

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1221-1247

Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

Describing Lawful Rule according to Khiṭāb of the God

Temel Kacı

Dr. Öğr. Üyesi, Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagâti Anabilim Dalı
Assistant Professor, Univ of Celal Bayar, Faculty of Theology, Department of Arab Language and Rhetoric
Manisa, Turkey

temel_kacir@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-5679-280X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Ağustos / August 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1221–1247

Atıf / Cite as: Kacı, Temel. “Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması [*Describing Lawful Rule according to Khiṭāb of the God*]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1221–1247. <https://doi.org/10.18505/cuid.451916>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

www.dergipark.gov.tr/cuid

Describing Lawful Rule according to *Khiṭāb* of the God

Abstract: The subject “rule”, which is one of the most fundamental issues of the Islamic legal theory (*usūl al-fiqh*), has been in the center of methodological debates. There is one important term in this regard, which should be studied very carefully: *Khiṭāb* (speech) of the God. It is because that, especially since the first period of Islam, it has been taken with some significant terms in the field of *Kalām* such as *Husn* (pretty; good), *Qubh* (ugly; evil), and the quality of God’s talk. Yet, adopting this term in the description of the “rule” shows that Fiqh is based on divine inspiration, and it also emphasizes that even though there are some differences in details, wisdom of human being is not ignored when adjudicating. Moreover, it suggests that the validity or methodological accuracy of the “rule” which is adjudicated with ruling case is related to the connection through the term speech or divine inspiration. In this regard, *Kalām* dimension of the term and its affect to legal theoretical discussions are very important in terms of historical process of the definition of the “rule” in Islamic law. In this study, I tried to examine whether or not the term “*khiṭāb* of the God” which is used in the definition of the “rule” formed a limitation for consideration of legal evidence in Islamic law and if there is any limitation for the legal evidence regarding being only in the Qur’ān and the Sunnah due to this definition.

Summary: The “*hukm* (rule, arbitration, judgment, God’s will)”- as the backbone notion in *usūl al-fiqh* is one of the significant key notions discussed in the legal theory. Specifically, the term “*khitabullah*” mentioned in the definition of *hukm* is noteworthy to investigate. Since the early formation period of Islamic law, the term *khitabullah* has been embraced along with the theological subjects: “*husn* and *qubh* (the good and evil) and *kalām* (the attribute of speech to Allah)”. The term “*khitabullah*” in the definition of *hukm* emphasizes that indeed the source of *fiqh* is the revelation (*wahy*) and also emphasizes that the function of reason (*‘aql*) is not ignored in the process of adjudication- even if there are some nuances in details. Additionally, it presents that the validity or methodological accuracy of the “rule” which is adjudicated with ruling a case is connected to the term speech (*khitāb*), or in other words to revelation (*wahy*).

On the whole, in the legal theory, the rule of Shari’ah is defined as God’s *khitab* (the communication of God), which means the demand of God relating to the acts of those who are subject of law or the effect of the *khitāb* on the acts of those persons. Although, in the early formative period various explanations were made about what the rule is, it can be understood that the present definition of *hukm* began to evolve towards the end of the 5th century (A. H.). It is clear that al-Ghazālī had an impact on the formation of this definition. It is because al-Ghazālī defined the rule of Shari’ah as “the communication from God relating to an act of the person who is the subject of law”. After al-Ghazālī, al-Rādī and al-Baydāwī added to al-Ghazālī’s definition the words “*iqtidā and takhyīr*” and Ibn Hājib added “*wad’an*”. Whereas in the *Mutakallimun* (theologians) tradition, Ibn Hacıb's definition was preferred, *Fuqaha* (jurists) tradition chose two definitions-resembling each other: “Those coming to exist with the *khitāb*” and “the effect of God’s *khitāb*”.

Along with al-Ghazālī’s definition, the concept of *khitāb* carved out a niche for itself in it and became the main element of the definition. It is understood that some discussions in the field of theology, such as *husn-qubh* and God’s attribute of speech have been effective on the interpretation of the concept of *khitāb*. The *Ash’ari* legal theorists argue that the good and evil are not attributes of the self / the acts, whereas the Maturidi legal theorists argue that the exploration and

determination of these attributes is rational and thus, the verdict reached via this rationale is lawful. The Maturidi legal theorists initiated the concept of being subject of law with the concept *Shari'ah* and in the line with this opinion; they defined *hukm* on the basis of *khiṭāb*. On the other hand, the Mutazilites' claiming the attribute of good and evil are inherent feature of the act, did not define *hukm* on the basis of the *khiṭāb* according to their theological understanding.

The word of *khiṭāb* assessed with God's eternal speech (*al-kalām al-azalī*) has been approached from various aspects: for instance, whether the presence of the addressee is mandatory. The early Asharites scholars (*mutaqaddimun*), in particular Imam Asharī, did not entitle the eternal speech as *khiṭāb*. They consider that the presence of the interlocutor is necessary in the conversion of *Kalām* into *khiṭāb*. The *mutaakhirun* Asharites (successors of the early Asharites scholars) did not consider the presence of the interlocutor necessary, thus they viewed the eternal speech as *khiṭāb*. The former identification of the *hukm* with *khiṭāb* by the early Ashari legal theorists caused to the problem of whether *hukm* is adventitious or not. Therefore, this approach was criticised by the Mutazilites. On the other hand, the Maturidi and Mutezilite legal theorists accept that *hukm* is adventitious; hence they do not consider as a problem naming the eternal speech of God as *khiṭāb*.

When the historical course is examined, it can be said that one of the important aspects of the development of *hukm*'s definition is the use of *khiṭāb*. *Khiṭāb* in some cases is used without possessive construction, in other cases it is used with possessive construction with God, or in possessive construction with *shar'* or *Shāri'*. The most important one within these possessive constructions is the notion "*khiṭaballah*". Therefore, it is necessary for *khiṭaballah* to be approached from the angle of the legal theory. In comparison to other terms, this notion narrowed the scope of the rule down. In the meanwhile, it raised the question: how the rule deduced via legal evidences can be incorporated in *khiṭāb*? As a consequence of this question, some legal theorists, such as Tūfī, proposed another definition by adducing this question.

Although it is commonly accepted that the rules deduced via other evidences are within the context of the *khiṭāb*, there are also different descriptions about the concept of *khiṭaballah*. The rule is not limited to *khiṭaballah* in the conception of traditional interpretation accepting the *khiṭāb* as eternal speech or literal speech (*al-kalām al-lafzī*). Because either all evidences are within the context of the *khiṭāb*, which is the eternal speech or other evidences are within the context of the *khiṭāb*, which is the literal speech. Thus, each result coming to exist with the other evidences is part of the Islamic law. But not all of these rules are considered equal to each other. Because each rule which is deduced from indisputable origin (*qatī al-thubut*) and is deduced from completely explicit sources (*qatī al-dalala*) are accepted as the word of God or the Prophet. On the other hand, other rules deduced via jurisprudence- in other words by jurist's own value of judgment is viewed as the virtual rule (*al-hukm al-zāhir*). Such rules do not express absolute certainty. It is unacceptable for these rules to be described as the word of God or the Prophet. In this way, it is clearly understood that the concept of *khiṭaballah* mentioned in the description do not introduce restriction to the evidences of *Shari'ah*.

We do not see a contradiction when the indefinite rules of Islamic law included in the context of *khiṭāb*. Because *ijtihād* does not aim to produce a new rule, on the contrary it functions in order to find out the already existing rules. The legitimacy of the rule obtained through *ijtihād* emerges

from the way that this rule is deduced from the *khitāb*, which directly or indirectly represents the divine will. In addition, according to us, this legitimacy is not merely limited to versification and conception of the *khitāb*, but it also includes the function of the reason in (reasonable of the) *khitāb*. As a matter of fact, trying to solve unlimited cases with limited texts is difficult- in fact this is impossible. The majority of the legal theorists also share this opinion. Then, there is no obstacle in accepting that each rule obtained by authentic source and methodology can be considered part of Islamic law by implicating the rule in the context of *khitāb* (which represents the divine will) - although it may contain error and presumption.

Keywords: Islamic Law, the Rule, *Khiṭāb* of the God, *Khiṭāb* of the Shari'ah, Lawful

Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

Öz: Fıkıh usûlünün en temel meselelerinden biri olan hüküm konusu, usûl tartışmalarının mihenk noktasını oluşturur. Özellikle ilk dönemden itibaren hüsün ve kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı başta olmak üzere kelamî eğilimlerle birlikte ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulan hükümün tanımındaki "hitabullah" kaydının araştırmaya değer bir konu olduğu muhakkaktır. Zira hükümün tanımındaki bu kayıt, fıkıhın menşeyinin vahiy olduğunu ve hükme ulaşmada beşer aklının ötelenmediğini -detaya yönelik farklılık olsa da- vurgulamakla birlikte içtihat ile elde edilen hükümün geçerliliğinin/şer'îliğinin ancak ilahî iradeyi temsil eden hitap kavramı/vahiy üzerinden kurulacak irtibata bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tarihi süreç içerisinde hükümün nasıl tanımlandığı, hitabullah kaydının kelamî boyutu ve bu kaydın usûlî tartışmalara yönelik etkisinin ne olduğu büyük bir önem arz etmektedir. İşte bu makalede biz, tarihi süreç içerisinde hükümün nasıl tanımlandığını ortaya koyarak hükümün tanımındaki "hitabullah" kaydının şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlama getirip getirmediğini ve hükümün şer'îlik vasfının nassın nazmı ile sınırlı olup olmadığını araştırmayı hedeflemekteyiz.

Özet: Fıkıh usûlünün en temel meselelerinden bir olan hüküm konusu, usûl tartışmalarının mihenk noktasını oluşturur. Özellikle ilk dönemden itibaren hüsün ve kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı başta olmak üzere kelamî eğilimlerle birlikte ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulan hükümün tanımındaki "hitabullah" kaydının araştırmaya değer bir konu olduğu muhakkaktır. Zira hükümün tanımındaki bu kayıt, fıkıhın menşeyinin vahiy olduğunu ve hükme ulaşmada beşer aklının ötelenmediğini -detaya yönelik farklılık olsa da- vurgulamakla birlikte içtihat ile elde edilen hükümün geçerliliğinin/şer'îliğinin ancak ilahî iradeyi temsil eden hitap kavramı/vahiy üzerinden kurulacak irtibata bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Genel olarak Fıkıh usûlünde, Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı ya da hitabın eseri olarak tanımlanması yaygınlık kazanan şer'î hükme yönelik ilk dönemlerde farklı izahlara rastlanılmakta ise de günümüzdeki yaygın tanımın Hicrî V. (XI) asrın sonlarına doğru şekillenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu şekillenmede Gazzâlî'nin etkisinin olduğu açıktır. Zira Gazzâlî hükmü, "Mükellefin fiilleriyle ilgili şer'î hitap" şeklinde tanımlamış, daha sonra bu tanıma Râzî ve Beyzâvî "iktiza ve tahyir" kaydını, İbn Hacıb de "vaz'an" kaydını ilave etmiştir. Mütetekellimin metodunda İbn Hacıb'in tanımı tercih edilirken Fukaha metodunda ise, "Hitapla sabit olan şey", "Şâr'iin hitabının eseri" şeklinde birbirine benzer tanımlar yapılmıştır.

