



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 15.05.2019 | Kabul Tarihi: 17.06.2019

EBU'L HASEN EL-MÂVERDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

Mehmet BİRSİN

Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mehmet.birsin@inonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2038-799X>

Atıf / Citation: Birsin M. (2019). Ebu'l Hasen el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 36-76.

ÖZET

Mâverdî'nin daha çok devlet teorisi, idare, siyaset ve ahlaka ilişkin görüşleri ön plana çıkmıştır. Bununla beraber Mâverdî, çok yönlü bir ilim adamıdır. Bu yönlerinin başında ise kelamcılığı, fakihiği ve ahlakçılığı gelmektedir. Bu çalışmada Mâverdî'nin bir kelamcı ve fakih olarak bilgi anlayışı incelenmiştir. Bilgi teorisi, kelam ve fıkıh usulünün ortak konularında birini oluşturmaktadır. Çalışmada iki disiplinin bilgi teorisine ilişkin temel tespitleri ve bilgi teorisine ilişkin sorunlara yaklaşımları Mâverdî özelinde birlikte ele alınmıştır. Fıkıh ilminin, kelam ilminden aldığı epistemolojiye dayanarak bilgi teorisini temellendirmiş olması, bilgi teorisinin her iki ilmin konusuna giren kısımlarını birlikte ele almayı gerekli kılmaktadır. Makalede bu bütünlüğe dikkat edilmiş ve bilgi, bilginin kaynakları, hükümler, şer'î hükümlerin kaynakları ve yöntemleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî fikhî, Mâverdî, Bilgi, Bilginin Kaynakları, Şer'î Hüküm, Delil

ABU AL-HASSAN AL-MAWARDI'S CONCEPTION OF KNOWLEDGE

ABSTRACT

Mawardi's views on theory of government, administration, politics and morality have come to the fore. Mâverdî, however, is a versatile scholar. He is mostly remembered as a theologian, a moralist and a scholar of Islamic jurisprudence. In this study, Mâverdî's understanding of knowledge as a theologian and jurist is examined. The theory of knowledge constitutes one of the common subjects of the kalam and jurisprudence. In the

study, the possibilities and problems of the two disciplines about knowledge theory were examined together. The reason for this is to take the fiqh of his theory of knowledge about kalam and then develop a knowledge theory around it. In this article, we tried to focus our attention on this topic and to examine knowledge, its sources, sharia provisions, sources and methods of sharia provisions.

Keywords: Shafii fiqh, Mawardi, Knowledge, Sources of Knowledge, sharia provisions, Principles of Jurisprudence

1. GİRİŞ

Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, el- Kâdî el-Mâveridî (450/1058) çağımızda özellikle devlet ve siyaset ile ilgili çalışmalarıyla tanınmış olsa da fıkıh, kalam ve ahlak ilimlerinde eserler vermiş bir ilim adamıdır. Bu özelliği ile Mâverdî, bir çok ilim alanına ait problemleri eserlerinde ele almıştır. Makalemizin konusunu oluşturan bilgi anlayışı ise iki ilim alanını ilgilendirmektedir. Klasik ilim geleneğinde bilgi teorisi öncelikle kalam ilminin konusudur. Bireysel davranışlara etkisi bakımından ahlak ilminin ve ameli hükümlerin tayini ile ilgili boyutunu ilgilendiren kısmı ise fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinin kapsamında ele alınmıştır. Mâverdî, bu yaklaşıma uygun olarak bilgi problemine yaklaşımını kalam ilmi alanındaki *“A'lamu'n-Nubuvve”* adlı eserinde ortaya koymuştur. Ahlaki davranışı ilgilendiren kısmını ahlak alanında yazdığı eser olan *“el-Bağhiyyetu'l-Ulyâ fi Edebi'd-Dîn ve'd-Dünyâ”* tartışmıştır. Bilginin şer'î ameli hükme ilişkin boyutlarını ise mukayeseli fıkıhın önemli örneklerinden olan Özellikle *“Havi'l-Kebîr”* adlı eserinde ele almıştır.

Mâverdî'nin siyasi ve ahlaki görüşleriyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bilgi anlayışını kalam, ahlak ve fıkıh usulü bütünlüğü içerisinde inceleyen bir çalışmaya ise, makalenin hazırlık sürecinde rastlamadık. Bununla birlikte Mâverdî'nin fıkıh usulü anlayışı üzerinde Kazim Yusufoglu tarafından *“Mâverdî'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı”* başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.(Kazim, 2016) Davut Eşit, "Mâverdî'nin İctihâd Anlayışı" başlıklı bir makale yayımlamıştır.(Davut, 2018)

Çalışmamızda Mâverdî'nin bilgi anlayışını kalam ilmi ve fıkıh usulünün konularını içerecek şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bu kapsamda Mâverdî'nin fıkıh ve fıkıh usulünün epistemolojisinin temelini oluşturması sebebiyle kalam ilminin bilgi teorisine ilişkin görüşlerine yer verdik. Diğer bir ifadeyle Mâverdî'nin bilgi teorisinin esasını oluşturması bakımından kalam ilminin bilgi teorisine ilişkin görüşlerinden yola çıktık ve bir fakih olarak nakli hükümlerin şer'î kaynaklarına (usul) yaklaşımını inceleyerek araştırmayı tamamladık. Onun bilgi teorisini araştırırken Şâfi mezhebinin bir mensubu olduğunu göz ardı etmedik; ancak kendi ifadesiyle müçtehid bir hukukçu olması sebebiyle Şâfi mezhebinin ana yaklaşımını temellendirme veya gerektiğinde tercihlerde bulunmak şeklinde ortaya çıkan ilmi tutumunu belirginleştirmeye çalıştık. Mâverdî'nin görüşlerini ortaya koyarken Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilere yer vermesi sebebiyle, bu görüş ayrılıklarının sebep ve fıkıh düşüncesindeki yansımalarına işaret etmeye çalıştık. Bununla birlikte öncelikli hedefimiz Mâverdî'nin bilgi anlayışı üzerinde bir tespit çalışması gerçekleştirmek olduğundan görüşlerinin belirsizleşmesine yol açacak ilave bilgiler vermekten kaçındık.

2. MÂVERDÎ'YE GÖRE BİLGİ KAVRAMI VE TANIMI

Mâverdî göre Allah, insanları iki nimet ile diğer canlılardan üstün kılarak vahyine (inzar) muhatap kılmıştır. Bu nimetler; anlamayı (fehmi) kapsayan konuşma yetisi ile bilgiye ulaştıran akıldır.(el-Mâverdî, 1414, s. 30) Vahye muhatap oluşun bu iki yetiye bağlanmış olması, varlığın ve

olayların gerçekliğinin bu araçlarla idrak edilmesinin mümkün olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Eğer varlığın hakikatini idrak mümkün olmasaydı, ilahi uyarıya (inzar) muhatap olmak anlamlı olmaktan çıkardı. Çünkü nesnel bir gerçekliğinin bulunmayışı veya insanın kifayetsizliği sebebiyle idrak edilemeyen bir uyarı (vahiy) ile sorumlu tutulmak yerindeliğe aykırı olurdu. Buna göre, anlama (fehmi), konuşma (nutk) ve akli Allah vergisi nimetler sayarak yola çıkan Mâverdî, bilgiyi mümkün ve elde edilebilir görmektedir. Bu yaklaşım esasen İslam filozofları, kelamcı ve fakihlerini birleştiren ortak paydadır.¹

Bilgi için ilim ve marifet kelimelerini kullanan Mâverdî, bilgiyi tanımlama yoluna ise gitmemiştir. Bunun sebebi hakkında eserlerinden hareketle bir tespit yapma imkânı bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı ihtimalleri tartışmakta yarar vardır. Mâverdî'nin ilim kavramını tanımlamadan kullanması hakkında akla gelebilecek ihtimallerden ilki, kavramın gelişiminin tanımlanma düzeyine ulaşmamış olmasıdır. Ancak bu ihtimal, Mâverdî'den önce yaşamış veya onunla çağdaş olan Müslüman filozoflar ve kelamcılarının bilgi kavramını tanımlama girişiminde buldukları göz önüne alındığında devre dışı kalmaktadır. Bu bağlamda Kindî (256/873), Farabî (339/950) ve İbn Sina (427/1037) gibi Müslüman felsefecilerin bilgiyi tanımlamaya çalıştığı bilinmektedir.² Mâverdî'nin eser verdiği alanlardan biri olan kelam ilminde de bilginin çeşitli tanımları yapılmıştır. Hatırlatmak gerekir ki kelam ilminde en çok tartışılan bilgi tanımları, Mâverdî ile çağdaş sayılabilecek kelamcılar tarafından yapılmıştır. Örneğin, 403/1112 yılında vefat etmiş olan Eş'arî kelamcı Bakillânî ilmi, "bilineni taşıdığı nitelik ve hale uygun olarak tanımdır" (العلم معرفة المعلوم على ما هو به) şeklinde tanımlamıştır. (Bakillânî, 1414, s. 25) Yine 415/1024 yılında vefat etmiş olan Mutezili kelamcı Kâdî Abdulcebbar bilgiyi, "bilenin ihata ettiği hususta tatmin olmasını gerektiren kavram" (هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم الى ما تناوله) (Kâdî Abdulcebbar, 1965, s. 13) şeklinde tanımlamıştır. Yaptığı bu tanımla Kâdî Abdulcabbâr, Metezile âlimlerinden Ebu Ali ve Ebu Hişam el-Cübbâî'nin "ilim, bir şeyi taşıdığı nitelik ve hale uygun olarak itikat etmektir" (العلم هو الاعتقاد الشئى على ما هو به) şeklindeki tanımlarını tashih etmeye çalışmıştır. (Kâdî Abdulcebbar, 1965, s. 13) Bu aktarımlar Mâverdî'nin çağında bilginin bir kavram olarak tartışıldığını ve tanımlanma sürecinin oluştuğunu göstermek için yeterlidir.

¹ Bilgi probleminin öncelikli sorusu, bilginin imkanıyla ilgilidir. Bu soruya cevap verilmeden bilginin kaynağı, mutlak veya nisbi oluşu gibi bilgi probleminin gerektirdiği diğer soruların sorulup sorulmayacağına karar verilemez. Bilginin imkânı üzerinde düşünce tarihinde iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşıma göre bilgi bizzat güzel ve fazilet olup elde etmesi de mümkündür. Bu görüşü savunanlara "doğmatik bilgi nazariyecileri" adı verilir. Buradaki doğmatik ifadesi bilginin nereden ve nasıl elde edildiğini açıklamaya gerek olmadığını savunmalarını ifade etmektedir. Sokrat, Platon, Aristoteles çizgisi ile İslam geleneği içerisinde yetişmiş Fârâbî ve İbn Sina gibi filozoflar, Aydınlanma dönemi filozofları I Kant, A. Comte gibi düşünürler bilginin kaynağı ve mahiyeti hakkında farklı görüşlere sahip olsalarda bilginin mümkün olduğunu kabul eden çizgiyi temsil ederler. Bilginin mümkün olduğunu kabul edenler, mutlak bilginin bulunduğunu savunanlar ve bunu imkansız görüp sadece pragmatik bilginin yani amaca ulaştırılan bilginin bulunduğunu savunan şeklinde kendi aralarında ayrışır. Bilginin imkânı hakkında ikinci çizgiyi oluşturanlar ise şüpheci (sofistler)dir. Bunun İlk temsilcileri Eskiçağ filozofları olan Pyrrho, Cicero, Sextus Empiricus'tur. Bunlara göre bilginin elde edilme imkânı olmadığına göre, elde edilmeyen şeyin öneminden söz edilemez. Geniş bilgi için bkz.: (Açıkgenç, 2007, ss. 15-24; Aydın, 2003, ss. 21-36; Özcan, 2012, ss. 25-26; Türker, 2010, s. 157)

² Kindî bilgiyi "eşyanın hakikatleri ile kavranması", Farabî, "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyet ile ilgili akıldaki kesin hükmün hasıl olmasıdır." İbn Sina, "bilgi, bilenin sûretinin bilende bulunmasından ibarettir" şeklinde tanımlar yapmıştır. Geniş bilgi için bkz. (Bozkurt, 2016, s. 75)

Mâverdî, eserlerinde bilginin çeşitleri ve kaynakları üzerinde durmuş hatta bu hususta ortaya çıkan tartışmaları nakletmiş ve çoğu yerde kendi görüşünü ifade etmiştir. Bu durum “ilim” kavramı hakkındaki tartışmalardan haberdar olduğunu teyit etmektedir. Bütün bunlar Mâverdî'nin bilgi (ilim) kavramını tanımlamadan kullanmasının bilinçli bir tercih olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bilindiği gibi bilginin en açık kavram olduğu noktasından hareketle tanımlanamayacağını ileri süren bir grup bulunmaktadır.(el-Âmidî, 1406, s. 29) Ancak Mâverdî'nin eserlerinde bu yaklaşıma dair bir işaret bulmuş değiliz.

Mâverdî'nin ilim kavramı hakkındaki teorik düşüncesini en iyi yansıtan “A'lâmu'n-nubuvve” adlı eserinde bilgi konusunu ele aldığı kısmın ilk paragrafı esasında onun bilginin mahiyetine bakışını tespite elverişlidir:

“Delil, işaret ettiği (medlûl) hakkında bilgiye ulaştırır şeydir. Delil akıl ile bilinir, medlûl ise delil ile bilinir. Buna göre akıl delile ulaştırandır, kendisi delil değildir. Çünkü akıl, delil veya medlûl türünden bütün bilinenlerin (ma'lûm) aslıdır. Bu sebeple ilmin anası olarak adlandırılmıştır. Nihayette akıl, delil değilse de kendisiyle delil getirilendir. Delilden elde edilen ilim, hakkı batıldan, sahihi fasit olandan ve mümkünü imkânsız olandan ayıran şeydir.”(el-Mâverdî, 1414, s. 33)

Bu paragrafta şu yargıların bulunduğu görülmektedir;

- a. Delil işaret ettiği (medlûl) hakkında bilgi veren şeydir
- b. Delil akıl ile bilinir ancak akıl delil değildir
- c. Medlûl delil ile bilinir
- d. Akıl delil ve medlûl türünden bütün bilinenler için aslıdır.
- e. İlim doğruyu yanlıştan, mümkünü imkânsızdan ayıran şeydir.

Bu yargıları birlikte değerlendirdiğimizde Mâverdî'ye göre bilgi, deliller yolu ile aklın idrak ettiği doğruyu yanlıştan ve mümkünü imkânsızdan ayıran şeydir. Bu özelliği ile bilginin esas vasfı kesin olmasıdır. Mâverdî, Bakara suresindeki “...onlar ahirete inanırlar” (Bakara, 2/4) ayetinde geçen “yukinûn” kelimesini “bilirler” kelimesiyle tefsir etmekte ve “ilim kendisiyle kesinlik oluşan bir delilden hasıl olduğu için “yakîn” olarak adlandırıldı” demektedir.(el-Mâverdî, ty.a, s. 71)

Yukarıda açıklandığı üzere bilgi ile kesinlik arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu kabul eden Mâverdî, bu temel tespitine rağmen bu düzeyde olmayan galip sanıları (zan-ı galip) da bilgi kapsamına dahil etmektedir. Bu görüşünü “günahkârlar ateşi gördüklerinde oraya gireceklerini bilirler (zan)” (Kehf, 18/35) ayetini tefsir ederken “ilim zan kelimesi ile de ifade edilir; çünkü zan ilmin mukaddimesidir” demektedir.(el-Mâverdî, ty.b, s. 317) Bu şekilde Mâverdî'nin kesinlik düzeyine ulaşmayan ancak bir delil ile desteklenen kanaatleri de bilgi grubuna dahil kıldığı görülmektedir. Ona göre bunun sebebi, her iki şekliyle bilginin aklın neticesi olmasıdır. Ona göre Arapçada bilginin kimi zaman akıl kelimesiyle ifade edilmesinin sebebi de aralarındaki bu bağlıdır.(el-Mâverdî, ty.c, s. 328)

3. MÂVERDÎ'YE GÖRE BİLGİNİN KAYNAKLARI

Bilginin kaynağı meselesi, bilginin imkanı ve sınırlarına ilişkin temel tutumları yansıtır. Hatta temel felsefi tutumlar ile bilginin kaynaklarına ilişkin yaklaşımlar birbirinden beslenir.

Rasyonalistlerin bilginin kaynağının yalnızca akıl; ampristlerin bilginin kaynağının duyu ve deney; mistik ve irrasyonalistlerin bilginin kaynağının sezi ve ilham olduğunu söylemiş olmaları bu ilişkinin somut bir göstergesidir. Kelam ve fıkıh usulünün temelini oluşturduğu İslam bilimleri de, İslami temel kabullere uygun bir bilgi anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır. Bilginin kaynaklarını da bu yaklaşımlarına uygun olarak belirleme yoluna gitmişler ve “duyu, haber ve akıl”ın bilginin kaynağı olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.(Zerkeşi, 1992, s. 61)

Bu genel çerçeveden sonra Mâverdî'nin bilginin kaynakları hakkındaki görüşlerine yer vermekte yarar bulunmaktadır:

3.1. Duyu

Mâverdî, duyu organlarını bilgi kaynakları arasında sayar. Ona göre beş duyu organından her biri kendine özgü bir bilgiye kaynaklık eder. Dokunma duyusunun sıcaklık ve soğukluk; tatma duyusunun acı, ekşi, tatlı vs. şeklinde bilgi oluşturması bunun örnekleridir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

Mâverdî'ye göre duyuları bulunan kişi, bu yolla elde edilen bilgiye sahip olur. Duyuların sağladığı bilgi zorunlu (zaruri) bilgi kapsamındadır. Ancak akıl olmadan duyularla alınan veri bilgiye dönüşmez. Bu bakımdan duyular yolu ile elde edilen bilgi aklın faaliyeti kapsamındadır. (el-Mâverdî, 1415, s. 14)

3.2. Akıl

Akıl, sözlükte engel olma ve yasaklama anlamına gelir. Kelime Arapçada, devenin bağı olan “ıkal” kelimesinden alınmıştır. Öldürme suçu sebebiyle diyet ödemeye mahkûm edilen kişinin, diyet alacaklısının bahçesine “devesini bağlaması” için kullanılmış, daha sonra da “akıl” şeklinde diyet anlamını kazanmıştır. Daha sonraki zamanlarda ise, insanın başıboş arzularını kontrol eden gücün adı olmuştur.(Cevheri, İsmail b. Hammad, 1399, s. 1769 "a.k.l. mad.; Manzûr, ty., s. 458 "a.k.l. mad.) Tıpkı yuların deveyi ürttüğünde kaçmaktan alıkoyduğu gibi aklın da kişiyi yaraşır olmayan şeylerden alıkoyması benzetmenin ortak yönünü oluşturmaktadır. Bu manada şair Âmir b. Kays; “yaraşır olmayan şeyden aklın seni alıkoyduğunda sen akıllısın” (إذا عَقَلَك عَمَّا لَا يَنْبَغِي، فَانْتَ عَاقِلٌ) demiştir.(el-Mâverdî, 1415, s. 14)

Mâverdî, “A'lâmu'n-nübuve” adlı eserinde akılı yalın bir şekilde “sonuçlarıyla (muceb) ilim elde edilen şey”(el-Mâverdî, 1414, s. 37) olarak tanımlamıştır. Tercih ettiği bu tanımın yanı sıra akıl hakkında yapılmış iki tanımı daha aktarmaktadır. Bunlardan ilkinde göre “akıl, hak ve batılı ayırma gücüdür”, diğerine göre ise “akıl, ancak istidlal ve nazar ile ulaşılabilen işlerin gizliliklerini bilmektir.”(el-Mâverdî, 1415, s. 37) Mâverdî bu yaklaşımını, “Edebu'd-dünya ve'd-din” adlı eserinde de sürdürmekte ve akılı işlevleriyle tanımlama yoluna gitmektedir. Bu bağlamda işlerin gerçekliğinin ancak akıl ile bilindiğini, iyilik ve kötülüğün de akıl ile birbirinden ayrıt edildiğini ifade etmektedir.(el-Mâverdî, 1415, s. 11)

3.2.3. Aklın mahiyeti ve kısımları

Mâverdî, aklın mahiyeti hakkındaki düşüncelerini, hakiki ve asıl akıl olarak adlandırdığı gârizi akılı anlatırken ortaya koymaktadır.(el-Mâverdî, 1414, s. 37, 1415, ss. 12-13) Bu bakımdan

Mâverdî'ye göre aklın kısımlarını incelemek bir bakıma aklın mahiyeti hakkındaki görüşlerini de tespit etmek manasına gelmektedir.

Mâverdî, akli, garîzî ve mükteseb akıl olmak üzere iki kısımda incelemektedir.

