

## AHKÂMIN MAHİYET AÇISINDAN DEĞİŞMESİNİN İMKÂNI

Yusuf Eşit

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim  
Dalı

Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law  
Muş, Turkey

yusufesit11@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9694-0878

### Öz

Ahkâmın değişmesi genel olarak kabul edilmekte ve İslâm hukukunun dinamik yapısının önemli bir göstergesi olarak sunulmaktadır. Söz konusu bu tavrın yanlışlığını göstermek amacıyla hükmün değişiminin anlamı üzerine çalışmalar yapılmıştır. Hâlbuki daha önce yapılması gereken hükmün mahiyet itibarıyla değişime uygun olup olmadığının tespit edilmesidir. Biz de bu çalışmamızda usûlde tanımlandığı şekliyle hükmün mahiyet itibarıyla değişime uygunluğunu ele aldık. Konuyla alakalı tespit ettiğimiz Şâtıbî'nin yaklaşımını fıkıh kaynaklarında hükmün değişimi anlamına gelebilecek şekilde; tamamlanmadan bozulan nafilenin kazasının hükmü, ez-zarurat tubîhu'l-mahzûrât kaidesi ve devletin buyruğuyla bağlayıcılığı artan emir ve nehiy içerikli hükümler çerçevesinde ele almaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Hüküm, Değişim, Usûl.

### Suitability of Changing A Judgment In Terms Of Structure

#### Abstract

Changing a judgement is generally accepted and presented as an important indicator of the dynamic structure of Islamic law, it could sometimes be applied to all judgments without any limitation. In order to reveal the wrongness of this attitude, studies on what changing a judgement means have been done. However, what should be done first is to check the suitability of changing a judgement in terms of structure. In this study, we discussed the suitability a judgment for being changed as defined in the methodology. We dealt with Shattibin's approach which we considered relevant to the subject. We tried to test this approach in the context of "the judgement of performing later the nafilin invalidated before completion", "principle of ez-zarurat tubîhu'l-mahzûrât " and " judgements with orders and prohibitions getting obligatory upon state provision " in a way which can mean changing a judgment in fiqh sources.

**Keywords:** Islamic Law, Judgment, Change, Usul.

### GİRİŞ

Ahkâmın değişmesi, hükmün başkalaşması şeklinde anlaşılacağı gibi hükmün tebdili şeklinde de anlaşılabilir.<sup>1</sup> Esasında iki anlam arasında sonuç

---

<sup>1</sup> Hükümün değişmesinin anlamına dair bk. İbrahim Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014): 20.

itbarıyla bir fark bulunmamaktadır. Öyle ki her iki durumda da eskinin yerine yeni bir hüküm geçmektedir. Ancak birinci söylem olan ahkâmın dönüşmesi bir şeyin kendi yapısındaki bir farklılaşmayı ifade eder. Ahkâmın tebdili ise iki ayrı hükmün yer değiştirmesi anlamındadır. Tebdil, birbirinden ayrı iki tarafın varlığını gerektirir. Bu iki taraftan biri yerini diğerine bırakır veya biri diğerinin yerine geçer. Tebdilin cereyan etmesi için de aynı olgu üzerinde yer değiştirme işleminin gerçekleşmesi gerekmektedir. Aksi halde farklı durumlara farklı hükümlerin ilişmesi tebdil anlamı taşımaz. Aynı olgu üzerinde mahiyet olarak hükmün dönüşmesinin yeni bir form alması yönüyle tebdil olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim hükmün dönüşümden sonra aldığı form, artık eski form değildir. Dolayısıyla hakiki bir değişimden bahsedebilmemiz için değişimin aynı olgu üzerinde cereyan etmesine bağlıdır. Aksi halde farklı olgulara farklı hükümlerin terettüp etmesi değişim anlamı taşımaz.

Çalışmamız kat'î ve zannî ayırımını merkeze alan veya hükümleri nassa dayalı ve icthâda dayalı hükümler şeklindeki bir ayırımla<sup>2</sup> ele alan bir çalışma değildir. Kat'î ve zannî şeklindeki ayırım sübut ve delâlet açısından nasların ifade ettiği bilgi değeri yönüyle yapılan bir ayırımdır.<sup>3</sup> Sübutun kat'îliği ve zannîliği nassın Peygamber'den sadır olmasına ilişkin bilgi hakkındadır. Nasların sübutu müctehitten bağımsız bir şekilde gerçekleşmektedir. Daha açık bir ifade ile müctehid nasları önünde hazır bulunmaktadır. Nasların delâletinin kat'îliği ve zannîliği ise naslarının delâlet ettiği mananın ifade ettiği bilgi hakkındadır. Nasların delâleti müctehidin anlam çabasının alanında bulunmaktadır. Delâletin kat'îliği nassın ifade ettiği mananın üzerinde tartışmaya mahal bırakmayacak derecede açık, kesin ve değişmez olduğunu ifade eder. Söz konusu değişmezlik anlamın sâbit ve bilinirliği ile alakalıdır. Delâletin zannîliği ise müctehidin naslardan istinbât ettiği bilginin değerini ifade eder. Zannî bilginin değeri kesin ve değişmez (sâbit) değildir. Dolayısıyla müctehitten müctehide farklılaşabilmektedir. Söz konusu farklılık müctehidin delille ilgili olarak sübjektif yargılarda bulunabilmesine imkân tanır. Dolayısıyla zannîlik müctehide bakan yönüyle onun faaliyeti kapsamında değerlendirilebilir.

<sup>2</sup> Ahmed *Tağayyürü'l-Fetvâ* adlı çalışmasını hükümleri kur'ân ve sünnete dayalı olan ile icthâda dayalı olan hükümler ayırımı üzerinden yapmaktadır. Ahmed Muhammed Lütfi Ahmed, "Tağayyürü'l-Fetvâ fi'l-Ahkâmi's-Şer'iyye Mücebâtuhu ve Devâbiuhu", *Mecelletü's-Şer'i'a ve'l-Kânûn* 28/60 (2014): 469-517.

<sup>3</sup> Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî, *el-Muwâfakât*, thk. Ebû Ubeyde, 1. Baskı (Kahire: Dâru İbni 'Afân, 1997), 1:110.

Bundan ötürü ictihâd ile ulaşılan zannî bilginin şer'îliği tartışma konusu olmuştur. Teorik olarak kat'î olan hüküm değişmez kabul edilmekle birlikte hangi verilerin bu kapsamda değerlendirileceği üzerinde tam bir konsensüsün sağlandığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla bizim çalışmamız usûl kaynaklarında müctehidin faaliyetinden bağımız bir şekilde tanımlanan hükmün mahiyet itibariyle değişime açıklığının imkânını konu alan bir çalışmadır.

Çalışmada öncelikle usûl kaynaklarında tanımlandığı şekliyle hüküm ele alınacak ve onun değişim imkânı bu çerçevede işlenecektir. Hükmün değişmesi meselesiyle ilintili olarak Şâtî'nin (ö. 790/1388) fiillerin cüz ve kül açılarından farklı hükümler alacağı şeklindeki yaklaşımı ele alınacaktır. Akabinde ortaya konan teori, fıkın furû' kısmında yer alan hükmün değişmesine örnek olarak zikredilebilecek üç örnekle test edilecektir.

## 1. ŞER'Î HÜKMÜN KAYNAĞI VE DEĞİŞME İMKÂNI

Hükmün şer' ile tavsifi esasında kaynağını belirtmektedir. Nitekim şer'î olmayan, diğer bir değişle kaynağı şer' olmayan hükümler de bulunmaktadır. Usûlcüler bu ayırımı dikkat çekmek adına genel olarak şer'î kaydını tanımlarında da zikretmişlerdir. Hüküm, fukahâ usûlünde "*şâri'in kulların fiillerine yönelik hitabının eseri ve bu hitab ile ortaya çıkan şey*"<sup>4</sup> şeklinde tanımlanırken mütekellimûn usûlünde "*şâri'in kulların fiillerine yönelik hitabı*"<sup>5</sup> olarak tanımlanmaktadır. Her iki yaklaşımda, hüküm ile kast edilen şey farklı gibi görünse de esasında farklılık lafzîdir. Mütekellimûn usûlcülerinde hüküm hitabın kendisi iken fukahâ usûlcülerinin yaklaşımında hüküm bu hitabın iliştiği şey yani mükellefin fiilidir. Fukahâ usûlünde hüküm medlul iken mütekellimûn usûlünde hüküm dâlldır. Dâll olmadan medlûlün, medlûl olmadan dâllin işlevi olmayacağına göre sonuç itibariyle iki yaklaşım arasındaki bu farkın pratik bir sonucu da olmayacaktır. Bu farklılığın yanında her iki yaklaşımda da hükmün kaynağı hâkim/şâri' zikredilmektedir. Nasıl ki bir iletişimde gönderici, alıcı ve mesaj/ileti varsa şâri' ile muhatapları arasındaki iletişimde de bu üç unsur

<sup>4</sup> Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh li halli şavâmizi't-Tenkîh* (Teftâzânî'nin Şerhü't-Telvih'iyle beraber) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), I: 22-23.

