



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)

ANABİLİM DALI

HANEFÎ MEZHEBİNDE TE'VÎL PRENSİBİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fethiye BAKİ

BURSA 2012



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)

ANABİLİM DALI

HANEFÎ MEZHEBİNDE TE'VÎL PRENSİBİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fethiye BAKİ

700923019

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ali KAYA

BURSA 2012

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 70092319 numaralı Fetije BAKİ'nin hazırladığı "Hanefi Mezhebi'nde Te'vîl Prensibi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 28.09/20.12 günü 14:00 - 15:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasınınbaşarılı..... (başarılı/~~başarısız~~) olduğunaoybirliğiyle..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Doç. Dr. Ali KAYA
Uludağ Üni. İlahiyat Fak.

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Prof. Dr. H. İbrahim ACAR
Uludağ Üni. İlahiyat Fak.



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Prof. Dr. M. Asım YEDİYILDIZ
Uludağ Üni. İlahiyat Fak.

28.09/20.12

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 70092319 numaralı Fetije BAKI'nın hazırladığı "Hanefî Mezhebi'nde Te'vîl Prensibi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının(başarılı/başarısız) olduğuna(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Uye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Uye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Uye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Uye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Uye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar : Fetije BAKI
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Hukuku
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı :
Mezuniyet : / / 2012
Tarihi
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ali KAYA

TEZ BAŞLIĞI HANEFÎ MEZHEBİ'NDE TE'VÎL PRENSİBİ

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte kısaca araştırmanın amacı, önemi,kaynakları ve yöntemi belirtilmiştir.

Birinci bölümde İslam Hukuku'nda te'vîlin nasıl tanımlandığı, diğer kavramlarla olan ilişkisi, Hz. Peygamber'den başlanarak devirlere (sahabe dönemi, tabiin dönemi ve modern dönem) ve çeşitli disiplin ve ekollere göre nasıl anlaşılıp tatbik edildiği incelenmiştir.

İkinci bölümde te'vîlin alanı, konusu, hükmü, bağlayıcılığı, türleri ve şartları üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise hanefî mezhebine göre te'vîlin yöntemlerinden ve ilkelerinden bahsedilmiştir.

Anahtar Sözcükler:Te'vîl, Hanefî, Prensip, Bağlayıcılık

ABSTRACT

Name and Surname	: Fetije BAKI
University	: Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Islamic Law
Degree Awarded	: Master Thesis
Page Number	: 159
Degree Date	: / / 2012
Supervisor	: Ph. D. Associate Professor Ali KAYA

İNGİLİZCE TEZ BAŞLIĞI

THE PRINCIPLE OF TAWIL/INTERPRETATION ACCORDING TO HANAFİ SECT/SCHOOL

This study consists of an input, three chapters and results.

In the input it is indicated the aim, the sources and the method of the study.

In the first chapter has been examined the meaning of tawil/interpretation, the relationship between the other concepts and also how the various disciplines and schools understand the word “tawil”.

In the second chapter has been addressed the subject of tawil, its provision, its conditions, and also its types.

In the third chapter gives some information about the methods and principles of tawil according to hanafi school.

Keywords: Tawil, Hanafi, Discipline, The Validity.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
İSLAM HUKUKU'NDA TE'VİL'İN MAHİYETİ VE DEVİRLERE GÖRE ANLAŞILMASI	6
1. TE'VİLİN TANIMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	6
1.1. TANIMI.....	6
1.1.1. Sözlük Anlamı.....	6
1.1.2. Terim Anlamı.....	8
1.1.3. Telif Metodlarına Göre Te'vîl	9
1.1.4. Tezde Mevzu Bahis Olan Te'vîl	12
1.2. DEVİRLERE GÖRE TE'VİL.....	13
1.2.1. Peygamber Döneminde Te'vîl	13
1.2.2. Sahabe Devrinde Te'vîl	21
1.2.3. Tabîîn Devrinde Te'vîl	27
1.2.4. Modern Çağda Te'vîl (Hukuk-Yorum İlişkisi).....	29
2. BENZER TERİMLERLE İLİŞKİSİ (KAVRAMSAL ÇERÇEVE)	31
2.1. TE'VİL VE TEFSİR	31
2.2. TE'VİL VE BEYÂN.....	33
2.3. TE'VİL VE İCTİHÂD	36
2.4. TE'VİL VE İSTİDLÂL.....	38
2.5. TE'VİL VE HERMENEUTİK.....	41

3. DİĞER DİSİPLİNLERDE TE'VÎL	42
3.1. KELÂM İLMİNDE TE'VÎL	43
3.2. TEFSİR İLMİNDE TE'VÎL	46
3.3. TASAVVUF'TA TE'VÎL	47
3.4. SELEF EHLİNE GÖRE TE'VÎL	49
3.5. ZÂHİRÎLERE GÖRE TE'VÎL	50
3.6. FELSEFECİLERİN TE'VÎLİ.....	51
3.7. FAKİHLERE GÖRE TE'VÎL.....	52
3.8. FIKİH USÛLCÜLERİNE GÖRE TE'VÎL	52
İKİNCİ BÖLÜM.....	54
TE'VÎLİN ALANI, HÜKMÜ VE BAĞLAYICILIĞI	54
1. TE'VÎLİN ALANI.....	54
1.1. TE'VÎL'E KÂBİL OLMAYAN HUSUSLAR.....	55
1.2. TE'VÎL'E KÂBİL OLAN HUSUSLAR.....	56
1.3. LAFIZLAR KONUSUNDA HANEFÎLERİN VE CUMHÛRUN GÖRÜŞÜ.....	58
1.3.1. Manası Açık Lafızlar (الفاظ واضحة).....	59
1.3.1.1. Zâhir	59
1.3.1.2. Nass.....	60
1.3.1.3. Müfesser	61
1.3.1.4. Muhkem	61
1.3.2. Manası Kapalı (Hafî) Lafızlar (الفاظ خفية)	62
1.3.2.1. Hafî	63
1.3.2.2. Müşkil.....	64
1.3.2.3. Mücmel.....	64
1.3.2.4. Müteşâbih.....	66
2. TEVÎLİN HÜKMÜ	66
2.1. TE'VÎLİN HÜCCİYETİNİ REDDEDENLER VE DELİLLERİ.....	68
2.2. TE'VÎLİN HÜCCİYETİNİ KABUL EDENLER VE DELİLLERİ	72

3. TE'VÎLİN BAĞLAYICILIĞI	74
3.1. TE'VÎLİN NAKZİ.....	76
3.2. TE'VÎLİN HAYÂTİ BİR İHTİYAÇ OLMASI (ÖNEMİ)	78
4. TE'VÎLİN ŞARTLARI, TÜRLERİ VE DAYANDIĞI DELİLLER	79
4.1. TE'VÎLİN ŞARTLARI	79
4.2. TE'VÎLİN TÜRLERİ	82
4.2.1. Sahih Te'vîl.....	82
4.2.2. Fâsid Te'vîl	83
4.2.3. Bâtıl Te'vîl.....	84
4.3. SAHİH TE'VÎLİN DAYANDIĞI DELİLLER.....	87
4.4. TE'VÎLİN NEDENLERİ.....	90
4.4.1. Dâhili Nedenler	90
4.4.2. Hâricî Nedenler.....	91
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	93
HANEFÎ MEZHEBİNDE TE'VÎL YÖNTEM VE İLKELERİ	93
1. HANEFÎLERİN TE'VÎL YÖNTEMLERİ.....	93
1.1. ŞÛRÂ YÖNTEMİ.....	93
1.2. FARAZÎ MESELELER	95
1.3. DELİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	96
1.3.1. Lafızların Mânaya Delâleti.....	96
1.3.2. Delâlet Yönünden Lafızlar	97
1.3.3. Hanefî Mezhebi Usûlünün Ana Delilleri	102
1.3.4. Teâruz ve Te'vîl	104
1.3.5. Hanefîlerin Sünnet'e Karşı Tutumları.....	109
1.3.6. Ahâd Haberler	114
1.3.7. Kıyasla Tercih.....	115
1.3.8. Ziyadeleri Reddetmek	116
1.3.9. Hâkimin Siyadetine Muarız Olanı Reddetmek (Hukuk Güvenliği) ...	117

2. MEZHEBE GÖRE TE'VÎLİN İLKELERİ	117
2.1. KOLAYLIK İLKESİ التيسير	118
2.2. İHTİYÂT İLKESİ الإحتياط	120
2.3. MASLAHATA UYGUNLUK İLKESİ (TOPLUMUN İHTİYAÇLARINI GÖZETME)	123
2.4. ŞAHSI İRADE, HAK VE HÜRRIYETLERİ KORUMA İLKESİ	125
2.5. HUKUKUN GÜVENLİĞİNİ KORUMA İLKESİ	126
2.6. AKIL PRENSİPLERİYLE İLE MUTABAKAT İLKESİ	127
3. TE'VÎLİN SONUÇLARI	127
3.1. MEZHEPÇİLİK	127
3.2. İMAMLAR ARASINDA İHTİLÂF VE HİLÂF SEBEPLERİ VE ÖRNEKLERİ	128
SONUÇ	130
BİBLİYOGRAFYA	134

ÖNSÖZ

Her şeyin ölçüsü olan, insan hayatına yön veren ve kaynağı itibariyle dînî bir hukuk disiplini olan İslam hukuku, şüphesizki evrensel bir dînin getirdiği hukuk sistemidir. Ancak bu hukuk sistemi, dinamizmini koruması için, her asrın problem ve ihtiyaçlarına cevap verebilme özelliğini bünyesinde barındırmalıdır. Tam bu noktada ilâhî hitabın kapsamlı ve mücmel olmasını sağlayan husus da, mevcut nasların açık anlamlarının yanı sıra farklı manaları da ihtimal etmeleridir. Te'vil mekanizmasının buradaki rolü ise Şâri'in maksadını beyan etmek üzere, nasların barındırdığı bu ikincil manaları araştırıp ortaya koymaktır.

Çalışmamızda ele alınan temel mesele, araştırmacı bilginlerin algı ve birikimlerine göre içeriği sürekli değişiklik arz eden ve birden çok alana konu olan tevil konusudur. Özellikle de İmam Ebû Hanîfe başta olmak üzere hanefî mezhebine mensup olan âlimlerin bu kavramı nasıl anladığı ve hangi gerekçelerle hangi prensipleri gözeterek tatbik ettikleri konusudur.

Bu konuya temas ederken kaçınılmaz olan bir başka husus ise te'vilin etkileri ve sonuçlarıdır. Örneğin mezheplerin oluşum sürecine dahi etki eden te'vilin, aynı zamanda fıkıh usûlünün kaynaklarına ve hükümlerin istinbât yöntemlerine de yön verdiği bir gerçektir.

Günümüzde bu konunun İslam âlemine sunduğu çözümlerinin yanı sıra Müslümanların başına açtığı sıkıntılar da herkes tarafından mâlumdur. Bu ciddi sonuçlarla yüzleşip karşılaşılan durumları olumlu hale getirebilmek için çok geniş olan te'vil konusunun etraflıca incelenmesi gerektiğine inanıyoruz. Binaen aleyh, başta kendimizi eğitmek maksadıyla yaptığımız bu çalışmayla böylesine kapsamlı bir konunun küçük bir kısmına ışık tutmaya gayret ettik.

Başta bu çalışma konusunun seçilmesinde büyük katkısı olan ve ufuk açıcı bilgileri ile bizleri aydınlatan değerli hocam Prof. Dr Yunus Vehbi YAVUZ'a, her fırsatta sorgulama ve muhakeme kâbiliyetimizi güçlendirerek bizi hoşgörüyü eğitmeye gayret eden ve bu çalışmayı büyük bir sabır ve titizlikle takip eden değerli danışman hocam Doç. Dr. Ali KAYA'ya, yüksek lisans eğitimi boyunca bize rehberlik eden ve tecrübelerini bizimle cömertçe paylaşan Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI ve Yrd. Doç. Dr. M.Salih KUMAŞ hocalarıma, ayrıca metnin tetkik ve tashihi başta olmak üzere çalışmamın her aşamasında her türlü destek ile yanımda olan kıymetli eşim Ar. Gör. Hasan Yücel Beyefendi'ye, aynı zamanda ilim aşkını ruhuma eken, bu yoldaki ilk adımlarımı atmam için hicreti bile göze alan ve dualarıyla her daim yanımda olan sevgili aileme şükranlarımı arz etmeyi borç bilir, sonsuz sevgi ve saygılarımı sunarım.

Gayret bizden, başarı ise hamdin ve şükranın ilk ve son sahibi olan Allah'tandır...

Fetije BAKI

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
b.y.	Basım yeri yok
c.	Cilt
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
İbn, b.	Oğlu
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
md.	maddesi
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhu aleyhi ve Sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
Üniv.	Üniversitesi
vb.	ve benzeri
Yay.	Yayınları/Yayıncılık

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ:

Te'vil konusu dilsel, mantıksal ve şer'î-usûlî bir yöntem olması hasebiyle ictihad yöntemlerinden bir tanesi olup prensip niteliğini taşımaktadır. Buna göre te'vil prensibi, ictihad yöntemiyle ilâhî buyrukları günümüz sorun ve ihtiyaçları ışığında değerlendirmeye çalışan hukukçulara bilimsel, mantıklı ve net bir metod sunmaktadır. Aynı zamanda kendisini çelişkiden, delilsiz görüşlerden, nassın harfiyetine bağlanmaktan, hatadan uzak tutarak sağlıklı bir şekilde nass yoluyla kastedilen ilâhî murâdı anlamasına ve açıklamasına yardımcı olmaktadır.

Te'vil prensibi hukuk sisteminin bütünüyle taşıdığı değer ve önemi aynen taşımaktadır. Öyle ki İslam fıkhnın yenilenmesi ve canlanması konusunda yapı taşı mahiyetindedir. Zira bu prensip yok sayılıp tamamen reddedilerse, İslam hukukunun bir çıkmaza sürüklenmesi söz konusu olabilir. Ayrıca tarihte birçok dönemde olduğu gibi bu hukuk sisteminin kısır döngüye dönüşmesi ve donmasına şahit olabiliriz. Öte yandan bu prensibin uygulama kapıları ardına kadar açılırsa ve günümüzde olduğu gibi yanlış esaslar üzere ya da kişisel hevalara göre rastgele ve gelişigüzel tatbik edilmeye kalkışılırsa, önlenemez hatalara da yol açacaktır.

Biz bu çalışma konusunu yukarıda bahsettiğimiz gerekçelerden dolayı seçtik ve söz konusu dengenin nasıl kurabileceği ve bu konunun İslam hukukunun anlaşılması ve uygulanmasına en verimli şekilde nasıl hizmet edebileceği sorularına cevap aramaya çalışacağız.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Hukukun amacı coğrafi ve tarihi etkenlere göre farklılık gösterebilen bireysel ve toplumsal çıkarları gidermek ve dengelemektir.¹ Biz de tezimizde hukuk sisteminin bir mekanizması olan te’vilin öncelikle kavramsal çerçevesini, tarihçesini ve genel olarak hukukun bu hedeflerine nasıl hizmet ettiğini, özellikle de örneklerden hareketle hanefî mezhebinin âlimleri tarafından hangi prensipler üzere uygulandığına ışık tutmaya çalıştık.

Araştırmamızda ilk olarak te’vil kavramının geçebileceği ansiklopedi ve usul fikhının ana kaynaklarının taranmasından sonra, kavramın kullanıldığı diğer disiplinlerin kaynaklarına da başvurulmuştur. Hanefî mezhebinin esaslarını ve imam Ebû Hanîfenin metodunu anlatan eserlerde ise te’vil Hanefîlerin prensibini hangi durumlarda ve ne gibi ölçülere tâbi tuttukları tespit edilmiştir.

Konuyla ilgili olan malzemeyi derleme ve uygun başlıklar altında tasnif aşamasından sonra, fûrû fıkhıta mevcut olan örneklerle doğrudan ilişkili ola incelemeler sırasında, “eşya zıddıyla kaimdir” ilkesinden hareketle; kaçınılmaz olan diğer mezheplerin belli başlı meselelerle ilgili görüşlerine ve hanefî mezhebine mensup olan görüşlere karşı gelme sebeplerine değinmeye çalıştık. Zaman zaman bu görüşlerin arasında âlimlerce yapılan tercih, tenkit sunmaya gayret ederken, yeri geldikçe konularla ilgili bize ait değerlendirmelere de yer vermeye çalıştık.

Son olarak yöntem olarak izlediğimiz metodu belirlemek gerekirse, istikrâ yönteminin izlendiğini diyebiliriz. Zira birçok kaynakta tüme varım metoduyla ele alınan hüküm ve görüşlerde, hareket noktası örnekler olup, genel prensip ve kaideye ulaşılmaktadır. Oysa bizim bu bölümde izlediğimiz yöntem hanefî mezhebinin te’vili uygularken usulunce koyduğu kriterleri sıralamak ve her birine örneği arz etme yöntemidir.

¹ A.Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Sevinç matbaası, Ankara 1986. s. 17.

III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Fıkıh usûlünün nerdeyse bütün yönleriyle ilgili olan te'vil konusunu, bu çaptaki bir çalışmayla ele alınmayacak kadar geniş ve kapsamlı bir konudur. Çoğunlukla usûl konularının lafızlar bahsinde yer alan te'vil konusu, sözcüklerin “açıklık” ve “kapalılığı” yönünde ele alınmaktadır. Fakat bizim bu çalışmada incelemeye çalışacağımız te'vil, sadece lafızlarla ilgili olanla sınırlı değildir, aynı zamanda delilin birçok açıdan konumunu, her şeyden önce delil olma vasfı üzerinde durmaya çalışacağız. Yani bir mezhebi, ideolojiyi ve görüşü ayakta tutan en temel unsurlardan biri olan genel yorum sanatını (*te'vili*) daha kapsamlı bir çerçevede ve daha geniş bir perspektifte ele almayı da içermektedir.

Böylesine geniş çapta ele almayı amaçlatığımız te'vil konusuna sınır belirlemek çalışmanın en büyük problemini teşkil etmektedir. Zira böyle bir konuda her detay önem arz etmektedir. Dolayısıyla biz yüksek lisan tezinin sınırlarını ve amacını aşmamak maksadıyla tezimizde, kavramın mahiyeti, şartları, uygulama devirleri, bağlayıcılığı ve haneî mezhebin bu delille muamele biçimlerini sunmakla yetinmek durumunda olduğumuzu ifade etmek istiyoruz.

IV. KONUNUN SUNULMASI

Tezimiz üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde te'vilin tanımından, benzer kavramlarla olan ilişkisinden, peygamber efendimizin döneminden itibaren uygulama devirlerinden ve diğer disiplin ve ekollerde te'vilin nasıl anlaşıldığı ve tatbik edildiğinden bahsedilmektedir.

İkinci bölümde ise, te'vilin alanından ve geçerli olduğu konulardan², hükmünden, bağlayıcılığından, türleri ve şartlarından ve dayandığı delillerden bahsedilmektedir.

Tezin en önemli bölümü olduğunu düşündüğümüz üçüncü bölümde de, hanefi mezhebinde te'vilin yöntemleri ve ilkelerinden bahsedilmiştir. Yani hanefi mezhebinin önde gelen âlimlerinin “te'vili” hangi şartlarda ve ne şekilde te'vili uyguladığını, bunu yaparken hangi esaslara riayet ettiklerini incelemeye çalıştık. Ve bu bölümde ayrıca iki alt başlık halinde te'vilin doğurduğu sonuçlara değinilmiştir.

V. KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ

Araştırmamız esnasında kaynak incelemesi iki yönlü gerçekleşmiştir. Birincisi konu eksenli araştırma, zira te'vil konusuyla ilgili birçok kaynak eser bulunmaktadır. Klasik Fıkıh usûlü eserlerinde ayrı bir bâb halinde bulunmasa da genellikle usûl lafızlar babında ele alınmıştır. Fıkıh Usûlünün yanı sıra, fûrû fıkıhla ilgili olan eserler de kaçınılmazdı. Meseleleri tek tek ele alan bu tür eserler içinde birçok farklı görüşü ve delili barındığından bizim için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindeydi. Örneğin Serahsî'nin Mabsût adlı eserinin ilk iki cildini baştan sona okuyup incelemek başlıca koyulduğumuz incelemeydi. Nitekim bu eserde **و أوله أصحابنا، تأويل حسب المقصود، التيسير في المذهب، دفع الحرج، وجه الإستحسان في هذه المسألة** gibi ifadelerin yer alması, dağınık da olsa Hanefi mezhebinin te'vilde gözettikleri prensipleri net bir şekilde izah etmektedir.

Bu kaynakların yanı sıra bu konularla ilgili modern dönemde arap dünyasında kaynak vasfı taşıyan bir dizi eser kaleme alınmıştır. Çağımızda yaşayan bu âlimlerimizin yazdıkları eserlerden ve klasik eserlere yönelik yaptıkları yorum ve izahlardan bolca

² Bu bölümde lafızlar konusuyla ilgili genişçe bilgi verilmiştir.

istifade ettik. Yine konumuzla yakından ilgili olan ve modern çağımızda arap dünyasında lisan üstü ve doktora düzeyinde gerçekleştirilen çalışmalara dikkat çekmek istiyoruz. Türkiyede bizim henüz rastladığımız bu nitelikli bağımsız bir çalışmanın olmamasına karşılık olarak arap dünyasında konuyu farklı yönleri ile ele alan birçok eser ve çalışma bulunmaktadır.

Biz burada konumuzun bazı bölümleriyle ilgili olan ve bizzat metod konusunda istifade ettiğimiz iki çalışmaya işaret etmek istiyoruz. Yüksek Lisans düzeyinde olan bu çalışmaların ilki Filistin/Nabul'te bulunan en-Necah el-Vataniyye **جامعة النجاح الوطنية** üniversitesinde, Kenan Mustafa Said tarafından yapılan *et-Te'vil inde'l-Usûliyyîn* **التأويل عند الأصوليين** isimli çalışmadır. İkinci çalışma yine zikri geçen üniversitede Hadice Hüseyin Abdülfettah Halaf tarafından kaleme alınan ve *Tatbikatun Fıkhiyye fit-Te'vil inde'l-Usûliyyîn* **تطبيقات فقهية في التأويل عند الأصوليين** adındaki tez konusudur.

Çalışmamızın kaynak taramasının ikinci aşaması ise, mesele eksenli araştırmadır. Örneğin usul kitaplarında her hangi bir nassın ya da meselenin üzerinde te'vil yapıldığına rastladığımızda, önce o nassın detaylarına ve geçebileceği (tefsir, ahkamu'l-Kurân ve hadis kaynakları gibi) eserlere başvurduk ve hanefilere özgün olan bir görüş ya da hükmü bu şekilde bulmaya çalıştık. Bu amacı gerçekleştirebilmek için mezhepler arası hilaf ve ihtilafa değinen teliflere de başvurduk. el-Gaznevî'nin el-Gurretü'l-Munîfe adlı eserin bu bağlamda bizlere çok ufuk açtığını ifade etmeliyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKU'NDA TE'VÎL'İN MAHİYETİ VE DEVİRLERE GÖRE ANLAŞILMASI

1. TE'VÎLİN TANIMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. Tanımı

1.1.1. Sözlük Anlamı

تأويل kelimesi آل veya أول köklerinden türeyen, تفعيل vezninde bir masdar olup bazı sözlüklerde şu anlam verilmiştir: Tek başına kullanıldığında “dönmek” yani asla dönme³. Peygamber efendimizin (s.a.v.) “من صام الدهر فلا صام ولا آل”⁴ “Devamlı oruç tutan kimse, ne oruç tutmuştur ne de (kendisine) hayırla dönmüştür.” hadisi de dilcilere göre bu anlama delâlettir.

آل şeklinde إلى ile birlikte kullanıldığında dayandırılmak, isnat edilmek, atfedilmek anlamı ifade etmektedir⁵. Ayrıca آل الأمر الی olayın belli bir hal alması başka bir şeye dönüşmesi manasında da kullanılmaktadır. مال vezninde ise مصير ve الجزاء

³ Cemâluddîn Ebû'l Fadl Muhammed b. Mukerrem **İbnu'l Manzûr** (711/1311), *Lisânu-l Arab*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî, Beyrût 1997, c. XI , s. 32; Ahmed b. Muhammed b. Ali **el-Feyyûmî**, (770/1368), *el-Misbâh 'l-Munîr fî Garîbî's-Şerhi 'l-Kebir*, el-Matbaatu'l Emîrî, Mısır (Bulak) 1906, c. I, s. 39; Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakûb **Fîrûzâbâdî** (817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1913, c. III, s. 331; Muhammed Ali **en-Neccar** ve Diğerleri, *el-Mu'cem 'l-Vasît*, Çağrı yay, İstanbul, yy, c. I, s. 32.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre b. Berdezve **el-Buhârî** (256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul 1979, Hiyel, 10; Savm 2, 57; Ebû'l-Huseyin el-Kuşeyrî **Muslim** el-Haccâc, (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, (b.y), 1955-1956, Akdiye, 4.

⁵ Muhibbuddîn Ebû Feyz Muhammed Murtazâ el-Huseynî **ez-Zebîdî**, (1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Daru'l Fikr, Şam 1994, c. VII, s. 215.

kelimelerinin eş anlamlısı olarak akibet manasındadır.⁶ Nitekim “ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا”⁷ ayetinde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’in bir kaç ayetinde yer alan *te’vîl* lafzına da böyle anlam verilmiştir.⁸

Fiil olarak تَوَلَّى ile kullanıldığında ise bir şeyden vazgeçmek veya rucu’ etmek,⁹ iade etmek, geri çevirmek anlamı ifade etmektedir. Tefa’ul تَوَلَّى kalıbında ise açıklamak, tefsîr etmek, asıl mana ve maksada hamletmek ve irca etmek gibi manaya gelir. تَوَلَّى fiili de, değerlendirmek anlam yüklemek demektir. Bazı sözlüklerde ise diğerlerinden farklı olarak bu terim zikrettiğimiz manaların yanı sıra bir de cem etmek, toplamak ve düzeltmek gibi manaları da ifade ettiği belirtilmektedir. Problemlî lafızları problemlî olmayan tek bir lafız altına toplamak bu anlamda kullanılan manasıdır.

Masdar haliyle تَوَلَّى *te’vîl*’in iki temel anlamı vardır. Bunlardan birincisi rüyayı tabir etmek ve yorumlamaktır¹⁰. Nitekim Kur’ân ’ı Kerîm’de de bu manasıyla yer almıştır: Yûsuf Sûresi’nde geçen “وَمَنْ حُنَّ بُتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَلَمِينَ”¹¹ “Biz düşlerin yorumunu bilmiyoruz.” ve benzer ayetlerde¹² sözünü ettiğimiz anlama gelmektedir.

İkinci önemli anlamı ise, tezimizle doğrudan ilgili olan anlamdır. Buna göre *te’vîl*, bir şeyi zâhir lafızdan alıp başka bir manaya taşımak, asıl maksada irca etmek, yorumlamak anlamını ifade eder¹³. Ayrıca birçok manayı muhtemel olan bir lafza, tercihten sonra tek mana vermek için *te’vîl* kelimesi kullanılır. Bu da ancak bir delil ile

⁶ İbnu’l Manzûr, age, c. XI, s. 32; İbn Ca’fer Muhammed b.Cerîr et-Taberî (310/923), *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Ku’rân*, Mustafa Halebî Matbaası, Mısır 1373/1954, c. VIII, s. 203.

⁷ Nisâ’, 4/59, İsrâ 17/35.

⁸ “ملعون ظرون إلا تؤوله” A’râf, 7/53

⁹ Firûzâbâdî, age, c. III, s. 331.

¹⁰ Firûzâbâdî, age, c. III, s. 331.

¹¹ Yûsuf, 12/44.

¹² “هَذَا أَوَّلُ رِيَايَ مِنْ قَبْلُ دَجْدِهَا بِحَقِّهَا” Yûsuf, 12/36; “هَذَا أَوَّلُ رِيَايَ مِنْ قَبْلُ دَجْدِهَا بِحَقِّهَا” Yûsuf, 12/100 “وَجَدْنَاهُ” Yûsuf, 12/101.

¹³ Firûzâbâdî, age, c. III, s. 331-332.

olur. Örneğin bir nassı (ayet-hadis) şerh etmek, açıklamak, yorumlamak bu anlamdadır¹⁴.

Kelimenin bir farklı anlamı da, طلبة halkın başına geçmek, işlerini görmek, hükmü ele almak, idare etmek ve yönetmek, yani siyasette ilk mercii anlamındadır.¹⁵ Bazısına göre *te'vîl-mana-tefsîr* eş anlamlıdır, 'Farklı manaları olan kelimenin tefsiri' şeklinde tanımlamışlardır.¹⁶ Bu konun izahını ilerde, *te'vîlin* benzer terimlerle ilişkisi bölümünde izah edeceğiz.

1.1.2. Terim Anlamı

Genel olarak fıkıh usûlü âlimlerinin zihninde bu mefhûm, usûl ilminin olgunlaşma devrinden sonra ve telif faâliyetlerinin zirvede olduğu çağda,-çok uzak olmasa da- öncekilerden daha net ve sınırlı bir anlam ifade etmeye başlamıştır. Buna göre âlimlerin *te'vîle* verdikleri terim anlamı şudur: "Lafzı, açık ve zâhir manadan, zâhir olmayan fakat bir delilden dolayı muhtemel anlamlardan tercih edilen farklı bir manaya sarfetmektir (çevirmek, hamletmek)."¹⁷ Bu tercih durumu galip re'y ile gerçekleşir,¹⁸ ancak öyle bir delile dayanır ki, tercih edilen mana açık manadan daha güçlü olmalıdır.¹⁹ Buradaki delil vurgusu -şartlar bölümünde göreceğimiz gibi- çok önemli olmasına

¹⁴ Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed **Âmidî** (631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatu'l-Maârif, Mısır 1914, I-IV, c. III, s. 49.

¹⁵ **İbnu'l Manzûr**, age, c. XI, s. 331-333.

¹⁶ Muhammed Ali **en-Neccar** ve Diğerleri, *el-Mu'cem'l-Vasît*, Çağrı yay., İstanbul t.y., c. I, s. 33; **İbnu'l Manzûr**, age, c. XI, s. 331-334; **Taberî**, age, c. III, s. 181.

¹⁷ Saduddîn Mesûd b. Ömer b. Abdillâh **et-Teftâzânî** (791/1389), *et-Telvîh ila Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh*, Şeriketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrût 1998, c. I, s. 154; Abdulkarîm **Zeydân**, *Fıkıh Usûlu (İslam Hukuku)*, trc. Rûhi Özcan, Atatürk Üniv. İslam İlimleri Fak., Ankara 1979, s. 321-323.

¹⁸ İsmail **Hakkı** (1868/1946), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*'nin arkasında, *Hulâsa-i İmtihâniyye*, Matbaâ-i Nefâis, İstanbul 1330/1912, s. 13.

¹⁹ Bedruddîn Muhammed b. Bâhâdır b. Abdillâh eş-Şâfiî **ez-Zerkeşî** (794/1392), *el-Bahru'l- Muhîf fî Usûli'l-Fıkıh*, Vizârâtu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, I-VI, c. III, s. 439; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (204/819), *er-Risâle*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ el-Bâbî (thk. A. Muhammed Şakir), Mısır 1358/1940, c. s.; Muhammed Edib **es-Salih**, *Masâdiru't-Teşrî' el-İslâmî ve Menahicu'l-İstinbât*, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyâd 2002, s. 438.

rağmen bazı âlimler bu vurguyu ihmal edip “muhtemel manalardan birinin tayini” şeklinde tanımlamakla yetinmişlerdir.²⁰

1.1.3. Telif Metodlarına Göre Te’vîl

Yukarıda te’vîlin terim anlamına ilişkin zikredilen genel ifadeler, *te’vîlin* manasına giriş mahiyetindeydi. Şimdi ise farklı telif metodlarına göre eserleri bulunan âlimlerin bu kavrama yükledikleri anlamların ayrıntılarını arz etmeye çalışacağız.

Bilindiği üzere hicrî beşinci asrın başından itibaren yazılan fıkıh usulü kitaplarında metod ve furû-usûl ilişkisi bakımından farklı yaklaşım gurupları birbirinden ayrılır hale gelmiştir. Kelâmcılar (Şâfîiler) ve Hanefîler (fukaha) metodu ana iki yaklaşımı teşkil etmiştir. Mütakellimin akımı mümkün olduğu kadar aklî istidlâl yoluna meyledip, fıkıhın furû meselelerini de delil olarak mümkün oldukça az kullanmışlardır. Oysa bu uygulamanın tam aksine, hanefîler metodunda şevahid (vakıa ve olaylar) ve emsileyi çoğaltmak, ve tatbikata i’tina etme gayreti dikkat çeken bir husustur.²¹

İbn Haldûn (808/ 1406) *Mukaddime*’sinde iki metodu açıklarken, hanefî metodunun fıkıhın ruhuna daha yakın olduğunu, kullanılan örnek ve meselelerin çokluğunu, bu meselelerin arasında kıyasın gelişmesi ve kâidelere ulaşılmasının, usul-u fıkıh ilminin gelişimi konusunda önemli etken olduğunu dile getirmiştir.²² Bu bağlamda bizim tanımlamakta olduğumuz kavram üzerinde iki farklı metodun etkisi olmuştur. Zira hanefî metoduyla telif edilen eserlerde, birtakım farklarla birlikte aynı içerik üzerinde durulmuştur. Şöyleki; hanefî yaklaşımını benimseyen âlimlerin zikrettiği tanımın

²⁰ Muhammed b. Alî b. Muhammed **eş-Şevkânî** (1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl* (thk. Şâban Muhammed İsmail), Dâru's-Selâm, Kâhire 1998, I-II, s. 176.

²¹ **İzmirli** İsmail Hakkı (1363/1944), *İlm-i Hilâf*, Dersââdet:Hukuk Matbaası, İstanbul 1330/1912, s. 14-15.

²² Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed **İbn Haldûn** (808/1406), *Mukaddime*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1982, s. 455.

nüvesini zâhir²³ lafzın karşıtı, müşterek²⁴ lafzın tek manaya hamledilmesiyle ortaya çıkan *te'vîl* kavramı teşkil etmiştir. Yani Pezdevî (482/1089) ve Serahsî (483/1091) gibi ilk dönem hanefî âlimlerine göre müevvel lafız: “Gâlip re'y ve ictihâd ile müşterek kelimenin tercih edilen manasıdır.”²⁵

Bu tanım, açıklayıcı olmasına rağmen çok kapsamlı sayılmaz, zira bu tanıma yöneltlen önemli itirazlar söz konusudur. Bu itirazların ilki müevvelin sadece “müşterek” lafızlardan tercih edilen manalarla sınırlandırılmasıdır. Bunun anlamı ise şudur:

Hanefilere göre “müevvel”, genel olarak sadece müşterek lafızlardan olmalı, onun dışında ki lafızlar *te'vîl* faaliyetinde dâhil değildir. Bu itiraza karşın âlimlerden tanımın çemberini genişletenler olmuştur. Örneğin Semerkandi (539/1144) şöyle söylemiştir: “Kitap ve sünnetteki hafî, müşkil, müşterek ve mücmel lafızlarda bulunan kapalılığın haber-i vahid ve kıyas gibi zannî (kesinlik ifade etmeyen) bir delil ile giderilmesi sonucunda elde edilen mana, müevveldir.”²⁶

Destekleyen delil bakımından bu lafızları değerlendirenler şu görüştedirler: Mücmel lafzı izah eden delil zannî ise, müevveldir. Şayet bu delil kat'î ise söz konusu

²³ “Zâhir lafız: Kendisinden maksad neyse, lafzın zikredilmesiyle bu maksadın âşikâr olduğu ve başka bir şeye bu hususa ihtiyacı bulunmayan lafızdır.” Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Schl **es-Serahsî** (483/1091), *Temhîdî'l-Fusûl fî İlmi'l-Usûl* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Mârifet, Beyrût 1973, I-II, c. 1, s. 163-164.

²⁴ Usûlcülere göre müşterek lafız: “İki yahut daha çok manaları, bedel esasına göre içine alan bir tabirdir.” Bkz. **Serahsî**, *Usûl*, c.I, s. 126; **Zeydân**, age, s. 305.

²⁵ Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed **Abdulazîz el-Buhârî** (730/1330), *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, Şeriket-i SaHafîyye-i Osmâniyye, İstanbul 1307, I-IV, c. 1, s. 86; **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 127; Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed **es-Semerkandî** (539/1145), *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Mektebetu Dâri't-Turâs, b.y. 1996, s. 348, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ **Debûsî** (430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkḥ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, s. 95.

²⁶ **Semerkandî**, age, s. 348-352.

mücmel lafız müfesser olur.²⁷ Bu konuyu ilerde daha detaylı bir biçimde izah etmeye çalışacağız.

Zâhir ve nas gibi lafızlar da, muhtemel bulundukları manaya hamledildikleri zaman müevvel sayılırlar.²⁸ Bu sözlerden anlaşılıyor ki kapalı veya birçok manaya muhtemel olan her hangi bir lafız, re'y ve yardımcı delil ile izah edilip yorumlandığında müevvel olur.²⁹ Burada asıl mühim olan husus, lafzı zâhirinden ve açık manasından ayırmamaktır; yani makbul bir te'vile dayandırmaktır.³⁰

Kelamî metodu tatbik edenlere gelince, şekil itibariyle göze çarpan farklılıklar bulunmakla birlikte içerik olarak hanefî metodunu tatbik edenlerle yakın şeyleri ifade ettiklerini görüyoruz.

Onlara göre *te'vîli*, müşterek lafzın delâlet ettiği manalardan birini tercih etmek değil de, “Zâhir lafzı, bir delilden ötürü, delâlet ettiği mananın dışında bir manaya hamletmektir.”³¹

Şafiilerin önde gelen hukukçularından İmam Gazâlî ise *te'vile* sınırlı bir tanım verip eleştiriye maruz kalan mütekelliminden olmuştur. Zira O, *te'vil* hakkında “bir delilden ötürü, muhtemel mananın zâhir lafzın delâlet ettiği manadan (zanna) daha galip gelmesidir.”³² demiştir. Bu tanıma itiraz eden usûlcülerden Âmidî (631/1233), şu hususlarda eleştirmiştir:³³

²⁷ **Abdulazîz el-Buhârî**, age, c.I, s. 68; **Semerkandî**, age, s. 83-108; Muhammed Alî b. Alî b. Muhammed **et-Tehanevî** (1158/1745), *Keşşâfu Istılâhâtı'l-Funûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, I-IV, c. I, s. 89.

²⁸ İzzuddîn Abdullatîf b. Abdulazîz b. Eminiddîn **İbn Melek** (801/1398), *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, İstanbul t.y., s. 196.

²⁹ **Debûsî**, *Takvîmu'l-Edille*, s. 95; **Abdulazîz el-Buhârî**, age, s. 68.

³⁰ **Zeydân**, s. 445; Yunus Vehbi **Yavuz**, *Hanefî Mezhebinde İctihâd Felsefesi*, İşaret Yay., İstanbul 1993, s. 152.

³¹ **Âmidî**, age, c. 3, s. 50; Abdulvehhâb b. Alî b. Abdulkâfi **es-Subkî** (771/1369), *Rafu'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Âlemu'l Kutub, Beyrût 1999, I-IV, c. III, s. 450.

³² Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed **el-Gazâlî** (505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafa Muhammed (el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ), Mısır 1937, I-II, c. I, s. 716.

³³ **Âmidî**, age, c. III, s. 49.

Birincisi, *te'vîl* muhtemel mananın kendisi değil, lafzı o manaya hamletme olayıdır. İkincisi ise Gazâlî'nin tanımına *fâsid* ve *yakînî te'vîli* dahil etmemiştir,³⁴ yani *delilsiz yapılan te'vîllere* işaret etmemiştir. Âmidî tanımı şöyle tashih etmiştir: “Te'vîl, te'vîl olma bakımından (sahih veya batıl diye ayırmaksızın) lafzı, delâlet ettiği mananın dışında muhtemel bir manaya hamletmektir. Sahihine gelince bu ancak destekleyen güçlü bir delille olur.”³⁵

Burada işaret edilmesi gereken önemli bir husus mevcuttur, Şâfiîlere göre *te'vîlin* zanni bir delâlet ifade etmesidir. Bunun sebebi de *te'vîli* destekleyen delilin zanni olmasıdır. Zira bu delil katii olursa o işlem *te'vîl* değil, tefsîr olur.³⁶ Çünkü ictihâd ve *te'vîl*, özünde aklî bir çabadır, yani hükmü kesin *قَطْعِيّ* nass'tan elde etmek ve Allâhın hükmü olduğuna kanaat getirmekle beraber, vardığı sonuç nihayetinde beşer ürünüdür. O nedenle *te'vîl*, şerî hükümlere ilişkin zan oluşturmaktır ve delâleti zannîdir *ظنيّ الدلالة*. Bundan dolayıdır ki bazı usûl âlimleri ictihâdı tanımlarken “ Zann-ı gâlibe ulaşmak” *غلب* şeklinde zikretmişlerdir.³⁷

1.1.4. Tezde Mevzu Bahis Olan Te'vîl

Genellikle usûl konularının lafızlar bahsinde yer alan *te'vîl* konusu, sözcüklerin açıklık ve kapalılığı yönünde ele alınır. Şer'i delillerin büyük çoğunluğunun delâleti nass

³⁴ **Zerkeşî**, *el-Bahru'l-Muhît*, c.III, 438.

³⁵ **Âmidî**, age, c. III, s. 50.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed **el-Kurtubî** (671/1272), *Bidayetu'l Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*, Ahmet Kamil Matbaası, b.y. 1333, c. I, s. 164; Subkî, c. III, s. 450.

³⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Razi **el-Cessâs** (370/981), *el-Fusûl fi'l Usûl*, (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 1994, c. IV, s. 10; Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib **el-Basrî** (436/1044), *el- Mûtemed fi Usûli'-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-II, c. II, s. 363; İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf **el-Cuveynî** (478/1085), *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh* (thk. Salah b. Muhammed), Dâru'l-Vefâ' li't-Tibâa, b.y. 1999, I-II, c. II, s.864,865; **Âmidî**, c. IV, s.218; **Teftâzânî**, *Telvîh*, c. s.289; **Subkî**, c. IV, s.528; Zeynuddîn b. İbrâhîm **Ibn Nuceyim** (970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik*, Kâhire 1311, I-VIII, c. s. 288; Muhammed **Seyyid Bey** (1343/1924), *Usûl-i Fıkh Dersleri (Medhâl)*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1333, s. 163; Muhammed e'l-Hudârî Bek (1348/1930), *Usûlu'l-Fıkh*, Mektebetu't Ticâriyyeti'l Kubra, Mısır 1969, s.367,369; Muhammed Cevad **Muğniye**, *İlmu Usûli'l-Fıkh fi Sevbihî'l- Cedîd*, Dâru'l-İlm li'l Melayîn, Beyrût 1980, s. 217.

olmayıp, *te'vîle* açık olduğuna göre, araştırmacının önünde ihtimallerden -mutlak surette- uzak bir delil kalmayacaktır. Fakat bizim bu çalışmada incelemeyi amaçladığımız *te'vîl*, her ne kadar hükümlerin kaynağı olan delillerdeki lafızları esas alıyorsa da, sadece lafızlarla ilgili olanla sınırlı değildir, aynı zamanda delilin bir çok açıdan konumunu, her şeyden önce delil olma vasfı üzerindeki ihtilafları, ve Hanefî âlimleri başta olmak üzere fıkıh âlimlerin bunları nasıl ve neye göre değerlendiklerini, nassın islam prensipleriyle çatıştığı görülen durumlarda, teâruzu gidermedeki *te'vîl*in rolünü, tercih edatı olarak *te'vîli*, kendisine hangi durumlarda başvurulduğunu, yani bir mezhebî, ideolojiyi ve görüşü ayakta tutan en temel unsurlardan biri olan genel yorum sanatını (*te'vîli*) daha kapsamlı bir çerçevede, ve daha geniş bir perspektifte ele almayı da içermektedir. Dolayısıyla bu anlamda, delillerin *te'vîlinin* yanısıra, hükümlerin *te'vîli*, *te'vîl*in dil bilgisindeki konumundan bağımsız olarak neden ve sonuçları, hatta diğer islamî alanların *te'vîle* yüklediği anlam ve kullanma biçimleri de buna dahil olmaktadır.

