



# Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayırımla İlişkili İki Mesele

A. Cüneyd KÖKSAL\*

## Özet

İnsanın dinî-hukukî kapasitesi Hanefî usûlcüleri tarafından vücub ve eda ehliyeti şeklinde iki kategoride incelenmiştir. Hicrî beşinci yüzyılda ehliyetin bu ikili ayrımıyla yakından ilişkili iki mesele tartışma konusu olmuştur. Bunlardan birincisi, şer'î vecibelerin kökeninde yatan temel unsurun sebepler mi, hitaplar mı olduğu hakkındadır. İkinci mesele ise henüz bülüğa ermemiş küçük hakkında vücubdan bahsedip edemeyeceğimizdir. Hanefî usûlünün kurucu isimlerinden Debûsî, birinci meselede vücubu sebeplere bağlamakta, ikinci meselede ise insanın doğuştan itibaren Allah haklarıyla mükellef olduğunu, fakat küçüklük bir mazeret olduğu için bunları eda etme yükümlülüğünün sâkat olduğunu söylemektedir. Bu meseleler etrafında yürütülen analiz ve tefekkürler, sonraki usulcülerin katkılarıyla birlikte, İslâm hukuk felsefesinin kimi önemli noktalarına ışık tutacak niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Vücub ehliyeti, eda ehliyeti, zimmet, vücub, esbabu'ş-şerâyi', küçük hakkında vücub.

## Giriş

Modern hukuk bilminde medenî hukuk doktrini içerisinde incelenen hukukî/kanunî kişilik ve ehliyet (hak ve fiil ehliyeti) başlıkları çerçevesine dahil olan meseleler, çeşitli boyutlarıyla, günümüzden on asır önce yaşayan İslâm hukuk bilginlerinin eserlerinde kapsamlı analiz ve tartışmaların konusu olmuştur. İslâm hukuk teorisi, metodolojisi ve felsefesi olarak niteleyebileceğimiz fıkıh usûlü sahasında kaleme alınan literatürde kendisine yer bulan ehliyet bahsi, en ziyade Hanefî fıkıh bilginleri tarafından işlenen ve geliştirilen bir mevzudur.

\* Dr., İslâm Hukuku, İSAR.

Ehliyet, Orta Asyalı Hanefî âlimleri tarafından vücut ve eda ehliyeti olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır. Bir bütün olarak ehliyet bahsinin ayrıntılı olarak incelenmesi başka çalışmaların konusudur. Bu makalenin amacı, Hanefî usûlcülerin tartıştıkları ve ehliyetin vücut ve eda şeklinde iki kategoriye ayrılmasıyla yakından ilişkili olan iki meseleyi, vücut-sebebe ilişkisi ile küçük hakkında vücut meselelerini analiz etmektir. Bu bakımdan makalemizde öncelikle ehliyetle ilgili kavramlar kısaca açıklandıktan sonra sözkonusu iki mesele ele alınacaktır.

## I. Ehliyet ve Zimmet

### 1. Ehliyet

Ehliyet kelimesi “ehl” kökünden ca’îf (yapma) masdar olup salahiyet, liyakat, yeterlilik, uygunluk, elverişlilik anlamlarını ifade eder. Kelime, bilhassa Orta Asyalı Hanefî fakihleri tarafından, insanın dinî ve hukukî bakımdan muhatap kabul edilmeye elverişli ve yeterli oluşunu ifade eden bir fikhî terim olarak geliştirilmiştir. Usûl kaynaklarında ehliyetin ıstılâhî anlamı, insanın lehindeki ve aleyhindeki hakların kendisi hakkında vücutuna (bir başka ifadeyle hak ve vazifelerin bağlayıcılığına) salahiyeti olarak açıklanmaktadır.<sup>1</sup>

Ehliyetin fıkıh usûlü içerisinde bağımsız bir başlık altında ele alınışını Hanefî âlimleri arasında ilk olarak Debûsî’de görüyoruz. Bilhassa Orta Asyalı Hanefî âlimlerin derslerinde ehliyetle ilgili meseleleri analiz ettiklerini bizzat Debûsî’nin konuyla ilgili görüş ayrılığına dair atıflarından anlamak mümkündür, fakat bunları sistematik olarak yazıya geçiren ilk âlimin Debûsî olduğunu söylemek için de günümüze ulaşan eserler çerçevesinde bir engel bulunmamaktadır. Debûsî, ehliyet başlığının fıkıh usûlünün değişmez ve ehemmiyetli bir konusu haline gelmesinde öncü bir rol oynadığı gibi, ehliyetin iki temel kategorisi olan vücut-edâ ehliyeti ayrımının da ona ait olduğu görülmektedir.

Hanefî usûlünün kurucu isimleri olan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, ehliyet bahsini kitaplarının sonlarına doğru müstakil bir başlık altında incelemişler, Nesefî gibi usûlcülerden bir kısmı da onların sistematüğünü takip etmişler. Gazâlî’den itibaren mütekellimîn usûlcülerin kaleme aldığı fıkıh usûlü eserlerinde ehliyet ve teklife ilgili meseleler “el-mahkûm aleyh” başlığı altında incelenir olmuş, muahhar Hanefî usûlcülerin önemli bölümü de bu sistematüğü takip etmişler ve bu bahsi hüküm, teklife konu

<sup>1</sup> Abdülaziz Buharî, *Keşfü'l-Esrar*, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1997), IV, 393; Ekmeleddin Bâbertî, *et-Takrîr li-Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezâevî*, (nşr: Abdüsselam Subhi Hâmid, Kuveyt, 2005), VII, 373.



olan fiil (el-mahkûm bih), Allah ve kul hakları, hüküm koyucu kudret (hâkim) ve hüsn-kubh başlıklarıyla bir arada incelemişlerdir.

## 2. Vücut Ehliyeti ve Zimmet

Debûsî'den itibaren Hanefî usûlcülerine göre ehliyet, vücut ve eda ehliyeti olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, vücut ehliyeti insanın şer'î hak ve vazifelere muhatap, vecibeler yüklenmeye ve başkalarını borçlandırmaya salahiyet sahibi olması, eda ehliyeti ise işlediği fiillerin şer'an itibara alınabilir, yani bunlara dinî-hukukî sonuç bağlanabilir nitelikte oluşuna elverişli olması demektir.<sup>2</sup> Fakihler vücut ehliyetini zimmete, eda ehliyetini ise akıl ve kudrete dayandırmışlardır.

Debûsî konuyu işlediği bölümün başlığında, vücut ehliyetini; "şer'an belirlenmiş hakların kendi üzerine vacib olmasına insanın ehliyeti" (*ehliyyetü'l-âdemî li-vücutî'l-hukûk el-meşrû'a aleyh*) şeklinde şerhetmekte ve ibarenin devamında bu ehliyet türünü "ve bu, insanın yüklendiği emanettir" demek suretiyle Kur'an'daki emanetle özdeşleştirmektedir.<sup>3</sup> Buna göre göklerin, yerin ve dağların kabulden imtina ettikleri ve insanın yüklendiği emanet; ilâhî buyruklara muhatap, mükellef ve sorumlu olma, Yaratıcı'ya gönüllü olarak kulluk edebilme kabiliyet ve kapasitesine sahip olmaktır. Böyle bir sorumluluk temelini akıl ve zimmette bulur. Ancak insanın kendisine bahşedilen akıl ve zimmetle sorumlu ve mükellef olabilmesi, üstlendiği emaneti hakkıyla taşıyabilmesi için yeterli değildir. Böyle bir emaneti taşıyabilmek için bunun sorumluluklarını yerine getirebilmeye yeterli bir hürriyetin, yol ayrımlarında farklı şıkları tercih etmeye imkân verecek bir irade özgürlüğünün de insanın tabiatında mevcut olması gerekir. Ayrıca insanın üstlendiği vecibeleri ifa edebilmesi için yaşadığı dünya içerisindeki eşya üzerinde tasarruf edebilme, yani ihtiyaç duyduğu nesnelere ile arasında belirli bir ihtisas biçiminin, mülkiyet ilişkisinin kurulabilme imkânının da meşru kabul edilmesi lazımdır. Bütün bunları koruyup tamamlaması ve devamlılığını sağlaması bakımından da insanın maddî varlığının, hürriyetinin ve mülkiyet hakkının diğerlerine karşı korunabilmesi ve güvenceye alınabilmesi gereklidir. Bu bakımdan Debûsî vücut ehliyeti ile hürriyet, mâlikîyet ve dokunulmazlık (ismet) arasında, birbirlerinden ayrılmaları tasavvur edilemeyecek bir bütünlük olduğunu düşünmektedir.

<sup>2</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi'*, (İstanbul, 1289), I, 283.

<sup>3</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, (nşr: Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut, 2001), 417.



### 3. Zimmet ve Temel Haklar

Debûsî vücub ehliyetinin dayanağı olan zimmetin metafizik kökenini Kur'an'da Allah ile insan arasında gerçekleştiği anlatılan İlk Ahit'e<sup>4</sup> dayandırır.<sup>5</sup> Müslüman geleneğinde Bezm-i Elest diye bilinen bu sözleşme, yine Kur'an'da insana yüklendiği bildirilen<sup>6</sup> emaneti, insanoglunun kabul edip ona riayet edeceği mânasını da tazammun etmektedir. Buna göre insanoglunun hemcinsiyile gerçekleştirdiği bütün ahitleşmelerin, yani her türlü hukukî muamele ve sözleşmelerin nihâî meşruiyeti, onun Yaratıcı ile yaptığı ve kendisinde borçlu olma ve borçlu kılma kabiliyetinin var olduğunu ispat ve ilan eden bu ilk sözleşmeye dayanır.

Sadrüşşeria, A'raf suresinin 172. Âyetinde bildirilen İlk Ahit'in zimmeti ispat ediş cihetini şu şekilde izah eder:

"Bu âyet, Allah ile Ademoğulları arasında geçen bir ahdi, Ademoğullarının Allah Teâlâ'nın vahdaniyetini ve rububiyetini ikrar edişlerini ihbardır. Onların kendileri aleyhine şahit kılınışları, Rab Teâlâ'nın kulları üstünde vacip olan haklarını eda edeceklerine dair ikrarları mucibince muaheze edileceklerine delildir. Şu halde onlarda öyle bir vasıf mevcut olmalıdır ki o vasıf sayesinde kendilerine herhangi bir şeyin vacip olması mümkün olabilsin. Böylelikle onlar hakkında hem lugavî ve hem şer'î mânada zimmet sabit olmuş oldu."<sup>7</sup>

Debûsî; Serahsî<sup>8</sup> ve Molla Hüsrev<sup>9</sup> gibi sonraki usulcülerce aynen alıntılanacak olan açıklamasında, insan fertlerini dinî-hukukî sorumluluğun muhatabı, modern ifadesiyle birer hukukî kişi haline getiren zimmet ve aklı –bu iki kavramı aralarına atıf harfi koyarak birbirinden ayırmak suretiyle-, dokunulmazlık (ismet), özgürlük (hürriyet) ve mülkiyet (malikiyet) gibi temel hakların zeminine yerleştirmekte ve bütün bunları da emanetle birbirinden ayrılmaz biçimde irtibatlandırmaktadır:

"Yüce Allah emanetini taşıması için insanı yarattığı zaman onu akıl ve zimmetle tekrîm eyleyip insan da bu zimmet

<sup>4</sup> A'râf: 172.

<sup>5</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 417; Serahsî, *Usûl*, (nşr: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1993), II, 333; Pezdevî, *Kenz* (*Keşfü'l-Esrar* ile birlikte) IV, 394-395.

<sup>6</sup> Ahzâb: 72.

<sup>7</sup> Sadrüşşeria, *Tavzîh*, (nşr: Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, 1998), II, 348-349.

<sup>8</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 334.

<sup>9</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtî'l-Vusûl*, (İstanbul, 1289), 321.



sayesinde lehinde ve aleyhindeki hakları bağlayıcı (vücut) kılmaya ehil olunca, insan için ismet, hürriyet ve malikiyet hakkı sabit olmuştur. Böylelikle haklarını taşıması ve Allah'ın haklarının kendisi hakkında sabit olması mümkün oldu –ki Allah bu hakları emanet diye isimlendirmiştir-. Tıpkı kâfirlerle ahitleşip onlara zimmet verdiğimizde dünyada Müslümanların lehinde ve aleyhindeki haklara sahip oldukları gibi.

Âdemî ancak bu ahit ve zimmetle birlikte, ve dolayısıyla şeriatın, kendisi aleyhindeki haklarına (vücut) ehil olarak yaratılır; tıpkı ancak hür ve haklarına malik olarak yaratıldığı gibi. Bütün bu kerametler [insanı değerli bir varlık haline getiren özellikler], yalnızca zimmete dayalı olarak/zimmet sebebiyle, ve Allah'ın haklarını hâmil olduğu için kendisi hakkında sabit olur.<sup>10</sup>

İnsanın hür oluşunun zemini ve gerekçesi olan vücut ehliyetinin temel bir hususiyeti, kişinin irade ve ihtiyarına bağlı olmaması, yani “cebrî” olmasıdır. İnsanın dinî-hukukî sorumluluğa ehil, borçlanmaya ve borçlandırmaya kabiliyetli bir biçimde yaratılmış olmasının bir sonucu olan bu durum, zimmete bağlı olan hakları da kapsamaktadır. Yani insanın hür, mülkiyet hakkına sahip ve dokunulmaz bir varlık olması da kendi tercihine bırakılmış hususlar değildir. Debûsî bu durumu şöyle ifade eder:

“Ademoğlunu bülüğdan sonra bağlayan bütün bu şer’î haklar, ihtiyarına bağlı olmaksızın cebrî olarak –istesin veya istemesin- kendisi için zorunludur (vacib). Aleyhindeki zorunluluk/vücut ona ihtiyarı ve temyizi sebebiyle taalluk etmeyince, vücutun akıl veya temyiz kudretine ihtiyaç duymadığı ortaya çıkar.”<sup>11</sup>

Fakihler vücut ehliyetini zimmete dayandırmışlardır. Vücut ehliyeti akıl ve temyizle değil, insanın insan olarak varoluşuyla ilgili bir durumdur. İnsan olarak varoluş da zimmet sahibi olmaktan ayrı düşünülemez bir keyfiyettir. Her insan zimmetiyle birlikte doğar. Şu halde dünyaya gelen her insan vücut ehliyetine sahip demektir.

<sup>10</sup> Debûsî, *Takvîm*, 417.

<sup>11</sup> Debûsî, *Takvîm*, 417.





Fukaha zimmeti vücut ehliyetinin mahalli, yani içinde yer tuttuğu muhayyel bir mekân, bir zarf olarak kabul etmişlerdir.<sup>12</sup> Debûsî'nin ifadesiyle: "Ademoğlu zimmet sayesinde *vücub aleyh* ehlidir ve dolayısıyla vücubun mahalli zimmettir. 'Onun zimmetinde falan şey sabit oldu' denilir ve vücub başka bir şeye izafe edilmez."<sup>13</sup> Ademoğlu zimmetiyle birlikte yaratıldığı için, vücub ehliyeti de insanın varoluşuyla birlikte varlık kazanır. İnsanoğlunu, kendisine bir sorumluluk yüklenmesine, kendisini bir şeyle mükellef kılınmasına elverişli, lâıyk ve sâlih kılan vasıf işte bu zimmettir. Bundan dolayı da vücub başka bir şeye değil, ancak zimmete izafe edilir ve canlılar arasında yalnız insanda zimmet bulunduğuy için de vücub sadece insan hakkında sözkonusu olur.<sup>14</sup>

İnsan anne karnındayken henüz annesinden bir parça olduğuy için zimmeti tam değildir, fakat annesinden bağımsız bir hayata ve zimmet sahibi bir kişiy olmaya da istidatlıdır. Henüz annesinden müstakil olmaması bakımından kendisine mesuliyet tahmil eden yükümlülüklerden hiçbirine ehil kabul edilmez. Hayata ve zimmete istidatlı olması bakımından ise lehine olan azat edilme, miras kalma, nesep ve vasiyet gibi haklara ehildir.<sup>15</sup>

Zimmete dayalı olan vücub ehliyetine mukabil, akıl ve beden kudretine dayalı olan eda ehliyeti, akıl ve beden kudretinin tam veya noksan oluşuna göre kâmil ve kâsır (eksik) eda ehliyeti olmak üzere iki kısımda incelenir. Hanefilerin eda ehliyetiyle ilgili olarak insanın gelişim evreleri ve zihni kapasitesine dayalı olmak üzere geliştirdikleri ayrıntılı bir doktrin bulunmakta, ayrıca bu ehliyeti azaltan veya tamamen yok eden ârizi durumlara (avârızu'l-ehliyye) dair de usul kitaplarında geniş bir bölüm ayrılmaktadır. Bu makalede bu sayılan hususlara girilmeyecektir.

Burada birbirine karıştırılması muhtemel bazı kavramlar olduğuy için usulcüler bunları birbirinden ayırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Öncelikle "vücub" ve "eda" vardır, bu iki kavram kişiyi bağlayan herhangi bir yükümlülük ile bu yükümlülüğün gereğini yerine getirme, borcu ödeme anlamlarına gelir. Vücub ve edanın başka bir şeye izafetsiz olarak sadece kendilerini ifade etmek için "aslül'l-vücub" (veya "nefsü'l-vücub") ile "nefsü'l-eda" tabirleri kullanılır. Aslü'l-/nefsü'l-vücub, zimmetin belirli bir mükellefiyetle dolu olduğuyunu ifade eder. Üçüncü bir kavram olan "vücubu'l-eda" ise, zimmeti dolduran bu borcun ödenmesini talep eden bir iradeyi ve bu ödemenin bağlayıcı hale gelişini

<sup>12</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, (et-Tavzîh ile birlikte), II, 348-349.

<sup>13</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 417.

<sup>14</sup> Serahsî, *Usul*, II, 333; A. Buhari, IV, 394.

<sup>15</sup> Serahsî, *Usul*, II, 333.



ifade etmektedir. Nefsü'l-vücub ile vücubu'l-eda arasında gözetilen bu farklılık, her vücubun derhal edayı gerektirmeyeceği şeklindeki düşüncenin bir sonucudur. Molla Fenârî bu üç kavramın her birisi için bir ehliyet türü bulunduğunu belirtir. Nefsü'l-vücub için vücub ehliyeti, vücübü'l-eda için kamil eda ehliyeti, nefsu'l-eda için de edanın sıhhati veya kâsır eda ehliyeti bulunmaktadır. Görüldüğü gibi, burada eda ehliyetinin kâmil ve kâsır bölümlerinin ayrı ayrı dikkate alınmasıyla oluşan bir üçlü bölümlenme sözkonusudur.

“Buna göre altı kavram ortaya çıkmış olur: Nefsü'l-vücub sebep ile, vücub ehliyeti zimmet ile sabit olur. Vücubu'l-eda hitab, eda ehliyeti kâmil akıl ve beden ile sabittir. Nefsü'l-eda erkan ve şeraitin varlığıyla, bunun ehliyeti –yani edanın sıhhati [veya kasır eda ehliyeti]- kasır (eksik) akıl ve beden ile hasıl olmaktadır.”<sup>16</sup>

Edanın sıhhati kavramı ile, kendisi için belirli bir fiilin veya borcun edası vacib olmamakla birlikte o şeyi eda ettiği takdirde, bu edanın sahih kabul edildiği kişinin durumu kastedilmektedir. Bundan dolayı edanın sıhhati, edaya konu olan şeyin (müedda), sebebi kâim olduktan sonra kendinde meşrû (şer'an emredilmiş) ve ehlinden sadır olmasına dayalıdır. Mesela vadeli bir borcun vadesinden önce ödenmesi sahihtir, zira her ne kadar eda etmeye yönelik hitap o esnada kendisine yönelmiş değilse de, sebebi sabittir. Yolcu ve hastanın yolculuk ve hastalık vakitlerinde oruç tutmaları da böylece sahihtir. Çünkü o esnada eda için hitap yoksa da sebebi tahakkuk etmiş ve eda ehlinden sadır olmuştur.<sup>17</sup>

Eda kavramı, ilk elde zihne pozitif anlamda bir iş işlemeyi, bir eylemde bulunmayı getirmekte ve bir şeyi yapmaktan sakınmak, yapılmaması gerekeni yapmamak anlamında negatif bir anlamı kapsamına almıyor gibi durmaktadır. Bu izlenime bağlı olarak edanın nehiylerle değil, emirlerle ilgili olması gerektiği yönünde bir düşünce ileri sürülmüştür. Abdülaziz Buhârî bu yöndeki bir suale verdiği cevapta, edanın kapsamının sanılandan daha geniş olduğunu vurgulamaktadır:

“Şöyle denilemez: söylediğiniz şeyler nehye uymamaktadır, çünkü kul nehyedilen şeyi eda etmekle muhatap değildir. Zira biz diyoruz ki, nehiy ile birlikte vacip olan şey, kulun nehyedildiği şeyi terketmesidir. İşte onun bu terkedişi ve o

<sup>16</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâiyü'*, I, 283-284.

<sup>17</sup> A. Buhari, *Keşf*, II, 629-630.



fiili yapmaktan imtina edişi, nehyin mücebi için eda demektir.”<sup>18</sup>

## II. İki Mesele

5. Yüzyıl Hanefî usûlcülerinin vücut-eda ehliyeti çerçevesinde üzerinde durdukları iki esaslı mesele vardır. Bunlardan birisi vücutun kökeni ve sebep-vücut ilişkisi, diğeri de bâliğ olmamış küçük hakkında vücutdan bahsedip edemeyeceğimizeştir.

### 1.Vücutun Kökeni ve Sebep-Vücut İlişkisi

Dinî mükellefiyetlerin, şer’î kaynaklarda bizler için bağlayıcılık arz eden emirlerin bu bağlayıcılık niteliklerinin kökeni nedir? Başka bir şekilde sorulacak olursa, vücutun dayanağını nerede aramak gerekir? Bu soruya kelâm ve usûl âlimlerinin ‘hitap’ ve ‘sebep’ olmak üzere iki temel cevap verdiklerini tespit ediyoruz. Zâhirîler, ehl-i hadisin geneli ve birçok fakih vücutun dayandığı temel olarak konuyla ilgili şer’î hitabı ve bu hitapta mündemiç olan emri gösterirler. Bu görüşün mukabilinde ise, sebepler teorisi diyebileceğimiz görüş yatmaktadır.

Hanefî fakih ve usûlcülerinden Alâeddin Semerkandî, bu konuda fukahânın görüşlerini tasnif eder ve kıyası kabul etmeyen Zâhirîlerin, hükümlerin sebeplere dayalı olarak vacip olduğunu hiçbir şekilde kabul etmediklerini, bütün hükümleri nasların zâhiriyle irtibatlandırdıklarını kaydeder. Kıyası kabul eden fakihlerin görüşlerini ise şu şekilde gruplandırır:

1. Esasen hükümlerin sebepleri diye bir şey yoktur; naslarla sabit olan hükümler o nasların zahiriyle, naslarla sabit olmayan hükümler ise, illet denilmekle birlikte aslında gösterge (emare) niteliğinde olan vasıflarla, o vasıfların kendi özleriyle değil, Allah’ın vacip kılmasıyla vacip olur. Dolayısıyla hakikatte vücut o vasıflara izafe edilemez.

2. İmam Şâfiî ve Eş’arîlere atfedilen görüşe göre ibadetlerin vücutu hitap ile, ukubât ve muâmelât ise sebepler ileldir.

3. Semerkandî’nin “meşayihimizin geneli” dediği Hanefî âlimlere göre bütün hükümlerin sebepleri vardır. Semerkandî, Ebu Mansur Mâturidî’nin günümüze ulaşmayan *Me’âhizü’ş-Şerâyi’* adlı fıkah usûlü



<sup>18</sup> A. Buhârî, *Keşf*, II, 622.



kitabında da bu görüşe işaret edildiğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Abdülaziz Buhârî de Mâturidî'nin adı geçen kitabına atıfla onun bu görüşte olduğunu teyit eder ve kitaptan bir örnek de vererek İmam'ın namaz vakitlerinin birer sebep olduğunu kaydettiğini ifade eder.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere, Semerkandî'nin tasnifindeki üçüncü gruba dahil olan Hanefî bilginler, her bir şer'î mükellefiyet için, illetten ayrı olarak gösterge niteliği taşıyan birer sebep olduğunu kabul etmişlerdir. Debûsî'den itibaren Hanefî usûl kitaplarında "Beyân Esbâbi's-Şerâyi'" ve benzeri başlıklar altında, şeriat tarafından vacip kılınan hususların sebepleri ve bilinme yolları ele alınmıştır.

Debûsî, dinin bütününe kuşatan, yani hem inanç esaslarını hem de fikhî hükümlerini kapsayan "sebepler teorisi" diyebileceğimiz bir düşünce ortaya koyar:

"Dinin aslı [itikad esasları] ve fûrûu -ibadetler, kefaretlar, hadler ve muâmelât- birtakım sebeplerle meşrû' kılınmıştır [şer'an birer hükme raptedilmiştir]. Bunların sözü geçen hükümlerin sebepleri oluşları ise delilleri sayesinde bilinir. Ancak emir bu durumun haricindedir. Zira emir, ancak sebebi ile bize vacip olan şeyin edasını ilzam için vardır. Tıpkı satıcının müşteriye şöyle demesi gibi: '[Falan şeyi] satın aldın, şu halde bedelini öde.' Şu halde emir edayı talep içindir, vücubun zimmette sabit olması için değil."<sup>21</sup>

Debûsî, burada her bir şer'î vecibenin muhatapları açısından bağlayıcılığını, kendine mahsus sebebine dayandırmakta, bu sebepleri bilme yolunun ise ilgili deliller olduğunu ifade etmektedir. Buna göre şeriatın bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak vaz ettiği, kimileri zamana tâbi olup tekrarlanan oluşlar, kimileri ise yalnız varlığını devam ettirmesiyle sebeplik vasfını haiz olan varlıklar, şer'an yapılması zorunlu olan bütün mükellefiyetlerin vacip olmasının temelinde yer almaktadır.<sup>22</sup> Böyle bir görüşün sonucunun, naslarda ifadesini bulan emir şeklindeki bağlayıcı hitapları işlevsiz kılmaya varacağı şeklindeki muhtemel itiraza karşı da, naslardaki emirlerin işlevinin, sebepleri sayesinde zimmette var

<sup>19</sup> Alâeddin Semerkandî, *Mizânu'l-Ukûl*, (nşr: Abdülmelik Abdurrahman es-Sadî, Bağdad, 1987), II, 1039.

<sup>20</sup> A. Buhârî, *Keşf*, II, 619.

<sup>21</sup> Debûsî, *Takvîm*, 61.

<sup>22</sup> "...Esbabu's-şerâ'i' hukukî kurumların, Yasa tarafından tesis edilen ya da onaylanan mükellefiyetlerin varlık ya da ortaya çıkışının kendilerine bağlı olduğu nesne ya da koşullar olarak anlaşılabilir." (Robert Brunschvig, "Théorie générale de la capacité chez les hanafites médiévaux" *Etudes d'Islamologie* içinde (Paris, 1976, s. 44).



olan vecibelerin eda edilmesi gerektiğini bildirmekten ibaret olduğunu belirtmektedir. Meselâ Ramazan orucunun hakkımızda vacib olup zimmetimizde sabit olması, bu vecibeye mahsus kılınmış sebep olan Ramazan hilâlinin görülmesidir. Kur'an'ın Ramazan orucunu tutmamızı emreden ilgili âyeti de bu vacibi eda etmemizin gerekçesidir. Yani ilgili âyetteki emir oruç mükellefiyetinin değil, bu mükellefiyetin yerine getirilmesi gerekliliğinin dayanağıdır. Vücubun aslı ile eda edilme zorunluluğu arasına mesafe koyan bu yaklaşım, aşağıda inceleyeceğimiz küçük hakkında vücub görüşünün de zeminini oluşturmaktadır.