<sup>5</sup> "أَنَّ الْحُكْمَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنِ خِطَابِ الشَّرْعِ إِذَا تَعَلَّقَ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ" Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 45.

bulunmaktadır. Her iki yaklaşımda hükmün kaynağı, yani hâkim olarak şâri' belirtilmiş ve şer'îlik kaydı şâri'in hitabına bağlanmıştır. <sup>6</sup> Dolayısıyla hüküm mahiyet itibarıyla şer'îdir. Bunun yanında her bir hükmün kendi özsel yapıları gereği kendilerine has özellikleri de bulunmaktadır. Örneğin vacip/farz, yapılması kesin ve bağlayıcı olarak talep edilen, terkinde cezanın, işlenmesinde sevabın terettüp ettiği bir hükümdür. Namaz kılma bu anlamda namaz kılmayı emreden şâri' olması ve bu emre uyanın sevab alacağı; uymamanın cezayı hak etmesi namazın vâcib olması ile ilgili özelliklerdir. Dolayısıyla namaz kılmanın bu özelliklerine aykırı bir şekilde örneğin kılmayana cezanın gerekmeyeceği şeklinde bir tasarruf genel olarak hükmün, özel olarak vacibin mahiyetine aykırı bir tasarruftur.

Şer'den sadır olan hükmün şer'î olarak niteleneceği esasında Mu'tezilî<sup>7</sup> ve Sünnî alimlerce kabul edilen bir husustur. Asıl tartışma hükmün dini bildirimden önceki varlığıyla alakalıdır.<sup>8</sup> Dini bildirimden önce *el-mahkûm-u aleyh* olan insanın davranışlarına dünyevî ve uhrevî mesuliyetin yani övgü ve yerginin taalluk edip etmeyeceğidir. Bu ise eşyada hüsün ve kubhun varlığı ile bunun bilinebilirliği probleminde dayanmaktadır.

Mu'tezile, fiilleri iyi/hasen ve kötü/kabîh olarak ikiye ayırır.<sup>9</sup> Onlara göre bunlar ya aklî zaruret yoluyla ya nazarî-istidlâlî bir yolla ya da dinî bildirimle bilinebilir.<sup>10</sup> Bu görüşe göre iyi ve kötü, sem'in vurudundan önce zarûrî ve nazarî olarak bilinebilir. Güzellik ve kötülüğün aklî oluşu, güzellik ve kötülüğün eşyanın mahiyetine ait olup onun zatî niteliğini teşkil ettiği anlamına gelir.<sup>11</sup> Eşyada güzellik ve kötülüğün varlığı düşüncesi aynı zamanda objektif ve değişmez bir hükmün varlığını da gerektirir.<sup>12</sup> Bu

<sup>6</sup> İbn Mesud, Şer'îliği Şâri'nin hitabına bağlamakta hitabın olmaması durumunda şer'îliğin idrak edilmeyeceğini söylemektedir. (وَالْمَرْعُومَةُ مَا لَا تُدْرِكُ لَوْلَا حِطَابُ الشَّارِعِ) *et-Tavdîh*, I: 26.

<sup>7</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, hükmün şer'îliğini "ya aslın hükmünün şeriat tarafından nakledilmesi ya da aslın hükmünün şeriat tarafından bırakılması/terkedilmesi ile anlaşılan şey" olarak açıklar. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h.1403), I: 5.

<sup>8</sup> Husun ve kubuh tartışmaları için ayrıca bk. Davut Eşit, *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'i Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 92-96.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 315.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 45.

<sup>11</sup> İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XIX:61.

<sup>12</sup> Çelebi konuyla alakalı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hüsün ve kubhun aklîliğini benimseyenlere göre aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için bu

yaklaşım akli olarak bilinen hükümlerin ve bunlara uygun olarak gelme durumunda olan şer'î hükümlerin de esasında değişmez bir özelliğe sahip olduğu sonucuna götürür.

Bu yaklaşımın Mu'tezilî usûlcüler nezdinde genel geçer bir kabule mazhar olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre hükmün şer'îliğinin anlamı şeriatın, aslın hükmünü ya nakletmesi ya da bu hükmü nakletmeyi bırakmasıdır.<sup>13</sup> Onun bu yaklaşımı aslın bir hükmünün olduğunu ve şeriatın da ya bu hükmü aynen onayladığı ya da ona aykırı bir hüküm vaz ettiği anlamındadır. Bu ifadelerde kapsamı tam olarak belirtilmemişse de şeriatın aslın hükmünü onaylamayabileceği ifade edilmektedir.

Kâdî 'Abdülcebâr (ö. 415/1025) da, fiillere mutlak olarak iyi veya kötü denemeyeceğini, bir fiilin kayda bağlı olarak iyi veya kötü olduğuna karar verilebileceğini söyler. Ona göre örneğin salt ayağa kalkmanın iyi veya kötü olduğuna karar vermek yerine bir maksada yönelik ve kötü yönlerden hali olması kaydıyla ayağa kalkmanın iyi olduğuna karar verilebilir.<sup>14</sup> Kâdî 'Abdülcebâr, fiillerin tabi oldukları vecihlere göre iyi veya kötü olduklarını, bir fiilin bir vecihle iyi başka bir vecihle kötü olabileceğini söyler.<sup>15</sup> Bu ifadelerden onun, fiillerde mutlak anlamda değişmez bir iyilik ve kötülüğün olmadığı, fiillerin bulunduğu duruma göre farklı hükümler alacağı görüşünde olduğunu anlıyoruz. Akıl genel olarak yararın vucubunu, zararın kötü olduğunu bize bildirir. Ancak muayyen olarak “*şu fiilin iyi veya kötü*” olduğunu aklın bilme imkânımızın olmadığı hususlarda, Allâh bu tür fiillerin hükmünü bize iletmek için resuller gönderir.<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebâr bu yaklaşımı ile esasında akli, nakle önceleyen ve Rasullerin gönderilişini pratikte işlevsizleştiren yaklaşımları geçersiz kılıp akıl-nakil arasında bir denge kurmak istemekte ve nakil lehine ona işlev kazandırmak istemektedir.

*değerlerin ait bulunduğu fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Bu görüşleriyle Mu'tezile âlimleri değerleri izâflikten kurtarmış olurlar. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Buna göre aklın iyi ve kötü, dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fizikî olaylara dair bilgiler kadar kesindir.” Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, XIX: 61.*

<sup>13</sup> “إِن قِيلَ قَبْلَ مَا مَعَى قَوْلِكُمْ فِي الْأَحْكَامِ إِذَا شَرَعِيَّةٌ قِيلَ مَعَى ذَلِكَ أَنَّهَا مُسْتَفَادَةٌ إِذَا بَنِيَتْ الشَّرِيعَةُ لَهَا عَنْ حُكْمِ الْأَصْلِ وَإِنَّمَا بِمَسَاكِ الشَّرِيعَةِ عَنْ نَقْلِهَا عَنْ حُكْمِ الْأَصْلِ”, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I: 5.

<sup>14</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 566.

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 564.

<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 564.

Onun yaklaşımında şer'î hüküm yukarıda zikrettiğimiz anlayışa göre nispeten işlerlik kazanmıştır.

Kâdî 'Abdülcebâr, fiillerin vecihlere göre farklı hüküm alacağı şeklindeki görüşünü, Peygamberin fonksiyonu üzerinden şer'î hükme değer atfetmek için kullanmaktadır. Onun fiillerde değişmez hükümlerin varlığından ziyade fiillerin durumlarına göre farklı hükümler alabileceğini ve bunu aklen bilme imkanımız olmadığına Peygamber vasıtasıyla Allâh'ın bunu bildirdiği şeklindeki görüşü iki önemli kabul içermektedir.

1. Fiiller için her zaman genel-geçer değişmez hüküm yoktur. Fiil değişen duruma göre farklı hüküm alabilir.
2. Akıl fiillerin değişen durumlara göre alacağı hükümleri her zaman bilemez. Dolayısıyla biz bu hükümlerin bilgisi için şer'/sem'e muhtacız.

Şer'in iyi veya kötü gördüğü bir fiilin sürekli kötü veya iyi kalıp kalmayacağı sorusunun cevabını Kâdî Abdülcebâr'ın nübüvvet ve fiillerin vecihleri yaklaşımından yola çıkarak net bir şekilde tespit etmek zor olsa da şu yorumu yapabiliriz: Fiillerin iyi ve kötülüğüne dair bilgi, ya akılla ya da şer' ile bilinir. Akıl ile bilinen bilgi değişmez olduğuna göre aklın iyiliğine veya kötülüğüne karar verdiği fiilin hükmü de değişmez. Aklın hükmünü bilme karşısında yetersiz olduğu fiiller için şer' devreye girmekte ve bu bilgiyi bize vermektedir. Dolayısıyla dini bildirimle hükmünü bildiğimiz fiillerin hükmü ancak yeni bir dini bildirimle bilinebilir.

Eş'arî usûlcülerine göre ise eşyada hüsün ve kubuh bulunmamaktadır. Bir fiili hasen yapan şer' tarafından emredilmiş, kabih yapan ise şer' tarafından kötülenmiş olmasıdır. Başka bir ifade ile bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için yasaklanmış değildir. Dolayısıyla sem'den önce akılla bilinebilecek hasen bir fiil ile kabih bir fiil yoktur. Maturidî usûlcüleri, Eş'arîlere göre dinî bildirimden önce akla nispeten rol yüklemekle beraber, hükmün kaynağı olarak şâr'i göstermede Eş'arîlerle aynı noktada buluşmaktadırlar. Diğer bir anlatımla işlendiğinde mükellefe ahirette övgü ve yergiye sebep olacak hükmün kaynağı şâr'îdir.

Şer'îlik, hükmün kaynağını göstermeye yapılan vurgudur. Bu, aynı zamanda şer'î hükümdeki tasarrufun ancak şâr'i'e ait olduğu anlamına gelir. Şâr'i'nin hükümdeki tasarrufu usûl kaynaklarında genel olarak "beyân" özel olarak "nesih" kavramıyla açıklanmıştır. Cemaleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) neshi bir fiile taalluk eden hükmün başka bir hitabla kaldırılması

şeklinde tanımlamaktadır.<sup>17</sup> Bu tanımda nesih ile ilgili iki önemli husus bulunmaktadır. Birincisi hükmün fiile olan taallukunun kaldırılması, ikincisi ise söz konusu kaldırma işinin ancak hitab ile mümkün olmasıdır. Usûlcülerin farklı nesih tanımı<sup>18</sup> olsa da tanımlar arasındaki ortak husus "hitabtır". Nesih ister daha önce konmuş olan hükmün süresinin bittiği anlamda alınsın, isterse de daha önce konulmuş olan hükmün daha sonra kalktığı anlamında alınsın her iki durumda da hitaba ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer bir anlatımla hükmün zaman olarak geçerliliğine karar veren Şârî'dir ve ancak onun buyurmasıyla bir hükmün geçerliliği veya geçersizliği anlaşılır. Bir fiile ilişkin hükmün ister dönüşüm ister tebdil anlamında farklılaşmasını iddia etmek nesih anlamına geleceğinden dini bildirim olmaksızın bir değişimden bahsetmek söz konusu olmayacaktır.

Mâlikî usûlcü Şâtıbî (ö. 790/1388), Kâdî 'Abdülcebbar gibi farklı açılardan fiillerin farklı hüküm alabileceğini ileri sürer. Şâtıbî mubâh konusunu işlerken hükümler arası geçişkenlikten bahsetmektedir. Mubâh, mendûp, mekrûh, vacip ve harâm fiillerin farklı açılardan (cüz-kül ve sebep oldukları sonuçlar açısından) farklı hüküm kapsamına girdiğini ve girdiği hükmü aldığını iddia eder. O, mubâhın mükellef tarafından işlenmesi ve terkinin şârî' katında aynı olduğunu; işlenme ve terkten birinin bile ağır basması durumunda fiilin mubâh olmaktan çıkacağını söyler.<sup>19</sup> Şâtıbî böyle bir fiilin ya hakikaten mubâh olmadığını ya da mubâh olmakla beraber harici bir unsur sebebiyle mubâh olmaktan çıktığını belirtir.<sup>20</sup> O, mubâhı zarurî, hâcî ve tekmiî bir asla hizmet eden ile bunlara hizmet etmeyen olmak üzere iki kategoriye ayırır.<sup>21</sup> Bir fiil mubâh olmakla birlikte sebep olduğu sonuç açısından başka bir maslahata ve mefsedete sebep veya engel olabilmektedir. Bu durumda bu tür bir fiil sonuç olduğu şeyin hükmünü alır. Ayrıca Şâtıbî mubâhın kül olarak ve cüz olarak ayrı hükümlere tabi olduğunu söyler. Bir fiil cüz olarak ele alındığında mubâh, kül olarak ele

<sup>17</sup> Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *Şerhü'l-Varakât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 170.

<sup>18</sup> Gazzâlî neshi şöyle tanımlar: "zaman olarak daha sonra gelen hükmün daha önce gelen hükmün kalktığına delalet eden hitaptır ki bu hitap olmasaydı önceki hitapla sabit olan hüküm devam ediyor olacaktı". Onun fukahâdan aktardığı tanım da şöyledir: "ibadetin müdetini veya inkitâ'ını gösteren hitaptır". *el-Mustasfâ*, 86.

<sup>19</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 171.

<sup>20</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 203.

<sup>21</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 203.

alındığında ayrı hüküm alabilir.<sup>22</sup> Bu bağlamda Şâtîbî mubâhı hizmet ettiği fiillere göre dörtlü bir tasnife tabi tutar:<sup>23</sup>

1. İşlenmesi talep edilen bir şeye hizmet eden mubâh
2. Terki talep edilen bir şeye hizmet eden mubâh
3. Kendisi gibi başka bir mubâha hizmet eden mubâh
4. Yukarıdakilerin kapsamına girmeyen mubâh

Her dört kapsamda mubâhlar cüz olarak ele alındıklarında mubâhtırlar. Diğer bir anlatımla kendileri açısından ele alındıklarında mubâhtırlar. Çünkü mubâh, sırf terk etme ve işlemenin talep edilmediği ve ne terke ne de işlemeye sevap veya günahın yazılmadığı bir hükümdür.<sup>24</sup> Şâtîbî örnek olarak güzel bir elbise giymenin hükmünü zikreder. Şârî'nin nazarında muayyen bir elbisenin giyilip giyilmemesi açısından bir fark yoktur. Sırf bu güzel elbisenin giyilip giyilmemesi açısından hüküm mubâhtır. Ancak giyinmenin avret yerini örtmesi, sıcak ve soğuktan koruması gibi açılardan yaklaşıldığında mesele, talep edilen fiil kapsamına girmektedir. Şâtîbî, bu harici hususların ne muayyen bu elbiseye ne de muayyen bu vakte bağlı olduğunu söyler.<sup>25</sup> Yani söz konusu bu harici unsurlar küllîdirler. Dolayısıyla Şâtîbî bu hususların müstakil hükümler olduğunu, kapsamına giren fiillere taalluk ettiğini, cüz olarak ele alınan mubâh bir fiilin bu kapsama girdiğinde bu hükmü aldığı söylemeye çalışmaktadır.

Mubâh bir fiil salt kendi mahiyeti açısından ele alındığında şârî' tarafından talep edilen bir şey değilken harici unsurlar olarak nitelediği başka hususlar söz konusu olduğunda fiilin hükmü harici unsurların hükmüne göre farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bir fiil cüz olarak mubâh iken kül olarak ele alındığında ayrı bir hüküm alabilir. Yani bir fiil cüz iken ayrı bir hükme, kül iken ayrı bir hükme tabi olabilir. Yukarıda zikrettiğimiz avret yerinin örtülmesi, soğuk ve sıcaktan korunma ve güzel görünme ayrı bir hüküm, belirli bir elbisenin giyilmesi ise ayrı bir hükümdür. Aynı şekilde güzel yiyecek yemek cüz olarak mubâh iken, bunun tamamen terk edilmesi veya aşırı bir şekilde tüketilmesi küllî olup ayrı hükme tabidir. Yemeği

<sup>22</sup> Cüz ile kast ettiği mubah bir fiile örnek olarak muayyen bir çorbanın içmeyi verebiliriz. Kül ile kast ettiği ise mutlak olarak fiilin kendisidir. Bu durumda yemek yemenin kendisi muayyen bir yemeğe nazaran küllüdür. Bir bireyin tamamen yemeği kesmesi ile muayyen bir yemeği hiç yememesi aynı hükme tabi değildir.

<sup>23</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 223-224.

<sup>24</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 224-226.

<sup>25</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 227.



tamamen terk etmek can sağlığını tehlikeye atması sebebiyle yemek, talep edilen bir fiil, aşırı tüketim ise israf ve yine can sağlığını tehlikeye attığından yasaklanan bir fiildir. Burada emredilen canın korunması, yasaklanan ise israf olup cüz'î olan güzel bir yemek yemekten bağımsız olarak var olan hükümlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus esasında hükmün değişmediğidir. Değişme ya fiilde gerçekleşmekte ve fiil başka bir forma bürünmektedir; ya da ayrı bir hüküm gerektiren fiile tabi harici bir unsur bulunmaktadır. Bu durumda iki farklı fiil ve iki ayrı hüküm söz konusudur. Fiilin ilk haline ait hüküm, o haldeki fiil için varlığını devam ettirmekte; fiilin aldığı bu yeni haline ait hüküm de bu yeni hal için varlığını devam ettirmektedir. Ortada değişen, rafa kaldırılan ve iptal edilen bir hüküm yoktur.