1.2. Devirlere Göre Te'vîl

1.2.1. Peygamber Döneminde Te'vîl

Bilindiği üzere Hz. Muhammed'e (s.a.v.) davetin amacına paralel olarak Kur'ân-ı Kerîm gönderilmiştir.³⁸ Yani Hz. Peygamber döneminde dini hükümlerin birinci kaynağı vahiydir. Allâhın kudretinin tecelli ettiği bu ilahi mucizenin bir diğer vasfı da son ve sonsuz mukaddes kitap olmasıdır. Zira diğer kitaplar zaman-mekan ve kavim ile sınırlı iken Kur'ân, evrensellik ve deymume vasfı ile, Arap toplumunda kendi dillerinde ve edebi kültürlerine uygun olmasına rağmen, ne şiir ne de nesir kategorisine giren, meydan okuyan eşsiz bir mucizeydi.

Kur'ân ve Sünnet'in bir başka vasfı ise “cevâmiu'l kelim جوامع الكلم” vasfıdır ki bu özellik az sözle çok anlamı ifade etme manasındadır. Yani az ve öz anlatım. Hüküm

³⁸ Bakara, 2/213; Nahl, 16/44, Şâfiî, Risâle, s. 12.

gerektiren hâdiseler vukû bulduğu zaman cevabı ya Hz. Peygamber’e vahyediliyor ya da hâdiseye kendi üslûbuyla açıklama getiriyordu. Metinlerin sınırlı ama mana bakımından zengin ve kapsamlı olması nedeniyle ve peygamber efendimizin ilk öğretici ve eğitimci olması hasebiyle, önce kendisinin yaptığı te’vîllerle manalara işaret etmesi (Beyân etmesi)³⁹ emredildi, daha sonra ise tamamını anlatma imkânı olmadığı için de anlama yöntemlerini öğretmekle yükümlü kılındı⁴⁰.

Âlimler tarafından sünnete yüklenen anlamlardan da anlaşıldığı gibi⁴¹ söz konusu eğitim sürecini sadece lafızla değil, duruş, tutum ve davranışlarla örnek olarak gerçekleştiriyordu⁴².

Bu durum, özellikle inanç temelini sağlam zemine oturduğu, ahkam ayetlerinin inmeye başladığı, bunları hayata yansıtabilmek için de öğrenme ve uygulamaya ihtiyaç ve gereksinimin doğduğu, Medine döneminde söz konusu olmuştur.

Hz. Peygamber’in fiillerini tedvin ve tasnif eden çok olmuştur. O müellifler O’nun fiillerini genelde dörde ayırmışlardır: Vâcib fiiller, müstehab fiiller, mübah fiiller ve hata manasında olan zelle isimli fiiller.⁴³

Şâfiî’nin peygamberin fiilleri ile ilgili tasnifine atıfta bulunmak gerekirse ona göre nebevî fiiller üç kısımdır:

- Kur’ân ’da bulunan nassın aynısını beyân eden fiiller,

³⁹ **Şâfiî**, *Risâle*, s. 22, 32-33; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Gurnâtî **eş-Şâtûbî** (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şeria* (thk. Abdullâh Dıraz), el-Mektebetü’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, Mısır t.y., I-IV, c. 4, s. 296.

⁴⁰ Senedi zayıf bir hadis de olsa, rivayete göre Peygamber efendimiz evinden çıkarak mescide girer. Mescidde iki grup ile karşılaşır. Bu gruplardan birisi Kur’ân okuyor ve Allâh’a dua ediyor, diğeri ise Kur’ân öğreniyor ve öğretiyordu. Peygamberimiz bunları görünce, “Her iki grup hayır işliyor. Birinci topluluk Kur’ân okuyor ve Allâh’a dua ediyor. Allâh dilerse verir, dilerse vermez. İkinci topluluk ise Kur’ân öğreniyor ve öğretiyor. Şüphesiz ben bir öğretmen olarak gönderildim.” buyurur ve ilimle meşgul olanların yanına oturur. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî **İbn Mâce** (273/887), *es-Sunen*, Dâru’l-İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, Mısır 1952, Mukaddime 1.

⁴¹ **Şevkânî**, *İrşâdu’l-Fuhûl*, c. IV, s. 33.

⁴² **Serahsî**, *Usûl*, c. IV, s. 27-29.

⁴³ Bu âlimlerin hepsi değil, bir kısmı zelle isimli fiilleri saymıştır. **Debûsî**, *Takvîmu’l-Edille*, s. 247.

- Kur'ânî nassta mücmel veya kapalı olan ifadelerden Şâri'nin maksadını beyân eden fiiller,
- Kur'ân 'da yer almayan bir hüküm vazeden fiiller. (Bu hüküm Kur'ân'da yoksa bile vahiy ürünüdür, ayrıca Allâh'ın peygambere itaat edilmesi emrini vermesi ile geçerlilik kazanmıştır⁴⁴ ki, bu da üzerinde ittifak olmayan tartışılmış bir husustur.)⁴⁵

Bu bölümde iki ayrı noktaya değineceğiz. Çünkü buradaki asıl tartışma bu iki noktanın etrafında dönmektedir. Birinci nokta, şu sorulara cevap aramaktadır: Peygamber efendimiz şer'î hüküm konusunda kendi re'yi ile ictihâd edip te'vîl etti mi?, Kur'ân'dan bağımsız bir hüküm koydu mu?, onun ictihâd etmesi aklen ve şer'an mümkün mü?, şayet hüküm koyduysa, bu ne tür konularda gerçekleşti? İkincisi ise onun huzurunda sahâbenin ictihâdî söz konusu olabilir miydi? sorusuna cevap aramakta olan noktadır. Âlimler bu sorulara farklı ve ihtilafli cevaplar sunmuştur. Bu ihtilaf sahiplerinin tasnifi şöyledir:

- İmâm Mâlik, İmâm Ahmed b. Hanbel, Kâdî Abdulcebbar gibi ⁴⁶ peygamberin ictihad yoluyla te'vîl ettiğini mutlak bir şekilde kabul edenler ve vukû'unu savunanlar. Bunlar görüşlerini de şu delillere dayandırmaktalar:

فَلَا وَبِكَ لَا يُؤْخَرُونَ عَنْ عَيْتِكَ مُؤَلَّفِيكُمْ أَشْرَجَ رِبْعِيٌّ هُمْ لَمْ لَا يَجْذُولِي لَيْسَ وَمَ حَرَجٌ أَمْ قَضَيْتَ
وَيُرَى مُؤَلَّفِيكُمْ أَمْ

⁴⁴ **Âl-i İmrân**, 2/32, 132; **Nisâ**, 4/13, 69, 80; “مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ”

⁴⁵ **Şâfiî**, *Risâle*, s. 22, 32-33.

⁴⁶ **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. II, s. 355; **Âmidî**, *İhkâm*, c. IV, s. 165.

“Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁴⁷

Bu ve buna benzer birçok ayetten⁴⁸ anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber bir hüküm verince bunu benimsemenin, âdil olduğuna inanmanın, itiraza kalkışmamanın, Allâh dininin hükmü demek olan Resûlullâh'ın hükmüne başvurmak ve buna gönülden bağlanmanın gerekmektedir.

Serahsî'ye göre Hz. Peygamber ictihâdında yanılma ve hata yapmış olsa bile o hata da Allâh tarafından ikrâr edilmemiştir, yani Allâhın müdahalesi her zaman söz konusu olmuştur ve Allâh onu hata üzere bırakmayacağı için, ictihâdıyla verdiği hüküm vahyin kontrolünden geçmiştir.⁴⁹ Ayrıca vahiyle tashih edilmiş ve sabitlenmiş olduğundan, kesin bir hüccet konumundadır.⁵⁰ O, ictihâd ederken yararı ve zararı gözetip, insanlara zor gelecek şeylerle yükümlü tutulmayacaklarını göstererek, hükümlerdeki gayeye ve Şâri'nin maksadına uygun olmasına dikkat etmiştir.⁵¹ Çünkü, O, “insanlara iyi örnek olmak, neyi emretmişse yerine getirilmek ve neyi yasaklamışsa terk edilmek”⁵² üzere gönderilmiştir. Çünkü O peygamber, yorumlarını kendi hevasına göre yapmamıştır. O ancak Allâh'ın vahyettiği şekilde, razı olacağı şekilde hükmeder.⁵³

⁴⁷ Nisâ' 4/65.

⁴⁸ Nisâ', 4/59; Haşr, 59/7; Nûr, 24/63; Âl-i İmrân, 3/31, 159; Enfâl, 8/20, 67.

⁴⁹ Serahsî, Usûl, c. II, s. 91.

⁵⁰ Debûsi, Takvîmu'l-Edille, s.249; Serahsî, Usûl, c.II, s.90-91; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (483/1091), Kitâbu'l-Mebsût, Dâru'l-Mârifet, Beyrût t.y., I-XXX, c. XVI, s.70; Hayreddin Karaman, İslam Hukuku'nda İctihâd, DİB Yay., Ankara 1975, s.41.

⁵¹ Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İz Yay., İstanbul 2007, s.70; Abdurrahmân Haçkalı, İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi, Etüt Yayınları, İstanbul 2004, s.33.

⁵² Ahzâb 33/21; Haşr 59/7.

⁵³ Necm, 53/1-4, إِنَّ هُوَ لَا وَحْيِي يُوحَى; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (370/980), Ahkâmu'l-Kur'ân, Matbaatu'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, İstanbul 1338, I-III, c. III, s. 413; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, et-Tûsî (460/1067), et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, t.y., c.VIII, s. 556-558; Taberî, age, c. IX, s. 420-427, c. XXVII, s. 40-49.

Buradan hareketle anlaşıyor ki, Peygamber efendimizin te'villerinde Kur'ân'a muhalafet veya mutabakat sıkıntısı ya da endişesi kesinlikle yoktur. Oysa bu endişe diğer insanlar için fazlasıyla geçerlidir. Aynı zamanda te'vîli şart ve sınırlarla bağlamanın ve sınırlandırılmasının nedeni de budur. Kısaca İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in ictihâdı hem caiz hem de vâkidir.⁵⁴

- Hz. Peygamber'in ictihâdının geçerli olabilmesi için bir takım şartlar koşanlar. Mesela Ebû Hanîfe bunu şöyle dile getirmiştir:⁵⁵ “Meselenin çözümü vahiy ile gelmeli, peygamber efendimizin önce vahyin gelmesini beklemesi gerekir, bir müddet geçer de vahyin geleceğinden ümidini keserse, işte o durumda kendi ictihâdına başvurabilir, aksi takdirde ictihâdı geçerli sayılmaz.⁵⁶ Dolayısıyla onun ictihâdı yine Allâhın hükmünden bağımsız kalmamış olur. Bu şekilde verilen hükme de Hanefî âlimleri *batınî vahiy* ismini vermişlerdir.”⁵⁷

Bazı hanefî âlimleri ise alan/konu sınırı gibi farklı bir sınır koymuştur, onlara göre Hz. Muhammed ancak savaş durumlarında,⁵⁸ ya da dünyevî işlerde ictihâd yapabilir ki, bu noktada zaten icma vukû bulmuştur.⁵⁹ Fakat bu durum ibadetle ilgili olan konuları için geçerli değildir.

⁵⁴ **Cessâs**, *Usûl*, c.IV, s. 289; Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf **eş-Şîrâzî** (476/1083), *Şerhu'l-Lum'a*, thk. Abdülmecîd Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, c.II, s.1091; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed **İbnu's-Sem'ânî** (489/1096), *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, c. II, s.102; **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. II, s.104; **Şevkânî**, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. III, s.729; **Zeydân**, age, s. 114. Örnekler için bkz. **Serahsî**, *Usûl*, c. II, s. 91-96. Ayrıca Kurtubî, Âl-i İmrân 159. ayeti tefsîr ederken ictihâdın caizliğinden bahsetmiştir. Bkz. **Kurtubî**, *Ahkâm*, c. IV, s. 250.

⁵⁵ **Debûsî**, *Takvîmu'l-Edille*, s. 249-250.

⁵⁶ **Serahsî**, *Usûl*, c. II, s. 91.

⁵⁷ **Hudarî**, age, s. 370.

⁵⁸ **Tevbe**, 9/43. **تَعَبُّوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ تَقْتُلَ مُمْ**

⁵⁹ **Zerkeşî**, *el-Bahru'l-Muhîd*, c.VI, s. 214.

- İmam Şâfiî ve İmam Ebû Yûsuf gibi⁶⁰ Hz. Peygamber'in ictihâd yoluyla te'vîlini mutlak bir şekilde men edip reddeden âlimler. Bu âlimler, "Din konusunda söylediklerinin tamamı vahye dayanmalıdır." demişlerdir, bu sebeple vahiy bulunan yerde ictihâda gerek yoktur. Delilleri ise Necm Sûresi'nde geçen, Hz. Peygamber'in sözlerinin vahiyden ibâret olduğunu ifade eden ayet-i kerîmedir.⁶¹ Aynı zamanda Sâd Sûresi'nde Hz. Peygamber'e hitaben geçen uyarı⁶² kanıt olarak gösterilmektedir.⁶³ Fakat bu delil her iki tarafın öne sürdüğü bir delildir. Dolayısıyla burada bile *te'vîl* söz konusudur.

Reddedenlerin bir kısmı da nakli akıldan tamamen ayıranlardır. Nasıl ki her türlü kıyası ve akıl işlemini kabul etmiyorlarsa, aynı şekilde peygamberlerin ictihâdı onlar için makbul/geçerli değildir.⁶⁴ Mûtezilenin ünlü kelamcılarından Ebû Alî el-Cubbâî de bu görüştedir, onun gerekçesi ise Allâh'ın emirlerinde hiçbir müdâhaleyi kabul etmemesidir.⁶⁵

- Aklen mümkün olduğunu öngörenler. Bu âlimlere göre bunu kabul etmek aklen imkânsız değil, herhangi bir mefsedeye (kötülük ve zarar) de yol açmamaktadır.⁶⁶ Fakat kabul edenlerin da aralarında düştükleri bir başka ihtilaf vardır, o da Resûl'ün ictihâdi aklen mümkündür, dolayısıyla onun hüküm vermede hata yapması da aklen mümkündür.

⁶⁰ **Kâdî** Adudu'l-Mille (756/1355), *Şerhu Muhtasari-l Muntehâ li'l-İmâm İbni-l Hâcib el-Mâlikî* (646/1248), el-Matbaâ el-Kubrâ el-Emîriyye Mısır (Bûlâk) 1899, s. 291; **Şevkânî**, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 729, 730.

⁶¹ **Necm**, 53/4.

⁶² **Sâd**, 38/70.

⁶³ **Taberî**, age, c. XXIII, s. 151-152.

⁶⁴ Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân **el-Karâfî** (684/1258), *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1306, s. 193.

⁶⁵ Cemaluddîn Abdurrahîm **İsnevî** (772/1370), *Nihâyetu's-Sul fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl li'l-Beydâvî*, Matbaatu Muhammed Alî Subeyh, Mısır 1827, I-III, c. , s. 192, **Zerkeşî**, *el-Bahru'l-Muhît*, c. III, s. 294.

⁶⁶ **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. I, s. 103-104; **Karâfî**, *Tenkîh*, s. 193.

Zaten Hz. Peygamber bir hadisinde “ben bir beşerim” buyurmaktadır.⁶⁷ İşte kelamcıların bir kısmı da bu görüştedir.⁶⁸

- Hatayı ona layık görmeyenler⁶⁹ ise bunu iki yöntemle izâh etmeye çalışmıştır: Birincisi peygamberin masumiyeti⁷⁰, ikincisi ise peygamberin beşer olması hasebiyle hata yapması halinde Allâh tarafından sürekli murakabe halinde bulunması ve söz konusu hatasının tashîh edilmesidir.⁷¹ Bundan dolayı Cenâb-ı Allâh ona itaat etmemizi emretti.⁷² Dolayısıyla onun hükümleri zannî hükümler değildir, kesinlik ifade eder.

Hz. Peygamber’in ictihâd ile te’vîlinin vukû bulup bulmadığı konusuna gelince, Hanefilere ve cumhura göre haberlerle sâbit olan ictihâd gerçekten vuk’û bulmuştur. Çoğu İslam âlimine göre de sahih olan görüş budur.⁷³ Bunun örnekleri sünnette çoktur. Bir seferinde Hz. Peygamber’in huzuruna ensârdan iki adam gelip, bir miras meselesi arz ederler, bunun üzerine Hz. Muhammed şöyle buyurur:

“وَلَمْ أَضِ بِرَأْيِي فِي مَالٍ حِينَ زَلَّ عَنِّي هـ”

“Ben, hakkında bana bir vahiy inmemiş olan hususlarda aranızda kendi re’yimle (görüşümle) hüküm veririm.”⁷⁴

Sevgili Peygamberimiz, kendisine bir hüküm soran kişiye, o kişinin cevabını bildiği ve bir yönüyle sorusuna benzeyen başka bir soru sorardı.

⁶⁷ Suleymân b. el-Eş’as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî **Ebû Dâvûd** (275/888), *es-Sunen*, Matbaatu’s-Saâde, Mısır 1950-1952, Kadâ, 7.

⁶⁸ **Hudarî**, age, s.372

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn **er-Râzî** (606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh*, (thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1997, I-VI, c. VI, s. 15.

⁷⁰ İsmet konusunda geniş bilgi için bkz. **Zerkeşî**, *el-Bahru’l-Muhît*, c. IV, s. 160-175.

⁷¹ **Abese**, 80/1-10.

⁷² **Âl-i-İmrân**, 3/32; **Nisâ**, 4/65; **Enfâl**, 8/20; **Nûr**, 24/52, 54.

⁷³ **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. I, s. 104; **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 91-96, 318, c. II, s. 142, 143.

⁷⁴ **Ebû Dâvûd**, Kadâ, 7.

Böylelikle her iki meselenin benzerliğini muhatabına keşfettirir, “O halde her iki meselenin hükmü de aynıdır.” cevabını verirdi.⁷⁵ Bu şekilde muhataplarının akıllarını kullanmalarını sağlayıp meseleleri kıyas ettirirdi.

Hiz. Peygamber’in kendisine gelen vahyi tebliğ etme görevinin yanı sıra, ondaki kapalılıkları açıklama ve insanların sorularına cevap verme görevi, ayrıca adaleti dimdik ayakta tutma ve halk arasındaki anlaşmazlıkları halletme görevi de kendisinde birleşmişti. Bu sorumluluklardan dolayı O, fetvâ verebilmek için ya vahiy beklemiş ya da kendi tecrübelerinden yola çıkarak soruları bizzat cevaplandırmaya çalışmıştır.⁷⁶

Hiz. Peygamber’in vermiş olduğu fetvâ örnekleri,⁷⁷ kendisinden sonra kitaplarda yerini almıştır. Bu fetvâlardan örnek olarak şunları gösterebiliriz:

İflas eden kimse hakkında Hiz. Peygamber şöyle buyrmuştur: “Kim iflas eden kişinin yanında malını aynen bulursa onu almaya başkalarından daha layıktır.”⁷⁸ O’nun bu sözü sadece zamanını değil tüm zamanları kapsayıcıdır.

⁷⁵ Kur’ân’da *sana soruyorlar* ifadesi şu ayetlerde geçmektedir. Bkz.: **Bakara**, 2/189, 215, 217, 219, 220, 222; **Mâide**, 5/4; **A’râf**, 7/187; **Enfâl**, 8/1; **İsrâ**, 17/85; **Kehf**, 18/83; **Tâ Hâ**, 20/105; **Nâziât**, 29/42.

⁷⁶ **Serahsî**, *el-Mebsût*, c. XVI, s. 86; **İzmirli** İsmail Hakkı (1944), *Kitâbu’l-İftâ ve’l-Kazâ*, Evkâf Matbaâsı, İstanbul 1336-1338, s.9-10; **Karaman**, *İctihâd*, s. 39. Ayrıca bkz. Şihâbuddîn Ebû’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân **Karâfî** (684/1258), *el-Furûk*, Âlemu’l-Kutub, Beyrût t.y., I-IV, c. I, s. 249-250.

⁷⁷ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr **İbnu’l-Kayyim** el-Cevziyye (751/1350), *İ’lâmu’l-Muvakki’in an Rabbi’l-Âlemîn*, tahrîc Muhammed el-mu’tasım-bi’llâh el-Bağdâdî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1998, I-IV, c. IV, s. 266; **İzmirli**, *Kitâbu’l-İftâ*, Evkâf Matbaâsı, İstanbul 1336-1338, s. 9-10. Mukayese ediniz: **İzmirli**, *İlm-i Hilâf*, s. 236, 266.

⁷⁸ **Muslim**, *Musâkât*, 5; **İbn Mâce**, *Ahkâm*, 26; **Ebû Dâvûd**, *Buyû*, 75.

H. Peygamber, bir şeyin yarar/kâr ve gelirinin, ödeme sorumluluğu mukabilinde olduğu konusunda şöyle bir fetvâ vermiştir: “Gelir, ödeme sorumluluğuna (riske) mukabildir.”⁷⁹

Bütün bu örneklerden hareketle diyebiliriz ki, H. Peygamber Kur’ân kapsamında da olsa mantığını kullanmaktan ve bağımsız hüküm vermekten çekinmemiştir. Bu durum da O’nu, kendisine yöneltilen sınırlayıcı elçi vasfından çıkarıp teşriin “لابد فيه/olmazsa olmaz” mübeyyini/açıklayıcısı ve mübelliği/ileticisi haline getirmiştir.

1.2.2. Sahabe Devrinde Te’vîl

Birçok dini kavramın sorun teşkil etmediği, doğal olarak anlaşıldığı sahabe devrinde, *te’vîl* kavramı birçok anlamda kullanıldığı halde, günümüzdeki ıstılâhî ve sistematik mana uygulansa da, henüz özellikle tanımlanmamış ve bir kâide olarak sunulmamıştı.

H. Peygamber’in ictihâdı, âlimler arasında ihtilaf konusu olduğu gibi, kendisinin hayatında sahabenin ictihâd edip etmediği konusu da tartışmalı bir husus halini almıştır. Âlimlerden bir kısmı bunun, H. Peygamber’in uzakta bulunması durumunda olabileceği⁸⁰ görüşünde iken, bir diğer kısmı ise her iki durumun da mümkün olabileceği ve sahabenin ictihâdının hüccet olabileceği⁸¹ görüşündedir. Hanefîlerin de içinde bulunduğu çoğunluğun görüşüne göre ise, O’nun huzurunda sahabenin

⁷⁹ **İbn Mâce**, Ticâret, 43; **Ebû Dâvûd**, Buyû’ ve’l-İcârât, 72; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre **Tirmizî** (279/892), *el-Câmiu’s-Sahîh (Sunen)* Matbaatu Mustafâ’l-Bâbî’l-Halebî, Mısır 1937/1962/1965, I-V, Buyû’, 53.

⁸⁰ Ebû’l-Meâlî Abdumelik b. Abdullâh b. Yûsuf **Cuveynî** (478/1085), *Kitâbu’t-Telhîs fî Usûli’l-Fıkıh* (thk. Abdullâh Cevlim en- Neybâlî), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût 1996, I-III, c. III, s. 398-399.

⁸¹ **Serahsî**, *Usûl*, s. 109; **Gazâlî**, c. II, s. 103.

ictihâd etmesi mümkündür ancak müstakil olarak ve O'nun onayına sunmaksızın yapılan ictihâdları caiz değildir.⁸²

Fakat O, ictihâd konusunda ashabını yetiştirmek istediği için gerek huzurunda gerekse gıyabında ictihâd edilmesini tavsiye etmiş ve buna izin vermiştir.⁸³

Hz. Peygamber'in sağlığında sahabeye baktığımızda; Ashâb-ı Suffe denilen grubun Mescid-i Nebvî'de Hz. Peygamber tarafından ilmen yetiştirilip henüz O hayatta iken fetvâ verdiği görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, ictihâd eğitimi verdiği Hz. Ömer (23/644), Hz. Ali (40/661), Hz. Abdullah b. Mes'ûd (32/652), Hz. Muâz b. Cebel (18/639) ve ictihâd faâliyeti için görevlendirdiği bazı sahabeler bu konuda en güzel örneklerdir.⁸⁴ Burada şu örneklerin verilmesi konunun bağlayıcılığı açısından yerinde olacaktır:

Ukbe b. Âmir'in rivayetine göre Resulullah'a iki davacı gelerek aralarındaki davayı Ukbe b. Âmir'e hükme bağlamasını istemiştir. Ukbe, Hz. Peygamber'e hitaben "Siz burada iken nasıl hükmederim, ey Allâh'ın Resulü?" deyince o da şu cevabı vermiştir: "Aralarında hükmet, isabet edersen sana on sevap,⁸⁵ hata edersen bir sevap vardır."⁸⁶

Birtakım sebeplerden dolayı Hz. Peygamber'den uzakta bulunan sahabe, Kitap ve Sünnet'te açıkça bulunmayan olaylar karşısında ictihâda

⁸² Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî **el-Cessâs** (370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, Kostantiniyye 1338, c. II, s. 213-214.

⁸³ **Şîrâzî**, c. II, s. 1089.

⁸⁴ **İbnu'l-Kayyim**, *İ'lâm*, c. I, s. 14-20.

⁸⁵ Başka bir rivayete göre iki ecir.

⁸⁶ **Tirmizî**, *Ahkâm*, 2; Alî b. Ömer **Dârâkutnî** (385/995), "Kitâbu'l-Akziye", *Sunen-i Dâraikutnî*, Dâru'l-Mehâsin, Kâhire 1966, I-IV, 1; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, **en-Nevevî** (676/1277) *Şerhu Sahih-i Muslim*, Matbaatu'l-Kesteliyye, Mısır 1283, c. IV, s. 168. Ayrıca bkz. **Cessâs**, *Usûl*, c. IV, s. 290.

müracaat ediyor, ictihâdların doğrulunu Hz. Peygamber'e soruyorlardı.⁸⁷ Yine Hz. Peygamber, Hz. Muâz b. Cebel'i (18/673) Yemen'e yönetici olarak gönderirken ona "Kitab ve Sünnet'te hüküm bulamazsan ne ile hükmedersin?" sorusunu yöneltmiş, o da cevabı "Re'yimle ictihâd ederim."⁸⁸ şeklinde vermiştir. Hz. Peygamber'in bu sözü övgüyle karşılaması ictihâda verdiği değeri göstermektedir. Fakat sahabenin bağımsız olarak yorum yapıp hüküm vermelerini reddedenler ise onun zamanında vukû bulduğuna dair bir delilin bulunduğunu da inkâr etmekte ve delil olarak gösterilen hadislerin sadece O'nun bu metodu⁸⁹ onayladığına dair delil olduğunu dile getirmektedirler. Yahut "Bu olayın gerçekleştiğine dair nakledilen haberler âhâd haberlerdir ve onlara böyle bir şey söylemek için i'timâd edilemez."⁹⁰ şeklinde yorum yapmaktadırlar. Buna ilaveten bu olayın kat'î değil zannî bir şekilde vuku bulduğunu söyleyen âlimler de olmuştur ki bunların arasında Âmidî (631/1233) ve İbnu'l-Hâcib (646/1248) yer almaktadır.⁹¹

Bazı âlimler ise sahabenin sadece peygamber efendimizin gıyabında te'vîl yapılabileceğini ancak huzurunda bunun mümkün olamayacağını söylemişlerdir. İmam Gazâlî ve İmam Cuveynî bu görüşe yakındırlar. Öte yandan sahabenin te'vîlini şarta bağlayanlar da olmuştur. Bu şart da sahabe tarafından yapılan ictihâdın peygamber efendimiz tarafından ikrâr edilmesi yani peygamberin yapılan bu ictihâdı tasvîb etmesidir.⁹²

⁸⁷ **Karaman**, *İctihâd*, s. 47.

⁸⁸ **Ebû Dâvûd**, Akziye, 11; **Tirmizî**, Ahkâm, 2; Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf **ez-Zeyla'i** (762/1360), *Nasbu'r-Ra'ye li Ehâdisi'l-Hidâye*, Dâru'l-Me'mûn, Mısır (Ezher) 1938, c. IV, s. 63. Açıklaması için bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Alî b.Sâbit el-Hatîb **el-Bağdâdî** (463/1070), *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1426, c. I, s. 397, 470; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd es-Sivâsî **İbn Humâm** (861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr alâ Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. VII, s. 237.

⁸⁹ Muâz hadisinde söz konusu olan, önce Kur'ân'a, sonra Sünnet'e sonra da re'ye başvurma metodu.

⁹⁰ **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. I, s. 104.

⁹¹ **Şevkânî**, c. II, s. 734.

⁹² **Şevkânî**, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 733.

Sahabe, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra hukuki otorite sorunu yaşamıştır. Yeni problemlerin açık cevabı Kitap ve Sünnet'te bulunamaması da icthâd faâliyetini zarurî kılmıştır. Sahabe, bulundukları ortamın etkisiyle, yani fetihlerin artması, İslam ülke coğrafyasının genişlemesi, yabancı kültürlerin etkileri sebebiyle, hiç yadırgamadan icthâda koyulmuştur.⁹³

Sahabe, te'vîl ve icthâdlarına "İctihâdu'r-Re'y" ismini vermiş; başta dört halife olmak üzere İbn Mes'ûd (32/652), İbn Abbâs (68/687), Zeyd b. Sâbit (45/665) gibi sahabiler "Bu bizim re'yimizdir." ifadesini kullunmuşlardır.⁹⁴

Özellikle sahabe devri te'vîl uygulamalarına vurgu yapmak gerekirse, sahabenin anladığı te'vîlin özetle şu üç türden oluştuğunu söyleyebiliriz: Birincisi re'yden uzak sadece vârid olan emir ve nehiyleri aynen uygulamak. Arap diliyle indirilen Kur'ânı tüm delâletleriyle rahatlıkla anlayan sahabe, içinde geçen ilahi murada uyma ve onu bilfiil harfiyyen uygulama biçimine te'vîl ismini vermişlerdir.⁹⁵ Bu uygulama ise bizim anladığımız ve ele almaya çalıştığımız te'vîlden çok uzak kalmaktadır.

Sahabenin anladığı te'vîlin ikinci türü tefsirle eşdeğer olan te'vîldir, yani tıpkı Hz. Peygamber'in uyguladığı izah ve beyân faâliyetini Kur'ân ve sünnetin çizdiği çerçeveden çıkmadan ve kişisel re'ye çok fazla başvurmadan gerçekleştirmektir. İbn Abbâs te'vîli bu şekilde anlayanlardandı.⁹⁶ Bu türün örnekleri çok sayıda mevcuttur. Oruç konusunda İbn Ömer'in hadis-i şerifi nasıl anladığı ve izah ettiğini örnek olarak verebiliriz. Şöyle ki: İbn Ömer'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber şöyle

⁹³ **Serahsî**, *Usûl*, c. II, s. 132-133, **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. II, s. 59; Ahmed b. Abdirrahîm Şâh Veliyyullâh **Dehlevî** (1176/1762), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, Matbaatu'l-Hayriyye, Kâhire 1322, c. I, s. 81; **Karaman**, *İctihâd*, s.53; **Haçkalı**, age, s.35.

⁹⁴ **Karaman**, *İctihâd*, s. 57; **Haçkalı**, age, s.34.

⁹⁵ **Salih**, *Masâdir*, s. 436.

⁹⁶ Abdullâh **Azzâm**, *Delâletu'l-Kitâbi ve's-Sunne alâ'l-Ahkâm*, Dâru'l-Muctema', Cidde 1421, s. 599.

buyurmuştur: “Ramazan hilalini gördüğünüzde oruç tutunuz, yine onu gördüğünüzde iftar ediniz. Eğer hava bulutlu olur da hilali göremezseniz oruç tuttuğunuz günleri hesap edip otuza tamamlayınız.”⁹⁷ Bu rivayete binaen hadisin râvîsi olan İbn Ömer, Ramazanın 29 günü geçince hilale bakmak için birilerini gönderirdi. Görürlerse orucuna devam ederdi. Şayet görmelerini engelleyecek şekilde hava kapalı ve bulutlu ise yine orucuna devam ederdi. Eğer hava açık olduğu halde görünmezse o halde ertesi gün orucunu açardı.⁹⁸

Üçüncü türe gelince, bu da sahabede re’y te’vîlidir. Sahabenin hükümlerin iniş sürecine tanık olmalarından dolayı, dinin gayesinin maslahat olduğunu bilmeleri ve yanılma paylarının az olması nedeniyle, onların yaptığı te’vîl rastgele ve kâidesiz değildir. Fakat her birinin farklı anlayışa ve kabiliyete sahip olması, Hz. Peygamber hüküm verirken bir kısmının yanında bulunamayıp hükmü işitmemiş olmaları ya da hadisleri kullanırken titiz davranmaları sebebiyle ictihâdları arasında farklar bulunmaktadır.⁹⁹ Hz. Peygamber’in rivayet ettiği “ictihâd edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır.”¹⁰⁰ mealindeki hadisler, ictihâdda yanılma riski olsa bile ictihâdın devam ettirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.

Bu tür sahabe te’vîline örnek olarak, ganimetler konusunda Hz. Ömer’in teşrîin ruhuna ve genel maslahata uygun olarak sergilediği tavır ve beyân ettiği görüşü arz edebiliriz. Şöyle ki; Hz. Ömer, arazi taksiminde sadece fâtihleri değil, sonra gelecek olan nesilleri, askerleri ve düşmana karşı savunma noktalarını da düşünerek şöyle buyurmuştur: “Ben zulmün sırtına

⁹⁷ **Buhârî**, Savm , 5; **Muslim**, Akdiye, 4.

⁹⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme **el-Makdisi** (620/1223), *el-Muğnî*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût 1972, c.III, s. 5-8.

⁹⁹ **Karaman**, *İctihâd*, s. 63-66.

¹⁰⁰ **Muslim**, Akziye, 6; Ahmed b. Alî Hâcer el-**Askalânî** (852/1448), *Fethu’l-Bârî*, el-Matbaatu’s-Selefiyye, Kâhire 1380, c. XIII, s. 319; Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed (855/1451), *Umdetu’l-Kârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’t-Tabâatu’l-Âmire, Âsitâne 1308-1311, I-XI, c. XI, s. 500.

binmekten Allâh’a sığınırım. Eğer ben, bir hakkı zulmen alıp başkalarına vermiş olsaydım gerçekten kötülük etmiş olurdum. Lakin ben gördüm ki Kisrâ’nın memleketinden sonra fetholunacak bir yer kalmadı. Allâh onların mallarını ve arazilerini bize ganimet olarak ihsan etti. Bu malları hak sahiplerine taksim ettim. Beşte birini ayırdım ve mahalline sarfettim. Bundan sonra işleyicileriyle beraber arazileri tutmayı, araziler için haraç vergisi koymayı, sahiplerine, muharip müslümanlara ve gelecek nesiller için bir fey’ olmak üzere verecekleri bir cizye tayin etmeyi düşündüm. Şu kaleleri görüyor musunuz! Onları devamlı bekleyecek ve koruyacak adamlara şiddetle ihtiyaç vardır. Şam, Cezire, Kûfe, Basra, Mısır gibi büyük şehirleri görüyorsunuz, onların askerlerle korunması ve o askerlere bolca atıyyeler verilmesi lazımdır. Arazi işleyicileriyle birlikte taksim edildiği vakit onlara nereden sarfedilir? Durum bence aydınlandı. O halde, araziye yerli yerince düzenleyecek, işleyenlere tahammülleri nisbetinde vergiler koyacak akıllı muktedir bir adam olarak kim var..?”¹⁰¹

H. Ömer bu tutumuyla ayeti tahsîs ederek güzel bir te’vîl örneği sergilemiştir. Bunu yaparken gözettiği ilke ise genel maslahattır. Ayrıca devletin konumu ve şartları idi ki bu ilke, delilleri tatbik ederken gözetilmesi gereken önemli hususlardan biridir.

Bu örnek sahabede var olan ince anlayışı, sadece dil temeline dayandırarak değil, teşrîin ruh ve mantığını esas alarak şartlara göre Şârî’in muradını beyân etme gayretini göstermektedir.

¹⁰¹ Yakûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî **Ebû Yûsuf** (182/798), *Kitabu'l-Harac*, thk. Muhammed Abdulhâfiz el-Menâsir, Daru Kunuzi'l-Mârifeti'l-İlmiyye, Amman 2009, s. 142-152; “إذا قسمت أرض العراق بـعجوجها وأرض رابـه للـعـجـوج هـلـم لـيـسـ ذـلـكـ أم

1.2.3. Tabiîn Devrinde Te'vîl

Hicri dördüncü asra kadar geçen dönem, aklî ve ictihâdî uygulamalar açısından faal bir dönem sayılmıştır. Duraklama devri bundan sonraki dönemden itibaren başlamıştır. İlk üç nesil metodoloji konusunda bir kaynak tedvîn etmediği için, bu yük hemen onlardan sonra gelen nesillere kalmıştır ve meşhur olan dört mezhep imamlarından sadece İmam Şâfiî'nin bu konuda te'lîfi mevcuttur, o da *er-Risâle* adlı eseridir. Buna binaen diyebiliriz ki; *te'vîl*, ictihâd ve aklî faâliyetlerden olması hasebiyle tabiîn devrinde de birçok hale bürünmüştür. Selefin anladığı manalardan çok uzaklaşmadan şekillenmeye ve belirginleşmeye başlamıştır. Bu şekilleri tekrardan uzak bir tarzda, özetle ve örnek desteğiyle zikretmek gerekirse şunları söyleyebiliriz. Tabiîn dönemi, te'vîlin öncelikle “asıl manaya ircâ etme” anlamının baskın olduğu bir dönemdi. Bu manayı İmam Şâfiî'nin (204/820) haber-i vâhidin hücciyetini savunmadaki tavrında bariz bir şekilde görebiliriz. Ona göre “te'vîl”, muhtemil lafızda iki mananın birine gitmektir. Bu, haber-i vâhid için de geçerlidir ve eğer o hadis iki manaya muhtemilse, âlim birini *te'vîl* yaparak tercih edebilir.¹⁰²

Te'vîlin anlaşıldığı ikinci mana ise, sahabe döneminde olduğu gibi tefsîr ve beyân manasıdır. Bu mana Taberî (310/922) tefsirinin hemen hemen tamamında çok açık bir biçimde görülmektedir. Zira o, ayetlerin tefsirlerini arzederken “ayetin te'vîlindeki söz şöyledir.” *القول في تأويل قوله تعالى* diyerek söze başlamaktadır.¹⁰³

Te'vîlin anlaşıldığı üçüncü türe gelince, buradaki te'vîlin manası nassın zâhirine kilitlenmeden teşrîin ruhunu yakalayıp nasları şartlara göre algılayıp izah etmektir. Fakat bu kesinlikle kişilerin kendi hevalarına göre

¹⁰² Şâfiî, *Risâle*, s. 458, 459.

¹⁰³ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*.

yapılan bir işlem değildir. Bu süreci bağlayan ve sınırlandıran şart ve zabıtlar vardır.

Hiz. Peygamber hayatta iken bir ara fiyatlar yükselmişti, bunun üzerine sahabe: “Yâ Resûlallâh! Fiyatlar yükseldi, bizler için fiyatları tahdîd ve tâyin et.” diye müracaatta bulunmuşlardır. Resûl-u ekrem onlara cevaben : “Şüphesiz ucuzlatıp pahalılaştıran, daraltan, genişleten ve rızık veren Allâh’tır. Ne kan ne de mal ile ilgili her hangi bir hakkı benden isteyecek bir kimse bulunmaksızın Rabbime kavuşmayı umuyorum.” buyurdu.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere hadisin delâleti gayet net ve açıktır. Peygamber efendimiz devlet tarafından dikte edilen fiyatı, insanların malına zulüm olarak addetmiştir ve kendisi böylesine bir zulme ortak olmak istememiştir. Hatta bunu kan hakkı ile eş değeri tutmuştur. Ancak Saîd b. el-Museyyeb ve imam Mâlik’in hocası olan Rabî’a b. Abdurrahmân (136/753) gibi büyük tabiinlerin bir kısmı tacirlerden ümmet üzerinde has zararın geleceği gerekçesi ile zorunlu fiyat koyma olayını caiz görmüşlerdir. Sonunda vardıkları karar ise şudur: “Fiyatların yükselişi esnafın dahilî olmaksızın otomatik olarak gerçekleşen bir olaysa, zorunlu fiyat caiz değildir, böylece esnafa da zarar gelmez. Şayet esnafın bu yükselişte bir dahilî varsa, devletin zorunlu fiyat belirlemesi gerekir. Böylelikle esnafın, halkın üzerinde bulunan zulmünü önlemiş oluruz.”¹⁰⁵

Bir başka örnek de peygamberimizin devrinde kadınların camilere erkeklerle birlikte girmelerinde herhangi bir sakınca olmamasına ve bu konuda bir nass bulunmamasına rağmen, bu durumun fesad ve ahlaksızlığa

¹⁰⁴ İbn Mâce, Ticâret, 27.

¹⁰⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *et-Turuku'l-Hukmiyye fî's-Siyâseti's-Şeriyye*, Matbaat'ul-Âdâb ve'l-Mueyyed, Mısır 1899, s. 241, 242. Hanefî âlimlerin çoğu da bu görüştedir. Bkz.: İbnu'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 242.

yol açabileceği endişesi ile sonra ki dönemlerde camilere kadınların gelmesinin yasaklanmasıdır.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere gerek Hz. Peygamber ve ashabı, gerekse onlardan sonraki âlimler ictihâd yapma, delilleri te'vîl ederek fetvâ verme yetkilerini ellerinde bulundururken, lafızları zâhirlerinden alıp muhtemel diğer manalara taşımaktan çekinmemişler,¹⁰⁷ sahih delillere dayandırarak ve genel maslahatı gözeterek yorum yapmakta beis görmemişlerdir. Yani karşılaşılan değişik gelişmeleri kavrama zorunluluğu ile Kitap ve Sünnet'te bulamadıkları hususları, fikhın dinamik ruhundan ve amaçladığı hedeflerden ilham alarak, toplumun her şartta hayatını devam ettirebilmesi için fıkıhla/ictihâdla iletişim kurmaya ve bu inceliği kavramaya çalışmışlardır.¹⁰⁸ Dolayısıyla onlar, şer'î kaynakların dışına çıkmadan insanların maslahatlarını gözeterek ihtiyaçlarını karşılamışlardır.

Mezhepler oluştuktan sonra ise mezhep içi disiplini sağlamak ve hukukun işleyişini kontrol altında tutabilmek için belirlenen kurallara uymak durumunda kalınmıştır. Bu kurallar kat'î deliller çerçevesinin dışına çıkılmadan düzenlenmiş, yoruma açık olan hükümler ise siyâsî, sosyal ve hukukî alanlarda bazen değişime uğramıştır.

1.2.4. Modern Çağda Te'vîl (Hukuk-Yorum İlişkisi)

Toplumsal düzenin inşâsında temel rol oynayan hukuk, sosyal insanın varlığıyla birlikte var olmuştur. İnsanlık tarihi her evresinde farklı normatif

¹⁰⁶ **Karaman**, *İctihâd*, s. 94.

¹⁰⁷ **İbnu'l-Kayyim**, *İ'lâm*, c. I, s. 76; Es-Seyyid Ahmed **Abdulgaffâr**, *et-Tevîlu's-Sahîh li'n-Nassi'd-Dînî*, Daru'l-Mârifeti'l-Camiiyye, Mısır 2005, s. 33.

¹⁰⁸ Nâdiye Şerif **el-Ömerî**, *İctihâdın Boyutları*, (tashîh: Nihal Vardar), Akabe Yay., İstanbul 1989, s.36-37; Muhammed et-Tâhir **İbn Âşûr** (1293/1973), *Mekâsidu's-Şerîati'l-İslâmiyye (İslâm Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi)*, çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, Rağbet Yay., İstanbul 2006, s. 195; **Karaman**, *İctihâd*, s. 30-31.

formlarda tezâhür eden ve fertler arası düzenlemeleri sağlayan hukûkî yapıyı da bu doğrultuda akmaya mecbur bırakmıştır.¹⁰⁹ Hukuki malzemenin ve insani olguların yorumu da çok yönlü bir zihinsel eylemin ürünüdür.

Anlam arayışı ve yorumlama işini belli bir zaman, kurum yahut disipline hasretmek mümkün değildir. Yukarıda kaydedildiği gibi bu süreç insanla birlikte var olmaya devam eden bir süreçtir ve farklı kültürlerle karışımına göre farklı şekil almaya da mahkumdur. Günümüzde bu alan hukuki metinler üzerinde derinlemesine araştırmaların yapılabilmesi için, Semantik ve Hermeneutik açıdan zenginleşmeye devam etmektedir. Nitekim bu bağlamda metodolojik olarak yorum kavramı en yalın biçimde bir metnin “doğru anlamını belirleme projesi” olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁰ Yorum, yasa metni ya da hukukî bir metnin anlamlandırılması bağlamında temel metodolojik araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yargılama sürecinin temel tartışmasını bir metnin yorumlanması meselesi oluşturmaktadır. Bu doğrultuda hukuk uygulayıcıları doğru anlamı belirleme ya da doğru yorumun ne olduğuna karar verme yükümlülüğünü taşımaktadırlar. Bu bağlamda, hukuk metinlerinin üzerinde yapılan hermeneutik çabalarının amacının, yasanın ilk anlamını belirlemek ve bu anlamı doğru yasa olarak uygulama yollarına gitmek olduğu söylenebilir. Bu durum islam hukuku araştırmaları için de geçerlidir. Günümüzde de bu doğrultuda birçok eser ortaya konmuştur. Yukarıda kaynak olarak gösterdiğimiz ve yorum konusunda istifade ettiğimiz Muharrem Kılıç’ın doktora çalışması olan *İslam Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu* bu tür eserlere örnek olarak zikredilebilir.

