

## MECELLE'DEKİ KÜLLÎ KAİDELERİN GENEL KURAL TİPİ DİĞER KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ VE BUNLARIN DELİL OLUŞ KEYFİYETİ\*

Ali BAKKAL\*\*

Zehra SULA\*\*\*

### Öz

İslam hukukunda “genel kural” anlamında çoğunlukla “kaide” kavramı kullanılmaktadır. Ancak ilk dönemlerde bu kavram yerine daha çok “asl” ve “kıyas” kavramları kullanılırdı. On dördüncü asırdan itibaren “asl” kavramı yerine “kâide” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. “Dâbit” kelimesi yer yer kâide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte kısa bir müddet sonra kapsam itibariyle kaide kavramından daha dar anlamda olduğu vurgulanmaya başlamıştır. Günümüzde bir de birbirinden farklı hukuki olayları açıklamak için kullanılan ve bir bütünlük içinde düzenlenmiş olan önermeler sisteminden söz edilir ki, buna da “fıkıh nazariyesi” denir. Ağırlıklı olarak bir İslâm Borçlar Hukuku Kanunu olan *Mecelle*'nin başında doksan dokuz küllî kâide bulunmaktadır. *Mecelle Mazbatası*'nda bir nakl-i sarîh bulunmadıkça bunlarla hükmedilemeyeceği açıkça ifade edilmiş olmakla birlikte daha önce Hâdimî'den itibaren bazı usûlcüler kavâid-i külliyyenin delil olduklarını ifade etmişlerdir. Bu makalede konuyla ilgili temel kaynakların yanı sıra güncel araştırmalar da dikkate alınarak, İslâm hukukunda genel kural anlamında kullanılan kavramlara temas edildikten sonra küllî kâidelerin delil olup olmadıkları üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Külli kaide, Asıl, Kıyas, Kaide, Dâbit, Delil

### The General Rule Types of Holistic Rules in al-Majalla and Relationship of Holistic Rules with Other Concepts and Their Evidence

#### Abstract

In Islamic law, the concept of “*kulli kaidah*” is often used as “*pedestal*”. However, in the early periods, instead of this concept, “*asil (principal)*” and “*qiyas (comparison)*” concepts were used. As of the fourteenth century, the word “*qiyas*” was used instead of “*asil*”. Although the word “*dâbit*” is sometimes used in the same sense as the *kaidah* it is emphasized that after a short time it is in a narrower sense than the concept of base. Today, there is also a system of propositions which are used in order to explain different legal events and which are organized in integrity, which is called “*fiqh theory*”. At the beginning of *Mecelle*, which is more concerned with the law of obligations, there are ninety nine general rules. This article has been focus on whether the general rules in Islamic law are evidence, taking in to account the current sources as well as the basic sources on the subject.

**Keywords:** Kulli kaidah, Asl, Qiyas, Qaidah, Base, Evidence.

\* Bu makale Akdeniz Üniversitesi'nin SBA-2018-2779 nolu BAP projesinden üretilmiştir.

\*\* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, alibakkal52@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4948-2736

\*\*\* Araştırma Görevlisi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, zehrasula@hotmail.com.

## Giriş

Toplamda 1851 maddeden ibaret olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin mukaddime kısmında yer alan birinci madde fikhın tanımıyla ilgili olup peşinden gelen doksan dokuz madde bu çalışmanın konusu olan küllî kâidelerle ilgilidir. Küllî kâidelerle ilgili birçok kitap ve makale çalışması yapılmıştır. Ancak bu çalışmalarda küllî kaidelerin delil olup olmadıkları hususunda genellikle konuya toptancı bakış açısıyla yaklaşıldığını, kaidelerinin farklı özelliklerinin çok fazla dikkate alınmadığını söyleyebiliriz. Bu çalışmanın amacı İslâm hukukunda kâide anlamında kullanılan terimlerin tespiti, bu terimlerin sözlük ve terim anlamlarının ortaya konması, tarihsel süreç içinde bu terimlerin ne zaman ve hangi anlamlarda kullanıldıklarının vuzuha kavuşturulması ve en son olarak da bunların İslâm hukukunda delil olup olmadıkları araştırmaktır. Araştırmamız *Mecelle*'nin küllî kaideleriyle sınırlıdır.

## 1. Fıkıhta Genel Kural Anlamında Kullanılan Kavramlar

### 1.1. Asl

Sözlükte *asl* (çoğulu *usûl*), “kök, dip, temel, kaide, kaynak, bir şeyin esası, dayanağı” gibi anlamlara gelmektedir. Bir fıkıh terimi olarak *asl*, “delil”, “küllî kaide”, “istishâb kaidesinde önceki hal”, “vasfın mukabili”, “bir kimsenin soyundan geldiği en yakın akrabaları”, “kıyasın rükünlerinden biri”, “vakfedilen mal”, “bazı dinî ve hukukî konularda öncelikle gerekli olan husus”, “miras hukukunda ashâbü'l-ferâizin hisselerinin ortak paydası”, “rûchân” anlamında kullanılmıştır.<sup>1</sup>

İlk dönemlerde fakihler fıkıh kuralı anlamında daha çok *asl* kavramını kullanılırdı. Küllî kaidelere asıl, onlara dayanan cüz'î meselelere ise fer' denirdi. Meselâ “yakîn şek ile zâil olmaz” kaidesi bir asıl, ona dayanan bütün cüz'î meseleler de onun fer'leridir. Kaynaklarda farklı mezhep imamlarının farklı meselelerle ilgili görüşleri tartışılırken, daha çok belli konularla ilgili meseleleri kuşatacak şekilde “*aslü Ebî Hanîfe*”, “*aslü Ebî Hanîfe ve Ebî Yûsuf*”, “*aslü Ebî Hanîfe ve Muhammed*”, “*aslühümâ*” ve “*aslü 'ş-şeyhayn*” gibi kavramlar kullanılırdı.<sup>2</sup>

Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin (260-340/873-952) otuz dokuz kaideden oluşan *Risâle fi'l-usûl* adlı eseri ilk kavâid kitabı sayılır. Eserde her bir kaide *asl* kavramıyla ifade edilmiş ve eserin giriş kısmında bunların “ashabımızın kitaplarının dayandığı asıllar”<sup>3</sup> olduğu beyan edilmiştir. Bu ifade, söz konusu asılların fakihlerin fetvalarından çıkarılmasından çok, fetvalar için bunların bir istidlal kaynağı olduğunu gösterir. Eserde yer verilen yirmi yedi asıl fûrû, on iki asıl ise usûl konularıyla ilgilidir. Mâlikî fakihlerinden Huşenî (ö.361/972) de *Usûlü'l-füyâ fi'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* isimli eserinde, fikhî konuların dayanmış olduğu asılları bölüm başlıklarında ve metin içinde zaman zaman “küll” ve “asıl” lafızlarıyla vermiştir.<sup>4</sup> Büyük Hanefî usulcüsü Debûsî (ö.430/1039) de, fikhî konularda imamlar arasındaki görüş ayrılıklarının gerekçelerini ortaya koymak için yazdığı *Te'sisü'n-nazar*<sup>5</sup> isimli eserinde seksen altı asıl kaydetmiştir.<sup>6</sup> VIII/XIV. asırdan itibaren *el-asl* terimi yerini *kâide* kavramına bırakmaya başlamıştır.

Kaynaklarda fikhî kuralların *el-asl* olarak ifade edilmesi ile *el-asl*'in sözlük anlamı arasında bir paralellik bulunmaktadır. Çünkü mezhep müktesebatının gözden geçirilmesi ve birçok fer'î meselenin incelenmesi sonucunda elde edilen bu kurallar, aynı zamanda bu meselelerin köklerini ve kökleşmiş olan temel yapısını gösterir. Dolayısıyla *asıllar*, ibadetlerden muâmelâta, cezalardan münâkehâta kadar birçok fer'î meselenin üzerine kurulu olduğu ilkelerdir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Bu anlamdaki kullanımların kısa açıklaması ve örnekleri için bk. Ahmet Özel, “Asıl-Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 1991, c. 3, s. 473.

<sup>2</sup> Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 62.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, *Risâle fi'l-usûl (Te'sisü'n-nazar*'ın ekinde), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979, s.110.

<sup>4</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî (ö. 361/971), *Usûlü'l-füyâ fi'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, (nşr. Muhammed el-Mecdûb, Muhammed Ebü'l-Ecfân, Osman Battîh), Tunus 1985.

<sup>5</sup> Şükrü Özen eserin Debûsî'ye aidiyetini bir hayli şüpheli bulmakta ve Ebü Ca'fer eş-Şirmânî'ye (VI/XII) ait olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmektedir. (Bk. Özen, “Te'sisü'n-nezâir”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XLIV, , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, c. 40, s. 545-547.)

<sup>6</sup> Ebü Zeyd 'Ubeydullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.

<sup>7</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 63.

Kâide kavramıyla mukayese edildiğinde asıl kavramı, bazen kâideden daha dar, bazen daha geniş, bazen de eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür. Çalışmamız açısından önemli olan husus, asl kavramının kâide anlamında da kullanılmış olmasıdır. Eğer asl kavramı kâide anlamında kullanılıyor ve delil olarak kullanıldıkları anlaşılıyorsa, bu durum kâidelerin de delil olduklarını gösterir.

## 1.2. Kıyas

Sözlükte kıyas, “ölçmek, takdir etmek, benzetmek” anlamlarına gelir. Mütercim Âsım Efendi, kıyasın bir nesneyi benzeri olan nesneye takdir edip uydurmak mânasına geldiğini söyler.<sup>8</sup> Hangi alanla ilgili olursa olsun herhangi bir kıyas işleminde bir makîsün aleyh (üzerine kıyas yapılan, kendisine benzetilen, örnek alınan şey, ölçü), bir de makîsün leh(başka bir şeye kıyas edilen ve benzetilen şey) vardır. Kıyas kavramı bazen makîsün aleyhin kendisi, bazen de makîsün lehi makîsün aleyhe göre ölçme işlemi için kullanılır. Sarf ve nahivde kıyas kavramı “tümevarım yoluyla elde edilen ölçü”, mantıkta ise “doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklini belirten işlem” anlamında kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Fıkıhta kıyas kavramının her iki anlamda kullanıldığı görülmektedir: “Genel ve yerleşik kural” anlamından kullanıldığı zaman “ölçü”, usûlî kıyas anlamında kullanıldığı zaman ise “ölçme işlemi” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

İlk dönemlerden itibaren fakihler, kendilerinden önceki fakihlerin görüşlerini incelerken, tek tek onların somut olaylara ilişkin görüşlerini aktarmak yerine, onların dayandıkları ilke ve prensipleri esas alarak farklı meselelere uygulamaya çalışmışlardır. Özellikle Hanefî fakihlerinde bu tutum daha çok öne çıkmaktadır. Bu nedenle Hanefî kaynaklarında sözü edilen “kıyas” kavramının, mezhebin temel yaklaşımını ortaya koyması bakımından merkezî bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>10</sup>

Hanefî kaynaklarında genel kural ve ilke anlamına gelen kıyas kavramı çoğunlukla “kavl” kelimesine izafe edilerek kullanılır: “*Kıyâsü kavli Ebî Hanîfe*”, “*kıyâsü kavli Ebî Yûsuf*”, “*kıyâsü kavli Muhammed*” ve “*kıyâsü kavli Ebî Yûsuf ve Muhammed*” gibi.<sup>11</sup> Sahabe ve tâbiîn uygulamalarından çıkarılan kurallar için de aynı durum söz konusudur. Mesela İmam Muhammed, Hz. Ömer’in ihramlı iken kendisine saldırmayan bir sırtlanı öldürmesi sebebiyle bir koç kesilmesini emretmesinden yola çıkarak, hayvan saldırmadan öldürülürse fidye gerekeceğini, saldırmaması durumunda ise fidye gerekmeyeceği hükmünü verdikten sonra “*Hâzâ kıyâsü kavli Ömer*” demiştir.<sup>12</sup>

Hanefîler, hem usûl hem fûrû kaynaklarında geçen *kıyâsü'l-asl* veya *kıyâsü'l-usûl* terkiplerindeki kıyas kavramıyla da, mezhebin esas aldığı genel ilke ve kuralları kastetmişlerdir.<sup>13</sup> *Kıyâsü'l-asl* sadece Hanefî imamları değil, diğer mezheplere mensup fakihler tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Meselâ Cüveynî (ö.478/1005) *Kitâbü't-Telhîs*'inde “*kıyâsü'l-asla aykırı olan şeyle ta'lîlin cevazı hakkında*” bir bölüm açmış ve burada konuyla ilgili birçok meseleyi incelemiştir.<sup>14</sup> Fıkıh literatüründe geçen “*kıyâsü's-şer*” ve “*kıyâsü'l-mezheb*” ifadelerini de “şeriatte geçerli olan kural”, “mezhep içinde yerleşmiş ilke” manasında anlamak gerekir.<sup>15</sup>

## 1.3. Kâide

Sözlükte “oturmak” mânasındaki kuûd masdarından türeyen kâide (çoğulu kavâid) “binanın üzerine dayandığı temel, bir şeyin aslı, esası” anlamına gelir. Fikhî kaideler, tedvin edilmiş fikhî literatüründe çeşitli olaylara ilgili fer'î hükümleri toparlamaya ve onlara ortak açıklama getirmeye

<sup>8</sup> Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, c.2, s. 997.