Gazzâlî ile birlikte hükmün tanımına yerleşen ve sonraki dönemlerde tanımın ana ögesi haline gelen hitap kavramının yorumlanmasında öncelikle husûn-kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı gibi bazı kelamî tartışmaların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eşyanın/fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının bulunmadığını söyleyen Eş'arî geleneğine mensup usûlcüler ile bu vasfın keşf ve tespitinin aklı, hükmünün ise şer'î olduğunu söyleyen Mâtürîdî ekolüne mensup usûlcüler, mükellefiyeti şer' ile başlatmış ve bu görüşlerine uygun olarak da hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır. Güzellik ve çirkinliğin eşyanın/fiilin zatî bir vasfı olduğunu söyleyen Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler ise kelamî anlayışlarına uygun olarak hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır.

Allah'ın ezeli kelamı ile birlikte değerlendirilmeye tabi tutulan hitap lafzı, muhatabın varlığının zorunlu olup olmamasına göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını gerekli gören başta İmam Eş'arî olmak üzere mütekaddimîn Eş'arîler, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmemiştir. Bu gerekliliği kabul etmeyen müteahhirîn Eş'arîler ise ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmiştir. Hükmü hitap ile aynileştiren Eş'arî ekolüne mensup usûlcülerin bu iki yaklaşımdan birincisi hükmün hâdisliği problemini doğurmuştur ki bu Mu'tezilenin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu eleştirilere Eş'arîler, taalluk-ı tencîzî üzerinden cevap vermişlerdir. Hâlbuki hükmün hâdis olduğunu kabul eden Mâtürîdî ve Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler Allah'ın kelam sıfatının hitap olarak isimlendirilmesini bir problem olarak görmemiştir.

Tarihi seyri incelendiğinde hükmün tanımında dikkat çeken hususlardan birinin hitap lafzının kullanımının olduğu görülecektir. Zira hitap lafzı bazen mutlak olarak yani izafetsiz kullanılmış, bazen Allah lafzına, bazen şer' veya Şâri' lafzına izafe edilerek kullanılmıştır. Bu terkiplerden özellikle usûlî olarak açıklanması gereken hitabullah terkididir. Zira bu terkip, hükmün kapsamını diğerlerine nazaran daha fazla daraltmış, aynı zamanda diğer şer'î deliller ile sabit olanların hitap kapsamına nasıl dâhil edileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Öyle ki bunu gerekçe gösteren Tûfi gibi bazı usûlcüler farklı tanım dahi önermişlerdir.

Genel olarak diğer delillerle sabit olanların hitap kapsamında olduğu kabul edilmesine rağmen tanımda zikredilen hitabullah kaydına yönelik farklı açıklamalar da yapılmıştır. Hitabı, kelam-i ezeli ya da kelam-i lafzî olarak kabul eden geleneksel yorum anlayışında hüküm yalnızca hitabullah ile sınırlı değildir. Çünkü ya bütün deliller kelam-i ezeli olan hitap kapsamında ya da Kitap dışındaki diğer deliller kelam-i lafzî olan hitap kapsamındadır. Bu nedenle diğer deliller ile sabit olan her bir sonuç, hüküm-i şer'îdir. Ancak hitap kapsamında olan her bir hüküm eşit seviyede değildir. Çünkü sübût ve delalet bakımından kesin olan her bir hüküm, Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelenen hakikî hüküm iken; içtihat yoluyla müçtehidin kendi değer yargısına göre hitap kapsamına dâhil edilen her bir hüküm zahirî hükümdür. Bu tür hükümler kesinlik ifade etmemekte, ayrıca bunların Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi de caiz görülmemektedir. Böylece tanımda zikredilen hitabullah kaydının şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlama getirmediği net olarak anlaşılmaktadır.

Kesinlik ifade etmeyen hükümlerin hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm olarak kabul edilmesini de bir tezat olarak görmemekteyiz. Zira içtihat, ilkten hüküm koyma değil, var olan hükmü keşfetmektir. İchtihat yoluyla elde edilen hükmün şer'îliği/geçerliliği, doğrudan ya da dolaylı ola-

rak ilahi iradeyi temsil eden hitaptan/şer'î kaynaktan usûlüne uygun olarak çıkarılmasıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca bize göre bu şer'îlik, salt hitabın nazmı ya da mefhumu ile sınırlı olmayıp hitabın makûlünü de kapsamaktadır. Zira sınırlı olan naslarla sınırsız olayları çözüme kavuşturmak zor, hatta imkânsızdır. Nitekim usulcülerin çoğunluğu da bu görüştedir. Bu durumda kaynak ve metot uygunluğu içerisinde elde edilen her bir sonucun/hükümün, hata ihtimalini ve zannılığı barındırmasına rağmen, ilahî iradeyi temsil eden hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm vasfına sahip olduğuna kabul etmenin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hüküm, Hitabullah, Hitabuşşer', Şer'î

GİRİŞ

Fıkıh usûlü, şer'î delillerden şer'î hükümlerin elde edilmesini, fûrû-i fıkıh da bu hükümlerin bilinmesini ve uygulanmasını konu edindiğinden hüküm kavramı fıkıhta merkezî öneme ve yere sahip olmuştur. Öyle ki Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler Fıkıh usûlünü hüküm kavramı üzerinden şekillendirmiştir. Zira Fıkıh usûlü, hüküm koyma yetkisi bakımından hâkimi, hükme muhatap olması bakımından mahkûmun aleyhi/mükellefi, hükme konu olması bakımından mahkûmun fihi ve kendisiyle hüküm verilmesi bakımından mahkûmun bihi konu edinmiştir.

Hükümün tanımının bir bütün olarak ele alınmadığı bu makalede daha ziyade hükümün “hitabullah” üzerinden tanımlanmasının arka planı irdelenecektir. Tanımın kısaca tarihi seyri aktarıldıktan sonra, aklın hükümlerdeki etkisi bağlamında tanımda zikredilen “hitabullah” kaydının hüsun ve kubuh meselesi ile olan irtibatı ve hükümün kadîm ya da hâdisliği bakımından “kelamullah” ile olan ilişkisi ele alınarak kelamî eğilimlerin hükümün tanımına nasıl etki ettikleri ortaya konulacaktır.

Usûlî boyutunda ise tanımda zikredilen “hitabullah” kaydının, kelim-i nefsi ya da kelim-i lafzî olarak değerlendirilmesinin sonucunda şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlandırma getirip getirmediğine yönelik görüşlere yer verilecektir. Buna ilave olarak hükümün şer'îlik vasfını elde etmesinde nassın anlam katmanlarının hitapla olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.

1. HÜKMÜN TANIMI VE TARİHİ SEYRİ

1.1. Hükümün Tanımı

Hüküm kelimesi, sözlükte “engellemek, ilim, derin anlayış, karar verme, görüş belirtme, hükmetme”¹ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Hüküm kelimesinin terim anlamı ise ilim dallarına göre farklılık arz etmektedir. Mantıkta; iki şey, iki düşünce arasında olumlu veya olumsuz bir

¹ Cemalüddîn İbn Manzûr, “Hkm”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadr, 2000), 12: 140-142; Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, “Hkm”, *Mu'cemu mekâyisu'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (b.y: Dârü'l-Fikr, 1979), 2: 91.

bağlantı kurmaya² hüküm denirken, Fıkıhta; “gerek vahiy gerekse re’y kaynaklı olsun bir konudaki hukukî değer yargısını ifade etmekte kullanılmıştır.”³ Fıkıh usûlünde ise, Şâri’in mükelleflerin fillerine ilişkin hitabı ya da hitabın eseri olarak tanımlanması yaygınlık kazanmıştır.⁴

İlk dönemlerde şer’î hükme yönelik farklı izahlara rastlanılmakta ise de günümüzdeki yaygın tanımın Hicrî V. (XI) asrın sonlarına doğru şekillenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Burada Gazzâlî’nin etkisinin olduğu açıktır.⁵ Zira Gazzâlî hükmü, “Mükellefin fiilleriyle ilgili şer’î hitap”⁶ şeklinde tanımlamış, daha sonra bu tanıma Râzî (ö. 606/1210)⁷ ve Beyzâvî (ö. 685/1286)⁸ “iktiza ve tahyir” kaydını, İbn Hacıb (ö. 646/1249)⁹ de “vaz’an” kaydını ilave etmiştir. Mütetekellimin metodunda İbn Hacıb’in tanımı tercih edilirken Fukaha metodunda ise, “Hitapla sabit olan şey”,¹⁰ “Şâr’iin hitabının eseri”¹¹ şeklinde birbirine benzer tanımlar yapılmıştır. Ancak biz, Fukaha’ya nispet edilen bu tanımın ilk defa kimin tarafından yapıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

1.2. Tarihi Seyri

İlk dönemlerde hüküm, Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) nispet edilen “Şer’în hitabıdır ve şer’în sözüdür”¹² tanımı ile Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’ye (ö. 324/925) nispet edilen “Allah’ın hitabıdır”¹³ şeklindeki tanımların dışında “hitabullah” üzerinden tanımlanmamıştır. Bununla birlikte

² Seyid Şerif el-Cürcânî, *et-Tarifât* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 82; Muhammed b. A’la et-Tehânevî, *Mevsuâtü Keşşâfu İstilahâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 693-694.

³ Muhammed Ebû’l-Feth Beyânûnî, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 466.

⁴ Ubeydullah b. Mes’ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh li metni’l-Tankîh fi usûli’l-fikh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1957), 1: 14.

⁵ Konuyla ilgili araştırma yapan Ba Hüseyin, Cüveynî’nin hükmü *Verakât* adlı eserinde hitab üzerinden tanımladığını söylemiş olsa da *Verakât*’ta böyle bir tanım bulunmamaktadır. Ya’kûb b. Abdülvehab Ba Hüseyin, *el-Hükmü’s-şer’î* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2010), 20.

⁶ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (Mısır: Dârü Sadır, 1322), 1: 55.

⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi’l-usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî (Beyrut: Muessesetü’r-Risâle, 1997), 1: 89. Her ne kadar Râzî mezkûr tanımı ashabımız dediği kişilere nispet etse de yaptığımız araştırmada daha öncesinde böyle bir tanımın yapıldığını tespit edemedik.

⁸ Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcu’l-usûl* (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, ts.), 1: 47.

⁹ Cemâlüddîn Osman İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü İbnü’l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed el-Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1999), 1: 482-483.

¹⁰ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 14; Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâti’l-fünûn*, 1: 699.

¹¹ Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâti’l-fünûn*, 1: 699.

¹² Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1983), 578; Şemseddin Muhammed b. Müflih, *Usûlü’l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed Sedhan (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1999), 1: 180; Ebû’l-Hasan Alaüddîn Ali b. Süleyman el-Merdavî, *et-Tahbîr şerhü’t-Tahrîr fi usûli’l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000), 1: 790.