“Hitab, sebebi ile vacib olan şeyin yerine getirilmesi (eda) içindir. Mesela şöyle denir: ‘Bin dirheme bir köle aldın, şu halde ücretini öde.’ Burada ücretin zimmette sabit olması ‘ücretini öde’ sözüne değil, alışverişe bağlıdır. Bu söz, vacib olanın, hak edene eda edilmesi yoluyla sorumluluktan (uhde) çıkması talebidir. Tıpkı şu âyet-i kerimede olduğu gibi: ‘Sizden her kim aya şahit olursa oruç tutsun.’ (Bakara: 285) Yani aya şahitlik etmek ile üzerindeki vacibi yerine getirsin demektir. ‘Namazı ikame edin.’ (Bakara: 43) Yani vakitlerinin girmesiyle üzerinize gerekli kılınan ibadetleri eda edin.”<sup>23</sup>

Yukarıda sayılan sebepler yaşla ve akılla ilgili olmadığından, hem küçük hem de yetişkin hakkında eşit derecede geçerli ve bağlayıcıdır. Vücubun sebebe dayalı olduğu kabul edildiğinde de doğumdan itibaren vücubun insanı sarmalayacağı âşikârdır. Şu halde gerek akıllı yetişkin, gerekse mümeyyiz olmayan küçük, haklarında vacib olanların zimmetlerinde sübutu açısından eşittirler; ancak akıllı yetişkin, zimmetinde sabit olan bu borcu küçükten farklı olarak yerine getirmekle de mükelleftir.

Debûsî'nin vücubu sebeplere bağlayan düşüncesinin temel delillerinden birisi, emrin tekrar ifade etmediği, fakat tekrar eden sebeplerin vücubun tekrarının âmili olduğudur. Mesela namaz ve oruç gibi vecibeler devamlı tekrarlanmaktadır. Bu vecibelerin sebebi şayet bunları âmîr olan naslar olsaydı, emirler tekrar ifade etmeyeceğine göre bir defa yapılmakla gereği yerine getirilmiş olurdu. Fakat bunların sebeplerinin tekrar etmesi nedeniyle bu vecibeler de tekrar etmektedir. Bir başka delil de, sözkonusu vecibeleri sebeplerine izafe etmemizdir. Nitekim sonradan meydana gelme (hâdis) bir şey, bir başka şeye, herhangi bir kayıtla kayıtlanamaksızın mutlak olarak izafe edildiğinde,

<sup>23</sup> Debûsî, *Takvîm*, 418.



hudusunun o izafe edildiği şeye bağlı olduğu bir kaidedir. Allah'ın kulu (abdullah) ve katl kefareti (keffâretü'l-katl) bu duruma birer örnektir. Buna bağlı olarak öğle namazı, Ramazan orucu gibi isim tamlamaları, sözü edilen ibadetlerin öğle ve Ramazan gibi sebeplere bağlı olarak var olduğunun kanıtı sayılmalıdır.<sup>24</sup>

“Vücubun kendisi sebepler, edanın vücubu ise hitap iledir” şeklinde özetlenebilecek olan bu yaklaşım Hanefî usulcülerî tarafından benimsenen bir kaide haline gelmiştir. Yani vücubun zimmette sabit olan aslının sebeplere dayalı olduğunu söyleyen Debûsî'yi sonraki Hanefî usulcüler de genellikle tasdik etmektedirler. Ancak vücubu sebeplere bağlamakta, vacip kılma (îcâb) sıfatını Allah'tan başka, sebep denilen birtakım varlık ve oluşlara atfetme, veya başka türlü söylenecek olursa vacip kılma eylemini Yaratıcı'dan bağımsızlaştırarak otomatikleştirme temayülü gören bazı ulemânın itirazları, 'îcâb'ın da tıpkı 'îcâd' gibi Allah'ın Kendisinden ayrılmaz sıfatları olduğu ve dolayısıyla tekvîn ile teşrî'i, halk ile emr'i birbirinden ayırmaya hakkımız olmadığına dair ifadeleri karşısında, bu hususta daha hassas ifadeler kullanmayı gerekli görmüşler, vücubu sebeplere bağlamanın anlamını açıklama gereği duymuşlardır. Nitekim Serahsî ve Pezdevî sebeplerin şer'îliğini vurgularken, vücubun yalnızca Allah'ın vacip kılması (îcâb) ile sözkonusu olduğunu, bunda sebeplerin hiçbir rolü olmadığını belirtme ihtiyacı hissetmişlerdir. Sebeplerin vazedilmesi ise kullara kolaylık içindir, zira îcâb gizli bir durumdur, gizli bir şeyi hakikatıyla bilmek mümkün olmadığı için de vücub zâhirde bilinip idrak edilebilen sebeplere izafe edilmiştir.<sup>25</sup> Hitaplar da “esbâb-ı mûcibe” olma potansiyelini haizdir, yani sebeplerin varolmadığını farzetmemiz ve hitapların tek başına yeterli olduğunu düşünmemiz de mümkündür. Ne var ki belirtildiği üzere sebeplerin âşikar (zâhir) olma özellikleri, onların bilinmesini vaciplerin bilinmesine vesile kılmakta ve bu da kolaylık ilkesi gereğince Şâri tarafından itibara alınmaktadır.<sup>26</sup>

## 2. Küçük Hakkında Vücub

Debûsî'nin vücub ehliyeti-eda ehliyeti ayırımına bağlı ve bu ayırımın olduğu kadar, vücub-sebepl ilişkisiyle ilgili yukarıda ele alınan düşüncesinin de mantikî bir sonucu olmak üzere ortaya attığı bir görüş, bilhassa 5. yüzyıl Hanefî usulcülerî arasında önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Debûsî'ye göre Allah hakları kapsamına giren

<sup>24</sup> Debûsî, *Takvîm*, 61-62; Serahsî, *Usûl*, I, 101.

<sup>25</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 100; Pezdevî, *Kenz*, II, 621-622.

<sup>26</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 100.



mükellefiyetlerin tamamı, insan hakkında dünyaya geldiği andan itibaren vacip olmaktadır. 'Aslü'l-vücûb' denilen bu keyfiyette küçükle yetişkin arasında hiçbir fark yoktur. Ancak bebeklik ve küçüklük, bu mükellefiyetlerin herşeyden önce aklen idrak edilmesine, daha sonra da fiilen yerine getirilmesine engel olan bir özür niteliği taşıdığı için, şeriatın zorluğu (harac) giderici genel hükümleri gereğince, bu mükellefiyetlerin zimmette bulunan esasları değilse de, edalarının vücubu, yani eda etme zaruretleri düşmektedir.

