

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE İSTİKRÂ YÖNTEMİ

Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN*

Özet: İslam hukuk metodolojisinde yöntem sorunu bağlamında incelenen istikrâ, cüz'lere dayanarak bütün hakkında hükme ulaşmaktır. Usulcüler istikrâyı tam istikrâ ve nâkıs istikrâ şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuşlardır. Tam istikrâ, bütün cüz'lerin tek tek incelenmesi sonucu varılan hükmün külli için geçerli olmasıdır. Bu istikrâ türü kat'î bilgi sağladığı için bütün usulcüler tarafından şer'î hüccet sayılmaktadır. Nâkıs istikrâ ise, külliyi meydana getiren cüz'lerin çoğunu veya bir kısmını inceleyerek o külli hakkında genel bir hükme ulaşmaktır. Bu tür istikrâ zan ifade ettiği için fıkıhta şer'î bir hüccet sayılıp sayılmaması usulcüler arasında ihtilâfıdır. Hanefiler metodolojik olarak onu şer'î deliller arasında saymamaktadırlar. Buna karşılık bir külliyeye ait cüz'lerin çoğunluğu veya bir kısmı tek tek incelenerek bir hükmün elde edilmesi, tartışma konusu edilen fikhî meselenin de aynı hükme tabi olacağı kanaatini verdiği gerekçe gösteren cumhur nâkıs istikrânın da şer'î bir hüccet olduğu görüşündedir. İstikrâ metodu, hükmü Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla belirlenemeyen fikhî meseleleri çözüme kavuşturmak bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir. Şöyle ki fikhî bir problemle karşılaşan ve çözüm arayan fakih her şeyden önce karşılaştığı meseleyi bütün önemli özellikleri ile tespit eder. Daha sonra benzer örneklerden yola çıkarak ulaşılan genel hükmü göz önünde bulundurmak suretiyle problemi çözebilir. Bu aşamadaki faaliyetinin istikrâ metoduna dayanması kaçınılmazdır. Bu çalışmada usulcülerin istikrâyı hukuk metodolojisinde bir yöntem olarak kullanıp kullanmadıkları ve fakihlerin de onu fikhî meseleleri çözmlemede ne ölçüde kullandıkları işlenmiştir. Bu bağlamda istikrâ metodu ele alınmış ve fikhî meselelerin çözümünde nasıl kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Cumhurun ortaya koyduğu ve şer'î bir hüccet olarak sahiplendiği istikrâ metodu için söz konusu edilen problemlere istinaden karşılaştığı eleştirilere de yer verilmiş ve istikrâ metodunun işleyiş şekli üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuk Metodolojisi, Akıl Yürütme, İstidlâl, İstikrâ, Külli, Cüz'î

Induction Method in Islamic Law Methodology

Abstract: In the Islamic law methodology, the induction, which is examined in the context of the method problem, is to reach a verdict on the whole, based on singularities. The Methodists have subjected the induction to a double classification as complete induction and incomplete induction. The complete induction is that the verdict is valid for the whole, as a result of the examination of all singularities. This type of induction is a religious hujjat (argument) by all methodologists because it provides precise information. Incomplete induction is the examination of most or some of the singularities that make up the whole. There is controversy among the methodologists about whether or not this inductive implies religious evidence in the jurisdiction. Hanafians do not regard it as methodological evidence. On the other hand, the majority of the singularities of a whole are examined by examining one by one and the conclusion that the lack of the majority is a religious document, which gives the reason that the disputed subject matter will be subject to the same provision. The inductive method has an important function in resolving the provisions of the Book, circumcision, ilm and unspecified fiqh. Namely, faced with a fiqh problem and seeking solutions, a fakih, first of all, identifies the matter he encounters with all his important features. Then, he can solve the problem by considering the general provision reached based on similar examples. It is inevitable that the activity of this stage will be based on the inductive method. In this study, it is explained whether the methodists used the induction method as a method in the law methodology and to what extent the fakih used it in analyzing juridical issues. In this context, the inductive method has been discussed and how it is used in the solution of jurisprudence. In addition, criticisms of the inductive method, which are presented by the majority as a religious document, are also included and the way of the induction method is emphasized.

Keywords: Islamic Law Methodology, Reasoning, Inference, Induction, Whole, Singular

GİRİŞ

Fıkıh, ortaya çıkan fikhî meselelere belli bir metodu kullanarak çözüm üreten bir ilim dalıdır. Fikhî meselelerin çözümünde hangi metoda başvurulacağını belirleyen husus, meselenin yapısı ve fakihin meseleye yaklaşım biçimidir. Sınırsız sayıdaki fikhî meselelerin hükmünü sınırlı naslarla belirlemenin mümkün olması, genel ilkelere dayanan bir yaklaşım tarzını zorunlu kılmaktadır. Fakihlerin meseleleri çözüme kavuşturma noktasında kullandığı metotlardan birisi de istikrâ yöntemidir, yani fikhî meseleleri tek tek inceleyerek bu meseleler hakkında küllî bir hükmün elde edilmesidir. Bu faaliyet, cüz'ileri sınırlı olan küllîler hakkında mümkün olabildiği gibi cüz'ileri sınırsız olan küllîlere ilişkin de olabilir.

Kur'an'da istikrâ Allah'ın kâinattaki sünnetullâh hakkında istidlâllerde kullanılmakta¹ ve bazı ayetlerde insanların istikrâ yöntemine başvurmaları teşvik edilmektedirler.² Öte yandan istikrâ genel yargılara varmak için birçok bilim dalının kullandığı yöntemlerden biridir. Çünkü bilimsel disiplinlerdeki genel kuralların çoğu cüz'î örneklerden hareketle istikrâ ile ortaya konmuştur. Bu noktada istikrâ yöntemi gerek Mantık,³ Sosyoloji, Felsefe gibi sosyal sahalarda gerek Arap Dili ve Belagati gibi dil biliminde gerekse Kelam, Tasavvuf gibi İslamî ilimlerde önemli bir yer tutmaktadır. Fıkıh usulünde yöntem sorunu bağlamında ele alınan istikrâ bazı fıkıh usulü eserlerinde yer almaktadır.⁴ Usulcülerin bir kısmı istikrâyı usul

1 Bu konuda bk. el-En'âm 6/37; el-İsrâ 17/38; ez-Zuhruf 43/35.

2 Bu hususla ilgili bk. el-En'âm 6/11; en-Neml 27/69; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/42; Yusuf 12/109; Muhammed 47/10; ez-Zümer 39/20.

3 İstikrâ (tümevarım) klasik mantıkta İstidlâl (akıl yürütme) başlığı altında Tümdengelim (kıyas) ve Analoji (temsîl) ile birlikte ele alınmaktadır. Ancak klasik mantık eserlerinde esas olarak "kıyas" inceleme konusu yapılmaktadır. İstikrâ ile temsil pek fazla önem verilen konular değildir. Bu husus için bk. Öner, *Klasik Mantık*, s. 111; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 195-198. Gazzâlî de kıyasın hüccet türlerinden biri olduğunu söyledikten sonra hüccetin kıyas, istikrâ ve temsil olmak üzere üç çeşit olduğunu belirtir. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantik*, s. 111.

4 Wael b. Hallaq, tümevarımsal (istikrâ) doktrinini teorik olarak değerlendirilmesini ve gelişimini Grek mantığının fıkıh usulüne girmesine bağlamakta ve tümevarımın hukuk alanına girmesinin beşinci/on birinci yüzyıl ve sonrasında belirgin hale geldiğini söylemektedir. Wael b. Hallaq, "Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Katilik", s. 181. Yaptığımız araştırmalara göre usul eserinde mantık ilmine yer veren ilk usulcü Gazzâlîdir. Ancak Gazzâlî istikrâyı fıkıh usulü eserinin girişinde Mantık ilmi kapsamında ele almaktadır. Gazzâlî her ne kadar istikrâyı bu disiplinin bir konusu olarak ele alsada onun için gösterdiği örnek (vitir namazının hükmü), fikhî bir mesele olduğu için söz konusu ettiği istikrâyı fıkıh usulünün bir konusu olarak incelediğini söyleyebiliriz. Bu hususla ilgili bk. Ahmed es-Senûsî, *el-İstikrâ ve eseruhu fi'l-kavâidil-usûliyye ve'l-fikhiyye*, s. 343. İstikrâ, ancak sekizinci/on dördüncü yüzyıllarda fıkıh usulünün bir parçası olarak istidlâl başlığı altında incelenmeye başlanmıştır. Şu husus unutulmamalıdır ki Gazzâlî'den önce her ne kadar usulcüler eserlerinde istikrâ yöntemine yer vermemişlerse de bu, onların bu yöntemi kullanmadıkları anlamına gelmez. Ondan önce de usulcüler tarafından Mantık ilminin terimleri kullanılmıştır. Fıkıh usulünün Mantıkla ilişkisi hakkında bk. Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", s. 260, 262-267.

eserlerinin girişinde ele aldıkları Mantık kapsamında söz konusu ederken;⁵ diğer bir kısmı ise istidlâl⁶ başlığı altında fıkıh usulünün bir konusu olarak incelemiştir.⁷ Bazıları da “İhtilaf Konusu Edilen Şer’î Deliller” başlığı altında ele almışlardır.⁸ Öte taraftan onun bir usul metodu olarak kullanılmayacağı görüşünde olan Hanefî usulcüler eserlerinde ona pek az yer vermişlerdir.⁹

Bu çalışmamızda fıkıh usulünde istidlâl metodu olarak ele alınan istikrâyı detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. İstikrânın fıkıh usulünde nasıl ele alındığını ve hangi süreçlerden geçtiğini ortaya koymaya çalışacağız. Tanımını, tarihsel gelişimini, dayanaklarını, sağladığı bilgiyi, ana hatlarıyla olmak üzere diğer istidlâl yöntemleriyle ilişkisini ve fıkıhta kullanıldığı yerleri irdeleyeceğiz. Özetle söylemek gerekirse istikrâ yönteminin fıkıhtaki yeri, işlevi ve değeri üzerinde duracağız ve usulcüler ile fakihlerin onu nasıl ele aldıklarını açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

