

FIKİH USÛLÜ GELENEĞİNDE FARKLI BİR TAVIR: TEVAKKUF

OSMAN GÜMAN*

A Different Attitude in the Tradition of Usul al-Fiqh: Hesitation

Abstract: In this article we study the approach of some Usul al-Fiqh scholars -who were taken about in the literature of this science as “Waqifiya”- to some matters of Usul al-Fiqh. These scholars are known with their attitude of “not determining definite rules in some matters” and “overrating the indications” and “being disposed to the rules which include definite decision”. This attitude is related to both of Ilm al-Fiqh and al-Kalam. In this article this approach of these scholars will be studied in the context of three issues.

Key-Words: Waqifiya, hesitation, indication, meaning, actions of the Prophet.



Öz: Bu makalede, Fıkıh usûlü literatüründe kendilerinden Vâkıfıyye adıyla söz edilen Usûl bilginlerinin Fıkıh usûlü meselelerine yaklaşımları üzerinde durulmuştur. Sözü edilen Usûl bilginleri, “Usûl meselelerinin pek çoğunda pren-

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD
[oguman@sakarya.edu.tr].

“sip hükmü koymama”, “karineye önem verme” ve “kesin yargı içeren kurallara mesafeli durma” tavırlarıyla dikkat çekerler. Bu tavrın hem Fıkıh, hem de Kalam disiplinleriyle sıkı bir ilişkisi vardır. Makalede üç mesele üzerinden söz konusu bilginlerin Usûl alanındaki yaklaşımları irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Vâkıfiyye, tevakkuf, karine, delalet, ef’âl-i Resûl.



Giriş

Fıkıh Usûlü literatüründe, kendilerinden *vâkıfiyye*¹ veya *ashâbu'l-vakf*² diye söz edilen kimi Usûlcüler olup bunların Fıkıh Usûlünün pek çok meselesinde tevakkuf ettikleri söylenir. Ne var ki ilgili konulardaki diğer bütün görüşler, kâillerine doğrudan nispet edilirken tevakkuf görüşü için – birkaç meseleyi paranteze alırsak- genellikle bir isim zikredilmez. Yine diğer bütün görüşlerin delillerine ayrıntılı bir şekilde yer verilip tartışılırken tevakkuf görüşünün delillerine pek değinilmez ve sadece konu nihayetle erdirilirken “ve kıyle bi'l-vakf” (Bu konuda kimileri de tevakkuf ettiler) denilerek naif bir temasla geçiştirilir. Kanaatimizce delillerine pek girilmediği ve kimi kaynaklarda zihinlerde olumsuz bir imaja sahip olan Mürcieye³ nispet edilmek suretiyle⁴ itibarsızlaştırıldığı için, bu tavır, gelenekte pek ilgi görmemiş ve satır aralarında kaynayıp gitmiştir. Bilebil-

140
OMÜİFD

¹¹ “Vâkıfiyye” isimlendirmesi için örneğin bkz. Cüveynî, İmâmu'l-harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 66, 75, 148.

² “Ashâbu'l-vakf” isimlendirmesi için örneğin bkz. el-Cassâs, Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Razi, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tahk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1985, c. I, s. 112, 127; c. II, s. 58.

³ Mürcie, İslamın ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikâdî ve siyasî bir fırkadır. Bu fırka, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakarak manevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmemeyi tercih etmiştir. Kaynaklarda “amelleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar”, “büyük günah işleyenlere ümit verenler” veya “imanı sırf dille ikrardan ibaret görenler” şeklinde tarifler yapılmışsa da bunların imanla ilgili fikirleri sebebiyle Mürcie'yi karalamak amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu Sönmez, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, ss. 41-45.

⁴ Bkz. el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. I, s. 110; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît*, (tahk.: Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2000, c. II, s. 195.

diğimiz kadarıyla bu konu üzerinde, ne gelenekte, ne de modern dönemde –ismini birazdan zikredeceğimiz bir iki çalışma haricinde- etraflı bir şekilde hiç durulmamıştır. Sözüünü ettiğimiz bu çalışmalardan ilki, İsa b. Muhammed el-Uveys'in Riyad'da Külliyyetü't-şeria'da yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *et-Tevakkuf fi'l-mesâili'l-usûliyye* adlı çalışma⁵; diğeri ise Abdurrahman el-Azzâz tarafından aynı üniversitede yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *et-Tevakkuf fi delâlati'l-elfâz* adlı çalışmadır⁶.

İşbu makalede bizim sadece birkaç konu çerçevesinde önemine, savunularına ve gerekçelerine dikkat çekmekle yetineceğimiz bu tavır hakkında şu sorular cevap beklemektedir:

▪Tevakkuf, Fıkıh usûlü tarihinde bir meslek veya bir mezhep kabul edilecek derecede kitlesel bir tavır mıdır, yoksa savunularını, konudan konuya farklılaşan dağınık görüşler yığını mıdır?

▪Bu usulcülerini böyle bir tavır takınmaya iten başlıca sâikler neler olabilir?

▪Bu tavır, ağırlıklı olarak amele mi, yoksa kesin bilginin sübutuna ve dolayısıyla itikada mı ilişkindir? Fıkıh ve Kelâm alimleri arasında konuya ilişkin bir yaklaşım farkı var mıdır?

1.Tevakkufun Lügat ve Terim Anlamları

Lügatte, “durmak” anlamındaki *vkf* kökünden türeyen ve *vakf* biçiminde de kullanılan tevakkuf kelimesi, anlam bakımından muhtemelen “işini ağırdan alan ve aceleci davranmayan” anlamındaki *vakkâf* kelimesi ile irtibatlıdır.⁷

⁵ Bkz. <http://research.imamu.edu.sa/contents/Pages/df9229b1-e8be-4078-8f45-92505537f9cb.aspx>.

⁶ İlk tezin tam metnine ulaşamadık; ancak genel bir özetine ve içindekiler kısmına yukarıda verilen linkten ulaşılması mümkündür. İkinci tezin ise ne tam metnine, ne özetine, ne de içindekiler bilgisine rastlayamadık. Ancak etiket bilgisi aşağıdaki adresten görülebilir:

http://www.imamu.edu.sa/colleg_instt/colleg/Sharia_colleg/scientific_part/asolfeqhh/Pages/mastr.aspx

⁷ Bkz. İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ty, *vkf* md.

Terim anlamına gelince, terimleşme sürecini henüz tamamlamadığı için *et-Ta'rîfât* ve *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn* vb. terminolojiyi açıklamak üzere yazılmış olan eserlerde yer verilmemiş olan tevakkuf kelimesi için bulabildiğimiz **tek tanım**, şudur: "Vakf, delillerin tearuzundan dolayı iki veya daha çok görüşten birini tercihten geri durmak."⁸ Ancak literatürde kullanımına baktığımızda bu terimin üç ayrı anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz:

Birinci anlam: Bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesine veya varlığının başka bir şeyin varlığına bağlı olması. "Bir söz ile neyin kastedildiğinin bilinmesi, sözün sonuna tevakkuf eder" veya "namazın geçerliliği abdestin varlığına tevakkuf eder" ya da "bir kadının yaptığı evliliğin geçerliliği velisinin onayına tevakkuf eder" cümleleri buna örnek verilebilir.⁹

İkinci anlam: Herhangi bir konuda delillerin tearuz etmesi veya yetersiz olması vb. nedenlerle kararsız kalmak. Bu tevakkuf türüne fıkıh, kelim, tefsir, hadis ve fıkıh usulü gibi pek çok disiplinde rastlamak mümkündür. Mesela kaynaklarda Hz. Ömer'in Kur'an-ı Kerim'deki "ebb" kelimesinin anlamını önce merak edip ardından "Neyse ne! böyle ayrıntı meselelerle iştigal etmek bize yasaklandı" diyerek vazgeçtiği, Abdullah b. Ömer'in kendisine sorulan on meseleden sadece birini cevaplayarak diğer dokuzuna "bilmiyorum" cevabını verdiği; Ebu Hanife'nin (v. 150/767) on civarında meselede tevakkuf ettiği¹⁰, İmam Malik'in (v. 179/795) sorulan kırk

⁸ El-Ensârî, Zekerîya, *el-Hudûdu'l-enîka*, (tahk. Mazin el-Mübarek), Daru'l-fikri'l-muasır, Beyrut h. 1411, s. 75.

⁹ Örnekler için bkz. Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Kâhire, 1324, c. I, s. 72, 228; c. II, s. 93, 140, c. III, s. 93.

¹⁰ İbn Âbidîn, Ebu Hanife'nin şu meselelerde tevakkuf ettiğini; yani tearuz-i edile sebebiyle kararsız kaldığını nakleder: "Dehr kelimesinin hangi anlama geldiği, eşek ve katır artığı olan suyun temizleyici olup olmadığı, sürekli dışkı yiyen bir tavuğun (cellâle) etinin helal olması için üç gün mü, yedi gün mü kapalı bir yerde tutulması gerektiği, avcılık için eğitilen köpeğin yakaladığı avın ne zaman helal olacağı, erkek çocuğunun hangi yaşta sünnet edileceği, iki delikten de işeyebilen hünsa-yı müşkilin cinsiyetinin ne sayılacağı, kişinin kendi malıyla bir caminin duvarlarını süslemesinin hükmü, meleklerin mi, yoksa peygamberlerin mi daha üstün olduğu, müşrik çocuklarının ahiretteki durumu ve kıyamet gününde cinlerin de insanlar gibi tâatleri sebebiyle ecir alıp almayacağı."

sekiz sorudan otuz ikisine “bilmiyorum” dediği vb. nakledilir.¹¹ Tevakkufun bu türü, hususi bir tavır olmaktan ziyade, delillerin tearuzundan veya delil yetersizliğinden ya da delil yokluğundan kaynaklanan bir sonuçtur.

Üçüncü anlam: Bir usûlcünün herhangi bir usûl meselesinde prensip hükmü koymayıp hükmü karineye bağlaması. Makalemizde işte bu anlamdaki tevakkuf üzerinde durulacaktır.

2. Fıkıh Usûlünde Tevakkuf Edilen Başlıca Meseleler

Bu makalede usûl-i fıkhıta “prensip hükmü koymama” anlamındaki bütün tevakkufların dökümünü çıkarıp savunanlarını ve gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymamız hiç kuşkusuz mümkün değildir. Bundan dolayı biz fıkhın pek çok meselesine yansımaları olan önemli birkaç tevakkuf örneği üzerinde duracağız. Bunlar, emrin neyi gerektirdiği, umum lafızlarının kapsamının ne olduğu ve Hz. Peygamber’in uygulamasının hangi hükmü gerektirdiği konularıdır. Ancak hemen belirtelim ki amacımız tevakkuf ehlinin bakış açısına ışık tutmak olduğu için konu sadece onların görüşleri çerçevesinde ele alınacak ve gerek görülmedikçe başka görüşlere yer verilmeyecektir.

A. Emir Sıygası Neyi Gerektirir?

Fıkıh usûlünün en tartışmalı konularından biri hiç kuşkusuz emir konusu olup fıkıh usûlü eserlerinde fiilin emir sayılıp sayılmayacağı, emir için belirlenmiş bir sıyganın bulunup bulunmadığı, *if'al* (yap) sıygasının hangi anlamı veya anlamları ifade etmek için vaz edildiği, karinesiz kullanımda bu anlamlardan hangisinin önceleneceği, emrin fevri veya tekrarı gerektirip gerektirmediği gibi pek çok konu ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

[bkz. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Raddü'l-muhtâr Haşiyetü't-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1995, c. IV, ss. 109-110.] Örnekler incelendiğinde son üç meselenin kelâmî, diğerlerinin fikhî konular olduğu görülecektir.

¹¹ Bu vb. tevakkuf örnekleri için bkz. Nevevî, Yahya b. Şeref, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, (tahk.: Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dimeşk, 1408, s. 14.

Bu sıyganın, a) vücup, nedb, irşad, ibaha, ikrâm, imtinan... gibi pek çok anlama gelebileceği, b) bu anlamların tümünün emir sıygasının hakikî anlamı olmadığı ve c) emir sıygasının kullanıldığı anlamı, öncelikli olarak sıygasının değil, karinelerin tayin ettiği konusunda dilciler ve usûlcüler arasında bir ittifaktan söz edilebilirse de hakiki anlamın bunlardan hangisi veya hangileri olduğu hayli tartışılmış ve neticede şu dört anlam öne çıkmıştır: vücup, nedb, ibaha ve tehdid.¹²

Emir sıygasının hakikî anlamının tek olduğu ve bunun da bu dört anlamdan sadece biri (hâss) olduğu yolundaki görüşler, makalemizin konusu dışında kaldığı için onlara değinmiyoruz. Tevakkuf edenlerin görüşlerini ise şöylece özetlemek mümkündür¹³:

1) Bu sıyga bu dört anlam arasında lafzî iştirâk yoluyla müşterektir. Bir rivayete göre Eş'arî (v. 324/935), Şafiilerden İbn Süreyc (v. 306/918) ve Şiadan bazı âlimlerin bu görüşü tercih ettiği nakledilmiştir.

144

OMÜİFD

Eş'ari, Bakillâni (v. 403/1012) ve bu mezhebe müntesip olan diğer Usûlcülerden, emir sıygasının vücup mu, nedb mi ifade ettiğinin ya da her ikisi için müşterek mi olduğunun bilinemeyeceği, hatta emir için belirlenmiş herhangi bir sıyganın bulunmadığı ve bir karine bulunsa dahi anlamın tespit edilemeyeceği yolunda bir görüş de nakledilmiş¹⁴ olmakla birlikte Zerkeşî (v. 794/1391), bu naklin isabetli olmadığını belirtmektedir.

2) Emir sıygası vücup, nedb ve ibaha arasında lafzî iştirak yoluyla müşterektir.

3) Emir sıygası sadece icap ve nedp konusunda iştirak-i lafzi ile müşterektir. Bu görüş Şafii'den (v.204/819) nakledilmiştir.¹⁵ Gazzâli (v.

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhari, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrar*, Darul'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 164; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, ss. 88-91.

¹³ Görüşler için bkz. Buhari, *Keşfü'l-esrar*, c. I, ss.164-165.

¹⁴ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 91; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl*, (tahk.: Ahmed Azv İnaye), Dâru'l-kitabî'l-Arabî, Dimeşk 1999, s. 247.

¹⁵ Sübki Cüveynî'nin *et-Telhisu'l-Muhtasar* adlı eserinden şu sözünü nakleder: "Farklı mezheplerden herkes Şafii'nin kendi eserlerindeki farklı ifadelerinden birini alarak onun da kendileriyle aynı görüşte olduğunu iddia etmişlerdir. Kadı (Ebubekir Bakillâni) insaf sınırlarını da zorlayarak Şafii'nin tevakkuf görüşünde olduğunu söylemiştir. Hal-

505/1111) ve Âmidî'nin (v. 631/1233) ifadelerinden de bu görüşe meylettikleri anlaşılmaktadır.¹⁶

4) Emir sıygası, her üç anlamı manevi iştirak yoluyla ifade eder. Manevi iştiraktan kasıt, her üç kullanımda da "izin verme" anlamının bulunmasıdır. Şia'dan Ali b. Hüseyin el-Murtezâ (v. 436/1044) bu görüştedir.

5) İcâp ve nedp konusunda manevi iştirak yoluyla müşterektir. Burada manevi iştirak ile kastedilen her iki kullanımda da talep ve "fiili terke" tercih etme anlamının bulunmasıdır. Cüveynî'nin (v.478/1085) ifadesinden bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷

6) Başlarında Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin (v. 333/944) bulunduğu Semerkand fukahasına göre ise emir sıygası itikaden değilse bile, amel

buki onun mezhebi konusunda bilinen ve meşhur olan, mutlak emri vücuda hamlettiği yönündedir." Bkz. Sübki, Ali b. Abdülkâfi, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, h. 1404, c. II, s. 22.

Cüveynî böyle diyorsa da öğrencisi Gazzâlî, Beyhakî'nin derlediği, Şafii'ye ait *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserde emrin nedp ile vücup arasında gidip geldiğini tasrih ettiğini; yasak ifadelerin ise Şafii'ye göre haramlığı gerektirdiğini söyler ve Şafii'nin *el-Ümm*'de yer alan şu sözünü aktarır: "Biz dul kadınların evlendirilmesinin vacip olduğunu "[Boşandıktan sonra] iddet sürelerini tamamlayan kadınların evlenmelerine engel olmayın" (Bakara, 232) ayetinden dolayı gerekli gördük. Köleyi evlendirmenin gerekli olup olmadığı konusunda ise bende bir kanaat oluşmadı. Çünkü onların evlenmelerini engellemek konusunda herhangi bir yasak varid olmadı. Bu konudaki tek delilimiz "Aranızdaki bekârları, köle ve cariyelerinizden uygun durumda olanları evlendirin" (Nur, 32) ayeti olup burada emir sıygası kullanılmıştır. Bu sıyga ise vücuda ve nedbe ihtimallidir." [Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2009, II, 57.] Şafii'nin bu ifadesi, emir sıygası ile nehy sıygasını birbirinden ayırdığı ve emir sıygasını vücup ile nedp arasında müşterek gördüğü konusunda açıktır. Yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki Şafii, bu konuda *el-Ümm*'ün bazı bölümlerinde hem kendi görüşlerini ortaya koymakta, hem de kendi dönemi itibarıyla emir-nehy konusunda tartışmanın hangi boyutlarda olduğuna dair çok değerli bilgiler sunmaktadır. Müstakil bir çalışmada ele alınmayı hak eden bu konuda şimdilik özetle şu söylenebilir: Şafii'ye göre hem emir, hem de nehy sıygaları farklı ihtimallere açık olup bunlardan birini tayin etmek için karine aranması gerekir. Şafii'nin ifadeleri için bkz. Şafii, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1983, c. 5, ss. 153-154.

¹⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, ss. 55-57; Amidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Daru's-Samî'i, Riyad 2003, c. II, s. 178.

¹⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 71.

bakımından vücup ifade eder. Yani emir sıygası ile talep edilen şeyin mendup mu, yoksa vacip mi olduğuna itikat etmek gerekmez.¹⁸ Sadece talep edilen fiil yapılıp ve şayet vacipse sorumluluktan çıkılmış; mendupsa sevap kazanılmış olur.¹⁹

Şatıbî (v. 790/1388) de ehl-i tevakkufun görüşüne meylettiğini ifade ederek şöyle demiştir:

“Aslı olan bir şeyin emredilmesi ile ona tâbi bir vasfın emredilmesi derece bakımından aynı güçte olmayıp bütüne yönelik olan talep ayrıntılara veya vasıflara ya da tek tek cüzlere yönelik olan emirden daha güçlü ve tâbi olan şey, aslı olana göre fer’î-tâlî bir öneme sahiptir. Dolayısıyla tâbi olan vasfın dikkate alınması durumunda temel olan şey, bozuluyorsa tâbi dikkate alınmaz... Şu halde asılla ilgili bir emir, tabiye ilişkin emirden daha önceliklidir. Bu sıralama ile ortaya çıkmaktadır ki şeriatta emirlerin hepsi aynı güçte olmayıp her biri tek bir amaç altına girmektedir. Şöyle ki zaruriyata ilişkin emirler hâciyata ve tahsiniyâta benzemez. Zaruriyatın tamamlayıcısı niteliğinde olan emirler de zaruriyata yönelik olan emirler gibi olmayıp aralarında belli bir fark vardır. Bir adım daha atarak zaruriyata ilişkin emirlerin dahi hepsinin aynı güçte olmadığını söyleyebiliriz. Mesela dine ilişkin bir talep güç bakımından cana ilişkin gibi; cana ilişkin de akla ilişkin gibi değildir (...) Şu halde “emir sıygasının neyi gerektirdiği” konusunda emrin şunu mu, bunu mu gerektirdiğini söylerken bu husus dikkatten uzak tutulmamalı ve her bir mesele özelinde bu mana dikkate alınmalıdır... Delili zahir olmayan herhangi bir emir sıygası hakkında genel bir yargıda bulunmak zordur. Bundan dolayı bu konuda en uygun görüş ehl-i tevakkufun

¹⁸ Buhari, *Keşfü'l-esrar*, c. I, s. 164 .

¹⁹ Burada “bir lafzın müşterek olduğunu söylemek başka, sözlük anlamının ne idiğinde tevakkuf etmek başkadır, dolayısıyla yukarıda sayılan görüşler arasında Bakillânî ve Eş’ârî’ye nispet edilenleri bir yana koyarsak diğerlerinin tevakkuf kapsamında değerlendirilmesi isabetli değildir” şeklinde haklı bir itiraz söz konusu olabilir. Ancak ikisi arasında bir derece farkı olmakla birlikte, her iki yaklaşım da, emir sıygasının doğrudan vücupa veya bir başka anlama hamledilemeyeceği ve dolayısıyla anlamın tespiti için haricî bir karine veya mütekellimin beyanının gerektiği noktasında örtüşmektedir. Bütün bu görüşleri tevakkuf kapsamına almamızın sebebi budur.

görüşüdür (mezhebu'l-vâkıfiyye). Kaldı ki Arapçada (vücup ve nedp gibi) cihetlerden birinin öne çıkarılmasını gerektiren herhangi bir delil de yoktur. Şu halde yapılacak şey, tek tek her emri şu şekilde incelemeye tabi tutmaktır: Bu emir, birinci dereceden (aslî/metbû) amaçla mı, yoksa ikinci dereceden (tabi) amaçla mı talep edilmiştir? Şayet birinci dereceden talep edilmiş ise talep edilenler türünün en tepesinde yer alır. İkinci dereceden talep edilmişse bağlı olduğu zarurînin, varlığını onsuz koruyup koruyamadığına bakılır. Şayet koruyamıyorsa o zaman o şey, söz konusu zarurînin rüknü ve onu ikame eden bir parça olarak kabul edilir. Zaruri onsuz varlığını koruyabildiği zaman ise emre konu olan şey bir rükün değil, zaruriyi tamamlayan harici bir unsur demektir.”²⁰

Görüldüğü gibi, emrin neyi gerektirdiği konusunda tevakkuf eden Usûlcüler, bu konuda prensip hükmü koymamışlar ve kimileri emir sıygasının lafzî müşterek olduğunu söylerken kimileri, manevi müşterek olduğunu savunmuşlar, kimileri de emir sıygasının müşterek mi, hâss mı olduğunu tespit etme imkânının dahi bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Kimi Usûlcüler ise amelî alanda karinesiz emirlerin çok yaygın olduğunun farkında oldukları için muhtemelen hukuki düzenlemelerin tıkanacağı ve naklî delil bulmakta zorluk çekileceğini ön görerek alan ayrımına gitmişler ve emir sıygası amel bakımından vücubu gerektirse de, gerektirdiği hüküm konusunda itikaden tevakkuf edilmesi ve emrin sahibi, verdiği emirle her neyi dilediyse onun hak olduğuna inanılması gerektiğini söylemişlerdir.

Bu konuda tevakkuf edenler, emrin yinelemeyi (tekrar) ve derhal yapmayı (fevr) gerektirip gerektirmediği konularında da tevakkuf etmişler²¹ ve dolayısıyla bunların da ancak karineler yardımıyla tespit edilebileceğini söylemişlerdir.

²⁰ Şâttbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnâtî; *el-Muvâfakât fî Usûli'l-fıkh*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997; c. III, ss. 186-188. (Çeviri bazı tasarruflarla yapılmıştır.)

²¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, s. 56; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. II, s. 120, 129.

B.Umûm İfadelerinin Kapsamı Nedir?

Fıkıh usûlünde görüşlerin alabildiğine çeşitlendiği önemli konulardan biri de hiç kuşkusuz naslardaki umum ifadelerinin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı konusudur. Usûl eserlerinin “âmm” başlıkları incelendiğinde başta tanımı olmak üzere, hangi lafzın âmm, hangisinin değil olduğu, bir lafzın âmm olabilmesi için istiğrak; yani bütün fertlerini kapsaması şartının bulunup bulunmadığı, tesniyenin ve nekra çoğulların âmm sayılıp sayılmayacağı, mutlak lafzın âmm olup olmadığı, âmm lafızların kat’iyet ifade edip etmediği ve tahsise uğramış âmm lafızların delaleti gibi pek çok konu tartışılmıştır. Dolayısıyla âmm teriminin, çerçevesi net olarak çizilmiş ve söylendiğinde herkesin aynı şeyi anladığı net bir terim olmadığı rahatlıkla söylenebilir.²² Şu halde hemen belirtelim ki âmm konusunda tevakkuf edenlerin arasında hangi âmmi kastettiklerinin netleştirilmesi gerekmektedir. Ancak bu konu makalemizin amacını ve boyutlarını aşar. Umum ifadelerinin en geniş kapsamıyla anlaşılacağı yolundaki görüş (erbâb-ı umûm) ve delilleri de konumuz dışındadır. Biz burada karinesizlik halinde umum lafızlarına anlam biçmeye mesafeli duran tevakkuf ehlinin görüşleri üzerinde duracağız. Ehl-i tevakkufun bu konudaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Karine bulunmadığında umum lafızlarının en geniş kapsamında anlaşılamayacağı hususunda hemfikir olan ehl-i tevakkuf, kendi aralarında şu gruplara ayrılmıştır²³:

1) Dilde, sırf umum için vaz edilen ve umum-husûs arasında müşterek olmayan tek bir lafız yoktur. Erbâb-ı umumun, âmm olduğunu iddia ettikleri lafızlar ne sadece umum, ne de husus ifade ederler. Bu lafızlar husus ve umum arasında müşterek ya da mücmeldir. Bundan dolayı kastedilen anlamı tayin eden bir karine bulununcaya kadar bu lafızların medlûlü hakkında tevakkuf etmek gerekir. Nitekim müşterek ve mücmel

²² Bu konudaki görüşler için bkz. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, ss. 179-180; Karâfi, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *el-İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, yy, 1999, c. I, ss.139-140, ss. 157-175.

²³ Buhari, Abdülaziz; *Keşfü'l-esrar*, c. I, ss. 436-437.

lafızlar hakkında da aynı şekilde tevakkuf edilmektedir. Umum ifadesinin haber veya emir-nehî olması arasında da herhangi bir fark yoktur.

Serahsî'nin, savunmaları hakkında "geç dönem Usûlcülerinden, ilk üç asırda selefleri bulunmayan birileri" ifadesini kullandığı²⁴ bu görüş diğer kaynaklarda, Eş'ariler'e, Mürchie'nin tamamına ve Hanefilerden Ebu Saîd el-Berda'î'ye (v. 317/929) nispet edilmiştir.²⁵

Kimi Usûl eserlerinde "dilde hiçbir lafız, ne bizzat, ne de karine yoluyla umuma delalet etmez. Umum anlamı, ancak mütekellimin iradesinden anlaşılır"²⁶ tarzında bir görüşten de söz ediliyor ve bu görüş Mürchie'ye ve Eş'arî'ye nispet ediliyorsa da Cüveynî, böyle bir naklin yanlış olduğunu ve hiç kimsenin, "Ben topluluğu **birer birer** gördüm, **görmediğim hiç kimse kalmadı**" sözünde olduğu gibi, umumu sezdirenlafızları tekrarlamak suretiyle bütün fertleri kastetmenin imkânını inkâr edemeyeceğini, onların inkârının, umum anlamının tek bir lafızla ifade edilmesine yönelik olduğunu söyler.²⁷

2) Umum ifadeleri ile kapsama giren en küçük miktar/birim (ehasul-husus) ne ise o sabit olur. Bu da cins isimlerinde tek bir fert, cem' sıygalarında ise üç ferttir. Bunun ötesinde bu lafızlar mücmel²⁸ sayılır ve bir karine bulununcaya kadar tevakkuf edilir. Bu görüşte olanlara **erbâbu'l-husus** adı verilmiştir. Hanefilerden Ebu Abdullah Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (v. 266/879), Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916), Malikîlerden Muhammed İbnü'l-Müntâb (v. ?)²⁹ bu görüştedir. Bu görüş sahiplerine göre kapsama giren en küçük miktar dışında umum ifadeleri

²⁴ Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, (tahk.: Ebu'l-vefâ el-Efğânî), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1993, c. I, s.132.

²⁵ Cassâs, *el-Fusûl*, c. I, s. 101; Buhari, Abdülaziz; *Keşfü'l-esrar*, c. I, s. 436.

²⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 191.

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s.112; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s.191.

²⁸ Hanefî usûl literatüründe mücmel, "mütekellimin beyanı olmaksızın anlamını tespit imkânı bulunmayan lafız" demek iken Mütekellimîn usûl literatüründe kapsamı daha geniş olup "anlamındaki kapalılık, mütekellimin beyanı veya harici bir karine ile giderilebilen lafız" demektir. Burada kasıt, ikinci anlamdır.

²⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 189; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 292.

(karinesizlik halinde) herhangi bir hükme mesnet olamaz. Âmidî'nin ifadesinden onun da bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.³⁰

Şevkânî (v. 1255/1834) bu görüşe şöyle cevap verir:

“Bu lafızların husus için vaz edildiği yolundaki ifadeler, hiçbir delili bulunmayan bir iddiadır. Hem lügat, hem şeriat, hem de örf bu konuda onların aleyhine birer hüccettir. Arabın dilini ve şeriatın kullanımlarını bilen ve kavrayan bir kimseye bu gizli kalmaz.”³¹

Kanaatimizce Şevkânî'nin bu itirazı isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu görüş sahipleri umum ifadelerinin umuma hiç ihtimali olmadığını ve bunların husus için vaz edildiklerini savunmaktan ziyade, bu lafızların kapsamına girdiğine kesin olarak hükmedebileceğimiz miktarın bu olduğunu; bunun ötesinin ise ancak karineye bağlı olduğunu ileri sürmektedir.

3) Bu görüşe göre, âmm lafzın kapsamı konusunda, amel açısından değil; ama itikat açısından tevakkuf edilir. Bu lafızlar hakkında bize düşen yükümlülük (anlamı tayin eden karine bulununcaya kadar) Allah'ın irade ettiği umum veya husus anlamının hak olduğunu itikat etmektir. Ancak bu lafızlar (itikaden bağlayıcı olmasa da umumu ile) ameli gerektirir. Başlarında Ebu Mansur el-Matüridi olmak üzere Semerkand fukahası bu görüştedir. Bu görüş sahiplerine göre itikat konusunda değil; ama uygulamada umum ifadelerinin zahirleri esas alınabilir. Çünkü bunlar ile amel edilmesi kastedilmiş olup bu lafızlar amel etmeyi gerektirir.³²

4) Bu görüş sahipleri, haber ile emir-nehî sıygalarını birbirinden ayırarak haber konusunda tevakkuf etmiş, emir-nehî konusunda ise umumu kabul etmişlerdir. Burada haber ile kastedilen, nasslardaki vaad ve vaide dair haberler olup Cassâs (v.370/980), Kerhi'nin (v. 410/1020) bu görüşte olduğuna dair bir nakle yer vermiştir.³³

³⁰ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. II, s. 247.

³¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, c. I, s. 293.

³² Buhari, Abdülaziz; *Keşfü'l-esrar*, c. I, s. 436-437.

³³ Cassâs, *Fusûl*, c. I, s.101.

5) Beşinci görüş sahipleri ise dördüncü görüşün tam tersine emir-nehî sıygaları konusunda tevakkuf ederken haberlerde umumu kabul etmişlerdir. Bu görüş de Mürcie'ye nispet edilmiştir.³⁴

6) Şatbî ise dilde umum için vaz' edilmiş lafızlar olduğunu kabul etmekle birlikte, sözün kapsamının, vaz'a göre değil, kullanıma göre belirleneceğini ve kullanımın ikinci bir vaz' gibi olduğunu söylemiş ve kastedilen kapsamı muktezâ-yı hâlin belirleyeceğini savunmuştur. Buna göre bir kişi, sözlük açısından kendisini ve başkalarını kapsayacak bir söz söylediğinde kendisini bu sözün kapsamında düşünmeyebilir. Mesela "Evime kim gelirse ona ikram ederim" diyen kişi bu sözle kendisini kastetmez. "İnsanlara ikram ettim" veya "Kafirlerle savaştım" diyen kişi, karşılaştığı kişileri ve düşmanları kasteder. Dolayısıyla sözün sahibinin aklına gelmeyen kişiler sözünün kapsamına girmez. Şu halde "Evde olan herkesi döveceğim" diye yemin eden kişinin kendini de dövmesi gerekmez."³⁵ Şatbî, umum ifadelerinde Arapların üslûbunun böyle olduğunu belirterek, dînî kaynakların anlaşılması ve yorumlanmasında da kuralın böyle olması gerektiğini vurgular. Buna göre genelleştirme kastıyla bir söz söyleyen kişinin özellikle hatırlatılmadığı sürece hatırına gelmeyecek şeyler sözünün kapsamına girmez. Mesela "*Tabaklanan her deri temiz olur*" denildiğinde konuşanın ve dinleyenin aklına köpeğin gelmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Dolayısıyla Şari'in sözü de böyle yorumlanmalıdır. Şu halde vaz edilen kurallar açısından köpek hadisin kapsamına giriyorsa da kullanım açısından kapsam dışı kalır.³⁶

Bu görüşlere şunlar da ilave edilmiştir:

- Bu ümmetin asileri açısından sadece vaîdde tevakkuf edenler.
- Vaadde değil, vaîdde tevakkuf edenler.
- Şeriatın hükümlerini Hz. Peygamber'den bizzat duymayanlar açısından tevakkuf sabit iken O'nu duyan ve tasarruflarını bilen kimseler

³⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s.193; Şevkani, *İrşadu'l-fuhûl*, s. 294.

³⁵ Bkz. Şatbî, *Muvâfakât*, c. IV, ss.18-21.

³⁶ Şatbî, *Muvâfakât*, c. IV, s. 22.

için tevakkufun söz konusu olmayacağı görüşünde olanlar.

▪Tekid ifadeleri ile güçlendirildiğinde umum ifade ederken güçlendirilmediğinde ifade etmeyeceği görüşünde olanlar.

▪Mümin ve kâfir lafızlarının şeriatta hangi konuda geçerse geçsin umum ifade edeceğini, bunun dışındaki lafızların ise böyle olmadığını savunanlar.³⁷

Görüşlere genel olarak bakıldığında şu tespitler yapılabilir:

Safların belirlenmesinde amel-itikat ayırımı; emir-nehiy ve haber ayırımı; vaad-vaid ayırımı ve müslüman ve kâfir ayırımı dikkati çekmekte, bunun da fıkihtan ziyade, kelâmî tartışmalarla ve daha özelde mürtekib-i kebire tartışması ile doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim tartışmanın taraflarının ağırlıklı olarak fıkihtan ziyade kelâmî görüşleri ile şöhret bulan, Ebu Ali el-Cübbâî, Eş'arî, Maturidî, Bakıllânî ve Mürcie olması bunu teyit etmektedir. Umum konusunda tevakkuf görüşünün ortaya çıkışı ile ilgili olarak Zerkeşî'nin şu değerlendirmesi son derece önemlidir:

“Eş'arî Kitap ve Sünnette varid olan “Allah'a isyanda diretenler ise cehennemi boylayacak” (İnfitâr, 14) ve “Kim Allah'a ve elçisine karşı gelirse bilsin ki böylelerinin hakkı cehennemi boylamak, hem de orada temelli kalmaktır” (Cin, 23) vb. umumî içerikteki haberler konusunda Mutezile ve Mürcie ile tartışırken bu sıygaların umum için vaz edilmemiş olduklarını söyleyerek tevakkuf etmiş, ardından gelenler de bu konuda ona uymuşlardır.”³⁸

Zerkeşî, devamla Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyrî'nin (v. 514/1120) şu sözünü nakleder:

“Eş'arî'nin umum sıygalarını inkâr ettiği yolundaki nakil, bize göre doğru değildir. Doğrusu onun bu ifadeleri inkâr etmediğidir. Fakat vaîd ashabı (Mutezile) ile yaptığı tartışmalarda bu sıygaları inkâr ettiği şeklinde değerlendirilebilecek sözler söylemiştir. O, kesin bilgiyi

³⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s.192; Şevkani, *İrşadu'l-fuhûl*, s. 294.

³⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 195.

gerektiren konularda zâhir; yani ihtimal taşıyan ifadelere tutunmanın doğru olmadığını ortaya koymak için böyle yapmıştır. Zannın muteber olacağı konularda (yani Fıkıhta) ise zâhir / ihtimalli ifadelerle amel edilmesine karşı çıkmamıştır.”³⁹

Vaad-vaîd konusuna ilişkin tevakkuf, genel anlamıyla haberde tevakkuf görüşüne dahil edilebilir.

“Umum ifadelerinin tekid lafzı ile pekiştirildiğinde umum ifade edeceği” yolundaki görüşün ise yukarıdaki görüşler arasında zikrine hâcet yoktur. Çünkü tekid bir umum karinesi olup bu durumda lafzın umuma hamedileceği konusunda zaten genel bir kabul bulunduğu söylenebilir.

Hiz. Peygamber’in sözünün doğrudan muhatapları ile dolaylı muhataplarını birbirinden ayıran ve tevakkufu dolaylı muhataplar açısından sabit gören görüş ise, üzerinde durulmaya değer bir görüş olup Cassâs’ın şu ifadeleri bu görüşe açıklık getirmektedir:

“Bir umum lafzını duyan kişi Hiz. Peygamber’e (s.a.v.) bir olay hakkında soru sormuş ve bunun üzerine bir âyet inmiş veya Hiz. Peygamber cevap vermiş ise duyduğunda ne anlıyorsa onunla amel etmesi gerekir. Umum veya hususa delalet edip etmediğini tespit etmek için ayrıca delil talep etmesi gerekmez (...) Ama Hiz. Peygamber’in herhangi bir olayla ilişkili olmaksızın doğrudan bir umum ifadesi kullanarak bir şey söylediğini duyan kişi, ehl-i nazar ve ictihaddan ise ve o sözün hükmünü bilmesi gerekiyorsa tahsis eden bir delil olup olmadığını araştırması gerekir. Tahsise dair bir delil bulamazsa lafzı, umumunun gerektirdiği şekilde uygulamaya koyar (...) Biz böyle söylemekle umumun gereğini terk etmiş ve ashâbu’l-vakfa muvafakat etmiş olmayız. Çünkü lafzı duyduğumuzda tahsis delilini ararız; ama bulamadığımızda lafzın umumu hangi hükmü gerektiriyorsa onunla amel ederiz... Bizimle ashabu’l-vakf arasındaki fark şudur: Onlar lafız dışında bir delil buluncaya kadar lafzın delaleti konusunda tevakkuf ederler, biz ise deliller arasında bu lafzı tahsis eden bir şey olup

³⁹ Bkz. a.y.

olmadığını tespit etmek için bir miktar bekleriz. Diğer yandan lafza muhatap olan kimse, cümleye bitişik olan bir istisna gibi onu tahsis eden bir şey varsa bundan haberdar olur. Lafzın hükmüne doğrudan muhatap olmayan kimse ise onu duymamış olan kişi yerinde olup bu sözün ne umumunu, ne de hususunu itikat edebilir. Kimileri bu ayrıntıya inmeyerek iki ihtimalden birini delilsiz olarak devre dışı bırakmışlar ve lafzı, üzerinde hiç düşünmeksizin umumu üzere uygulamaya koymuşlardır. Bu tavır bilgisizlikten ve gelişigüzel düşünmekten kaynaklanır. Çünkü Kur'an'da âmm, hâss, nâsîh ve mensuh ifadeler bulunduğunu bildiği halde umum veya husus kastedildiğini bilmediği bir lafzı, en baştan umuma hamleden kişi, sıhhatini bilmediği bir şeyi itikat etmiş olur (...)"⁴⁰

Kanaatimizce bu görüş sahiplerinin söz konusu kabullerinin ardında şu düşünce yatmaktadır: Doğrudan muhataplar, nasslardaki umum sıygalarının vücut bulduğu bağlamı bizzat yaşadıkları için onu anlamak konusunda sıkıntı çekmemişlerdir. Buna karşın dolaylı muhataplar, nassları bağlamından soyutlanmış bir halde bir metin olarak bulmuşlardır. Dolayısıyla bir lafzın, doğrudan muhatap ile dolaylı muhatap üzerinde aynı etkiyi yapması ve aynı netlikte anlaşılması beklenemez. Doğrudan muhatap olan kişi lafzı duyar duymaz kastedilene anlayıp uygulamaya koyarken dolaylı muhatapın, öncelikle kastı belirlemek için onun üzerinde bir miktar düşünmesi ve hangi bağlamda söylenmiş olabileceğini tespit etmeye çalışması gerekir. Nassın uygulamaya konması ancak bu aşamalardan geçtikten sonra mümkün olabilir.

C.Hz. Peygamber'in Fiilleri

H.z. Peygamber'in fiilleri konusunda ehl-i tevakkufun tavrına geçmeden önce H.z. Peygamber'in bir beşer ve aynı zamanda bir peygamber olduğunu, dolayısıyla aşağıda sıralayacağımız fiillerin tartışmanın kapsamı dışında olduğunu ifade edelim.

⁴⁰ Bkz. el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. I, ss. 127-130.

a) ıztırârî olan; yani nefes alıp vermek gibi bir canlı olmanın gereği olarak kendiliğinden meydana gelen fiiller,

b) Yemek, içmek ve uyumak gibi ıztırârî olmasa da hayatta kalabilmek için yapılması gereken fiiller,

c) Kur'an-ı Kerim'deki mücmel ifadeleri beyan eden fiiller,

d) Mevcut bir emrin uygulaması niteliğindeki fiiller,

e) Kuşluk ve teheccüd namazlarının farz oluşu gibi, Hz. Peygamber'e özgü olan fiiller,

f) Zelle kapsamında değerlendirilen fiiller.⁴¹

Usûl âlimleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yukarıda sayılanlar haricinde kalan herhangi bir uygulaması hakkında başlıca iki ihtimalden söz etmişlerdir.

a)Farz ve sünnet olmak gibi vasfı bilinen fiiller:

Bazı Usûlcüler, bu kapsama giren fiiller konusunda Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ümmeti arasında bir fark bulunmadığına dair bir delil bulununcaya kadar bunların Hz. Peygamber'e özgü kabul edileceğini savunmuşlardır. Eş'arîler, Gazzâlî, Ebûbekir ed-Dekkâk (v. 392/1001), Ebu'l-Kâsım b. Kec (v. 405/1014) bu görüşü savunmuştur.

Bir diğer görüşe göre ise Hz. Peygamber'e özgü olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar bu fiiller ümmet için de geçerlidir.

b) Vasfı bilinmeyen fiiller:

Bu kapsama giren fiillerin muâmelattan olması durumunda Hz. Peygamber'in onu yapmasının mübahlığa delalet ettiği konusunda ittifak vardır. İbadetler (kurbet) kapsamında olması durumunda ise ihtilaf edilmiş olup kimileri bu konuda tevakkuf ederek bu fiillerin sıfatı hakkında vücup,

⁴¹ Hz. Peygamber'in fiillerinin taksimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, ss. 296-300, Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 1996, c. I, ss. 315-370.

nedb, ibaha gibi bir kanaat ızhar edilemeyeceğini ve sıfatı bilinip ümmet için de geçerli olduğu sabit oluncaya kadar bu fiiller konusunda Hz. Peygamber'e tabi olunamayacağını savunmuşlardır. Bunu savunanlar, Eş'arîler, Gazzâlî, Ebubekir ed-Dekkâk ve Ebu'l-Kâsım b. Kec gibi, genellikle Şafii mezhebinden olan bazı Usûlcülerdir. Âmidî'nin görüşü de buna yakındır.⁴²

Şu halde bu konuda kimi âlimler, muâmelatı bir yana koyarsak Hz. Peygamber'in yaptığı fiillerin sıfatı bilinsin veya bilinmesin Hz. Peygamber'e özgü olmadığına dair bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edileceği görüşünü savunmuşlar ve şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: Hz. Peygamber'e bütün fiillerinde uymak farz değildir. Çünkü mükellefiyet, maslahatlara göredir ve maslahatların herkes için geçerli olması gerekmez. Zira bir şeyi yapmak bir kişinin maslahatına olurken bir başkasının maslahatına olmayabilir. Dolayısıyla bir fiil, Hz. Peygamber açısından bir maslahatı sağlarken bizim için herhangi bir maslahatı barındırmayabilir. Nitekim bize dörtten fazla kadınla evlenmek caiz değilken Hz. Peygamber'e caiz kılınmıştır. Yine kuşluk ve gece namazları gibi bazı ibadetler Hz. Peygamber'e farz kılınmışken bize farz kılınmamıştır. Şu halde ilgili fiilde kendisine ortak olduğumuza dair bir delil ortaya çıkıncaya kadar ona tabi olmamız gerekmez. Tabi olmanın vacip olduğunu kabul etsek bile burada tabi olmak mümkün değildir. Çünkü bir fiilde başkasına tabi olmak onun yaptığı şeyi, aynen onun gibi ve aynı amaca yönelik olarak yapmaktır. Dolayısıyla fiilin sıfatı bilinmeden tabi olunması düşünülemez. Muhalefet de edilemeyeceğine göre fiilin sıfatı bir delil ile netlik kazanıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerekir.⁴³

Serahsi onlara cevaben şöyle demiştir:

“Üzerinde düşünüldüğünde bu sözün bâtil olduğu anlaşılır. Çünkü bunu savunanlar, şayet bu yolla ümmete Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yapmayı yasaklıyor ve onları böyle yaptıkları için kınıyorlarsa Hz.

⁴² Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 248.

⁴³ Bkz. Buharî, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, s. 202.

Peygamber'e tabi olmanın haram olduğunu söylemiş olurlar. Yok eğer yasaklamıyor ve onları böyle yaptıkları için kınamıyorlarsa o zaman da bunun mübah olduğunu söylemiş olurlar. Dolayısıyla bu konuda tevakkuf diye bir şeyden söz edilemez."⁴⁴

Serahsî bu ifadesinde ilk bakışta haklı gibi gözükmeyle birlikte, üzerinde biraz düşünüldüğünde pek de isabet etmediği farkedilir. Çünkü bu konuda tevakkuf edenler, bu tavırlarıyla, yapmayı veya yapmamayı gerekli görmekten ziyade, böyle durumlarda prensip hükmü koymanın doğru olmadığını ve her bir fiilin kendini kuşatan şartlar içinde münferiden değerlendirilip karar verilmesi gerektiğini söylemektedirler.⁴⁵ Kaldı ki bir fiilin mübah olması için özel bir delile ihtiyaç olmayıp hakkında yasaklayıcı bir hüküm bulunmaması yeter. Şu halde ehl-i tevakkufa göre bu kategoride yer alan fiillerin en azından mübah kapsamında olduğunu ve daha üst bir hüküm verilebilmesi için özel bir delil aranması gerektiğini söylemeye bir mani yoktur. Nitekim Gazzâlî, şöyle demektedir:

"Hz. Peygamber'in nefy veya ispat yönünde özel bir beyanın bulunmadığı fiillerinin bize göre herhangi bir delaleti yoktur. Bu fiiller, mübah, mendup veya vacip olabileceği gibi, Hz. Peygamber'e özgü veya değil de olabilir. Bu kısımlardan herhangi biri ancak ekstra bir delil ile teayyün eder. Hatta peygamberlerin küçük günah işlemelerini caiz görenler açısından haramlık dahi söz konusu edilebilir (...) Bu fiillerin mübahlığa delalet ettiği de söylenemez (...) Şayet mübahlığa delalet ettiğini söyleyenler "Fiillerde aslanan hükümsüzlüktür / mübahlıktır. Dolayısıyla bu fiil, şeriat öncesindeki hükmü ne idiyse o hüküm üzere kalır" demeyi kastediyorlarsa söyledikleri doğrudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu türden fiillerinin herhangi bir delaleti yoktur."⁴⁶

⁴⁴ Serahsî, *el-Usûl*, c. II, s. 87.

⁴⁵ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, 171.

⁴⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, ss. 171-172.

D.Tevakkuf Edilen Diğer Meseleler

Usûl-i fıkhıta tevakkuf edilen konu başlıkları sadece bunlara münhasır olmayıp daha pek çok mesele vardır. Ancak diğer meselelerin pek çoğu, tearuz-i edille veya delil yetersizliğinden kaynaklanan kararsız kalma anlamındaki tevakkuftur.⁴⁷ Bununla birlikte Gazzâlî, Hz. Peygamber'in

⁴⁷ İsa b. Muhammed el-Uveys'in *et-Tevakkuf fi'l-mesâil-i-usûliyye* adlı yüksek lisans tezinde tespit ettiği örneklerinin genelinin makalemizin konusu olan tevakkuf ile ilgisi olmayıp tearuz-i edilleden veya delil yetersizliğinden kaynaklandıkları görülmektedir. Tezin özetinde, tevakkuf tavrının en fazla öne çıktığı ve makalemizin konusunu teşkil eden üç meseleden ikisi; yani emir siygasının gerektirdiği hüküm ve umum lafızlarındaki kapsam sorunu için açılmış herhangi başlığa rastlanmamıştır. Tez sahibinin tespit ettiği tevakkuf meseleleri şunlardır:

- Vâcibin yapılabilmesi ise gerekli olan şeyin de vacip olup olmadığı,
- Mübahın, şer'î hükümlerden olup olmadığı,
- Şeriatın vürudundan önce yapılagelen uygulamaların hükmü,
- Gayrimüslimlerin şeriatın furu hükümleriyle mükellef olup olmadığı,
- Tevattürle sabit olan haberin zaruri bilgiyi mi, yoksa nazarî bilgiyi mi gerektirdiği,
- Sahabenin "Hz. Peygamber şunu emretti veya yasakladı" tarzındaki ifadelerinin ne şekilde anlaşılacağı,
- Sahabenin "Bize şöyle yapmamız emredildi veya şöyle yapmamız yasaklandı" tarzındaki ifadelerinin hükmünün ne olduğu,
- Sahabenin "Şu uygulama sünnettendir" sözünü ne ifade ettiği,
- Sahabenin "Hz. Peygamber'den (s.a.v.)..." ifadesinin hükmü,
- Bir hadis şeyhinin, kendisinden nakilde bulunan raviyi yalanlayarak bir hadisi inkâr etmesinin hükmü,
- Bir hadis şeyhinin raviyi yalanlamaksızın kendisine isnat edilen rivayeti inkâr etmesinin hükmü,
- Bir rivayete güvenilir bir ravi tarafından yapılan eklemenin (ziyâdetü's-sika) hükmü,
- Bir sahabinin rivayet ettiği hadise muhalif davranmasının ne anlama geldiği,
- Hâfızların haber-i vahide muhalefet etmesi,
- Kıyasa muhalif olan haber-i vahidin hükmü,
- Hz. Peygamber'in şahsına özgü olan fiillerin (hasâisu'n-nebî) hükmü,
- Hz. Peygamber açısından sıfatını bilemediğimiz, ibadet kastıyla yapıldığı belli olmakla birlikte bir emri uygulama veya bir mücmeli beyan etme niteliği taşımayan fiillerin hükmü,
- Hz. Peygamber açısından niteliğini bilemediğimiz, fakat ibadet kastı da açık olmayan fiillerin hükmü,
- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiili ile sözü çatıştığında ne yapılması gerektiği,
- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) takririnin ne anlama geldiği,
- İcma delilinin bu ümmete özgü olup olmadığı,
- İlk dönemlerde mevcut olmayan bir delil veya tevilin ortaya atılıp atılmayacağı,
- Maslahata riayetinin bu ümmete özgü şeylerden olup olmadığı,

fiilleri konusundaki görüşlere yer verip hepsine ayrı ayrı cevap verdikten sonra “Fiillerin hükümleri konusunda birkaç uyarı” başlığını atmış ve “Fiiller dışında özel bir beyana (karine) ihtiyaç duyulan diğer meseleler nelerdir?” diye bir soru vaz’ ederek şu cevabı vermiştir:

“Mücmel, mecaz, vaz’ edildiği anlamdan başka bir anlama taşınan kelimeler, şeriatın tasarrufu ile başka bir anlam yüklenen kelimeler, husus ihtimali taşıyan âmm ifadeler, tevil ihtimali taşıyan zâhir ifadeler, bir hükmün uygulanmasından sonra neshedilip neshedilmediği, emir sıygasının nedbi mi, vücubu mu, fevri mi, terâhiyi mi, tekrarı mı, tek bir kez yapmayı mı gerektirdiği, birbirine atfedilen cümlelerin ardından bir istisna geldiğinde bunun bütün cümlelere mi, yoksa sadece son cümleye mi döneceği gibi, ihtimallerin tearuz ettiği her türlü meselede özel bir beyana veya karineye ihtiyaç duyulur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiilleri de bunlardandır.”⁴⁸

Gazzâlî, bu paragrafta usûl-i fıkhıta tevakkuf edilen veya edilmesi gereken meseleleri ana hatlarıyla sıralamış ve bunların tümünün farklı ihtimallere açık durumlar olduğunu ifade etmiştir.

Burada tevakkuf tavrının, neden ekseriyetle Kelâm âlimlerinde görülen bir durum olduğunu ortaya koyan şu meseleye de değinilmesi yerindedir:

Mutezile ve Eş’arî kelimcileri, naklî delillerin istidlal edildikleri konuda kat’iyet ifade edebilmelerinin şu on mukaddimeye bağlı olduğunu savunmuşlardır:

- 1) Lügatın doğru bir şekilde nakledilmesi,
- 2) Nahiv kurallarının doğru bir şekilde nakledilmesi,
- 3) Sarf kurallarının doğru bir şekilde nakledilmesi,

- Hükümlerin sebeplerinde kıyas yapıp yapılamayacağı,
- Hz. Peygamber’in (s.a.v.) peygamberlik öncesinde başka bir şeriatla amel edip etmediği,
- Hz. Peygamber ve ümmetinin, öncekilerin şeriatı ile amel edip edemeyeceği.

⁴⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, s. 176.

- 4) Adem-i nakl,
- 5) Adem-i iştirak,
- 6) Adem-i mecaz,
- 7) Adem-i ızmâr,
- 8) Adem-i tahsis,
- 9) Adem-i takdim ve tehir,
- 10) Adem-i muâriz-ı aklî.

Onlara göre, bu mukaddimelerden her biri, tek tek ele alındığında zan ifade eder. Zannîye dayanan şey ise zannîdir. Şu halde naklî deliller zannîdir.

Ne var ki Adududdîn el-Îcî (v. 756/1355), bu mukaddimelerin her birini ayrı ayrı ele alarak tartışıp Mutezile ve Eş'arî kelamcılarının görüşlerini ortaya koyduktan sonra bilgi alanlarını aklîyyât ve şer'îyyât olmak üzere ikiye ayırmış ve bizzat müşahede edilen veya bize tevatür yoluyla nakledilen karineler olması durumunda naklî delillerin şer'î/fıkhî konularda kat'iyet ifade edebileceğini, aklî/itikâdî konularda ise tek başına kat'iyet ifade edemeyeceğini söylemiştir.⁴⁹ Şu halde ehl-i tevakkufu böyle bir tavır takınmaya iten başlıca sebebin kat'iyet arayışı olduğu ve dolayısıyla farklı ihtimallere açık gördükleri bütün meselelerde tevakkuf ettikleri söylenebilir.

3.Tevakkuf Tavrının Pratikteki Değeri

Şu ana kadar verdiğimiz bilgiler ışığında, “prensip hükmü koymamak, her bir meseleyi karineler doğrultusunda ve kendine özgü şartlar içinde değerlendirmek ve karinesi bulunmayan nassları, karine tespit edilinceye kadar askıya almak” biçiminde tanımlayabileceğimiz tevakkuf tavrına yöneltilebilecek en esaslı eleştirisi şudur:

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Îcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Mevâkıf*, (tahk.: Abdurrahmân Umeyra), Dâru'l-cil, Beyrut, 1997, c. I, ss. 205-210.

“Fıkıh usûlü meselelerinde prensip hükmü koyanlar da karineye önem vermektedir. Mesela emir sıygasının vücup için olduğu görüşünde olanlar vücupa engel bir karine bulunduğu anda bunun dikkate alınacağını söylerler. Şu halde karine bulunması durumunda ona göre hareket edileceği konusunda ehl-i tevakkuf ile diğerleri arasında bir fark yoktur. Ne var ki nassların geneli zahir; yani ihtimale açık pek çok lafız barındırmaktadır. Dolayısıyla ehl-i tavakkufun karine konusundaki bu ısrarı karinesini bilemediğimiz nassların mühmel; yani işlevsiz bırakılmasına yol açar.”

Kanaatimizce bu eleştiri isabetli olmayıp ehl-i tavakkufu bu tavırda haklı çıkaran başlıca üç sebep vardır. Bunlar, nassları bağlamdan koparma olgusu, bağlamsız rivayetler olgusu ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiillerindeki delalet(sizlik) sorunudur.

a.Nassları bağlamdan koparma olgusu

Pek çok âyet ve hadis, tabii bağlamında mevcut ve bilinen bir anlamda sahipken Furu fıkıh literatüründe bağlamından; yani karinesinden kopararak ilgisiz bir konunun delili yapılmıştır. Mesela kimi Hanefi fakihleri, *ve rabbeke fe-kebbir*⁵⁰ ayetini iftitah tekbirinin farziyet delili olarak zikretmiş ve bunu “emrin vücup ifade ettiği” kuralına dayandırmışlardır.⁵¹ Ne var ki bu âyet, Hz. Peygamber’e ilk inen vahiylerden biri olup “*Rabbinin şanını yücelt; O’nun büyüklüğünü anlat*”⁵² anlamını ifade etmektedir ve Hz. Peygamber’e gelen ilk vahyin bu sure olduğu rivayeti esas alınrsa namaz henüz farz kılınmış değildir. Diğer rivayetlere göre ise bu sure Müzzemmil suresinden sonra nazil olmuştur. Müzzemmil suresinde Hz. Peygamber’e gece namazı kılması zaten emredilmiş olduğuna göre iftitah tekbiri de o namazla birlikte farz kılınmış olmalıdır.⁵³ Dolayısıyla her iki durumda da Müddessir suresinde yer alan bu âyetin iftitah tekbiri ile ilişkilendirilmesi eleştiriye açıktır. Hanefi fıkıh literatürünün genelinde,

⁵⁰ Müddessir, 74/3.

⁵¹ Örneğin bkz. Tahtâvi, Ahmed, *Hâşiye ‘alâ Merâqî’l-felâh*, el-Matbaatu’l-emîriyye, Bulak, 1318, s. 145.

⁵² Bkz. Taberî, Ebû Câfer, *Câmi’u’l-beyân*, c. XXIII, s. 9.

⁵³ Buhârî, Tefsir, 74.

“Namazlarımızı Allah için bütün samimiyetinizle kılın (kıyam edin)”⁵⁴, “...O halde Kur’an’dan size kolay geleni okuyun”⁵⁵, “Ey müminler! Rabbinize ruku ve secde edin [tam bir teslimiyetle yalnız O’na ibadet edin]...”⁵⁶ vb. pek çok âyet, indiği bağlam açısından namazın tek tek rükünlerinin beyanıyla ilgili değil iken, bir şekilde bunlarla ilişkilendirilmiş ve “mutlak emrin vücut ifade ettiği” ve “sebebin özelliğinin değil, lafzın genelliğinin dikkate alınacağı” prensiplerine dayanılarak, namazın rükünlerinin bu âyetlerle sabit olduğu söylenmiştir.⁵⁷ Namaz öncesinde elbise temizliği için “Elbiseni temizle; kılık kıyafetine çeki düzen ver”⁵⁸ âyetinin; mekân temizliği için “Benim evimi tavaf edenler ve namaza durup ruku ve secdeye varanlar için [her türlü şirk unsurundan arınmış halde] tertemiz tut”⁵⁹ âyetinin; setr-i avretin farzı için “Ey ademoğulları! Kâbe’yi tavaf edeceğiniz her vakit [çıplak vaziyette değil] giyinik vaziyette olun, edep yerlerinizi örtün”⁶⁰ âyetinin delil olarak zikredilmesi ve beş vakit namazın farzı için Kur’an’daki kimi âyetlerin birleşiminden [Bakara, 238; İsrâ, 78; Nur, 58; Hud, 114; Taha,130; Rum, 17-18] çıkarılacak çabaları da nassları bağlamından koparmanın tipik birer örneğini teşkil etmektedir.⁶¹ Örnekleri çoğaltmak müm-

⁵⁴ Bakara, 2/238.

⁵⁵ Müzzemmil, 73/20.

fekraû ma teyessera mine'l-Kur’ân ifadesine verilen anlamlardan biri de namaz olup burada zikr-i cüz irade-i küll söz konusudur; yani Kur’an zikredilmiş; ama namaz kastedilmiştir. [Bkz. Razi, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-gayb*, Dâru ihyâ’it-turâsî’l-Arabî, Beyrut, 1420, c. XXX, s. 694] Nitekim bazı meallerde Razi’nin bu açıklamasına dayanılarak âyet şu şekilde çevrilmiştir: “O halde gece ibadetini / namazını size kolay gelecek şekilde ifa edin.” Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011, s. 810.

⁵⁶ Hacc, 22/77

⁵⁷ Bkz. İbnü’l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî, *Fethu’l-kadîr Şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, 2003, c.I, ss. 280-281.

⁵⁸ Müddessir, 74/4.

⁵⁹ Hacc, 22/26.

⁶⁰ A’raf, 7/32.

⁶¹ Bu âyetlerin setr-i avret, elbise temizliği, kıraat, kıyam, rukû ve sücûda delil olamayacağını ve beş vakit namazın Kur’an’dan çıkarılamayacağını söylerken amacımız, elbette namaz ibadetinde bunların yerinin bulunmadığını ortaya koymak değildir. Ne var ki Hz. Peygamber’in risaleti boyunca hep uygulanagelen ve vefatı sonrasında da nesilden nesile fiilî olarak aktarılan böyle bir ibadetin rükünlerini ve günde kaç vakit olduğunu tespit etmek için bu âyetlere ihtiyacımız olmadığı kanaatini taşıyoruz. Ayrıca Hz. Pey-

kün ise de konuyu dağıtmamak için bu kadar örnekle yetiniyoruz.⁶² Bu örneklerde görüldüğü gibi, “emrin vücup için olması” ve “lafzın umumi-liğin dikkate alınması” prensipleri birlikte uygulanmak suretiyle bu meselelerde karine safdışı edilerek âyetler literal anlamları doğrultusunda yorumlanmışlardır. Tevakkuf tavrı benimsenip anlamın belirlenmesinde karine etkin kılındığında ise böyle bir yola gidilemeyecek ve böylece nasslar konuşmadıkları alanda konuşurulmuş olmayacaktır.

Âyetlerin delil olarak getirildiği hükümler dikkate alındığında bunların zaten üzerinde icma edilmiş meseleler olduğuna bakılarak bu ayetlerin bu şekilde anlaşılması ilk bakışta problemlili gelmeyebilir. Ancak bunun, diğer bütün nassların da benzer şekilde anlaşılmasına kapı aralayacağı düşünüldüğünde bunun varacağı yer literalizmdir. Bu noktayı önemsiyoruz; çünkü hangi konuların nasslar tarafından düzenlenmediğini ve yerine ve zamanına göre yeni düzenlemelere açık olduğunu ancak bu yolla tespit etme imkânına sahibiz. Aksi halde esasen nassların kapsamında yer almayan meselelerin, nassların literal anlamlarıyla bir tür ilişki kurularak nass kapsamına alınması ve böylece hayatın belli bir kalıpta dondurulması kaçınılmazdır.

gamber döneminde hükümler henüz farz, vacip, mendup... gibi teorik kategorilere ayrılmış olmayıp bu kategoriler, -namaz örneği üzerinde konuşacak olursak- bir kişinin asgarî olarak neleri yaparsa namaz kılmış sayılabileceği sorusuna cevap vermek üzere pratik bir fayda mülahazasıyla sonraki dönem fukahası tarafından ortaya konmuş şeylerdir.

Bu âyetleri delil olarak kullanan fukaha da muhtemelen bunun farkında olup ilgili âyetleri medar-ı hüküm olarak değil, isti'nas kabilinden ya da “icma'nın nasslarda bir senedi olması gerektiği” yolundaki yaygın kanıya istinaden, mevcut icma'ların dayanağı olarak zikretmişlerdir. Dine aidiyeti kesin olan bu konularda fakihlerin bu tavrı –tolere edilebilirse de- âyetlerin, bağlamından koparılıp literal düzeyde anlaşılmasına ve “ne olsa gider” kabilinden, hiçbir tutar yanı olmayan marazî anlam takdirlerine zemin hazırladığı da bir gerçektir.

⁶² Benzer örnekler için bkz. Kâsânî, Alauddin, *Bedâiu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1982, I, 110, I/180; Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li'ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, c. I, s. 49, 53.

b. Bağlımsız rivayetleri literal olarak alma

Özellikle Buhârî ve Müslim sonrasında kaleme alınmış Sünen literatürü, hiçbir bağlam barındırmayan ve sadece “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: ...” vb. ifadelerle aktarılan pek çok rivayetle doludur. Hz. Peygamber’in ağzından çıktığı konusunda en ufak bir şüphemiz bulunmasa dahi nasıl bir ortamda, hangi gerekçeyle, kime veya kimlere hitaben söylendiği bilinmeyen ve pekçok açıdan belirsizlik taşıyan bu tür rivayetler, ağırlıklı olarak ehl-i hadisten olan fukahâ tarafından âdeta bir kanun metni gibi⁶³ kullanılarak bunlardan amelî konularda pek çok hüküm türetilmiş; bağlamı nispeten bilinen bir takım rivayetler başka bağlamlara çekilmiş⁶⁴, zamanla hadisin, içinde var olduğu mevcut durumu veren bağlamlar önemini iyiden iyiye kaybederek rivayetler taşıdıkları bağlamlardan soyutlanmış ve sadece Hz. Peygamber’in ağzından çıkan sözler nakledilir olmuştur. Popüler hadis literatürünün en gözde eserleri olan Suyutî’nin (v. 911/1020) *el-Câmi’u’s-sağîr*’i, Deylemî’nin (h. 509/1115) *el-Firdevs*’i ve Gümüşhanevî’nin (v. 1311/1893) *Râmûzu’l-ehâdis*’i gibi alfabetik hadis literatürü böyle bir anlayışın ürünüdür.

164
OMÜİFD

⁶³ Mesela hadis şerh literatürünün gözde eserlerinden olan *Fethu’l-bârî*’deki “mâ yustefâdu mine’l-hadis” başlıklarına bakıldığında bu net bir şekilde görülür. Mesela İbn Hacer, “*Cebraîl komşu hakkında öyle ısrarcı oldu ki onu bana mirasçı kılacak sandım*” hadisinden şu hükümlerin de anlaşılacağını söylemiştir: 1) İyi işleri sıkça yapan kişinin ondan daha üst bir mertebeye çıkması umulur. 2) Zan hayır konusunda olunca zannedilen şey gerçekleşme bile caiz olur. 3) Nimetler peşpeşe gelince daha fazlasını beklemek caizdir. 4) Kişinin aklına gelen güzel düşünceleri dile getirmesi caizdir. (bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. X, s. 442.)

⁶⁴ Bunun için en çarpıcı örnek şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) vefatına yakın Hz. Aişe’nin kucığında yatarken odaya Abdurrahman b. Ebû Bekir girmişti ve elinde bir misvak vardı. (...) Hz. Aişe, onun elinden misvakı alıp ikiye bölerek bir tarafını ağzında yumuşatıp Hz. Peygamber’e uzattı ve Hz. Peygamber dişlerini misvakla temizledi. Bazı hadis kaynakları, Hz. Peygamber’i devlet başkanı; Hz. Aişe ile Abdurrahman b. Ebû Bekir’i de halk yerine koyarak bu rivayeti “*Bâbu isti’yâki’l-imâm emâme râiyyetihi*” (Devlet başkanının halkı huzurunda misvak kullanması) başlığı altında zikretmişlerdir. Halbuki bab başlığı ile zikredilen hadisin bağlamının örtüşmediği açıktır. Bkz. İbn Dakîk, *İhkâmu’l-ahkâm*, c. I, s. 111; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, Dârû’l-marife, Beyrut, 1379, c. I, s. 14.

Bir hadisi anlama ve yorumlamada bağlam bilgisinin ne kadar önemli olduğu ve bağlamını bilmediğimiz bir hadis ile karşılaştığımızda tevakkuf etmenin ne işe yaradığını ortaya koymak için bir kaç örnek vereyim:

Diş temizliğinde misvak kullanmak

Bir rivayette Hz. Peygamber'in "Ümmetime sıkıntı verecek olmasaydım her namaz öncesinde⁶⁵ [bir diğer tarîke göre "her abdest alışta"]⁶⁶ misvak kullanmalarını emrederdim."⁶⁷ buyurduğu nakledilir. Bu hadisin ilk tarîkini mesnet alan fıkıh bilginleri, misvak kullanmanın, her namaz öncesinde; ikinci tarîkini esas alanlar ise her abdest alışta sünnet olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Halbuki Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde misvak emrinin gerekçesini gösteren şöyle bir rivayet vardır: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına bir grup insan gelir ve Hz. Peygamber onlara "Neden dişlerinizi temizlemiyor ve yanuma böyle sapsarı dişlerle geliyorsunuz. Ümmetime sıkıntı verecek olmasam onlara abdest almayı farz kıldığım gibi ağızlarınızı temizlemelerini de (sivâk) farz kılardım" buyurmuştur⁶⁸. Bu rivayette "sivâk" emrinin gerekçesinin ağız temizliği olduğu çok açıktır. Ne var ki misvakın namaz öncesinde mi, abdest sırasında mı kullanılacağına dair tartışmalarda herhangi bir tarafın görüşünü teyit etmediği için olsa gerek, bu hadis şöhret bulmamış ve mezhepler, kendi görüşlerini destekleyen; ama herhangi bir bağlam içermeyen "her namaz öncesinde.." veya "her abdest alışta.." rivayetlerini öne çıkarmışlardır. Şu halde bağlamsız rivayetlerden hüküm çıkarmakta aceleci davranılmayıp misvak konusundaki bütün rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

⁶⁵ Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, (tahk.: M. Dîb Boğa), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987, Cum'a, 7.

⁶⁶ Bkz. Buhârî, Savm, 27.

⁶⁷ "misvak kullanmaları" çevirisi, bağlam gereği, yaygın anlayışı yansıtabak biçimde yapılmıştır. Şahsi kanaatimiz bu ifadenin doğru çevirisinin "ağız temizliği" biçiminde olmasıdır. Nitekim İbn Manzûr, bu kökün "ovalamak" demek olduğunu; "sivâk" kelimesinin ise dişlerin temizliğinde kullanılan her türlü çöp" anlamında olduğunu tasrih etmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s v k md.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetu'r-Risâle, 1999, c. XXIV, s. 422.

prensip olarak ağız temizliğine önem verdiği ve namaz kılmadan önce, abdest alırken ve ağzın kötü koktuğu sair durumlarda ağız temizlemeyi teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla misvak, bu amacı sağlayan tek seçenek değil, pek çok seçenektir biridir.

Cuma günü gusletmek

H.z. Peygamber'in (s.a.v.) "*Cuma namazına gelenleriniz gusledip öyle gelsin*"⁶⁹; bir başka rivayette "*Bülüğ çağına ermiş olan her müslümana Cuma günü gusletmek vâciptir*"⁷⁰ buyurduğuna dair nakiller vardır ve bunlar, bağsamsız ve normatif bir söz dizgesine sahiptir. Bundan dolayı Zâhirî mezhebine mensup fıkıh bilginleri, bu hadislerin literal anlamını esas alıp "emrin vücup için olduğu"⁷¹ kuralını işleterek Cuma günü gusletmenin farz olduğunu ve hadis metninde emrin Cuma namazına değil; Cuma gününe bağlandığından hareketle kişi güneş batmadan guslettiğinde bu emri yerine getirmiş olacağını savunmuşlardır. Ne var ki bu emrin gerekçesinin temizlik olduğunu ortaya koyan rivayetler mevcuttur. Mesela H.z. Aişe'den (r.a.) şöyle bir rivayet gelmiştir:

"İnsanlar kendi işlerini kendileri yaparlardı ve Cuma namazına öylece (terli terli) gelirlerdi. Bunun üzerine onlara "*Yıkayıp öyle gelseniz ne olur!*" denirdi."⁷²

İbn Abbas'tan da insanların çalıştıkları ve yün elbiseler giyindikleri için Cuma namazına geldiklerinde kötü kokarak cemaati rahatsız ettikleri ve H.z. Peygamber'in (s.a.v.) onlardan gusledip öyle gelmelerini istediğine dair bir rivayet aktarılmıştır.⁷³

Nitekim *İhkâmü'l-ahkâm* adlı eserinde, hadislerin yorumlanmasında bağlam bilgisinin önemine dikkat çeken ve bunu bizzat uygulayan İbn

⁶⁹ Bkz. Buharî, Cum'a, 2.

⁷⁰ Bkz. Buharî, Cum'a, 2.

⁷¹ Bkz. İbn Dakîk, *İhkâmü'l-ahkâm*, c. II, s. 110.

⁷² Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî, *el-Muvatta-Rivâyetu Muhammed İbni'l-Hasan*, (et-Ta'liku'l-mümecced ile beraber), Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1991, Ebvâbu's-salât, 17.

⁷³ Bkz. Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Daru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut, ty, Taharet, 131.

Dakiki'l-İyd (v. 702/1302), “Cuma günü gusletmek vaciptir” hadisinin şerhinde meseleyi şöyle yorumlar:

“Zahirîler, bazı rivayetlerde guslün Cuma (namazına değil) gününe bağlandığından hareketle, hiçbir tutar yanı olmayan bir görüşü savunarak guslün namazdan önce olmasının şart olmadığını ve kişi güneş batmadan önce gusletse bu emri yerine getirmiş olacağını söylediler. Halbuki konuyla ilgili bazı rivayetlerden bu guslün kerih kokuyu giderme gayesi taşıdığı anlaşılmaktadır. Belli ki burada gözetilen amaç, Cuma namazına gelenlerin rahatsız olmamasıdır. Ne var ki Cuma namazından sonra gusledilmesi durumunda bu amaç gerçekleşemez. Burada şunu da eklememiz yerinde olacaktır: Kişi, Cuma günü erken vakitte gusletse ve Cuma namazına geldiğinde bu amaç gerçekleşmese yine bu emri yerine getirmiş sayılmaz. Bir emrin gerekçesi nass gibi kesin veya buna yakın bir şekilde biliniyorsa ona tabi olarak hükmü ona bağlamak salt lafza takılıp kalmaktan daha doğrudur.”⁷⁴

167

OMÜFD

Görüldüğü gibi, konu ile ilgili rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Cuma günü guslünün temel gerekçesinin maddi temizlik ve insanların birbirini rahatsız etmemesi olduğu gayet açıkken “Bu gusül, namaz için midir, yoksa Cuma gününe mi özeldir? Kişi, guslettikten sonra abdest bozsa yeniden gusletmesi gerekir mi, gerekmez mi? Perşembe akşamı gusletse bu emir yerine gelmiş olur mu?” tarzında, bu guslün maddi temizlikten ziyade, manevi temizlik olduğunu çağrıştıran ve konunun zeminini kaydıran kimi tartışmalara şahit olunabilmektedir.⁷⁵ İşte bu vb. bütün tartışmalar, bir konudaki rivayetlerin topluca değerlendirilmemesinden ve bağlamını içinde barındırmayan ve pek çoğu, kesin yargı içeren tek tek rivayetlerin dikkate alınmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki ehl-i tevakkufun tavrı benimsendiğinde bu tür rivayetlerden peşin hü-

⁷⁴ İbn Dakîki'l-İyd, Takiyyuddîn Ebu'l-feth, *İhkâmu'l-ahkâm Şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty, c. II, s.111.

⁷⁵ Tartışmalar için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*; c. I, s. 89; Tahtavî, *Hâşiye 'alâ Merâqi'l-felâh*, s. 69.

kümler çıkarılmayacak ve rivayetler hakkında daha isabetli ve ayağı yere basan değerlendirmeler yapılması mümkün olacaktır⁷⁶.

c.Hz. Peygamber'in fiillerindeki delalet(sizlik) sorunu

Def'i hacette kibleye yönelme

Abdullah b. Ömer şöyle anlatır:

“Bir gün, Hafsa'nın evinin damına çıkmıştım. Hz. Peygamber'i önu Suriye'ye, arkası kibleye dönük bir vaziyette tuvalet ihtiyacını giderirken gördüm.”⁷⁷

Bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur:

“Küçük ve büyük abdest bozarken kibleye önünüzü ve arkanızı dönmeyin; ya batıya ya da doğuya dönün.”⁷⁸

Görüldüğü gibi bu konuda, biri söz, diğeri fiil olmak üzere iki rivayet vardır ve bunlar görünüşte birbiriyle çelişmektedir. Bazı fakihler bu çelişkiyi gidermek için Hz. Peygamber'in fiilinin yer aldığı ilk rivayetin yasak içeren sözlü rivayeti neshettiğini savunurken; kimileri de sözlü rivayetle amel ederek bu fiilin Hz. Peygamber'e has olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Dakîk, bu fiilin Hz. Peygamber'e has olduğu görüşünde olanlar adına şöyle bir savunma yapar:

⁷⁶ Burada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: “Eleştirilen görüş fakihlerin genel görüşü değil, marjinal bir içtihatır. Ayrıca “bir konuda –varsa- ayet/hadisın bağlamına dikkat etme” hemen hemen bütün fakihler arasında kabul gören bir prensiptir. Bu, sadece ehl-i tevakkufa mahsus bir tutum değildir. Nitekim mezkur hadisi fakihlerin cumhuru Zahirilerden farklı yorumlamışlardır.” Ancak biz, ehl-i tevakkuf dışındaki fukahanın tamamen Zahiri bir tavır takındığını ve karineyi, bağlamı hiç dikkate almadığını söylüyor değiliz. Hatta kendilerine ehl-i tevakkuf denilen blok halinde bir fukaha topluluğunun bulunduğunu da iddia ediyor değiliz. Bizim tevakkuf dediğimiz şey, kısaca “lafızda kalmama ve karineyi ve bağlamı dikkate alma” diye tanımlanabilen bir tutum olup bu tutumu kimi zaman Malik, kimi zaman Ebu Hanife, kimi zaman da bir başkası sergileyebilir.

⁷⁷ Buharî, Vudu, 14.

⁷⁸ Buharî, Kible, 2.

“Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber’in bu fiilini bir rastlantı sonucu görmüş olup ne İbn Ömer oraya böyle bir fiili izlemek üzere gitmiş, ne de Hz. Peygamber (s.a.v.) biri gelsin de beni bu vaziyet görsün (böylece önceki sözümün bu fiilimle neshedilmiş olduğunu anlasın ve bunu ümmetime tebliğ etsin) diye amaçlamıştır. Şayet bu fiilin bütün ümmet için genelgeçer bir hükmü bulunsaydı Hz. Peygamber bunu onlara özel bir beyanla açıklar ya da (gelip görmeleri için) böyle bir şey yapacağını onlara önceden sezdirirdi. Çünkü ümmet için genelgeçer olan hükümlerin beyan edilmesi gerekir. Böyle bir beyan bulunmadığına, Abdullah b. Ömer bu olaya bir rastlancısı sonucu şahit olduğuna ve Hz. Peygamber, görülmek için özel bir kasıt taşımadığına göre bu fiilin, ümmeti bağlamadığı ve Hz. Peygamber’e özgü olduğu ortaya çıkar.”⁷⁹

Dolayısıyla bu meselede doğru olan, Hz. Peygamber’in şahsına özgü olması kuvvetle muhtemel olan ve İbn Ömer tarafından tesadüfen görülen bu fiil ile sözünü neshetmek yerine, sözünü hükme medâr kabul etmek ve def-i hâcette edeben kibleye önünü veya arkasını dönmemektir.

Buluğ yaşı

Abdullah b. Ömer’den şöyle bir söz nakledilir:

“Uhud savaşında henüz 14 yaşında iken Hz. Peygamber’e arzedildim. Savaşa katılmama onay vermedi. Hendek savaşında 15 yaşında iken yine arzedildim. Bu sefer savaşa katılmama onay verdi.”

İmam Şafii, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, bu rivayete dayanarak buluğ yaşını 15 olarak belirlemiş⁸⁰ ve Hanefî fukahasından İbn Nüceym, bu görüşün gerekçesini şöyle açıklamıştır:

“Belli ki Hz. Peygamber, İbn Ömer’in savaşa katılmasını buluğ çağına ermediği için onaylamamış; bir yıl sonra ise buluğ çağına erdiği

⁷⁹ İbn Dakîk, *İhkâmü'l-ahkâm*, c. I, s. 56-57.

⁸⁰ Bkz. Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imamî's-Şafii*, Daru'l-fikr, Beyrut, c. I, s. 330; İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahru'r-raik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-marife, Beyrut, ty, c. VIII, s. 96.

için onaylamıştır.”⁸¹

Hız. Peygamber’in bir uygulamasının yer aldığı bu rivayet başka ihtimallere de açıktır. Şöyle ki öncelikle bu rivayet, sadece İbn Ömer hakkında olup onun yaşındaki diğer gençlerle ilgili herhangi bir bilgi içermemektedir. İkinci olarak rivayet, Hız. Peygamber’in İbn Ömer’e yaşını sorduğu ve aldığı cevaba göre hareket ettiğine dair bir bilgi de içermektedir. Aksine İbn Ömer’in “ben ... yaşındayken...” demesi okuyucuya Hız. Peygamber’in de bundan haberi olduğunu düşündürmektedir. Halbuki Hız. Peygamber’in İbn Ömer’in yaşı ile ilgili bir bilgisinin ve buna yönelik bir ilgisinin olmaması muhtemel olup pekâlâ ilk gelişinde İbn Ömer’i savaşımayacak kadar çelimsiz gördüğü için reddetmiş; ertesini yıl ise güçlenip kuvvetlendiği için kabul etmiş olabilir.

Bu türden ihtimal taşıyan fiillere Hız. Peygamber’in hicret esnasında kırk kişi ile Cuma namazı kılması ve erkek çocuğun idrarı üzerine su dökmekle yetinirken kız çocuğunun idrarını yıkatması vb. daha pek çok örnek verilebilir.

Tüm bu örnekleri zikretme amacımız, bu somut meselelerde hükmün ne olduğu veya olması gerektiğinden ziyade, Hız. Peygamber’in gerek bağımsız rivayet edilen sözlerinin ve gerekse özel bir beyana yer vermeksizin yapmış olduğu fiillerinin farklı ihtimallere açık olduğunu, dolayısıyla amelî konularda bunlara uymak caiz olsa bile bu türden delillerin en azından bağlayıcılık değeri taşımadığını ve alanın, yeni görüş ve düzenlemelere açık olduğunu ortaya koymaktır. Bundan dolayı amelî alanda eslem tarık, “Mutlak emir vücup içindir”, Hız. Peygamber’in fiilleri vücube gerektirir”, “Kelamda aslolan hakikî anlamdır”, “İtibar, sebebin hususiliğine değil, hükmün umumiliğinedir” vb. esneme payı az olan prensip hükümleri koymak yerine, ehl-i tevakkufun tavrını benimseyerek prensip hükmü koymamak ve karineyi dikkate alarak her bir olayı kendine özgü şartlar içinde ayrıca değerlendirmektir. Dolayısıyla ilk bakışta ne tarafa çekileceği belli olmayan sözler ve fiiller, çok yönlü değerlendir-

⁸¹ Bkz. a.y.

meye tabi tutulmadan, bağlamları, tarihî veriler, konuya ait mekâsıd vs. dikkate alınmadan genel kurallarla hükme varılmamalıdır.

Sonuç

Makelede, fıkıh usûlü literatüründe özellikle emir sıygasının mücebi, âmm lafızların kapsamı, Hz. Peygamber'in fiillerinin niteliği vb. pek çok meselede karşılaşılan tevakkuf görüşünün ne anlama geldiği, belli bir meseledeki tevakkuftan farkının ne olduğu ve kimler tarafından, hangi gerekçelerle benimsendiği üzerinde durulmuştur.

Özetle ifade edersek belli bir meseledeki tevakkuf, "müctehid katında delillerin birbiriyle tearuz etmesinden kaynaklanan bir sonuç"tur. Fıkıh usulündeki tevakkuf ise nassların yorumunda karineyi öne çıkaran ve her bir nassın kendine özgü şartlar içinde müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir tavidir. Bununla birlikte söz konusu tavidir, ya herhangi bir meselede tevakkuf etmekle özdeşleştirilmek suretiyle meseleleri çözümsüz bırakmak şeklinde ya da ilkesizlik ve nassları itibarsızlaştırma çabası olarak algılanmaktadır ki her iki algı da yanlıştır.

171

OMÜİFD

Fıkıh usulündeki tevakkuf edilen konular, incelendiğinde müelliflerin **vâkıfıyye** ve **ashâbu'l-vakf** terimleriyle öncelikle Mürcie fırkasını kastettikleri ve zamanla bu terimin kapsamının, Eş'arî, Bakillânî ve Gazzâlî gibi Eş'arî Kelam ekolünü içine alacak şekilde genişlediği görülmektedir. Bununla birlikte sözü edilen bu şahıslar, Fıkıh Usulünün bütün meselelerinde tevakkuf etmiş değillerdir ve bu adı taşıyan belli bir fırka da yoktur. Ancak böyle bir fırka olmaması, fıkıh usulünün farklı konularına yansımaları olan bu tavra dikkat çekilmesine engel teşkil etmez.

Tevakkuf görüşünü benimseyenlerin –Hanefi mezhebine mensup olan istisna bir iki ismi saymazsak- ekseriyetle Kelâm âlimleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla konunun amelden ziyade itikat; yani epistemolojik tarafının ağır bastığı söylenebilir. Bununla birlikte meselenin fıkıha bakan bir yönünün bulunduğu da inkâr edilemez.

Tevakkuf terimi, fıkıh usulü literatüründe sık kullanımına rağmen terimleşme sürecini henüz tamamlamamış olan bâkir terimlendendir.

Bundan dolayı *et-Tarifât* ve *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn* gibi terminolojiye dair literatürde hakkında bir bilgi ve tanıma rastlanmadığı gibi, DİA'da da kastettiğimiz anlamda “tevakkuf” veya “ehlu'l-vakf” adında bir madde başlığına rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu makale -en azından Türkiye'de- konuya dikkat çeken ilk makale olma özelliği taşımaktadır. Takdir edilir ki böyle bir tavır hakkında söylenebilecekleri tek bir makalede tüketmek kabil-i imkân değildir. Bundan dolayı fıkıh usûlü ilminin “emir siygası vücbu gerektirir”, “sebebin hususiliğine değil, hükmün umumiliğine itibar edilir” türünden katı kurallarını esnetme imkânına sahip olan bu konu, “çerçevesi, savunmaları ve gerekçeleri” bakımından doktora seviyesinde çalışmalar yapılmasına aday olup araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça

172
OMÜİFD

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (tahk. Şuayb Arnaut), Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- Amidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Daru's-Samî'î, Riyad, 2003.
- Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 1996.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, (tahk. M. Dîb Boğa), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.
- Buhari, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrar*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.
- Cassâs, Ahmed b. Ali, Ebubekir er-Razî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tahk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu'l-evkâf ve ş-şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1985.
- Cüveynî, İmâmu'l-harameyn Ebu'l-meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Daru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut, ty.
- Ensârî, Zekerîya, *el-Hudûdu'l-enîka*, (tahk. Mazin el-Mübarek), Daru'l-fikri'l-muasır, Beyrut, h. 1411.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 2009.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Raddü'l-muhtâr Haşiyetü't-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Dakîkî'l-İyd, Takiyuddîn Ebu'l-feth, *İhkâmu'l-ahkâm Şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-marife, Beyrut, 1379.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2003.

- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ty.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahru'r-raik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-marife, Beyrut, ty.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Mevâkif*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Dâru'l-cîl, Beyrut, 1997.
- Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *el-'İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, yy, 1999.
- Kâsânî, Alauddin, *Bedâiu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1982.
- Kutlu, Sönmez, "Mürchie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 41-45.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî, *el-Muvatta-Rivâyetu Muhammed İbni'l-Hasan*, (et-Ta'lîku'l-mümecced ile birlikte), Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1991.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li'ta'lîli'l-muhtâr*, (tahk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005.
- Nevevî, Yahya b. Şeref, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, (tahk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dımeşk, 1408.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011.
- Râzî, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, (tahk. Ebu'l-vefâ el-Efğânî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Kâhire, 1324.
- Sübki, Ali b. Abdülkâfi, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, h. 1404.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnâtî; *el-Muvâfakât fi Usûli'l-fikh*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl*, (tahk. Ahmed Azv İnaye), Dâru'l-kitabi'l-Arabî, Dımeşk, 1999.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-imami's-Şafii*, Daru'l-fikr, Beyrut, ty.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Câfer, *Câmi'u'l-beyân fi tevîli'l-Kur'an*, (tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetu'r-risale, Beyrut, 2000.
- Tahtavî, Ahmed, *Hâşiye 'alâ Merâqî'l-felâh*, el-Matbaatu'l-emîriyye, Bulak, 1318.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, (tahk. Muhammed Muhammed Tâmir), *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000.