¹⁰⁹ Muharrem **Kılıç**, “Hukuksal Yorumun Filozofik Yorumbilimsel Bağlamı”, *Süleyman Demirel Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. XVI, S.1, s. 63-78.

¹¹⁰ **Kılıç**, age, s. 65.

2. BENZER TERİMLERLE İLİŞKİSİ (KAVRAMSAL ÇERÇEVE)

Te'vîl mefhûmunun sistematik olarak fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri haline gelmesi, mezheplerin oluştuğu ve tartışmaların genişlediği bir dönemin ürünüdür. Bu terim, delilleri değerlendirme ve hüküm çıkarma (istinbat) araçlarından bir tanesi olması hasebiyle, aynı fonksiyonu icrâ eden diğer bazı kavramlarla doğrudan ilgilidir. Örnek olarak tefsîr, beyân, istidlâl kavramları söylenebilir.

2.1. Te'vîl ve Tefsîr

Te'vîl bahsi geçince ilk akla gelen kavram “tefsîr”dir. Hem dildeki anlam benzerliği, hem de işlev benzerliğinden ötürü akıllarda yarattığı kargaşa, âlimleri her dönemde bu iki kavram üzerinde durmaya sevk etmiştir.

Öncelikle tefsîrin terim ve sözlük anlamına bir bakalım. “تفسير” kökünden masdar olarak gelen bu terim, açığa vurmak, örtüyü kaldırmak manasındadır.¹¹¹ Bu anlamdan hareketle âlimler tefsirin terim anlamına “kendisi ile Allâh kitâbının anlaşıldığı ilim”¹¹² veya “Kur’ân ayetlerini izah etme, anlamını açıklama, durumunu beyân etme, hikayesini arz etme ve açık bir lafızla sebebi nüzûlunu ortaya koyma, nâsîh ve mensûhunu bilme faaliyeti...”¹¹³ demişlerdir.

İlk dönemlerde te'vîl tıpkı tefsîr gibi lafızların manalarını açıklama ve beyân etmekle sınırlıyken, hatta bu iki terim eş anlamlı kavramlar olarak addedilirken, üçüncü asırdan itibaren âlimler te'vîl-tefsîr ayrımını daha

¹¹¹ İbnu'l Manzûr, age, c. V, s. 55.

¹¹² Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Bâhâdır b. Abdillâh **ez-Zerkeşî** (794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Mârifet, Beyrût t.y., c. I, s. 13.

¹¹³ Celâluddîn Abdurrahmân **es-Suyûtî** (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2002, c. II, s. 1190.

sistematik olarak ortaya koymaya çalışmışlardır. Böylece te'vîl bu gün anladığımız mefhûmuyla anlaşılmaya başlanmıştır. İmam Mâturîdî (333/944) bu gayretin öncülerinden sayılır.¹¹⁴ Son dönemlerde ise te'vîl, delâleti genişleten metod haline gelmiştir. Bu da sahih te'vîl şartlarını barındırarak nassa eklediği yeni anlamlarla kazanılmıştır.¹¹⁵ Yani artık te'vîl, istidlâlin en önemli unsurlarından biri haline gelmiştir.

Tefsîr lafız ve müfredatla ilgili olduğu için, anlamlar ile ilgilenen te'vîlden daha kapsamlıdır diyenler olmuştur. Bu görüşün tam aksini savunanlar ise, tefsîr, tek veche muhtemel iken, te'vîl birçok değişik vecih ihtimal ettiği için daha genişdir demişlerdir.¹¹⁶

Tefsîrin tanımı böyle iken, iki kavram arasındaki farklar şu şekilde arzedilmiştir: “Tefsîr bir tür haber verme eylemi olduğundan dolayı, bu haberi ancak kesin bilgiye sahip olan kişiler yapabilir. Te'vîl ise o haberin üzerinden yapılan çıkarımdır, bizzat haberi nakletme faâliyeti değildir. Yani tefsîr te'vîlden daha geneldir.”¹¹⁷ Bundan dolayıdır ki âlimler tefsiri sahabeye, te'vîli de fukahaya hasretmişlerdir.¹¹⁸ Zira sahabe vahyin nuzulüne şahit olan tek nesil olduğu için Allâh'ın muradına açıklama yapma yetkisine sahipti. Dolayısıyla tefsîr -bir nevi- yaradana nisbet mahiyetinde olduğundan, âlimler tarafından re'y ile tefsîr yapılmasına haram hükmü bile verilmiştir.¹¹⁹

Bu konuda peygamber efendimizden nakledilen açık bir ifade mevcuttur; öyle ki Hz. Muhammed; “Kur'ân 'ı kim kendi re'yi ile tefsîr ederse

¹¹⁴ Yunus Apaydın, “Te'vîl” md., *DİA*, TDV Yay., c. XXXXI, s. 31.

¹¹⁵ **Abdulgaffâr**, age, s. 35.

¹¹⁶ **Suyûtî**, age, c. II, s. 1189.

¹¹⁷ **Suyûtî**, age, c. II, s. 489.

¹¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed **el-Mâturîdî** (333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, c. I, s. 3-4.

¹¹⁹ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Huseyn **Bezdevî** (482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, b.y. t.y., c. I, s. 122, 132.

cehennemdeki yerini hazırlasın.”¹²⁰ buyurmuştur. Yani tefsîr rivayete bağlıyken, te’vîl dirayetle ilintilidir.¹²¹ Ancak te’vîlin Allâh’a nisbet edilmesi mümkün olmadığından re’y ile yapılmasında herhangi bir sakınca yoktur.¹²²

Arz ettiğimiz görüşlerden anlaşılıyorki *tefsîr*, Şâri’nin maksadını ortaya koyan beyânî bir işlem olması hasebiyle te’vîlin aksine hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan metod olarak kabul edilir. Halbuki *te’vîl*, beşerî dahlin söz konusu olduğu bir faâliyet niteliği taşıırken hakikat tespiti iddiasında bulunamaz, sadece te’vîl re’ye dayanıp ictihâd kaynaklı olduğundan bir değer yargısı ifade eder.¹²³ Ayrıca te’vîl, yeni hükümlerin konulmasında ve tatbikinde önemli bir unsurdur.

Tefsîr kat’îlik (kesinlik) ifade ederken te’vîl, ihtimaller arasında tercihten ibaret olduğu için zannî bilgi ifade eder.¹²⁴ Dolayısıyla müfesser¹²⁵ lafız te’vîle açık değildir.¹²⁶ Naklettığımız görüşlerden anlaşıldığı üzere, âlimlerin büyük bir kısmı tefsiri beyân ve izah yöntemi; te’vîli de istinbât ve istidlâl yöntemi olarak tanımlamıştır.

2.2. Te’vîl ve Beyân

Beyân lafzı, te’vîl ve tefsîr gibi izah çabalarını içine alan geniş bir şemsiye mahiyetindedir. Beyân lafzının sözlük anlamını arz ettikten sonra,

¹²⁰ **Tirmizî**, Tefsîru’l-Kur’ân, 11; **Ebû Dâvud**, İlim 5.

¹²¹ **Suyûtî**, age, c. II, s. 1190.

¹²² **Mâturîdî**, age, c. I, s. 3-4.

¹²³ **Apaydın**, “Te’vîl”, s. 31.

¹²⁴ **Suyûtî**, age, c. II, s. 1190.

¹²⁵ Müfesser: Kendisiyle açık bir şekilde ilahi muradın bilindiği, te’vîle mahalli olmayan ifadedir. Bkz. **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 165.

¹²⁶ **Bezdevî**, age, c. I, s. 132.

Teftâzânî'nin (791/1388) yaptığı tasnife göre¹²⁷ tefsirin beyandaki yerini bir şema ile göstermeye çalışacağız.

Sözlüklerde geçen *beyân* lafzının tanımları hemen hemen aynıdır, bunlar özetle şu anlamların etrafında dönmektedir; konuşanın dinleyiciye sözün maksudını izah etmesi,¹²⁸ fasîh bir dille açıklamak ve anlatmak.¹²⁹ Bazı dilcilerle göre de beyân, tek manayı farklı vecihlerde anlatmak iken, kimine göre manayı mecâza ve tahsîse hamletmektir.¹³⁰

İbn Ruşd (595/1198) te'vîlin tanımını şöyle yapar: “Bir sözü hakîkî delâlet ve manasından çıkararak, mecâzî delâlet ve manaya götürmektir.”¹³¹ Bu tanımın sonuna da şunu ekler: “Mecâzî ifadeleri kullanma hususunda şuna dikkat edilmelidir: Bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, sonucuyla, ona bitişik (mukârin) veya eşlik eden (lâhik) bir şeyle veya bunların dışında mecaz türleri arasında sayılan diğer isimlendirmelerle ifade ederken, Arap diline özgü “kullanım geleneğini” ihmal ve ihlal etmemek gerekir.”¹³²

Beyân ve te'vîl ile ilgili bu mülâhazalardan sonra Teftâzânî'ye göre beyânın tasnifini vermek istiyoruz. Teftâzânî'ye göre beyânın tasnifi şöyledir:

¹²⁷ **Teftâzânî**, *et-Telvîh*, c. II, s. 44.

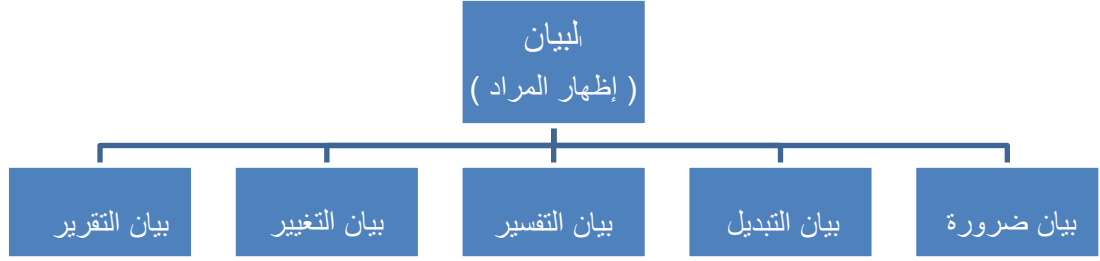
¹²⁸ Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed **el-Curcânî** (816/1413), *et-Ta'rîfât*, Matbaâ-i Vehbiyye, Mısır 1300, s.47

¹²⁹ **İbnu'l Manzûr**, *age*, c. I, s. 563-564.

¹³⁰ Muhammed Alî b. Alî b. Muhammed **Tehânevî** (1158/1745), *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1998, I-IV, c. I, s. 19.

¹³¹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî el-Hafîd **İbn Ruşd** (595/1198), *Faslu'l-Mekâl fî Takrîri mâ beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-İtsâl ev Vucûbu'n-Nazari'l-Akl ve Hudûdu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abbâs Câbirî, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrût 1997, s. 113.

¹³² **İbn Ruşd**, *Faslu'l-Mekâl*, s. 113-114.



Te’vîl ve beyân ile ilgili verilen bu bilgilerin yanı sıra, beyânî te’vîl konusuna da temas edilmeli ve beyânî te’vîlin ne tür bir faâliyet olduğu sorusuna cevap aranmalıdır. Zikredilen tanımlara göre “beyân” geniş kapsamlı bir ifadedir ki içinde te’vîl ve tefsîrin her birini rahatlıkla barındırır. Yani hem te’vîl hem tefsîr birer beyân faâliyetidir. Bu durumda beyânî te’vîl de bir tercih, istihrâc veya istınbâtıdır, yani bir ictihâddır. Fıkıh usûlündeki umûmun tahsîsi, mutlâkın mukayyede hamledilmesi, müşkil ifadelerin yorumlanması gibi çabalar da esasen lafzın zâhirinden hüküm çıkarma faaliyetleri, yani istihrâc ve istınbât gibi ictihâd faâliyetleri bağlamında ele alınmaktadır.¹³³

Aynı zamanda şunu da belirtmek gerekir ki, beyânın tarif etme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibaret olduğunu ifade eden Gazâlî, bildirmenin ancak bir delil ile gerçekleşeceğini ve delilin de bilmeyi yani ilmi doğuracağını dile getirmiş, buna göre ıstılâhî olarak beyânın, hakkında yapılan doğru düşünme sayesinde delilin delâlet ettiği şeyi bilmeye ulaştıran delil anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹³⁴ beyânî te’vîl bir ictihâd biçimidir. İctihâd, bu işi yapan kişinin yani yorum öznesinin, ilâhî iradeyi keşfetme çabasından ibarettir. Bu yolla ulaşılan sonuçlar, dogmatik (dokunulmaz ve eleştirilmez) yargılar değil, aksine her zaman için kabul veya redde, olumlu yahut olumsuz değerlendirmeye açıktır. Ayrıca ictihâdın ve sonuçlarının dogmatik olmadığının bir diğer göstergesi de

¹³³ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. IV, s. 96.

¹³⁴ Gazâlî, *Mustasfâ*, c.II, s. 25.

ictihâdın, yani nassları anlama ve yorumlama yetkisinin, hristiyanlıktaki veya bazı diğer dini gruplardaki gibi belli kişi, kurum ya da kuruluşlara (kilise, ruhban sınıfı, masum imam, dâî, hüccet) verilmeyip, bu işe ehil olan herkese arz edilmiş ve serbest bırakılmış olmasıdır.¹³⁵

2.3. Te'vîl ve İctihâd

اجتهاد kelimesi جهد kökünden türeyen, افتعال ifti'âl babından bir masdardır. Bazı sözlüklerde bu kelimeye şu şekilde anlam verilmiştir:

جهد Cehd şeklinde üstün harekeyle olunca meşakkat, güçlük anlamına gelir.

جهد Cuhd şeklinde olunca da takat, güç, gayret manalarını ifade eder. Öyle ki insana meşakkat veren hastalığa ما جهد الإنسان من مرض aklın gücüne ise, جُهد لعل cuhdu-l akl denilmektedir.¹³⁶

Genel olarak ise اجتهاد kelimesi, fazla çalışma, takat, azim meşakkat, zorluk, güç ve kuvvet sarfetmek, yorulmak anlamlarını içermektedir.¹³⁷

İctihâd ise: gayeye ulaşınca kadar olanca gücü ve gayreti sarfetmek, zorluk, külfet ve meşakkat istilzam eden bir işi talep etmek demektir.¹³⁸

Usûl terimi olarak ictihâd, şeriatın fer'î meselelerine ait hükümleri, İslam hukuk âlimlerinin tesbit ettikleri usûle uygun, tafsîlî delillerden yani Kur'ân ve

¹³⁵ Geniş bilgi için bkz. Yunus **Apaydın**, “İctihad”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXI, s. 435.

¹³⁶ Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân **Karâfî** (684/1285), *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, Mektebetu Nizâr, Riyâd 1997, c.VII, s. 3972; **İbnu'l Manzûr**, age, c. I, s. 520; Şemsuddîn Muhammed b.Hamza b. Muhammed **Molla Fenârî** (834/1430), *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, m.y., b.y., t.y..c. II, s. 415.

¹³⁷ Ahmed b.Zekeriyya **İbn Fâris** (395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire 1366, c. I, s. 486; Ebû'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed **ez-Zemahşerî** (538/1144), *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kutubi'l- Mısriyye, Kâhire 1923, I-II, c. I, s. 144; **Fîrûzâbâdî**, age, c. I, s. 286; **Tehânevî**, age, c. I, s. 267; Şemsuddîn **Sâmi** (1322/1904), *Kâmûs-i Turkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317, I-II, c. I, s. 72; **Zebîdî**, age, c. IV, s. 407, 408.

¹³⁸ **İbnu'l Manzûr**, c. I, s. 520; **en-Neccâr**, c. I, s. 142; Louis **Ma'luf**, *el-Muncid (Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye)*, Mektebu Laros, Paris 1973, s. 23.

Sünnet'in lafız ve mânalarından hareketle, istidlâl ve istinbât gibi yollar kullanılarak, seçkin bir kişiliğe, derin bilgi ve düşünceye sahip olan müctehidlerin olanca gayretlerinin sarfıyla yapılan şer'î-amelî hükümleri çıkarma çalışmasıdır.

Tanımından anlaşıldığı üzere ictihâd, meşakkat ve zorluk ihtiva eden bir çabadır, dolayısıyla müctehid için kullanılan *ليقتراغ الوسع* "olanca istita'at (imkan) ve gayreti sarfetmek" tabirinden ulemanın maksadı, müctehidin taksîr etmeksizin bütün gücünü kullanmasıdır yani müctehidin yapabileceğinin en iyisini yapıp, daha fazlasından aciz kalacak şekilde gayret etmesidir. Kusurlu çalışan ve tam gayret sarf etmeyen kişi ise bu tanımın dışında tutulur.¹³⁹

İctihâd aklî bir çabadır, yani hükmü kesin *قطعي* nasstan elde etmek ve o hükmün Allâh'ın hükmü olduğuna kanaat getirmektir. Buna rağmen ictihâdla varılan sonuç, nihayetinde beşer ürünü olduğu için ictihâd, şer'î hükümlere ilişkin zan oluşturmaktır, yani delâleti zannîdir.¹⁴⁰

Kaydettiklerimizden hareketle diyebiliriz ki, te'vîl de ictihâd gibi bir akli çabadır ve delâleti zannîdir, ictihâdın aynısı olmasa da, türlerinden biridir. Yani her yapılan te'vîl bir ictihâd faâliyetidir, fakat her ictihâd faâliyeti te'vîlden oluşmak zorunda değildir.

Bu konuda hanefî usûlcülerden Serahsî, ictihâd ve te'vîl arasındaki başka bir farka temas ederek te'vîli mana eksenli dil vecihleri çıkarımlarına hasrederken, ictihâdın daha ziyade akli bir çaba ve re'ye dayalı bir hüküm

¹³⁹ **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. I, s. 101, **Râzî**, *Mahsûl*, c. VI, s. 6; Sa'duddîn **et-Teftazânî** (791/1388), *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari-l Muntehâ lil-Îmâm İbni-l Hâcib*, el-Matbaâtu'l-Kubrâ el-Emîrî, Mısır (Bulâk) 1316, I-II, c. II, s. 289; **Zerkeşî**, *el-Bahru'l-Muhît*, c. VI, s. 197, 281; **Hudârî**, age, s. 367.

¹⁴⁰ **Cessâs**, *Usûl*, c. IV, s. 10; **Basrî**, age, c. II, s. 363; **Cuveynî**, *Burhân*, c. II, s. 864, 865; **Âmidî**, *İhkâm*, c. IV, s. 218; **Teftâzânî**, *Hâşiye*, s. 289; **Subkî**, age, c. IV, s. 528; **Ibn Nuceym**, age, s. 288; **Seyyid Bey**, age, s. 163; **Hudârî**, age, s. 367, 369; **Muğniye**, age, s. 217.

istinbatı olduğunu ifade eder. Onun bu tespiti sahabe döneminde yapılan te'vîl ve ictihâdların bağlayıcılığını farklı nitelendirdiği bağlamdan anlaşılmaktadır. Zira ona göre sahabenin yaptığı te'vîl, kelâmın manaları üzerinde düşünmekten ibarettir. (Bir hadisin muhtemel manalarından birini tayin etmek gibi.) Ancak Serahsî'ye göre sahabenin yaptığı bu anlam tercihi, aynı hadisin başkaları tarafından zâhiri üzerinden anlaşılmasına engel değildir. Bu şu demektir; sahabenin yaptığı lugavî te'vîl sonradan gelen kişileri bağlamaz, onlar için hüccet değildir.

İctihâd ise hüküm çıkarmak amacıyla, aslî nasslar üzerinde yapılan derin bir düşünce faâliyetidir. Ancak bu faâliyeti etkileyen harici durumlar olabilir. Ayrıca bunu yapmak için gerekli ehliyet vasıfları çok farklıdır, nitekim sahabe nuzul sırasında yaşanan olaylara şahit oldukları için, onlarda bulunan meziyet ve ehliyet yeterliliği sonraki nesillerde bulunmamaktadır. Bu bakımdan onların yaptığı ictihâdlar zan, ifade etmelerine rağmen, başkalarını bağlamaktadır.¹⁴¹

Bu ifadelerden anlaşılması gereken bir başka husus ise, te'vîl ile ictihâd arasındaki bir benzerliktir ki o da her iki işlemin bir değer yargısı ifade etmesidir. Zira her iki faâliyet bir inceleme ve çıkarım süreci gerektirdiğinden, tefsîr gibi salt bir mana aktarımı değildir.¹⁴²

2.4. Te'vîl ve İstidlâl

İstidlâl kavramı sözlükte; delil getirme, var olan delilden yola çıkarak genel bir kâideye ulaşma¹⁴³ ya da yol ve delil arama anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁴ Ayrıca bu kavrama, akıl ile düşünerek, inceleyerek ve eseri (yapılan işi) görerek yapanı; yaratılmışları görerek yaratanı anlamak gibi anlamlar da yüklenmiştir.

¹⁴¹ Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 109; Apaydın, "Te'vîl," c. XLI, s. 31.

¹⁴² Apaydın, "Te'vîl," c. XLI, s. 31.

¹⁴³ Sâmi, age, c. I, s. 99; Zebîdî, age, c. XIV, s. 243.

¹⁴⁴ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 193.

İstidlâl ile kazanılan bilgiler kesbîdir yani çalışmak, sebeplere bağlanmak, düşünmek, akli kullanmak suretiyle elde edilir. Meselâ; duman görülen yerde ateşin bulunduğu veya ateşin bulunduğu yerde dumanın da bulunacağını bilmesi istidlâl yoluyla gerçekleşir.¹⁴⁵

İstidlal; terim olarak delil getirme, ya da medlûlü ispat için delili takrîr etme¹⁴⁶ anlamlarına gelir. İstidlâl bu şekilde genel bir tanıma sahip olduğu halde, âlimler arasında istidlalin kıyas yoluyla yapılabileceği, ya da istidlâlin kıyasla sınırlı olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. İbn Hazm iki kavramı birbirinden ayırarak onların bağımsız olduklarını söylerken, Gazâlî (505/1111) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083) gibi âlimler kıyasın istidlâlden ibaret olduğu görüşünü ileri sürerler ve Hanefîlerin böyle bir ayırım yapmalarını da eleştirirler.¹⁴⁷ Bu iki âlim aynı zamanda kavramın genel anlamda lafzî istidlâli (mefhûm istidlâli) سادات دلالت ve mana istidlâlini (anlam istidlali) معنوي سادات دلالت ihtiva ettiğini söylemektedirler.¹⁴⁸

İstidlâlin, illete bina edilerek kıyas şekliyle de yapılabileceğini öngören âlimlerin,¹⁴⁹ bunu inkâr edenlerin¹⁵⁰ görüşünü reddetmek üzere dayandıkları naklî ve aklî delilleri zikredecek olursak, ulema arasında ma'rûf ve delil olarak meşhûr olan şu ayet-i kerîmeden başlayabiliriz. Yüce yaratan şöyle buyurmaktadır:

فَاعْبُدُوا آلَٰهَ الْاُولَى الْاُولَى الْاُولَى¹⁵¹

¹⁴⁵ Teftâzânî, *Hâşiye*, c. II, s. 280-281.

¹⁴⁶ Curcânî, age, s. 17.

¹⁴⁷ Şîrâzî, age, c. II, s. 815.

¹⁴⁸ Şâfiî, *Risâle*, s. 39, 40; Cessâs, *Usul*, c. IV, s. 17; Gazâlî, *Mustasfâ*, c. I, s. 316, c. II, s. 229; Şâtubî, *Muvâfakât*, c. IV, s. 95-99.

¹⁴⁹ Cessâs, *Usûl*, c. IV, s. 11-12; Şevkânî, *Îrşâdu'l-Fuhûl*, c. III, s. 716.

¹⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fakîh*, c. I, s. 501.

¹⁵¹ Haşr, 59/2.

“Ey akıl sahipleri! (Ey görecek gözleri olanlar!¹⁵²) İbret alın (ders alın).”

Âlimlere göre Allâh'ın bu ayette özellikle akla vurgu yapıp, düşünme, ibret çıkarma görevini basiret sahiplerine yüklemesi, te'vîl kapısının açık olduğuna ve ayetlerin, zâhirî manalarından alınıp, akli delillerin muktezasına göre başka bir manaya sarf edilip yorumlanmalarının caiz olduğuna delâlet etmektedir.¹⁵³ Yani bir nevi kıyasın bir delil olarak sayıldığını göstermektedir. Çünkü burada, hükümde eşit olmayı gerektiren ortak illetten dolayı, bir halden diğerine geçiş ve birinin hükmünü diğerine vermek emredilmektedir ki işte bu bizatihi kıyastır.¹⁵⁴ Diğer yönüyle de muhtemel manaların biri başka hadiseye delil gücüyle hamledildiğinden bu fiil te'vîlin ta kendisidir.

Ayette geçen ibret almak kelimesini, beyan, teemmül..vb. anlamlarla yorumlamaya çalışanlara rağmen, farklı mezheplere müntesip olan âlimlerin çoğu bu ayetten hareketle itibarın yani aklın gerçekleştirdiği anlama, düşünme ve kıyas etmenin, nass ile vâcib olduğu kanaatine varmışlardır.¹⁵⁵

Arapçada “görüş,¹⁵⁶ fikir, perspektif ve gözlem, hayalle ve akılla tefekkür edip görüş beyân etme¹⁵⁷ anlamlarına gelen *re'y* kavramı, İslam terminolojisinde; İslâm âlimlerinin açıkça bildirilmeyen bir mes'ele hakkında dînî delillerden yani Kur'ân-ı kerîm, hadîs-i şerîf ve icmâ'-i ümmetten çıkardıkları hüküm, kıyâs veya o naslar hakkında yaptıkları kişisel yorumlar” şeklinde kullanılmıştır.¹⁵⁸ Yani bu

¹⁵² Elmalılı, age, c. VII, s. 483, 484.

¹⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn **er-Râzî** (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahrân t.y., c. XXI, s. 400.

¹⁵⁴ Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf **Zuhaylî** (762/1360), *et-Tefsîru'l-Munîr fî Akîdeti's-Şerîati ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût 1998, I-XXXII, c. XIV, s. 346-347.

¹⁵⁵ **İsnevî**, age, c. III, s. 9; Muhammed b. Muhammed b. Ahmed **el-Kâkî** (749/1348), *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr li'n-Nesefî*, thk. Fazlur Rahmân, Abdulgafûr el-Afgânî, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke 2005, c. IV, s. 964-974.

¹⁵⁶ **Sâmi**, age, c. I, s. 657.

¹⁵⁷ **Zebîdî**, age, c. XIX, s. 434.

¹⁵⁸ **İbnu'l Kayyim**, *İ'lâm*, c. I, s. 61-67, 76; Mustafâ Ahmed **Zerkâ** (1357/1938), *el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1998, I-II, c. I, s. 174.

terim, bahsi geçen bütün aklî faâliyet türlerinin ve onlara ıtlak edilen sözcüklerin mecmuası niteliğindedir.

2.5. Te'vîl ve Hermeneutik

Hermeneutik, önceleri kutsal metinlerin kavram ve görüşler arasında dağılmadan daha sistematik ve sağlam bir biçimde anlaşılması için ortaya konulan bir takım kural ve ölçülere verilen isimdir. Bu anlam daha sonra kutsal metinlerle sınırlı kalmayıp bütün insanî bilimleri içine almış ve felsefî bir disiplin haline gelmiştir. O halde denilebilir ki, “hermeneutik” aynı anda hem yeni hem eski bir kazıyedir. Bir fen olarak dogmatik ve tarihsel bir işlevi vardır. Zira onun görevi; nassı müellifinin anladığı şekilde anlamak, hatta yeri geldiğinde ondan daha iyi anlamaktır.¹⁵⁹

Normatif bir disiplin olan hukuksal hermeneutik (hukuksal yorum) geleneğinin, XIX. yüzyılın başlarında alman düşünür Daniel Schleiermacher (1834) ile başlayarak gelişmiş bir alan olduğunu belirtmek gerekir. Schleiermacher’e göre nass; yazarın düşüncesini okuyucuya nakleden dilsel bir araçtan ibarettir.¹⁶⁰ Dolayısıyla te'vîl iki yönlü bir işlemdir. Bunların birincisi dile dayalı yönüyken, ikincisi fikrî ve beşerî yönüdür.¹⁶¹ Söz konusu normatif disiplin, vaz edilen yasanın genelliği ile tekil durumların somutluğu arasında bir bağ ya da köprü kurmaktadır. Bu yüzden hukuksal hermeneutik kökeni açısından özcü bir gelenek olarak nitelendirilmektedir. Buna bağlı olarak hukukta anlama/yorumlama probleminin, kopmaz biçimde uygulama sorunu ile ilişkili olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak yorumlayan özne ya da yasa uygulayıcısı normun anlam ve gayesini ortaya çıkarma amacı gütmektedir.¹⁶²

¹⁵⁹ Kılıç, Hukuksal Yorum, s.

¹⁶⁰ Muharrem Kılıç, *İslam Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu* (Doktora Tezi), İstanbul 1999, S.

¹⁶¹ Muhammed Hadi Ma'rife, *et-Te'vîl fî Muhtelifi'l-Mezâhib ve'l-Ârâ'*, el-Mecmau'l-Âlemi li't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahrân 2006, s. 159.

¹⁶² Orhan Münir Çağul, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1966, s. 181.

Norm-olgu ilişkisi açısından bakıldığında yorumlama etkinliği, hukuk normunun zamanın somut durumlarının gerektirdiği açıklık ve kesinliğe kavuşmasının aracı olmaktadır.¹⁶³ Ancak bunun da ötesinde temelde bütünsel/küllî bir anlam arayışını ifade eden yorumlama etkinliği, yasanın makûl bir biçimde anlamlandırılması veya anlam sorunun çözülmesi olarak nitelendirilebilir.¹⁶⁴

Hermeneutik bir çaba olarak metinleri anlamak ve yorumlamak, salt bilimle ilgili bir problem değildir. Bunun ötesinde anlama ve yorumlama Gadamer'e¹⁶⁵ göre doğrudan insanın dünya tecrübesiyle ilişkili bir süreçtir. Normatif bir disiplin ve yorumsama geleneği olarak da hukuksal hermeneutik, soyut normatif içerimin ilgili toplumsallık olgusunda somutlaştırılmasını deyimlemektedir.

3. DİĞER DİSİPLİNLERDE TE'VÎL

Te'vîl kavramı genel anlamda benzer bir fonksiyonu yerine getirmekle birlikte, farklı disiplin ve akımlar içerisinde işlevleri doğrultusunda şu şekilde sınıflandırılabilir:

- Kelam İminde Te'vîl,
- Tefsir İlminde Te'vîl,
- Tasavvuf'ta Te'vîl,
- Selef ehline göre te'vîl,
- Zâhirîlere göre te'vîl,
- Filozoflara Göre Te'vîl,
- Fakîhlere Göre Te'vîl,

¹⁶³ Çağıl, age, s. 144.

¹⁶⁴ Çağıl, age, s. 181, 207.

¹⁶⁵ Mehmet Çiçek, *Hermenötik-Te'vîl İlişkisi ve Tefsirdeki Yeri*, Tez (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsîr Bilim Dalı 2003, s. 124, 147.

- Fıkıh Usûlcülerine Göre Te’vîl.

Şimdi sırasıyla bunları açıklamaya çalışalım.

3.1. Kelâm İlminde Te’vîl

Ku’rân-ı Kerîm’de ayetlerin muhatabı akıl sahibi olan insandır. Zira ayetlerde geçen öğüt, uyarı ve emirler ancak akıl ile idrak edilip uygulanabilir. Allâh, Kur’ân ın en az 136 yerinde akli ve fikri kullanmaya çağırır¹⁶⁶ ve ilmî delili olmayan bilgiye uymamayı ve ondan kaçınmayı emreder.¹⁶⁷ Ümmetin âlimleri baştan beri bu emirleri göz önünde bulundurup akli son derece faal kılmaya gayret etmişlerdir.

İlk üç hicrî asırda, nassları koruma maksadıyla akıldan ziyade nakil hakimdi, öyle ki nassları tefsîr konusunda aklın ne zaman müdahale ettiğini tarihi açıdan tam olarak kestiremiyoruz. Zira iki metod birbirinden beslendiği için, zaman zaman iki yöntem arasında imtizâc (karışma) sözkonusu olmuştur.¹⁶⁸ Bu akli açılım ve fikir özgürlüğü, bugün anladığımız tanımıyla, te’vîle hazırlık etmiştir.

Kelâm alanında aklın konumunu ve ona atfedilen değeri daha net bir biçimde ortaya koymak için, öncelikle “Akıl” teriminden ne anlaşıldığı, özellikle de bu terimin İslam düşünce tarihinde nasıl tanımlandığına bir göz atmalıyız.

Akıl kelimesi dilimize arapçadan geçen kelimeler arasındadır. Sözlükte engelleme ve tutma anlamına gelen bu kelime, **عقل** fiilinden türemiştir.¹⁶⁹ Buna göre akıl anlamak, bilmek, kavramak ve idrak gücü anlamında

¹⁶⁶ **Bakara**, 2/219; **Âl-i İmrân**, 3/190; **Tâ Hâ**, 20/54...vb.

¹⁶⁷ **İsrâ**, 17/36. “وَلَا تَقْفُ مَا لِكُلِّ شَيْءٍ مِنْهُمْ ، إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ الْغُيُوبِ”

¹⁶⁸ **Abdulgaffâr**, age, s. 39.

¹⁶⁹ **Fîrûzâbâdî**, age, c. , s. 1336.

kullanılmaktadır.¹⁷⁰ Akıl, insanın yanlışla düşmesini engellediği için, kişiyi hataya düşmekten alıkoyan bu yetiye akıl denmiştir. İslam düşünce tarihi terminolojisinde ise bu sözcüğe çeşitli anlamlar yüklenmiştir.

Genel bir ifadeyle akıl; “İnsanın gerçekleri idrak etmesini ve doğruyu yanlıştan ayırmasını sağlayan tabii bir güçtür.”¹⁷¹ Bazı âlimlere göre akıl bir güç değil, “akıl sahiplerinde bulunan zaruri bilgilerdir.”¹⁷² Kelâmcılar gibi akla diğerlerinden çok değer atfeden ve aklın sanıldığından daha fazla gücünün olduğuna inan âlimler ise onu; “Gaybî konuları dolaylı yollarla, duyusal dünyayı ise dolaysız olarak algılayan bir tözdür.”¹⁷³ şeklinde tanımlamışlardır.

Gazâlî’nin, akıllı aşağıdaki dört anlamda kullandığı kaynaklara geçmiştir:¹⁷⁴

- Nazarî (teorik) bilgileri kavramak üzere insana verilen, içgüdüye benzeyen tabii bir güçtür.
- Bilinmesi zarurî olan bilgilerdir.
- Hayat tecrübesiyle elde edilen bilgilerdir.
- İnsanın içinde bulunan tabii bir gücün işlerin sonucunu bilmeyi ve geçici zevklerin peşinden koşmamayı sağlamasıdır. Bu tabii güç, akıl vasıtasıyla elde edilen bir güçtür, yani fitri değildir.

Bu konuda saydıklarımızın yanı sıra, başka birçok âlimin de tanımı mevcuttur. Aynı zamanda aklın mahiyetine dair özgün eserler de telif edilmiştir.

Bu ciddi, fayda sağlayan, meşhur eselerden bir tanesi, ikinci hicri asırda yaşamış,

¹⁷⁰ Zebîdî, age, c. XV, s. 504.

¹⁷¹ Tehanevi, age, c. , s. 1034.

¹⁷² Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef **el-Bâcî** (474/1081), *el-Hudût*, Mektebu's-Sinâî', b.y. t.y., s. 31.

¹⁷³ Saduddîn Mesûd b. Ömer b. Abdillâh **et-Teftâzânî** (791/1389), *Şerhu Akâidi'n-Neseftiyye*:Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1271, s. 41-61.

¹⁷⁴ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed **el-Gazâlî** (505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Mârifet, Beyrût 1983, c. I, s. 72-86.

o dönem âlimlerinin meşrebi olduğu üzere garip bir biçimde kelim, tasavvuf, hadis ve fıkıh gibi birçok ilmi kendisinde toplamayı başaran Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (243/857) eseridir. Müellif eserinde aklı, “maddi bir varlık olmayıp yaptığı şeyler sonucunda bilinen bir meleke” diye tanımlamıştır. Ayrıca aklın şu üç türünden de bahsetmiştir: “İçgüdü ve Fitrî Bilgiler, Anlama Faâliyeti ve Basîret.”¹⁷⁵

İslam'da aklileşme sürecinin sistematik tezahürü ve öncüsü sayılan kelim ilmi ve âlimleri bu alanda, akla dayanan her metodu fazlasıyla kullanmaya gayret etmişlerdir. Dolayısıyla te'vîl akılcı yöntemin ana unsurlarından biri olmuştur. Onlar bu tutumlarında asla art niyetli değildirler. Tam aksine İslam'ın savunucuları niteliğinde olan kelim âlimleri, yüce Allâh'ın birlik¹⁷⁶ ve adalet¹⁷⁷ gibi sıfatlarına, herhangi bir hâle gelme korku ve endişesiyle akla başvurarak onları ispat etmeye çalışmışlardır.¹⁷⁸ Bu konuların yanı sıra ilâhî sıfatların doğru anlaşılması için, peygamberlerin ismet sıfatıyla bazı nasslar arasındaki sözgelimi çelişkilerin, kıyamet alametleri, ahiret halleri, günah ve iman meselelerinin daha net anlaşılabilmesi için, ayrıca diğer kelimî konulara nazaran üzerinde ciddi ihtilafın olduğu “Teşbih”¹⁷⁹ ve “Tecsim” meselelerinin uzlaştırılması için te'vîl faaliyeti, kelimda vazgeçilmez bir çözüm olmuştur.

Ancak bazı fırkalar zaman zaman özellikle naklî ve akli delillerin çatışması sırasında aklı üstün çıkaracak ayetleri bu görüşe uydurmak ve farklı manalar katmak maksadıyla te'vîle başvurmuşlardır. Çünkü onlara göre; vahyin hakikatlerini idrak etmek aklın görevidir. Nasların maksadına ve marifetin özüne ulaşabilecek yegâne vesile odur.

¹⁷⁵ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed **el-Muhâsibî** (243/857), *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Kindî, İrbid 1982, s. 143-204.

¹⁷⁶ Eş'ariyye ve Maturîdiyye gibi.

¹⁷⁷ Mutezilenin en çok üzerinde durduğu ilâhî sıfat.

¹⁷⁸ İbrâhîm b. Hasen **İbn Sâlim**, *Kazıyyetu't-Te'vîl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Gulât ve'l-Mu'tedilîn*, Dâru Kuteybe, Beyrût 1993, I-II, age, c. I, s. 44, 45.

¹⁷⁹ “هَيْسَ لَكُنْهَ شَيْءٌ” **Şûrâ**, 42/11. ayeti gereğince Allâh'ın zatını da sıfatlarını da tenzih etmeye çalışmışlardır.

Yukarda ifade ettiklerimizden hareketle; Kelamda yapılan te'villerden söz ederken, vurgulanması gereken hususun şu olduğunu söyleyebiliriz:

Te'vîl metodu iki keskin ucu olan bir silah mahiyetinde olduğundan, bu silahı doğru kullanmak icab eder. Bu da ancak gerekli şartları koymak ve doğru sınırı çizmekle mümkündür. Te'vîli türlerine ayırdığımız bölümde detaylıca ifade edeceğimiz gibi, bu yön doğru biçimde belirlenmediği takdirde, te'vîlin faydalarından değil, zararlarından söz etmek gerekir. Nitekim kelam ilminde te'vîlin sahih sayılması için birkaç şarttan söz edilmesinin yanı sıra, net bir sınır çizilmediği için, zaman zaman vahim sonuçlara yol açmıştır ki bu durum, dönüşü olmayan inanç sapmalarına neden olmuştur. Bu sebepten ötürüdür ki, âlimlerin bir çoğu te'vîlin şartlarını zikrederken, akaid bahislerinin dışında ki konularda olabileceğini ilk şart olarak zikretmişlerdir.¹⁸⁰ Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki kelam âlimleri arasında bid'a korkusuyla zâhire bağlı kalan da olmuştur. Mesela imam Mâlik'in istivâ'nın mahiyeti hakkında yorumsuz kalması gibi.¹⁸¹

3.2. Tefsîr İlminde Te'vîl

Tefsîr ilminde en önemli aletlerden biri te'vîldir. Öyle ki te'vîle başvurmadan yapılan salt tefsir, eskilerin ifadelerini aynen aktarmaktan başka bir şey değildir (Rivayet tefsiri). Zira İslamî literatürün tefsîr alanı çok zengin ve geniştir ve önceki müfessirler Kur'ân'ın neredeyse bütün manalarını en ince detayına kadar incelemişlerdir. Dolayısıyla tefsîr ilminin güncelleşmesini sağlayan en önemli unsur, şartlarını ihtiva eden sahih te'vîllerdir (Dirayet tefsiri). Böylelikle Kur'ân'ın i'câzı gereği kendisinde tükenmeyen makul ve gerekli manaları bulmak da kadîmin sözcülerinin değil, akıl ve nakil ekseninde kafa yoran ve yeni çıkarımlarda bulunan müfessirlerin görevidir.¹⁸²

¹⁸⁰ Sâlih, *Masâdir*, s. 448.

¹⁸¹ İbn Haldûn, age, s. 390.

¹⁸² Salâh Abdulfettâh el-Hâlîdî, *et-Tefsîr ve't-Te'vîl fî'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nefâis, Amman 1996, s. 182.

3.3. Tasavvuf'ta Te'vîl

Tasavvuf hakkında cereyan eden tartışmalar, başlıca tasavvufun bir ilim olup olmadığı ile ilgilidir. Acaba tasavvuf İslam'ın içinden samimiyetle doğan bir akım mı yoksa yabancı unsurların etkisiyle İslam'a dahil edilen bir mistisizm akımı mı? Biz bu tartışmaya girmeden, tasavvufun; fikir, amel ve sahabe döneminden bu yana yaşandığını bildiğimiz, dünyayı merkeze almama uygulaması¹⁸³ ile teori ve pratik şeklinde iki türü olan bir seyr-i sülûk'tan ibaret olduğunu kabul ederek konumuza girelim.

Tasavvuf erbâbından irfân ehli, şeriat ehlinin Kur'ân'ın zâhirini baz alarak yaptıkları te'vîllerin, tenzilin aslı olduğunu ikrar ve kabul etmektedirler. Ancak bununla beraber Allâhın kelamını algılamakta irfan ehlinin ulaştıkları farklı rûhânî tadlar da vardır.¹⁸⁴ Onlara göre bu telakkîler Allâh tarafından ilham yoluyla,¹⁸⁵ mesaj şeklinde saf zihinlere, bilinçli ve aşkın kalplere ilgâ edilir.¹⁸⁶

Sûfilerin bir kısmı bu duyuların ve kalbî hislerin değer yargısı teşkil ettiğini ve hükümlerin mahiyetini belirleyen birer kriter olduklarını savunacak kadar ileri gitmişlerdir. Bu konuda Kur'ân¹⁸⁷ ve Sünnet'ten kendilerini haklı çıkaracak birçok delil de getirmişlerdir.¹⁸⁸ Örneğin; Peygamber efendimizden rivayet edilen ¹⁸⁹“لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَبَطْنٌ وَحَدٌّ وَمَطْعٌ” “Her ayetin zahırı ve batnı vardır. Her harfin haddi ve her haddin de matla'ı vardır.” şeklindeki söz, birçok

¹⁸³ **İbn Sâlim**, age, c. II, s. 249-250;

¹⁸⁴ **Suyûtî**, age, c. IV, s. 197; **Ma'rife**, age, s. 55-56.

¹⁸⁵ **Abdulgaffâr**, age, s. 59; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed **İbn Arabî** (638/1240), *Tefsîru'l Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Yakdati'l-Arabiyye, Beyrut 1968, s. 4.

¹⁸⁶ **İbn Sâlim**, age, c. I, s. 46.