1. İSTİKRÂNIN MAHİYETİ, ÇEŞİTLERİ VE İŞLEVSELLİĞİ

İstikrâ, sözlükte bir şeyin veya yerin peşine düşüp durumunu araştırma anlamına gelmektedir.¹⁰ İstikrâ sözcüğü Arapça’da *ya* قَرَوَ *ya* da قَرِيَ fiilinden istif‘âl (استقراء) kalıbından gelen bir mastardır.¹¹ Bazı usulcülerin istikrâ kelimesinin hemzeli (mehmûzü’l-lâm) olan قَرَأَ fiilinden türetildiği şeklindeki iddiaları doğru olmasa gerek. Çünkü قَرَأَ fiili sözlükte okuma anlamına gelmektedir. Bu anlam ile istikrânın terim anlamı arasında herhangi bir münasebet/ilişki bulunmamaktadır. Nitekim *يَقْرَأُ إِلَيْهِ أَنْ يَقْرَأَ* : *سُتْقِرُّهُ* yani ondan okumayı istedi tarzındaki kullanım,¹² قَرَأَ fiilinden gelen istikrânın fıkıh usulündeki istikrâ ile bir alakasının olmadığını göstermek açısından önemlidir. Buna karşılık قَرَوَ ve قَرِيَ fiilleri ise bir şeyi araştır-

5 Bu hususla ilgili örnek için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, I, 161; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fi usûli’l-fıkıh*, I, 95; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli’l-fıkıh*, s. 15.

6 İstidlâlin kapsamına ilişkin bilgi için bk. Wael b. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, s. 197-198; Aslan, “Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl”, s. 122-124.

7 Bununla ilgili örnek için bk. Urmevî, *Nihâyetü’l-vusûl fi dirâyeti’l-usûl*, VIII, 4050; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ fi usûli’l-fıkıh*, s. 108; Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-Tahrîr fi usûli’l-fıkıh*, VIII, 3788.

8 Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli’l-fıkıh*, VI, 161.

9 Örnek için bk. İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli’l-fıkıh*, s. 15.

10 İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, 175.

11 İstikrâ kelimesinin yukarıdaki manalarına ilişkin bilgi için bk. Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, XXXIX, 284, 290, 295. Buna göre استقراء kelimesinin aslı *ya* استقروا *ya* da استقراي şeklinde. Sarf ilminin “zâid eliften sonra kelimenin sonunda gelen *واو* ve *ياء* harfleri hemzeye (الهمزة) kalbedilir.” kuralı gereği sonda bulunan *واو* veya *ياء* harfleri hemze (ء) harfiyle değiştirilmiştir. Bu hususla ilgili bk. Ebû Ali el-Fârisî, *Kitâbu mekâyisi’l-maksûr ve’l-memdûd*, s. 34-35.

12 Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, I, 364.

ma anlamını ifade etmektedir. İstikrânın terim anlamını göz önünde bulundurduğumuzda onun قَرَوَ veya قَرِيَ fiilinden gelmesi daha isabetli görünmektedir. Aynı şekilde istikrâ kelimesinin قَرَأْتُ الشَّيْءَ قَرَأْنَا أَيَّ جَمْعُهُ وَضَمَّمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ “bir şeyi topladım ve yan yana koydum” cümlesinde bulunan قرأ sözcüğünden geldiğini söylemenin¹³ de doğru olmadığını düşünüyoruz. Çünkü bu toplama anlamının istikrânın terim anlamıyla uyuşması, onun قرو veya قري kelimelerinin anlamı olan araştırma anlamıyla olan uygunluğu kadar güçlü değildir.

Fıkıh usulünde ise istikrâ, “hükümünü, kendilerini kapsayan şeye (külli) verebilmek için cüz’leri incelemekten ibarettir.”¹⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım da özellikle hükme dikkat çekilmektedir. Çünkü istikrâ yöntemini kullanan fakih, bir küllînin cüz’lerinden hareketle bu cüz’ler için söz konusu olan hükmün küllî için de geçerli olduğu kanaatine varmaktadır. Zira istikrâda bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm verilmektedir.¹⁵ Buna göre istikrâ, hakkında hüküm elde etmeye çalıştığımız şeye (külli) kendini oluşturan cüz’lerden hareketle varma yöntemidir. Bu durumda fakih fikhî meseleleri tek tek incelemek suretiyle genel bir hükme varmaktadır.

Ayrıca istikrâ, “tartışma konusu olan meselenin aynı hüküm üzerine olduğu zannını sağlayacak tarzda bir şeyin cüz’lerinin hükmünü araştırma”¹⁶ tarzında da tarif edilmektedir. Aynı şekilde istikrâ, “hükümünü benzerlerine verebilmek için cüz’leri inceleme”¹⁷ olarak da tanımlanmaktadır. Bu iki tanımdan tümevarım yöntemiyle elde edilen genel hükmün fakihler arasında tartışma konusu olan meseleye verileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onlarda istikrânın işlevselliğine vurgu yapılmaktadır. Nitekim usulcü, ele aldığı fikhî meseleleri sistemli bir şekilde tek tek incelemesi neticesinde istikrâ yöntemi sayesinde teori oluşturma yoluna giderken fakih de, topladığı genel hükümden yola çıkarak inceleme konusu yaptığı, daha net bir ifade ile tartışma konusu olan fikhî meseleye ilişkin hükmü elde etme çabası içinde olur.¹⁸ Bu durumda fakih küllî ile ilgili varılan hüküm-

13 İsnevi, *Nihâyetu’s-sûl fi şerhi Minhâci’l-usûl*, I, 361.

14 عبارة عن تَصَفُّحِ أُمُورٍ جَزَائِيَّةٍ لِتَحْكُمَ بِحُكْمِهَا عَلَى أَمْرِ يُشْمَلُ تِلْكَ الْجَزَائِيَّاتِ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, I, 161; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh*, VI, 10.

15 Mantık biliminde de istikrâ, “zihnin tikellerden tümele, olaylardan kanunlara, sonuçlardan sebeplere ve prensiplere geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütme” şeklinde tarif edilmektedir. Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, s. 195.

16 هو تَتَبُّعُ الْحُكْمِ فِي جَزَائِيَّاتِهِ عَلَى حَالِهِ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ فِي صُورَةِ النَّزَاعِ عَلَى تِلْكَ الْحَالَةِ fi ihtisâri’l-Mahsûl fi’l-usûl, s. 352.

17 هو عبارة عن تَصَفُّحِ أُمُورٍ جَزَائِيَّةٍ لِتَحْكُمَ بِحُكْمِهَا عَلَى مِثْلِهَا

18 Bu hususla ilgili bk. Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ fi usûli’l-fikh*, s. 108.

den yola çıkarak incelediği fikhî meseleye ilişkin hükme ulaşmaktadır. Fakih, bu metotla sistemleştirilmiş bilgi sayesinde tartışma konusu olan fikhî mesele hakkındaki hükmü belirlemektedir. Görüldüğü üzere istikrâda somut örneklerden soyut bir hükme ve soyuttan tartışma konusu denen somut bir meselenin hükmüne ulaşılmaktadır. Zaten istikrâ yönteminde amaç küllinin değil, tartışma konusu edilen cüz'ünün hükmünü elde etmektir. Böylece cüz'ilerin tek tek araştırılmasından genel bir hükme, sonra bu genel hükümden tartışma konusu edilen cüz'ünün, yani tartışma konusu edilen fikhî meselenin hükmüne ulaşılmaktadır. Dolayısıyla istikrânın cüz'ilerden genel kurala ve tekrar genel kuraldan tartışma konusu olan cüz'î meseleye dönen bir süreçten ibaret olduğu söylenebilir. Şunu da belirtmekte fayda vardır: İstikrâ yöntemi bize yeni bir bilgi vermez. Aslında var olan bilgileri açığa çıkartmaktadır (muzhir).

İstikrâ yöntemine başvuran fakihin şu hususlara dikkat etmesi gerekmektedir: Tartışma konusu olan mesele ile küllî arasında sıkı bir ilişki bulunmalıdır. Bu takdirde önemli olan, fakihin bu meselenin küllî ile olan bağlantısını doğru bir şekilde ortaya koymasıdır. Öte yandan bu metotta genel nitelikteki neticelere varmak için seçilen fikhî örneklerin teker teker incelenerek tahlile tabi tutulması da önem arz etmektedir.

İstikrânın daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını düşündüğümüz için onun kıyas ve temsil gibi diğer akıl yürütme yöntemleriyle olan ilişkisine de çalışmanın çerçevesini aşmadan değinmekte fayda vardır. Yukarıda geçtiği üzere istikrâ, bir külliyi meydana getiren cüz'ilerin tamamı veya bir kısmı incelenmek suretiyle o küllî hakkındaki hükme ulaşma yöntemidir. Buna Mantık literatüründe tümevarım ve endüksiyon denir. Kıyas (Mantıktaki kıyas kastedilir) ise, genel bir önermeden cüz'î bir önermeye geçiş suretiyle yapılan akıl yürütmedir (istidlâl).¹⁹ Mantık literatüründe buna tümdengelim, dedüksiyon ve ta'lil denir. Kıyasta “bütün için doğru olan, cüz'ileri için de doğrudur.” prensibinden hareketle küllîden cüz'îye doğru bir gidiş söz konusudur. Dolayısıyla bazı usulcülerin tam istikrânın Mantık ilmindeki kıyas (tümdengelim) olduğu tarzındaki yaklaşımları²⁰ doğru olmasa gerektir.²¹ Çünkü istikrâ ister tam isterse nâkıs olsun tümevarım yöntemini; kıyas ise tümdengelim metodunu ifade etmektedir.

19 Bu konuda bk. Abdurrahman eş-Şirbini, *Takrîr* (Mahallî'nin el-Bedrü't-tâli'in hâmişinde), II, 345; Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, s. 136. Mantıktaki kıyas ile fıkıhtaki kıyas arasındaki farklar için bk. Koca, “Birleşen ve Ayrılan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, s. 266-268.