<sup>9</sup> Ali Durusoy, “Kıyas”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, c.25, s. 525.

<sup>10</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 319.

<sup>11</sup> Bk. Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 320.

<sup>12</sup> Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccetü 'alâ ehli'l-Medîne*, Neşr: Mehdî Hasan el-Kilânî, Hararabad 1968, c. II, 243-246.

<sup>13</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 321.

<sup>14</sup> Ebü'l-Me'âlî Ebû Muhammed Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs f.i usûli'l-fikh*, I-III, Neşr: Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1996, c. III, s. 315-318.

<sup>15</sup> Yunus Apaydın, “Kıyas - Fıkıh”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I- I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, c. 25, s. 529.

yönelik bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup> Yukarıda ifade ettiğimiz üzere ilk dönemlerde *kâide* kavramı yerine daha çok *asl* veya *kıyas* kavramı kullanılırdı. Bununla birlikte *asl* kelimesine nisbetle daha az rastlansa da fûrû-i fikh eserlerinde erken dönemde *kâide* kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir.<sup>17</sup> Meselâ Cüveynî, bu kelimeyi “genel kural” anlamında kullanmıştır.<sup>18</sup> İzz b. Abdisselâm (660/1262) *kâide* kavramını eserlerinde başlık olarak kullanan ilk müelliftir. Bununla birlikte genel anlamda *asl* kavramının yerine *kâide* kavramının kullanılmaya başlaması için VIII/XIV. asrı beklemek gerekmiştir. Her ne kadar gerek fûrû-i fikh eserlerinde ve gerekse kavâid literatürüne dair kaynaklarda *kâide* kelimesi zaman zaman fikhî kâideleri ifade etmek için kullanıldığına rastlansa da, teknik anlamıyla ilk olarak Şâfiî hadisçisi ve fakîhi ‘Alâî’nin (ö.761/1359) *el-Mecmû‘û‘l-müzheb fi kavâ‘idi‘l-mezheb* isimli eserinde kullanıldığı görülmektedir.<sup>19</sup> Gerek *asl* ifadesi, gerekse *kâide* kavramı ilk dönemlerden itibaren “genel kural” anlamında kullanılmış olsa da, erken dönemde bu kavramlara ilişkin tanım ve açıklamalara gidilmemiştir. Fikhî anlamda *kâide* terimini ilk tanımlayan kişinin Hanbelî fakîhi Necmeddin et-Tûfi (ö.716/1316) olduğunu söyleyebiliriz. O, usûl-i fikhın tanımındaki *el-kavâid* ifadesini açıklarken *kâide* kelimesini “*inceleme ve araştırma (nazar) sonucunda kendisinden cüz‘î hükümlerin (kaziyye) çıkarıldığı küllî kaziyyelerdir*”<sup>20</sup> şeklinde tarif etmiştir. Daha sonra gelen Feyyûmî (770/1369),<sup>21</sup> Sübkî (771/1369),<sup>22</sup> Teftâzânî (792/1390),<sup>23</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî (816/1413),<sup>24</sup> İbn-i Hatîb ed-Dehşî (834/1431),<sup>25</sup> İbnü’n-Neccâr (972/1564),<sup>26</sup> Behûfî (1051/1641),<sup>27</sup> Hamevî (1098/1687),<sup>28</sup> Tehânevî (1158/1745),<sup>29</sup> Zerkâ (1907-1999),<sup>30</sup> Nedvî<sup>31</sup> gibi âlimler *kâide*yi bazı farklarla yaklaşık olarak Tûfi gibi tanımlamışlardır. Onların tanımlarında *kâide*nin üç önemli özelliği ortaya çıkmaktadır:

a. *Küllî hüküm olması*: Tûfi ve Cürcânî *kâide*yi “*kaziyye*” kavramıyla açıklarken, Teftâzânî, İbn-i Hatîb ed-Dehşî, Hamevî ve Nedvî “*hüküm*”, diğerleri ise “*emr*” kavramıyla anlatmaya çalışmışlardır. *Kâide*nin bu şekilde farklı kavramlarla ifade edilmesinde önemli bir fark söz konusu değildir.

<sup>16</sup> Mustafa Baktır, “Kaide”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I- I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 205.

<sup>17</sup> Bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXXI, İstanbul 1982-1983, c. VII, s. 8-9; ‘Alâuddin Ebû Bekr b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Bedâi‘us’s-sanâi‘ fi tertîbi’s-şerâi‘*, I-VII, Beyrut 1982, c. III, s. 356-357.

<sup>18</sup> Ebü‘l-Me‘âlî Ebû Muhammed Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, I-III, *Kitâbü’t-Telhîs fi usûli‘l-fikh*, Neşr: Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, c. II, s. 80, 93. Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 65.

<sup>19</sup> Necmüddin Süleyman b. Abdilkaviyy et-Tûfi, *Şerhu Muhtasarî‘r-Ravda*, Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Vizâratu’s-Şuûnil’l-İslâmiyye ve‘l-Evkâf ve‘d-Da‘ve ve‘l-İrşad, I-II, 2. Baskı, Riyad 1998, c. II, s. 95-96.

<sup>20</sup> Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *Misbâhu‘l-münîr*, el-Mektebetü‘l-İlmiyye, Beyrut, t.s., s.195.

<sup>21</sup> Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve‘n-nezâir*, Neşr: Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Avad), Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991, I, 11.

<sup>22</sup> Sa‘düddin Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu‘t-Telvîh ‘ale‘t-Tavdîh*, I-II, Thk: Zekerîyya el-‘Umeyrât, Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 35.

<sup>23</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s.177.

<sup>24</sup> Ebü’s-Senâ Nureddin Mahmud İbn Hatîb ed-Dehşî, *Muhtesar min Kavâ‘idi‘l-‘Alâiyyi ve Kelâmi‘l-İsnevî*, Thk: Mustafa Mahmud el-Pencuveynî, Irak, 1980, s. 64.

<sup>25</sup> Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. en-Neccâr, *Muhtasarü‘t-Tahrîr şerhu Kevkebi‘l-münîr*, I-IV, Thk: Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd, 2. Baskı, Mektebetü‘l-‘Ubeykân, Beyrut 1997, I, 30.

<sup>26</sup> Mansur b. Yusuf el-Behûfî, *Keşşâfu‘l-kanâ‘ ‘ani‘l-İknâ‘*, Thk: Suudî Arabistan Krallığı Adalet Bakanlığı Uzman Heyeti, Vizâratü‘l-‘adl, Riyad 2000, I, 17.

<sup>27</sup> Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu‘uyûni‘l-besâir*, Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 51.

<sup>28</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, (1996), *Keşşâfu istilahâti‘l-fünûn ve‘l-‘ulûm*, I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, II, 1295.

<sup>29</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü‘l-fikhiyyü‘l-‘âmm*, I-III, 10. Baskı, Dâru‘l-fikr, Dımaşk, 1387/1968, 946.

<sup>30</sup> Alî Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâidü‘l-fikhiyye: mefhûmuhâ, neş‘etühâ, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edilletühâ, mühimmetühâ, tatbîkâtühâ*, Dâru‘l-Kalem, 3.Baskı, Dımaşk 1991, s. 43.

Hükümün önemli bir özelliğini çoğu fakihler “külli” kavramıyla ifade ederken, Hamevî “ekserî”, Zerkâ ve Nedvî ise “ağlebî” kavramıyla anlatmaya çalışmışlardır. Hüküm “külli” olması cüz’iyyâtının tamamını kuşatması, “ağlebî” olması ise çoğunu kuşatması anlamına gelir. İlk olarak Hamevî hükümün külli oluşuna itiraz etmiş, onun “ekserî hüküm” olduğunu vurgulamıştır. Zerkâ ve Nedvî gibi bazı müellifler ise bu anlamda “ağlebî” kelimesinin kullanılmasının daha uygun olacağı kanaatinde dirler. Ebû Saîd el-Hâdimî (ö.1176/1762) ise kâideleri, “külli veya ekserî hüküm”<sup>32</sup> olmakla nitelemekle, bazı kâidelerin külli, bazılarının ise ekserî hüküm ifade ettiklerine dikkat çekmek istemiştir. Günümüz İslâm hukukçuları arasında kâidelerin genellikle ekserî veya ağlebî hüküm ifade ettikleri kabul edilir.

b. *Cüz’iyyâtını kuşatması*: Kâidenin “külli hüküm” ifade ettiğini kabul edenler cüz’iyyâtının tamamını, “ağlebî hüküm” ifade ettiği kabul edenler ise çoğunu kuşattığını kabul etmiş olmaktadır. Günümüzde ikinci görüş hakimdir.

c. *Cüz’iyyâtın kâideden çıkarılması*: Kâidenin üçüncü temel özelliği şamil olduğu cüz’î hükümlerin bu kâideden çıkarılabilmesidir. İbn Nüceym kâidenin bu özelliğini ifade etmek için “fürûun kendisine reddolunduğu”<sup>33</sup> ifadesini kullanır; şârih Hamevî de bundan maksadın “fürûatın ondan çıkarılması”<sup>34</sup> olduğunu belirtir. Dolayısıyla kâidenin bu özelliği onu delil gibi kullanılma imkânını doğurmaktadır.

#### Kâidenin Tanımı Yapılırken Kullanılan Temel Kavramlar:

Müellifler	Hüküm ve önerme olması	Külli veya ağlebî olması	Cüz’iyyâtını kuşatıcı olması	Cüz’iyyâtının kâideden çıkarılması
Tûfî	القضايا	الكلية		تعرف فيها قضايا جزئية
Feyyûmî	الامر	الكلي	المنطبق على جميع جزئياته	
Sübki	الامر	الكلي	ينطبق عليه جزئيات كثيرة	
Teftâzânî	حكم	كلي	ينطبق على جزئياته	ليتعرف احكامها منه
Cürcânî	قضيه	كلية	ينطبق على جميع جزئياتها	
İbn Hatîb ed-Dehş	حكم	كلي	ينطبق على جميع جزئياته	لنتعرف احكامها منه
İbn Neccâr	امر	كلي	ينطبق عليه جزئيات كثيرة	
Behûtî	امر	كلي	منطبق على جزئيات موضوعه	
Hamevî	حكم اكثر	لا كلي	ينطبق اكثر جزئياته	لنتعرف احكامها منه
Tehânevî	امر	كلي	منطبق على جميع جزئياته	تعرف احكامها منه
Zerka				
Nedvî	حكم	شرعي فيقضية أغلبية		يتعرف منها ما دخلتحتها

(Sütunlar soldan sağa doğru okunduğunda bazı eksikleriyle birlikte müelliflerin Arapça kâide tarifî ortaya çıkar.)

<sup>32</sup> Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî, *Mecâmi’u’l-hakâik* (Ahmed Hamdî Şirvânî, *Levâmi’u’l-dekâik fi tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik* içinde), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, 289.

<sup>33</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, (*Gamzu ‘uyûni’l-besâir*’in metni), I, 32.

<sup>34</sup> Hamevî, *Gamzu ‘uyûni’l-besâir*, I, 32.

Yukarıdaki tanımları gözden geçirdiğimiz zaman üç özelliğini de içine alacak şekilde kaideyi şöyle tanımlayabiliriz: “*Cüzlerinin hükümlerini doğrudan içeren ve cüzlerine ilişkin hükmün kendisinden çıkarıldığı genel-geçer (ağlebî) bir önermedir.*”

#### 1.4. Dâbit

Genel kural anlamında kullanılan kavramlardan biri de “dâbit”tir. “Dâbit” kelimesi yer yer kâide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte başta VIII/XIV. asır Mâlikî fakihlerinden Makkârî (ö.758/1357),<sup>35</sup>Karâfî (684/1285), Tâceddîn es-Sübki (ö.771/1370),<sup>36</sup> ve İbn Nüceym (970/1562)<sup>37</sup> ve Zerkeşî (794/1391)<sup>38</sup> gibi alimler kaideyi daha geniş, dâbiti ise daha dar kapsamlı görmüşler ve aralarındaki farklara işaret etmişlerdir.<sup>39</sup> İbn Nüceym, dâbiti kâideden ayırıp bunları *el-fevâid* olarak isimlendirdikten sonra, kâidenin “fıkıhın birçok bölümündeki konuları birleştirdiğini, dâbitin ise sadece bir baptan olan meseleleri bir araya getirdiğini” belirtmiştir.<sup>40</sup> Kâide, neredeyse bütün fıkıh konularına uygulanabilecek soyutlukta olduğundan konusuz kural gibidir. Meselâ “Şek ile yakın zail olmaz”<sup>41</sup> kaidesi bütün fıkıh konularına uygulanabilir nitelikte olup, metnine bakıldığı zaman bize herhangi bir konuyu hatırlatmaz. Buna mukabil, “Hayvanların kendiliğinden olarak cinayet ve mazarratı hederdir”<sup>42</sup> kaidesi hayvanların verdiği zararlar ilgilidir; *Mecelli*’nin küllî kaideleri arasına girmiş olsa da bu özelliği itibarıyla bir dâbittir. Bey’, hibe, havâle, icâre, havâle ve kefalet gibi fıkıhın belli bir konuyla ilgili bütün kurallar dâbit olarak görülmelidir.

Bir kuralın muhtevası ne kadar geniş ise istisnası o kadar çok, ne kadar dar ise istisnası o kadar az olur. Dâbitin şamil olduğu meseleler belli bir konuyla ilgili olduğundan, o meselelere olan delâleti doğrudan ve kuvvetli olur. Hükme doğrudan delâlet etmesi sebebiyle dâbitin istisnayı ya hiç yoktur veya çok azdır. Dolayısıyla bunlarla amel etmekte pek problem olmaz.

#### 1.5. Nazariye

Birbirinden farklı birçok olayı açıklamak için kullanılan ve bir bütünlük içinde düzenlenmiş önermeler sisteminden ibaret olan genelleştirilmiş bilgiye teori (nazariye) denir. “Hukukun özel bir bölümünün veya konusunun ana unsurları, temel şartları ve hükümleriyle detaylı olarak tetkik edilmesi ve o sahada her zaman geçerli olacak neticelere varılmasıyla oluşan temel alan teorisi”ne de “fıkıh nazariyesi” denilmektedir.<sup>43</sup> Akit, mülkiyet, hak, ehliyet, ispat, örf, zaruret gibi fıkıhın belli temel konularının özelliklerini, yapısını ve fonksiyonlarını açıklamak için düzenlenmiş olan kurallar sisteminin her biri tek başına bir “fıkıh nazariyesi”dir.

Fıkıh nazariyeleri bir bakıma küllî kaidelerin belli konularda gruplandırılıp daha geniş ve kapsamlı bir sistem oluşturulması demektir.<sup>44</sup> Nitekim Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Mecelle*’nin küllî kaidelerini esas kaideler (el-kavâ’idü’l-esâsiyye) ve onlardan doğan fer’î kaideler (el-kavâ’idü’l-müteferri’a) şeklinde ikiye ayırmış, 40 esas kaide, 59 fer’î kaide tespit ederek esas kaidelerle fer’î kaideleri birleştirerek adeta onları belli konularda nazariye şekline getirmiştir.<sup>45</sup>

Ali Ahmed en-Nedvî, fıkıh kaidesi ile fıkıh nazariyesi arasındaki farkı şu iki noktada toplamıştır:

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkârî, *el-Kavâ'id*, I-II, Neşr: Ahmed b. Abdillâh b. Hamîd), Mekke, t.y., I, 212.

<sup>36</sup> Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 11.

<sup>37</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâr*, (*Gamzü 'Uyûni'l-Besâir*'in metni), II, 5.

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, Thk: Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1405/1984, I, 70.

<sup>39</sup> Bakır, “Kaide”, c. XXIV, s. 205.

<sup>40</sup> İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (*Gamzü 'Uyûni'l-Besâir*'in metni), II, 5.

<sup>41</sup> Mecelle, md. 4.

<sup>42</sup> Mecelle, md. 94.

<sup>43</sup> Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kâideleri’ Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri”, Marife Dergisi, c. 1, sy. 1, 59.

<sup>44</sup> Faruk Beşer, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2014, 99.

<sup>45</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, I-III, 10. Baskı, Dârü'l-fikr, Dımaşk, 1387/1968, II, 965-1060.

a. Fıkıh kaidesinin bizzat kendisi bir hukuki hüküm taşıyıcıdır. Bu hüküm, şamil olduğu her fer'î mesele için geçerlidir. Fıkıh nazariyesi ise böyle bir hüküm koymaz.

b. Fıkıh kaidesi, ana unsur ve temel şartları (erkan ve şurût) ihtiva etmez. Fıkıh nazariyesi için bunlar zorunludur. Bu erkan ve şurûta göre ilgili konunun teorisi oluşturulabilir.<sup>46</sup>

İslâm hukuku kazuistik bir metotla yazılmıştır. Önce her somut olaya ilişkin bir ictehad yapılmış, sonra da bunlardan fikhî kaideler çıkarılmıştır. İşte bu fikhî kâideler ilgili olduğu meselenin ana yapısını, iskeletini, felsefesini ve nazariyesini ortaya koyar. Kaide ve dâbitlerden hareketle her konuda bir nazariye oluşturmak mümkündür.

## 2. Küllî Kâidelerin Usûl, Fıkıh ve Usûl-i Muhâkeme Kâidesi Olması

Küllî kâidelerin delil olup olmadıklarını ortaya koymak için öncelikle onların ne tür kâideler olduklarına bakmak gerekir. *Mecelle*, ağırlıklı olarak bir İslâm Borçlar Hukuku kanunu olduğu için başındaki kâidelerin de fûrû-i fıkıhla ilgili oldukları zannı hakim olmaktadır. Oysa bunların bir kısmı usûl-i fıkıh, bir kısmı fûrû-i fıkıh, bir kısmı da usûl-i muhâkeme ile kurallarıdır. Usûl-i muhakeme her ne kadar fûrû-i fikhin bir dalı ise de bu alanda uygulanan kâidelerin önemli bir kısmı daha çok usûl-i fikh kâidelerine benzemektedir.

Usûl-i fikhin ana konuları deliller, hükümler, istidlâl metotları, ictehad ve metinler arası ilişkiler olmak üzere beş başlık altında toplanabilir.<sup>47</sup> Dolayısıyla bu konularla ilgili kurallar birer usûl kaidesi sayılır. Ancak bu konuların fûrû-i fikh ile de ilişkisi vardır. Nitekim fikhin ana konusu, “şer’î delillerden ictehad ve istidlâl yoluyla elde edilen amelî hükümler”dir.<sup>48</sup>

Bazı kâideler saf usûl veya saf fikh kâidesi özelliğini taşımakla birlikte, bazıları da bir yönüyle usûl, diğer yönüyle fûrû kâidesi özelliğini taşır. Bu sebeple küllî kâidelerin hangisinin tam olarak usûl, hangisinin fûrû kaidesi olduğunu ayırmak zordur.

Usûl kâidelerinin temel fonksiyonu delillerden hüküm çıkarırken *aracılık* vazifesini görmeleri, yani konuyla ilgili özel delilden hüküm çıkarma metot ve yolunu göstermeleridir. Mahzâ usûl kâidesi olanlar daha çok lâfzın delâletiyle ilgili kurallardır. “Kelâmın i’ mali, ihmalden evlâdır”,<sup>49</sup> “Kelâmda asl olan mânâ-yı hakikidir”<sup>50</sup> ve “Mutlak itlak üzere cari olur. Eğer nassen yahut delâleten takyid delili bulunmaz ise”<sup>51</sup> gibi kâideler böyledir.<sup>52</sup> Ali Haydar Efendi’nin vurguladığı gibi “Bunlar ebvâb ve fusûlde mezkûr olan mesâilin bazı elfâzlarını anlamak için olup yoksa re’sen ahkâmî hâvî değildir.”<sup>53</sup>

Fûrû-i fikh kâidelerinin temel özelliği *mükelleflerin filleriyle* ilgili olmaları ve benzer fiillerde uygulanacak *ortak hükmü* ifade etmeleridir.<sup>54</sup> Meselâ, “Ücret ile zamân müctemi’ olmaz”,<sup>55</sup> “Hayvanların kendiliğinden olarak cinayet ve mazarratı hederdir”<sup>56</sup> ve “Bir kimsenin mülkünde ânın izni olmaksızın âhar bir kimsenin tasarruf etmesi caiz değildir”<sup>57</sup> gibi belli bir fikh konusuyla ilgili kâideler saf fikh kâideleridir. Bu kâideleri mükelleflere ilişkin somut olaylara uyguladığımız zaman elde edeceğimiz sonuç, “farz, vacib, mendub, mubah, mekruh, haram” gibi teklifi hüküm, “sebeb, rükün, şart mâni” gibi vaz’î hüküm ya da şer’an gerekli rükün ve şartları taşıyıp taşıyamaması bakımından da “sahih, fâsid, batıl” gibi kavramlarla ifade edilir.

<sup>46</sup> Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 55-56; Yaman, “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri”, 59.

<sup>47</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 24.

<sup>48</sup> Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 1.

<sup>49</sup> Mecelle, md. 60.

<sup>50</sup> Mecelle, md. 12.

<sup>51</sup> Mecelle, md. 64.

<sup>52</sup> *Mecelle*’nin dille ilgili kâideleri hakkında geniş bilgi için bk. Bayram Demir, “Mecelle’nin Dille İlgili Küllî Kâideleri”, *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (İğdır, 30 Kasım 2018), 265-301.

<sup>53</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I-IV, Matbaa-i Tevsî-i Tıbbât, İstanbul 1330. I, 24.

<sup>54</sup> M. Hüseyin el-Hanefî, *el-Medhal li dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, I-II, Kahire 1969, I, 255; Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 427; Bâ Huseyn Yakub b. Abdülvehhab, *el-Kavâ'idü'l-Fikhiyye: el-mebâdî el-mukavvimât el-masâdir*, Riyad 1418/1998, 138; Yaman, “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri”, 58.

<sup>55</sup> Mecelle, md. 86.

<sup>56</sup> Mecelle, md. 94.

<sup>57</sup> Mecelle, md. 96.

