

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları:
Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği**

*Reflections of the Theory of 'Ādah (Custom) on Fiqh and Its Methodology:
An Example of Becoming a Muslim at the End of Prayer Time*

Ahmet Karagöz

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı –
Res. Asst., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Kalām.

akaragoz@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3459-0913>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Karagöz, Ahmet. “Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 153-181. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256581>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Ehli Sünnet kelâm geleneğinde geliştirilen âdet teorisi, nedenselliği iptal edip âlemdeki tüm tasarrufu Allah Teâlâ'ya mahsus kılmayı amaçlayan bir teoridir. Bu teoriye göre Allah, âdetullah olarak isimlendirilen, kendi belirlediği yasalara göre evreni işletir. Ancak Allah'ın eğer dilerse insanı açıdan olağanüstü olarak nitelenen, âdeti dışı tasarruflarda da bulunabileceğine imkân sağlar. Kelâmdan istimdat eden fıkıh ve usûlünün, zahiri esas almaları beklenen ilimler olduklarından, âdet teorisinin imkânlarından yararlanmaları onların bu kimliğine aykırı gibi görünmektedir. Ancak namaz vaktinin son anında Müslüman olan kişinin durumu gibi konularda bazen işler öyle sıkışır ki zahire göre hüküm vermek oldukça zor hale gelir. Peki, usûlcüler zahire bakıp bu kişinin mezkûr vaktin namazı ile mükellef olmadığına mı hükmetmiş yoksa âdet teorisinin imkânlarından yararlanıp farklı bir sonuca mı varmıştır? İşte bu çalışmada kelâmda üretilmiş bir teori olarak âdet nazariyesinin, fıkıh ve usûlünde ne derece kullanıldığı, namaz vaktinin son anında Müslüman olan kişinin durumu özelinde Pezdevî (ö. 1089) ve şârihleri Siğnâkî (ö. 1314) ve Buhârî'nin (ö. 1330) usûle dair eserleri üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Bulgular doğrultusunda usûlcülerin âdet teorisinden, kurdukları halefiyyet sisteminin bir gereği olarak ereksel bir biçimde yararlandıkları ancak bunu vakiya yansıtmadıkları tespit edilmiştir. Usûlcülerin âdet teorisinden sadece bu açıdan yararlanmaları fıkıh ve usûlünün zahire göre hüküm verme kimliğine engel teşkil etmiyor gibi görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Âdet Teorisi, Halefiyyet Teorisi.

Abstract

Every science examines the personal accidents of the subject, which it determines as its subject, and the sciences differ from each other in this aspect. However, sciences offer the principles that they prove themselves through the use of other sciences. Sciences take and use the principles of other sciences that they will need, but they do not have to prove these principles in themselves. On the contrary, they entrust this proof to the sciences from which they took their principles. While examining the sources of fiqh and the method of making judgments from these sources, the method of fiqh uses the principles set forth in other sciences in the problems it encounters. One of the sciences in which the method of fiqh takes principles is kalâm. Actually, the science of kalâm provides principles to all other sciences with the conception of God and the world it reveals. One of these principles is the indeterminist understanding of the world, in other words, the theory of 'âdah (custom). The theory of custom, produced in the tradition of Ahl al-Sunnah Kalâm, is a theory that cancels causality and makes all effects in the world peculiar to Allah. According to this theory, Allah operates the universe according to the laws of physics, which are named custom. However, this theory makes it possible for Allah, if He wills, to do extraordinary acts that are described as humanly extraordinary. Since the Fiqh and its Methodology, which is assisted by the science of kalâm, is a science that is expected to judge according to the apparent, it seems to be contrary to his identity to make judgments by using the possibilities of the theory of custom. However, like the situation of a person who becomes a Muslim at the last moment of prayer, sometimes things get so tight that it becomes very difficult to judge according to outward appearance. Well, did the methodists look at the outward appearance and decide that this person is not responsible for the prayer of the aforementioned time, or did they come to a different conclusion by using the possibilities of the theory of custom. This stud will try to determine to what extent the theory of custom, as a theory produced in the tradition of Ahl al-Sunnah Kalâm, is used in Fiqh and its Method in terms of the situation of the person who became a Muslim at the last moment of prayer, through the work of Fakhr al-Islâm al-Pazdavî (d. 1089) on fiqh method named *Kanz al-Wusûl ilâ Ma'rîfat al-Usûl* and his commentators Siğnâkî's (d. 1314) work named *al-Kâfî Sharh al-Pazdavî* and Abdülaziz al-Bukhari's (d.1330) work named *Kashf al-Asrâr 'an Usûl Fakhr al-Islâm al-Pazdavî* by using the understanding-interpretation method. This study is important in terms of understanding the details of the relationship between kalâm-fiqh and its methodology. Actually, in classical works, a general portrait is drawn about the aspect of the method of fiqh to get help from the science of kalâm, and it is mentioned that the arguments used in the science of methodology depend on the existence of Allah and the proof of the Prophet's accuracy. However, it is not mentioned in detail that other principles set forth in the science of kalâm can also be used. In this context, our study is important in terms of dealing with the

relation of fiqh and its methodology with kalâm, as a theory of custom, in particular. Thus, it will be possible to determine to what extent the general expressions in classical works are applied in detail, specific to the direction we are examining. In addition, our study is of great importance in terms of determining whether the use of this theory in the context of the above contradictory situation causes a problem in terms of the identity of judging according to appearance. In the direction of the findings, it has been determined that the Methodists benefited from the theory of custom as a requirement of the "khalafiyyah" system, which they established, but they did not reflect this taste reality. We can call this behavior purposeful sense because the khalef comes to the fore in the absence of the original together with the possibility of the original. It can be understood from the fact that the methodologists, who obtained this possibility from the theory of custom, did not believe that the situation was like this and that they concluded that the decree of khalef was immediately valid. In addition, it seems that the fact that they make use of the theory of custom in a purposeful sense and do not reflect this on reality does not seem to harm the identity of judging according to the outward appearance of fiqh and its methodology.

Keywords: Kalâm, Fiqh, Fiqh Method, Theory of 'Âdah (Custom), Theory of Khalafiyyah.

Giriş*

Her ilim, kendine konu olarak belirlediği mevzûnun zâtî arazlarını inceler ve bu yönleriyle ilimler birbirlerinden ayrılırlar.¹ Bununla birlikte ilimler, kendilerinin ispatını yaptığı esasları diğer ilimlerin kullanımına sunarlar. İlimler, diğer ilimlerin kendisine lazım olacak ilkelerini alır ve kullanırlar ancak bu ilkeleri kendi içinde tekrar kanıtlamak zorunda değillerdir.² Bilakis bu ispatı, ilkelerini aldıkları ilimlere tevdi ederler. Fıkıh usûlü de fıkıhın kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemini incelerken³ diğer ilimlerin ilkelerini karşılaştığı problemlerde yer yer kullanır.

Fıkıh usûlünün istimdat ettiği/ilkesini aldığı ilimlerden birisi de kelâmdır. Nitekim kelâm ilmi ortaya koyduğu tanrı ve âlem tasavvuru ile diğer tüm ilimlere ilkeler temin eder.⁴ Bu ilkelerden biri de indeterminist âlem anlayışı,

* Prof. Dr. Sinan Öge ve Prof. Dr. Resul Öztürk'e bu çalışmaya katkı sağladıklarından dolayı teşekkür ederim.

1 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşafü istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/7.

2 Abdullah Öztop, "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıtas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera", III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II (Felsefe - Tarih), ed. Nuriye Kayar - Ümit Güneş (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014), 223.

3 Asım Cüneyd, Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usul-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201.

4 İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Sâlih b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/7; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, nşr. Nâcî Süveyd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 1/14. Ayrıca fıkıh usûlünün kelâmı ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 145-157, Recai Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)* (Nizamiye Akademi Yayınları, 2023); Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

diğer bir deyişle *âdet teorisi*dir.⁵ Bu teoriye göre âlemde gözlemediğimiz olaylarda sebep ile sonuç arasında her ne kadar zorunlu bir ilişki varmış gibi görünse de aslında bu ilişki, sebep her meydana geldiğinde Allah'ın o sebeple beraber sonucu da yarattığı ve bu âdetini sürekli tekrar ettiği bir ilişkidir. Bu bağlamda sebep ve sonuç arasında sadece Allah'ın irâde ve kudretiyle sürekli (aralıksız) müdâhalesi söz konusudur.⁶ Kısacası âdet teorisi, tabiatta sebep ve sonuç olarak meydana geldikleri zannedilen olayların, aslında şartlar oluştuğunda sebebin hemen peşinden her seferinde Allah'ın sonucu yaratmasından ibarettir.⁷ Zihin, bu duruma öyle alışır ki birinci anda meydana gelen olayın ikinci anda da meydana geleceğine dair bir alışkanlık devşirir. Ancak teori, Allah'ın dilediği takdirde zihnin alıştığı bu durumu tehallüf (geri bırakma, tersini yapma) ettirebileceğine ve zihnin hiç alışık olmadığı başka bir durumun gerçekleşebileceğine imkân sağlar.

Fıkıh ve usûlü gibi zahire göre hüküm vermesi beklenen ilimlerin bu teorisinin sağladığı mümkün tehallüfler üzerinden hüküm vermeleri açıkçası mezkûr ilimlerin tabiatına aykırı gibi durmaktadır. Nitekim fıkıh ve usûlünden âdet teorisinin imkânlarından yararlanması i) herkes için genel geçer hükümler vermeyi amaçlaması yönüyle beklenemezken ii) kelâm ilminde ortaya konulan ilkelere uyması gerekliliğinden dolayı beklenebilmektedir. Bu çatışmayı en iyi tasvir eden örneklerden biri de *namaz vaktinin sonunda kâfirin imanı meselesidir*. Bu meseleye göre bir kâfir, herhangi bir namaz vakti içindeyken Müslüman olsa ancak ilgili namazı kılmaya başlasa bitiremeyeceği kadar bir vakit kalsa hala kendisine o namazın edası gerekecek midir? Bu kişinin mükellef kılındığı şeyi yerine getirmesinin âdeten imkânsız olduğu aşikârdır. O halde mezkûr namazın kazası kişiye vacip midir?⁸ Acaba usûlcüler, fıkıh ve usûlünün tabiatı uyarınca zahire bakarak mı hüküm vermişler yoksa âdet teorisinin sağladığı mümkün tehallüfleri işletip ona göre mi bir sonuca varmışlardır?

İşte bu çalışmamızda mezkûr mesele, problemin serencamını ve kendi kanaatlerini zikretmeleri hasebiyle Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (ö. 1089) usûle dair eserlerinden biri olan *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* ve onun üzerine yazılmış Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin (ö. 1314) *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî* ve Abdüla-

5 Kelâm geleneğinde âdet karşıtı, tabiatçı ve soft-determinist teoriler de mevcuttur. Bu minvalde Allah-âlem ilişkisini tasvir etmek adına Mutezile tevlîd, İslam filozofları ise sudûr teorisini benimserler. Ancak çalışmamız, İslam düşünce geleneğinde hâkim bir teori olan âdet teorisi üzerine yoğunlaşmaktadır.