¹⁸⁷ **Enfâl**, 8/29. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُوا مِنْ دُونِهِ وَلَا تَمْنُوا بِأَنْفُسِكُمْ وَأَنْتُمْ تَتَذَكَّرُونَ” ayeti kerimede geçen furkan kelimesinin anlamı; iyiyi kötünden, hakkı batıldan ayırt edecek bir anlayış ve kabiliyet. **Zümer**, 39/22 “فَلَمَنْ يَدْرِي إِنْ يُخْرِجُنَا مِنْهُ أَوْ يُنْزِلُنَا فِي غَيْرِهَا فَقَدْ أَوَّلَىٰ بَدُونَهُ” “Allâh kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir?”

¹⁸⁸ **İbn Sâlim**, age, c. II, s. 296.

¹⁸⁹ **Suyûtî**, *İtkân*, c. II, s. 236.

kaynakta zayıf olarak nitelendirilmişse de, bu rivayet sûflerin bâtinî te'vîl faâliyetlerinde çokça kullandıkları bir delildir.

Hadiste geçen “Her harfin haddi vardır.” sözünün anlamı şudur: Ayetin manasından Allâh’ın murat ettiği bir son vardır. “Her haddin de bir matla‘ı vardır.” sözünün anlamı ise; kolay anlaşılmayan kapalı her mana ve hükmü bilmenin bir yolu vardır, bu yolla murad edilen manaya ulaşılır, şeklindedir.¹⁹⁰ Bazı âlimler de şöyle demişlerdir: Zâhir tilâvet; bâtin da fehim (anlama)dir. Hadd ise, helâl ve haram ile ilgili ahkâmdır. Matla‘ da va‘d ve va‘iddir.

Sûflerin sıkça kullandığı bu rivayete benzer bir rivayet daha vardır. Şöyle ki; Peygamber efendimiz kendisine iyilik ve kötülüğün mahiyetini sormaya gelen Vabısa’ya cevaben şöyle buyurmuştur: “Ey Vabısa, kalbine danış. İyilik ve iyi olan şey, gönlünün razı olduğu, kalbinin sükûnetle karşıladığı şeydir. Günah ise, kalbi tırmalayıp, rahatsız eden ve gönlüne huzursuzluk veren şeydir. Başkaları sana ne kadar fetvâ verirlerse versinler, sen yine de kendi kalbine sor.”¹⁹¹

Bu hadiste yer alan “kalbine danış” ifadesinden bu meşrep âlimlerinin çıkardıkları anlam, “Kalbini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.”¹⁹² ayeti hakkındaki İbn Arabî’nin şu sözleridir:

“Nefis ancak Rabbiyle arınır, zira zekat nema demektir. Dolayısıyla görme ve işitme gibi bütün duyuları ve güçlerini Allâh’ı ve Onun rızasını gözeterek kullanan kimse nefisini temizlemiş olur.”¹⁹³

¹⁹⁰ **Zerkeşî**, *Burhân*, c. II, s. 169.

¹⁹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân **Dârimî** (255/868), *es-Sunen*, Dâru İhyâi’s-Sunneti’n-Nebevî, b.y. 1981, I-II, Büyû’ 2.

¹⁹² **Sems**, 91/9-10. “قَدْ فَتَّلَاحَ مِنْ زَكَاةٍ اِدَا قَدْ خَابَ مِنْ دَا”.

¹⁹³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed **İbn Arabî**, (638/1240), *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, matba şehir ekle c.4, s. 119.

Özelde İbn Arabî'nin genelde ise sûfilerin uçuk yorumlarına örnek olarak ise Fecr Sûresi'nde mevcut olan “(İyi) kullarımın arasına gir. Cennetime gir.”¹⁹⁴ ayetindeki “ Cennet ” kelimesinin, örtü anlamında olan “sitr” kelimesiyle açıklanmasını gösterebiliriz. Onlara göre bu ayetten anlaşılması gereken mana şudur: “Allâh'ın mutmaîn nefse vadettiği cennet bizim anladığımız somut manada maddi olan cennet değildir, O'nun kastettiği cennet, kendisinin zâtıdır. Zira insan, yaratan var olmadan var olamaz, buna karşılık insan Allâh'ın tanınması ve bilinmesinin vesile ve sebebidir.”¹⁹⁵

Sûfî te'vîllerin islam düşüncesindeki yeri/geçerliliği şu şekilde özetlenebilir; bu tarz te'vîller, her fırkada olduğu gibi kitap ve sünnet kıstasına ters düşmediği, ayetlerin siyak-sibakına uygun olduğu ve aşırıya kaçmadığı müddetçe, geçerli ve makbuldür.

3.4. Selef Ehline Göre Te'vîl

Selef'in te'vîl hakkındaki görüşünü yukarda (telif metodları bölümünde) detaylı bir şekilde izah etmiştik. Ancak bu konuda eklememiz gereken bir iki husus daha vardır. Öncelikle ifade edelimki selef te'vîli kısaca, ya tefsirle eş anlamlı olarak (zâhire uysun veya uymasın) mananın açıklanması, ya da kelimadan (sözden) kastedilen şeyin kendisi olarak,¹⁹⁶ emir cümlesini ise o emri tatbik etme olarak algılamışlardır.

Selefi ekolün te'vîle yaptığı tanımdan da anlaşıldığı gibi, ona yüklediği terim anlam, amaç ve işlev itibariyle tartışılmıştır. Zira selef âlimleri kötü re'ye ve hevaya düşme korkusuyla genel olarak fetvâdan kaçındıkları gibi, ictihâd ve

¹⁹⁴ **Fecr**, 89/29-30.

¹⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed **İbn Arabî**, (638/1240), *Fusûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaâsı, İstanbul 1870, c. I, s. 191-192.

¹⁹⁶ **İbn Sâlim**, age, c. I, s. 39-40.

te'vîlden de kaçınmışlardır.¹⁹⁷ Ancak son dönem literatüründe selefi ekolü temsil eden ve bu ekolün sözcüsü olduğu söylenen İbn Teymiyye (728/1328), müctehid âlimlerden sonra yaşamasına rağmen, ilk dönemin görüş ve algılarını benimseyip bu görüşlere sınıksız bağlandığı için selef denilince akla gelen ilk isim haline gelmiştir. İbn Teymiyye'nin dağınık tarifleri derledikten sonra te'vîlin tanımı konusunda ulaştığı kanaat şöyledir:

“Te'vîl, lafzı râcih olan ihtimalden, mercûh olana (yani ikincil ve ilk akla gelmeyen) manaya hamletmektir.”¹⁹⁸

İbn Teymiyye'nin bu tanımından da anlaşılıyor ki, te'vîlin hamledildiği anlam mantıken seçilmiş ve bir karîne vasıtasıyla tercih edilmiş olsa da, ona göre aslî değil zorlama anlamdır. Yani, tercih edilmesi gerekeni bırakıp tercih edilmemesi gerekene gitmektir. Bu nedenle bu tanımlarda geçen kavramlar, -ön yargılardan arınmaksızın- onları tanımlayan kişilerin zihniyet ve düşünce tarzını yansıttığı için, bunların hakîkî maksad ve amaçla karşılaştırıldığında, halen tartışmaya açık olduğu düşünülebilir.

3.5. Zâhirîlere Göre Te'vîl

Zâhirî ekolün ana hatlarını belirleyen temel prensip *Kur'ân ve Sünnet'in lafzına sıkı bir biçimde itibar etmektir*. Zâhirîler, nassların zâhirinden hüküm çıkaramadıkları takdirde varsa icmâ' deliline veya istishâba başvururlar. Yani bu mezhebin öncüleri başta kurucusu Dâvud bin Alî el-Esbahânî (270/884) olmak üzere istinbât delillerinden re'yi tamamen kaldırmışlardır ve kıyas, istihsân gibi delilleri kesinlikle reddetmişlerdir.¹⁹⁹ Dolayısıyla zâhirîlerin te'vîle çok sıcak

¹⁹⁷ ez-Zevâdî b. Behûş **Kavmîdî**, *Te'vîlu'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî: Dirâse fî Menheci't-Te'vîli'l-Usûlî*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2009, s. 84.

¹⁹⁸ **İbn Teymiyye** (728/1328), *Mecmûu Fetâvâ*, haz. Amir Cezzar, Enver Baz, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyâd 1997, I-XX, s. 401.

¹⁹⁹ **Azzâm**, age, s. 634.

baktıkları söylenemez. Binaenaleyh bu ekolün önde gelenlerinden biri olan ve mezhebi yeniden canlandıran İbn Hazm'a göre te'vîl; "Bir kelimenin manasının, lafzın zâhirinin gerektirdiği, dildeki vaz'î anlamının dışındaki bir anlama naklidir." Bu nakil bir burhâna dayalı yapılmış ise, bunu gerçekleştiren kişinin o anlama uyması zorunludur. Ancak bir burhâna dayanmadan yapılan te'vîl bâtıldır.²⁰⁰ Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm'ın tanımladığı te'vîl, âlimlerin genel tanımıyla uyuşmamaktadır, zira onun anladığı te'vîl, nassa harfîyen bağlı kalmaktan ibarettir. Yani yoruma/te'vîle mahal vermemektedir. Dolayısıyla zâhirîlerin gerek akaid gerekse fıkıh konularında te'vîli kesin bir şekilde reddettiklerini söyleyebiliriz.²⁰¹

İbn Hazm'ın te'vîli reddetmesi birçok hükümde farklı kanaate varmasına ve cumhura karşı çıkmasına yol açmıştır. Örneğin O'na göre müşriklerin inançları, fiilleri, hatta bedenleri ve bedenlerinden sâdır olan herşey (gözyaşı, ter, salya gibi) necistir. Bu görüşünü Tevbe Sûresi'ndeki bir ayetin zâhiriyle desteklemektedir.²⁰² Oysa cumhûra göre bu ayet te'vîl edilerek, müşriklerin âyânı ve şahısları değil, sadece inanç ve fiilleri necistir, biçiminde anlaşılmalıdır.²⁰³ Buna göre İmam Şâfiî, başka bir pisliğin bulunmadığından emin olunması kaydıyla, müşrikten kalan suyla abdestin bile caiz olduğunu söylemektedir.²⁰⁴

3.6. Felsefecilerin Te'vîli²⁰⁵

Bu konuda öncelikle üzerinde düşünülmesi gereken husus; İslâmi fikrin (aklî ve kalbî şeklinde) iki şıkka bölünmüş olmasıdır. Acaba *mitos* ve *logos* gibi

²⁰⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed **İbn Hazm** (456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1980, c. I, s. 42-43.

²⁰¹ **Azzâm**, age, s. 636.

²⁰² "لَا تُدْرِكُونَ" "Müşrikler bir pislikten ibarettir." **Tevbe**, 9/28.

²⁰³ Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd **Kâsânî** (587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Serâi'*, Matbaatu'l-Cemâliyye, Mısır 1910, I-VII, 5/128.

²⁰⁴ Muhammed b. İdris **eş-Şâfiî** (204/819), *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1393, 1/8.

²⁰⁵ **İbn Ruşd**, age, s. 16, 23, 24, 62.

keskin ayrımlar İslam düşüncesine yakışır mı? Yoksa İslam'ı, bu unsurları içerisinde barındıran bir bütün olarak algılamak mı daha doğrudur?

Bu bağlamda İbn-i Sînâ gibi büyük bir İslam filozofunu ele alırsak, O'na göre bilgiye ulaşma yolunun keşif, mantık, işrak ve zevk olduğunu tespit etmek güç olmayacaktır. Yani O, aklî hikmetin işrakî (ilham ve zevkle ulaşılan) hikmetten ayrı olmadığını savunmaktadır.

Prensiplerce farklı olan te'vîl algı ve metotları, bunun üzerine düşünen insanlara asırlar boyunca içtihat penceresinden Kur'ân'ı anlama konusunda buluşmalarını sağlamıştır. Bu durum ise te'vîlin asırlarca farklı algı türlerine ve çeşitli okuma yöntemlerine müsait olduğunu göstermektedir.

3.7. Fakîhlere Göre Te'vîl

Fakîhlere göre te'vîl iki manayı muhtemel nassların tefsirinde, ayrı bir delil getirme ve bu delili derinlemesine düşünerek birini diğerine tercih etme yoluyla gerçekleşir. Onlara göre te'vîlin hedefi, cüz'î hükmlerin istinbât yoluyla ortaya çıkarılması, Allâh'ın ve Resûlü'nün murâdını beyân etmede nassların mantûkuna veya mefhûmuna ya da her ikisine birlikte uyulması; hakkında nass bulunana kıyasla hakkında nass bulunmayanın hükmünün çıkarılması işlemidir.²⁰⁶

3.8. Fıkah Usûlcülerine Göre Te'vîl

Nasslardan tümevarım (istikrâ') yöntemiyle şer'î hükümlerin kâidelerinin, illet ve hikmetlerinin çıkarılmasıdır. Usûl âlimlerine göre te'vîlin amacı, Şâri'nin genel maksadını beyân amacıyla, şer'î hükümlerin kaynaklarından genel

²⁰⁶ İbn Sâlim, age, c. I, s. 45-46.

esaslarının ortaya çıkarılmasıdır.²⁰⁷ İleride daha detaylı değineceğimiz uygulama örneklerine bir giriş yapmak gerekirse; Hâss'ın gerçek manasından alınıp mecâz yoluyla ona başka mana verilmesi ve Âmm'ın bir kısım fertlere hasredilmesi gibi bir tatbikata usûlcüler “tahsîs” adını verir.²⁰⁸

²⁰⁷ **İbn Sâlim**, age, c. I, s. 45.

²⁰⁸ İbrahim Kâfî **Dönmez**, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yay., Ankara 1990, s. 320.

İKİNCİ BÖLÜM

TE'VİLİN ALANI, HÜKMÜ VE BAĞLAYICILIĞI

1. TE'VİLİN ALANI

Te'vîl konusunun en önemli hususlarından ve bu konuyla ilgili akla ilk gelen sorulardan birisi, te'vîlin alanıdır (konusudur). Üzerinde çokça tartışılan bu nokta âlimler tarafından farklı şekillerde taksim edilmiş ve değerlendirilmiştir. Ancak o taksimlere geçmeden önce, konuyla ilgili hemen her kaynakta rastladığımız şu ifadeyi zikretmeliyiz: “العمل بظاهر اللفظ هو الأصل” “Asıl olan zâhirle amel etmektir.”²⁰⁹ Bu ifadeden anlaşıldığı üzere cumhûra göre aslolan te'vîl yapmaksızın ayetin zâhiriyle amel etmektir. Bu durumun değişmesini sağlayan ve te'vîli meşru kılan neden ise; asıl manayla yetinmemeyi gerektiren çok güçlü bir delilin bulunmasıdır.²¹⁰ Bu bağlamda İmam Şâfiî şöyle demiştir; “Zâhirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit (sahih) bir hadis bulunana kadar, Hz. Peygamber’in sünnetindeki âmm ve zâhir olan her söz; kendisinin anlaşılan manası ve umumiliği üzere kalır.”²¹¹

Te'vîle dâhil olabilecek konuların taksimi konusunda âlimlerin farklı tasniflerine rastlıyoruz. Kimisi tematik tasnif yaparken, kimisi lafız eksenli taksimi tercih etmiştir. Biz de elimizdeki verileri biraz daha anlaşılır kılmak ve basitleştirerek sunmak adına, bu konuda te'vîle dâhil olan (konu/lafız) ve te'vîle dâhil olmayan (konu/lafız) şeklinde ikili bir ayrım yapmayı öngördük.

²⁰⁹ Taberî, age, c. I, s. 72, c. II, s. 15.

²¹⁰ Sâlih, *Masâdir*, s. 438.

²¹¹ Şâfiî, *Risâle*, s. 341. “حيث ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ظاهره وعنده في باطنه ما لا يعلم الا الله تعالى لا يثبت له في باطنه ما لا يعلم الا الله تعالى لا يثبت له في باطنه ما لا يعلم الا الله تعالى ..”

1.1. Te'vîl'e Kâbil Olmayan Hususlar

İslamî literatürde usûl-furû ayrımı yapıldığında kastedilen husus, İslam hukukundaki usûl-furû değildir. Usûl'den kasıt inanç ve akaidi barındıran kelâmî konulardır. Furûdan kasıt ise teklîfî hükümleri içeren nasslar ve onlara bina edilen sonuçlardır. Bilindiği üzere teşrî'in içerdiği hususlar ister usûl ister furû olsun mutlaka bir nassa dayanarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu hususların dayandığı nasslar bazen kesinlik içeren ifadeler olurken, bazen de zan ifade eden ve kesinlik kimliğini taşımayan nasslar olabilir. Te'vîl faâliyeti, bir tür ictihâd uygulaması olduğuna göre, kesinliğe bürünmüş nasslardan uzak durmalıdır.²¹² Yani kat'î olan bütün nasslar te'vîle konu olamaz. Zira kat'î nasslar tek bir mana içermektedir ve anlamı hakkında tereddüde yer bırakmamaktadır.

Bu kategoride ilk olarak usûl konuları ve kesin nasslarla sabit olan furû konuları zikredilir. Lafızlardan örnek vermek gerekirse; müfesser lafız,²¹³ muhkem lafız,²¹⁴ bazı âlimlere göre hafî lafız da te'vîl edilemez. Aynı zamanda müşterek lafız herkesçe te'vîl edilemez çünkü ihtimal ettiği eşit derecede iki mananın birini tercih etmek te'vîl sayılmaz.²¹⁵ Cumhûra göre “nass” te'vîle açık olan konulardan değildir.²¹⁶ Başka bir ifadeyle; hem sübut hem delâlet açısından kesin olan lafızlar te'vîlin konusu değildir. Aynı zamanda (sünnette geçen) sübut yönünden zannî olup delâlet yönünden kesin olan lafızlar da te'vîle konu değildir. Bunun yanı sıra, usûl konularının hiçbirisi (bazı âlimlere göre bir kısmı) te'vîle dâhil değildir.

²¹² Zira “Nassın bulunduğu yerde ictihâd'e mahal yoktur.” Bkz. **Zerkâ**, *Medhal*, c. II, s. 1008.

²¹³ Örneğin, **Hicr**, 15/30. “إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَأْتِيَنَّكُمْ أَمْجَاجًا” ayetinde geçen “melâike” lafzı, hususa ihtimal âmm bir lafızdır. Ancak bu lafzın umumiyetini peşinden gelen لَتَأْتِيَنَّكُمْ lafzı gidermiştir ve o ihtimali ortadan kaldırmıştır.

²¹⁴ Yani müfesserden bir derece daha net olan lafızdır. Örnek olarak, Allâh'ın vahdaniyetini ve sıfatlarını dile getiren ayetler verilebilir. “إِنَّ اللَّهَ لَا يَمُوتُ” Bakara, 2/29.

²¹⁵ Fethî **ed-Dîrîmî**, *el-Menâhîcu'l-Usûliyye fi'l-İctihâd bi'r-Re'yi fi't Teşrî'i'l-İslâmî*, eş-Şeriketu'l-Muttehîdetu, Dimeşk 1985, s. 170.

²¹⁶ Oysa Hanefî âlimlere göre nass zâhirden daha çok te'vîle muhtemel olan bir konudur. Tabii ancak delilin bulunması kaydıyla te'vîl geçerli olmaktadır.

Âlimlerin bir kısmı muhkem olan teşrî' kâideleri,²¹⁷ fikhın küllî kâidelerini²¹⁸ ve dinde herkes tarafından bilinmesi gereken temel konuları da bu sınıfa eklemektedir.

1.2. Te'vîl'e Kâbil Olan Hususlar

Bu tasnifi yaparken ilk önce te'vîle kâbil olmayan hususları zikretmemiz; te'vîlin geniş bir yelpaze olmasından ve içerdiği konuların birinci kısma göre daha çok olmasından kaynaklanmıştır. Te'vîle dâhil olmayan hususları bu bölümde ihtiraz ederek (eleyerek) izâh etmeğe çalışacağız.

Te'vîle ancak zan ve ihtimal (birden çok manayı aynı anda) içeren, kesinlik ifade etmeyen nasslar konu olabilmektedir. Yani sübût yönüyle kesin, delâlet yönüyle zannî olan nasslar te'vîl edilebilirler. Buradan hareketle te'vîlin kapsamını daha net bir biçimde belirleyebilmek için konumuzu furû, usûl ve lafızlar konusunda tek tek ele almaya çalışacağız.

- Öncelikle belirtmeliyiz ki, âlimlerin çoğu furû meselelerin te'vîl için çok elverişli ve zengin olduğunda hem fikirdir.²¹⁹ Ancak bazıları teklîfî hükümleri içeren bu meselelerin tamamında te'vîl geçerlidir derken,²²⁰ bazıları da furûnun tamamında değil de birçoğunda geçerlidir أغلب الفروع demişlerdir.²²¹ Bunu ayırt etmedeki kıstasları ise lafızların taksimi olmuştur.

²¹⁷ Örneği: “و ما جعل في الدين من حرج” “O, dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır” Hacc, 22/78.

²¹⁸ Örneği: “لا ضرر ولا ضرار” zarar ve mukabele bi'zzarar yoktur.

²¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. III, s. 439.

²²⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. III, s. 439.

²²¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 513.

- Usûl (akaid, yaratanın sıfatları..vb) konuları, üzerinde ihtilaf edilen bir başka alandır. Âlimler bu konuda üç farklı görüş benimsemişlerdir.²²²

Bunları şöylece sıralayabiliriz:

○ *Birinci Görüş*: Bu konular sadece Allâh tarafından bilinir, kesinlikle te'vîle dâhil olamazlar. Bu sözlere zâhire göre anlam vermek gerekir. İslam tarihinde bu görüşü savunanlara müşebbihe denilmiştir. Zira onlar bu tür ayetlerde zâhire bağlı kalarak, Allâh'ı –hâşa- mahlûklara benzetme teşebbüsünde bulunmuşlardır.

○ *İkinci Görüş*: Bu konuları içeren ayetlerin bir te'vîli vardır elbet, ancak o te'vîlleri dile getirilmemelidir. Bu şekilde davranmanın sebebi ise, teşbihten ve ta'tilden uzak durmaya çalışmaktır. Aynı zamanda Allâh'ın şu ayeti kerîmedeki “وما يعلم تأويله إلا الله”²²³ ifadesi bu görüşe delil olarak kullanılmaktadır. Bu yöntem, te'vîle başvurmadan teslimin gerektiğine inanan selefîn takip ettiği yöntemdir.

○ *Üçüncü Görüş*: Usûlle ilgili ayetler kayıtsız şartsız te'vîle açıktır. Bu görüşteki âlimler te'vîl ayetinde (Âl-i İmran, 3/7) geçen و harfinin atıf olduğunu söyleyerek,²²⁴ dikkatlerin ayetin devamına²²⁵ çekilmesi gerektiğini savunarak, o yorumları ilimde derinleşmiş olan kişilerin de bilebileceğini düşünmektedirler.

²²² Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c.I, s. 176-177.

²²³ Âl-i İmran, 3/7.

²²⁴ Abdulazîz, age, c. I, s. 55.

²²⁵ “والدليل خورق في العلم” ilimde derinleşmiş olanlar, “O’na inandık, hepsi Rabbimizin katındandır.” derler.

Kısacası, görüşlerin arasındaki ihtilaf noktası şu sorunun cevabında yer almaktadır: “Kur’ân -ı Kerîm’de anlamı bilinmeyen bir şeyin bulunması caiz midir?” Birinci görüşün taraftarları bu soruya olumlu cevap vermişlerdir. İkinci ve üçüncü görüşün sahipleri ise bu soruya cevaben, Kur’ân içeriğinin mesajı ve gönderiliş amacıyla tutarlı olması hasebiyle olumsuz cevap vererek, Kur’ân’da anlaşılmayan bir şeylerin bulunmasının mümkün ve câiz olmadığını ifade ederler.

1.3. Lafızlar Konusunda Hanefîlerin ve Cumhûrun Görüşü

Daha önce beyân edildiği gibi usûl ve furû konularının te’vîl kapsamına girmesi için lafızların taksimine başvurulmuştur. Ne var ki âlimler lafızların niteliği ve hükmü konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Dolayısıyla TE’VÎL meydanının günümüze kadar görelî kalmasının altında yatan en önemli nedenlerden bir tanesi temeldeki bu ayrışmadır denilebilir. Bu noktadan hareketle şunu söylemek mümkündür: Lafızlar konusu aydınlanmadan önce, te’vîlin türlerini ya da prensip olarak kullanılışını anlamaya imkân yoktur. O halde öncelikle bu farklı algılamalara değinmek, kanaatimizce konuyu daha iyi anlayabilmemiz için önem arz etmektedir.

Hanefîler ve Cumhûra Göre Lafızların Anlamları ve Bu Görüşlerin Te’vîl Sahasına Yansıması: Lafız konusu bu âlimler tarafından iki ana başlık altında toplanmıştır.²²⁶ Onlar da; *açık lafızlar* اللفاظ الواضحة ve *kapalı (hafî) lafızlardır.* اللفاظ الخفية.

²²⁶ Zuhaylî, Vecîz, s. 175.

1.3.1. Manası Açık Lafızlar (الفاظ واضحة)

Açık lafızlar, ihtiva ettiği manaya açıkça ve dolaysız bir biçimde delâlet eden lafızlardır. Bu tür lafızlar Hanefîlere göre; *Zâhir*, *Nass*, *Müfesser* ve *Muhkem*; Cumhûra göre ise; *Zâhir* ve *Nass*'dir.²²⁷

1.3.1.1. Zâhir

Zâhir, kendisi işitilince ya da okununca manası hemen anlaşılan, ayrıca bir delile ihtiyaç kalmaksızın açıkça bir manaya delâlet eden lafızdır.²²⁸ Ancak kelâmın sevk ediliş sebebi bu manayı açıklamak değildir.²²⁹

Zâhirin Hükümü:

- Zâhir lafızla (ister âmm ister hâss olsun²³⁰) amel etmek vaciptir.²³¹
- Zâhir lafız, Peygamber zamanında yalnız bir başka vahiyle neshedilebilir.
- Zâhir bir lafız, hâss ve âmm olabilir. Bu yönüyle zâhirin, te'vil ve tahsise ihtimali vardır.²³²

Meselâ, “Allâh alışverişi helâl, faizi haram kıldı.”²³³ ayeti, alım-satım ile faiz arasındaki farkı bildirmek üzere inmiştir. Yani bu ayetin sevk sebebi budur. Bu yönüyle nasstır. Fakat bu ayetin ifadesinden alış-verişin helal,

²²⁷ *Zeydân, Usûl*, s. 444.

²²⁸ *Serahsî, Usûl*, s. 129.

²²⁹ *Abdulazîz*, age, c. I, s. 46. Bu özellik aynı zamanda zâhiri nastan ayıran husustur.

²³⁰ *Debûsî, Takvîm*, s. 116.

²³¹ *Serahsî, Usûl*, s. 129.

²³² Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd **Nesefî** (710/1310), *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannef ale'l-Menâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1986, c. I, s. 206.

²³³ “وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا” **Bakara**, 2/275.

faizin ise haram olduğu anlaşılır. Bu yönüyle de zâhirdir. Oysa bu ayet alış-verişin helal, faizin haram olduğunu açıklamak üzere inmemiştir.

1.3.1.2. Nass

Sözlükte kaldırmak, belirtmek ve söz manalarına gelmektedir.²³⁴ Terim olarak ise genellikle Kur’ân ve Sünnet’in lafızlarına nass denir. Fıkıh usûlünde nass, bir karîne sayesinde daha fazla açıklık kazanan, sevk edildiği manaya açıkça delâlet eden lafızdır.²³⁵ Nass lafzın manası, kelamın siyakının (sözün söylenmesinin) aslî gayesidir. Zâhir lafzın manası, kelamın siyakının aslî gayesi değil, ikincil gayesidir.

Nassın örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Zira Şari’in kasten manaları büründürdüğü her lafız, nasstır. Örneğin; “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.”²³⁶ ayeti kerîmesindeki lafızlar nasstır.²³⁷

*Nassın Hükmü.*²³⁸

- Nass lafzın gereğiyle amel etmek vaciptir.
- Nass lafzın te’vîle, tahsîse ihtimali vardır.²³⁹
- Nass lafzın sadece Peygamber zamanında neshe ihtimali vardı.
- Nass, âmm olabileceği gibi, hâss da olabilir. Nass lafzın manası, zâhirden daha açıktır. Zâhir lafız ile nass lafız teâruz ederse, nass zâhirden evladır ve ona tercih edilir.²⁴⁰

²³⁴ **İbnu’l Manzûr**, age, c. VII, s. 97.

²³⁵ **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 236; **Bezdevî**, age, c. I, s. 68.

²³⁶ **Mâide**, 5/1.

²³⁷ **Sâlih**, age, s. 460.

²³⁸ **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 164-165.

²³⁹ Saduddîn Mesûd b. Ömer b. Abdillâh **Teftâzânî** (791/1389), *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1957, c. I, s. 206.

²⁴⁰ **Debûsî**, *Takvîm*, s. 117.

1.3.1.3. Müfesser

Nass lafızdan manası daha açık olan ve sevk edildiği manaya açıkça delâlet eden lafızdır.²⁴¹

Meselâ; “...Müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşılırsa, siz de müşriklerle topyekûn savaşın.”²⁴² ayetinde, “müşrikler” kelimesi, manası açık ve âmm bir lafızdır. Fakat tahsîse ihtimali vardır. “مُشْرِكَةٌ” lafzı zikredilmekle tahsîs ihtimali artık ortadan kalkmış ve “müşrikler” kelimesi müfesser bir lafız haline gelmiştir.

“Meleklerin hepsi أجمعون لقيهم birlikte secde ettiler”²⁴³ âyetinde, “melekler” sözü, manası açık ve âmm olan bir lafızdır. Bu kelime, لقيهم أجمعون lafızları sebebiyle müfesser olmuştur.²⁴⁴

*Müfesserin Hükmü:*²⁴⁵

- Müfesserlerle amel etmek vaciptir.²⁴⁶
- Müfesser, Peygamber zamanında neshi kabul ederdi.²⁴⁷
- Müfesser lafzın tahsîs ve te’vîle ihtimali yoktur.

1.3.1.4. Muhkem

Muhkem, manasına delâleti müfesserden daha açık olan, te’vîl ve neshi kabul etmeyen bir lafızdır.²⁴⁸

²⁴¹ Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 208.

²⁴² Tevbe, 9/ 36.

²⁴³ Hicr, 15/30.

²⁴⁴ Bezdevî, age, s. 8-9.

²⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 165.

²⁴⁶ Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 209.

²⁴⁷ Abdulazîz, age, c. I, s. 50.

²⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 165.

Meselâ, yüce Allâh, “ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ”²⁴⁹ ayetinde, kendisinin dâim bir sıfatı olarak “her şeyi bilen” ibaresini zikretmiştir. Bu sıfatın düşmesine ihtimal olmadığı için ayette geçen lafız muhkemdir.²⁵⁰

*Muhkemin Hükümü*²⁵¹:

- Muhkem bir lafzın mana ve hükümüyle amel etmek vaciptir.
- Bu lafzın nesih, te’vîl ve tahsîse ihtimali yoktur.²⁵²
- Muhkem, teâruz bulunursa zâhir, nass ve müfessere tercih edilir. Bilindiği gibi zâhir, nass, müfesser ve muhkem sayılan deliller arasında bir teâruz görülürse, bunlardan daha kuvvetli olanlar, o derecede kuvvetli olmayanlara tercih edilir. Yani nass zâhire, müfesser nassa, muhkem de müfessere tercih edilir.²⁵³

1.3.2. Manası Kapalı (Hafî) Lafızlar (الفاظ لاهية)

Kapalı lafızlar, maksada kendi sîgasıyla delâlet etmeyen ve delâlet etmesi için dışarıdan bir delile ihtiyaç duyan lafızlardır.²⁵⁴

Hafî Lafızların Tasnifi:

Hanefî lere göre manası kapalı lafızlar; hafî, mücmel, müşkil ve müteşabih lafızlardır.²⁵⁵

Cumhûra göre manası kapalı lafızlar; mücmel lafızlardır.²⁵⁶

²⁴⁹ Bakara, 2/29.

²⁵⁰ Teftâzânî, Şerhu’t-Telvîh, c. I, s. 233.

²⁵¹ Serahsî, Usûl, c. I, s. 166.

²⁵² Debûsî, Takvîm, s. 117.

²⁵³ İbn Melek, age, s. 100-102.

²⁵⁴ Zuhaylî, Vecîz, s. 182.

²⁵⁵ Serahsî, Usûl, c. I, s. 163.

²⁵⁶ Dîrînî, age, s. 59-81.

1.3.2.1. Hafî

Hafî, sîgası itibariyle manası açık olduğu halde, ârız olan bir sebepten dolayı mütekellimin maksadına delâlet hususunda kapalı olan lafızdır.²⁵⁷

Meselâ, “Erkek hırsız ile kadın hırsızın ellerini kesiniz.”²⁵⁸ âyetindeki “hırsız” lafzı, sîga bakımından açıktır. Fakat bu tabir, tarrâr (yankesici) ve nebbâşa (kefen soyucu) şâmil midir, değil midir? İşte bu husus da -ad değişmesi sebebiyle- kapalıdır. Hırsız (sârik), başkasının muhafaza altında bulundurduğu malı gizlice alan kimsedir. Yankesici (tarrâr), insanların mallarını gözleri önünde, gafletlerinden faydalanarak çalan kimsedir. Kefen soyucu (nebbâş), ölülerin kefenlerini çıkarıp, götüren kimsedir. Peki bunlar hırsız sayılır mı sayılmaz mı? Fakîhler, tarrârın sârik olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple ona hırsızlık haddi uygulanır. Ebû Hanîfe, kefen soyuculuğunun hırsızlık mahiyetinde olmadığı görüşündedir.²⁵⁹ Bu sebeple ona göre kefen soyucuya hırsızlık haddi değil, ta’zir cezası uygulanır.²⁶⁰ Ebû Yûsuf, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre nebbâş da hırsızdır. Bu sebeple ona da hırsızlık haddi uygulanır.²⁶¹

*Hafînin Hükümü.*²⁶²

Araştırma neticesinde varılan hükme göre amel etmek vaciptir. Burada ifade edelim ki, İslam âlimleri araştırma neticesinde, bazen aynı hükme vardıkları gibi bazen da farklı hükümlere varabilirler.

²⁵⁷ **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 167; **Nesefî**, age, c. I, s. 214.

²⁵⁸ **Mâide**, 5/38.

²⁵⁹ **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 167.

²⁶⁰ **Nesefî**, age, c. I, s. 383.

²⁶¹ Muhammed Edib **Sâlih**, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, b.y. 1413, c. I, s. 516.

²⁶² **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 168; **Abdulazîz**, age, c. I, s. 52.

1.3.2.2. Müşkil

Manasında kapalılık bulunan veya birden fazla manaya geldiği için hangi manaya delâlet ettiğinde kapalılık bulunan lafza müşkil denir.²⁶³ Hafide kapalılık lafzın bizzat kendisinden değil, lafzın tatbik sahasının genişliğinden ileri gelmektedir. Müşkildeki kapalılık ise, lafzın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Bununla hangi mananın kastedildiği bilinmez, ancak harici bir delil ve karîne ile onun manası anlaşılabilir.²⁶⁴

Bunu bir âyet ile izah edelim: “Kadınlarınız sizin (evlat yetiştiren) tarlalarımızdır. O halde tarlanıza istediğiniz gibi gelin.”²⁶⁵ âyetinde لَيْ لافzı müşkil bir lafızdır. Bu kelime, hem لَيْ (nerede) hem de لَيْ (nasıl) manalarını ifade eder. Âlimler, araştırmaları neticesinde, buradaki لَيْ lafzının, (nasıl) anlamında kullanıldığını tespit etmişlerdir.²⁶⁶

Müşkilin Hükümü:

Müşkil lafızdan kastedilen mananın ne olduğunu gösteren delil ve karîneleri araştırıp tetkik etmek, tetkikin neticesine göre amel etmektir.²⁶⁷

1.3.2.3. Mücmel

Mücmel, söyleyen tarafından tefsîr ve izah²⁶⁸ olunmadıkça manası anlaşılmayan kapalı bir lafızdır.²⁶⁹ Ahkâm âyetlerinin ekserîsi mücmeldir. Bu durumda mücmel, aynı zamanda müfesserin karşıtıdır.²⁷⁰ Bu mücmelleri

²⁶³ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 168; Debûsî, *Takvîm*, s. 118.

²⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 168; Bezdevî, age, s. 9.

²⁶⁵ Bakara, 2/223; “نن اولكم حرثلكم فمئلوا حركم لئيشهم”.

²⁶⁶ Abulazîz, age, c. I, s. 35.

²⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 168; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. I, s. 238.

²⁶⁸ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrût t.y. s. 131.

²⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 168.

²⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 168.

Peygamberimiz (s.a.v.) açıklamıştır. Namaz, zekât ve talak lafızları böyledir.²⁷¹

Meselâ, “Şüphe yok ki insan, dar gönüllü, hırslı yaratıldı. Ona bir sıkıntı erişti mi feryat eder, iyilik dokundu mu pinti kesilir.”²⁷² âyetinde لَوْعَ lafzı mücmeldir. Bu mücmeli kendisinden sonra gelen iki âyet açıklamaktadır.²⁷³

*Mücmelin Hükmü.*²⁷⁴

Lafzın anlamını bilmek için, söyleyen tarafından açıklanıncaya kadar beklemek, kâfi derecede açıklama yapılmadığı zaman da muradın ne olduğunu düşünmek ve araştırmak gerekir.

Mücmel lafız, zannî bir şekilde açıklanırsa ona da müevvel denir. Şayet açıklama, tam ve kifayetli bir şekilde yapılmazsa, mücmel, müşkil olur; bu takdirde kendisinden kastedilen mananın ne olduğunu araştırmak gerekir.²⁷⁵

Meselâ, ribâ, mücmel olarak vârid olmuştur. Peygamberimiz (s.a.v.), hakkında faiz muamelesi cereyan eden altı malın isimlerini bir hadisinde zikretmiştir.²⁷⁶ Ancak bu hadiste sadece aralarında ribâ muamelesi cereyan eden altı malın ismi zikredilmiştir. Bu altı malın dışında hangi mallarda ribâ muamelesinin cereyan edeceği açıklanmamıştır. Bu bakımdan hadis, aralarında ribâ cereyan eden malları tam manasıyla açıklamamıştır. Bu konuda fakîhler, kıyas yoluyla farklı ictihâdlarda bulunmuşlardır.²⁷⁷

²⁷¹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 169.

²⁷² Meâric, 70/19-21.

²⁷³ Abulazîz, age, c. I, s.3 .

²⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. I, s. 238.

²⁷⁵ Abdulazîz, age, c. I, s. 34.

²⁷⁶ Tirmizî, *Buyû'*, 23.

²⁷⁷ Ebû Zehra, age, s. 132;

1.3.2.4. Müteşâbih

Müteşâbih lafız, manası kapalı olan, Kitap ve Sünnet'te tefsîrine rastlanmayan ve manası sadece Allâh tarafından bilinen lafızdır.²⁷⁸ Bu lafız en çok tartışılan lafızdır. Zira akaid ve ilâhî sıfatları konu edinen ayetlerle ilgilidir. Bunun tafsîlâtını, usûlün te'vîle dâhil olma tartışmalarını arz ederken zikrettiğimiz için tekrar etmeyi gerekli görmemekteyiz.

Müteşâbihe misâl olarak şunlar verilebilir: “Allâh'ın eli, onların ellerinin üzerindedir.”²⁷⁹ âyetindeki يد kelimesi müteşâbihtir. Yine “Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır.”²⁸⁰ ayetlerinde geçen görme lafzı müteşâbih bir lafızdır ve bu nedenle âlimler tarafından uzunca tartışılmıştır.²⁸¹

Aynı şekilde sûre başlarında yer alan ل ح ر و ف ل ا ق ط ع ة mukattaa harfler de müteşâbih lafızlara dâhildir.²⁸²

İlk müfessirler, müteşâbih âyetlerin manalarını Allâh'a havale ederken, müteahhir müfessirler bunları te'vîl etmeye çalışmışlardır.²⁸³

2. TEVİLİN HÜKMÜ

İslam âlimleri te'vîlin gerekliliği ve doğru yerde kullanıldığı takdirde geçerli مقبول²⁸⁴ olduğuna dair neredeyse hem fikirdirler.²⁸⁵ Ancak hanefî âlimler,

²⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 118.

²⁷⁹ Feth, 48/10 “يَدِ الْفَوْقِ عَلَى يَدِي”.

²⁸⁰ Abese, 80/22-23.

²⁸¹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 170.

²⁸² Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 169.

²⁸³ Hudarî, *age*, s. 137-138.

²⁸⁴ Âmidî, *İhkâm*, c. III, s. 50.

²⁸⁵ Ebû Zehra, *age*, s. 135.

te'vîlin geçerliliğinin yanı sıra vucûbiyetine tıpkı zâhirin uygulanma vucubiyetini önemsedikleri gibi vurgu yapmışlardır.²⁸⁶ Hanefîlerin vurguladığı bir başka husus ise şudur:

Te'vîlin geçerliliği, hata ihtimalinin göz önünde bulundurulmasıyla birlikte kabul edilebilir. Bu konuda da bütün âlimler Hanefîlere katılmaktadır. Zira zâhirle amel etmek kat'î bir şekilde sabit iken, te'vîl de hata ve yanlışlık ihtimalinden dolayı zan yoluyla sabittir. Bu şüphe ise (haber-i vâhid gibi) görüşlerin çoğunluğuyla elde edilen her hükümde söz konusudur.²⁸⁷ Dolayısıyla bu delili inkâr eden kişinin dinden çıkmadığı hükmü buradan elde edilir.²⁸⁸

Fıkıh usûlcüleri, te'vîlle amel etmeyi, nereden geldiği ve temiz olup olmadığı bilinmeyen suyla abdest almak isteyen adamın haline benzetirler. Bu adam o suyla mecbûren abdestini alır ve namazını kılar. Daha sonra o suyun temiz olmadığı ortaya çıkar ve kesinleşirse namazını iade eder, yoksa namazı geçerlidir.²⁸⁹ Örnekten de anlaşıldığı üzere geçerli olan te'vîli geçersiz kılan en önemli etkenlerden birisi, galatın (hatanın) ortaya çıkmasıdır. Bu durumda o te'vîlden rucû' edilir.²⁹⁰

İctihâdî te'vîl şu durumda da harama dönüşmekte ve bu te'vîl yapılırsa da geçersiz sayılmaktadır. O da; kesin bir nassa ya da icmâ'a rağmen yapılan, yani nassa muhâlif olan ve ileride zikredeceğimiz şartları taşımayan te'vîldir.²⁹¹

Te'vîl işleminin dinî bir vecîbe olduğunu söylediğimize göre, ondan çıkacak olan hüküm de dinî bir hükümdür diyebiliriz. Ancak bu hükmün zan

²⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 163.

²⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 163.

²⁸⁸ İbn Melek, age, s. 97.

²⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 163.

²⁹⁰ Ebû Zehra, age, s. 138.

²⁹¹ Vehbe Zuhaylî, *el-Vasît fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dimeşk Üniversitesi, Dimeşk 1986, s. 499.

üzere bina edilmesi bazı âlimleri hücciyeti konusunda tereddüde düşürmüştür. Fakat hanefî âlimlerden Debûsî'nin konuyla ilgili çok güzel bir cevabı vardır. O şöyle der:

“Hata ihtimaline rağmen, te’vîl edilen hususun hüccet olması konusunda itiraz edilebilir. Ancak te’vîlin gerektirdiği hüküm muhtemel de olsa caiz ve bağlayıcıdır. Zira zâhirin bu durumda ifade ettiği kesin bir mana olmadığından dolayı te’vîl tercih edilmiştir. Bu durum tıpkı kıyâs ve haber-i vâhidin câiz görülmesine benzer ve aynı gerekçeler te’vîl için de geçerlidir. Dolayısıyla insan te’vîl yaptığında değil, aksine, emrolunduğu halde araştırmadığı ve ilmi talep etmediği için kınanmayı hak eder.”²⁹²

2.1. Te’vîlin Hücciyetini Reddedenler ve Delilleri

Öncelikle belirtmeliyiz ki başlıkta geçen te’vîlin hücciyetinden kastımız, te’vîlin delil oluşu değil, te’vîlin geçerliliği ve bir prensip olarak İslam hukuku prensipleri arasında yer almasıdır. Bazı âlimler, Kur’ân ve Sünnet’ten birkaç delil zikrederek²⁹³ Allâh’ın kitabına bağlı kalmanın ve tereddüte düşüldüğü zaman Kitap’tan sonra Resûlu’nün sünnetine sarılmanın gerekli ve farz olduğunu dile getirilerek, ‘nassın bulunduğu yerde ictihâdın yapılmayacağını’²⁹⁴ kanıtlanmış olmaktadır.²⁹⁵ Hatta sahabe başlangıçta re’yelerine göre hareket etmiş, ancak daha sonra meseleye dair nasslarla karşılaşınca görüşlerinden dönüş yapmışlardır. Sahabenin bu örnek davranışı bize şunu göstermektedir: Nassın bulunduğu durumlarda esas kural, öncelikle

²⁹² Debûsî, *Takvîm*, s. 169.

