), ss. 46-50.
- CESSÂS, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, b.y. 1414/1994.
- CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Mu'ayât fî'l-akl evi'l-furûk*, M. Fâris (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- CÜVEYNÎ, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusûf b. Muhammed İmâmü'l-Haremeyn, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, Abdullah Cevlem en-Nübâlî-Beşîr Ahmed el-Umerî (thk.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut ts.
- CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Cem ve'l-fark*, Abdurrahman b. Sellâme b. Abdullah (thk.), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1424/2004.
- ÇALIŞ, Halit, "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 4, (Temmuz-Aralık/2005), ss. 78-98.
- DÂNÎ, Osman b. Said b. Osman, *el-Fark beyne'd-dâd ve'z-zâ fî kitabillahi Azze ve Celle ve fî'l-meşhûri mine'l-keîlâm*, Hatem Salih ed-Dâmin (thk.), Dâru'l-Beşâir, Dimaşk ts.

- DEBÛSÎ, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, Halil Muhyiddîn el-Hüseyin (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- DEMİR, Halis, "İslâm Hukuk Literatüründe Furûk Edebiyatı ve İki Furûk Kitabının Tanıtımı", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 57 (Güz/2013), ss. 69-89.
- DİMAŞKÎ, Ebu'l Fadl Müslim b Ali, *el-Furûku'l-fikhiyye*, Muhammed Ebü'l- Acfân-Hamza Ebu Fâris (thk.), Dâru'l-Hikme, Trablus 2007.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, "Farz", *DİA*, C. XII, TDV Yay., İstanbul 1995, s. 184.
- _____, "Ruhsat", *DİA*, C. XXXV, TDV Yay., İstanbul 2008, ss. 207-210.
- _____, "İllet", *DİA*, C. XXII, TDV Yay., İstanbul 2000, ss. 117-120.
- DUĞAYSİR, Abdülaziz b. Sa'd, "el-Fark beyne'l-farz ve'l-vâcib ve eseru zalike fî'l-Furû", *Alukah Yayınları*, b.y. ts., ss. 1-31.
- EBU HİLÂL, Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, Muhammed İbrahim Selim (thk.), Dâru'l-ilmî ve's-sekâfe, Kâhire ts.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *Usûlü'l-fıkah*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 2008.
- ESMA'Î, Ebu Sa'd, *Risâletani fî'l-lüğa li Ebi Said el-Esma'i*, Sabih et-Temîmî (thk.), 2. Baskı, el-Mektebetü's-Sekâfe ve'd-Dîniyye, b.y. 1413/1993.
- FÂDÂNÎ, Ebu'l-Feyz Muhammed Yasin b. İsa, *el-Fevâidü'l-ceniyye*, 2. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1413/1993.
- HALLAF, Abdulvehhâb, *İlmü Usûli'l-Fıkah*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1432/2011.
- HİN, Mustafa Said-LEHHAM, Bedi' Seyyid, *el-İdah fî ulûmi'l-hadis ve'l-istilah*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1425/2004.
- HUMEYD, Salih b. Süleyman b. Abdulaziz, "el-Furûku'l-usûliyye fî mebâhi'l-hükmi's-şer'î inde İbn Neccâr fî şerhi'l-kevkebi'l-münîr cem'an ve dirâseten", *Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî*, S. 36, (1438/2016), ss. 79-165.

- İBN ABDÜLBER, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî, *el-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medine*, Muhammed Velel el-Morîtânî (thk.), 2. Baskı, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, Riyâd 1400/1980.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dımaşkî, *Reddu'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.
- İBN AKÎL Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed, *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/1999.
- İBN EMÎRU HÂC, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1403/1983.
- İBN HACER, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- İBN HÂCİB, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1985.
- İBN HAMDÂN, Ebu Abdullâh Necmeddîn el-Harrânî en-Nümeyrî, *Sıfatü'l-müftî ve'l-müstefî*, Ebu Cenne el-Hanbelî (thk.), Dâru's-Sumay'î, Riyâd 1436/2015.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Ahmed Muhammed Şâkir (thk.), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts.
- İBN HÜMÂM, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, b.y. ts.
- İBN HÜSEYİN, Muhammed Ali el-Mâlikî, *Tehzîbu'l-furûk ve'l-kavâidi's-seniyye fî'l-esrâri'l-fıkhiyye*, Alemü'l-Kütüb, b.y. ts.
- İBNÜ'L-İMÂD, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâr min zeheb*, Mahmud el-Arnâvûtî (thk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1406/1986.
- İBN KAYYIM, Ebu Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ebubekir b. Eyyûb el-Cevziyye, *er-Rûh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

- _____ *I'lamu'l-muvakiin an rabbi'l-âlemîn*, Muhammed Abdusselam İbrahim (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991.
- İBN KEMÂL, Şemseddin Ahmed, *Furûku'l-usûl*, Muhammed b. Abdülaziz el-Mübarek (thk.), Dâru İbn Hazm, b.y. ts.
- _____ *el-Fark beyne'l-ilmi bi'l-vech ve beyne'l-ilmi bi's-şey'i min zâlike'l-vech*, Ebu Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî (thk.), ez-Zahîra fi'l-musannefâti's-sağîra, y.y., b.y. 1404/1983.
- İBN KUDÂME, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Mektebetu'l-Kâhire, b.y. 1388/1968.
- İBN MANZÛR, Ebü'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994.
- İBN MELEK, *Şerhu menâri'l-envâr fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1308.
- İBN NECCÂR, Ebu'l- Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ali el-Hanbelî, *Şerhü'l-kevkebi'l-münîr*, Muhammed ez-Zuhaylî-Nezih Hammâd (thk.), 2. Baskı, Mektebetü'l-Obeikan, b.y. 1418/1997.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi menâri'l-envâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- İBN SALAH, Ebu Amr Takiyyüddîn Osman b. Abdurrahman, *Mukaddime/Ulûmu'l-hadis*, Nurettin İtr (thk.), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1406/1986.
- İBN TEYMİYE, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelami's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, Muhammed Reşâd Sâlim (thk.), Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd 1406/1986.
- İBRAHİM HALEBÎ, İbrahim b. Muhammed, *Mülteka'l-ebhur*, Abdullah Beyler (thk.), Şifa Matbaa, İstanbul 2013.
- ÎCÎ, Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed Adudüddîn, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, Muhammed Hasan İsmail (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- İNANIR, Ahmet, *Manav İvaz Efendi ve Furûku'l-usûl'ü*, Sonçağ Yay., Ankara 2021.

- İSFAHÂNÎ, Mahmud b. Abdurrahman, *Şerhu muhtasarı İbn Hâcib*, Muhammed Muzaffer Beka (thk.), Dâru'l-Medenî, Suudi Arabistan 1406/1986.
- İSNEVÎ, Ebu Muhammed Cemaleddîn Abdurrahim b. Hasen b. Ali, *Metâliu'd-dekâik fi tahrîri'l-cevâmi' ve'l-fevârik*, Nasreddin Ferid Muhammed Vasil (thk.), Dâru's-Şurûk, Kâhire 2007.
- _____, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû ale'l-usûl*, Muhammed Hasan Hayto (thk.), Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1400.
- İYİCE, Semavi, "İvaz Efendi Camii", *DİA*, C. XIII, TDV Yay., İstanbul 2001, s. 490.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, b.y. 1406/1986.
- KARÂFÎ, Ebu'l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*, Alemu'l-Kütüb, b.y. ts.
- KARAŞ, Sümeyye, *Semer kandlı Alim Ebu'l-Fadl el-Kerâbîsî'nin Kitabı'l-Furûk adlı Eseri Bağlamında Furûk Yazım Türünün Analizi*, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, b.y. 1941.
- KAYA, Mahmut, "Nisbet", *DİA*, C. XXXIII, TDV Yay., İstanbul 2007, s. 144.
- KELVEZÂNÎ, Ebü'l-Hattâb el-Hanbelî, Mahfuz b. Ahmed b. Hüseyin, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Mahmud Ebu Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim, Merkezü'l-Bahsi'l- İlmî ve İhyâi Turâsî'l- İslâmî, b.y. 1406/1985.
- KERÂBÎSÎ, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Salih es-Semer kandî, *Kitabu'l-furûk*, thk. Abdulmuhsin Said Ahmed ez-Zehrânî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke 1417.
- KERÂBÎSÎ, Ebu'l-Muzaffer Esad b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Furûk*, Muhammed Tamûm (thk.), Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, b.y. 1402/1982.
- KERHÎ, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyin b. Dellâl, *el-Usûl*, Cavid Basım Matbaa, Karaçi ts.
- KIZILKAYA, Necmettin, *İslâm Hukukunda Farklar*, İz Yay., İstanbul 2016.

- KOCA, Ferhat, "Tahsis", *DİA*, C. XXXIX, TDV Yay., İstanbul 2010, s. 433.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Ahmet Vanlıoğlu (thk.), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- MEBRÛK, b. İsa, *el-Furûku'l-usûliyye ve tatbîkatu'he'l-fikhiyye et-teâruz ve't-tercih un-mûzecen*, Câmiatu Batna, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1440-1441/2019-2020.
- MOLLA HÛSREV, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, İlyas Kaplan (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- MUSTAFA, Muhammed Şerif, "el-Furûk fî usûli'l-fikh dirâseten nazariyyeten te'sîliyyeten", *Mecelletü Câmiati'l-Halil li'l-Buhûs*, C. 8, S. 1 (2013), ss. 29-46.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Hacac, *el-Câmiü's-Sahîh*, Muhammed Fuad Abdalbaki (thk.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- ÖZCAN, Abdülkadir, "İvaz Efendi", *DİA*, C. XXIII, TDV Yay., İstanbul 2001, s. 490.
- ÖZEN, Şükrü, "el-Furûk", *DİA*, C. XIII, TDV Yay., İstanbul 1996, s. 223-227.
- PALA, Ali İhsan, "Es'ad el-Kerâbîsî ve 'el-Furûk' Adlı Eseri" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5 (2005), ss. 453-464.
- PEZDEVÎ, Ali b. Muhammed, *Kenzül-vüsûl ilâ merifetü'l-usûl*, Said Bektaş (thk.), 2. Baskı, Dâru's-Sirâc, Medine 1437/2016.
- RÂZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, Taha Câbir el-Alvânî (thk.), 3. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, b.y. 1418/1997.
- SAHNÛN, Ebu Said Abdusselam b. Said, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1415/1994.
- SAİD, Muhammed Hişâm, *el-Furûk fî mebâhisi'l-kitâb ve's-sünne inde'l-usûliyyîn cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan 1423/2002.