3.2.3.1. Ğarîzî akıl

Mâverdî, garîzî akıl hakkında kendisinden önce yapılmış olan tanımları eleştiri süzgecinden geçirerek aktarmış ve kendi tercihini ortaya koymuştur. Ğarîzî akıl hakkındaki tanım ve görüşler ile Mâverdî'nin itirazlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. "Akıl latif bir cevherdir" şeklindeki tanım:

Bu tanıma göre akıl bir cevherdir. Cevher, kelamcılar tarafından kendi başına var olabilen şey anlamına gelen zat kavramıyla açıklanır. Zatin karşıtı ise, kendi başına varlığı bulunmayan, varlığı için bir mahalle ihtiyaç duyan arazdır. Rengin var olmak için renk vereceği bir cisme ihtiyaç duyması gibi...(el-Mâverdî, 1415, s. 14)

Mâverdî, aklın cevher olarak tanımlanmasına iki gerekçe ile itiraz etmektedir. Bunların ilki, cevherlerin birbirinin benzeri olduğudur. Birbirinin benzeri (mütemâsil) olan cevherlerden benzer işler ve benzeri sonuçlar ortaya çıkar. Cevherlerden farklı işlevlerin ortaya çıkması mümkün olmaz. Akıl ve nefsin her ikisinin cevher olduğu kabul edildiğinde kendilerinde farklı işlevlerin meydana çıkmaması gerekir. Eğer akıl nefsin işlevini, nefis aklın işlevini bir cevher olarak yerine getirebilirse, bu cevherlerden birine sahip olanın diğerine ihtiyaç duymaması lazım gelir. Bu durumda "nefs" sahip kişinin ayrıca "akl"a ihtiyaç duymaması gerekir. Hâlbuki kişi, hem nefis hem de akıl sahibi olabilmektedir. (el-Mâverdî, 1415, s. 14)

Aklın cevher olduğuna Mâverdî'nin yapmış olduğu ikinci itiraz ise, cevherin kendi başına var olabildiğini esas almaktadır. Cevherin kendi başına var olabilmesi mümkündür. Aklın cevher olduğu kabul edilirse aklın akleden kişiden bağımsız olarak var olması gerekir. Tıpkı cismin akıl olmaksızın var olabilmesi gibi...(el-Mâverdî, 1415, s. 14) Mâverdî, aklın müstakil bir varlığının olmayışından hareketle cevher olduğu şeklindeki görüşü kabul etmez.

b. "Akıl, eşyayı üzerinde bulunduğu hale uygun olarak tam olarak idrak eden şeydir" şeklindeki tanım:

Mâverdî'ye göre bu tanım öncekine göre doğruya daha yakın olsa da, diğer bir açıdan hakikatten tamamen uzaktır. Tanımı hakikatten uzaklaştıran husus, aklın idrak olarak tanımlanmasıdır. Hâlbuki idrak etme, yaşayan varlığın niteliklerindedir. Akıl ise bir başka varlığa tutunarak ve ona bağlı olarak da olsa ayrı bir varlıktır (araz). Bu sebeple aklın tat alan, acı çeken ve arzu eden olmasının imkansızlığı gibi idrak edici olarak tanımlanması da imkansızdır.(el-Mâverdî, 1415, s. 14)

c. "Akıl, zaruri ilimlerin bütünüdür" şeklindeki tanım:

Mâverdî bu tanımı bir kısım kelamcılarının yaptığını söylemektedir. Mâverdî'ye göre bu tanım, genel oluşu ve ihtimal içermesi sebebiyle sınırlandırılmamış bir tanımdır. Tanım ise, genellik ve ihtimali ortadan kaldıran bir şeyle tanımlananın beyanından ibarettir. (el-Mâverdî, 1415, s. 14)

d. “Akıl, zaruri olarak idrak edilenleri bilmektir” şeklindeki tanım:

Mâverdî'nin yine kelamcılara nispet ettiği bu görüş, ona göre akıl hakkındaki en doğru tanımıdır. (el-Mâverdî, 1415, s. 14) Zaruri olanları bilmek ise iki şekilde olur:

1. Duyuların idrakinden meydana gelenleri bilmek: Duyular yoluyla zorunlu olarak kavrananları (idrak) bilmek akıldır. Buna göre, görme duyusu ile idrak edilen nesnelere, duyma ile idrak edilebilen sesler, tatma ile idrak edilebilen tatlar, koklama ile idrak edilebilen kokular ve dokunma ile idrak edilebilen cisimleri bilmek bunun örneğidir. İnsan duyularıyla bu şeyleri idrak ettiğinde bunları biliyorsa, bu kişi için duyularla elde edilen bilgi türü sabit olmuş olur. Bunun sebebi iki gözün kapalı oluşundan ancak onlarla idrak edip bilmekle çıkabilmesidir. (el-Mâverdî, 1415, s. 14-15)

2. İnsan nefsinde başlangıçtan itibaren bulunanlar: Bir şeyin ya var veya yok olduğunu, var olanın ya sonradan yaratıldığını veya ezeli olduğunu, iki zıddın birleşmesinin muhal olduğunu ve ikinin birden büyük olduğunu bilmek bu bilgi türünün örnekleridir. Bu tür bilginin, akıllı bir kişide, sağlıklı olduğu sürece, bulunmaması mümkün değildir. (el-Mâverdî, 1415, s. 15)

Mâverdî'ye göre bu iki yol ile zaruri olarak idrak edilenleri bilen kişi kâmil akıl sahibidir. (el-Mâverdî, 1415, s. 15) Mâverdî aklın bir cevher oluşunu reddedip aklın zaruri olarak idrak edilenleri bilmek olduğunun kabul ettikten sonra aklın mahallini tartışma konusu yapmaktadır. Ona göre, aklın cevher olduğuna karşı çıkanlar aklın mahallinin kalp olduğunu kabul etmişlerdir. Mâverdî, aklın mahallinin kalp olduğunu göstermek için Kur'an ayetlerini delil getirmektedir. Örneğin, “Onlar yeryüzünde seyahat etmiyorlar mı ki kendisiyle aklettikleri kalpleri olsun.” (Hacc, 46) ayeti Mâverdî'ye göre iki şeyi göstermektedir; bunlardan ilki, aklın ilim olduğu, diğeri mahallinin kalp olduğudur. (el-Mâverdî, 1415, ss. 15-16) Mâverdî âyette geçen “يعقلون بها” ifadesinin “bilirler” veya “kıyas ederler (i'tibar)” şeklinde iki yoruma ihtimalli olduğunu ifade ederek akıl ile bilme arasındaki irtibatı vurgulamaktadır. (el-Mâverdî, 1415, s. 16)

Bilmenin aracı olan akıl -ki garizî akıldan başkası değildir- hukuki (teklif) ve dini (teabbüd) sorumluluğunda da sebebidir. (el-Mâverdî, 1414, s. 37)

3.2.3.2. Mükteseb Akıl

Mâverdî, “kazanılmış akıl” şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz mükteseb aklın tanımının olmadığı kanaatinde. Ona göre bunun sebebi mükteseb aklın, kullanıldığında gelişmesi, terk edildiğinde ise noksanlaşmasıdır. (el-Mâverdî, 1415, s. 16)

Mâverdî'ye göre tanımı yapılmassa da müktesep akıl, tecrübe, zekâ, güçlü sezi ve tahmin yeteneği sayesinde garizî akla dayalı olarak oluşan bir akıldır. Müktesep akıl, garizî akla dayandığı (fer') için kendi başına var olabilen bir akıl değildir. Buna karşılık garizî akıl, müktesep akıl olmadan da var olabilir. Çünkü garizî akıl “asl”, müktesep akıl ise “fer”dir. (el-Mâverdî, 1414, s. 38)

Mâverdî'ye göre mükteseb akıl, iki sebepten birinin bulunmasıyla gelişir. Bunların ilki aklın çokça kullanılmış olması, diğeri ise ileri zekâdır. Aklın çokça kullanılmış olması yaş ile ilgilidir. Bu akıl türünün daha çok yaş görmüş kişilerde olması bu sebeptendir. Ancak bu aklın gerçek manada işlev görmesi şiddetli istek ve arzuların (heva ve şehvet) baskısı altında kalmamasıyla mümkündür. (

el-Mâverdî, 1415, s. 16) Mükteseb aklın gelişmesinin ikinci sebebi olan ileri zekâ, tahminin geciktirilemeyeceği bir zamanda iyi tahminde bulunmaktır. Yaş ile ilgili olmaksızın kişide bulunan bu yetenek garîzî akıl ile birleştiğinde mükteseb akıl gelişir.(el-Mâverdî, 1415, ss. 17-18)

Mâverdî'ye göre müktesep akıl, doğru karar (ictihad) verebilme ve kuvvetli akıl yürütebilme (nazar) yeteneği şeklinde görünürlük kazanır.(el-Mâverdî, 1414, ss. 37-38, 1415, ss. 16-17) Ona göre müktesep akıl zaten “garîzî aklın sonucu”dur ve “bilgini zirvesi, siyasetin yerindeligi ve düşüncenin isabetli” oluşudur.(el-Mâverdî, 1415, s. 16) Bu özelliği ile müktesep aklın, garizî aklın gelişmiş düzeyi olduğu anlaşılmaktadır.

Mâverdî aklın bu gelişmiş düzeyini, “garîzî aklın sonucu” kabul etse de, onu, aklın ayrı bir türü sayma hususunda ısrarcıdır. Ğarizî aklın sonucu olan müktesep aklın müstakil bir varlığının da bulunmayacağı gerekçesiyle akıl olarak adlandırılmaması gerektiği şeklindeki bir itirazı dikkate almamıştır. “Kavram sabit olduktan sonra adlandırmayla ilgili tartışmaya itibar edilmez”(el-Mâverdî, 1414, s. 38) diyerek mükteseb aklın ayrı bir tür oluşu hakkındaki tartışmayı yersiz görmüştür.

3.3. Haber

Mâverdî bilginin ikinci kaynağı olarak haberi kabul eder. Ona göre haber müstefiz, mütevatir ve ahad olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Mâverdî'ye göre Müstefid haber, başlangıçtan itibaren iyi-kötü herkes arasında yayılan, âlim-cahil herkesin tahkik ettiği, işiten hiç kimsenin şüpheye düşmediği haberdur. Bu, haberlerin en kuvvetlisidir.³ Mütevatir haber, tek kişinin haberi olarak başlamış olsa da nakledenlerin sayısının hızla artması sonucu hata ve uydurma üzerinde birleşmeyi imkânsız kılacak sayıya ulaşan haberdur. (el-Mâverdî, 1414a, s. 85)

Mâverdî'ye göre bu iki haber türünden müstefid haber başlarken tek kişinin haberi olarak ortaya çıkmaması, haber verenin adil olması şartını gerektirmemesi ve rivayet etme kastı olmaksızın yayılmış olması bakımından en güçlü haberdur. Buna karşılık her iki haber, sonucu itibariyle kendisinden kuşku duyulmayan haberlerdir ve kat'i bilgi doğururlar. Mâverdî bu iki haber türünden müstefid habere namazların rekatlarının sayısını; mütevatir habere ise zekata tabi malların nisaplarını örnek verir.(el-Mâverdî, 1414a, s. 85)

Mâverdî'ye göre, haber müstefid veya mütevatir ise bu yolla elde edilen bilgi zaruri bilgi olur. Mütevatir haber ile sabit olan bilgi, aklın tasdikinden önce sabit olmuş olan bir bilgidir. Bu sebeple aklın faaliyetinden önce sabit olan objektif bir bilgi niteliğindedir. Kesin bilgi oluşturması sebebiyle, mütevatir haber yolu ile sabit olan hususlarda taklit geçerli değildir.(el-Mâverdî, 1414a, ss. 16-18; el-Mâverdî, 1414, s. 34)

³ Mâverdî'nin müstefiz haber tanımladığı haber türü, sonraki dönemlerde hadisçilerin istihlaları arasına giren müstefiz hadisten farklıdır. Hadisçiler terimi, “senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada üçten aşağı düşmeyen, fakat mütevatir derecesine de ulaşmayan hadis” şeklinde tanımlamışlardır. (Güler, 2006, s. 135) Buna göre hadisçilerin kullanımında müstefiz, meşhur hadis ile eş anlamlıdır. Mâverdî ise, konusunun Hz. Peygamber'den gelen bir haber olup olmadığına bakmadan yaygın şekilde aktarıldığı için herkesin haberdar olduğu haberi kastetmektedir. Bu bakımdan onun tanımladığı müstefiz haber hadisçilerin müstefi hadis istihlaları ile ilgili değildir. Esasen hadisçilerin mütevatir, müşhur ve ahad tasnifine ilgisi çok sonraları ortaya çıkmıştır. (Demir, 2011, s. 77) İlk mütevatir hadis kavramını kullandığı ifade edilen Hatib el-Bağdâdî'nin Mâverdî'nin öğrencisi olması ayrıca dikkate değer bir ayrıntıdır.

Haberin üçüncü türü olan ahad haber ise, bir kişinin veya yalan ya da hata üzerinde birleşmeleri mümkün olan az sayıdaki kişinin haberidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 86) Mâverdî, ahad haberi üç kısma ayırmaktadır. Birinci türü günlük hayatta başvuru olan haberler (ahbâru'l-muâmelât)dir. Bu haberi nakledenin kişisel özellikleri (adalet vs.) dikkate alınmaz. Kalbin tatmin olması halinde bu haber ile amel edilir. İkinci türü, şahitlik içeren haberlerdir (ahbâru'ş-şehâdât). Bu haberleri aktaranlar adalet sıfatına sahip olup hukuken istenen sayıya ulaştıklarında konusu hakkında kendisiyle amel edilir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 87)

Ahad haberlerin üçüncü türü ise Hz. Peygamber'in sünnetleri ve ibadetler hakkındaki haberlerdir. Mâverdî'nin aktardığına göre İbn Uleyye (193/809) ve Ebu Bekir el-Esamm (200/816) gibi bir kısım ilim adamları bu haberlerle amel etmemişlerdir. Onlara göre bu haberler ilim ifade etmedikleri için kendileriyle amel gerekli olmaz. Cumhur ise, gerekli şartları taşıyan bu haberleri kabul etmiş ve kendileriyle amelin vacip olduğu görüşüne varmışlardır.(es-Serahsî, 2015, s. 321) Mâverdî, cumhurun görüşünü kabul etmiş ve “onlardan her bir gruptan bir kesim sefere çıkmamalı değimliydi?” (et-Tevbe, 9/123) ayetini delil göstermiştir. Çünkü eğer ahad haber ile getirilen delil bağlayıcı olmasaydı ayet mütevatir ve müstefid olanı emrederdi. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel, tek kişi olmasına karşın Yemenlilere sünnetleri akarmış, ibadetleri ve zekât nisaplarını öğretmiş ve ahkâmı açıklamıştır. Bütün bunlar onun haberi ile Yemenliler hakkında bağlayıcı olmuştur.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 89-87)

Görüldüğü üzere İslam bilimlerin epistemolojisine bağlı bir ilim adamı olarak Mâverdî, bilginin kaynaklarını “duyu, haber ve akıl”dan ibaret kabul etmektedir. Bu aşamada Mâverdî'nin, özellikle bazı sûfi gruplar tarafından bilginin kaynağı olduğu iddia edilen, ilham hakkındaki görüşlerine yer vermemizde yarar bulunmaktadır.

Esasında ilhamın bir bilgi kaynağı olup olmadığı tartışması, kelim ve fıkıh usulü bilginlerinin ortak konularından birini oluşturmaktadır. Kelam ve fıkıh usulü bilginleri, ilham kavramı ve bilgi değeri hakkında ortaya çıkan görüşleri incelemiş ve geniş bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır.⁴ Bu bağlamda Hanefî usulcüler ilhamı, “vahyin çeşitleri”, “üzerinde ittifak edilen dört delil haricindeki güvenilir kabul edilmeyen deliller”, “ihtilaf edilen deliller”, “saptırıcı deliller” veya “fâsid deliller” gibi başlıklar altında ele almışlardır.(Debusi, 2001, s. 388; el-Fenârî, 1427, ss. 334, 441) Mütakellim mesleğine mensup usulcüler, bilginin kaynaklarını tartışırken ilham ve onunla ilişkili kavramlar yoluyla elde edilen bilginin duyu organları (his) ile elde edilen bilgi kapsamına girip girmediğini tartışmışlardır.(Zerkeşî, 1992, s. 61) Bu usulcüler ayrıca, “istidlâl” veya “istidlale ilişkin konular” başlıkları altında şer'î ameli hükmün tespiti açısından ilhamı ele almışlardır.(İbn Subkî, 2011, s. 103) Mütakellim mesleğini takip eden Hanbelî usulcüler, bu hususların yanı sıra, “nakli delil gelmeden önce kendisinden yararlanan şeylerin hükmü” başlığı altında ilhamın yerini tartışmışlardır.(Ebu Ya'lâ, 1400, ss. 1238-1248; İbn Müflih, ty., s. 172)

İlham, “içmek, birden yutmak” ve “ulaştırmak” anlamına gelen “l-h-m” fiilinin “if'âl” kalıbından mastarıdır.(İsfehanî, Rağîb, 1412, s. "l-h-m" mad.) Terim olarak ilham hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların ortak noktaları alındığında ilham;

⁴ Geniş bilgi için bkz.: (Bîrsîn, 2015, ss. 63-98)

- a. Nazar ve istidlal olmaksızın meydana gelen
- b. Kalbin işaret ettiği, arzu uyandıran ve kalbi tatmin eden
- c. İyilik telkin eden
- d. Kendisiyle amel etme noktasında kalbi hareket ettiren şeydir.

Kelam ve fıkıh usulü bilginleri bu özellikleriyle ilhamın müstakil bilgi kaynağı olmayacağını kabul etmişlerdir. Cessâs (370/981), Debûsî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî usulcüler bu görüşü açık bir şekilde ifade etmişlerdir. İbn Emîr Hâc (879/1474) bu görüşün tercih edilen (muhtar) görüş olduğunu kaydetmektedir.(Emîr Pâdişâh, 1350, s. 185; İbn Emîr Hâc, 1419, s. 375) Zahiri usulcülerden İbn Hazm (456/1063) bu görüşün ısrarlı bir savunucusudur. Allah'ın salih kullarına ilham edebileceğini kabul eden İbn Subkî (771/1369) ve usulünü şerh eden Celaleddin Mahallî (864/1459) de ilhamın hüccet oluşunu kabul etmeyen usulcüler arasında yer alırlar.(Celaleddin el-Mahallî, 1402, s. 356) Kimi usulcüler müstakil bir delil hüviyetine sahip olmaksızın ilhamın, alan bakımından amele etki eden bir değeri olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak ilhamın amele etki eden bu değerini, şer'î bir nas ile çatışmaması, bir haramı helal, helali haram kılmaması ve delil olmaksızın amelin geçerli olduğu mubahlar alanıyla sınırlı olması gibi şartlarla kayıtlamışlardır.(es-Semerkândî, 1404, s. 445)

Bu genel bilgilerden sonra Mâverdî'nin ilham hakkındaki görüşlerine baktığımızda, ilhamı bilgi kaynaklarından biri saymadığını açık bir şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. Bu kapsamda Mâverdî, ilhamın, dinin usulü (usulu'd-din) hususunda delil olmadığını söylemiştir. Dahası dinin usulü hakkında taklidin dahi caiz olmadığını ve bu hususta bilgiye ulaşmak için akli muhakeme yoluna (nazar/istidlal) başvurmanın vacip olduğunu kabul etmiştir.(el-Mâverdî, 1414, s. 35)

Mâverdî, dinin usulünü oluşturan tevhit ve nübüvvet hakkındaki bilginin akli hükümler yolu ile oluştuğu görüşündedir. Bu bilgiye ilham yolu ile ulaşılacağını savunanları ise şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. "A'lâmu'n-nubuvve" adlı eserindeki eleştirisi şöyledir:

"İlhamı savunanlar, akli hükümler hususunda istidlali delil olmaktan çıkarmışlar ve ilhamı, bilinenleri (meârif) ispat etme hususunda başka asıllara ihtiyaç duymayan bir asıl kabul etmişlerdir. Bu görüş, Allah'ın "Ey basiret sahipleri ibret alın" (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (Haşr, 2) ayeti sebebiyle fasittir. Bu ayet ilhamı değil, delile başvurarak bilgiye ulaşma (istidlal/(i'tibar) yolunu göstermektedir."(el-Mâverdî, 1414, s. 35)

Mukayeseli fıkıh sahasının önemli bir örneği olan "el-Hâvi'l-kebir" adlı eserinde aynı yaklaşımını sürdüren Mâverdî, nakli bilgiye ulaşmak için şer'î kaynaklara (usûlu's-şer'iyye) bakılması gerektiğini tekrarlamaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 53). Bunun bir sonu olarak şer'î bilgi kaynaklarının dışında tuttuğu ilham ile bilgiye ulaşılacağını iddia edenleri eleştirmektedir: "İlhamı bilgi kaynağı kabul edenler, "Yeryüzünde seyahat etmiyorlar mı ki kendisiyle aklettikleri kalpleri olsun" (Hacc,22/46) ayetinde yer alan "aklettikleri kalb"i "nazar olmaksızın kalpte hâsıl olan ilham olarak açıklayarak görüşlerinin delili yapmışlardır. Bu yaklaşımları, "vahyin hak olduğunun açıklığa kavuşması için âyetlerimizi evrenin ufuklarında (âfak) ve kendi varlıklarında göstereceğiz" (Fussilet, 41/53) ayeti sebebiyle fasit bir yorumdur. Çünkü ayet, ilhamın değil, [nazar ve istidlal ile kavranan] ayetlerin hakikati gösterdiğini söylemektedir. Başka bir ayette, "anlaşmazlığa düştüğünüz konularda hüküm Allah'a aittir." (Şûra, 42/10) buyrulmaktadır. Yani anlaşmazlığa düşülen meselenin hükmü, ya hükmünü açıklayan bir nass veya hükmün dayandığı aslı açıklayan bir nass yolu ile Allah'a

aittir. Bu şekilde ayet, bir asla dayanmaksızın kalplerin ilhamını bilgi saymamıştır.”(el-Mâverdî, 1414b, ss. 53-54)

Naklettiğimiz paragraflar Mâverdî'nin, tevhid, nübuvvet ve ahiretten oluşan dinin usulü hakkında ilhamın delil olmadığını kesin bir şekilde savunduğu görülmektedir. Dinin ameli hükümleri de vahiy yolu ile Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Bu hükümleri iptal edecek veya bu hükümlere ilave yapacak bir ilhama itibar edilmeyeceğine göre, Mâverdî'nin dinin fûrûu olarak adlandırılan hususlarda da ilhamı bir bilgi kaynağı kabul etmediği rahatlıkla söylenebilir.

4. MÂVERDÎ'YE GÖRE BİLGİ TÜRLERİ

Mâverdî'nin, mantık ve felsefe ilimlerinin “bilinen merkezli” bilgi tasnifini esas alan açıklama ve değerlendirmelerine rastlamadık. Bu tasnife göre bilgi tasavvur ve tasdikten oluşur. Tasavvur, doğrulama veya yanlışlama şeklinde herhangi bir yargı içermeyen müfret lafızlar (tekil özer) hakkındaki bilgidir. Örneğin âlem, insan, hâdis (sonradan olma), kadîm (ezeli olma) lafızları hakkındaki bilgi gibi... Tasdik ise müfret lafzın diğer bir müfrede yargı oluşturacak şekilde ilişkilendirilmesi ile oluşan bilgidir. “Âlem hadistir” veya “âlem kadim değildir” örneklerinde olduğu gibi...(Gazâlî, 1432, s. 109)

Bilginin ikinci tasnifi bilen merkezli tasniftir. Bu tasnifte bilgi, ilahi bilgi ve beşeri bilgi şeklinde tasnif edilir. Mâverdî, eserlerinde bu tasnife de başvurmamakta ve ilahi bilgi-beşeri bilgi şeklinde bir kavramlaştırmaya da eserlerinde yer vermemektedir. Bu ikili kavramlaştırmayı kullanmamasına rağmen “Allah'ın bilgisi” tamlamasını kullanmış ve bu bilginin, henüz varlık alanına girmeyenlerin bilgisini de kapsadığını ifade etmiştir.(el-Mâverdî, ty.a, s. 200, ty.b, s. 38)

Mâverdî beşeri bilgi kavramını kullanmaksızın insanın sahip olduğu bilgiyi ve kaynaklarını incelemiştir. Mâverdî'ye göre insanın sahip olduğu bilgi ızdırârî ve iktisâbî olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir:

4.1. Zaruri Bilgi

Mâverdî bu bilgiyi ızdırârî veya zaruri bilgi olarak adlandırır. Bu bilgi aklın bedaheti ile idrak edilen bilgidir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34) Bu sebeple nazar ve istidlale ihtiyaç duymaz. Bu ilmi elde etme bakımından ilmi derinliğe ulaşanlar (havâs) ile ilmi faaliyetlerde bulunmayanlar (avâm) arasında fark yoktur. Bu bilgi reddedilemez, nazarın nihayet bulduğu zirve olduğu için bu bilgi için delil aranması da uygun değildir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

Zorunlu bilgi hakkında bu tespitleri yapan Mâverdî, zaruri bilginin doğuştan mevcut olduğu veya bir yetenek olarak var olduğu hakkında açık bir ifade kullanmaz. Yalnızca bu bilginin Allah tarafından insanlara emanet edildiğini söyler.(el-Mâverdî, 1414, s. 41) Diğer taraftan açık duyular ve mütevatir haber yolu aklın elde ettiği bilgilerin de zaruri bilgi türünden olduğunu kabul ederek zaruri bilgiyi iki kısma ayırır:

a. Açık duyu ile idrak edilen bilgi (ما أدرك بحسّ ظاهري): Açık ve sağlam duyu organları ile elde edilen bilgiler bu türü oluşturmaktadır. Duyuların tikel varlık hakkında elde ettiği bilginin tasavvur türü bilgi olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu bilgi mahiyet bilgisi niteliğindedir. Dokunma duyusuyla elde edilen sıcaklık ve soğukluk kavramları hakkındaki bilgi bu türün örneğidir.