Bu görüşü temellendiren esas argümana göre vücubun esası, vücuba konu olan fiili yerine getirmeyi mümkün kılan kudret değil, zimmet ve sebepler üzerine bina edilmektedir. Küçük çocuk hakkında da tıpkı yetişkin bir insanda olduğu gibi zimmet ile vücubu gerektiren sebepler mevcuttur. Bâliğ ile küçüğü bu hususta birbirinden ayıran temel nokta ise vacip olan fiili eda etme imkânı ve buna bağlı olarak da vücubudur. Debûsî bu noktada vücub kategorisinin iki farklı düzeyde ele alınması gerektiğini söylemektedir. Buna göre vücubun (zimmetteki) esası/kendisi (aslü'l-vücûb) ile bu vücubun konusu olan fiili eda etmenin gerekliliği (vücûbu'l-edâ) birbirinden ayrı şeylerdir. Zira insanoğlunu bağlayan şer'î mükellefiyetler bülüğdan itibaren kişinin ihtiyarı olmaksızın, o istese de istemese de zorunlu olarak vacib olmaktadır. Vücub ihtiyara bağlı değilse fiili işleme ve temyiz kudretlerine de ihtiyacı yok demektir. Bu kudretlerin itibara alınacağı husus, edanın vücubudur ki bu da vücubun aslından farklı bir şeydir.<sup>27</sup> Şu halde Debûsî'ye göre bâliğ olana kadar küçük hakkında sabit olan şey vücubu'l-edâ değil, aslü'l-vücubdur.

Debûsî bu yaklaşımını desteklemek amacıyla uyuyan, baygın ve mecnun kişilerin durumunu örnek gösterir. Mesela namaz ibadetinin vücubu bu insanları esasen bağlamaktadır, çünkü her ne kadar uyku, baygınlık ve cünun vaziyetlerinde temyiz ve edaya kudret yok ise de, sebep ve zimmet mevcuttur. İşte küçüğün durumu da aynen bunlar gibidir. Ancak küçüğün diğerlerinden farkı, zorluğu giderme ilkesine bağlı olarak küçüklük bir mazeret olarak kabul edilmekte ve eda vücubu düşmektedir. Dolayısıyla küçüğün bülüğdan öncesine dair herhangi bir ibadetini bülüğ sonrasında kaza etmesi gerekmezken, uyuyan ve baygınlık geçirenin gerekmektedir.

Debûsî, bu düşünceye karşı ilk nazarda şöyle bir itiraz geleceğinin farkındadır: "Vücub kendisi için değil, eda için var olan bir keyfiyettir, şu halde edaya muktedir olamayan birisi hakkında vücubdan bahsetmek



<sup>27</sup> Debûsî, *Takvîm*, 417-418.



anlamsızdır.” Debûsî bu itirazı, vücub ile eda arasına zaman girmesinin mümkün ve vâki olduğunu belirterek cevaplandırır. Buna göre vücub, derhal o anda değil, belki daha sonra, kudret mevcut olduğunda eda veya kaza şeklinde yerine getirilecek bir mükellefiyetin aslını, kökünü ifade etmektedir. Şu halde o esnada değilse bile, ileride edaya veya kazaya güç yetireceği ümit edilen –uyuyan ve baygın gibi- birisine herhangi bir şeyin vacib kılınması sözkonusudur ve küçük de ileride edaya güç yetireceği umulan insanlar arasında yer alır.

Vücub ile eda kavramları arasındaki çizgiyi belirginleştirmek isteyen Debûsî, edanın vücubun semeresi olduğunu, bir şey semeresi olmadan da mevcut olabildiğine göre edasız bir vücubdan da bahsedilebileceğini söylemiş olmaktadır. Mesela müflis bir adama bir şey satıldığı takdirde, müflise o satılan şeyin bedelini ödemek vaciptir. Fakat müflis o esnada bu bedeli ödemekten âcizdir.<sup>28</sup>

Debûsî'nin küçük hakkında vücubu kabul eden yaklaşımı, yukarıda değindiğimiz aslî'l-vücûb ile vücûbu'l-eda ayırımına ve vücubun aslının temelinde sebeplerin, edanın vücubunun temelinde ise ilgili hitabın yer aldığı kabullerine dayalıdır. Dolayısıyla da Debûsî'nin küçük ve vücub ilişkisine dair görüşüne yönelen itirazların bir bölümü, temel olarak aslî'l-vücûb kavramını reddetme, dolayısıyla da –yalnız vücûbu'l-edâ'dan ibaret kabul edilen- vücubun temelinde sebeplerin değil, şer'î hitabın yattığını söyleme tutumuna dayanır. Bu görüşün sahipleri şer'î hitab idrak edilmedikçe kişiyi bağlamayacağını da söylemiş ve dolayısıyla akıl gelişene kadar vücubdan söz edilemeyeceğini kabul etmiş olmaktadır. Debûsî ise bu düşüncüyü yanlışlamakta ve –bir önceki başlıkta açıklandığı üzere- şeriatın vecibeleri birtakım sebeplere bağladığını savunmaktadır.

“Bu görüş yanlıştır. Zira şer'î hakların tamamının vacib olması, emir ve hitaba değil, şeriatın vücub sebebi kıldığı sebeplere dayalıdır. Mesela zekât nisaba malik olmak, öşür öşür arazisi, harac harac arazisi, hac Kâbe, namazlar vakitleri, oruç Ramazan ayı, iman Allah'a delalet eden âyetler (göstergeler), mehir nikah, ücret alışveriş, nafaka akrabalık sebebiyle vacib olmuştur.”<sup>29</sup>

Debûsî'nin insanı doğumundan itibaren –eda etme zorunluluğu açısından olmasa bile- Allah haklarıyla yükümlü kabul etmek anlamına gelen bu düşüncesi fıkah usûlü tarihinde üzerinde önemle durulmuş ve

<sup>28</sup> A. Buhârî, *Keşf*, IV, 406-407.

<sup>29</sup> Debûsî, *Takvîm*, 418.





tartışılmış olmakla birlikte, fazla takipçi bulduğu söylenemez. Hanefî usûlünün bir diğer büyük ismi Şemsü'l-eimme es-Serahsî, "Meşayihimizden birisi" ifadesiyle Debûsî'nin vücut ehliyeti konusundaki görüşlerini şöyle özetler:

"Meşayihimizden birisi, insan dünyaya gelmesiyle birlikte, zimmetinin salahiyeti itibara alınarak Allah haklarının vücutiyetinin kendisi hakkında sabit olduğunu zannetmiştir. Ona göre bu haklardan sabit olduktan sonra düşenler, zorluğu gidermek için küçüklük özrü sebebiyle düşmektedir."<sup>30</sup>

Debûsî'nin konuya dair fikirlerini zaman zaman onun cümlelerini iktibas etmek suretiyle aktaran Serahsî, kimliğini tespit edemediğimiz bir başka âlimin Debûsî'ninkinin tam aksi istikametteki görüşlerini ise şöyle ortaya koyar:

"Meşayihimizden bir diğeri de; vücutun ancak bülûğ ile birlikte akıl bakımından itidale erişildikten sonra sabit olacağını zannetmiştir. Zira vacip kılıcı olan, kullarına vücutu içeren emir ve nehiyle hitap etmesiyle Allah Teâlâ'dır. Bu hitabın hükmü ise, muhatap bu hitabı muteber bir şekilde şer'î ilzam yönüyle bilmediği takdirde sabit olmaz. Böyle bir bilgi ise itidal-i halden sonra mümkün olur. Sebebi mücib (vacip kılıcı etken) kılan kişi, emir sigasını hükümsüz kılmış demektir. Zira mutlak emrin hükmü vücut ve bağlayıcılıktır (lüzum). Eğer vücut, kişi hakkında hitabın sübutundan önce sebep ile sabit olacak olursa, emrin hiçbir hükmü kalmamış demektir. Bu da Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyleri anlamsız ve gereksizdir görüşüne sevkeder ki hangi söz bundan daha kabihdir?! Vücut denilince vücut-ı edadan başka bir şey anlaşılmadığından -ki bu da ancak itidal-i halden sonra olur- ve bu vücut da ittifakla emrin hükmünden ibaret olunca, vücutun böyle olduğunu anlamış olduk. Bütün bunlara binaen sebepler bizim hakkımızda, bunların zuhuruyla emrin hükmüne dayalı olan vücutu bilelim diye alametler menzilesindedir. Hükmün ne vücut ne de vücut bakımından alâmete izafe edilmediğini daha önce açıklamıştık. Bunun delili şudur: Vücut, kullara râci olan bir faide sebebiyle vardır. Zira Allah Kendisine fayda ve zarar lahık olmasından yüce ve müberradır. (...) Kullara

<sup>30</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 333.



ait olan fayda, karşılık (ceza) ile gerçekleşendir. Bu da kulun ihtiyarıyla yerine getirdiği eda olmaksızın olmaz. Vücübü'l-eda ehliyeti ve eda tasavvuru olmaksızın vücubu isbat etmek demek, faydadan hâlî bir şer'î hükmü isbat etmek demektir ki böyle bir görüş caiz değildir.<sup>31</sup>

Zıt kutuplarda yer alan bu yaklaşımların ikisini de doğru bulmayan Serahsî, vücubun sabit olması için -Debûsî'nin savunduğu gibi- zimmet ve sebebi yeterli görmez, bu ikisi olmazsa olmaz şartlar olmakla birlikte yeterli değildir. Serahsî'ye göre bu iki şarta, vücubun hükmü olan "edaya elverişli olma durumu"nu da ilave etmek gerekir. İkinci görüşü de sebepleri hiç dikkate almadığı için tefrit olarak değerlendiren Serahsî, sebepler ile emirleri itibara alma konusunda orta yol olduğunu düşündüğü kendi yaklaşımını şöyle ifade eder:

"Bu iki yol da benim razı olmadığım yollardır. Zira birinci yolda ileri doğru (gulüvv) haddi aşmak durumu [ifrat] vardır. İkinci yolda da geriye doğru (taksir) haddi aşma durumu [tefrit] bulunmaktadır. Nitekim şeriatın, kullar hakkında imtihan yoluyla ve bazı vakit ve mekânlara tazim etmek ve bunlardan bazılarını diğerlerine tafdil etmek suretiyle, haklarının vücubuna sebep kıldığı sebeplere itibar yoktur görüşü, bir nevi tefrittir. Vücub, vücubun hükmüne bakılmaksızın yalnız sebebin kendisiyle sabit olur görüşü de bir nevi ifratır. Doğru yol ise şöyle söylemektir: Sebep ve mahallin mevcudiyetinden sonra vücub, vücubun hükmüne salahiyetin varlığından itibaren sabit olur. Zira vücub kendisi için değil, hükmü için murad edilen bir şeydir. Nasıl ki vücub sebep bulursa bile mahal olmaksızın sabit olmuyorsa, aynı şekilde sebep ve mahal bulunup da hüküm bulunmadığı zaman da sabit olmaz. Bunun böyle olmasının sebebi, vücubun hüküm olmaksızın ne dünyada ne de ahirette bir faydasının olmayışındandır. Nitekim hükmün dünyadaki faydası imtihan (ibtîlâ) mânasının gerçekleşmesi, ahiretteki faydası da karşılıktır (ceza). Bunlar hüküm itibara alınarak söylenen şeylerdir. Burada hükümden kastımız, kulun bir fiile kendi tercihiyle (ihtiyar) girişmesi esnasındaki vücub-ı eda ve vücud-ı edadır; ta ki itaatkâr ile isyankâr ortaya çıksın ve şu âyetteki imtihan tahakkuk etsin: 'Hanginizin ameli daha güzel diye sizi imtihan etmek için.'

<sup>31</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 334-335.



Aynı şekilde ahirette karşılık verme de bu esasa mebnidir, şu âyette buyrulduğu gibi: ‘Yapmakta olduklarına karşılık olarak...’

Bu böyledir, zira vücub cebrî olup dedikleri gibi kulun bunda bir ihtiyarı yoktur. Kul, karşılığa kendisinde ona karşı ihtiyar bulunan fiilleri sebebiyle nail olur. Şu halde hükmü olmaksızın vücubun faydasız olduğu ortaya çıkmış oldu. O halde bunun şer’an sabit olduğunu söylemek caiz değildir. (...)

Vücub aslen sabit olmaz demiştik, işte bu en âdil yoldur. Bu yolda, hükmünü îcâb ettiği takdirde vücubun sübutunda sebebe itibar etmek vardır, şeriat da sebebi böyle kılmıştır. Bunda ayrıca o konuda vücubun hükmünü sabit kılmak için emre itibar etmek de vardır, ki bu da edanın bağlayıcılığı (lüzum) yahut vacibin o hususta kendi kendine (an nefsihi) iskat edilmesidir. Emirlerin sigalarını inceleyen kişi, bunların mûcibinin bizim dediğimiz gibi olduğunu görür. Zira şöyle buyrulur: “Namazı kılın, zekatı verin” Bu ayette geçen “ikame”, yerine getirmek demektir ki vacibin eda ile düşürülmesi demektir. Aynı şekilde: “Sizden Ramazan ayına erişenler o ayı oruçlu geçirsin” ve “Haccı tamamlayın” buyruklarında da durum böyledir. Zira oruç fiili ve haccın itmamı yerine getirildiğinde vacibin iskatı gerçekleşir ve emir de bunu ilzam etmek içindir.”<sup>32</sup>

Fahrü’l-İslâm Pezdevî de Serahsî gibi, Debûsî’nin küçük hakkında vücub görüşünü kabul etmemektedir. Pezdevî, Debûsî’nin ehliyet hususundaki temel yaklaşımını şöyle özetlemektedir:

“Meşâyihimizden bazıları –Allah onlara rahmet etsin- demişlerdir ki; bütün hüküm ve ibadetler küçük hakkında vâcibdir, çünkü zimmet kâim ve sebepler sahihtir. Fakat küçük hakkında sabit olan bu vücub, zorluk (*harac*) özüünden dolayı sâkit olmuştur.”

Pezdevî anahatlarını böyle ortaya koyduğu yaklaşımı bir süre kendisinin de sahiplendiğini, ancak sonradan bu fikirden rücu ettiğini şu cümlelerle ifade etmektedir:

---

<sup>32</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 335-336.



“Biz dahi bir müddet bu görüş üzerindeydik, fakat tercih etmiş olduğumuz bu görüş ile birlikte bu fikri terkettik. Bu [sonradan tercih ettiğimiz] görüş iki yoldan suret ve mâna, taklit ve hüccet bakımından en selametlisidir.”<sup>33</sup>

Alâeddin Semerkandî “meşayihimiz” dediği bir grup âlimin görüşlerini, vücut ehliyetinin esasında eda ehliyetinden ibaret olduğu şeklinde nakletmektedir. Bu görüşe göre kendisinde eda ehliyetinin varlığı sübut bulan kişide vücut ehliyeti de sübut olmaktadır, kimde ilki yoksa ikincisi de yoktur. Bunun böyle olmasının sebebi de, vücut dediğimizde fiilin vücutundan başka bir şey anlamamızdır. Şer’î hitabı anlayan ve bu hitabın gereği olan fiili yerine getirmeye gücü yeten kişi fiilin vücutuna ehildir, yetmeyen değildir. Burada fiili işlemeye kudret denildiğinde söz konusu olan kudret ise, fiille beraber yaratılan hakiki kudret değil, aklın ve bedeninin sağlıklı olmasından ibaret olan kudret kastedilmektedir.<sup>34</sup>

Görüldüğü gibi Semerkandî’nin zikrettiği vücut ehliyetinin aslında eda ehliyetinden ibaret olduğu görüşü ile Serahsî’nin naklettiği ikinci görüş aynı mânayı ifade etmektedir. Serahsî ile Semerkandî’nin bu görüşü isim vermeden kendilerine izafe ettiği âlim veya âlimlerin kimliği konusunda kesin bir şey söyleyebilecek durumda değiliz. Bununla birlikte, Serahsî’nin aktardığı pasajdaki Debûsî’ye zımnen cevap veren bazı ifadelerden hareketle, bu ifadelerin sahibinin hem Debûsî’nin, hem de Serahsî’nin çağdaşı olmasını mümkün kılacak bir zaman diliminde yaşamış olması, “meşayihimiz” tabirinden hareketle de Orta Asya Hanefî âlimleri içerisinde Debûsî gibi etkin bir konumda olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Hanefî âlimleri arasındaki bu tartışmada küçüğün de ibadetlerini yerine getirmesi gerektiğini söyleyen olmadığına göre bunun pratikte karşılığı olmayan bir tartışma olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte bu mesele üzerinde ortaya konulan düşünceler, İslâm hukuk felsefesinin en esaslı sorunlarından birisi olan yükümlülüğün temeline ışık tuttıkları ölçüde ehemmiyetli ve dikkate değer olarak görülmelidir.

### Sonuç

Debûsî’den itibaren Hanefî âlimlerin fıkah usûlü kitaplarında tartıştıkları önemli meselelerden birisi ehliyet bahsidir. Hanefî usulcülerinin eserleri, ehliyet kavramını ve ehliyetin hukukî sonuçlarını

<sup>33</sup> Pezdevî, IV, 406-407.

<sup>34</sup> Alâeddin Semerkandî, *Mizânu'l-Ukûl*, II, 1037.



ayrıntılı analizlere tâbi tutmaları bakımından diğer ekollere mensup usûl eserlerinden temayüz eder. Ehliyeti vücut ve eda ehliyeti olarak ikiye ayıran Hanefî usulcülere, bu ayrıma dayalı meseleleri eserlerinde tartışmışlardır. Bu meselelerden ikisi, sebep ve vücut ilişkisi ile küçük hakkında vücut meseleleri bilhassa önemlidir. Debûsî'nin vücutu aslî'l-vücut ve vücutu'l-edâ şeklinde iki kategoride düşünmesi ve ilkinin temelini sebeplere, ikincisinin ise naslardaki şer'î hitaplara dayalı olduğunu ifade etmesi sonraki âlimlerce tartışılmıştır. Yine Debûsî'nin, Allah haklarına dahil olan bütün vecibelerin insanoğlu hakkında dünyaya geldiği andan itibaren sözkonusu olduğunu belirtmesi ve bunu vücutun yukarıda zikredilen ikili ayrımıyla açıklaması, Hanefî usûlünün Serahsî ve Pezdevî gibi sonraki büyük isimleri tarafından değerlendirilmiş ve bu şekilde kabul edilmemiştir.

Her hâlıkârda insanın hukukî ve aynı zamanda ahlâkî kapasitesi etrafında gelişen bu düşünce ve tartışmalar, insanlığın hukuk düşüncesi birikimine Müslüman bilginlerin yaptığı bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede, gelişimini büyük ölçüde 19. yüzyıldaki sistematik çalışmalara borçlu olan Kara Avrupası hukuk biliminin medenî hukuk doktrininde incelediği ve Türk Medeni Kanunu'nda da zikredilen medenî haklardan istifade ehliyeti (hak ehliyeti, *Rechtsfähigkeit*, *capacité de jouissance des droit civilis*) ile medenî hakları kullanma ehliyeti (fiil ehliyeti, *Handlungsfähigkeit*) ayrımı üzerinde, vücut-edâ ehliyeti ayrımının etkili olup olmadığı da araştırılması gereken hususlar arasındadır.

\*\*\*

#### Abstract

#### **Two Questions About the Distinction Between *Ahliyyah al-Vucûb* (Capacity to Have Rights) and *Ahliyyah al-Adâ* (Capacity to Act) According to Hanafi Legal Thought**

The religious-legal capacity according to Hanafite usul al-fiqh scholars have been analyzed into two categories. In the fifth century, two questions which were connected with these two categories, took into consideration among the scholars. One of these questions was about whether the religious-legal obligations rooted from legal causes, or from divine commandments. The second one was about whether the infants who haven't reached puberty yet are bound with the religious-legal obligations or not. Dabusi, one of the leading figures in Hanafite usul al-fiqh, states that the obligations are connected with legal causes, and the infants are charged with the Divine obligations from their birth time. But because of their infancy, the performance of these obligations (not the essence of them) have been aborted until puberty. These questions have been discussed among the subsequent usul scholars, and the ideas put forth around these issues must be regarded as pioneering thoughts in the very field of Islamic legal philosophy.

**Key Words:** Capacity to have rights, capacity to act, dhimmah, *asbâb as-sharai*, obligation over infants.