²⁹³ Ayetler için bkz. **Bakara** 2/129, 151, 231; **Âl-i-İmrân** 3/164; **Nisâ** 4/59; **Mâide** 5/3; **En’âm** 6/38; **Nahl** 16/89; **Ahzâb** 33/34, 36; **Cum’a** 62/2. Hadisler için bkz. **Ebû Dâvud**, Sünnet, 6; **Tirmizî** İlim, 10.

²⁹⁴ **Zeydân**, age, s. 527; **el-Ömerî**, age, s. 45; Ömer Nasûhî **Bilmen**, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-i Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yay., İstanbul 1971, c. I, s. 245.

²⁹⁵ **Abdulgaffâr**, age, s. 114.

bu nassların hükmüne uymak²⁹⁶ ve aksine fetva vermemek gerekir. İşte sahabe bu konuda ittifak etmiştir.²⁹⁷

Te'vîlin hücciyetini reddeden âlimlerin aklî delilleri; “Allâh ve resûlünün huzurunda ileri gidilmemesi,²⁹⁸ Allâh adına bilmeden söz söylenmemesi, hakkında bilgimiz olmayan şeye uyulmaması ve Allâh’ın gönderdiği nasslarla hüküm vermenin doğruluğu.” yönündedir. Onlar, ihtilâfa düştüğünde, çözümün sadece Allâh’ın kitabı ve Hz. Muhammed’in sünnetinde bulunabileceğini düşünür ve Allâh’ın hükümlerine herhangi bir müdahalenin söz konusu bile olamayacağını ifade ederler. Onlara göre re’y sahabe devrinde ortaya çıkmıştır, bu da kıyas sayılmaz çünkü kıyas ikinci nesilde ortaya çıkmıştır. Ta’lîl metodu ise dördüncü asırda meydana çıkmıştır ve bunların hepsi bâtıldır.²⁹⁹

Yüce Allâh şeriatında emirlerini birebir uygulamamız ve yasakladığı şeylerden birebir uzaklaşmamız için bizlere göndermiştir. Emirlerini buyururken “Şunları ve benzerlerini yapabilirsiniz.” diye bir ifadeye yer vermediği için, emir ve yasaklara dair hüküm koyma yetkisi insanoğluna verilmemiştir. Bu konudaki en önemli kanıtları ise, aklın yetersizliğidir. A’mes’den aynı senetle bu hadis rivayet edilmiştir. Buna göre Hz. Alî (r.a.) şöyle demiştir: “Eğer din akılla olsaydı ayağın altına mesh etmek üstüne mesh etmekten daha uygun olurdu. Hâlbûki peygamber (s.a.v.) ayakkabılarının üstüne meshetti.”³⁰⁰ Bu görüş sahiplerine göre dîn, Allâh-u Teâlâ’nın, peygamberi vasıtasıyla gönderdiği hükümler bütünüdür. Buna göre dînin kaynağı akıl değildir. Akıl, sadece aklın prensipleri sahasına giren

²⁹⁶ **İbn Nuceym**, age, c. VI, s. 277; **İzmirli**, *İlm-i Hilâf*, s. 288.

²⁹⁷ **İbn Kayyim**, *İ’lâm*, c. II, s. 281, c. IV, s. 239. Bu konudaki ayetler için bkz. **Âl-i-İmrân** 3/66; **Nisâ** 4/105; **Mâide** 5/43, 44, 46; **A’râf** 7/3, 33; **En’âm** 6/57, 153; **Ahzâb** 33/36; **Nûr** 24/51.

²⁹⁸ **Hucurât**, 49/1.

²⁹⁹ **İbn Hazm**, age, c. VII, s. 53.

³⁰⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed **İbn Hanbel**, (241/855), thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1991, I-X, c. I, s. 124.

meseleleri çözmekte söz sahibidir. Din ise aklın sınırını aşan hikmetler sahasıyla da ilgilidir. Şu gördüğümüz tabiat âleminin ötesinde kalan âlemler de dinin sahası içine girdiğinden akıl dînî hükümlerdeki hikmetleri her zaman kavrayamaz.³⁰¹ Dolayısıyla sınırlı ve âciz insan aklı, bu evrensel dinin tüm hakikatlerini algılamakta yeterli değildir. Çünkü insânî akıl, içinde bulunduğu şartlara göre düşünür.

Te'vîlin Hücciyetini Reddeden Âlimlerin Kur'ân'ı Kerîm'deki Delilleri: Ayetlerin sadece zâhirine göre görüş beyân edenler, ilk etapta üzerinde çok tartışılan te'vîl ayetini³⁰² arzederek; “Müteşabih ayetlerin te'vîli ancak Allâh tarafından bilinir ve bu yetki insana verilmemiştir.” derler. Aynı zamanda “Siz ancak zan ve tahminle yalan söylersiniz.”³⁰³ gibi zannı kötöleyen ayetleri de delil olarak öne sürmüşlerdir.

إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ كُنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا قَوْلَ الْفَيِّرِ مَنْ لَا ظَنٌّ إِلَّا يَبْغِضُ الظَّنَّ بِئْسَ
إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَكُونُ الْقُلُوبُ³⁰⁴

Bu ayetlere göre zanna binaen verilen hükümler nefsin hevasından ibarettir. Hatta yalan ve uydurmadır.³⁰⁵ Evrensel ve değişmez olan İslam dîni, diğer dinlerin musahhihi ve sonuncusu kabul edildiği için Allâh bu dinde hiçbir hükmü eksik bırakmamıştır, zira bırakmış olsaydı, onlara göre bu durum onun kemâlini ve adalet vasıflarını zedelemiş olurdu. “Biz Sana her şeyi açıklayan ve müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak Kuran'ı indirdik.”³⁰⁶ “Kitap'ta Biz hiç bir şeyi eksik

³⁰¹ **Mâide**, 5/101, **İsrâ**, 17/36.

³⁰² **Âli İmrân**, 3/7. “وَمِنْ غَيْرِ آلِهِ إِلَّا إِلَهُ”

³⁰³ **En'âm**, 6/148, **Karâfi**, *Nefâis*, s. 405, 4057.

³⁰⁴ **Necm**, 53/23.

³⁰⁵ **Nahl**, 16/116. “وَمَنْ يَلْعَلْ يُلْوَإِلَٰهَ الْكَذِبِ مَذَاحِلَ وَمَذَاحِلَ الْكَذِبِ الْكَذِبُ”

³⁰⁶ **Nahl**, 16/89. “وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَتُبَيِّنْ لِلنَّاسِ شَيْئًا”

bırakmadık.”³⁰⁷ “مَقَرَطٌ لِّي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ” Dolayısıyla bize düşen hiç daha fazla araştırma ve soruşturma yapmadan Kitap ve Sünnet’te geçen ilkelere uymaktır.

Biz burada birkaç ayeti zikretmekle yetinsek de, bunlara benzer birçok ayet delil olarak gösterilmiştir. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen Dâvud (a.s)’ın kıssasında Cenâb-ı Allâh O’na, adâletle hükmetmesini ve hüküm sırasında hevâdan uzak durmasını emretmektedir.³⁰⁸ Bu âyet-i kerîme, te’vîlin hücciyetini inkâr eden fırkanın en çok kullandığı delillerdendir. Özellikle de hâkimin kendi bilgisiyle hükmetmesi konusunda kullanılmaktadır.³⁰⁹

Te’vîlin Hücciyetini Reddeden Âlimlerin Sünnet’teki Delilleri: Az önce zikrettiğimiz Hz. Alî hadisinin yanı sıra birçok hadis daha mevcuttur. Meselâ: “مَنْ قَرَأَ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِرَأْيِهِ فَهُوَ بِرَأْيِهِ خَطَا”³¹⁰ Allâh’ın kitâbı hakkında re’y ile görüş beyân eden kişi, doğruyu isâbet etse de hatalıdır.” Aynı zamanda sırf kendi görüşüne dayanarak keyfî hüküm verenler de eleştirilmektedir. Şöyle ki:

مَنْ كَذَبَ لِيَّ نَحْمَدُ اللَّهَ بِوَأَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Her kim benim adıma bile bile bir söz uydurursa, cehennemdeki yerini hazırlansın. Kim de Kur’ân hakkında (bilgisi olmadan) kendi görüşüne göre hüküm verirse o da Cehennem’deki yerine hazırlansın.”³¹¹

³⁰⁷ En’âm, 6/38.

³⁰⁸ Sâ’d, 38/26.

³⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, c. VIII, s. 188, 189.

³¹⁰ Ebû Dâvud, İlim, 5.

³¹¹ Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân, 11; Ebû Dâvud, İlim 5.

2.2. Te'vîlin Hücciyetini Kabul Edenler ve Delilleri

Alimlerin çoğu, te'vîlin şer'î bir delil olduğu görüşündedir. Onların bu konudaki getirdikleri deliller şöyledir: Yukarıda zikri geçen âyetler, zamanla verilen câiz ictihâda şâmil değildir. Biz kıyas yaparken Allâh'a ve resûlüne karşı gelmiyoruz, aksine o emirlere harfiyen uyuyoruz, zira biz dinimizi daha iyi anlama ve anlatma gayretindeyiz, birçok âyetin³¹² akıl etmeye teşvik etmesi de buna delildir. Aklın asıl görevi söz ettiğiniz kavranamayan hikmetleri keşfetmek ve daha iyi anlamaktır.

Aklın ilahi vahyi tasdik edip imanla nurlanmada olduğu kadar, onu kavrama, anlama ve hayata uygulamada da önemli işlevi bulunmaktadır.³¹³ İşte dinin anlaşılmasında akli temsil eden “*ictihâd, kıyas, re'y, fıkıh*” gibi kavramlar da bu önemli boşluğu doldurmaktadır. Yüce yaratanın Hz. Peygamber'e şûrâ sistemini kurmayı emretmesi³¹⁴ de bu manayı ihtiva etmektedir, çünkü şûrâ olayı ancak hakkında nass olmayan vâkıâlarda gerçekleşebilir ve bu da ictihadın bir türüdür.

Allâh Rasûlü'nün gerek kendisinden istenen fetvâlara verdiği cevaplarda, gerekse bir hâkim olarak verdiği hükümlerde aklını kullanarak kararlar aldığı görülmektedir.³¹⁵ Haram ve helal vasıfları da yalan yere kullanılmamaktadır, çünkü bu hükümler de kesin nassa dayandırılmaktadır, dolayısıyla bu şekilde o mahzurlardan kurtulmuş olurlar, kısacası yine Allâh'ın bildirdiği ile hükmedilmektedir.³¹⁶

Te'vîlin hücciyetini kabul eden cumhûrun naklî delillerine gelince, bu konuyla ilgili Kur'ânı Kerîm'de ve Nebvî Sünnet'te sayısız örnek ve

³¹² **İbrâhîm**, 14/50; **Hûd**, 11/51; **Bakara**, 2/44, 171; **Enbiyâ**, 21/10, 67; **Mu'minûn**, 23/80; **Kasas**, 28/60.

³¹³ **Şâfiî**, *Risâle*, s. 501.

³¹⁴ **Âl-i İmrân**, 3/159. “وَأَوْزَارِمْ فِي الْأَمْرِ”; **Râzî**, *Mahsûl*, c. VI, s. 20.

³¹⁵ **Buhârî**, *Hiyel*, 10; **Muslim**, *Akdiye*, 4.

³¹⁶ **Basrî**, *age*, s. 746.

delil mevcuttur. Zikri geçen Haşr Sûresi'ndeki³¹⁷ ayet-i kerîme, kaynaklarda en çok rastlanan/kullanılan delillerden bir tanesidir. Allâh insana soru sormayı ve bilgi edinmeyi farz kılmıştır, çünkü din hakkında bilgi edinmenin ve tatbîk etmenin en sağlıklı yolu soru sormaktır. Hatta Kur'ân'da peygamber efendimize, kendisine sorulan sorular hakkında nasıl cevap vermesi gerektiği öğretilmiştir. Kur'ân'da bu tür ayetlerden birçok örnek vardır.³¹⁸ Hatta Allâh, kitabında, eğer savaştan geri kalanlar ilmî çalışma (fıkıh ve ictihâd) yapmak üzere geri kalmışlarsa, o dönem için en önemli şeylerden biri olan cihâd bile ikinci plana atarak buna izin vermiştir.³¹⁹

Her fırsatta, dini yüzeysel olarak yaşamak yerine anlamaya ve düşünerek hikmetini kavramaya yönelik çabaya verdiği değeri gösteren Peygamberimiz, fakîhlerin sahip olduğu ferâsete dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: “Şeytan için fakîh bir insanı aldatmak, bin âbidi (ibadete düşkün bin kişiyi) aldatmaktan daha zordur.”³²⁰

Ayrıca, dinin incelikleriyle bir sarrâf titizliğiyle uğraşmak demek olan “fıkıh” Allâh Rasulü'nce erdemler arasında zikredilmiştir: “Hayâ, iffet, az konuşma ve derin anlayış (fıkıh) imandandır. Bunlar âhirette mükâfatı artıran, dünyevî menfaatleri düşüren şeylerdendir. Âhirette kazandırdıkları şeyler ise daha çoktur.”³²¹

Bununla birlikte Hz. Peygamber sahabeye, ehl-i kitap bir kavme gittikleri esnada, belde halkını öncelikle Allâh'tan başka tanrı olmadığına ve Rasûlullah'ın Allâh'ın Peygamberi olduğuna inanmaya çağırımlarını,

³¹⁷ **Haşr**, 59/2.

³¹⁸ “sana soruyorlar” şeklinde başlayan ayetler için bkz. **Bakara**, 2/189, 215, 217, 220, **Mâide**, 5/4, **A'râf**, 7/187; **Enfâl**, 8/1; **İsrâ**, 17/85.

³¹⁹ **Tevbe**, 9/122. “فَلَوْلَا فَرَكَ مِنْ كُفْرٍ فَإِنَّهُمْ طَائِفَةٌ لَمْ يُوقِنُوا رَبِّيَ الْيَوْمَ”

³²⁰ **Tirmizî**, İlim, 19; **İbn Mâce**, Sunne, 17.

³²¹ **Dârimî**, *Mukaddime*, 43.

kalpleri imana ısındıkça da yavaş yavaş, onlara ibadetleri anlatmalarını istemişti. İşte bu uğurlama esnasında Allâh Rasulü, o çok sevdiği ve kıyamet günü âlimlerin önünde yürüyeceğini müjdelediği sahâbîsi Muaz’a şu soruları sormuştu:

- Söyle bakalım, orada bir dava ile karşılaştığında nasıl hüküm verirsin?
- Allâh’ın Kitâbı’na göre hüküm veririm.
- O konuda Allâh’ın Kitabı’nda bir hüküm bulamazsan?
- Rasûlünün sünneti ile karar veririm.
- Ya Rasûlünün sünnetinde de yoksa?
- Kendi görüşümle ictihâd ederek bir karara varır ve ona göre hüküm veririm.

Aldığı bu cevap üzerine Allâh Rasûlü memnuniyetle elini Muaz’ın göğsüne koymuş ve “Rasulullah’ın elçisine Rasulullah’ı hoşnut edecek şekilde cevaplar verdiren Allâh’a hamdolsun.” demiştir.³²² Mu’âz hadisi diye meşhur olan bu hadis, cumhûrun birkaç konuda delil olarak kullandığı bir hadistir.

3. TE’VİLİN BAĞLAYICILIĞI

İctihâd, islamî fıkıh ilmi kapsamında entellektüel faâliyetin özünü ve fıkıh düşüncesinin eksenini oluşturmaktadır. Te’vîl ise bu faâliyetin en önemli uygulama biçimlerinden bir tanesidir. Dolayısıyla bağlayıcılığı konusunda iki noktayı derli toplu bir şekilde arz etmek gerekir. Yani te’vîlin *kimi* ve *ne kadar bağladığını* izâh etmek gerekir.

³²² Tirmizî, Ahkâm, 3; Ebû Dâvud, Akdiye, 11.

Sahîh te'vîlle kişinin ulaşacağı hükümler önce kendisini bağlar³²³ ve onun o mesele hakkında verdiği hüküm zannı gâlip hasebi ile Allâh'ın hükmü sayılır.³²⁴

Usûl ve furû ya da aklî ve şer'î diye ayırdığımız kısımlar bu bölüm için de geçerlidir, yani akideyi ilgilendiren meselelerde, ister müctehid olsun ister sıradan bir insan olsun o kişinin te'vîli hiç kimseyi bağlamaz,³²⁵ herkes kendi içinden inanmalıdır.

Bağlayıcılık sürecine gelince, te'vîl faâliyetleri nasslarla hayatın dinamizmi arasındaki bağlantıyı dengeli bir şekilde kurabilmek için vardır. Bu faâliyetin her dönem ve toplumda canlı kalmasına duyulan ihtiyaç açıktır. Çünkü zamanın değişmesi ve buna iten âmillerin yanında dînî hükümlerin geçerliliğini ve etkisini muhâfaza etmek çok güçtür.³²⁶

Mezhepçiliğin ortaya çıkışıyla azalan te'vîl faâliyeti sonraki dönemlerde “ictihâd kapısının kapanması” şeklinde ifade edilmiştir. Bu görüşü benimseyen birçok âlim mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, muâsır âlimlerden sayılabilecek Şeyh Zerkâ (1357/1938) bu görüşü benimsemektedir.³²⁷ Ona göre ictihâd kapısı mezhep imamları döneminden sonra kapanmıştır. Bu görüşü savunanların asıl niyeti ictihâdı ve dînî yetkiyi korumaktır. Onlar bu konulara fazla titizlikle (!) yaklaşp daha sonraki nesillerin gayret ve bilgilerine güvenmeyerek, müctehid olma ehliyetine sahip olmadıklarını düşünmektedirler. Onları bu görüşe iten asıl faktör ise az önce dile getirdiğimiz zamanın fesâdı ve himmetlerin düşük olmasıdır. Eski devir âlimlerinin gayretlerinin ve pratik zekâlarının yanı sıra, genelde gözden kaçan bir faktör daha vardır ki, o da ictihâd alanında ilk olmaları,

³²³ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed **el-Gazâlî** (505/1111), *el-Menhûl min Tâlikâtı'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1980, s. 455.

³²⁴ **Gazâlî**, *Menhûl*, s. 121; **Zerkeşî**, *el-Bahru'l-Muhît*, c. II, s. 274.

³²⁵ **Karâfî**, *Tenkîh*, s. 198.

³²⁶ **Zerkâ**, *Medhal*, c. II, s. 941-959.

³²⁷ Mustafâ Ahmed **Zerkâ** (1357/1938), *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*, Dâru'l Kalem, Dimeşk 2001, s. 141.

yani öncelerinin olmamasıdır. Dolayısıyla imzâ attıkları her ilmî çalışmanın kaynak olarak tarihe geçmesidir.

Müteahhirûn döneminin alimlerinin karşısında duran engellerinin en önemlisi ise, yapmak istedikleri birçok ilmî çalışmada “tekrar” duvarıyla karşı karşıya kalmalarıdır.

Bu mesele kaynaklarda ikinci bir tabirle de önümüze çıkıyor, o da فتور الشريعة terimidir, bu kavramdan maksad şer’î hükümlerin dondurulması ya da uygulama alanından uzak kalmasıdır. Çok tartışılan bu konu bizden önceki dinler hakkında kabul edilmiştir. Bizim dinimize gelince, münakaşalar başlamıştır. Olasılığının aklen caiz olup olmadığını, gerçekten böyle bir durumun vukû bulup bulmadığını hatta henüz vukû bulmamış farazî meseleleri âlimler uzunca tartışmıştır. İmâm Cuveynî’nin özetle belirttiğine göre bu iş aklen câizdir, fakat vukû bulduğu meselesi delîle ihtiyaç duyduğu için bir netlik kazanmış değildir,³²⁸ bu, günün birinde gerçekleşecek olsa bile, Allâh’ın âlim kullarını kabzetmesiyle gerçekleşebilir.³²⁹

Bu görüşleri değerlendirip çağımıza dair bir söz söylememiz gerekirse, sınırlı nassların karşısında sınırsız olaylarla ancak ictihâd ile başa çıkabileceğimizi göz önünde bulundurarak, kesin kriterleri muhâfaza edip yola devam edilmesinin gerekliliğini bir daha vurgulamak mecbûriyetinde olduğumuzu belirtmeliyiz.

3.1. Te’vîlin Nakzı

Te’vîlin bağlayıcılık sürecinden bahsederken, akla gelen en önemli soru şudur: Te’vîl faâliyeti bir tür ictihâd ise ve hatayı kendi içinde ihtimal

³²⁸ Cuveynî, *Burhân*, c. II, s. 880-881.

³²⁹ Cuveynî, *Burhân*, c. II, s. 882.

olarak barındırıyorsa, bir mesele hakkında farklı te'viller ortaya çıkabilir, çünkü en nihayetinde varılan kanı görelî bir algının ürünüdür. Bu durumda ortaya atılan farklı te'villerin birbirini nakz etme yetkisi var mıdır? Varsa bunun kriteri/kriterleri nedir/nelerdir?

Allâh'ın, sonradan ortaya çıkan olaylar üzerinde kesin bir hükmü yoktur. Şu açıdan değerlendirecek olursak; bu durum insan aklına verilen değeri göstermekte, herkesin aklî melekesi ve anlayışı farklı olacağından bir bütün içinde farklı yorumların varlığını belirtmektedir. Ortaya çıkan yorumlar, insan ürünü olduğu için tenkîde mâruz kalabilir. Fakat fıkhn köklerini oluşturan Kur'ân ve Sünnet bu tenkîdin dışındadır.

Te'vîlin nakzı meselesi üzerinde, mevcut delil gereğince ittifak söz konusudur. İlk önce âlimler bir kişinin aynı anda çelişkili iki ictihâdî hükmü vermesinin câiz olmadığı kararına varmışlardır.³³⁰ Ancak eğer müctehid belli zamanlarda ictihâdını değiştirirse bu kabul edilebilir.³³¹ İctihâd sürekli tebeddüle/değişime mâruz kalan bir işlem olduğu için, aynı deliller üzerinde farklı yorumları kapsayabilir.³³² Dolayısıyla aynı meselede gerçekleşen bir ictihâd faâliyeti teâruz etse de bir ictihâd, diğer ictihâdı nakzetmez.³³³ Her birinin meşrûiyyeti kendi mîkâtı için kâimdir.

Mecelle'de ictihâd ile ictihâdın nakz olunamayacağı kuralı mutlak biçimde ifade edilmiş olsa da bazı durumlarda ve oluşan koşullar gereği bir ictihâdın diğer bir ictihâdı nakz edebileceği de beyân olunmaktadır. Bu hallerden birisi, bir ictihâdın Kur'ân ve Sünnet gibi nasslara yani kat'î ve açık delillere aykırı düşmesi³³⁴ iken, diğeri de ictihâdın nakzının maslahatı

³³⁰ **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. II, s. 120.

³³¹ **Zuhaylî**, *Vasît*, s. 554-555.

³³² **Zerkâ**, *Medhal*, s. 1016.

³³³ **Hudârî**, age, s. 3789.

³³⁴ **Râzî**, *Mahsûl*, c. VI, s. 65; Âmidî, *İhkâm*, c. IV, s. 273; **Karâfî**, *Furûk*, c. III, s. 40; **Zerkâ**, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 156; **el-Ömerî**, age, s. 174-175.

karşılamaması ve maslahat-ı âmmeye uygun olmamasıdır. Bu bize şunu göstermektedir ki, te'vilde hata kabul edilebilir bir durumdur.

Te'vîl faâliyetinin meşruiyetini inkâr edenler de, kabul edip bunu temel olarak addedenler de, görüşlerini savunmak üzere aklî ve Kitap-Sünnet'ten naklî delillere başvurmuşlardır. Şimdi önce inkâr edenlerin delillerini arz edip, daha sonran savunanların reddiye halindeki delillerini serdetmeye çalışacağız.

3.2. Te'vîlin Hayâtî Bir İhtiyaç Olması (Önemi)

Toplumun temel taşları sayılan, insanların cinsiyet, ırk, dil ve ülke farkı gözetmeksizin, doğumundan ölümüne kadar geçen zaman dilimi içinde uygulamak zorunda oldukları dini hüküm ve kuralları mevcuttur. İnsan hayatının düzenliliği ve ideal yaşamın sürekliliği için Hz. Peygamber, vahiy yoluyla aldığı bilgiler ve ilkeler ışığında ilk müslüman toplumunun temelini atmış, Kur'ân ve Sünneti Allâh'ın hükmünü bildirmede iki asıl kabul etmiştir. Bu şekilde inşa edilen ahlaki niteliklere sahip ve dinamik bir toplum, tarihi süreç içinde yaşayış biçimini, beşerî ilişkilerini v.b. etkileyebilecek bir takım faktörlerle karşılaşmıştır.

Sahabe döneminden itibaren âlimler ortaya çıkan olumlu olumsuz birçok gelişmeyi kavrama zorunluluğu ile karşılaşmışlardır. Bu gelişmelerin beraberinde getirdiği ve Kitap ve Sünnet'te cevabını bulamadıkları bazı hususları, fikhın dinamik ruhundan ve amaçladığı hedeflerden ilham alarak çözmeye gayret etmişler, toplumun her şartta yaşamını devam ettirebilmesi için değişen ve iyi ya da kötü yeni bir hale bürünen dünya ile iletişim kurmaya ve bu inceliği kavramaya çalışmışlardır.³³⁵ Bu sayede her ne kadar hukukta istikrar ve ülke içinde uygulanma birliği sağlanmış olsa da ictihâdın

³³⁵ el-Ömerî, age, s. 36-37; İbn Âşûr, age, s. 195; Karaman, *İctihâd*, s. 30-31.

hür bir doktrin olması engellenmiş, taklit ve taassup ruhu yerleştirilmiştir.³³⁶ Bu durumun meyvesi olarak da, düşünmeksizin nassların harfiyyetine bağlı kalma teşebbüsü ortaya çıkmıştır. Bu da Şâri'nin maksadının aksine rastgele ve otomatik uygulamaları doğurmuştur. Bu durumu engellemenin tek yolu ise re'y ve ictihâda bağlı olan te'vîldir. Bunun yanı sıra te'vîl, çelişkili gibi görünen nassların, keffâretler gibi kolaylığı gerektiren durumların ve hukûkî yenilenmenin merkezî noktasını teşkil etmektedir.

İslam'daki te'vîl faaliyeti, zamanın ve mekânın değişmesi ile toplum içinde sürekli meydana gelen meselelerin, İslamî ilkelere uygun bir şekilde çözümlenebilmesi ve tatminkâr cevap verilebilmesi için önemli bir toplumsal fonksiyona sahiptir. Zira o şer'î nassın ruhuna ve olası maksadına ulaşmak için önemli bir uygulamadır.

İhtiyaç, beşer hayatı devam ettikçe var olacağından amelî şer'î hüküm istinbât edilirken gayret ve tetkik sonucu elde edilen te'vîl de, fert ve toplum hayatında hayati bir ihtiyaç olarak yerini koruyacaktır.

4. TE'VÎLİN ŞARTLARI, TÜRLERİ ve DAYANDIĞI DELİLLER

4.1. Te'vîlin Şartları

Te'vîlin makbûl, sahih ve bağlayıcı olması için, teşrî'in mantığından esinlenerek âlimlerce tespit edilen bazı şartlar sözkonusudur.³³⁷ Bu şartlar gerçekleşmediği sürece yapılan yorumlar fâsid ve geçersiz sayılır. Literatürde te'vîlin şartları iki ana başlık halinde dört tanedir. Birinci başlık te'vîlin konusu

³³⁶ Hareddin **Karaman**, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 167; Mehmet **Erdoğan**, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yay., İstanbul 2007, s. 204.

³³⁷ **Cuveynî**, *Burhân*, c. I, s. 194.

ile ilgilidir ve üç şartı kapsamaktadır. Sonuncu şart ise te'vîli gerçekleştiren müctehid kişi ile ilgilidir. Bu şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Te'vîl edilen lafzın te'vîle müsait olan lafızlardan olması.* Hatta zâhiren mercûhun aleyh olan manayı yansıtan lafzın, -zımmen- te'vîle ulaşılacak olan ve tercih edilen manaya da muhtemel olması; yani lafzın zâhir anlamının dışında başka bir anlama çekilebilmesi gerekmektedir.³³⁸

2. *Müevvel bih'in³³⁹ sahih bir manaya dayanıyor olması.* Yani te'vîlin, dil yapısına veya kullanım örfüne yahut şer'in ve alışıla gelen kullanımın âdetine uygun bulunmasıdır.³⁴⁰ Örneğin; âmm olan bir lafız ancak tahsîs edilebilir. Bu şartın amelî örneği ise, boşanmış kadınların iddetinden bahseden ahkâm ayetlerindeki ³⁴¹ قرء kur' lafzıdır. Bu lafzın ihtimal ettiği sadece iki anlamdır. Birincisi adet dönemi, ikinci ise temizlik dönemidir. Bu anlamların dışında bir anlam verilerek yorum yapmaya kalkışılırsa, o te'vîl fâsittir ve geçerliliğinin olmadığına hüküm verilir.³⁴² Zira arap dilinde bu kelimeye üçüncü bir anlam verilmemiştir.

3. *Te'vîl faâliyetlerini hevâdan ve safsatadan korumanın en etkin ve gerekli yöntemi üçüncü şartta gizlidir.* O da; *yapılan te'vîlin kesin ve sahih bir delile dayanmasıdır.* Çünkü asıl ilke sözün zâhirine göre anlaşılmasıdır. Dolayısıyla bu durumu değiştirecek olan faâliyetin çok sağlam bir kanıta dayanması şarttır.³⁴³ Bu delil, bir karîne, bir kıyas, makâsıdla ilgili bir prensip ya da başka bir zâhir lafız da olabilir.³⁴⁴

³³⁸ Âmidî, *İhkâm*, c. III, s. 50; Şâtibî, *Muvâfakât*, c. III, s. 74.

³³⁹ Te'vîl vasıtasıyla verilen anlam.

³⁴⁰ Şâtibî, *Muvâfakât*, c. III, s. 92; Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî (1250/1834), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntekâ'l-Ahbâr*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1971, s. 177.

³⁴¹ Bakara, 2/ 228.

³⁴² Sâlih, *Masâdir*, s. 443.

³⁴³ Âmidî, *İhkâm*, c. III, s. 50; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, s. 177.

³⁴⁴ Gazâlî, *Mustasfâ*, c. I, s. 245.

4. Son şart biraz önce ifade ettiğimiz gibi, te'vîli yapan kişi ile ilgilidir **المُوَوَّل** . Te'vîl yapacak olan kişinin yetki ve ehliyet sahibi olması gerekmektedir.³⁴⁵ Zira günümüzde yaşanan en büyük sıkıntılardan biri budur. Kur'ân'ı her eline alan kişi yorumlamaya kalkmaktadır. Bu durum önü alınmaz hata ve tehlikelere yol açmaktadır. Bu nedenle âlimler ehliyet konusunda çok sıkı ve kesin kriterler belirlemişlerdir.

Te'vîl yapan kişi, Kur'ân-ı Kerîm'den, 'âkil, bâliğ, hadîs-i şerîf ve diğer dînî delillerden hüküm çıkarma derecesine varmış kişidir.³⁴⁶ Müctehid olan kişi, dini bilgilere hâkimiyeti ve sorunlara çözüm bulmadaki yeteneğiyle çevresindeki insanların danıştığı makamdır, yani fetvâ kaynağıdır. Bu bilginin yönlendirmesine ihtiyaç duyan insanlar, başları sıkıştığında ona sorular sorarak, problemlerine çözüm isterler/ararlar. Ayrıca te'vîl gibi büyük sorumluluğu yüklenen kişinin milleti ve ana dili ne olursa olsun, Arapçayı ana dili gibi bilip kullanması gerekmektedir. Zira Ku'ran-ı Kerîm fasih bir Arapça'yla indirilmiştir³⁴⁷ ve o ancak bu dilde hâkim olan kıstas ve özelliklere bağlı kalınarak doğru anlaşılabilir. Bu dile kendi kuralları dışında bir metotla yaklaşılsa, bu yüce kitabın vermek istediği mesaja ulaşamaz ve ayetler bu mesajlardan farklı olan başka fikirlerin sözcülüğüne zorlanmış olur.³⁴⁸ Dolayısıyla önemli dînî konularda fetva verenlerin hem yeterli donanımına sahip olmaları, hem de bu göreve layık görülmeleri zorunludur.

Te'vîle binaen hüküm veren insan, sorumluluk sahibi olmalı, taşıdığı bu vebalden dolayı verdiği hükümlerin dünya ve ahiretteki sonucunu göz önünde bulundurmalıdır. Zira Allâh Rasûlü'nün belirttiğine göre, doğruyu bilip elindeki veriler ışığında hareket eden ve adaletle hükmeden hâkim için mükâfat, gerçeği bilmesine rağmen elindeki verileri saptırıp taraflı hükmeden hâkim için de ceza

³⁴⁵ **Âmidî**, *İhkâm*, c. III, s. 50.

³⁴⁶ **Bezdevî**, age, c. IV, s. 14; **Zerkeşî**, *el-Bahru'l-Muhît*, c. VI, s.199; **Şevkânî**, *Neylu'l-Evtâr*, c. II, s. 716, **Hudarî**, age, s. 367; **Seyyid Bey**, age, s. 165.

³⁴⁷ **Nahl**, 16/103, **Şuarâ'**, 26/195.

³⁴⁸ **Yusuf Işıcık**, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vîl*, Esra Yay., Konya 1997, s. 67.

söz konusudur. Sevgili peygamberimiz bu konuyu şu şekilde dile getirmektedir: “Hâkimler üçe ayrılır. İkiisi ateşte, birisi de cennettir. Doğruyu bilip bununla hükmeden kişi cennettir. Doğruyu bilmediği halde insanlara hâkimlik eden kişi ateştedir. Karar verirken zulmeden (yani doğruyu bildiği halde yanlış ile hüküm veren) kişi de ateştedir.”³⁴⁹

İslam hukukunun, ebediyen yürürlükte kalmak üzere gönderilmiş olması,³⁵⁰ Allâh’ın kulları için en önemli maksatlarından biridir ve bu hukuktan beklenen faydanın sağlanması için önemli bir özelliktir. Müctehidler bir meselenin sonucunu ortaya koyarken İslam’ın kalıcı özelliğinden faydalanmışlar ve bu yolda sarf ettikleri çabayı bu şekilde meşrulaştırmışlardır. Böylece ictihadi hükümleri ilahi bir görünüm altında sunup, hem kendilerine hem de ortaya çıkan sonuca saygıyı temine çalışmışlardır.

4.2. Te’vîlin Türleri

Şartlar konusunda kaynaklarda bulunan ufak tefek ihtilaflarla beraber genellikle te’vîlin türlerine ilişkin iki çeşit tasnîfe rastlamaktayız. Birinci taksîm sıhhat derecesine göre; sahih, fâsid ve batıl te’vîl şeklindedir. İkinci taksîm ise, yakınlık ve uzaklık ihtimali olarak yapılan tasniftir. Bu tasnîfe göre te’vîl ya karîptir (yakın), ya da baîdtir (uzaktır).

4.2.1. Sahih Te’vîl

Şartlar bölümünde izah ettiğimiz üzere sahih te’vîl, şartlarına riayet edilerek zâhir lafzın ihtimal ettiği manalardan birinin sahih bir delile dayanmak suretiyle tercih edilmesidir.³⁵¹

³⁴⁹ Ebû Dâvud, Kadâ’, 2.

³⁵⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. I, s. 61; İbn Âşûr, age, s. 170.

³⁵¹ Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr*, s. 176.

Sahih te'vîlin örnekleri çok sayıda olduğu herkesçe malumdur. Ancak bu bağlamda birini zikredecek olursak, yine boşanmış kadınların iddet durumunu belirten bir ayeti kerimeyi³⁵² arzetmemiz kanaatimizce uygun olacaktır.

Ayette hâmile olup da boşanan kadınların iddetinin doğum yapıncaya kadar olduğunu ifade eden ve âmm olan boşanmış kadınlar **المطلقات** lafzı³⁵³, başka bir ayette hamile olma vasfıyla tahsîs edilmiştir **و أولات الأحمال**. Tahsîs de te'vîl çeşitlerinden biridir.³⁵⁴

4.2.2. Fâsid Te'vîl

Müctehidin delil olduğunu düşünerek dayandığı ve üzerine te'vîl yaptığı kanıtın aslında delil olmadığı ortaya çıkarsa, bu te'vîl fâsid olur.³⁵⁵ Aynı zamanda eğer kullanılan delile daha güçlü bir delil tercih edilirse, ya da bu iki delil eşit durumda ise, buna göre yapılan te'vîller de fasittir.³⁵⁶

Fâsid te'vîllerin örnekleri de çoktur, zira mezhep taassubu düşüncesiyle ya da heva ve salt re'ye dayandırılan yorumlar tarih boyu her zaman söz konusu olmuştur ve maalesef bu yorumlar günümüzde de varlığını devam ettirmekte, hatta sayılarını da arttırmaktadır.

Sarhoş edici içkilerin tahrîmi konusunda inen ayetleri çaptırmak maksadıyla yapılan yalan yanlış te'vîller bu tür tevillere açık birer örnektir. Zira Cenâb-ı Hakk'ın "İmân edip sâlih ameller işleyenlere daha önceden

³⁵² **Talâk**, 65/4.

³⁵³ **Bakara**, 2/228.

³⁵⁴ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr **eş-Şenkîti** (1393/1976), *Muzekkira fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Ulûm ve'l-Hikem, Dimeşk 2004. s. 279; Abdulvehhâb **Hallâf** (1375/1956), *İlmu-Usûli'l-Fıkh*, m.y., b.y. 1947, s. 165.

³⁵⁵ **Şenkîti**, age, s. 212.

³⁵⁶ **Şevkânî**, *Neylu'l-Evtâr*, s. 176.

tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur.”³⁵⁷ ayetinin zâhiri her türlü yiyecek ve içeceğin bu hükme girdiğini ifâde eden âmm bir lafızdır. Dolayısıyla içki de buna dâhildir. Bunun yanı sıra aynı sûrede birkaç ayet önce içkinin yasaklanmasıyla ilgili olan ayet³⁵⁸ bulunmaktadır. Fâsid te’vîle teşebbüs edenler hem yasağın hem de cevâzın eşit olarak geçtiğini ve mükellefin tatbik sahasının imkânsız olduğunu söyleyerek, içkinin yasak olmadığını savunmaktalar.³⁵⁹ Bunun cevâbı cumhûr tarafından şöyle verilmiştir: Yasak ayeti önce inmiştir. Bu ayetin sebep-i nuzûlu ise içki içerek ölen sahabe’nin durumunun Hz. Peygamber’e sorulmasıdır. Hz. Peygamber de içkiyi yasaklayan hüküm inmeden önce bu kişiler vefât ettikleri ve sâlih ameller işleyip Allâhtan sakındıkları için sadece onlara günahın olmadığını ifade etmiştir.

4.2.3. Bâtıl Te’vîl

Delile dayandırılmaksızın yapılan te’vîller bu kısma girer. Zira daha önce dile getirdiğimiz gibi, sahih te’vîlin en önemli şartı, te’vîlin muteber bir delile dayandırılmasıdır.³⁶⁰ Dolayısıyla bâtil te’vîllere itibar edilmemelidir. Zira bunların hiçbir dayanağı ya da ilmî tutarlılığı söz konusu değildir. Hatta âlimler bu te’vîllere örnek zikretme gereği bile duymamışlardır. Ancak latîfe olması düşüncesiyle biz, Bâtıniyye’nin Hz. Âişe’yle ilgili yaptığı bir te’vîli arz etmek istiyoruz.

“Bakara sûresinde Hz. Mûsâ’nın kavmine verilen inek kesme emrini içeren ayetle³⁶¹ ilgili Şi’î âlimler, بقرة lafzından Hz. Âişe’nin kastedildiğini iddia etmişlerdir. Yine “Anneleriniz size haram kılınmıştır.”³⁶² ayetinde

³⁵⁷ **Mâide**, 5/ 93.

³⁵⁸ **Mâide**, 5/ 90.

³⁵⁹ **Şâtıbî**, *Muvâfakât*, c. I, s. 90.

³⁶⁰ **Şevkânî**, *Neylu’l-Evtâr*, s. 177.

³⁶¹ **Bakara**, 2/ 67.

³⁶² **Nisâ**, 4/23.

geçen anne lafzıyla âlimlerin kastedildiğini öne sürmüşler ve oradaki haram hükmünü âlimlere karşı gelmenin haram olması şeklinde yorumlamışlardır.”³⁶³ Kannatimizce böyle bir safsata, ne ilmî kanıtlarla ne de târîhî gerçeklerle uyumludur.

Birçok âlim te’vîl türleriyle ilgili yakınlık ve uzaklık tasnifini tercih etmiştir. Bu tasnîfe göre birinci tür şudur:

Yakın Te’vîller - التَّأْوِيلُ الْقَرِيبُ

Bu tür te’vîller diğer tasnifteki sahîh te’vîli karşılar. Yani tercih edilen anlamın en küçük bir delil ya da izahla akıllara gelebilen ve şüphe uyandırmaksızın kabul gören te’vîl türüdür.³⁶⁴

Yakın Te’vîller’in en çok bilinen örneği abdestin farziyetini vaz’ eden ayet-i kerîmedir.³⁶⁵ Zira ayette geçen *إذا قمتم إلى الصلاة* ifadesinde kıyam lafzı zâhiren namaza durmayı ifade eder. Ancak bu manaya en yakın olan ve akla ilk gelen anlam ise namaza azm etmektir (kalkışmak). Zira Hâkim olan Allâh kullarını, namaza başladıktan sonra değil, namazdan önce abdest almak ile mükellef kılmıştır. Aynı zamanda, abdest namazın sıhhatı için bir şart olduğuna göre, şart meşrûttan önce gelmelidir. Bu anlam, ayeti duyar duymaz akla ilk gelen muhtemel anlamdır. Dolayısıyla bu tür te’vîl karîb/yakın te’vîldir.³⁶⁶

Uzak Te’vîl - التَّأْوِيلُ الْبَعِيدُ

Muhtemel anlamı sıradan delille anlaşılmayan te’vîl türüdür. Bu te’vîlin geçerli olabilmesi için ve kavramın üzerindeki şüpheleri kaldırabilmesi için çok güçlü ve mu’teber bir delile ihtiyaç duyulmaktadır.³⁶⁷

³⁶³ **Sâlih**, *Masâdir*, s. 449.

³⁶⁴ **Sâlih**, *Masâdir*, s. 446.

³⁶⁵ **Mâide**, 5/6. “Ey imân edenler, namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi ve başlarınıza mes edip, her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”

³⁶⁶ Vehbe **Zuhaylî**, *Usûlu’l-Fıkh*, Dâru’l- Fıkr, Beyrût 1998, c. I, s. 216; **Şa’bân**, age, s. 117.

³⁶⁷ **Sâlih**, *Masâdir*, s. 446.

Ancak bu te'vîlin uzak olması sahih olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira gerekli delil sunulduğu takdirde bu te'vîl sahih olacaktır. Kaynaklarda bu te'vîle misâl olarak, Hanefîlerin yaptığı bir te'vîl sıkça zikredilmektedir. Örneği şöyle arz edelim:

Hanefîler, Peygamber efendimizin (s.a.v.) “Her kırk koyunda bir koyun zekât olarak verilir.”³⁶⁸ hadisindeki شاة lafzının sadece ‘ayn olarak değil de kıymet ve değer olarak da anlaşılabilceğini söylemişlerdir. Buna göre hadisin anlamı; “Her kırk koyunda bir koyun yahut bir koyunun kıymeti zekât olarak verilir.” şeklinde olur.