¹³ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 13.

hükümün hitap üzerinden tanımlanması asıl olarak Hicri V.(XI) asrın sonlarında başlamıştır.¹⁴ Önceki dönemlerde ise kısımları hakkında bilgi verildiği¹⁵ halde hüküm ya tanımlanmamış ya kısa bazı açıklamalarla izah edilmiş ya da hitap kavramı olmaksızın tanımlanmıştır. Örneğin Şâşî (ö. 344/955) hükmü, “Sebebine bağlanan, illeti ile sabit olan ve şartıyla bulunandır”¹⁶ şeklinde tanımlamıştır. Bâkılânî (ö. 403/1013) hükümleri aklî ve şer'î olarak kısımlara ayırdıktan sonra şer'î hükümlerin, mükelleflerin fiilleriyle ilgili olduğunu belirtmiştir. Kazancın hasen, kabih, mahzur vb. şekillerde olmasını buna örnek olarak veren Bâkılânî, fiiller hakkında bu tür hükümlerin sabit olmasının şer'î, bilinmesinin ise aklî olduğunu ve hükümlerin şer'e izafe edilmesinin anlamının da bu olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) “*Mu'temed*” adlı eserini yazma amacını açıklarken fıkhın, şer'î hükümleri bilmek olduğunu, şer'î hükümlerin de fiilin hasen, mubah, mendup, vacip, kabih, vb. şekillerde kısımlara ayrıldığını zikretmiş, diğer taraftan bir şey kendisine izafe edilemez gerekçesinden yola çıkarak hükümlerin fiiller olmadığını belirtmiş ve kelamî düşüncesine uygun olarak da hüküm anlayışını ortaya koymuştur.¹⁸ Kitabının ekinde ise şer'î hükmü; “şeriat ehlinin şeriatı müracaat ederek öğrendiği şeydir ki bunlar, ya ibtidaen şer'î delillerle ya da (aklın gereğinden) nakledilmesinde şeriatı tutunarak istidlal ile elde edilir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁹

İbn Hazm (ö. 456/1064) hükmü; “Herhangi bir meseledeki kazıyyeyi sonlandırma” şeklinde tanımlayarak dinde bunun tahrîm, îcab, mutlak ibahe, kerahe ve ihtiyar olduğunu belirtmiştir.²⁰ Ayrıca hükümün kategorileri olan farz, nedb, ibahe, kerahe ve tahrîmi sünnetin kısımları olarak zikretmiştir.²¹

¹⁴ Konuyla ilgili yapılan çalışmalardan bazıları. Ba Hüseyin, *el-Hükümüş-şer'î*, 16-17; Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkh Usulu Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015); Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 1-3.

¹⁵ Bunlardan bazıları için bk. Muhammed İdris eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 351, 352, 354, 359, 363; Ebû Zeyd Ubeydullah Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 77-80; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 548-575; Ebû Bekr es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefa el-Efğanî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1: 110-116.

¹⁶ Nizamuddin Ebû Ali eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 222.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşad: es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1: 270-271.

¹⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964), 1: 8.

¹⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 993-994.

²⁰ Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: el-Afâku'l-Cedîde, 1983), 1: 49.

²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 47.

Ferrâ'ya (ö. 458/1066) göre hüküm; "İletin celbettiği veya gerektirdiği tahrîm, tahlîl, sıhhat, fesad, vucûb ve vucûbun nefyedilmesi vb. şeylerdir." ²² Bâcî (ö. 474/1081) de hüküm, "Mahkûmun fi hakkında sabit olan bir vasıftır" ²³ şeklinde tanımlamıştır.

Şer'î hükümlerin kesinlikle fiillerin vasıflarıyla alakalı olmadığını söyleyen ve bu şekilde iddia edenleri cahillikle niteleyen Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre hüküm, "Allah'ın şeriatıyla talep ettiği haberlerdir. Allah'ın kelâmı sem'î taleplere bağlandığında bu, Allah'ın bize yönelik hükmüdür" ²⁴ şeklinde tanımlamıştır.

Fıkıh usûlünü hüküm teorisi üzerinden şekillendiren Gazzâlî, hükümle ilgili konuları sistematik olarak işlemiş ve hüküm, "Mükellefin fiilleriyle ilgili şer'î hitaptır" şeklinde tanımlamıştır. ²⁵ Hüküm hitapla sınırlandıran Gazzâlî, kendisinden sonraki bazı usûlcülerin yaptığı gibi hitap kelimesini Allah'a izafe etmemiş aksine şer' kelimesine izafe etmiştir. Gazzâlî'nin tanımı farklı açılardan eleştirilmiş ²⁶ olsa da, bu tanım sonraki dönemlerde yaygın olarak kullanılacak hüküm tanımının iskeletini oluşturmuştur.

Dönemi itibarıyla hükmün tanımın en kapsamlı ele alanlardan birisi olan Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), "*Mizânu'l-usûl*" adlı eserinde usûlcülerin kelâmî yaklaşımlarına göre farklı tanımlar aktarmış ve bunların tahlilini yapmıştır. Hanefilere göre Allah'ın hükmü; Allah'ın ezeli bir sıfatı olup O'nun fiilidir. Vacip, hasen, haram, kabih olan hâdis fiil ise Allah'ın hükmettiğidir ki bu, Allah'ın hükmüyle sabittir. Hüküm, hâdis olan fiilin bu vasıf üzere ortaya çıkarılmasıdır. ²⁷ Mütakelliminden bazısına göre hüküm; fiilin vacip, mendup, hasen, muharrem şeklinde hükmî bir vasıf üzere olmasıdır. Yoksa fiilin bizzat kendisi değildir. ²⁸ Mu'tezileden bazılarının göre hüküm; Allah'ın fiilin vacip, mendup, mubah, haram vb. olduğunu bize bildirmesidir ki bu onun icabı, tahrîmi ve ibahasıdır. ²⁹ Eş'arî mezhebine mensup Ashabü'l-hadisten bazılarının göre hüküm; Allah'ın mahkûmun zatında bulunan şeyden haber vermesidir. ³⁰ Eş'arîlerin çoğuna göre ise hüküm; mükellefin fiilleriyle ilgili Allah'ın hitabıdır. ³¹ Farklı tanımlar aktaran Semerkandî, bunun

²² Muhammed el-Ferrâ Ebû Ya'la, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Mübarekî (Riyad: y.y.: 1990), 1: 176.

²³ Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdu'l-Mecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 178.

²⁴ Ebü'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibalî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1: 151-152.

²⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 55.

²⁶ Eleştiriler için bk. Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sâmi'i, 2003), 1: 131-132.

²⁷ Ebû Bekir Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matbaatü Davha, 1984), 17.

²⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 18.

²⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 19.

³⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 19.

³¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 20.

1230 | Temel Kacır, Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

kelamî bir mesele olan tekvin-mükevven³² ile icâb-vucûb kavramlarının hakikî ya da mecazî anlamlarında kullanılmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.³³

Râzî (ö. 606/1210), "İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitaptır"³⁴ şeklinde bir tanım aktarmıştır. Bu tanımda, Gazzâlî'nin tanımına iktiza ve tahyir ifadeleri eklendiği ve hitap kelimesinin izafetsiz olarak kullanıldığı görülmektedir.

Yapılan tanımları farklı açılardan tenkit eden Âmidî (ö. 631/1233), hüküm tanımından önce hitab lafzının açıklanması gerektiğini, zira şer'î hüküm ancak buna bağlı olarak bilinebileceğini zikretmiş, sonra şer'î hükmü, "Şâri'in şer'î fayda ifade eden hitabıdır"³⁵ şeklinde tanımlamıştır.

Beyzâvî (ö. 685/1286) hükmü; "İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah'ın hitabı"³⁶ veya "Allah'ın kadîm hitabı"³⁷ şeklinde iki farklı şekilde tanımlamıştır. Bunlardan ilkinde "hitabullah" ifadesini mutlak olarak zikretmiş, diğerinde ise kadîm lafzı ile kayıtlamıştır. Bu yönüyle Beyzâvî'nin tanımı Râzî'nin tanımından farklıdır.

İbn Hâcîb (ö. 646/1249) hükmü; "İktiza veya tahyir ya da vaz' yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah'ın hitabıdır"³⁸ şeklinde tanımlayarak kendinden önceki tanıma "vaz'an" kaydını ilave etmiştir. İbn Hâcîb'in tanımıyla birlikte şer'î hüküm tanımının salt teklifi hükmü mü yoksa teklifi hükümle birlikte vaz' hükmü de mi kapsayacağına dair yapısal bir tartışma başlamıştır.³⁹

Karâfî (ö. 684/1285), Râzî'nin hüküm tanımına kadîm lafzını ilave ederek ona tabi olacağını belirtmiş olsa da hükmü hitap lafzı ile değil kelam lafzı ile tanımlamıştır. Zira Arapça gramer açısından mufâale babından olan hitab lafzı, muhatabın varlığını gerektirir. Hâlbuki Allah'ın hükmü kadîmdir. Bu nedenle hüküm tanımında hitab kavramının kullanılması doğru değildir diyen Karâfî, ayrıca delil ile medlûlü birbirinden ayırmak için kadîm lafzını ilave etmiştir. Ona göre hüküm; "İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah'ın kadîm kelamıdır."⁴⁰

³² Tekvin-mükevven ile ilgili olarak bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 17; Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979), 86-91; Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 388-390.

³³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s.15-23.

³⁴ Râzî, *Mahsûl*, 1: 89.

³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1: 131-132.

³⁶ Şemsüddin Muhammed b. Yusuf Cezerî, *Mî'racü'l-minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993), 1: 45; Kemalüddin Muhammed İbn İmam el-Kamiliyye, *Teysîrü'l-vusûl ilâ Minhâcü'l-usûl mine'l-menkûl ve'l-ma'kûl*, thk. Abdülfettah Ahmed Kutub ed-Dehmisiyyî (Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-tibaa ve'n-neşr, 2002), 1: 311; Cemalüddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâcü'l-usûl* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 1: 47.

³⁷ Ali b. Abdülkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981), 1: 43.

³⁸ İbn Hâcîb, *Muhtasarü İbn Hâcîb*, 1: 482-483.

³⁹ Ali Cuma, *el-Mustalahâtü'l-usûlî ve müşkiletü'l-mefâhim* (Kahire: el-Ma'hadü'l-Alemî, 1996), 37.

⁴⁰ Şahâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi'thisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004), 59; a mlf., *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud-Ali Muhammed Muavvaz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz, 1995), 1: 216, 218-219.

Yapılan tanımları benzer şekilde tenkit eden Tûfî'ye (ö. 716/1316) göre ise hüküm, “Şer’î hitabın gereğidir.”⁴¹

Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ise kimilerinin hükmü “İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah’ın hitabı” şeklinde tanımladığını, bazılarının buna vaz’an kaydını ilave ettiğini, İmam Eş’arî’nin “Allah’ın hitabı”, Fukahanın ise, “Hitapla sabit olan şey” şeklinde tanımladığını nakletmiştir.⁴²

Hitap ya da kelimelafzını kullanmaksızın kendinden önce yapılan tanımlardan farklı olarak hüküm lafzını Allah’a izafe eden Cürcanî (ö. 816/1413)’ye göre hüküm; “Mükelleflerin fiilleriyle alakalı Allah Teâlâ’nın hükmüdür.”⁴³

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ise hükmü, “Kulların fiilleriyle alakalı olarak Şar’îin hitabıyla sabit olan şey”⁴⁴ olarak tanımlamıştır.

Tarihi seyri incelendiğinde Gazzâlî’ye kadar hükmün belirgin bir tanımının yapılmadığı gibi, Ahmed b. Hanbel ve Eşarî’ye nispet edilenler dışında hitap lafzı üzerinden tanımlanmadığı da anlaşılmaktadır. Gazzâlî’den sonra yapılan tanımlarda ise hitap lafzının bazen izafetsiz kullanıldığı, bazen Allah lafzına, bazen şer’, bazen de Şârî kelimesine izafe edildiği görülmektedir. Yine bazı usûlcülerin hitabı kadîm lafzıyla kayıtladıkları, bazılarının ise hitap yerine kelimelafzını tercih ettikleri görülmektedir.

2. TANIMA ETKİ EDEN KELAMÎ GEREKÇELER

Kadîm gelenekte bilimsel bir veriye meşruiyet kazandıran en temel unsurlardan biri olan kelimelâ duruş, hükmün hitabullah üzerinden tanımlanmasında da etkisini göstermiştir. Biz bunlardan “hitabullah” ile direk bağlantılı olduğunu düşündüğümüz “hüsün ve kubuh meselesi” ile “kelam sıfatı” üzerinde durarak -kelamî tartışmaların detayına girmeden- meselenin usûlî boyutunu ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Hüsün ve Kubuh Meselesi

Aklın gerek şer’î hükümleri idrak etmede gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinme bakımından fıkıh usulünün birçok konusunu⁴⁵ ilgilendiren hüsün ve kubuh meselesi, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) de açıkça belirttiği gibi⁴⁶ hükmün tanımlanmasında da etkili olmuştur. Zira aklın, hitaptan bağımsız olarak ulaştığı hükmün değeri ve şer’îliği bununla doğrudan bağlantılıdır.

⁴¹ Necmuddîn et-Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1990); 1: 250-252.

⁴² Sadrüşşerîa, *Tavzih*, 1: 13-15.

⁴³ Cürcanî, *Tarifât*, 82.

⁴⁴ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl şerhü Mirkâti’l-vusûl* (Derseadet: Şirketü Sahafiyye-i Osmaniyye, 1321), 8.

⁴⁵ Hüsün-kubuh meselesinin Fıkıh usûlü ile olan bağlantısı için bk. Âyid b. Abdullah b. Abdülaziz eş-Şehrânî, *et-Tahsîn ve’t-takbîhu’l-akliyyân ve eseruhümâ fi mesâili usûli’l-fikh ma’a münâkaşatin ‘ilmiyye li usûli’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadîse* (Dârü Kunûzi İşbilya, Riyad 2008); Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Hüsün-Kubuh -el-Mutemed ve el-Mustasfâ Karşılaştırılması Işığında-* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002).

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Müsevvede*, 578.

Fiil-hitap-hüküm üçlemi bağlamında ele alınan bu konuda, şer'î hükümün varlığını hitapla zorunlu görenler eşyanın/fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfı bulunmadığını, dolayısıyla şer' den/hitaptan önce fiillerin hükümsüz olduğunu kabul etmişlerdir. Ya da bir başka açıdan fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının olmadığını iddia edenler zorunlu olarak hüküm hitapla sınırlandırmışlardır. Bu görüş Eş'arî geleneğini benimseyen usûlcüler tarafından ileri sürülmüştür. Gazzâlî'nin hâkim, "hitapta bulunandır. Hüküm ise hitaptır. Hükümün geçerliliği yalnızca yaratmayı ve emri elinde bulundurana aittir.⁴⁷ Şer'in vürudundan önce fiillerin hükümü yoktur"⁴⁸ ifadeleri bunu net olarak ortaya koymaktadır.

Fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının bulunduğunu ileri süren Mu'tezilî geleneğini benimseyen usûlcüler, hükümün hitap üzerinden tanımlanmasını kabul etmemiş hatta bu şekilde yapılan tanımların çelişki içerdiğini belirtmişlerdir. Onlara göre hüküm; fiilin özünde var olana uygun olarak Şâri'in fiilde ispat ettiği şeydir.⁴⁹ Mu'tezile, Allah'ın hâkim olduğu⁵⁰ ve kulların maslahatlarını gözettiği esasına dayanarak menfaat ve zarar bakımından değerlendirme yapabilen aklın, şer' den önce fiiller hakkında bir hükme ulaşabileceği sonucuna ulaşmıştır. Onlara göre hüküm, mükellefin fiilinün sıfatıdır ve hâdistir. Fiilin özündeki güzellik ve çirkinlik ise aklîdir. Dolayısıyla eşyanın/fiillerin sıfatı olan hazr ve ibaha hükümü de aklîdir. Bu yaklaşım ile değerleri iza-filikten kurtarmaya çalışan Mu'tezile'ye göre akıl ve din, fiillere değer yüklemeyip yalnızca onlarda var olan nitelikleri ortaya çıkarmaktadır.⁵¹ Şeriatın önce var olan bu hükümün, şer'îlik vasfını kazanması ise ancak şer'î istidlal yoluyla olur. Bu yönüyle hüküm tanımlayan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre şer'î hüküm; "Şeriat ehlinin şeriatı müracaat ederek öğrendiği şeydir ki bunlar ya ibtidaen şer'î delillerle ya da (akıl gereğinden) nakledilmesinde şeriatı tutunarak istidlal ile elde edilir."⁵² Hâlbuki bu temellendirmeyi kabul etmeyen Eş'arî geleneği, aklın şer' den önce ulaştığı sonucu hüküm olarak kabul etmemiş ve hükümü şeriatla/hitapla başlatmıştır.

Bu iki yaklaşımın bir nevi sentezini oluşturan Mâtürîdî geleneğine mensup usûlcüler ise fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının varlığını kabul etmekle birlikte mükellefiyeti şer' ile/hitapla başlatmışlardır. Zira onlara göre akıl, fiillerin bütün iyiliğini veya kötülüğünü kavrama özelliğine sahip değildir. Ayrıca bazı durumlarda iyilik ve kötülük kişilere göre değişebilir. Böylece Mâtürîdî geleneğine mensup usûlcüler, fiilin özündeki güzellik ve çirkinlik vasfının aklî oluşunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmış olsalar da bu durumun hükümlerin fiillere taallukunun akılla idrak edilebileceği neticesini doğurmayacağı hususunda Mu'tezileden ayrılmış ve sonuç bakımından Eş'arî geleneği ile birleşmişlerdir.⁵³ Yani Mâtürîdî geleneğine mensup usûlcüler, eşya/fiillerdeki hüsn ve kubhün keşf ve tespitinin aklî, hükümünün ise şer'î olduğunu kabul

⁴⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 83.

⁴⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 56.

⁴⁹ Muhammed Sellâm Medkûr, *Mebâhisü'l-hüküm 'inde'l-usûliyyin* (Kahire: Dârü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1379), 55, 1. nolu dipnot.

⁵⁰ Hâkim meselesi ile ilgili olarak Mutezilenin görüşü için bk. Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1328), 2: 14-15.

⁵¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 57; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 59-63.

⁵² Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 993-994.

⁵³ Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, 37- 43.

etmiş ve hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır. Ancak hükmü, hitabın eseri olarak kabul etmek ile Eş'arî geleneğinden ayrılmışlardır.

2.2. Kelam Sıfatı

“Hitabullah” lafzı üzerindeki kelimî tartışmalardan biri de Allah'ın kelam sıfatıdır.⁵⁴ İçte bulunan mananın sözcüklerle ifade edilmesi anlamına gelen kelam/söz, aynı zamanda bir hitap mıdır? Muhatap bulunmadığından kelam, hitap değilse hükmün tanımındaki hitaptan kast edilen nedir? Şayet hitaptan kast edilen kelam ise bu hitap, kelam-i lafzî mi yoksa kelam-i ezeli midir? Hükmün, kadîm olan bir şeyle tanımlanması bir çelişki değil midir? gibi birbirine girift sorular, hükmün hitab üzerinden tanımlanmasında gündeme getirilmiştir.

Sözlükte; sözü birine veya birilerine yöneltme anlamında kullanılan hitap,⁵⁵ terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır.⁵⁶ Hitabı; “Kelamı anlamaya hazır olan muhataba yöneltmektir” şeklinde tanımlayanlar olduğu gibi, “Kendisiyle anlatma kast edilen kelimîdir” şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.⁵⁷ Kelamın hitaba dönüşmesi birinci tanımda muhatabın varlığına bağlanmış, ikinci tanımda ise kelamın salt hitap edilebilme özelliğine haiz olması yeterli görülmüştür.

Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını zorunlu görenler, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmemiş ve ezeli kelamı; emir, nehiy, haber vb. şekillerde kısımlara da ayırmamışlardır.⁵⁸ Bunlara göre ezeli kelamın hitap olarak isimlendirilmesi ma'dûma hitabı gerekli kılar ki, bu abesle iştiğal olur.⁵⁹ Ayrıca bu durum, ezeli olan kelamın hâdis olmasını da gerektirir.⁶⁰ Bu görüşe göre hitap ve hüküm ezeli değil, hâdistir.⁶¹

Öncelikle İmam Eş'arî olmak üzere mütekaddimîn Eş'arîlere nisbet edilen bu görüş, onların hükmün kadîm olduğuna dair görüşleriyle tezat teşkil eder gibi görünse de aslında aralarında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı farklı şekillerde izah edilmiştir. Hasan b. Muhammed el-Attâr'a (ö. 1250/1834) göre hüküm, Allah'ın hitabının taalluk ettiği şeydir. Hükmün bir cüz olan taalluku tencîzi yani hitabın bilfiil yapılan eyleme bağlanması şer'den önce mevcut olmadığından bu anlamda hüküm ezelde yok kabul edilmektedir. Meseleyi daha net bir şekilde ortaya koyan Kemâlüddîn İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) ise şöyle izah etmiştir: Eğer bu ifadeden kast edilen hük-

⁵⁴ Kelamî tartışmalar için bk. Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 227 vd.

⁵⁵ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn* 1: 696; Muhibullah İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût* (Mısır: Matbatül'l-Emiriyye, 1322), 1: 57.

⁵⁶ Hitap kelimesinin farklı tanımları için bk. Adil Bor, *Kur'an Belâğatında Hitap ve Muhatap İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 23-27.

⁵⁷ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. (Gardek: Daru's-Safve, 1992), 1: 126; Eyyüb b. Musa Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 419.

⁵⁸ Muhammed Bahî el-Mutî, *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihayeti's-sûl* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1343), 1: 48; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, 1: 696.

⁵⁹ İsnævî, *Nihâyetü's-sü'l*, 1: 49; Kemalüddin İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2: 100.

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1: 126, Abdullah b. Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî ala şerhi'l-Hüdhüd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 65-66.

⁶¹ Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî*, 65-66; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût*, 1: 57; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, 1: 696.

mün gerçek anlamda –ki, bu kadîm olan hitab-ı nefsîdir- yokluğu ise bunun geçersiz olduğu açıktır. Eğer kast edilen, bilfiil tencîzi taalluk bulunmadığından dolayı hüküm olarak isimlendirilecek vasfın yokluğu ise asıl tartışma konusu olan mesele budur. Buna göre hükümün yokluğundan maksat, Peygamber gönderilmeden önce bilfiil tencîzi taallukun yokluğu anlamındadır. Yoksa kadîm olan hükümün yokluğu anlamında değildir.⁶² Bu tezanın giderilmesinde hitabın, muhatabı bulunan kelim-ı lafzî'ye hamledilmesi ise geçersiz kabul edilmiştir. Çünkü İmam Eş'arî'ye göre hitaptan kast edilen kelim-ı nefsîdir, yoksa kelim-ı lafzî değildir.⁶³

Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını zorunlu görmeyip kelamın salt hitap etme özelliğine haiz olmasını yeterli görenler ise, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmiş⁶⁴ ve taalluku itibariyle kelamı kısımlara ayırmışlardır.⁶⁵ Ayrıca bu isimlendirmede hitabın ma'duma yöneltilmiş olmasını da kabul etmemişlerdir. Zira hitap, ma'dumun yokluğu üzere değil, varlığının takdîri yani gelecek zamanda bulunması üzere gerçekleşmiştir.⁶⁶ Eş'arîlerden müteahhirîn âlimlerine nispet edilen bu görüşe göre hitap ve hüküm kadîmdir.⁶⁷

Bu bağlamda hitapla emir kavramlarını birbirinden ayıran Gazzâlî'ye göre ise Allah ezelde emri, mükelleflerin var olmaları takdirıyla kendilerine yönelmiştir. Bunun hitap olarak isimlendirilmesi ancak emre muhatap olan kişinin var olması ve kendisine emrin duyurulması ile gerçekleşir.⁶⁸

Kelamın hitap olarak isimlendirilmesine yönelik bu tartışma, hüküm hitapla aynileştirmeyen Mâtürîdî usûlcüler⁶⁹ ile şer' den önce eşyanın özünde güzellik ve çirkinlik hükümünün varlığını kabul eden Mu'tezilî usûlcüleri açısından her hangi bir problem teşkil etmemektedir. Zira onlara göre hüküm hâdistir. Ancak hükümün kadîm veya hâdis oluşuna yönelik ortaya çıkan sonuç, özellikle Mu'tezilenin itirazına maruz kalmıştır. Çünkü Mu'tezileye göre hüküm hitap, hitabı da

⁶² Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr ala Cem'î'l-cevâmi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 90; İbnü'l-Hümmam, *Tahrîr*, 2: 129.

⁶³ Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Mûsâ Rahûnî, *Tuhfetü'l-mesûl fi şerhi muhtasarı Münteha es-sû'l*, thk. el-Hadî b. Hüseyin Şübeylî (Duba: Dârü'l-Buhûsi lid-Diraseti'l-İslamiyye, 2002), 2: 17, 5-6. Kelamın, nefis ile kaim bir mana mı yoksa lafız mı olduğuna yönelik farklı görüşler için bk. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Devha: Câmîatu Katar, 1978), 1: 199; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 100.

⁶⁴ Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî*, 65.

⁶⁵ Muhammed el-Arusî Abdülkâdir, *el-Mesâilü'l-müştereki beyne usûli'l-fikhi ve usûli'd-dîn* (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 225-256.

⁶⁶ Tehânevî, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, 1: 698.

⁶⁷ Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî*, 66; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût*, 1: 57.

⁶⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 85.

⁶⁹ Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 1: 42.

Allah'ın kâdim kelamı olarak kabul edenlerin hâdis olan hükmü, “hitabullah” üzerinden tanımlamaları bir çelişkidir. Mu'tezile, bu çelişkiyi hükmün hâdisliği üzerine bina etmiş,⁷⁰ Eş'arî geleneğine mensup usûlcüler ise taalluk üzerinden cevaplarını vermişlerdir.⁷¹ Mu'tezileye yönelik verilen cevapları tatmin edici bulmayan Tûfi, asıl problemin hükmün kelam/hitab ile aynileştirilmesi olduğunu belirtmiştir. Zira hüküm, hitabın aynı değil, gereği olarak kabul edildiğinde zikredilen problem bertaraf edilmiş olur. Ayrıca fiillerle ta'lil edilen hüküm, kelamın kendisi değil, kelamın gereğidir. Kelam, ya nefsi bir mana ya da nefsi bir manaya delalet eden sözdür. Kelamın gereği ise o sözün delalet ettiği şeydir.⁷²

3. TANIMIN USÛLE ETKİSİ

Hitab üzerinden tanımlanan hükmün usûle yönelik en önemli etkisi, bu kaydın hükmün alanını daraltması itibariyle hitap dışındaki deliller ile sabit olanların meşruiyetini problemlile hale getirmesidir. Bu problem aynı zamanda şeriat/din ile fikhın aynileştirilmesi ihtimalini de içerisinde barındırmaktadır. Biz öncelikle hükmün hitab ile sınırlandırılması, sonra da hükmün şer'îlik vasfı üzerinde durarak konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

3.1. Hükümün Hitab ile Sınırlandırılması

Tarihi seyrini incelediğimiz hükmün tanımında dikkat çeken hususlardan birinin hitab lafzının kullanımı olduğunu yukarıda görmüştük. Zira hitab lafzı bazen mutlak olarak yani izafetsiz kullanılmış, bazen Allah lafzına, bazen şer' veya Şârî' lafzına izafe edilerek kullanılmıştır. Bu terkiplerden özellikle usûlî olarak açıklanması gereken hitabullah terkidir. Zira bu terkip, hükmün kapsamını diğerlerine nazaran daha fazla daraltmaktadır. Aynı zamanda bu terkip diğer şer'î deliller ile sabit olanların hitap kapsamına nasıl dâhil edileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Öyle ki bunu gerekçe gösteren bazı usûlcüler farklı tanımlar dahi önermişlerdir. Örneğin Tûfi, yapılan tanımın sünneti de kapsayabilmesi amacıyla “hitabullah” yerine “hitabuşşer” ifadesini tercih ettiğini,⁷³ Âmidî'nin de aynı gerekçeyle “hitabuşşer” ifadesini kullandığını belirtmiştir. Yine Tûfi, Karâfi'nin Kur'an'ın, lafzıyla tanıma dâhil olmaması amacıyla “hitabullah” yerine “kelâmullahi'l-kadîm”⁷⁴ terkidini tercih ettiğini zikretmiştir.⁷⁵

Genel olarak diğer delillerle sabit olanların hitap kapsamında olduğu kabul edilmesine rağmen tanımda zikredilen hitabullah kaydına yönelik farklı açıklamalar yapılmıştır. Şöyle ki;

⁷⁰ Mu'tezilenin itirazları için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1: 90-92; Karâfi, *Nefâis*, 1: 214-215; Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 255-256; Abdülkerim Nemle, *İthâfî zevî'l-besâir bi şerhi Ravzatü'n-nazir* (Riyad: Darü'l-Asime, 1996), 1: 326-328.

⁷¹ Mu'tezileye verilen cevaplar için bk. Muhammed Ebü'n-Nur Züheyr, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004), 1: 42. Konunun farklı şekilde izahı için bk. Sa'düddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 1: 15; Mutî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 48-51.

⁷² Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 256-260.

⁷³ Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 255.

⁷⁴ Karâfi, *Şerhu Tenkîh*, 1: 219.

⁷⁵ Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 252.

- a) Tanımda zikredilen "hitabullah"tan maksat, Allah'ın ezeli olan kelamıdır.⁷⁶ Bu yaklaşıma göre bütün deliller ezeli olan hitap kapsamındadır. Zira bunlar hükmü ibtidaen ortaya koyan müsbet değil, muzhir ve kâşiftirler. Ezeli olan kelama, ancak hükmün alameti ve emaresi olan bu deliller vasıtasıyla ulaşılır.⁷⁷

Bu konuda bazı usûlcüler, deliller arasında hiçbir ayırım gözetmeyerek Kitap'ın da müsbit olmadığını açıkça ifade etmişlerdir. Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) "*Cem'ul-cevâmi'*" adlı eserinde ve onun şerhlerinde hitabullahın kelam-ı nefsi olduğu, ezeli kelamın hitap olarak isimlendirmesinin hakikat olduğu ve Kitap, sünnet ve diğer delillerin bu hitaba delalet ettiği açıkça ifade edilmiştir.⁷⁸ Yine İsnevî, hükmün mutlak olarak Allah'ın hitabı olduğunu, dört delilin de müsbit değil, muarraf olduğunu,⁷⁹ İbnü'l-Hümmam, diğer deliller gibi Kur'an'ın nazımının da Allah'ın kelamının kâşifi olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰ İbn Abdüşşekûr ise, dört delilden bahsederken bunların tamamı kelam-ı nefsi'ye racidir ifadelerini kullanmıştır.⁸¹ Benzer açıklamalar olmasına rağmen Kur'an'ın saygınlığını ihlal etmeme adına ve yine Kur'an'ı tahrife yeltenenlerin önünü kapatma, makrû'okunan Allah'ın kelamı değildir şeklindeki sözleri engelleme amacına yönelik olarak "Kur'an muzhirdir" ifadesi yaygın olarak kullanılmamıştır.⁸²

- b) "Hitabullah"tan maksat, kelam-ı nefsi değil, kelam-ı lafzîdir.⁸³ Zira hitab, kelam-ı nefsi olarak kabul edildiğinde Allah'ın kelamı, zatıyla kaim olan bir manaya hasredilmiş olur. Bu durum işitilen lafzın Allah'ın kelamı olmadığı sonucuna götürür.⁸⁴ Hâlbuki "Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse, Allah'ın kelamını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver" (Tevbe 9/6) ayeti işitilenin de Allah'ın kelamı olduğunun delilidir.⁸⁵

Bu yaklaşıma göre tanımda zikredilen kelam-ı lafzî olan hitab, metlûv ve gayr-i metlûv vahiy başta olmak üzere bunlara racî olan bütün delilleri kapsamaktadır.⁸⁶ Bir başka ifadeyle hi-

⁷⁶ İsnevî, *Nihâyetü's-sü'l*, 1: 47; İbn İmam el-Kamiliyye, 1: 312; Cürçânî, Seyyid Şerif, *Haşiyetü Cürçânî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2: 111. Konunun kelamî tartışmalar için bk. Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 227-273.

⁷⁷ Zühayr, *Usûlü'l-fikh*, 1: 35.

⁷⁸ Celalüddin el-Mahallî, *el-Bedrü't-talî fi halli Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 66; Attâr, *Hasiyetü'l-Attâr*, 1: 66, 71.

⁷⁹ İsnevî, *Nihâyetü's-sü'l*, 1: 48.

⁸⁰ İbnü'l-Hümmam, *Tahrîr*, 2: 101.

⁸¹ İbn Abdüşşekûr, *Müselleme's-subût*, 2: 3.

⁸² İbnü'l-Hümmam, *Tahrîr*, 2: 101; İbn Abdüşşekûr, *Müselleme's-subût*, 1: 56; Teftâzânî, *Hâşiyetü et-Teftâzânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2: 130. Farklı değerlendirmeler için bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 23; Muhammed Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-fikhü'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Cami'iyye, ts.), 66-67.

⁸³ Nemle, *İthâfî zevi'l-besâir*, 1: 325; Muhammed b. Hüseyin el-Cizanî, *Meâlimu usûli'l-fikh inde ehli sünne ve'l-cemâa* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 292.

⁸⁴ İyaz b. Namî Selmi, *Usûlü'l-fikh* (Riyad: Dâru et-Tedmüriyye, 2005), 24-25.

⁸⁵ Selmi, *Usûlü'l-fikh*, 24-25.

⁸⁶ Selmi, *Usûlü'l-fikh*, 24.

tab, sarih ve mübaşir olan Kur'an'ı kapsadığı gibi sarih ve mübaşir olmayan diğer delilleri de kapsamaktadır.⁸⁷ Çünkü diğer delillerin meşruiyeti Kitap ile sabittir.⁸⁸ Ayrıca bu deliller, müsbet değil, muzhirdir. Dolayısıyla bunlarla sabit olan, Kitap ile sabit olmuş gibidir.⁸⁹

Görüldüğü üzere her iki yaklaşıma göre hüküm salt kelimâ-ı lafzî ile sınırlı değildir. Zaten geleneksel yorum anlayışında -detaya yönelik farklılıklar olsa da- teşrî'deki ana omurga Kitap ve sünnet dengesi-bütünlüğü üzerine bina edilmiş ve bunlardan her biri kaynak nass olarak kabul edilmiştir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in hükmü; "Şer'în hitabıdır ve şer'în sözüdür" şeklindeki tanımlamasının yani hitabı, kavî/söz ile tekrar açıklama ihtiyacı hissetmesinin arka planında kelimâ kaygının, yani Kur'an mahlûktur diyenlere karşı bir itirazının olduğu anlaşılmaktadır. Hitabın kelimâ-ı lafzî olarak tercih edilmesinde işitilenin/mesmu' olanın Allah'ın kelâmı değildir anlayışını engellemeye yönelik ileri sürülen gerekçe de bu tespitimizi teyit etmektedir.

Farklı görüşleri içerisinde barındıran Mu'tezile de, düşünce sistemini Kur'an, sünnet, icma ve akıl temeline dayandırmış ve hükmün şer'îliği konusunda aynı dengeyi korumuştur. Nitekim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, müctehidin takip etmesi gereken yöntemi izah ederken bu durumu açıkça ifade etmiş,⁹⁰ fıkıh usûlünün konularının tertibi hakkında bilgi verirken de hitaba ilişkin konuların icmadan önce anlatılması gerektiğini, zira icmanın sahihliğinin ancak hitapla tespit edilebileceğini, ayrıca Allah ve Peygamber'in kelâmının takdim edilmeye/öncelenmeye daha layık olduğunu ifade etmiştir.⁹¹

Siyasî bir fırka olarak ortaya çıkan ve Kur'an-ı Kerim'in lafzî hüviyetiyle hem itikadî hem de amelî hayat için yegâne nizam olduğu görüşüne sahip olan Hâricîlerin,⁹² Sıffin savaşında hakem olayını kabul etmelerinden dolayı, her iki tarafa mensup sahabilerin büyük günah işlediklerini, bu nedenle rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini savunmalarına rağmen⁹³ Mustafa A'zamî (ö. 2017), hâricîlerin hadisle amel ettiklerini, hatta haber-i vahid ile kıyasın çatışması durumunda

⁸⁷ Abdülvehhab Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 113.

⁸⁸ Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, I, 38-39; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 113; Selmî, *Usûlü'l-fikh*, 24; Muhammed Zeke-riyya Berdisî, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzi', ts.), 48-49.

⁸⁹ Nemle, *İthâfî zevî'l-besâir*, 1: 325.

⁹⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 11, 2: 909. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, müctehidin takip etmesi gereken iki yol olduğunu zikreder. Bunlardan biri dinin bildirdiği bir şey yoksa aklın hükmü üzere kalması. Diğeri ise, hikmet sahibinden gelen yol ve hikmet sahibinden gelene götüren yol olarak iki kısma ayırır. Hikmet sahibinden gelen yolda kıyas gibi ya istinbat edilmiş yoldur, ya da istinbat edilmemiş yoldur. Bunlar da ya sözler ya da fiillerdir. Sözü söyleyen ya zatı itibarıyla ya da hatadan korunmuş olma bakımından hikmet sahibidir. Zatı itibarıyla hikmet sahibi olan Allah'tır. Diğeri ise peygamberler ve ümmetin tamamıdır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 11.

⁹¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 13-14, 363.

⁹² Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 169-175.

⁹³ Mustafa Sîbâi, *es-Sünne ve mekânatiha fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000), 150-151.

haber-i vahidi tercih ettiklerine dair rivayetlerin bulunduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Böylece geleneksel düşüncede hüküm hitab ile yani salt kelim-i lafzî ile sınırlandırma düşüncesinin bulunmadığı görülmektedir.

Bu durum yani hitabın, Kitap ile sınırlandırılması Kur'anıyyûn⁹⁵ ekolu ile metinselci modernist yorum anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Zira bunlar, "Hüküm ancak Allah'a aittir"⁹⁶ ayetini esas alarak Kitab'ın başka bir kaynağa ihtiyaç duymayacak şekilde açık, anlaşılır ve her şeyi kuşatma özelliğine haiz olduğunu iddia etmişlerdir. Öyle ki, Kur'anıyyûn ekolu sünneti tamamen devre dışı bırakmış, metinselci modernist anlayış ise sünneti çok dar bir çerçeveye has ederek teşrî'deki dengeyi Kitap lehine bozmuş ve hüküm, kelim-i lafzî ile sınırlanmışlardır.⁹⁷

Kaynak teorisinde vazgeçilmez bir öge olarak yer alan ve şer'î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilen icmanın -mahiyetine ve şartlarına yönelik farklılıklar olsa da- hitap ile olan irtibatı neredeyse tartışmasız olarak kabul edilmiştir.⁹⁸ Zira hâkim olan görüşe göre, hükümün ilahî iradeye dayanmasını münhasıran Kitap ve sünnet temsil etmektedir. Kitap ve sünnet dışındaki deliller ise, hükme ulaşma bakımından doğrudan kaynak değil, birer yöntem niteliğindedir. Şer'î bir dayanağının (sened/mustened) bulunması gereken icma, hüküm inşa değil, aksine var olan hüküm tekid ederek veya zannî düzeyde mevcut olan bir hükme kat'îlik kazandırarak meşruiyet bağını yani ilahî iradeye aidiyetine ilişkin kesinlik derecesini güçlendirmek işlevini üstlendiğinden hitap kapsamında değerlendirilmiştir.

Dördüncü delil olarak zikredilen kıyas ile elde edilen hükümün hitapla olan irtibatını ise hükümün şer'îliği başlığında hitabın makulü içerisinde değerlendireceğimizden burada o konuya temas etmeyeceğiz.

Konumuz açısından açıklanması gereken hususlardan biri de, hüküm hitap üzerinden tanımlayan Gazzâlî'nin, özellikle hakkında nas bulunmayan içtihadî meselelerde hüküm bulunmadığına dair sözleridir. Zira Gazzâlî'ye göre hüküm, Şârî'in hitabıdır. Bunu bilmenin yolu ya peygamberden duymak ya da peygamberin fiili veya sükûtu gibi kesin bir delilin delalet etmesidir.⁹⁹ Gazzâlî'nin bu ifadelerinden hakkında subût veya delalet bakımından zannî nas bulunan meselelerde ve Kitap ile sünnetin sükût ederek içtihadı bıraktığı alanda içtihadattan önce hükümün bulun-

⁹⁴ Muhammed Mustafa A'zâmî, *Dirâsâtun fi'l-hadîsi'n-nebevî ve tarihî tedvînihi* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1985), 22-23.

⁹⁵ İslâm dünyasında "Ehl-i Kur'ân" ve "Kur'anıyyûn" olarak bilinen bu ekol XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Aslında İmam Şâfiî ile yapılan bir tartışmada sünneti tamamen reddedenlerin varlığı anlaşılınca da fırka bazında bir yaygınlığının olmadığı anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî ile yapılan tartışma için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat F. Abdülmuttalib (Mansura: Dârü'l-Vefâ, 2001), 9: 5-19.

⁹⁶ el-En'âm 6/57; Yusuf 12/40, 67.

⁹⁷ Halid Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Şah Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 275-290; Abdülhamit Birışık, *Hind Altkitâsı Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 317-413; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslam Akımları* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2016), 215-224.

⁹⁸ Mu'tezile ve Şiadan bazılarının icmaı kabul etmediklerine dair görüşler için bk. İbrahim Kafi Dönmez, "İcma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 417-431.

⁹⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 367.

madığı anlamını çıkaran Seyyid Bey, Gazzâlî'yi tenkit etmiş ve hükümlerdeki kat'îlik ya da zannîliğin bizim anlayışımıza göre olduğunu, bunun Şâri'e ve nefsü'l-emre nazaran olmadığını, bu itibarla nassın kat'î ya da zannî olmasının Şâri'in kelamı olma gerçeğini değiştirmeyeceğini ve kendisi ile bir amaç kast edilmesi nedeniyle onun hüküm-i şerî olduğunu, aksi takdirde bunun büyük bir çelişki oluşturacağını, hatta bu konuda zannî nasların emare kabul edilmesinin ve kesin bilgi ifade etmemesinin de sonucu değiştirmeyeceğini, eğer hükümlerin tamamı kat'î olarak bilseydi o takdirde içtihad gerektirmeyeceğini söylemiştir.¹⁰⁰ Aslında "Mustasfâ"daki görüşleri bağlamında musavvibe'yi¹⁰¹ tercih ettiği anlaşılan Gazzâlî, hüküm bilfiil ve bilkuvve olarak kısımlara ayırarak hakkında nas bulunmayan meselelerde içtihad önce Allah katında belirli bir hükmün bulunmadığı, aksine bu hususta hükmün müçtehidin zannına tabi olduğu düşüncesine uygun olarak görüşlerini ortaya koymuş ve aksi görüşü savunanları eleştirmiştir.¹⁰²

Gazzâlî'nin "ıctihattan önce hükmün yokluğu" ifadesinden, içtihad sonra elde edilen sonucun hüküm kapsamında olmadığı anlaşılmalıdır. Zira usûl teorisini hüküm üzerine inşa eden Gazzâlî, kaynaklarla ilgili genel yaklaşımını ortaya koyarken, hükümlerin bağlayıcılık sebebini dikkate alarak delillerin tamamının temelde yüce Allah'ın sözü olma hususunda birleştiğini ve bu iradenin bilinmesini sağlayan vasitanın ise Hz. Peygamber'in sözü olduğunu hatırlatarak kaynakları Kitap, sünnet ve icma ile sınırlandırmış,¹⁰³ dördüncü delil olarak kabul edilen kıyası ise kaynaklar içerisinde değil, hüküm çıkarma metotları arasında/hitabın makûlü kapsamında zikretmiştir.¹⁰⁴ Böylece Gazzâlî, "hüküm hitaptır" sözüyle, "Allah'ın ve Peygamber'in sözüdür denilebilecek kesin bağlayıcı ve bilfiil olan hükümler, hitaptan kesin olarak anlaşılan hükümlerdir. Bir başka ifadeyle sübût ve delaleti kesin olan naslardan elde edilen bilfiil hüküm, Allah'ın ve Peygamber'in sözüdür" anlamını kast ettiği anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî'nin, nutktan başka hükmü delalet edebilecek kesin bir delil yoktur¹⁰⁵ ifadesi bunu teyit etmektedir. Nitekim Şafîî de (ö. 204/920) ancak zahir ve batında hak olan bilginin Allah'a ve Peygamber'e nispet edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁶ Ayrıca meseleyi "nusûs-i şer'iyye" ile "edille-i şer'iyye" üzerinden değerlendirdiğimizde, fakihlerin rey ve içtihatlarıyla şer'î delillerden istinbat ettikleri fikhî hükümlerin, Şâri'in vaz' ettiği ahkâm-ı ilahiyeye olmadığı hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Yani sübût ve delaleti kat'î olan naslardan elde edilen hükümler, sübût veya delalet bakımından zannî olan naslardan ya da Kitap ve sünnetin sükût ederek içtihadı bıraktığı alanda diğer delillerden elde edilen hükümlerle aynı seviyede değildir.¹⁰⁷ Zira bunlar, müçtehitlerin kendi anlayışlarından ibaret olan zannî hükümlerdir.

¹⁰⁰ Seyyid bey, *Medhal* (İstanbul: Matbaa Amiriyye, 1333), 141.

¹⁰¹ Gazzâlî'nin görüşündeki farklılık için bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6: 257-259; Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 120-123.

¹⁰² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 377.

¹⁰³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 100; İbrahim Kafi Dönmez, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 511-513.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 9.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 376

¹⁰⁶ Şafîî, *Risâle*, 478.

¹⁰⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Seyyid Bey, *Medhal*, 98; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1994), 110-114.

Zannîlik içeren bu hükümlerin Allah'a nispet edilmemesi, onların hitap kapsamında olmadığı anlamına gelmediği gibi elde edilen sonucun/hükümün reddedileceği anlamına da gelmeyecektir. Zira bu hükümlerin hitaba/Şâri'e nispeti doğrudan değil, içtihadı yapan müçtehit üzerinden gerçekleşmektedir.¹⁰⁸ Ancak bu nispet, bu tür hükümlerin kesinlikle din olarak kabul edilmesini de gerekli kılmamaktadır. Kaynaklarda kıyas konusunda gündeme getirilen bu mesele "kıyasla ulaşılan sonuca Allah'ın hükmü denilebilir mi? Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak kabul edilebilir mi?" gibi sorular bağlamında ele alınmıştır. Elde edilen sonucun/hükümün şer'î olduğu kabul edilmekle birlikte bunun Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi caiz görülmemiştir.¹⁰⁹ Zira Allah'ın veya peygamberin sözü olarak nitelenebilecek olan hüküm, yalnızca sübût ve delaleti katî olan naslardan elde edilen hükümlerdir. Bunların dışında ulaşılan sonuç/hüküm, kaynağı itibariyle şer'î olsa da her hangi bir kutsiyet alanını oluşturmamaktadır. Çünkü fakihin ameliyle elde edilen sonuç, farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olup içerisinde isabet ve hata ihtimalini barındırmaktadır.¹¹⁰

Hata ihtimalini barındıran sonucun hitap kapsamında değerlendirilerek hüküm olarak kabul edilmesi bir tezat olarak görülmemiştir. Zira hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunda görüş birliği vardır. İctihat ise ilkten hüküm koyma anlamında değil, hükümü keşfetme anlamındadır. Allah'a nispet edilen hüküm, batılın karışmadığı "hak/gerçek" olan hükümdür. Şer'î esaslara dayanma koşuluyla şeriata mülhak ve mensup kabul edilerek müçtehide nispet edilen hüküm¹¹¹ hitap kapsamında kabul edilmiş olsa da hakikî değil, müçtehidin kendi değer yargısını ifade eden zahirî bir hükümdür. Bu tür hükümler, kabul edilme veya reddedilme ihtimaline açıktır.¹¹²

Yapılan değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere usûlcülerin, hükmü hitap üzerinden tanımlamalarının arka planında içtihat yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığını vurgulama düşüncesi bulunmaktadır.¹¹³

3.2. Hükümün Şer'îlik Vasfı

Usûl ve furû-i fikhın tanımlarında¹¹⁴ en önemli unsurlardan biri, hükümün şer'î amelî olarak kayıtlanmasıdır. Bu ifade, usûl ve furû'un alanını tayin etmiş olmakla birlikte, hükümün kaynağı itibariyle ilahî iradeye dayandığını belirlemek amacıyla özellikle seçilmiştir.¹¹⁵ Şer'î kaynaklardan çeşitli yöntemlerle elde edilen hükümlere şer'î hüküm; bu hükümün elde edilme konusunda çaba harcanmasına ise içtihat denilerek¹¹⁶ hükümün şer'îliği, kaynak ve yöntemle bağlanmıştır.

¹⁰⁸ H. Yunus Apaydın, *Fikhın Kaynakları (Nass ve İctihat)* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 130.

¹⁰⁹ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5: 14.

¹¹⁰ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal el-fikhiyyü'l-âmm* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004), 1: 153-155.

¹¹¹ Seyyid Bey, *Medhal*, 90.

¹¹² Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 122; İbn Emir el-Hac, 1: 32; Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâti'l-fünûn*, 1: 697.

¹¹³ Apaydın, *Fikhın Kaynakları*, 94.

¹¹⁴ Müçtehidin, şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe usulü fikh, söz konusu kurallara göre elde edilen şer'î amelî hükümleri konu edinen kısmına ise furû fikh denilmiştir.

¹¹⁵ Attâr, *Hasiyetü'l-Attâr*, 1: 58; Âmidî, *İhkâm*, 1: 20; Züheyr, *Usûlü'l-fikh*, 1: 22.

¹¹⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 350; Ensarî, 2: 362; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 117; Âmidî, *İhkâm*, 4: 396.

Hükümün kaynak itibarıyla şer'îlik vasfını elde etmesi, doğrudan ya da dolaylı olarak şer' ile olan irtibatına bağlıdır. Bu irtibat, ilahi iradeyi temsil eden hitap kavramı üzerinden gerçekleştirilmektedir. İmam Şafî'nin, Allah'ın hükümlerini bilmenin ve bu hükümlere ilişkin bilgiyi kavramanın yolu "nas ve istidlaldır"¹¹⁷ şeklinde sistemleştirdiği yapı, detaya ve içeriğe yönelik farklılıklar bulunsada özü itibarıyla devam ettirilmiş,¹¹⁸ genel anlamıyla da istidlal, nassın doğrudan ve dolaylı anlamına ulaşmayı ifade edip nassın kapsamı dışında kalan hususlarda illet bağı olan yerlerde kıyasla, yoksa maslahat ve genel prensip içtihadıyla sonuca varmayı kuşatacak genişlikte kullanılmıştır.¹¹⁹ Hükümü hitap üzerinden tanımlamayan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi âlimler ise hükümün şer'îlik vasfını, vahyin aslî hükümü başka bir hükme nakletmesi ya da vahyin aslî hükümü onaylamasıyla elde edeceğini belirterek aynı görüşü paylaşmışlardır.¹²⁰

Zahirî gelenek istisna edildiğinde klasik usûl anlayışında şer'î hüküm, ya hitabın nazmı ya mefhumu ya da makulü üzerinden elde edilmektedir. Hatta bu hususta hükümü, hitab/söz ile sınırlandıran Ahmed b. Hanbel de prensip olarak hitabın makulü olan kıyası kabul etmiş ve hiç kimsenin kıyastan müstağni kalamayacağını ifade etmiştir.¹²¹ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi Hanbelî mezhebine mensup olan âlimler ise, hitabın makulüne münasip vasıfları/maslahatları da dâhil ederek daha da genişletmişlerdir.¹²²

Hükümü, yalnızca hitabın nazmı ve mefhumu¹²³ ile sınırlandıran zahirî geleneğine göre ise hitabın makulü üzerinden şer'î hükme ulaşmaya çalışmak, ilahi iradeyi sınırlamakla birlikte dine ilave anlamını taşımaktadır ki, bu bir anlamda beşerin şâri' kabul edilmesini gerekli kılar.¹²⁴ Bu nedenle hükümün şer'îlik vasfını elde etmesi, yalnızca nassın nazmı ve mefhumu ile sınırlıdır. Aynı gelenekten beslenen ve nasları literal bir anlayışla okuyarak anlam katmanlarını dikkate almayan modern selefi anlayışta da durum farklı değildir.

Hitabın makulü üzerinden kurulacak ilişkide nassın literal anlam örgüsünü dikkate almayıp "çağdaş maslahatlar" üzerinden bu irtibatın kurulmasını teklif eden "tarihselci modernist" anlayış ise modern selefi anlayışının tam karşısında durmaktadır. Çünkü bunlara göre, Kur'an'ın yorumlanmasında sadece metnin ve literal anlamın esas alınması ilahî mesajın dondurulmasına

¹¹⁷ Şafî, *Risâle*, 19, 373.

¹¹⁸ Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acil Casim en-Neşmî (Kuveyt: Vuzaratu'l-Evkafi ve'-ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 3: 387. 388; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 879-880.

¹¹⁹ Ferhat Koca, "İstidlal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 323-325.

¹²⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 9; Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbar'a göre ise ancak şeriâtın gelmemesi durumunda bilinemeyecek olan hükümler şer'î olarak nitelendirilebilir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Editör, Taha Hüseyin (Mısır, el-Müessesetü'l-Mısriyye, ts.), 17: 101.

¹²¹ İbn Teymiyye, *Müsevvede*, 367-368; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Râbbi'l-âlemîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: 1955) 1: 32; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 156-163.

¹²² Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 495.

¹²³ İbn Hazm'a göre mefhum; lafızda açıkça söylenmemekle birlikte, söylenmiş olandan hareketle zorunlu olarak anlaşılın anlam. H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zahirîlik Düşüncesinin Teorisini* (İstanbul: İsam Yayinevi, 2017), 81.

¹²⁴ Zahirîlerin görüşleri için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7: 53-204, 8: 3-13; 1: 71.

neden olur. Zira Kur'an'ın çağa hitabı, tikel hükümler vasıtasıyla değildir.¹²⁵ Nitekim bu düşüncenin temsilcilerinden Fazlur Rahman, hitap üzerinden şer'î hükümün elde edilmesini dogmatik teolojinin fıkıh usulüne soktuğu en önemli öğretisi olarak nitelendirmektedir.¹²⁶

Her iki yaklaşımın aksine klasik usûl anlayışında şer'îlik vasfı, ne zahiri geleneğinde olduğu gibi reyî tamamen dışlayarak ne de tarihselci modernist anlayışta olduğu gibi literal anlam örgüsünden bağımsız olarak elde edilmiştir. Öyle ki; hitabın makûlü üzerinden elde edilecek hükümde, hitap ile kurulacak irtibatın rastgele/keyfi bir yorum olmaması ve şer'îlik vasfının ihlal edilmemesi üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Örneğin hükmü hitapla sınırlandıran Gazzâlî, "Esâsü'l-kıyas" adlı eserini lafzın makûlü/kıyas ile şer'î hükümün nasıl ispat edileceğini ortaya koymak, "şeriat ya tevkiftir ya da kıyastır" sözünün nasıl anlaşılması gerektiğini ve kıyasın salt bir benzerlikten yola çıkarak yapılan ilhak işlemi olmadığını, bunun hitaptan bağımsız, rastgele reyden ayırt edilmesi gerektiğini açıklamak amacıyla yazdığını belirtmiştir.¹²⁷ Nassa alternatif olmayan kıyasın, tevkîfin özel bir bölümü olduğunu ve bunun da ancak tevkîf yolları bilinerek yapılması gerektiğini, aksi takdirde yapılan işlemin şeriat vaz' etme olacağını belirtmiştir.¹²⁸ "Şifâü'l-ğalîl" adlı eserinde münasip vasfın/maslahatın hitap ile olan ilişkisini en ince detayına varıncaya kadar ortaya koyan Gazzâlî,¹²⁹ "Mustasfâ" adlı eserinde de hükümün ancak tevkîf yoluyla sabit olduğunu, fakat hükümler hakkındaki tevkîfi bilmenin yollarının salt nas olmadığını tekrar etmiştir.¹³⁰

Sadrüşşerîa da aynı şekilde şer'îliği, Şârî'in hitabının bulunmaması halinde idrak edilemeyecek bir vasıf olarak tanımlamış, doğrudan hitaptan elde edilen hükümün şer'îlik vasfını elde ettiği gibi nassa ihtiyaç duyulacak şekilde dolaylı olarak elde edilen yerlerde de -kıyasî meselelerde olduğu gibi- hükümün şer'îlik vasfını elde edeceğini, zira asıl hakkındaki hitab olmadan fer'e ilişkin hükümün idrak edilmesinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir.¹³¹

Hükme götüren sürecin tamamını içeren şer'îlik, salt kaynağa uygunluğu kapsamayıp kaynaktan çıkarılma yöntemine uygunluğu da kapsamaktadır. Nitekim usûlcülerin ictihatla ilgili olarak "ehlinden sadır olarak mahalline müsadif olmalıdır" şeklindeki sözleri tam bunu ifade etmektedir. Usûl kitaplarında detayları açıklandığı üzere içtihat, sonuca/hükme ulaşana kadar

¹²⁵ Tarihselci modernist anlayışa sahip olan Fazlur Rahman, Câbirî, Arkoun, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Abdülkerim Suruş gibilerin kendi aralarında bazı nüanslar olsa da klasik düşünceden farkları hitabın ilahiliğine yönelik iddialarıdır. Fazlur Rahman'da net olmayan, özellikle Arkoun, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Abdülkerim Suruş'un fikirlerinde en önemli vurgu Kur'an'daki hükümlerin ilahi bir tabiatının bulunmadığına yönelik iddialarıdır. Onlara göre Kur'an, Hz. Peygamber'e gönderilmesiyle birlikte beşeri bir karaktere bürünmüştür. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 78-81; Ebû Zeyd Nasr, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat, 2001), 9-10, 64 vd., 93, Büyükkara, *Çağdaş İslam Akımları*, 224-230.

¹²⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 137.

¹²⁷ Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyas*, 1-3.

¹²⁸ Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyas*, 33.

¹²⁹ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl fi beyâni's-şebahi ve'l-muhili ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamid el-Kubeysî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 142-264.

¹³⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 281.

¹³¹ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 16.

her bir faaliyet aklî değil, şer'î faaliyet olarak kabul edilmiş ve şer'î bir dayanakla irtibatının kurulması zorunlu görülmüştür. Çünkü içtihat, tıpkı hitap/nass gibi ilahi iradenin tezahür ettiği bir alandır. Bu nedenle içtihat yoluyla elde edilen her bir hüküm hitapla sabit olan hüküm gibi şer'î olarak kabul edilmiştir.

Neticede kaynak ve yönteme uygun olarak şer'îlik vasfına haiz olan her bir hüküm ilahî iradeye nispet edilmiş ve Allah'ın hükmünü temsil ettiği kabul edilmiştir.¹³² Ancak bu durum ona kat'î bir nitelik kazandırmamaktadır. Zannî olarak kalan bu hükmün, aynı yolla elde edilmiş başka bir hükme geçerlilik bakımından herhangi bir üstünlüğü de söz konusu değildir.

SONUÇ

Şârî'in iradesini temsil eden hitap kavramı, beşeri davranışlara dair talepleri içeren hükümün tanımına Gazzâlî ile birlikte yerleşmiş ve sonraki dönemlerde tanımın ana ögesi haline gelmiştir. Hitap kavramının yorumlanmasında öncelikle husûn-kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı gibi bazı kelamî tartışmaların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eşyanın/fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının bulunmadığını söyleyen Eş'arî geleneğine mensup usûlcüler ile bu vasfın keşf ve tespitinin aklî, hükmünün ise şer'î olduğunu söyleyen Mâtürîdî ekolüne mensup usûlcüler, mükellefiyeti şer' ile başlatmış ve bu görüşlerine uygun olarak da hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır. Güzellik ve çirkinliğin eşyanın/fiilin zatî bir vasfı olduğunu söyleyen Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler ise kelamî anlayışlarına uygun olarak hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır.

Allah'ın ezeli kelamı ile birlikte değerlendirilmeye tabi tutulan hitap kavramı, muhatabın varlığının zorunlu olup olmamasına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını gerekli gören başta İmam Eş'arî olmak üzere müteakaddimîn Eş'arîler, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmemiştir. Bu gerekliliği kabul etmeyen müteahhirîn Eş'arîler ise ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmiştir. Hükmü hitap ile aynileştiren Eş'arî ekolüne mensup usûlcülerin bu iki yaklaşımdan birincisi hükmün hâdisliği problemini doğurmuştur ki bu da taalluk-ı tencîzî üzerinden çözülmüştür. Hâlbuki hükmün hâdis olduğunu kabul eden Mâtürîdî ve Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler Allah'ın kelam sıfatının hitap olarak isimlendirilmesini bir problem olarak görmemiştir.

Hükmün tanımındaki hitap kaydının usûlî tartışmalara yönelik en önemli etkilerinden biri bu kavramın bazı usûlcüler tarafından Allah lafzına izafe edilmesidir. Bu terkip zahirde hükmü salt Allah'ın hitabıyla sınırlandırarak diğer deliller ile sabit olan hükümlerin meşruiyetini olumsuz etkilemiş görünse de çalışmamızda ulaştığımız sonuç bunun aksini göstermektedir. Zira hitabı, kelam-i ezeli ya da kelam-i lafzî olarak kabul eden geleneksel yorum anlayışında hüküm yalnızca hitabullah ile sınırlı değildir. Çünkü ya bütün deliller kelam-i ezeli olan hitap kapsamında ya da Kitap dışındaki diğer deliller kelam-i lafzî olan hitap kapsamındadır. Bu nedenle diğer deliller ile sabit olan her bir sonuç, hükm-i şer'îdir. Ancak hitap kapsamında olan her bir hüküm eşit seviyede değildir. Çünkü sübût ve delalet bakımından kesin olan her bir hüküm,

¹³² Ebû İshak eş-Şatîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'ia*, şerh. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991) 4: 179.

1244 | Temel Kacır, Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelenen hakikî hüküm iken; içtihat yoluyla müçtehidin kendi değer yargısına göre hitap kapsamına dâhil edilen her bir hüküm zahirî hükümdür. Bu tür hükümler kesinlik ifade etmemekte, ayrıca bunların Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi de caiz görülmemektedir. Böylece tanımda zikredilen hitabullah kaydının şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlama getirmediği net olarak anlaşılmaktadır.

Kesinlik ifade etmeyen hükümlerin hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm olarak kabul edilmesini de bir tezat olarak görmemekteyiz. Zira içtihat, ilkten hüküm koyma değil, var olan hükmü keşfetmektir. İchtihat yoluyla elde edilen hükümün şer'îliği/geçerliliği, doğrudan ya da dolaylı olarak ilahî iradeyi temsil eden hitaptan/şer'î kaynaktan usûlüne uygun olarak çıkarılmasıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca bize göre bu şer'îlik, salt hitabın nazmı ya da mefhumu ile sınırlı olmayıp hitabın makûlünü de kapsamaktadır. Nitekim usulcülerin çoğunluğu da bu görüştedir. Bu durumda kaynak ve metot uygunluğu içerisinde elde edilen her bir sonucun/hükümün, hata ihtimalini ve zannîliği barındırmasına rağmen, ilahî iradeyi temsil eden hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm vasfına sahip olduğunu kabul etmenin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- A'zâmî, Muhammed Mustafa. *Dirâsâtun fi'l-hadisî'n-nebevî ve tarihi tedvînihi*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Abdülkâdir, Muhammed el-Arûsî. *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fikhi ve usûli'd-dîn*. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 4 cilt. Riyad: Dârü's-Sâmi'i, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İchtihat)*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zahirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Aslan, Abdülgaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Attâr, Hasan. *Hâşiyetü'l-Attâr ala Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ba Hüseyin, Ya'kûb b. Abdülvehab. *el-Hükümü's-şer'î*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2010.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdu'l-Mecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Bahît, Muhammed el-Mutî. *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihayeti's-sûl*. 4 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1343.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşad: es-Sağîr*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1964.
- Berdisî, Muhammed Zekerîyya. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzi', ts.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 466-468, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Minhâcu'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları 2001.
- Bor, Adil. *Kur'an Belâğatında Hitap ve Muhatap İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslam Akımları*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Acil Casim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkafi ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf. *Mi'râcü'l-minhâc*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993.
- Cizânî, Muhammed b. Hüseyin. *Meâlimu usûli'l-fikh inde ehli sünne ve'l-cemâa*. Demmam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1996.

- Cuma, Ali. *el-Mustalahātü'l-usûli ve müşkiletü'l-mefâhim*. Kahire: el-Ma'hadü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî, 1996.
- Cürcânî, Seyid Şerif. *et-Tarifât*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Cürcânî*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dib. 2 Cilt. Devha: Câmiatu Katar, 1978.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Kitâbü't-telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibalî- Şübeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkh Usulu Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Daudî, Halid Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Şah Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dilek, Uğur Bekir. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 511-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Ya'la, Muhammed el-Ferrâ. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyyüb b. Musa Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Mısır: Dâru Sadır, 1322.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Şifâü'l-galîl fi beyâni's-şebehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-talîl*. thk. Hamid el-Kubeyşî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- İbn Abdüşşekûr, Mühibbullah. *Müsellemu's-subût*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Emiriyye, 1322.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyisu'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osman. *Muhtasaru İbn Hâcib*. thk. Ali Muhammed el-Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevcud. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: el-Afâku'l-Cedîde, 1983.
- İbn Hicazî, Abdullah. *Hâşiyetü's-Şerkâvî ala şerhi'l-Hüdhüd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- İbn İmam el-Kamiliyye, Kemalüddin Muhammed. *Teysîrü'l-vusûl ilâ Minhacu'l-usûl mine'l-mankûl ve'l-ma'kûl*. thk. Abdülfettah Ahmed Kutub ed-Dehmiyyî. 6 Cilt. Kahire: el-Fâruk el-Hadise li't-tibaa ve'n-neşr, 2002.

1246 | Temel Kacır, Şer'î Hükmün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin. *İ'lâmü'l-muvakkî'n an Râbbi'l-âlemîn*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kahire: 1955.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 2000.
- İbn Müflih, Şemseddin Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed Sedhan. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983.
- İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İsnevî, Cemalüddîn. *Nihâyetü's-sü'l fi şerhi Minhâci'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Ed. Taha Hüseyin. 20 Cilt. Mısır: el-Müessesetü'l-Mısıriyye, ts.
- Karâfî, Şahabeddîn. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz, 1995.
- Karâfî, Şahabeddîn. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi'htisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004.
- Koca, Ferhat. "İstidlal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 323-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Mahallî, Celalüddîn. *el-Bedrü't-tali fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhü't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Molla Hüsvrev. *Mir'âtü'l-usûl şerhü Mirkâti'l-vusûl*. Derseadet: Şirketü Sahafiyye-i Osmaniyye, 1321.
- Nasr, Ebû Zeyd. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Nemle, Abdülkerim. *İthâfû zevî'l-besâir bi şerhi Ravzatü'n-nazir*. 8 Cilt. Riyad: Darü'l-Asıme, 1996.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Rahûnî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Musa. *Tuhfetü'l-mesûl fi şerhi muhtasarı Münteha es-sûl*. thk. el-Hadî b. Hüseyin Şübeylî. 4 Cilt. Duba: Dârü'l-Buhûsi lid-Diraseti'l-İslamiyye, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî, 4 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidaye fi usûli'd-dîn*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh li metni'l-Tankîh fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Sellâm, Muhammed. Medkûr, *Mebâhisü'l-hüküm 'inde'l-usûliyyin*. Kahire: Dârü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1379.
- Selmî, İyaz b. Namî. *Usûlü'l-fikh*. Riyad: Dârü et-Tedmüriyye, 2005.
- Semerkindî, Ebû Bekir Alâeddin. *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-'ukûl fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matbaatü Davha, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr. *Usulü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefa el-Efğanî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1328.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânatiha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000.
- Sübkî, Ali b. Abdülkâfî. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981.
- Şafî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansura: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şafî, Muhammed. İdris *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şâşî, Nizamuddin Ebû Ali. *Usûlü'ş-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Şatîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*. Şerh. Abdullah Dıraz. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Şehrânî, Âyid b. Abdullah b. Abdülaziz. *et-Tahsîn ve't-takbîhu'l-'akliyyân ve eseruhümâ fi mesâili usûli'l-fikh ma'a münâkaşatin 'ilmiyye li usûli'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse*. Dârü Kunûzi İşbilya. Riyad 2008.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fikhü'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Camiyye, ts.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer. *Hâşiyetü et- Teftâzânî*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 4 Cilt. Beyrut 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer. *Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la. *Mevsuâtu Keşşâfu istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Yücedoğru, Tefvik. "Tekvin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 388-390. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhal el-fikhiyyü'l-âmm*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Gardek: Daru's-Safve, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Züheyr, Muhammed Ebü'n-Nur. *Usûlü'l-fikh*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004.