6 Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 16.

7 Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 79.

8 Edâ, emirle sabit olan vâcibin bizzat kendisinin teslim edilmesiyken kaza emirle sabit olan vâcibin denginin teslim edilmesidir. bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 325-330.

ziz el-Buhârî'nin (ö. 1330) *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* şerhleri üzerinden anlama-yorumlama yöntemi kullanılarak tahlil edilecektir. Ancak bazı kavramların açıklanmasını veyahut konuların işlenmesini kolaylaştıracak durumlarda ihtiyaç duyulduğunda ele aldığımız konuya değinen diğer fıkıh usûlü eserlerine de başvurulacaktır.⁹

Bu çalışma, kelâm-fıkıh ve usûlü ilişkisinin detaylarına vâkıf olma açısından önem arz etmektedir. Nitekim klasik eserlerde fıkıh usûlünün kelâm ilminden yararlanma yönü hakkında genel bir portre çizilip, bu ilimde kullanılan argümanların Allah'ın varlığına ve Hz. Peygamber'in doğruluğunun ispatlanmasına bağlı oluşu zikredilir.¹⁰ Ancak kelâm ilminde ortaya konan diğer ilkelerin de kullanılabilir olduğundan detaylıca bahsedilmez. Bu bağlamda çalışmamız, fıkıh ve usûlünün kelâm ile ilişkisini bir kelâm ilminde geliştirilen âdet teorisi özelinde işlemesi açısından önem arz etmektedir. Böylece klasik eserlerdeki genel ifadelerin detaylarda ne derece uygulandığı, incelediğimiz yön özelinde tespit edilebilecektir.¹¹ Ayrıca çalışmamız, yukarıdaki çelişkili durum bağlamında bu teoriden yararlanmanın fıkıh ve usûlünün zahire göre hüküm verme kimliği açısından bir sıkıntı doğurup doğurmadığının da belirlenmesi açısından büyük önemi hâizdir.

1. Âdet Teorisi

Âdet teorisi, erken dönem kelâm ekolleri tarafından geliştirilmiş ve bütün dönemlerde hem kelâmcılar hem de genel olarak dinî düşünce geleneği tarafından benimsenmiştir. Âlemin yapısını cevher-araz esasına göre açıklayan âdet teorisi, Gazzâli öncesi dönemde Eş'ariler ve Basra Mu'tezilesi'ne mensup kelâmcılar tarafından savunulmuştur.¹² Bu teoriye göre dış dünyada gözlemle-

9 Bu konu hakkında daha önce yapılmış çalışmalar daha çok betimleyici nitelikte olup konu, âdet teorisi ile bağdaştırılmamış ve sadece var olan görüşler aktarılmıştır. Konu hakkındaki diğer çalışmalar için bk. Ramazan Korkut, *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 77; Ünal Şahin, *İmam Züfer ve Usul Anlayışı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 301-303.

10 Cüveynî, *Burhân*, 1/7; Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1/14; Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân el-İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1986), 1/30.

11 Fıkıh usûlü ve Kelâm ilişkisini, Kelâm düşünce geleneğince devir alınıp geliştirilen atomcu evren tasavvuru bağlamında inceleyen diğer bir çalışma için bk. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi (Kelâm-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007).

12 Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik (İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 147-148.

nen nedensel ilişkiler arasında zorunlu bir bağ yoktur ve art arda gelen hadiseleri bağlayan sebep-sonuç ilişkisi, Allah'ın bunları art arda yaratmasından kaynaklanan zihnin bir alışkanlığından ibarettir.¹³

Ehl-i Sünnet kelâm geleneği âtil bir tanrı fikrini kabul etmemiştir. Zira hem akli çıkarımları hem de nassa dayalı akıl yürütmeleri, âlimleri, hem âlemde ve hem de yarattıkları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunan, yaptıklarını bir illet veya sebebe binaen değil de sırf öyle irade ettiği için yapan ve yaptığı hiçbir şey sebebiyle sorguya çekilemeyen tanrı anlayışını benimsemeye sevk etmiştir.¹⁴ Bu bağlamda evrende var olan her şey, zorunlu bir nedensellik gereği değil bilakis Allah Teâlâ'nın fiilidir. İşte bu durumu zihinlerinde her daim hazır bulunduran kelâmcılar, dünyada ardı ardına gelen olayların düzenliliğinin Allah'ın âdeti nakzeden mucizevi eylemleri/fiilleri tarafından müdahale edilebileceğine inandıklarından dolayı her zaman değil de yalnızca sık sık meydana gelen olaylara atıfta bulunması sebebiyle *âdet* kavramını üretmişlerdir.¹⁵

Nedensellik yani âlemdeki sebep-sonuç arasındaki ilişki hakkında kelâm ekolleri arasında dört farklı anlayış ortaya çıkmıştır. İlk olarak Cebriyye, kâinattaki bütün varlık ve olayların doğrudan ilahî yaratma sonucu meydana geldiğini bunun dışında varlık ve olaylar üzerinde etkili bir sebebin olmadığını savunmuştur. İkinci olarak Ehl-i sünnet'in çoğunluğu yaratma konusunda Cebriyye ile aynı görüşte olmakla birlikte insanın fiile yönelmesinden dolayı eylemlerinden sorumlu olduğu (kesb) görüşünü benimsemiştir. Buna göre âlemde sebep olarak görülen şeylerin zorunlu olmadığını bilakis tabiatteki işleyişin ilahî âdete uygun olarak sürdüğünü savunmuşlardır. Üçüncüsü Mutezile'nin Basra ekolü tarafından temsil edilen görüştür. Buna göre nihai anlamda her şeyin varlık nedeni Allah olmakla beraber insanın ve diğer varlıkların bazı olayların sebebi olabileceği ve tabii alanda da uygun şartlar oluştuğunda sebebin sonucunu zorunlu kılacağı kabul edilmiştir. Bununla birlikte bazı olayları Allah'ın âdeti ile açıklamış ve zorunsuzluk fikrine de yer vermiştir. Dördüncü anlayış ise tabii nedensellik anlayışıdır. Bu anlayışa göre varlıklarda sabit ve değişmez tabiatların bulunduğu, bu tabiatların varlıkların

13 Demir, "Âdet Teorisi", 3/1150.

14 Kelâm ilminde akıl ve akli çıkarımın konumu ve sınırları hakkında bk. Zübeyir Çetin, "Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahredden er-Râzi Özelinde Bir İnceleme-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 395-420.

15 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge-Mass: Harvard University Press, 1976), 546.

tüm hareketlerini ve doğadaki olayları belirlediği, dolayısıyla evrende nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğü kabul edilir.¹⁶ Ancak çalışmamızda esas alınacak nedensellik anlayışı Ehl-i sünnet kelâm geleneğinde ortaya çıkan ve Eş'arî kelâm geleneğince geliştirilen âdet teorisidir.

Ehl-i sünnet kelim eserleri incelendiğinde âdet teorisiyle alakalı bilgilerin derli toplu olarak bir arada sunulmadığı mülâhaza edilir. Nitekim kelimciler âdet teorisiyle ilgili verileri daha çok doğru düşünmenin bilgi ifade etmesi, arazların teceddüdü, tevfid, fiilerin yaratılması, mucize, salâh-aslah ve tabiatçılık eleştirileri gibi bahislerde işlerler. Bu bahisler incelendiğinde kanaatimizce âdet teorisinin temelde dokuz alt kabulünün var olduğu söylenebilir:

- Evrendeki her şey Allah'ın mülküdür.¹⁷
- Evrende Allah'tan başka fâil yoktur.¹⁸
- Allah, mevcutları sebeplerle yaratmaz.¹⁹
- Allah'a hiçbir şey vacip değildir.²⁰
- Allah, yaptıklarından sorguya çekilmez.²¹
- Evrendeki her şey, zâtî imkân ile vasıflanır ve bu ilahî kudretin taallukunu sağlayan şeydir.²²
- Allah'ın iradesi²³ ve kudreti²⁴ tüm mümkünlere taalluk eder.
- Varlığı kendisinden kaynaklanmayan mahlûkat bir şeye sebep olamaz.²⁵
- Evrendeki her şeyin varlığı ve devamlılığı ilâhî kudret ve iradeye bağlıdır.²⁶

Evrende her ne kadar ateş ile pamuk yan yana getirildiğinde pamuğun yandığı gözlemlense de âdet teorisi ve onun alt kabulleri bu durumun aksine

16 Kelâmî düşüncede ortaya çıkan nedensellik anlayışları hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüslü Yayınları, 2019), 48-57.

17 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ma'ârif, 2011), 158.

18 İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 2009), 158.

19 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/105.

20 Bâkullânî, *İnsâf*, 156.

21 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müesseetü'l-Kütübî'l-Sekâfiyye, 1987), 358.

22 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/103.

23 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 100.

24 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 80.

25 Demir, "Âdet Teorisi", 3/1154.

26 Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî, *T'alikât 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i-'Adudiyye*, nşr. Abdullah Hayced el-Kemâhî (İstanbul: Dâru Sirâc, 2020), 39.

de cevaz vermeyi hatta birinci durumun ikinci duruma göre herhangi bir üstünlüğü olmadığını itiraf etmeyi gerektirir. Nitekim hem birinci hem de ikinci durum, kendinde mümkün olan, zâti imkân ile vasıflanan şeylerdir. Allah'ın iradesinin ve kudretinin tüm mümkünlere taalluku da eşit düzeydedir. Dolayısıyla bazılarının daha çok varlığa gelmesi, tamamen Allah'ın iradesinin ve kudretinin bu yönde taalluk etmesi sebebiyledir. Bu durumu doğru akıl yürütme sonucunda bilginin elde edilmesi üzerinden ele alan Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1413) şöyle der:

Allah, yakma olmaksızın teması var edebileceği gibi temas olmaksızın yakmayı da var edebilir. Diğer fiillerde de aynı durum geçerlidir. Bu fiillerin Allah'tan çıkışı tekrarlandığı ve daima veya çoğunlukla gerçekleştiğinde "Allah bunları âdetin sürdürülmesi yoluyla yaptı" denilir; tekrarlanmadığında veya az tekrarlandığında ise o, harikulade [âdeti delen] veya nadirdir. Kuşkusuz nazardan sonra ortaya çıkan bilgi, mümkün ve hâdis olup müessire muhtaçtır. Allah Teâlâ'dan başka da müessir yoktur. Şu halde o, Allah'ın fiili olup O'ndan çıkmıştır ama ne Allah'tan çıkışı zorunludur ne de onun yaratılması Allah'a zorunludur. O fiil, daima veya çoğunlukla gerçekleştiğinde âdet yoluyla gerçekleşmiş olur.²⁷

Bu teorinin diğer bir yanı tümevarımsal genel önermelerin "âdeten" kaydı ile kayıtlanmasını zorunlu kılmasıdır. Yukarıda Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi "Her ne zaman ateş ile pamuk bir araya gelse ateş pamuğu yakar" önermesine "âdeten yakar" ifadesi eklenmelidir. Zira Allah'ın âdeti, ateş ile pamuğun bir araya geldiğinde pamuğun yanması şeklinde gerçekleşir. Ancak yakmama durumu olan ikinci durumun ikinci anda veya gözlemde gerçekleşme ihtimali, birinci gözlemdekiyle eşit seviyededir. Çünkü âdet teorisinin alt kabullerinden biri olan Allah'ın fiillerinin herhangi bir sebep ile nitelenmediği kuralı, O'nun, "âdeti üzere âlemde tasarrufta bulunma" gerekliliğini olumsuz kılar. Dolayısıyla birinci anda âdete göre tasarrufta bulunan Allah, ikinci anda aynı tasarrufta bulunmayabilir.

Yine teorinin alt kabullerinden olan kendisine hiçbir şeyin vacip olmayacağı ve yaptığı hiçbir şeyden dolayı sorgulanamayacağı kuralı gereği "Neden ikinci anda âdete göre tasarrufta bulunmadı?" gibi bir soru anlamsız olacaktır. Zira vacibin tarifi, kendisine gereken kişiye, onu yapmadığında yergiyi gerektiren şeydir. Allah hakkında yergi de söz konusu değildir.²⁸ Bu bağlamda Allah'ın hiçbir fiili yapma zorunluluğu yoktur. Bu durumu bir adım daha öteye taşıyan Gazzâlî (ö. 1111) şöyle der:

27 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/328.

28 Bâkîllânî, *İnsâf*, 156.

Biz Allah'ın mahlûkâtı yaratmamasının (yaratmamış olmasının) caiz olduğunu savunuruz. Bir şey yaratmışsa da bu durum ona vacip değildir. Onları yaratmışta onlara teklif yüklememesi de caizdir. Teklif yüklemişse de yine bu durum ona vacip değildir.²⁹

Ayrıca Allah'ın iradesinin ve kudretinin tüm mümkünlere taalluk etmesi açısından bakıldığında evrende imkânsız (mümteni'/muhâl) şeylerin gerçekleşmeyeceği sonucu da çıkarılabilir. Zira Allah'ın irade ve kudreti bunlara taalluk etmez. Vâcip ve mümteni'ye kudret taalluk etmeyeceğinden dolayı da bunların teklif olarak yüklenmesi söz konusu değildir.³⁰

Kendisine hiçbir şeyin vacip olmadığı ve iradesi ve kudreti uyarınca fiillerini gerçekleştiren Allah Teâlâ, hep geleceği geçmişe benzeterek ve doğayı tek düze olarak işleterek evrende tasarrufta bulunmuştur. Bu sebeple insan zihni, gelecekte de alışık olduğu olayın aynıyla gerçekleşeceğine dair bir beklenti oluşturur. Ancak bu beklenti bir kanıtı değil salt tecrübeye dayanır. Bu bağlamda ikinci anda zihnin alışık olduğu olgunun tekrar etmesi gibi bir gereklilik söz konusu değildir ve şayet Allah ikinci anda da birinci ana yani âdete göre tasarrufta bulunacak olsa bu sadece ondan gelecek bir lütuf olacaktır. Ancak lütuf da Allah'a vacip değildir. Bu ana kadar gerçekleştirdiği lütuflar, O'nun tercihli bir ikramı ve nimetidir.³¹

O halde *âdet teorisinin*, bize üç farklı dünya anlayışını aynı anda sunduğu ve bunları aynı anda tasavvur etmemizi önerdiği söylenebilir. Bu dünyaları aşağıda Tablo 1'deki gibi betimleyebiliriz:

Tablo 1. Âdet Teorisinin Sunduğu Dünyalar:



1) *Alışılmış Olgular Dünyası*: Evrendeki bazı şeyleri sıralı ve art arda görmemiz sebebiyle zihnimizin oluşturduğu dünya tasavvurudur. Bu hep sıralı ve art ardalık zihnimizde ikinci anda da bir önceki anda gerçekleşen olayın gerçekleşeceği beklentisini doğurur.

2) *Olanaklı Olgular Dünyası*: Alışılmış olgular dünyasının her an yerini alabilecek mümkün durumları içeren dünyadır.³² Bunların varlığa gelmesi de

29 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 147.

30 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/261.

31 Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 55.

32 Burada akla, bunun böyle olmayacağını bilmemizi ve alışılmış olgular dünyasına güven duymamızı sağlayan şeyin ne olduğu sorusu gelebilir. Zira bu güven hayatın olağan akışını ve

yine Allah'ın iradesi ve kudreti uyarınca olup zâtları gereği varlığa çıkmaları imkânsızdır. Söz gelimi alışılmış olgular dünyasına göre bir kişinin bir dakika içerisinde yapamayacak bir işi yapması imkânsızdır. Ancak Allah dilerse o kişi için vakti genişleterek bir dakika içerisinde yapamayacak işi, bir dakika içerisinde yaptırabilir. İşte âdet teorisi, aklın birinci duruma verdiği gerçekleşme ihtimali kadar ikinci duruma da gerçekleşme ihtimali vermesini gerektirir.³³

3) *İmkânsız Olgular Dünyası*: Evrende gerçekleşme ihtimali olmayan olguları içeren dünyadır. Zira bu tür olgular, kendilerinde imkânsızlık ile nitelenirler. Örneğin iki çelişğin bir araya gelmesi kendinde imkânsız olduğundan aklen imkânsızdır. Aklen imkânsız olan bir şeye de Allah'ın iradesi ve kudretinin taalluk etmez. Dolayısıyla bu tür olguların evrende gerçekleşmesi beklenemez.³⁴

İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkmış düşünce sistemlerince yukarıda tasvir olunduğu surette *âdet teorisinin* kabulü bir sorun teşkil etmemiştir. Tasavvufçular ve cebir anlayışına sahip düşünürler (Cebriyye, Cehmiyye ve Ehl-i Hâdis), âlemde meydana gelen hiçbir olayın Allah'ın kudretinin taalluku dışında meydana gelemeyeceği fikrini kabul etmiş ve tabiatta sebep-sonuç arasında Allah'ın kudretinin taalluku dışında hiçbir şeyden bahsedilemeyeceğini savunmuşlardır.³⁵ Nitekim yukarıdaki dokuz maddenin birinden bile şüphe etmek veyahut kabul etmemek hem Ehl-i sünnet'in tanrı anlayışı ile bağdaşmayacak hem de kelâmî bir takım sorunları gündeme getireceğinden önu alınamayacak bir problem yığınınu ortaya çıkaracaktır.

Kelâm ve tasavvuf gibi düşünce geleneklerinin bir hüküm verirken olanaklı olgular dünyasını da göz önünde bulundurmaları kendilerinden beklenecek bir husustur. Nitekim hem çoğu kelâmcıya hem mutasavvıflara "Ateş, pamuğu yakar mı?" şeklinde bir soru sorulsa cevapları "âdeten yakar" olacaktır. Bu cevapları aynı zamanda "Bazen ateş, pamuğu yakmayabilir." önermesini de içermektedir. Zira tabiatta sebep olarak görülen şeyler zorunlu olarak değil Allah'ın peşi sıra böyle yaratması sebebiyledir.³⁶ Ancak fıkıh ve

gündelik hayatımızı sürdürmemizi sağlayan yegâne şeydir. Ancak makalemizin doğrudan ilgi alanına girmemesi sebebiyle bu sorunun cevabını ilgili problem üzerine yoğunlaşacak diğer çalışmalara bırakıyoruz.

33 Zikredilen dünya tasavvurları zorunlu, mümkün ve müstehîl kavramları bağlamında da ele alınabilir. Bu kavramlar hakkında detaylı bilgi için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/658-684.

34 Âdet teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*; Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*; Metin Yıldız, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551; Demir, "Âdet Teorisi"; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*; Demir, *Kelâmda Nedensellik (İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan)*.

35 Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 32.

36 Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1972), 239.

usûlü gibi ilimler hususî/özel durumlara göre değil de umumî ve herkes için genel geçer hükümler vermeyi tekeffül etmektedirler. Dolayısıyla bu tür ilimlerden olanaklı olgular dünyasına göre değil de alışılmış olgular dünyasına göre hüküm vermeleri beklenmektedir.

Peki, alışılmış olgular dünyasında beklenmedik durumlarla karşılaşınca fıkıh ve usûlü, âdet teorisinin imkânlarına başvurmuş mudur? Yoksa alışılmış olgular dünyasının imkânını gözetererek mi bir hükme varmıştır? İşte bu sorunun cevabını vaktin sonunda kâfirin Müslüman olması meselesi üzerinden inceleyeceğiz.

2. Vaktin Sonunda Kâfirin İmanı Meselesi

Mükellef kılınmak diğer bir deyişle ilahî teklife muhatap olmak hem mükellef kılınan bireyde hem de yerine getirilmesi istenen teklifte bazı şartları beraberinde getirir. Mükellef kılınan bireydeki şartlar kısaca kişinin mükellef kıldığı şeye ehil olmasıdır/onu gerçekleştirebilmesidir.³⁷ Teklifteki şartlar ise yerine getirilmesi istenen şeyin mümteni' olmamasıdır.³⁸ Mümteni ise iki çelişkinin bir araya getirilmesi gibi zatı gereği imkânsız ve dağın kaldırılması gibi Allah'ın kudretine göre mümkün olup mükellefe göre imkânsız olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak imkânsız ile hangisi kastedilirse kastedilsin bunlar üzerinden bir teklifte bulunmanın caiz olmadığı ifade edilir.³⁹ Kısacası teklifin ne olanaklı olgular dünyasından ne de imkânsız olgular dünyasından olması gerekir. Bu bağlamda teklif için gereken şartlar aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:

- i) Akıl: Tekliffe muhatap olma şartı.
- ii) Beden Uygunluğu: Teklifi yerine getirebilme şartı.
- iii) Sebeplerin Uygunluğu: Teklifi yerine getirebilme şartı.

Gerçekten de bu şartlar, güncel hayatta da bir kişinin, başkasının istediği yerine getirebilmesi için gereken şartlardır. Örneğin Ahmet, Mehmet'e "Bana bir keser getir" dediğinde Mehmet'in bu sorumluluğu yüklenebilmesi için hem hitap anında hem fiil esnasında hem de fiil sonunda bu şartlar ile nitelenmesi gerekir. Bu merhalelerde zikredilen şartlardan birinde bir sorunun ortaya çıkması teklif maddesinin eksik olarak yerine getirilmesini veya hiç getirilememesini gerektirebilir. Söz gelimi Mehmet bir kesere sahip değilse, ödünç alacağı bir kimse de yoksa veyahut bir keser edinmek için gerekli paraya sahip değilse Mehmet'in bu sorumluluğu yerine getirmesi imkânsız ola-

37 Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mûcez fi usulî'l-fıkh* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1990), 28.

38 Es'adî, *Mûcez*, 30.

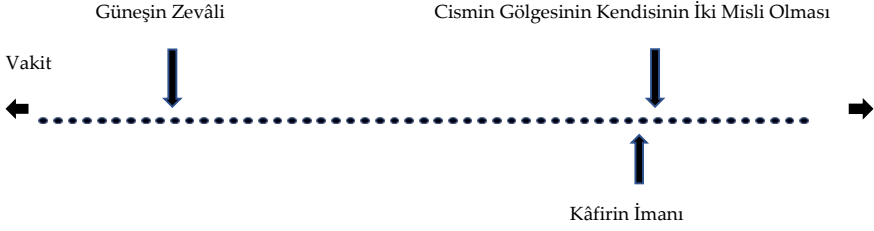
39 Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn el-Leknevî, *Fevâtilu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübü't*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/99.

caktır. Zira Mehmet her ne kadar ilgili emri yerine getirmesini sağlayacak şekilde akıl ve beden sağlığına sahip olsa da teklif maddesinin yerine getirilmesini mümkün kılacak diğer sebeplerde uygunluk sağlanamamıştır.

Alışılmış olgular dünyası göz önüne alındığında yukarıdaki örneğin gayet olağan bir örnek olduğunu herkes kabul edecektir. Peki, alışılmış olgular dünyasında daha uç örnekler mümkün değil midir? Mesela Ahmet ile Mehmet'in evinin arası 10 kilometre olsun. Mehmet de bir keser getirmek için yukarıdaki bütün şartlara sahip olsun. Ahmet'in Mehmet'e hitaben "Bana öğleden sonra saat dört ile beş arasında bir keser getir" yazılı bir mektubu saat iki civarında Mehmet'in evinin kapısının altından atmış olduğunu düşünelim. Buraya kadar her şey normal gibi görünmektedir. Peki, Mehmet, eve saat 4:58'te gelip bu mektubu okusa hala keseri Ahmet'e ulaştırma sorumluluğu var mıdır? Bu örneği düşündüğümüzde ilk akla gelen şey Mehmet'in iki dakika içerisinde 10 km'lik yolu aşip Ahmet'e keseri götürmesinin imkânsızlığı olacaktır. Bu imkânsızlık göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki sorunun cevabı da olumsuz olmalıdır. Zira Mehmet'in bu sorumluluğu yüklenebilmesi için gereken sebeplerin uygunluğu şartı teklifin yüklenme anında söz konusu değildir. Peki, Mehmet'in bu durumuna verilen imkânsızlık hükmü âdet teorisinin sunduğu hangi dünya göz önünde bulundurularak verilmiştir? Evet, alışılmış olgular dünyası için Mehmet'in iki dakika içerisinde on kilometrelik mesafeyi kat etmesi imkânsızdır. Ancak, Allah dilerse Mehmet'in teklif maddesini öğrenmesi ile teklifin yerine getirilme vaktinin sonlanması arasındaki iki dakikayı on kilometrelik mesafeyi kat edecek kadar uzun bir hale getiremez mi? Elbette getirebilir. O halde bu açıdan bakacak olursak Mehmet, yukarıdaki imkânsızlığa rağmen yine de keseri getirmekle yükümlü müdür? Ya da "Allah dilese vakti uzatabilirdi" gibi bir ihtimal üzerinden Mehmet'in, 5:01'de, saat 4 ve 5 arasında getiremediği keseri getirme yükümlülüğü var mıdır?

İşte vaktin sonunda kâfirin mümin olması da yukarıdaki örneğin paralelindedir. Buna göre bir kâfir, herhangi bir namazın vaktinin son anında veya hut o vaktin namazına başlasa bitiremeyeceği kadarlık bir vakitte iman etmiş olsa o vaktin namazını eda etmesi kendisi için gerekli midir? Bu kişinin normalde namazı eda etmeye güç yetiremeyeceği açıktır. Örneğin öğle vaktini ele alalım. Öğle namazının farzı her bir rekât bir dakika olarak hesaplanırsa en az dört dakika sürmelidir. Şayet abdesti yoksa abdest süresi de buna eklenecektir. Peki, bu kişi, vaktin çıkmasına bir veya iki dakika kala Müslüman olsa bu namazı tam olarak eda edemeyeceğinden nasıl hüküm verilmelidir? Bu kişi belirtilen namazı kılamayacaktır. O halde içinde Müslüman olduğu vaktin namazını diğer vakitte kaza etmeli midir? Bu durumu aşağıdaki gibi görselleştirebiliriz:

Tablo 2. Vaktin Son Anında İman



Bu meselenin merkezinde Pezdevî'nin İmam Züfer'e (ö. 158/775) nispet ettiği şu ifadeler olduğu söylenebilir:

Vaktin sonunda, hayız veya nifasından temizlenen kadına, Müslüman olan kâfire veya buluğa eren bir çocuğa, edâ için elverişli bir vakte sahip olmamaları [sebebiyle] namaz yaktır.⁴⁰

İmam Züfer'in görüşü aslında fıkıhın mahiyetine de uygun gibi görünmektedir. Nitekim belli bir zamanda belli bir fiili yapması emredilen kişinin, emredildiği şeyi hakikî anlamda gerçekleştirmeye güç yetirebilmesi gereklidir. Zira teklif, bir imtihandır. İmtihan da ancak mükellef tutulan kişinin, mükellef kılındığı fiili gerçekleştirmeye gücü varsa söz konusudur. Örneğin yatalak birine yürümesi, kör birine gözleri ile görmesi, insana uçması vb. şeylerin emredilmesi caiz değildir. Çünkü bu sayılan mükelleflerin hiçbiri emredildikleri şeyleri yerine getirmeye kadir değillerdir.⁴¹

Siğnâkî tam da burada kulun, emredilen şeyi yerine getirmesi için ihtiyacı olan "güce" bir açıklık getirir. Ona göre bu güç, fiili gerçekleştirme anında fiile mukarin/bitişik güç olan hakikî (gerçekleşmiş) kudret değildir. Zira teklif için gereken güç bu olsaydı kişi, teklife konu olacak fiili gerçekleştirmeden önce kendisine o fiili gerçekleştirmesi emredilemezdi. Bu bağlamda Ahmet'in emir anında suyu getiriyor olması, onun "Su getir!" emri ile mükellef olması için şart koşulamaz. Çünkü şart-meşrut ilişkisi gereği burada meşrut olan teklif, şart olan güçten önce gerçekleşemez. O halde teklifin yöneltilebilmesini sağlayan ve tekliften önce olan bir şeyin teklif için şart koşulması gereklidir.⁴²

Tam da burada Pezdevî, kulun gücünü mutlak ve kâmil olmak üzere ikiye ayırır. Kâmil güç kulun mükellef kılındığı şeyi yerine getirmesini kolaylaştırıcı gücü⁴³ iken mutlak güç, mükellefin, emredildiği şeyi eda edebilmesi için gereken en alt düzey güçtür. Örneğin namazın edası ancak bu güç ile vacip

40 Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*, thk. Sait Pektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016), 153.

41 Hüsâdüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Siğnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/477.

42 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/477.

43 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 155.

olur.⁴⁴ Bu noktayı biraz daha açan Alâeddin el-Buhârî, bu gücün teklif için şart koşulan güç olduğunu vurgular. Ancak Siğnâkî'nin de işaret ettiği üzere bu güç fiil anında mükellefte bulunan fiili gerçekleştirme gücü değil *aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur*. (selâmetü'l-âlât ve sıhhatü'l-esbâb) “Mükellefin, emredildiği şeyi gerçekleştirebilirliği” ve “bi'l-kuvve yapmak” olarak ifade edebileceğimiz bu güç, emir ile zimmete giren her türlü maddenin edasının vacip oluşunda şarttır.⁴⁵ Buhârî, teklif için gereken şartı başka bir yerde şöyle açıklar:

Kudret iki türdür. Birincisi aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur. Bunun kudret olarak isimlendirilmesinin sebebi, fiili yapma niyetinde onu gerçekleştirecek gücün âdeten bu güç içerisinde oluşmasıdır. İkincisi ise fiilin kendisi ile varlığa çıktığı kudretin kendisidir (hakikatü'l-kudret). Teklif, birinci güce dayanır. Aslında ikinci güce dayanması gerekirdi, lakin meşrutun şartın önüne geçmesi imkânsız olduğundan, bu durum da imkânsız olur. Böylece teklif için şart oluş, ikincinin âdeten kendisinde gerçekleşmesi sebebiyle birinciye geçer. Bu açıdan değerlendirildiğinde emredilen kişinin fiili yapmaya hakikî anlamda kâdir oluşu “Şayet kişi, fiili yapmak isterse, fiil hakikî kudret ile gerçekleşecektir” anlamına gelir. Dolayısıyla fiilin var oluşunun durumu, her iki kudretin var oluşunun durumu gibi olur.⁴⁶

Buhârî, bu durumu su ile abdest alma üzerinden anlatır. Nitekim su kullanıldığında hastalığı artan veya suyun fahiş bir fiyatla satıldığı yerde bulunan bir kişinin, suyu hakikî anlamda kullanmaktan aciz kaldığından dolayı su ile abdest alması vacip değildir. Aynı şekilde namazın edası da bu güç ile vacip olur. Bu bağlamda namazın edasının vucûbiyeti kişinin, ayakta, oturarak veya ima ile bu edayı gerçekleştirmeye yetecek gücüne göre şekillenir.⁴⁷

İşte Pezdevî, İmam Züfer'in bu perspektiften bakarak yukarıdaki hükmü verdiğini ifade eder.⁴⁸ Nitekim kıyasa göre hüküm İmam Züfer'in dediği gibidir.⁴⁹ Çünkü genel kâide “Her, bir şey ile mükellef kılınan birinin, mükellef kılındığı şeyi hakikî anlamda gerçekleştirmeye gücünün olması gerekir.” şeklindedir.⁵⁰ Vaktin sonunda Müslüman olan bir kişinin mükellef kılındığı şeyi hakikî anlamda gerçekleştirmeye gücü yoktur. O halde kıyasın sonucu vaktin sonunda Müslüman olan bir kişinin, o şey ile mükellef kılınmadığı yönündedir. Siğnâkî de İmam Züfer'in sözünü genişleterek meseleyi daha da açık hale getirir:

44 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 153.

45 Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890), 2/193.

46 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/194.

47 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/193.

48 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 153.

49 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478.

50 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/194.

Vaktin sonunda kâfir iman etse, çocuk buluşa erse ya da mecnun ayılsa ve vakitten sadece iftitah tekbiri alacak kadar bir vakit kalsa bu kimselere kaza gerekmez. Zira belirtilen vakitte gerçekleştirmeleri emredilen şeye güç yetirememişlerdir. Kaza da edanın halefidir. O halde şayet eda, onlar için güç yetirilebilir bir şey değilse kaza da gerekmeyecektir.⁵¹

Siğnâkî'nin "Kaza, edanın halefidir" sözü meselemiz için yol açıcı mahiyettedir. Kaza ancak ve ancak eda varsa mümkündür. Eğer eda söz konusu değilse kaza da söz konusu değildir. Vaktin sonunda Müslüman olan kişinin durumu hakkında akıllara gelecek ilk hüküm, bu teklif maddesini eda edemeyeceklerinden dolayı kazanın da gerekmeyeceği, böylece örneğin öğlen namazının sonunda Müslüman olan kişinin namaz yükümlülüğünün ikindiden itibaren başlayacağıdır. Hâlbuki mezhep içerisindeki kabul edilen görüş bu değildir.

Pezdevî, İmam Züfer'in bu meseledeki görüşünü aktardıktan sonra ulemanın istihsan yaptığını yani İmam Züfer'in amel ettiği kıyası bırakıp daha güçlü ve kapalı bir delil ile amel ettiklerini⁵² ifade eder.⁵³ İstihsan sonucunda vardığı hüküm ise bu kişiye kısa zamanda eda edemeyeceği zikri geçen vaktin namazının vacip olacağıdır.

Pezdevî, öncelikle burada örneğin öğlen namazının vacip olmasının (aslu'l-vucûb) asıl sebebini araştırır ve bu sebebi, vakitten bir cüzü/anı idrak etmek olarak tespit eder. Bu namazın edasının vacip (vucûbu'l-edâ) olmasının sebebi ise yukarıda Buhârî'nin de ifade ettiği gibi fiili gerçekleştirecek kudretin var olma ihtimali olup bizzat teklif anında o kudretin var olması değildir. Zira bu kudret, bizzat edanın gerçekleştirilmesi (hakikatü'l-edâ) için şarttır. Teklif maddesinin aslının kişiye vacip olması için ise bu kudretin tevehhümü (varmış gibi düşünülmesi) yeterlidir.⁵⁴

Pezdevî, bu hükmü açıklarken birçok kavramdan üstü kapalı olarak yararlanmışır. Şimdi onun bir teklif için gereken sebepler üzerinden teklif maddesini değerlendirmesini tahlil edelim. Pezdevî, burada üç ayrı kavramdan bahseder. İlki aslu'l-vucûb, ikincisi, vucûbu'l-edâ ve üçüncüsü hakikatü'l-edâdır:

1) *Aslu'l-vucûb (Vucûbiyetin Aslı)*: Teklif maddesinin illetinin gerçekleştiği anda o illeti idrak eden kişinin zimmetine, kişiden ve sebeplerden bağımsız olarak girmesidir. Örneğin öğlen namazının vakti, güneşin zevâli ile başlar ve cismin gölgesinin kendisinin iki misli olması ile biter. Bu bağlamda bir kişi, bu iki vakit arasında bir cüzde/anda veya zamanın en küçük biriminde bulunursa öğlen namazı bu kimseye vacip olur.

51 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478-479.

52 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/194.

53 Pezdevî, *Kenzü'l-vüüsûl*, 153.

54 Pezdevî, *Kenzü'l-vüüsûl*, 153.

2) *Vucûbu'l-Edâ (Fiili Gerçekleştirmenin Zorunluluğu)*: Gerçekleşmiş illeti idrak edilen teklif maddesinin mükellef tarafından gerçekleştirilmesi zorunluluğudur. Bu zorunluluk ise mükellefin teklif maddesini gerçekleştirecek gücünün durumuna göre şekillenir. Yukarıda da geçtiği üzere bu güç, aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur. Kısacası mükellefin bu teklif maddesini “âdeten gerçekleştirebilir”, “bi'l-kuvve yapabilir” olması veya “yapmak istese âdeten yapabilecek durumda” olmasıdır.⁵⁵

3) *Hakikatü'l-Edâ (Fiilin Gerçekleşmesi)*: Teklif maddesinin gerçekleşmiş illetini idrak eden ve alet ve sebeplerinin uygun olduğu bir mükellefin bu maddeyi gerçekleştirmesidir. İşte burada hakikî güce yani fiil ile beraber olan kudrete ihtiyaç duyulur.

Buhârî'nin “Teklif, hakikî kudretin fiil anında varlığının tevehhümüne bina edilir” sözü yukarıdaki üç maddeyi özetler niteliktedir.⁵⁶ O, ulemanın vaktin son anında Müslüman olan kişi özelinde yapmış oldukları istihsanın izahını şöyle yapar:

Vucûb sebebi vaktin bir cüzüdür. Bu örnekte de mükellef kişi hakkında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla aslu'l-vucûb onun için sabit olur. Zira aslu'l-vucûb, [vucûb sebebi dışında] başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde vucûbu'l-edâ şartı da bu örnekte vardır. Çünkü vucûbu'l-edâ, fiilin kudretten ve meşrutun şartından önce olmasının imkânsızlığı sebebiyle hakikî kudrete ihtiyaç duymaz. Bilakis aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğu üzerine bina edilen kudretin tevehhümüne dayanır. Burada da kudretin tevehhümü mevcuttur.⁵⁷

Buhârî, bu durumu kölelere verilen emirler üzerinden açıklar. Nitekim kölesine “Bana yarın su getir!” diyen biri, edayı gerektiren geçerli bir emirde bulunmuş olur. Hâlbuki emir anında kölenin yarın suyu getirip getiremeyeceği belli değildir. Zira köle, yarından önce ölebilir veyahut edayı gerçekleştirmesine mani bir durum ortaya çıkabilir. Buhârî, buradaki durumun aynıyla şer'î tekliflerde de geçerli olduğunu ifade eder. Nitekim şer'î tekliflerde hakikî kudreti değil vehmî kudreti itibara alır.⁵⁸

Yukarıda sunulan üçlü taksim, emirler açısından doğru bir taksimdir. Zira emirler için hakikî kudret itibara alınsa Siğnâkî'nin de ifade ettiği gibi bir kimseye emir vermek, kişi o emri gerçekleştirmeden önce imkânsız olurdu. Şayet bu şart koşulsaydı, söz gelimi “Bana su getir!” emrinin geçerli olabilmesi için mükellefin su getiriyor olması gerekirdi. Ancak günlük hayatta da müşahede edeceğimiz üzere hiçbir emirde bunu gözetmeyiz. Bilakis bu kişinin, teklif

55 “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz” ayeti gereğince kulun, mükellef kılındığı şeyi, belirtilen vakitte yerine getirebileceği bir gücü yoksa kul, o teklif maddesinden muaf olur. Ancak Pezdevî burada bir nüansa dikkat çeker. Nitekim kulun, mükellef kılındığı şeyi kendisiyle eda edeceği gücünün olup olmaması sadece teklif maddesinin yerine getirilmesinin bir şartı olup vucûb şartı değildir. bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 152.

56 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/192.

57 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

58 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

maddesini âdeten gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğine bakarız ve sonrasında ondan bu teklif maddesini gerçekleştirmesini talep ederiz. Buhârî, bu durumun bizatihi şer'î hükümlerde de geçerli olduğunu söyler. Nitekim "Namazı kılın!" emrinin geçerli bir emir olabilmesi için o anda "namaz kılıyor" olmamız gerekmez. Bilakis "sebepler uygun olduğunda namaz kılabiliyor" olmamız gerekir. Buradaki kabiliyetimiz, sebeplerin ve aletlerin uygunluğuna, bu uygunluk da âdete göre takdir edilir. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz üzere âdet teorisi bize üç ayrı dünya tasavvuru sunmakta ve fıkıh da alışılmış olgular dünyasını itibara almaktadır. O halde bizim teklif maddesini yerine getirebilme kabiliyetimiz, alışılmış olgular dünyasındaki sebeplerin ve aletlerin uygunluğuna göre takdir edilmelidir. İşte meseleye tam da bu açıdan yaklaşan İmam Züfer, yukarıda geçtiği üzere bu kişinin, mevzubahis namaz ile mükellef olmadığını bilakis sorumluluğunun bir sonraki vakit ile başlayacağını dile getirir. Zira bu kişinin örneğin bir dakika içerisinde namaz kılmaya âdeten gücü yoktur. Ancak İmam Züfer dışındaki çoğu âlim, ona bu namazın edasının vacip olduğunu, bir dakika içinde zaten kılamayacağından dolayı da kazasının gerektiğini düşünür. Siğnâkî'nin de belirttiği üzere kaza, edanın halefidir ve halef olma şartı, aslın mümkün olması ile beraber eda anında yokluğudur.⁵⁹ Peki, İmam Züfer dışındakiler bu örnek özelinde gerçekten de edanın mümkün olduğunu mu düşünmektedirler? Diğer bir deyişle bu kişi gerçekten de bir dakika içinde öğlen namazını kılabilir mi?

Bu sorunun cevabını "Evet" olarak yanıtlamış olacaklar ki bu kişiye kazanın gerektiğine hükmetmişlerdir. İşte âlimler, aradıkları bu imkânı âdet teorisinden faydalanarak bulurlar. Nitekim âdet teorisi, üçlü bir dünya tasavvuru sunmaktaydı. Usûlcüler ise genellikle alışılmış olgular dünyası üzerinden hükümlerini belirlemekteydiler. Ancak burada usûlcülerin olanaklı olgular dünyasından yararlanarak hükme vardıklarını görmekteyiz. Zira ele aldığımız her bir âlim tam da o cüzde Allah'ın güneşi durdurabileceğini, vakti uzatabileceğini ve böylece kişinin o kadarlık bir vakitte namazını eda edebileceğini ifade ederler.⁶⁰ İşte bu ihtimalin varlığı usûlcüleri, bu kişiye o vaktin edasının gerekeceğine hükmetmeye sevk etmiştir. Diğer bir deyişle alışılmış olgular dünyasında beklenmedik bir durumla karşılaşınca usûlcüler, alışılmış olgular dünyasının sınırları içerisinde bir hükme varmaktansa olanaklı olgular dünyasının imkânlarından yararlanmışlardır. O halde, bu yararlanma geçerliği ne kadardır ve sınırı nedir?

Yukarıda geçtiği üzere âlimler, sebepler ve aletler uygun olduğunda vucûbu'l-edânın da gerçekleşeceğine karar verirler. Buhârî'nin verdiği "köleye emir" örneğinde de sebeplerin ve aletlerin uygun olacağı açıktır. Zira alışılmış olgular dünyasında her ne zaman köleye yarın su getirmesi emredilse

59 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478.

60 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 153; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 1/478; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/195.

köle yarın suyu getirmiştir. Dolayısıyla bir sonraki gün de getireceği kuvvetle muhtemeldir. Ancak vaktin son anında Müslüman olan kişi için itibara alınan bu ihtimal, köledeki ihtimalle aynı mıdır? Başka bir ifadeyle köleye emir meselesindeki sebeplerin ve aletlerin uygunluğu ile vaktin son anında Müslüman olan kişinin sebep ve aletlerinin uygunluğu aynı mıdır? Tam da burada Buhârî, bu meseleye yöneltilen haklı bir itirazı şöyle gündeme getirir:

Kudretin, i) *aletlerin uygunluğu kudreti* ve ii) *hakikî kudret* olmak üzere iki tür olduğunu söylediniz. Bizler de hakikî kudreti, aletlerin uygunluğuna ve kişide hakikaten bulunmasına göre bina edildiğinde, varmış gibi düşünmenin (tevehhüm) teklifin geçerliliği için yeterli olacağı kanaatindeyiz. Ancak sebep ve aletlerin varlığını da (hüdü) varmış gibi düşünmenin teklifin geçerliliği için yetmeyeceğini düşünüyoruz. Zira örneğin insan için uçuş aletinin varlığını varmış (tevehhümü hudûsi âleti't-tayârân) gibi düşünmek mümkündür. Aynı şekilde âmâ ve yatalak biri için görme ve yürüme aletlerinin uygunluğunun varlığını tevehhüm etmek de böyledir. Ancak tüm bunlara rağmen bu kimselere uçmayı, görmeyi ve yürümeyi mükellefiyet olarak yüklemek geçerli olmaz. İşte sizin zikrettiğiniz varmış gibi düşünme (tevehhüm) de bu kabildendir. Zira fiil için vakit, tutmak için el ve yürümek için ayak gibi alet konumundadır. Dolayısıyla teklifin bunun üzerine bina edilmesi geçersizdir.⁶¹

Bu oldukça yerinde bir itirazdır. Nitekim Buhârî'nin verdiği köleye emir örneğinde sebep ve aletlerin uygun olacağı müsellemdir. Tevehhüme konu olan sadece kölenin teklif maddesini gerçekleştirmeye yetecek kudretidir. Daha teknik bir tabirle bu örnekte sebep ve aletlerin uygunluğu üzerinden hakikî kudretin tevehhümü söz konusudur ve ancak böylesi bir tevehhüm vucûbu'l-eda için yeterlidir. Hâlbuki vaktin son anında Müslüman olan kişiye verilen vucûbu'l-eda hükmünde hem sebeplerin uygunluğu hem de hakikî kudretin varlığı tevehhüm edilmiştir. Zira vakit, kişinin kudretinde olmayıp, fiilin gerçekleşmesi için gereken sebepler arasındadır. Köle örneğinde vakit hiçbir problem teşkil etmezken bu örnekte, alışılmış olgular dünyasının sınırlarından çıkılarak Allah tarafından vaktin genişletilebileceği, böylece vaktin uygun hale gelebileceği tevehhüm edilmektedir. Dolayısıyla burada itiraz sahibi yukarıdaki üçlü taksimde geçen "Vucûbu'l-edânın şartı, hakikî kudretin tevehhümüdür" önermesine bir nakz yöneltmektedir. Zira vaktin son anında Müslüman olan kişiye o vaktin edasının vacip olması için sadece hakikî kudretin tevehhümü yetmemiş ayrıca sebeplerin uygunluğunun tevehhümü de gerekmiştir. Bununla beraber itiraz sahibi, iddia sahibine iki seçenek sunmaktadır: i) Ya sebeplerin uygunluğunun tevehhümü üzerine de verilen bu edanın vucûbiyeti hükmü terk edilecek ii) ya da sebeplerin uygunluğunun tevehhümü üzerinden âmâ için "gör!", yatalak için "yürü!" ve insan için "uç!" gibi teklifler de geçerli sayılacaktır.

61 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

Buhârî, bu itiraza cevaben yukarıdaki önermeyi biraz daha açıklar. Bu bağlamda teklifi hükümleri ikiye ayırır: i) Birincisi, teklif edilen şeyin aynının/bizzat kendisinin talep edilmesi ii) ikincisi, gayrının/kendisinden başkasının talep edilmesidir. Buhârî, şayet teklif kılınan şeyin aynı talep edilirse kudretin tevehhümünün yeterli olmayacağını ancak gayrı istenirse bu tevehhümün teklif için yeterli olacağını ifade eder. Buhârî, bu durumu abdest emri üzerinden açıklar. Şayet “Namaz için abdest alın!” örneğinde talep edilen bizzat abdest almak ise bu emir mükellefte hakikî anlamda su olmaksızın geçersiz olacaktır. Eğer bu emir ile abdestin halefi olan teyemmüm istenirse işte burada her ne kadar uzak bir ihtimal olsa da suyu varmış gibi düşünmek, “abdest alın” emrinin, *etkisi halefinde ortaya çıkmak üzere*, (li yazhara eseruhû fî hakkı halefihî) geçerliliği için yetecektir. Hal böyleyken “Namaz için abdest alın!” emri için halefin aletlerinin uygunluğu şart olup aslın aletlerinin uygunluğu şart olmayacaktır.⁶²

Buhârî, vaktin sonunda Müslüman olan kişinin durumunun da böyle olduğu kanaatindedir. Zira söz gelimi öğlen vaktinin son cüzünde Müslüman olan kişi için “Namazı kılın!” emri ile o kişiye yüklenen teklif, asıl olan öğlen namazının edasının vucûbiyeti değil halefi olan kazanın vucûbiyetidir. Dolayısıyla asıl olan edanın değil halef olan kazanın sebeplerinin uygunluğu şarttır. Hal böyleyken sebeplerin uygunluğunu varmış gibi düşünmek bu teklif türü için yeterli olacaktır.⁶³

Siğnâkî ise bu itiraza, vucûbu’l-edâ için gereken kudreti iki türe taksim ederek cevap verir:

1) Birinci kudret, mükellefin teklif maddesini gerçekleştirmesi için gereken kudrettir. Bu kudret aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur. Bu kudretin etkisi (eseruhû) belirlenmiş vakit içinde edanın yerine getirilmesi gerekliliğinde ortaya çıkar. Şayet vakit geçer de eda yerine gelmezse kaza gerekir.

2) İkinci kudret ise âdeten, kulun makdûrunda olmayan mütevehhem kudrettir. Bu kudrete ise, vucûbu’l-edâ hakkında, aynı vucûbu halefine gerektirmek üzere itibar edilir.⁶⁴

O halde şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Vaktin son anında Müslüman olan kişinin edâ ile mükellefiyeti, edâ için belirlenmiş vakti idrak etmiş olması yönüyledir. Ancak bu kimse için “Namazı kılın!” emrinin vucûbu’l-edâsı ile mükellef olması, bu vucûbun etkisi, halefi olan kazada ortaya çıkacak şekildedir. Yani bu kişi zaten sebeplerin uygun olamaması, bir dakikada namazı kılamayacak olması sebebiyle kaza ile mükelleftir. Kaza ise, ancak edâ mümkün olup mükellef tarafından gerçekleştirilmediği anda meydana gelir. İşte burada usûlcüler, alışılmış olgular dünyasına göre mümkün olmayan bu eda için

62 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/195.

63 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196.

64 Siğnâkî, *Kâfî*, 1/479.

imkânı, olanaklı olgular dünyası üzerinden sağlarlar. Zira Allah Teâlâ'nın vakti genişletip edâyı da içine alacak şekle getirme ihtimali, âdeten mümkün değilse de olanaklı olgular dünyasına göre aklen mümkündür.

Daha sonra Siğnâkî ulemanın bu tür meselelere yaklaşımını genelleyici bir cümlede şöyle anlatır: Buna göre aslın mümkün olup yerine gelmediği durumlarda halefin vacip olduğuna hükmetmenin ulemanın benimsediği bir prensip olduğunu ifade eder. Aynı şekilde asıl mümkün değilse, diğer bir deyişle imkânsız olgular dünyası içindeyse halef de vacip olmayacaktır.⁶⁵

Buhârî, aslın mümkün olup yerine gelmediği durumlarda halefin vacip olmasına “göge dokunmaya veya taşı altına çevirmeye yemin etme” örneğini verir. Bu örneğe göre bir kişi “Allah’a yemin olsun ki göge dokunacağım” veya “Allah’a yemin olsun ki bu taşı altına çevireceğim” derse bu yemini geçerli/münakit⁶⁶ olur. Nitekim Buhârî, yeminin münakit olmasının şartının haberde doğrulanabilirlik (tevehhümü’s-sıdk fi’l-haber) olduğunu söyler. Ona göre mezkûr şart burada tahakkuk eder. Zira gök, dokunulabilir bir ayndır.⁶⁷ Nitekim Allah Teâlâ cinlerden haber verirken “Biz göge dokunduk.”⁶⁸ buyurmuştur. Ayrıca melekler göge çıkarlar. Hz. İsa ve Hz. Peygamber de göge çıkmışlardır. Dolayısıyla Allah, kişiyi göge dokunmaya muktedir kılsa kişi göge dokunabilir. Aynı şekilde Allah taşı dönüştürmeyi murat etse, taş dönüşüme kabil bir nesne olduğundan altına dönüşecektir. Hal böyleyken kişinin yemini de geçerlidir.⁶⁹

Haberde doğrulanabilirliğin düşünülmediği yemin türü için Buhârî, gâmûs yeminini örnek verir. Nitekim bu tür yeminlerde asıl olan yemini yerine getirmek (berr) bütünüyle imkânsızdır. Dolayısıyla yemin geçersiz olduğundan bu yemine, halefi olan kefarete bağlanamaz. Buhârî'nin bu tür için verdiği örnek geçmiş zamanın geri getirilmesidir. Nitekim geçmiş zamanın

65 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478-479.

66 Yemîn-i Mün'akide / Ma'kude: Şartlarına uygun yapılan yemindir. bk. Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417.

67 *Mecelle*'de ayn, muayyen ve müşahhas olan şey olarak tarif edilir. bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1884), 47. Tehânevî ise ayn kelimesinin birçok anlama geldiğini söyler. Bu anlamlardan biri de cevher veya cisim gibi kendi zati ile kaim olan şeyler için kullanımıdır. Mukabili ise başkası ile kaim olan arazdır. bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1242. Bu bağlamda gök de dış dünyada (haricî varlık alanında) hüviyeti ve tekliği ile varlık kazanmış bir şeydir. Nitekim dış varlık için “aynî” ve “aslî” varlık ifadeleri kullanılmakla beraber bir mahiyete sahip olup da dış dünyada varlık kazanmak teşahhus ve teayyünü zorunlu kılmaktadır. Aynî varlık hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 41-44; Ahmet Karagöz, *İsmâil Gelenbevi'de Nefsü'l-Emr* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 19-26.

68 el-Cin 72/8.

69 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/196.

geri getirilmesi kendinde imkânsızdır. Ancak burada imkânsız olgular dünyası ile olanaklı olgular dünyası arasında bir ayırım yapmak adına akıllara gelebilecek bir itirazı şöyle izale eder:

Birisi “Geçmiş zamanın geri getirilmesi de Allah’ın kudreti dâhilindedir. Nitekim Süleyman (a.s.)⁷⁰ için bunu yapmıştır. Bu açıdan bakacak olursak gâmûs yeminlerinin de geçerli olması gerekmez mi?” şeklinde bir soruyu gündeme getiremez. Zira biz geçmiş zamanın iadesinin tasavvurunu kabul etmiyoruz...⁷¹

Molla Fenârî (ö. 834/1431), burayı biraz daha açarak geçmiş zamanı döndürmenin Allah’ın kudretinde olduğunu ancak Allah Teâlâ, zamanı geri getirdiğinde onun artık geçmiş olmayacağını belirtir.⁷² Bunu ifade ettikten sonra Buhârî, tüm bu malumâtı İmam Serahsî’nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserinden iktibas ettiğini bildirir.⁷³ Biz de burada olanaklı olgular dünyası ile imkânsız olgular dünyasının hükme konu olmadaki farklılığını izah etmek adına Serahsî’ye başvurmayı yararlı görüyoruz. Nitekim Serahsî, imkânsız olgular dünyası üzerine kurulan yeminlerin geçersizliğini anlatmak için şu ifadeleri kullanır:

Kişi, “Allah’a yemin olsun ki bu testideki bu suyu içeceğim.” derse ve testide su olmasa bu yemin, Ebû Hanîfe’ye ve Muhammed’e göre münakit olmaz. Zira kişi, yeminini, doğrulanma ümidi olmayan/doğrulanamayan bir habere bağlamıştır. ... Şayet Allah Teâlâ, testide su yaratsa bile durum böyledir. Çünkü Allah’ın yaratacağı su, yemin anında zikri geçen testideki su olmayacaktır.⁷⁴

Serahsî’nin verdiği bu örnek, imkânsız olgular dünyasından bir misal sayılabilir. Zira çelişmezlik ilkesi gereği bir şey kendisi olmayan şey değildir. Bir şeyin hem kendisi hem de başkası olması imkânsızdır. Bu bağlamda yemin anında zikredilen testideki su ile sonradan testide yaratılan su arasında ayniyet değil gayriyet olacaktır. Dolayısıyla her ne kadar Allah’ın testide su yaratma ihtimali olsa da bu ihtimal itibara alınamaz. Çünkü bu ihtimal ger-

70 Rivayet olunduğuna göre Hz. Süleyman’a (a.s.) alımlı, soylu koşu atları sunulmuştur. O da atlarla ilgilenmekten ikinci namazının vaktini kaçırmıştır. Sonrasında Rabbinin zikrinden ve ibadetinden alkoyduğundan dolayı onları uğursuz sayarak ve onlardan yararlanmaktan kendini menetmek suretiyle nefisini kırarak bu beğendiği atların boyunları ve bacaklarını kılıçla vurdurmuştur. Allah da buna karşılık olarak güneşi, tam da namaz vaktindeki konumuna geri getirerek ona ikramda bulunmuş ve böylece Süleyman (a.s.) kaçırdığı namazı kılabilmiştir. bk. Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196. Fahreddin er-Râzî, böyle bir hadisenin yaşanmış olmasını birçok yönden eleştirir ve sonrasında Sad suresinde geçen bu hadiseyi Kur’an’a uygun şekilde tefsir ederek anlatır. Bu eleştiri yönleri ve hikâye için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer, er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Lübnan-Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 26/205-206.

71 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196.

72 Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyi’ fi usûli’ş-şerâyi’*, thk. Muhammed Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 1/292.

73 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196.

74 Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 9/7.

çekleşse bile bu su, yemin anındaki testideki su olmayacaktır. O halde bu yeminin doğrulanabilirliği bu maddede imkânsızdır. Sonuç olarak bu yemin geçersizdir.

Yukarıda vaktin sonunda Müslüman olan kişi göğ'e dokunmaya yemin eden kişiye benzetilmişti. Yine Müslüman olan kişinin hükmünün aynıyla göğ'e dokunmaya yemin eden kişiye de verildiğini görmekteyiz. Nitekim böylesi bir yemin eden kişinin yemini, anında bozulur. Zira Müslüman olan kişide olduğu gibi burada da yemin eden kişi, asıl olan berr şartını yerine getirmekten âdeten acizdir.⁷⁵ Dolayısıyla "Allah'a yemin olsun ki göğ'e dokunacağım" diyen biri için söz gelimi "Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin!"⁷⁶ emri, asıl olan berri değil halefi olan kefareti emretmektedir. Testideki su örneğinde ise bu emir geçersizdir. Zira halef olmanın şartı yukarıda da geçtiği üzere aslın mümkün olması ile beraber eda anında yokluğudur.⁷⁷ Bu örnekte de asıl mümkün değildir. O halde alışılmış olgular dünyasında beklenmedik bir durumla karşılaşınca olanaklı olgular dünyasına başvurmak usûlcüler arasında yaygın bir durumdur. Peki, bu durumda akla şöyle bir soru gelebilir: Halefin hükmü söz konusu olduğunda aslın imkânını olanaklı olgular dünyasında bulan usûlcüler, aslı gerçekten mümkün görmekte midirler? Bir diğer ifadeyle usûlcüler olanaklı olgular dünyasına sadece beklenmedik durumlarda mı başvurmaktadırlar?

Bu sorunun cevabı için bu örneklerde hem kazaya hem de kefarete hükmedenlerin gerekçelerini tahlil etmemiz gerekir. Nitekim vaktin sonunda Müslüman olan kişiye verilen kazanın gerekliliği hükmünün dayanağı, aslın imkânı ve yokluğuydu. Usûlcülerin aslın imkânını nereden temin ettiklerini yukarıda açıklamıştık. Şimdi ise usûlcülerin, hükmün ikinci dayanağı olan "aslın yokluğunu" müsellemler kabul etmelerine bakmak gerekir. Nitekim Buhârî, halihazırda edayı yapamamaktan dolayı (el-aczü'l-hâlî ani'l-edâ) hükmün halefine yani kazaya geçtiğini bildirir.⁷⁸ Aynı durum göğ'e dokunmaya yemin eden kişi için de geçerlidir. Bu kişinin yemininin geçerli olmasının sebebi, aslının mümkün olmasından dolayıdır. Ancak bu aslı yani berr şartını âdeten (zahiren) gerçekleştirmekten duyulan azciyet, hükmün halefine yani yeminin bozulmasına (huns) intikal etmesine sebep olmuştur. Tam da burada akıllara şu soru gelebilir: Hükmün çıkış noktası olanaklı olgular dünyası iken varış noktası neden alışılmış olgular dünyasıdır? Bir başka tabirle en uzak ihtimalleri itibara alarak hüküm verdiğimiz bu kişilere neden bu ihtimali gerçekleştirmeleri için bir fırsat tanımıyoruz?

75 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/196.

76 en-Nahl 16/91.

77 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478.

78 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

Bu sorunun cevabının vaktin sonunda Müslüman olan kişi için olumsuz olacağı ilk akla gelen şeydir. Zira bu örnekte abdest almak ve namaz kılmak bir dakika içinde olacak şey değildir. Dolayısıyla aslı gerçekleştirmekten aciziyet duyacağı kuvvetle muhtemeldir. Ancak yemin eden kişiyi neden beklemiyoruz? Belki de yeminini yerine getirebilecekken usûlcüler, bu yeminin anında bozulacağına ve kefarete gerektiğine hükmetmişlerdir. Tam da burada Buhârî'nin de kendisinden iktibas ettiği Serahsî bu itirazı ele alır:

Bu tür yeminler geçerli olmakla birlikte anında bozulur. Zira dışarıdan bakıldığında (zahiren) kişi, berr şartını gerçekleştirmede aciziyet duyar. İşte bu aciziyet, yeminin bozulması için yeterlidir. Görmez misin ki; yemin eden kişi, gerçekleştirmeyi [vaat ettiği] fiili ölene kadar gerçekleştirmese yemini bozulacaktır. Dışarıdan bakıldığında demek ki bu kişi, berr şartını gerçekleştirmekten aciz kalmıştır. Dolayısıyla bu kişiyi [kefarete hükümünü vermek için] ölene kadar beklemenin hiçbir faydası yoktur. Zira gerçekleştirmeden öldüğündeki aciziyet, aynıyla şu anda da geçerlidir.⁷⁹

Görüldüğü üzere usûlcüler, olanaklı olgular dünyasına göre verdikleri bu hükmü fırsatını buldukları ilk anda tekrar alışılmış olgular dünyasına çekerler. Zira her ne kadar Allah Teâlâ'nın vakti uzatması veya kişiyi göğze dokundurması gibi ihtimaller üzerinden halefe hüküm verseler de bu ihtimallerin gerçekleşmesinin çok nadir olduğunu düşünürler. Göğze dokunmaya yemin örneği üzerinden kendini daha iyi gösteren bu tavra göre kişiyi beklemenin hiçbir anlamı yoktur. Zaten yeminini gerçekleştiremeyecektir. Fıkıh ve usûlü ise bu dünya içindir. Dolayısıyla öldükten sonra kişiye kefaretin gerektiğini söylemek anlamsız olacaktır. Çünkü ahirette amel yoktur. Sadece günah ve sevaplar vardır.

Sonuç

Normalde zahire göre hüküm vermesi beklenen fıkıh ve usûlünde yer yer âdet teorisinin imkânlarından yararlandığı görülmektedir. Çoğu usulcü, vaktin son anında Müslüman olan kişinin mükellef kılındığı şeyi yerine getirme gücü olmamasına rağmen o vaktin namazı ile sorumlu olduğu hükmüne istihsanen varır. Usûlcüleri kıyastan dönmeye ve istihsan ile hükmetmeye iten sebep ise aslu'l-vucûb olan vaktin bir an bile olsa idrak edilmesidir. Ancak kişi, asıl olan edayı zaman yeterli olmadığı için zaten yapamayacaktır. Dolayısıyla bu kişiye kaza gerekecektir.

Usûlcülerin âdet teorisinin imkânlarından yararlandığı nokta tam da bu kişiye verdikleri kaza hükmünde gizlidir. Usûlcüleri, kaza hükmüne götüren birbirine bağlı iki dayanak vardır:

1) Emirler, talep edilen şeyin aynını veya gayrını kastetmek üzere ikiye ayrılır. Eğer bir emir ile kastedilen şey bizzat teklif maddesinin kendisi ise

79 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/7.

teklif maddesinin yerine gelmesi için gereken bütün sebeplerin mükellefte bulunması gerekir. Eğer emir ile kastedilen, teklif maddesinin gayrı bir şey ise teklif maddesinin değil o gayrın sebeplerinin mükellefte bulunması gerekir. Örneğin “Namazı kılın!” emri hali hazırda abdest suyu olan kişi için “Abdest alıp namazı kılın” anlamındadır. Halihazırda abdest suyu olmayan kişi için ise “Halefi olan teyemmüm ile kılın” anlamına gelir. İşte vaktin son anında Müslüman olan kişiye de “Namazı kılın emri” hakikî anlamda gücü olmadığı için “Namazı edâ olarak kılın” değil “kaza olarak kılın” anlamına gelir.

2) Kaza, ancak ve ancak eda mümkün olup gerçekleşmemişse gündeme gelir. Zira eda asıl, kaza ise haleftir. Halefliğin ise iki şartı vardır: i) Aslın yok olması. ii) Aslın mümkün olması. İşte usûlcüler, “Bu kişinin mükellef kılındığı şeyi gerçekleştirmeye gücü yoktur. Peki, nasıl bu kişiye kaza gerekir?” sorusuna, aslı, olanaklı olgular dünyasına dâhil ederek cevap verirler. Zira âdeten/zahiren her ne kadar kişi bu namazı örneğin bir dakika içerisinde kılamaz gibi görünse de bu namazın bir dakika içerisinde bütün erkânıyla kılınması kendinde mümkündür. Nitekim Allah Teâlâ dilerse güneşi durdurabilir, vakti uzatabilir ve tüm erkânıyla edayı içerecek hale getirebilir. Dolayısıyla asıl olan eda, bu haliyle mümkün olmakta ve halefiyyet şartı gerçekleşmektedir.

Usûlcüler, âdet teorisinin imkânlarına sadece alışılmış olgular dünyasında beklenmedik bir durumlar karşılığınca itibar ederler. Ancak bir şey imkânsız olgular dünyasına dâhilse onu itibara alıp hüküm bağlamazlar. Bu duruma bir kişinin “Allah’a yemin olsun ki şu testideki şu suyu içeceğim” demesi ve testide su olmaması örneği verilir. Bu yeminin, asıl olan berr şartı madum olduğundan yemin de geçersiz olacaktır. Usûlcüler, yukarıdaki ihtimale binaen gelebilecek “Allah’ın o testide su yaratma ihtimali vardır. Dolayısıyla yemin geçerli olmalıdır” gibi bir itirazı bu maddenin imkânsızlığı üzerinden çürütürler. Zira bir şeyin kendi dışında bir şey olması imkânsız olgular dünyasındandır. Bu bağlamda yemin anında kastedilen testideki su ile Allah’ın testide yaratacağı su aynı olmayacaktır. Dolayısıyla bu ihtimali itibara almak geçersiz olacaktır.

Usûlcülerin olanaklı olgular dünyasına başvurmalarının diğer bir göstergesi ise halefliğin bir diğer şartı olan aslın yokluğu şartına yaklaşımlarıdır. Zira usûlcüler, her ne kadar vaktin uzaması ve göğre dokunabilmenin imkânı gibi ihtimalleri itibara alsalar da mükelleflerin bunları zaten gerçekleştiremeyeceğini müsellem kabul ederler. Bu durum, göğre dokunmaya yemin örneğinde kendini daha çok gösterir. Nitekim usûlcüler böylesi bir yemin eden kişinin yemininin hemen bozulacağına hükmederler. “Neden ölene kadar beklemiyoruz? Belki de bu ihtimali gerçekleştirir.” şeklindeki itirazı da “Ölene kadar beklesek ve kişi gerçekleştiremese demek ki yeminini gerçek-

leştirmekten aciz kalmıştır. Aynı acizyet şu anda da geçerlidir. Çünkü dışarıdan bakıldığında gerçekleştirme ihtimali yoktur. O halde ölene kadar beklemenin bir anlamı yoktur.” şeklinde cevap verirler.

Usûlcülerin, halef ile hükmetmede olanaklı olgular dünyasının imkânlarından yararlanıp ilk fırsat buldukları anda yine alışılmış olgular dünyasına dönmeleri oldukça ilginçtir. Bunun arkasında yatan sebebin zahire göre hüküm verme sorumluluğu olan fıkıhçı kimlikleri olduğu söylenebilir. Zira bu ihtimalleri genelleştirmek görelî bir hukuk anlayışına sebep olabilir. Veyahut kişilere “Bekleyin! O ihtimali gerçekleştireceğim” şeklinde bir fırsat sağlayacağından onların lehine veya aleyhine hiçbir hükmün verilememesine yol açabilir. Söz gelimi katil, tanımı gereği bir insanı öldürmüş kişidir. Katilin cezası ya kısas ya da diyettir. Ancak bu teorinin imkânından her alanda yararlanmak katile “Bekleyin. Allah’ın ölüyü diriltme ihtimali var. Dolayısıyla katilliğim düşebilir” şeklinde bir kaçış imkânı sağlayabilir.

Sonuç olarak usûlcülerin âdet teorisinden ereksel/amaçsal anlamda yararlandıklarını söylemek yerinde olacaktır. Zira usûlcüler, âdet teorisine, tespit edebildiğimiz kadarıyla, vakıanın böyle olduğuna inanmaları sebebiyle değil sadece halefiyyet tanımları gereği yani kurdukları sistemdeki açığı kapatmak adına ihtiyaç duyarlar. Çünkü halef, aslın mümkün olmasıyla beraber yokluğunda gündeme gelir. İşte bu imkânı, âdet teorisinden temin eden usûlcülerin, vakıanın da böyle olduğuna itibar etmedikleri halef hükmünü hemen işletmelerinden anlaşılır. Ayrıca âdet teorisinden ereksel anlamda yararlanıp vakiaya bunu yansıtmamaları, fıkıh ve usûlünün zahire göre hüküm verme kimliğine bir zarar vermiyor gibi görünmektedir.

Vaktin son anında Müslüman olan kişi hakkında âdet teorisinin fıkıh usûlüne yansımalarını belirli usûl eserleri üzerinden incelediğimiz bu çalışmamızla ilintili olarak şu meyandaki çalışmaların/araştırmaların da yapılmasını önemsiyoruz:

1) “Âdet Teorisi’nin Ereksel Kullanımı” olarak isimlendirebileceğimiz usûlcülerin âdet teorisine yaklaşımları bütün bir usûl literatürü üzerinden çalışılabilir. Bu bağlamda örneğin bu makalenin varmış olduğu “Usûlcüler halefiyyet sistemleri gereği âdet teorisini kullanırlar” sonucu, varılacak olan bulgular ile karşılaştırılarak ya desteklenebilir veya çürütülebilir.

2) “Göğe dokunma” ve “Testideki su” ifadeleri, ıstılahî bir kavram olarak bütün bir âdet literatürü üzerinden çalışılabilir. Nitekim usûlcülerin, aslın mümkün olduğu çoğu yerde “Bunun benzeri göğe dokunma gibidir” ve aslın imkânsız olduğu yerlerde “Testideki su gibi” ifadelerini kullandıklarına rastlanır. Örneğin hür bir kadının hibe lafzıyla evlilik akdi yapması zahiren caiz değildir. Zira hibe edilmek sadece köleye ve metaya hasır. Ancak usûlcüler, bu durumu göğe dokunmaya benzetip “Bu kadının, mürted olup, dârülharbe gidip sonra esir olma ihtimali vardır.” diyerek cevaz verirler.

3) Haleflik tanımının verildiği çoğu yerde aslın imkânı ispat edilirken “Keramet yoluyla ortaya çıkabilir” şeklinde ifadelerle rastlanır. Bu bağlamda fıkıh veya usûlünde keramete göre verilen hükümler araştırılabilir. Nitekim bu türde hükümlerden birçok örneğin bulunabileceği kanaatindeyiz.

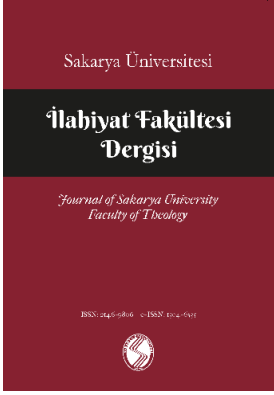
4) Yukarıda göğe dokunmaya yemin eden kişinin yemininin doğrudan bozulacağı ifadeleri geçmişti. Burada usûlcüler, dışarıdan bakıldığında kişinin bunu zaten yapamayacağını dayanak olarak ileri sürmüşlerdi. Ancak günümüzde teknolojinin ve astronominin gelişmesi ve uzaya çıkılmasıyla artık göğe çıkmak önceki gibi imkânsız yakın mümkünler arasında yer almamaktadır. Bu bağlamda fıkıhçı ve usûlcülerin dönemlerinin evren tasavvuruna göre verdikleri hükümler tespit edilip günümüz evren tasavvuru ile kıyaslanabilir ve böylece bazı fikhî hüküm değişikliklerine veya hükmü açıklarken kullanılan örneklerde bir değişime gidilmesi gerektiğine dair bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1884.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibü i 'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ma'ârif, 2011.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müesseetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1987.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Yemin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İkinci Basım, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Sâlih b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 2009.
- Çetin, Zübeyir. “Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme-”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 395-420.
- Çetres, Recai. *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)*. b.y.: Nizamiye Akademi Yayınları, 2023.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Demir, Osman. “Âdet Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. Ketebe Yayınevi, 2021.

- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik (İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed. *T'alikât 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudîyye*. nşr. Abdullah Hayced el-Kemâhî. İstanbul: Dâru Sirâc, 2020.
- Esadî, Muhammed Ubeydullah. *el-Mûcez fi usulî'l-fikh*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1990.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-'tikâd*. nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, Üçüncü Basım, 2016.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, Altıncı Basım, 1972.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. nşr. Nâcî Süveyd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi (Kelâm-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Harman, Vezir. *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûli'd-dîn ve Usûlü'l-fikh İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân. *Be'yânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atü 'Ümmü'l-Kurâ, 1986.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karagöz, Ahmet. *İsmâil Gelenbevi'de Nefsü'l-Emr*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Korkut, Ramazan. *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn. *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Öge, Sinan. *İslam Kelâmcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Öztop, Abdullah. "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıstas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera". III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II (Felsefe - Tarih)*. ed. Nuriye Kayar - Ümit Güneş. 217-229. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014.

- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. thk. Sait Pektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, İkinci Basım, 2016.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şahin, Ünal. *İmam Züfer ve Usul Anlayışı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşafü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- Yıldız, Metin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi". *Ma'rife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551.



Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği

Ahmet Karagöz

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Kelam Ana Bilim Dalı

akaragoz@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3459-0913>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.