Bu te'vîlin dayandığı delil ise şudur: Zekâtın amacı fakirlerin ihtiyaçlarını gidermektir. Bu maksat koyunun kendisinin fakire verilmesiyle hâsıl olduğu gibi koyunun kıymeti olan paranın, zekâta mustehâk olan fakirlere dağıtılmasıyla da hâsıl olmaktadır.³⁶⁹ Bu te'vîle yapılan değerlendirmeler ve eleştiriler farklılık arz etmektedir. Ancak biz, değerendirme yapma ve görüş beyânında bulunma konumunda olmamakla birlikte, sunulan delilin kuvveti hasebiyle bu te'vîlin bâtil bir te'vîl olmadığını ve çok mâkul bir gerekçeyle ortaya konulduğunu düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Ancak hanefîlerin bu te'vîlini eleştirenlerin şu sözü de doğrusu düşündürücüdür: “Şâri’, kurban ve keffâreler gibi hassas ve her fırsatta net bir şekilde belirlenmeye özen gösterilen bir konuda, şayet “ayn” yerine “kıymet”i kastetseydi muhakkak bunu bir şekilde dile getirirdi.”

Hanefîlerin bir başka uzak te'vîli ise yine keffâre konusuyla ilgilidir. Bu âlimler, zihâr keffâresiyle ilgili olan “Kimin de buna gücü yetmezse

³⁶⁸ Tirmizî, Zekât, 4. “فَيَكُلُّ أَبْعَدُ شَيْءٍ أَكَلَهُ”

³⁶⁹ Âmidî, *İhkâm*, c. III, s. 52-53.

altmış fakir doyurmalıdır.”³⁷⁰ ayetine anlam verirken zâhirin dışına çıkıp şöyle demişlerdir: “Burada itibar edilmesi gereken zâhir lafız اطعام lafzıdır. Oysa zikredilen sayı keffârenin hem altmış miskîne, hem de bir miskîne altmış gün boyunca verilebileceği anlamını ihtimal etmektedir.”³⁷¹ Haneffî âlimler bu görüşlerinde zâhiri terk edip mansûs olan sayıyı ihmâl ettikleri için, birçok âlim tarafından eleştiri almış ve te’vîlleri kabul görmemiştir.³⁷²

4.3. Sahih Te’vîlin Dayandığı Deliller

Te’vîle delil olabilecek hususlara şartlar bahsinde kısaca değinmiştik. Bu bölümde detaya inerek, te’vîle delil olabilecek onu aşkın konuyu örneklerle izâh etmeye çalışacağız.

1. *Kur’ân ve Sünnet’ten oluşan teşrî’î nasslar.* Yani naslar arasında çelişkili gibi görünen konuları başka bir nassla te’vîl etmektir. Kur’ân’ı Kur’ân’la veya hadisle, aynı şekilde hadisi Kur’ân veya başka bir hadisle te’vîl etmek gibi.

Bu delilin örneği, yetimlere vasî olan kişilere, yetimlerin mallarını kendilerini teslim etmelerini emreden ayettir.³⁷³ Her yaştaki yetimleri kapsayan bu ayet, başka bir ayette geçen, evlilik çağına gelmiş olan bâliğ³⁷⁴ ve malının sorumluluğunu kaldırabilecek olan yetimlerle yorumlanmıştır. Yani bu ayet mecâza hamledilmiştir.³⁷⁵

2. *İcmâ’ delili.* Bunun örneği Cuma namazıyla ilgili olan “Ey iman edenler, Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman hemen Allâh’ın

³⁷⁰ Mucâdile, 58/3-4. “والذي يظاهرون من نسلهم.. فبمنزل حيث تطعم إطعم من يمينه”

³⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, c. III, s. 80-81.

³⁷² Sâlih, *Masâdir*, s. 446.

³⁷³ Nisâ, 4/2, “ونذروا لليتامى أموالهم”

³⁷⁴ Nisâ, 4/6.

³⁷⁵ Dîrîmî, age, s. 196.

zikrine koşun ve alışverişi bırakın.” ayetidir.³⁷⁶ Nitekim cumanın kime farz olduğu hükmü icmâ’a bina edilen bir hükümdür. Zira ayeti kerimede geçen “ey iman edenler” lafzı erkek, kadın, çocuk ve köleleri kapsayan âmm bir lafızdır. Ancak fakîhler bu lafzı icmâ’ ile tahsîs edip, cuma namazının sadece erkeklere farz olduğu şeklinde te’vîl etmişlerdir.³⁷⁷

3. *Kıyas delili*. Bu, üzerinde ittifakın gerçekleşmediği bir delildir.³⁷⁸

4. *Şer’î bir kâideye dayanan te’vîl*.³⁷⁹ Peygamber efendimizin, “Zarar ve mukabele bi’zzarar yoktur.”³⁸⁰ hadisinde olduğu gibi.³⁸¹

5. *Üzerinde ittifâk edilen ve fikhın önemli kaynaklarından olan fikhî kâideler delili*.³⁸² Örneğin, “Bir işten maksad ne ise hüküm ona göredir.”³⁸³ sözü.

6. *Genel maslaha delili*.³⁸⁴ Bu delilin örneği ise daha önce sahabenin te’vîli bahsinde zikrettiğimiz, Hz. Ömer’in ganimetler ayeti ile ilgili maslahat doğrultusunda yaptığı te’vîldir.³⁸⁵

7. *Şer’î nasslara ters düşmeyen sözel ve pratik (uygulamalı) örf ve adetler delili*.³⁸⁶ Bunun örneği annenin çocuğunu emzirmesinin hükmüdür. Zira ayetin zâhirine göre annenin çocuğunu emzirmesi icab

³⁷⁶ Cuma, 62/9.

³⁷⁷ Dîrînî, age, s. 196.

³⁷⁸ Dîrînî, age, s. 196.

³⁷⁹ Mâide, 5/1.

³⁸⁰ Dârakutnî, age, c. III, s. 77. “لا ضرر و لا ضرار”

³⁸¹ Dîrînî, age, s. 196.

³⁸² Dîrînî, age, s. 196.

³⁸³ Zeynuddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym (970/1562), *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, el-Mektebetu’l-Asriyye, thk.

Abdulkerîm el-Fudaylî, Beyrût 2003, s. 23. □ الأعراب في صده □

³⁸⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. IV, s. 210.

³⁸⁵ Bkz. s. 21-22.

³⁸⁶ Dîrînî, age, s. 197.

ederken,³⁸⁷ İmam Mâlik (179/795) gibi bazı âlimler bu konuyu annenin maddi ya da manevi zarar görmemesi amacıyla örfle bırakmışlardır!

8. *Teşrî'in hikmeti, yani kendisi için hükmün konulduğu gaye ve amaçlar.* Bu gayeler, sosyal, ekonomik, siyâsî ve ahlâkî olabilmektedir.³⁸⁸ Bu delilin örneği uzak te'vîl bahsinde geçen, koyunun zekâtıyla ilgili olan te'vîldir.³⁸⁹

9. *Akıl ve mantık delîli* ki bu delil te'vîlin vazgeçilmez delillerinden bir tanesidir. Buna usûlcüler başka bir ifadeyle (*akla*) *yakın olan te'vîl* ismini vermişlerdir.³⁹⁰ Örneği ise abdestin namazdan önce olması gerektiğini ifade eden ayetin te'vîlidir.³⁹¹

10. *Nassı tatbik etmenin gerektirdiği sonuç* *لَمْ آلَ الَّذِي فِيْهِ ضَرْبٌ إِلَى تَطْيِيقِ النَّصِّ*³⁹² Bu delil ictihâd müessesesinde önemli bir asıl teşkil eder ve bu aslın üzerine birçok kâide binâ edilir. Örneğin *istihsân* kâidesi³⁹³ bu asla binâ edilmektedir.

11. *Arap dil bilgisi.* Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi, Kur'ân ve diğer İslâmi kaynaklar ancak dilde hâkim olan/var olan ölçülere bağlı kalınarak doğru anlaşılabilir. Bu dilin kuralları dışında bir metotla yaklaşılsa, doğru anlama ve dolayısıyla da doğru mesaja ulaşamaz ve ayetler içerdikleri mesajlardan farklı olan başka fikirlerin sözcülüğüne zorlanmış olur.³⁹⁴

³⁸⁷ **Bakara**, 2/233. “وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ زَكَاةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ”

³⁸⁸ Bkz. s. 21-22.

³⁸⁹ Bkz. s. 82-83.

³⁹⁰ **Dîrîmî**, age, s. 197.

³⁹¹ Bkz. s.82.

³⁹² **Şâtıbî**, *Muvâfakât*, c. IV, s. 140.

³⁹³ **Serahsî**, *Usûl*, c. II, s. 200-201.

³⁹⁴ **Işıcık**, age, s. 67; **Dîrîmî**, age, s. 199.

Arzettiklerimizden de anlaşıldığı üzere te'vîl faâliyeti, geçerli bir delile dayanmaksızın yapılırsa, ya da teşrî'in ana kâideleri, amaçları ve genel prensiplerine aykırı olup ters düşecek bir şekilde gerçekleşirse geçersiz ve bâtil sayılır.

4.4. Te'vîlin Nedenleri

Bilindiği üzere hiçbir doktrin boşlukta doğmuş değildir. Bu itibarla islâm düşünce geleneğinde birinci derecede etki ve öneme sahip olan te'vîl olgusu da temel prensiplere dayandırılan ve ciddi sebeplere istinâd edilen bir anlayış biçimidir.³⁹⁵ Bu sebepleri birkaç kategoride tasnif etmek mümkündür.

4.4.1. Dâhili Nedenler

Dâhilî nedenlerden söz ederken, ilk etapta sosyolojik kültürel ve politik etkenler akla gelmektedir.

İnsandan, insanın ve toplumun yapısıyla alakalı kimi niteliklerden, görüş, düşünce, inanç, kanı ve tavırlarından kaynaklanan birtakım kişisel ve toplumsal nedenler, sosyolojik etkenler arasında zikredilebilir.³⁹⁶

Te'vîl doktrininin sistematik bir biçimde uygulanmaya başladığı dönemdeki toplumsal yapı, ekol ve mezheplerin yaygınlaşması ve insanların farklılaşması özelliği ile öne çıkmaktadır. Her ekolun ve kurumun ayakta kalmasını ve kökleşmesini sağlayan olgunun, kurumun ilkelerine tam teslimiyetten, ne pahasına olursa olsun her eleştiri ve aksî görüşe karşı savaşıp savunmaktan ve sorgusuz taklitten ileri geldiğini dönemin kültürel

³⁹⁵ Hüseyin **Doğan**, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama Ve Te'vîl Problemi*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2010, s. 112.

³⁹⁶ **Doğan**, age, s. 115.

liderleri iyi kavramışlardı. Bu tabloyu gerçekleştirmek için ve dinsel metinlerin kendi re'yleriyle uygunluk sağlayabilmesi için ideal çözüm niteliğinde olan te'vîl faâliyetini seçmişlerdir. Dolayısıyla te'vîl ilk başta masum savunmalara, daha ileri dönemlerde de kötü niyet ve kör taassuba alet edilmiştir.³⁹⁷

İçsel nedenlerin bir diğeri ise siyâsi çıkar ve ideolojik saplantılardır.³⁹⁸ Zira o dönemlerde İslam toplumlarında hâkim olan hukuk sistemi İslam'a bağlıydı. Dolayısıyla da hukuka eklenen veya hukuktan elenen her hüküm yönetimleri/hükümetleri etkilemekteydi. Ayrıca siyâsi güçlerin halkları üzerinde kullanabilecekleri en güçlü ve geçerli silah te'vîldi. Tıpkı mürchie ve kaderiye gibi ekollerin yaptığı te'vîllerle, Emevî devletine verdiği destek ve sağladığı hâkimiyet alanı gibi.

İçsel nedenlerin en önemlisi ise toplumun zamana karşı artan ve değişen ihtiyaçlarıdır. Bu neden âlimleri her dönemde, evrensel olan dinin kullanım sahası ve geçerlilik süresini tekrar düşünmeye itmiştir ve te'vîle biraz daha sarılmalarını sağlamıştır. Çünkü herkesçe malum olduğu üzere dinin sınırlı nassları, günlük hayatın sınırsız olaylarına cevap vermek durumundadır. Bunu sağlamanın yegâne yolu ise ictihâd ve te'vîldir.

4.4.2. Hâricî Nedenler

Bu kategoride ele alınabilecek birçok husus vardır. Ancak en önemlilerini zikretmek gerekirse coğrâfî nedenlerle başlayabiliriz.

Coğrâfî Etkenler: Coğrâfî etkenlerin doğuş sebebi, İslam'ın zamanla fetih sûretiyle daha geniş bir coğrafyaya yayılıp, millet, dil ve kültür

³⁹⁷ Doğan, age, s. 116, 117.

³⁹⁸ Doğan, age, s. 121.

farklılıkları barındıran bir din haline gelmesi, bu farklılıkların hükümleri algılamada ve uygulamadaki farklılığı da doğurmasıdır.³⁹⁹

Bunun en bâriz yansımaları ise müslümanların antik felsefelerle ve farklı bilimlerle buluşmasında kazanılan farklı bakış açıları ve onların bu unsurları dine tatbik etme ve uyarlama çabalarıdır.

Metinlerin Yapısından Kaynaklanan Etkiler: Yaşamımıza dair hüküm içeren dînî metinlerin yapısı te'vile ihtiyaç doğuran önemli sebeplerden biridir. Öyleki metinlerin arasında şüphe uyandırmaksızın tek bir anlamı kesinlikle ifade eden metinler varken, diğer yönden birçok anlama çekilebilen ifadeler de mevcuttur.⁴⁰⁰ İfadeler arasındaki bu ihtilafların asıl kaynağı ise arap dilinin farklı istidlâl yöntemlerine açık olmasıdır.

Çok zengin bir dil olan Arap dilinde bir kelimenin en az yirmi müradifine/eş anlamlısına rastlamak mümkün olduğundan, bu durum hükümleri anlama ve uygulamada dili tek dayanak ve kriter olmaktan çıkarmaktadır. Ayrıca bu metinlerin -tamamlandığı yirmi üç yıl içerisinde- yaşanan olaylara cevap vermesi zaman zaman çelişki izlenimi vermiştir. Hukukçular bu izlenimi gidermek ve bu metinlerin bütünlüğünü ortaya koymak için te'vile başvurmuşlardır.

³⁹⁹ Doğan, age, s. 129.

⁴⁰⁰ Bkz. Lafızlar bahsi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANEFÎ MEZHEBİNDE TE'VÎL YÖNTEM VE İLKELERİ

1. HANEFÎLERİN TE'VÎL YÖNTEMLERİ

1.1. Şûrâ Yöntemi⁴⁰¹

İstişâre/Şûrâ: İstişâre, herhangi bir konuda doğruya ulaşmak veya yaklaşmak için bir başkasının görüşüne başvurma demektir. Toplanıp meşveret eden/istişâre eden cemâate de şûrâ denir.⁴⁰²

Kur'ân-ı Kerîm bu faaliyetin ehemmiyyetini şu ayetlerle ortaya koymuştur:

*“Onlarla müşâvere et.”*⁴⁰³ ve *“Onların işleri aralarında istişâre ile dir.”*⁴⁰⁴.

İstişâre konusunda Hanefîlere nisbet edilen spesifik bir görüş bulunmamakla birlikte, özellikle İmam A'zamın uygulamalarında istişâreye sıkça rastlamak mümkündür. Karışık bir ortamda ders okutmaya başlayan İmam A'zam öncelikle Hz. Ömer zamanında uygulanan şûrâ sistemini aktif hale getirmiştir. Bunun için kırk kişiden oluşan bir fıkıh akademisi kurmuştur. Akademinin üyeleri fıkıh, hadis Kur'an ilimleri ve Arap dilinde derin ilme sahip seçkin öğrencilerden oluşmakta idi.⁴⁰⁵ Bu bağlamda belirtmeliyiz ki Ebû Hanîfe'nin mektebi, şûrâ, diyalog ve munâzaralarla ayrılmış ve ün

⁴⁰¹ Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhi'l-Hanefî*, s. 42.

⁴⁰² İbn Manzûr, age, c. IV., s. 434-437; Zebîdî, age, c. III, s. 318-320.

⁴⁰³ Âl-i İmran, 3/159.

⁴⁰⁴ Şûrâ, 42/38.

⁴⁰⁵ Vehbî Suleymân el-Gâvcî, *Ebû Hanîfe: en-Nu'mân İmâmu Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1999, s. 16.

salmıştır. Zirâ O, öğrencilerinin görüşlerine çok değer verir, kendilerini her fırsatta konuşturmaya ve görüşlerini beyân etmeye teşvîk ederdi.⁴⁰⁶

Cessâs'ın (370/980) Şûrâ, 42/38. âyetinin tefsirinde “İstişârenin iman ve namaz kılmakla birlikte ele alınması, konunun önemine ve bizim bununla emrolunduğumuza delâlet etmektedir.” şeklindeki sözünden istişârenin vâcib olduğu görüşünü benimsediğini anlıyoruz.⁴⁰⁷ Binaen aleyh diyebiliriz ki, Ebû Hanîfe toplu ictihadın öncüsü ve fikhî toplulukların kurucusu addedilmiştir. Nitekim ortaya atılan bir mesele İmam dâhil olmak üzere mecliste bulunan herkesin değerlendirmesine ve görüşüne tâbî tutulmakta, müzakerelerden sonra ortak bir hükme ulaşılması suretiyle görüşme son bulmaktaydı, böylece istişâre faaliyeti gerçekleşmiş olurdu. Ortak görüşe ulaşıldıktan sonra da bu görüşün kayda geçmesine izin verilmekteydi.

Ebû Hanîfe'nin meseleleri istişâre ettiği müctehit talebelerden bazıları şunlardır:

- Zufer b. Huzeyl et-Temîmî,
- Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî,
- Hasen b. Ziyâd el-Lu'luî,
- Veki' b. el-Cerrâh,
- Abdullâh b. Mubarek,
- Bîşr b. Ğiyas el-Merîsi,
- Afiyet b. Yezid, Dâvud et-Taî,
- Yûsuf b. Hâlid es-Semtî,
- Mâlik b. Miğvel,
- Nûh b. Ebî Meryem.

⁴⁰⁶ **Zuhaylî**, *Usûlu'l-Fıkhi'l-Hanefî*, s. 42.

⁴⁰⁷ **Cessâs**, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. V, s. 263.

1.2. Farazî Meseleler

Ebû Hanîfe'nin istidlâl ve te'vilde takip ettiği metodların ayrıntılarına geçmeden önce, O'nun ictihâd anlayışının mahiyetini ortaya koyan bir başka vafına değinmek istiyoruz. Bu da farazî meselelerle ilgili olan ictihâdlarıdır.

Müctehidin, henüz vukû bulmayan bir hâdis hakkında ictihâd yapması ve takdîrî bir hüküm vermesine farazî/takdîrî ya da iftirâzî fıkıh **فقه الافتراضى** denilmektedir.⁴⁰⁸

Hadis ekolü ile re'y ekolü birçok konuda olduğu gibi, farazî fıkıh konusunda da farklı görüşler benimsemişlerdir. Nitekim lafza bağlı kalmaya gayret eden hadis ekolu, henüz vukû bulmayan bir mesele hakkında konuşmanın gereksiz olduğunu ve kaynaklarda var olmayan hükümleri vaz' etme tehlikesini barındırdığını, dolayısıyla da böyle bir ictihâd yapmanın ve hüküm vermenin mekruh olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Selef, ayet⁴⁰⁹ ve hadislerden⁴¹⁰ oluşan birçok delile dayanarak bu tür meselelerde tevakkuf etmeyi (görüş beyân etmemeyi) tercih etmişlerdir.⁴¹¹

Hanefilere göre ise, müctehidin bu tür meseleleri düşünüp hüküm arayışına girmesi gerekli ve menduptur.⁴¹² Bunun örneğini bizzat İmam A'zam'ın yaşadığı bir hadise ve söylediği bir sözle arz edeceğiz:

Dönemin önde gelen âlimlerinden Katade ile Ebû Hanîfe'nin arasında geçen şu konuşma, Ebû Hanîfe'nin buna niçin başvurduğunu açıklamaktadır: Ebu Hanîfe:

⁴⁰⁸ **Zuhaylî**, *Vasît*, s. 498.

⁴⁰⁹ **Mâide**, 5/101; **Furkân**, 25/43.

⁴¹⁰ Ebû Ömer Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî **İbn Abdilberr** Nemerî (463/1071), thk. Ali en-Necdi Nasıf, *Lecnetu-İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî*, Kâhire 1973, c.II, s. 142,143.

⁴¹¹ **İbnu'l Kayyim**, *İ'lâm*, c. III, s. 193.

⁴¹² **Zuhaylî**, *Vasît*, s. 498-499.

- “Ey Ebû Hattâb! Kendisinden haber alınamayan bir adamın eşi hakkında görüşünüz nedir?” diye sordu.
- “Hz. Ömer’in fetvasını söylerim; dört yıl bekler eğer bu sürede kocası gelirse onunla evliliği devam eder. Kocasını dönmezse, eşleri ölen kadınlar gibi 4 ay 10 gün iddet bekler, ardından bir başkasıyla evlenebilir.”
- Bu durumda ilk eş döner ve evlenen hanımına; “Ey kötü iş yapan kadın! Ben yaşadığım halde sen başkası ile evlendin.” der; sonraki koca da; “Ey kadın! Eşin olduğu halde benimle evlendin.” diye çıkışırsa kadın kimin eşi kabul edilir ve hangi adamla lanetleşir?
- “Bu hadise gerçek mi?”
- Hayır.
- “O halde olmamış bir meseleyi bana niçin soruyorsun?” diye sorunca Ebû Hanîfe şöyle cevap vermiştir:
- “Âlimler belaya hazırlanırlar, gelmeden önce ondan korunurlar. Gelince de onu tanırlar, nereden girip nereden çıkacaklarını bilirler.”⁴¹³

1.3. Delillerin Değerlendirilmesi

1.3.1. Lafızların Mânaya Delâleti

Doğru hükümleri istinbât edip uygulamanın yegâne yolu, var olan delilleri anlamadan geçmektedir. Delillerin özünü oluşturan lafızlar, konuşanın muhataplarına amaç ve isteklerini anlatmada ilk önce başvurduğu bir vasıtaadır. Söz manalı ve manasız (muhtemel) olmak üzere iki kısma ayrılır. Hiç şüphesiz, mutekellim meramını muhatabına manalı bir söz ile ifade edebilir. Çünkü “söz” mananın kisvesidir, “Lafız mananın kalıbıdır.” denir. Yani söz bir mana ve hüküm ifade etmek üzere konulmuştur, insan zihni onu işitir işitmez onun delâlet ettiği manaya intikal eder.

⁴¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb **Bağdâdî** (463/1070), *Târihu Bağdâd Ev-Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-XIV, c. XIII, s. 348.

Te'vîl faaliyeti bir anlama ve yorumlama olduğuna göre, bu faaliyet, anlam eksenli bir çabadır. Bu nedenle fakîh ve müctehid de bu faaliyete cevaz verirken en ince ayrıntıları ele almış ve değerlendirmeye çalışmışlardır. Onların bu incelemeleri, hem anlamın kaynağı olan lafzın kendisiyle (açıklılık ve kapalılık derecesi itibariyle), hem de delâlet ettiği manayla ilgilidir.

1.3.2. Delâlet Yönünden Lafızlar

Fakîhler delâleti, lafzî olan delâlet ve lafzî olmayan delâlet diye ikiye ayırırlar.⁴¹⁴ Biz konumuz itibariyle lafzî olan delâleti burada inceleyeceğiz. Hanefîler lafzî olmayan delâlete zaruret beyanı adını verirler. Bu bahsi incelemenin konumuza iki açıdan katkı sağlamaktadır. Birincisi; Hanefîlere göre bu taksîmin nasıl yapıldığını öğrenmektir, bu da bize onların delillerde kastedilen merama hangi metodla ulaştıklarını göstermekte, ayrıca mevcut anlamı delâlet yönüne göre nasıl tercih ettiklerini, dolayısıyla da lafzî delâletin te'vîle ve verecekleri hükme nasıl etki ettiğini ortaya koymaktadır.

Mânaya delâleti yönünden lafızlar Hanefîlere göre dört kısma ayrılır:

- Nass'ın İbaresî,
- Nass'ın İşareti,
- Nass'ın Delâleti,
- Nass'ın İktizâsı.

Bu taksîmin Hanefîlere nisbet edilmesi ve bu dört türle hasredilmesi, mezhebin usûlünü kaydeden ana eserlerde geçen bilgilere dayanmaktadır.⁴¹⁵ Zira bu kaynaklarda Hanefîler bu taksîmi zikrettikten sonra, cumhûrun bunlara eklediği (mefhûmu muhâlefe) ve bu bağlamda hükmün mutlağın mukayyede hamledilmesi yöntemleriyle alınmasını fâsid addetmişlerdir.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Âmidî, *İhkâm*, c. I, s. 17.

⁴¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 130.

⁴¹⁶ Bezdevî, age, s. 11.

İşaret edilmesi gereken bir başka husus da bu konuda geçen “nass” kelimesinden ne anlaşıldığıdır. Burada nass ile kastedilen şey, âlimlerce söylenen ve anlaşılan her lafza verdikleri nass ismidir. İster müfesser ister nass olsun. Yani bununla terimsel olarak nass ve kelâmın siyâkından kastedilen nass lafzı anlaşılmamalıdır.⁴¹⁷ Bunların izâhı kısaca şöyledir:

- **Nass’ın İbaresî:** *عبارة النصّ/الدّالّ بالعبارة*

Nassın ibaresi, lafzın kendi siygasından derhal anlaşılan manaya delâletidir. Buna “nass’ın harfî manası” da denir. Bu, cümledeki kelimelerden anlaşılan manadır. Nass bu hüküm için sevk edilmiştir. Nassın ibaresi, zâhir, nass, mufesser, muhkem, âmm, hâss olabilir.

“Namaz kılın, zekâtı verin.”⁴¹⁸ âyeti bu tür delâlete örnektir. Zira, ayet bizzat ibaresiyle namaz ve zekâtın farziyetine delâlet etmektedir. Nass, bu hükmü ifade etmek üzere sevk edilmiştir.

- **Nass’ın İşâreti:** *إشارة النصّ/الدّالّ بالإشارة*

Nassın işareti, lafzın ibaresinin dışında delâlet ettiği şeydir ve ibarenin bir neticesi olarak meydana gelir. Yani kelâmdan anlaşılır, fakat bizzat ibareden elde edilmez. Nass, bu hüküm için sevk edilmemiştir. Ancak o hükmü gerektirmektedir.⁴¹⁹

“Annelerin ma’ruf vechile (örf ve âdete göre) yiyeceği, giyeceği, çocuk kendisinin olana/babaya aittir.”⁴²⁰ âyetine, nassın ibaresiyle kazandırılan hüküm, annelerin giyim ve yiyecekten ibaret olan nafakalarının çocuğun babasına

⁴¹⁷ **Sâlih**, *Masâdir*, s. 457.

⁴¹⁸ **Nûr**, 24/56.

⁴¹⁹ **Serahsî**, *Usûl*, c. I, s. 236-237.

⁴²⁰ **Bakara**, 2/233.

düşmesidir. Ancak bu ayette nassın işareti yoluyla açığa çıkan hükümse, doğan çocuğun nesebinin anneye değil de babaya ait olmasıdır.⁴²¹

• **Nass'ın Delâleti: دلالة النصّ/الدّالّ بالدلالة**

Nass'ın delâleti, “mantuk”un yani nassta zikredilen şeyin hükmünün ortak illet sebebiyle, “meskûtun anı” yani nassda zikri geçmeyen şey hakkında sabit olduğuna delâlet eden bir lafızdır.⁴²²

Buradaki illet, tetkik ve ictihâda ihtiyaç duyulmadan, lafzı duyan herkes tarafından hemen anlaşılabilir. Bazı fakîhler nassın delâletine, mefhûmu’l-muvâfakât ⁴²³ فیه موم لأمفقات fehvâl-hitâb ⁴²⁴ لخطاب adını vermişlerdir. Çünkü delâlet ile çıkarılan hüküm ile ibareden anlaşılan hüküm arasında bir uygunluk bulunmaktadır. Bazı fakîhler ise, buna el-kıyâsu’l-celî ⁴²⁵ إلهي اس الحجي delâletu’l-evlâ ⁴²⁶ دلالة الأولى adını vermişlerdir. Çünkü illetten hareket edilerek hükme varılmaktadır.

Örneğin: “Ana babana öf (bile) deme ve onları azarlama, ikisine de ikramlı söz söyle.”⁴²⁵ ayeti, ibaresiyle, ana babaya öf demenin haramlığına delâlet etmektedir. Öf demekle anne-babaya eziyet verilmiş olur. Onlara öf demek haram olursa, onları dövmek, onlara sövmek evleviyetle haram olur. Çünkü öf demenin haram oluşunun illeti, ezâdır. Sövmek ve dövmekte de ezâ bulunmaktadır. O halde onlar da haramdır. İşte bu nassı işiten herkes, ictihâd ve tetkike ihtiyaç duymadan, baba ve anneyi dövmenin ve onlara sövmenin haram olduğu hükmüne varabilir.⁴²⁶

⁴²¹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 237.

⁴²² Abdulazîz, *age*, c. I, s. 73.

⁴²³ Cuveynî, *Burhân*, c. I, s. 449.

⁴²⁴ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 242.

⁴²⁵ İsrâ, 17/23.

⁴²⁶ Serahsî, *Usûl*, c.I, s. 242; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 513.

Ayetten de anlaşıldığı üzere, mantûk lafız; anne-babaya öf demektir; hüküm; haramlıktır; illet; eziyettir; ve meskûtun anı da; anne-babayı dövmek, onlara sövmektir.

• **Nass'ın İktizâsı: دلالة الإقتضاء/الدال بالإقتضاء**

Nassın iktizâsı; sözün doğruluğunun ve sıhhatinin lafzın dışında bulunan bir manaya bağlı olmasıdır. İşte bu mana, nassın iktizâ ettiği (gerektirdiği) anlamdır.⁴²⁷

“Analarınız, kızlarınız size haram kılındı.”⁴²⁸ âyetinde anne ve kızların haram kılındığı ifade edilmektedir. Haddizatında haram kılınan anne ve kızlar değil, onlarla nikahlanmaktır. Şu halde âyetin manası şöyledir: “Analarınızın, kızlarınızın nikâhı size haram kılındı.”

Zikrettiğimiz bu delâlet türlerinin bahsinde bir başka sorunla karşı karşıya kalınmıştır. O da; bu deliller teâruz ederse hangi yöneme başvurulmalıdır? sorusudur. Hanefiler bu delillerin arasında çıkabilecek olan çelişkiyi şu yöntemle çözüme kavuşturmuştur: Bu deliller sırasıyla güç derecesine sahiptir ve tercih o dereceye göre gerçekleşmelidir. Yani:

- İbare bulunduğunda işaret def edilir.
- İşaret bulunduğunda delâlet reddedilir.
- Delâlet bulunduğunda da iktizâ reddedilir.

Bu durumun en meşhur örneği kısas ayetidir.⁴²⁹ Zira nassın ibaresinden açıkça anlaşılan mana, kasten öldüren kişiye kısasın vucûbiyetidir. Bir başka ayette ise Allah, bilerek öldüren kişinin cezasının ebediyen cehennemde kalmak olduğunu ifade

⁴²⁷ Abdulazîz, age, c. I, s. 76.

⁴²⁸ Nisâ', 4/23.

⁴²⁹ Bakara, 2/178. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْقَتْلَ صِفْ لِقَتْلَى”

etmektedir.⁴³⁰ Yani nassın işaresi bu kişinin dünyevî bir cezasının olmayıp, sadece uhrevî cezasının olduğunu ifade etmektedir. Böylece bu ayet, kısas cezasını ortadan kaldırıp ilk zikredilen ayetle çelişki arz etmektedir.

Bu ve benzeri çelişkili durumlarda nassın ibaresine öncelik tanınmalı ve nassın ibaresi, nassın işaresine tercîh edilmelidir.⁴³¹

Buna göre zikredilen ayetlerdeki zâhirî teâruzu gideren te'vîl şöyle olmalıdır: Ahiretteki cezânın yanı sıra, kasden adam öldüren kişiye kısas cezası uygulanmalıdır. Bu durum da nassların bütünlüğünü ve birbirlerini tamamladığını bir kez daha ortaya koymaktadır.

Hanefilere göre nassın delâleti dört kısma ayrılırken, cumhura göre bu taksimle birkaç yerde kesişen, ancak tamamen farklı bir tasnîf söz konusu olmuştur.

Cumhurun tasnifi, mantûk, mefhûm diye ikiye ayrılır. Mantûk kendi içinde “sarîh” ve “sarîh olmayan” şeklinde iki başlığa daha ayrılır, işte bu tür hanefilerin taksimini karşılamaktadır.⁴³²

Cumhur, mefhûm lafzın delilini ise mefhûmu muhâlefe ve muvâfaka ile açıklamaktadır.⁴³³ Bunun anlamı ise şudur:

Mefhûm-u muhâlefe; zıt anlam demektir. Bir fıkıh usûlü terimi olarak; şer'î bir sözde söylenmeyen söylenene ve zikrolunana hükümde zıt olmasıdır.⁴³⁴ Başka bir deyişle bir şer'î söz, kayıtlı kayıtlanmış bir yerde bir hüküm gösterirse, meselâ; bir vasıfla vasıflanmış, bir şartla şartlanmış ve sınırlanmış ise, kaydın bulunduğu yerde

⁴³⁰ Nisâ', 4/93. “و مَنِ قَتَلَ مُؤْمِنًا بَطَلَ جَزَاؤُهُ جَوْزًا خَالِدًا”

⁴³¹ Ebû Zehrâ, *Usûl*, s. 139.

⁴³² Âmidî, *İhkâm*, c. III, s. 99.

⁴³³ Abdulazîz, *age*, c. I, s. 73.

⁴³⁴ Muhammed Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût 1993, c. I, s. 609.

sözün hükmü, sözün söylenmiş olduğu husustur. Ancak kaydın bulunmadığı yerin hükmü ise zıt anlamdır. Kısaca, sözün açıkça ifade ettiği anlamın tersine/aksine, zıt anlam denir.

Hanefîler bu delile itibar etmekten kaçınmışlardır. Bunun sebebi ise, bu delilin her durumda tutarlı ve geçerli olamaması endişesidir.

1.3.3. Hanefî Mezhebi Usûlünün Ana Delilleri

İslam dininin özünü oluşturan usûl delilleri, bütün İslam ve fıkıh âlimlerinin ilk kaynağını ve metodlarını tesis eden ilk nüve konumundadır. Bu delillerin ilk dördü bütün mezhep âlimlerince kabul edildiği gibi,⁴³⁵ İmam A'zam'ın da hem hüküm çıkarmada hem de bu hükümleri tatbik etmede dayandığı ilk ve temel esaslar olmuştur.

Usûlün ana delilleri konusu ele alırken temas edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, Ebû Hanîfe'nin takip ettiği usûllerin kendisine olan âidiyeti meselesidir. Zira bu tartışma özellikle son dönemlerde artmış bulunmaktadır. İmam-ı A'zam'ın hüküm verirken dayandığı esasların aslında kendisinin takip ettiği değil de, kendisinin furû meselelerde verdiği hükümlerden öğrencileri tarafından çıkarılan, vaz'edilen ve derlenen usuller olduğu öne sürülmüştür.⁴³⁶ Bu husus neredeyse her imam ve mezhebe yöneltilen en önemli tenkitlerden bir tanesini teşkil etmektedir. En çok da Hanefîlere söylenmiştir. Bunun sebebi de İmam-ı A'zam'ın İmam Şâfiî gibi kendi usûlüne dair kendi kaleminden çıkan bir eserinin bulunmamasıdır.⁴³⁷

Bu esaslar her ne kadar kendisi tarafından vaz edilmiş ve kaydedilmiş olmasa da, Ebû Hanîfe'nin halletmiş olduğu furû meselelerdeki ahkâmı çıkarırken, bu meselelerin arasında sağlam bir fikrî bağlantının olduğunu ve imamın mutlaka göz

⁴³⁵ Zâhirîler hariç, zira kıyas deliline karşı olan tutumları herkesçe mâlumdur.

⁴³⁶ **Dehlevî**, age, c. I, s. 81-83.

⁴³⁷ **Ebû Zehrâ**, *Ebû Hanîfe*, s. 204-205.

önünde tuttuğu bir takım usûllerinin olduğunu görmekteyiz.⁴³⁸ Buna göre hanefîlerin usûlunu iki kısma ayırmak mümkün görünmektedir. Buna göre bunların bir kısmı imamlara nisbet edilen usullerken diğer bir kısmı da hanefî mezhebi fukahâsının re'yi olan usûl ve kâidelerdir.⁴³⁹

Ebû Hanîfe takip ettiği aslî delilleri şöyle anlatmıştır:

“Ben evvelâ Allah’ın kitabında olanı alırım. Onda bulamazsam Peygamber’in sünnetinden alırım. Allah’ın kitabında ve Peygamber’in sünnetinde bulamazsam o zaman ashâbın sözlerini alırım. Onlardan dilediğimin sözünü alır, dilediğimi bırakırım, onların sözünden başkasının sözüne çıkmam. Fakat iş İbrahim Nehâ’î, Şa’bî, İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî, Atâ’, Sa’îd b. Museyyib vs., bunlara geldi mi, bunlar ictihâd yapmış kimselerdir, onlar nasıl ictihâd ettilerse bende onlar gibi ictihâd ederim.”⁴⁴⁰

Dolayısıyla İmam-ı A’zam’ın yöntemi, güvenilir olanı almak, çirkin olandan kaçınmak ve insanların yararına olan şeyleri muteber kılmaktır. O, işleri kıyasla ölçer, kıyas bozursa istihsan yapardı. İstihsan da yürümezse o zaman insanların geçerli muamelelerine bakıp, herkesce mâlum olan hadislerle amel ederdi. Bu itibarla Ebû Hanîfe’ye göre fıkıh delilleri yedidir: Kitap, sünnet, sahabe kavilleri, icmâ, kıyas, istihsân ve örf.⁴⁴¹

Bu delillerin aynıları, imamın te’vîl yaparken dayandığı delillerdir. Zira karşısına te’vîle müsait olan bir lafız çıkarsa o lafzı önce Kur’ân’a sonra sırasıyla diğer delillere arz ederek sahih te’vîle ulaşmaya gayret etmiştir.⁴⁴² İmâm-ı A’zam istihsan ve haber-i vâhidi hüccet olarak kabul ettiğinden dolayı, sahabe devrinden sonra re’y taraftarlarının en önde gelen isimlerinden biri addedilirdi.⁴⁴³ Aynı zamanda toplumun ayrılmaz parçası olarak görebileceğimiz töre ve adetler, imamın ictihâdlarını zorunlu konuma getiren

⁴³⁸ **Ebû Zehrâ**, *Ebû Hanîfe*, s. 204-205.

⁴³⁹ İsa bin Ebbân örneği ve fakîh râvînin rivayetini kabul etme meselesi hadis maddesinde zikrolunacaktır.

⁴⁴⁰ **Bagdâdî**, *Târîh*, c. XIII, s. 368.

⁴⁴¹ **Ebû Zehrâ**, *Ebû Hanîfe*, s. 208-205.

⁴⁴² Bu uygulamaların örnekleri te’vîlin delilleri bahsinde zikredilmişti.

⁴⁴³ **Serahsî**, *Usûl*, c. II, s. 118.

koşullar olmuştur. Zira örf ve âdete dayalı hükümler, onların değişmesiyle değişkenlik göstereceğinden,⁴⁴⁴ peygamber vârisleri⁴⁴⁵ ve -mezhep imamı gibi- ondan sonraki tebliğcileri konumunda olan fakîhlerin, bu yönde zihinsel çabayı sürdürmesi gerekmektedir.⁴⁴⁶

1.3.4. Teâruz ve Te'vîl

Te'vîlin en önemli sebeplerinden bir tanesi olan nasslar arası teâruz ve tenâkuz (çelişki) meselesi tercih konusu kapsamında ele alınmıştır. Literatürde deliller arası tercih konusuna genişçe mesâhalar ayrılmış ve üzerinde çok durulmuştur. Zira tercih kimi âlime göre teâruzun kimisine göre tenâkuzun, bazı âlimlere göre ise de her ikisinin çözümünü teşkil etmektedir.

Bu farklılıkların kaynağı tercihin nerede devreye girmesi gerektiği hakkındadır, dolayısıyla teâruzla tenâkuzun tanımı konusunda mevcut olan farklı anlayışlardan kaynaklanmaktadır.

Bir kısım âlimlere göre teâruz tenâkuzun eş anlamlısıdır.⁴⁴⁷ Onlara göre her iki kavram çelişki ve karşıtlığı ifade etmektedir. Hanefî mezhebinin kaynaklarında ise bu konuya detaylıca değinilmiştir. Nitekim Hanefî âlimlere göre bu iki kavram farklı anlam taşımaktadır. Dolayısıyla da sonuçları farklılık arz etmelidir.

Hanefîler, teâruzun özellikle şer'î delillerle ilgili olduğunu, muhalif olma ve iki delilin birbirine hüküm açısından tamamen karşı karşıya kalması anlamına geldiğini düşünmektedirler. Tenâkuzun ise daha genel bir kavram olup, deliller konusunda değil,

⁴⁴⁴ Burhânuddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr **el-Merğînânî** (593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, Beyrût t.y., c. III, s. 102; **Karâfî**, *Furûk*, c. III, s. 162, 288; **İbnu'l-Kayyim**, *İ'lâm*, c. III, s. 3; **Şâtıbî**, *Muvâfakât*, c. II, s. 283-284; **Zeydân**, *Medhâl*, s. 207.

⁴⁴⁵ **İbn Mâce**, *Mukaddime*, 17; **Ebû Dâvud**, *İlim*, 1; **Tirmîzî**, *İlim*, 19.

⁴⁴⁶ **el-Ömerî**, *age*, s. 224.

⁴⁴⁷ **Gazâlî**, *Mustasfâ*, c. I, s. 376.

her konuda uygulanabileceğini söylemektedirler.⁴⁴⁸ Çünkü çelişki anlamındaki tenâkuz mevzu bahis ise, hem zahiren hem hakikaten var olduğu anlamına gelmektedir. Oysa deliller arası görünen teâruz sadece zahiridir. O nedenle teâruzun tercih ve tevfiğ (arayı bulma) gibi yöntemlerle çözülebileceğini, ancak tenâkuzun iki sözden birisini tamamen ortadan kaldırmak suretiyle çözülebileceğini, dolayısıyla da şer'î deliller için geçerli olamayacağını düşünmüşlerdir.

Binaenaleyh, hanefiler dışında bazı uygulamalarda tercih, bir delili tamamen yok sayıp ihmal ederek tercih edileni i'mal etmek anlamına da gelebilmektedir. Teâruzun mümkün ya da vâki' olup olmadığı ve rükünlerinin ne olduğu âlimlerce ayrıca tartışılmıştır. Ancak bu tartışma bizim konumuzun dışında kaldığı için, bu konuda hanefilerin ne düşündüğü ve te'vîl ile tercihi nasıl anladıkları konusuna yoğunlaşacağız.

Hanefiler kat'î hükümlerde teâruzun cevazına hükmederler.⁴⁴⁹ Fakat bu gerçekte şeriatın kendisinde teâruz olduğu anlamına gelmez. Zira onlar bunu şöyle izah ederler: Sizin iki kat'î delil için ileri sürdüğünüz şey, yani teâruzu zanniyle tahsis etmek, aynıyla iki zannî delilde de bulunduğu için, teâruz sözdendir, gerçekte yoktur.

Hanefilere göre teâruz eden iki delilin çözümlenme sırası şöyledir: Birinci yöntem nesih, ikincisi tercih, üçüncüsü delillerin arasını bulma, dördüncüsü ise bütün bu yöntemlerin işe yaramadığı durumda her iki delilin birden düşmesi yani söz konusu te'vîlin delil olarak kullanılmamasıdır.⁴⁵⁰ Bu sıralama cumhûrun ve Şâfiî âlimlerin çoğuna göre farklıdır. Zira onlar tevfiğ yöntemini öncelemişler, sonrasında ise tercih, nesih ve tesâkutu sırasıyla uygulamayı tercih etmişlerdir.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 12.

⁴⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 12-14.

⁴⁵⁰ Teftâzânî, *Telvîh*, c. II, s. 103.

⁴⁵¹ Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Abdîrahmân **İbnu's-Salâh** (643/1245), thk. Nureddin İtr, *Dâru'l-Fikr*, Dimeşk 1984, s. 284-286; Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed **en-Nemle**, *el-Câmi' li Mesâili Usûli'l-Fıkhi ve Tatbikihâ ale'l-Mezhebi'r-Râcihi*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2000, s. 416.

Yukarıda zikredilen yöntemlerin hepsi te'vîlin birer yansıması olarak addedilebilir. Ancak bazı fakîhlere göre sadece tevfik te'vîlden sayılır, o da başvurulması gereken son adımdır. Yani onlara göre tevfik, nesih ve tercih muhal olduğu zaman devreye girmelidir.