Şâtübî, hükmü mubâh olan fillerin cüz'î ve küllî hallerine göre farklı hüküm alacakları şeklindeki yaklaşımını teklifi hükümlerin hepsine uygular. Bir fiil cüz olarak mubâh iken, kül olarak mendûp, vâcip, mekrûh veya harâm olabilir.<sup>26</sup> Yiyecek, içecek, giyecek ve binek gibi temiz olup emredilen ve yasaklanan kapsamda olmayan şeyler cüz olarak mubâhtırlar. Kişinin gücü yerinde olduğu vakitlerde bunları terk etmesi veya işlemesi caizdir.<sup>27</sup> Yukarıda sayılan temiz nimetlerin güzel olanlarının tamamen terkedilmesi ise Şer'in mendûp görmesine aykırıdır.<sup>28</sup> Nimetlerden güzel olanlarının tercihi mendûptur. Nitekim güzel görünme Hz. Peygamber tarafından talep edilen bir husustur.<sup>29</sup> Örneğin belirli güzel bir yiyecek mubâh iken, bu yemekten bağımsız olarak nimetin güzel olanını tercih etmek ise mendûp olup güzel olanı tamamen terk etmek ise mekrûhtur. Aynı şekilde bağ bahçede dinlenme, kuş sesi dinleme, mubâh oyunlar oynayarak eğlenme cüz olarak ele alındıklarında mubâhtırlar. Ancak sürekli hale geldiğinde mekrûha dönüşümler ve bunu yapanlar kıt akıllılıkla, bu tür mubâh fiillerde israfa kaçmakla ve güzel davranmamakla itham edilirler.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 206.

<sup>27</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 206.

<sup>28</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 207. Şâtübî güzel nimetlerden faydalanmanın mendubiyetine dair Hz. Peygamber'den şu hadisleri aktarır: "Allah size nimetini artırıp genişlik verdiği zaman, siz de kendinize genişlik gösterin", "Şüphesiz ki Allah, verdiği nimetin eserini kulunun üzerinde görmeyi ister". *el-Muvâfakât*, 1: 207.

<sup>29</sup> "Yâ Rasûlallah! Kişi elbisesinin güzel olmasını, ayakkabısının güzel olmasını sever, bu da kibir kapsamına girer mi?" şeklinde soran birisine Hz. Peygamber, "şüphesiz ki, Allah güzeldir, güzelliği sever." demiştir. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 207. Hadis için bk.

<sup>30</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

Cüz olarak ele alındığında mubâh olan yemek yeme, evlenme ve ticari sözleşmeler<sup>31</sup> küll olarak ele alındığında zarurî olan hususların gerçekleşmesini sağlamalarından ötürü vâciptirler.<sup>32</sup> Bunlar canın, neslin ve toplum hayatının idamesi için gerekli olduklarından bütün insanların bunları terk etmesi yaşam için zarurî olanın terki anlamına gelmektedir. Küllî olarak ele alındıklarında bu filler vâciptir.<sup>33</sup> Söz konusu bu fillerin bazı kimselerce tercihi veya terki ile helâl olan yiyeceklerden bir kısmının terk edilip bazısının tercih edilmesi ise mubâhtır.<sup>34</sup> Her iki durumda ne insanların tamamı bir bütün olarak mubâh filleri terk etmekte ne de yiyecekler tamamen terk edilmektedir.

Şâtibî mubâh olup harâma dönüşen fiile somut herhangi bir örnek zikretmemiştir. O, Gazzâlî'nin "mubâh bir fiilin devamlı işlenmesi onu küçük günaha, küçük günaha devam da onu büyük günaha dönüştürür" şeklindeki açıklamasına yer verir.<sup>35</sup> Böylece Şâtibî teorik olarak mubâh bir fiilin büyük günaha dönüşebildiğini kabul eder. Bir fiilin aldığı formlara göre hükmünü tablo olarak şu şekilde gösterebiliriz.<sup>36</sup>

	Mubâh	Mendûb	Vâcib/farz	Mekrûh	Harâm
Helal yiyeceğin tercihi	X				
Yeme içmenin kendisi (hayatta kalmak için)			x		
Güzel yiyecek, içecek		X			
Güzel yiyeceği tamamen terk				x	

<sup>31</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 208. Eş-Şirâzî de nikaha ihtiyaç duymayan kimse için nikahın mekruh, ihtiyaç duyan kimse için müstâhâb olduğunu söyler. *Et-Tenbîh fi'l-fıkhi'ş-Şâfi'i*, thk. Merkezü'l-Hedemât ve'l-Ebhâs es-Sekâfiyye (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983),157. Şirâzî'nin bu yaklaşımında nikahın farklılaşan hükmü farklılaşan kişiler sebebiyledir.

<sup>32</sup>Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

<sup>33</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

<sup>34</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 208-209.

<sup>35</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

<sup>36</sup> Tablo Şâtibî'nin zikrettiği örneklerden oluşturulmuştur. Ancak Onun harâma dönüşen mubâha somut örnek vermemesi sebebiyle harâm kısmındaki örnek bizim tercihimizdir. Tabloda hükmün farklılaşmasına sebep olan unsurlar italik olarak verilmiştir.

Yiyeceği terk	tamamen					x
------------------	---------	--	--	--	--	---

Şâtibî, mendûp bir filin de küllî açıdan ele alındığında vâcip olduğunu söyler.<sup>37</sup> Ezan okumak, cemâatle namaz kılmak, bayram namazlarını kılmak, tasaddukta bulunmak ve nikâh gibi filler cüz itibarıyla mendûbturlar. Ancak bunların her biri tümünden terk edildiğinde terk edenin adaletini zedeler. Ezanı toptan terk eden şehir halkıyla savaşılabılır olması, sürekli cemaat namazlarına katılmayanın şehadetinin kabul edilmemesi,<sup>38</sup> mendûb olan bir fiilin küllî olarak ele alındığında cüz'î olandan farklı bir hükme tabi olduğunu gösterir. Şâtibî bunun sebebi olarak dînen mendûb olan bu şeylerin daimî olarak toptan terkedilmesinin dine olumsuz yöndeki etkisine bağlar. Söz konusu mendûbların ara sıra terkedilmelerinin ise dinin kendisinde tesiri olmadığından terk edilmelerinde bir mahzûr bulunmamaktadır.<sup>39</sup>

Şâtibî, cüz olarak vâcip olanın kül olarak ta vâcip olmasını evleviyetle kabul eder. Ancak o cüz olarak bir vâcibin terki ile kül olarak bir vâcibin terkinin aynı hükmü gerektirmediğini söyler. Bir öğle namazını kılmayan ile hiç namaz kılmayan kimse büyük günah işlemiş ve Allah affetmedikçe cezayı hak etmiştir. Bunlara nispetle hiç namaz kılmayanın cezayı hak etmesi ise daha önceliklidir. O bu görüşünü Hz. Peygamber'in üç defa cuma namazına katılmayanın kalbinin mühürleneceğine dair rivayetine dayandırır. Cuma namazına bir kere bile özürsüz katılmamak günah iken kalbin mühürlenmesi ancak üçten sonra olmaktadır. Fukahâ da buna istinaden özürsüz cumayı üç defa terk edenin şehadetinin kabul olmayacağına hükmetmişlerdir.<sup>40</sup> Dolayısıyla bir vacibin bir kere terki ile daha fazla veya sürekli terki sonuç olarak farklı hükümlere tabidir.<sup>41</sup> Şâtibî'nin bu durumda farklı hükme tabi olmak ile kast ettiği, sonuç olarak farklı cezalara tabi olacağıdır. Bağlayıcılık açısından farzın ve harâmın üstünde bir hüküm yoktur. Haliyle bu tür hükümlerin cüz olarak ifa edilmeleri ile kül olarak ifa edilmeleri sevap-günah ve ceza açılarından farklılık gösterecektir. Şâtibî, Hanefilerin kast ettiği manada yani farz

<sup>37</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 211.

<sup>38</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 211.

<sup>39</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 212.

<sup>40</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 214.

<sup>41</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 213-214.

olmayan anlamda kullanıldığında vacibin, cüz'î olarak vâcip, küllî olarak farz olduğunu söyler.<sup>42</sup> Bu durumda bir alt mertebede olan vâcip bir fiil, kül olarak ele alındığında farz kuvvetine yükselmektedir.

Harâmlar da aynı şekilde cüz olarak ele alınmaları ile kül olarak ele alınmaları bakımından farklı sonuçlar verirler. Harâmlar, "bir şekilde" işlenmeleri halinde aynı mertebelerde sayılırlar. Ancak devamlı olarak işlenmeleri durumunda benzer sonuçlar doğurmaz. Özürsüz söylenen yalan (bir kere), küçük günah olup süreklilik arz etmesi onu büyük günah mertebesine çıkarır.<sup>43</sup> Yine bir lokma yemek çalmak ile nisabın dörtte birini çalmak el kesme cezasını gerektirme açısından eşdeğer değildir.<sup>44</sup>

Şâtıbî'ye göre fiileri cüz olarak ele aldığımızda, yani kendi deyişiyle harici unsurlardan bağımsız salt bir fiil olarak ele aldığımızdaki hükmü ile bu fiilin sonradan aldığı vasıflar ile alacağı hüküm aynı değildir. Fiil, ister sonradan aldığı vasıflar nedeniyle başka bir fiile dönüşsün, isterse fiilden bağımsız olarak ona ilişen harici bir unsur nedeniyle değişikliğe uğrasın, her iki durumda da fiilin aldığı yeni hal ilk halinden farklıdır. Dolayısıyla Şâtıbî'ye göre hükümlerin değişmesinin sebebi fiillerin değişmesidir. Fiiller, dönüştüğü yeni halin veya kapsamı altına girdiği harici unsurun hükmünü almaktadır. Aynı kalan fiil için hükmün değişmesi söz konusu değildir. El-Muvâfakât'ın muhakkiki Dıraz, Şâtıbî'nin bu yaklaşımı hakkında şu cümleleri sarf eder: "Âdetlerin değişmesi halinde hükümlerin değişmesinden maksat, aslî hitâbta meydana gelen bir değişiklik anlamında değildir. Çünkü şer' ebedi olarak konmuştur."<sup>45</sup> Özdemir de Şâtıbî'nin yaklaşımı hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hükümde değişim diye ifade edilen hususun gerçek anlamda bir değişim olmadığı, aksine sebeplerin farklılığından kaynaklanan bir farklılık olduğu, şer'atın ebedî olmak üzere vaz' edildiği, dolayısıyla hükümlerin sabit olduğu ve değişimin hükümlerde değil, bu hükümlere sebep teşkil eden fiilî durumlarda cereyan ettiği görülür."<sup>46</sup>

Şâtıbî'nin fiillerin cüz ve kül olarak ele alındıklarında farklı hüküm alacakları şeklindeki yaklaşımı ile Kâdî 'Abdülcebâr'ın fiillerin farklı vecihlere göre farklı hüküm alacağı şeklindeki yaklaşımı arasında benzerlik olmakla beraber farklılık da bulunmaktadır. İki yaklaşım arasındaki ortak

<sup>42</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 215.

<sup>43</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 215.

<sup>44</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 216.

<sup>45</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Mukaddime: 8; 48.

<sup>46</sup> Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", 30.

nokta fillerin farklı durumlara göre farklı hüküm alabileceğinin kabul edilmesidir. Ancak Şâtıbî'nin ele aldığı mevzu hakkında şer'î hükümlerin vaz edildiği fiillerdir. Her ne kadar filler değişse de değişime göre konmuş hükümler bulunmaktadır. Kâdî 'Abdülcebâr ise hükmü konmuş fillerden bahsetmeyip onların hükmünün tespitiyle ilgilenmektedir. Yani Kâdî 'Abdülcebâr'da değişik vecihlere göre hükmü konmuş fiil mevzu bahis değildir.

## 2. AHKÂMIN DEĞİŞİMİNE KONU OLABİLECEK ÖRNEKLER

Fıkıh literatüründe hükmün değişimine dair ileri sürülebilecek birçok görüş bulunmaktadır. Örneğin Karâfî'nin (ö. 684/1285) “Adetlere dayanan hükümlerin, adetlerin değişmesine rağmen devam etmesi icmâ'a aykırıdır...Adet değiştiğinde hüküm yeni adetin gerektirdiğine göre değişir.”<sup>47</sup> şeklindeki ifadesi bu görüşlerden biridir. Karâfî'nin “yeni adetin gerektirdiği” şeklindeki sözü esasında değişimin adetlerde olduğu ve yeni adetin farklı bir hüküm gerektirdiğini ifade etmesi yönüyle Şâtıbî'nin yukarıda aktardığımız yaklaşımıyla da uyumludur. Bâvâ, Karâfî'nin yukarıdaki açıklaması ve diğer ulemanın benzer ifadelerine yer verdikten sonra hükmün değişmesine yönelik fukahânın ifadelerinin usûl sistematığı içerisinde *tahkîkû'l-menât* kapsamında ele alındığında çözülebileceğini belirtir. O, usûlcüler nezdinde ictihâdın *tahrîcû'l-menât*, *tenkîhü'l-menât* ve *tahkîkû'l-menât* şeklinde üç aşamasının olduğunu söyler. Ona göre hükmün zamana ve mekâna göre değişmesine dair teorik olarak fukahâdan nakledilen görüşler ictihâdın *tahkîkû'l-menât* kısmıyla ilgilidir.<sup>48</sup> Bâvâ, değişen şeyin hükmün menatı olduğunu belirtir. Hükmün tahakkukunun kendisine bağlandığı menat (illet) değişince doğal olarak hüküm de değişecektir.<sup>49</sup> Örneğin fakirlik zekâtın verileceği sınıflar içerisinde bir menâttır. Bunun muayyen fertlerde varlığı araştırıldığında fakir olan kimselere zekâtın verilebileceğine hükmedilirken, eskiden fakir olduğu için zekât verilen kimselere menatın (fakirliğin) yokluğundan ötürü zekât verilmeyeceği sonucuna varılacaktır. Burada “fakirlere zekât verilir” hükmü değişmemekte, fakirlik vasfını

<sup>47</sup> “أن إجراء الأحكام التي مُدركها العوائد مع تعغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يُتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تعغير العادة” , Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995), 218.

<sup>48</sup> Maruf Adem Bâvâ, “Kaidetü tağyiri'l-fetâvâ ve'l-ahkâm bi tağyiri'z-zamân ve'l-mekân ve tatbîkâtüha'l-mu'asira”, *Mecleetü Külliyyeti'ş-Şeri'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 29 (2011), 12.

<sup>49</sup> Bâvâ, “Kaidetü tağyiri'l-fetâvâ”, 12.

yitiren şahıslara uygulanan hüküm değişmektedir. Fakir olmak ile fakirlikten çıkmak ayrı durumlar olup farklı hüküm gerektirmektedir.

Konuyu Bâvâ gibi *tahkîkû'l-menât* kapsamında ele alan Özdemir de hükmün değişiminden değil farklılaşmasından bahsedebileceğini; dolayısıyla konunun hükmün değişimi yerine, olguda değişimi konu edinen *tahkîkû'l-menât* kapsamında ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>50</sup> Özdemir, Mecelle'nin 39. maddesi olan "Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz." ilkesinin örfe dayalı hükümleri kapsadığını; dolayısıyla bu kuralda dile getirilen değişimden maksadın, zamandan zamana, mekândan mekâna, bölgeden bölgeye, yöreden yöreye, meslekten mesleğe değişiklik arz eden örf ve âdetlerden kaynaklanan vaki durumlarda meydana gelen değişim olduğunu söylemektedir.<sup>51</sup>

Gerek usûl gerek fûru' kaynaklarında hükmün değişimi anlamına gelebilecek yukarıda aktardığımız teorik ifadeler yanında fûru eserlerinde yer alan kimi fikhî görüşler de hükmün değişimi kapsamında zikredilebilir. Diğer bir anlatımla fıkıh eserlerinde yer alan kimi görüş ve kaideler aynı fiil üzerinde hükmün değişimine örnek olarak zikredilebilir: "Başlanmış ve tamamlanmadan bozulmuş nafilenin kazasının vâcip olduğu" görüşü, "zaruretlerin harâmları mubâh kıldığı" kaidesi ve "devlet buyruğunun hükümlerdeki bağlayıcılığı artırdığına" hükmü bu bağlamda ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağımız örneklerde esasında yeni fiile taalluk eden yeni bir hüküm bulunmakta ve bu yeni hüküm ya fiilin aldığı yeni formdan (ibadete başlama) ya da harici unsurdan (zaruret, devlet) kaynaklanmaktadır. Aslında yeni hüküm ya yeni forma bürünen yeni fiilin ya da harici unsurun hükmüdür.

### 2.1. Tamamlanmadan Bozulan Nafilenin Kazasının Vûcubiyyeti

Tamamlanmadan bozulan nafile bir ibadetin kazasının hükmü, fukahânın üzerinde ihtilaf ettiği bir husustur. Bu hususta a. Kazasının vâcip olduğu, b. özürsüz terk edildiğinde kazasının vâcip olduğu ve c. her hâlükârda kazasının vâcip olmadığı şeklinde üç farklı görüş oluşmuştur. İlk etapta nafile olan bir ibadet tamamlanmadığı için kazasının vâcip olması, aynı fiil için hükmün değişmesine örnek olarak zikredilebilir. Meselenin anlaşılması için başlanmış fakat tamamlanmamış nafilenin kazasının gerektiği görüşünde olanların meseleye yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

<sup>50</sup> Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", 31.

<sup>51</sup> Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", 31.

İmâm Mâlik (ö. 179/795) bu konuda gelen farklı rivayetleri<sup>52</sup> cem ederek yaptığı değerlendirmede, bozulan nafileyi “özürlü” ve “özürsüz” olmak üzere iki kategoride ele alır. O, herhangi bir özür söz konusu olması halinde kazanın gerekmediği, özürsüz bozulan nafilenin ise kazasının gerektiği sonucuna varmıştır.<sup>53</sup> İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ise nafile oruç ve nafile namaza başlayanın başladığı nafileyi tamamlamasını; özürlü veya özürsüz bozmasına bakmaksızın sonradan tam bir şekilde yerine getirmesini güzel bulduğunu söyler. Bununla birlikte kişinin o nafileyi (oruç ve namazı) yerine getirmesinin/kaza etmesinin vâcip olmadığını da ifade eder. Gerekçe olarak vâcip ve nafilenin bağlayıcılık açısından kuvvetlerinin farklılığını gösterir. Nafile ve vâcibin farklılığı ibadete başlarken, ibadet ederken ve nihayetinde de devam eder.<sup>54</sup> O, kendi görüşünü destekleyen nakli delillere<sup>55</sup> geçmeden önce hükümlerin mahiyetleri gereği değişime uğramayacağı görüşünden hareket eder. Vâcip ve nafile, mükellef açısından başlangıç itibarıyla ne ifade ediyorsa sonuç itibarıyla de onu ifade eder. Vâcip vâcip olma, nafile de nafile olma özelliğini korur. Dolayısıyla mükellef açısından yerine getirme zorunluluğunun olmadığı ve terkinin ceza gerektirmediği nafile ibadetin bu özellikleri her daim aynıdır. Yani nafile bir ibadete başlamadan önceki özellikler, başladıktan sonra tamamlanmadan bozulan durumlar için de varlığını sürdürmektedir. Şâfiî'nin temel hareket

<sup>52</sup> Rivayetlerden biri şudur: Peygamber (s.a.s) Efendimiz'in zevceleri Hz. Hafsa ile Hz. Ayşe'nin, oruçlu iken kendilerine hediye olarak getirilen bir yiyeceği yiyerek oruçlarını bozdukları ve Peygamber Efendimiz'in onlara, “Yerine bir gün kaza ediniz.” diğeri ise Ümmü Hânî'nin şu rivayetidir: “Mekke'nin fethi sırasında bir ara Hz. Fatma gelip Rasûlullah'ın (s.a.s) sol yanına oturdu. Ben de sağ yanında idim. Hizmetçi kız içinde içecek bulunan bir kap getirip Rasûlullah'a (s.a.s) verdi. Rasûlullah (s.a.s) alıp içtikten sonra bana verdi. Ben de içtim ve 'Ya Rasûlallah, oruçlu idim, orucumu bozdum.' dedim. Rasûlullah (s.a.s) bana 'Sen bir orucun kazasını mı tutmuştun?' diye sordu. 'Hayır', dedim. Rasûlullah (s.a.s), 'Orucun tataovu' olduğu için sana bir şey lâzım gelmez' dedi”. İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in ikinci rivayeti unutmaya hamlettiğini bundan ötürü Peygamber (s.a.s) ondan kaza etmesini istemediği şeklinde yorumlamış olabileceğini ifade eder. Ebû'l-Velîd Muhamed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004), 2: 74-75.

<sup>53</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fihki mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3: 468; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 75.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 1: 326; 2: 112.

<sup>55</sup> Hz. Ayşe'nin “Rasûlullah (s.a.s) yanına geldi. Ona: Sana bir yemek sakladım, dedim. Rasûlullah (s.a.s) 'Ben oruç tutmak istemişim. Fakat getir (de yiyeyim)' dedi” şeklindeki rivayeti onlardan bir tanesidir. Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 326.

noktasının şâri'in bir fiil için koyduğu hükmün sürekliliği/değişmezliği olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefi mezhebinde bozulan nafilenin kazası vâciptir. Haskefi (ö. 1088/1677) kendi iltizamıyla/gerektirmesiyle kişiye vâcip olan şeyleri biri sözlü diğeri fiili olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan sözlü olanı adak, fiilî olanı ise başlanılan nafilerdir.<sup>56</sup> Haskefi başlanılan bir nafilenin kendi fiili ile olsun veya olmasın, şer'î bir özürden ötürü olsun veya olmasın bozulması halinde kazasının vâcip olduğunu; "Amellerinizi boşa çıkarmayın." (Muhammed, 47/33) ayeti gereği şer'î bir özür olmadan bozmanın ise harâm olduğunu ifade etmektedir.<sup>57</sup> İbn Abidin'in, Münve Şerhi'nin yazarından aktardığına göre adamakla lazım gelen ve sıhhat konusunda başı sonuna bağlı olan ibadetlere başlamanın, bu ibadetleri tamamlanmasına ve bozulması halinde kazasının gerekliliğine sebep olduğu görüşüne sahip olanlar Ebu Bekr, İbn Abbas, Hasan Basrî, Mekhul İbrahim en-Nehaî, Hanefiler ve İmam Malik'tir.<sup>58</sup>

Serahsî (ö. 483/1090 [?]) vâcip olmayan şeyi teberruda bulunmadığı sürece kişiye vâcip olmadığını; ancak başlanılan nafilenin ibadet (kurbet) olmasından ötürü nafilenin edasını tamamlayarak ibadetini koruması gerektiğini belirtir.<sup>59</sup> O, kendi görüşünü yukarıda aktardığımız ayete dayandırarak başlanılan bir ameli iptal etmekten kaçınmanın farz olduğunu söyler. Serahsî'ye göre nasıl ki verilen sözde durmak ve adanılan şeyi yerine getirmek farz ise başlanılan ibadeti tamamlamak da farzdır. O, bu durumdaki kişiyi adakta bulunan kimseye benzetmektedir. Nafile ibadete başlayan kimse adakta bulunan kimse gibi ibadeti tamamlama yükümlülüğünü üstlenmiş olmaktadır. Her iki durumda da kişi başlayarak ibadeti bitirmeyi kendisine vâcip kılmaktadır. Kişi adak adayarak ve nafile bir ibadete başlayarak adağı ve nafile ibadeti üzerine vâcip kılmaktadır. Söz konusu vucubiyet vâcip olan ibadetler ile eşdeğer kesinlik ve bağlayıcılık ifade eder. Dolayısıyla kişi başlayıp tamamlamadığı nafileyi farzlarında olduğu gibi yerine getirmediği zaman kaza etmesi gerekmektedir.<sup>60</sup> Serahsî

<sup>56</sup> Haskefi, Alâüddin Muhammed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (Reddü'l-Muhtâr ile beraber) (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2: 31.

<sup>57</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 2: 31.

<sup>58</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2: 29.

<sup>59</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 3: 69.

<sup>60</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 69.



Hanefilerin konuyla alakalı ilkesini şöyle açıklar: “Başlandıktan sonra mükellefin özürsüz olarak orucu bozması mubâh değildir. Mükellef orucu bozmakla suç işlemiştir ve kazası gerekir.”<sup>61</sup> Dolayısıyla sonraki hüküm bir tür ceza ve ilk baştaki fiilden farklı olan ibadeti tamamlamama fiiline ilişkindir.

Hanefiler meseleyi “Amellerinizi boşa çıkarmayın.” (Muhammed, 47/33) ayetine dayandırmakta ve başlanılan ibadetlerin tamamlanması gerektiğine hükmetmektedirler. Bununla beraber bir ibadete başlama onu tamamlayacağına dair bir iradedir ki bu adağa benzemektedir. Adakta olduğu gibi bu konuda da mükellef kendi iradesiyle kendisini sorumluluk altına almaktadır. Onu sorumluluk altına sokan kendi iradesi; o hususta sorumluluk olduğuna karar veren ise Şâri’dir. Mükellefler adakta olduğu gibi kendilerini bu şekilde yükümlülükler altına koyabilmektedirler.

Hanefilerin görüşlerini şu şekilde maddeler halinde özetleyebiliriz:

1. Başlanmış bir ibadetin bitmesini Şârî istemektedir. Bu istek ayrı bir hükümdür.
2. Mükellef adakta olduğu gibi kendi iradesiyle kendisini bu hükmün altına sokabilmektedir.
3. Başlanmış nafilenin bozulması suç kapsamındadır ve cezası kaza etmektir.

Tamamlanmadan bozulan nafilenin kazasının vûcubiyeti nafileyi içeren emirden bağımsız başka bir emirle (Muhammed, 47/33) sabit olmuştur. Bunun yanında aynı fiil için değişen bir hüküm bulunmaktadır. Nafile kendisine başlamayan tüm mükellefler için nafile olma özelliğini korumaktadır. Nafileye başlayan için ise nafile artık tamamlanması gereken bir ibadettir. Buradaki farklı hüküm (vûcubiyet) değişen kişiye/duruma (nafileye başlayana) göredir. Dolayısıyla farklı bir durum ve farklı bir hüküm söz konusudur. Bu yeni duruma taalluk eden başka bir hüküm bulunmaktadır. Kişi nafile ibadetin yapılmasını isteyen emre değil, onun tamamlanmasını isteyen diğer bir emrin muhatabı konumundadır. Burada aynı durum için değişen bir hükümden bahsedemeyiz. Dolayısıyla Hanefiler de esasında aynı fiil için değişen bir hükümden bahsetmemektedirler. Nafile nafile olma özelliği korumakta vacibe dönüşmemektedir.

### 3.2. ez-Zarurat Tubîhu’l-Mahzûrât Kaidesi

“ez-Zaruratu Tubîhu’l-Mahzûrât” bir fıkıh kaidesi olup zaruret halinde normal zamanlarda harâm olan hükümlerin mubâh olduğunu ifade

<sup>61</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 69.

etmektedir. Mana itibariyle bu kaide ayet ve hadislerde mevcut olup ilk dönem fukahası tarafından işlenmiştir. Bu kaidenin “İhtiyar halinde (normal zamanda) caiz olmayan şey ızdırar halinde caiz olur.”<sup>62</sup>, “Harâmlar ancak zarurette mubâh olur.”<sup>63</sup> “Usûlde zaruretler harâmı mubâh alana çeker.”<sup>64</sup> şeklinde farklı ifade biçimleri de bulunmaktadır.

Kaidenin mesnedini teşkil eden naslara geçmeden önce bu kaidenin ifade ettiği anlamı izah etmek istiyoruz. Mezkur kaide “zaruret”, “ibaha” ve “mahzur” kelimelerinden oluşmaktadır. Zaruret kelimesi sözlükte “ihtiyaç, aşırı sıkıntı” anlamına gelmektedir.<sup>65</sup> Fukahânın üzerinde uzlaştığı bir zaruret tanımı<sup>66</sup> bulunmamakla beraber onların tanımlarından yola çıkarak şöyle bir tanım yapılabilir: “yasağın çiğnenmemesiyle kişinin yok olma korkusunu ifade eden durum”. Bir diğer kavram olan mahzur kelimesi harâm,<sup>67</sup> ibaha ise mubâh kılma anlamındadır.

Zaruret durumuna ilişkin hüküm için şu ayetler örnek olarak zikredilebilir: “Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan

<sup>62</sup> Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi masâlih'il-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1991), 1: 87.

<sup>63</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-müvaki'in*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 3: 30.

<sup>64</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'ad fi hedyi hayri'l-ibâd*, 27. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5: 25.

<sup>65</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Darü's-Sadr, h. 1414), 4: 48; İbrahim Mustafa; Ahmed ez-Ziyât v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, (b.y.: Dârü'd-Da'va, ts.), 1: 538.

<sup>66</sup> Hanefi fakihî Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs'ın (ö. 370/981) tanımı şu şekildedir: “Zaruret kişinin yemeği terk etmesiyle bazı uzuvlarının veya canın zarar göreceği korkusudur”. *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, h. 1405), 60. Malîkî fakihî Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî'nin (ö. 1201/1786) tanımı şöyledir “canın yok olma veya ciddi sıkıntıdan korunmasıdır.” *Hâşiyetü's-Sâvî ala's-Şerhi's-Sağîr* (b.y.: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2: 183. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfi'î'nin tanımı şöyledir: mükellefin yasaklanamı yapmadığı takdirde yok olacak veya yok olma tehlikesine varan durumdur”. *El-Eşbâh ve'n-nezâir* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 85. Hanbelî fakihî Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî'nin (ö. 885/1480) tanımı ise şu şekildedir: “ızdırar sadece yok olma korkusudur”. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcîh mine'l-hilâf*, 2. Baskı (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 10: 369.

<sup>67</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Mahzûru “terkine sevabın, işlenmesine cezanın iliştigi şeydir” şeklinde tanımlar. *el-Varakât* (Mahallî'nin şerhü'l-Varakât'ıyla birlikte) (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2004), 5.

başkası adına kesileni harâm kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur.” (el-Bakara 1/173), “Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilenler, -canları çıkmadan önce kesmemişseniz, boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, başka bir hayvan tarafından süsülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanları- dikili taşlar üzerine boğazlananlar ile fal oklarıyla kısmet aramanız size harâm kılındı; bunlar fasıklıktır.... Açlıktan darda kalan, günaha kaymaksızın yiyebilir.” (el-Maide 5/3) “Üzerine Allah’ın adı anılıp kesilenden yememenize sebep ne? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığınız dışında, harâm kıldığı şeyleri size açıklamıştır.” (el-En’am 6/119), Allah (c.c) bu ayetlerde yenmesi harâm olanları saydıktan sonra zaruret durumuna ilişkin muradını da beyan etmektedir. Cessâs da bu ayetleri zikrettikten sonra Allah’ın ayetlerdeki mubâhı zaruret durumlarına iliştiirdiğini,<sup>68</sup> zaruret durumlarına bu ayetler gereği mubâhlığın taalluk ettiğini belirtmektedir.<sup>69</sup>

Aslında bu kaide zarurî durumlarda yasak olan şeylerin mubâh olduğunu ifade etmek için getirilmiştir. Zaruretlerin harâmları mubâhlaştırması şeklinde ifade edilmesi ise aklî mecaz kapsamındadır. Aklî mecaz fiilin fail dışında ilintili başka bir şeye nispet edilmesidir. Burada da harâmları helal kılan Allah olup bunu zarurete bağlamıştır. Zaruretin kendisi bir durum olup hüküm koyma ve hükmü değiştirme gibi bir yetkisi söz konusu değildir. Bununla beraber kendisi hükme konu olmuş ve ona dair hüküm vaz edilmiştir. Söz konusu bu hükmün adı ruhsattır. Beydâvî (ö. 685/1286) ruhsatı, “Hükmün delilin hilafına bir özürden ötürü sabit olması” olarak tanımlar. Örnek olarak ızdırar halinde meyte etini yeme, yolcunun oruç tutmaması ve namazı kısaltmasını zikreder.<sup>70</sup>

Kaidenin konumuzu asıl ilgilendiren yanı hükmün değişmesidir. Harâm olan şeyler zaruretler söz konusu olduğunda mubâha dönüşmektedirler. Dolayısıyla aynı şey için değişen hükümden bahsedilebilir. Aslında burada aynı durum için hükmün değişim ve dönüşümünden bahsedemeyiz. Yukarıda Beydâvî’den de alıntıladığımız gibi zaruret başlı başına bir durum olup kendisine taalluk eden müstakil bir

<sup>68</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’an*, 156.

<sup>69</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’an*, 160.

<sup>70</sup> Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-ousûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beirut: Dâru İbn Hazm 2008/1429), 58.

hüküm bulunmaktadır. Zaruret durumunun meydana gelmesi ile mubâh devreye girmekte; mubâhlık sadece zaruret halini yaşayan kimse ile ilgili ve zaruret miktarınca geçerlidir. Bu husus “Zaruretle kendi miktarınca takdir olunur.” şeklinde kaideleştirilmiştir.<sup>71</sup> Asıl olan hüküm ise zaruret hali olmayan diğer mükellefler için varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla asıl hüküm (azimet) ile zaruret durumuna ilişkin hüküm (ruhsat) müstakil birer hüküm olup birbirinden farklı olan durumlar için konmuştur. Örneğin gücü, kudreti ve alternatif yiyeceği olan kimse için meyte yemek harâmıdır.

### 3.3. Devlet Buyruğuyla Bağlayıcılığı Artan Hükümler

Devlet başkanı olarak isimlendirilen imam, halife veya onların naiblerinin emirlerine uymak “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre de (itaat edin).” (en-Nisa 4/59) ayeti gereği vacip/farz görülmüştür.<sup>72</sup> Devlet başkanının şer’<sup>73</sup> e uygun olan<sup>74</sup> veya aykırı olmayan<sup>74</sup> emirlerinin mükellefler tarafından bağlayıcı olarak görülmesi hükümler açısından bir değişimin oluşmasına sebep olmaktadır. Örneğin Şâfiî fakih Büceyremî’nin (1221/1806) şu ifadeleri buna örnek olarak zikredilebilir: “Devlet başkanının vacibi emretmesi vacibi te’kid, mendubu ve kamu maslahatı içerikli mubâhu emretmesi (onları) vâcip kılmaktadır.”<sup>75</sup> İbn Abidin’in Hanefi fukahasına atfettiği şu ifadeler de bu kabildendir: “Emîr; taun ve benzeri bir sebepten ötürü, bir kaç gün oruç tutulmasını emrederse onun emrini yerine getirmek vâcip olur.”; “Şeriatın mubâh gördüğü konularda imama itaat etmek vâciptir.”<sup>76</sup> Haskefî tütünün hükmü hakkındaki görüşleri zikrettikten sonra şu ifadeyi kullanır: “eğer veliyü’l-emr yasaklarsa kesinlikle harâm olur”<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 84.

<sup>72</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-Dekâik*, 2. Baskı (b.y.: Dârü’l-Kütübü’l-İslâmî, ts.), VII, 53.

<sup>73</sup> Haskefî, devlet başkanının emrine ancak şer’<sup>73</sup> e muvafık olmasıyla uyulabileceğini (أمر السلطان إنما يفرض إذا وافق الشرع وإلا فلا) ifade etmektedir. *ed-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviri’l-ebşâr ve cami’i’l-bihâr*, thk. Abdü’l-mün’im Halil İbrahim (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 473.

<sup>74</sup> Nevevî itaatin sınırını “ما لم يخالف حكم الشرع” (şer’î hükme muhalif olmayan) ile sınırlandırmaktadır. *Ravdatü’t-talibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Alemi’l-Kütüb, 2003), 7: 267.

<sup>75</sup> Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî el-Mısırî eş-Şâfiî, *Tühfetü’l-habîb ala’l-Hatîb* (Hâşiyetü’l-Büceyrimî ala’l-Hatîb) (b.y.: Dârü’l-Fikir, 1995), 2: 238.

<sup>76</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü’l-muhtâr ala’d-Dürri’l-muhtâr* (Haskefî’nin Dürri’l-Muhtâr’ıyla beraber) (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1992), 6: 460.

<sup>77</sup> “وَمَعَ تَحِيٍّ وَإِنِّي الْأَمْرُ عَنْهُ حَرَمٌ قَطْعًا”<sup>77</sup>, Haskefî, *ed-Dürri’l-muhtâr*, 678.

Yukarıdaki alıntılarda devlet başkanının emrine uymanın gerekliliği/vucubiyeti, söz konusu emrin iliştigi hükümlerin bireyler nezdinde bağlayıcılığına etkide bulunduğunu göstermektedir. Özellikle mendûp, mubâh ve mekrûh hükümlerinin devlet buyruğuyla bağlayıcılıklarının artması hükümlerin değişmesi anlamına geldiği söylenebilir. Haskefi'nin tütünün devlet tarafından yasaklanması halinde kesinlikle harâm olacağını söylemesi bunun bir ifadesidir.

İmâm Şâfiî *el-Ümm* adlı eserinin farklı yerlerinde sarf ettiği "*Hâkimin helali harâm, harâmı helal kılma yetkisi yoktur*"<sup>78</sup> mealindeki ifadelerinden devletin hükümlerinin mahiyetini değiştirecek tarzda tasarruf yetkisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ifade hükmün kaynağının Allah ve Rasûlü olduğu şeklindeki anlayışla uyuşmakta ve hükmün devlet başkanından bağımsız olarak harâm ve helal olarak vaz olunduğunu ifade etmektedir. Şâfiî'nin bu ifadesi ile yukarıda alıntıladığımız fukahânın ifadeleri arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Şâfiî devlet başkanının hükmün mahiyetini değiştiremeyeceğini, hüküm olarak helalin helal, harâmın helal olarak sabit olduğunu ifade etmek istemektedir.

Fukahânın ifadeleri ise devlet başkanına itaati emreden hükmün uygulanmasına yönelik ifadelerdir. Allah Kur'ânda *ulu'l-emre*/devlet başkanına itaati emretmektedir.<sup>79</sup> Bu başlı başına bir hükümdür. Allah, bu hüküm ile onun taalluk ettiği diğer fiillerin hükümlerinin bağlayıcılığının artacağını buyurmuştur. Örneğin devlet başkanının emriyle mubâhın mükellefler için bağlayıcılığı mubâh hükmün kendisindeki bir değişim ve dönüşümden değil, devlet başkanına uymanın gerekliliğini emreden ayetten kaynaklanmaktadır. Yani mubâh hükme yönelik devlet buyruğuna uymanın gerekliliği söz konusu emre uyma ile ilintilidir. Devlet başkanının emrine rağmen mubâh, hüküm olarak özelliğini korumaktadır. Bağlayıcılık ise mükellef açısından olup harici bir unsurdan, müstakil bir hükümden kaynaklanmaktadır.

Bu konuda da değişimin durumda/filde olduğunu söyleyebiliriz. Biri normal diğeri devlet buyruğu olan iki farklı durum bulunmaktadır. Zaruret ve devlet buyruğu harici bir unsur olup yeni ve farklı birer durumdur. Dolayısıyla bu farklı duruma ilişkin Şârî'nin hükümleri devreye girmektedir. Devletin buyurması, buyurmadığı normal zamanlara göre yeni

<sup>78</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 91; 7: 269, 487, 493.

<sup>79</sup> "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin." Nisâ 4/59

bir durumdur. Ve bu yeni durum, gerektirdiği hükmü devreye sokar. Dolayısıyla aynı durum için farklı hükümlerin olduğu veya hükümlerin değiştiğinden bahsedemeyiz.

## SONUÇ

Mecelle'deki "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" kaidesinde öne çıkan "hükümlerin tagayyürü" ifadesi, anlam ve imkanına bakılmaksızın kimileri tarafından hükümlerin işlevsizleştirilmesi, hatta rafa kaldırılması anlamında kullanılmaktadır. Hükümlerin tagayyürü ile hükmün dönüşümü ve tebdili kastedilebilir. Hükmün dönüşümü kendiliğinden bir değişimi barındırdığından Şârî'i dikkate almayan bir terkiptir. Hükmün tagayyürü ile hükmün tebdilinin kastedilmesi ise aynı fiil üzerinde cereyan etmesi ile söz konusu olur. Ancak bu anlamda bir değişim hükmün mahiyetine aykırıdır. Hüküm, Şârî'in hitabı veya bu hitabın sonucu olarak tanımlanınca vazolunmuş hükümde tasarruf; yani bir fiil hakkında konmuş hükmün başka bir hükümle tebdili ancak şârî'nin tasarrufunda olan bir yetkidir. Bu anlamdaki tebdil usûlde nesih olarak isimlendirilmiştir.

Fıkıh literatüründe yer alan ve hükmün değişimine dair ileri sürülebilecek örnekler iyice irdelendiğinde aynı durum/fiil için değişen ve farklılaşan hükümler olmadığı görülecektir. Harici bir unsurun devreye girmesiyle yeni bir hal alan durum/fiil, yeni haliyle eski halinin gerektirdiği hükümden farklı bir hükmü gerektirmektedir. Bozulan nafilenin kazasının vâcip olduğunu iddia eden Hanefiler söz konusu görüşlerini yeni bir hal alan nafileyi tamamlamamayı nafilenin kendisinden bağımsız olarak ele almaktadırlar. Bu yeni hal ise "Amellerinizi boşa çıkarmayın." (Muhammed, 47/33) ayetinin kapsamına girmekte ve onun gerektirdiği hükmü almaktadır. Dolayısıyla nafileye başlamak ile başlayıp bitirmek veya bozmak birbirinden ayrı fiiller olup ayrı hükümler gerektirmektedir. Hanefilere göre vacibe dönüşen bir nafile söz konusu değildir. Aynı şekilde zaruret durumunda helale dönüşen harâm ile devlet buyruğu ile bağlayıcılığı artan hükümlerde de mükellef açısından yeni bir durum söz konudur. Biri zaruret diğeri devlet buyruğu olan bu harici unsurlar beraberinde kendilerine ilişkin hükümleri gerektirmektedirler. Zaruret ve devlet buyruğu kendilerine özel hükümleri olan durumlardır. Bu harici unsurlardan bağımsız normal durumlar da kendi varlıkları ve asli hallerini sürdürmekte ve onlara dair hüküm devam etmektedir. Dolayısıyla ne nesih, ne bir hükmün rafa kaldırılması ne de nasların işlevsizleştirilmesi anlamında bir hüküm değişimi söz konusu değildir. Aksi hükmün mahiyetine aykırıdır.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed, Muhammed Lütfi. "Tağayyürü'l-Fetvâ fi'l-ahkâmî's-şer'îyye mücebatuhu ve devâbituhu". *Meceletü's-Şeri'a ve'l-Kânûn* 28/60 (2014): 469-517. <https://doi.org/10.12816/0009304>.
- Bâvâ, Maruf Adem. "Kaidetu tağyiri'l-fetvâ ve'l-ahkâm bi tağyiri'z-zamân ve'l-mekân ve tatbikâtüha'l-mu'asıra". *Meceletü Külliyyeti's-Şeri'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 29/29, (2011): 577-636.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed*. Thk. Halil mîs. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1403.
- Eşit, Davut. *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî. *Hâşiyetü's-Sâvî ala's-Şerhi's-Sağır*, 4 cilt. y.y: Dârü'l-Me'arif, t.y.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Dâru İbn Hazm 2008/1429.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî eş-Şâfiî. *Tühfetü'l-habîb ala'l-hatîb* (Hâşiyetü'l-Büceyrimî ala'l-Hatîb). 4 cilt. b.y.: Dârü'l-Fikir, 1415/1995.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, h. 1405.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri. *el-Varakât*. Mahhalî'nin Şerhü'l-Varakât'ıyla birlikte. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2004.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr ve cami'i'l-bihâr*. Thk. Abdü'l-mün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *Şerhü'l-Varakât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. 2. Baskı. 12 cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatü't-talibîn*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed. Özel Baskı, 8 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. B.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâî. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebû Ubeyde. 7 cilt. Kahire: Dâru İbni 'Afân, 1417/1997.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî. *et-Tenbîh fi'l-ıkhî's-Şâfi'î*. Thk. Merkezü'l-Hedemât ve'l-Ebhâs es-Sekâfiyye. B.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ*. Thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr* (Reddül-muhtâr ile beraber). 2. Baskı. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.

- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı. *Reddül-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr* (Haskefî'nin Dürri'l-muhtâr'ıyla beraber). 2. Baskı. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1412/1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-müvaki'în*. Thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî. *Zâdü'l-Me'ad fı Hedyi Hayri'l-'İbâd*. 27. baskı. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. 15 cilt. Beyrut: Darü's-Sadr, h. 1414.
- İbn Mesud, Sadrû's-Şerî'a Ubeydullah. *et-Tavdîh li halli ğavâmiz-i Tenkîh* (Teftâzânî'nin Şerhü't-Telvih'ıyla beraber). 2 cilt. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 2. Baskı. B.y.: Dârü'l- Kütübi'l-İslâmî, ts..
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid*. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İzz B. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkı. *Kavâ'idü'l-ahkâm fı masâlihi'l-enâm*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usulü'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fı fıkhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Thk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mustafa, İbrahim; Ahmed ez-ziyât v.dğr.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 cilt. Mısır: Dârü'd-Da'va, ts..
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014): 19-42. <https://doi.org/10.15371/MUIFD.2014478291>.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.