Mâverdî'ye göre açık duyular (his) ile elde edilen bilgi, akıldan sonra husule gelir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

b. Mütevatir haber ile idrak edilen bilgi (ما ادرك بخير متواتر): Mâverdî yalanlanamayacak şekilde yaygınlaşmış haber ile meydana gelen bilgiyi zaruri bilgi kapsamında saymıştır. Diğer bir ifadeyle akıl bu haberler sebebiyle haberin konusu hakkında kendisinden kaçınamayacağı bir bilgiye sahip olur. Bu sebeple Mâverdî, mütevatir haber ile bilgi sahibi olunan alanı taklidin caiz olduğu hususların dışında tutmaktadır.(el-Mâverdî, 1414a, ss. 16-18) Aklın tasdikine bağlı olmaması sebebiyle mütevatir haber ile oluşan bilgi zamansal olarak aklın tasdikinden öncedir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

4.2. İktisabî Bilgi

Mâverdî'ye göre, ızdırarî bilgiden farklı olarak iktisabî bilgi, insanların çabasına bağlı bir bilgidir. Esasen bu bilgiye iktisabî olarak adlandırılması insan çabasının sonucu kazanılmasıyla ilgilidir. Bu sebeple iktisabî bilginin konusu, aklın bedahetiyle, yani kendiliğinden ve açık seçik olarak idrak edemediği şeylerdir. İktisabî bilgi, zaruri bilgiden farklı olarak kesin ve zannî bilgiyi birlikte içerebilir. Bu özelliği sebebiyle iktisabî nitelikli bilgi, karşı bir delile dayanarak itiraza konu edilebilir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

Mâverdî'ye göre, iktisabî bilgiye ancak nazar ve istidlal yolu ile ulaşılabilir. Nazar, genel olarak iktisabî bilgiye ulaştırır düşünme faaliyeti ve düşünme süreci kabul edilir. Bu yol ile yalnızca tekil nesnenin mahiyeti hakkında bilgi (tasavvur) elde edilebileceğini savunanlar bulunmakla birlikte ağırlıklı görüşe göre, nazar hem mahiyet bilgisine (tasavvur) hem de eşya ve kavramlar arası ilişkiyle elde edilen tasdik (hüküm) türü bilgiye ulaştırır.(Yığın, 2013, ss. 111-112) Nazar ile yakın anlamlı olmakla birlikte istidlal ise, daha ziyade delil üzerinde düşünmedir. Delilin bilgi oluşturma gücüne göre istidlal kesin bilgiye (ilim) veya zann-ı gâlibe ulaştırabilir. İstidlal, nass, icmâ ve kıyas dışındaki delillerin genel adı olarak da kullanılmıştır. Ortak yönlerinin yanı sıra aralarındaki farklılık sebebiyle nazar ile istidlâl arasında eksik girişimlilik olduğu kabul edilir. Her ikisi de delile dayalı olarak sonuca ulaşmayı esas alır. Bu sebeple kimi zaman aynı anlamda kullanılmışlardır. Her ikisi kesin bilgiye ulaştırabileceği gibi zannî bilgiye de ulaştırabilir. Aralarındaki fark ise istidlal delilden hareketle başka bir sonuca ulaşma faaliyeti için kullanılırken nazar, buna ilaveten bir şeyi doğrudan anlamaya dönük akli faaliyeti de kapsar.(Yığın, 2013, ss. 116-118)

Mâverdî, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkındaki bilgiyi iktisabî bilgi kapsamında ele alır. Çünkü insanlar Allah'ın zatını ve sıfatlarını duyuların açıklığı (bedahet) ile idrak edememektedirler. Esasında Allah, zatı ve sıfatları hakkında sanati üzerinde nazar ve istidlal ederek bilgi sahibi olunmasını dilemiştir. Şayet isteseydi, varlığı hakkında duyuların bedaheti ile idrak edilebilecek şeyi yaratırdı. Ancak bunu irade etmedi; çünkü Allah'ın istidlal yolu ile idrak edilmesi, diğer varlıklardan farkını göstermesi bakımından daha yüksek bir hikmeti içermektedir. Bu bakımdan ızdırari olarak değil, ancak nazar ve istidlal ile hakkında bilgi sahibi olunabilenler, aklın bedaheti ile bilinenlerin kapsamından çıkmakta ve aklen kavranabilenler (ma'kul) üzerinde yürütülen bir tefekkür (istidlal) sonucunda bilinebilenler kapsamına girmektedir.(el-Mâverdî, 1414, s. 42)

Mâverdî'ye göre kaynağı bakımından iki tür iktisabî bilgi vardır:

4.2.1. Akli hükümler türünden olan iktisabî ilim

Bilginin bu türü akli hükümler türündedir. Bu tür hükümlerin bir kısmı aklın zarureti, bir kısmı ise aklın delili yoluyla elde edilir. Kesinlik oluşturma gücünü esas alan alt ayrıma göre, akli hüküm türünden olan iktisabî bilgi iki kısımdan oluşmaktadır:

Birinci kısım, aklın zarureti (zorunluluğu) ile istidlal edilerek bilinenlerdir. Bu tür bilgi, bilinenin vafedildiği nitelikten başka olmasının caiz olmaması halinde hâsıl olan bilgidir. Bu tür bilginin örneği, aklın zaruretiyle istidlal etmek suretiyle ulaşılmış olsa da zaruri ilim gerektiren tevhiiddir. Allah hakkında tevhitin başkasının düşünülmesi muhaldir.

İkinci kısım ise, aklın delili ile istidlal edilerek bilinenlerin bilgisidir. Bu yolla elde edilen bilginin aksi (hilaf) sabit olabilir. Yani bu yolla elde edilen bilginin yanlışlanması mümkündür. Her hangi bir kişinin nübuven iddiasında bulunması gibi... Bu husustaki bilgi, aklın zaruretinden değil, aklın delilinden elde edilmiş olması bakımından ızdırar ilmini değil, istidlal ilmi türündendir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

4.2.2. Nakli hükümler türünden olan iktisabî ilim:

Mâverdî'ye göre aklın insana rehberlik edici rolü yalnızca gündelik hayattaki tutumların oluşturulmasıyla sınırlı değildir. Akıl aynı zamanda dini bilginin temel kaynakları (usûlu's-şerîa) hakkında bilgi sahibi olmak bakımından da esastır. Bu sebeple Mâverdî, ilhamın bilgi oluşturucu rolünü reddedip dinin usulü hakkındaki bilginin araştırma ve inceleme (nazar) ile elde edilmesi gerektiğini ifade ettikten sonra bu bilgiye ulaştıracak iki aracın olduğunu söyler. Mâverdî'ye göre nakli/şer'î bilgiye ulaştıran araçlardan ilki akıl, ikincisi Arapçadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 54)

4.2.2.1. Şer'î asılları bilmeye ve onlarla amel etmeye götüren bir sebep olarak akıl:

Mâverdî'ye göre nakil iki tür hüküm tesis etmektedir. Naklin tesis ettiği hükümlerden biri "teabbud," diğeri "inzar"dır. Teabbud, fıkıh ilminde biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanılır. Dar anlamda teabbud, illeti akıl ile kavranamayan şer'î hükümleri ifade eder. Mâverdî "teabbud, emirler ve nehiyelerdir" diyerek kavramın, konunun bağlamına daha uygun düşen geniş anlamını esas alır.(el-Mâverdî, 1414, s. 38) Mâverdî'nin esas aldığı geniş anlamda teabbud, Şârî'in bildirmesiyle bilinen bütün dinî ahkâmı kapsamaktadır.

Mâverdî, naklin tesis ettiği ikinci hükmü, uyarmak anlamına gelen inzar kelimesiyle ifade etmektedir. Ona göre "inzar, vaat ve vaitten ibarettir."(el-Mâverdî, 1414, s. 38) Daha açık bir ifade ile "inzar", bir peygamberin tebliğinde bir söz ve fiilin cennet mükâfatını veya cehennem cezasını gerektirdiğinin bildirilmesidir.

Bu yaklaşımı ile Mâverdî, nakli hükümlerle sorumluluğu teabbud ve inzar şeklinde iki beyanı bulunan risalete bağlı kılmaktadır. Bir peygamber bu iki beyanı birlikte içeren bir tebliğ getirmişse, Mâverdî bu tebliği, başkasına muhtaç olmayan kâmil şeriat olarak adlandırır. Eğer peygamber yalnızca bir teabbud getirmiş olmasına rağmen öncesinde başka bir peygamberin inzarı bulunuyorsa her ikisi birbirini tamamlar ve netice kemal vasfı kazanmış olurlar.(el-Mâverdî, 1414, s. 38)

Nakli (sem') hükümlerin itaati zorunlu olan resullerden alınacağını açık bir şekilde ifade eden Mâverdî, akıl da bu hükümlerle sorumlu olmanın ön şartı kabul eder. Aklî ve naklî hükümler arasındaki bu ilişkiyi ise “aklî hükümler hususunda nakil (sem') şart değildir; ancak naklî hükümlerle sorumlu olmanın şartı akıldır” (el-Mâverdî, 1414, s. 38) sözüyle açıklığa kavuşturur.

Mâverdî, bütün erdemlerin (fazâil) esası, edep ve terbiyenin kaynağı kabul ettiği aklın, dinin temeli ve dünyanın direği olduğu görüşündedir. Dünyanın, hükümleriyle düzen bulduğu, arzuları ve ihtiyaçları farklı insanların kendisiyle kaynaştığı şer'î teklifler, aklın kâmil olması halinde ancak vacip olurlar. Mâverdî'ye göre, insanların kendisiyle kulluk ettikleri ahkâm iki kısımdır. Bu ahkâmın bir kısmı akıl ile gerekli (vacip) olur, Şârî'in bildirmesi onu teyit eder. Bir kısmı ise akıl bakımından caizdir, Şârî'in bildirmesi ile zorunlu (vacip) olur. Her iki durumda da akıl ahkâmın ölçüsü konumundadır.(el-Mâverdî, 1415, ss. 11-12)

Mâverdî, aklın önemine işaret eden nakli delillere de başvurmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu haberlere yer vermektedir: “Kişi, sahibini doğruya ulaştıran veya kötülükten uzaklaştıran akıl değerinde bir şey kazanmamıştır.”⁵ “Her şeyin bir dayanağı vardır, kişinin amelinin dayanağı aklıdır. Kişinin Rabbine olan ibadeti akli kadardır, Siz günahkâr kişinin pişmanlığını ifade ederken “şayet (uyarıları) dinlemiş veya akletmiş olsaydık (şimdi) yakıcı ateşin ehlinde olmazdık” (Mülk, 67/10) sözünü işitmediniz mi?” (el-Mâverdî, 1415, s. 11)⁶ Mâverdî, aklın önemini göstermek için sahabe ve tabiün âlimlerinden de aktarımlar yapmaktadır.(el-Mâverdî, 1415, s. 11)

Mâverdî'ye göre akıl ile elde edilen deliller (hucecu'l-akl) dinin temel kaynakları için asıl mesabesindedir. Çünkü dinin usûlü olan tevhid, nübüvvet ve ahiret başta olmak üzere dinin temel emir ve yasakları ancak akıl ile elde edilen deliller yardımıyla bilinebilir. Bu sebeptir ki din, yalnızca aklen zorunlu veya aklen caiz hükümler getirmiş, aklın yanlış görüp reddettiği hiçbir hüküm getirmemiştir. Mâverdî bu yargısını, “Bu örnekleri, insanların önüne koyuyoruz; ama bunları ancak âlimler akleder” (Ankebût, 29/43) ayetiyle desteklemiştir. Ayette geçen “ancak âlimler akleder” şeklinde meallendirdiğimiz kısmı ise “ancak aklını kullananlar bilir” şeklinde tefsir ederek bilmenin aklın işi olduğunu belirtmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 54) Mâverdî bu noktada bir adım daha ileri giderek aklın dini bilgi konusundaki temel rolünü hakkında şu cümleyi kurmuştur: “Bu şekilde akıl ile elde edilen deliller nakil (sem') yolu ile elde edilen deliller üzerinde belirleyici otorite olur ve istidlal yolu ile elde edilen bilgiye götürür. Bu sebeple çok sayıda âlim akli dini bilgiye götüren kaynakların anası (ummu'l-usul) olarak adlandırmışlardır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 54)⁷

4.2.2.2. Şer'î asılları bilmeye ve onlarla amel etmeye götüren bir sebep olarak dil:

Mâverdî, nakli (sem'i) delilleri bilmek ve onlarla amel etmek bakımından Arapçanın ikinci geçerli araç olduğu görüşündedir. Bu görüşünü, Peygamberlerin kavimlerinin dilleriyle

⁵ Beyhâkî, 1423, s. 369 (Hno: 4338) Beyhâkî, rivayetin isnadının zayıf olduğu ifade etmiştir.

⁶ Mâverdî'nin naklettiği bu rivayet aynı ifadelerle hadis kaynaklarında yer almamaktadır. En yakın ifadelerle haber 282/896 yılında vefat etmiş olan Haris b. Usame'nin Beğyetü'l-bâhis an zevâidi müsned'i'l-Haris adlı eserin de yer almaktadır. Biz bu metni esas alarak tercümesini yukarıya verdik. Bkz.: (Haris b. Usame, 1413, s. 813 (Hno: 840))

⁷ "فصارت حجج العقول قاضية على حجج السمع ومؤدية إلى علم الاستدلال ولذلك سمى كثير من العلماء العقل أم الأصول"

gönderilmesi (İbrahim, 14/4) prensibine uygun olarak Kur'an'ın Arapça olarak indirilmiş olması (en-Nahl, 16/103) ile temellendirir. Mâverdî, kitabın Arapça indirildiğini bildiren eş-Şuâra, 26/192-195 ayetlerini Kur'an'da Arapça olmayan bir lafzın olmadığı şeklinde yorumlayarak Şâfi'nin⁸ yaklaşımını sürdürmüştür. Kur'an'ın Arapça olmasını ise davetin evrensel olmasına engel bir durum değil, bu dilin imkanları ve iletişimin doğurduğu teknik zorunluluk ile açıklamıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 119)

Dinin kaynaklarının (usul) Arapça olması Mâverdî'yi, müçtehid olsun olmasın her müslümanın Arapça bilmesinin farz olduğu sonucuna ulaştırmıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 120) Bu kanaatinde Şâfi'nin Arapça bilgisini zorunlu gören görüşünün etkisi olduğu açıktır. Şâfi, her müslümanın kelime-i şahadet getirmesini, Allah'ın kitabını okumasını, farz olan tekbirleri getirip tehsih ve teşehhüt gibi zikirleri Arapça yapmasını mümkün kılacak Arapça bilgisini farz saymıştır.(eş-Şâfi, ty., s. 47) Mâverdî ise Arapça bilgisini daha teknik bir ayırım ile müçtehid olan ve olmayan açısından yapmıştır. Ona göre müçtehit olmayan kişiye, kelime-i şahadeti, namazın kıraat ve zikirlerini Arapça olarak ifa etmekle sınırlı Arapça bilgisi farzdır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 54, 120)

Mâverdî, şer'î bilginin kaynaklarının (usul) Arapça olması sebebiyle müçtehidin Arap dilini bilmesinin farz olduğunu ifade ettikten sonra gerekli olan Arapça düzeyini belirlemeye çalışmış ve bütün Arapça lehçelerini bilmeyi ve sözlerinin irabını yapabilmeyi şart koşmamıştır. Ona göre bu düzeyde dil ile uğraşmak diğer ilimlerle meşgul olmaya mani olur. Mâverdî'nin şer'î ilimlerle meşgul olanlar için gerekli gördüğü Arapça bilgisi, hakikat ile mecazı, olumlu (isbat) ile olumsuz (nefy), mutlak ile mukayyedi, âmm ile hâssı, müfesser ile mücmeli, nâsih ile mensûhu, fail ile mefulu emir ile nehiy kiplerini birbirinden ayırmayı sağlayacak düzeydeki bir bilgidir. Mâverdî, Arapça dil yapısı gereği hitabın emir, nehiy, haber ve istihbar şeklinde başlıca dört çeşidi olduğunu belirtir ve bunları da bilinmesi gereken dil bilgisine ilave eder. Ona göre bu düzeyde Arapça bilgisine sahip olmayanların, şer'î kaynaklar (usul) üzerinde yaptığı araştırma ve inceleme geçerli değildir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 54)

4.2.2.3. Şer'î hükümlerin Kaynakları (Usûlu'ş-şerîa)

Klasik dönem usul ve fıkıh bilginleri günümüzde tercih edilmeye başlanan kaynak ve yöntem kavramları yerine delil kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu adlandırma, delilin şer'î hükmü ilkten ortaya koyup koymamasından daha çok işaret ediyor olmasını dikkate almaktadır. Bilindiği gibi delil sözlükte, “yol gösteren” “rehber,” “klavuz” ve “bir şeyi bir iz ve işaret ile açığa çıkaran şey” anlamlarına gelmektedir.(Ezherî, 1384, s. 66; İbnü'l-Fâris, 1399, s. 260) Terim olarak delil, “üzerinde düşünüldüğü zaman talep edilen haber türünden hükme ulaştıran şey” olarak tanımlanır.(Emîr Pâdişâh, 1350, s. 10; Karaman, 2010, s. 50; Koçak, 2013, s. 33) (الدليل: ما يمكن التوصل بالتظن فيه إلى مطلوب) (خبري) Tanımda yer alan “haber türü” ifadesi, delil ile talep edilenin aklî veya hissî bir hüküm değil, şer'î bir hüküm olduğunu göstermektedir. Bu tanımlama şer'î hükmün habere dayanan karakterine vurgu yapmaktadır.

Klasik dönem usulcüler, delillerin şer'î hükme delalet keyfiyetini “müsbit” veya “müzhir” kavramlarıyla ayırmaya alışmışlarsa da bu yaklaşımları, usul ilminde müstakil bir taksime

⁸ Şâfi'nin görüşleri için bkz.: (eş-Şâfi, ty., s. 42)

dönüşmemiştir. Bunun yerine delilin, hükme ilkten ve geniş bir uzlaşısı ile delalet etmesini dikkate alarak delilleri, asli deliller (usûl) ve fer'î deliller (fürû) şeklinde taksim etmeyi tercih etmişlerdir. Mâverdî, fıkıh usulünün bu geleneğine uygun olarak nakli/şer'î hükümlerin delillerini usûl ve furû şeklinde taksim eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 55) Tekili asl olan usûl, kök, üstsoy, kaide ve esas anlamlarına gelirken tekili, fer' olan fürû ise, dal, şube ve altsoy anlamlarına gelir.

Mâverdî, şer'î delillerin usûl veya fürû şeklindeki taksiminde iki ölçünün kullanıldığını kaydetmektedir. Ona göre kimi araştırmacılar delalet (gösterme) kavramından yararlanmaktadırlar. Bu ölçüte göre “asl, başkasına delalet eden”, fer' ise “başkası kendisine delalet edendir.” Bu ölçüt delillere tatbik edildiğinde kitap (Kur'an), duyuların (his) bilgisinin fer'i konumunda olur. Bu sebeple kitaba (Kur'an) fer' demek mümkün olur. Çünkü kitabın sıhhatine bu bilgi delalet etmektedir. Aslı tanımlamak için kullanılan diğer ölçü, doğma ve ayrılımdır. Buna göre asl, “başkası kendisinden doğup ayrılandır” ve fer' ise, “başkasından doğup ayrılandır.” Bu tanıma göre “kitab”ın duyuların bilgisinin fer'î olduğunu söylemek mümkün olmaz. Çünkü Allah, onu bir asl yapmış ve akıl da buna delalet etmektedir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 55)

Görüldüğü üzere bu tartışma da bilgi teorisiyle ilgilidir. Anlaşıldığı kadarıyla birinci görüşe sahip olanlar, bilginin kaynaklarını “akıl ve his” şeklinde ikiye ayırıp haberi his ile elde edilen bilgi kapsamına yerleştirmişlerdir. Kitap, haber olması bakımından his kapsamına girmekte ve his (duyu) delilinin bir fer'î olmaktadır. İkinci görüşü savunanlar bir taraftan haberi müstakil bir bilgi kaynağı kabul etmekte diğer taraftan ise şer'î belirlemeyi esas almaktadır. Çünkü bu kişiler kitabın şer'î hüküm ile olan ilişkisine bakmakta ve haberin müstakil bir delil oluşundan da yararlanarak şer'î hüküm ile ilişkisi bakımından kitabın asl olduğu sonucuna varmaktadırlar.