Hanefîlerin teâruzu gidermedeki metodlarını kısaca özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz:

- Delillerin Nuzûl ya da Vurûd Zamanına Göre Tercih

Mensûhu nâsihe irca' etmek.⁴⁵² Yani iki nass arasında teâruz gerçekleştiğinde çözüm onların tarihini bilmektir. Dolayısıyla tarihi bilinebilirse, sonraki önceki için nâsih olur. Bu da şu anlama gelmektedir: Neshi kabul eden âlimler tarafından bu işlem tercih değil, bir nesihdir. Zira yirmi üç yıl boyunca inen ve müslümanların talep, soru ve ihtiyaçlarına cevap veren Kur'ân ve onunla paralel olarak Peygamber efendimizden sâdır olan söz ve fiiller tedricîlik sistemi içerisinde gerçekleşmiştir. Buna göre zamansal olarak daha sonra verilen hükümler, önceki durumlara binaen söylenen hükümleri ilgâ ya da tahsîs eder mahiyette olmuştur.

Bunun örnekleri çokça mevcuttur. İçki⁴⁵³ ile ilgili olan ayetler ve iddet⁴⁵⁴ hakkında inen ayetler bu konuya misâl olarak zikredilebilir.

Delillerin tarihi bilinmezse nâsih de mensûh da bilinemez. Bu durumda başka bir tercih sebebi aranır, bulunamazsa o zaman ikisinin arasının cem' olunması zorunlu olur. Cem' mümkün değilse birbiriyle çelişik iki delilden de başka bir delile bakmak (udûl etmek) gerekir. Eğer başka delil de yoksa o zaman asılla amel etmek gerekir. Yani iki delilin vürûdundan önce hüküm verilir.

⁴⁵² **Debûsî**, *Takvîm*, s. 228.

⁴⁵³ **Bakara**, 2/219, **Nisâ**, 4/43; **Mâide**, 5/90.

⁴⁵⁴ “وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَالَهُمْ فِي دُرُونَ أَزْوَاجًا وَيُؤْتُونَ مَالَهُمْ فِي دُرُونَ أَزْوَاجًا وَيُؤْتُونَ مَالَهُمْ فِي دُرُونَ أَزْوَاجًا” **Bakara**, 2/240; “وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَالَهُمْ فِي دُرُونَ أَزْوَاجًا وَيُؤْتُونَ مَالَهُمْ فِي دُرُونَ أَزْوَاجًا وَيُؤْتُونَ مَالَهُمْ فِي دُرُونَ أَزْوَاجًا” **Bakara**, 2/234.

Örneğin; Hanefî mezhebine göre, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmak sünnet değildir, sadece iftitâh tekbirinde elleri kaldırmak sünnettir. Çünkü hanefilere göre bu konuya dair Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih bir rivayet gelmemiştir. Dayandıkları delil ise rivayet edilen şu hadistir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başlayınca ellerini kaldırır, sonra bir daha ellerini kaldırmazdı.”⁴⁵⁵ Bu delillerin ikincisi İbn Mes'ûd'un fiilidir. Şöyle demiştir. “Size Resûlullâh'ın (s.a.v.) namazını kıldırayım mı? Namaz kıldırıldı ve ellerini iftitâh tekbirinden başka yerde kaldırmadı.”

Ancak bu hadislerle karşın, şâfiîlere göre iftitâh tekbiri dışında rükûda, rükûdan kalkışta iki eli kaldırmak sünnettir. Çünkü mütevatir sünnette yirmi bir sahabeden bu durum rivayeten sabittir. Buna delil olarak birkaç hadissunmuşlardır. Bunlardan birisi, üzerinde ittifak edilen İbn Ömer'in hadisidir. Şöyleki:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza kalkınca iki elini omuzlarının hizasına gelecek şekilde kaldırır, sonra tekbir alırdı. Rükûya varmak isteyince de ilk tekbir de olduğu gibi yine iki ellerini kaldırır ve şöyle derdi: “Semi'allâhu limen hamideh. Rabbenâ ve lekel hamd.”⁴⁵⁶

Hanefîler bu örnekte olduğu gibi zahiren birbiriyle çelişkili görünen hadislerde, bu hadislerin vurûd tarihine göre tercih yapmışlardır ve çelişki gibi görünen bu durumu ortadan kaldırmak için şöyle demişlerdir: Namazda elleri kaldırmak sonradan nesh edilmiştir. Zikrettikleri hadislerin de vurûd tarihi bu söylediklerini desteklemektedir.

Kısacası *nesh edileni neshedenle def etmek* hanefîlerin önemli uygulamalarından bir tanesidir. Ancak nesih ihtimali olmayan ve tercihin

⁴⁵⁵ Tirmîzî, Salât, 190, 191.

⁴⁵⁶ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî (1250/1834), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntekâ'l-Ahbâr*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1971, c. II, s. 179-182.

mümkün olmadığı ve ikisini cem etmenin sakıncalı olduğu iki delil teâruz ettiğinde, bu iki delilin hükmü de sakıt olur düşer ve hadisenin hükmünü ispat için başka bir delile yönelmek gerekir.

- Delillerin Kuvvet Derecesine Göre Tercih

Bu metod bütün fıkıh âlimleri tarafından takip edilen önemli bir metottur. Zira ellerinde mevcut olan deliller hem sübût hem de delâlet yönünden (zannîlik ve kat'îlik gibi) farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla teâruz durumunda kuvvet derecesi devreye girmelidir.⁴⁵⁷ Örneğin Sünnet Kur'ân'ın mübeyyini konumundadır. Ancak hiçbir zaman onunla eş değerde olamaz. Buna binaen hanefî mezhebinde de Kitap delil getirilirken, Sünnet'e takdîm olunur.⁴⁵⁸ Sünnet ise âmmını tahsîsde, mutlakını takyîdde, mücmelini tefsîrde ve muhkemini te'yîdde Kitap'a râcîdir.

Bu uygulamanın meşhur bir örneği namazda fâtihâyı okumanın hükmü meselesidir. Hanefîlere göre Fâtîha Sûresi'ni okumak vaciptir.⁴⁵⁹ Zira fâtihâyı okumayı ihmal eden kişinin namazı eksik olmakla birlikte geçerlidir. Oysa böyle bir namaz şafî ve malikîlere göre tekrar edilmelidir.⁴⁶⁰

Hanefîler bu hükme ulaşırken Muzzemmil Sûresi'nde geçen “Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun.”⁴⁶¹ ayetini delil olarak kullanmışlardır. Oysa diğer imamlar bu ayetin yanı sıra hadislerden nakledilen birkaç rivayeti öne sürmüşlerdir. Örneğin: “İçerisinde Fâtîha Sûresi okumayan her namaz, eksiktir.”⁴⁶² ifadesi Peygamber efendimizden (s.a.v.) rivayet edilmiştir.

⁴⁵⁷ **Ebû Zehrâ**, *Ebû Hanîfe*, s. 400.

⁴⁵⁸ **Gâvcî**, age, s. 133.

⁴⁵⁹ **Gâvcî**, age, s. 133.

⁴⁶⁰ **Cassâs**, *Ahkâmu'l-Kurân*, c. I, s. 19.

⁴⁶¹ **Muzzemmil**, 73/20, “فَتَقْرَأُوا مِمَّا يَشِيرُ مِنَ الْقُرْآنِ”

⁴⁶² **Muslim**, Salât, 41; **İbn Mâce**, İkâme, 11. “كُلُّ صَلَاةٍ لَا يُقْرَأُ فِيهَا الْقَبْضَةُ خَدَاجٌ”

Hanefîler delilin kuvvetine göre ayeti tercih edip, hadiste geçen eksikliği namazın cevazına değil de tam oluşuna yorumlamışlardır.⁴⁶³ Zira ayette geçen lafzı hadiste geçen ifadeyle tahyîr, nesih ya da tahsîs etmek câiz değildir.⁴⁶⁴

Aynı zamanda hanefîler, bu hadisle aynı derecede olup bununla teâruz eden başka hadis rivayetlerinin bulunduğunu, dolayısıyla da bu rivayetlerin birbirini düşürdüğünü ileri sürmektedirler. Mesela “Kim bir namaz kılar da içinde Kur’ân’dan bir şey okumazsa o namaz eksiktir.” hadisinde olduğu gibi.⁴⁶⁵ Bu örnekten de anlaşıldığı üzere hanefî usûlcülere göre iki delil teâruz ederse, bunlardan birini tercih veya bu ikisinin aralarını cem’ mümkün olmazsa, bu iki delille istidlâlden vaz geçilir ve bu ikisiyle amel etmek hükmen düşer.

1.3.5. Hanefîlerin Sünnet’e Karşı Tutumları

Hanefîlere göre sünnet müteber delillerin ikincisidir. Ancak İmâm-ı A’zam sünneti tek derecede algılamamıştır. Zira sünnetin farklı türleri vardır ve o, bu türlerin her birine ayrı ayrı muâmele etmiştir. Şöyleki:

“Sünnetin, kavî, amelî ve takrîrî olmak üzere üç türden oluştuğu herkesce mâlumdur. Hanefîlere göre teâruz durumunda kavî sünnet amelî sünnete tercih edilir. Çünkü fiilî sünnette Peygamber efendimizin sergilediği tavır şahsına munhasır bir davranış şekli olabilir. Dolayısıyla (biz muhataplarına karşı) O’nun dile getirdiği hususlar bizi daha ziyade bağlamalıdır.”⁴⁶⁶

Bu tutumun başka bir örneğini, mütevâtir sünneti haber-i âhâda tercih etmelerinde görüyoruz. Kuvvet derecesine göre öncelenen mütevâtir hadisler âhâd haberlerle teâruz ettiğinde tabii ki kesinlik ifade eden haberler tercih edilmektedir. Mesela namazları cem’ etme (birleştirme) meselesinde söz konusu tercih

⁴⁶³ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kurân*, c. I, s. 21-25.

⁴⁶⁴ Gâvcî, age, s. 133.

⁴⁶⁵ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kurân*, c. I, s. 23.

⁴⁶⁶ Gâvcî, age, s. 134.

görülmektedir.⁴⁶⁷ Çünkü Ebû Hanîfe Peygamber efendimizin hac sırasında Arafat ve Müzdelife’de namazlarını cem’ ettiği rivayetini kabul ederek, bu mutevâtir rivayetle de aynı durumda namazların cem’ edilebileceği konusunda hükme ulaşmıştır. Ancak bu durumun haricindeki durumlarda Peygamber efendimizin arada bir cem’ ettiğini nakleden hadislerin âhâd olduğu ve yolcunun namazlarını cem’ etmemesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü mutevâtir olan sünnet âhâd rivayetlerle ilgâ edilmemelidir. Kısacası hanefî mezhebinin cem’ anlayışına göre; öğle namazı ikindi vakti girmeden hemen önce kılınır, arkasından da ikindi kılınır. Akşam ve yatsıda da uygulama böyledir.⁴⁶⁸ Ayrıca Ebû Hanîfe’ye göre, iki namazı birlikte kılmanın sebebi hacdır; şâfiîlerin çoğunluğuna göre ise yolculuktur.

Hanefîlerde iki sünnet arasında teâruz cereyan ettiğinde, sahabe kavline ve kıyasa başvurmak gerekir.⁴⁶⁹ Re’y ile anlaşılabilen konularda sahabe kavlinin delil olduğunu kabul edenlere göre öncelikle sahabe kavline bakmak gerekir.⁴⁷⁰ Çünkü sahabe kavlinde kıyasın aksine, işitme şüphesi vardır. Ancak re’y ile idrak edilebilen konularda sahabe kavlinin takip edilmesinin gerekmeceğini söyleyenlere gelince; “Bu durumda, kişi kıyastan elde ettiği bilgiyle tercihte bulunmalıdır. Çünkü sahabe kavli re’ye dayanır, başka bir kıyas durumundadır. Bu ise iki kıyasın teâruzu konumundadır, araştırma şartıyla ikisinden biriyle amel etmek gerekir.”

Hadisleri içerik bakımından tenkit edip sahabe ve selefin reddettiği sabit olan müstenker hadisleri def’ etmek Hanefîlerin takip ettiği bir diğer yöntemdir.⁴⁷¹ Bu uygulamanın örnekleri çoktur. Bu örneklerden bir tanesi ise *vâbısa hadisi* olarak bilinen hadistir. Şöyleki: “Bir adam safın arkasında tek başına namaz kılmıştı. Rasûlullah da (s.a.v.) ona namazını iade etmesini emretti.”⁴⁷² Bu hadisin sıhhati sabit olmadığından, cumhur bunu hüccet olarak kabul etmemiştir ve bu konuda üzerinde ittifak edilen başka

⁴⁶⁷ **Gâvcî**, age, s. 134.

⁴⁶⁸ **Gâvcî**, age, s. 134.

⁴⁶⁹ **Gâvcî**, age, s. 134.

⁴⁷⁰ **Serahsî**, *Mebûsât*, c. I, s. 111.

⁴⁷¹ **Debûsî**, *Takvîm*, s. 213.

⁴⁷² **Ebû Dâvûd**, *Salât*, 100; **Tirmîzî**, *Salât*, 170.

bir hadisi tercih etmişlerdir, zira Peygamber efendimiz safların arkasında duran bir kişiye rastlayınca ona şöyle demiştir: “Allah senin hırsını arttırsın, artık iade etme..”⁴⁷³ Dolayısıyla cumhurun konuyla ilgili görüşü şöyledir: Safın arkasında duran kişinin namazı sahih olmakla birlikte, o davranışı yani tek başına arka safta durması mekruhtur. Namazının geçersiz olup iade etmesi gerektiğini söyleyen âlim ise Ahmed b. Hanbel’dir. O, zikri geçen hadisin zahirine bağlı kalıp cumhûra karşı gelmiştir.⁴⁷⁴

Bu tür uygulamaların bir diğer meşhur örneği ise musarrât⁴⁷⁵ hadisidir. Bu hadisin hanefiler tarafından reddedilmesinin sebepleri çoktur. Zira bu hadis sahih kıyasa ve şer’î kâidelere aykırıdır.⁴⁷⁶

Hadisin metni Ebû Hureyre’den gelen rivayetle şöyledir: “Develerin ve koyunların memelerini sun’î olarak şişirmeyin. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir: Bu haliyle razı olursa, hayvanı kendisinde tutar. Razı olmazsa, hayvanı iade eder ve ayrıca bir sa’ hurma verir.”⁴⁷⁷

Hanefî fakîhlerinden Debûsî, konuyla ilgili bilgi verirken şunları söyler: “Ashabımıza göre esas olan, bizzat asıllara muhalif olan haber-i vâhidin reddedilmesidir. Mesela alıcının rağbetini çekmek için göğsünde süt toplanarak satılan koyunun iadesinde bir sa’ hurma verilmesi hakkında vârid olan haber-i vâhid (musarrât hadisi) de, bizâtihî asıllara aykırı düştüğü için reddedilmiştir. Çünkü usûlde, bir akid bozulunca, taraflardan birinin ana malıyla birlikte onun iki katı fazlasını alması diye bir şey yoktur. Bu olay böyle bir duruma yol açmaktadır, zira faraza, yarım sa’ hurma karşılığında bir koyun alan kimse onu, göğsünde kasten süt toplanmış olduğunu anladıktan sonra geri vermek istese, koyunla beraber (sağdığı süte karşılık) bir sa’ hurma geri verecek,

⁴⁷³ Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed **Aynî** (855/1451), *Umdetu’l-Kârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’t-Tabâati’l-Âmire, Âsitâne 1308-1311, I-XI, c. III, s. 116.

⁴⁷⁴ **Gâvcî**, age, s. 149.

⁴⁷⁵ Sütü biriktirilmiş dâbbenin (binek) alım satımı.

⁴⁷⁶ **Gâvcî**, age, s. 151.

⁴⁷⁷ **Buhârî**, Buyû’, 64.

böylece ana malla beraber, onun kıymetinin iki katını da iade etmiş olacaktır ki, bunun şeriatı bir benzeri yoktur.”⁴⁷⁸

Musarrât hadisi şer’î kâidelere aykırı düştüğü için reddedilen haberlere de örnek teşkil etmektedir. Nitekim müşterinin sütü tazmin etmesi sünnet yoluyla sâbit olan “لَا خِرَاجَ بِالضَّمَانِ” “Bir şeyin nef’i zamânı mukabelesindedir.”⁴⁷⁹ kâidesine aykırıdır. Hatta hanefî âlimler, bu gibi uygulamaların riba gibi büyük bir harama yol açabileceğini ileri sürerek bu hadisin kesinlikle reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁸⁰

Sünnetle ilgili hanefîlerin bir başka uygulaması ise; *muhtarib hadisleri*⁴⁸¹ red etme yöntemidir. Bunun örneği de Hz. Âişe’nin rivayet ettiği “لَا نِكَاحَ إِلَّا بِالْإِذْنِ” “Velî olmadan nikah akdi olmaz.”⁴⁸² hadisidir. Bu hadis birkaç gerekçeyle hanefîler tarafından reddedilmiştir. Bu sebeplerin ilki hadisin senedi ile ilgilidir. Zira bu hadis İsrâîl b. Yûnus tarafından isnâd edilirken, Sa’îd b. Museyyib, Sufyân ve Şu’be tarafından irsâl edildiğinden muhtarib bir hadistir.

Bu hadisin reddedilmesinin bir başka nedeni ise râvînin rivâyet ettiği habere ters düşen bir davranışta bulunmasıdır.⁴⁸³ Hz. Âişe de, bu hadisi rivâyet etmesine rağmen, yeğeni olan Hafsa’yı, kardeşi olan Abdurrahmân’ın bulunmadığı bir zamanda evlendirmiştir.⁴⁸⁴ Binâenaleyh hanefîler burada hâsıl olan hilâfî Kur’ân’da mevcut olan yakînî naslarla gidermişlerdir.⁴⁸⁵ Kısacası hanefîlere göre velînin izni olmaksızın yapılan nikâh akdi sahihtir.⁴⁸⁶

⁴⁷⁸ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa **Debûsî** (430/1039), *Te’sîsu’n-Nazar*, Matbaatu’l-İmâm, Kâhire t.y., s. 77.

⁴⁷⁹ **Tirmizî**, *Buyû*, 53.

⁴⁸⁰ **Gâvcî**, age, s. 151,152.

⁴⁸¹ Bir cihetle mürsel olup, başka bir cihetle müsned olan rivayetlerdir.

⁴⁸² **İbn Mâce**, *Nikah*, 11.

⁴⁸³ **Debûsî**, *Takvîm*, s. 202-203.

⁴⁸⁴ **Cassâs**, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. I, s. 485.

⁴⁸⁵ **Bakara**, 2/232, 234.

⁴⁸⁶ **Serahsî**, *Mebûsât*, c. V, s. 10.

Gerçek şu ki bu uygulamanın ve mezhebin usûlunu teşkîl eden birçok kâidenin İmâm tarafından vaz' edilip edilmediği tartışma konusudur. Bu tür kâidelerin İmâm-ı A'zam'dan sonra mezhebin önde gelen bilginleri tarafından tespit edildiği yönündeki kanaat, Şâh Veliyyullâh Dehlevî gibi birçok bilgin tarafından savunulmuştur.⁴⁸⁷ Bu tenkide maruz kalan bir başka mesele de, daha önce bahsi geçen râvînin fakîh olması meselesidir.⁴⁸⁸ Yani mezhepte aslolan birçok kâidenin tüme varım yöntemiyle elde edildiği düşünülmektedir.⁴⁸⁹ Mesela; Umûmu umûm olarak almak gerekir ve umûm ifade eden lafız hâs gibi kat'îdir, emrin mûcebi mutlak vucûbdur, mutlak ıtlaka hamledilir, kelim mecaza değil hakiki anlama hamledilir, şek yakîni kaldırmaz, âmm hâssa takdim edilir.⁴⁹⁰ Örneğin Ebû Hanîfe'nin kendisiyle amelde âmmı hâssa takdim eder⁴⁹¹ sözünün gereği, hâss olan Ureyneliler'in deve sütü ve idrârı içmeleri haberi⁴⁹² konusunda açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe bu haberin gerektirdiği hâs hükmü âmm hüküm ile mensuh saymış ve bu hadisle amel etmemiştir. Yani hem bu yöntemle tedavinin caiz olduğunu hem de dinden döneni tevbe teklif etmeksizin öldürmenin caiz olduğunu reddetmiştir. Ebû Yusuf ise bu görüşü sadece tedavi maksatlı olarak kabul etmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, yukarıda sayılan kâidelerin Ebû Hanîfe tarafından tatbik edildiği konusunda şüphe yoktur. Ancak bunları kendisinin dile getirmediği düşünülmektedir.

⁴⁸⁷ **Dehlevî**, age, c. I, s. 159.

⁴⁸⁸ **Serahsî**, *Mebûsât*, c. I, s. 14, 128.

⁴⁸⁹ **Ebû Zehra**, *Ebû Hanîfe*, s.

⁴⁹⁰ **Serahsî**, *Mebûsât*, c. I, s. 86.

⁴⁹¹ **Bezdevî**, age, c. I, s. 180.

⁴⁹² **Buhârî**, *Vudû*, 66. Haberin tafsilatı: Enes b. Mâlik demiştir ki;“(Ukl) ve (Ureyne) kabilelerinden bir grup insan Medine’ye gelmişlerdi, bunların karınları ağırdı. Sararıp soldular. Resulullâh onlara Beytümâlâe ait sadâk develerinin yeni yavrulmuş olanlarının süt ve idrarlarından içmeye devam etmelerini söyledi. Onlar da develerin bulunduğu yere giderek Hz. Peygamber’in dediğini aynen yaptılar. Zamanla iyileşip sıhhat buldular. Bu sefer de develeri güden Resulullâh’ın çobanını öldürerek develeri alıp kaçtılar. Bu haber Medine’ye sabah vakti geldi. Resulullâh arkalarından bir müfreze gönderdi. Müfreze bunları yakalayıp öğle sonu Medine’ye getirdiler. Resulullâh el ve ayaklarının kesilmesini emretti ve gözlerine mil çekildi. Onları sıcak bir yere attılar ve onların su istemelerine rağmen kendilerine su dahi verilmedi.”

1.3.6. Ahâd Haberler

Ebû Hanîfe, haber-i vâhidi (bir veya iki ya da daha ziyade kimsenin rivayet etmesine rağmen şöhret derecesine ulaşmayan hadis) kabul eden ve kıyas ve kaideler için onları sened tutan fakîhlere dendir.⁴⁹³ Ancak bu tür haberler şüphe ve zann ifade ettiğinden, hanefîler bunları ele alırken titiz davranmışlardır. Özellikle senedin tetkiki ve (zabıt sıfatı gibi)⁴⁹⁴ râvînin özellikleri konusunda çok ince ayrıntılara dikkat etmişlerdir.⁴⁹⁵

Hanefîlerin haber-i vâhidi kabul etmek için koştıkları şartlar usûl kitaplarında uzunca anlatılmıştır. Fakat bu bağlamda o şartları sıralamak yerine, onlardan ihtiraz edilen ve tabii reddedilen hadis türlerine yer vermek kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

Hanefî bilginlere göre âhâd haberler şu durumlarda reddedilir.⁴⁹⁶

- Kitaba muhalefet durumunda âhâd haber reddedilir.⁴⁹⁷
- Meşhur rivayete muhalefet durumunda âhâd haber reddedilir. Zira meşhur haber hanefîlerde âhâd haberden üstündür.⁴⁹⁸ Hatta tahsis ve ziyade için bile geçerli bir delildir.
- Râvînin fakîh olmayışı durumunda âhâd haber reddedilir. (Fakîh olan râvînin rivayetini tercih etmektedirler.)⁴⁹⁹
- Umûmu'l Belva meselesi (genel kaziyeler, kaçınılmazlar)⁵⁰⁰ söz konusu olduğunda âhâd haber reddedilir. Şüphe gerekçesiyle kaldırılan hadd ve keffareler bu kısma girmektedir.⁵⁰¹

⁴⁹³ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 242, 243.

⁴⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 184-195.

⁴⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 338-359.

⁴⁹⁶ Gâvcî, *age*, s. 188-200.

⁴⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

⁴⁹⁸ Serahsî, *Mebûsûl*, c. I, s. 22.

⁴⁹⁹ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 245.

⁵⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 364.

- Usûlden şaz olan rivayetse reddedilir.
- Sahabenin gittikleri yerlerde alışageldiği uygulamaya aykırı olan rivayeti reddedilir.
- Râvîde tehammûlden edaya kadar ezber sıkıntısı varsa reddedilir.
- Râvî yazdığını unutuyorsa rivayet reddedilir.

Bu zikredilen durumların yanı sıra, mezhepte haber-i vâhidle ilgili vaz' edilip tatbik edilen birkaç kaideye daha rastlamak mümkündür. Örneğin; mucmelin beyânı, âmmin tahsîsi yada neshin subûtu haber-i vâhidle gerçekleşmemektedir.⁵⁰²

1.3.7. Kıyasla Tercih

Bu başlık, haber-i vâhidin kıyasla reddedilmesi meselesi ile ilgilidir. Nitekim İmâm-ı A'zam re'y ve kıyası hadislere takdim etmekle itham edilmiştir. Ancak bu iftirayı kendisi şu sözleriyle reddetmektedir:

“Bizim kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulunduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır?”⁵⁰³

Bununla birlikte kıyasın teâruz ettiği delil haber-i vâhid ise bakılır, eğer kıyasın illeti zannî bir asıldan alınmışsa kıyas bırakılıp haber-i vâhidle amel edilir. Fakat kıyasın dayandığı illet aslî ve kat'î bir illetse kıyasla amel edilir.⁵⁰⁴

İki kıyas teâruz ederse, hanefilere göre, hiçbirisi düşürülmez. Çünkü bu olayın bir hükmü olmadığını gösterir ve her ikisiyle birlikte amel etmek mümkün olmaz. Çünkü doğruyu bulmakta her ikisi de hüccet değildir. Zira Allah katında doğru tektir. Ancak, müctehid onlardan biriyle amel etmeye ihtiyaç duyduğu zaman, araştırma yoluyla

⁵⁰¹ **Gâvcî**, age, s. 200.

⁵⁰² **Serahsî**, *Mebûsât*, c. I, s. 17.

⁵⁰³ Ebû Abdurrahman Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısırî **Şa'rânî** (973/1565), *Kitâbu'l-Mîzân*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989, c. I, s. 15.

⁵⁰⁴ **Ebû Zehrâ**, *Ebû Hanîfe*, s. 246.

ikisinden biriyle amel etme serbestisine sahiptir.⁵⁰⁵ Eğer onlardan biriyle amel etmeye ihtiyaç yoksa tevakkuf edilir.

Hanefilerin kıyasa öncelediği ve çok önemseddiği istihsan delili⁵⁰⁶ kıyasla teâruz ettiğinde istihsanla amel edilir ve kıyas bırakılır.⁵⁰⁷ Zira onlara göre istihsanın asıl anlamı da budur. Nitekim mustahsen olan söz tercih edilen demektir.

Burada ifade ettiklerimizden hareketle diyebiliriz ki, hanefilerin çoğunluğuna göre, mutlak olarak tercih cem'in önüne alınır. Yani hanefiler tearuz eden delillerin birini ihmal etmeksizin her ikisiyle de amel etme imkanının olmasına rağmen, teâruzla amel konusunda iki delilden, birini ihmal etmektedirler.

1.3.8. Ziyadeleri Reddetmek

Hanefilerin sünneti değerlendirirken uyguladıkları bir başka ilke de, haber-i vâhidle kitaba yapılan ziyadeyi (aynı râci'den gelmediği sürece) reddetmektir.⁵⁰⁸ Çünkü kat'î olan nassta bulunmayan hükmü, zannî delille çıkarmak hem usûle hem de mantık kurallarına aykırıdır. Hanefiler bu tür ziyadeleri ancak mütevâtir ya da meşhur haberle⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ **Sâlih**, *Tefsîr*, c. I, s. 399.

⁵⁰⁶ İstihsan, müctehidin daha kuvvetli gördüğü bir husustan dolayı, bir meselede benzerlerinin hükmünden başka bir hükmü vermesidir. İstihsan, bir şeyi iyi ve güzel görmek, tercih etmek demektir. Hukukçunun adalet ve insafla hareket ederek, özel bir delile dayanmak suretiyle genel kuraldan ayrılması anlamında kullanılan bir fıkıh usûlü terimidir. Hanefî hukukçularından Serahsî (490/1097), istihsanın; kıyası terk edip, insanlar için en uygun olanı almaktan, şahsın veya toplumun bir meselede sıkıntıya düşmesi halinde müsamaha, kolaylık ve ruhsatlarla hareket etmekten ibaret olduğunu belirttiikten sonra şöyle der: "Bunlardan çıkan sonuca göre istihsan; kolaylık sağlamak için zorluğu terk etmektir. Bu da dinin aslı ve esasıdır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Allah, sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez." (**Bakara**, 2/185). Hz. Peygamber de bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Dininiz en iyisi, en kolay olanıdır." İstihsanın aslı da bundan ibarettir. Bkz. **Serahsî**, *Mebûsât*, c. X, s. 145; Ebû'l-Hasen el-**Kerhî**'nin istihsan tarifi ise şöyledir: "İstihsan, müctehidin daha kuvvetli gördüğü bir husustan dolayı bir meselede benzerlerinin hükmünden başka bir hükme yönelmesidir." **Âmidî**, *İhkâm*, c. IV, s.212.

⁵⁰⁷ **Serahsî**, *Usûl*, c.II, s. 201-202.

⁵⁰⁸ **Gâvcî**, age, s. 193.

⁵⁰⁹ Meşhur hadis: birinci veya ikinci tabakadaki bir râvî tarafından rivayet olunan, daha sonra yalan üzere ittifak etmelerine ihtimal verilmeyen bir cemaatin rivayet ettikleri hadistir.

vârid olduklarında kabul etmişlerdir. Nitekim onlara göre meşhûr hadis haber-i vâhiden üstündür ve mütevatir habere yakın bir derecededir.⁵¹⁰

Meşhur hadisle yapılan ziyadelerin kabulüne zina suçuna karşılık uygulanan recm cezası örnektir.⁵¹¹ Bu hadd cezası şu meşhur hadisle sabittir: “Dul dulla zina yaparsa yüz değnek ve taşla recm cezası vardır.”⁵¹² Bu hükmü kesinleştiren bir başka meşhur hadis de vardır ki, Hz. Peygamber, Mâiz zina yaptığı zaman onu recm etmiştir.⁵¹³

1.3.9. Hâkimin Siyadetine Muarız Olanı Reddetmek (Hukuk Güvenliği)

İmâm-ı A'zam devletin egemenliğini zedeleyecek ya da hâkimin siyadetine ters düşecek hükümleri reddetmiştir. Konuyla ilgili kaynaklarda zikredilen örnek şudur: “Ebû Hanîfe’ye göre sahipsiz ölü bir toprağa sahip çıkan ve bu toprağı tekrar canlandıran kişinin söz konusu toprağın üzerinde mülkiyet hakkı, ancak hâkimin izniyle birlikte tanınabilir. Aksi takdirde o toprağa mâlik olma hakkını elde edemez.”⁵¹⁴ Ebû Hanîfe’nin önde gelen öğrencileri İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf bu konuda kendisine muhalefet etmişlerdir.⁵¹⁵

2. MEZHEBE GÖRE TE’VÎLİN İLKELERİ

İslam, genel kaideler getirip hayat için zaruri olan hükümleri koymuş, helal ve haram sınırlarını belirtip, bununla beraber ayrıntıya girecek birçok konuda gereğini beşer zekâ ve kabiliyetlerine, ilim ve tecrübelerine bırakmıştır.⁵¹⁶ Akli melekeleriyle büyük çaba sarfeden müctehid-müftü ve kâdılarının faaliyetleri, İslam’ın canlılığını sağlayan, onu

⁵¹⁰ **Ebû Zehrâ**, *Ebû Hanîfe*, s. 239.

⁵¹¹ **Cessâs**, *Ahkâm*, c. II, s. 133-135; **Ebû Zehrâ**, *Ebû Hanîfe*, s. 240.

⁵¹² **Muslim**, *Hudûd*, 15.

⁵¹³ **Muslim**, *Hudûd*, 22.

⁵¹⁴ **Kudûrî**, *Muhtasar*, s.

⁵¹⁵ **Gâvcî**, age, s. 162.

⁵¹⁶ **İbnu’l Kayyim**, *İ’lâm*, c. I, s. 344; **İbn Âşûr**, age, s. 94, 97; **el-Ömerî**, age, s. 221; **Erdoğan**, age, s. 40-41; Genel kaideler için bkz. **Zerkâ**, *Medhâl*, c. I, s. 50 v.d; **Zeydân**, *Medhâl*, s.55-57.

statik olmaktan kurtarıp hayatın dinamizmi içine sokan ve toplumun sürekliliğine katkıda bulunan en önemli etkenlerdir.⁵¹⁷ Bir nevi, İslamî nassların karakteri, ilmi bir hareket olan bu sistemi besleyip delilleri açıklayan ve onlara hüküm koyan ictihâd mekanizmasının ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁵¹⁸

2.1. Kolaylık İlkesi التيسير

İslâm hukuku bazı hükümlerin uygulanma alanını zorlaştıracak ortamların bulunabileceğini göz önünde bulundurarak kolaylık prensibini öngörmüş⁵¹⁹ ve ruhsatların zaruret anında⁵²⁰ kullanılabileceğini belirtmiştir. Fakat genel ahlakın bozulmaya başladığı zamanda fakîhler, yaptıkları ictihâdlardan vazgeçip önceki hükme dönmeyi yerinde görmüşlerdir. Söylediklerimizi bağlayıcı bir örnekle somutlaştırmaya çalışalım: “Yolculukta dört rekatlı namazların iki rekât şeklinde kılınması Allah’ın kullarına tanıdığı bir kolaylık olup Hz. Peygamber ve ilk iki halife zamanlarında tatbik edilmiştir. Buna rağmen Hz. Osman, namazları yolculukta dahi dört rek’at olarak kıldırmıştır.”⁵²¹

İslam hukukunun temelini teşkil eden Kur’ân-ı Kerîm her olayın detayını bildirmiş olsaydı, insanlar ya şartların ağırlığı sebebiyle Kur’ân’a sırtlarını dönerlerdi ya da inançlarının gereği olarak ona yapışırlar ve büyük sıkıntı çekerlerdi.⁵²² Fakat Allah, esnekliği ve evrenselliği zedelememek ve kullarını sıkıntıya sokmamak⁵²³ için rahmet olarak kitabını indirmiştir. Her kuralın detayını vermeyerek kullarına ictihâd-fetvâ kapısını açık tutmuştur. İslam kaideleri evrensel olduğundan, hakim, iki hasım arasındaki davaya hükmederken, görevinin meşruluğunu kabul ederek onu nasıl icra

⁵¹⁷ Karaman, *İctihâd*, s. 30.

⁵¹⁸ el-Ömerî, age, s.224.

⁵¹⁹ Bakara, 2/185. وَيُذِذْ لَكُمْ الْيُسْرَٰةَ وَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتْلُوا كِتَابَ اللَّهِ جَمِيعًا طَرَفًا مِّنْهُ وَلَٰكِنَّ ذَٰلِكُمْ لَعَنَٰةٌ لِّقَوْمٍ يَجَاهِلُونَ

⁵²⁰ Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En’âm, 6/119; Nahl, 16/115.

⁵²¹ Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî (474/1081), *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1331, c. I, s. 261; Karaman, *İctihâd*, s. 73.

⁵²² Erdoğan, age, s. 44.

⁵²³ Mâide, 5/6, 22; Hacc, 22/78; Nûr, 24/61.

edeceğinin yolunu bilmektedir. Allah'ın hükmünü insanlara tebliğ etmek görevi, İslam hukuku açısından büyük önem arz etmektedir. Buna göre, dinde zorluk çıkarılmaması, kolaylık yollarının ortaya konulması esastır.⁵²⁴

Evrensel olan İslam dininin önemli prensiplerinden biri olan teysir, Kur'ân'ın yanı sıra, Peygamber efendimizin sünnetinde de vurgulanmıştır. Peygamber efendimizin birkaç teysir örneğini şu şekilde arz edebiliriz:

“Hz. Peygamber, Alî b. Ebî Tâlib ve Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken, kendilerine; “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, yaklaşırın, uzaklaştırmayın.” buyurarak, toplumla olan ilişkilerinde izleyecekleri metodu belirtmiştir.⁵²⁵

Bir başka hadîs-i şerîfinde imamları insanlara zor gelecek kadar namazı uzatmamaları hususunda uyarmıştır.⁵²⁶

Yine Hz. Peygamber bir kurban bayramı, kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştır. Fakat sahabe, elindeki etleri başkaları ile paylaşırsalar dahi Hz. Peygamber tarafından belirtilen süre içinde tüketemediklerini ve ne yapacaklarını sormaları üzerine Hz. Peygamber “Ben etlerin saklanmalarını, o yıl Medine'ye gelen gezgin fakirler nedeniyle yasaklamıştım. Şimdi etlerinizi saklayabilirsiniz.”⁵²⁷ diyerek yasaklamadaki gayesini bildirmiştir.

Diğer bir örnek de; kedinin artığı meselesiyle ilgilidir. O dönemde yiyecek- içecek kaplarının kedilere karşı korunmasının zorluğu nedeniyle artıklarının temiz olduğunu belirtmiştir.⁵²⁸

⁵²⁴ **Ebû Zehrâ**, *Uşûl*, s. 253-254.

⁵²⁵ **Serahsî**, *Mebûsât*, c. X, s. 145.

⁵²⁶ **Buhârî**, *İlim*, 33; **Muslim**, *Salât*, 183-184; **Tirmîzî**, *Salât*, 236.

⁵²⁷ **Tirmîzî**, *Edâhî*, 15.

⁵²⁸ **İbn Mâce**, *Tahâret*, 32; **Ebû Dâvud**, *Tahâret*, 38; **Tirmîzî**, *Tahâret*, 69.

Böylesine vurgusu yapılan bu ilkeye, hanefiler tarafından hüküm istınbâtında fazlaca riayet edilmiştir. Hanefî literatürde birçok furû meselenin hükmü ya da delilin te'vîli altında yatan prensibin teysîr olduğunu görmek oldukça mümkündür.⁵²⁹

Biz, çalışmamızın en önemli kısmını teşkil eden bu bölümde, hanefîlerin uygulamalarından iki örnek zikredeceğiz:

İbadetler kısmında yer alan tahâret konusu ile ilgili Ebû Hanîfe'nin teysîr kaidesine binaen şöyle bir kanaati söz konusudur. Bedene veya elbiseye herhangi bir necaset değdiğinde, o necaseti sıvı olan (sirke ve gül suyu gibi) her şeyle temizlemek mümkündür. Bu sıvıyı su ile sınırlamak doğru değildir. Çünkü âyette geçen “elbiseni temizle.”⁵³⁰ emri mutlak bir ifadedir. Dolayısıyla bu ifadeyi delil olmaksızın takyîd etmek caiz değildir.⁵³¹

İkinci örnek ise muâmelat kısmında konu edilen alım satım meselesi ile ilgilidir. Öyle ki Ebû Hanîfe ve ashâbı müşterinin görmediği bir şeyi satın alabileceğini söylemişlerdir.⁵³²

Hiz. Peygamberin “Bir kimse görmediği bir şeyi satın alırsa, o şeyi gördüğü an, onun için muhayyerlik vardır.”⁵³³ hadis-i şerîfi bunun delilidir.⁵³⁴

2.2. İhtiyât İlkesi الإحتياط

Etimolojik olarak ihtiyât kelimesi Arapça olup حوط kökünden türemekte ve kuşatma talebinde bulunmak, en sağlam ve en güvenli olanı benimsemek anlamlarına

⁵²⁹ Serahsî, *Mebsût*, c. I, s. 108, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 132, 133, 146.

⁵³⁰ *Muddessir*, 74/4. “وَتَغَيَّلَ الْفَطْرَ.”

⁵³¹ Sirâcuddin Ebû Hafs **el-Gaznevî**, *el-Gurretu 'l-Munîfe fî Tahkîki 'l-Îmâm Ebî Hanîfe*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafîyye, Beyrût 1986, s. 15-16.

⁵³² **Kâsânî**, age, c. II, s. 292.

⁵³³ **Tirmizî**, *Buyû'*, 12.

⁵³⁴ **Gaznevî**, s. 72.

gelmektedir.⁵³⁵ Fıkıh literatüründe ise birçok konuda olduğu gibi, bu terimin de teknik anlamda özel bir tarifi yapılmamaktadır. Ancak ihtiyâtın pratikte sıklıkla kullanılması nedeniyle literatürde tanım mahiyetinde kabul edilebilecek bilgiler yer almıştır. Örneğin hanefî fakîhi Cessâs (370/980) ihtiyâtı “Kendisi sebebiyle cezanın hak edileceğinden emin olunmayan şeyden kaçınmaktır.”⁵³⁶ şeklinde tanımlamıştır.

İslam hukukunda ihtiyât, hükümlerin temel gerekçelerinden bir tanesi konumundadır. Özellikle hanefî mezhebinin usûlünü oluşturan önemli bir nüvedir. Bu prensibin yeri ve önemi konusunda kaynaklarda birçok ifadeye rastlamak mümkündür. Örnek olarak Serahsî’nin (483/1091) şu ifadesini zikredebiliriz: “والأخف الإيجاط لـلفي”⁵³⁷ “İhtiyâta göre davranmak şerâitte bir asıldır. (yani temel ve prensiptir.)”⁵³⁷ Yine Serahsî başka bir yerde şu kaideye yer vermiştir: “İbadetlerde ihtiyât, cezalarda ise yakîn (kesinlik) esastır.”⁵³⁸

Öteyandan -şâz görüş olmasıyla birlikte- ihtiyâtın gereksiz olduğunu hatta meşru olmadığını savunan âlimlerin temsilcisi İbn-i Hazm ihtiyâtı vera’ kavramının eş anlamlısı olarak tanımlamıştır.⁵³⁹

İhtiyâtı ‘asıl’ olarak addedenler ihtiyatın unsurlarını müctehid, ihtiyâtın konusu, ihtiyâtın biçimi ve ihtiyâtın amacı şeklinde sıralamışlardır.⁵⁴⁰

İhtiyâtın mesned teşkil edebilecek bir delil değerine sahip olduğunu ifade etmiştik. Ancak gözetilen her şüpheye bina edilen her ihtiyât kabul edilir mahiyette değildir. Dolayısıyla bu usûlü sistemleştiren kriterler zinciri elbette olmalıdır ki zaten vardır. Bu kriterlerden bir kaçını şöyle ifade edelim.⁵⁴¹

⁵³⁵ **İbnu’l-Manzûr**, age, c. VII, s. 279.

⁵³⁶ **Cessâs**, *Ahkâm*, c. III, s. 75.

⁵³⁷ **Serahsî**, *Usûl*, c. II, s. 21; **Şâtibî**, *Muvâfakât*, c. 1. s. 345.

⁵³⁸ **Serahsî**, *Mebisûl*, c. I, s. 107.

⁵³⁹ **İbn Hazm**, age, c. V, s. 6-10.

⁵⁴⁰ Ali İhsan **Pala**, *İslam Hukuku’nda İhtiyât İlkesi*, Fecr Yay, Ankara 2009, s. 24-24.

⁵⁴¹ **Pala**, age, s. 243-256.

- İhtiyât edilen meselede kesin bir nass bulunmamalıdır.
- İhtiyâtta itibar edilen şüphe geçerli, güçlü ve muteber olmalıdır.
- İhtiyât uygulandığı takdirde güçlü bir meşekkate yol açmamalıdır.
- Bir meseledeki ihtiyâtı uygulamak, o meseledeki maslahatları göz ardı etmeye yol açmamalıdır.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere ihtiyât şüpheyile paralel gerçekleşen ve bağlayıcı olan bir esastır.⁵⁴² Şüphe de belirsiz ve değişken olduğuna göre bu esas zarurete teâruz etmeden bilgisizliğin bilgiye dönüşmesine bağlı olarak değişkenlik arz edebilir.

Hanefîlerin ihtiyâtı sıkça gözetmelerine etken olan unsur dini koruma amacı olmuştur. Nitekim bu fakîhler dini korumak adına, bünyesinde olmayan bir bid'atı dine dâhil etmek, ya da dinde mevcut olan temel bir aslı zedeleyecek herhangi bir davranış ve hükümden kaçınmaya çalışmışlardır.⁵⁴³ Bu amacın gerektirdiği asıl gaye ise dinin asıl gayesidir. O da âlimler tarafından iki cümleyle özetlenmiştir: Yararın elde edilmesi ve zararın defedilmesi.⁵⁴⁴

Hanefî bilginler bu prensibi benimserken Kur'ân ve hadisten dayandıkları birçok delil olmuştur. Örneğin; “Ey müminler! İhtiyâtlı davranın...”⁵⁴⁵. Aynı zamanda Peygamber efendimizin “Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak.”⁵⁴⁶ hadisi ihtiyâtın delili olarak sıklıkla kullanılmıştır.