Bir yönüyle usûl, diğer yönüyle fıkıh kâidesi olarak kabul edilen kurallar, delil olma özelliği itibariyle usûl kâidesi, mükellefin fiiliyle ilgili hüküm ifade etmesi bakımından ise fıkıh kâidesidir. Meselâ istihsan, örf, istislâh, istishâb gibi kaynaklarla ilgili kurallardan delil olmaları itibariyle bahsediliyorsa usûl kuralı, bunlardan mükellefin fiiliyle ilgili fer'î bir hüküm çıkarılması cihetiyle söz ediliyorsa fıkıh kâidesi sayılırlar.<sup>58</sup> Meselâ “Âdet muhakkemdir”<sup>59</sup> denildiğinde bu ifade ile örf ve âdetin delil olduğu anlatılmak isteniyorsa usûl kâidesi, bu kuraldan yola çıkarak somut olaya ilişkin bir hüküm istinbat edilmesi kastediliyorsa fıkıh kuralı olması söz konusudur. Hem usûl, hem fıkıh kuralı olarak kullanılan kâidelerde fıkıh kâidesi olma yönü ağır basar.

Bir kuralın hem usûl hem fıkıh kâidesi olması aklın ilkelerine aykırı bir durum olarak değerlendirilmemesi gerekir. Çünkü bu, nisbî hükümlerle ilgili bir durumdur. Bir şey farklı açılardan birbirine zıt kavramlarla isimlendirilebilir. Mesela baba ve oğul kavramları birbirine zıt mefhumlardır. Ancak bir kişi, birisinin oğlu, bir başkasının da babası olabilir. Dolayısıyla aynı şey farklı itibarlarla farklı ve birbirine zıt isimler alabilir. Meselâ usûl-i fikihta güneşin batması, akşam namazının farz olmasına götüren bir yol olması bakımından *sebep*, akşam namazının sahih olması için hariçte gerçekleşmesi gereken bir durum olması bakımından *şart* ismini alır. Bunlara benzer şekilde orucun farziyetiyle ilgili<sup>60</sup> âyet usûl açısından *delil*, fûrû açısından *hüküm* olarak değerlendirilir. Söz konusu âyet, orucun farziyetinin kaynağı ve menşei olması açısından *delil*, somut olaya ilişkin mükellefin sorumluluğu açısından *hükümdür*.

“Burhan ile sabit olan şey, ayanen sabit gibidir”,<sup>61</sup> “Beyyine müddeî için ve yemin münkir üzerinedir”,<sup>62</sup> “Beyyine, hilaf-ı zâhiri isbat için, yemin aslı ibkâ içindir”<sup>63</sup> gibi kaideler usûl-i muhâkeme ile ilgili olup bunlar daha çok usûl kâidelerine benzerler. Çünkü bunlardan doğrudan fer'î bir hüküm çıkarmak mümkün değildir. Bunlar, mükellefin fiili hakkında verilecek olan hüküm ile bu hükümün delili arasında aracılık vazifesini gören kurallar kabilindedir.

### 3. Delil Kavramı Üzerine

Bu çalışmada küllî kâidelerin delil oluş keyfiyetini araştırma konusu yaptığımız için delil kavramından ne anladığımızı ortaya koymak durumundayız. Delil, “yol göstermek, irşat etmek” anlamına gelen delâlet mastarından türetilmiş mübalağa ifade eden bir sıfat olup, “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren anlamına gelir.”<sup>64</sup> İslâm hukukçuları bu kavramı “şer'î ve amelî bir hükme götüren şey” anlamında kullanır. “Bunun için de İslâm hukukçuları hem şer'î hükümün çıkarıldığı aslı, hem de şer'î hüküm elde etmede kullanılan yöntem ve genel prensipleri delil olarak adlandırırılar.”<sup>65</sup>

Şer'î delil deyince, icmâlî ve tafsilî deliller anlaşılır. İcmâlî deliller, edile-i erbaa olarak bilinen kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibarettir. Sahâbe sözü, istihsan ve istislâh gibi diğer icmâlî deliller bunların kapsamına dahil edilir. İcmâlî deliller, şer'î hükümlerin genel kaynakları olduğu için somut olaylara ilişkin hükümler doğrudan bu kaynaklardan değil, bunların kapsamına dahil olan cüzlerinden çıkarılır. Bu cüzlere de tafsilî delil denilir. Başka bir ifade ile tafsilî delil, meselâ domuz etinin haramlığını bildiren (el-Mâide 5/3) âyette olduğu gibi, özel bir meseleyle ilgili şer'î hüküm bildiren cüz'î delillerden ibarettir.<sup>66</sup> Kitab'ın cüz'î delilleri âyetler; Sünnet'in hadisler; istihsan ve istislâh ve istishab delillerinin cüz'î delilleri ise bunların altında yer alan genel hukuk prensipleri, yani kâide ve dâbitlardır.

Her hükümün bir delili vardır. Eğer bir hükümün delili edile-i erbaadan tespit edilemiyorsa, bu takdirde delil genel hukuk prensipleri, yani kâideler olacaktır. Biz bu çalışmamızda küllî kaidelerin delil oluşlarından söz ederken bunları icmâlî delil bağlamında değil, cüz'î delil bağlamında

<sup>58</sup> Bk. Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 71.

<sup>59</sup> Mecelle, md. 36.

<sup>60</sup> el-Bakara, 2/183.

<sup>61</sup> Mecelle, md. 75.

<sup>62</sup> Mecelle, md. 76.

<sup>63</sup> Mecelle, md. 77.

<sup>64</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 136.

<sup>65</sup> Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 139.

<sup>66</sup> Bardakoğlu, “Delil”, IX, 139.



değerlendirmekteyiz. Somut olaya ilişkin hükmü elde etme bakımından edille-i erbaada hareket noktası naslar iken, maslahat odaklı delillerde hareket noktası fer'î hükümlerden tümevarım yoluyla elde edilmiş olan fıkıh kâideleridir.

Fıkıh literatüründe kâideler daha çok bir meselenin illeti incelenirken zikredilir. Buradan anlaşılması gereken husus, kâidenin bu meseleye ilişkin hükmün delili olmasıdır. Tahrîcî'l-fürû' âle'l-usûl (kaidelerden fûrû elde etmek), birbirine eşit iki görüşten birini seçmek anlamına gelen tercih, şerh ve hâşiye literatüründe bir meselenin illeti araştırılırken hükmün illetinin kâide şeklinde belirlenmesi (meslekü't-ta'sîl) küllî kaidelerin delil olarak kullanılmasına ilişkin uygulamalardır.

#### 4. Küllî Kâidelerin Delil Olup Olmadıkları

##### 4.1. Çıkarıldıkları Kaynak Bakımından

Küllî kâideler nasların delâletlerinden, usul-i fıkıh prensiplerinden, gramer kurallarından, benzer hükümler arasındaki ortak illetlerden, Şâriin gerçekleşmesini hedeflediği maksatlardan ve aklın ilkelerinden faydalanılarak elde edilmiştir.<sup>67</sup> Bununla birlikte bir şekilde onları aslı kaynaklara, hatta naslara irca etmek mümkündür. Zira akıl-nass-dil kuralları arasında bir çelişki yoktur. Nitekim *Mecâmi'* şârihlerinden Mustafa Hulusi Muradî Güzelhisarî'ye (ö. 1215/1800) göre küllî kâideler, Kur'ân, sünnet, icma ve kıyastan alınmış olup yine bunlardan birine râci bulunmaktadır.<sup>68</sup> Ancak bunların "edille-i erbaa"ya irca kuvvetinde farklılıklar vardır. Delil olma kuvvetine göre bunları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

Doğrudan âyet ve hadislerin lafız ve mânasından çıkarılanlar:

"Meşakkat teysiri celbeder"<sup>69</sup> kaidelerinin aslını, "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez,"<sup>70</sup> "Allah dinde size ağır gelecek bir hüküm koymamıştır",<sup>71</sup> âyetleri ile "Allah katında en sevimli din, kolaylaştırılmış Hanifliktir"<sup>72</sup> hadisi teşkil eder.

"Hayvanatın kendiliğinden olarak cinayet ve mazarratı hederdir"<sup>73</sup> maddesi, "Cinâyetü'l-'acmâi cübâr"<sup>74</sup>; "Bir şeyin nef'i, zamanı mukabelesindedir"<sup>75</sup> kâidesi "el-Harâcü bi'd-damân",<sup>76</sup> "Beyyine müddeî için ve yemin münkir üzerinedir"<sup>77</sup> prensibi "el-Beyyinetü 'ale'l-müddeî ve'l-yeminü 'alâ men enker"<sup>78</sup> hadislerinin tercümesinden ibarettir.

"Kim ki; bir şeyi vaktinden evvel isti'cal eyler ise mahrumiyetle muâteb olur"<sup>79</sup> kâidesi "Katil varis olmaz"<sup>80</sup>; "Bi kaderi'l-imbân şarta riayet olunmak lazım gelir"<sup>81</sup> kaidesi "Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar"<sup>82</sup>; "Bilâ sebep-i meşrû birinin mâlini bir kimsenin ahz eylemesi caiz olmaz"<sup>83</sup> prensibi ise "Gerçek şu ki ben bir insanım. Sizden bazısı, getirdiği delil ile diğerlerinden daha ikna edici olabilir. Bu sebeple ben, kimin lehine diğer kardeşinin hakkından bir parçayı hükmedersem, şüphesiz o ateşten bir parçadır. Onu ister alsın ister bıraksın"<sup>84</sup> hadislerinin anlamından istidlâl edilerek çıkarılmıştır. Delil sayılmaları küllî kaide oluşlarından değil, nassa dayanmış olmalarından kaynaklanmaktadır.

<sup>67</sup> Muhammed Sellâm Medkûr, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1976, s. 328; Zerka, *el-Medhal*, 2: 951

<sup>68</sup> Mustafa Güzelhisarî, *Menâfi'ü'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i-l hakâik*, Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, Dersââdet 1308, 16.

<sup>69</sup> Mecelle, md. 17.

<sup>70</sup> el-Bakara, 2/185.

<sup>71</sup> el-Hacc, 22/78.

<sup>72</sup> Buhârî, "İman" 29 (bab başlığında); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 236.

<sup>73</sup> Mecelle, md. 94.

<sup>74</sup> Krş. Buhârî, "Zekât" 66; Müslim, "Hudûd" 45, 46; Ebû Dâvûd, "Diyât" 27; Tirmizî, "Zekât", 16, "Ahkâm" 37; Nesâî, "Zekât" 28; İbn Mâce, "Diyât" 27.

<sup>75</sup> Mecelle, Md. 85.

<sup>76</sup> Ebû Dâvûd, "Buyû" 71; Tirmizî, "Buyû" 53; Nesâî, "Buyû", 15.

<sup>77</sup> Mecelle, Md. 76.

<sup>78</sup> Buhârî, "Rehin", 6; Tirmizî, "Ahkâm", 12; İbn Mâce, "Ahkâm", 7.

<sup>79</sup> Mecelle, md. 99.

<sup>80</sup> Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Tirmizî, "Ferâiz" 17; Ahmed b. Hanbel, I, 49.

<sup>81</sup> Mecelle, md. 84.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, "Akdiye" 12; Tirmizî, "Ahkâm" 17.

<sup>83</sup> Mecelle, md. 97.

<sup>84</sup> Buhârî, "Şehâdât", 27, "Ahkâm", 20; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Akdiye" 7; Tirmizî, "Ahkâm" 11; Nesâî, "Kudât" 13, 33; İbn Mâce, "Ahkâm", 5.

Lafız ve mâna bakımından Kur'an ve Sünnet'e dayanan küllî kaidelerin tek başına delil olma vasfına sahip oldukları kabul edilmiştir.<sup>85</sup>

b. Sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn uygulamaları ve yaklaşımlarından çıkarılanlar. Meselâ, "İctihad ile ictihad nakz olunmaz"<sup>86</sup> kaidesi daha önce Hz. Ebû Bekir'in çözümlendiği bir olayı Hz. Ömer'in yeniden ele alarak farklı biçimde karara bağlamasından çıkarılmıştır.<sup>87</sup> Sahabe kavlini delil olarak kabul edenler, onların uygulamalarından çıkarılan kâideleri de kabul ederler.

c. Dil kurallarından çıkarılanlar: Başta, "Kelâmda aslolan manay-ı hakikidir"<sup>88</sup> kaidesi ve benzeri birçok kaide dil kurallarından çıkarılmıştır. Meselâ, Karâfî, "Emir vücub ifade eder", "Nehiy tahrim ifade eder" gibi kaideleri örnek göstererek usûl kaidelerinin genel olarak Arap dilinden çıkarıldığını ifade eder.<sup>89</sup> Bununla birlikte usûl kâidelerinin kaynağını mahzâ Arap dili olarak görmek doğru değildir. Çünkü usûlcü bu kuralları doğrudan Arap dilinden değil, Kur'an'dan çıkarmıştır. Meselâ usûlcü Kur'an'daki mevcut 'emir'leri inceler, bunların delâletlerini araştırır. Araştırmanın sonunda "emr'in emredilen şeyin vücûbuna delâlet ettiğini görür; böylece 'Emir vücub ifade eder" kuralını koyar.<sup>90</sup>

Usûl kurallarını çıkarmak için başta Kur'an'a müracaat edilmesine rağmen bu kaidelerin ana kaynağının Arap dili olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'dan çıkarılmaları, Kur'an'ın şahit tutulması ve sağlamanın onunla yapılması demektir.

Dilin yapısından çıkarılan kaideler daha çok usûl kuralı olarak kullanılırlar ve bunlar prensipte delil sayılır. Ancak bunlar aracı prensip oldukları için kendilerinden somut olaya ilişkin bir hüküm çıkarmak mümkün olmaz.

d. Mantık kurallarından çıkarılanlar: Meselâ, "Vücutta bir şeye tâbi olan hükümde dahi ona tabi olur"<sup>91</sup> kaidesi mantıksal zorunluluğu ifade eden bir prensipten çıkarılmış görünmektedir.<sup>92</sup> *Mecelle*'de fıkıh kaidelerinin önemli bir kısmı böyledir. Bu yolla çıkarılan kâideler usûlî kıyas mesabesinde sayılır. Çünkü ikisi de aynı mantığı tabidir.

e. Fıkıh imamlarının ictihatlarından çıkarılan kaideler: Yukarıdaki hususlara dayandırılmayan kaidelerin önemli bir kısmının kaynağı ise mezhep imamlarının ictihatlarıdır. Sonraki fakihler onların belli konulardaki ictihatlarından yola çıkarak bazı kaideleri tespit etmişlerdir. Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ında imamlara atfettiği asılların büyük kısmı böyledir. Ancak bu kaideleri tamamen ilgili imamların kendi şahsî düşünceleri olarak düşünmek doğru olmaz. Bunlar da dolaylı olarak Kur'an ve Sünnet'e dayandırılabilir. Çünkü her ictihadın dolaylı da olsa edille-i erbaadan şer'î bir kaynağı vardır. Dolayısıyla fikhî kaideler şer'î bir kaynağı olan ictihatlardan çıkarılmış olmaktadır.

Başta Kerhî ve Debûsî gibi alimlerin ortaya koydukları "asıl"lar, sadece altlarında yer alan fer'î hükümlerden çıkarılmış kaideler olmayıp, aynı zamanda bunların kaynağı olarak kullanılmış olan delillerden ibarettir.

f. Kültürel unsurlardan çıkarılan kaideler: Bazı kaidelerin ortaya çıkmasında kültürel unsurların da önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Meselâ, "Bir iş dîk olduktaki müttesi' olur"<sup>93</sup> kaidesi aynı zamanda Arapların darb-ı mesel olarak kullandıkları bir prensipte ve kaynaklarda İmam Şâfî'nin birkaç yerde bu kâideyi kullanarak hüküm verdiği zikredilmektedir. Şâfî fakihî Zerkeşî bu kaidenin İmam Şâfî'nin parlak sözlerinden biri olduğunu ve üç yerde bu kâide ile hüküm verdiğini belirtir. Meselâ, yola çıkmış bir kadının velisi bulunmadığı takdirde birisini veli tayin edip edemeyeceği kendisine sorulduğunda İmam Şâfî bu kâideyi söyleyerek cevap vermiştir.<sup>94</sup> "Zarûretler

<sup>85</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1976, I, 254.

<sup>86</sup> Mecelle, md. 16

<sup>87</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, I-IV, Beyrut 1991, I, 86.

<sup>88</sup> Mecelle, md. 12.

<sup>89</sup> Şihâbüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Furûk; Envâru'l-bürûk fî envâ'i'l-furûk*, I-IV, Neşr: Halil el-Mansûr, Dârü'Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 5-7.

<sup>90</sup> Bk. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, 26.

<sup>91</sup> Mecelle, md. 47.

<sup>92</sup> Muhammed ez-Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye'ale'l-Mezhebi'l-Hanefî ve's-Şâfî'î*, Kuveyt 1999, 27-30.

<sup>93</sup> Mecelle, md. 18.

<sup>94</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 105.

memnû olan şeyleri mubah kılar”<sup>95</sup> kâidesi özellikle Sûriye lehçesinde buna yakın bir lafız ile atasözü olarak kullanılıyordu. Ücret-külfet dengesi için de buna benzer bir atasözü mevcuttur.<sup>96</sup>

Külfî kâidelerin kaynaklarını tek bir unsura dayandırmak da doğru değildir. Fıkıhta bir hükmün kaynağı nedir diye sorulduğu zaman, bazen “Kur’an, Sünnet, İcma ve Kıyas-ı fukaha” şeklinde cevap alabiliriz. Hüküm bir olmakla birlikte, bu hükmü dört ayrı kaynağa dayandırmak mümkündür. Külfî kâideler konusunda da benzeri bir durum vardır. Öncelikle herhangi bir külfî kâidenin kaynağı ne olursa olsun, onu daima Kur’an ve Sünnet’in genel prensipleriyle desteklemek mümkündür. Ancak bazen bu destek çok kuvvetli olurken, bazen çok zayıf olabilir. Bu destek kuvvetli olduğunda bu kâide büyük bir çoğunluk tarafından kabul görmüş, zayıf olduğu zaman sadece bir mezhep veya mezhep içinde bir imam tarafından sahiplenilmiştir.

#### 4.2. İctihad Çeşitleri Açısından

Uslucülerin çoğunluğuna göre icthad, hem kıyas işleminde olduğu gibi bir asla irca edilebilen şeyi, hem de bir asla irca edilemeyen şeyleri ifade için kullanıldığından kıyastan daha geneldir. Buna göre her kıyas bir icthaddır, fakat her icthad bir kıyas değildir.<sup>97</sup> Bazı müellifler icthadı üç kısma ayırmışlardır.<sup>98</sup>

a. Beyan icthadı: Lafzın delâletlerinden ve birbiriyle olan ilişkilerinden yola çıkarak sonuçta nastan bazı hükümler çıkarmakla ilgilidir. Bu kısım hukukta “lafzî yorum” kavramıyla ifade edilen metottur.

b. Kıyas icthadı: Usûlî kıyas yoluyla yapılan icthaddır. Olaylar arasında illet birliği sebebiyle tikelden tikele geçiş şeklinde bir çözüm yoludur.

c. Genel prensip icthadı (el-ictihâdü’l-istislâhî): Naslarda hükmü bulunmayan, kıyas yoluyla da çözümü mümkün olmayan meselelerin, fikhın genel kural ve ilkelerine göre hükme bağlanması yönündeki icthaddır.<sup>99</sup> Eğer olaylar beyan veya kıyas icthadı yoluyla çözülemezse, naslardaki kapsamlı düzenlemeler ve ilkeler arasında bir bağ kurmak suretiyle çözüme gidilir ki bu bir “genel prensip icthadı”dır.<sup>100</sup>

#### 4.3. İstihsan Delili Açısından

Debûsî istihsanı, “*celî (açık) kıyasla muâraza halinde olan delilin adıdır*” şeklinde tanımladıktan sonra, bu delilin *nass, icmâ, zarûret* veya *kıyas-ı hafîden* ibaret olduğunu açıklamıştır.<sup>101</sup> İstihsan işleminin bir tarafından terk edilen açık (celî) kıyas, diğer tarafında ise bunun terk edilmesini gerektiren bir delil bulunmaktadır. Açık kıyas, somut olaya ilişkin olaya ait problemin çözümlenmesi hususunda ilk akla gelen genel ilkedir. Eğer açık kıyası terk etmeyi gerektiren bir delil bulunmasaydı, bununla amel edilecekti. Bu da kâide ve dâbitlerle istidlâl edildiği anlamına gelir.

İstihsan işleminin diğer tarafında ise açık kıyasın terkin gerektiren delil bulunur. Bu da *nass, icma, zarûret* ve *kıyas-ı hafîden* biridir. Zaruret ve kıyas-ı hafî sebebiyle açık kıyasın terk edilmesini gerektiren şey çoğunlukla yine bir kıyastır. Dolayısıyla istihsanın bu tarafı da kısmen kâide ve dâbitlerin delil olarak kullanılması anlamına gelmektedir.

#### 4.4. Diğer Tâfî Deliller Açısından

Hâdimî, İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed Sellâm Medkûr gibi bazı müellifler külfî kâideleri şer’î deliller arasında saymışlardır.<sup>102</sup> Onların külfî kâideler bağlamında “şer’î delil”den

<sup>95</sup> Mecelle, Md. 21.

<sup>96</sup> Kızılkaya, *Külli Kâideler*, 106.

<sup>97</sup> H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, XXI, 436.

<sup>98</sup> Muhammed Ma’rûf ed-Devâlibî, *el-Medhal ilâ ‘ilmi usûli’l-fikh*, Beyrut 1385/1965, 414-415.

<sup>99</sup> Soner Duman, *İmam Şâfi’nin Kıyas Anlayışı*, 2. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul 2017, 299.

<sup>100</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVIII, 89.

<sup>101</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî (ö.430/1038), *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*, Thk: Halil Muhyiddîn el-Meys, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2007, 404-406.

<sup>102</sup> Hâdimî, *Mecâmi’*, 79, 289; İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330, 191; Muhammed Sellâm Medkûr, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire 1976, 330.

maksadı icmâlî delil değil, cüz'î delil olmalıdır. Çünkü küllî kaideler, genel çerçevesi naslar tarafından çizilmiş olan örf, istihsan, istislah ve istishâb gibi icmâlî delillerin kapsamında yer alan cüzleridir.

Küllî kâidelerin bir kısmı örf, istihsan, istislah ve istishâb delillerin rükün, geçerlilik şartı, sınırı, bölümü ve fonksiyonları gibi hususları; bir kısmı da somut olaya ilişkin küllî hükümleri kapsar. Bu delillerin somut olaylara uygulanması ancak kaide ve dâbitların aracı olarak kullanılmasıyla mümkün olur. Meselâ “âdet muhakkemdir”,<sup>103</sup> “örf ile tayin nass ile tayin gibidir”<sup>104</sup> maddeleri örf ve âdetin fer'î meselelere uygulanan bir delil olduğunu gösterir. Nitekim, ilk dönem eserleri dahil olmak üzere fıkıh literatürüne bakıldığında, İslâm'ın ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere ters düşmeyen bir örf ve âdetin fikhî sonucun belirlenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu açık biçimde görülmektedir.<sup>105</sup> “Âdet ancak, muttarit yahut galip oldukça muteber olur.”<sup>106</sup> ve “İtibar gâlib-i şâyia olup nadire değildir”<sup>107</sup> kaideleri ise örf ve âdetin varlık şartıyla ilgilidir.

İstislâh, istishâb ve örf gibi delillerle amel etmek aynı zamanda küllî kâidelerle istidlâlde bulunmak anlamına gelmekle beraber, onlar bu delillerin altında bulduklarından ayrıca delil olduklarını beyan etme ihtiyacı ortaya çıkmamıştır.

#### 4.5. Mezheplerin Kuruluş Dönemlerinde Kabul Ettikleri Deliller Bakımından

Kurucu imamlar döneminde ittifakla kabul edilen deliller sonradan “edile-i erbaa” adı verilen Kur'an, sünnet, icma, kıyas delillerinden ibaretti. Nasslar sınırlı, olaylar sınırsızdır. Nass ve kıyas yoluyla ancak sınırlı sayıda olayın şer'î hükmüne ulaşılabilir. Geride bu dört delil vasıtasıyla hükmü tespit edilemeyen geniş bir alan kalmaktadır. İmam Şâfiî, ictihadla kıyası eşitlemek suretiyle bu problemi kıyas içinde çözmeye çalışmıştır. Ona göre Allah'ın kitabında her olaya ilişkin ya kesin bir nass veya bir delâlet vardır.<sup>108</sup> Şâfiî küllî kâideleri birer “delâlet” gibi kullanmış ve bu yolla çözdüğü meseleleri kıyas kapsamında görmüştür. Meselâ, az olan suya sinek düşmesi halinde bu suyu temiz kabul etmiş ve bu hükmü “zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar”<sup>109</sup> kaidesine dayandırmıştır.<sup>110</sup>

Esasen Hanefiler de istihsan yoluyla çözmedikleri meseleleri benzer bir yolla çözmüşlerdir. Çünkü istihsan daha çok istisnâ yoluyla çözülebilen meseleleri içine alır. Bunların dışında usûlî kıyasla çözemedikleri meseleleri yine “kıyas” adını verdikleri kâide ve dâbitlarla çözmüşlerdir. Kerhî ve Debûsî'nin ortaya koyduğu asıllar sadece fikhî çözümlerden yola çıkarak ortaya çıkarılmış ilkeler değil, aynı zamanda bu çözümlerin kaynaklarıdır.

İmam Mâlikî de fikhî kurallara çok önem veriyordu. Öyle ki o da Hanefiler gibi haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesi için hukukun genel ilkelerine yani küllî kâidelere aykırı olmaması şartını getirmişti. Her iki mezhebe göre de sahih bir kural, buna aykırı haber-i vahide tercih tercih edilmeliydi.

Ahmed b. Hanbelî'nin kıyas anlayışının ne olduğu çok açık değildir. Ancak onun da maslahat odaklı ictihada önem verdiği bilinmektedir. Bu da küllî kaideleri delil olarak kullanmaktan başka bir anlam ifade etmez.

İstislâhî delil olarak kabul etmek zamanla Mâlikî mezhebinin ayırt edici özelliklerinden biri haline gelmekle birlikte Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi önde gelen Mâlikî usulcülerinin bu delili reddederken,<sup>111</sup> ancak Karâfî (ö.684/1285), İbn Râşid (ö. 736/1336) ve Şâtîbî (ö.790/1388) gibi usulcüler tarafından hicrî yedinci asırdan sonra Mâlikî usulüne yerleşmeye başlamıştır.<sup>112</sup> Bu zamana kadar nass veya kıyasla çözülemeyen meseleler hiç şüphesiz küllî kaideler

<sup>103</sup> Mecelle, md. 36

<sup>104</sup> Mecelle, md. 45

<sup>105</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, XXVIII, 88.

<sup>106</sup> Mecelle, md. 41.

<sup>107</sup> Mecelle, md. 45

<sup>108</sup> Apaydın, “İctihad”, 21: 434.

<sup>109</sup> Mecelle, md. 21.

<sup>110</sup> İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 49. İmam Şâfiî'nin genel prensip ictihadına göre çözdüğü meseleler için bk. Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 306-322.

<sup>111</sup> Şükrü Özen, “İstislâh” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, XXIII, 385.

<sup>112</sup> Eyüp Kaya “Mâlikî Mezhebi”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, I-XL IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, XXVII, 526

yoluyla çözülmüyordu, sonradan bu metoda istislâh adı verilmiştir. Nitekim Şâfiîlerden Kiyâ el-Herrâsî (ö.504/1110), hem Şâfiî hem Mâlikî kadılığı yapan İbn Dakîkûl'îd, Mâlikî usûlcülerinden Şehâbeddin el-Karâfî (ö.684/1285), Hanbelîlerden Necmeddin et-Tûfî (ö.716/1316) gibi bazı müellifler istislâhın bütün müctehidlerce kaynak kabul edildiğini hususunda birleşmişlerdir.<sup>113</sup> Karâfî ayrıca Cüveynî, Mâverdî ve Gazzâlî'nin maslahat-ı mürsele ile hüküm vermekte Mâlikîler'i geçtiklerini, hatta daha da ileri gidip maslahat-ı mürsele taraftarlarının sadece Şâfiîler olduğunu söylemenin doğru ve insafı olacağını ileri sürmüştür.<sup>114</sup> "Kıyasta hareket noktası naslar iken istislâhta naslardan tümevarımla elde edilen prensipler ve bunların genel çerçevede naslara uygunluğu, en azından aykırı olmadığı tesbiti önem kazanmaktadır."<sup>115</sup> Zerkeşî (ö.794/1392) istislâhta şer'î kaidelere yakınlık ve uygunluk şartının aranması halinde bunun kıyas kapsamında olacağını, böylece muteber sayılan kısma dahil edilip mürsel olma vasfını kaybedeceğini ve tartışmanın lafzî hale döneceğini belirtir.<sup>116</sup>

Yine maslahat içerikli bir delil olan istishâbtan ilk olarak hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru söz edilmeye başlanmıştır.<sup>117</sup> İstishâbın bazı türlerine her zaman bazı itirazlar yapılmış olmakla birlikte sonraları bütün mezhepler tarafından kabul gören bir delil olmuştur. İstishâb, katı lafızcılığın boşluklarını doldurmaya hizmet eden ve müctehidin nas bulunmadığı yerde hayat olaylarının akışına göre, fakat bazı prensiplere (küllî kaide) dayalı olarak hüküm vermesini kolaylaştıran önemli bir delildir.<sup>118</sup> İstishâbın hemen her kısmı küllî kaideler içinde bir veya birkaç kaide ile ifade edilmiştir.

#### 4.6. Fıkıh Eserlerinde Kullanılış Amacı Bakımından

Fıkıh eserlerinde kâideler genel olarak tahrîc, tercîh ve ta'lîl maksadıyla kullanılmıştır. Konumuz itibariyle bunlardan en önemlisi ta'lîl için kullanılmış olanlarıdır. Ta'lîl, bir olayın veya bir hükmün illete dayandırılması ve ona bağlanarak açıklanması anlamına gelir. İlet de "hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe"den ibarettir.<sup>119</sup> Fikhî ihtilaflar izah edilirken, mezheplerin görüşü temellendirilirken veya tahrîc ve tercîh yapılırken çoğunlukla ta'lîl metodu kullanılır. Temel metinlerde hükümlerin illetleri ortaya konurken sık sık fikhî kaidelere başvurulduğu görülür.<sup>120</sup> Meselâ Ebû Yûsuf, fuzulî akdinde olduğu gibi, nikâh akdinde de sonradan verilen icazetin akit kurulmadan verilen izin gibi olduğuna dair görüşünü, "intihâen verilen icâzet, ibtidâen verilen izin gibidir" kaidesiyle illettirmişdir.<sup>121</sup>

İleti belirleme yollarından biri olarak geliştirilen münasebet (ihâle) kavramı literatürde maslahatla eş anlamlı kullanılmakta, zaman zaman müctehidler tarafından başka bir şahit aranmaksızın sırf münasebet esas alınarak kıyas yapılmakta, yani kıyasın temel yapılarından illetin bir türünü maslahat-ı mürsele teşkil etmektedir. Bu tür kıyasa "kıyâsü'l-maslaha, el-kıyâsü'l-maslâhî" veya "el-kıyâsü'l-mürsel" adı verilmektedir.<sup>122</sup> Bu da küllî kâidelerle istidlâl anlamına gelmektedir.

#### 4.7. Ekserî veya Ağlebî Hüküm Vasfını Haiz Olması Bakımından

Küllî kaidelerin delil olmadığını ileri sürenlerin en önemli delili Mecelle mazbatasında da ifade edildiği üzere bunların küllî hüküm değil, "ekserî veya ağlebî hüküm"<sup>123</sup> vasfını haiz olmalarıdır. Ali Haydar Efendiye göre her ne kadar araştırmacı fakihler bir kaideyi zikrettikten sonra onun istisnalarını da zikretmişlerse de onların bütün istisnaları zikretmeleri mümkün değildir.<sup>124</sup> Dolayısıyla

<sup>113</sup> Özen, "İstislâh", *DİA*, XXIII, 386.

<sup>114</sup> Özen, "İstislâh", *DİA*, XXIII, 386.

<sup>115</sup> Özen, "İstislâh", *DİA*, XXIII, 385.

<sup>116</sup> Özen, "İstislâh", *DİA*, XXIII, 385.

<sup>117</sup> Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, XXIII, 377-378.

<sup>118</sup> Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 378.

<sup>119</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "İlet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 117.

<sup>120</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 343.

<sup>121</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 365.

<sup>122</sup> Özen, "İstislâh" *DİA*, XXIII, 385.

<sup>123</sup> Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 3. Baskı, Matbaatü Tevsî-i Tıbbât, İstanbul 1330, I, 23; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm*, I-III, 10. Baskı, Dârü'l-fikr, Dımaşk, 1387/1968, II, 984.

<sup>124</sup> Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 23.

külfî kaidelerin delil olarak kullanılması, istisnası olan bazı yerlerde de geçerli olmaları sonucunu doğurur.<sup>125</sup>

Fikhî kaidelerin ekserî veya ağlebî hüküm etmesi, âm, mutlak ve müşterek lafızlara benzer. Bu lafızların tahsis, takyid ve te'vile ihtimali olması bunların delil olmalarına engel olmadığı gibi, fikhî kâidelerin de bazı istisnalarının olması bunları delil olmaktan çıkarmaz. İstisnası olan deliller konusunda fakihlerin daha fazla dikkatli olmaları gerekir.

#### 4.8. Fer'î Hükümlerin Semeresi Olması Bakımından

Bazı araştırmacılar fikhî kâidelerin delil kabul edilmesi halinde devire (kısır döngü) düşüleceğini ifade etmektedirler. Zira fikhî kaideler fer'î hükümlerden çıkarılan semereler ve sonuçlardan ibarettir; tekrar başka fer'î hükümlerin kendisine bağlanması hususunda asıl kabul edilmeleri, bunların hem fer', hem asıl olmaları anlamına gelir. Bu da devirdir.<sup>126</sup> Gerçekte bir devir yoktur. Bu kâidelerin, geçmiş fakihlerin fetvâ ve icihadlarından çıkarılmış olmaları, bunların önceden hiç mevcut olmadıkları ve ilk defa varlık alanına çıkarıldıkları anlamına gelmez. Esasen bu kaideler söz gelimi Ebû Hanîfe'nin zihninde önceden mevcuttu, sonraki fakihler meselâ İbn Nüceym bunları onun icihadlarından çıkarmıştır. Bu kâideler, kendisinin çıkarıldığı fûrûâtın da, çıkarıldıktan sonra ona isnad edilen diğer fer'î hükümlerin de esas kaynağıdır. Hamevî fer'î hükümlerin kaidelerden çıkarılış şeklini mantıktaki kıyas formülüyle açıklar:

*Kesin olarak temiz olan şeyin temizliği şek ile zail olmaz;*

*Bu elbise kesin olarak temizdir;*

(Her iki önermeden mükerrer olanlar atıldıktan sonra şu sonuç ortaya çıkar):

*Bu elbisenin temizliği şek ile zail olmaz.<sup>127</sup>*

Külfî kâide büyük önerme, cüz'î mesele küçük önerme yapılmak suretiyle bütün cüz'î meselelerin hükmü kâideden çıkarılabilir. Bu sebeple İbn Nüceym'e göre kâideler, "hakîkatte fikhın asıllarıdır (hiye, usûlü'l-fikhi fi'l-hakîka)."<sup>128</sup> Yani fikhın özü, esası ve temelidir.

Esasen pratiği olan her ilmin bir de nazariyesi vardır. Uygulamalı bilimlerin nazariyesi genellikle sonradan ortaya çıkıp teşekkül eder. Fıkıh ilminde de durum böyle olmuştur. Önce fûrû-i fikh ortaya çıkmış; onun kaynak ve yorum teorisiyle ilgili nazariyesi konumunda olan usûl-i fikh sonradan teşekkül etmiştir. Usûl-i fikh, kaynaklardan hüküm çıkarma vazifesini görür. Ancak kaynaklar sınırlı, olaylar sınırsız olduğu için, bu kaynaklardan hareketle sınırsız olayların cevabını bulmak mümkün olmamış; olayları tasnif edip bunlarla ilgili bir nazariye oluşturulması ihtiyacı hasıl olmuştur. İslâm hukukunda kavâid, işte bu ihtiyacı karşılayan ilkeler bütününden ibarettir.

Hukuk ilmi kanun kitaplarını okuyarak öğrenilmez. Çünkü kanunlar, hukuk nazariyesinin belli şartlarda norm şekline bürünmüş halini yansıtır. Eğer bu normlar hukuk nazariyesini karşılamamaya başlarsa değiştirilmeleri gerekir. Hukuk nazariyesi daha sabit ve kolay kolay değişmeyen hukuk ilkelerinin toplamından ibarettir. Kanunlar her zaman bu nazariye istikametinde yeniden tanzim edilir. Hatta Anayasa Mahkemesi kanun yeni yapılmış olsa dahi hukukun temel ilkelerine uymaması sebebiyle bu kanunu geçersiz kılabilir.

İslâm hukukunun temel kaynakları Kur'an ve Sünnettir. İslâm hukuk nazariyatını ise bu kaynakları lafız, mana ve maksat itibarıyla esas alan kavâid oluşturur. Kaidelerin fer'î hükümlerden sonradan çıkarılmış olmaları onların bu hükümlerden önce bulunmadıkları anlamına gelmez. Bunlar çıkarılmadan önce geçmiş müctehidlerin zihinlerinde mevcuttu ve onlar fer'î hükümleri genellikle bu kaidelerden yola çıkarak ortaya koyuyorlardı. Usûl ilminde olduğu gibi, kâidelerin fûrûdan sonra tedvin edilmesi, bunların fakihler tarafından bilinmediği veya uygulanmadığı anlamına gelmez.<sup>129</sup>

#### 4.9. Mecelle Mazbatasındaki Bazı İfadeler Açısından

Mecelle mazbatasında fikh kaidelerinin hem delil olduklarını hem olmadıklarını gösteren bazı ifadeler vardır. "Gerçekte fetva kitapları, olayların fikh kaidelerine tatbikine dair verilmiş olan

<sup>125</sup> Bk. Akay, İhsan Akay, "Kavâid-i Fikhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy. 31, (Konya 2018), 92.

<sup>126</sup> Akay, "Kavâid-i Fikhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi", 105, 114.

<sup>127</sup> Hamevî, *Gamzû 'uyûni'l-besâir*, 32.

<sup>128</sup> Hamevî, *Gamzû 'uyûni'l-besâir*, 32.

<sup>129</sup> Kızılkaya, *Külfî Kaideler*, 93.

fetvaları ihtiva eden eserler olup”<sup>130</sup> ifadesi, fetvaların önemli bir kısmının fıkıh kaidelerinden çıkarıldığını, dolayısıyla edille-i erbaaya dayandırılması mümkün olmayan hallerde somut olaya ilişkin konularda delil olduklarını gösterir. “Külli kaideler, İbn Nüceym ile onun yolunda yürüyen fakihlerin bir araya getirdikleri fikhî kâideler olup, şer’iyye hâkimleri *sarih bir nakil*<sup>131</sup> bulunmadıkça yalnız bunlarla (külli kâidelerle) hükmedemez”<sup>132</sup> kaydı ise küllî kaidelerin müstakil bir delil olamayacağına delalet eder. Bu ifadeler arasında zahiren çelişki varmış gibi görünse de gerçekte bir çelişki yoktur.

Öncelikle *Mecelle*’deki küllî kâidelerin delil olarak kullanılmaları “sarih bir naklin bulunması” şartına bağlanmıştır. Yani bu kayıttan küllî kaidelerin delil olmadıkları değil, sarih bir nakille desteklenmesi şartıyla delil oldukları anlaşılır. Şart tahakkuk edince delil olarak kullanılabilirler.

“Sarih bir naklin bulunması” kaydı, biraz kapalı bir ifade olup bununla ne kastedildiğini doğru şekilde anlamak lazımdır. Bu kaydı, “fer’î bir meselede çözüm aranırken doğrudan küllî kaidelere başvurulması ve ondan hüküm çıkarılması doğru olmadığı, o meseleye ilişkin özel delillere dayanılması gerektiği”<sup>133</sup> şeklinde anlamanın yanlıcı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü naslarda o meseleye ilişkin doğrudan veya kıyas yoluyla uygulanabilecek özel bir delil bulunuyorsa zaten hüküm o nassa hamledilir, ayrıca kaideyi araya koymaya gerek kalmaz. Burada “sarih nakil”den kasıt nass ise, bu nass küllî kâidenin geçerlilik şart ve sınırlılıklarını belirleyen nassın başka bir şey olamaz. Küllî kaideler istihsan, istislâh, örf ve istishâb delillerinin alt prensiplerini oluşturdukları için, bu delillerin hüccet oluşunda naslara dayanmak gerektiği gibi, alt prensiplerini oluşturan kaidelerin şart ve sınırlılıklarının belirlenmesinde de naslara ihtiyaç duyulur. Nasların lafız ve manasından çıkarılan kaidelerle, böyle olmayan kaideler arasında fark gözetilmesine benzer şekilde, sınırları naslarla belirlenmiş olan kaidelerle böyle olmayan kaideler arasında fark vardır.

Burada “sarih nakil”den maksat, kâideyi destekleyen açık bir hüküm veya Osmanlı kanunnamelerinde yer alan bir kanun maddesi de olabilir. Çünkü her iki dayanak kaideyi doğru anlama ve somut olaya uygulama konusunda hâkime yardımcı olur. Nitekim *Mecelle*’nin uygulandığı dönemlerde Osmanlı mahkemelerinde bir kanun maddesi gösterilmeden yalnız *Mecelle*’nin küllî kâidelerine dayanılarak verilen hükümler temyizde bozuluyordu.<sup>134</sup> *Mecelle* heyeti ve temyiz mahkemesi küllî kaidelerin kayıtsız şekilde kullanılıp olumsuz sonuçlara gidilmesini önlemek için böyle bir şart ileri sürmüştür. *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi’nin, “Lâkin kavâid-i külliyyeye tatbikan hükm olunamaz ise de, kavâid-i mezkûreye getirilen emsile fûrûât-ı fikhîyyeden olmakla, onlara tatbikan amel ve hükm olunmasında iştibah ve tereddüde mahal yoktur. Şöyle ki: Meselâ *Mecelle*’nin 55. maddesinde mezkûr olan misal sâir mevaddında zikr olunmadığından hakim, misâl-i mezkûra tatbikan hükm edebilir.”<sup>135</sup> sözü, geçmiş fakihlerin fetvalarından bir örnek bulunması halinde küllî kaidelerle amel edileceğini göstermektedir.

Bize göre küllî kaidelerle amel etmek için nakl-i sarih istenmesinin bir sebebi de bazılarının İmâm Âzam’ın icihadlarından değil, sonraki fakihlerin icihadlarından çıkarılmış olması olmalıdır.<sup>136</sup> Bu husus küllî kaideler hakkında geçerli olmamakla birlikte *Mecelle*’de yerini almış dâbit seviyesindeki bazı kaideler için söz konusu olabilmektedir.

## SONUÇ

İslâm hukukunun temel ilkelerini yansıtan ve farklı alanlardaki fer’î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermelere küllî kâide denilmektedir. İlk dönemlerde kâide kavramı yerine *asl* ve *kıyas* kavramları kullanılırdı. VIII/XIV. asırdan sonra *asl* yerine *kâide* kavramı kullanılmaya başlandı. Genel kural anlamında kullanılan kavramlardan biri de “dâbit”tir. Bu kavram yer yer kâide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte hicrî sekizinci asırdan itibaren “dâbit”in

<sup>130</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 4.

<sup>131</sup> Berkî’de “sahih bir nakil” şeklinde geçer. Bk. Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 3. Baskı, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982, s. 10.

<sup>132</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 5.

<sup>133</sup> Akay, “Kavâid-i Fikhîyyenin Müstakil Delil Olma Problemi”, 94.

<sup>134</sup> Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Küllî Kâideler*, Erzurum 1988 (Basılmamış çalışma), 210.

<sup>135</sup> Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 23-24.

<sup>136</sup> Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 23.

kapsamının daha dar, “kâide”nin kapsamının daha geniş olduğu vurgulanmaya başlanmıştır. Sonradan konuyu kapsam açısından değerlendiren âlimler fıkıhın birbirinden farklı birçok konusunu içine alan kurala kâide, sadece belli bir konuyu içeren kurala ise dâbit denilmesi daha uygun bulmuşlardır. Kaide, neredeyse bütün fıkıh konularına uygulanabilecek nitelikte olduğundan son derece soyut ve konusuz kural gibidir. Dâbitin ise dâima belli bir konusu vardır.

Çoğunlukla zannedildiği gibi *Mecelle*'nin küllî kâidelerinin tamamı fıkıh kâidelerinden ibaret değildir. Küllî kâidelerin bir kısmı usûl-i fıkıh, bir kısmı fûrû-i fıkıh bir kısmı da usûl-i muhakeme ile ilgilidir. Bazı kâideler ise bir cihetten usûl, diğer cihetten fıkıh kâidesi niteliğini taşır. Kaynaklarla mükelleflerin fiilleri ile hüküm arasında aracılık vazifesini gören, yani konuyla ilgili özel delilden hüküm çıkarma metot ve yolunu gösteren kurallar usûl; mükelleflerin fiilleriyle ilgili hükmü gösteren kurallar ise fıkıh kaideleridir. Bazı kâideler ise hâkimin veya müftünün mükellefin fiili hakkında hüküm verirken takip etmesi gereken metodu ortaya koyar; bunlar da usûl-i muhakeme kaideleridir ve bunlar mahiyet itibariyle usul-i fıkıh kurallarına benzerler. Zira bunlar hâkimin hüküm verirken kullanacağı delil ile vereceği hüküm arasında aracılık vazifesini görürler.

Küllî kâidelerin delil olması tartışmalı bir konudur. Kâidenin küllî değil ekserî (ağlebî) hüküm ifade etmesi sebebiyle bütün cüzlerine şamil olmadığını dikkate alan çoğu fakihler delil olmadığını; Hâdimî ve onun gibi düşünen bazı âlimler ise delil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Doğru yaklaşım kâideleri temel özellikleri itibariyle ele alıp konuyu bu açıdan değerlendirmektir. Usûl kâideleri delil olarak kabul edilmekle birlikte herhangi bir delile dayanmaksızın bunlardan somut olaya ilişkin bir hüküm çıkarmak mümkün değildir. Usûl-i muhakeme ile ilgili kaideler de usûl-i fıkıh kaidelerine benzerler. Lâfız ve mâna bakımından nassın kapsamına dahil olan kâidelerin delil olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Bunların dışında kalan fıkıh kâidelerinin delil oluşunda ihtilaf edilmiştir. Müstakil delil olamayacağını söyleyenlerin gerekçeleri, bunların sonradan müctehid imamların ichtihadlarından çıkarılmış olmaları ve sıfatları küllî olmakla birlikte gerçekte ağlebî hüküm ifade etmeleri sebebiyle istisnalarının çok olmasıdır. Delil olduklarını ileri sürenler ise bunların âmmin tahsise, mutlakın takyide ihtimali olan naslar gibi değerlendirilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Küllî kaidelerin müstakil delil olduklarını söylemek doğru değildir. Zira İslam hukukunda müstakil deliller Kur'an ve Sünnet'ten ibarettir. Bunların dahi delil olmaları genellik itibariyledir. Özel hükümlerle ilişkin bir âyetin somut olaya uygulanabilmesi için birçok şart ileri sürülmüştür. Bir nassın delil olması hemen o konuda akla gelen her olaya uygulanabileceği anlamına gelmez. İcma da nassa raci bir delildir. Kıyas ise nassa dayanan metodolojik bir delildir. Bunlar “edile-i arbaa” adıyla aslî delil olarak bilinir. Şimdiye kadar hiçbir âlim küllî kâidelerin bu seviyede bir delil olduğunu söylememiştir.

Usûl-i fıkıh eserlerinde bunların dışındaki deliller hakkında “tâlî” veya “delil oluşunda ihtilaf edilen” kayıtları kullanılmıştır. Bunların da temel özelliği, delil oluşlarının Kur'an ve Sünnet'ten bir delile dayanmış olmalarıdır. Bunların da delil olabilmeleri için mutlaka Kur'an ve Sünnet'le desteklenmiş olmaları gerekir. Dolayısıyla istislâh, örf ve âdet, istishâb gibi delillerden müstakil delil olarak söz etmek mümkün değildir.

Kavâid-i külliye ise genel olarak sözünü ettiğimiz bu talî delillerin nazariyesini oluştururlar. Bu sebeple küllî kâidelerle istidlâlde bulunmak istihsan, istislâh, sedd-i zerâyi, örf ve istishâb gibi delillerden biriyle amel etmek demektir. Dolayısıyla delil olarak küllî kaideler değil tâlî deliller öne çıkar ve bunlarla amel tâlî delillere irca edilmiş olur.

Doğrudan nassın lafzından veya mânasından alınan kâidelerin delil oluşunda kimsenin bir itirazı yoktur. Oysa bunlar da ekserî ve ağlebî hüküm ifade ederler ve bu sebeple istisnaları çoktur. Eğer istisnalarının çokluğu bunların delil olduğunu engellemiyorsa, benzeri kaidelerin istisnalarının çokluğu da onların delil olmasına engel olmamalıdır. Bunları, tahsise ve takyide uğrayan naslar gibi kabul etmek en uygun yoldur. İstisna ihtimali nasların delil olmasını engellemiyorsa, kaidelerin de delil olmasını engellememelidir.

Kâidelerin sonraki fakihler tarafından ilk dönemlerde yaşayan müctehidlerin fetvalarından çıkarılmış olmaları, bunların önceden o müctehidlerin zihinlerinde olmadıklarını göstermez. Bilakis bunlar o müctehidlerin zihinlerinde vardı ve onlar bu kurallara göre hüküm veriyorlardı.

Sonuç itibariyle küllî kaideler, edile-i erbaadan tafsilî bir delil bulunmaması halinde bu delillere dahil edilen diğer talî deliller kapsamında kullanılan cüz'î delillerden ibarettir. Bunlar genel olarak maslahat odaklı talî delillerin uygulama prensipleri olarak kullanılırlar. Herhangi bir fer'î meselenin hükmü, edile-i erbaadan elde edilemediği zaman, bir nevi naslar tarafından bilinçli olarak



boş bırakılmış olan bu meselenin hükmü bir hukuk prensibi olarak küllî kaidelere müracaat edilir. Ancak bu kâidelerin istisnaları çok olduğundan bunlarla amel ederken hangi olayların bu kaidenin altına girdiğini hangilerinin girmediğini çok iyi araştırmak lazımdır. Bunun yollarından biri de bu kaidelerden somut olaya ilişkin bir hüküm çıkarırken geçmiş fakihlerin fetvalarında vereceğimiz hükme benzer bir “nakl-i sarîh”in bulunup bulunmadığına bakmaktır. Kaidelerin en önemli kontrol yollarından biri de makâsıd-ı şerîadır. Küllî kaidelerle amel ederken özellikle makâsıd-ı şerîaya aykırı bir sonucun doğmamasına dikkat etmek gerekir.

Küllî kâideler müstakil bir kaynak olmayıp, maslahat odaklı talî/fer’î delillerin uygulamaya yönelik genel hukuk prensipleri niteliğindedirler. Somut olaya ilişkin hüküm aslî delillerden elde edilemiyorsa, zorunlu olarak fer’î delillerin hukuk prensipleri niteliğinde olan küllî kaidelere müracaat edilir. Aslî delillerde hareket noktası naslar iken, maslahat odaklı delillerde, tümevarım yoluyla elde edilmiş olan fıkıh kâideleridir. Küllî kaidelerin delil olmadığını söyleyenler dahi delil olmadığı zaman hakimin bir hukuk prensibi olarak bunlardan faydalanacağını söylerler. Bize göre bu davranış küllî kâideleri delil olarak kullanmak anlamına gelir.

İlk dönemlerden itibaren küllî kâideler çeşitli isimler ve metotlar altında cüz’î delil olarak kullanılmıştır. Onları sadece normatif hükümlerin fıkıhın bütünlüğü içinde daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan hukuk prensipleri olarak görmek çok eksik bir değerlendirme olur. Diğer taraftan edile-i erbaadan bir delil olmadığı zaman küllî kâidelere dayanarak hüküm vermek hukukta istikrar ve objektifliği bozmak bir yana, tam da hukukta istikrar ve objektifliği sağlayan bir durumdur. Zira küllî kâidelere dayanarak hüküm vermek, fıkıh literatüründe çeşitli olaylara ilişkin fer’î hükümlere ortak açıklama getiren ve onları tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermelere dayanarak çıkarım yapmak demektir. Bu da istikrarın ve objektifliğin garantisidir. Edille-i erbaadan bir delilin olmadığı yerde küllî kaideleri göz ardı etmek tamamen sübjektifliğe ve keyfilığe yol açan bir durum olacaktır.

#### KAYNAKÇA

Akay, İhsan, “Kavâid-i Fıkhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31/1, Konya 2018.

Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm Şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, I-IV, Matbaa-i Tevsî-i Tıbbât, İstanbul 1330.

Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, XX1, 432-445.

Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2017.

Apaydın, Yunus, “Kıyas - Fıkıh”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXV, 529-539.

Avcı, Casim, “Kûfe”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 339-342.

Bâ Huseyn Yakub b. Abdülvehhab, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye: el-mebâdî el-mukavvimât el-masâdir ed-deliliyye*, Riyad 1418/1998.

Baktır, Mustafa, *İslâm Hukukunda Küllî Kâideler* (Basılmamış çalışma), Erzurum 1988.

Baktır, Mustafa, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 205-210.

Bardakoğlu, Ali “Delil”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 138-140.

Bardakoğlu, Ali, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 376-381.

Behûtî, Mansur b. Yusuf, *Keşşâfu'l-kınâ' 'ani'l-İknâ'*, Thk. Suudî Arabistan Krallığı Adalet Bakanlığı Uzman Heyeti, Vizâratü'l-'adl, Riyad 2000.

Berkî, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 3. Baskı, Hikmet Yayınları, İstanbul 1982.

Beşer, Faruk, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2014.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul 1976.

Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.

Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Ebû Muhammed Abdümelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*, I-II, Neşr: Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Ebû Muhammed Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, I-III, Neşr: Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, Thk: Halil Muhyiddîn el-Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. Ömer b. İsâ, *Te'sîsü'n-nazar*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.

Demir, Bayram, "Mecelle'nin Dille İlgili Külli Kaideleri". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (İğdır, 30 Kasım 2018), 265-301.

Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*, Beyrut 1385/1965.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İllet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, XXII, 117-120.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVIII, 79-94.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Örf", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, XXXIV, 93-94.

Duman, Soner, *İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, 2. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul 2017.

Durusoy, Ali, "Kıyas", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXV, 529-539.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *Misbâhu'l-münîr*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut ts.

Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, *Mecâmi'u'l-hakâik* (Ahmed Hamdî Şîrvânî, *Levâmi'u'd-dekâik fî tercemeti Mecâmi'i'l-hakâik* içinde), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut , 1405/1985.

Hanefî, M. Hüseyin, *el-Medhal li Dirâseti'l-Fikhi'l-İslâmî*, I-II, Kahire 1969.

Huşenî, Muhammed b. Hâris (ö.361/972), *Usûlü'l-fütyâ fî'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, (nşr. Muhammed el-Mecdûb, Muhammed Ebü'l-Ecfân, Osman Battîh), Tunus 1985.

İbn Hatîb ed-Dehşe, Ebü's-Sena Nureddin Mahmud, *Muhtesar min Kavâ'id-i'l-'Alâiyyi ve Kelâmi'l-İsnevî*, Thk: Mustafa Mahmud el-Pencuveynî, Irak 1980.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, Beyrut 1991.

İbn Neccâr, Takuyyiddin Muhammed b. Ahmed, *Muhtasaru't-Tahrîr şerhu Kevkebi'l-münîr* Thk: Muhammed Zuhaylî, Nezih Hammâd, Mektebetü'l-'Ubeykân, Beyrut 1997.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (*Gamzü 'uyûni'l-besâir*'in metni), I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.

İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330.

Karâfi, Şihâbüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk; Envâru'l-bürûk fî envâ'i'l-furûk*, I-IV, Neşr: Halil el-Mansûr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 14-22.

Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, I-VII, Beyrut 1982.

Kaya, Eyüp, "Mâliki Mezhebi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 519-535.

Kerhî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyin b. Dellâl, *Risâle fî'l-usûl*(*Te'sîsü'n-nazar*'ın ekinde), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.

Kızılkaya, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Makkârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâ'id*, I-II, Neşr: Ahmed b. Abdillâh b. Hamîd, Mekke, t.y.

Medkûr, Muhammed Sellâm, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1976.

MusaCarullah, *Kavâid-i Fikhiyye*, Kazan, 1927.

Mustafa Güzelhisarî, *Menâfi'ü'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l hakâik*, Dersaâdet: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, İstanbul 1308.

Mütercim Âsım Efendi, *Kāmus Tercümesi*, İstanbul ty.

Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye: mefhûmuhâ, neş'etühâ, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edilletühâ, mühimmetühâ, tatbikâtühâ*, Daru'l-kalem, 3. Baskı, Dımaşk 1991.

Özel, Ahmet, "Asıl -Fıkıh", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, III, 473.

Özen, Şükrü, "İstislâh", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 383-388.

Özen, Şükrü, "Te'sîsü'n-nezâir", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XL, 545-547.

Serahsî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, I-XXXI, İstanbul 1982-1983.

Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Neşr: Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Avad, Beyrut 1411/1991.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, I-IV, Neşr: Mehdî Hasan el-Kîlânî, Hararabad 1968.

Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, (thk. Zekeriyya el-'Umeyrât), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

Tûfî, Necmüddin Süleyman b. Abdilkaviyy, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-evkaf ve'd-da've ve'l-irşad, 2. Baskı, Riyad 1998.

Yaman, Ahmet, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, c. 1, sy. 1, s. 49-75.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 136-138.

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2015.

Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm*, I-III, 10. Baskı, Dârü'l-fikr, Dımaşk, 1387/1968.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır, *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, I-III, Thk: Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1405/1984.

Zuhaylî, Muhammed, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye 'ale'l-Mezhebi'l-Hanefî ve's-Şâfi'î*, Kuveyt 1999.