20 Mesela bk. Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, VIII, 4050; Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, VI, 2620; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, VI, 10.

21 Bu konudaki tartışmalar hakkında bk. Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, IV, 246.

İstikrâ, çıkış noktası açısından akıl yürütme yöntemlerinden olan temsil ile benzerlik arz etmektedir. Ancak her ikisinde de cüz'iden yola çıkmakla birlikte, istikrâ ile cüz'ilerden küllî bir kavrama ulaşılırken temsil ile cüz'iler arası illet denen bir bağ kurulmaktadır. Böylece temsil, iki şey arasındaki benzerlikten hareketle birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Mantık disiplininde buna analoji; İslam hukukunda ise kıyas-ı fikhî denir.²² Nitekim istikrânın, hükmün cüz'ilerinde bulunması nedeniyle küllîde var kabul edilmesi; temsîlin ise, hükmün bir cüz'ide bulunmasından dolayı başka bir cüz'ide ispat edilmesi olduğu belirtilmektedir.²³ Buna göre istikrâda cüz'iden küllîye; temsilde ise cüz'iden cüz'îye varılmaktadır. Bu bilgilerden hareketle istikrânın kapsamı dar olandan kapsamı geniş olana; kıyasın kapsamı geniş olandan kapsamı dar olana ve temsîlin ise kapsamı dar olandan yine kapsamı dar olana doğru bir gidiş olduğu söylenebilir.

İstikrânın mahiyetini ve diğer akıl yürütme yöntemleriyle olan ilişkisini belirledikten sonra çeşitlerini ele almakta yarar vardır. İstikrâ tam ve nâkıs (eksik) şeklinde ikili bir ayırma tabi tutulmaktadır. Zira küllî hakkında genel bir hükme varmak için ya cüz'ilerin tamamı ya da bir kısmı araştırma konusu yapılmaktadır.

a. Tam istikrâ, inceleme konusu yapılan küllînin bütün parçalarını inceleyerek o küllî hakkında hüküm vermeye denir. Böylece tam istikrâda küllî araştırılırken küllînin kapsadığı tüm cüz'iler tek tek incelenir.²⁴ Bu nedenle tam istikrâ kesinlik değeri taşıyan bilgi sağlamaktadır.²⁵ Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) haklı olarak tam istikrânın tartışma konusu olan mesele hakkında kat'î bilgi ifade ettiğini söylemektedir.²⁶ Çünkü istikrâ yoluyla ulaşılan genel hükümden yola çıkarak tartışma konusu meselenin de bu hükmün kapsamında olduğu kanaatine varıl-

22 Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm fi'l-mantik*, s. 154; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, VIII, 4051; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh*, s. 15; Şirbînî, *Takrîr*, II, 345; Öner, *Klasik Mantık*, s. 174; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 200.

23 Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, V, 71; Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3796.

24 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkıh*, VI, 10.

25 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh*, s. 15.

26 Sübkî, *Cem'ül-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, s. 108. Bu hususla ilgili ayrıca bk. Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3788. Her ne kadar bazı günümüz İslam hukukçuları tartışma konusu dışındaki cüz'ilerin tamamının incelenerek genel bir hükme varılması şeklinde yapılan istikrânın nâkıs istikrâ olduğunu söylüyorsalar da; biz böyle bir istikrânın tam ve dolayısıyla tartışma konusu yapılan meselenin hükmünü belirleme bakımından kat'î olduğu kanaatindeyiz. Çünkü fikhî meseleleri çözüme kavuşturmak için başvuru istikrâ ister tam olsun ister nâkıs olsun tartışma konusu olan mesele istikrâ faaliyeti dışında kalan ve istikrâ sağlandıktan sonra çözüme kavuşan meseledir. Tartışma konusu dışındaki cüz'iler incelenerek elde edilen istikrânın nâkıs istikrâ olduğu ile ilgili görüşler için bk. Nu'mân Cuğaym, *Türükü'l-keşf 'an makâsidi's-Şâri'*, s. 234-235; Halid el-Arûsî, "Usul ve Cedel Âlimlerine Göre Tümevarımın (İstikrâ) Delâleti", s. 438.

maktadır. Nitekim tam istikrânın tartışma konusu hakkında kat'î bir delil olduğu vurgulanmaktadır. Hatta tam istikrâ tanımında geçen bütün cüz'lerden tartışma konusu dışındaki cüz'ler kastedilmektedir.²⁷ Tam istikrâ, "kıyas-ı mukassim" olarak isimlendirilmektedir.²⁸ Mantıkta tam istikrâ için aşağıdaki önerme örnek gösterilmektedir:

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerinin her biri yirmi dört saattir.

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir.

O halde haftanın günlerinden her biri yirmi dört saattir.

Görüldüğü üzere örnekte hafta bir bütündür. Onu meydana getiren cüz'iler olan günler teker teker sayılıp onlarla ilgili verilen bir hüküm (yirmi dört saat olma), aynı zamanda bütün olan hafta hakkında da verilmiştir.²⁹

İslam hukuk metodolojisinde tam istikrâ için şu fikhî mesele örnek gösterilmektedir:

Bütün namazlar ya farzdır ya da nâfiledir.

Farz ve nâfile namazlar ancak abdestle edâ edilebilir.

Öyleyse bütün namazlar ancak abdestli olarak edâ edilebilir.

Örnekte namaz bir küllidir. Onu meydana getiren cüz'iler olan farz ve nâfile namazlar teker teker inceleme neticesinde onlarla ilgili verilen hüküm -ki o da abdestli olarak yerine getirilebilmeleridir- aynı zamanda küllî olan namaz hakkında da verilmiştir. Küllinin her cüz'isi incelenerek bütün hakkında varılan genel hüküm katiyet ifade etmektedir. Zira her bir fert için sabit olan hüküm aynı zamanda bütün fertler için de söz konusu olmaktadır.³⁰

b. Nâkis istikrâ ise küllîyi meydana getiren cüz'ilerin hepsi değil, büyük çoğunluğu araştırılarak o küllî hakkında hüküm vermeye denir.³¹ Ancak bu genellemeye temel oluşturan cüz'ilerin sayısı insan zihninde zann-ı galip oluşturacak derecede çok olmalıdır. Nâkis istikrâdan söz edilebilmesi için fıkıh usulü eserlerinde her ne kadar cüz'ilerin "büyük çoğunluğu" araştırılarak şeklinde bir ifade bulunuyorsa

27 Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'î'l-cevâmi'*, II, 345.

28 İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 87.

29 Öner, *Klasik Mantık*, 176; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 195-196.

30 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkıh*, VI, 10.

31 Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, VI, 2621.

da fikhî meselelerin hükmünü belirlemede başvurulacak nâkis istikrâda cüz'lerin çoğunluğundan ziyade zihinde zann-ı galip oluşturacak derecede cüz'lerin araştırılması yeterlidir. Dolayısıyla nâkis istikrâ için cüz'lerin bir kısmının araştırma konusu yapılması kâfidir. Örneğin İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) kadınların hayız halini (regl) görmelerinin 9 yaşlarından itibaren başlayabileceği ve onun asgari süresinin 1 gün 1 gece, azami süresinin 15, genellikle 6-7 gün civarında olacağı şeklindeki görüşünün dayanağı istikrâdır. Ancak İmam Şâfi dönemindeki kadınların ne tamamını ne büyük çoğunluğunu ne de yarısını araştırmıştır. O sadece bu hususta zihninde zan oluşturacak sayıdaki kadınların durumunu göz önünde bulundurarak bu hükme varmıştır. Dolayısıyla nâkis istikrâ tanımında "cüz'lerin çoğu" yerine "bir kısmı" denilmesinin daha isabetli olacağı söylenebilir.³² İstikrânın bu kısmında hakkında hüküm verilen küllînin cüz'leri -genellikle- sınırsız fertlerden meydana gelmektedir. Küllînin bütün cüz'lerinin sayılıp araştırılması mümkün olmadığı için küllî hakkında verilen hüküm cüz'lerin bir kısmının araştırılmasına dayanmaktadır. Nâkis istikrâ için şu örnek gösterilir:

Aslan, koyun, kaplan, zebra, zürafa... bir şey çiğnerken alt çenesini oynatır.

Aslan, koyun, kaplan, zebra, zürafa... hayvandır.

Öyleyse bütün hayvanlar bir şey çiğnerken alt çenesini oynatır.

Bu akıl yürütmeye dikkat edildiğinde belirli sayıdaki hayvanın konu edindiği bir gözlem üzerinde hüküm genellemeye çalışılmaktadır. Yani birkaç cüz'iden genel bir hüküm elde edilmiştir. Ancak timsah bir şey çiğnerken üst çenesini oynattığı gerçeğinden hareketle bütün hayvanların alt çenesini oynattığı şeklindeki istikrânın nâkis bir istikrâ olduğu anlaşılmaktadır.

Nâkis istikrâ kat'î bilgi değil, zannî bilgi ifade etmektedir.³³ Bu istikrânın zannî bilgi ifade etmesi timsah örneğinde olduğu gibi elde edilen sonucun yanlış olduğunu ortaya çıkaran örnek bir olayın bulunmamasına bağlıdır. Zira incelenen sayılı örnekler genel bir hükme vardırıır. Ancak söz konusu örnekte olduğu gibi istisna (timsah), bu genel hükmün doğruluğunu bozar. Dolayısıyla "bütün hayvanlar bir şey çiğnerken alt çenesini oynatır." önermesi zannî bir bilgi ifade etmekten ziyade yanlış bir önermedir.