SÂİDÎ, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye Bi'l-Medîneti'l-Münevvere, Suudi Arabistan 1423/2003.

SALÎBÂ, Cemil, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Mektebetü'l-Medrese, Beyrut 1982.

SÂMERRÂÎ, Mu'zamuddin Ebu Abdullah, *el-Furûk ala mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Muhammed b. İbrahim b. Muhammed (thk.), Dâru's-Sumayî, Riyâd 1418/1997.

SANDIKÇI, S. Kemal, "Müttelik ve Müfterik", *DİA*, C. XXXII, TDV Yay., İstanbul 2006, s. 225-226.

SEMERKANDÎ, Alauddin Ebubekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Muhammed Zeki Abdalberr (thk.), ed-Doha'l-Hadîse, Katar 1404/1984.

SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl, *Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

_____ *Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993.

SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebu Bekir Celaleddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1411/1990.

_____ *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâiha*, Fuad Ali Mansur (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998.

SÛBKÎ, Taceddin Abdulvehhab b. Ali, *Cem'u'l-cevâmî*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

_____ *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1411/1991.

SÜDEYS, Abdurrahman b. Abdulaziz, *el-Vecîz fî'l-furûki'l-usûliyyeti'l-müteallikati bi'l-kitabi'l-azîz istikrâen ve dirâseten usûliyyeten mukareneten*, Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye-İhyau't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke 1430/2009.

SÜLEYMAN el-UREYNÎ, Muhammed b., *el-Furûk fî delâleti gayri'l-manzûm inde'l-usûliyyîn cem'an ve tevsîkan ve dirâseten*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan 1423/2002.

ŞÂFÎÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, Ahmed Şâkîr (thk.), Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1358/1940.

_____ *el-Ümm*, thk. Hassan Abdulmennân, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyâd ts.

- ŞÂKİR el-HANBELÎ, Muhammed, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, 2. Baskı, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 1424/2004.
- ŞÂŞÎ, Nizameddin Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak, *Usûlü's-Sâsî*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ts.
- ŞENKÎTÎ, Muhammed Emin, *Müzekkire fî usûli'l-fikh*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1437/2015.
- ŞERİF CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (thk.), 4. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1439/2018.
- ŞERİFOĞLU, Ekrem, "Köleleri Evlat Sayan Medeniyet", *Tarih ve Medeniyet Dergisi*, S. 11 (Ocak/1995), ss. 20-25.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Ahmed Azve İnaye (thk.), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Dimaşk 1419/1999.
- ŞEYBÂNÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, Ebu'l-Vefa el-Afganî (thk.), İdaretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçî ts.
- ŞİTRÎ, Sad b. Nâsır, *et-Tefrîk beyne'l-usûl ve'l-furû*, Dâru'l-Müslim, Riyâd 1417/1997.
- ŞUŞÂVÎ, Ebu Ali Hüseyin b. Ali b. Talha, *Raf'u'n-nikâb an Tenkîhi's-Sîhab*, Ahmed Muhammed es-Serrâc (thk.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1425/2004.
- TEFTÂZÂNÎ, Sadüddin Mes'ûd b. Ömer, "*Şerhu't-telvîh ala't-tavdîh*", Mektebetu Sabih, Mısır, ts.
- TELKENAROĞLU, M. Rahmi, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya, 2009.
- TÜFÎ, Ebu'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkerim, *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, Wolfhart Heinrichs (thk.), Franz Steiner, Wiesbaden 1408/1987.
- _____, *Şerhu muhtasari'r-ravzâ*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Müessesetü'r-Risâle, b.y. 1407/1987.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, "Ömer b. Reslân el-Bulkînî", *DİA*, C. VI, TDV Yay., İstanbul 1992, ss. 410-411.

ÜSMENDÎ, Muhammed b. Abdulhamid, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, Muhammed Zeki Abdülber (thk.), Mektebetü'd-Dâri't-Türâs, Kâhire 1412/1992.

YASİN ALÎ, Ahmed, *el-Furûku'l-usûliyye fi mebâhisi delâleti'l-elfâz*, Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ürdün 1433/2012.

ZENCÂNÎ, Mahmud b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyar Ebu'l-Menâkib Şihâbeddîn, *Tahricu'l-furû ale'l-usul*, Muhammed Edîb Salih (thk.), 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1398.

ZERKEŞÎ, Ebu Abdullah Bedrûddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübî, b.y. 1414/1994.

_____, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 2. Baskı, Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, b.y. 1405/1985.

ZEYDÂN, Abdulkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1436/2015.

ÖZGEÇMİŞ