Mâverdî'nin haberin müstakil bir bilgi kaynağı olduğuna ilişkin görüşleri ile asli ve fer'î deliller ayrımını yapmış olması, ikinci görüşü tercih ettiğini göstermektedir. Buna göre asli deliller (el-usûlu'ş-şer'iyye) kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Bu delillere asli denilmesinin bir diğer nedeni, usul bilginleri ile fıkıh mezhepleri arasında ortak kabul görmüş olmalarıdır. Fer'î delil ise, yukarıdaki dört delile bağlı olarak ve onlardan çıkarılmış olan ikincil delil demektir. Bu delillerin ikincil oluşunda mezhepler arasında farklı değerlendirmelere konu oluşunun da etkisi bulunmaktadır. Bu deliller, istihsan, istishâb, mesâlih-i mürsele ve sedd-i zerâi, örf-adet, sahabe kavli, şer'u men kablendir. Şâfiî bir fakih ve usulcü olarak Mâverdî fer'î deliller hususunda mezhep geleneği içerisinde hareket etmektedir.⁹

4.2.2.3.1. Mâverdî'nin Asli Delilere Yaklaşımı

4.2.2.3.1.1. Kitap

Mâverdî, kitabın tanımını yapmaz;(Kazim, 2016, s. 22) ancak kitabın içeriğinin “emir, nehiy ve haber”den oluştuğunu kabul eder. Haber lafzı ile Mâverdî, Allah'ın olan ve olacak hakkındaki bilgisinden haber verilmesini değil, bir hükmün konulmasının (takrîr) veya ceza tehdidinin (vaîd) anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bu açıklamalardan sonra daha dakik bir ifadeyle Kur'an'ın içeriğinin “i'lam ve ilzam”dan (اعلام و الزام) ibaret olduğunu tespit eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 55)

⁹ Şer'u men kablena hakkındaki görüşleri için bkz: (el-Mâverdî, 1414, s. 55; 1391, s. 282)

Haberlerden meydana gelen i'lâmın vaad ve vaidden; bağlayıcı hükümler şeklinde olan ilzâmın ise, emir ve nehiylerden oluştuğunu belirtir. Kitabın mükellefi bağlayıcı hükümlerini oluşturan emir, icrasıyla (fil) ve nehyi terkiyle kulluk (teabbud) şey olarak tanımlar. (el-Mâverdî, 1414b, s. 55)

Mâverdî, usûl ve fıkıh bilginlerinin ortak kabulüne uygun olarak anlam ve hükmün öncelikle lafızdan elde edileceği görüşündedir. Meşru anlamın lafzın anlam sınırları içerisinde aranması gerektiği görüşündedir. Bu yaklaşımının sonucu olarak kitap delilini anlatırken lafzî mebhaslara ilişkin meseleleri, mensubu olduğu mezhebin imamı olan Şâfiî'nin görüşünü önceleyerek aktarır. Mutlak emir ve nehyin muhatabının bütün hür kadın ve erkekler olduğunu kabul eder. Ancak eril (müzekker) kip ile gelen emir ve nehiylerin erkeklere yöneldiğini, dişil (müennes) kip ile gelenlerin ise kadınlara yönelik olduğunu benimser. Görüşünü temellendirmek için dişil kipi kadınlara özgü bir hitap olduğu hususundaki ittifaktan yararlanır. Dişil kipi yalnızca kadınlara yönelik bir hitap olduğu üzerindeki ittifakın eril kipi de yalnızca erkekleri kapsadığını sonucu çıktığını söyleyerek Şâfiî usulcü ve hukukçuların görüşünü tekrarlamış olur. (el-Mâverdî, 1414b, s. 57)

Mâverdî, şer'î ameli hükümler ihtiva eden beş yüz ayetin bulunduğu görüşünü nakleder ve bu ayetlerin hükme delaleti ile ilgili meseleleri umûm-husûs, mücmel-müfesser, mutlak-mukayyed, isbat-nefiy, muhkem-müteşâbih ve nâsih-mensûh şeklinde altı temel başlık altında ele alır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 57) Lafzi mebhaslar üzerinde meydana gelen mezhep içi görüş ayrılıklarına ve Hanefilerle aralarındaki görüş farklılıklarına temas eder. Görüş farklılığı olan hususlarda genellikle Şâfiî mezhebi içinde daha geniş kabul gören görüşü tercih ettiği görülür.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 58-59)

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı ilk konu umum-husus meselesidir. Ona göre umum, çoğulluk (cem') ve sesteşlik (iştirak) durumudur. Çoğulun en azı (ekallu'l-cem') ise üçtür. Husus ise, tek olma (infirad)dır ve en azı birdir. Mutlak umumun tahsisini kabul eden Mâverdî, pekiştirme (te'kid) edatı ile desteklenen umumun tahsis edilmeyeceği görüşünü -ki Hanefilerin görüşüdür- yerinde bulmaz. Ona göre umum lafız, ya umumu üzerine kalmasını gerektiren veya tahsisini gerektiren delillere iktiran etmiştir ya da umum lafız mutlak olarak gelmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 57-58) Birinci durumda umum lafzı umuma; ikinci durumda tahsis edildiğine hamletmek esastır. Üçüncü durum hakkında ise usulcüler arasında görüş ayrılığı olduğunu belirtir. Aslında bu üçüncü durum, umum lafzın mevcudiyetinin sorgulandığı, varlığı halinde nasıl anlaşılacağı sorusunun sorulduğu noktadır. Mâverdî'nin aktardığı üzere zahiriler, umumun ameli gerekli kılan bir kipi (siga) olmadığı görüşündedirler, bu sebeple böyle bir durumda beklemeyi (tevakkuf) tercih ederler. Mâverdî'nin bazı kelimelere nisbet ettiği ikinci görüşe göre, tahsis edildiğine dair bir delil ortaya konulmadığı sürece umum ile amel etmek vaciptir. Irak ehline nispetle verdiği üçüncü görüşe göre ise, içtihat ve nazara gerek olmaksızın tahsis edilmeden önce umum lafız ile amel edilir, tahsis edildikten sonra umum lafız mücmel olur ve ancak beyandan sonra kendisiyle amel edilir. Dördüncü ve tercih ettiği görüş ise Şâfiî'nin görüşüdür. Bu görüşe göre, mutlak umumun tahsis delili hususunda nazar ve içtihadı gerektiren bir kipi (siga) vardır. Eğer tahsis edildiği anlaşılırsa geriye kalan fertleriyle amel edilir, delil bulunmazsa umumu üzere kalır. Mutlak umum ile nazar ve içtihat edilmeden amel etmek caiz olmadığı gibi, tahsisten sonra da umum lafız mücmel olmaz. Bu görüşü tercih ederek mutlak umumun tahsis edilip edilmediğini deliller çerçevesinde araştırmayı

gerekli gören Mâverdî, tahsis edici delillerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olduğunu kabul eder ve her birine örnekler vererek açıklar. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 58-59)

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı ikinci konu müfesser ve mücel meselesidir. Mâverdî müfesseri, anlamı kendisinden anlaşılan, mücmeli ise, anlamı kendisinden anlaşılmayan lafız olarak tanımlar. Mücmelliğin müşterek lafız (isim) veya kapalı (mübhem) hüküm olmak üzere iki şekilde ortaya çıkabileceğini belirtir. Müşterek lafza temizlik ve adet kanaması dönemi anlamlarına gelen “قرء” ve beyazlık ve kızılık anlamlarına gelen “شفق” lafızlarını örnek verir. Bu tür mücmellerde beyyine veya örfün iktiran ettiği anlam ile amel edilir. Eğer ikisinden biri yoksa maksadın anlaşılması için içtihat etmek vacip olur. Kapalı (mübhem) hükümdeki mücmelliğin ise iki şekilde ortaya çıkabileceğini kabul eder. Hükümdeki mücmellik birinci durumda lafızdan kaynaklanır. Buna “Hasat günü hakkını veriniz” [وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ] (el-En’âm, 6/141) ayetini örnek verir. “Hakkını” lafzının hükmünde bir kapalılık olduğunu kabul eder. Hükümdeki mücmelliğin ikinci sebebi ise lafız dışı sebeptir. Buna “Allah, alış verişi helal ribayı haram kıldı” [أحل الله البيع وحرم الربا] (el-Bakara, 2/275) ayetini örnek verir. Şâfiî ulemasının çoğuna göre riba satım çeşitlerinden biridir, ribanın mübah satım çeşitlerinin içerisinde tahsis ile çıkarılması, gerisi hakkında lafız mücmel kılar. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 60-61)

Lafzın değil, hükmünün müphem olması sebebiyle mücmel olan lafız ile amel (teabbud) hususunu ele alan Mâverdî, müphemliğin yapısına göre amel edilme şeklini belirlemeye çalışır. Eğer hükümdeki mübhemlik şer’î beyan zorunlu olmaksızın ilim insularının içtihadına bırakılmışsa, içtihat ile hüküm tespit edilerek müphemlik giderilir. Zımmilerin elleriyle cizye vermelerini hükme bağlayan ayet (حتى يعطوا الجزية عن يد) cizyenin miktarını açıklamamıştır. Miktarın tespiti âlimlerin içtihadına bırakılmıştır. Bu tür mücmelin ikinci şekli, mücmel lafzın beyanın nakli delile muhtaç olmasıdır. Namazı ve zekâtı emreden ayetlerin hükmü bunun örneğidir. Nakli bir delil olmadan bunların beyanına ulaşılamaz. (el-Mâverdî, 1414b, s. 62)

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı üçüncü konu mutlak-mukayyedir. Mâverdî mukayyedi, hitabın hal, sıfat veya şart ile sınırlandırılmış olarak; mutlakı ise, hitabın bir vasıf veya şart ile kayıtlanamaksızın gelmiş olması şeklinde tanımlar. (el-Mâverdî, 1414b, s. 63) Mutlak-mukayyet meselesinin iki temel problemi içerdiğini belirtir. Bunlardan ilki, mukayyedin hükmünün kendisiyle takyid edildiği şartla sınırlı olup olmadığı meselesidir. İkincisi ise mutlakın mukayyede çevrilmesi (hamli) meselesidir.

Mâverdî, mensubu olduğu Şâfiî mezhebi ve cumhurun tercihiyle göre, hükmü şartla sınırlandırılmış olan mukayyedin iki türü olduğunu kaydetmektedir. Bu mukayyed türünün ilkinde, takyid edici vasıf, hükmünün varlık (subut) şartı kılınmıştır. Bu durumda, vasıf bulunduğu hüküm bulunur, bulunmadığında ise hüküm de mevcut olmaz. Bu türe, teyemmümün mubahlığını hastalık ve yolculuk şartı ile takyid etmiş olan el-Maide, 5/6 ayetini örnek gösterir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 63) Hüküm şartla sınırlandırılmış olan mukayyetin ikinci türü, takyid edici vasfın aslın hükmünün şartı olmaması durumudur. Bu türde, şart bulunsun veya bulunmasın hüküm umumu üzere kalır. Mâverdî, “sefere çıktığınızda eğer düşmanın sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız namazı kısaltmanızda günah yoktur” [وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ] (en-Nisâ, 4/101) ayetini bu türe örnek gösterir. Güven halinde namazın kısaltılmasının

cevazı sebebiyle ayette yer alan korkma şartı namazı kısaltmanın (kasr) şartı değildir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 63)

Mâverdî, zahirilerin, takyidin bu kısmını kabul etmediklerini söyledikten sonra takyid edici vasfın niteliğine bakmadan nassı, zikredilen bütün kayıtlarla sınırlamalarını, “manaya (illet) değil, nassa itimat etmeleriyle” açıklar. (el-Mâverdî, 1414b, s. 64) Bu değerlendirmesiyle Mâverdî, kıyasın meşruiyetini kabul eden usulcü ve fakihlerin lafızdan elde edilen anlama üstünlük vermiş olsalar da lafızcı/literal bir bilgi teorisine sahip olmadıklarını göstermiş olur.

Mâverdî, Zahirilerin, hükmün varlığı veya yokluğu üzerinde tesiri olmayan bir vasfın olamayacağı şeklindeki görüşleri için ortaya koyduğu gerekçelere de yer verir. Zahirilerin itirazlarını, “nassın hükmü, gerekçelendirme (ta’lil) ile kaldırılamaz, eğer bu yapılırsa nesh olur; eğer bu şart koşulmuş takyidin hükmü düşerse aslın hükmünün de düşmesi mümkün (caiz) olur ve eğer bu asıl, yerleşik bir kaideye dönüşürse bütün nassların hükümleri de düşer” şeklinde özetler. Daha sonra onların kaygılarının yersizliğini kitap nassından örnekler vererek ortaya koyar. Bunun için verdiği ilk örnek, “çocuklarınızı açlık korkusuyla öldürmeyin” [وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ] (el-İsrâ, 17/31) ayetinde, öldürme yasağının açlık korkusu ile takyid edilmiş olmasına rağmen, açlık korkusu olsun olmasın çocukları öldürmenin mubah olmayışıdır. Bu durum, açlık korkusu ile yapılan takyidin hüküm üzerinde tesirinin bulunmadığını gösterir. İkinci verdiği örnek, Allah katında ayların sayısının on iki olup dördünün haram aylar olduğunu haber veren ayetteki, “bu aylarda kendinize zulmetmeyin” [فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ] (et-Tevbe, 9/36) kaydından hareketle diğer aylarda zulmun caiz olduğunun söylenemeyeceğidir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 64) Bu örneklerde hükme etkisi olmayan kayıt nesh sayılmadığına göre diğer örnekler de nesh olmayacağını söyleyerek zahirilerin görüşlerindeki tutarsızlığı ortaya koymaktadır.

Hükme tesiri olmayan takyid edici vasıfların bulunabileceğini gösteren Mâverdî, bu kayıtların genellikle olanı göstermeye matuf olabileceğini ifade eder. Bu sebeple takyid edici vasfın hükme tesirinin olmadığını gösteren bir delil bulunduğu takyidin hükmü düşer ve mukayyed hüküm umumu üzere kalır. Böyle bir delil bulunmadığında ise, hükmün, takyid edildiği vasfa çevrilmesi (haml) vacip olur. Bu vasıf, mukayyedin hükmünün sabit oluş şartı olmuş olur. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 64-65)

Mutlak-mukayyed konusunun diğer bir meselesi, cinsinden mukayyed hüküm gelmiş mutlakın durumudur. Mâverdî, Şâfiî mezhebinin bu husustaki zahir görüşünün mutlakın, mutlaklığı (ıtlak) üzerinde kaldığını gösteren bir delil olmadıkça mukayyede çevrilmesi (hamli) şeklinde olduğunu kaydetmektedir. Buna örnek olarak, borç ve akitlerde mutlak şahitlik hükmünü tesis eden “erkeklerinizden iki şahit tutunuz” [وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ] (el-Bakara, 2/282) ayetinin ric’i talak ile boşadığı eşine geri dönme (ric’at) hususunda adalet ile takyit edilmiş şahitliği gerekli gören “sizden iki adil şahit tutunuz” [وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ] (et-Talâk, 65/2) ayetine hamledilmesini verir. İlk ayette şahitlik mutlak olarak zikredilmiş ikinci ayette ise “adalet sahibi” vasfı ile takyid edilmiştir. Bu, ikinci ayette mutlakın cinsinden mukayyed bir hükmün geldiğini göstermektedir. Mutlak şahitliğin mutlaklığı üzerinde kaldığını gösteren bir delil olmadığı mukayyed hükme hamledilerek bütün şahitliklerde “adalet” kaydının gerekli olduğu sonucu elde edilmiş olur. (el-Mâverdî, 1414b, s. 65) Mâverdî, Şâfiî mezheb’inin zahir görüşü olarak aktardığı bu görüşe katılmaz. (el-Mâverdî, 1414b, s. 66) Ona göre bu meselde en evla görüş, mutlak ve mukayyedin hükümlerinin sertliğinin dikkate

alınmasıdır. Eğer mutlakın hükmü daha sert ise mutlaklığına hamledilir, delil olmadıkça takyid edilmez. Mukayyedin hükmü daha sert ise, mutlak mukayyede hamledilir ve ancak delilin bulunması ile mutlaklığı üzere bırakılır. Ancak bu sertlik aslın hükmünün vasfı bakımından dikkate alınır, hükmün aslı bakımından dikkate alınmaz. Buna göre teyemmümde, mutlak olarak gelen “iki elin meshi” abdest ayetindeki “dirseklere kadar” kaydı ile takyid edilir. Ancak teyemmümde ayak ve baş ile ilgili bir hüküm yer almamaktadır. Bu, asıl hükmün yokluğu anlamına gelir ve abdest ayetine hamletmek suretiyle abdestteki baş ve ayaklar ile ilgili hükümler teyemmümde gerekli kılınmaz.(el-Mâverdî, 1414b, s. 66)

Bu yaklaşımlar, mutlakın mukayyede hamlini gerektiren bir delil olmadıkça bu hali üzere kalacağını söyleyen Hanefi yaklaşımından farklılık arz eder. (el-Mâverdî, 1414b, s. 65; el-Mahbûbî, ty., s. 147) Bu durum aslında iki ekolün dil anlayışındaki farklılığın bir yansımasıdır. Daha önce geçtiği üzere Şâfiî hukukçular, eril (müzekker) kip ile gelen emir ve nehiylerin erkeklere yöneldiğini, kadınların ancak delil ile kapsama dâhil edilebileceklerini benimsemişlerdi. Burada ise, mutlakın bu hali üzere kalmasını, kendi cinsiden mukayyede bir hüküm geldiği için ilave bir delilin bulunması şartına bağlanmıştı. Bu yaklaşımları ile Şâfiî mezhebinin, dilin vaz’ından değil, harici şer’î delilden yola çıkan bir anlama süreci işlettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Mâverdî, mutlakın mukayyede hamlinin dil yoluyla mı, yoksa şer’î beyan yoluyla mı gerçekleştirileceği hususunda Şâfiî hukukçular arasında bir tartışmanın olduğunu aktarmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 65; Mahbûbî, ty., s. 147) Bu tartışmaya karşın, kendisinin de katıldığı hakim Şâfiî görüşünün, hamlin, şer’î beyan yoluyla gerçekleştirileceği şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mâverdî’nin kitabın delaletinin tespiti hususunda ele aldığı dördüncü konu, ibarenin hükmün isbat ve nefyine ilişkin yapısıdır. Fıkıh usulü eserlerinde müstakil bir başlık altında yer almayan bu meseleyi Mâverdî, üç ibare türü içerisinde ele alır. Bunlar, olumsuzluk edatından arınmış bir şekilde bir hükmü sabit kılan ibareler (nefiyden arınmış isbat), hükmü sabit kılan bir lafızdan arınmış olarak gelen olumsuz ibareler (isbattan arınmış nefiy) ile hükmü var kılan (sübut) ve hükmü olumsuzlayan (nefiy) lafızların birleştiği ibarelerden ibarettir. Burada özellikle sözün bir soruya cevap olarak gelmesi ile ilkten (ibtidaen) gelmesi halindeki kapsam farklılığına dikkat çeker. Yine bu başlık altında mütekellim usulcülerin tahsis edici delil (muhasıs) kabul ettiği istisna, şart ve gayenin hükmün subutu ve nefiy bakımında değerlendirmesini yapar.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 67-71; Kazim, 2016, ss. 46-52)

Mâverdî’nin kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı beşinci konu, muhkem-müteşabih meselesidir. Meselenin esasını Âli İmrân 3/7 ayetin oluşturduğunu kaydettikten sonra muhkem ve müteşabihin mahiyeti hakkında bilginler arasında görüş ayrılığını sekiz madde halinde kaydeder. Son sırada “muhkem, hükümlerinin illeti (meânî) akıl ile kavranabilendir, müteşabih ise, hükümlerinin illeti akıl ile anlaşılamayandır” görüşüne kaydeder ve “bu muhtemeldir” ifadesiyle tercihini belirtir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 71-72)

Kitabın hükümleri arasında muhkem ve müteşabih olanların olduğunu tespit ettikten sonra Mâverdî, bunların dört grupta toplanabileceği görüşündedir:

a. Bütün durumlarda muhkem olan hükümler: Bu hükümler, kendi içerisinde anlaşılması için düşünmeye ihtiyaç duyulmanlar (mefhûm muhkem) ve üzerinde düşünmeye muhtaç olanlar

(ma'kûl muhkem) şeklinde iki gruba ayrılır. Mefhûm muhkem hükümlerin ilk grubu, “Anneleriniz, kızlarınız, ... size haram kılındı” (en-Nisâ, 4/74) ayetinde olduğu üzere lafzın sarihinden anlaşılırlar. İkinci türü ise, “İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi pisliklerdir, o halde bunlardan kaçınınız” (el-Mâide, 5/90) ayetinde olduğu üzere hitabın ortak paydasından (mahrec) hükmü anlaşılmalıdır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 74)

Ma'kûl muhkem hükümler ise iki kısımdır. Bunların ilki, hitaptaki bir uyarı (tenbih) ile anlaşılmalıdır. Mâverdî, “ebeveyni ona mirsçı olur ve annesine 1/3 vardır” (en-Nisâ, 4/11) ayetini buna örnek olarak verir. Ayette annenin payının 1/3 olduğu tenbih edilmiştir. Bu sayede geri kalanın babanın payı olduğu anlaşılmaktadır. İkincisi ise, istidlal yolu hükmü bilinenlerdir. Bunun örneği “hamileliği ve süttan kesmesi otuz aydır” (el-Ahkâf, 46/14) ayetinden “anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinler” (el-Bakara, 2/233) ayetinin delaleti çıkarıldığında hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğunun anlaşılmasıdır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 74)

b. Bütün durumlarda müteşabih olan hükümler: Mâverdî, bunların iki tür olduğunu belirtmektedir. Müteşabihin birinci türü, kendisiyle istidlalin muhtemel olduğu bir işaret bulundurandır. Bu türe, “kelale olarak varis olunan bir adam ise...” (en-Nisa, 4/12) ayetini örnek verir. Çünkü Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e kelâlenin ne olduğunu sormuş Hz. Peygamber de “sana yaz ayeti yeter” şeklinde cevap vermiştir. Yaz ayetinden kasıt, “senden açıklama istiyorlar, deki Allah size kelâle hususunda açıklama yapıyor” (en-Nisâ, 4/176) ayetidir. Ayetin bu şekilde adlandırılması yazın nazil olması sebebiyledir. Sorulan soruya Hz. Peygamber, işarete döndürmekten başka bir şey ilave etmemiştir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 74-75)¹⁰ İkinci kısım müteşabih ise, işareten arınmış mukatta harfleridir. Mâverdî, birinci türdeki muradın hafi, bu türdeki muradın ise müphem olduğunu ifade etmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 75)

c. Bazı durumlarda müteşabih, bazı durumlarda muhkem olanlar: Mâverdî bu lafızların tahsis edilen âmm ile tefsir olunan mücmel olduğunu söylemektedir. Bu ikisi beyandan önce müteşabih beyandan sonra muhkem olurlar.(el-Mâverdî, 1414b, s. 75)

d. Bir bakımdan muhkem diğer bakımdan müteşabih olanlar: Mâverdî’ye göre bunlar iki türdür. Birinci türü, hükmü gerektirici olan (mûcib) bakımından müteşabih, hüküm (vacip) bakımından muhkem olanlardır. Bunun örneği, “Allah’ın haram kılığı canı haklı olmak dışında öldürmeyin” (el-En’âm, 6/151) ayetidir. Çünkü ayetteki gerektirici sebep (es-sebebu’l-mûcib) olan “hakk” müteşabihlerdendir. Hüküm olarak sabit olan öldürmenin mubahlığı (vacib) ise muhkemdir. İkinci türü ise, hükmü gerektirici sebebin (mûcib) muhkem, hükmün müteşabih olmasıdır. Bunun örneği “hasad günü hakkını veriniz” ayetidir. Gerektirici sebep ekinin hasadıdır ve muhkemdir. Eda edilmesi gereken vacip ise müteşabihtir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 75)_.

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı altıncı konu nasih-mensuh meselesidir. Mâverdî, neshi, akıl ile değil, şeriat ile hükmü sabit olan şeyin kaldırılması olarak tanımlar. Akıl ile sabit olan zorunlulukların ne akıl ne de şeriat tarafından neshinin geçerli olmadığını ilave eder. Ayrıca neshi şeriatın emir, nehiy kısmıyla ilgilidir, haberlerde neshi olmaz. Bunun sebebi, haberlerde neshinin

¹⁰ el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16: 74-75.

geçerli olması halinde nâsîh veya mensûhtan birinin yalan olduğu sonucunu doğurmasıdır. Hükümlerde nesih ise, hükmün süresinin sona erdiği bilgisidir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 75) Mâverdi, şer'î hükümlerin neshine ne aklen ne de şer'an engel olan bir şeyin bulunmadığı görüşündedir. Bunun sebebi şer'î hükümlerin maslahat sebebiyle muteber oluşlarıdır. Maslahatlar ise zamanın değişmesine bağlı olarak değişkenlik gösterirler. Bu durumda mensûh, ilk zamanın maslahatı, nâsîh ise ikinci zamanın maslahatı olmuş olur. Bu sebeple zıt olsalar dahi kendi zamanlarında güzel olmuş olurlar. Bu itibarla neshin Allah'ın bilgisinin değişmesi (bedâ) olarak anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bedâ önceden verilmiş bir emir veya nehyden rücu etmektir, nesih ise, bir vakitte bir şeyi emredip başka bir vakitte nehyetmektir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 76)

4.2.2.3.1.2. Sünnet

Mâverdi'ye göre, şer'î hükümlerin ikinci kaynağı (usul) Hz. Peygamber'in sünnetidir. Allah'ın şeriatını, Hz. Peygamber ile birlikte tamamlayıp nübüvveti sona erdirmiş olması, mücmel, müteşabih ve maslahatları onunla beyan etmiş olması sünnetin kaynak olmasını gerekli kılmıştır. Mâverdi, görüşünü, "*Sana bu Kur'an'ı (zikir) insanlara kendilerine indirilmiş olanı açıklayasın diye indirdik*" (en-Nahl, 16/44) ve "*Rasul size neyi verirse onu alın ve sizi neyden nehyederse ondan da kaçının*" (el-Haşr, 59/7) ayetleriyle temellendirir. Bu ayetler bağlamında Hz. Peygamber'in ümmetine karşı beyan ve tebliğ şeklinde iki ödevinin bulunduğu sonucunu çıkarır. Bu ödevlere karşılık ümmeti üzerinde, sözünü kabul etmeleri ve ondan işittiklerini aktarmaları şeklinde iki hakkının oluştuğunu tespit eder.(el-Mâverdi, 1414b, s. 84) Bu haklar, Hz. Peygamber'in sünnetinin ve getirdiği ahkâmın bilinip ebede kadar devam edebilmesi için önceki neslin sonraki nesle bu haberleri aktarmasını ve sonraki neslin bunları kabul etmesini zorunlu (vacip) kılmaktadır. Bu zorunluluğun nihai sonucu ise, Hz. Peygamber'de gelen haberlerin şeriatın delillerinden (usul) biri olmasıdır.(el-Mâverdi, 1414b, s. 85)

Mâverdi'nin haber teorisine, bilginin kaynakları kapsamında yukarıda yer verdik. Bu kısımda özellikle Hz. Peygamber'den gelen ahad nitelikli haberlerin şer'î ameli hükme kaynaklık durumu hakkındaki görüşlerini tespit etmek istiyoruz. Yukarıda ifade edildiği üzere Mâverdi, ahad haber ile amel etmenin vacip olduğu görüşündedir. Aslında bu görüş fıkıh mezheplerinin ortak görüşü niteliğindedir.(es-Serahsî, 2015; Şâşi, 1402, ss. 86-87) Bununla birlikte Mâverdi, ahad haber ile amel edilebilmesi için her halkadaki râvi sayısının şahitlikteki sayı olan iki veya dört olması gerektiğine dair görüşler ileri sürüldüğünü aktarmaktadır. Şâfiî ile fakihlerin çoğunluğuna nispet edip kendisinin de tercih ettiği görüşe göre ise, sünnet ve ibadetler ile ilgili haberlerde sayıya itibar edilmez. Bir kişinin haberi ile topluluğun haberi arasında ameli gerekli (vacip) kılması bakımından bir farklılık yoktur. Bu görüşü temellendirmek isteyen Mâverdi, Hz. Ebu Bekir'in ninenin mirastaki payının tespiti, Mecusilerden cizye alınması ve ceninin diyetinin (ğurre) tespiti hususlarında ahad haberle amel etmiş olduğunu ve sahabeden hiç kimsenin bu sebeple onu kınamamış olmasını hatırlatır. Bunun sebebi, bir kişinin aktardığı haberdeki ihtimalin iki ve dört kişinin aktardığı haberde de bulunmasıdır. Gerçekte bu ihtimal, haber, mütevatir düzeyine ulaşmadığı sürece mevcuttur.(el-Mâverdi, 1414b, s. 87)

Mâverdi, sayı şartına bakılmaksızın ahad haber ile amel etmenin vacip olduğu sonucuna vardıldıktan sonra "akıl bundan men etmediği sürece" şeklinde bir kayıt ilave etmektedir. Ancak bu kaydın kapsamını açıklamaksızın ahad haberin bir "asl" ile çatışması halinde nasıl bir tutum

izlenebileceğine ilişkin tartışmaya geçmektedir. Hanefilerin bir “asl” ile çatıştığında, Malikilerin Medine ehlinin ameli ile çatıştığında ahad haber ile amel etmediklerini kaydetmekte ve “her iki görüş de fasittir” diyerek Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir. Mâverdî, haberin başka bir ilke (asl) sebebiyle reddedilemeyeceği şeklindeki görüşünü, “haber asıldır, bir asla dayanılarak reddedilemez” (الخبر اصل فلم يجر ان يدفع بأصل) cümlesiyle formüle eder. Medine ehlinin haberine dayalı olarak Malikilerin takındıkları tutumu ise, haberin, Medine ehli hakkında da hüccet olduğunu, bu sebeple onların ameli gerekçe gösterilerek reddedilemeyeceğini belirtir. Bu savunu ile ahad haberin müstakil bir asıl olduğunu ve kendisiyle amelin vacip olduğunu kabul eden Mâverdî, ahad haberin batın ilmi gerektirici olmadığını da hatırlatma gereği duymaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 87) Ahad haberin zahir ilim doğurucu olup olmadığı hususunda ise mezhep içi bir tartışma olduğuna değinir. Mezhebe mensup bir kısım ilim ehli, zahir ilmi batın bilginin sonucudur, bu iki ilim birbirinden ayrılmaz. Batın ilim oluşmadığına göre zahir ilmi de oluşmaz, demişlerdir. Diğer bir kısmı ise, ahad haber ile oluşan iç tatmin kendisiyle zahir ilminin oluşmasını gerektirmektedir. Eğer zahir ilim doğurduğu kabul edilmez ise bunun ilim değil, zann olduğu sonucu çıkar, diyerek zahir ilim oluşturduğunu kabul etmişlerdir. Mâverdî bu görüşlerden birini tercih etmeden aktarmakla yetinmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 88)

Mâverdî bu aşamadan sonra râvi ve rivayet şekilleri hakkında genişçe bilgi vermeye başlamaktadır. Bu bilgilerin tamamına yer vermeyeceğiz. Bu tartışmalardan bilgi teorisi bakımından önem arz edenleri kaydetmekle yetineceğiz. Bu bağlamda Mâverdî’nin kendi çağında râvinin yazılı metinden (kitap) rivayette bulunmasının hadis ehline hıfz yolu ile rivayette bulunmaktan daha sağlam görüldüğünü kaydetmesi önemlidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 91) Bu ifade hadis rivayetinin Mâverdî’nin çağındaki durumuna ışık tutması bakımından dikkate değerdir.

Mâverdî, Hanefi fıkıhçılarının hadisin cerhi için bir sebep saydıkları râvinin rivayet ettiği hadise aykırı amel etmesini, rivayetin sıhhatine zarar vermeyen bir durum kabul etmektedir. Bu görüşünü, râvinin rivayeti unutmış olabileceğine ve râvinin fetvasının değil, rivayetinin hüccet olduğuna bağlamaktadır. Köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması gerektiğini rivayet eden Ebu Hureyre’nin, böyle bir durumda, üç defa yıkamaya fetva vermiş olmasını, rivayetin değerini düşürücü bir durum saymayarak yedi defa yıkama rivayetiyle amelin gerekliliğini savunmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 92)

Mâverdî, ahad haberin sened zincirinin sahih olması için üç şart taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Bu şartlar, ahad haberin isnadının muttasıl olması, rivayetin, râvinin tedlisine yol açmayacak meşhur ismi ile yapılması ve râvilerin adaletinin bilinmesidir. Mâverdî’nin ifade ettiği ilk şart Şâfiîler ile Hanefi ve Malikiler arasında daha çok tartışılan bir şarttır. Haberin müsned oluşu şartı, Şâfiî’nin kendisinden önceki hukukçulara karşı haber teorisi noktasında ileri sürdüğü temel argümanlardan biridir. Ona göre, ancak muttasıl haber ile amel edilebilir, mürsel ve muntkâtı haberler ile amel edilemez. Şâfiî öncesi hukukçular bu şartı ileri sürmezlerdi. Bu bağlamda Ebu Hanife, mürsel haber ile amel etmiş ve Mâverdî’nin aktardığı üzere mürsel haberi müsned haberden daha kuvvetli saymıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 92) Esasen tabiûn âlimleri, sahabeyi zikretmeden “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” şeklinde bir rivayette bulduklarında, haberin Hz. Peygamber’e aidiyetinde hiçbir tereddütlerinin bulunmadığı anlamına gelirdi. Diğer taraftan bu şekilde aktarılan bir haber, âlimler arasında bilinen ve kendisiyle amel edilen haberden olduğunu ihsas ettirirdi. Şâfiî

ise, mürsel haberi hüccet kabul etmemiş, müsned bir rivayet ile desteklenmeyen tek başına kalmış mürsel haber ile amel etmeyi caiz görmemiştir. Ona göre, Hz. Peygamber'den mürsel rivayette bulunan râvinin bunu, kendisi gibi taiûn neslinden birinden işitmiş olması mümkün olduğu gibi, sahabi olduğuna itimat edilmeyen birinden de duymuş olabilir. Şâfiî, bu değerlendirmelerin yalnızca tabiûn âlimlerinden Saîd b. Müseyyib'i, dışarıda tutmuş, onun mürsellerini, sahabenin büyüklerinden müsned olarak rivayet edildiği gerekçesiyle hüccet saymıştır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 93)

Bu şart kapsamında Sahabenin mürseli meselesini gündeme getiren Mâverdî, Sahabenin rivayetlerinin mürsel olmayacağını kaydeder. Bunu iki temel sebebe bağlar. Bunlardan ilki, sahabe "Hz. Peygamber şöyle buyurdu" dediğinde zahir olan bunu ondan duymuş olmasıdır. İkincisi, sahabi haberi başkasından duymuş ise, bunu kendisi gibi bir sahabiden duymuştur. Hz. Peygamber'in sahabesinin adaletine ise hükmedilmiş ve kendilerinden yapılan rivayet bakımından tamamı makbul sayılmıştır. Mâverdî, bu gerekçesini "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayeti bulursunuz" rivayeti¹¹ ve İbn Abbâs'ın, "size haber verdiğim (tahdis) her şeyi Hz. Peygamber'den duymadım. Haber verdiklerim, kendi işittiğim ve sahabenin bana haber verdikleridir" sözüyle desteklemiştir. Bu aktarımlardan sonra Mâverdî, "ilim ehli ve hadisçiler, sahabe mürsellerine mürsel haber hükümlerini değil, müsned hadis hükümlerini tatbik ettiler" şeklinde bir değerlendirme yaparak genel ilmi kanaate referans ile tercihini ortaya koymaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 93)

Mâverdî haber teorisi bakımından önem arz eden mana ile rivayet konusunu ele almakta ve tercihini belirtmektedir. Mana ile rivayet hadisin manasının başka lafızlar ile aktarılmasıdır. Mâverdî, mana ile rivayetinin üç şekilde olabileceğini ifade etmektedir. Bunların ilki, emir kipinin yerine "emretti" lafzının ve nehiy kipinin yerine "nehyetti" lafzının kullanılarak anlamın aktarılmasıdır. Mâverdî, mana ile rivayetinin bu şeklini geçerli saymakta, bu şekilde rivayetinin meşruiyeti hususunda sahabe ve sonraki kuşaklar arasında bir farklılık olmadığını belirtmektedir. İkinci mana ile rivayet şekli, ihtimal taşıyan veya anlamı kapalı lafızlara sahip bir kelamın başka lafızlar ile rivayet edilmesidir. Bu türe, anlamı üzerinde fıkıh mezheplerinin farklı değerlendirmeler yaptıkları "ıglak halinde talak yoktur" hadisini örnek verir.¹² Bu durumda râvinin haberi, orjinal lafızlarıyla aktarmasının vacip olduğu görüşündedir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 96-97) Üçüncü tür ise, haberin anlamının açık olup ihtimal taşımaması durumudur. Tabiûn ve sonraki neslin bu tür haberlerin manasını başka lafızlar ile aktarmasının caiz olmadığını belirtir. Sahabenin bu tür haberleri mana ile aktarması hakkında, Şâfiî hukukçular arasında ortaya çıkan görüş ayrılığını aktaran Mâverdî, kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır: Eğer râvi, lafzı hıfz etmişse mana ile rivayet etmesinin caiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in sözündeki fesahat başkasının sözünde bulunmaz. Eğer lafzı ezberlemediyse lafız olmaksızın anlamını aktarması caizdir. Bunun sebebi râvinin lafız ve mana olmak üzere iki şeyi yüklenmesidir. Lafzı aktaramayan râvinin manayı aktarmasının geçerli olması, yüklediği haber hususunda ihmali olmaması için gereklidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 97)

¹¹ Rivayetinin sıhhat için bkz.: (İbn Abdilberr, 1414, s. 923)

¹² Fıkıh mezheplerinin hadis hakkındaki görüşleri için bkz.: (Birsin, 2018b, ss. 196-197)

Mâverdî sünnet ile beyanı gereken hususları, Allah ve kul hakkı taksimi üzerine temellendirmekte ve mücmelin beyanı, umumun tahsisi, kurbiyet ve sevap vesilesi olan fiillerin beyanı şeklinde sıralamaktadır. Allah hakkı olan hususların beyanı, hakkının yerine getirilebilmesi; kul hakkı olan hususların beyanı ise insanların sorumlu tutulduklarını bilmeleri için zorunludur. Hz. Peygamber bunların beyanı ile mesuldür. Mâverdî, sünnet ile beyanı gerekli olan hususların sonuncusu olarak Allah'ın kitabında olmayıp Hz. Peygamber'in ilkten beyan ettiği hususlar üzerinde durmaktadır. Bu türe, Hz. Peygamber'in komşu için şufa hakkı, akilenin diyet ile sorumlu olması, düşmanı öldüren askere öldürdüğünün üzerinden çıkan eşyayı (selb) vermesi, mûrisini öldüren katili mirasından mahrum etmesi, varise vasiyetin gerekmediği, kadını halasıyla ve teyzesiyle eş zamanlı olarak nikahlananın haramlığı gibi beyanlarını örnek vermektedir. Sünnetin bu tür beyanı üzerinde görüş ayrılığı oluştuğunu söyleyen Mâverdî, Hz. Peygamber'in kul hakkı ile ilgili olan hususları ilkten beyan ile sorumlu olduğu görüşündedir. Bunun sebebi, Hz. Peygamber'in beyanı olmadan bu ahkâmı bilmenin imkânının bulunmamasıdır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 102)

Mâverdî, Allah hakkı olan hususlarda Hz. Peygamber'in ilkten beyan ile hüküm koymasını içtihad yetkisi kapsamında tartışmıştır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in içtihad edip etmediği kelamcı ve fakihler tarafından tartışılmıştır. Mâverdî, Şâfiî hukukçular arasındaki tartışmaya yer verir ve iki görüşün ortaya çıktığını söyler. İlk grup, bir fazilet olması bakımından Hz. Peygamber'in içtihadta bulunabileceğini kabul etmiştir. Diğer grup ise Hz. Peygamber'in vahiy alıyor oluşuna vurgu ile içtihadta ihtiyacı olmadığı üzerinde durmuştur. Mâverdî, bu iki görüşün dışında bir tercih yapmıştır. Ona göre Hz. Peygamber, ümmetiyle birlikte uymak ile sorumlu olduğu; namazda konuşmaktan nehyetmesi, kadını halası ve teyzesiyle eş zamanlı olarak nikâhlamayı yasaklaması gibi hususları Allah'ın emriden ve vahyinden almaksızın içtihad ile belirlemez. Bu hususlarda içtihad edemez. Ümmetiyle ortak olmadığı "varise vasiyet yoktur" sözü, içki içene hadd cezası tatbik etmesi gibi hususlarda ise, kendi re'yi ve içtihadı ile hüküm vermesi caizdir. Mâverdî, bu ayırımını, şer'î hükümlerin, Allah'ın emrinin doğurduğu borçlar oluşu üzerine kurmakta ve Hz. Peygamber'in şahsen mükellef olduğu hususlarda emredilen konumunda oluşuna vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşıma uygun olarak Hz. Peygamber'in kendisinin de yerine getirmekle sorumlu olduğu ahkamda içtihad edemeyeceği sonucuna varmaktadır. Hz. Peygamber, şahsen yerine getirmekle sorumlu olmadığı yani emrin kapsamına girmediği hususlarda emreden konumundadır. Bu sebeple, bu ahkam hususunda içtihad etmesi geçerlidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 103)

Ahad haberin başka bir asl ile çatışması bağlamında fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu olan diğer bir mesele haberin kıyas ile çatışmasıdır. Bu husus, Hanefi ve Şâfiî usulcülerin habere bakışları arasındaki kritik bir farklılığa işaret eder. Mâverdî, ahad haberin, ister kıyasa muvafakat etsin isterse muhalefet etsin şer'î hükümler hakkında asl konumunda olduğunu ve kendisiyle amelin gerekli olduğu görüşündedir. Mâverdî, Ebu Hanife'nin, ahad haber, ihtimal taşımayan kıyasa aykırı olduğunda sünneti bırakıp kıyas ile amelin evla olduğunu söylediğini aktardıktan sonra bu görüşü fasit olarak niteleyip eleştirmektedir. Ebu Hanife'nin görüşünü aktarırken "sünneti bırakıp kıyas ile..." ifadesine yer vermekte ve aslında haber olarak adlandırılması gereken rivayeti sünnet olarak adlandırmaktadır. Bu lafız değişikliği, sorunu haberi terk olmaktan çıkarıp sünneti terk sorunu haline dönüştürmüş olmaktadır. Bu dönüştürmeden sonra Mâverdî, "kıyas sünnetin fer'idir, bu sebeple sünneti kaldıramaz" eleştirisini yapmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 103) Bu eleştiride, sünnet kavramı ile ilgili mezhepler arasındaki anlayış farklılığının yanı sıra, kıyas kavramına ilişkin

anlayış farklılığının da etkisinin bulunduğu da göze çarpmaktadır. Gerçekten Hanefiler, kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle bir haber ile amel etmediklerinde, sözünü ettikleri kıyas, ortak illet üzerine kurulan kıyas değil, sağlamlığından kuşku duymadıkları ana ilkeye aykırılıktır. Bu bakımdan yapılan eleştiri, mezhebin görüşünü değil, muhatapları tarafından algılanan görüşü esas almış olmaktadır.

Mâverdî, yukarıdaki tartışmanın devamında, sünnet ile sabit bir hükmün başka bir şer'î asl ile karşı karşıya gelmesi (iktiran) durumunda ortaya çıkabilecek ihtimalleri ele almaktadır. Burada kullanılan sünnet kavramının, ahad habere dayanan sünneti de kapsayacak şekilde kullanıldığını dikkatten uzak tutmamak gerekmektedir. Bu hatırlatmadan sonra Mâverdî'ye göre sünnet ile sabit hüküm, kitap, başka bir sünnet veya icma ile karşı karşıya gelebilir. Bu sorunun çözümünde izlenecek yöntem, Mâverdî'nin delillerin hiyerarşisine ilişkin görüşlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Mâverdî'ye göre sünnet ile sabit bir hüküm kitabın aynı konudaki bir hükmüyle karşı karşıya (iktiran) gelebilir. Böyle bir durumda kitap, sünnet ile sabit hükme ya muvafık olur ya da aykırı olur. Eğer muvafık olursa hüküm kitap ve sünnet şeklindeki iki asıl ile sabit olmuş olur. Bununla birlikte hükmü, hangi delilin zaman bakımından önce koyduğu önem arz eder. Sünnetin önce olduğu görülürse hüküm sünnet ile vacip olmuştur, kitap ise bunu teyit etmiştir, denir. Kitabın önce olması durumunda ise, hüküm kitapla vacip kılınmış, sünnette onu teyit etmiş olur.(el-Mâverdî, 1414b, s. 103)

İkinci durumda kitap sünnete aykırı bir hükme sahip olur. Kitabın sünnete aykırı hükmü Mâverdî'ye göre üç şekilde ortaya çıkar. Birincisi, kitap ile sabit hüküm, sünnet ile sabit olandan zaman bakımından öncedir. Şâfiî'nin kitabın sünnetle neshedilemeyeceği görüşünden hareket eden Mâverdî, bu durumda kitap ile amel edileceği sonucuna ulaşır. İkinci şekilde, sünnet ile sabit hüküm kitap ile sabit olandan zamansal olarak öncedir. Mâverdî bu meselede, sünnetin kitap ile neshedilemeyeceği şeklindeki Şâfiî'nin görüşüne göre sünnet ile amel edileceğini belirtir. Ancak Şâfiî fakihleri arasında İbn Sureyc (ö. 306/918) gibi kitabın sünneti neshettiğini kabul edenlere göre kitabın hükmüyle amel edilir. Üçüncü şekilde ise, kitap ile sünnet aynı hususta hüküm koymakta ve biri diğerine zamansal olarak öncelenmemektedir. Mâverdî, bu hususta Şâfiî fakihleri arasında üç görüşün ortaya çıktığını belirtir. Bu görüşlerden ilkinde göre sünnetin aslı olması sebebiyle kitabın hükmü alınır. İkincisine göre, kitabın beyanı olması sebebiyle sünnetin hükmü alınır. Üçüncüsüne göre ise birinin sübutunu gösteren bir delil ortaya konulana kadar tevakkuf edilir. Mâverdî bu üç görüşü naklettikten sonra kendi görüşünü belirtir. Ona göre, bu meseledeki sünnetin hükmü tahsis niteliğinde ise sünnet ile amel edilir. Çünkü kitabın umumu sünnet ile tahsis edilmiştir. Eğer sünnetin koyduğu hüküm nesih mahiyetinde ise, sünnet ile değil kitap ile amel edilir. Çünkü kitap sünnet ile neshedilmez.(el-Mâverdî, 1414b, s. 104)

Sünnet ile sabit bir hükmün karşılaşılabileceği ikinci durum, başka bir sünnet ile karşı karşıya kalmasıdır. Böyle bir durumda eğer aralarında ittifak bulunur ve Hz. Peygamber'in fiili, sözüne muvafık olursa hüküm teyit edilmiş olur. Eğer aralarında aykırılık bulunur ve sünnetteki fiil söze aykırı düşerse, bu, üç durum ortaya çıkarır. Birinci durumda, her iki sünnet ile birbirine aykırı düşmeyecekleri şekilde amel edilir. Örneğin Hz. Peygamber'in ikinci namazı eda edildikten sonra namaz kılmayı nehyeden sözü, ikinci namazından sonra namaz kılması şeklindeki fiile ile karşı

karşıya gelirse, nehyeden söz sebepsiz kılınan namaza, fiili ise sebebi olan bir namaza hamledilerek her iki sünnet ile amel edilmiş olur. İkinci durumda Hz. Peygamber'in kavline aykırı olan fiili kendisine mahsus bir hüküm olabilir. Buna visal orucunu yasaklamasına karşın kendisinin tutması örnek gösterilmiştir. Bu durumda sözünün umumu ile amel edilir, fiilin hususu terk edilir. Üçüncü durumda her iki sünnet ile birlikte amel etmek (cem) mümkün olmaz ve aykırı olanın Hz. Peygamber'e mahsus bir hüküm olduğu da bilinmezse bu sünnetlerden sonra olanın önce olanı neshettiğine hükmedilir. Şâfiî usulcülerinde söz ancak söz ile; fiil ancak fiil ile neshedilir görüşü zahir olsa da Mâverdî, farklı bir görüş serdederek neshin meydana geleceğini kabul etmektedir. Eğer bu sünnetler arasında zaman bakımından sonra olan bilinmiyorsa Mâverdî sahabenin amel ettiği sünnete dönüleceğini kaydetmektedir. Sahabenin amelinde durumla ilgili bir beyan yoksa delil gelene kadar tevakkuf edileceğini ifade etmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 105)

Sünnet ile sabit bir hükmün karşılaşılabileceği üçüncü durum icmâ ile karşı karşıya gelmesidir. Bu durumda ilk ihtimal birbirine muvafık olmalarıdır. Bunun örneği, "kâtil mirasçı olmaz", "varis için vasiyet yoktur" "kadın ile halası ve teyzesini cem etmeyi nehyetti" hadislerinin beyan ettiği hükümler hususunda aynı zamanda icmân da meydana gelmiş olmasıdır. Mâverdî, bu durumda hükmün sünnet ile sabit olduğunu, icmân ise sünnetin naklinin sıhhatine delalet ederek haberin mütevatir olmasını sağladığını belirtmektedir. Sünnet ile icmân karşı karşıya kalmasının ikinci şekli ise, aralarında aykırılık bulunması durumudur. Mâverdî, muhalif icmân bulunduğunu, sünnetin neshedildiğini veya rivayetin naklinin sahih olmadığını gösterdiğini kaydetmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 105)

4.2.2.3.1.3. İcmâ

Mâverdî'ye göre icmâ, ilim ehlinin, hükümlerin delilleri ve istinbat yolları hususunda kendi çağlarında görüş ayrılığına düşmeksizin bir görüş üzerinde ittifak ettiklerinin yayılması ve sonraki çağda emsali ilim adamları arasında bu ittifakın yaygın hale gelmesidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 106) Mâverdî, ilim ehli arasında oluşup yaygınlaşan ittifak olarak tanımladığı icmân ahkâm hususunda delil olduğu görüşündedir.

İcmâ üzerinde meydana gelen tartışmalara değinen Mâverdî iki temel tartışmaya işaret eder. Bunlardan ilki, şer'î hüküm bakımından delil olma vasfı taşıyan icmân imkanı ile ilgilidir. Mâverdî, icmâ mümkün görmeyen ilim adamlarının varlığına işaret eder. Diğer tartışma ise icmân ser'î hükümler hususunda geçerli bir delil olamayacağına ilişkindir. Mâverdî her iki görüşü de fasit olarak niteler ve icmân delil oluşunu temellendirmeye çalışır. İcmâ temellendirmek isteyen Mâverdî, bunun için kitaptan bazı ayetlerin işaretine başvurur. Bu bağlamda "Bana yönelenlerin yoluna uy" (Lokman, 31/15) ve "... mü'minlerin yolundan başkasına uyanlar" (en-Nisâ, 4/115) ayetlerini delil getirir. Mü'minlerin yolundan ayrılmanın haram olduğunu ifade ettikten sonra "Allah'ın ipine toptan sarılın ve ayrılığa düşmeyin" (Âli İmran, 3/103) ayetinin bu hükmü teyit ettiğini belirtir. Sünnet delili olarak da ümmetin dalalet üzerinde birleşmeyeceğine ilişkin rivayetlere yer verir. Kitabın, insanlara sunduğu tebliğin süreklilik arz edebilmesi için her asrın ehlini sonrakiler için hüccet yaptığını "bu şekilde sizi insanlara şahit olasınız için vasat bir ümmet kıldık" (el-Bakara, 2/143) ayeti ile temellendirmeye çalışır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 107)

Mâverdî, delilden/sened arınmış icmân imkanı ve sıhhati üzerinde İslam ilim geleneğinde bir tartışmanın bulunduğunu aktarmaktadır. Bu tartışmada Mâverdî, cumhurun görüşüne katılarak icmân ittifakı mümkün kılan bir delilin bulunması halinde gerçekleşebileceğini kabul eder. Diğer bir ifadeyle nakledilmese dahi her icmân bir senedi bulunduğu görüşündedir. Mâverdî'ye göre bu delil/sened, kitabın tenbihi, sünnetten yapılan bir istinbat, bir hükmün tevatürü de aşan şekilde yaygınlığı, tatbikat, icmâ öncesinde gerçekleşen tartışma, istidlal ve kıyas olabilir. Ona göre icmân mutlaka bunlardan biri olan bir senedi vardır. Buna rağmen Mâverdî, şazz bir grubun delilsiz/senetsiz icmân caiz olduğunu söylediğini kaydetmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 108-109)

Mâverdî, bir ittifakın icmâ olabilmesi için ilim adamlarının ittifak ettikleri bir hususta, herhangi birinin farklı görüşte olduğu ortaya çıkmadan bütün ilim merkezlerinin seçkin bilginleri arasında gerçekleşmesi ve bu çağın mensuplarının yayılan bu görüşü kabul etmeleri veya rıza göstermelerinin gerekli olduğunu söyler.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 109-111) Bir hüküm ilim ehli arasında yayıldıktan sonra bir kısmının sükut etmesi ile icmâ oluşur mu, sorusuna Mâverdî, sahabe ve sonraki nesilleri ayırarak cevap verir. Sahabe asrından sonraki dönemlerde icmâ ehli âlimlerden bir kısmının sükutu ile icmân oluşmayacağı görüşündedir. Sahabenin sükûtu ile icmân oluşmasını ise iki kısım içerisinde değerlendirir. Buna göre görüş beyan edilen konu, kanın akması ve ırzın çiğnenmesi gibi telafisi mümkün olmayan bir husus ise sükût ile icmâ oluşur. Telafi edilebilir bir konuda ise sükût ile icmâ oluşmaz; ancak bu durum hüccet vasfına haiz olur.(el-Mâverdî, 1414b, s. 111)

Mâverdî, icmâ oluştuktan sonra bir asır ehlinin icmânının sonrakileri bağlayıcı bir hüccet olduğunu kabul eder. Fakat icmân yapıldığı çağdaki ilim ehli üzerinde hüccet olmadığı görüşündedir. Bunu, icmân istikrar kazanmamış olmasıyla açıklar. Bu yaklaşımıyla Mâverdî icmâ sahabe nesline özgü saymaz. Bunu savunan Davut ez-Zahiri gibi ilim ehlinin görüşlerini de fasit olarak niteler.(el-Mâverdî, 1414b, s. 114)

4.2.2.3.1.4. Kıyas

Mâverdî kıyas deliline iki mukaddime ile girmeyi tercih eder. Bu mukaddimeler içtihad ve istinbattır. Aslında Mâverdî'yi bu güzergâha iten sebep, mensubu olduğu mezhep imamının içtihadı kıyasa eşitlediğine dair iddiadır. Muarızları tarafından Şâfiî'ye eleştiri olarak nispet edilen bu görüş, Şâfiî mezhebi içerisinde ise bu görüşü benimsenerek ona nispe edenler bulunmaktadır. Mâverdî, mezhep içi bu kabulü ve Şâfiî'ye nispetini kabul etmez. Bu sebeple kıyas delilinin başına içtihadın kıyastan ibaret olmadığını ve böyle anlaşılması gerektiğini bir mukaddime ile göstermeye çalışmıştır.

İbn Ebi Hureyre tarafından yapılan nispete göre Şâfiî, içtihadı kıyasa eşitlemiştir. Mâverdî bu görüşe katılmaz ve bu iddiaya kaynaklık eden Risale'deki ifadenin yanlış yorumlandığını söyler. Ona göre Şâfiî, "içtihadın mana/illeti, kıyasın mana/illetidir" (إِنَّ مَعْنَى الْإِحْتِهَادِ مَعْنَى الْقِيَاسِ) derken her ikisinin illet/mana ile hakkında nass bulunmayan hükme ulaştırdıklarını söylemek istemiştir. Yoksa içtihadı kıyastan ibaret saymayı amaçlamamıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 118) Bu zemin temizliğinden sonra Mâverdî, içtihat ile kıyasın ayrıldığı noktaları tespit eder. Ona göre içtihat, doğruyu, onu gösteren emarelerden hareketle talep etmektir, kıyas ise, aslın illetinde ortak olmaları sebebiyle asl ile fer'i hükümde birleştirmektir. Diğer taraftan kıyas içtihadı muhtaçtır ancak içtihat kıyasa muhtaç değildir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 118)

Bu şekilde içtihadı kıyastan ayrı bir konuma yerleştiren Mâverdî, şer'î hükümlerin tespitinde içtihadın muteber bir yol olduğunu söyler. Bu bağlamda re'y içtihadının delili sayılan ve Yemen'e gönderildiği esnada Hz. Peygamber ile Muaz arasında geçen diyalogu aktarır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 118)¹³ Mâverdî içtihadın kıyastan ibaret olmadığını ifade ettikten sonra içtihadın sekiz çeşit olduğunu belirtir ve kıyasın bu çeşitlerden yalnızca biri olduğunu ima eder.

Mâverdî'ye göre başlıca içtihat çeşitleri şunlardır:

a. Hükmü nassın manasından (illet) elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüen ribanın illetinin buğdaydan çıkarılmasını örnek verir ve kıyası kabul edenlerin bu içtihat türünü de kabul ettiklerini ilave eder.

b. Hükmü nassın şebehinden elde edilmiş içtihat: Bu tür daha sonra açıklanacak olan şebeh kıyasıdır.

c. Hükmü nassın umumundan elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne mehir belirlenmiş sahih bir nikahın birleşme olmadan talak ile sona erdirilmesinde gerekli olan mehri düzenleyen ayetin, “ancak kadının bağışlaması veya nikah bağı elinde olanın bağışlaması hariç” kısmında yer alan “nikah bağı elinde olan” ifadesinin umumunu örnek gösterir. “Nikah bağı elinde olan” (الذي بيده عقدة النكاح) ifadesi baba ve kocayı kapsayan âmm bir yapıdadır. Bununla birlikte bu yetkiyi bunlardan biri olduğu tercih ile ulaşılan sahih bir içtihatır.

d. Hükmü nassın mücmel oluşundan elde edilmiş olan içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne mehir belirlenmemiş sahih bir evliliğin birleşme olmaksızın talak ile sona erdirilmesini düzenleyen ayeti (el-Bakara, 2/236) örnek gösterir. Âyet bu kadınlara mut'a verilmesini mücmel olarak beyan etmiştir. Bu sebeple içtihat yolu ile eşlerin durumu gözetilerek mut'a'nın miktarının belirlenmesi sahih olur.

e. Hükmü nassın hallerinden elde edilen içtihat: Mâverdî bu içtihad türüne temettu haccını düzenleyen ayeti (el-Bakara, 2/196) örnek verir. Âyette kurban (hedy) gönderemeyenlerin “hacda üç gün ve döndüklerinde dört gün oruç tutmaları” hükmü beyan edilmiştir. Hacda tutulacak olan üç gün oruç hükmü mutlaktır, Arafat'ta vakfeden önce veya sonra olmaya muhtemeldir. Dönüldüğünde tutulması gerekli olan dört gün oruç hükmü de kişinin yoluna döndüğünde veya beldesine döndüğünde tutulması gerektiğine muhtemel olması bakımından mutlaktır. Bu sebeple iki halden birinin daha fazla meydana geldiğini esas alarak içtihat etmek sahihtir.

f. Hükmü nassın delaletinden elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne evlilik nafakasını düzenleyen “varlıklı olan bu imkanına göre nafaka versin” (لينفق ذو سعة من سعته) ayetini örnek gösterir. Bu ayete dayanarak Şâfiî hukukçuların varlıklı kocanın ödemesi gereken evlilik nafakasını iki müd, yoksul kocanın ödemesi gereken nafakayı bir müd olarak belirlediklerini ifade etmektedir.

g. Hükmü nassın emaresinden elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne kiblenin hangi yönde olduğunu bilmeyen kişinin “ve bir çok işaretler koydu, yıldızlarla da insanlar yollarını

¹³ Hadis üzerindeki değerlendirmeler için bkz: (Birsin, 2018a, ss. 124-125)

bulurlar” (en-Nahl, 16/16) ayetine dayanarak kibleyi gösteren emareler ile içtihat etmesini örnek gösterir.

h. Hükmü, bir asl olmaksızın nassın dışında elde edilmiş olan içtihat: Mâverdî bu içtihadın, herhangi bir nass ve asl olmadan görüş beyan etmek şeklinde olduğunu söylemektedir. Böyle bir içtihadın sınırlarını ve meşruiyetini tartışan Mâverdî, Şâfiî mezhebinde esas olan görüşün bir nassa ve asla dayanmayan içtihadın geçerli olmadığı yönünde olduğunu belirtir. Şâfiî başta olmak üzere bu mezhebe bağlı hukukçuların yaptığı istihsan eleştirisinin, istihsanın, bir asla dayanmaksızın zann-ı galip ile hüküm vermek olarak anlaşılmasının sebebiyet verdiğini ifade eder. Bununla birlikte Mâverdî, galip zan ile içtihad olumlu yaklaşan Şâfiî hukukçuların görüşlerine de yer verir. Bu hukukçulara göre içtihad şer’î hukukta bir “asl”dır. Bu sebeple bir “asl”a dayanmaktan müstağni kalınabilir. Bu görüş sahipleri fakihlerin, hadd cezalarının dışında kalan ta’zir cezalarında reyleriyle celde veya hapis şeklinde cezalar belirlediklerini daha sonra bu cezaları, bazı durumlarda on, bazısında yirmi veya otuz celde şeklinde takdir ettiklerini söylerler. Bu takdirleri yapan hukukçuların dayandığı bir aslın olmadığını, yalnızca galip zan ile hüküm verdiklerini savunmuşlardır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 126) Bu görüşü aktaran Mâverdî, galip zan ile istihsan arasındaki farkı belirterek galip zan ile içtihad olumlu yaklaştığını gösterir. Ona göre istihsan kıyası terk etmek şeklinde uygulanmaktadır; galip zan ise kıyasın yokluğunda kullanılmaktadır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 126)

Mâverdî’nin kıyasın mukaddimesi saydığı ikinci kavram **istinbat**tır. Kaynaktan suyu çıkarmak manasına gelen kelime, nassın lafızlarının manalarını (meânî) çıkarmak şeklinde kavramlaşmıştır. Mâverdî’ye göre nassın hükmünün konuluş sebebinin (meânî) çıkarılması olan istinbat, deliller üzerinde gerçekleştirilen içtihadın ardı sıra gerçekleşir. Bu özelliği ile istinbat, içtihadın sonuçlarından biri olarak içtihat faaliyetinin fer’î olarak ortaya çıkar. Kıyas ise, ancak hükmün konuluş sebebinin (meânî) istinbatından sonra mümkün olur. Bu özelliği ile istinbat kıyas için bir asl (rükün)dür.(el-Mâverdî, 1414b, s. 130)

Mâverdî, şer’î hükmün kaynağı olan nassın hükme “isim/esmâ” ve “mana/meânî” şeklinde iki düzeyde delalet ettiği görüşündedir. Ona göre esmâ, zihinsel bir çaba gerektirmeksizin (bedihî) bilinen zahir lafızlardır. Mana ise, istinbat yolu ile bilinen gizli illetlerdir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 130-131)

Mâverdî, esma olarak adlandırdığı lafza bağlı hükümlerin, lafzın gösterdiği ile sınırlı kalıp başkasına sirayet etmediğini, nassın manasıyla/illet sabit olan hükümlerin ise, benzerlerine sirayet ettiğini (teaddî) kabul etmektedir. Bu durumda Mâverdî, esma ve mana ayrımı ile aslında hükümlerde makulü’l-ma’na olan ve olmayan ayırımına ulaşmaktadır. Hükmün konuluş gerekçesi olarak tespit edilen vasıf (mana), namazın rekât sayıları, zekât nisaplarında olduğu üzere, hüküm üzerinde etkili değilse, akılla kavranabilir (ma’kûlu’l-ma’na) olmadığı anlaşılmış olur. Hükmünün nass ile sınırlı olup isim/lafız ile muteber olduğu ortaya çıkar. Eğer aslın manasının/illetin hüküm üzerinde tesiri olduğu görülürse, ilk mana ile sınırlı kalmaksızın bütün manalara sirayet eder. Bunun doğal sonucu ise, hükme delalet eden mananın kıyas yolu ile genişletilme imkânıdır. Ancak bunun için şer’î hükme delalet eden mananın istinbatı gerekmektedir. Bu bakımdan hükme delalet eden mananın istinbat imkânı kıyasın meşruiyetinin de temelini oluşturmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 130-131)

Nasstaki hükmün bağlandığı gizli vasfı “mana/meânî” kavramıyla ifade eden eden Mâverdî, onu, usul ilminde daha yaygın olarak kullanılan illet kavramından ayırır. Ona göre mana, fer’e teaddi edecek şekilde asıldaki hükmü gerekli (vacip) kılan vasıftır. İlet ise, aslın hükmünün fer’e çekilmesi (icitizab)dir. Bu tanımlama biçimine göre mana, kendisiyle aslın hükmü sabit olan vasıftır. İlet ise, kendisiyle fer’in hükmü sabit olan vasıftır. Fakihlerin bu iki kavramı birbirinin yerine kullandığını, aralarında farklılık görmediklerini de aktaran Mâverdî, tespit ettiği bu farklılık üzerinde ısrarcıdır. Ona göre mana ve illet iki hususta birbirinden ayrılır. Bunlardan ilki, illetin manadan elde edilmiş (istinbat) olmasına karşın tersinin doğru olmamasıdır. Bunun sebebi mananın önce illetin sonra olmasıdır. İkincisi ise, illetin birçok manayı kapsayabilmesine karşın tersinin mümkün olmayışıdır. Örneğin yiyecek maddesi (taam) ve cins birliğinin nassın iki manasıdır, ve her ikisi ribanın illetidir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 131)

Mâverdî, mana ve illeti birbirinden ayırmak hususundaki ısrarına karşın bu iki kavram arasındaki ortak noktaların farkındadır. Bunun sonucu olarak mana ve illetin sıhhat şartlarını birlikte incelemeyi tercih etmiştir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 131) İlet ve mananın ortak olduğu sıhhat şartları; hüküm üzerinde müessir olmak, şer’î kaynaklara (usul) uygun olmak, daha kuvvetli bir illet ve mananın kendilerine muarız olmaması, nakz¹⁴ ve kesr¹⁵ olmaksızın varlıkları ile hükmün var olması anlamında muttarid (sürekli) olmaktan ibarettir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 132) Mâverdî, nakz ve kesr ile karşılaştığı için hükmü ortaya çıkmayan illetin batıl, mananın fasit olduğu görüşündedir. Bunun sebebi ona göre, fasitliğin illetin illet olma vasfını ortadan kaldırmasına karşın mananın mana oluş vasfını ortadan kaldırmayıdır. Bu sonuç, mananın hükmün ile lazımı (ayrılmazı), illetin ise sonradan tespit edilen bir vasıf olmasından kaynaklanmaktadır. Mâverdî, hacim ölçüsü olan “keyl”in buğdayın ribevî oluşunun illeti olduğu batıl olsa dahi buğday ölçülmesi hususunda keylin baki oluşunu buna örnek verir. Bu durumda yapılan ta’lil batıl ancak mana baki kalmış olur.(el-Mâverdî, 1414b, s. 132)

Mâverdî, kıyas işleminde illet ve mananın hükmün tard veya aks yolu tespiti bakımından ortak olduğu görüşündedir. Tard, illetin/mananın varlığının hükmün varlığını gerektirici olmasıdır.¹⁶ Tardın mana/illetin sıhhat şartı olduğu Şâfiî usulcülerin ortak görüşüdür. Esasında illetin varlığının hükmün varlığını gerektirici oluşu mana/illet ve hüküm arasında kurulan doğrusal ilişkinin sonucudur. Buna göre, kendisinde nassın mana/illeti bulunan bir mesele, kıyas yoluyla bu nassa

¹⁴ Nakz, illet olduğu iddia edilen vasfın bulunup hükmün bulunmamasıdır. Bu durumdaki vasfın illet sayılıp sayılmayacağı hususunda usulcüler arasında tartışma bulunmaktadır. (el-İsfehânî, 1986, s. 37 vd.; Candan, 2005, s. 72, 219 vd.)

¹⁵ Kesr; nassın amaçladığı hikmetin/illetin bulunmasına karşın hükmün farklı olmasıdır. Nakz, hükmün, hikmeti için konulmuş olan munzabıt vasfın gereğinden farklı olmasıdır. Kesr ise, hükmün, hükmün hikmetinden farklı oluşudur. Kesrin illetin hükmü tesirini ortadan kaldırıp kaldırmadığı tartışmalı bir konudur. Bu konuda hemen her mezhepte mezhep içi tartışmalar bulunmaktadır. Kesrin illet olarak belirlenen vasfı illet olmaktan çıkarmadığını savunan Hanefiler şöyle bir örnek verirler. Günah bir fiil işlemek için sefere çıkan kişi, böyle bir amaç taşımayanlar gibi seferilik hükümlerinden yararlanır. Bunun sebebi olarak seferilik ile seferilik ile oluşan meşakkat arasındaki münasebet gösterilir. Ancak buna ikamet halindeki meşakkatli meslek sahiplerinin bu ruhsatlardan yararlanma hakkının olmadığı ile itiraz edilir. Bu itiraza karşı, aykırılığın hükümde değil hükmün hikmetine meydana geldiği ve seferin illet olmasına engel olmadığı söylenerek cevap verilir. Mâlikilere göre ise, seferin illetin meşakkatin objektif olarak tespiti (inzibat) mümkün olmadığı için seferdir.(el-İsfehânî, 1986, ss. 47-48; Candan, 2005, ss. 226-227)

¹⁶ Tard ve aks ile ilgili tartışmalar için bkz.: (Başoğlu, 2002, s. 142 vd.; İbn Kayyım el-Cevziyye, 1996, s. 157)

hüküm bakımından da ortak olur. Bu doğrusal ortaklık tard kavramı ile ifade edilmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 131)

Mâverdî, Şâfiî usulcüler arasında aksın illet/mananın sıhhat şartı olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı bulunduğunu aktarmaktadır. Aks, kendisinde nassın illeti bulunmayan meselenin hükmünün nassın hükmünden farklı olmasıdır. Diğer bir ifadeyle nassın illetinin bulunmayışı sebebiyle fer'den hükmünün nefyedilmesidir. Tardın zıddı anlamında olan aks, nassın illetinin kalbedilmesiyle hükmünün aksinin sabit olması şeklinde de tanımlanmıştır.(Debusi, 2001, s. 333; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, s. 157)

Mâverdî, Şâfiî mezhebinde kıyas işlemi bakımından aksin, illet ve mananın sıhhat şartı olduğu görüşünün hâkim tercih olduğunu nakletmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 131) Şâfiî hukukçulardan Ebu Ali b. Ebu Hureyre'ye başta olmak üzere kimi Şâfiî hukukçular ise aksi, illetin şartı kabul etmezler. Bunlara göre bir vasfın illet/mana değeri kazanması için yokluğunun hükmün yokluğunu gerektirmesi (aks) şart değildir. Varlığı halinde hükmün sabit olması yeterlidir. Bunlara göre hüküm, vasfın varlığı ile ortaya çıkıp yokluğu ile yok olmuyorsa, bu durum, manayı olmasa da illeti fasit kılar. Çünkü yokluğu hükmün ortadan kalmasına sebep olmuyorsa varlığının hükmün sübutunda tesiri olduğu söylenemez. Mana, hükmün bulunmasına tesir eder, hükmün ortadan kalkmasını gerekli kılmaz. İlet ise böyle değildir, onun yokluğu hükmün de yokluğunu gerektirir. Bu özelliği sebebiyle Mâverdî'ye göre aks, kıyas işlemi bakımından olmasa da bir vasıf olarak mana ile illeti birbirinde ayırır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 133)

Mâverdî'nin üzerinde ihtilaf olduğunu belirttiği diğer şart, vukûf lafzıyla ifade ettiği illetin kâsır olup başkasına sirayet etmemesidir. Şâfiî hukukçulara göre bunun örneği, altın ve gümüşün ribevi olmasının illeti olan semeniyet ve kıymetin başkasına sirayet etmeyip kendisiyle sınırlı (kâsır) kalmasıdır. Şâfiî hukukçulardan Kaffâl, bu vasıfları “mana” kapsamında görerek hükmün konuluş gerekçesi kabul etmiş ve aslın hükmünü fer'e çekmemesi sebebiyle illet saymamıştır. Şâfiîlerin çoğunluğuna göre ise, kâsır vasıf teaddi yoluyla asıldan fer'e geçmiyorsa da aslın hükmünün başkasına geçmesine engel olmaktadır. Yani kâsır illet, fer'de hükmün sübutunu sağlamıyorsa da nefyde müessirdir. Bu değerlendirmenin neticesinde nassın hükmünün -altın ve gümüşün haramlığında olduğu üzere- “esma/lafız” yoluyla değil “mana/illet” ile sabit olduğunu söyleyerek kâsır vasfı illet sayarlar.(el-Mâverdî, 1414b, s. 133)¹⁷

Mâverdî, içtihad ve istinbattan oluşan bu iki mukaddimededen sonra kıyas konusunu ele almaya başlamakta ve kıyası, “aralarındaki câmi illet aracılığıyla hüküm hususunda fer'i asla ilave etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 136) Kıyasın meşruiyeti hususundaki görüşlere da değinen Mâverdî, Nazzâm, Dâvud ez-Zâhirî ve Şia özelinde kıyası reddedenlerin gerekçelerini tartışmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 136-144)

1. İlet (Mana) Kıyası

Mâverdî, Şâfiî fakihleri tarafından kıyasın mana (illet) kıyası ve şebah kıyası şeklinde ikiye ayrıldığını aktarır. Ancak bu kıyas çeşitlerinin tanımlanmasında Şâfiî usulcüler arasında iki

¹⁷ Kasıt illet ile ilgili usul tartışmaları için bkz.: (Çalış, 2005, s. 75 vd.)

yaklaşımın ortaya çıktığını kaydetmektedir. Birinci yaklaşıma göre, fer'in, illet aracılığıyla aslın hükmünü almasına illet (mana) kıyası; benzerlik aracılığıyla aslın hükmünü almasına ise şebek kıyası adı verilir. İkinci yaklaşıma göre, fer'in illeti aracılığıyla hükmünü aldığı asıl tek olan kıyasa illet kıyası; birçok aslı bulunan fer'in, daha çok benzediği asla hüküm bakımından katılmasıyla gerçekleşen kıyasa ise şebek kıyası adı verilir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 145)

Mâverdî, mana (illet) kıyasını ise celi ve hafi kıyas şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre celi kıyas, fer'deki illeti asıldaki illetinden daha güçlü olan kıyastır. Hafi kıyas ise, illeti (mana) gizli olup ancak istidlal yolu ile bilinebilen kıyastır. Bu kıyasta fer'in illeti aslın illetinde denktir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 144, 147)

Mâverdî, celi kıyası ise üç türe ayırmaktadır:

a. Nassın zahirinden istidlal olmaksızın illeti bilinen ve aslına aykırı şer'î bir hükmün gelmesi (teabbud) caiz olmayan celi kıyas. Mâverdî, ebeveyne öf demeyi yasaklayan ayetin, ebeveyne karşı daha ağır fiilleri yasakladığının celi kıyas yoluyla anlaşılmasını örnek olarak verir. (el-Mâverdî, 1414b, 145) Hanefiler, bu örnekte ulaşılan hükmün kıyas ile elde edilmediği görüşündedirler. Onlara göre bunu nassın delaleti (delâletu'n-nass) veya, tahsîsu'ş-şey' bi'z-zikr yolu ile lafızdan elde edilen bir hükümdür. (Buhâri, 1997, s. 373) Mâverdî, Şâfiî usulüne bağlı kalarak bu şekilde yeni bir hükme ulaşmayı celi kıyas olarak adlandırır.

b. İstidlal yapmaksızın nassın zahirinden illeti bilinmekle birlikte aslına aykırı şer'î bir hükmün gelmesi (teabbud) caiz olan celi kıyas. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in tek gözlü olduğu veya topallığı belirgin olan hayvanı kurban etmekten men etmesini örnek verir. Kör hayvan tek gözlü olana, ayağı kesik olan topal olana kıyas ile kurban edilmeyeceğine hükmedilir. Ancak tek gözlü ve topal hayvanın kurban edilmesinin haram olduğuna dair hüküm bulunurken kör ve bacağı kesik olanın kurban edilmesinin mubah olduğuna dair şer'î hükmün gelmesi mümkündür.

c. Zahir bir istidlal ile nassın zahirinden illeti bilinen ve nazar kurallarına göre tanınan kıyas. Cariyenin zina etmesi halinde hür kadınlara verilen cezanın yarısının uygulanmasına (en-Nisâ, 4/25) kıyas ile köleye de haddin yarısının tatbik edilmesi gibi...(el-Mâverdî, 1414b, ss. 145-146)

Mâverdî, aynı şekilde hafi kıyası da üç kısma ayırmaktadır.

a. İletti (mana) belirgin hafi kıyas: İletti ilk bakışta gözüken ve üzerinde ittifak edilen bir istidlal ile bilinen kıyastır. Bunun örneği, hala ve teyze ile evlenmeyi yasaklayan ayetin (en-Nisâ, 4/23) hükmünü, akrabalık bağı bakımından ortak oluşlarını dikkate alarak, kıyas yolu ile anne ve babanın hala ve teyzesiyle evlenmenin haramlığına teşmil etmektir. Bu kıyasa Mâverdî'nin verdiği diğer bir örnek, "eğer sizin için (çocuklarınızı) emzirirlerse ücretlerini verin" (et-Talak, 65/6) ayetine bina edilmiştir. Âyet fûrû nafakasını acziyet illetine bağlı olarak sabit kılmıştır. Acziyet illeti bulunduğu, usul için bakım nafakanın vacip olduğu hükmü, fûrû nafakasına kıyasla tespit edilmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 147)

Mâverdî hafi kıyasın bu çeşidini celi kıyasın en güçlüsüne benzetir. Öyle ki bu kıyasa dayanılarak icmâ oluşabilir ve hâkimin bu kıyasa aykırı hükmü nakzedilebilir. Çünkü bu kıyasa aykırılık tartışmasız hukuka aykırılık niteliği taşır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 147)

Bilginin beyan yolu ile elde edilmesinin en önemli meselesi lafzın anlamının tayini ve kapsamının tespiti. Bu bağlamda umum lafzın tahsisi gündeme gelmiş ve nass dışı delillerle tahsisi usul ilminde tartışılmıştır. Bunlardan biri de kıyas ile tahsistir. Mâverdî, hafi kıyasın bu türü ile umum lafzın tahsisi konusunda iki yaklaşım bulunduğunu belirtmekte ancak herhangi bir bilgi ve tercih belirtmemektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 147; el-Mâverdî, 1391, s. 597)

b. İleti (mana) belirsiz hafi kıyas: İleti, istidlal için belirsiz olup hakkında farklı görüşler ortaya çıkan hafi kıyas türüdür. Bu belirsizlik illetlerin birbiriyle çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Mâverdî illetin bu türüne, nass ile ribevi olduğu sabit olan buğdayı örnek gösterir. Buğdayın ribeviliğinin illetini hukukçuların bir kısmı, bütün yiyecekleri kıyas etmek için “yiyecek olma”; bir kısmı, bütün erzakları kıyas etmek için “erzak/kût olma”; bir kısmı ise bütün ölçülebileni kıyas etmek için “ölçülebilme/mekîl” şeklinde belirlemişlerdir. İleti belirsiz hafi kıyasın diğer bir örneği, “Hz. Peygamber, kabzedilmeyen şeyin satımını yasakladı”¹⁸ hadisi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu yasağın illeti, yiyeceklerin kendisine kıyas edilebilmesi için “yiyecek/taam”; taşınırın kendisine kıyas edilebilmesi için “menkul olma” ve satılan malların (mebî) kendisine kıyas edilebilmesi için “satım/bey” ile ta’lil edileceği söylenmiştir. Hükmün illeti hakkında ortaya çıkan bu görüş ayrılığı illeti belirsiz/ğâmid kılmıştır. Bu illet ile istidlal tercihe bağlıdır. Mâverdî, bu tür illete dayalı kıyas ile icmân oluşmayacağını ve âmm lafzın da tahsis edilemeyeceğini belirtmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 147-148)

c. İleti (mana) karışık hafi kıyas: Mâverdî kıyasın bu türünü, nassı ve illeti (mana) istidlale muhtaç kıyas olarak tanımlar. Bunun örneği, satın aldığı köleden yararlanmış olan ve daha sonra ayıp muhayyerliğini kullanmak için Hz. Peygamber’e konuyu intikal ettiren kişi hakkındaki haberde yer alır. Hz. Peygamber, bu kişinin talebini yerinde görür ve köleyi eski sahibine iade eder. Eski sahibi “benim kölemden yararlandı” diyerek memnuniyetsizliğini belirtir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Harâc damân karşılığındadır” (الخراج بالضمان) buyurur. (Ebu Dâvud, “Büyü”, 73) Bu hadisin hem nassı hem de illeti istidlale muhtaçtır. Bunun için ilkin, nassın lafızlarının anlamının istidlal ile belirlenmesi gerekmektedir. Bu amaçla yapılan istidlalde “harâc” menfaat; damân ise satım akdinin tazmini olduğu sonucuna varılmıştır. Daha sonra menfaatin illeti istidlal yolu ile tespit edilmeye çalışılmış ve tespit edilen illetler arasında tearuz ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda menfaati, “netice/eser” olarak ta’lil edenler, müşteri, ayıp muhayyerliği ile malı iade ettiğinde hâsıl olan meyvenin ve yavrunun aynlarının maliki olmayacağı sonucuna varmaktadırlar. Menfaati, aslının cinsinden farklı olan şey olarak ta’lil edenler ise, müşteriye meyvenin maliki saymakta ancak yavrunun maliki kabul etmemektedirler. Şâfiî ise menfaati, nemâ olarak ta’lil etmiştir. Bunun sonucu olarak müşteriye meyve ve yavru türünden bütün nemanın maliki kılmıştır. el-Mâverdî, 1414b, s. 148)

Mâverdî, hafi kıyasın bu türünde, “asl” üzerinde icmân meydana gelebileceği ancak illeti üzerinde icmân oluşamayacağı tespitini yapar. Bu kıyasa aykırı hüküm veren hakimın kararı nakzedilmez, bu kıyas türü ile umum lafız tahsis edilmez. Bu kıyas önceki kıyasların en zayıfıdır. el-Mâverdî, 1414b, s. 148)

¹⁸ (نهى عن بيع ما لم يقبض) (ez-Zeylei, 1997, s. 32)

2. Şebeh Kıyası

Mâverdi'ye göre şebeh kıyası, birçok aslın kendisine çekmesi sebebiyle, fer'in her bir aslıdan ve her bir aslın da fer'den bir benzerlik yönüne sahip olduğu kıyastır.(E. A. b. M. b. H. el-Mâverdi, 1414b, s. 148) Şebeh kıyası, tahkik kıyası ve takrib kıyası şeklinde iki kısma ayrılır.

a. Tahkik kıyası: Benzerlik (şebeh), hükümlerinde gerçekleşen kıyas türüdür. Mâverdi, daha zayıf da olsa celi kıyasın karşılığı saydığı şebeh kıyasının bu türünün üç şekilde ortaya çıkabileceğini tespit etmektedir. Tahkik kıyasının ilk şekli, iki asla benzeyen fer'in bunlardan birine benzetilmesi halinde hükmünün bozulması, diğerine benzetilmesi halinde hükmünün bozulmamasıdır. Bu durumda fer', daha az benzese de, benzetildiğinde hükmü bozulmayan asla benzetilir ve onun hükmünü verilir. Daha çok benzese de fer', benzetildiğinde hükmü bozulan asla benzetilmez, onun hükmüne katılmaz. Bu bağlamda köle, mülkiyetinin hükmü bakımından iki asla benzer. Bu asıllardan ilki, mülkiyetinin geçerliliği hususunda hür kişiye benzerliği, ikincisi ise, mülkiyet hakkının olmayacağı hususunda hayvana benzerliğidir. Aslında köle hür kişilere daha çok benzemektedir. Ancak hür kişilere kıyas ile mülkiyetinin geçerli olduğu kıyası, kölenin mirasçı olamaması sebebiyle bozulmaktadır. Bu sebeple hayvana benzerlik aslı ile sabit olan hükme dönülmektedir. Çünkü bu şekilde elde edilen hüküm nakzolmamaktadır.(el-Mâverdi, 1414b, s. 149)

Tahkik kıyasının ikinci şekli, fer'in, birine döndürüldüğünde hükmü bozulmayan iki asla birine daha fazla benzerlik göstererek benzemesidir. Bu durumda fer' daha çok benzerlik gösterdiği asla döndürülür. Bunun örneği olarak, kölenin organlarına zarar verilmesi halinde uygulanacak hükmün tespiti verilir. Köle, insan, muhatap, mükellef ve öldürülmesi halinde kısas gerekli olması bakımından hür kişiye, mülk edinilmiş ve miras kalması sebebiyle hayvana benzetilmiştir. Hür kişiye benzerliği asl yapıldığında organlarına verilen zarar kısası, hayvana benzerliği asl yapıldığında telef olan organlarının kıymetinin tazmin edilmesi gerekir. Hür kişiye benzerliğinin fazla olması sebebiyle organlara zarar verme suçunda hür kişinin hükmüne döndürülmesi gerekir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 149)

Tahkik kıyasının üçüncü şekli, fer'in hükmünün farklı sıfatları olan iki asıl arasında gidip gelmesidir. Fer', benzediği asılların iki sıfatından birini tam olarak değil, kısmi olarak taşır. Ancak bu sıfatlardan biri diğerine göre daha baskındır. Şebeh kıyasının bu şekline Mâverdi, odun olma ve yiyecek/taam olma vasıflarına birlikte sahip olan karahalile ve sakamonyayı örnek verir. Odun olma vasfı esas alındığında bu bitkiler ribevi olmaz, yiyecek/taam olma vasfı dikkate alındığında ribevi olurlar. Bu bitkilerin üstün vasfının yenilmeleri olduğu dikkate alınarak yiyeceğe kıyas edilerek ribevi olduğuna hükmedilir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 149)

b. Takrib kıyası: Benzerlik (şebeh), vasıflarında gerçekleşen kıyastır. Mâverdi bu kıyasın da üç şekli olduğunu belirtmektedir.

Takrib kıyasının ilk şekli, fer'in farklı sıfatları bulunan iki asla benzemesi ve bu asılların sıfatlarını üzerinde toplamış olmasıdır. Bu durumda iki sıfattan daha üstün olan fer' hakkında tercih edilir. Mâverdi bu kıyas için biri akli, diğeri şer'î nitelikli iki örnek verir. Akli örnekte, biri siyah diğeri beyaz sıfatını haiz iki aslı bulunan bir fer' beyaz ve siyah sıfatlarını birlikte taşımaktadır. Bu durumda fer'de hangi renk daha fazlaysa onun hükmü verilir, diğerine itibar edilmez. Mâverdi'nin bu kıyas türünün şer'î hususlarda uygulandığını göstermek için verdiği örnek ise şahitliklerde adalet

sıfatının aranmasıyla ilgilidir. Peygamberlerden başka hiç kimsenin günahsız olmayacağından hareketle mahza adalet sıfatına sahip kimsenin bulunmayacağını, bu durumda baskın niteliğin esas alınacağını söyler. Buna göre itaat yönü üstün olan kişi adil, günah ve isyan yönü baskın olan kişi ise fasık kabul edilir. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 149-150)

Mâverdî, fer'in illetinin asıldan çıkarılmadığı, aksine aslın illetinin fer'den çıkarıldığı gerekçesiyle Ebu Hanife'nin bu türü kıyas kabul etmediğini aktarmaktadır. Ebu Hanife'nin görüşünü yerinde görmeyen Mâverdî, illetin kendisinin değil, sıfatının fer'den elde edildiğini, illetin hükmünün ise asıldan çıkarıldığını söylemektedir. Ona göre bu kıyasta asl ile fer'i bağlayan şey illetin sıfatı değil, illetin hükmüdür. Buna örnek olarak mutlak suya temiz bir sıvının (gül suyu gibi) karışıp onu değiştirmemiş olması durumunu örnek verir. Mutlak su olmayanın temizleyici (mutahhir) olmadığı tespiti üzerine kurulan örnekte, mutlak suyun çoğunluğu oluşturması halinde gül suyu karışmış su temizleyici kabul edilir ve temizleyici vasfı bulunmayan gül suyuna itibar edilmez. Gül suyunun mutlak sudan fazla olması durumunda ise içerisinde mutlak su bulunduğu itibar edilmeksizin sıvının temizleyicilik vasfını kaybettiğine hükmedilir. Mâverdî, Ebu Hanife'nin de bu meselede aynı hükme kani olduğunu belirttiikten sonra itirazın lafzi olduğunu savunur. (el-Mâverdî, 1414b, s. 150)

Takrib kıyasının ikinci şekli, fer'in, iki farklı sığata sahip iki asla, bu sıfatları bulundurmadan, yalnızca sıfatlardan birine yakınlık göstererek benzemesidir. Mâverdî, şebek kıyasının bu türüne akli ve şer'î örnekler vermektedir. Akli örnek, siyah ve beyaz sıfatlarına sahip iki asla yeşil renkli bir fer'in kıyas edilmesidir. Aslın renkleri kendisinde bulunmayan fer' daha yakın renk olan siyah renge sahip asla kıyas edilir. Şer'î örnek ise, ihramlı iken avlanan kişinin fiilinin "cezası öldürdüğü hayvanın dengi bir hayvandır" (el-Mâide, 5/95) düzenlemesinde yer almaktadır. Ceza olarak belirlenen denk hayvan, ne bütün vasıflarıyla avlanmış hayvana benzer ne de aykırı olur. Bu sebeple ceza hayvanında daha çok benzemeye itibar edilir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 150)

Mâverdî, kıyası, aslın vasıflarının (illet) fer'de bulunması şeklinde anlayan Ebu Hanife'nin, fer'de aslın illetinin bulunmadığı, yani illetsiz olduğu gerekçesiyle bu işlemi kıyas saymadığını kaydetmektedir. Mâverdî, tahkik kıyasına yönelen bu eleştiriyi cevaplamaya çalışır ancak bu işlemde ortak illet bulunmadığı eleştirisini açıkça reddetmez. Bir anlamda bu durumu teslim eder. Ancak daha genel bir noktadan itiraza cevap vermeye çalışır. Bu genel nokta, her meselenin bir hükmünün olması gerektiği, hükmün ise bir delile dayanmasının zorunlu olduğu, kitap, sünnet ve icmâda bir delil bulunmadığında kıyastan başka bir yol kalmayacağıdır. Bu değerlendirmenin vardığı sonuç ise, asla daha çok benzeyen şeyin kıyasın illeti sayılmasıdır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 150) Bu şekilde, bu kıyas türünde ortak illetin bulunmadığı kabul edilmekte ancak zaruretin en yakın vafsa dayalı hüküm vermeyi gerekli kıldığı sonucuna varıldığı görülmektedir.

Takrib kıyasının üçüncü şekli, fer'in, biri kendi cinsinden diğeri ayrı cinsten olan ve iki farklı sığata sahip iki asla benzerlik göstermesi ve her ikisinin sıfatlarını üzerinde toplamasıdır. Mâverdî bu kıyas türüne, temizlik (taharet) ile ilgili bir fer'in, biri namaz diğeri taharet şeklinde iki aslının bulunmasını örnek verir. Böyle bir durumda taharet ile ilgili fer' kendi cinsinden olan taharet aslına kıyas edilir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 151)

4.2.2.3.2. Mâverdî'nin Fer'i Delilere Yaklaşımı

Mâverdî, deliller ile ilgili görüşlerini hakimin (kâdî) karar alma sürecinde takip etmesi gereken yolu göstermek için aktarır. Bu yaklaşımı aslında hâkimin müçtehit olması gerektiği görüşünün sonucudur.¹⁹ Şâfiî fikhının fer'i delilleri sınırlayan yapısına uygun olarak asli delilleri genişçe açıklar. Fer'i deliller ile ilgili değerlendirmeleri ise sınırlı ve genellikle satır aralarına serpiştirilmiş tarzdadır. Mâverdî'nin bilgi anlayışını ele aldığımız çalışmamızda deliller ile ilgili yaklaşımının tamamlanması için fer'i delillere yaklaşımına kısaca yer vereceğiz.

Mâverdî, istishâb delili hakkında teorik bilgi vermez. Ancak Zahirilerin, istishâbı ahkâm hususunda hüccet saydıklarını söyleyerek bu mezhep mensuplarının istishaba daha güçlü bir konum kazandırdıklarını tespit eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 115) Mâverdî bu tespitini, üzerinde icmâ gerçekleşen konuda ilave bir nitelik meydana geldiğinde yeni meselenin icmâyâ dâhil olup olmadığı çerçevesinde yapar. Ona göre, Şâfiî ve fakihlerin çoğunluğuna göre icmâ edilen hususta icmâ baki kalır ancak yeni bir sıfat ilave olmuş meselede görüş farklılıklarının ortaya çıkması caizdir. Zahiriler, istishab kaidelerini işleterek icmâm hükmünün baki kaldığını ve ilave sığata sahip hususta da icmâm bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini iddia ederler. Mâverdî bu görüşü, delil ile sabit olması gereken hususta istishâb ile hüküm konulamayacağı gerekçesiyle eleştirir. Bu yaklaşımını diğer durumlarda da sürdüren Mâverdî, bilgi sistemi ve metodolojisinde istishaba “delil olmayan bir hususta, zahire tutunmak” manasında yer verir ve kendisine bu açıdan hüküm bina eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 116, 1414c, s. 298, 1414d, s. 331, 1414e, ss. 45, 376)

Mâverdî, önceki ümmetlerin şeriatının (şer'u men kablena) delil olma durumunu, usulcülerin genel tutumuna uygun olarak, Kur'an tarafından hikaye edilip edilmeyişi esasına göre değerlendirir. Kur'an'ın aktarmadığı önceki peygamberlere ait emir ve nehiyeler, hüküm tesis edecek bir bilgi ile sabit olmadıkları için delil olma vasıf taşımazlar. Bağlayıcılık vasfına haiz olmadıkları gibi Müslümanların kendisiyle amel etmeleri de gerekli olmaz. (el-Mâverdî, 1414b, s. 57; el-Mâverdî, 1391, s. 282)

Mâverdî, Kur'an'ın, önceki peygamberlerin şartlarında olduğunu haber verdiği hükümlerin, müslümanlar bakımından bağlayıcı oluşunu da iki kısımda mütalaa eder. Birinci kısma, Kur'an'ın Hz. İbrahim'in şeriatında bulunduğunu haber verdiği hükümleri yerleştirir. Mâverdî, “sonra sana vahyettiğimiz İbrahim'in dinine hanif olarak uy” (en-Nahl, 16/123) ayetine dayanarak Hz. İbrahim'e indirilen hükümlerin Müslümanları bağlayıcı olduğunu kabul eder.(el-Mâverdî, 1414, s. 57; el-Mâverdî, 1391, s. 282)

Mâverdî, Kur'an'ın Hz. İbrahim dışındaki peygamberlerin şeriatından nakil ile haber verdiği hükümleri ise, bağlayıcılık durumu bakımından iki gruba ayırır. Birinci kısımdaki hükümleri, nesh edildiğine dair bir delil bulunmadıkça bağlayıcı olan hükümler oluşturur. Mâverdî, bu hükümlerin bağlayıcılığının ilave bir delili gerektirmemesini ise hak oluşlarıyla açıklar. İkinci kısmı ise, vacip olduğuna dair bir delil ortaya konulmadıkça, aslı itibarıyla mensuh olmasalar da, bağlayıcı olmayan hükümler oluşturmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 58)

¹⁹ Yargıcın müçtehit olması ile ilgili olarak bkz: (el-Mâverdî, 1414b, ss. 24-25; el-Maverdi, 1410, ss. 131-132, 135)

Mâverdî'nin bir başlık altında yer verip en geniş şekilde işlediği fer'î delil istihsandır. Müzenî'nin Şâfi'ye nispetle Muhtasarına kaydettiği, "(Hakimin) kıyas yapmaksızın istihsanda bulunması caiz değildir. Eğer bu caiz olursa dinde şeriat koyması da caiz olur"²⁰ sözü, Mâverdî'nin istihsan hakkındaki görüşlerinin ana çerçevesini oluşturmuştur.

Şâfiî'nin sözü, herhangi bir ayırım içermeden doğrudan istihsanı kategorik olarak reddettiği intibainı vermektedir. Ancak Mâverdî istihsan ile kastedileni belirginleştirme ihtiyacı duymaktadır. Bu kapsamda Mâverdî, "şer'î delillerin vacip kılıp akılların güzel görmesinin kendisine iktiran ettiği istihsanı, şer'î delillerin muvafakat etmediği istihsandan ayırmaktadır. Birincisini, üzerinde ittifak oluşan bir hüccet saymakta, ikincisini ise, şer'î hükümler hususunda hüccet olmadığını söylemektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 163) Mâverdî'nin böyle bir ayırım yapma ihtiyacı duyması istihsan üzerindeki tartışmaların kat ettiği mesafeyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İstihsan hakkında yaptığı bu tasniften sonra Mâverdî, Ebu Hanife'nin "Şeriatta istihsan, şer'î hükümleri vacip kılan bir hüccettir" dediğini, Hanefilerin ise, istihsandan farklı şeyler anladıklarını söylemektedir. Bu kapsamda Hanefilerin bir kısmının istihsanı, iki kıyasın daha kuvvetlisi, bir kısmının illetin tahsisi, bir kısmının iki kıyasın daha kuvvetli olanını zayıfı için terk etmek olduğunu ve nihayet bir kısmının ise istihsanı, delil olmaksızın aklen güzel görülen ve zan-ı galip olandır dediğini kaydetmektedir. Bunlardan birincisi dışında kastedilen istihsana Şâfiî hukukçular olarak karşı olduklarını belirtmektedir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 163)²¹

Mâverdî, istihsanı kabul edenlerin ve delil oluşunu reddedenlerin başvurdukları delillere genişçe yer vermektedir. Bu tartışmada istihsanı savunanlar şer'î bir asl olmadan hukukçular tarafından meşru görülmüş hükümlerin hatta icmân olduğunu göstermeye çalışmışlar, buna karşı çıkanlar ise karşı tarafın verdiği örneklerin dayandığı bir aslın olduğunu göstermeyi hedeflemişlerdir. Bu bağlamda, istihsanın meşruiyetini kabul edenler, hamamda kalma süresi ve kullanılan su miktarı belirli olmadığı halde haramlardan yararlanmanın caiz oluşu, su satıcısından belirli olmayan miktar suyu belirli olmayan bir bedel ile içmenin, bedel ve kabulün söze dökülmediği pazarlık usulü ile yiyecek satın alma gibi işlemlerin bir delile iktiran etmediği halde meşru görüldüğünü söylemişlerdir. Karşı çıkanlar ise hükmü bir asla bağlamayı gerektiren nakli ve akli delillere yönelmişlerdir. Şer'î bir asla dayanmayan örneklerin icmâ ile sabit olduğunu ve icmân ise delil olduğunu söyleyerek hükmün bir asla dayanmasının gerekliliğini savunmuşlardır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 164-165)

Şâfiî'nin istihsan eleştirisine ve keskin karşıtlığına yapılan diğer bir itiraz tutarlılıkla ilgilidir. Mâverdî'nin de naklettiği üzere Şâfiî'nin muarızları onu istihsanı eleştirdiği halde birçok yerde istihsan yapmakla eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Şâfiî'nin eserlerinde yer alan bazı ifadelerine yer verilmiştir: Kocanın boşadığı hanımına vereceği mut'anın miktarı hakkında Şâfiî, "üç dirhem miktarı vermesini istihsan ediyorum"; şuf'a meselesinde "üç gün süre tanır, bu bir asl olmaksızın

²⁰ (el-Müzenî, 1419, s. 393) Müzenî'nin bu nakli tamamen aynı ifadelerle Şâfiî'nin eserlerinde görülmez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Müzenî'nin bu aktarımı, Şâfiî'nin öncesinde kıyası nassın anlamı hususunda başvurulabilecek tek delil olduğu vurgusu geçen "kendisi için "istihsan yaptım" demeyi caiz gördüğünde kendisine dinde şeriat koymaya da izin vermiş olur" sözünün yorumlanmış biçimidir.(eş-Şâfiî, 1421, s. 504)

²¹ Hanefilerin istihsanın tanımı hususundaki görüşleri için bkz.:(Birsin, 2011)

yaptığım bir istihсандır”; hâkimin yemin ettirmesi hakkında “bazı hâkimlerin mushafa yemin ettirdiklerini gördüm, bu bana göre güzeldir” ve ezan okuyan müezzinin “kulak deliklerine parmaklarını koyması güzeldir” şeklinde ifadeler sarf etmiştir. Şâfiî'nin bu sözleri, teorik olarak reddettiği istihsanı pratikte uyguladığı eleştirisine sebep olmuştur. Mâverdî, Şâfiî'nin mücerret istihsan ile bu hususlarda hüküm vermediğini ve bu eleştirilerin cevaplandırıldığını kaydetmektedir. Buna göre mut'a vermek hakkındaki görüşünün İbn Ömer'e dayandığı ve Şâfiî'nin kavli kadiminde sahabe kavlinin delil olduğu söylenerek yapılan itiraz reddedilmiştir. Şuf'a hakkının kullanım süresi ile ilgili görüşünün toplumun icmâna dayandığı, mushafa yemin hakkındaki görüşünün yemini ağırlaştırmak için olduğu, müezzinin elini kulağına koymasını ise Bilal'in böyle yapmış olmasına dayandığı söylenerek çelişki içermedikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Bu cevapları aktaran Mâverdî, Şâfiî'nin delilsiz bir istihsanı olmadığını ilave ederek tercihini belirtmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 166) Buna rağmen yapılan açıklamaların tartışmayı ortadan kaldırdığını söylemek zor görünmektedir. Örneğin Şâfiî'nin, mut'a miktarı hakkında görüşü, kavli kadimine göre sahabe kavlinin hüccet oluşu ile açıklanmıştır. Ancak bazı tartışmalar olmakla birlikte Şâfiî'nin kavli cedidinde sahabe kavli hüccet değil değildir.(Aybakan, 2011, s. 89; Şa'ban, 2012, s. 215) Bu durum, yapılan tutarlılık savunusunun eleştiriye açık olduğunu göstermektedir.

5. SONUÇ

İslam bilimleri ortak epistemolojiye sahiptirler. Bilginin imkânı, yöntemleri ve çeşitleri üzerinde kelam ilmi tarafından yürütülen teorik çalışmalar, diğer ilim dalları tarafından ortak ve temel zemin kabul edilmiştir. Bu durum özellikle fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde daha açık olarak görülür. Özellikle fıkıh usulünün haber ve dil bahisleri bu ortak alanın fıkıh ilmi özelinde ana epistemolojiye uygun olarak inşası mahiyetindedir. Bu sebeple çalışmamız bilgi teorisini, kelam ve fıkıh usulünün ortak bir konusu olarak incelemiştir. Bilgi teorisinin kelam ve fıkıh usulünü alakadar eden kısımlarında eser vermiş bir bilgin olarak Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, bu epistemolojik bütünlüğün temsil eden iyi bir örnektir.

Mâverdî, dinin usulü ile ilgili konuları akli hüküm türünden görmüş, fıkıh ilminin konusunu oluşturan hükümleri ise nakli hüküm kapsamına dâhil etmiştir. Her iki hüküm türünü de iktisabî bilgi içerisinde mütalaa etmiştir. İktisabî bilgi kat'î bilgiyi içerdiği gibi zannî olanı da içerir. Dinin usulleri ile ilgili konular iktisabî bilginin kat'îliği esas alan kısmına dâhildir. Fıkıh ilmi ise daha çok zannî delillere dayandığı için iktisabî bilginin zannî kısmına dâhildir. Buna rağmen bilgi sayılması ise, kat'î olan üzerine kurulması sebebiyledir. Nakli iktisabî bilginin kesinlik taşıyan unsurları mütevatir haber üzerinde akıl ve dil aracılığı ile inşa edilmektedir. Ahad haber ise bu iskelete et giydirmek manasında zannî nitelikli bilgi sağlamaktadır.

Mâverdî, dinin usulü olan tevhid, nübüvvet ve ahiret başta olmak üzere dinin temel emir ve yasaklarının ancak akıl ile elde edilen deliller yardımıyla bilinebileceği görüşündedir. Ameli hükümler sahasında ise aklın işlevi, ma'kulu'l-ma'na hükümleri taabbudi olanlardan ayırmak ve birinci gruptaki hükümlerin konuluş gerekçesini (mana) kavrayarak yeni meseleleri aynı vasfı taşıması (illet) halinde bu hükümlere katmaktır. Bu şekilde aklın ameli sahadaki işlevi hükümleri genişletmektir.

Dil şer'î hükümleri bilmenin en önemli aracıdır. Çünkü şer'î usuller sözel mahiyettedir. Bu bakımdan fıkıh usulünün bir dil teorisi vardır. Lafzi mebhaslara bu dil teorisi yansımaktadır. Mâverdî, mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin tutumuna uygun olarak dili, şer'î delil çerçevesinde işlevsel kılma eğilimi taşımaktadır. Bu yaklaşımı amm lafzın delaleti, mutlakın mukayyede hamli gibi hususlarda daha belirgin şekilde görülmektedir.

Şer'î ameli hükmün haberi karakteri, bu bilgiye ulaştırılan delillerin haber değerini incelemeyi gerektirmiştir. Haberin bilgi değeri, itikadi hüküm bakımından olduğu kadar ameli hüküm bakımından da tartışılmasına yol açmıştır. Mâverdî, Şâfiî ekolüne mensup bir fakih olarak râvilerin nitel ve nicel yapısı ve haber zincirinin müsned oluşu üzerine kurulu bir sistemi benimsemiş, Hanefi ve Malikilerin rivayet için gerekli kıldıkları ilave şartlara iltifat etmemiştir. Şâfiî fıkının hükümleri genişletme bakımından kıyas dışındaki delillere iltifat etmemesi, Mâverdî'nin fer'î delillere ilgisini azalttığı, buna karşılık kıyası, şebek kıyasını içerecek şekilde genişletmesine yol açtığı görülmüştür. Bununla birlikte Mâverdî, delil bulunmayan alanda gâlip zan ile içtihat etmeye olumlu yaklaşmış ve bunu istihsan eleştirilerinin dışında tutmuştur. Bilgi teorisinin genel karakteri itibarıyla Mâverdî, objektif olarak sorgulanabilir ve denetlenebilir deliller aracılığıyla bilgiye ulaşmayı mümkün görmüştür. Bu vasfı taşımayan araçları -ilham gibi- bilgi kaynağı olarak görmemiştir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, A. (2007). *Bilgi Felsefesi* (3. bs). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aybakan, B. (2011). *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (2. bs). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydın, İ. H. (2003). *Fârâbi'de Bilgi Teorisi* (1. bs). İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Bakillânî, K. E. B. (1414). *Kitabu't-temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*. Beyrut: Müessesetu kutubi's-sekâfiyye.
- Başoğlu, T. (2002). İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(6). <https://doi.org/10.17335/suifd.73271>
- Beyhâkî, A. b. el-H. b. A. b. M. (1423). *Şiabu'l-îmân* (C. 6). Riyad: Mektebetu'r-ruşd li'n-neşr, Riyad.
- Birsin, M. (2011). Hanefî Fıkında Fitne Gereğesine Dayalı Hükümler ve İstihsân Delili ile İlişkisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 22(1), 55-70.
- Bi-rsi-n, M. (2015). Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 63-98.
- Birsin, M. (2018a). İbn Kayyim'e Göre Re'y. *Çinde İslam ve Yorum II* (1. bs, C. 1). Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi.
- Birsin, M. (2018b). *İslam Aile Hukuku* (2. bs). Malatya: Protecth Matbaacılık.
- Bozkurt, M. (2016). *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi* (1. bs). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Buhâri, E. A. M. b. İ. (1997). *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Pezdevi* (1. bs, C. 2). Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Candan, A. (2005). *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Celeleddin el-Mahallî, Ş. M. b. A. (1402). *Şerhu cem'i'l-cevâmî' li's-Sübkî, - Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî ile birlikte* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Cevheri, İsmail b. Hammad. (1399). *es-Sihahu Tacu'Luğa ve es-Sihahu'l-Arabiyye* (C. 5). Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Mellayin.
- Çalış, H. (2005). Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı. *Usul İslam Araştırmaları*, 4(4), 73-98.
- Davut, E. (2018). Mâverdî'nin İctihâd Anlayışı. *Dini Araştırmalar*, 21(54), 9-26.
- Debusi, K. E. Z. U. b. Ö. (2001). *Takvimu'l-edille*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Demir, S. (2011). Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9(2), 75-97.
- Ebu Ya'lâ, M. b. el-Huseyn el-Ferrâ. (1400). *el-Udde fi usûli'l-fikh* (C. 4). Riyad: by.
- el-Âmidî, A. b. M. (1406). *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (2. bs, C. 1). Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî.
- el-Fenârî, M. b. H. b. M. (1427). *Fusûlu'l-Bedâi' fi usûli'l-şerâi'* (C. 2). Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- el-İsfehânî, M. b. A. b. A. b. M. Ş. (1986). *Beyânu'l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib* (C. 3). es-Suûdiyye: Dâru'l-medenî.

- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414a). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414b). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 16). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414c). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414d). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414e). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 8). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. H. A. b. M. (1391). *Edebu'l-kâdî*, (C. 1). Bağdad: Matbaatu'l-irşâd.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (ty.a). *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (ty.b). *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (ty.c). *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (1414). *A'lâmu'n-nübuvve*. Beyrut: Dâru'n-nefâis.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (1415). *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- el-Maverdi, E.-H. A. b. M. (1410). *Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-vilâyâtu'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî.
- el-Müzenî, E. İ. İ. b. Y. (1419). *Muhtasarul-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Emîr Pâdişâh, M. E. (1350). *Teysîru't-tahrîr* (C. 4). Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî.
- es-Semerkândî, E. B. A. M. b. A. b. E. A. (1404). *Mîzânul-usûl* (C. 2). Mekke: Câmîatu ummu'l-kurâ.
- es-Serahsî, M. b. A. (2015). *Usulü's-Serahsî* (C. 1). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- eş-Şâfiî, M. b. İ. (ty.). *er-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmîyye.
- eş-Şafii, M. b. İ. (1421). *el-Ümm* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-vefâ.
- ez-Zeylei, C. E. B. A. b. Y. (1997). *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye* (C. 4). Beyrut: Mektebetu'r-reyyân.
- Ezherî, E. M. M. b. A. b. E. el-Herevî. (1384). *Teh'ibü'l-luğa* (C. 14; Abdulhalim en-Neccâr, Ed.). Geliş tarihi gönderen <https://archive.org/details/tahzlu>
- Gazâlî, E. H. M. b. M. (1432). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (C. 1). Beyrut: Dâru'n-nefâis.
- Güler, Z. (2006). Müstefiz. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 135-136). Ankara: TDV Yayınları.
- Haris b. Usame. (1413). *Beğyetu'l-bâhis an zevâidi müsned'i'l-Haris* (C. 2). Medine: Merkezu hidmeti's-sunne, ve's-sireti'n-nebeviyye.
- İbn Abdilberr, E. Ö. Y. (1414). *Camiu beyâni'l-ilm ve fadlih* (C. 2). Riyad: Dâru'l-cevzî.
- İbn Emîr Hâc, E. A. Ş. M. b. M. (1419). *et-Tahrîr ve't-tahbîr* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, E. A. M. b. E. B. ez-Zer'î ed-Dimeşki. (1996). *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî.
- İbn Müflih, Ş. M. el-Makdisî. (ty.). *Usûlu'l-fikh* (C. 1). by.: Mektebetu'l-abikân.
- İbn Subkî, T. A. b. A. (2011). *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh* (C. 6). Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbnü'l-Fâris. (1399). *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (C. 2). Beyrut: Daru'l-fikr.
- İsfehânî, Rağîb, E.-K. H. b. M. (1412). *Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân*. Dimeşk: ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-kalem.
- Kâdî Abdulcebbar, E.-H. b. A. (1965). *el-Muğni fi ebvâbi't-tev'id ve'l-adl* (C. 12). Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-te'lif ve't-terceme.
- Karaman, A. (2010). *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kazim, Y. (2016). *Mâverdi'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koçak, M. (2013). *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mahbûbî, U. b. M. (ty.). *et-Tavdîh şerhu't-tenkih -et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-telvih ile birlikte-* (C. 1). Beyrut: Şeriketu dâri'l-Erkâm b. ebi'l-Erkâm.
- Manzûr, E.-F. C. M. b. M. b. A. b. A. el-E. er-R. İ. İ. (ty.). akl. İçinde *Lisânü'l Arab* (C. 11). Beyrut: Dâru sâdi.
- Özcan, H. (2012). *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (3. bs). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Şa'ban, Z. (2012). *İslam Hukuk İlminin Esasları* (İ. K. Dönmez, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Şâfi, E. A. (1402). *Usûlu's-Şâfi*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî.
- Türker, Ö. (2010). *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâmı* (1. bs). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yığın, A. (2013). *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Zerkeşî, B. M. b. B. b. A. (1992). *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh* (et-tab'atu's-sâniye, C. 1). Kuveyt: Vizaretu'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye.