

ATEBE

Dinî Arařtırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 119-143

İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)

*A Type of Syllogism Objection in Islamic Legal Procedure Invalidity of an Argument of
Syllogism (Fasâd al-wağ')*

Hüseyin OKUR

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Kocaeli, Türkiye

huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4285-7478

ror.org/0411seq30

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Arařtırma Makalesi / Research Article

Geliř Tarihi / Date Received: 06 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Cite as: Okur, Hüseyin "İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)". *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 119-143. <https://doi.org/10.51575/atebe.126032>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hüseyin OKUR).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)

Öz

İslâm hukuku, gelişmiş bir hukuk teorisine sahiptir. Edille-i erbaa'nın yanında yorum ve akıl yürütmeye dayalı birçok hüküm elde etme teorisi türetilmiştir. Bunların mahiyeti ve nasıl kullanılacağı İslâm hukukçuları tarafından süreç içerisinde geliştirilmiştir. İslâm hukukçuları, hüküm elde etme yöntemlerinin gerek yanlış kullanımı gerekse bu yöntemlerin kapsamının genişletilmesiyle ortaya çıkan problemleri sonuçların düzeltilmesinde bazı ilimlerden ve tekniklerinden yararlanmışlardır. Disiplinler arası bu çalışmalarla özellikle kıyas işlemine ve illete yöneltilen eleştirilerin doğru bir şekilde tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu eleştiri ve itirazların haklı bir nedene ve delile dayanıp dayanmadığını ortaya koyma noktasında istifade edilen ilimlerden biri de münâzara'dır. İslâm ilim geleneğinde fıkıh ve kelamla birlikte müstakil bir ilim haline gelen münâzara, mezheplerin teşekkül ettiği dönemlerde oluşmaya başlamıştır. Daha çok fıkıhta kendisine pratik alan bulan münâzara, özellikle usûl-i fikhın önemli bir bölümü oluşturan kıyasın yorumlanmasına etki etmiş ve hatta istidlâl yöntemleri arasına olduğu varsayılmıştır. Usûl-i fikhta pek çok münâzara yönteminden istifade edilmiştir. Bunlardan biri de fesâdü'l-vaz'dır. En çok kullanılan tanımıyla fesâdü'l-vaz', bir illete o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlanması şeklinde tarif edilmektedir. Bu ise illeti bütünüyle geçersiz kılan bir durumdur. Fesâdü'l-vaz'da, mu'teriz istidlâlde bulunana, bu yöneme mahsus itirazları yönelterek kıyasın hatalı olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Fesâdü'l-vaz', kıyas kurgusunun temeline yöneltilen bir itiraz türü olduğundan usûlcüler tarafından illete yöneltilen kuvvetli itiraz türlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu itiraz türünün hangi illete yöneltebileceği hususu İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Hanefiler fesâdü'l-vaz'ı sahih bir itiraz yöntemi olarak kabul ederler ancak bununla müessir illete itirazda bulunulamayacağını düşünürler. Zira Hanefiler'e göre müessir vasfın doğruluğu Kitap, sünnet ve icmâ ile ortaya konulmuştur. Bu delillerin fasit vasfı üreteceği düşünülemez. Şâfiîler'e göre ise fesâdü'l-vaz' ile her türlü illete ve hükme itiraz edilebilir. Hatta bazı Şâfiî hukukçuları, bu yöntemin kıyasa mahsus olmayan genel bir itiraz türü olduğunu düşünmektedirler. Mezheplerin hem kıyasın şartlarına hem de fesâdü'l-vaz'ın mahiyetine yükledikleri bu farklı yorumlardan dolayı fûrû meselelerde farklı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Bu çalışmada İslâm hukuk usûlünde kıyas işlemine yöneltilen bir itiraz türü olarak fesâdü'l-vaz' incelenmiş ve mukayeseli fûrû örnekler tespit edilerek fesâdü'l-vaz'ın mahiyeti ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle, İslâm'da hukuk mantığında önemli bir yere sahip olan ve kıyas adı altında toplanması mümkün olan hukukî akıl yürütme yöntemlerinin çeşitliliğinin tespit ve tahlil edilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Münâzara, Kıyas, İtiraz, Fesâdü'l-vaz'.

A Type of Syllogism Objection in Islamic Legal Procedure Invalidity of an Argument of Syllogism (Fasâd al-wağ')

Abstract

Islamic law has an advanced legal theory, apart from the four basic decision-making methods, many judgment-gaining theories based on interpretation and reasoning have been derived which have been developed by Islamic jurists in the process. Islamic jurists have used some of their knowledge and techniques to correct the problematic results that arise from both the incorrect use of methods of obtaining judgments and the expansion of the scope of these methods. With these interdisciplinary studies, it was aimed to

interpret the criticisms directed against the analogy process and the causes accurately. One of the methods used at the point of revealing whether these criticisms and objections are based on a justified reason and evidence is the debating method. The method of debating, which has become an independent discipline along with fiqh and kalâm in the Islamic scientific tradition, began to form during the periods when sects were formed (II century Hijri). The discipline of debate, which has found a practical field in the methodology of Islamic jurisprudence (fiqh), has been particularly effective in interpreting analogy (qiyas), which constitutes an important part of fiqh, and is even assumed to be among the methods of inference (istidlâl). Many Fasâd al-wağ' (invalidity of an argument of syllogism) is one of the methods of debating has been used in usûl al-fiqh. Fasâd al-wağ' has been described as the binding of a provision to a cause ('illat) that is the opposite of what that cause requires. This is a situation that completely invalidates the cause. In Fasâd al-wağ', the objector proves that the analogy is erroneous by directing objections to the person who brings the evidence. Since Fasâd al-wağ' is a type of objection directed to the basis of the fiction of analogy, it has been accepted by Islamic jurists as one of the strong objections directed to the cause/analogy. However, the issue of which cause this type of objection can be directed against has been discussed among Islamic jurists. Hanafis accept Fasâd al-wağ' as a sound objection method, but they think that it is not possible to object to the effective causes (al-'illat al-muaththirah) with it. Because, according to Hanafis, the correctness of the effective quality has been revealed by the Qur'ân, the Sunnah and the consensus (ijmâ'). Because these proofs do not produce false qualifications. According to Shafeis, all causes and provision can be objected with Fasâd al-wağ'. In fact, some Shâfi'i jurists consider this method as a general type of objection, not a unique one to the analogy. Due to these different interpretations that Islâmîc law schools attribute to the conditions of analogy and the nature of Fasâd al-wağ', different results may arise in furû issues. In this study, Fasâd al-wağ' as a type of objection to the analogy process in Islamic legal procedure has been examined and the nature of Fasâd al-wağ' has been tried to be revealed by determining the comparative furû. Thus, it is aimed to identify and analyse the diversity of legal reasoning methods, which have an important place in the logic of law in Islam and can be gathered under the name of analogy.

Keywords: Islamic Jurisprudence, The Science of Debate, Analogy, Objection, Fasâd al-wağ'.

Giriş

Tarihi süreç içerisinde İslâmî ilimlerde tartışma metodolojisi (münâzara ve cedel), müstakil bir ilim haline gelirken özellikle usûl-i fıkıh ve kelâm ilimleriyle irtibatını devam ettirmiş¹ gelişimini usûl-i fıkıh ilmiyle sürdürmüştür. Nitekim klasik usûl-i fıkıh kaynaklarında münâzara ilmiyle alakalı olan usûl bahisleri “el-mevâni”, “münâkaza”, “vücûhü'l-itiraz 'ale'l-'ilel”, “vucûhu defî'l-'ilel”, “âdâbü'l-münâzara” ve “def'u'l-kıyâs” gibi konu başlıkları altında yer almaya devam etmiştir.²

İslâm hukukunun klasik usûl kaynaklarında arka planı itibariyle münâzara ilmine dayanan birtakım terimler kullanılmıştır. Çünkü fakihler, dönemin ilim anlayışının bir gereği olarak fikhî

¹ Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Takrîrü'l-ğavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, ts.), 3.

² bk. Mehmet Erdem, *İslam Hukuku Tartışma Metodolojisi İhtilaf Fıkhı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 19.

meselelerin delilleri, istinbât metotları, teşrii hikmetleri gibi konularda ortaya çıkan tartışmaları münâzara ilmi çerçevesinde çözümlenmeye çalışmışlardır. Bu sebeple özellikle usûlün büyük bir kısmını oluşturan kıyas bahislerinde cedel/münâzara ilminin terminolojisinin hâkim olduğunu görmek mümkündür. Zira İbn Haldûn'un da (ö. 808/1406) ifadeleriyle, "Cedel ilmi faydalı bir kıyas türüdür. Kıyasın cedel kısmında kullanılması gereken meşhur deliller; bu maksadı ifade etmek cedel ve kıyas ilişkisinde gerekli olan şartlar ile kıyası kurgulayan kişinin kıyasını tertip edeceği yerler ve aksi önermeler cedel kitaplarında zikredilmiştir."³

Münâzara ilmi, kelim ve fıkıh ilimlerinin sistemleşmeye başladığı dönemlerde ortaya çıkmıştır. İslâm hukuk yazımı geleneğinde münâzaranın en yaygın kullanım alanı usûl ve hilâf literatürü olmuştur. Özen'in aktardıklarına göre Hasan b. Kâsım et-Taberî'nin (ö. 305/917) *el-Muharrer* isimindeki eseriyle sadece hilâf konusuna münhasır ilk eser telif eden kişi olduğu, Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) ise fıkıhçılar arasında cedel ilmi hakkında eser telif eden ilk kişi olduğu rivayet edilmektedir.⁴ Literatür taramalarında bu konuda ilk eser telif eden kişinin Şâfi mezhebinin otoriter isimleri arasında sayılan Ebu'l-Abbâs İbn Süreyc'in (ö. 306/918) olduğunu görmekteyiz. Kaynaklarda onun fıkıh öğrenmek isteyenlere öncelikli olarak cedel ve münâzara ilmini öğrettiği zikredilmiştir.⁵ Bununla birlikte münâzara ilminin terminolojisi kullanılmak suretiyle yazılan fikhî hilâfa dair ilk veriler Debûsî (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-edille fi'l-uşûl*'ünde görülmektedir. Debûsî konuyu teorik bir zeminde izah etmiş⁶, *el-Esrâr fi'l-fürû'* adlı eserinde de detaylı bir şekilde fûrû örnekleriyle zikretmiştir. Debûsî *Takvîmu'l-edille*'sinde kıyas bahsinin sonunda istishâbü'l-hâl, i'tirâz, mümânaa, kalb, aks, mevâni', muâraza, münâkaza, mücebû'l-ille, fesâdü'l-vaz', tard, intikâl gibi bazı münâzara yöntemlerinden söz etmektedir. Debûsî kadar olmasa da mukayeseli usûlî cedel örneklerini Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi uşûli'l-fikh* adlı eserinde görmekteyiz. Bu dönemde mütekellim usûlcülerin eserlerinde cedel-usûl ilişkisi daha yoğun olarak gözlemlenmeye başlanmıştır. Örneğin İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*'ında, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) *el-Ma'ûne fi'l-cedel* ile *et-Tebsıra fi uşûli'l-fikh*'ında, İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân fi uşûli'l-fikh* ile *el-Kâfiye fi'l-cedel*'inde, Gazâlî (ö. 555/1111) *el-Menhûl fi'l-uşûl*, *el-Müstaşfa* ve *Şifâ'ül-ğalil*'inde, Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*'ında İbn Hâcib el-Mâlikî (ö. 646/1249) *Münthe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*'inde usûl konularını münâzara ilmi çerçevesinde işlemişlerdir.

İmam Gazâlî'den sonra kaleme alınan usûl eserlerinde ise cedel ilminin tesiri oldukça azalmıştır. Bunun sebebi, cedel ilminin de felsefe gibi addedilmiş olması ve insanları şer'î

³ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1971), 1/491.

⁴ Şükrü Özen, "Hilâf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527-538. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı* (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2019), 77-84.

⁵ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed (Kahire: Dâru Hecr, 1413/1992), 3/22.

⁶ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûatü'l-ulûm*, sad. Mümin Çelik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1/281.

ilimlerden uzaklaştırması olarak görülmüştür.⁷ Ayrıca Gazâlî'nin cedel üsluplarından birçoğunun usûl ilmine dâhil olmadığını ve bunlarla iştilal etmenin vakti zayi etmekten başka bir işe yaramayacağını dile getirmesi de⁸ cedel ilminin usûl-i fıkha fazla nüfuz emesinin önüne geçmiştir. Dolayısıyla müteahhirîn döneme (Hicri 6, yüzyıl sonrası) ait usul eserlerinde cedel ve münâzara ilimleri eskisi kadar işlenmemiştir. Bunun bir başka sebebi de bu dönemden sonra yazılan usûl eserlerinde hem memzûc metoda geçişin başlaması hem de usûl eserlerinde başlayan ve sadeliği önceleyen ihtisar çalışmalarıdır. Taşkoprüzâde Mehmed Efendi'ye (ö. 1030/1621) göre âlimlerin yasakladığı cedel, vakit öldürmekten öteye geçmeyen ve hiçbir faydası olmayan (pratiğe yansımayan) cedel'dir. Zira ona göre doğruyu ortaya çıkarmak hedeflendiği sürece cedelde bir sakınca bulunmamalıdır. Hatta cedel ilmi, zekânın pratikleşmesi ve hafızanın kuvvetlendirilmesi açısından faydalıdır. Bu sebeptir ki, hiç tereddütsüz fıkıh ilminde cedel ve münâzaraya izin verilmiştir.⁹ Nitekim yine Gazâlî'nin, "Şayet cedel üslupları sözün dağınıklığını toplamaya ve münâzaracıların konuyu saptırmalarının önüne geçmeye yarıyorsa caiz olur" sözü ve icthâd yollarını düzeltmeye yarayan münâzara metotlarını hariçte bırakması,¹⁰ bu konuda tam bir kısıtlamaya gidilmemesi gerektiğine de işaret etmektedir. Usûl eserlerinde cedel ilminin kullanımının azalmasına rağmen müstakil cedel kitaplarının telifinde artış gözlemlenmiş ve fıkıh usûl ve furû konularına dair kısmi ve nispi örnekler bu eserlerde incelenmeye devam etmiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri de Burhâneddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) *el-Fuşûl fi 'ilmi'l-cedel, Menşe'ü'n-nazar ve Defu'n-nuşûş ve'n-nukûz* gibi eserleridir.

Günümüz çalışmaları arasında, kıyasa yöneltilen itiraz türlerini ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların en kapsamlısı Ahmet Numan Ünver'in, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada illete itiraz/kavâdih türlerine de değinilmiştir. Mehmet Saygın tarafından hazırlanan *Fıkıh Usûlü-Cedel İlişkisi* ve Serkan Ergün tarafından hazırlanan *Necmeddin et-Tûfi'nin Alem'ü-l-Cedel fi 'ilmi'l-Cedel Adlı Eserinde Cedelü'l-Kur'ân* adlı yüksek lisans çalışmaları da cedel-fıkıh usulü ilişkisini konu edinmektedir. İllete itiraz yollarının incelendiği çalışmalar arasında; Ayhan Hıra'nın "*Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı*"¹¹, Ahmet Ekinci'nin, "*Hanefî Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Kalb ve Aks İtirazları*"¹², Hüseyin Okur'un, "*Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyas Ma'a'l-Fârik*"¹³, Mansur Koçinkağ'ın "*Şemseddin el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları*"¹³ adlı çalışmaları zikredilebilir. Fesâdü'l-vaz' hakkında, müstakil bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Bu çalışmada,

⁷ Taşkoprüzâde, *Mevzûatü'l-ulûm*, 1/279.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ fi 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselam (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/342.

⁹ Taşkoprüzâde, *Mevzûatü'l-ulûm*, 1/68.

¹⁰ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 1/342.

¹¹ Ayhan Hıra, "Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2021), 180-208.

¹² Ahmet Ekinci, "Hanefî Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Kalb ve Aks İtirazları" Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 9/17 (2022), 107-130.

¹³ Mansur Koçinkağ, "Şemseddin el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları", *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/0 (2019), 296-317.

klasik usul eserlerinde dağınık olarak ele alınan konu, mezheplerin usul ve fûrû-ı fıkıh görüşleriyle mukayese edilerek incelenecek ve fûrû-ı fıkıhta meselelerin fesâdü'l-vaz itibarıyla geçersiz sayılmasının gerekçeleri ortaya kanmaya çalışılacaktır.

1. Fesâdü'l-Vaz'ın Mahiyeti

Münâzara ilminde yaygın olarak kullanılan ve zamanla usûl-i fıkıhta da illete yönelik itirazlardan birini teşkil etmesi yönüyle kıyasın sıhhatini tespit etmeye yarayan yöntemlerden biri olan fesâdü'l-vaz', münâzara ve usûl âlimleri tarafından muteber kabul edilen kavâdih türleri arasında sayılmıştır.¹⁴ Bir münâzara terimi olarak kavâdih, istidlâlde bulunanın ya da suale cevap verenin iddiasını çürütmek için onun istidlâline yöneltile ve onu işlevsiz bırakan itiraz türlerinin genel adıdır. Kavâdih, müstedillin istidlâlinde kusur bulunduğunu ifade etmek üzere geliştirilen metotların adı olmuştur. Esîrüddin Ebherî'ye (ö. 663/1265 [?]) nispet edilen *el-Kavâdihu'l-cedeliyye* isimli eserle,¹⁵ “kavâdih” kavramı itiraz türlerinin genel adı olarak terimleşmiştir.

Fesâdü'l-vaz', ilk dönem usûlcüler tarafından, usûl tekniğinin sistematik oluşunun ispatı sadedinde kullanılan bir yöntemdir. Bu sebeple fesâdü'l-vaz', hükmün ispatlanmasında başvurulmuş bir istidlâl yöntemi olmayıp kuralına uygun olarak yapılmayan kıyas işlemine yine kuralına uygun olarak itiraz yöntemidir.

Fakihler, fesâdü'l-vaz'ın nasıl bir yöntem olduğu hakkında geç dönemlere kadar fikir beyan etmişlerdir. Örneğin Cüveynî, “Ashabımızdan bazıları, müstedillin ilettini, ‘mevcut, malum veya mezkûr’ gibi genel geçer umumi ifadelerle beyan etmesine yapılan itirazın fesâdü'l-vaz' yöntemiyle savuşturulacağını belirtmişlerdir.” dedikten sonra böyle bir fesâdü'l-vaz' yönteminin olmadığını ve ileride aktaracağımız üzere bunun daha özel bir yöntem olduğunu bildirmektedir.¹⁶

“Fesâdü'l-vaz” terimi, “fesâd” ve “vaz” kelimelerinden oluşmuştur. “Fesâd”, bozulma, çürüme veya bozgunculuk anlamına gelirken, “vaz” ise konuşma, açıklama veya beyan etme anlamına gelir.¹⁷

Usûlcüler tarafından fesâdü'l-vaz' birkaç şekilde tanımlanmıştır. Hatta bu yöntemin fesâdü'l-i'tibâr ile aynı olduğu da dile getirilmiştir. Bu görüşü savunanlar, esasında bu iki tür itiraz şekli arasında çok küçük farklılıklar olduğunu ve bu sebeple de ayrı bir itiraz şekli olarak kabul

¹⁴ Diğer kavâdih türleri için bk. Hüseyin Okur, “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 21.

¹⁵ Bk. Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî, *el-Kavâdihu'l-cedeliyye*, thk. Şerif binti Ali (Dimaşk: Dâru'l-Verrâk, 1413/1993).

¹⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1399/1979), 148.

¹⁷ Halil b. Ahmed Ebü Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/321; Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1410/1990), 2/519; İbrahim Özdemir, “Bir Dil Bilimi Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi 1*, ed. Recep Şentürk vd. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 321.

edilmemesi gerektiğini kaydetmektedirler. Özellikle müteahhirîn dönem usûlcüler bu iki itiraz şeklini tek bir başlık altında değerlendirmeyi yeğlemişlerdir.¹⁸

a. Fesâdü'l-vaz', bir illete müstedillin o illetin gerektirdiğini ileri sürdüğü şeyin zıddı olan bir hükmün bağlamasıdır.¹⁹ Yani müstedil nezdinde illetin gerektirdiği hüküm ne ise mu'teriz tarafından o hükmün zıddının terettüp ettirilmesidir.²⁰

b. Fesâdü'l-vaz', delilin kendisine hüküm bağlanabilmesi için uygun yapıya sahip olmaması hâlidir.²¹ Bu tanımın bir benzerini Tûfî (ö. 716/1316) yapmıştır. Ona göre fesâdü'l-vaz', "Kıyasın kendisinden talep edilen hükmü ifade etmeye uygun olmamasıdır." Bu ve benzeri tarifler, usûl eserlerinin birçoğunda zikredilmesine rağmen neredeyse bütün kavâdih türlerini kapsayan bir tanıma sahip olması sebebiyle örneklem noktasında tercih edilmemiştir. Nitekim tanım, kıyas ma'a'l-fârik, aks, kalb, mümânaa ve münâkaza gibi belli başlı kavâdih türlerini de içine almaktadır. Zira umumi manada kavâdihten kastedilen şey, yapılan kıyasın uygun yapıya sahip olmadığını iddia etmektir. Zikredilen bu tanımın "vaz" yani kurgu/yapı kavramından hareketle oluşturulduğu düşünülebilir.²² Bu açıdan bakıldığında usûlcülerin muhtevadan ziyade kavram analizi yaparak tanımlama yoluna gitmişlerdir, diyebiliriz.

c. Bazılarına göre fesâdü'l-vaz', yapılan ta'lîlin nas veya icmâda bildirilen hükme aykırı olma hâlidir.²³ Yani kıyas kurgusunun şer'î bir delile aykırı olmasıdır. Bu tanım genellikle fesâdü'l-i'tibâr için de kullanılmaktadır. Gazâlî bu tanıma "külli kaidelere aykırı olmayı ve ihâleye de (illet olduğu ileri sürülen vasfın hükme uygunluğunun aklen tespit edilememesi) eklemiştir.²⁴

Bazı mütekellim usûlcülerin kanaati bu tanım çerçevesinde şekillenmiştir. Örneğin Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre fesâdü'l-vaz' iki kısımdır: Birincisi yapılan kıyasın şer'î delillerin gerektirdiği tertibin hilâfına uygulanmasıdır. Örneğin şayet kıyas, Kitâb ve sünnet delilinden önce

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ebû Hafz Sâmî (Riyad: Dâru'l-Fazilet, 1420/2000), 2/949.

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1418), 2/521; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 3/226; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülaziz es-Saîd (Riyad: Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd, 1399/1979), 1/340. Bk. Ünver, *Fıkh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 265.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/333.

²¹ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cibrîn vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000), 7/3561-3562; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/356; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Tâmir (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 4/280; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *t-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*, thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1410/1990), 260.

²² Bk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkîti, *Âdâbü'l-bahş ve'l-münâzara* (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 329.

²³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1984), 1/214.

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Menhûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtu (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418/1998), 1/521.

uygulanırsa bu fesâdü'l-vaz' olur. Haber-i vâhid de bu kısma dâhildir. Zira Şâfîler'e göre haber-i vâhid delil değeri bakımından kıyastan önceliklidir. Bu sebeple Cüveynî'ye göre şayet kıyas yapan kişinin kurgusu, öncelikli olarak esas alınması zorunlu olan delillerden (Kitâb ve sünnet) daha önce ise yani Kitap ve sünnet delilleri öncelenmeden yapılmış ise bu kıyas işlemi ret olunur ve bunun kurgusu fasittir.²⁵

Cüveynî'ye göre fesâdü'l-vaz'ın ikinci kısmı, kıyas yapanın hükme bağladığı mananın (illetin), o hükmü değil onun zıddını bildiriyor olmasıdır. Bu durum, kıyas işleminin fasit olmasının zirvesidir.²⁶ Cüveynî'nin bu tanımı fesâdü'l-vaz' ve i'tibarî içine alan bir tanım olmuştur. Bundan dolayı müteahhirîn usûlcüler Cüveynî'nin her iki itiraz türünü de aynı kategoride değerlendirdiklerini düşünmüşlerdir.²⁷

Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) konuya ilişkin görüşleri de Cüveynî'nin ortaya koyduğu görüşler ile büyük oranda uyumludur. Ona göre fesâdü'l-vaz', "Bir illete, o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlaması" hâlidir ancak bunu usûl ve resûl cihetinden olmak üzere iki şekilde düşünmek gerekmektedir. Onun resûl cihetiyle kastettiği, ta'lîlin naslara aykırı olması hâlidir ki bu, genelde fesâdü'l-i'tibâr için yapılan tanımdır. Buna göre Hanefîler'in, yırtıcı hayvanların artıklarının necîs olma illetine bağladıkları, "yırtıcı dişlere sahip hayvan olma" gerekçelerine fesâdü'l-vaz' yoluyla itiraz edilir. Zira bu illet, Hz. Peygamber'in nassıyla tenâkuz içermektedir. Nitekim Hz. Peygamber ensardan bazılarının evine giderken diğer bazılarının evine gitmemiştir. Bu durum sahabeye ağır gelince, "Ey Allah'ın Resûlü, falancanın evine gidiyorsun da bizim evimize neden gelmiyorsun?" diye sorduklarında Hz. Peygamber, "Çünkü sizin evinizde köpek var!" demiş, sahabenin, "Onların evlerinde de kedi var." dediklerinde de, "Kedi sadece bir yırtıcıdır." cevabını vermiştir.²⁸ Dolayısıyla Hanefîler'in necîslik ilkesini "yırtıcı olma" vasfına bağlamaları, nas ile tenâkuz içermesi sebebiyle kurgu cihetiyle fasittir.

Şîrâzî'ye göre usûl yönünden meydana gelen itirazlar (kavâdih), müçtehidin ictihâd bilgisiyile elde ettiği istidlâllere yapılan itirazlar olduğundan dolayı fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibarî aynı şeylerdir. Benzer bir görüş Mâlikî mezhebinin önde gelen usulcülerinden Ebü'l-Velîd el-Bâcî'den de (ö. 474/1081) nakledilmektedir.²⁹

Tûfî (ö. 716/1316) ve Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre göre fesâdü'l-vaz', özel bir hükmün ispatı hususunda ortaya konan özel bir kıyas işleminin bâtil oluşunu temellendirmede kullanılan bir yöntemdir. Buna göre kıyas işlemine itirazda bulunan, "kendisiyle hüküm ispatında bulunulan vasfın/illetin, nas veya icmâ ile sabit olan hükmün zıddına bir şekilde itibara alınması"nı beyan etmektir. Bununla aynı illetle kurulan kıyaslardan birinin dar diğerinin geniş bir hükme ulaştırılması ya da birinin hafifletici diğerinin zorlaştırıcı bir hükme götürmesi veya birinin

²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/667.

²⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/667.

²⁷ İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-tahbîr*, 3/356.

²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 2/327.

²⁹ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-ħicâc*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2001), 178-179.

müspet diğzerinin menfi bir hükme vârdırması kastedilmiştir. Böylelikle Tûfî, tek bir vasıfla birbirine zıt iki hükmün oluşamayacağını ifade eder ki, ona göre fesâdü'l-vaz' budur ve fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibâr arasındaki tek fark fesâdü'l-i'tibârın daha umumi olmasıdır.³⁰

Nihai tahlilde fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibâr arasında şöyle bir ayırım yapmak mümkündür: Fesâdü'l-vaz' illete, onun zıddını gerektiren bir şeyin talik edilmesi iken fesâdü'l-i'tibâr illete nassın veya icmânın gerektirdiği bir şeyin aksinin ta'lik edilmesidir. Bu, iki itiraz şeklinin birbirinden ayrı olduğunu söyleyenlere göredir ve kanaatimizce isabetli olan da budur.³¹ Bu itibarla fesâdü'l-vaz', itirazda bulunan kişinin, müstedil tarafından yapılan kıyas işlemine, illete bağlanan hükme bakarak bu illete, müstedil nezdinde o illetin muktezası olan hükmün aksi yöndeki bir hükmün bağlandığını söyleyerek itirazda bulunmasına dayalı bir münâzara tekniğidir. Buna fesâdü'l-vaz' denilmesinin sebebi, kıyas işleminin olması gereken heyet ve keyfiyette bulunmamasıdır. Çünkü illetin ma'lûlü ile uygunluk hâlinde olması gerekir. Eğer illet iddia edilen hükmün zıddını ve hilâfını gerektirirse bu durumda kurgulama hatasından söz edilir.

Fesâdü'l-vaz' yönteminin işlevi, özel bir hükmün ispatı için yapılan kıyas işleminin geçersiz kılınmasıdır. Bu yöntemle mu'teriz, müstedillin hatalı bir kurgulama yaptığını iddia eder. Fesâdü'l-i'tibârda ise durum biraz daha farklıdır. Bu itiraz türünde hatalı bir kurgulama yoktur. Kıyas işlemi zahirde kurallarına uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Ancak kıyas işlemi elde edilen hüküm nassa aykırılık teşkil ettiğinden dolayı itibara alınmamıştır.³²

Fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibâr arasındaki ince farktan dolayı fûrû eserlerinde verilen örneklerin hangi itiraz türüne konu olduklarını ayırt etmek zordur. Zira her iki itiraz türünde de ortaya çıkan netice esasında, ta'lîl işleminin nassa veya icmâya aykırılık teşkil etmesidir. Bu sebeple usûl kitaplarında her iki itiraz şekline verilen örneklerin, bir diğzeri için de zikredildiği, buna bağlı olarak konuların ele alınışında tedahüllerin bulunduğu görülmektedir.

2. Fesâdü'l-Vaz'ın Kavâdiğ Türü Oluşu Hakkındaki Usûlcülerin Görüşleri

Kıyas ve illete yöneltilen ve kavâdiğ olarak adlandırılan itiraz türleri, fukaha usûlcülerine nispeten kelâmcılar tarafından daha detaylı bir şekilde incelenmiştir. Fesâdü'l-vaz', kıyas kurgusunun temeline yöneltilen bir itiraz türü olduğundan dolayı usûlcüler tarafından kuvvetli itiraz türlerinden biri olarak kabul edilmiştir.³³

Hanefîler'e göre fesâdü'l-vaz' itirazı sahih bir itiraz yöntemi olmakla birlikte, bu yöntemle müessir illetlere itiraz yapılamaz. Hanefîler illetin müessir olması hâlinde fesâdü'l-vaz' iddiasını,

³⁰ Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, 'Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel, nşr. Wolfhart Heinrichs (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1987), 57; Şevkanî, 'İrşâdü'l-fuhûl, 2/949.

³¹ Tûfî, 'Alemü'l-cezel, 55-56.

³² bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, 'Fuşûlü'l-bedâyi', thk. Muhammed Hüseyin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/385.

³³ İbn Emîru Hâc, et-Taqrîr ve't-taḥbîr, 3/334.

fasit bir münâzara yöntemi olarak kabul ederler.³⁴ Çünkü müessir vasıf ancak üzerinde icmâ edilen bir delille sabit olur.³⁵ Bu sebeple mu'terizin, "Bu vasıf bu hükmü gerektirmiyor! Vaz' itibariyle fasittir." söylemi, kabul edilecek bir iddia değildir. Müessir vasfın doğruluğu Kitap, sünnet ve icmâ ile ortaya konulmuştur. Hanefiler'e göre bu deliller de fasit vasıf üretmez.³⁶ Serahsî'ye göre fesâdü'l-vaz' bir istidlâl yöntemi değil münâzara yöntemidir. Dolayısıyla fesâdü'l-vaz' ile yapılan itiraz, doğrulanması mümkün olmayan bir iddia olduğundan dolayı eğer müessir illete yöneltilirse fâsid bir itiraz türü olur ve dikkate alınmaz. Serahsî, fesâdü'l-vaz' yöntemini fasit bir kavâdih türü olarak saymaz ancak müessir illete yöneltilmeyecek bir itiraz türü olarak kabul eder.³⁷ Hanefî fukahâsından fesâdü'l-vaz' itirazının müessir illete yöneltilmeyeceğini iddia eden tek kişi Alâeddin es-Semerkandî'dir. Ona göre mütekaddimîn Hanefîler'in bu iddiası sahih değildir. Zira müessir illet, baskın bir görüş (rey-i gâlib) ifade etse de ilm-i yakîn ifade etmez.³⁸ Hanefî ve Şâfiî hukukçular arasında, fûrû meselelerde birbirlerine karşı fesâdü'l-vaz' yaptıklarını iddia etmelerinin gerekçelerinden biri de budur. Çünkü Hanefîler'e göre diğer pek çok itiraz türünde olduğu gibi fesâdü'l-vaz' yöntemiyle müessir vasfa itiraz edilemez. Buradan Hanefîler'in fesâdü'l-vaz'ı etkisiz bir yöntem olarak kabul ettikleri düşünülmemelidir. Zira Hanefîler'e göre itiraz yönünden fesâdü'l-vaz'ın tesiri münâkazadan daha kuvvetlidir. Zira kıyas işleminin fesâdü'l-vaz' cihetinden hatalı olduğu ortaya çıktıktan sonra istidlâlde bulunan kişinin başka bir illete intikal etmesi dışında yapacağı bir şey yoktur.³⁹ Yani illet asıl itibariyle geçersiz hale gelir. Hâlbuki münâkazada bir mecliste inkâr edip başka bir mecliste bundan kaçınabilmek mümkündür.⁴⁰

Hanefîler'in buradaki yaklaşımı özetle şöyledir: Müessir illetlere karşı itirazın başlıca iki yolu vardır bunlar da mûmânaa ve muârazadır. Zira müessir illetlerde ve ta'lîl işleminde illetin hükme tesir (etki) ettiği Kitap ve sünnet ile sabittir. Dolayısıyla, tardî yani müessir olmayan illetlere münâkaza ve fesâdü'l-vaz' gibi yöntemlere itiraz edilebilirse de müessir illetlere münâkaza ve fesâdü'l-vaz' gibi nispeten daha zayıf yöntemlerle itiraz edilemez. Edilirse de bu, fasit bir itiraz sayılır.

³⁴ Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/327; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 2/233.

³⁵ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 4/64, 78. Geniş bilgi için bk. Sabri Erturhan, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Talili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 0(5) (2005), 95-124.

³⁶ Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/70; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/64.

³⁷ Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/70.

³⁸ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matbaatü Doha, 1405/1984), 1/722.

³⁹ Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâ'î*, 2/384.

⁴⁰ Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-fürû'*, thk. Mahmûd Tevfîk el-Avâtîlî (Amman: Vizâretü'l-Evkâf, 1420/2000), 3/41; Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/70; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Sıgnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001), 4/1966.

Şâfiîler'den Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre, kıyas kurgusunun sahih olması, üzerine bir hükmün tertip edilmesine uygun olma hâlidir. Eğer kıyasın kurgusu üzerine hüküm tertip edilecek şekilde olmaz ise bu fesâdü'l-vaz' olarak adlandırılır. Âmidî'ye göre bu türden itirazlar fûrû eserlerinde genellikle, bir hükmün veya illetin tam zıddı olan bir hükümle karşılaşılması durumlarında görülür. Aslın hükmü hafifletme gerektirmesine rağmen fer'de hükmü daha da ağırlaştırma sonucuna ulaşma ya da asılda hükmün tahsisi (daraltılması) gerekirken fer'de genişletmeye varma veya asılda olumlu bir hüküm varken fer'de menfi bir sonuca ulaşma yahut bunların tam aksi sonuçlar fesâdü'l-vaz' yani kurgulama hatası olarak kabul edilmiştir. Örneğin; hibe lafzıyla nikâh akdi kurulamayacağı yönünde ileri sürülen, "Hibe lafzı, nikâh akdi dışındaki akitlerde kullanılan bir lafızdır, dolayısıyla nasıl ki icâre lafzı ile nikâh akdi kurulamaz ise aynı şekilde hibe lafzıyla da nikâh akdi kurulamaz." önermesi, "Şayet hibe lafzı nikâh haricindeki akitlerde, akdin kurulmasını sağlıyorsa nikâhta da sağlamalıdır; nikâh dışındaki bir akitte akdin kurulmasını sağlayan lafız, nikah akdinin de kurulabilmesini gerektirir" önermesiyle, önceki önermeyi fesâdü'l-vaz'a uğratmaktadır.⁴¹

Âmidî'ye göre fesâdü'l-vaz' ve fesâdü'l-i'tibâr kavramları arasında tam girişimlilik (umum-husus mutlak) söz konusudur. Buna göre bütün fesâdü'l-vaz'lar aynı zamanda fesâdü'l-i'tibârdir ancak her fesâdü'l-i'tibâr fesâdü'l-vaz değildir. Çünkü bazen kıyas işlemi, her ne kadar harici bazı sebeplerden ötürü fasit itibarlı olsa da vaz'ı sahih olabilmektedir.⁴² Fakat Âmidî'ye göre fesâdü'l-vaz'ın oluşumu için daha özel emareler gerekmektedir. Yoksa onun fesâdü'l-i'tibârı da kapsamı daha umumi olduğundan değildir.⁴³ Çünkü kendisine fesâdü'l-vaz' itirazı yöneltilen kıyasın fasitliği bizzat kendisindedir. Fesâdü'l-i'tibârda ise kıyas işleminin fasitliği harici bir durumdan kaynaklanmaktadır; yoksa kıyasın kurgusunda bir hata bulunmamaktadır.⁴⁴

Gazâlî de (ö. 505/1111) illetin nas ve icmâya aykırılık teşkil etmesine ilave olarak küllî kaidelere ve vasıf ve hüküm arasında aklen bir uygunluğun bulunmaması (ihâleye) halini zikrederek bu kavâdiḥ türünün kapsamını fesâdü'l-vaz'ın kapsamını fesâdü'l-i'tibârı da içine alacak şekilde geniş tutmuştur. Şâfiî literatüründe "ihâle" kavramı, "münâsib vasfı" ifade eder. Bunun sebebi, illet olduğu ileri sürülen vasfın, hükümle uyumlu olduğu yönünde bir kanaat oluşturmasıdır. Vasfın zahirine bakıldığında hükme münâsib olmasının zannedilmesidir. Kesinlik ifade etmediğinden düşünce ve hayal anlamı taşıyan إحصاء kavramıyla isimlendirilmiştir. Bu tanımla Gazâlî, illetin illet ile hüküm arasında münasebetin bulunmaması ya da illete hamledilen vasfın münâsib olmamasını kastetmiş olmaktadır.⁴⁵ Gazâlî, illetin muttarid olmasını kabul etmeyen mütekellim hukukçulardan biridir. Bu sebeple ehl-i tard değildir⁴⁶ ve *el-Menhûl* adlı eserinde buna

⁴¹ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uşûli'l-aḥkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1404), 4/76. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 4/280.

⁴² Âmidî, *el-İḥkâm*, 4/77.

⁴³ Âmidî, *el-İḥkâm*, 4/123.

⁴⁴ bk. Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, 57.

⁴⁵ Gazâlî, *el-Menhûl*, 1/521.

⁴⁶ bk. Tuncay Başoğlu, "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 144.

işaret etmektedir.⁴⁷ Gazâlî'nin fesâdü'l-vaz' tanımında son cümle olarak ihâleyi zikretmesinin gerekçesini kendisi açıklar. Ona göre diğer usûlcülerin fesâdü'l-vaz' hakkında yaptıkları, delilin hükmün mükellef açısından hafif olmasını gerektirmesine rağmen ağırlaştırıcı bir hüküm ortaya koyması veya delilin menfi olmasına rağmen hükmün müspet bir sonuç vermesi tarddan başka bir şey değildir. Gazâlî'ye göre fesâdü'l-vaz'ı kullanmanın munzabıt olan tek metodu, ihaleye yani münasebete müracaat etmektir.⁴⁸

Fesâdü'l-vaz illete yani kıyasa yönelik bir itiraz türüdür. Bazı çalışmalarda, Şâfiîler'in fesâdü'l-vaz'ı, üzerine hükmün tertip edilmesi hususunda delilin uygun bir yapıda olmaması hali olarak tanımlanması⁴⁹ sebebiyle bu itiraz türünün sadece kıyasa değil tüm delillere yönelik bir itiraz olduğunu kanaati serdedilmiştir.⁵⁰ Fakat gerek fukaha gerekse mütekelim usûlcülerin eserlerinde konu, bir illet eleştirisi (kavâdiḥ) türü olarak kıyas bahislerinde veya hemen onun akabinde incelenmektedir. Ayrıca tanımda geçen "delil"den maksadın illet olduğu ve verilen örneklerin de genelde kıyasla ilgili olması sebebiyle bu tespitin isabetli olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Münâzara ilminden elde edilmiş olmaları itibarıyla illet eleştirilerinin hemen hemen hepsinin birbiriyle alakası vardır. Bu sebeple usûlcüler kimi zaman kavâdiḥ türlerini azaltma veya birini bir diğerinin içinde zikretme meylinde olmuşlardır. Fesâdü'l-vaz'a gelince, bazı usûlcüler bunun mümânaa (illetin hüküm ifade etmesini men etme) ve münâkaza (illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması) arasında bir yerde olduğunu zira her ikisiyle ilişkisinin bulunduğunu söylemişlerdir. Örneğin Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), asıldaki illetin fer'deki illetle uyumsuzluğu sebebiyle fesâdü'l-vaz'ın, iki delilin karşılıklı olarak birbirini engellemesi anlamına gelen teâruza benzediğini söyler.⁵¹ Teâruz hâlinde iki delil birbirini engelleyici ve birbirini bertaraf edici şekilde karşı karşıya geldiği için Tûfî, böyle bir benzetme yapmıştır. Çünkü teâruz durumunda, birbirine muâriz olan iki hükmün her biriyle amel etmek imkânsız olur. Dolayısıyla bu durumda, yani amel edilebilme hükmü hakkında bunlar aslı itibarıyla yok hükmünde sayılırlar.

Tûfî'ye göre fesâdü'l-vaz'ın kendisine benzediği diğer kavâdiḥ türü mümânaadır. Mümânaa iddiaya muhalif olduğunun iddiası⁵² veya ta'lilde bulunanın önermelerinin tamamını veya bir kısmını reddetmek demektir.⁵³ Çünkü mümânaada müstedil, ilgili hâdisenin hükmünün, kendisi tarafından ortaya konulan cevap olduğunu iddia etmekte ve ortaya koyduğu fer'in zikrettiği aslın

⁴⁷ Gazâlî, *el-Menḥûl*, 1/521.

⁴⁸ Gazâlî, *el-Menḥûl*, 1/521.

⁴⁹ Merdâvî, *et-Taḥbîr*, 7/3561-3562; İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-taḥbîr*, 3/356.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed el-Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi ḥalli Cem'i'l-cevâmi'* (Attâr haşiyesiyle birlikte) (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/365. bk. Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fîḥiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1427), 32/131.

⁵¹ Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, 57.

⁵² Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 68.

⁵³ İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-taḥbîr*, 3/328.

benzeri olduğunu ve bu vasıftan dolayı söz konusu hükmün fer'e geçtiğini söylerken itirazda bulunan onun iddiasını kabul etmemektedir.⁵⁴

3. Fesâdü'l-Vaz' Örnekleri

3.1. Fukaha Usûlcülerin Fesâdü'l-vaz' Örnekleri

Fesâdü'l-vaz' hem fukaha hem de mütekellim usûlcüler tarafından birbirlerini ilzam etmek için kullanılmıştır. Her bir taraf, diğerinin istidlâlinin fesâdü'l-vaz' sebebiyle bâtil olduğunu iddia etmiştir. Hanefîler'in fesâdü'l-vaz' yaptıkları gerekçesiyle Şâfiîler'e yönelttikleri itirazların bir örneğini eşlerden birinin Müslüman olması hâlinde meydana gelen din farklılığı sebebiyle nikâhın durumu teşkil eder.⁵⁵ Şâfiî'ye göre, eşlerden biri Müslüman olduğunda, meydana gelen ayrılığın sebebi bizzat Müslüman olan eşin İslâm'a girmiş olmasıdır. Nasıl ki eşlerden birinin irtidat etmesi sebebiyle hâkimin hükmüne bağlı olmadan eşler arasında ayrılma kendiliğinden meydana geliyorsa burada da aynı durum söz konusudur. Hanefîler'e göre bu, fesâdü'l-vaz' türünden yanlış bir istidlâldir. Hanefîler'in itiraz sebebi şöyle açıklanabilir:

Bu kıyas işleminde asıl konumunda bulunan meselede ayrılmanın illetini irtidat olarak tayin etmek geçerli olsa bile fer'i meselede yani eşlerden birinin Müslüman olması durumunda bunu ayrılmanın illeti olarak görmek fâsid bir vaz olur. Zira asıl meselede meydana gelen din farklılığı irtidattan kaynaklanmaktadır. Bu durum nikâh mülkiyetinin ve can dokunulmazlığının sona ermesinin sebebidir. Eşlerden birinin Müslüman olma durumunda eşler arasında meydana gelen din farklılığı ise irtidatın aksine Müslüman olmaktan kaynaklanmaktadır.⁵⁶ Bu sebeple Serahsî eşlerden birinin olduğu hâl üzerine kalmasını muvafakat hali yani "olduğu hâl üzere kalmak" olarak adlandırır. Zira bu eş, kendi dini üzereyken ikisi arasında muvafakat bulunmaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla eşlerden birinin Müslüman olmasını ayrılığın illeti saymak sahih değildir. Çünkü İslâm, mülkiyet dokunulmazlığının ve koruma manasının sebebidir; hakların iptali için illet olamaz.⁵⁸ Hanefî fukahasının bu konuda itiraz ettiği husus, ayrılığın irtidat fiilinde olduğu gibi kendiliğinden mi gerçekleşeceği yoksa talak veya hâkim kararıyla mı olacağıdır. Hanefîler'e göre eşlerden biri Müslüman olduğu takdirde, diğerine Müslüman olması teklif edilir. Şayet reddederse hâkim aralarını ayırır. Yani Müslüman olmak, eşler arasını ayırıcı bir sebep olarak görülmez. Nitekim eğer koca İslâm'ı kabul ederse, nikâh akdine ihtiyaç duyulmaksızın evliliklerinin devam ettiğine hükmedilir. Kocanın Müslüman olmayı kabul etmemesi hâlinde ise İslâm hukukunun evlilikten beklediği amaçlardan önemli bir kısmı ortadan kalkmış olur. O halde ayrılık gerekçesinin üzerine bina edileceği bir sebebin bulunması gerekmektedir. İslâm'ın kendisi tâat, ibadet ve selamettir ve bu sebeple de ayrılık gerekçesinin ona bağlanması doğru olmayacaktır. Hanefîler'e göre İmam Şâfiî'nin ayrılık gerekçesini İslâm ile ilişkilendirmesi

⁵⁴ bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 1/236-237.

⁵⁵ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/357.

⁵⁶ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfiî, *Uşûlü'ş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1402), 1/352.

⁵⁷ Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/276.

⁵⁸ Şâfiî, *Uşûlü'ş-Şâfiî*, 1/352.

fesâdü'l-vaz'dır. Buradaki fesâdü'l-vaz' hali hükmün gerekçesi olan illete, illetin gerektirdiği şeyin zıddının terettüp etmesidir.⁵⁹

İlk dönem Hanefîler'in bu meselede fesâdü'l-vaz' itirazının gerekçesi çok net değildir. Abdülazîz el-Buhârî meseleyi izah sadedinde şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Eşlerden birinin müslüman olması aralarında din ayrımını meydana getirir. Şâfiîler'e göre şayet eşler henüz birlikte olmamışlar ise hâkim kararına ve iddetin sona ermesine bakılmaksızın irtidat durumunda olduğu gibi aralarında ayrılık meydana gelir. Fakat onlara göre eşler zifafıta bulunmuşlar ise talakta olduğu gibi iddetin bitmesine kadar aralarında nikâhın devam ettiğine hükmedilir." Abdülazîz Buhârî, bu meseledeki hatalı kıyas kurgusunun kaynağının, meydana gelen iki meselede Şâfiîler'in birbirine zıt iki hüküm vermesinden kaynaklandığını söyler. Çünkü her iki meselede de ayrılık meydana gelmişken birinci meseledeki ayrılığı Müslüman olma ile ilişkilendirerek ayrılığın (firkat) hemen gerçekleştiğine; ikinci meselede yani irtidat hâlinde ise nikâhın devam etmesine hükmetmeleri hatalı bir kurgulamadır.⁶⁰ Hâlbuki hâkim kararına gerek duymadan boşanma gerçekleşmiş olmasını Müslüman olma yerine irtidada bağlamak daha doğru olur. Zira Müslüman olma eyleminin içerdiği anlamlar, varılan hükümle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple Hanefîler' ayrılığın sebebinin İslâm değil diğer eşin Müslüman olmaktan imtina etmesi olarak düşünmüşlerdir.⁶¹ Sonuç itibariyle Hanefîler', Şâfiîler'in hükme uygun bir illet tespit edememeleri sebebiyle, yani vasfın, kendisine bağlandığı hükme aykırı bir sonuç doğurmasıyla, yukarıda zikir geçen meseledeki istidlâllerini fasit olarak kabul etmişlerdir.

Hanefîler'e göre Şâfiîler'in, başı mesh etme konusundaki görüşleri de fesâdü'l-vaz'ın bir başka örneğini teşkil eder. Zira, "Başı mesh etmek abdestte rükündür. Dolayısıyla, yüzü üç kere yıkamak gibi, başı üç kere mesh etmek de sünnettir" önermesi, vaz itibariyle fâsit'tir (hatalı bir kurgulamadır).⁶² Hanefîler'e göre Şâfiîler'in, "Yüzü yıkamak taharette rükün olup üç kere yıkamak ise sünnettir" prensibini "asl" olarak konumlandırarak, "Başı mesh etmek de abdestte bir rükündür; o halde başı üç kere mesh etmek de sünnettir" demek suretiyle "fer" konumunda kabul ettikleri başın meshinin üç kere yapılması sonucuna ulaşmaları fesâdü'l-vaz'dır. Çünkü Şâfiîler'in ortaya koyduğu bu görüş sonucunda, kolaylık sağlama amacıyla vaz edilmiş olan mesh, işin sıkı tutulması emredilen yıkama işlemine çevrilmiş olmaktadır Hanefîler'e göre Şâfiî'nin ortaya koyduğu görüşte, meshi kemal derecesine ulaştırmak için onu yıkanan azalara benzetme çabası bulunmaktadır. Zira yıkanan azalarda ikmâl, özellikle (yıkama) farz olan mahalli üç kere yıkamakla sağlanmaktadır. Şâfiî'ye göre, nasıl ki abdestte yüzü üç kere yıkamak sünnet ise başı üç kere mesh etmek de sünnettir. Hanefî usûlcüler bu durumda asıllardan birinde tağlîz yani ağırlaştırmaya gidildiğinden dolayı ve mestler üzerine tekrar tekrar meshetmenin icmâ yoluyla mekruh olmasından ötürü, istidlâl işlemini fesâdü'l-vaz' yoluyla bâtil kabul etmişlerdir.⁶³

⁵⁹ İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 3/226; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâṭi'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/209.

⁶⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/172.

⁶¹ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/126.

⁶² Debûsî, *el-Esrâr fi'l-fürû'*, 3/42.

⁶³ Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/277; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 3/357.

Konuya ilişkin bir başka örnek şudur: Şâfiî mezhebine göre altın ve gümüşte faizin illeti semeniyyettir. Bu ikisinin dışındakilerde ise mezhepte kabul gören hâkim anlayışa göre faizin illeti, mübadeleye konu olan malın “gıda maddesi” olmasıdır. Bu sebeple onlara göre altın ve gümüşün dışında gıda maddesi olmayan hiçbir şeyde faiz meydana gelmez.⁶⁴ Şâfiîler’e göre altın ve gümüş dışındaki eşyalarda faiz illetinin yiyecek maddesi olma özelliği, ölçülebilir olmaktan daha elzem ve daha özel bir delildir. Öte yandan yiyecek maddesi olma, hayatta kalmanın kendisine bağlı olduğu bir özelliktir.⁶⁵ Yine Şâfiîler, Hanefîler’in faizin illetinin “aynı cins” olma sıfatıyla takdir etmelerini kabul etmezler. Çünkü sıfat ancak mevsufu ile bilinebilir. Ayrıca “cins” müşterek bir kavramdır ve cins olan her şeyi kapsar. Bu sebeple illeti belirlemede uygun bir vasıf değildir.⁶⁶ Esasında Şâfiîler bu sözleriyle şunu kastetmektedirler: Hayatın devamı yiyeceklerle olur. Bu özellik, bir yiyeceğin kendi cinsinden olan bir yiyecek karşılığında satıldığı akitte, iki şartın (eşitlik ve teslim almanın) ilave edilmesini gerekli kılan bir illet olmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla Şâfiîler yiyecek olma vasfının, akitlerde aranan vasıfla desteklemek suretiyle faizin illeti olacağını yönünde bir kanaat beyan etmişlerdir. Fakat Hanefîler bu istidlâli vaz’ bakımından fasit kabul etmektedirler. Çünkü Hanefîler’e göre satış akdinin meşruiyet sebebi insanların buna ihtiyaç duymasıdır. Bu sebeple insanların ihtiyaçlarını karşılamak için harcanan mala has kılınmıştır. Yiyecek olma sıfatı, söz konusu ihtiyaç sebeplerinin en büyüklerindedir. Çünkü yiyecek maddelerine herkes ihtiyaç duymaktadır. Fakat bu özellik, haramlık hükmü için değil de ancak akdin sıhhatinin ve akit hakkındaki emrin genişletilmesinin illeti olmaya elverişli olur.⁶⁸ Yiyecek maddesi olma, insanların en çok ihtiyaç duyduğu bir alandır ve bu alanda darlık değil genişlik vardır. Çünkü mubah kılma konusunda ihtiyacın tesiri, zaruret durumunda murdar hayvanın mubah kılınması gibidir; aralarında herhangi bir fark yoktur. Bu sebeple Şâfiîler’in savunduğu “yiyecek olma” illeti, her ne kadar bu illetin bey’ akdinin cevazının nassa dayalı şartı olan iki bedel arasındaki denkliğin (mümâselet) ispatı konusunda bir tesiri olmasa da genişlik gösterilmesi gereken yerde darlık gösterilmesi sebebiyle vaz’ bakımından fasittir.⁶⁹

Bir diğer örnek ise, Şâfiîler’in, bir namaz vaktinin tamamında ya da oruçta tam bir gün boyunca aklî melekesini yitiren kimsenin namaz ve orucu kaza etmesi gerekmeyeceğini söylemeleridir. Onlar bu konuda, vaktin bir bölümünde cünûn hâlinde olan kişiyi cünûn-i mutbik gibi değerlendirmişlerdir.⁷⁰ Hanefî hukukçulara göre bir gün ve bir geceden daha az süre baygın kalan kişi, bu süre içinde kalan namazları kazâ eder. Fakat bir gün ve bir geceden daha uzun süre baygın kalan kişinin bu süredeki namazları sâkıt olur. Hanefîler bu hususta kısa süreli bayılmayı

⁶⁴ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/26.

⁶⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/89-90.

⁶⁶ Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl et-Taberî er-Rûyânî, *Baḥrû'lmezheb fî fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Târik Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 4/407.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 3/31.

⁶⁸ Serahsî, *Uşûlü'l-fikh*, 2/278.

⁶⁹ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik* (Kahire: Bulak Matbaası, 1313), 4/86.

⁷⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 1/131; Debûsî, *el-Esrâr fî'l-fürû'*, 3/43.

uykuya, uzun süreli bayılmayı da akıl hastalığına benzetmişlerdir.⁷¹ Şâfiîler'e ve Mâlikîler'e göre bu durum bir namaz vakti ile sınırlıdır.⁷² Zira onlara göre bayılmanın süresi önemli olmadığından bayılan kimseden yükümlülük tam anlamıyla düşmüştür. Çünkü bir ibadeti kaza etmenin vacip oluşu, o ibadeti edâ etmenin vacip oluşuna dayanmaktadır. Dolayısıyla akıl hastalığına yakalanan kişinin durumu tıpkı namaz hususunda bir gün ve bir geceden daha fazla süreyle aklî melekesini yitiren veya oruçta ramazan ayının tamamında aklî melekesini yitiren kimse gibidir.

Hanefiler, Şâfiîler'in bu görüşlerini vaz' bakımından fasit olarak nitelemiştir. Çünkü aklî melekeyi kısa süreli yitirmenin cünûn-i mutbik gibi değerlendirilmesi ve onun altında mütalaa edilmesi doğru değildir. Bu durumdaki kişi sadece hitabı anlamaktan ve emre uymaktan aciz durumda olur. Hanefiler'e göre, kişiyi ibadet etmeye ehil olmaktan çıkarma konusunda aklî melekeyi kısa süreli yitirmenin bir etkisi yoktur. Çünkü ibadete ehil olmak, ibadet sevabına ehil olmaya dayanmaktadır. İbadetin sevabına ehil olmak, kişinin mümin olması sebebiyledir ki, aklî melekeyi yitirmek onun imanını iptal etmez. Bu sebeple akıl hastalığına yakalanan kişi, Müslüman akrabasına vâris olur ve ayrıca akıl hastalığına yakalanan kadın ile Müslüman kocası birbirinden ayrılmaz; evlilikleri sonlandırılmaz. Hanefiler'e göre bunun delili, akıl hastalığına yakalanma sebebiyle hac yapan kişinin ihramı bozulmayacağı kanaatidir. Bu da akıl hastalığı sebebiyle kişinin imanını gitmediğini göstermektedir. Aynı şekilde akıl hastalığı sebebiyle kişinin orucu da iptal olmaz; öyle ki kişi oruca başladıktan sonra akıl hastalığına yakalansa bile oruçlu olmaya devam eder. Nitekim oruca geçerli olacak şekilde başladıktan sonra, orucun sıhhatinin devamı için, şehvetleri gidermekten sakınmak dışında, ehliyet şart koşulmaz. Akıl hastalığı, bu fiilin gerçekleşmesine aykırılık teşkil etmez. Hanefiler'e göre bunun delili, akıl hastalığına yakalandıktan sonra da bu kişi için hac ibadetinin vacip olmaya devam etmesi ve ayılıp aklı başına geldiğinde edâ ettiği namazın farziyetinin bu kişi hakkında devam etmesidir. Dolayısıyla akıl hastalığına rağmen ibadetlerin vücûb sebebi devam eder. Ancak bu kimse hitabı anlamaktan aciz olduğu için edâ etmekle ilgili hitap ondan düşer. Hanefiler'e göre uyuyan ve baygın kimse de bunun gibidir. Zira uyku ve baygınlık hâlinde edâ etmekle ilgili hitap bu ikisinden düşer. Zira zorluk, nas gereğince düşürücü bir mazerettir. Hanefiler'e göre bir gün ve bir gece sürmeyen akıl hastalığı kısa süreli kabul edildiği için bu zaman zarfında mevcut olan ibadetler onun zimmetinde kalmaya devam eder. Aslında aynı zimmet hali uzun süreli devam eden akıl hastalığı durumlarında da bulunmaktadır. Fakat kadınların adet günlerinde olduğu gibi burada katlanarak oluşan zaruret durumu sebebiyle, zimmetindeki ibadetlerin kazası kendisinden sâkit olduğu kanaatine varılmıştır.⁷³

Şâfiî fukahası "hibe" lafzıyla nikâh akdinin kurulamayacağını söyler. Onlara göre hibe lafzı nikâh akdi dışındaki akitlerde kullanılan bir lafızdır, dolayısıyla "icâre" lafzı nasıl ki nikâhta kullanılamıyorsa hibe lafzıyla da nikâh akdi kurulamaz.⁷⁴ İmam Şâfiî'ye göre, "...bir de mümin bir kadın kendini peygambere hibe ederse, (mehir istemezse) Peygamber de onu nikâh etmek

⁷¹ Ahmet Ekşi, "Tedavi Sürecinde İbadet (Namaz Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 366.

⁷² Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/204; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/120.

⁷³ Debûsî, *el-Esrâr fi'l-fürû'*, 3/43.

⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/76. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 4/280.

isterse... (Bütün bunlar) müminlere değil de sana has olarak helâl kılındı”⁷⁵ âyetinde zikri geçen “hibe” ve Hz. Peygamber’in mehirsiz olarak evlenmesi kendisine mahsus olan durumdur. Dolayısıyla Hz. Peygamber’e mahsus olan bu hükmü, ondan başkasının nikâh akdine ta’diye ederek ta’lîl edilmesi câiz değildir.⁷⁶ İmam Şâfi’ye göre şayet ayetin ilgili hükmü ta’lîl edilip ta’diye edilirse Hz. Peygamber’e özgü olması iptal edilmiş olur. Hâlbuki kıyasın şartlarından biri, hükmün asla (makîsun aleyh) mahsus olmamasıdır. Bu hüküm Hz. Peygamber’e mahsus olup ta’lîl edilemez.

Hanefiler’e göre ise Şâfiîler’in hüküm ispatı isabetli değildir. Çünkü ayette zikri geçen tahsis ifadesi mehre aittir. Yani “...sadece sana mahsus olmak üzere...” ifadesiyle kastedilen, mehirsiz olarak evlenebilmenin sadece Hz. Peygamber’e mahsus olmasıdır. Zira ayetin siyâkına bakıldığında hem mehir vererek hem de vermeden nikâhın Hz. Peygamber’e Yüce Allah’ın bir lütfu olduğunu açıklanmaktadır. Dolayısıyla Hanefiler’e göre “hibe” lafzıyla nikâh yapma hükmü Hz. Peygamber’e mahsus olmadığından dolayı hüküm asla tahsis etmek isabetli değildir ve dolayısıyla ta’lîl edilebilir.⁷⁷

Hanefiler’in fesâdü'l-vaz' hakkında verdikleri bir diğer örnek de seferi olan kişinin Cuma namazı kıldırmasının sahih olmayacağı yönündeki söyleme olan itirazlarıdır. Hanefiler’deki genel kanaate göre yolculuk, hastalık veya esaret altında bulunan kişilerin de Cuma namazı kıldırmaları sahihtir. Durum böyle iken Züfer (ö. 158/775), bu gibi kişilere Cuma namazının farz olmadığını söyleyerek onların imam olmalarının sahih olmayacağını ifade etmiş ve bu grupta olan kişileri, kendisine Cuma farz olmayan kadın ve çocuklara benzetmiştir. Fakat Hanefiler’deki umumi kanaate göre Şâriin hitabı hasta ve yolcuları da kapsamakta ancak onlar, içlerinde buldukları zorluktan dolayı mazur görülmektedir. Bu sebeple Züfer’in yaptığı kıyas fesâdü'l-vaz’dır. Çünkü zikri geçen bu kişiler Cuma namazını eda ettikleri takdirde kendilerinden vaktin farzı sâkit olmaktadır. Çocuk ve kadın hakkındaki durum ise farklı bir boyuttadır. Zira çocuğun namazı her ne kadar eda bakımından sahih görülse de nafîle konumundadır. Dolayısıyla çocuğa ittibâ edilmesi hâlinde namaz nafîle üzerine bina edilmiş olur ki, bununla da Cuma namazı eda edilmiş sayılmaz. Kadına gelince, o da Şâriin hitabıyla muhataptır; Cuma namazı kıldığı takdirde kendisinden vaktin farzı sâkit olur ancak kadının Cuma namazında imameti sahih değildir.⁷⁸

3.2. Müttekellim Usûlcülerin Fesâdü'l-vaz' Kapsamında İleri Sürdüğü Örnekler

Hanefî fukahasına göre adam öldürmeyle ilgili olan kefâret, sadece hata (ve hata benzeri) ile meydana gelen öldürme eyleminde sabittir.⁷⁹ Şâfiîler’e göre ise hata ile öldürmede kefâret nas ile sabit olduğuna göre kasten öldürmede evleviyet yoluyla gereklidir. Bu noktada Şâfiîler nassın işretini, nassın delâletine tercih ederler. Şâfiîler’in bakış açısına göre Hanefiler’in bu noktadaki istidlâlleri, kasten adam öldürmede meydana gelen cinayet/cürm eyleminin büyük olduğu ve bu sebeple de kefâretin böyle bir günahı ortadan kaldıramayacağıdır. Şâfiîler’e göre Hanefiler’in bu

⁷⁵ el-Ahzâb 33/50.

⁷⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 5/37.

⁷⁷ Serahsî, *Uşûlü'l-fıkıh*, 2/151-152.

⁷⁸ Râdiyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 1/90.

⁷⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 26/67-68.

ta'lıli vaz bakımından fasittir. Çünkü ta'lıl gerekçesini cürmün büyüklüğüne bağladıktan sonra ondan hafif bir sonuç çıkarmak fesâdü'l-vaz' yoluyla itiraz etmeyi gerektirir ve istidlâlin bâtil olduğunu sonucunu doğurur.⁸⁰

Şâfiîler'e göre Hanefîler'in fesâdü'l-vaz'a düştüklerin durumlardan biri de zekâtın ifasının, akile sisteminde olduğu gibi sosyal yardımlaşma amacını taşıdığından ötürü ertelenebilir (terâhî) oluşu hakkındaki görüşleridir.⁸¹ Şâfiîler'e göre Hanefîler'in bu ta'lıli fasittir. Çünkü fıkhıta bir şeyin ertelenebilir olması, onun için genişlik tanındığını gösterir. Hâlbuki fakirin ihtiyacının hemen karşılanması gerekir. Bu durum ise vaktin genişliğini değil darlığını mucib'tir.⁸² Bu sebeple Hanefîler'in istidlâlleri fasittir.⁸³

Mâlikî hukukçularından İbnü'l-'Arâbî'ye (ö. 543/1148) göre Hanefîler'in fesâdü'l-vaz'a düştükleri hususlardan biri de abdestte niyet konusudur. Hanefîler'e göre necâsetin izalesinde niyet gerekli olmadığı gibi abdestte de niyet gerekmez.⁸⁴ Çünkü her ikisinde de amaç temizliğin sağlanmasıdır. İbnü'l-'Arâbî'ye göre bu, vaz bakımından fasit bir kıyas kurgusudur. Zira abdest (tahâret) İslâm'daki en önemli ibadetlerden (kurb) biridir. İbadetlerde esas olan niyet ile yapılmasıdır. Dolayısıyla ibadet niteliği taşıyan bir fiilde niyetin şart olmadığını iddia etmek, vaz bakımından fasittir.⁸⁵

Hanefîler bu itiraza birkaç vecihle cevap vermişlerdir. Hanefîler abdestin bir ibadet olduğunu kabul ederler.⁸⁶ Niyet olmadığı zaman abdest ibadet olmaz. Fakat namazın edâsının sıhhati için şart olan abdest, abdestsizliği (hadesi) ortadan kaldıran şeydir; ibadet değildir. Dolayısıyla suyun niyet olmaksızın abdest azalarında kullanılması, hadesin giderilmesi için yeterlidir. Bu izahla Hanefî fukahası abdestin iki çeşidinin olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri

⁸⁰ Celâleddin el-Mahallî, *el-Bedrü't-ţâlî*, 2/366. Hanefîlere göre kasten öldürme suçunda kefâretin gerekli olmayışının aklî ve usûlî birçok gerekçesi bulunmaktadır. Hanefîlere göre hatâen öldürme, fiilin kasti olmaması sebebiyle öldüren kişinin canı kurtarılmış ancak cana karşı bir canın kurtarılması için köle azat edilmesi gerektiğini bildirmiştir. Ancak kasten öldürme fiilinde ise din ona kisası gerekli kılmıştır. Hayatın tafefisi ancak kendisi gibi bir hayatla olur. Kisas, öldürme nedenini ortadan kaldırmak suretiyle hayattır. Şâfiîlerin hatâen öldürmede de kefâretin gerekeceğine dair istidlâlleri kıyas yoluyla sabittir. Ancak taabbudî alan olmaları sebebiyle kefâretlerde ve cezalarda kıyas caiz değildir. Ayrıca birbirinden iki ayrı meselede mutlakin mukayyede hamledilmesi caiz değildir. Hâlbuki Şâfiîler bu durumu zihâr kefâretine de benzetmişlerdir. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 26/67/69.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/157, 161; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982), 2/3.

⁸² Celâleddin el-Mahallî, *el-Bedrü't-ţâlî*, 2/366.

⁸³ Ayrıca bk. Ahmet Numan Ünver, *Fıkah İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 266.

⁸⁴ bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkah*, 2/285.

⁸⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arâbî, *el-Maḥşûl fi uşûli'l-fıkah*, thk. Hüseyin Ali el-Yedrî-Said Fûde (Amman: Dâru'l-Bayarıq, 1419/1999), 1/142.

⁸⁶ Hanefî fakihlerinden Suğdî'nin (ö. 461/1068), tahareti, "Tahâret-i taabbud" ve "Tahâre-i necâset" olarak iki kısma ayırması da Hanefîlerin abdeste salt temizlik olarak bakmadıklarını göstermektedir. bk. Ebü'l-Hasen (Hüseyin) Rüknü'lislâm Alî b. el-Hüseyin es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin Abdüllatif en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 1/16.

ibadet olan abdesttir ki, bu tür abdest ancak niyetle meydana gelir. İkincisi ise abdestsizliği gideren abdest olup niyet edilmeksizin yapılabilen abdesttir. Bu türden abdest, necâseti ortadan kaldıran yıkama gibidir ve bu, namazın sahih olma şartını yerine getirmektedir.⁸⁷

Mâlikî mezhebine göre, Ramazan ayında yeme içmenin orucu bozucu bir unsur olduğunu bilerek ve kasten orucunu bozan kişiye Hanefîler'de olduğu gibi kefâret gerekir. Mâlikîler'in bu noktada Hanefîler'den ayrılan yönü, kefâretin gerekmesi için oruçlu kişinin bu bilgiye sahip olması ve Ramazan'ın hürmetini ihlal ederek yapmış olmasıdır.⁸⁸ Mâlikîler'e göre cinsel birliktelik yoluyla Ramazan orucu bozulduğunda nasıl ki kişiye kaza etmek gerekiyorsa, buna kıyasen kefâret ödemesi de gereklidir.⁸⁹ Şâfiîler, kefâretin kazanın mukayese edilmesi sebebiyle bu tür istidlâli fasit görürler. Çünkü kaza, kefârete göre daha geniş bir kavramdır. Kefâret sadece Ramazan ayına mahsus iken kaza adak oruçlarında da söz konusudur. Bu sebeple birinin diğere kıyas edilmesi sahih değildir.

Mütekelim usûlcülerin Hanefîler'e yönelik fesâdü'l-vaz' örneklerinden biri de, akit esnasında birbirine denk olan yaş ve kuru hurmanın birbiri mukabilinde satılabileceğine yönelik iddialarıdır. Çünkü Hanefîler'e göre her ne kadar akitten sonra yaş olan hurmada, kuruma sebebiyle bir miktar eksilme olsa da bu, sonradan meydana gelen bir durum olup akdin kuruluşuna mani değildir. Mâlikîler ise varılan bu hükme, illetin zıddını gerektiren bir delil talik edilmesi sebebiyle itiraz etmişlerdir. Mâlikîler bu noktada rivayet edilen bir hadise dayanmaktadırlar: Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan naklettiğine göre, kuru hurmanın yaş hurma karşılığında satın alınması Hz. Peygamber'e sorulduğunda, "Yaş hurma kuruyunca eksilir mi?" diye sormuş, sahabiler, "Evet." deyince Hz. Peygamber böyle bir alışverişi yasaklamıştır."⁹⁰ Mâlikî usûlcülere göre Hanefîler, illete onun muktezasının zıddı olan bir şeyi bağlamışlardır. Çünkü Hz. Peygamber, kurumak suretiyle meydana gelen eksilmeyi, bu tür bir alışverişin yasak olmasının illeti olarak zikretmiştir. O halde şâriin yasağın illeti olarak kabul ettiği bir şeyi mubah kılmanın illeti olarak kabul etmek, fesâdü'l-vaz' itibariyle sahih değildir. Yukarıda zikredilen görüş Ebû Hanîfe'ye aittir ve mezhepte kabul

⁸⁷ Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/285.

⁸⁸ Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin İbnü'l-Cellâb, *et-Tefri'*, thk. Seyyid Kesrevî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007), 1/170; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *er-Risâle* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 61; Kâdî Abdülvehhâb Ebû Muhammed el-Bağdâdî, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/297.

⁸⁹ Mâlikî kitaplarında meselenin özeti şöyledir: Ramazan ayında cinsel birliktelikten dolayı erkeğe kefâret gerekir. Kadına kefâretin gerekli oluşu ise gönüllü olmasına bağlanmıştır. Mâlikîlere göre o günün kazasının kadın için gerekli olduğuna dair kıyas, kadının cimada gönüllü olması durumunda ona da kefâretin gerekli olduğu görüşünde olanların delillerindedir. Kadın için o günün kazası gerekli oluyorsa kefâret de gerekli olur. bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fimâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr*, thk. Abdülmü'tî Emin (Dımaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993), 10/110.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, "Büyü", 18; İbn Mâce, "Ticârât", 53; Tirmizî, "Büyü", 14; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Yahya el-Leysî rivayeti), (Mısır: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), nr. 1293.

gören görüş de bu yönde olmuştur. Ebû Hanife'ye yukarıda zikri geçen rivayet hatırlatıldığında, ravisi olan Zeyd Ebû Ayyâş'ın rivayetinin kabul edilmez olduğunu söylemiştir.⁹¹

Hanefî hukukçulara göre, nasıl ki bir Müslüman bir Müslüman'ı kasten öldürdüğü takdirde kısas uygulanıyorsa aynı şekilde bir Müslüman bir zimmîyi kasten öldürdüğünde de kısas uygulanır. Çünkü Hanefîler'e göre zimmîler İslâm topraklarında ebedi olarak canları koruma altına alınmış kimselerdir.⁹² Fakat cumhur ulemaya göre bir Müslüman'a zimmî sebebiyle kısas uygulanmaz. Mâlikîler, Hanefîler'in ortaya koyduğu görüşe, fesâdü'l-vaz' gerekçesiyle itiraz ederler. Onlara göre kısas konusunda kâfirin Müslümana kıyaslanması caiz değildir. Çünkü her ikisi de temelde birbirinden farklı olup Müslümanın saygınlığı/hürmeti daha fazladır. Nitekim kâfir bir kişi kazifte bulunduğu had cezası uygulanmaz iken Müslümana uygulanır. Kâfirin Müslüman üzerinde hakkı yok iken Müslüman'ın vardır. Bu sebeple ikisinin bir olarak değerlendirilmesi hatalı kurgulamadır.⁹³

Sonuç

Usûl ilminde hüküm istinbâtında kullanılan yöntemlerin doğru kullanılması önemli görülmüş ve bu yöntemlerinin doğru kullanılmaması hâlinde bunlara karşı yapılacak itiraz yöntemleri de teknik ve ilmi usûller çerçevesinde incelenmiştir. Kıyas, teorik yapısı itibariyle de geniş olan bir hüküm elde etme yöntemi olmasından dolayı usûl eserlerinde üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Bu sebeple zaman zaman kıyas kullanım tekniğine karşı itirazlar serdedilmiştir. Usûl eserlerinde kıyas ve illete yöneltilen itirazlara kavâdih denilmiştir. Bir tür ta'n işlemi olan kavâdih türleriyle, kıyasın usûlüne uygun yapıp yapılmadığı denetlenmiştir. Bir kavâdih türü olan fesâdü'l-vaz', bir illete, o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlamasıdır. Bu yöntemle asla bağlı olan illet ile fer'de ulaşılan hükmün bazı yönlerden uyumu gözlenmiş ve örneğin aynı illetle kurulan kıyaslardan birinin dar diğerinin geniş bir hükme ulaştırılması ya da birinin hafifletici diğerinin zorlaştırıcı bir hükme götürmesi veya birinin müspet diğerinin menfi bir hükme vardırması durumunda kıyas kurgusunun hatalı olduğu kanaatine varılmıştır.

Fesâdü'l-vaz' türünde yapılan itirazlara verilen cevapların munzabit bir şekli yoktur. Zira görülen o ki, istidlâlde bulunan ile itiraz edenin bakış açıları farklıdır. Bunda fesâdü'l-vaz'ın bir istidlâl yöntemi değil münâzara yöntemi olmasının da etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla fesâdü'l-vaz' ile yapılan itiraz, doğrulanması mümkün olmayan bir iddia olduğundan, mezhepler arasında fesâdü'l-vaz' ile yapılan itirazlar mezhebin doğruları arasında olmaya devam etmiştir. Bazı usûl eserlerinde bu itiraza cevap vermenin şekli olarak intikal gösterilmişse, bu tamamen münâzara ilmi açılarından. Çünkü fıkıh mezheplerinin fesâdü'l-vaz' türü itirazlara arka planda verdikleri cevaplar genelde ta'lîl işleminin sıhhati üzerinde durularak yapılmıştır. Kıyasa yöneltilen kavâdih

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/185; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1315), 5/293. Mâlikîler'in görüşü için bk. el-Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-ħicâc*, 178.

⁹² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/31.

⁹³ Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-ħicâc*, 181.

türlerinin bilinmesi, usûl-fürû ilişkisinin bilinmesinde, fürû meselelerin usûlî dayanaklarına ulaşılmasında yardımcı olacak; tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl çalışmalarına da hız kazandıracaktır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1404.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Minhâc fi tertîbi'l-ḥicâc*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2001.
- Başoğlu, Tuncay. “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002), 141-160.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luĝa*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1410/1990.
- Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1984.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1399/1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1418/1997.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah. *el-Esrâr fi'l-fürû'*. thk. Mahmud Tefvik el-Avâtîlî. Amman: Vizâretü'l-Evkâf, 1420/2000.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *el-Kavâdiḥu'l-cedeliyye*. thk. Şerfi binti Ali. Dımaşk: Dâru'l-Verrâk, 1413/1993.
- Ekinci, Ahmet. “Hanefî Usûlcülere Göre İlete Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (2022), 107-130.
- Ekşi, Ahmet. “Tedavi Sürecinde İbadet (Namaz Örneği)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 347-370.
- Erdem, Mehmet. *İslam Hukuku Tartışma Metodolojisi İhtilaf Fıkhı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Erturhan, Sabri. “Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Talili”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 95-124.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. Beyrut Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Halil b. Ahmed Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 1-45. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1427/2006.
- Hıra, Ayhan. "Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İlette Yöneltilen Men'/Mümânaa". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2021), 180-208.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuqahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fî mâ tezammenehü'l-Muvaţta' min me'âni're'ÿ ve'l-âşâr*. thk. Abdülmu'tî Emin. Dimaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh Abdirrahmân el-Kayrevânî. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Taqrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1971.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed Muvaffakuddin. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi uşûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdülaziz es-Saîd. Riyad: Câmîati İmam Muhammed b. Suûd, 1399/1979.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. el-Mısırî. *el-Baḥrû'r-râ'ik*. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, ts.
- İbnü'l-'Arâbî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Maḥşûl fi uşûli'l-fikh*. thk. Hüseyin Ali el-Yedrî-Said Fûde. Amman: Dâru'l-Bayarıq, 1419/1999.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin. *et-Tefri'*. thk. Seyyid Kesrevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2007.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1315.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' fi ḥalli Cem'i'l-cevâmi' (Attâr haşiyesiyle birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâdî Abdülvehhâb Ebû Muhammed el-Bağdâdî. *el-Ma'üne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.

- Koçinkağ, Mansur. “Şemseddîn el-İsfahânî’ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları”. *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 15/0 (2019), 296-317.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta’*. Yahya el-Leysî rivayeti. Mısır: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi’l-kebîr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *et-Taḥbîr şerḥu’t-Taḥrîr*. thk. Abdurrhman el-Cibrîn vd. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/2000.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta’lîl-Muḥtâr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fuṣûlü’l-bedâyi’*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *t-Tevkîf ‘alâ mühimmâtî’t-te‘ârîf*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1410/1990.
- Okur, Hüseyin. “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma’a’l-Fârık”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.
- Özdemir, İbrahim. “Bir Dil Bilimi Olarak Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”. *İslam’da Medeniyet Bilimleri Tarihi* 1. ed. Recep Şentürk vd. 317-372. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Rûyânî, Ebü’l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl et-Taberî. *Bahrü’l-mezheb fi fûrû’i mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1430/2009.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar’aşî. *Takrîrü’l-ḳavânîni’l-mütedâvile min ‘ilmi’l-münâzara*. İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Âmire, ts.
- Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtı’u’l-edille fi’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-uşûl fi netâ’ici’l-uḳûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matbaatü Doha, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü’l-fıḳḳh*. thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436/2015.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi: Şerḥu’l-Pezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2001.
- Suğdî, Ebü’l-Hasen Rüknüslâm Alî b. el-Hüseyin. *en-Nütef fi’l-fetâvâ*. thk. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1984.

- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed. Kahire: Dâru Heçr, 1413/1992.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ûm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1402.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-ḥak min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ebû Hafis Sâmî. Riyad: Dâru'l-Fazilet, 1420/2000.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Âdâbü'l-baḥş ve'l-münâzara*. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. *el-Mühezzeb fi fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûatü'l-ulûm*. sad. Mümin Çelik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *'Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel*. nşr. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1987.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2019.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*. Kahire: Bulak Matbaası, 1313/1895.