Nâkis istikrâda incelenen cüz'lerin hükmünden emin olabiliriz. Fakat bütün cüz'leri incelememiz mümkün olmadığı için genelleyerek ulaştığımız sonucun

32 Bu konuda bk. Abbâdi, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, IV, 246.

33 İsnêvî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 377; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 87.

doğruluğundan emin değiliz. Buna göre nâkıs istikrâ tartışma konusu edilen fikhî mesele hakkında zannî bir delildir.³⁴ Nitekim nâkıs istikrâ ile varılan sonuç mantıksal olasılığı ifade etmektedir. Bu istikrâ yönteminin doğuracağı zannın güçlülüğü incelenen cüz'ilerin sayısına göre değişmektedir. Şöyle ki, incelenen cüz'iler ne kadar fazla olursa zan da o nispette güçlü olur.³⁵ Buna göre incelenen fikhî örnekleri ne denli arttırırsak, sonucun doğruluk olasılığı o derece artar, fakat bu doğruluk hiçbir zaman kat'îlik kazanmaz. İstikrânın zan ifade edebilmesi için seçilecek fikhî örneklerin yeter sayıda olması ve bu örneklerin küllîyi gösterebilmesi gerekmektedir. Nâkıs istikrâ "ferdi daha genel olana (ağlab) ilhâk etme" şeklinde isimlendirilir.³⁶

Özet olarak, istikrâ yöntemi ile incelenen cüz'ilerin tümünü araştırmak çoğunlukla olanaklı değildir. "Bütün hayvanlar bir şey çiğnerken alt çenesini oynatır." önermesi, dünyadaki bütün hayvanların incelenmesi neticesinde ulaşılmış bir sonuç değildir. Bu, belli sayıda hayvanın araştırılması sonucunda diğer hayvanların da alt çenesini oynatacağını varsayan bir genelleme ile ulaşılan bir sonuçtur. Dolayısıyla -genel hükmün doğruluğunu bozan istisnâî bir durumun söz konusu olmaması şartıyla- nâkıs istikrâda netice zorunluluk taşımaz, ancak doğru olabilir, hatta doğru olma ihtimali çok yüksektir. Onun doğruluğunu sağlayan husus belirli sayıdaki cüz'ilerin incelenmesidir. Bu nedenle cumhur istikrâyı şer'î bir hüccet saymaktadır. Zira fikhî meselelere getirilen çözümlerin çoğu zan ifade eden delillerden elde edilmektedir.

İstikrânın çeşitlerini inceledikten sonra onda takip edilmesi gereken adımların neler olduğunu belirtmekte fayda vardır: Birinci aşamada cüz'iler tek tek incelenir ve cüz'ilerin ortak olduğu hüküm elde edilir. İkinci aşamada tartışma konusu olan fikhî mesele söz konusu cüz'ilerle karşılaştırılır ve böylece aralarındaki ilişki belirlenir. Üçüncü aşamada istikrâ yöntemiyle varılan hükümden hareketle tartışma konusu olan fikhî mesele hakkında hüküm ortaya konur. Böylece fakih, tartışma konusu olan fikhî meseleyi istikrâ ile varılan genel ilke altında değerlendirir ve genel ilkeyi bu fikhî meseleye uygular. Bu durumda şayet istikrâ tam ise, yani tartışma konusu dışında bütün cüz'ilerin incelenmesi ile yapılmışsa tartışma konusu hakkında kat'î bir delil sayılır. Buna karşılık nâkıs (eksik) ise, yani istikrâ cüz'ilerin çoğunun veya bir kısmının incelenmesi ile yapılmışsa bu durumda istikrâ ile varı-

34 Mahallî, *el-Bedrû't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, II, 346.

35 Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, VI, 2621; İrnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 378; Merdâvî, *et-Tahbir şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3789; İbn Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münir el-Müsemma bi Muhtasari't-Tahrîr*, IV, 419; İbn Hallaq, "Sünnî Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Katilik", s. 164.

36 Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, VIII, 4050; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, s. 108; a. mlf., *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, VI, 2621; Merdâvî, *et-Tahbir şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3789.

lan genel hüküm tartışma konusu hakkında zannî bir delil olur.³⁷ Buradan hareketle istikrâ ile genel hükme ulaşmanın metodolojik açıdan son hedef olmadığı, aksine aşamalardan birisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira genel hükme ulaşmak, tartışma konusu meselenin fikhî hükmünü belirleme yolunda gerekli olan bir süreci ifade etmektedir. Dolayısıyla istikrâ ile varılan genel hüküm kendisiyle yetinilecek bir netice değildir. Daha doğrusu temel hedef, istikrâ ile varılan hüküm sayesinde tartışma konusu yapılan fikhî meselelerin hükmünü belirlemektir.

Hulasa olarak şu söylenebilir: İstikrâ önce cüz'î denen fikhî meseleleri genel bir hüküm altında toplama, daha sonra istikrâ ile varılan hükümden yola çıkarak bu meselelerle bağlantısı bulunan ve hükmü fakihler arasında tartışmalı olan meselelerin hükmünü belirleme sürecidir. Bu süreçte bir yandan fikhî meselelerin incelenmesi, diğer taraftan da bu meselelerin genel bir hüküm altında toplanması esastır.

2. İSTİKRÂNIN HÜCCET SAYILIP SAYILMAYACAĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

Yukarıda istikrâ ve çeşitlerine dair tanımlar getirilmiş ve gerekli açıklamalar yapılmıştır. Bu noktada istikrânın mahiyeti üzerinde durulmuştur. Burada ise onun metodolojik olarak dikkate alınıp alınmayacağına ilişkin görüşler üzerinde durulacaktır.

İstikrânın hüccet değeri, onun tam ve nâkıs olup olmadığına göre değişmektedir. Şöyle ki usulcüler tam istikrânın hüccet olacağı hususunda ittifak halindedirler.³⁸ Nitekim Hanefî usulcüler de tam istikrânın kat'î bir hüccet olacağı kanaatindedirler.³⁹ Buna karşılık nâkıs istikrânın hükümlerin tespitinde hüccet sayılıp sayılmayacağı ihtilafıdır. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre nâkıs istikrâ hüccet sayılmaktadır.⁴⁰ Ancak Hanbelîlerin tamamı değil, bir kısmının onun hüccet olacağı kanaatinde olduğu da belirtilmektedir.⁴¹ Şâfiîlerden

37 Bennâni, *Hâşiyetu'l-Bennâni 'alâ şerhi'l-Celâl Şemsuddîn Muhammed el-Mahallî* (Mahallî'nin el-Bedrü't-tâli'i ile birlikte), II, 346; Abbâdi, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, IV, 244.

38 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, VI, 10; Merdâvi, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3788; İbn Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münîr*, IV, 420; Eymen ez-Zuhr, "el-İstikrâ ve mecâlâtuhu fi'l-'ulûmi's-şer'iyye", *Mecelletu Câmi'ati Dımaşk li'l-'ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye* 29/1, s. 458.

39 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh*, s. 15; Alauddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, I, 46.

40 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, I, 95; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 352; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh*, s. 15; Sübkî, *Cem'ül-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, s. 108; İbn Emir el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, I, 87.

41 Merdâvi, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3789; İbn Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münîr*, IV, 420.

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) başka bir delilin takviye etmesi hâlinde nâkıs istikrânın zan ifade edeceğini ve dolayısıyla hüccet olacağını savunmaktadır. Zira o, nâkıs istikrânın ancak ayrı bir delil sayesinde zan ifade edebileceğini ve zan ifade ettikten sonra hüccet kabul edilmesinin vacip olacağını söylemektedir.⁴² Hanefîlerden bazıları da, şer‘in her cüz‘ün hükmünü ayrı ayrı belirtmediğini ve bu yüzden küllî hakkında bir hükme varılamayacağını gerekçe göstererek metodolojik açıdan nâkıs istikrânın hüccet sayılamayacağını savunmaktadırlar. Şayet cüz‘ler arasında ortak bir illetin bulunduğu dair delil varsa bu durumda istikrâdan ziyade kıyas (fikhî kıyas) söz konusu olmaktadır.⁴³ Ancak Hanefîlerin istikrânın hüccetliğine karşı çıkmadıkları bildirilmektedir.⁴⁴

Gazzâlî (ö. 505/1111), nâkıs istikrânın fikhî meselelerin hükmünü belirlemede başvurulabilecek bir metot olduğunu savunmaktadır. Çünkü bu istikrâ çeşidi kat‘î bilgi sağlamasa da fıkhîta zan ifade eden deliller dayanak gösterilebilmektedir.⁴⁵ Aslında Gazzâlî, bu istikrâ çeşidinin zan ifade ettiği tarzındaki olası bir soruya karşılık zan ifade eden nâkıs istikrânın şer‘î hükümleri ortaya koyma hususunda dikkate alınabileceğini söylemekte ve bir küllinin kapsamında bulunan cüz‘lerin çoğunluğu için sabit olan bir hükmün diğer bir cüz‘î için de söz konusu olabileceğinin zann-ı galip olmasını da gerekçe olarak göstermektedir. Zira cüz‘lerin teker teker incelenmesinden genel bir kaide elde edilmektedir. Buna göre istikrâ yöntemi metodolojik olarak ele alan ve fikhî meselelere uygulayan mezhepler Mâikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleridir. Onlara göre fikhî bir mesele, başka meselelerin incelenmesi neticesinde ulaşılan genel hükümle açıklanabilir.

İstikrâ yöntemi cüz‘lerin tek tek incelenmesinden hareketle genel bir kurala varılamayacağı şeklinde eleştirilebilir. Nitekim istikrânın hukukta olumsuz etkisinin bulunduğu ifade edilmektedir. Çünkü yanlış fikhî örneklerden hareketle varılacak genel hükmün de yanlış olması kaçınılmazdır.⁴⁶ Ayrıca birkaç benzer örnekten yola çıkarak fikhî meseleler hakkında genellemelerde bulunmak fakihî yanlış bir hükmü ortaya koymaya sürükleyebilir. Ancak fakih, istikrâ yönteminin kendisini yanlışla sürükleyebileceği bilincinde olursa bu durumda daha dikkatli davranacağı için hataya düşmekten sakınabilir. Çünkü bu problemin bilincinde olmak fakihî hata ve yanlışlara karşı daha dikkatli olmasını sağlar.

42 Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fıkıh*, VI, 161.

43 Bununla ilgili bilgi için bk. Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût bi şerhi Müsellemi’s-sübût*, II, 401.

44 Arûsî, “Usul ve Cedel Âlimlerine Göre Tümevarımın (İstikrâ) Delâleti”, s. 436.

45 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, I, 163.

46 Böyle bir itiraz için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, I, 162.

Şu hususu da belirtmekte fayda vardır. İstikrâ yoluyla elde edilen genel hükmün daha sonra böyle olmadığı ortaya çıkması hâlinde meselenin yeniden araştırılmasının gerekli olup olmadığı tartışmalıdır. Örneğin Şâfiî fakihler kadınların ay halinin 9 yaşlarından itibaren başladığını, asgari süresinin 1 gün; azami süresinin ise 15 gün, genellikle 6-7 gün sürdüğünü istikrâ ile ortaya koymuşlardır. Aynı şekilde bu metotla iki hayız arasında kalan asgari temizlik süresinin 15 gün olduğu sonucuna varmışlardır. Bu hükmün böyle olmadığı ortaya çıkması durumunda Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) meselenin yeniden araştırılması gerektiğini söylerken Şâfiî mezhebinde ezhar kabul edilen görüşe göre artık meselenin araştırılmasına gerek yoktur. Çünkü fakihler konuyu yeterince araştırmışlardır.⁴⁷

Tercihe şayan olan görüş, tam istikrâ gibi nâkis istikrânın da hüccet sayılmasıdır. Çünkü istikrâ akıl yürütme yöntemlerinden biridir ki İslam hukukunda yerine göre aklî gerekçelere dayanarak hükümler belirlenebilmektedir. Ancak istikrâ metoduyla ulaşılan hükmün daha sonra doğru olmadığı ortaya çıkması hâlinde önceki fakihlerin araştırmalarına dayanmak yerine konunun yeniden araştırılması gerektiği kanaatindeyiz. Örneğin Şâfiî mezhebine göre hamileliğin asgari süresinin 6 ay, azami süresinin 4 yıl, genellikle (ağlab) 9 ay olması şeklindeki görüşün dayanağı istikrâdır.⁴⁸ Ancak günümüzde hamileliğin 4 yıl sürmesinin tıbben mümkün olmadığı artık kesin bir bilgidir. Dolayısıyla hamilelik süresinin konunun uzmanlarının vereceği bilgilere göre yeniden belirlenmesi gerektiğini⁴⁹ ve aynı şekilde hayız süresinin belirlenmesinde de istikrâ yöntemine dayanmak yerine, onun tıp biliminin verilerine dayanmanın daha doğru olacağından şüphe yoktur. Çünkü hayız süresi kadınların kalıtımına, fizikî bünyelerine, yaşam standartlarına, hatta çevre ve iklim şartlarına bağlı olarak önemli değişiklikler gösterebilmektedir.

3. İSTİKRÂNIN ŞER'İ BİR HÜCCET SAYILACAĞINA İLİŞKİN DELİLLER

İstikrânın şer'î bir hüccet sayılıp sayılmayacağına ilişkin görüşler belirtildikten sonra onu metodolojik olarak ele alan ve şer'î yöntemlerden sayan usulcülerin dayandığı deliller üzerinde durulacak ve onlara yapılan eleştirilere yer verilecektir. İstikrânın şer'î bir delil olacağı kanaatinde olan usulcüler, onun delil oluşunu Kitap, sünnet ve aklî istidlâl yoluyla ispatlamaya çalışırlar.

47 Bu konudaki ihtilaflar hakkında bk. Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, I, 411-412; Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebir)*, I, 292-293; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, VI, 11; Arûsî, "Usul ve Cedel Âlimlerine Göre Tümevarımın (İstikrâ) Delâleti", s. 440-441.

48 Şirbinî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi Şucâ'*, I, 246.

49 Bu konu hakkında bk. Senûsî, *el-İstikrâ ve eseruhu fi'l-kavâidi'l-usûliyye ve'l-fikhiyye*, s. 644-647.

İstikrânın Kur'ân'daki delili olarak "Onlar düşünmediler mi ki arkadaşlarında (Hz. Peygamber'de) delilikten eser yoktur." (el-A'râf 7/184) ayeti gösterilmektedir. Bu ayet istikrâ yönteminin bilgi veya zann-ı galip ifade ettiği şeklinde yorumlanır. Şöyle ki: Müşrikler Hz. Peygamber'in doğumundan kırk yılına kadar geçen süre zarfındaki hal ve hareketlerini teker teker inceleselerdi onda her hangi bir akıl hastalığının bulunmadığını anlayacaklardı. Aslında ayetin müşriklerden istediği tefekkür şekli, istikrâ yöntemidir.⁵⁰

Usulcüler, istikrânın şer'î bir hüccet sayılacağı hususunda, "Biz zahirle hükmederiz."⁵¹ Hadisini de zikretmektedirler.⁵² Tâcüddîn es-Sübkî bu hadisin bilinen (ma'rûf) bir hadis olmadığını ve onu Zehebî'ye (ö. 748/1348) sorduğunu onun da bu hadisi bilmediği şeklinde cevap verdiğini aktarmaktadır. Sübkî, istikrânın dayanağı olarak bu hadis yerine, istikrânın zan ifade ettiğini ve fikhî konularda zanla amel etmenin vacip olduğunu söylemenin daha doğru olacağını belirtmektedir.⁵³

İstikrânın şer'î hüccet sayılacağı görüşünde olan usulcüler, kıyas prensibine de dayanmaktadırlar. Şöyle ki onlar, temsîlî kıyas (fikhî kıyas) şer'î bir hüccet kabul edildiğine göre istikrânın da hüccet sayılması gerektiğini savunmaktadırlar. Zira bir küllîyi meydana getiren cüz'iler incelenerek o küllî hakkında hüküm verme anlamındaki istikrâ, iki cüz'î arasındaki benzerlikten hareketle birisi hakkında verilen hükmü diğeri hakkında da verme anlamına gelen temsilden daha kuvvetlidir. Ancak bu gerekçe eleştiriye açıktır. Çünkü ona şu şekilde itiraz edilebilir: Cüz'îyi cüz'îye ilhak etmek aralarında ortak illet birliğinin bulunmasına bağlıdır. Bu husus istikrâda bulunmamaktadır. Çünkü istikrâda sadece cüz'ilerin çoğundan veya bir kısmından hareketle küllî hakkında genel bir hükme varılmaktadır.⁵⁴ Yani burada ortak bir illet bulunmamaktadır. Üstelik istikrâda araştırma konusu yapılan cüz'iler arasında hüküm açısından farklılık da bulunabilir.⁵⁵ Bu da istikrânın fikhî hükümleri belirleme noktasında metot olarak kullanılmasının sakıncalı olduğunu göstermek bakımından önemlidir. Bu nedenle istikrânın temsilden daha güçlü olduğunu ve dolayısıyla temsîl fikir birliği ile şer'î bir hüccet sayıldığına göre istikrânın da sayılması gerektiğini söylemek doğru olmaz.

50 Zuhr, "el-İstikrâ ve mecâlâtuhu fi'l-'ulûmiş-şer'îyye", s. 461.

51 İbnü'l-Mülakkın bu hadisi bu lafızla hadis kitaplarında bulmadığını, hatta Cemaluddîn el-Mizzî'nin onu münker addettiğini belirtmekte, ancak aynı hükmü ifade eden hadislerin bulunduğunu söylemektedir. Bk. İbnü'l-Mülakkın, *Tezkiretu'l-muhtâc ilâ ehâdisi'l-Minhâc*, s. 80.

52 Beyzâvî, *Minhâcu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, s. 227; Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3791.

53 Bu husula ilgili bk. Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, VI, 2624.

54 Bk. Hindî, *Nihâyeti'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, VIII, 4051; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, VI, 2623.

55 Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, IV, 247-248.

İstikrâ yöntemiyle elde edilen hüküm umum ifade ettiği için tıpkı âmm lafızlar gibi bu hükmün de kapsayıcı olduğu ve altına giren meselelere bu hükmün verileceği savunulmaktadır. Şöyle ki istikrâ yoluyla zihinde küllî ve âmm bir hüküm oluşmaktadır. Çünkü istikrâ cüz'ileri teker teker incelemek suretiyle tam ise kat'î; nâkıs ise zannî genel bir hükme ulaşmak demektir. İstikrâ tamamlandığı zaman ondan elde edilen genel hüküm, tartışma konusu meselelere de teşmil edilebilir.⁵⁶

Nâkıs istikrânın zann-ı galip ifade ettiği, yani doğru olma ihtimali yüksek bir bilgi verdiği için hüccet olacağı söylenmiştir. Çünkü fıkhîta zanla amel etmek vaciptir.⁵⁷ Onun zan ifade etmesi şöyle açıklanabilir: Küllînin altında bulunan cüz'ilerin tamamı veya büyük bir kısmının bir hükme tabi olması, bu hükmün söz konusu küllînin kapsamında bulunan fertler için de geçerli olacağı zannını vermektedir. İnsan zihni istikrâ ile cüz'ilerden yola çıkarak genel hükümlere ulaşmaktadır. Dolayısıyla tartışma konusu edilen fikhî meselenin bu cüz'ilerle bağlantısı bulduktan sonra benzer şartlarda onlarla aynı hükme tabi olması tabii bir durumdur. Şu var ki, özellikle nâkıs istikrâda araştırmacı zorunlu bir neticeye değil, sadece genel ve muhtemel olana varmaktadır. Hatta onun tartışma konusu yapılan meselenin hükmünü daha muhtemel kıldığını söyleyebiliriz. Çünkü meselenin bu hüküm üzerine olması istikrâdan önce de muhtemeldir. İstikrâ, muhtemel olan bu durumun olasılığını, yani zannî olma hâlini artırmaktadır.

Ayrıca selefin birçok konuda istikrâ yöntemine dayanması da onun aklî ve naklî konularda hüccet olacağı hususunda dayanak olarak ileri sürülebileceği söylenmiştir. Zira istikrâ aklî ve naklî ilimlerle uğraşan ilim erbabı tarafından başvuru bir yöntem olagelmıştır.⁵⁸ Üstelik cüz'iden küllîye geçme, yani istikrâ yöntemi hemen hemen her insanın başvurduğu bir yöntemdir. Disiplinlerde kullanılan kavramların çoğu da istikrâ yoluyla elde edilmiştir. Günümüzde araştırma yapanların ekseriyeti var olan bu kavramları kullanmaktadır. Böylece araştırmacı yeni bir araştırmaya ihtiyaç duymadan kavramları olduğu gibi almaktadır. Hâlbuki

56 Şâtübî istikrânın umum ifade ettiğini "dinde zorluk kaldırılmıştır." kaidesi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. O, bir takım fikhî meselelerden yola çıkarak bu genel yargıya varmaktadır. Mesela meşakkatten dolayı teyemmümün meşru kılması; oturarak namazın kılınabilmesi; yolculukta namazların kısaltılması, cem edilebilmesi ve orucun tutulmaması; ikrah hâlinde küfür sözcüklerine müsaade edilmesi; aşırı açlık durumunda murdar hayvan eti gibi haram şeylerin mubah kılması gibi fikhî meselelerde azimet olan hükümde söz konusu olan veya olabilecek meşakkatten ötürü kolaylık yoluna gidilmiştir. İşte bu gibi cüz'iyatlardan yola çıkarak "dinde zorluk kaldırılmıştır." tarzında genel bir kural elde edilmiştir. Tıpkı âmm lafızlar gibi istikrâ neticesinde elde edilen bu genel kuralın da hüccet sayılması gerekmektedir. Bu hususla ilgili detaylı bilgi için bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 57.

57 Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, VIII, 4050; İbn Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münir*, IV, 420.

58 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 57.

istikrâ metodunu biraz daha fonksiyonlu ve gereği gibi kullanabilirsek düşünmeye ve araştırmaya yönlendirilmiş oluruz.

Nâkıs istikrâyı hüccet saymayanlar ise, fikhî meseleleri çözme noktasında onun şer'î dayanak olarak kullanılmasını şu şekilde eleştirirler: Sınırlı sayıda ki cüz'ileri incelemek suretiyle küllînin bütününe kapsayacak genel bir hükme varma tarzındaki metot (istikrâ), mantıksal açıdan doğru olmayabilir. Zira nâkıs istikrâda cüz'ilerin bir kısmı teker teker incelenerek genel hükme varılmakta, ancak bu husus tartışma konusu edilen fikhî meselenin de aynı hükme tabi olacağını mantıksal olarak garanti edememektedir. Ayrıca bir küllînin bütün cüz'ilerinin araştırılması çok zor, hatta imkânsızdır. Çünkü söz konusu küllînin bütün fertlerini kapsayıcı bir araştırmaya tabi tutmak gerçekten de zordur.⁵⁹ Ancak böyle bir araştırmanın zor olması onun tamamıyla yok olduğu anlamına gelmemelidir.

“Cüz'ileri için geçerli olan hüküm küllîsi (tümeli) için de geçerlidir.” varsayımından hareketle istikrânın şer'î bir hüccet olacağı sonucuna gidilmiştir. Buna karşılık Hanefî usulcüler nâkıs istikrânın netice doğurması bakımından zayıf bir metot olduğunu düşünerek onu şer'î deliller arasında saymazlar. Çünkü istikrâ ile ulaşılan sonuç çoğunlukla birkaç cüz'iden çıkarılmaktadır.⁶⁰ Onlar, istikrânın dayanaktan yoksun bir metot olmasından hareketle onu usul alanı dışında görürler. Çünkü tek tek fikhî meselelerden elde edilen genel ve soyut kurallarla tartışma konusu yapılan meselenin hükmünü belirlemek iddia edildiği gibi çok sağlıklı bir metot değildir. Zira her fikhî mesele diğer meselelerden farklılık arz edebilir ve kendine özgü halleri bulunabilir. Dolayısıyla tek tek fikhî örneklerden yola çıkarak elde edilen genel nitelikteki hükmün tartışma konusu olan fikhî meseleye tatbik edilmesindeki olumsuzluk, bu metoda varmak için seçilen örneklerin genel nitelikte bir neticeye götüreceği derecede bir bütünlükte bulunamama ihtimalinin söz konusu olmasıdır. Ayrıca istikrâ ile ulaşılan sonuçların muhtemel olması onun şer'î bir delil sayılması hususunda yeterli değildir.

İstikrânın mahiyetini, şer'î bir hüccet sayılıp sayılmayacağına ilişkin görüşleri ve bunlar için dayanak olarak gösterilen delilleri aktardıktan sonra onun pratik yönüne bakmakta yarar vardır. Böylece onun salt bir usul konusu olmadığını, aksine onu teorik olarak ele alanların ona birtakım hükümleri de bağladıklarını ortaya koymak konunun bütünüyle incelenmesi açısından büyük bir önemi haizdir. Bu nedenle onun etkili olduğu alanı usul ve fûru açısından inceleyeceğiz.

59 Bu itirazla ilgili bilgi için bk. Nureddin el-Hâdimî, *el-İstikrâ ve devruhu fî ma'rifeti'l-makâsidiş-şer'iyye*, s. 23.

60 Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, I, 401.

4. İSTİKRÂNIN USUL MESELELERİNDEKİ ETKİSİ

Yukarıda geçtiği üzere istikrâ metodunun birçok alanda etkisi bulunduğu gibi fıkıh usulüne ait kâidelerin oluşturulmasında da etkisi bulunmaktadır. Fıkıh usulünde bazı kâideleri ispatlamak için istikrâ yönteminden yararlandığı klasik dönem usul eserlerinde göze çarpmaktadır. Örneğin usulcü, hükümlere kaynaklık yapması bakımından kelimeleri istikrâ yöntemiyle araştırmakta ve bu araştırma neticesinde genel kurallar belirlemektedir. Bu bağlamda üzerinde ittifak edilen şer'î delillerin Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret olduğu hususu bütün delillerin istikrâ yoluyla araştırılmasından elde edilmiştir.⁶¹ Fikhî meselelere getirilen çözümlerde yapılan istikrâ ile hükmün hikmetle ta'lîl edilemeyeceği, illet denen sıfatlarla ta'lîl edilebileceğine ulaşılmıştır.⁶² Yine fıkıh usulünde hâss, âmm, müşterek, müevvel, zâhir, nass, müfesser, muhkem vb. lafız çeşitleri istikrâ yönteminin bir sonucudur.⁶³ Usulcüler istikrâ metoduyla, mecazın müşterekten daha yaygın olduğu neticesine varmışlardır. Bu yüzden müşterek mana ile mecaz arasında teâruz söz konusu olduğunda mecaz tercih edilmektedir.⁶⁴ Malum olduğu üzere emredilen fiilin (me'mûrun bih) yasak kılınmasından sonra gelen emir sîgasının delaleti usulcüler arasında ihtilâflı bir konudur. Kimi ibâhaya, kimisi de vücûba delalet edeceğini savunurken Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) istikrâ yöntemiyle yapılan araştırmalar sayesinde böyle bir emrin me'mûrun bihin yaktan önceki hükmüne delalet edeceğini belirtmektedir.⁶⁵ Aynı şekilde emir kipinin kesin olarak bir fiilin yapılmasını; nehiy kipinin ise yapılmamasını talep için vaz edildiğinin ortaya konması da delillerin istikrâ yöntemiyle incelenmesinin bir neticesidir. Usulde harflerin hangi anlamı ifade edeceği de bu metotla ortaya konmaktadır.⁶⁶ Yine مَنْ، جَمِيعٌ، كُلٌّ sözcüklerinin umum ifade eden kelimelerden sayılması da dilde yapılan istikrâ yöntemi ile belirlenmiştir.⁶⁷ Umum ifade eden lafızlarda tahsisin caiz ve geçerli olması,⁶⁸ aynı şekilde mecazda mecaz anlam ile asıl anlam arasında bir alakanın bulunmasının şart koşulması da istikrâ yöntemiyle ortaya konmaktadır.⁶⁹ Hanefî usulcüler Allah'a ait hakların sekizli bir taksi-

61 Bu hususta bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'alet't-Tavzîh li metni't-Tenkîh*, I, 33; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 273.

62 Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, V, 290.

63 Alauddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 46; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'alet't-Tavzîh*, I, 54.

64 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, II, 244.

65 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, s. 140-141.

66 Bu hususla ilgili bilgi için bk. Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, II, 15; Alauddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 162.

67 Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, II, 347-348.

68 Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, I, 300.

69 Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'alet't-Tavzîh*, I, 134.

me tabi tutulmasını da istikrâ yöntemine dayandırmaktadırlar.⁷⁰ Hatta Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bütün fıkıh usulü teorisini tümevarım yöntemi üzerine kurduğu ifade edilmektedir.⁷¹

İslam hukukunda çoğu zaman insanların maslahatı -ki bu, yararlı olanı celb edip zararlı olanının def' edilmesidir- dikkate alınarak hükümler belirlenmektedir. Zira istikrâ yöntemiyle yapılan araştırmalarda hükümlerin maslahatı gerçekleştirme amacıyla belirlendiği sonucu çıkarılmıştır. İncelenen her hükmün yararlı şeyleri celb etmeye ve zararlı şeyleri def' etmeye yönelik olduğu ortadadır. Şâri'in koyduğu hükümlerle ilgili yapılan araştırmalar onun insanların maslahatlarını amaçladığını göstermektedir.⁷² Bu nedenle istikrâ metodu makâsüdüş-şerî'ayı belirleme yollarından birisi olarak kabul edilmektedir.⁷³ Aynı şekilde makâsüdüş-şerî'anın zarûriyât, hâciyât ve tahsîniyyâtтан ibaret olduğu,⁷⁴ bunlardan oluşan küllî kâidelerde neshin bulunamayacağı istikrâ yöntemine dayandırılmaktadır.⁷⁵ Makâsîd açısından hakları elde etmenin (istihkâk) dokuz derecenin bulunması da bu yöntemle belirlenmiştir.⁷⁶ Fıkıh kâideleri de nasların delâletinden, fıkıh usulü prensiplerinden, dil kurallarından, ortak illetlerden, makâsüdüş-şerî'adan yola çıkarak tespit edilmiştir.⁷⁷ Fıkıhta hemen hemen her konuda çok az meydana gelen (nâdir), çokça gerçekleşen şeye (gâlib) ilhak edileceğine ilişkin vb. kurallar da istikrâ yoluyla sabit olmuştur.⁷⁸

Görüldüğü üzere bazı usul kâidelerinin tespiti istikrâ metoduyla yapılan araştırmalara dayanmaktadır. Dört mezhep usulcülerinin usul ile ilgili kâideleri tespit ederlerken yer yer istikrâya dayandıklarını görüyoruz. Hanefî usulcüler her ne kadar istikrâyı bir metot olarak görmüyorlarsa da usulde ona aktif bir şekilde başvurdukları ortadadır. Hatta Hanefîlerin usul kâidelerini belirleme noktasında diğer mezhep usulcülerinden daha fazla istikrâ yöntemine dayandıkları söylenebilir. Bu husus, onların usul kâidelerini tespit etme noktasında mezhep imamları-

70 Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'alet't-Tavzîh*, II, 316; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 135.

71 İbn Hallaq, "Sünnî Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Katilik", s. 181.

72 Bu konuda bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 58. Ayrıca bk. Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, VI, 2346.

73 İbn Aşûr, *Makâsüdüş-şerî'ati'l-İslamiyye*, s. 19-20.

74 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 81.

75 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 365.

76 İstihkâkın dokuz derecesi ile ilgili bilgi için bk. İbn Aşûr, *Makâsüdüş-şerî'ati'l-İslamiyye*, s. 168-171. Makâsüdüş-şerî'anın istikrâ yöntemi ile ilgili ilişkisi hakkında bk. İbn Aşûr, *Makâsüdüş-şerî'ati'l-İslamiyye*, s. 58, 68, 134, 146, 152, 156, 168, 176, 187, 209, 213, 218.

77 Bu hususla ilgili bilgi için bk. Yaman, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", s. 52.

78 Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, V, 221.

nın fikhî meselelere getirmiş oldukları çözümlerden yola çıkarak ortaya koymalarının bir neticesidir. Buna göre istikrâ yoluyla elde edilen fıkıh usulü kuralları, birçok nassın ve fikhî hükmün teker teker incelenmesi neticesinde ulaşılan genel yargılardır.

İstikrânın usul kâidelerinin oluşturulmasında etkisini ortaya koyduktan sonra onun pratik yönünü gözler önüne sermek konunun bütünlüğü açısından önemlidir. Zira bu şekilde onun salt bir usul konusu olmadığını, aksine fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasında etkisinin bulunduğunu ortaya koymuş oluyoruz.

5. İSTİKRÂNIN FÛRU MESELELERİNDEKİ ETKİSİ

Fakihler Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla hükmü belirlenemeyen meseleleri çözüme kavuşturma noktasında bazen istikrâ metoduna dayanmaktadırlar. Nitekim İmam Şâfiî'nin kadınların ay halinin durumu ve süresinin tespiti gibi birçok fikhî meselede istikrâ yöntemini kullandığı belirtilmektedir.⁷⁹ Şâfiî fakihler de bu hükümlerin istikrâ metoduna dayandığını ifade etmektedirler.⁸⁰

Fakihlerin bir kısmı vitir namazını istikrâ metoduyla hükmü belirlenen meseleler arasında zikretmektedir. Malum olduğu üzere bu namazın hükmü cumhur ile Hanefiler arasında tartışmalıdır. Cumhur onun sünnet, Hanefiler ise vacip olduğunu savunmaktadırlar. Cumhur bu hususta akıl yürütme yollarından biri olan istikrâ/tümevarım yöntemini kullanarak farz namazları teker teker incelemiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber farz namazların hiçbirisini binek üzerinde kılmamışken vitir namazını kılmıştır.⁸¹ Vitir namazı binek üzerinde kılınabildiği için farz/vacip bir namaz olamaz. Cumhur, bu örnekte özel meselelerden yola çıkarak genel bir sonuç elde etmekte ve sonra bu genel hükmü tartışma konusu olan meseleye (vitir namazı) uygulamaktadır. Bu şöyle formüle edilebilir:

Bütün farz namazlar ya kaza ya edâ ya da nezirdir.

Kaza, edâ ve nezir namazları binek üzerinde edâ edilemez.

Öyleyse hiçbir farz namaz binek üzerinde edâ edilemez.⁸²

79 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûl'l-fıkıh*, VI, 11.

80 Bu hususla ilgili bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, I, 411; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravz'ı-tâlib*, II, 206, 3: 393; Şirbîni, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi Şucâ'*, I, 241-242, II, 63.

81 Zira "Hz. Peygamber, devesi üzerinde iken vitir namazını kıldı" (Buhârî, "Vitir", 5; Müslim, "Salât", 4) hadisi vitir namazının binek üzerinde kılınmasının sahih olduğuna delalet etmektedir.

82 Bu konu hakkında bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 161; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, VIII, 4050; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 593-594; Karâfi, *ez-Zehira*, I, 151-152; Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-*

İstikrâ yoluyla varılan bu genel hükümden (farz namazların binek üzerinde edâ edilemeyeceğinden) yola çıkarak vitir namazının -binek üzerinde edâ edilemediği için- farz/vacip bir namaz olmadığı sonucu elde edilmektedir. Örnekte farz namaz bir küllîdir. Bu küllîyi meydana getiren cüz'iler olan kaza, edâ ve nezir namazları teker teker incelenerek onlarla ilgili verilen hüküm -ki o da binek üzerinde edâ edilemeyeceğidir- aynı zamanda küllî olan farz namaz hakkında da verilmiştir. Daha sonra tartışma konusu olan vitir namazının hükmü istikrâ ile varılan bu genel yargı doğrultusunda belirlenmiştir. Şöyle ki vitir namazı bunlar arasında yer almadığı için bunlar hakkında geçerli olan farziyet/vucübiyet hükmü vitir için sabit olamaz. Zira her bir fert için sabit olan hüküm ancak aynı özelliğe sahip olan fertler için söz konusu olmaktadır.

Binek üzerinde edâ edilip edilemeyeceği inceleme konusu yapılan kaza, edâ ve nezir namazları içerisinde vitir namazı bulunmadığı için bu husustaki tümevarımın nâkis istikrâ olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla vitir namazının mendup olduğu yönündeki hüküm kat'î değil, zannîdir.⁸³ Ancak istikrânın nâkis olması vitir namazının araştırma konusu yapılan cüz'iler arasında yer almamasından kaynaklandığını ileri sürmenin doğru olmaması gerekir. Çünkü tartışma konusu yapılan mesele, genel hükme varmak için incelenen cüz'iler arasında yer almamalıdır. Dolayısıyla bu tümevarımın nâkis olması edâ namazının binek üzerinde kılınamayacağı sözünden kaynaklandığını söylemek daha doğrudur. Zira Hanefî fakihlerine göre sadece beş vakit farz namazları binek üzerinde edâ edilemez. Vitir namazı ise vacip olmakla birlikte binek üzerinde edâ edilebilir. Öyleyse istikrânın nâkis olması “kaza, edâ ve nezir namazları binek üzerinde edâ edilemez.” önermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu önerme Hanefîlerce kabul görmemektedir.⁸⁴

Hanefî fukahâsına göre “Ey iman edenler, rükû edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin...” (el-Hac 22/77) ayetinde geçen secdenin tilâvet secdesi değil, namazın rükünlerinden olan secdedir. Hanefîler bu konuda istikrâ metodunu dayanak gösterirler. Şöyle ki Kur'an'da emir kipi (أَسْجُدُوا) ile zikredilmiş secdelerin istikrâ yöntemi ile namaz secdesi olduğu neticesine varılmaktadır. Nitekim “secde et ve rükû edenlerle

Tahrîr, VIII, 3790. Ancak istikrânın şer'î bir hüccet sayılacağı görüşünde olan usulcüler usul eserlerinde istikrâ için vitir örneğini getirirlerken fûru-i fıkıhla ilgili yazmış oldukları eserlerinde ise vitir namazının sünnet olduğuna dair hadisleri dayanak göstermektedirler. Bu hususla ilgili bk. Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, II, 209; Karâfî, *ez-Zehîra*, II, 392.

83 İbn Hallaq, “Sünnî Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Katilik”, s. 164. Vitir namazının hükmü kıyâsü-ş-şebihin hüccet olup olmadığı söz konusu edildiği yerlerde de ele alınmaktadır. Bu konuyla ilgili bk. Candan, “İletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebeh Yöntemi”, s. 141.

84 Bu hususla ilgili bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 163.

beraber rükû et.” (Âl-i İmrân 3/43) ayetinde de emir fiili ile gelen secde namaz secdesidir.⁸⁵ Böylece Hanefî fakihler Kur’anda geçen “secde edin” emir kiplerini tek tek inceleyip bu emirlerin namaz secdesi ile ilgili olduğu kanaatine varmışlardır. İstikrâ ile varılan bu genel yargıyı Hac suresinin 77. ayetinde geçen emir kipine uygulamış ve onun da namaz secdesine ilişkin olduğunu belirtmişlerdir.

İslam miras hukukuna göre bir kimsenin vâris olabilmesi için bazı sebeplerin bulunması gerekir. Şâfiî fakihler mirasla ilgili meseleleri tek tek inceleyerek vâris olabilmenin dört sebebinin bulunduğu neticesine varmışlardır. İstikrâ yöntemiyle bunların kan hısımlığı (karâbet), nikâh, velâ ve İslam’dan ibaret olduğuna ulaşmışlardır.⁸⁶

Görüldüğü üzere usulcü ve fakihler bir takım meseleleri çözüme kavuşturmak için istikrâ metodunu kullanmışlardır. Ancak onu fıkıh usulünde ele alan ve onun şer’î bir hüccet olduğunu savunanların füru-i fıkıhta meseleleri çözümlerken ona çok az dayandıkları söylenebilir. Örneğin Gazzâlî, *el-Müstasfâ* adlı usul eserinde istikrâyı ele almakla birlikte fıkıhla ilgili eserlerinde fikhî meselelerin hükmünü belirleme noktasında -yaptığımız araştırmalara göre- istikrâya başvurmamaktadır. Ancak *Mi’yâru’l-ilm* adlı mantık eserinde hükmüne istikrâ ile ulaşılan fikhî meselelerden söz etmektedir.⁸⁷

SONUÇ

Tek tek fikhî meselelerden yola çıkarak genel hükümlerin tümevarımla belirlenmesi şeklinde anlaşılan istikrâ metodu, cüz’ilerin tamamı incelenmişse kat’î bilgi; bir kısmı araştırılmışsa zannî bilgi sağlamaktadır. Bu metot Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında istidlâl yollarından biri olarak kabul görmüştür. İstikrâ, cüz’ilerden yola çıkarak ortak noktalarını tespit etmeye yönelik bir akıl yürütme olup tartışma konusu olan fikhî mesele ile ilgili problem çözmeye yönelik soyut düşünebilme faaliyetidir. Genel kuralların elde edilmesinin en kolay yolu istikrâ yöntemidir. İstikrâ ile yeni bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Aksine tam veya nâkıs istikrâ yöntemiyle, aslında var olan hüküm ortaya çıkarılmaktadır. Başka bir tabirle istikrâ, hükmü açığa çıkarıcı (muzhir) bir metottur.

İstikrâ metodunda genel kurala ulaşmak en önemli aşamadır. Bundan sonraki aşamalar ise bu kuralın meselelere tatbik edilmesinden ibarettir. Şöyle ki fıkıh usulünde istikrâ metodu fikhî örneklerden hareket edilerek genel kurallara

85 Bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, II, 12.

86 Bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne’l-metâlib şerhu Ravzî’t-tâlib*, III, 4.

87 Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm fi’l-mantik*, s. 150-151.

varmak için kullanılırken; fıkhîta bu metot sayesinde varılan genel kuraldan yola çıkarak tartışma konusu yapılan fikhî meselenin hükmü belirlenmektedir. Buna göre usulcü istikrâ metodu ile fakihlerin fikhî meselelere getirdikleri çözümleri analiz ederek tutarlı soyut kurallar belirlemekte; fakih ise tartışma konusu olan meseleyi belirli bir sistem içerisinde bu genel kuralı dikkate alarak çözüme kavuşturmaktadır. Bu bağlamda İstikrânın hem usulde hem de fûruda aktif bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. İstikrâda önemli olan, cüz'ilerin birbiriyle olan bağlantısını belirleyerek genel kurala gitmek, akabinde de tartışma konusu yapılan fikhî meselenin genel kuralla bağına kurmaktır.

İstikrâ metodu sayesinde hem hukuk canlılık kazanmakta hem de değişik fikhî meselelere bu metotla elde edilen soyut ve genel kurallara dayanılmak suretiyle uygun çözümler bulunabilmektedir. Ayrıca birçok fikhî meselenin hükmünü ayrı ayrı öğrenmek yerine, bunları kapsayan genel nitelikte hüküm elde edilerek vitir namazı gibi tartışma konusu edilen meselenin de hükmünü bu hükümden hareketle belirlemenin fikhînin anlaşılmasında büyük kolaylıklar sağladığı ortadadır. Fıkhîta ve fikhî usulünde istikrâ yöntemi araştırmaya dayandığı için özellikle fikhî yeni öğrenenlere bilimsel düşünme alışkanlıklarının gelişmesine ve onların fikhî bir meleke kazanmalarına katkıda bulunmaktadır. İstikrâ metodu, fikhî problemlerin tutarlı, istikrarlı bir biçimde çözüme kavuşturulması, bütüncüllüğü sağlaması ve hukuksal güvenliğe uygun olmasının güvencesidir. Cüz'ilerden yola çıkarak genel kurallar koymak fikhî çözümlerler arasında doğabilecek uyumsuzluklar da önlenmiş olmaktadır.

Bu metot özellikle usulcüler tarafından derin analizlere tabi tutulmuştur. Onlara göre istikrâ tam ise tartışma konusu olan mesele hakkında kat'î delil; nâkıs ise zannî delil sayılır. Buna karşılık nâkıs istikrâ riskli bir yöntem olması düşüncesiyle bazı usulcüler tarafından eleştirilmiştir. Çünkü cüz'î örneklerle getirilen çözümlerin yanlış olma ihtimali bulunmaktadır. İşte yanlış cüz'ilerden yola çıkarak elde edilen genel kuralın da yanlış olması kaçınılmazdır. Ayrıca istikrâ yöntemiyle elde edilen genel kurallar ile cüz'î örneklerin özelliklerinin birbirine uymaması gibi bir problem de söz konusu olabilir. Bu noktada istikrânın meseleleri çözüme kavuşturma noktasında ciddi katkı sağladığını iddia etmek çok da isabetli değildir. Zira istikrânın fikhî meselelerin hükmünü belirlemesi birkaç meseleden öteye gitmemektedir. Ancak her ne kadar istikrâ yoluyla ulaşılan genel yargının güvenilir olmadığı söylene de fikhî meselelerin çoğu zanna dayandığı için, bu yöntemin fikhî konularda dayanak olabileceği savunulmaktadır.

Kaynakça

- Abbâdî, İbn Kâsım Ahmed, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, nşr. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Abdulaziz el-Buhârî, Alauddîn b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Arûsî, Halid b. Muhammed, "Usul ve Cedel Âlimlerine Göre Tümevarımın (İstikrâ) Delâleti", trc. Ayhan Hira. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23, 2014, 421-450.
- Aslan, Bedri, "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. XIII, Nisan 2015, 120-138.
- Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah, *Hâşiyetu'l-Bennânî 'alâ şerhi'l-Celâl Şemsuddîn Muhammed el-Mahallî* (Mahallî'nin, el-Bedrüt-tâli'i ile birlikte), Dâru'l-fikir, 1982.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Dâru İbn Hazım, Beyrut 2008.
- Candan, Abdurrahman, "İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 48, sy. 1, 2012, 121-143.
- Cuğaym, Nu'mân, *Türükü'l-keşf 'an makâsidiş-şâri'*, Dâru'n-Nefâis, Ammân 2014.
- Ebü Ali el-Fârisî, el-Hasan b. Ahmed b. Abdulgaffur, *Kitâbu mekâyisi'l-maksûr ve'l-memdûd*, thk. Hasan b. Muhammed Hendâvî, Dâru İsbilyâ, Riyâd 2003/1424.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantik*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- _____, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, yy., ts.
- _____, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Dâru's-Selâm, 2013.
- Hâdimî, Nureddîn Muhtâr, *el-İstikrâ ve devruhu fî ma'rifeti'l-makâsidiş-şer'iyye*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 2007.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyüddîn Muhammed b. Abdirrahim b. Muhammed el-Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Salih Süleyman ve Sad b. Salim, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke ts.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsidiş-şer'ati'l-İslamiyye*, Dâru's-Selâm, Kahire 2014.
- İbn Emîr el-Hâc, el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbn Hallaq, Wael, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", trc. Bilal Aybakan, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 1998-1999, 195-236.
- _____, "Sünnî Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Katilik", trc. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, 2002, 161-186.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türki ve Abdulfettah Muhammed el-Hulû, 3. Baskı, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 1997.
- _____, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Şaban Muhammed İsmail, el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Efriki el-Misri, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts.

- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz el-Fetûhî, *Şerhu Kevkebi'l-münir el-Müsemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî ve Nezih Hammâd, Mektebetu'l-'Abikân, Riyad 1993.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsi, *Fethu'l-kadir*, nşr. Abdürrezzak Galib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- _____, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, Mustafa el-Bânî el-Halebî, Mısır h.1351.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Ensârî, *Tezkiretu'l-muhtâc ilâ ehâdisi'l-Minhâc*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- İsnevî, Cemaluddin Abdurrahman b. el-Hasan, *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, 'Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisârî'l-Mahsûl fi'l-usûl*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 2004.
- _____, *ez-Zehira*, thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Koca, Ferhat, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-IV İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi Sempozyumu Bildirileri*, Üsküdar-İstanbul 14-15 Kasım 2015, ed. İlyas Çelebi ve Mehmet Bulgen, 201-315, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Leknevî, Abdulali Muhammed b. Nizamuddin es-Sehâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddin Muhammed el-Ensârî, *el-Bedrüt-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'*, Dâru'l-Fikir, 1982.
- Merdâvî, Alaüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, thk. Ahmed b. Muhammed es-Serâh, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 2000.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 9. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara ts.
- Râfî'î, Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim el-Kazvîni, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Taha Cabur Feyyaz el-Alevânî, Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Senûsî, Tayyib Ahmed, *el-İstikrâ ve eseruhu fi'l-kavâidi'l-usûliyye ve'l-fıkhiyye*, 3. Baskı, Dâru't-Tedmir, Riyad 2009.
- Sübkî, Tâcuddin Abdülvehhâb b. Ali, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulmun'im Halil İbrahim, 5. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2017.
- _____, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî ve Nureddin Abdulcebbar Sağîrî, Dâru'l-Buhûs li'l-Dirâsâti'l-İslamiyye, 2004.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Dâru İbn Affân, yy., 1997.
- Şirbinî, Abdurrahman, *Takrîr* (Mahallî'nin, el-Bedrüt-tâli'in hâmişinde), Dâru'l-Fikir, 1984.
- Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şucâ'*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Teftâzânî, Sadüddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvih 'alet't-Tavzih li metni't-Tenkîh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Yaman, Ahmet, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Mârife: Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 1, sy. 1, 2001, 49-75.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1971.

Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed es-Süneykî el-Hazrecî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, yy., h. 1313.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, 2. Baskı, Dâru Safve, Kahire 1992.

Zuhr, Muhammed Eymen, "el-İstikrâ ve mecâlâtuhu fi'l-'ulûmi's-şer'iyye", *Mecelletu Câmi'ati Dımaşk li'l-'ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye*, c. 29, sy. 1, 2013, 449-492.