Hanefî mezhebinde ihtiyâta bina edilen hüküm ve mesele sayısı burada zikredilemeyecek kadar çoktur.⁵⁴⁷ Bu örneklerden sadece birkaçı şöyledir:

⁵⁴² Pala, s. 44-47.

⁵⁴³ Pala, s. 69.

⁵⁴⁴ Karâfî, *Furûk*, c. II, s. 228.

⁵⁴⁵ Nisâ', 4/71. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ”

⁵⁴⁶ Buhârî, *Buyû*, c. III, 723. “دَعِ مَنِ امْتَرَحَكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ”

⁵⁴⁷ Serahsî, *Mebûsât*, c. I, s. 38, 107, 114, 116, 125; c. V, s. 13; c. VI, s. 13, 45.

Hanefilere göre, haddlerin ihtiyâta mebnî olmasından dolayı, yani hadlerin ihtiyatı esas kabul etmelerinden dolayı, şahitlik üzerine yapılan şehadet şüphe unsurunu artırdığı için caiz görülmemiştir.⁵⁴⁸

Yine hanefilere göre, zina suçunun ispatında kişinin kendisi itiraf ederse bu itiraf (ikrar) dört kere yapılmalıdır. Nitekim bu konu haddlere girdiği için ihtiyatlı olmak gerekir.⁵⁴⁹

2.3. Maslahata Uygunluk İlkesi (Toplumun İhtiyaçlarını Gözetme)

Her hukuk kurumu kendini, rasyonel bir sistem içine oturtup bazı esaslara göre tertip edilmiş bir düzende, mensuplarının menfaatlerini karşılayarak ayakta kalmak istemiştir. Cemiyet halinde yaşayan insanlar için hukuk, kendi ihtiyaçlarını gidermek ve ilişkilerini bir nizam içinde sürdürmek için, önemli bir ictimâî müessese konumundadır. Binaenaleyh, maslahat konusu, bir hukuk sisteminin vazgeçilmez unsuru mahiyetindedir.

Fıkıh usûlunde maslahat konusunun ayrıyeten bir delil olarak da işlendiği ve hakkında mustakil eserlerin telif edildiği herkesçe malumdur. Ancak biz bu bölümde maslahatı bizzat delil ya da metod olarak değil, delillere yön veren ve kaynaklık eden bir amaç ve prensip olarak ele almaktayız. Nitekim hanefilerin te'vîl sırasında uyguladıkları yöntem ve metotları bir önceki bölümde ele almaya çalışmıştık.

İslam fıkının esaslarının gayesi, kul maslahatını teminden ibaret olduğu için⁵⁵⁰, çevredeki değişikliğin hüküm değişikliğine etki edebileceği göz önüne alınarak insanların ihtiyaçları karşılanıp huzur ve mutluluk bulması istenmiştir. Değişikliğin en önemli unsuru ise zamandır. Bir müctehid hükmü vaz' ederken veya mevcut hükümleri

⁵⁴⁸ Serahsî, *Mebûsât*, c. IX, s. 66.

⁵⁴⁹ Kâsânî, *age*, c. VII, s. 50.

⁵⁵⁰ Şâtibî, *Muvâfakât*, c. II, s. 8; İbn Âşûr, *age*, s. 133, 205.

tatbik ederken, zamanın gerçeklerini göz önünde bulundurmakta,⁵⁵¹ yorumunu bu değişkenliğe uygun yapmaktadır. Zira ahkâmın değişmesinin, zamanın değişmesinden etkilenmesi kaçınılmazdır.⁵⁵² Ancak bazılarına göre (kural ve kanunları insan elinden çıkmış diğer hukuklara göre) İslam hukuku ilahi bir otoriteye sahiptir. İslam hukukunun “ilahi bir hukuk” olması sebebiyle değişmeye kapalı, hayatın akıcılığı içinde aksine donuk bulunduğu, dolayısıyla on dört asır önceki kurallara sahip olduğu için zamanımızın ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği savunulmaktadır.⁵⁵³ Bu batıl iddialara cevap vermek, fakihlerin koyduğu bu prensipler ve tatbik ettikleri uygulamalarla mümkündür.

Ebû Hanîfe’nin toplumun ve ayrıca insanın maslahatını (Kur’ân’ın buyurduğu üzere) gözetdiği, ilk olarak fakir, yoksul ve zaif kişileri düşünerek verdiği hükümlerde görülmektedir.⁵⁵⁴ Bunun en bâriz örneği zekât babında verdiği hükümlerdir. Öncelikle Ebû Hanîfe iki tür nakdin farklılık halinde fakirin durumunu gözeterek zekât nisabını askariye düşürmektedir. Yine zekâtla ilgili verdiği bir başka hüküm altın ve zinete zekâtın gerekliliği hükmüdür. Çünkü zekâtın amacı fakirin durumunu tahsin etmektir.⁵⁵⁵

Bu uygulamanın bir başka örneği de haddlerle ilgilidir. Ebû Hanîfe’ye göre bir kimse iki defadan fazla hırsızlık yaparsa, yani sağ eli ve sol ayağı kesildikten sonra tekrar çalarsa; üçüncü kez ona hadd tatbiki durdurulur ve sağ kalan elini kesmek ile hüküm verilmez ki zaten kendisi de bu durumda olan kişiye bu şekilde bir ceza vermemiştir. Ancak, çalınan malın tazminatı kendisine ödettirilir ve tazir edilir, kendisi de tevbe edinceye kadar hapiste tutulur.⁵⁵⁶

Nitekim kural gereği hırsızlık haddi, insanı telef etmek için değil de çalmaktan menetmek için meşru kılınmıştır. Çünkü haddler, saygın olan insanı telef etmek

⁵⁵¹ Erdoğan, age, s. 17.

⁵⁵² Zerkâ, *Medhâl*, c. I, s. 49.

⁵⁵³ Erdoğan, age, s. 19.

⁵⁵⁴ Gâvcî, age, s. 159.

⁵⁵⁵ Gâvcî, age, s. 159.

⁵⁵⁶ Gaznevî, age, s. 165-167.

amacıyla değil de büyük günahları işlemekten caydırmak amacıyla konulmuştur. Buna göre her bakımdan veya bir bakıma canı telef etmeyi içeren hadd, hadd olarak meşru kılınmamıştır.

Bu hükümde hanefilerin dayandığı delil Hz. Alî'nin konuyla ilgili şu sözüdür: “Hırsıza, kendisi ile yemek yiyeceği ve tahâret alacağı bir el ile üzerinde yürüyeceği bir ayak bırakmamaktan Allah’a karşı utanırım.” Diğer sahabîler de bu sözü delil edinip bu şekilde icma’ etmişlerdir.⁵⁵⁷

2.4. Şahsi İrade, Hak ve Hürriyetleri Koruma İlkesi

İleri görüşlü ve derin düşünceli olan Ebû Hanîfe'nin insana olan saygısı çok büyüktü. İnsanın insaniyetini, iradesini, hak ve hürriyetlerini her vakıada kendi hürriyetini koruduğu gibi kollamaya ve zedelememeye gayret göstermiştir.⁵⁵⁸ Bunun için Ebû Hanîfe kendi ictihâdıyla hallettiği meselelerde insanın tasarruf haklarını ve iradesini korumaya son derece titizlik göstermiştir. O, akıl sahibi olan bir insanın tasarrufuna ne toplum, ne veli hiç kimsenin müdahale etmesine müsaade etmemiştir. Onun şahsa müdahalesi ancak kaidelerin çiğnendiği ve umumi düzenin tehlikeye girdiği durumlarda söz konusu olmuştur. Onun müdahalesi, ferdin terbiye edilmesi ve iradesinin güçlendirilmesi ve eğitim yoluyla hayra yönlendirilmesi yönündeydi.⁵⁵⁹

Yaş, cins, ırk ve din gibi farklılıklara aldırış etmeden, İmamın önemseddiği yön ilk etapta insanın insânî ve beşerî yönüydü. Bu tezin izahı şöyledir: Ebû Hanîfe âdemîlik vasfıyla yüceltilen insanın⁵⁶⁰ (müşrik bile olsa) bu vasfindan ötürü bir müslümanın olduğu gibi temiz olacağı ve necasetten uzak olacağı kanaatindedir.⁵⁶¹ “Müşrikler bir pislikten ibarettirler.”⁵⁶² ayetini de i’tikad ve inancın kirliliğine yormuştur.⁵⁶³

⁵⁵⁷ Gaznevî, age, s. 165-167.

⁵⁵⁸ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 344.

⁵⁵⁹ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 344.

⁵⁶⁰ *İsrâ*, 17/70. “لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ”

⁵⁶¹ Sâlih, *Tefsîr*, c. I, s. 456.

⁵⁶² *Tevbe*, 9/28. “لَا تَجِدُ أُمَّةَ مُشْرِكِينَ جَسَدًا”

İmamın bu tutumuna örnek olarak, evlenmek isteyen âkil ve bâliğ bir kıza evlilik konusunda ve maliyla tasarruf etme konusunda⁵⁶⁴ tanıdığı tam yetki ve özgürlük zikredilebilir.⁵⁶⁵ Ayrıca, henüz buluş çağına ermemiş olan mümeyyiz bir sabînin islamı, ona göre sahih ve muteberdir. Çünkü o aklı başında bir çocuğun yaşı tutmasa bile, sergilediği bu davranışının doğrulanması ve itibar görmesi gerektiğini düşünmekteydi.⁵⁶⁶

İmâm-ı A'zam'ın, hakları koruduğuna ve ona göre hüküm verdiğine dair ikinci bir misal ise, onun hacir meselesine karşı gelmesidir. Âkil, baliğ ve reşid olan bir kimse malında tasarruf etmekten men edilemez. Bu kişi sefih ya da borçlu bile olsa, hiçbir tasarrufundan dolayı hicir altına alınamaz. Kendisi, cumhurun delili olan ayete⁵⁶⁷ karşı gelmemek için de bir yaş sınırlamasına gitmiştir. Ona göre sefih olan kişinin malına, rüşd yaşına kadar el konulur. Bu yaşa geldiğinde ise malı kendisine geri verilmelidir. Nitekim bu yaştan sonra bu insanla terbiye yöntemleri sonuç vermemektedir.⁵⁶⁸ Borçlu kişi için bulduğu çözüm ise, borcunu eda edene kadar hapsedilmesidir.⁵⁶⁹

Örneklerden de anlaşıldığı üzere, Hanefilere göre insan hürmet edilmesi gereken ve haklarının savunulması gereken değerli bir varlıktır. Onun hürriyetini hiç bir şey kısıtlayamaz. Mülkünün üzerinde tasarrufunu hiç kimse, hatta kendisi bile⁵⁷⁰ takyîd edemez.

2.5. Hukukun Güvenliğini Koruma İlkesi

Ebû Hanîfe ictihâdlarında, yaşadığı döneme ve karşı geldiği dönemin iktidarına rağmen, ileri görüş sahibi olmanın verdiği bilinçle devleti, hâkimin yetkilerini ve dolayısıyla hukukun güvenliğini korumaya çalışmıştır.⁵⁷¹

⁵⁶³ Sâlih, *Tefsîr*, c. I, s. 456.

⁵⁶⁴ Gâvcî, age, s. 161.

⁵⁶⁵ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 345.

⁵⁶⁶ Gâvcî, age, s. 160.

⁵⁶⁷ Nisâ'', 4/5.

⁵⁶⁸ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 350-351.

⁵⁶⁹ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 355.

⁵⁷⁰ Vakıf örneği. Bkz. Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 359.

⁵⁷¹ Gâvcî, age, s. 162.

Bu prensiple ilgili örneği tekrar özetleyelim: Sahipsiz ve ölü bir toprağa sahip çıkan ve onu tekrar canlandıran kişinin o toprağa sahip olma hakkı hâkimin iznine bağlıdır. Oysa İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre o kişi toprağı canlandırmakla sahip olma hakkını kazanmaktadır. Burada hâkimin iznine ihtiyaç yoktur.⁵⁷²

2.6. Akıl Prensipleriyle ile Mutabakat İlkesi

Akıl hanefilerde teklifin en önemli şartlarından biri olduğu gibi, aynı zamanda şer'î hükümlerin etrafında döndüğü bir eksendir. Ancak sünnet ehlinde “akıl”, kelamcılar ve şiaada olduğu gibi müstakil bir delil teşkil etmemektedir.⁵⁷³

Ebu Hanîfe'nin akıl algısı ise şöyledir: “Akıl teşrîn masdarı değildir, dinin üstünde tutulan bir akıl algısı da doğru değildir. Ancak akla mutâbık olan bir din vardır ve dine yardım eden de bir akıl.⁵⁷⁴ O'na göre akılla nakil arasında teâruz yoktur. Bazen var gibi görünen çelişkiler sünîdir. Çözümü ise te'vîlle gerçekleşmektedir.⁵⁷⁵

3. TE'VÎLİN SONUÇLARI

3.1. Mezhepçilik

İlk dönemlerde ictihâda duyulan ihtiyaç çok fazla olmadığı halde ictihâdî faaliyetler altın çağını yaşıyordu. Bunun nedeni olarak genelde tedvîn dönemi, başka bir deyimle mezheb imamlarının görüşlerinin kaydedilmeye başlandığı, ilim talebelerinin bu kayıtları ezberlemeye geçtiği ve aklî muhâkemelerini devre dışı bırakmaya başladıkları dönem gösterilmektedir. Yani artık ilim ehlinin bütün fonksiyonları önceki âlimlerin doktrinlerini yorumlamaktan ve aktarmaktan ibaret hale gelmiştir.

⁵⁷² Gâvcî, age, s. 162.

⁵⁷³ Zuhaylî, *Kazâya'l-Fıkh ve'l-Fikru'l-Mu'âsır*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2006, s. 22.

⁵⁷⁴ Zuhaylî, *Kazâya'l-Fıkh*, s. 23.

⁵⁷⁵ Zuhaylî, *Kazâya'l-Fıkh*, s. 23.

İslamî nasslar sınırlı fakat olaylar sınırsız olduğundan yeni oluşan meselelerin çözümü için prensipler ortaya konulduğu⁵⁷⁶ ve bu prensiplerin temelini teşkil eden te'vîl doğrultusunda mezheplerin oluştuğu bu dönemde, bilginler belli bir mezhep çevresinde hüküm vermekle mecbur tutulmuştur. Bu yolla her ne kadar hukukta istikrar ve ülke içinde uygulanma birliği sağlanmış olsa da ictihâdın hür bir doktrin olması engellenmiş, taklit ve taassup ruhu yerleştirilmiştir.⁵⁷⁷

3.2. İmamlar Arasında İhtilâf ve Hilâf Sebepleri ve Örnekleri

Te'vîl farklılıklarından kaynaklanan ve mezhepçiliğin taassubuyla pekişen “Hilâf” ile “İhtilâf” ilimleri, İslam dinine karşı hem tenkid hem de takdir edilecek bir miras mahiyetindedir.

Kur'ân'da muhkem ve müteşabih ayetlerin bulunması, İslam hukukunda ana kaidelerin ve üzerinde tartışılabilen konuların ayrışmasında en temel etkeni teşkil etmektedir. Müteşabih ayetleri anlamada ve yorumlamadaki sistematik kriter muhkem ayetler olsa da, âlimlerin bu ayetleri anlama biçimleri ve müteşabih ayetlere taşıma metotlarında farklılıklar söz konusu olmuştur.

Bu metotlar arasındaki farklılaşma ve ondan kaynaklanan ayrışma (ihtilâf) müctehidin şer'î deliller üzerinde düşünmesinin ve onlardan hüküm çıkarma gayretinin bir ürünüdür. Oysa “hilâf” bu hükümleri tek mezhep için hasretme, savunma ve bunlara karşı gelenlere cevap verme faaliyetine verilen addır.⁵⁷⁸

Hilâf ilminin özelliklerinden bir tanesi, temelinin cedel ilminden beslenmesidir. Amacı ise mezhep eksenslidir. Yani mezhebi eleştirilere karşı korumak ve mezhebin

⁵⁷⁶ Serahsî, *Mebûsât*, c. XVI, s. 62.

⁵⁷⁷ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.167; Erdoğan, age, s. 204.

⁵⁷⁸ Pala, age, s. 25.

fikirlerine itiraz edenlere karşılık vermektir. İlm-i hilâfda hanefî fakihlerinin maharetleri daha fazladır, çünkü hanefî fakihleri ehl-i re'y ve kıyastır.⁵⁷⁹

Ihtilâf ilminin konusu ise mezhep eksenli değil, mesele eksenlidir. Yani furû meseleleri arz etmek ve bu meselelerin hükümleri üzerinde âlimlerin vuku bulan farklı görüşlerini tarafsızca sunmaktır. Tarafların delillerinin yer alması bile her zaman söz konusu değildir. Mezhepler ya da görüşler arası tercih ise bu ilmin amaçları arasında yer almamaktadır. Dolayısıyla âlimlerin bir kısmı ihtilâfî caiz ve meşru hatta aklî faaliyetlerin ve ictihâdın bir gereksinimi olarak görürken, hilâfı tam aksine objektiflikten uzak bir inatlaşma ve taassup göstergesi olarak kabul etmişlerdir. Aynı zamanda hilâf ilmini ihtilâfın neticesi ve meyvesi olarak addeden bilginler de olmuştur. Bunun yanı sıra ihtilâfın meyvelerinden bir tanesi olarak لِقَاءُ الْفُقَهَاءِ “el-fikh’ul mukâran” (karşılaştırmalı fıkıh ilmi) de zikredilmektedir. Ancak terminolojide zaman zaman - yanlış da olsa- bu iki kavramın birbirleri yerine kullanıldığını ifade etmekte fayda vardır.

Te’vîlin hilâf ve ihtilâftaki temel etkisine dair şüphe yoktur. Te’vîlin bu sonuçları doğurmasının sebebi te’vîlin kendi mekanizmasıyla alakalıdır. Zira te’vîl daha önce ifade ettiğimiz gibi lafızlarla değil, anlamlarla ilgili bir çalışmadır.

⁵⁷⁹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, age, s. 12.

SONUÇ

İlâhî dinlerin neredeyse hepsinde karşılığı olan ve İslam dininin doğuşundan itibaren kullanılagelen te’vil kelimesi sözlük anlamıyla yorumlama faaliyetini ifade etmektedir. Ancak bu mefhuma literatürde verilen tanımın oturması biraz zaman almıştır. Zira bu kavram devirlere, disiplinlere hatta te’lif metodlarına göre daralma, genişleme ve değişme olarak farklılık arz etmiştir. İlk dönemlerde anlama ve tatbik etme anlamlarını taşıyan te’vil kavramını âlimler, te’lif faaliyetlerin olgunlaştığı dönemlerde şöyle tanımlamışlardır: “ Lafzı açık ve zâhir manadan, zâhir olmayan fakat bir delilden dolayı muhtemel anlamlardan tercih edilen farklı bir manaya sarfetmektir.”

Te’vil kavramıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olan bir takım kavramlar söz konusudur. Bunlardan ilki olarak tefsir kavramı, temelde te’vil kavramıyla anlam verme konusunda buluşsa da, gaye, hüküm, metod ve kapsama alanı itibariyle farklılık arz etmektedir. Beyan kavramı ise te’vilin boyut ve biçimiyle alakalıdır. İstidlal kavramı da te’vil işleminin amaçlarından biri olması hasebiyle ilişkilidir. Hermeneutik kavramı ise te’vilin çağdaş ve güncel versiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu iki işlem arasındaki benzerliklerin yanı sıra, hereneutik kavramı bizi uygulama kriterleri ve kaideleri itibariyle çok daha farklı ve uzak boyutlara taşıyabilme riskini içinde barındırmaktadır.

Te’vil faaliyeti değer yargısı ifade etmesi hasebiyle de bir icthad metodudur. Nitekim bilindiği üzere İslam Hukukunun kaynağı Allah’ın iradesidir. Bu iradenin tezahuru iki biçimde gerçekleşmektedir. Birincisi doğrudan doğruya hüküm koyan ve bu hükümleri açıklayan kaynaklardır ki bunlar Kur’ân ve sünnettir. Ancak bu kaynaklarda bile bazı konular net olarak açıklanmış bazı konular açıklanmamıştır. Şâri tarafından bırakılan bu “bilinçli boşluklar” da ilâhî iradeyi ortaya koyan ve konulmuş hükümleri tespit edip açıklayan kaynaklar yoluyla doldurulmaktadır. Bu mekanizmalardan birisi olan te’vil prensibi icthadın alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu durumda yorum

devreye girmekte, bunun doğal sonucu olarak da yorumlarda farklılaşma meydana gelmektedir.

Genel teşrî getiren hükümler kıyâmete kadar bütün ümmeti bağlayan ve değişmeyen hükümler olup, değişen şey ise hükümlerin meydana gelen olaylara uygulanmasıdır ve bunlar cüz'î hükümlerdir. Ancak İslam dininin evrenselliğinin gereği olarak her mekan ve zaman dilimi için geçerli oluşu, bu özelliğini sağlayacak ve koruyacak olan ictihadı ve dolayısıyla tevili gerektirmektedir.

Akıl ile işlemekte olan te'vil faaliyetine kaynaklık eden tarîhî, coğrafi, aklî, dîni ve lugavî birçok etken bulunmaktadır. Hanefilere göre te'vil yapmanın en önemli gayelerinden biri teşriin her lafzından istifade edebilmektir, yani ihmal değil imali için tevil yapılmaktadır. Bunun yanı sıra, lafızlarla değil manalarla ilgili olan te'vil prensibi çelişki ve tearuz konularında bağdaştırmak üzere büyük bir rol oynamaktadır.

İslam âlimleri te'vilin doğru yerde kullanıldığı takdirde geçerli olduğuna dair neredeyse hemfikirdirler. Ancak hanefî âlimler, te'vilin caizliğini reddedenlere karşın, bu prensibin geçerliliğinin yanı sıra vucubiyetine vurgu yapmaktadırlar. Onlara göre hükmü zannî olan tevil sadece nassın bulunmadığı konularla sınırlı değildir. Bilakis Hanefilere göre te'vilin alanı, nas bulunmasına rağmen kesinlikten uzak olup zan içere ve farklı manalara muhtemel olan her lafzı kapsamaktadır. Te'ville elde edilen ve zan ifade eden hükümlerde hata kabul edilebilir bir durumdur. Dolayısıyla te'vilin nakzı söz konusudur.

Te'vil, sahih, fasid ve batıl olmak üzere üç türe ayrılmaktadır. Te'vilin sahih ve geçerli olabilmesi için hanefî âlimlerin koştığı bir takım şartlar ve dayandırılması gereken deliller söz konusudur. Bu deliller usul âlimlerince sırasıyla muteber olan usul delilleridir.

Hanefî mezhebine müntesib olan âlimlerin, başta mezhebin kurucusu olan imamı azamın te’vili tatbik ederken takip ettikleri düşünülen bir takım yöntemler mevcuttur. Bunlardan biri hükme karar kılmadan önce gerçeştirdikleri şura ve topluca değerlendirme yöntemidir. Bu yöntemle ele aldıkları meseleler güncel olan kaziyelerle sınırlı kalmamış, farazî meseleleri çözümlemeye uzanmıştır. Farazî meseleler hususunda hanefî mezhebi öncü sayılmaktadır.

Hanefî mezhebinin âlimleri delilleri değerlendirirken, lafızların mana ve delalet bakımından incelemişlerdir. Ve lafızları netlik ve açıklık (vuduh) bakımından tasnif ederken gözettikleri amaç: tevilin naslardaki sınırlarını çizmekti.

Hanefî mezhebine göre te’vili neye göre tatbik ettikleri te’vilin ilkelerini temsil etmektedir. Bu ilkeleri hanefî mezhebinin metod ya da görüşlerini anlatan kaynak eserlerde, satırların arasında dağınık bir şekilde bulmak mümkün olmakla birlikte, burada sunduğumuz ilkelerin sadece bir kaçına Vehbi Süleyman Gâvcî’nin “Ebû Hanîfe en-Nu’mân” adlı kitabında farklılıklarla birlikte rastladık. Bizim arz ettiğimiz ilkeler: kolaylık, ihtiyat, toplumun ihtiyaçlarını ve maslahatlarını gözetme, insanın şahsi iradesini, hak ve hürriyetlerini koruma, hukuk güvenliğini koruma ve akıl ilkelerine mutabakat ilkeleridir.

Te’vile karşı olan farklı yaklaşım ve algıların gerektirdiği sonuçlar kaçınılmazdır. Zira insânî aklın bulunduğu yerde görecelik, nisbiyet ve ihtilaf beraberinde gelir. Te’vilin başlıca sonuçlarında bizzat mezheplerin teşekkülüdür. Bunun devamında ise aynı mezhebe müntesip olan bilginlerin arasında te’vili farkı nedeniyle ortaya çıkan ayrışmalar ve farklılıklar sözkonusu olmuştur. Hanefî mezhebi de bu sonuçtan kurtulamamıştır. Zira imama karşı gelenler onun hayatında bile mevcuttu. Bu görüş farklılıkları zamanla daha sistematik bir hale gelmekle beraber, “mezhebin genelinde tercih edilen görüş” şeklindeki ifadelere yerini bırakmıştır.

Te'vîlin nisbî ve zannî oluşu, onu iki uçlu bir silaha dönüştürmeye yetmiştir. Nitekim o bir yönüyle yenilikler karşısında Şârî'in maksadına ışık tutarak şeriâtın esnekliği, evrenselliği ve canlılığının simgesi haline gelirken, öte yandan, sınır ve şartlara riayet edilmeksizin yapıldığında günümüze kadar nasların delâletlerini tahrif etmek için birçok kişiye araç olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm

ABDULAZÎZ,

Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (730/1330), *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevi*, I-IV, Şeriket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, İstanbul 1307.

ABDULGAFFÂR,

Es-Seyyid Ahmed, *et-Tevîlu's-Sahîh li'n-Nassi'd-Dînî*, Daru'l-Mârifeti'l-Camiiyye, Mısır 2005.

ÂMİDÎ,

Ebu'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed (631/1233) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Matbaatu'l-Maârif, Mısır 1914.

APAYDIN,

Yunus, "Te'vîl" md., *DİA*, TDV Yay., c. XXXXI.

.....,

"İctihad", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXI.

EL-ASKALÂNÎ,

Ahmed b. Alî Hâcer (852/1448), *Fethu'l-Bârî*, el-Matbaatu's-Selefîyye, Kâhire 1380.

ATAR,

Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, İstanbul 1988.

AYNÎ,

Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed (855/1451), *Umdetu'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XI, Dâru't-Tabâati'l-Âmire, Âsitâne 1308-1311.

- AZZÂM,** Abdullâh, *Delâletu'l-Kitâbi ve's-Sunne alâ'l-Ahkâm*, Dâru'l-Muctema', Cidde 1421.
- EL-BÂCÎ,** Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef (474/1081), *el-Hudût*, Mektebu's-Sinâi', b.y. t.y..
-, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1331.
- BAĞDÂDÎ,** Ebû Bekir Ahmed b. Alî b.Sâbit el-Hatîb (463/1070), *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1426, I-II.
-, *Târîhu Bağdâd Ev-Medîneti's-Selâm*, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y..
- EL-BASRÎ,** Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib (436/1044), *el-Mûtemed fî Usûli'-Fıkh*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y..
- BEZDEVÎ,** Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Huseyn (482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, b.y. t.y..
- BİLMEN,** Ömer Nasûhî, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılâhât-i Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yay., İstanbul 1971.

- EL-BUHÂRÎ,** Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre b. Berdezve (256/869), *Sahîhu'l- Buhârî*, Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul 1979.
- CESSÂS,** Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî (370/980), *el-Fusûl fî'l-Usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), I-IV, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 1994.
-, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, I-III, Kostantiniyye 1338.
- CURCÂNÎ,** Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed (816/1413), *et-Ta'rîfât*, Matbaâ-i Vehbiyye, Mısır 1300.
- CUVEYNÎ,** İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullâh b. Yûsuf (478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Salah b. Muhammed), I-II, Dâru'l-Vefâ' li't-Tibâa, b.y. 1999.
-, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Abdullâh Cevlim en- Neybâlî), I-III, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1996.
- ÇAĞIL,** Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1966.
- ÇİÇEK,** Mehmet, *Hermenötik-Te'vîl İlişkisi ve Tefsirdeki Yeri*, Tez (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı 2003.

- DÂRAKUTNÎ,** Alî b. Ömer (385/995), *Sunen-i Dârakutnî*, I-IV, Dâru'l- Mehâsin, Kâhire 1966.
- DÂRİMÎ,** Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân (255/868), *es-Sunen*, I-II, Dâru İhyâi's-Sunneti'n-Nebevî, b.y. 1981.
- DEBÛSÎ,** Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. Îsâ (430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
-, *Te'sîsu'n-Nazar*, Matbaatu'l-İmâm, Kâhire t.y..
- DEHLEVÎ,** Ahmed b. Abdirrahîm Şâh Veliyyullâh (1176/1762), *Huccetullâhi'l-Bâliğâ*, I-II, Matbaatu'l-Hayriyye, Kâhire 1322.
- DÎRÎNÎ,** Fethî, *el-Menâhîcu'l-Usûliyye fî'l-İctihâd bi'r-Re'yi fî't Teşrî'i'l-İslâmî*, eş-Şeriketu'l-Muttehidetu, Dimeşk 1985.
- DOĞAN,** Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama Ve Te'vîl Problemi*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2010.
- DÖNMEZ,** İbrahim Kâfi, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yay., Ankara 1990.

- EBÛ DÂVÛD,** Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (275/888), *es-Sunen*, I-IV, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1950-1952.
- EBÛ ZEHRÂ,** Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrût t.y..
- ELMALILI,** Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-IX, Azim Dağıtım Yay., İstanbul t.y..
- ERDOĞAN,** Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yay., İstanbul 2007.
- EL-FEYYÛMÎ,** Ahmed b. Muhammed b. Alî (770/1368), *el-Misbâh'l-Munîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebir*, el-Matbaatu'l Emîriyye, Mısır (Bulak) 1906.
- FÎRÛZÂBÂDÎ,** Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakûb (817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-III, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1913.
- GÂVCÎ,** Vehbî Suleymân, *Ebû Hanîfe:en-Nu'mân İmâmu Eimmeti'l-Fukahâ'*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1999.
- GAZÂLÎ,** Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II, Matbaatu Mustafa Muhammed (el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ), Mısır 1937.
-, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Mârifet, Beyrût 1983.

-, *Kânûnu't-Te'vîl=el-Kânûnu'l-Kullî fî't-Te'vîl.*
Matbaatu'l-Envâr, Kâhire 1940.
-, *el-Menhûl min Tâlikâti'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1980.
- EL-GAZNEVÎ,** Sirâcuddin Ebû Hafs, *el-Gurretu'l-Munîfe fî Tahkîki'l-Îmâm Ebî Hanîfe*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrût 1986.
- HAÇKALI,** Abdurrahmân, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, Etüt Yayınları, İstanbul 2004.
- HAKKI,** İsmail (1868/1946), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Matbaâ-i Nefâis, İstanbul 1330/1912.
- EL-HÂLİDÎ,** Salâh Abdulfettâh, *et-Tefsîr ve't-Te'vîl fî'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nefâis, Amman 1996.
- HALLÂF,** Abdulvehhâb (1375/1956), *İlmu-Usûli'l-Fıkıh*, m.y., b.y. 1947.
- HUDARÎ,** Muhammed e'l-Hudarî Bek (1348/1930), *Usûlu'l-Fıkıh*, Mektebetu't Ticâriyyeti'l Kubra, Mısır 1969.
- İŞİCIK,** Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vîl*, Esra Yay., Konya 1997.

İBN ABDİLBERR,

Ebû Ömer Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdilberr Nemerî (463/1071), thk. Ali en-Necdi Nasıf, Lecnetu-İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kâhire 1973.

İBN ARABÎ,

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, (638/1240), *Tefsîru'l Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Yakdati'l-Arabiyye, Beyrut 1968.

.....,

Fusûsu'l-Hikem, Şevki Bey Matbaâsı, İstanbul 1870.

İBN ÂŞÛR,

Muhammed et-Tâhir (1293/1973), *Mekâsidu's-Şerîati'l-İslâmiyye (İslâm Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi)*, çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, Rağbet Yay., İstanbul 2006.

İBN FÂRİS,

Ahmed b. Zekeriyya (395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire 1366.

İBN HANBEL,

Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, (241/855), *Musned*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1991.

İBN HALDÛN,

Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1982.

- İBN HAZM,** Ebû Muhammed Alî b. Ahmed (456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 198
- İBN HUMÂM,** Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd es-Sivâsi (861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr alâ Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- İBNU'L-KAYYÎM,** Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, tahrîc Muhammed el-mu'tasım-bi'llâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998.
-, *et-Turuku'l-Hukmiyye fî's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Matbaat'ul-Âdâb ve'l-Mueyyed, Mısır 1899.
- İBNU'L MANZÛR,** Cemâluddîn Ebû-l Fadl Muhammed b. Mukerrem (711/1311), *Lisânu-l Arab*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî, Beyrût 1997.
- İBN MÂCE,** Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (273/887), *es-Sunen*, Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arbiyye, Mısır 1952.
- İBN MELEK,** İzzuddîn Abdullatîf b. Abdulazîz b. Eminiddîn (801/1398), *Şerhu'l-Menâr fî'l-Usûl*, İstanbul t.y..

İBN NUCEYM,

Zeynulâbidîn b. İbrâhîm (970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik*, I-VIII, m.y., Kâhire 1311.

.....,

el-Eşbâh ve'n-Nezâir, el-Mektebetu'l-Asriyye, thk. Abdulkerîm el-Fudaylî, Beyrût 2003.

İBN RUŞD,

Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî el-Hafîd (595/1198), *Faslu'l-Mekâl fî Takrîri mâ beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-İtsâl ev Vucûbu'n-Nazari'l-Akl ve Hudûdu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abbâs Câbirî, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrût 1997.

İBNU'S-SALÂH,

Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Abdirrahmân (643/1245), thk. Nureddîn Itr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984.

İBN SÂLİM,

İbrâhîm b. Hasen, *Kazıyyetu't-Te'vîl fî'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Gulât ve'l-Mu'tedilîn*, I-II, Dâru Kuteybe, Beyrût 1993.

İBN TEYMİYYE,

Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm (728/1328), *Mecmûu Fetâvâ*, haz. Amir Cezzar, Enver Baz, I-XX, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyâd 1997.

.....,

Mukaddime fî Usuli't-Tefsir, Dâru's-Şâm li't-Turâs, Beyrût 1988.

İBNU'S-SEM'ÂNÎ,

Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (489/1096), *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.

İSNEVÎ,

Cemaluddîn Abdurrahîm (772/1370), *Nihâyetu's-Sul fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl li'l-Beydâvî*, I-III, Matbaatu Muhammed Alî Subeyh, Mısır 1827.

İZMİRLİ,

İsmail Hakkı (1363/1944), *İlm-i Hilâf*, Dersaadet:Hukuk Matbaası, İstanbul 1912.

.....,

Kitâbu'l-İftâ' ve'l-Kazâ', Evkâf Matbaâsı, İstanbul 1336-1338.

KÂDÎ,

Adudu'l-Mille (756/1355), *Şerhu Muhtasari-l Muntehâ li'l-İmâm İbni-l Hâcib el-Mâlikî* (646/1248), el-Matbaâ el-Kubrâ el-Emîriyye, Mısır (Bûlâk) 1899.

KÂKÎ,

Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (749/1348), *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr li'n-Nesefî*, thk. Fazlur Rahmân, Abdulgafûr el-Afgânî, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke 2005.

KARÂFÎ,

Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân (684/1258), *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1306.

.....,

el-Furûk, Âlemu'l-Kutub, I-IV, Beyrût t.y..

-, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, Mektebetu Nizâr, Riyâd 1997.
- KARAMAN,** Hayreddin, *İslam Hukuku'nda İctihâd*, DİB Yay., Ankara 1975.
-, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul 2007.
- KÂSÂNÎ,** Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, Matbaatu'l-Cemâliyye, Mısır 1910.
- KAVMÎDÎ,** ez-Zevâdî b. Behûş, *Te'vîlu'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî: Dirâse fî Menheci't-Te'vîli'l-Usûlî*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2009.
- KILIÇ,** Muharrem, “Hukuksal Yorumun Filozofik Yorumbilimsel Bağlamı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. XVI.
-, *İslam Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu* (Doktora Tezi), İstanbul 1999.
- KURTUBÎ,** Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1272), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1965.
-, *Bidâyetü'l-Muctehid, ve Nihayetü'l-Muktesid*, I-II, Ahmet Kamil Matbaası, b.y. 1333.

- EL-MAKDİSİ,** Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme (620/1223), *el-Muğnî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1972.
- MA'LUF,** Louis, *el-Muncid (Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye)*, Mektebu Laros, Paris 1973.
- MA'RİFE,** Muhammed Hadi, *et-Te'vîl fî Muhtelifi'l-Mezâhib ve'l-Ârâ'*, el-Mecmau'l-Âlemi li't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahrân 2006.
- MATURÎDÎ,** Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, (333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlioğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005.
- EL-MERĞİNÂNÎ,** Burhânuddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr (593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, Beyrût t.y..
- MOLLA FENÂRÎ,** Şemsuddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed (834/1430), *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, m.y., b.y., t.y..
- MOLLA HUSREV,** Muhammed b. Ferâmuz b. Alî (885/1480), *Mir'âtu'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl*, Şeriket-i Sahaf-ı Osmaniyye Matbaası, Dersâdet 1903.

- MUĞNİYE,** Muhammed Cevad Muğniye, *İlmu Usûli'l-Fıkh fı Sevbihî'l- Cedîd*, Dâru'l İlm li'l Melayîn, Beyrût 1980.
- MUHÂSİBÎ,** Ebû Abdillâh Hâris b. Esed (243/857), *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Kindî, İrbid 1982.
- MUSLİM,** Ebû'l-Huseyin el-Kuşeyrî el-Haccâc, (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, b.y. 1955-1956.
- en-NECCAR,** Muhammed Ali ve Diğerleri, *el-Mu'cem'l-Vasît*, Çağrı yay., İstanbul t.y..
- en-NEMLE,** Abdulkerîm b. Alî b. Muhammed, *el-Câmi' li Mesâili Usûli'l-Fıkhî ve Tatbîkihâ ale'l-Mezhebi'r-Râcihi*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2000.
- NESEFÎ,** Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannef ale'l-Menâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1986.
- NEVEVÎ,** Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Murî, (676/1277) *Şerhu Sahîh-i Muslim*, Matbaatu'l-Kesteliyye, Mısır 1283.
- EL-ÖMERÎ,** Nâdiye Şerif, *İctihâtın Boyutları*, (tashîh: Nihal Vardar), Akabe Yay., İstanbul 1989.

- PALA,** Ali İhsan, *İslam Hukuku'nda İhtiyât İlkesi*, fecr Yay., Ankara 2009.
- RÂZÎ,** Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn (606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), I-VI, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1997.
-, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahrân t.y..
- SÂLİH,** Muhammed Edib, *Masâdiru't-Teşrî' el'İslâmî ve Menâhîcu'l-İstinbât*, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyâd 2002.
-, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I-II, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût 1993.
- SÂMÎ,** Şemsüddîn (1322/1904), *Kâmûs-iTurkî*, I-II, İkdâm Matbaâsı, Dersaâdet 1317.
- SEMERKANDÎ,** Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed (539/1145), *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Mektebetu Dâri't-Turâs, b.y. 1418.
- SERAHSÎ,** Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (483/1091), *Temhîd'l-Fusûl fî İlmi'l-Usûl* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Dâru'l-Mârife, Beyrût 1973.

-, *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-Mârif, Beyrût t.y..
- SEYYÎD BEY,** Muhammed (1343/1924), *Usûl-i Fıkıh Dersleri (Medhâl)*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1333.
- SUBKÎ ,** Abdulvehhâb b. Alî b. Abdulkâfî (771/1369), *Rafu'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, I-IV, Âlemu'l Kutub, Beyrût 1999.
- SUYÛTÎ,** Celâluddîn Abdurrahmân (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2002.
- ŞÂFÎÎ,** Muhammed b. İdris (204/819), *er-Risâle*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ el-Bâbî (thk. A. Muhammed Şakir), Mısır 1358/1940.
-, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1393.
- ŞÂTİBÎ,** Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Gurnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa* (thk. Abdullâh Dıraz), I-IV, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, Mısır t.y..
-, *el-İ'tisâm*, Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, I-II, Mısır 1332.
- ŞA'BÂN,** Zekiyuddîn, *İslâm İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfî Dönmez, TDV Yay., Ankara 2008.

ŞA'RÂNÎ,

Ebû Abdurrahman Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısrî **Şa'rânî** (973/1565), *Kitâbu'l-Mîzân*, thk. Abdurrahman Umeyre, I-II, Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989.

ŞELEBÎ,

Muhammed Mustafa, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, m.y., Mısır 1947.

ŞENKÎTÎ,

Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr (1393/1976), *Muzekkira fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Ulûm ve'l-Hikem, Dimeşk 2004.

ŞEVKÂNÎ,

Muhammed b. Alî b. Muhammed (1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl* (thk. Şâban Muhammed İsmail), I-II, Dâru's-Selâm, Kahire 1998.

.....,

Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntekâ'l-Ahbâr, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1971.

ŞÎRÂZÎ,

Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (476/1083), *Şerhu'l-Lum'a*, thk. Abdüumecîd Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.

TABERÎ,

İbn Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mustafa Halebî Matbaâsı, Mısır 1954.

TEFTÂZÂNÎ,

Saduddîn Mesûd b. Ömer b. Abdillâh (791/1389), *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari-l Muntehâ li'l-İmâm*

- İbni-l Hâcib*, I-II, el-Matbaâtu'l-Kubrâ el-Emîrî, Mısır (Bulâk) 1316.
-, *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh*, I-II, Şeriketu Dâri'l-Erkam bin Ebi'l-erkam, Beyrût 1998.
-, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*,: Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1271.
-, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1957.
- TEHÂNEVÎ,** Muhammed Alî b. Alî b. Muhammed (1158/1745), *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998.
- TİRMİZÎ,** Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunen)*, I-V, Matbaatu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1937/1962/1965.
- TÛSÎ,** Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, (460/1067), *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, t.y..
- YAVUZ,** Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yay., İstanbul 1993.
- ZEBÎDÎ,** Muhibbuddîn Ebû Feyz Muhammed Murtazâ el-Huseynî (1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Daru'l Fikr, Şam 1994.

ZEMAHŞERÎ,

Ebû'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *Esâsu'l-Belâğa*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kâhire 1923.

ZERKÂ,

Mustafâ Ahmed (1357/1938), *el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm*, I-II, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1998.

.....,

Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye, Dâru'l Kalem, Dimeşk 2001.

ZERKEŞÎ,

Bedruddîn Muhammed b. Bâhâdır b. Abdillâh eş-Şâfî (794/1392), *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*, I-VI, Vizârâtu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.

.....,

el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Mârife, Beyrût t.y..

ZEYDÂN,

Abdulkerîm, *Fıkıh Usûlu (İslam Hukuku)*, trc. Rûhi Özcan, Atatürk Üniv. İslam İlimleri Fak., Ankara 1979.

ZEYLA'Î,

Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf (762/1360), *Nasbu'r-Ra'ye li Ehâdisi'l-Hidâye*, I-IV, Dâru'l-Me'mûn, Mısır (Ezher) 1938.

ZUHAYLÎ,

Vehbe, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, Dâr'ul Fıkr, Dimeşk 2008.

....., *et-Tefsîru 'l-Munîr fî Akîdeti 'ş-Şerîati ve 'l-Menhec*,
Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût 1998, I-XXXII.

....., *el-Vasît fî Usûli 'l-Fıkhi 'l-İslâmî*, Dimeşk
Üniversitesi, Dimeşk 1986.

....., *Usûlu 'l-Fıkhi 'l Haneî*, Dâru'l-Mektebi, Dimeşk
2001.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Fetije		Bakı
Doğum Yeri ve Yılı	Gostivar/Makedonya		15.07.1986
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok İyi		İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1997	2004	Şam/Suriye Cemiyetu'l-Garrâ Kız İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2005	2009	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2009	2012	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	fb.52@hotmail.com		
Tarih			
İmza			
Adı Soyadı			

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Fetije BAKI
Tez Adı	Hanefî Mezhebine Göre Te'vîl Prensibi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Bilim Dalı	İslam Hukuku
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Ali KAYA
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni	☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama İzni	☐ Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum ☐ Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl ☐ 2 yıl ☐ 3 yıl ☐ ☐ Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin yukarıda belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih:

İmza: