

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

HANEFÎ FIKİH DÜŞÜNCESİNDE FARZ-VÂCİP AYIRIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ebru BARIŞ

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Soner DUMAN

TEMMUZ– 2021

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HANEFÎ FIKİH DÜŞÜNCESİNDE FARZ-VÂCİP AYIRIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ebru BARIŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

“Bu tez sınavı 02/07/2021 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Soner DUMAN	Başarılı
Prof. Dr. Osman GÜMAN	Başarılı
Doç. Dr. Suat ERDOĞAN	Başarılı



T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Ebru BARIŞ
Öğrenci Numarası	:	y186008003
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	İslam Hukuku
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayırımı
Benzerlik Oranı	:	%12

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

21/06/2021
İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Soner DUMAN

Tarih: 21.06.2021

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Hanefî fıkıh düşüncesindeki farz-vâcip ayırımı meselesi ilişkili olduğu birçok usul konusu ve teorik arka planıyla beraber ele alınmıştır. Özelde Hanefî mezhebi genelde dört mezhep esas alınarak hazırlanan çalışmada, Hanefî mezhebinin konuyla ilgili görüşleri bir bütün halinde sunularak kendi içinde tutarlı bir teori ortaya koyup koymadıkları ve diğer mezheplerin Hanefîler'le olan benzerlik ve farklılıkları belirlenmeye çalışılmıştır.

Bir giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşan çalışmanın ilk bölümünde öncelikle meselenin teorik alt yapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda delillerin epistemolojik değeri, farz ve vâcip kavramlarının lügat ve ıstılah manaları, hükümlerdeki farklılıkları ve son olarak savunulan görüşlerde öne sürülen deliller ele alınmıştır. İkinci bölümde Hanefîler'i böyle bir ayırım yapmaya sevk eden sebepler zikredilmiş ve usulde sahip oldukları farklı görüşlere değinilmiştir. Çalışmanın son bölümünü oluşturan üçüncü bölümde iki kavram arasında fark gözetmenin pratik boyutu dikkate alınarak ayırım üzerine bina edilen fûrû meseleleri ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde diğer mezheplerin de fûrû-i fikhında yer alan ayırımların Hanefîler'le olan benzer ve farklı yönleri zikredilmiş, son olarak ihtilafli ve problematik görünümlü meseleler incelenmiştir.

Bu tezin hazırlamasında hem ilmî hem fikrî açıdan bana yön veren, tezi baştan sona titizlikle okuyup değerlendiren kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Soner Duman'a, değerli katkılarından dolayı saygıdeğer jüri üyeleri Prof. Dr. Osman Güman ve Doç. Dr. Suat Erdoğan'a, tezin son okumasında tez hakkındaki düşünce ve değerlendirmelerini benimle paylaşan kıymetli arkadaşlarım Arş. Gör. Zühal Karakaya ve Hatice Batmaz'a, son olarak eğitim hayatım boyunca manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim kıymetli anneme en kalbi duygularla teşekkür ederim.

Ebru BARIŞ

02.07.2021

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: USÛL-İ FIKIHTA FARZ-VÂCİP AYIRIMI	11
1.1. Delillerin Epistemolojik Değeri: Kat‘î ve Zannî Deliller	11
1.2. Farz ve Vâcibin Kavramsal Çerçevesi	15
1.2.1. Farzın Sözlük Anlamı.....	15
1.2.2. Vâcibin Sözlük Anlamı	17
1.2.3. Farz ve Vâcibin Terim Anlamı.....	19
1.2.3.1. Farz ve Vâcibi Mürâdif Kabul Etmeyenlerin Tanımları.....	19
1.2.3.2. Farz ve Vâcibi Mürâdif Kabul Edenlerin Tanımları	25
1.2.4. Farz ve Vâcib Ayırımının Pratik Sonuçları.....	28
1.3. Savunulan Görüşlerin Delilleri	29
1.3.1. Farz ve Vâcibin Mürâdif Olmadığını Savunanların Delilleri.....	29
1.3.2. Farz ve Vâcibin Mürâdif Olduğunu Savunanların Delilleri.....	34
İKİNCİ BÖLÜM: FARZ-VÂCİP AYIRIMININ SEBEPLERİ VE HANEFÎ HUKUK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ	40
2.1. Hanefîler’in Haber-i Vâhid Karşısındaki Konumu	40
2.1.1. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri ve Deliller Arası Hiyerarşi	45
2.1.2. Mânevî İnkıtâ ve Nas Üzerine Ziyade.....	54
2.2. Fıkıh Usulü Tedvininde İzlenen Metot Farklılığı.....	60
2.3. Nahl Sûresi 116. Âyet ve İslâm Hukukundaki Şüphe Doktrini	66
2.4. Fikrî Etkileşim: el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn Prensibi	70

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FARZ-VÂCİP AYIRIMININ FÜRÛ-İ FIKIHTAKİ
YANSIMALARI..... 74**

3.1. Hanefiler'in Farz-Vâcip Ayırımı Üzerine Binâ Ettikleri Fürû Meseleleri	74
3.1.1. Hem Sübût Hem Delâleti Kat'î Hükümler	74
3.1.1.1. el-Erkânü'l-Erbaa.....	74
3.1.1.2. Abdestin Farzları.....	74
3.1.1.3. Rükû ve Secde	75
3.1.2. Sübûtu Kat'î, Delâleti Zannî Hükümler	76
3.1.2.1. Kurban İbadeti.....	76
3.1.2.2. Bayram Namazları	78
3.1.2.3. Üç Hayız Müddeti.....	79
3.1.3. Sübûtu Zannî, Delâleti Kat'î Hükümler	79
3.1.3.1. İftitah Tekbiri.....	79
3.1.3.2. Namazda Fâtiha Sûresinin Okunması	81
3.1.3.3. Ta'dîl-i Erkâna Riayet.....	82
3.1.3.4. Namazı Selam Vererek Bitirme	83
3.1.3.5. Namazlar Arasında Tertibe Riayet	85
3.1.3.6. Tilavet Secdesi	86
3.1.3.7. Vitir Namazı	87
3.1.3.8. Fıtır Sadakası	89
3.1.3.9. Tavafta Abdest Şartı	90
3.1.3.10. Tavafin Hatîm Duvarının Dışından Yapılması.....	91
3.1.3.11. Sa'y.....	92
3.1.3.12. Umre.....	93
3.1.3.13. Müzdelife'de Akşam ve Yatsı Namazlarının Cem'-i Te'hîr Şeklinde Kılınması	93

3.2. İctihâdî/Amelî/Zannî Farz Kavramları.....	96
3.3. Diğer Mezheplerin Farz-Vâcip Ayırımı Yaptığına Dair Görüşün Tahkiki.....	103
3.3.1. Mâlikîler.....	103
3.3.2. Şâfiîler.....	105
3.3.3. Hanbelîler.....	106
3.4. İhtilafın Lafzîliği Tartışması.....	114
3.5. Problematik Görünüm Arz Eden İki Mesele.....	125
3.5.1. Farz Kavramı ve Bunun Neticeleri Noktasındaki Çelişki.....	125
3.5.2. Tekfir Meselesi.....	128
SONUÇ.....	137
KAYNAKÇA.....	141
ÖZGEÇMİŞ.....	152

KISALTMALAR

- b.** : Bin (Ođlu)
b.y. : Basım Yeri Yok
bk. : Bakınız
çev. : Çeviren
ed. : Editör
Erişim : Erişim Tarihi
EKEV : Erzurum Kùltür Eğitim Vakfı
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
İSTEM : İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mùsikîsi
ö. : Ölüm Tarihi
s.a.v. : Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik Eden
ts. : Tarihsiz
vd. : Ve Diğerleri
y.y. : Yayıncı Yok
H.z. : Hazreti

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayırımı			
Tezin Yazarı: Ebru BARIŞ		Danışman: Prof. Dr. Soner DUMAN	
Kabul Tarihi: 02.07.2021		Sayfa Sayısı: vi + 152	
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri		Bilim Dalı: İslam Hukuku	
<p>Teklifi hüküm çeşitlerinden olan farz ve vâcip terimlerinin eş anlamlı olup olmadığı meselesi hem Hanefî mezhebi hem de diğer mezheplerin fıkıh usulü kitaplarında çokça tartışılan konulardan biridir. Hanefîler iki terimin eş anlamlı olmadığını, ayrı manalara delâlet ettiğini ve farklı neticeler doğurduğunu ifade ederken cumhur, farz ve vâcibin birbirinin yerine kullanılan eş anlamlı iki terim olduğunu savunmuştur. Neticede bu görüş farklılığı fikhî ihtilaflara ve tartışmalara yol açmış ve neredeyse tüm usul ve fûrû kitaplarında bu meseleye mutlaka temas edilmiştir. Hanefîler'in farz ve vâcip terimlerini farklı değerlendirmeleri meseleye yüzeysel olarak bakıldığında basit bir görünüm arz etse de konu bütüncül olarak ele alındığında girift ve karmaşık bir hal almaktadır. Bu nedenle ortaya konulan ayırım birçok mezhep müntesibi tarafından tam olarak anlaşılammış ve farklı iddialar öne sürülmüştür. Kimi zaman da Hanefîler'in kavramları kullanırken kendi içlerinde tutarlı olmadıklarına ve birbirleriyle çeliştiklerine dair eleştiriler yöneltilmiştir.</p> <p>Çalışmamızda Hanefîler merkeze alınmakla birlikte karşı görüş sahiplerinin de meseleyi nasıl ele aldıkları ve Hanefîler'e ne tür eleştiriler yönelttikleri incelenmiştir. Özellikle Hanefîler'in tutarsızlığına yönelik eleştirilere ve problematik görünüm arz eden meselelere cevap aranmış ve Hanefî fıkıh kitapları bu doğrultuda tetkik edilmiştir. Öneme binaen tartışmanın lafzî veya mânevî olduğuna yönelik iddialar da ele alınmış ve bu iddialar detaylı olarak izah edilmeye çalışılmıştır.</p>			
Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Farz, Vâcip, Kat'î, Zannî.			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input checked="" type="checkbox"/>	Ph.D.	<input type="checkbox"/>
Title of Thesis: The Distinction of Fard-Wajib in Hanafi Fiqh Thought			
Author of Thesis: Ebru BARIŞ		Supervisor: Professor Soner DUMAN	
Accepted Date: 02.07.2021		Number of Pages: vi + 152	
Department: The Basic Islamic Sciences		Subfield: Islamic Law	
<p>The concepts fard and wajib, which are types of al-hukm al-taklifi, whether they are synonymous or not, is one of the most discussed issues in the usul al-fiqh books of both Hanafi school and other schools. While Hanafis stated that the two concepts are not synonymous and produce different results, according to all, fard and wajib are two synonymous concepts used interchangeably. As a result, this difference of opinion has led to jurisprudential disputes and debates, and this issue has definitely been touched on in almost all the books of usul and furu. Although Hanafis' different evaluations of the concepts fard and wajib appear simple when looked at superficially, the issue becomes complex when considered holistically. Therefore, the distinction made has not been fully understood by many school followers. Sometimes, criticism has been made that Hanafis are not consistent within themselves when using concepts.</p> <p>In our study, although the Hanafis are at the center, it has been examined how the opponents approached the issue and which debates they dealt with. In particular, answers have been sought to the criticisms of the inconsistency of the Hanafis and the issues that have a problematic appearance and Hanafi fiqh books have been studied in this direction. Due to its importance, it has also been dealt with the claims that the discussion is literal and tried to be explained in detail.</p>			
Keywords: Fiqh, Fard, Wajib, Qat'i, Zanni.			

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Sınırlandırılması

Fıkıh usulünün dört ana konusundan birini teşkil eden “hüküm bahisleri”¹ içinde teklifî hükümler son derece önemli bir yer tutar. Kimi usulcüler, fıkıh usulünün nihaî amacını teşkil etmesinden hareketle hükümlerin fıkıh usulünün ana konusunu oluşturduğunu belirtmişlerdir.² Teklifî hüküm kategorisinde yer alan farz ve vâcip kavramları usûl-i fıkıh eserlerinde üzerinde çokça tartışılan ve özellikle müteahhirîn dönem³ usul kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınan konulardan biridir. Usul eserlerinde Hanefiler dışındaki mezheplerin bu iki terimi eş anlamlı kabul ettiği, buna karşın Hanefiler’in farklı gördüğü belirtilir. Bu farklılığın sözde bir farklılık mı yoksa öze yansıyan bir farklılık mı olduğu, sebepleri ve fûrû-i fıkha yansımaları gibi konular birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Çalışmamızda Hanefî fikhındaki önemine binaen farz ve vâcip kavramları ele alınmış ve

¹ İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min- ‘ilmi’l-usûl* adlı eserinin giriş bölümünde fıkıh usulünün “semere”, “müsmir”, “turuku’l-istismâr” ve “müstesmir” olmak üzere dört ana konu etrafında toplandığını zikretmiştir. Semere ile hüküm, müsmir ile deliller, turuku’l-istismâr ile hüküm çıkarma metotları, müstesmir ile de müteahhid kastedilmektedir. Buna göre hüküm bahisleri veya hüküm teorisi olarak ifade edeceğimiz konular Gazzâlî tarafından semere başlığı altında detaylı olarak ele alınmıştır. Bk. Ebû Hâmid Hücetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Zühreir Hâfız (Cidde: Şirketü’l-Medîneti’l-Münevvera li’t-Tibaâ ve’n-Neşr, ts.), 1/18-19.

² Fıkıh usulünün mevzuu hakkında farklı görüşler öne sürülmekle birlikte genel olarak “fıkıh usulünü fıkıh usulü yapan konusu”nun deliller ve hükümler olduğu kabul edilmiştir. Bunun yanında fıkıh usulünün mevzuunun yalnızca deliller veya yalnızca hükümler olduğunu kabul eden alimler de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 134.

³ İslâm düşünce tarihinde öncekiler anlamına gelen “Mütekaddimîn” ve sonrakiler anlamındaki “müteahhirîn” kavramları zaman unsuru dikkate alınmakla birlikte bazı değişim ve dönüşümleri ifade etmek için kullanılmıştır. Her ilimde farklı müellif veya eserlerle ilişkilendirilen bu ayırımın genel olarak ilimlerin teşekkül dönemini tamamladıkları zaman dilimi esas alınmaktadır. Buna göre mütekaddimîn dönemi, İslâm’ın başlangıcından ilimlerin genel olarak teşekkülünü tamamladığı IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar devam eden zaman dilimi olarak kabul edilmektedir. IV. yüzyıl, birçok gelişim ve dönüşümün yaşandığı dönem olarak öne çıkmaktadır. Meseleyi fıkıh ilmi açısından ele alacak olursak fıkhâ dair yazılan muhtasar eserler, küllî kaide çalışmaları, kapsamlı şerhler ve kapsamlı usul kitaplarının ilkleri bu yüzyılda telif edilmiş ve mezhep olgusunun gelişimi bu dönemde tamamlanmıştır. Fıkıh usulünün de mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri genel olarak böyle olmakla birlikte fıkıh usulü klasik yapısını fıkıhtan biraz daha geç dönemde -IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllarda- tamamladığından Hanefî usulünün mütekaddimîn dönemi Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) ile sona erer. Mütekaddimîn-müteahhirîn dönemlerinin belirlenmesinde daha farklı yaklaşımlar olmakla birlikte biz çalışmamızda bu ayırımı esas alacağız. Dönemlendirmeye dair ayrıntılı bilgi için bk. Murteza Bedir – Eyyüp Said Kaya, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/186-189.

Haneffî fıkıh düşüncesindeki yerine ve diğer mezheplerle olan benzer ve farklı yönlerine değinilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe literatürde teklifî hüküm kavramlarını ele alan müstakil birkaç çalışma yer almaktadır.⁴ İkisi doktora seviyesinde hazırlanmış ve bizim de araştırmamızda zaman zaman müracaat ettiğimiz oldukça nitelikli çalışmalardır. Bunlardan ilki Uğur Bekir Dilek tarafından hazırlanan *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)* adlı çalışmadır. Diğeri ise Recep Çetintaş'a ait *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifî Hüküm Terminolojisi* adıyla hazırlanan doktora tezidir. Bu çalışmalarda teklifî hüküm terimlerinin tamamı ele alınmış ve gelişim seyirleri ortaya konmuştur. Bunların yanı sıra teklifî hüküm çeşitlerinden tek bir kavramın müstakil olarak ele alındığı bazı çalışmalar da yapılmıştır.⁵

Araştırmamız neticesinde farz veya vâcip kavramları özelinde ise iki yüksek lisans tezi, bir tebliğ ve bir makale çalışması olduğu tespit edilmiştir. Yüksek lisans tezlerinden biri

⁴ Uğur Bekir Dilek, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifî Hüküm Terminolojisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Mehmet Yavuz, *Teklifî Hükümün Derecelendirilmesine Tesir Eden Faktörler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Teklifî hükümlerle ilgili tespit edilebilen makale çalışmaları için bk. Yunus Apaydın, "Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-Şerîa", *İSTEM Dergisi* 7/14 (2009), 107-119; Ayhan Ak, "İbn Hazm'ın Teklifî Hüküm Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 23-44; Taha Nas, "Teklifî Hükümlere Küllî Bakış: Şâtibî Örneği", *EKEV Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 537-558.

⁵ Türkçe literatürde -farz-vâcip kavramları hakkında yapılan çalışmalar hariç- tespit edebildiğimiz tüm çalışmalar için bk. Seyit Mehmet Uğur, *Fıkıh Usulünde Haram Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Abdurrahman Huzeyfe Karadeniz, *Fıkıh Usulünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukukî Neticeleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Süleyman Erişti, *İslâm Hukuku'nda Mekruh Kavramı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Selma Çakmak, *Haneffî Mezhebinde Mekruh Kavramı, Gelişimi ve Tenzîhî-Tahrîmî Mekruh Ayrımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Selahaddin Eroğlu, "Mekruh", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 297-303; Oumar Tandjigora, *İmâm Mâlik'in Muvatta'ında Yer Alan Mekruh Kavramı ve Bu Kavramın Mâlikî Mezhebine Yansıması* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Hasan Güleç, "Mubah", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 121-129; Emrullah Dumlu, "Hukukî Serbest Alan: Mubah (Klasik Yaklaşım ve Şâtibî Örneği)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 157-186; Murat Polat, "İslâm Hukukunda Cevaz ve Mubah Kavramları", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 53-72; İbrahim Yılmaz, "Şâtibî'de Mertebetü'l-Afv Kavramı: Beş Teklifî Hüküm Dışında Kalan Durumlar ve Mubah ile İlişkisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 125-162; İbrahim Yılmaz, "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 206-239.

Ayhan Ak tarafından kaleme alınan *İbn Rüşd'e Kadar İslâm Hukuku'nda Farz ve Vâcip Kavramlarının Gelişimi* adlı çalışmadır. Çalışmada farz ve vâcip kavramlarının farklı tanımları, vâcibin çeşitleri, farz ve vâcibin diğer teklifî hükümlerle olan ilişkisi ve kat'î vâcip-zannî vâcip kavramları vb. konular ele alınmıştır. Hanefîler'deki farz-vâcip ayırımına ise sadece tanımlar sırasında ve kat'î vâcip-zannî vâcip meselesi açıklanırken değinilmiştir.

Diğer çalışma Muharrem Özarlan'a ait *Şerî Hüküm ve Hanefîlerde Vâcip Kavramı* adlı yüksek lisans tezidir. Belirtilen tezin ilk bölümünde teklifî hüküm kısımları genel olarak ele alınmış, ikinci bölümde vâcibin çeşitleri ve Hanefî mezhebindeki haber-i vâhid anlayışı ayrıntıya girilmeden izah edilmiştir. Her ne kadar tezin başlığından Hanefîler'deki vâcip kavramıyla olan bağlantısından hareketle farz kavramıyla ilgili detaylı izahlara girileceği düşünülse de çalışmada daha çok vâcibin çeşitlerinden bahsedilmiş, farz ve vâcip ayırımıyla ilgili sadece teklifî hüküm kısımları zikredilirken birkaç temel açıklama ile yetinilmiştir.

Tebliğ çalışması ise *Hanefîlerde Farz-Vâcip Ayırımı ve Sünnetin Hükümü Üzerinde Bazı Düşünceler* adıyla Abdulkadir Şener tarafından hazırlanmıştır. 7 sayfalık tebliğin sadece ilk üç sayfasında farz-vâcip ayırımının mahiyetinden bahsedilmiştir. Bir tebliğ olması hasebiyle herhangi bir ayrıntıya girilmemiştir.

Başka bir çalışma Osman Bayder tarafından hazırlanan ve *Hanefîlerin Amelî Farz Kavramına Dair* adıyla yayınlanan makale çalışmasıdır. Amelî farz kavramı, Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahip ve farz-vâcip ayırımının neticelerini anlamada kilit noktalardan birini teşkil etmektedir. Bir makale çalışması olmasına rağmen konuyu yetkin bir şekilde ele alan yazarın çalışmasından ilgili konu hakkında oldukça istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. Her ne kadar farz kavramıyla bağlantılı olduğu için çalışma burada zikredilse de makale, farz-vâcip ayırımına dair sadece cüz'î bir meseleyi ele almaktadır.

Buna göre farz-vâcip kavramlarına dair kayda değer tek çalışma, Ayhan Ak tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir. Ancak çalışmanın konusu farz-vâcip ayırımı özelinde olmadığı için mesele her açıdan incelenmemiş ve birçok noktaya temas edilmemiştir. Araştırmamızda ise daha önce üzerinde müstakil bir çalışma yapılmamış olan farz-vâcip

ayırımı konusu birçok açıdan detaylı olarak ele alınmış ve meseleye dair tüm tartışma konularına temas edilmeye çalışılmıştır.

“Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayırımı” başlığını uygun gördüğümüz tezimizi “Hanefî” ifadesiyle kayıtlamamızda ayırımın onlarla özdeşleşmiş olması etkili olmuştur. Ancak çalışmamızda görüleceği üzere ayırımı mutlak anlamda Hanefîler’e nispet etmek isabetli değildir. Çalışmamızı Hanefî mezhebiyle sınırlamış olsak da mümkün olduğu ölçüde diğer mezhepler de incelenmiştir. Başlıkta “fıkıh düşüncesi” ifadesini kullanarak hem usul hem de fûrûyu dikkate aldığımızı belirtmiş oluyoruz. Sadece usul kelimesini kullandığımızda bunun fûrûya yansımaları meselesi eksik kalmaktadır. Zira biz, bu konuyu netleştirmek için çoğu zaman fûrû fıkıh kitaplarına müracaat ettik. Fıkıh usulünde hüküm bahisleri içerisinde ele alınan vâcip terimi çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Ancak biz tezimizde Hanefî fıkıhında vâcip terimiyle ilgili tüm konuları değil yalnızca farz ve vâcip ayırımını anlamaya yönelik konuları ele aldık.

Çalışmanın Önemi

Hanefîler’in diğer mezheplerden farklı olarak oluşturdukları vâcip ve tahrîmen mekruh gibi ara hüküm formlarının, diğer bir deyişle mezheplerin usul düşüncesine bağlı olarak gelişen kavramların incelenmesi fikhî ihtilafları anlama noktasında önem arz etmektedir. Zira fıkıh terimleri konusunda sıklıkla yapılan hatalardan biri herhangi bir terimi her mezhepte aynı anlam kapsamında değerlendirmektir. Bunun neticesinde mezhepler tarafından farklı kullanılan kavramlar hakkında yanlış çıkarımlarda bulunmak kaçınılmaz olmaktadır.

Hanefîler’in vâcip, tahrîmen mekruh gibi ara hüküm formları üretmeleri teklifî hükümlerin en girift muhtevaya sahip çeşitlerini oluşturmaktadır. Dahası farzı ve vâcibi dahi kendi içlerinde birkaç kısma ayırmaları ve bunların farklı neticeleri olduğunu kabul etmeleri meseleyi daha da karmaşık hale getirmekte ve il bakışta Hanefîler’in bazı meselelerin hükümlerinde kendileriyle çeliştikleri izlenimi vermektedir. Bundan dolayı tezimizde Hanefî usulünde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz farz ve vâcip terimlerinin mahiyeti ve özellikle problemlili gözüken konular ele alınmıştır. Hanefî mezhebindeki önemi, birçok fikhî ihtilafın kaynağı olması, çeşitli usul konularıyla olan bağlantısı, Hanefîler’in kendileriyle çeliştiklerine dair iddialar, ayırımın ısrarla lafzî

olduğunun savunulması ve meselenin usul, fūrū ve kelām olmak üzere üç farklı boyutunun mevcut olması bu konunun yüksek lisans çalışması olarak seçilmesinde etkili olmuştur. Konunun seçilmesindeki diğer bir etken, farz-vâcip ayırımına dair çeşitli çalışmalarda yer alan dağınık bilgiler arasında isabetli olmayan bazı hususların bulunması ve bu hususların tahkik edilmeye değer görülmesidir. Çalışma sırasında bu bilgilere yer yer atıf yapılarak usuldeki doğru karşılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın temel hedefi, Hanefî usulündeki farz-vâcip ayırımını bütüncül olarak ele almak ve konuya yüzeysel olarak temas eden çalışmalarda ihmal edildiği düşünülen meseleleri incelemektir. Bu doğrultuda farz-vâcip ayırımının Hanefî usulündeki yeri ve önemi, Hanefîler'in iki kavrama eşit muamele yapmalarının teorik arka planı, konunun bağlantılı olduğu usul meseleleri ve eleştiri mahiyetinde ileri sürülen iddialar mümkün olduğu kadarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Yine farz-vâcip ayırımına dair Hanefî usulünde problematik görünüm arz eden meseleler ele alınarak Hanefî usulü açısından nasıl çözümleneceğine cevap bulunmaya çalışılmıştır. Söz gelimi Hanefîler'in bazı vâcipeler hakkında “farz” ifadesini kullanmaları veya farz olarak niteledikleri kimi hükümlerin farziyetini inkâr eden kimseleri tekfir etmemeleri gibi bazı hususlar Hanefî usul düşüncesindeki ayırımda bir karışıklık olduğu izlenimi vermekte ve konunun izahını zorunlu hale getirmektedir. Çalışmamızda bu soru işaretlerine dikkat çekilerek Hanefîler'in bunlara yönelik izahları tespit edilmiştir.

Bunun yanı sıra çalışmamızda konuyla ilgili diğer mezhep müntesipleri tarafından öne sürülen iddiaların haklılık payını ve ısrarcı bir tavırla ayırımın lafzî olduğunu savunmalarının sebeplerini değerlendirmeye çalışacağız. Farz-vâcip ayırımına dair diğer mezheplere atfedilen görüşlerin usul ve fūrū-i fıkıh bütünlüğü içerisinde ele alınarak Hanefî usul düşüncesiyle olan benzer ve farklı yönlerini tespit etmek de çalışmamızın hedefleri arasındadır.

Çalışmanın Metodu ve Kaynakları

Geniş bir kaynak taraması yapılan çalışmamızda klasik fıkıh usulü eserleri araştırmamızın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Araştırmada öncelikle Hanefî usul kitapları kronolojik

sırayla incelenmiş, bu doğrultuda kavramlarla ilgili tartışmalar ve farz-vâcip ayırımının usulde bağlantılı olduğu meseleler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Konunun modern usul kaynaklarında ele alınışını görebilmek adına zaman zaman çağdaş usul kaynaklarına da müracaat edilmiştir. Ayrıca çok detaylı olmamakla beraber genel bir karşılaştırma yapabilmek ve diğer mezheplerin Hanefîler'e yönelttiği eleştirileri görebilmek için diğer üç mezhebin muteber usul kaynakları da incelenmiştir. Diğer mezheplere ait usul kitaplarının incelenmesinin bir diğer sebebi, farz-vâcip ayırımını Hanefîler dışında benimseyen farklı mezhep müntesiplerinin olup olmadığını tespit edebilmektir. Zira bazı usul kaynaklarında söz konusu ayırımın Hanefîlerle sınırlı olmadığına dair görüşler ve atıflar yer almaktadır.

Usul kaynaklarının yanı sıra farz-vâcip ayırımının neticelerini ve pratiğe yansımalarını tespit edebilmek için fûru-i fıkıh kaynaklarına da başvurulmuştur. Bu yapılırken sadece Hanefî fûrû kaynakları değil zaman zaman diğer mezheplerin kaynakları da incelenmiştir. Böylelikle diğer mezheplerle Hanefîler arasında ayırımdan neşet eden ihtilafların fûrûda ne tür farklılıklara yol açtığı ve bu farklılıkların diğer mezheplerde nasıl izah edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızla yakından ilgisi olan mânevî inkıtâ, nassa ziyade, fesad-butlân, rükün-şart konularıyla ilgili yapılan çalışmalar da imkân nispetinde incelenmiştir. Yine farz ve vâcip kavramlarının mukabilinde yer alan haram ve tahrîmen mekruh kavramlarının birbiriyle olan ilişkisini ve bunları her açıdan aynı değerlendirmenin mümkün olup olmadığını tespit etmek amacıyla bu kavramlar da bazı yönlerden incelenmiştir.

Teklifi Hükümlere Genel Bir Bakış

Yüce Allah, göklerin ve yerlerin yaratılış sebebinin insanların hangisinin daha güzel amel işleyeceğini sınamak olduğunu belirtir (Hûd 11/7). Bir başka âyette ise ölümün ve hayatın yaratılış sebebinin insanların hangisinin daha güzel amel işleyeceğinin sınanması olduğu belirtilir (el-Mülk 67/2). Bir amelin Allah nezdinde “güzel” olarak nitelenmesi, iki amel arasında mukayese yapıp hangisinin “daha güzel” olduğunun belirtilmesi ise ortada bu değerlendirmeye esas bazı kriterlerin bulunmasını gerektirir. İşte usul ilminde “teklifi hükümler” başlığı altında ele alınan hususlar, dinî değerlendirmeye göre insan fiillerinin güzellik ve kötülük açısından nasıl tasnif edileceğini ortaya koyar.

Hanefilerin hüküm tanımları dikkate alındığında teklifî hükümler, mükellefiyet şartlarını hâiz olan insan fiillerine ilişkin ilâhî hitabın neticesi olarak görülür. Şu hâlde insan fiilinin söz konusu olduğu tüm durumlarda teklifi hükümden söz etmek mümkün olduğundan teklifi hükümler bir müslümanın hayatının her alanında karşısına çıkmaktadır. Bundan dolayı kişi öncelikle teklifî hükümleri genel olarak bilmeli ve ifade ettiği manayı anlamalıdır. Örneğin Hanefî mezhebine mensup bir kimse vâcip ve tahrîmen mekruh hükümlerinin hafife alınmayacak hükümler olduğunu mutlaka bilmeli ve o doğrultuda hareket etmelidir. Ancak günümüzde bazı kimselerin özellikle tahrîmen mekruh kavramındaki mekruh ifadesi nedeniyle bu hükmü tam olarak anlayamadıkları ve hafife aldıkları görülmektedir. Yine farz-ı kifâye kapsamında değerlendirilen ameller son derece önemli olmasına rağmen çoğu kimse tarafından “kifâye” kelimesinden dolayı hafife alınmakta ve başkaları tarafından eda edilmesi beklenmektedir. Bunun yanı sıra teklifî hükümlerin genel mantığının da anlaşılması müslüman açısından son derece önemlidir.

Fıkıh alimleri, şer‘î hükümleri çeşitli kısımlara ayırmış olsa da her bir teklifî hükmün müslüman hayatında ayrı bir önemi vardır. Ancak bazı kimseler farz veya vâcip olmadığı için tüm sünnet ve mendupları terk edebilmektedir. Ya da haram olmadığı için birçok mekruh ameli kolaylıkla, zorda kalmaksızın işleyebilmektedir.⁶ Bu tür davranışlar teklifî hükümlerin genel mantığını anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. İslâm âlimleri, teklifî hükümleri birbirinden ayırırken ve naslara dayanarak bazılarının terkinden dolayı ceza gerekeceğini belirtirken sünnetlerin veya mekruhların hafife alınacak hükümler olduğunu akıllarından geçirmemişlerdir. Aksine birtakım hadislerle dayanarak sünnetlerin tamamını terk etmenin veya mekruhları çokça işlemenin kişiyi harama sevk edeceğini belirtmişlerdir. Onlar için sünnetler de vâcipler de Şâriin yapılmasını istediği fillerdendir. Yine hem mekruhlar hem de haramlar kesinlikle uzak durulması gereken fiiller olarak görülmüştür.⁷

Teklifî hükümleri kavramanın önemini gösteren bir başka husus, müslümanların birbiriyle tearuz eden hükümler arasında doğru tercihi yapmasını sağlamasıdır. Örneğin

⁶ Muhammed Ebül-Feth el-Beyânûnî, *el-Hükmü't-teklifî fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1409/1988), 13.

⁷ Beyânûnî, *el-Hükmü't-teklifî*, 69.

sünnet hükmünde olan hacerü'l-esved'i öpmenin başka bir müslümana eziyet vereceği durumda kişinin istilamla/uzaktan selam vermekle yetinmesi gerekir. Çünkü müslümana eziyet vermemek vâcib hükmündedir ve sünnete öncelenmesi gerekmektedir. İçki içmek haram olmasına rağmen susuzluktan ölmek üzere olan bir kimsenin içki içmesi vâcibtir. Zira canın korunması vâcibtir ve harama tercih edilmesi gerekir.⁸ Âlimler hükümler arasında tearuz olduğunda hangisinin tercih edileceğine dair birçok esas belirlemiş ve birçok hükmü bu esaslar üzerine bina etmiştir. Müslüman kimsenin bu hükümleri en azından asgari düzeyde bilmesi ve öğrenmesi gerekmektedir.

Her müslüman tarafından bilinmesi gerekenler bir yana şer'î ilimlerle özellikle de fıkıh ilmiyle iştigal edenlerin, fukahanın teklifî hüküm anlayışını ve mezheplerin bu konuda ihtilaf ettiği noktaları bilmesi son derece önemlidir. Söz gelimi ilim talibinin, sünnet kavramıyla ne kastedildiğini, hadislerde yer alan her hükmün sünnet olup olmadığını ve mezheplerin bu konu hakkındaki görüşlerini bilmesi, fukahanın ictehad ameliyesini anlamasını kolaylaştıracaktır. Aksi hâlde kişinin herhangi bir mezhebin amel etmediği sahih bir hadisi gördüğünde hadis olmasına rağmen onunla amel edilmemesini anlamayarak yanlış çıkarımlarda bulunması pek muhtemeldir.

Hem Hanefîler'in hem de diğer mezheplerin teklifî hüküm teorisini anlayabilmek için öncelikle yaptıkları taksimlerin bilinmesi gerekmektedir. Usûl-i fıkhîde genellikle "Şâriin kulların fillerine ilişkin hitabı veya hitabının eseri"⁹ şeklinde tanımlanan şer'î hüküm, teklifî ve vaz'î olmak üzere ikiye ayrılır. Usulcüler teklifî hükmü; "Şâriin mükelleften bir fiili yapmasını veya terk etmesini istemesi yahut onu yapıp yapmama arasında muhayyer bırakması", vaz'î hükmü ise "Şâriin bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılması" şeklinde tanımlamışlardır.¹⁰

Teklifî hükümler, Hanefîler dışındaki usulcülere göre beşe ayrılır. Cumhura göre, Şâri' tarafından yapılması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiil vâcib, kesin ve bağlayıcı tarzda istenmeyen fiil mendup olarak isimlendirilir. Şâri' tarafından kesin ve bağlayıcı tarzda

⁸ Ferzadk Abdulazzâvî - Halil İbrahim Taha Yasin, "Ref'u't-Teâruz beyne Edilleti Aksami'l-Hükmi't-Teklifî ve Nemâzicu mine't-Tatbikâti'l-Fıkhîyye", *Mecelletü't-Türâsi'l-İlmî el-'Arabi* 12/2 (2010), 53, 56.

⁹ Abdullah Kahraman, "Hüküm", *Fıkıh Usûlü El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 62.

¹⁰ Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beyrut: Metâbiu Dârü'l-Kütüb, 1971), 218.

terk edilmesi istenen fiil haram, kesin ve bağlayıcı tarzda istenmeyen fiil mekruh, yapıp yapılmaması hususunda mükellefin serbest bırakıldığı fiil ise mubah olarak adlandırılır.¹¹ Hanefîler, delilin sübût ve delâlet açısından kesin olup olmamasını dikkate alarak farz-vâcip ve haram-tahrîmen mekruh gibi ayırımlar yaparak bu taksimi daha da genişletmişler ve teklifî hükümlerin sayısını yediye çıkarmışlardır.

Hanefîler, Şâri‘ tarafından kesin ve bağlayıcı tarzda emredilen ve bu emrin kat‘î delille sabit olduğu hükmü farz; zannî delille sabit olduğu hükmü vâcip olarak kabul etmişlerdir. Cumhur ise delillin sadece delâlet yönünü dikkate alarak hüküm ister kat‘î ister zannî delille sabit olsun ikisi için de farz/vâcip kavramlarını kullanmıştır. Farz ve vâcibin ayrılması konusundaki anlayış, Hanefîler’in haram-tahrîmen mekruh taksiminde de söz konusudur. Hanefî fakihler yaptıkları bu ayırımın, üzerine farklı hükümler binâ edilen mânevi bir ihtilaf ve öze ilişkin bir ayırım olduğunu savunurken cumhur, bunun gerekli bir tefrik olmadığını ve ihtilafın lafzî olmanın ötesine geçmediğini ifade etmiştir. Buna dair görüşler ve her görüşün delilleri çalışmamızda ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Helal, haram, vâcip ve sünnet gibi kelimeler İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren kullanılsa da teklifî hükümlerin terim anlamını kazanması fikhın tedvininden itibaren gerçekleşmiştir.¹² Naslarda lügat anlamıyla kullanılan bu kelimeler, usulün müstakil bir ilim dalı olarak tedvin edilip de kavramlarının oluşmasından önce geniş bir anlam yelpazesine sahipti. Fukaha, bu kelimelerin ortak anlamlarını dikkate alarak ayrıca eş anlamlı kullanılan birçok kelimeyi belirlenen bazı hükümler altına dahil ederek sistematik bir taksim yapmıştır. Dolayısıyla Kur’an ve Sünnet naslarında hükümler tam olarak bu şekilde taksim edilmese de fukahanın beşli veya yedili taksim yapmasında nasların etkili olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.¹³ Zira âlimler, naslarda yer alan emir ve nehiylerin bir kısmının bağlayıcı tarzda, bir kısmının bağlayıcı olmayan teşvik tarzında, bir kısmının da seçim hakkını kişiye bırakacak tarzda istenmesine bağlı olarak istikra yoluyla hükümlerin kuvvet derecelerinin farklı olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Hanefîler dışındaki çoğunluk bu tespite dayanarak hükümleri beşe ayırırken Hanefîler delillerin

¹¹ Şa‘bân, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 218.

¹² Beyânûnî, *el-Hükmü’t-teklîfî*, 64.

¹³ Dilek, *Teklîfî Hükm Terimleri*, 10.

sübût ve delâletindeki kat'îlik ve zannîliği de dikkate alarak teklifî hükümleri yediye ayırmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM: USÛL-İ FIKIHTA FARZ-VÂCİP AYIRIMI

Teklifi hükümler içinde, yapılması Şâri' tarafından bağlayıcı tarzda istenen fiillerin hükmünü ifade etmek için kullanılan farz ve vâcib ifadelerinin tanımlarının anlaşılması her şeyden önce delillerdeki zannîlik ve kat'îliğin anlaşılmasına bağlı olduğundan öncelikle kat'î delil ve zannî delil kavramları üzerinde durulacaktır. Zira ihtilaf noktasının tam manasıyla anlaşılması için bunlardan muradın ne olduğunun ve tam olarak hangi delilleri içerisine aldıklarının netleştirilmesi gerekir.

1.1. Delillerin Epistemolojik Değeri: Kat'î ve Zannî Deliller

Fakihler delilleri kuvvetliden zayıfa doğru yakîn, zan, şek ve vehim olmak üzere dört mertebede ele almışlardır.¹⁴ Şek, iki şey arasında kararsız kalıp iki taraftan birini diğerine tercih edememe halidir. Zan ise ihtimalli olan iki taraftan birinin diğerine tercih edilebilmesi durumudur.¹⁵ Kuvvetli olan taraf zan, zayıf olan taraf ise vehim olarak adlandırılır.¹⁶ Başka bir ifadeyle zan doğru olduğuna % 50'den fazla kanaat getirilen vehim ise % 50'den az ihtimali olandır. Deliller arasında en üst mertebede yer alan yakîn ise şüphenin (şek) zıddı olup "kendisinde şüphe bulunmayan vakıya uygun bilgi"yi ifade eder.¹⁷ Yakîn derecesindeki bir delil, yakînî delil veya kat'î delil olarak adlandırılır ve deliller arasında en üst mertebeyi ifade eder.

Yakîn kavramıyla eş anlamlı kullanılan "kat'" (قطع) kelimesini usul âlimleri iki manada kullanmıştır. Birincisi aslı itibariyle herhangi bir ihtimalin olmaması (نفي الاحتمال أصلاً), diğeri delilden neşet eden bir ihtimalin olmamasıdır (نفي الاحتمال الناشئ عن دليل). Özellikle Hanefî usulcüler, kat'î ibaresinin bu iki manada kullanılmasına binaen kat'î bilgiyi de iki manada kullanmıştır. Birincisi "ihtimallerin tamamını ortadan kaldıran bilgi"dir.¹⁸

¹⁴ Osman Demir, "Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/273.

¹⁵ Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, "şek" (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.), 110.

¹⁶ Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l- 'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "zan", 2/1153.

¹⁷ Tehânevî, "yakîn", 2/1812.

¹⁸ ما يقطع الاحتمال

Bunlara muhkem âyet ve mütevâtir haber örnek verilir ve bu delillerin sağladığı bilgi “ilmü’l-yakîn” olarak adlandırılır. Diğeri ise “delilden neşet eden ihtimali ortadan kaldıran bilgi”dir.¹⁹ Bunlara da zahir, nas, meşhur haber örneği verilir ve bu tür delillerin sağladığı bilgi “ilmü’t-tuma’nîne” olarak adlandırılır.²⁰

Kuvvet dereceleri dikkate alınarak sem’î deliller, kat’î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bunlar da kendi içerisinde sübût ve delâlet açısından ikiye taksim edilir. Sübût, delilin kaynağa aidiyetine ilişkin olarak yapılan değerlendirmedir. Bu değerlendirme sonucunda delilin kaynağa ait olduğu ya da olmadığı yüzde yüz sabit olabileceği gibi, delilin kaynağa ait olup olmadığı konusunda ihtimal de söz konusu olabilir. Bu ihtimal bazen delilin kaynağa ait olduğu yönünde daha güçlü olurken bazen de delilin kaynağa ait olmadığı yönünde daha güçlü olabilir.

Buna göre sübûtun kat’îliği, delilin sâdır oluşunun kesin olması, bize sahih olarak ulaştığına dair herhangi bir şüphenin bulunmamasıdır. Şüphe bulunduğu takdirde sabit oluşu zanniyet ifade eder. Örneğin bütün Kur’an âyetleri bize hiçbir kesinti ve şüphe olmadan ulaştığı için sübûtları kat’îdir. Bir başka deyişle Kur’an âyetlerinin, kendisine izafe edilen Allah’a aidiyetinde tam bir kesinlik söz konusu olup hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Kur’an’ın bütünü için geçerli olan bu husus, sünneti içeren bütün rivayetler için geçerli değildir. Sünnetler içinde mütevâtir hadislerin kaynağa yani Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aidiyeti kesin olduğundan sübûtları kat’îdir. Âhâd hadisler ise râvilerin yanılma ihtimallerinden ötürü Rasûlullah’a (s.a.v.) aidiyetinde ufak da olsa şüphe bulunduğu için sübûtları zannîdir. Bu şüphe râvinin unutulabilme, yanlış anlayabilme, güvenilir olmama gibi ihtimallerine binaen ortaya çıkmaktadır.

Delâletin kat’îliği ise delilin delâlet ettiği mananın açık olması ve başka bir şekilde anlaşılmasının mümkün olmamasıdır. Delâletin zannîliği de delilin hangi manayı ifade ettiğinin tam olarak anlaşılabilmesi veya dolaylı olarak anlaşılması, yorum ve te’vile açık olmasıdır.²¹ Dolayısıyla lafzın bu farklı manalardan herhangi birine delâleti zanniyet ifade

¹⁹ ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل

²⁰ Tehânevî, “kat’ ”, 2/1333.

²¹ Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/140.

eder. Bunlardan hareketle Hanefî fukaha tarafından naklî/sem‘î deliller şöyle bir tasnife tabi tutulmuştur:²²

1. Sübûtu ve delâleti kat‘î deliller:

Anlamı açık, başka bir şekilde yorumlanması mümkün olmayan Kur’an âyetleri -muhkem ve müfesser-, mütevâtir ve meşhur sünnet.

2. Sübûtu zannî, delâleti kat‘î deliller:

Anlamı açık, tek bir manaya delâlet eden âhâd haberler.

3. Sübûtu kat‘î, delâleti zannî deliller:

Anlamı kapalı, teville açık, çeşitli manalara gelmesi muhtemel Kur’an âyetleri, mütevâtir sünnet.

4. Sübûtu ve delâleti zannî deliller:

Birden çok manaya ihtimali olan âhâd haberler.

Hanefî usulcülerin farz tanımlarındaki “kat‘î delille sabit olmuş hüküm” hem sübûtu hem de delâleti kat‘î olan delilleri ifade eder.²³ Bunlar da sarîh, açık, anlaşılır, teville ihtimali olmayan, sübûtunda şüphe bulunmayan Kur’an âyetleri, mütevâtir sünnet ve icmâdır.²⁴ Vâcib tanımlarındaki “zannî delille sabit olmuş hüküm” ise sübûtunda veya delâletinde zannîlik bulunan delilleri ifade eder.²⁵ Son dönem Hanefî fukahasının en önemli isimlerinden biri sayılan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), delillerin kat‘îlik ve zannîliğinin hükümlere olan etkisini şu sözleriyle ifade etmiştir:

²² Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ‘an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/130; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ‘ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/207.

²³ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Hanefî, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 251.

²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/110.

²⁵ Orhan Çeker Hanefîler'in vâcib kavramını yalnızca delâleti zannî deliller için kullandığını ifade eder. Ancak Hanefîler'in vâcib hükmünü verdikleri fiiller incelendiğinde bu görüşün isabetli olmadığı aksine çoğunlukla sübûtu zannî delillerle vâcib hükmünü verdikleri açık bir şekilde görülmektedir. Orhan Çeker'in ifadeleri için bk. İslam ve İhsan – İlamtv, “Efâl-i Mükellefîn”, *Youtube* (14 Ekim 2016), 00:08:27-00:09:05.

“Birinci tür delillerle farz ve haram hükümleri sabit olur. İkinci ve üçüncü tür delillerle vâcip ve tahrîmen mekruh hükümleri sabit olur. Dördüncü tür delillerle de sünnet ve müstehap hükümleri sabit olur.”²⁶

Hanefîler farz ve haram hükümlerini sübûtu ve delâleti kat‘î olan delillerle sabit kılarken, vâcip ve tahrîmen mekruh hükümlerini sübûtunda veya delâletinde zannîlik bulunan delillerle sabit kılmıştır. Çalışmamız her ne kadar farz ve vâcip özelinde ise de burada ifade ettiklerimizin hemen tamamı haram-tahrîmen mekruh ayırımı için de söz konusudur. Nitekim Hanefîler’in diğer usulcülerden farklı olarak teklifî hükümlerin sayısını yediye çıkarmaları aynı usûlî bakış açısından kaynaklanmaktadır. Farz, haramın karşıt eşdeğeri olarak görülürken vâcip de tahrîmen mekruhun karşıt eşdeğeri görülmüştür.²⁷

Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir nokta; mütevâtir sünnet haricinde meşhur sünnetin de yakîn bilgi ifade edip etmediği konusunda Hanefî fakihler arasında yaşanan ihtilaftır. Hanefîler tarafından “başlangıçta (sahâbe döneminde) âhâd haber olup daha sonra yayılan ve tâbiîn ile tebeü’t-tâbiîn döneminde yalan üzerine birleşmeleri imkânsız olan bir topluluk tarafından nakledilen rivayet”²⁸ şeklinde tanımlanan meşhur sünnet kimi Hanefîler’e göre ilm-i yakîn ifade edip mütevâtir haber kapsamındayken çoğunluğa göre ilmü’t-tuma’nîne ifade eder ve mütevâtir haberin altında âhâd haberin üstünde bir mertebede yer alır.²⁹ Dolayısıyla meşhur haberi kimileri mütevâtirle bir tutarken kimileri de mütevâtirle âhâd haber arasında bir mertebede saymıştır. Ancak daha sonraları mezhep içerisinde meşhur sünnetin amel bakımından mütevâtir sünnet mertebesinde olduğu fikri yerleşmiş ve mütevâtirle aynı işlevi görmüştür.³⁰

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/207.

²⁷ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 9/487.

²⁸ Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, thk. Said Bekdaş (Medine: Dârü’s-Sirâc, 1437/2016), 357.

²⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/534, 535.

³⁰ Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfizüddîn en-Nesefî, *Keşfü’l-esrâr şerhu’l-musannif ale’l-Menâr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/12-13; Ahmet Aydın, *İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkutâ Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 74-76.

Hanefîler meşhur hadisin bir nesih türü sayılan nassa ziyade, umumun tahsisi, mutlakin takyidi gibi konularda mütevâtir haber gibi değerlendirildiğine dikkat çekmişlerdir.³¹ Bu nedenle ilim değeri açısından her ne kadar mütevâtir hadisle eşdeğer olmasa da meşhur hadisin Kitap menzilesinde³² veya mütevâtir haber derecesinde³³ olduğu ifade edilmiştir. Bu da Hanefîler'in meşhur haberi her ne kadar sübûtu ve delâleti kat'î delilleri sayarken özel olarak zikretmeseler de sübûtu kat'î delillerden saydıklarını, dolayısıyla bir kısmının farz hükmünü vermede kullanılabileceğini göstermektedir.³⁴ Bunu teyit eden şeylerden biri de Hanefî usulcülerin ileride farz tanımlarında gelecek olan “*kendisinde şüphe bulunmayan delille sabit olan*” ibaresini “*delilden neşet eden bir şüphe olmaması*” şeklinde izah etmeleridir.³⁵ Zira yukarıda yakîn ve kat'î konusu açıklanırken “*delilden neşet eden şüphenin olmaması*” kapsamına meşhur sünnetin de dahil olduğu zikredilmişti.

Meşhur sünnet ile mütevâtir sünnet arasında amelî açıdan özdeşlik kuran Hanefîler bu ikisini itikadî açıdan birbirinden ayırmışlardır. Onlara göre mütevâtir hadisle sabit olan bir şeyin sübûtunu inkâr etmek küfrü gerektirirken meşhur hadisin sübûtunu inkâr etmek küfrü gerektirmemektedir.³⁶

1.2. Farz ve Vâcibin Kavramsal Çerçevesi

1.2.1. Farzın Sözlük Anlamı

Farz, sözlükte genel olarak üç manada kullanılmaktadır:

1. *Takdir etmek (Belirlemek, Kesinleştirmek)*. "فرض القاضي النفقة" ifadesi, kadı nafakayı takdir etti, belirledi anlamına gelmektedir. وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم “Eğer kendilerine mehir belirleyerek evlendiğiniz kadınları

³¹ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/13, 535; H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/369-370.

³² Serahsî, *el-Usûl*, 1/366.

³³ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/534.

³⁴ Ancak meşhur haberi sübûtu zannî delillerden sayıp onunla vâcib hükmünün sabit olacağını savunan Hanefîler de mevcuttur. Örneğin bk. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 252.

³⁵ Muhammed Abdülhâlim b. Muhammed Emin el-Leknevî, *Kamerü'l-akmâr li Nûri'l-envâr fi şerhi'l-Menâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/336.

³⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/535.

dokunmadan boşarsanız belirlediğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır."³⁷ âyetinde de yine bu manada kullanılmıştır.³⁸

2. *Kesmek, koparmak, kertmek.* "فرض الشيء" ifadesi bir şeyi kesti, kopardı anlamını ifade etmektedir. Okun üzerinde açılan çentiğe de "farz" veya "furza" denilmektedir. Bir şeyi kesmek veya kertmek o şey üzerinde (kesin bir) iz bıraktığından farzın tesir etmek anlamı olduğu da zikredilmiştir.³⁹

3. *Vâcip/gerekli kılmak.* Bir şeyi vâcip kılmak, gerekli kılmak anlamına da gelen "faraza" kelimesi سورة أنزلناها وفرضناها "Bu bizim indirdiğimiz ve farz kıldığımız bir sûredir."⁴⁰ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.⁴¹

Farz kelimesi ve türevleri Kur'an'da çeşitli yerlerde beyan etmek,⁴² takdir etmek, vâcip kılmak, helal kılmak⁴³ gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴⁴ Ayrıca âyetlerde belirlenmiş mehir ve belirlenmiş miras payları⁴⁵ için kullanılan "farîza (çoğulu ferâiz)" kelimesi daha sonra fıkhîta bir ıstılah olarak yerleşip mehir ve miras paylarını ifade etmek için kullanılmıştır.⁴⁶

Farz kelimesi ve türevleri hadislerde çeşitli sözlük anlamlarıyla gelmiş, ancak çoğunlukla şer'an yapılması kesin ve bağlayıcı şekilde istenen fiiller için kullanılmıştır.⁴⁷

³⁷ el-Bakara 2/237.

³⁸ Tehânevî, "farz", 2/1267; Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ' el-Hanbelî, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî (Riyad: el-Memleketü'l-Arabîyyeti's-Suûdiyye, 1410/1990), 1/161; Halid Ramazan Hasan, *Mu'cemü Usûli'l-Fıkh* (Kahire: er-Ravza, 1419/1998), 211.

³⁹ Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "frz", 5/3388; Hasan, *Mu'cemü Usûli'l-Fıkh*, 211; Türkçede de "kesmek" ve "kesinlik" arasında kök birliği bulunmaktadır. Nitekim bir şeyi kesinleştirmek, alternatiflere kapıyı kapatmak anlamında "kestirip atmak" deyimini de kullanılmaktadır.

⁴⁰ en-Nûr 24/1.

⁴¹ İbn Manzûr, "frz", 5/3387.

⁴² et-Tahrîm 66/2.

⁴³ el-Ahzâb 33/38.

⁴⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364), "frz", 515.

⁴⁵ en-Nisâ 4/11.

⁴⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "Farz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/184.

⁴⁷ Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadisi'n-nebevî* (Leiden: Mektebetü Brill, 1936), "frz", 5/111-118.

1.2.2. Vâcibin Sözlük Anlamı

Vâcib kelimesinin sözlükte iki temel anlamı vardır.⁴⁸

1. *Lâzım olmak.* "وجب الشيء" cümlesinde “vecebe”, “gerekli olmak, lazım olmak, sabit olmak” manalarına gelmektedir.⁴⁹
2. *Düşmek.* "وجب الحائط" cümlesinde “vecebe” kelimesi “düşmek” manasına gelmektedir. Kişinin ölmesi (وجب الرجل), güneşin batması (وجبت الشمس) için de “vecebe” kelimesi düşmek (سقط) manasında kullanılmaktadır.⁵⁰ Zira kişinin ölmesi ayakta duramayıp düşmesini ve canının çıkmasını, güneşin batması ise güneşin batıya düşmesini ifade etmektedir.⁵¹

Hanefîler vâcibin lazım olmak anlamının da “düşmek” anlamıyla bağlantılı olduğunu ve bir şeyin lazım olmasının o şeyin kişinin üzerine düşmesi/gerekli olması/sâkit olması anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.⁵² Böylelikle Hanefîler’e göre vâcibin en temel anlamının “düşmek” olarak kabul edildiği söylenebilir. Muhtemelen Hanefîler’in vâcibin bu anlamını öne çıkarmalarında ve esas kabul etmelerinde delillendirmelerini bu mana üzerinden yapmaları etkili olmuştur. Vâcibin sözlükteki düşmek manasıyla da “vâcib, amel bakımından bağlayıcı olsa da kat’î olarak inanma konusunda düşmüştür” şeklinde bir bağlantı kurmuşlardır.⁵³

Vâcib sözlükte alışverişin tamamlanması ve kalbin çarpması (düzensiz atması, tereddüt) anlamlarına da gelmektedir.⁵⁴ Hanefî usulcüler, buna dayanarak kalbin çarpması, düzensiz atması ve tereddüt (خفق واضطرب) manasına da gelen vâcibin delilindeki tereddüt/karışıklıktan dolayı meydana gelen şüphe sebebiyle⁵⁵ veya amel bakımından

⁴⁸ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (b.y.: y.y., 1404/1983), 25.

⁴⁹ İbn Manzûr, “vcb”, 6/4766.

⁵⁰ İbn Manzûr, “vcb”, 6/4767.

⁵¹ İlginç bir şekilde Türkçe’de de “düşmek” kelimesi “gereklilik” anlamında kullanılmaktadır. “Üzerime düşeni yaparım”, “sana şunu yapmak düşer” gibi ifadeler gereklilik anlamında kullanılmaktadır.

⁵² Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 77; Serahsî, *el-Usûl*, 1/111.

⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, 1/111.

⁵⁴ İbn Manzûr, “vcb”, 6/4767.

⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 1/112; Semerkandî, *Mîzân*, 26.

farza, itikad bakımından nafileyeye benzeyip farz ile nafile arasında gidip gelmesinden dolayı vâcip olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.⁵⁶ Hanefîler'e göre vâcibin farzdan farklı kabul edilmesinin en önemli sebebi, istidlâl edilen delildeki şüphe'dir.

Hanefîler'in vâcibin sözlük anlamına dair her ayrıntıyı kendi ıstılahlarıyla ilişkilendirmeye ve irtibat kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Aynı şeyin farz terimi için de yapıldığı söylenebilir. Hanefî usulcüler farzın "belirlemek" manasıyla bağlantı kurarak bir şeyin belirlenmesi, mukadder olması, kesinleştirilmesi manalarında daha güçlü bir vurgunun ve daha büyük bir ihtimamın varlığından söz ederler. "Tesir etmek ve iz bırakmak" manası için de farz ve vâcibin her ikisinin de yapılmasının gerekli olduğunu, ancak farzdaki tesir anlamının daha belirgin olduğunu belirtmişlerdir. Buna dair şöyle bir izahatta bulunurlar: Tahta üzerinde açılan kertik mutlaka iz bıraktığı için "farz" olarak isimlendirilmiştir. "Vücûb" olarak isimlendirilen bir şeyin yere düşmesinde ise düşen şey iz bırakmayabilir. Bundan dolayı ilmi ve ameli gerekli kılanın farz olarak isimlendirildiğini zira amel edilse de edilmese de ilmin sabit kalacağını, dolayısıyla mutlaka bir iz ve etkinin bulunacağını, vâcip te ise ilim gerekli olmadığı için amel edilmediği takdirde herhangi bir tesirin varlığından söz edilemeyeceğini ifade ederler.⁵⁷

Hanefî usulcülerinden Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) farz tanımı, sözlük anlamındaki her ayrıntıyı kendi ıstılahlarıyla ilişkilendirme çabalarına dair güzel bir örnektir. Serahsî farzı, "Kitap, mütevâtir sünnet veya icmâ gibi kesin bilgi gerektiren delille sabit olmasından dolayı maktu olan, ziyade ve noksana ihtimali olmayan şer'î mukadderin ismidir." şeklinde tanımlar ve tanımdaki her bir ibarenin sözlük anlamıyla bağlantılı olduğunu ifade eder. Zira farzın sözlükte takdir etme ve kesinlik bildirme anlamları olduğunu, bundan dolayı da ziyade ve noksanı kabul etmediğini belirterek tariflerindeki ifadelerin bunlara işaret ettiğini belirtir.⁵⁸

⁵⁶ Nizâmüddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 239.

⁵⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/110-111.

⁵⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1/110.

Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir yerde “vecebe” kelimesi geçmektedir.⁵⁹ O da “*Yanları üzerine düşüp canları çıktığında onlardan yiyin ve kanaat edip istemeyene de isteyene de yedin.*”⁶⁰ âyetinde düşmek/ölmek anlamında kullanılmıştır.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadislerinde ise vücûb ve türevleri ölmek, güneşin batması gibi çeşitli sözlük anlamlarıyla geçmekle birlikte daha çok dinen yapılması gerekli olan, sabit olan anlamında kullanılmıştır.⁶¹

Vâcip kelimesi sahâbe, tabiûn ve ilk dönem âlimlerinin ifadelerinde de daha çok şer‘an yapılması gerekli fiiller için kullanılmıştır.⁶²

1.2.3. Farz ve Vâcibin Terim Anlamı

1.2.3.1. Farz ve Vâcibi Mürâdif Kabul Etmeyenlerin Tanımları

Farz ve vâcip terimlerinin farklı anlamlara geldiğini kabul eden usulcüler, bu ikisinin medlullerini (lafzın delâlet ettiği mana) belirlemek üzere farklı izahlarda bulunmuşlardır. Çalışmamızda tanımlar verilirken öncelikle Hanefî mezhebinin farz ve vâcip tanımları daha sonra Hanbelî mezhebinde yapılan bazı farz ve vâcip tanımları zikredilmiştir. Hanefî mezhebinin tarifleri zikredilirken kronolojik sıra gözetilmiş böylelikle kavramların mezhep içerisindeki gelişim seyri gösterilmeye çalışılmıştır.

Hanefî mezhebinin usulüne dair günümüze ulaşan ilk kitap olarak kabul edilen Cessâs’ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı eserinde Cessâs, vahiy gelmeden önce mükellefin fiillerinin mubah, vâcip ve mahzur olmak üzere üç hükmü bulunduğunu ifade ettikten sonra vâcibi “*mükellefin yapmakla sevabı, terk etmekle cezayı hak ettiği fiil*” olarak tanımlamıştır.⁶³ Bir başka yerde sünnetin hükümlerinin farz, vâcip ve mendup olarak üçe ayrıldığını zikrettikten sonra farz ve vâcip için şöyle bir tanımlama yapmıştır: “*Farz, icap*

⁵⁹ Abdülbâkî, “vcb”, 742.

⁶⁰ el-Hac 22/36.

⁶¹ Wensinck, “vcb”, 7/136-141.

⁶² İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/411.

⁶³ Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (b.y.: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûnü’l-İslâmiyye, 1414/1994), 247.

mertebelerinin en üstünde olan şeydir. Vâcip ise farzın altında bir mertebede yer alır."⁶⁴ Cessâs, ilk tanımda geçen vâcip terimiyle Hanefî terminolojisindeki vâcibi değil mahzurun karşısı olan vâcibi kastetmektedir. İkincisinde ise talep kategorisinde yer alan ve farz ile mendup arasında bulunan terimden söz etmektedir.

Bir başka Hanefî fakihî Debûsî (ö. 430/1039) farzı şöyle tanımlamıştır: "*Farz, vücûbu şüphe bulunmayan bir yolla sabit olan şeydir.*" Vâcibi ise haber-i vâhidlere tahsis ederek şöyle der: "*Vâcip, lüzûmu/bağlayıcılığı ilmi değil ameli gerekli kılan haber-i vâhidle sabit olan şeydir.*"⁶⁵

Hanefî usulünü daha sistematik bir şekilde ele alan Serahsî ise farza dair tanımında kesinliği gerektiren şer'î delillere temas ederek bunların hangi deliller olduğunu zikretmiştir. Öte yandan vâcibin tanımında zannın hangi delillerden kaynaklandığı üzerinde durmamıştır. Serahsî, ayrıca farzın tanımında fazlalık ve eksikliğin söz konusu olamayacağını belirtir. Onun farz ve vâcip tanımı şöyledir: "*Farz, Kitap, mütevâtir sünnet veya icmâ gibi kesin bilgi gerektiren delille sabit olmasından dolayı maktu olan, ziyade ve noksana ihtimali olmayan şer'î mukadderin ismidir. Vâcip ise helal veya haram olmasına göre şer'an yapılması veya terk edilmesi gerekli olanıdır.*"⁶⁶ Yine Serahsî, farz ve vâcibi usulleriyle daha bağlantılı olarak şu şekilde de tanımlar: "*Farz, kat'î olarak ilmi ve ameli gerekli kılan bir delille sabit olan şeydir. Vâcip, sübûtundaki şüpheden dolayı kesin ilmi gerektirmeyen, ancak ameli gerekli kılan bir delille sabit olan şeydir.*"⁶⁷

Serahsî'nin muasırlarından olan Pezdevî (ö. 482/1089) de tıpkı Serahsî gibi tanımında ziyade ve noksana muhtemel olmama ve şüphe unsurlarını ön plana çıkararak farz ve vâcibi; "*Farz, ziyade ve noksana muhtemel olmayan takdir edilmiş şeyler (mukadderler) ve şüphe bulunmayan bir delille sabit olan kat'î şeylerdir (maktu'lardır). Vâcip ise şüphe bulunan bir delille lazım olan şeyin ismidir.*"⁶⁸ şeklinde tanımlar.

⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 236.

⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, 77.

⁶⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 1/110-111.

⁶⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/111.

⁶⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 328.

Serahsî ve Pezdevî'nin tanımlarında geçen; “mukadder olması/sınırlarının belirli olması”, “ziyade ve noksanın mümkün olmaması” kayıtları, kendisinde şüphe bulunmayan kat'î delili izah sadedinde getirilmiştir.⁶⁹ Zira şüphe bulunmayan kat'î delille sabit olan şeyde kesinlik bulunduğu için artma ve eksilme olması mümkün değildir. Örneğin Ramazan orucunun bir ay olması, namazın rekât sayıları ve keyfiyetleri tam olarak belirlenmiştir ve bunlara herhangi bir azaltma veya ziyade yapılamamaktadır.⁷⁰

Şüphe unsuruna vurgu yapan bir başka fakih Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) vâcipde bulunan şüpheyi “adem (yokluk) şüphesi” olarak isimlendirerek şöyle bir tanım yapar: “*Farz, vücûbu kat'î delille sabit olan; vâcip, lüzûmu adem şüphesi bulunan bir delille sabit olan şeydir.*”⁷¹ Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı), farzı inkâr edenin tekfir edileceği kaydını da ekleyerek aynı tanımı tekrar eder.⁷²

Yine önemli bir Hanefî fakihi Habbâzî (ö. 691/1292), “*Farz, kendisinde şüphe bulunmayan bir delille sabit olan şey; vâcip, şüphe bulunan bir delille lazım olan şeydir.*” şeklinde daha kısa ve öz bir tanımlama yapar.⁷³

Geç dönem Hanefî fukahâsından olan Neseî'nin (ö. 710/1310) tanımı, Serahsî ve Pezdevî'nin tanımlarının özetlenmiş hali gibidir. “*Farz ziyade ve noksana ihtimali olmayan, kendisinde şüphe bulunmayan kat'î bir delille sabit olan hükümdür... Vâcip kendisinde şüphe bulunan bir delille sabit olan hükümdür.*”⁷⁴ Neseî, *Menâr* adlı muhtasar usul eserinde farz ve vâcipe dair yaptığı bu tanımı *Menâr* üzerine yazdığı *Keşfü'l-esrâr* adlı şerhinde daha da genişleterek kat'î delilleri ve kendisinde şüphe bulunan delilleri de zikreder. Kat'î delillerin Kitap, mütevâtir sünnet veya icmâ olduğunu, kendisinde şüphe bulunan delillerden kastın da haber-i vâhid, tahsis edilmiş âm lafız veya

⁶⁹ Leknevî, *Kamerü'l-akmâr*, 336.

⁷⁰ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/449.

⁷¹ Semerkandî, *Mîzân*, 28.

⁷² Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 57.

⁷³ Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1403), 83-84.

⁷⁴ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/450-451.

tevil edilmiş âyetler olduğunu belirtir.⁷⁵ Burada haber-i vâhidlerle sübûtu zanni deliller, tahsis edilmiş âm lafız veya tevil edilmiş âyetlerle de delâleti zanni deliller kastedilerek şüphenin hem senet hem de metin yönünden varlığının mümkün olduğuna temas edilmiştir.

Hanefî usulünde yapılan farz ve vâcip tanımları incelendiğinde Cessâs ve Debûsî'nin tanımlarının teknik anlamda bir tanım mahiyetine sahip olmayıp Serahsî ve Pezdevî'yle beraber usul anlayışlarını daha net ortaya koyan tanımlar yapılmaya başlandığı görülmektedir. Ancak ayırımı vurgulama çabasının bir neticesi olarak tanımlarda yer alması gerekmeyen bazı unsurlar zikredilmiş, kimi tanımlarda kat'î olan ve şüphe bildiren deliller açıklanmış kimilerinde ise tekfiri gerektirip gerektirmeme hükmü vurgulanmıştır. Son tanımlarda ise daha çok şüphe unsurunun öne çıkarılıp tanımların bunun üzerinden yapıldığı görülmektedir.

Farz ve vâcip kavramlarının farklı olduğunu izhar edecek tanım mahiyetindeki ilk ifadeler Cessâs'ta rastladığımız için farz-vâcip ayırımını onunla başlatmış olsak da Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde de farz-vâcip arasında fark gözetildiğini söylemek mümkündür.⁷⁶ Nitekim kanaatimizce Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun iki talebesi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) usul düşüncesinde kat'îlik ve zannîlik esasına dayanan farz-vâcip ayırımı mevcut olup bu anlayış tedvin döneminde yazılan ilk eserde ortaya çıkarılmıştır.

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin farz ve vâcibi farklı gördüğüne dair Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'den (ö. 189/804) şöyle bir rivayet nakletmektedir:

“Ebû Hanîfe'ye geldim ve ona farz namazların sayısını sordum. Beş olduğunu söyledi. Sonra ona vitir namazını sordum. Vâcip olduğunu söyledi. Konuyu yeterince incelememiş olmam sebebiyle [vâciple farzı kastettiğini zannettiğimden] fevrî davranarak [vitir namazının farz olduğunu söylemek suretiyle] kâfir oldum” dedim. Bunun üzerine yüzüme gülümsedi. Daha sonra iyice düşününce farzla vâcip

⁷⁵ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/450-451.

⁷⁶ Dilek, *Teklifî Hüküm Terimleri*, 50.

arasında yerle gök arasındaki kadar fark olduğunu anladım. Allah, Ebû Hanîfe'ye merhamet etsin ve beni ilettiği doğru yol için onu hayırla mükafatlandırın.”⁷⁷

İmam Muhammed'in eserlerinde farz-vâcip ayırımına net olarak rastlanmasa da bu iki kavramı farklı değerlendirdiğine dair ifadeler mevcuttur. Örneğin farz namazın tilavet secdesinden, namaz ve orucun ceza kurbanından “daha vâcip” (vücûpluk bakımından daha kuvvetli) olduğunu ifade ederek yapılması gereken şeyler arasında kuvvet farkı olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Yine *el-Asl* adlı eserinde farz ve vâcibi ayrı değerlendirdiğine dair şu ifadeler yer alır:

“Vitr namazında ezan ve kamet var mıdır dedim. Hayır dedi. Bayram namazlarında ezan ve kamet var mıdır dedim. Hayır yok dedi. Peki Cuma namazında var mıdır dedim. Cuma farzdır, onda ezan ve kamet vardır dedi.”⁷⁹

Bir başka yerde bayram namazlarının şehirde oturanlara vâcip olduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Bu iki ifadeden İmam Muhammed'in vâcip olarak kabul ettiği bayram namazıyla farz olan Cuma namazı arasında fark gözettiği anlaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîler dışında günümüze ulaşan eserlerde farz ve vâcip için ayrı tanımlar zikreden sadece iki Hanbelî hukukçu mevcuttur. Bunlardan biri, meşhur Hanbelî fakih Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dır (ö. 458/1066). Ebû Ya'lâ, günümüze ulaşan ilk Hanbelî usul eseri *el-'Udde fî usûli'l-fikh* adlı eserinde kat'îlik ve zannîliğin hangi delillere dayalı olduğunu belirterek şöyle bir tanım ortaya koymuştur: “*Farz, vücûbu Kur'an nassı, mütevâtir haber ve ümmetin icmâi gibi kat'î yollarla sabit olan, vâcip ise vücûbu âhâd haber, kıyas ve vücûbu ihtilaflı olan şeyler gibi kat'î olmayan yollarla sabit olan hükümdür.*”⁸¹ Ebû Ya'lâ'nın meşhur olan görüşü bu olsa da bazı Hanbelî kaynaklarında kendisinin farz ve vâcibin eş anlamlı olduğunu savunduğuna dair görüş de

⁷⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/112.

⁷⁸ Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 226.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990), 1/136.

⁸⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1/335.

⁸¹ Ferrâ, *el-'Udde*, 2/376.

rivayet edilmiştir.⁸² Ancak *el-‘Udde* adlı eserinde farz ve vâcip için bu tanımları vermesi ve daha sonra bu görüşe dair delilleri nakletmesi ve savunması kendisine nispet edilen bu görüşün zayıf olduğunu göstermektedir.

Farz ve vâcip için ayrı tanımlar zikreden ve Ebû Ya‘lâ’nın öğrencisi olan diğer Hanbelî fakihî Kelvezânî’nin (ö. 510/1116) farz ve vâcip tanımı şöyledir: “*Farz, sübût derecelerinin en üstüyle sabit olan şeydir. Vâcip ise yapıldığında sevabı, terk edildiğinde cezayı gerektiren şeydir.*”⁸³ Kelvezânî’nin zikrettiği tanım, Cessâs’ın mahzurun karşıtı olarak verdiği vâcip tanımının aynısıdır. Vâcip tanımı her ne kadar mahzurun karşıtı olarak yapılmışsa da Kelvezânî sevabı veya cezayı gerektirme noktasında vâciple aynı olan farzı “sübût derecelerinin en üstüyle sabit olan şey” şeklinde kayıtlayarak farz ve vâcip hükümlerinin farklı olduğunu belirtmek istemiştir.

Hanbelî mezhebinden Ebû İshak İbn Şâkilâ (ö. 369/979) ve Ebû’l-Feth el- Halvânî’nin (ö. 505/1111) de bu görüşü savundukları nakledilmektedir.⁸⁴ Ayrıca Hanbelî âlim Ebû’l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) fikh usulüne dair yazdığı *el-Vâzih fi usûli’l-fikh* adlı eserinde kendisi bu görüşte olmasa da ashabının bu görüşte olduğunu nakletmiştir.⁸⁵

Ebû Ya‘lâ ve Kelvezânî savundukları görüşü imamları Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) dayandırırılar. Ahmed b. Hanbel’in farz ve vâcip hakkındaki görüşüyle ilgili üç rivayet nakledilmiştir:⁸⁶

1) Farz ve vâcip lafızları eş anlamlıdır. Daha kuvvetli olan görüş budur.

⁸² Ebû’l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr fi şerhi’t-Tahrîr* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2000), 2/838.

⁸³ Ebû’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli’l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1406/1985), 1/63, 64.

⁸⁴ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd (Riyad: Mektebetü’l-Abîkân, 1413/1993), 1/353. İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî ve bazı Hanbelîler eserlerinde İbnü’l-Bâkîllânî’nin (ö. 403/1013) de bu görüşte olduğunu zikrederler ancak İbn Bâkîllânî’nin *et-Takrîb ve’l-irşâd* adlı eseri incelendiğinde aksi görüşte olduğu görülmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998), 1/294.

⁸⁵ Ebû’l-Vefâ Alî b. Akîl el-Bağdadî, *el-Vâzih fi usûli’l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdü’l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), 1/125.

⁸⁶ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 3/163.

- 2) Vâcip, vücûbu haber-i vâhid ve kıyasla sabit olan veya vücûbunda ihtilaf edilen şeydir. Farz ise vücûbu mütevâtir haber, Kur'an âyeti veya ümmetin icmâi gibi kat'î yolla sabit olandır.
- 3) Farz, Kur'an'la sabit olan şeydir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünnetiyle sabit olan farz olarak isimlendirilmez.

Ahmed b. Hanbel'in farz ve vâcibi eş anlamlı kullandığına dair rivayetlerin yanında bunun aksini gösteren rivayetler de nakledilmiştir.⁸⁷ Bu rivayetlere binaen farz ve vâcip arasında fark gözetildiği ifade edilmektedir. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'e göre mazmaza ve istinşak farz olarak isimlendirilemez. Zira ona göre yalnızca Allah'ın kitabında olan şeyler farz olarak isimlendirilebilir. Mazmaza ve istinşak Ahmed b. Hanbel'e göre vâcip (farz) olmasına rağmen bunları farz olarak isimlendirmekten kaçınmasının iki terimi aynı derecede görmediğini gösterdiği belirtilmiştir. Yine kendisine fitır sadakasının farz olup olmadığı sorulduğunda farz olduğunu söylemeye cüret edemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁸

Yukarıdaki tanımların birleştiği nokta, farz ve vâcibin eş anlamlı değil aksine medlulleri birbirinden farklı iki ayrı terim olduğudur. Farz vâcipten daha kesin ve daha üst mertebededir. Vücûbu, muhkem âyetler, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi kat'î delillerle sabit olan şeyler farz, âhad haberler ve kıyas gibi kat'î olmayan delillerle sabit olan şeyler vâcip kabul edilmiştir. Böylelikle fiilin lüzûmunun (bağlayıcılığının) sabit olduğu delil, ayırım noktasını oluşturmuştur.

1.2.3.2. Farz ve Vâcibi Mürâdif Kabul Edenlerin Tanımları

Farz ile vâcibin eş anlamlı olduğunu savunan usulcüler her iki kavramı da kastederek bazı tanımlar zikretmişlerdir.

Şâfiî fakihi Şîrâzî (ö. 476/1083), farzı/vâcibi "*Terkine ceza bağlanan/gereken fiildir.*"⁸⁹ şeklinde tanımlamıştır. Bazı usulcüler de yine ceza yönüne vurgu yaparak vâcibi "*Terk*

⁸⁷ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 2/842-843.

⁸⁸ Ferrâ, *el-'Udde*, 2/377.

⁸⁹ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli 'lfikh*, thk. Abdülkadir el-Hatîb el-Hasenî (Bahreyn: Mektebetü Nizâm Ya'kûbî el-Hassâ, 1434/2013), 108.

edildiğinde ceza vaad edilen hükümdür.”⁹⁰ veya “*Terkinden dolayı cezaya müstahak olunan hükümdür.*” şeklinde tarif etmişlerdir. Bu tanımlarda yer alan “ceza verilme”, “ceza vaad edilme” ve “cezaya müstahak olma” ifadeleri bazı usulcüler tarafından eleştirilmiştir. Zira Allah’ın vâcibi terk edenı affetmesi mümkündür ve bu durumda da o fiil vâcip olarak kalmaktadır. Yine bazılarına göre vaad edilen ceza veya müstahak olunan ceza da affedilebilir. Halbuki Allah vâdini mutlaka yerine getirir.⁹¹ Dolayısıyla bu tanımlar efradını câmi‘ tanımlar olmaması sebebiyle eleştirilmiştir.

Yine Şâfiî fakihlerden Sem‘ânî (ö. 489/1096) yukarıdaki tanımlarda yer alan hususun yanına bir hususu daha ekleyerek vâcibi şöyle tanımlamıştır: “*Vâcip, yapılmasından dolayı sevap, terk edilmesinden dolayı cezaya müstahak olunan hükümdür.*”⁹² Vâcibin karşılığında sevap verilmesi her vâcip için geçerli olmadığından bu ifadenin tanımda geçmesi eleştirilmiştir. Mesela kişinin eşine vermesi gereken nafaka veya gasp edilmiş malın geri verilmesi, karşılığında sevap bulunmayan fiillerdendir.⁹³

Bazı usulcüler, ceza verilme korkusunu öne çıkararak vâcibi “*Terk edilmesinden dolayı ceza verilmesinden korkulan fiildir.*” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım haramlığı konusunda şüphe edilen şeyler için de ceza verilme korkusu bulunması sebebiyle eleştirilmiştir.⁹⁴

Ceza veya sevabın değil de kınamanın öne çıkarıldığı bir başka tanım şöyledir: “*Vâcip, mutlak bir kasıtle terk edenin şer‘an kınandığı şeydir.*”⁹⁵ Buna benzer bir tanımı da İbnü’l-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Gazzâlî ((ö. 505/1111) yapmıştır. Onlara göre “*Vâcip, herhangi bir şekilde terk edenin kınandığı ve azarlandığı fiildir.*”⁹⁶ Gazzâlî, vâcibin

⁹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/211.

⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/211. Bu görüş Gazzâlî’ye değil Gazzâlî’nin kitabında isim vermeksizin zikrettiği bazı usulcülere aittir.

⁹² Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem‘ânî, *Kavâtiü’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/131.

⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/293.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/211.

⁹⁵ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk el-Afifî (Riyad: Dârü’s-Samî‘î, 1424/2003), 1/134; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 1/349.

⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/293; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/212.

tanımında cezanın değil de kınamanın vurgulanmasının daha doğru olacağını belirtmiştir. Çünkü vâcibin terkinden dolayı ceza verilip verilmeyeceği şüpheli bir husus iken kınama ve yerme gerçekleşmesi kesin olan bir durumdur.⁹⁷ Bu tanımlarda fiilin terkinde karşı sevap, ceza, ceza tehdidi, ceza korkusu ve kınama unsurları ön plana çıkarılmıştır. Ancak ceza, sevap ve kınama vurgulu tanımlar vâcibin mahiyetinden çok hükmüne ve ilintisine dair tanımlardır.⁹⁸

Bir de vâcibin özüne ve mahiyetine yönelik olan ve bu yönüyle daha doğru olarak nitelenmeyi hak eden tanımlar bulunmaktadır. Bunlardan ikisi şöyledir: “*Vâcip, Şâriin ilzâm ettiği (bağlayıcı bir şekilde emrettiği) şeydir.*”⁹⁹, “*Vâcip, Şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir şekilde istediği hükümdür.*”¹⁰⁰

Bu görüşte olanlar farz ile vâcibi eş anlamlı gördüklerinden farz için ayrı bir tanımlamaya gitmemiş ve ikisinin de yapıldığı takdirde sevap terk edildiği takdirde ceza gerektirmesi, ikisinin de kesin ve bağlayıcı şekilde emredilmesi hususlarına vurgu yapmışlardır. İki tarafın tanımları mukayese edildiğinde ayırımı kabul etmeyenler tanımlarda hükmün bağlayıcılığına binaen terkinde ceza veya kınama terettüp edip etmemesini esas alırken diğer taraf bunlara ilaveten hükmün sabit olduğu delili de dikkate almışlardır. Dolayısıyla Hanefîler hükümlerin bağlayıcılığı noktasında diğerleriyle birleşirken delillerin kuvvet derecesini esas alma noktasında ayrılmaktadırlar. Ayrıca Hanefîler diğerlerinden farklı olarak farz ve vâcip tanımlarını inkâr açısından da ele almışlardır. Buna binaen farz sadece kat’î delille, vâcip ise zannî delille sabit olabilmektedir.

Şafîiler, Mâlikîler ve daha sağlam bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel’in de içlerinde bulunduğu Hanbelîler’in çoğunluğu bu görüşü savunmuştur.¹⁰¹

⁹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/211.

⁹⁸ İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 1/349.

⁹⁹ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fikh* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/177; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 1/349.

¹⁰⁰ Şâ‘ban, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 226; Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkh* (b.y. Müessesetü Kurtuba, ts.), 31.

¹⁰¹ İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 1/352.

1.2.4. Farz ve Vâcip Ayırımının Pratik Sonuçları

Hanefîler'in farz ve vâcibi farklı görmelerindeki en temel sebep, itikadî ve amelî sonuçlarının birbirinden farklı olmasıdır. Bu farklılıkları şu şekilde özetleyebiliriz:

Farz, hem ilmi (zorunlu bilgi) hem de ameli gerekli kılar. Vâcip ise sadece ameli gerekli kılar. Kat'î delille sabit olup ilmi gerekli kıldığından farzı inkâr eden veya hafife alarak terk eden tekfir edilir. Ancak hafife almadan özürsüz terk eden fâsık kabul edilir. Vâcip ise zannî delille sabit olduğundan ilmi gerekli kılmaz, bir başka deyişle ilgili fiilin hükmünün vâcip olduğuna kesin bir surette inanmayı gerektirmez. Bundan dolayı vâcibi inkâr eden tekfir edilmez. Haber-i vâhidi tevil etmeksizin veya onu hafife alarak ameli terk eden itaat dairesinden çıktığı için fâsık olur. Ancak haber-i vâhid-i hafife almaz ve ictihad farklılığından dolayı onunla amel etmezse fıska ve dalâlete nispet edilmez. İkisi de ameli gerektirdiğinden bu fiilleri özürsüz olarak terk eden -Allah'ın affetmesi hariç- cezalandırılır.¹⁰² Hem farz hem vâcip terk edildiğinde cezaya müstahak kılsa da farzın terki daha büyük cezayı, işlenmesi de daha büyük sevabı gerekli kılar. Bu nedenle Hanefî fakihlerden bazıları, farzın terkinin cehennem ateşi; vâcibin terkinin ise şefaatten mahrumiyet şeklinde bir cezayı gerektirdiğini öne sürmüşlerdir.¹⁰³

Bu tür tanımlarda geçen "ilmi gerektirme" ifadesi ile kastedilen şey, ilgili konunun İslâm'dan olduğu kesin olarak bilinen hususlardan biri olması, "amelî gerektirme" ifadesi ise ilgili amelin yerine getirilmesinin kesin bir şekilde istenmesidir. Söz gelimi beş vakit namazın farz olduğunu söylediğimizde bu farziyet, namazın dinin kesin emirlerinden olduğu konusundaki bilgiyi zorunlu olarak gerektirdiği gibi namaz kılma amelini de gerekli kılar. "İlmi gerektirmeme" ifadesi, bir şeyin İslâm'da yer alıp almadığı konusunda kesin bilginin söz konusu olmamasıdır. Söz gelimi vitir namazının kılınması ile ilgili deliller, bu namazın İslâm'dan olduğu zorunlu olarak bilinen hükümler kapsamında kabul edilmesini gerektirecek boyutta olmamakla birlikte bu namazın kılınmasını fiilen gerektirecek boyuttadır.

¹⁰² Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/259; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 252, 253.

¹⁰³ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 252.

İtikadî sonuçlarında birbirinden farklı hükümlere sahip olan farz ve vâcip, amelî sonuçları bakımından da birbirinden ayrılırlar. İbadette farzın terki telafi edilmezken vâcibin terki bazı amellerle telafi edilebilir. Bir başka anlatımla farz terk edildiğinde ibadetin noksanlığı sadece o farzı yerine getirmekle geçerli olacağından ibadet bâtil olur ve iade edilmesi gerekir. Vâcibin terkinde ise ibadet sahih, ancak noksan olur ve bu noksanlığın namazda sehiv secdesi,¹⁰⁴ hacda ceza kurbanı kesmek suretiyle telafi edilmesi gerekir.¹⁰⁵ Sehven namazın vâciplerinden birini terk edenin namazında noksanlık meydana gelmiş olur ve noksanlığın sehiv secdesiyle giderilmesi gerekir. Vâciplerden birini bilerek terk eden veya yapılması gereken sehiv secdesini bilerek yapmayan kimsenin ise namazını iade etmesi gerekir. Ancak iade de etmezse namazı kerâhetle birlikte sahih olur. Hanefîler bu keraheti vâcibin karşıt eş değeri olan tahrîmen mekruh olarak belirlerler.¹⁰⁶ Buna göre namazın vâciplerinden biri kasten terk edilerek kılınan namaz, tahrîmen mekruh hükmünde olup kişinin namazını yeniden kılması vâciptir. Ancak kılınan namaz asıl itibarıyla sahih kabul edilir ve kişiden namaz borcunu düşürür.

1.3. Savunulan Görüşlerin Delilleri

İki tarafın da bakış açısını ve usul düşüncesini anlayabilmek için savundukları görüşlerin delillerinin zikredilmesi faydalı görülmektedir. Ayrıca delillerin serdi, iki tarafın argümanlarını karşılaştırma imkânı sağlayarak dayandıkları esasları tespit etmeyi kolaylaştırmaktadır.

1.3.1. Farz ve Vâcibin Mürâdif Olmadığını Savunanların Delilleri

A) Farz ve vâcip kelimelerinin sözlük anlamları arasındaki farklılık:

Dilciler, farz ve vâcibi tefrik etmiş ve her birinin farklı anlamlara geldiğini ifade etmişlerdir. Farz; takdîr etmek, tesîr etmek ve kat‘ (kesmek) anlamlarına gelirken vâcip; sukût (سقوط) ve ıztirâb (اضطراب) anlamlarına gelmektedir. Buna binaen farz lafzının daha

¹⁰⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fî tertibi’ş-şerâ’i’*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/701.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 3/84.

¹⁰⁶ Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/515; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/146, 147.

güçlü manaları ifade etmek için kullanılması gerektiğini savunmuşlardır. Farz ve vâcibin farklı anlamlara geldiğini savunanlar takdir etmek, belirlemek anlamına dair şöyle bir izahta bulunurlar: فنصف ما فرضتم âyeti “*takdir ettiğinizin (belirlediğinizin) yarısı*” manasındadır. سورة أنزلناها وفرضناها âyeti de “*Bu bizim indirdiğimiz ve (hükümlerini) farz kıldığımız bir sûredir.*” anlamına gelir. Bu âyetteki “farz kıldık” ifadesi “hükümlerini kat’î (kesin) bir şekilde emrettik” manasındadır. Zan ifade eden bir delille sabit olan amelin kullar için takdir/tayin edildiği kesin bir şekilde bilinemez. Bundan dolayı onlara göre zan ifade eden bir delille sabit olan fiilin farz olduğuna hükmedilemez.¹⁰⁷

Yine farzın diğer bir anlamı için şunları zikrederler: فرضة القوس okun yarığı, çentiği için kullanılmakta ve buradan “farz” isminin etki ettiği mahalde iz bıraktığı, oraya tesir ettiği anlaşılmaktadır. Vâcib ise sukût (düşme) anlamına gelmektedir. Sukûtta maksat kişinin üzerine amel bakımından sâkit olmuş, gerekli olmuş şey ya da itikad bakımından kişiden sâkit olmuş şeydir. Başka bir ifadeyle vâcib, kişinin amel etmesi gereken, ancak yakînî bir şekilde iman etmesi gerekmeyen şeydir. Farzın tesir etmek manası ise düşmekten daha vurgulu bir anlam ifade eder. Çünkü tesir bir şey üzerinde meydana geldiğinde onda iz bırakır ve onu değiştirebilir. Ancak düşme eylemi gerçekleşse dahi o şey üzerinde iz bırakmayabilir. Tesir edip iz bırakan şey ise iz bırakmayan daha güçlü bir mana ifade etmektedir.¹⁰⁸

Buna binaen farz-vâcib arasında ayırma gidenler, tesir manasını içeren farz kavramının daha güçlü manaları ifade etmek için kullanıldığını savunmuşlardır. Neticede Hanefîler ve ayırımı savunan diğer bazı usulcüler farzın sözlük anlamını ve âyetlerdeki kullanımını dikkate alarak emredildiği kesin bir şekilde bilinen fiilleri farz olarak isimlendirmişlerdir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Hanefîler’in, farzın takdir etmek, belirlemek, kesinleştirmek manalarına binaen ilmi gerektiren fiiller için kullanılması gerektiğine, vâcibin ise sukût manasına binaen ilim bakımından “düşmüş” olan fiiller için kullanılması gerektiğine dair istidlâllerinde öne sürdükleri farkın zayıf bir fark olduğunu ifade eder. Zira ona göre farzın takdir etmek manasından ilim veya zan bakımından mukadder olması manası anlaşılır. Aynı şekilde vâcibin sâkit anlamına gelmesi ilim veya amel

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/110.

¹⁰⁸ Ferrâ, *el-Udde*, 2/379-380.

bakımından sâkıt olması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre Hanefîler'in farz ve vâcip lafızlarını bu şekilde ilim veya amele tahsis etmesi tahakkümden ibarettir.¹⁰⁹ Daha açık bir ifadeyle buna dair herhangi bir delil yokken hüküm vermek anlamına gelir. Kanaatimizce Râzî'nin bu eleştirisi yerinde bir eleştiridir. Zira Hanefîler'in dilsel açıdan öne sürdükleri delillerdeki kat'îlik ve zannîlik vurguları yorum katılarak ortaya konulmuştur. Şâfîiler farz ve vâcip kelimelerinin sözlükte farklı anlamlara gelmesini inkâr etmezler. Ancak bu manalar için ilim veya amel bağlantısı kurulmasına karşı çıkmaktadırlar. Râzî'nin eleştirisinde haklılık payı bulunduğunu kabul ve teslim etmekle beraber Hanefîler'in sadece lügat anlamına dayanarak böyle bir ayırımı gitmedikleri gözden kaçırılmamalıdır.

Hanefîler'in kavramları birbirinden farklı görmesinde birçok sebep bulunmaktadır ve esasında dile dayanarak yaptıkları bu istidlâller asıl delilleri ve gerekçeleri güçlendirmek adına ortaya atılmıştır. Ulemânın ihtilafli meselelerde savundukları görüşlerin delillerini dilsel açıdan da desteklemeye çalışması birçok meselede karşımıza çıkan bir tavrıdır. Hanefîler'in vâcipteki zannîlik manasını temellendirmek için vâcip kelimesinin sukût ve ıztırâb anlamlarını öne çıkarıp temel manalarından biri olan lüzûm manasını görmezden gelmelerinde de aynı tavrı görmek mümkündür. Cumhur ise ileride görüleceği üzere tam tersine kendi görüşlerini güçlendirmek için vâcibin lüzûm manasını öne çıkarır.

B) Ulemânın terminolojisinde farklı kullanılmaları:

Farz ve vâcip arasında fark gözetenler, lügatteki farklı kullanımlarının yanında şeriat ehlinin örfünde de bu iki kelime arasında fark gözetildiğini zira onların “hükümde vâcip olan şudur” dediklerini, ancak “hükümde farz olan şudur” şeklinde bir ifade kullanmadıklarını delil olarak gösterirler. Yine borçlar ve şüf'a hakkı gibi kul haklarına “vâcibât” denilirken “furûz” denilmediğini, bir şeyin yapılmasının kişiye gerekli olduğunu ifade etmek üzere o kişiye “şunu yapman vâciptir” denilirken “şunu yapman

¹⁰⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli 'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/97-98.

farzdır” diye bir cümle kullanılmadığına dair örnekler vererek iki lafzın hem lügatte hem de şeriatte farklı kullanıldığını belirtirler.¹¹⁰

Örnekler karşı görüşün iddia ettiği gibi farz ve vâcip lafızlarının daima birbiri yerine kullanılan eş anlamlı kelimeler olduğu iddiasını çürütmek amacıyla getirilmiştir. Zira vâcip lafzının genel ve kapsamlı bir ifade olması bu tür cümlelerde kullanılmasını sağlarken farz lafzı kullanılmamakta böylece her vâcip yerine farz lafzı konulması mümkün olmamaktadır.

C) Hükümlerinin farklı olması:

Bir başka istidlâl, farklı hükümlere sahip olmalarına dairdir. Kişiye takdir edilip edilmediği kesin olarak bilinmediği için fitır sadakası vermek, kurban kesmek, vitir namazı kılmak gibi amellere farz denilemeyeceği, bu bakımdan bu tür amellerin zorunluluğunu inkâr eden kimsenin küfre nispet edilemeyeceğini, ancak bu tür fiillerin ameli gerekli olduğundan vâcip şeklinde adlandırdıklarını ifade etmişlerdir. Bu amellerin gerekli olmadığına inananlar ise ilgili delilleri kendi görüşleri yönünde tevil etmeksizin gerekliliğini inkâr ederlerse küfre değil fıskâ nispet edilirler.¹¹¹

D) Yapılması gerekli fiiller arasında bağlayıcılık farkı bulunması:

Diğer bir delil olarak yapılması lazım olan fiillerin hepsinin aynı kuvvette olmadığını bu yüzden de bunları birbirinden ayırt etmek için farklı isimlerle anılması gerektiğini öne sürerler. Şöyle ki hem akşam namazı hem de adak namazı için “vâcip” kelimesi kullanılsa da her akıselim sahibi kimse, akşam namazının adak namazından daha kuvvetli ve daha bağlayıcı bir mana taşıdığını bilir. Aynı şekilde kişi Allah’a iman etmenin zekât vermektan, zekâtın da adak olarak verilmiş sadakadan daha tekitli daha elzem olduğunu akıyla kavrar. O hâlde daha tekitli ve en üst mertebede olana diğerinden ayırt edilebilecek bir isim verilmesi gerekir. Bundan dolayı vücûb ismi her ne kadar genel ve kapsamlı bir isim olsa da farzın vücûb mertebelerinin en üstte olanına, vâcibin ise ondan daha az kuvvetteki vücûpluğa/gerekliliğe tahsis edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹¹²

¹¹⁰ Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/380.

¹¹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/259.

¹¹² Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/379.

E) Haber-i vâhidin bilgi değeri:

Hanefîler'in öne sürdüğü en önemli ve onları ayırma sevk eden esas delil olarak niteleyebileceğimiz bir başka delil, haber-i vâhidin bilgi değeridir. Hanefîler haber-i vâhidle ilgili şöyle bir izahta bulunurlar: Kat'î delille sabit olan hüküm ile haber-i vâhidle sabit hüküm arasında mertebe farkı bulunmaktadır. Mertebe bakımından farklı olan şeylere birbirinden ayırt edilebilmesi için farklı isimlerin tahsis edilmesi gerekir. Hanefîler deliller arasındaki mertebe farkını şu şekilde açıklarlar: Râvisinin hata yapma ihtimaline binaen haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmez, ancak râvisine duyulan hüsnü zandan ötürü ve yalan söylemediği ihtimali tercih edilerek bu rivayetle amel edilmesi gerekir. Kat'î delille sabit olan hüküm ise kesin bilgi ifade eder ve kendisiyle mutlaka amel edilmesi gerekir. Başka bir deyişle hem ilmi hem de ameli gerekli kılar. Ancak vâcip, zannî delille sabit olduğundan yakîni bilgiyi gerekli kılmayıp sadece ameli gerekli kılar. Buna binaen kat'î delille sabit olmuş hükmü inkâr eden kimse küfre nispet edilirken, zannî delille sabit olan hükmü inkâr eden kimse küfre nispet edilmez, sadece fâsıklıkla nitelenir. Bunlardan dolayı vâcip kavramı kat'î delille sabit olanı, namazda Fâtihâ okumak, ta'dîl-i erkâna uymak gibi haber-i vâhidle sabit olandan ayırt etmek için özel olarak kullanılır.¹¹³

Hanefî usulcüler yine haber-i vâhidin bilgi değerine bağlı olarak şöyle bir istidlâlde bulunurlar: Haber-i vâhidle sabit olan hüküm, farz olarak kabul edildiğinde kendisinde şüphe bulunan delilin derecesi yükseltilmiş olurken kat'î delille sabit olan hüküm vâcip olarak kabul edildiğinde de kat'î delil zannî delille eş değer tutulduğu için derecesi düşürülmüş olur. Hanefîler'e göre bu câiz değildir; çünkü aksi takdirde sübûtunda hiçbir şüphe bulunmayan kat'î delil ile sübûtunda şüphe bulunan zannî delil aynı mertebeye görülmüş olur. Öte yandan haber-i vâhidle sabit hüküm farz olarak kabul edildiğinde nas üzerine ziyade yapılmış olur ki Hanefîler'e göre nassa ziyade nesihtir. Kur'an nassını ise sadece kendi kuvvetindeki bir delil neshedebileceğinden zann-ı gâlib ifade eden haber-i vâhid neshedemez.¹¹⁴ Zanniyet ifade eden haber-i vâhid katiyet ifade eden delillerle aynı derecede görülmediği için her biriyle sabit olan hükme ayrı isim verilmiştir.

¹¹³ Serahsî, *el-Usûl*, 1/112.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Usûl*, 1/113.

Farz-vâcip arasında fark olduğunu söyleyenlerin delilleri incelendiğinde konuyu iki esas üzerinde temellendirdikleri görülmektedir. Birincisi dil bilimsel açıdan farz ve vâcip kelimeleri arasında anlam farklarının bulunması, diğeri ise deliller arasındaki hiyerarşiden kaynaklanan farklılıktır. Bundan dolayı bilhassa Hanefîler, kuvvetli ve zayıf olan delillerle sabit olan hükümleri birbirinden ayırt edebilmek için farklı isimlendirmeye gitmenin gerekli olduğunu savunurlar. Özellikle ilk iki madde haricindeki istidlâllerde deliller arası hiyerarşinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Esasen Hanefîler’i ayırım yapmaya sevk eden şey, her delili kuvvet derecesine göre değerlendirmeleridir. Dili referans gösterdikleri deliller ise görüşlerini güçlendirmek için öne sürdükleri delillerdir. İlgili ayırımı kabul etmeyenler bunlara cevaben kendilerinin de delilin kuvvet ve zayıflığına göre kat’î vâcip-zannî vâcip veya malûm-maznûn ayırımı yaptıklarını, ancak vâcibin sübût yollarının farklı olmasının o vâciblerin hakikatlerinde farklı olmalarını gerektirmediğini, dolayısıyla iki ayrı isimlendirmeye gerek duyulmadığını ifade ederler.¹¹⁵

1.3.2. Farz ve Vâcibin Mürâdif Olduğunu Savunanların Delilleri

A) Kur’an’da iki kelimenin aynı anlamda kullanılması:

Farz ve vâcip arasında fark gözetmeyenler bu kavramların eş anlamlı olduklarını, tek bir manaya delâlet ettiklerini ve Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde farz kelimesinin vâcip yerine kullanıldığını ifade etmişlerdir. الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج “*Hac, bilinen aylardadır. Her kim o aylarda (hacca niyet edip) kendisine farz ederse...*” âyet-i kerîmesinde¹¹⁶ “faraza” vâcip kılmak anlamına gelmektedir. Yine وقد فرضتم لهن فريضة “*Kendilerine mehir belirleyerek evlendiğiniz kadınları...*” âyetinde vâcip kılmak manasındadır. Bu da onlara göre iki kelimenin eş anlamlı olduğunu gösteren kuvvetli bir delildir.¹¹⁷

Farz-vâcip arasında fark olduğunu savunanlar, itiraz olarak öne sürülen bu delilin aslında kendileri lehine bir delil olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü hac ibadeti kat’î bir delille

¹¹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/136.

¹¹⁶ el-Bakara 2/197.

¹¹⁷ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *et-Tebşıra fî usûli ’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1980), 94; Ferrâ, *el-’Udde*, 2/380-381.

sabit olmuş ve bu sebeple farz ismini almıştır. Bu yüzden âyet-i kerîme bunu “faraza” kelimesiyle ifade etmiştir. İkinci âyette geçen faraza kelimesi ise farazanın sözlük anlamlarından biri olan takdir etmek manasına gelmektedir. Dolayısıyla bu delillerin iki kelimenin eş anlamlı olduğunu göstermediği belirtilmiştir.¹¹⁸

B) Hükümlerinin sübût yollarının farklılığının, hükümlerin bağlayıcılık derecelerinde farklılığı gerektirmemesi:

Farz ve vâcibin eş anlamlı olduğunu savunanlara göre hükümlerin sübût yollarının farklı olması ve bir kısmının diğerinden daha kuvvetli olması bunların haddi zatında da birbirinden farklı iki şey olmasını gerektirmez. Başka bir anlatımla hükümlerin sübût yolları araz kabilinden haricî şeyler olup zatla alakalı yani bir şeyin zatından olan şeyler değildir. Onlara göre farzlara farz isminin verilmesinin sebebi, kat‘î yolla sabit olması değil kendisinde vücûb anlamı bulunmasıdır. Aksi hâlde mütevâtir haber gibi kat‘î bir yolla sabit olan nafîle ibadetlere de farz ismi verilmesi gerekeceğini, ancak ister kat‘î delil ister âhâd haberle sabit olsun hepsine nafîle isminin verildiğini ifade ederler.¹¹⁹

Karşı görüşte olanlar buna cevaben şöyle bir açıklama yapmışlardır: İlmi gerekli kılan delille zannı gerekli kılan delillerin birbirinden farklı olması, dolayısıyla ma‘lûmun maznûndan daha kuvvetli olması bunlarla sabit olan hükümlerin de haddi zatında farklı olmasını gerektirir. Zira kat‘î yolla sabit olan ve tekfiri gerektiren şeylerin bu özelliklere sahip olmayanlardan ayırt edilebilmesi için ayrı bir isimle anılması gerekir. Farz kelimesi ise hem kat‘î yolla sabit olan hem de vücûb anlamını taşıyanlar için kullanılır. Nafîle ibadetler kat‘î yolla sabit olsa da vücûb anlamı taşımaz, dolayısıyla farz için dile getirilen bir şartı taşıırken diğer bir şartı taşımaz.¹²⁰

C) Şeriatta ve dilde ayrıma dair delil bulunmaması:

Farz ve vâcibi aynı kabul edenler, ayırımı savunanların ilmi gerektiren kat‘î delille sabit olana farz, ilmi gerektirmeyen zannî delille sabit olana vâcib ismini tahsis etmelerini, kuru bir iddiadan ibaret görüp ne lügatte ne de şeriatta buna dair bir delil bulunmadığını

¹¹⁸ Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/381.

¹¹⁹ Şirâzî, *et-Tebîra*, 94; Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/381, 384.

¹²⁰ Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/381, 384.

savunmuşlardır.¹²¹ Zira Şâri‘ naslarda buna dair bir bildirimde bulunmamıştır. Ayrıca dilciler de bu kelimeler için herhangi bir sınırlama ve tahsise gitmemişlerdir.¹²² Bu nedenle onlara göre “mukadder” farz, ilim veya zan yoluyla takdir edilmiş olanın ikisini de kapsamaktadır. Yine vâcibin “sâkit” anlamı da ilim veya zan yoluyla sakıt olanın ikisini de kapsamaktadır. Şöyle ki zannî olan şey de belirli olduğundan bir şeyin belirli olması onun kat‘î olmasını gerektirmez. Yine bir şeyin kişinin üzerine sakıt olması sadece vâcip için değil farz için de geçerlidir. Dolayısıyla iki ıstılahın da birbiri yerine kullanılabilirdiğini ve bu manaların kat‘î veya zannî olana tahsis edilmesinin delilsiz bir iddiadan ibaret olduğunu ifade etmişlerdir.¹²³ Aslında ayırımı kabul etmeyenler, lügatte farz ve vâcip lafızlarının mefhumlarının farklı olduğunu;¹²⁴ farzın takdir etmek veya kesmek, vâcibin ise sabit olmak veya düşmek manasında olduğunu kabul etmektedirler. Ancak onların asıl reddettikleri şey, kat‘îlik ve zannîlik mefhumlarının sözlük anlamlarına izafe edilmesidir.

Ayırımı savunanlar, buna cevaben lügat ve şeriat ehlinin, farz kelimesinin tesir etmek, vüçûb kelimesinin ise düşmek anlamına geldiğini söylemek suretiyle bunlar arasında fark gözettiklerini ifade etmişlerdir. Tesir etmek düşmekten daha kuvvetli bir mana ifade ettiği için de farzın bir ayrıcalığının ve üstünlüğünün olduğunu göstermek amacıyla kat‘î delille sabit olana farz ismini verdiklerini söylemişlerdir.¹²⁵

D) Farz ve vâcibin aynı sonuçları gerektirmesi:

Diğer bir delil ve itiraz, hem farz hem de vâcibin yapılması gerekli olduğu için yerine getirildiği takdirde sevap, terk edildiği takdirde cezayı gerekli kılması manasında ortak olduklarından farklı isimlerle anılmalarının birinin diğerine üstün olduğunu göstermediğine dairdir. Onlara göre farklı isimlerle anıldıkları hâlde aynı hükümlere sahip olan ve birinin diğerine karşı üstünlüğünün bulunmadığı bir başka örnek nafîle ve mendup kavramlarıdır. Yapıldığı takdirde sevabı gerektirmesi manasında ortak

¹²¹ Şirâzî, *et-Tebşira*, 94.

¹²² Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, ts.), 76, 77.

¹²³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/182, 183.

¹²⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/181.

¹²⁵ Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/381.

olduklarından bu iki kavramdan birinin diğereine üstünlüğü bulunmadığı gibi farz ve vâcibin de sahip oldukları ortak manalardan dolayı aralarında herhangi bir meziyet farkı bulunmadığını ifade ederler.

İki kavramın farklı manaları ifade ettiğini savunanlar, farz ve vâcibin sevap ve cezayı gerektirmede aynı şeyler olduğunu kendilerinin de kabul ettiğini, ancak sübût yollarının farklı olması bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını, bu farklılığın ise aynı ismi almalarını engellediğini ve farklı iki isimlendirmeyi gerektirdiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre farz ve vâcib bir açıdan (ceza ve sevap gerektirme) birbiriyle aynıyken başka bir açıdan (sübût yolları) farklılardır. Aynı şeyin mendup ve mubah hükümlerinde de görüldüğünü, mendup ve mubahın yapılmadıkları takdirde ceza gerektirmemesi açısından aynıyken yapıldığı takdirde mendubun sevap gerektirmesi, mubahın ise sevap gerektirmemesi açısından farklılaştıklarını ve bu farklılık nedeniyle iki ayrı isimlendirme yapıldığını zikretmişlerdir.¹²⁶

E) Vâcibin farzdan daha güçlü olduğu:

Bir başka delil ve itiraz, vâcib kelimesinin farzdan daha güçlü bir mana ifade ettiği hususunda olmuştur. Çünkü farz lafzının muhtemel olduğu manalar, vâcib lafzından daha fazladır. Bu yüzden eğer bir ayırım yapılacak olsaydı kat'î yolla sabit olan hüküm için vâcib kelimesinin kullanılmasının daha uygun olacağını belirtmişlerdir. Şöyle ki farz kelimesi lüzûm manasının yanında معاد إلى معاد القرآن لرادك إلى معاد âyetinde¹²⁷ olduğu gibi indirmek (الإنزال), (الإنزال) ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له, (الإنزال) âyetinde¹²⁸ olduğu gibi helal kılmak (الإحلال), (البيان) سورة أنزلناها وفرضناها, (الإحلال), bunların yanında takdir etmek (التقدير), kurtmek (الحز) gibi birçok manaya ihtimalli iken vâcib kelimesi sadece sukût (سقوط) manasına gelmektedir. Böylelikle onlara göre vâcibin lâzım (sâkıt) manasına delâlet etmesi, farzın delâletinden daha kuvvetlidir.¹²⁹

Karşı görüş sahipleri buna cevaben farzın birçok manaya muhtemel olmasına rağmen bütün bu manaların içinde “tesir” anlamını barındırdığını söylerler. Şöyle ki Kur'an'ın

¹²⁶ Ferrâ, *el-Udde*, 2/383.

¹²⁷ el-Kasas 28/85.

¹²⁸ el-Ahzâb 33/38.

¹²⁹ Şirâzî, *et-Tefsira*, 95; Sem'ânî, *Kavâtiü'l-edille*, 132; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/181.

indirilmesi biz kullara tesir eden (etkileyen) bir şeydir. Rasûlullah'a (s.a.v.) helal kılınan şeyler de ona tesir eden bir durumdur. Yine bir şeyin beyan edilmesinde de tesir manasının mevcut olduğunu ifade ederler. Vücûb ise düşmek manasındadır. Onlara göre daha önce de ifade edildiği gibi bir şeyin tesir etmesi daha tekitli, daha kesin bir mana içerir.¹³⁰

Farz ve vâcip kelimelerinin eş anlamlı olduğunu savunanların delillerinin lügat anlamı üzerinde yoğunlaştığı ve ne lügatte ne de şeriatte ayırımı dair bir kullanım olmadığını ispat edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Delillerin kuvvet ve zayıflığına, hakkında ihtilaf edilen bir delille sabit olup olmamasına bağlı olarak farklı hüküm verilmesini ise temelde kabul etmedikleri için özellikle Hanefîler'in dili referans gösterdikleri istidlâller üzerine yoğunlaşmışlardır. Zira onlara göre bir fiilin Kur'an veya sübûtu zannî hadislerle vücûb ifade etmesi arasında hiçbir fark yoktur. Önemli olan hangi yolla sabit olduğu değil vücûb manasını ihtiva etmesidir.

Endülüs Mâlikî fakihlerinden Bâcî (ö. 474/1081), Ebû Hanîfe ve ashabının Kur'an nassıyla sabit olanları farz, Rasûlullah'ın (s.a.v.) sözüyle sabit olanları vâcip olarak kabul ettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını, zira hem Kur'an'la hem de Rasûlullah'ın (s.a.v.) sözüyle sabit olanların, Allah katından indirildiğinin Kur'an naslarıyla sabit olduğunu ifade etmiş ve bununla ilgili "*Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin.*"¹³¹ ve "*Peygamber'in emrine muhalefet edenler, başlarına bir musibet gelmesinden veya elemli bir azaba uğramaktan sakınsınlar.*"¹³² âyetlerini delil getirmiştir.¹³³

Kanaatimizce yapılan bu eleştiri isabetli değildir. Çünkü Hanefîler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sübûtu kat'î olan sözleriyle sabit olan fiillere farz hükmünü verdikleri gibi delâleti zannî olan Kur'an naslarıyla sabit olanlara da vâcip hükmünü vermişlerdir. Bir fiile vâcip hükmünün verilmesindeki hareket noktası; delilin sübûtunda veya delâletinde bulunan zannîliktir. Hanefîler'e göre bu zannîliğin Kur'an naslarında veya Hz. Peygamber'in

¹³⁰ Ferrâ, *el-'Udde*, 2/382-383.

¹³¹ el-Mâide 5/92.

¹³² en-Nûr 24/63.

¹³³ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî el-Endülüsî, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezîh Hammâd (Beyrut: Dârü'z-Ze'bi li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1392/1973), 54.

(s.a.v.) sözlerinde bulunması arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak farklı mezhep müntesiplerinden bazı âlimler zannîliğin çoğu sübût noktasında ortaya çıktığı için ayırımın sadece hadislerden kaynaklandığı veya hadislerle sabit olan bir fiile farz hükmü verilmediği yanılığına düşmüşler ve Hanefîler'in hadislerle muhalefet ettiklerini iddia etmişlerdir.¹³⁴ Halbuki mütevâtir haberle farzın sabit olacağı farz tanımlarında Hanefîler tarafından özellikle ifade edilmektedir. Öte yandan Hanefîler aleyhine delil olarak getirilen âyetler de kanaatimizce isabetli değildir. Bu görüş sahipleri bunları delil getirerek Hanefîler'in haber-i vâhidle sabit olan fiillere vâcip hükmü vermelerini, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaat etmeme ve hadislerle muhalefet olarak lanse etmişlerdir. Oysa Hanefîler bu hadislerle amel ederler ve onlarda zikredilen fiillerle mutlaka amel edilmesi gerektiğini ve terk edenin cezalandırılacağını ifade ederler.

¹³⁴ Bunu iddia eden âlimlerden biri de İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmuş ve tamamen Bâcî'yle aynı görüşleri savunmuştur. İbn Kayyim'in bu doğrultudaki değerlendirmelerine dair bir çalışma için bk. Ebru Barış, "İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-muvakkî'in* Adlı Eserinde Nassa Ziyade Meselesi Hakkında Hanefîler'e Yöneltilmiş Eleştirilerin Değerlendirmesi", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 158-186.

İKİNCİ BÖLÜM: FARZ-VÂCİP AYIRIMININ SEBEPLERİ VE HANEFÎ HUKUK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

2.1. Hanefîler'in Haber-i Vâhid Karşısındaki Konumu

Hanefîler'in haber-i vâhid anlayışlarına doğrudan geçmeden önce İslâm düşünce tarihinde fikhî meselelerin çözümünde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs olarak isimlendirilen iki farklı ekolün varlığına temas etmek istiyoruz. Burada hemen belirtmekte yarar vardır ki tüm İslâm fukahası Sünnet'i bir hüküm kaynağı ve şer'î delillerden biri olarak kabul etmiş ve onunla amel etmiştir. Fukaha arasında Sünnet'in hucciyeti konusunda böyle bir ittifak olmakla beraber söz konusu fakihler Sünnet'in sübût ve delâletine ilişkin konulara dair icthad usulünde birbirlerinden farklı metotlara sahip olmuşlardır. Ana özellikleri dikkate alınmak suretiyle yapılacak bir taksimde mümkün olduğunca re'y ve kıyastan uzak duran, hakkında nas bulunmayan meselelerde görüş belirtmekten sakınan ve nassın olduğu yerde başka bir görüş kabul etmeyenler "ehl-i hadîs", re'y ve kıyası sıkça kullanan, başka bir deyişle icthadlarını re'y ve kıyasla zenginleştiren, hakkında nas bulunmayan meselelerde fetva vermekten kaçınmayan, dahası henüz vuku bulmamış meseleler üzerinde dahi icthad edenler "ehl-i re'y" olarak isimlendirilmiştir.¹³⁵

Yapılan isimlendirmeler farklı iki metoda sahip olduklarını ifade etmek içindir. Nitekim hadis taraftarı olarak nitelenenler de ihtiyaç duyulduğunda re'y ve kıyasa başvurmuşlardır. Yine re'y taraftarı olarak isimlendirilenler, hadislere son derece önem vermiş, kıyas veya re'yi hadise önceliklememişlerdir. Ancak icthadlarında kıyas ve re'yi daha fazla kullanmaları, diğer taraftan ehl-i hadîsin nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurmaya veya tevil yapmaya karşı çıkması farklı ekoller olarak görülmelerinde ve iki ayrı isimle anılmalarında etkili olmuştur. Bundan dolayı ehl-i hadîs, konuyla ilgili hadis olsa dahi uygun gördüğü yerde re'y, kıyas veya icmâyla amel eden ehl-i re'yi daima tenkit

¹³⁵ Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 128-129.

etmiştir. Ehl-i re'yanın imamı kabul edilen Ebû Hanîfe¹³⁶ de tarih boyunca re'ye yani kıyasla¹³⁷ hadislerden daha fazla önem verdiği iddiasıyla ağır bir şekilde eleştirilmiştir.

Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin bu denli ağır olmasının birtakım sebepleri bulunmakla birlikte bunların başında yeni bir şey karşısında gösterilen tepkiselliğin geldiği söylenebilir.¹³⁸ Zira Ebû Hanîfe, bir yandan hüküm vermede esas alınabilecek rivayet malzemesini belirleme konusunda kendi döneminde yaygın bir yaklaşım tarzı olan “râvî merkezli yaklaşım” dışında başka yeni bir takım yöntemler ileri sürmüş bir yandan da nasları çoğunlukla lafzî şekilde anlamakla iktifa eden ehl-i hadîsin yaklaşımının dışında naslara farklı bir takım yorumlar getirmiştir. Amelî ahkâma ilişkin herhangi bir rivayet malzemesi mevcut olduğu hâlde sübût açısından hükme elverişli görülmemesi yahut tevil edilerek veya dinin genel ilkeleriyle uyumlu görülmemesi nedeniyle onunla amel edilmemesi, ehl-i hadîs çevrelerce hadisleri reddetme veya kendi hevâsına göre hüküm verme olarak algılanmış ve Ebû Hanîfe bu sebeple kıyasıya eleştirilmiştir.

Ehl-i hadîs çevreler, bu eleştirilerini her ne kadar hadislere verdikleri değerin bir göstergesi olarak ortaya koydukları görüntüsü vermiş olsalar da söz konusu eleştiriler kimi zaman Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yanlış anlaşılması kimi zaman da kasıtlı olarak çarpıtılması gibi sebeplere bağlı olarak objektiflik sınırlarının dışına çıkmış görünmektedir. Dahası kimi eleştirilerin sadece görüşlerle sınırlı kalmayıp bu görüşleri dile getirenlerin kişiliklerine yönelik olması bu eleştirilerin maksatlı bir biçimde yapıldığını ortaya koymaktadır. Ancak Ebû Hanîfe'ye yönelik ehl-i hadîs çevrelerin yaklaşımı yeknesak bir yapı arz etmez, zira onu eleştirenler olduğu kadar Ebû Hanîfe'yi övenlerin de bulunduğu, hatta sayısal olarak onu övenlerin çok daha fazla olduğu

¹³⁶ M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkhdında Re'y Taraftarları* (Ankara: Selçuk Kitabevi Yayınları, 1961), 68.

¹³⁷ Burada kıyasla kastedilen fıkıh usulünde teknik anlamda kullanılan kıyas (hakkında nas bulunmayan meselenin hükmünü aralarındaki ortak illetten dolayı hakkında nas bulunan meselenin hükmüne göre belirlemek) değil, İslâm'ın ilk yıllarında geniş bir kullanıma sahip olan re'yanın sistematik halidir. Daha sonra bu, kıyasın terim anlamının oluşumuna katkı sağlayacaktır. İlk dönemlerde belirli bir metoda sahip olmayan akıl yürütme faaliyetini ifade eden re'y kavramı, biraz da keyfiliği önleme amacıyla daha sistemli ve sınırlı akıl yürütme faaliyetine dönüşerek kıyas adını almaya başlamıştır. Bk. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 206.

¹³⁸ Kılıçer, *Re'y Taraftarları*, 68.

bilinmektedir.¹³⁹ Mezhebinin bu denli kabul görmesi bunun bir tezahürü olsa gerektir. Ebû Hanîfe'nin rey ve hadis konusundaki görüşlerine karşı olanlar Ebû Hanîfe'yi ve Hanefî mezhebinin hadisteki usulünü eleştirirken Hanefî mezhebi içerisinde bu eleştirilere cevaplar verilmiş bazen de eleştirilere dair müstakil eserler yazılmıştır.¹⁴⁰ Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), müstakil görüşlere ve derin bir tefekküre sahip olan Ebû Hanîfe'nin hayranlarının olduğu gibi görüşlerini anlamayan ve onun geniş anlayış ufkuna erişemeyip muhalefet edenlerin olmasının pek tabii bir şey olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹

Ebû Hanîfe ve mezhebinin ağır eleştirilere maruz kalmalarının sebepleri arasında kıyas ve re'yi herkesten fazla kullanmaları, farazi fıkha çokça yer verip henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında görüş bildirmeleri, mezhep içerisinde Mu'tezile mezhebine mensup kimselerin bulunması,¹⁴² Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu iddiası ve muâsırlarınca kiskanılması zikredilmiştir.¹⁴³ Ayrıca Ebû Hanîfe'ye karşı tepkili ilim otoritelerinin öğrencilerinin, hocalarından tevarüs ettikleri yaklaşım tarzının da bu tepkinin sürdürülmesinde etkili olduğu söylenebilir. Zira bir hocanın Ebû Hanîfe'ye veya mezhebine karşı olan olumsuz görüşlerinin talebelerine de intikal etmiş olması pek tabiidir.

Mezheplerin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerde Ebû Hanîfe ve mezhebine karşı yapılan ağır eleştiriler zamanla daha mutedil bir hal almaya başlamış ve uzlaşmacı bir

¹³⁹ Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1084; Ebû Hanîfe'yi övenler için bk. İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî*, 2/1081-1086; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 260-270; Kılıçer, *Re'y Taraftarları*, 57-59.

¹⁴⁰ Bunun en bilindik örneklerinden biri Hanefî mezhebine bağlılığıyla tanınan Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952) tarafından yazılan iki eserdir. Bunlardan birincisi, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* adıyla, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1071) *Târihu Bağdâd* adlı eserinde Ebû Hanîfe hakkında ehl-i hadis âlimlerinden zikrettiği rivayetleri çürütmek amacıyla telif edilen eserdir. Diğeri ise *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe* adlı eserdir. Zâhid Kevserî bu eserini İbn Ebî Şeybe'nin, Ebû Hanîfe'nin 125 meselede sahih hadislere muhalefet ettiğine dair iddiasına cevap vermek için yazmıştır.

¹⁴¹ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966), 58.

¹⁴² Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 102.

¹⁴³ İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî*, 2/1080, 1081, 1084; Enbiya Yıldırım kitabında bunun sebepleri hakkında 8 madde zikreder. Bk. Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 219-222.

tavır takınılmıştır.¹⁴⁴ Öyle ki farklı mezheplerden olup Ebû Hanîfe'nin menakıbını yazanlar olmuş, kendisinden övgüyle bahsetmişler ve onun aleyhinde olan bazı bilgilerin doğru olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁴⁵ Bu olumlu değişimde birçok unsurun etkisinin olduğu kaçınılmazdır.¹⁴⁶ Ancak en büyük etken muhtemel ki Hanefîler'in, hadislere yaklaşım konusunda ehl-i hadîsle uzlaşma çabaları içerisine girmeleridir. Nitekim Hanefîler, hadis ilmine altıncı yüzyıldan itibaren her zamankinden çok daha fazla ilgi göstermeye başlamış ve daima Sünnî İslâm düşüncesiyle çatışmadıklarını vurgulamaya çalışmışlardır.¹⁴⁷ Nihayetinde iki tarafın da birbirini anlamaya ve uzlaşmaya yönelik çabaları olumlu meyvelerini vermiş ve asılsız iddialar bırakılıp daha saygılı bir dil kullanılmaya başlanmıştır.

Hanefîler'e yönelik eleştiri oklarının en çok yöneldiği husus, Hanefîler'in haber teorisi olmuştur. Bu eleştirilerin temelinde, Hanefîler'in haber-i vâhidin kabulü için diğer mezheplerde bulunmayan birtakım şartlar öne sürmeleri ve buna binaen diğer mezheplerin amel ettiği bazı hadislerle amel etmemeleri yer alır. Sünnet'in büyük bir kısmı âhâd haberler yoluyla aktarıldığından fakihler, çok sayıdaki ve birbirinden farklı hükümleri ihtiva eden hadisler arasında telif veya tercih yapabilmek için kendilerine has bir metodoloji benimsemiştir. Bu metodoloji doğrultusunda haber-i vâhidle amel konusunda birtakım şartlar öne sürülmüştür. Aslında diğer fıkıh ekolleri de haber-i vâhidlerin kabulü konusunda yalnızca hadisçilerin sıhhat şartlarıyla yetinmemiş, buna ek olarak bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Hanefîler'in diğer mezheplerde olmayan ve kabul görmeyen şartları daima eleştiri konusu olmuştur.

Ehl-i re'yi ve Ebû Hanîfe'yi eleştirenler aslında onların re'yciliğinden çok hadislere yaklaşımlarını eleştirmişlerdir. Nitekim sahâbenin ve tâbiûnun naslarda bulamadıkları hususlarda re'ye başvurduklarını kabul ettiklerinden Ebû Hanîfe gibi diğer fukaha da

¹⁴⁴ Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı*, 218; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 185.

¹⁴⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 9; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 185.

¹⁴⁶ Bu olumlu değişimdeki etkenler için bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 181-187.

¹⁴⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 183.

ictihadlarında re'ye başvurmuştur.¹⁴⁸ İlk dönemlerde re'y konusunda pek fazla olumsuzluk yaşanmazken¹⁴⁹ hadislerle ilgili anlaşmazlıklar ihtilafları arttırmış ve re'ye karşı mesafeli duruşlar çoğalmıştır.

Hanefîler'in ehl-i re'y olarak adlandırılmalarına daha sonra bazı mezhep müntesipleri tarafından olumsuz bir mana yüklenmiştir. Fakih kimliği yanında hadis ilminde de önde gelen âlimlerden biri olan Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih* adlı eserinin mukaddimesinde Hanefîler'in hadislerle amel etmediği zannıyla bazı kimselerin onları ashâbu'r-re'y olarak isimlendirdiklerini, ancak hakikatin böyle olmadığını, Hanefîler'in zayıf hadisi dahi kıyasa öncelediklerini fakat bunun yanında nasların sadece zahiriyle sınırlı kalmadıklarını, mana ve maksatlarını öne çıkardıklarını belirtir. Eseri yazmaya kendisini sevk eden şeyin, mezhepte kullanılan hadis rivayetlerini göstererek Hanefîler hakkındaki bu iddiaların asılsızlığını ispat etmek ve aynı zamanda hadise olan vukûfiyetlerini ortaya çıkarmak olduğunu ifade eder.¹⁵⁰

Aynı saikle yola çıkan âlimlerden biri olarak Hindistanlı âlim Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1892/1974) de zikredilebilir. Tehânevî, Hanefîler'in hadislere muhalefet ettiklerine dair iddiaların temelsizliğini ortaya koymak için Hanefî mezhebinin ictihadlarında amel ettikleri hadisleri topladığı ve *Î'lâ'ü's-sünen* olarak adlandırdığı bir eser telif etmiştir.¹⁵¹ Yine çeşitli alanlarda eser kaleme alan Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952) de -Hanefî fakihlerden Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Nasbür'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* adlı eserine mukaddime mahiyetinde yazdığı- *Fıkhü ehli'l-İrâk ve hadîsühüm* isimli eserinde Hanefîler'in çok az hadis bildiklerine dair iddialara karşı çıkarak Hanefîler'in de en az

¹⁴⁸ Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/434.

¹⁴⁹ Aslında hükmü naslarda bulunmayan meselelerde re'ye başvurulacağı konusunda selef ulemâsı arasında ihtilaf yoktur. Zemmedilen re'y, din hakkında zanla söylenen, herhangi bir esasa dayanmayan re'ydir. Bundan dolayı bu ikisini ayırmak için kaynaklarda sahih re'y, bâtil re'y gibi ayırımları görmek mümkündür. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Î'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2002), 2/125.

¹⁵⁰ Alî b. Sultân Muhammed Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, thk. Cemal 'Îtânî (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/41.

¹⁵¹ Ebubekir Sifil, "Î'lâ'ü's-Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/78.

diğer mezhep âlimleri kadar hadis bildiklerini ve ictihadlarında onlar kadar hadis kullandıklarını ispatlamaya çalışmıştır.¹⁵²

Hanefîler'in haber-i vâhid anlayışlarına bağlı olarak bazı amellere farz yerine vâcib hükmü vermeleri dahi çoğu âlim tarafından hadise muhalefet olarak değerlendirilmiş ve ilgili hadislerle amel etmelerine rağmen Hanefîler'in bu hadisleri reddettikleri iddia edilmiştir.¹⁵³ Halbuki Hanefîler'in bu tür hadislerle amel etme noktasında diğerleriyle aralarında herhangi bir ihtilaf yoktur. Sadece Hanefîler, benimsedikleri haber anlayışları neticesinde farklı neticelere varmışlardır. Hanefî metodolojisinin temel farklarından birini oluşturan haber-i vâhidle amel konusu mezhep sistematüğinde önemli bir yere sahip olmuştur. Zira Hanefîler birçok meseleyi bu anlayış üzerine temellendirmiştir. Aşağıda Hanefîler'in haber-i vâhid anlayışlarına ve bu anlayışa bağlı olarak ortaya çıkan ve konuyla bağlantılı olduğu düşünölen meselelere değinilmiştir.

2.1.1. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri ve Deliller Arası Hiyerarşı

Fakihlerin çoğunluğu, haberleri rivayet yönünden mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana başlık altında incelerken Hanefîler bu iki haber çeşidinin arasına meşhur haberi de ekleyerek rivayet yönünden haber türlerini üçe çıkarmıştır. Pezdevî, haberlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittisalının (bağlantısının) üç türünden bahseder ve birincisinin "kendisinde hiçbir şüphenin olmadığı kâmil ittisâl", ikincisinin "sûreten şüphe taşıyan ittisâl", sonuncusunun ise "hem sûreten hem de mânen şüphe taşıyan ittisâl" olduğunu zikreder¹⁵⁴ ve bu bağlantı türleriyle gelen haberlerin sırasıyla mütevâtir, meşhur ve âhâd haber olduğunu ifade eder.

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittisali noktasında hiçbir şüphe bulunmayan mütevâtir haber; "*Yalan üzerine birleşmeleri imkânsız olan bir topluluk tarafından rivayet edilen haber*" şeklinde tanımlanır ve zorunlu bilgi (ilim) ifade ettiğı kabul edilir.¹⁵⁵ Meşhur haber ise asıl itibariyle âhâd olup tâbiîn ile tebeü't-tâbiîn döneminde yalan üzerine birleşmeleri

¹⁵² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fikhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 12-13.

¹⁵³ Bâcî, *Kitâbü'l-Hudûd*, 54; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 4/82, 83.

¹⁵⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 352.

¹⁵⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 353.

imkânsız olan bir topluluk tarafından nakledilen rivayettir. Asıl itibariyle âhâd olduğu için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittisalinde şekil bakımından (sûreten) şüphe taşıdığı kabul edilir. Sûreten şüpheli kabul edilse de bu tür haberlerin ümmetin kabulüne mazhar olması sebebiyle mana yönünden şüphe barındırmadığı, bundan dolayı tevâtür derecesinde olduğu belirtilir.¹⁵⁶ Ancak asıl itibariyle âhâd olması, mütevâtir haberle tamamen eşdeğer kabul edilmemesine ve sağladığı bilgi değeri açısından farklı görülmesine sebep olmuştur.

Mütevâtir haber ile meşhur haber, barındırdıkları bilginin kesinlik derecesi bakımından farklı düzeylerde kabul edilir. Mütevâtir haber “ilmü'l-yakîn” ifade ederken meşhur haberin ilimle zan arasında bir mertebede yer alan “ilmü't-tuma'nîne” ifade ettiği kabul edilmiştir. Bu nedenle mezhepte meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilmeyeceği esası yerleşmiştir.¹⁵⁷ Ancak Hanefîler'in meşhur haberle âmmın tahsisi, mutlakın takyidi suretiyle nassa ilave hüküm getirmeyi câiz görmeleri meşhur haberi amel bakımından mütevâtir haber gibi değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu açıklamalar doğrultusunda, Hanefî fakihlerin meşhur haber için itikad bakımından haber-i vâhidin, amel bakımından mütevâtir haberin sonuçlarını kabul ettikleri söylenebilir.

Haber çeşitlerinin en alt mertebesinde yer alan haber-i vâhidler ise Rasûlullah'a (s.a.v.) ittisali kesin olarak bilinmemesi ve ümmet tarafından yaygın olarak kabul edilmemesinden dolayı sûreten ve mânen kesinlik taşımadığı, bir başka deyişle şüphe barındırdığı kabul edilmiştir. Tevâtür derecesine ulaşmamış “bir, iki veya daha fazla kişinin rivayet ettiği haber”¹⁵⁸ şeklinde tarif edilen haber-i vâhid, ilim değil zan ifade eder. Haber-i vâhid, dine ilişkin kesin bilgiyi gerektirmemesi açısından ilk iki haber çeşidinden ayrılır. Hanefîler, haber-i vâhidin ilmi gerektirmese de ameli gerektirdiğini kabul ederler. Zan ifade ettiği hâlde ameli gerektirmesi hususunu ise haber-i vâhidin zann-ı gâlible sabit olduğundan bir tür ilim ifade ettiği ve zann-ı gâlibin şer'î hükümlerde amelin gerekliliği için yeterli olduğu şeklinde izah ederler.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/534.

¹⁵⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/535.

¹⁵⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/538.

¹⁵⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/538-539.

Farz ve vâcip hükümleriyle ilgili örnekler incelendiğinde vâcipin büyük çoğunluğunun haber-i vâhidlerle sabit olmuş hükümler olduğu görülmektedir. Esasen Hanefî mezhebinde farz ve vâcip ayırımının özünün haber-i vâhid anlayışından kaynaklandığını daha sonra buna benzer bazı meselelerin de konuya ilhak edildiğini söylemek yanlış bir ifade olmaz. Nitekim Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından olan Debûsî'nin vâcibi “*ilmi değil ameli gerekli kılan haber-i vâhidle sabit olan şey*” şeklinde tanımlayarak vâcip hükmünü haber-i vâhide tahsis etmesi de buna işaret etmektedir. Vâcipin çoğunun haber-i vâhidlerle sabit olması nedeniyle yapılan bu tanımlama¹⁶⁰ farz-vâcip ayırımındaki mihenk taşının haber-i vâhidin bilgi değeri olduğunu göstermektedir. Hanefîler sübûtundaki şüpheden dolayı haber-i vâhidlerle farzın altındaki hükümleri sabit kılarken herhangi bir delilin delâletinde bulunan şüphe için de aynı anlayışı devam ettirmişlerdir. Ancak delâletin zannîliğinden ötürü vâcip hükmü verilen meselelerin sayıca az olması daha sonra vâcip hükmünün özellikle diğer mezhep mensupları tarafından tamamen haber-i vâhidlerle özdeşleştirilmesine sebep olmuştur.

Debûsî, şer'î delilleri kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayırmış ve kat'î olan delilleri “*hucec-i mûcibe*”, zannî olan delilleri “*hucec-i mücevvize*” olarak isimlendirmiştir. İlmi gerektiren, bunun tabii neticesi olarak ameli de gerekli kılan hucec-i mûcibe; Kitap, Rasûlullah'tan (s.a.v.) işitilen sünnet, Rasûlullah'tan (s.a.v.) tevâtür yoluyla nakledilen sünnet ve icmâ delilleri olmak üzere dört tanedir.¹⁶¹ Te'vil edilmiş âyetler, tahsise uğramış âm lafızlar, haber-i vâhid veya sahâbî sözü ve kıyas delilleri ise ilmi değil ameli gerektiren hucec-i mücevvize altında yer almaktadırlar.¹⁶²

Debûsî'ye ait olan ve daha sonra Serahsî tarafından da büyük ölçüde kullanılan bu taksim, Hanefîler'in fiillerin hükümlerini belirlerken esas aldıkları hiyerarşiyi göstermesi açısından önemlidir. Hanefîler'e göre kat'î olan deliller zannî delillerden daha kuvvetli olduğundan her biriyle sabit olan hükmün farklı olması gerekmektedir. Bundan dolayı kendisinde şüphe bulunduğu için ilmi gerektirmeyen, ancak ameli gerektiren haber-i vâhidler her zaman âyet ve mütevâtir hadisten sonra gelmiş ve sabit olduğu hükümler

¹⁶⁰ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 252.

¹⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, 19.

¹⁶² Debûsî, *Takvîm*, 168.

onun alt mertebesinde yer almıştır. Bu bakımdan âyet ve mütevâtir hadisle farziyet hükmü sabit olurken âhâd haberlerle vâcip veya sünnet hükümleri sabit olmuştur.

Hanefîler, farz-vâcip ayırımı üzerine bina ettikleri fürû meselelerini zikrederken haber-i vâhidin Kitap'ta yer alan bir hükme ziyade bir hüküm veya şart getiremeyeceğini ifade ederler. Bunun gerekçesi olarak daima Kitab'ın kat'î bir delil olduğu, haber-i vâhidin ise zannî bir delil olduğu ve mertebelerinin birbirinden farklı olduğu öne sürülmüştür. Dolayısıyla haber-i vâhidle sabit olan fiile farz hükmü verildiğinde içerisinde şüphe bulunan bir delilin derecesi yükseltilmiş, kat'î Kur'an âyetiyle sabit olan fiile vâcip hükmü verildiğinde ise zannî delille aynı mertebede sayıldığı için kat'î delilin derecesi düşürülmüş olmaktadır.

Hanefîler deliller arasındaki hiyerarşiye son derece önem vermiş ve bunu her aşamada devam ettirmiştir. Deliller kuvvet derecesine göre kat'î ve zannî olarak ikiye ayrıldıktan sonra ayrıca her bir delil daha önce zikredildiği üzere kendi içerisinde sübût ve delâlet yönünden ayrımlara tabi tutulmuş ve bu delillerle sabit olan fiillere ilgili delilin kuvvet derecesine uygun hüküm verilmiştir. Söz gelimi sübûtu ve delâleti kat'î bir âyet, delâlet yönünden zannî bir âyetten daha kuvvetlidir. Sübût ve delâleti kat'î bir âyet ile şayet yapılması bağlayıcı şekilde istenen bir şey söz konusu ise farz hükmü sabit olur. Emre konu olan şeyin gerekliliği hususunda âyetin delâleti zannî ise de vâcip hükmü sabit olur.

Hanefîler'in delillerin kat'î veya zannî olmasına bağlı olarak geliştirdikleri usul düşüncesinin başka ayrımlarda da etkili olduğu görülmektedir. Buna dair tespit edilen bazı ayrımlar şunlardır:

Haram-tahrîmen mekruh. Daha önce de zikri geçtiği üzere teklifî hükümlerdeki haram-tahrîmen mekruh ayırımı, farz-vâcip ayırımıyla paraleldir. Fiilin yapılması kat'î delille emrediliyorsa farz, nehyediliyorsa haram, zannî delille emrediliyorsa vâcip, nehyediliyorsa tahrîmen mekruh olarak isimlendirilmektedir. Ancak usul kitapları incelendiğinde haram-tahrîmen mekruh ayırımının farz-vâcip ayırımı kadar işlenmemesi ve tartışmaların sürekli farz-vâcip üzerinden gitmesi dikkat çekmektedir. Aslında haram-

tahrîmen mekruh ayırımından ziyade haram kavramı da farz veya vâcip kavramları kadar işlenmemiştir.¹⁶³

Bunun başlıca sebeplerinden biri, Hanefîler'in azimet hükümlerinin taksiminde genel olarak dörtlü bir taksim benimsemeleridir. Hanefîler usul kaynaklarında azimet hükümlerini farz, vâcip, sünnet ve nafil olmak üzere dört ana başlıkta toplamış ve haram ile mekruhu özel olarak zikretmemişlerdir. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usul eserlerinde görülen bu dörtlü taksim¹⁶⁴ daha sonraki Hanefîler tarafından da aynen devam ettirilmiştir.¹⁶⁵ Hanefîler, bu taksimi yaptıktan sonra haram ve tahrîmen mekruhun da farz ve vâcip kapsamına dahil olduğunu ifade etmekle yetinmişlerdir. Dolayısıyla Hanefîler'in farz kavramı haramı da içine alan çatı bir kavramdır. Onlara göre farz hem yapılması farz olanı hem de terk edilmesi farz olanı içine almaktadır.

Sabit olduğu delil dikkate alınarak farz hükmü haramı kapsarken vâcip hükmü de tahrîmen mekruhu kapsamaktadır.¹⁶⁶ Böylelikle farz ve vâcibin farklı olduğuna dair öne sürülen delillerin tamamı haram ve tahrîmen mekruh terimleri için de zımnen geçerli olmuş olur. Ancak her hâlükârda tahrîmen mekruhun vâcip terimi kadar tartışılmadığı görülmektedir. Hatta bazı Hanefî kaynaklarında farz ve vâcip ayrı ayrı zikredilip aralarındaki fark belirtilirken haram teriminin tanımı sırasında farzın zıddı olarak tanımlanacağı ifade edilmekte ve tahrîmen mekruh terimine hiç değinilmemektedir.¹⁶⁷ Kanaatimizce yukarıda belirttiğimiz gerekçe dışında bunun muhtemel bir diğer sebebi de farz ve vâcip kavramlarının diğer mezhepler tarafından da kullanılıyor olmasıdır. Kendilerinin aynı anlamda kullandığı kavramları Hanefîler'in farklı değerlendirmesi ihtilafın Hanefîler dışındaki mezheplerin kaynaklarına da taşınmasına sebep olmuş ve mesele detaylı olarak tartışılmıştır. Ancak aynı şey zaten tahrîmen mekruh terimini kullanmayan diğer mezhepler için söz konusu olmamıştır. Esasında Hanefîler de haram ve tahrîmen mekruh terimlerini farz ve vâcip hükümlerinin içerisine dahil ettiklerinden

¹⁶³ Uğur, *Fıkıh Usulünde Haram Kavramı*, 15.

¹⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, 77; Serahsî, *el-Usûl*, 1/110; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/436;

¹⁶⁵ Örneğin bk. Habbâzî, *el-Muğnî*, 83; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 251; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (b.y.: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 259.

¹⁶⁶ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 251.

¹⁶⁷ Semerkandî, *Mizân*, 28, 43; Lâmişî, *Kitâb*, 57, 61.

bu terimleri çok fazla öne çıkarmamış ve örneklerini hep farz ve vâcip üzerinden getirmişlerdir.

Bunun muhtemel sebeplerinden biri de farz ve vâcibe eşit muamele yapmama neticesinde ortaya çıkan ve amellerin sıhhatini etkileyen fikhî ihtilafların haram-tahrîmen mekruh ayırımı neticesinde meydana gelen ihtilaflardan çok daha fazla olmasıdır. Zira farz değil de vâcip olması sebebiyle amelin sıhhatini etkileyen ve diğer mezheplerle ihtilafa neden olan birçok örnek olmakla birlikte tahrîmen mekruh olması hasebiyle amelin sahih kabul edildiği Cuma vakti alışveriş yapmak ve gasp edilmiş arazide namaz kılmak gibi birkaç örnek dışında amellerin sıhhatini etkileyen tahrîmen mekruh örneği bulmak zordur. Tahrîmen mekruh kavramında amellerin sıhhatine etki etmekten çok yakînî olarak bilinmeyen şeyler için haram lafzını kullanmaktan sakınma ve tekfirden kaçınma olgusunun öne çıktığı söylenebilir.

Necâset-i galîza-necâset-i hafife. Hanefîler, namaza engel olan necâsetleri kendi içerisinde ağır (galîza) ve hafif (hafife) necâset şeklinde taksim ederken bir nesnenin necis olduğunu belirten delilin kuvvet derecesini esas almışlardır. Necâset-i galîza ve necâset-i hafife arasındaki fark, namazda müsamaha gösterilecek pisliğin miktarında karşımıza çıkmaktadır. Necâset-i galîzanın katı ise 1 dirhemden fazlası (yaklaşık 3 gram), sıvı ise avuç içi miktarından fazlası namazın sıhhatine engel olurken necâset-i hafife bulaştığı yerin dörtte birini kapladığı takdirde namaza engel olur.¹⁶⁸ Hanefîler, bu necâset türlerinden kan, irin, dışkı gibi necis olduğu kesin olarak bilinenleri galiz necâset, eti yenen hayvanların idrarı gibi necis olduğu kesin olarak bilinmeyenleri hafif necâset olarak adlandırmıştır. Başka bir ifadeyle Hanefîler'e göre galiz necâset kesin (kat'î) bir delille sabit olan, hafif necâset kesin delille sabit olmayan ya da hakkında nas bulunmayan meselelerde söz konusu olmaktadır.¹⁶⁹

Kesin delil, Ebû Hanîfe'ye göre hakkında muâriz (temiz olduğuna dair) başka bir nassın bulunmadığı delil, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre üzerinde icmâ bulunan delildir. Bu ihtilafa dair örnek verilecek olursa, Ebû Hanîfe'ye göre mutlak olarak tüm

¹⁶⁸ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/203, 205.

¹⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/203-205.

hayvanların dışkıları necâset-i galîza sayılmaktadır. Çünkü hayvan dışkısının necis olduğuyla ilgili hadis¹⁷⁰ mevcut ve temiz olduğuna dair herhangi muâriz bir delil de bulunmamaktadır. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise hayvan dışkısı âlimler necisliği konusunda ihtilaf ettiği için necâset-i hafifedir.¹⁷¹ Ancak her iki tarafın görüşüne göre de ağır necâset kesin olan bir delille sabit olmakta, hafif necâset kesin olmayan, üzerinde ihtilaf edilen bir delille sabit olmaktadır.

Rükün-şart. “Bir ibadeti veya hukukî işlemi oluşturan temel unsur”¹⁷² anlamında kullanılan rükün kelimesinin Hanefî usulünde farzla yakından bir ilişkisi vardır. Muâmelât alanıyla ilgili çok geniş bir kapsama sahip olmasından dolayı net ifadeler kullanmasak da ibâdât alanında Hanefî kaynaklarında rükün kelimesinin yerine çoğunlukla farz kelimesinin kullanıldığını söylemek mümkündür.¹⁷³ Ancak Hanefîler'e göre farz kelimesi hem rükünleri hem de bazı şartları içine alan daha geniş kapsamlı bir kelimedir.¹⁷⁴ Buna göre bir ibadetin mahiyetinden bir parça teşkil eden farzlar rükün, mahiyetin bir parçası olmayıp mahiyetin dışında olanlar şart şeklinde isimlendirilir, farz kelimesi ise bu iki kavramı da kapsamaktadır. Bu manaya binaen rükün, Hanefîler tarafından “mahiyete dahil farz” olarak da ifade edilir.¹⁷⁵ Rükün ve şarta misal olarak kıbleye yönelmek, vakit, niyet gibi namazdan bir parça olmayan namazın dışındaki farzların “namazın şartları”, kıyam, kıraat, rükû gibi namazdan bir parça teşkil eden namazın içindeki farzların “namazın rükünleri” şeklinde isimlendirilmesi verilebilir.

Rükünler farzın kapsamına dahil olduğundan rükün kelimesi Hanefîler'e göre sadece farzlar¹⁷⁶ için kullanılırken farz ve vâcibi eş anlamlı kabul eden cumhura göre her ikisi için de rükün kelimesi kullanılmaktadır.¹⁷⁷ Diğer bir deyişle Hanefîler'in rükün olarak

¹⁷⁰ “هذا ركس” (O necistir). Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Vudû”, 21 (No. 156).

¹⁷¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/431.

¹⁷² Tevhit Ayengin, “Rükün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286.

¹⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/126.

¹⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/207.

¹⁷⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/206.

¹⁷⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/206.

¹⁷⁷ Ayengin, “Rükün”, 35/287.

adlandırdığı şeyler ibadet veya hukukî işlemin ana unsuru olan ve katiyet ifade eden âyet ve mütevâtir (veya meşhur) haberlerle sabit olan şeylerdir. Dolayısıyla Hanefîler'e göre haber-i vâhidlerle veya kıyasla herhangi bir rükün tespit edilemez. Aksi hâlde bununla nassa ziyade yapılmış olur.¹⁷⁸

Hanefîler'e göre ibâdât alanında farz ve rükün terimleri özdeştir. Buna dayanarak Hanefî usulüne göre her rükün aynı zamanda farzdır genellemesi yapılabilir. Namazın rükünlerinden olan kıyam, kıraat, secde gibi fiiller aynı zamanda namazın farzlarıdır. Yine haccın rükünleri olan ziyaret tavafı ve Arafat vakfesi haccın farzları olarak da nitelenebilir. Buna göre ibadetlerde farz-vâcip ayırımı yerine aynı şeyi ifade eden rükün-vâcip ayırımının da kullanıldığı söylenebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Hanefîler hem kat'î farz hem de ictihâdî/amelî farz için rükün lafzını kullanırlar. Hatta bazen bir ibadetin içerisinde hem kat'î farz hem de amelî farz beraber bulunduğu bu ibadetin gereklerini ifade etmek için rükün kelimesini kullanmayı daha faydalı bulurlar. Örneğin abdestin farzlarının zikredileceği yerde gelebilecek itirazları önlemek adına “abdestin rükünleri” ibaresini kullanmanın daha doğru olacağını, zira “abdestin farzları” ifadesi kullanılıp bununla “kat'î farzın” kastedildiği söylendiğinde amelî farzlardan olan başın dörtte birini mesh etmenin buna dahil olmadığına dair itiraz yöneltilebileceğini, aynı şekilde bununla “amelî/ictihâdî farzın” kastedildiği söylendiğinde kat'î farzlardan olan yüzü, kolları, ayakları yıkama fiillerinin buna dahil olmadığına dair itiraz yöneltilebileceğini ifade ederler. Ancak rükün kelimesinde kat'î veya zannî delille sabit olma anlamı bulunmadığından aynı itirazın abdestin rükünleri ibaresine yönelik yapılmayacağını belirtirler.¹⁷⁹

Hanefîler, rükün lafzını sadece farzlar için kullanırken diğer mezheplerin böyle bir kaygısının olmadığı daha önce ifade edilmişti. Zira onlara göre rükünün kat'î bir nasla sabit olması şart değildir. Örneğin diğer mezhepler haber-i vâhidle sabit olan namazda Fâtiha

¹⁷⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/442.

¹⁷⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/203, 206.

okumak ve tuma'nîne gibi fiilleri namazın rükünlerinden sayabilmektedirler.¹⁸⁰ Ancak Hanefîler haber-i vâhidle sabit olduğu için bunları rükün olarak değerlendirmezler.

Muâmelât alanındaki fikhî ihtilaflardan birini de Hanefîler'in rükün tayini oluşturmaktadır. Örneğin nikâh akdinde Hanefîler'e göre rükün, icap ve kabulden oluşurken diğer mezheplere göre haber-i vâhidlerle sabit olan veli ve şahitler de rükün olarak kabul edilmektedir.¹⁸¹ Ancak meselenin özüne indiğimizde ihtilafın yine deliller arasındaki hiyerarşiden kaynaklandığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle görüş farklılığı, Hanefîler'in farz ve vâcip arasında fark gözetmesine bağlı olarak farzlara rükün derken vâciple rükün kelimesini kullanmamalarından kaynaklanmaktadır.

Bâtıl-fâsid. Hanefîlerin bâtıl-fâsid ayırımı da rükünün tayinine bağlı olarak aynı usul mantığına dayanır. Bilindiği üzere Hanefîler'e göre akdin rükünde veya in'ikad şartlarında bir eksiklik söz konusuysa akit bâtıl olurken diğer vasıflarındaki eksiklik akdi fâsid kılmaktadır. Farz olan rükünün yokluğunda hukukî işlem bâtıl olup böyle bir işleme hiçbir sonuç terettüp etmezken rükün haricindeki veya rükün kuvvetinde olmayan bir şartta eksiklik akdi fâsid kılar ve kendisine bazı sonuçlar terettüp eder. Örneğin nikâh akdinde şahitlerin olması Şâfiîler'e göre bir rükündür ve yokluğunda akit bâtıl olup hiçbir sonuç doğurmazken Hanefîler'e göre nikâh akdinde şahitlerin bulunması sıhhat şartı kabul edilip böyle bir akit bâtıl değil fâsid olmakta ve cima olduğu takdirde mehir, nesebin sübûtu, hürmet-i müsâhere gibi bazı sonuçlar meydana getirmektedir.¹⁸²

Son olarak bir noktaya dikkat çekilmelidir. Teklifî hüküm çeşitlerinden farz-vâcip ayırımı, fikhın muâmelât alanından çok ibâdât alanıyla ilgili bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Farz-vâcip ayırımının hukukî neticesi konusunda Hanefîler'in verdikleri

¹⁸⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/352, 367; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Saïd A'râb (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/176, 205; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Fâris - Müs'ad Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/246, 250.

¹⁸¹ İbâdât ve muâmelât alanındaki fikhî ihtilaf örnekleri için bk. Hasan Koyuncu, "İslâm Hukukunda Rükün ve Şartın Tayininin Fikhî İhtilaflara Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2018), 671-692.

¹⁸² Saffet Köse, "Aile Hukuku", *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 310; Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/114.

örneklere ya da kendilerine yapılan itirazlara bakıldığında bu ayırımın ibadetlerle ilgili meselelerde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira ibâdât alanındaki meselelerde farz ve vâcip arasındaki fark, ibadetin geçerli olup olmamasına yol açmaktadır. Nitekim farzı terk edenin ibadeti geçersiz olup telafisi mümkün değilken vâcibi terk edenin ibadetini telafi etme imkânı vardır. Ancak muâmelât alanında da farz ve vâcip ayırımındaki mantıktan hareketle rüknün ve diğer gerekli vasıfların tayin edildiği görülmektedir. Dolayısıyla farklı sonuçlar doğuran -teklifî hükümlerden olan- farz ve vâcip daha çok ibâdât alanında karşımıza çıkarken -vaz'î hükümlerden olan- rükün ve şartlar daha çok muâmelât alanında görülmektedir. Hanefîler delillerin kat'îliği ve zannîliğinden yola çıkarak tespit ettikleri rükünü sadece farzlar için kullanmış ve yokluğuna hukukî işlemin butlânını bağlamıştır. Fesad ise rükün olmayan bazı gerekli vasıfların yokluğunda söz konusu olmuştur.

İbadetlerde farzın yokluğu ibadeti telafisi mümkün olmayacak şekilde bâtil kılarken hukukî işlemlerde de rükünün yokluğu telafisi mümkün olmayacak şekilde hukukî işlemi bâtil kılmaktadır. Rükün olarak kabul edilmeyen şart veya vasıfların yokluğunda ise hukukî işlemin fesadı söz konusu olmakta ve tamamen geçersiz olmadığı için bazı sonuçlar doğurmaktadır.

2.1.2. Mânevî İnkıtâ ve Nas Üzerine Ziyade

Bu başlık altında deliller arası hiyerarşiye bağlı olarak ortaya çıkan ve Hanefîler'in farz-vâcip ayırımlarının dayandığı usûlî esaslara değinilecektir. Daha önce zikri geçtiği üzere Hanefîler'in diğer mezhep müntesipleri tarafından çokça eleştiriye maruz kalmalarının temel sebeplerinden biri, haber-i vâhidle amel için diğer mezheplerde olmayan bazı şartlar öne sürmeleridir. Hanbelîler haber-i vâhidle amel için hadis senedinin sahih olmasını, Şâfiîler sahih¹⁸³ ve muttasıl (senesinde kopukluk olmayan hadis) olmasını

¹⁸³ Hadisçilere göre sahih hadis; adâlet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri muallal ve şâz olmayan hadistir. Bu tanıma göre sahih hadis terimi “muttasıl” niteliğini de içine almasına rağmen İmam Şâfiî'nin hadisle amel için sıhhatin yanında ittisali de şart koştuğunun ayrıca zikredilmesinin sebebi fıkıhçıların sahih hadis tanımının farklı olmasıdır. Nitekim İmam Şâfiî dışındaki fıkıhçılara göre hadisin senedinin sahih olmasıyla senedi nakleden râvilerin adâlet ve zabt sahibi olmaları kastedilmektedir. Başka bir anlatımla hadiste ittisal şartı aranmamaktadır. İmam Şâfiî ise hadisin sahih olması için râvilerin âdil ve zâbit olmasının yanında isnadının muttasıl olmasını da şart koşmuştur. Bundan dolayı İmam Şâfiî senesinde kopukluk bulunan mürsel hadisle amel etmezken diğer mezhepler amel etmektedirler. (Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 74-76.) İmam Şâfiî açısından bakıldığında ittisal zaten sıhhat tanımına dahil olduğu için

yeterli görmüş, Mâlikîler ve Hanefîler ise hadisin sahih olması şartının yanında birtakım başka şartlar daha aramışlardır. Mâlikîler, haber-i vâhidle amel için hadisin Medine halkının ameline ve şeriatın genel kurallarına aykırı olmamasını şart koşmuştur.¹⁸⁴

Hanefîler'in haber-i vâhidi kabul şartları ise Cessâs'a ait günümüze ulaşan ilk Hanefî usul eseri *el-Fusûl*'de şu şekilde sıralanmaktadır: 1-Sünnet'e muâriz olmama, 2-Kur'an'a muâriz olmama, 3-Bütün toplumu ilgilendiren bir konuda (umûmü'l-belvâ) şâz kalmama, 4- Habere aykırı amel edilmeme, 5-Akla aykırı olmama.¹⁸⁵

Hanbelî ve Şâfiîler'in kabul şartlarına dikkat edildiğinde hadisleri sadece sened açısından değerlendirdikleri, Mâlikîler ve özellikle Hanefîler'in ise sened tenkidinin yanında daha çok metin tenkidiyle ilgilendikleri görülmektedir.¹⁸⁶ Hanefî fakihler, haber-i vâhid anlayışlarının uzantısı olarak hadislerin hükme elverişli olup olmadığını tespit için bir ölçütü olarak "mânevî inkıtâ" kavramını geliştirmiştir. Esasında ilk dönem Hanefî usul kitaplarında haber-i vâhidin kabul şartları başlığı altında işlenen konular, Serahsî ve Pezdevî'yle birlikte daha sistemli bir hale getirilerek "muâraza sebebiyle ortaya çıkan mânevî inkıtâ" başlığı altında sunulmaya başlamıştır.¹⁸⁷

Cumhur, sadece senedinde kopukluk bulunan hadisleri münkatı' kabul ederken Hanefî usulcüler buna bir de metin ve mana yönünden olan kopukluğu eklemişlerdir. Dolayısıyla Hanefîler hadislerde iki türlü kopukluğun varlığından bahsederler. Hadisin senedinde kopukluk olması maddî (zâhir/sûrî) inkıtâ olarak isimlendirilirken, hadisin kendisinden daha kuvvetli bir delile muâriz olması ya da râviden kaynaklı bir kusurdan ötürü meydana gelen inkıtâ, mânevî (bâtın) inkıtâ olarak isimlendirilmiştir.¹⁸⁸ Hanefîler zâhir inkıtâ

ayrıca belirtilmesi gerekmemektedir. Ancak ortada bir mukayese olduğu için zorunlu olarak "Şâfiî hadisin sahih olmasının yanında muttasıl olmasını şart koşuyor" şeklinde bir ifade kullanılmaktadır.

¹⁸⁴ Zeydân, *el-Vecîz*, 173-174.

¹⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113, 121.

¹⁸⁶ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar-* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 214.

¹⁸⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 150.

¹⁸⁸ Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Mânevî inkıtâ' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 161.

başlığı altında senedinde kopukluk olan mürsel hadisleri¹⁸⁹ işlemişlerdir.¹⁹⁰ Mânevî inkıtâ; “*hadisin zahiren muttasıl olmasına rağmen râvinin şartlarındaki bir eksiklik veya kendi üstündeki bir delile muhalefet etmesi sebebiyle noksanlığının bulunması*” olarak tarif edilmiştir.¹⁹¹ Konumuzla alakalı olmadığı için mânevî inkıtâ kapsamındaki “râvideki kusurdan kaynaklı inkıtâ”¹⁹² türüne değinilmemiştir. Hadisin derece olarak kendi üstündeki bir delile muâriz olmasıyla ortaya çıkan inkıtâ ise dört şekilde meydana gelmektedir.¹⁹³

- 1) Haber-i vâhidin Kitab’a muhalif olması.
- 2) Haber-i vâhidin meşhur/ma‘rûf¹⁹⁴ sünnete muhalif olması.
- 3) Haber-i vâhidin umumu’l-belvâ olan bir konuda şâz kalması.
- 4) Haber-i vâhidin sahâbenin ihtilaf ettikleri bir konuda hiç kimse tarafından delil olarak kullanılmaması.

Hanefîler’in haber-i vâhidleri kabul etmediğine dair birçok eleştiriye maruz kalması, mânevî inkıtâ kavramını sistemleştirmelerine sebep olmuş ve hiçbir hadisi sebepsiz yere reddetmediklerinin bir nevi ispatı haline gelmiştir. Hanefîler’e göre bu şartları taşımayan haber-i vâhid senet açısından sahih olsa dahi reddedilmelidir. Ancak Hanefîler’in bu hadisleri reddi her zaman için onların tamamen amelden düşürülmesi anlamında değildir. Çoğunlukla o delilleri birbiriyle eşdeğer görmemeleri ve haber-i vâhidlere muhalif olduğu delil kuvvetinde olmayan bazı hükümler vermeleri anlamındadır. Hanefîler’in tamamen reddettikleri ve amel etmedikleri hadislerin varlığı, iki delili hiçbir şekilde uzlaştıramama

¹⁸⁹ Hadisçiler, tâbiûnunun sahâbeyi zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber’den naklettiği hadisleri mürsel hadis olarak isimlendirirken usul âlimleri ve fıkıhçılara göre senedinde kopukluk bulunan her hadis mürseldir. Bk. Tahhân, *Teysîru mustalahi’l-hadîs*, 87, 88.

¹⁹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1/359.

¹⁹¹ Ahmed b. Ebî Saîd el-Molla Cîven, *Nürü’l-envâr fi şerhi’l-Menâr*, thk. Abdü’l-Vâhid el-Hâlidî vd. (Lübnan: Dâru Nûru’s-Sabâh-Mektebetü Emîr, 2015), 2/111.

¹⁹² İnkıtânın bu türü için bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1/370-374.

¹⁹³ Serahsî, *el-Usûl*, 1/364.

¹⁹⁴ Ma‘rûf sünnet kavramı, Hanefî fakihler tarafından hem mütevâtir hem de meşhur sünneti içine alan daha geniş kapsamlı bir kavram olarak kullanılmıştır. Bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/13; Hem mütevâtir hem de meşhûr sünneti kapsamına aldığı için ma‘rûf sünnet kavramı kullanım açısından daha doğrudur. Zira Hanefîler mütevâtir habere muhalefeti de bu kısım içerisinde ele almışlardır. Bk. Apaydın, “Mânevî İnkıtâ’ Anlayışı”, 180.

durumlarında söz konusudur. Ancak uzlaştırmanın mümkün olduğu durumlarda her delile kuvvet derecesine göre ayrı hükümler sabit kılmışlardır.¹⁹⁵

Hanefî usulünde yer alan farz-vâcip ile haram-tahrîmen mekruh ayırımları bu usûlî esaslara dayanmaktadır. Hanefîler sadece Kitap ve ma'rûf sünnete muâriz olan ve iki delil arasında telifin mümkün olmadığı haber-i vâhidleri kabul etmemişlerdir. Zira onlara göre sübûtunda şüphe bulunmayan ve katiyet ifade eden bir delil, sübûtu noktasında şüphe bulunan ve zanniyet ifade eden haber-i vâhid karşısında terk edilemez.

Yine haber-i vâhidle sabit olan fiile farz hükmü verildiğinde nas üzerine ziyade yapılmış olur. Hanefî usulcüler haber-i vâhidin âm lafzı tahsis etmek veya mutlak lafzı takyid etmek suretiyle nassa ziyade bir hüküm getirmesini de mânevî inkıtâ kavramı kapsamında değerlendirmişlerdir.¹⁹⁶ Hanefîler ve cumhur arasında âm lafzın bilgi değeri yani âm lafzın fertlerine kat'î olarak mı yoksa zannî olarak mı delâlet ettiği konusunda ihtilaf vardır. Hanefîler'e göre -tahsise uğramış âm lafızlar zannî olmakla birlikte- daha önce tahsise uğramamış âm lafızlar has lafızlar gibi katiyet ifade eder, dolayısıyla kuvvet açısından birbirine eşittirler.¹⁹⁷ Buna göre zannî haber-i vâhidler, katiyet ifade eden “âm lafızları” veya has lafzın kısımlarından olan “mutlak lafızları” tahsis veya takyid edemez.¹⁹⁸ Zira haber-i vâhidle kat'î nasların tahsis veya takyid edilmesi nas üzerine ziyade olarak kabul edilmektedir. Ancak mevcut nassa ilave bir hüküm getirmek anlamına gelen nassa ziyade, Hanefîler'e göre bir tür nesihdir. Nesih ise eşit kuvvetteki iki delil arasında gerçekleşeceğinden Kur'an nassını sadece kendi kuvvetindeki bir delil neshedebilir. Bu bakımdan zanniyet ifade eden haber-i vâhid Kur'an naslarını neshedemez,¹⁹⁹ ancak mütevâtir ve meşhur sünnet gibi güçlü deliller neshedebilir.²⁰⁰

Örneğin “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz.*”²⁰¹ âyeti Kur'an'daki herhangi bir âyeti okumakla namazın geçerli olduğuna dair umum bildiren bir ifadedir. Ancak “Fatihâ

¹⁹⁵ Apaydın, “Mânevî İnkıtâ' Anlayışı”, 162.

¹⁹⁶ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 60.

¹⁹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/132, 133.

¹⁹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 2/84-85.

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 1/112.

²⁰⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1/366.

²⁰¹ el-Müzzemmil 73/20.

okumayanın namazı yoktur.”²⁰² hadisi Kitab’ın katiyet ifade eden âm lafzına muhaliftir.²⁰³ Zira hadis, Fâtiha’yı okumadıkça Kur’an’dan herhangi bir âyet okumakla namazın sahih olamayacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı Hanefiler namazda Fatihâ sûresini okumayı farz olarak kabul etmezler. Ancak hadisle ameli tamamen terk etmezler ve onunla vâcip hükmünü sabit kılarlar.

Cumhura göre ise tahsis edici bir delilin bulunma ihtimali nedeniyle âm lafızların fertlerine delâleti zannîdir. Bundan dolayı haber-i vâhidin âm lafzı tahsis veya takyid etmesi, diğer bir ifadeyle nassa ilave bir hüküm getirmesi câizdir.²⁰⁴ Bu nedenle cumhur, Hanefiler’in vâcip veya sünnet olarak kabul ettiği birçok hükmü farz olarak kabul etmiştir. Öte yandan cumhura göre nassa ziyade, bir nesih türü değil salt bir beyan ve mevcut hükmün takrir edilmesinden ibarettir.²⁰⁵ Hanefiler’e göre ise nas üzerine ilave bir hüküm getirmek sûreten beyan olsa da manen nesihdir.²⁰⁶ Zira onlar neshi, bir fiilin hükmünün sona erdiğinin beyan edilmesi olarak kabul etmektedirler. Nas üzerine ziyade bu beyan manasını barındırdığı için bir tür nesihdir. Cumhura göre ise nesih; şer’î bir hükmün ref’ edilmesidir. Başka bir deyişle mevcut hükmün daha sonra gelen başka bir hükümle kaldırılmasıdır. Nassa ziyadede ise bu mana bulunmamaktadır.²⁰⁷ Buna göre Hanefiler ve diğerleri arasındaki ihtilafın özünde âm lafzın delâleti ve neshin mahiyeti noktasındaki görüş ayrılıkları yatmaktadır.

Hanefiler, “nas” kelimesiyle sübûtu ve delâleti kat’î Kur’an ve Sünnet metinlerini kastetmektedirler. Başka bir anlatımla “nas” kavramı Hanefiler’e göre Kitap ve ma’rûf sünneti kapsamaktadır. Haber-i vâhid ise nas kavramı altında değerlendirilmemektedir. Parantez içi bir bilgi olarak diğer mezheplerin Hanefiler’in farz-vâcip arasında ayırım yapmaları hususunda karşı çıktıkları şey en temelde Hanefiler’in bu ayırımın altını

²⁰² Ebü’l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîhi Müslim*, thk. Nazr b. Muhammed el-Faryâbî Ebû Kuteybe (Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006), “Salât”, 34.

²⁰³ Molla Cîven, *Nûrî’l-envâr fî şerhi’l-Menâr*, 2/111.

²⁰⁴ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 91-93.

²⁰⁵ Koca, *Tahsis*, 131.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 2/82.

²⁰⁷ Mustafa Saîd el-Hın, *Eserü’l-ihtilâf fî’l-kavâ’idi’l-usûliyye fî ihtilâfi’l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1402), 267.

doldururken haber-i vâhidlerin tümünü vâcip (veya tahrîmen mekruh) kategorisine koymalarıdır. Zira her iki taraf da “nas” kavramı altında Kitap ve Sünnet’i bir görürken Hanefîler, haberi vâhidleri nas kavramı altındaki sünnetten ayırmak suretiyle diğer mezheplerden farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.

Hanefîler’in nassa ziyade ifadesindeki ziyadedden maksatları müstakil bir ziyade olmayıp mevcut hükme onda doğrudan yer almayan ek bir hüküm veya şart ilave etmektir.²⁰⁸ Söz gelimi Kur’an âyetiyle sabit olan rükû ve secdenin yanında haber-i vâhidle sabit olan ta’dîl-i erkân da rükûn kabul edilecek olursa Kur’an’da yer alan hükme ilave bir hüküm getirilmiş olur. Nitekim ta’dîl-i erkân farz kabul edilirse mutlak anlamda rükû ve secdenin tek başına yeterli olmayacağı anlamı ortaya çıkmaktadır. Ancak haber-i vâhid tamamen amelden düşürülmez ve kendisiyle sabit olan fiile vâcip hükmü verilir. Böylelikle hadis nassıyla sabit olan hüküm takrir edilmiş olur ve Kitap’ın hükmü kadar kuvvetli olmayan vâcip hükmü verilmek suretiyle nas üzerine ziyade yapılmamış olur. Diğer bir ifadeyle nas ile sabit olan fiil olduğu hal üzere kalırken haber-i vâhidle de gereğince amel edilmiş olur. Aksi hâlde ta’dîl-i erkânın terkinin namaza herhangi bir noksanlık getirmeyeceğini söylemek, amel edilmesi gereken bir delilin derecesini düşürmek olur.²⁰⁹

Nassa ziyade meselesi, mânevî inkitâ konusunun uzantısı olduğu için farz ve vâcibe dair verilen örnekleri bu konu başlığı altında görmek mümkündür. Hanefîler, Kur’an âyetlerine muhalif haber-i vâhidleri mânevî inkitâ kavramıyla ifade etmiş ve bu hadislerin Kur’an’ın katiyet ifade eden has ve âm lafızlarını beyan veya tahsis etmesini nassa ziyade bir hüküm getirme olarak görmüşlerdir. Konu has ve âm lafızlarla da bağlantılı olduğu için farz-vâcip ayırımına bağlı örneklerin çoğu usul kitaplarındaki has ve âm lafız bahislerinde de zikredilmekte ve bu örnekler nassa ziyade meselesiyle ilişkilendirilmektedir. Bir taraftan “*Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyunuz.*” âyetindeki gibi umum bildiren ifadelerin tahsis ve takyid edilmesi nassa ziyade olarak kabul edilirken bir taraftan da beyan ihtimali taşımayan has lafızların beyan edilmesi nassa ziyade olarak ifade edilmektedir. Örneğin Kur’an’daki rükû, secde, tavaf lafızları tek bir manayı ifade eden ve kesin olarak bilinen has lafızlardandır ve bu kesinliğinden dolayı

²⁰⁸ Apaydın, “Mânevî inkitâ’ Anlayışı”, 176.

²⁰⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 1/113.

haber-i vâhid gibi zannî delillerle beyan edilip kendilerine ilave bir hüküm getirilemez. İlave bir hüküm getirildiği takdirde nassa ziyade yapılmış olur ki bu bir tür nesihtir. Bundan dolayı namazda ta‘dîl-i erkâna riayet etmeye ve tavafta abdestli olmaya vâcip hükmü verilmiştir.²¹⁰

Buradan hareketle farz-vâcip ayırımı meselesindeki ihtilafların çoğunun Hanefîler’in haber-i vâhid anlayışlarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu anlayışın neticesinde sistemleştirilen mânevî inkıtâ kavramı, çok daha kapsamlı bir kavram olmasına rağmen burada konumuzla alakalı kısım “haber-i vâhidin Kitab’a muâriz olması” meselesidir. Hanefîler bu tür muârazayı her zaman red gerekçesi yapmamış, çoğunlukla bu haber-i vâhidleri daha alt derecedeki hükümleri sabit kılmada kullanmak suretiyle deliller arasında kurdukları hiyerarşiyi hükümler alanına da taşımışlardır. Meselenin en önemli kısmını ise nassa ziyade anlayışı oluşturmaktadır. Nitekim örneklerin tamamı incelendiğinde ve açıklamalara bakıldığında bu, daha net gözlemlenmektedir. Hanefî usulünü sistematik hale getiren İmam Debûsî’nin farz-vâcip ayırımını nassa ziyade meselesiyle temellendirmesi²¹¹ de bunun açık delillerinden biridir.

Farzın bazı tanımlarındaki “ziyade ve noksana muhtemil olmayan şer‘î mukadderin ismi” ifadesiyle, fiillerin miktarlarının belirli olması diğer bir ifadeyle takdir edilen şeyin artma ve eksilmeyi kabul etmemesi manası kastedilmekte ve bununla sözlük anlamına işaret edilmektedir. Kanaatimizce tanımlarda geçen “ziyade ve noksan ihtimali taşımama” kaydıyla ayrıca konunun temellendirildiği nassa ziyade meselesine dikkat çekilmek istenmektedir. Özellikle Hanefî usul düşüncesinin tamamen yerleştiği bir dönemde bu şekilde bir tanım yapılması ve örneklerin neredeyse tamamının nassa ziyade meselesiyle ilişkilendirilmesi bu düşünceyi desteklemektedir.

2.2. Fıkıh Usulü Tedvininde İzlenen Metot Farklılığı

Fıkıh usulünün müstakil olarak teşekkül ettiği ilk dönemlerde tedvin edilen eserler iki yöntem çerçevesinde kaleme alınmıştır. Fıkıh eserlerine kelâmî prensipleri yansıtan âlimlerin kullandığı metoda “mütেকellimîn metodu”, eserlerini fıkihtaki fûrû

²¹⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/126-127.

²¹¹ Debûsî, *Takvîm*, 77.

meseleleriyle iç içe olacak şekilde telif eden âlimlerin kullandığı yönteme de “fukahâ metodu” adı verilmiştir. Ayrıca bu metoda göre eser veren ilk müelliflerin ve neredeyse tamamının Hanefî fukahadan olması metodun onlarla özdeşleşmesine ve “Hanefî metodu” olarak da isimlendirilmesine sebep olmuştur. Mütakellimîn metodu ise cumhur tarafından benimsendiği için “cumhur metodu” olarak da adlandırılmıştır.²¹²

Mezhepler teşekkül edip fıkıh tedvin edildikten sonra inşa edilen fıkıh daha sağlam temellere oturtmak ve olası eleştirileri bertaraf etmek için fıkıhın yöntem, kural, kaynak ve delillerini açıklama ihtiyacı hissedilmiştir. Fukahâ metodunu benimseyen Hanefî fıkıh âlimleri, imamlarından gelen ictehad ve fetvaları mezhep sistematığında temellendirirken usullerini fûrû meselelerini göz önünde bulundurarak inşa etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle imamlarının takip ettikleri usul kurallarını tespit etmeye çalışmışlardır. Geçmiş anlamaya yönelik yapılan bu faaliyette²¹³ bazen diğer mezheplerden farklı tasnifler benimsenmiş ve buna bağlı olarak Hanefî usul düşüncesinde “ara kategori” diyebileceğimiz bazı kategoriler ortaya çıkmıştır.

Söz gelimi diğer mezhepler rivayeti sadece “mütevâtir ve âhâd” olarak ikiye ayırırken Hanefîler bunların arasına “meşhur” kategorisini yerleştirmişlerdir. Diğer mezhepler hadisteki kopukluğu sadece senetteki kopukluk anlamında “zâhirî inkıtâ” olarak belirtirken Hanefî usulcüler bunu “zâhirî ve mânevî inkıtâ” olarak ikiye ayırmışlardır. Yine bâtil ve sahih arasına “fâsid” kategorisi yerleştirmeleri, teklifî hükümlerde farz ve sünnet arasına “vâcip”, haram ve mekruh arasına “tahrîmen mekruh” kategorilerini yerleştirmeleri aynı metottan kaynaklanmaktadır.²¹⁴

Kanaatimizce Hanefî usulcülerin böyle ayırımlara ve kategorilendirmelere gitmelerinin sebebi, müctehid imamlarının ictehadlarını tutarlı bir şekilde izah edebilmektir. Bir başka deyişle imamlarının zihinlerinde olduğuna kanaat getirdikleri bu ayırımları tespit edip

²¹² Davut İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında “Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi” Ayırışmasıının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/17 (2009), 65-66; A. Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/203-204.

²¹³ Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 286.

²¹⁴ Soner Duman, *Usul Yazıları* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 125-126.

onları gün yüzüne çıkarmaya ve daha sistematik bir hale getirmeye çalışmaktır. Fıkıh usulü tedvininde fukahâ metodunu benimseyen Hanefîler, usullerini mezhepteki yerleşik fûrû meseleleri üzerine binâ ettikleri için bazı temelleri ve ihtilafî noktaları açıklayabilmek için bu tür kategorilendirmelere gidebilmiştir. Zira müctehid imamların zihinlerinde mevcut usûlî kural ve yöntemler yazıya geçirilirken bunların bir tür hesaplaşmasının ve sağlamasının da yapılması gerekmektedir.²¹⁵ Bu sebeple kitaplarında bu tür kategorilendirmelerin gerekli olduğunu ve fûrû meselelerine olan etkisini göstermeye çalışmışlardır. Bu taksimlerden biri de farz ve vâcip hükümleri arasında söz konusu olmuştur. Her ne kadar usulcülerin çoğu bunun lafzî olmanın ötesine geçemediğini söylese de Hanefîler'in bu ayırım üzerine ibadetlerin sıhhatini etkileyecek birtakım hükümler binâ etmesi bunun aksini göstermektedir. Böyle bir ayırımın mezhep sistematiği ve iç tutarlılık açısından daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

İki metot arasındaki farklılığın daha net görülebilmesi için fukaha ve mütekellimîn metodunu benimseyenlerin hüküm taksimlerinin ve bunu nasıl gerekçelendirdiklerinin zikredilmesi gerekmektedir. İlk dönem Hanefî usulcülerini, kitaplarında teklifî hükümleri farz, vâcip, nafîle ve sünnet olmak üzere dörde ayırmış ve dörtle sınırlandırmalarının gerekçesini şu şekilde izah etmişlerdir:²¹⁶

“Hükümlerin inkâr edeni ya tekfir edilir ya da edilmez. İnkâr edeni tekfir edilen hüküm “farz”dır. Tekfir edilmeyenin ise ya terkine ceza terettüp eder ya da etmez. Terkine ceza terettüp eden hüküm “vâcip”tir. Ceza terettüp etmeyen ise ya terk edeni kınamayı hak eder ya da etmez. Bunlardan birincisi “sünnet” ikincisi “nafîle”dir.”

Bazı Hanefî âlimler bu taksimde “tekfir” olgusu yerine “kat’î delille sabit olma” unsurunu zikretmişler ve hükümlerin en başta kat’î delille sabit olup olmamasına göre ikiye ayrıldığını, kat’î delille sabit olanın farz diğerlerinin de ceza terettüp edip etmemesine göre ikiye ayrıldığını, ilkine vâcip diğerlerinin de terkine kınamanın sabit olup

²¹⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes’alesi – I*, ed. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 662-663.

²¹⁶ Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Menâri ’l-envâr fi usûli ’l-fikh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1308), 194-195.

olmamasına göre ikiye ayrıldığını, ilkinde sünnet diğerlerine nafîle adı verildiğini ifade etmişlerdir.²¹⁷ Ayrıca taksimlerinde yer almasa da haram ve tahrîmen mekruhun farz ve vâcip kapsamına girdiğini, tenzîhen mekruhun sünnetin altına, mubahın ise nafîlenin altına girdiğini belirtmişlerdir.²¹⁸ Hanefîler'in hüküm taksiminin fukaha metodunun özelliklerinden biri olan sonuçtan hareket etme yöntemiyle yapılan bir taksim olduğu görülmektedir; yani yapılan bu dörtlü taksim ve altına dahil edilen hükümler mezhep imamlarının fûrûda yaptıkları ayrımları esas almaktadır. Hanefî usulünü tedvin edenler, imamlarının fûrûda farz ve vâcip ile haram ve tahrîmen mekruhu ayrı birer hüküm olarak ortaya koyduklarını gördüklerinde onlar da bu hüküm formlarını aynen muhafaza etmişlerdir.

Tedvinde mütekellimîn metodunu takip edenler ise delil merkezli hareket edip kâideleri delillerden çıkarmaya çalışmış, mümkün olduğu kadar aklî istidlâl kullanmaya gayret etmiş ve aklî taksimler yapmışlardır. Dolayısıyla fukaha metodundaki gibi ulaştıkları sonuçların kendi mezhep imamlarının fikhî çözüm ve fetvalarına muvâfık olup olmamasını çok fazla dikkate almamışlardır.²¹⁹ Başka bir deyişle usullerini oluştururken mezhep kaygısı taşımamış ve kâidelerini fûrû konularıyla ilişkilendirmek için uğraşmamışlardır. Mütekellimîn metoduyla eser kaleme alan âlimlerden biri olan İmam Gazzâlî teklifî hükümlerin taksiminin nasıl yapıldığını şu şekilde ifade eder:

“Teklifî hüküm, Şâriin mükelleften bir fiili yapmasına, terk etmesine veya yapıp yapmamak arasında muhayyer bırakmasına dair hitabıdır. Fiilin yapılmasına dair hitap emirdir. Yapılmadığı takdirde bir cezanın vaad edildiği emir vâcip, bir cezanın vaad edilmediği emir menduptur. Fiilin terk edilmesine dair hitap, yapıldığı takdirde bir cezanın verileceğini vaad ediyorsa haram, aksi takdirde mekruhtur. Şâriin hitabı fiili yapıp yapmamak arasında muhayyer bırakıyorsa mubahtır.”²²⁰

Gazzâlî'nin yaptığı bu taksim tamamen aklî bir taksim olduğundan Hanefîler gibi farz ve vâcip arasında fark gözetilmemiştir. Çünkü ikisi de kesin ve bağlayıcı bir şekilde

²¹⁷ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 252.

²¹⁸ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 195.

²¹⁹ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1415/1994), 17-18.

²²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/210.

emredilen ve yapılmadığı takdirde cezanın vaad edildiği teklif bir hükümdür. Taksim, delilin sadece delâlet yönü dikkate alınarak fiile ceza terettüp edip etmemesi açısından yapılmıştır. Hanefiler ise konuya hükmün sabit olduğu delilin sübût veya delâletindeki katiyet ve zanniyet açısından bakmış bunun sonucunda da farz ve vâcip olarak iki farklı hüküm ortaya koymuşlardır.

Konuyu tedvin metodundaki farklılık açısından ele alırsak Gazzâlî gibi mütekellimîn metodunu benimseyen fakihler, teklifî hükümleri delillerden tündengelim yoluyla tespit etmiş ve nazarî ve mantikî bir taksim yapmışlardır. Bunlar ise mütekellimîn metodunun belirgin özelliklerindedir. Bir başka özellikleri ise kâideleri koyarken bu kâidelerin bağlı oldukları mezhebin ferî meselelerine uygun olup olmadıklarını çok fazla dikkate almamalarıdır. Bunun neticesi olarak mütekellimîn metoduyla eser telif edenler farz-vâcip arasında teoride bir fark gözetmese de onlar da bazı fûrû meselelerinde bir şekilde ayırımı gitmiştir. Zira bu metoda göre eser yazan müelliflerden bazıları daha önce de zikredildiği üzere usul eserlerinde her vâcibi aynı kategoriye koymadıklarını ve vâcibi kendi içerisinde kat'î vâcip-zannî vâcip olarak ikiye ayırdıklarını ifade etmişlerdir.²²¹ Onlara göre de kat'î vâcip, kat'î delille sabit olmuş ve inkâr edenin küfrünü gerektiren vâcip; zannî vâcip ise zannî delille sabit olmuş ve inkârı küfrü gerektirmeyen vâciptir. Ayrıca kat'î vâcibe verilen sevap ve ceza da zannî vâcibe verileden daha fazladır. Şu kadar var ki bu, Hanefîler'in itikadî açıdan yaptığı ayırımla örtüşmektedir, ancak bu ayırımın, asıl ihtilaf noktası olan amelin sıhhatini etkilemesi meselesiyle herhangi bir bağlantısı yoktur. Başka bir deyişle bu, fıkihtan çok kelâm alanını ilgilendiren bir ayırımdır.

Mütekellimîn metodunu benimseyenlerin böyle bir ayırıma gitmeleri de takip ettikleri metod gereği pek tabiidir. Ancak hem fukahâ metodunu hem de mütekellimîn metodunu takip edenlerin meseleye bu açıdan bakmaları iki metotta da kelâmî düşüncenin varlığını ve akaidin usul konularıyla iç içe işlendiğini göstermektedir.²²² Usul yazımına ilişkin iki ekol arasındaki farklılıkları izah sadedinde zikredilenlerin bu iki metodun birbirinden keskin çizgilerle ayrılan özelliklerinin değil genel özelliklerinin açıklaması olduğunu göz

²²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/213.

²²² Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 256.

önünde bulundurmak gerekir. Zira her iki metot da birbirlerinin bazı özelliklerini kısmen içermektedir. Diğer taraftan mütekellimîn usulcüler her ne kadar usul eserlerinde kat'î vâcip-zannî vâcip arasında fark gözettiklerini ifade etseler de buna fûrû eserlerinde değinmemişler ve literatürde de ilgili ayırma çok fazla yer vermemişlerdir.²²³ Kanaatimizce ayırımın etkisi sadece tekfir noktasında ortaya çıktığından fûrû eserlerinde buna yer vermeyi gerekli görmemişlerdir.

Mütekellimîn metodunu benimseyenler kat'î vâcip-zannî vâcip dışında bazı fûrû meselelerinde farz-vâcip ayırımına benzer ayırımlara gitmişlerdir. Hac ibadetinin icrası esnasındaki eksiklik ve yanlışlıklar içinden kurban kesmek suretiyle telafi edilebilenleri vâcip, kurbanla telafi edilmeyenleri rükün olarak saymaları, namazın farzlarını rükün, vâciplerini şart olarak ifade etmeleri buna örnek olarak zikredilebilir. Hanefîler'in ayırımıyla itikadî açıdan değil de fikhî açıdan benzerlik teşkil eden bu ayırım aslında bizlere mütekellimîn metoduna göre eser telif edenlerin usulde benimsedikleri yöntemi bir bütün olarak fûrû'a taşıyamadıklarını ya da tersinden düşünülecek olursa usullerini fûrû meselelerinden bağımsız olarak inşa ettikleri için teorik olarak yapmadıkları bazı ayırımları pratikte yaptıklarını gösterir.²²⁴

Usulleri gereği böyle bir ayırma gitmeyen mütekellimîn usulcüler Hanefîler'in farz ve vâcip arasında fark gözetmelerini de gereksiz görmektedirler. Çünkü onlara göre usulde bunu gerektirecek ne lugavî ne de şer'î bir delil vardır ve bazı fûrû meselelerinde bu tür ayırımlara gidilmesi farz ve vâcibin ayrı ıstılahlar olmasını gerektirmemektedir. Nitekim ikisi de lüzûm ve bağlayıcılık açısından aynı olduğundan mutlaka yapılması gereken ve terkine ceza terettüp eden hükümlerdir. Mütekellimîn usulcüler, bu tür ayırımları ileride daha geniş olarak değinileceği üzere Sünnet'teki uygulama esas alınarak beyan açısından yapılmış ayırımlar olarak görmektedirler.²²⁵

²²³ Ayhan Ak, *İbn Rüşd'e Kadar İslâm Hukuku'nda Farz ve Vâcip Kavramlarının Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 57.

²²⁴ İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayırımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", 77.

²²⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü 'l-muhît*, 1/184.

2.3. Nahl Sûresi 116. Âyet ve İslâm Hukukundaki Şüphe Doktrini

Hz. Peygamber (s.a.v.), dinimizde helal ve haramların apaçık bir şekilde belirtildiğini bir hadîs-i şerifinde şöyle ifade etmiştir: *“Helâl belli, haram da bellidir. İkisinin arasında ise şüpheli birtakım şeyler vardır ki insanların çoğu onları bilmezler.”*²²⁶

Evrensel helal ve haram diyebileceğimiz bu hükümler, Kur’an ve Sünnet’te açık bir şekilde belirtilen hiçbir zaman ve mekâna göre değişmeyecek olan helal ve haramlardır. İslâm âlimleri helal ve haramlarla ilgili âyet ve hadisleri inceleyerek bunların dayandıkları esasları belirlemiş ve birtakım genel ilkeler ortaya koymuşlardır. *“Eşyada asıl olan ibahadır.”*, *“Harama sevk eden şey de haramdır.”*, *“Pis ve zararlı şeyler haramdır.”*, *“Zaruretler haramları mubah kılar.”* gibi genel ilkeler bunlardandır.²²⁷ Yine çeşitli âyetlerden²²⁸ çıkarılan *“Helal ve haram koyma yetkisi yalnızca Allah’a aittir.”* ilkesi ulemânın icihad usulünü ve fetvalarını etkileyen genel kurallardan biridir.

İslâm âlimleri, fıkıh düşüncesinin teşekkül etmeye başladığı dönemlerde, bu tür âyetlerin ihtiva ettiği manalara dayanarak kat’î bir nasla sabit olmayan meselelerde mutlak olarak helal veya haram lafızlarını kullanmaktan imtina etmiş ve son derece titiz davranmışlardır. Selef ulemâsı arasında görülen bu hassasiyetin, bazı âyetlerin tehdit kapsamına girmek istemedikleri için ihtiyaten takındıkları bir tavır olduğu söylenebilir. Özellikle Nahl sûresi 116. âyette bir şey hakkında helal ve haram olduğuna dair bilgi bulunmadığı hâlde ağza geldiği gibi helal ve haram hükmü verilmesinin, “Allah’a iftirada bulunmak” olarak nitelenmesi bu anlayışın şekillenmesinde etkili olmuştur. İlgili âyet meâlen şöyledir: *“Dillerinizin yalan yere vasıflandırdığı şeyler için ‘şu helaldir, şu haramdır’ demeyin. Çünkü aksi hâlde Allah’a yalan yere iftirada bulunmuş olursunuz. Şüphe yok ki Allah’a yalan yere iftirada bulunanlar kurtuluşa eremezler.”*

Ulemâ, bu manayı ihtiva eden âyetlere dayanarak hakkında kat’î nas bulunmayan veya delilin haramlığa veya helalliğe hamledileceğine dair icmâ bulunmayan meselelerde “bu helaldir”, “bu haramdır” şeklinde kesin hüküm verme noktasında son derece temkinli

²²⁶ Buhârî, “İmân”, 39 (No. 52); Müslim, “Müsâkât”, 1599.

²²⁷ Yûsuf el-Kardâvî, *el-Halâl ve’l-harâm fi’l-İslâm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1433/2012), 17-18.

²²⁸ Örneğin bk. eş-Şûrâ 42/21; et-Tevbe 9/31; Yûnus 10/59.

davranmış ve başkalarını da bundan sakındırmışlardır.²²⁹ Buna binaen müctehidin kendi ihtihadiyla haram veya helal hükmüne ulaştığı meseleler için haram yerine “kerih görüyorum”, “hoşlanmıyorum”, “bundan sakının” helal yerine de “hoş buluyorum”, “güzel görüyorum” gibi ifadeler kullanmaya dikkat etmişlerdir.²³⁰ Böylelikle ihtihadda hata edip de helal olan bir şeyi haram, haram olan şeyi de helal olarak kabul etme korkusuyla ihtiyat olarak bu tür lafızlar kullanılması özellikle selef âlimleri arasında yaygınlaşmıştır.

Daha önce de ifade edildiği üzere Hanefîler’in fıkıh düşüncesi teşekkül ederken beş teklifi hükme ek olarak vâcip ve tahrîmen mekruh gibi ara hüküm kategorileri oluşturmalarının sebebi onlara göre konuyla ilgili delilin farz veya haram hükmünü vermeye yetecek kuvvette olmamasıdır. Kurucu imamlar döneminde ortaya çıkan bu anlayış sonraki imamlar tarafından daha sistemli hale getirilmiştir. Kuvvetli bir ihtimal olarak Hanefîler’in bu düşüncesinin şekillenmesinde ve sistemli hale getirilmesinde ilgili âyet etkili olmuştur.²³¹ Ebû Yûsuf bir rivayette ilim ehli olan hocalarının Allah’ın kitabında açık bir şekilde belirtilenler dışında bir şey için helal veya haram olduğuna dair fetva vermeyi kerih gördüklerini nakletmiştir.²³² Bundan dolayı Hanefîler İslâm’ın genel ilkelerine göre haram hükmü verilmesi gereken bir meseleye naslarda geçmediği için veya kat’î bir nasla sabit olmadığı için tahrîmen mekruh hükmü vermişlerdir.

Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sigara bulunmadığı için Kur’an veya Sünnet’te sigaraya dair bir hüküm yer almamaktadır. İslâm’ın genel kurallarından biri olan “pis ve zararlı şeyler haramdır” ilkesine göre haram hükmü verilmesi gereken sigaraya hakkında kat’î bir nas bulunmaması sebebiyle tahrîmen mekruh hükmü verilmektedir. Kurucu imamlar döneminde tam olarak tahrîmen mekruh ifadesi kullanılmasa da haramın altında tenzîhen mekruhun üstünde bir hüküm kategorisi benimsedikleri söylenebilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf mekruhun harama daha yakın olduğunu ifade ederken İmam Muhammed meseleye biraz daha farklı yaklaşarak her

²²⁹ İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, 2/74.

²³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vd. (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 12/456.

²³¹ İslam ve İhsan – İlamtv, “Efâl-i Mükellefin”, 00:03:28-00:04:36.

²³² Kardâvî, *el-Halâl ve’l-harâm*, 29.

mekruhun aynı zamanda haram olduğunu söylemekte, ancak kat'î nasla sabit olmayan bir şey için haram lafzını kullanmamaktadır.²³³ İmam Muhammed, her mekruhun haram olması ifadesiyle kerih görülen fiillerin cezayı gerektirmesi açısından haramla aynı olması manasını kastetmektedir.²³⁴

Selef âlimleri arasında da yaygın olarak görülen kat'î nasla sabit olmayan bir fiili haram olarak nitelenmekten kaçınma yaklaşımı helal sözcüğü için de geçerlidir. Ancak burada helalin kapsamı veya tam olarak neye tekabül ettiğinin belirtilmesi gerekir. Haram ifadesinin kapsamına yapılması kesin bir şekilde yasaklanan fiiller girerken helal kavramı hem mubahı hem mendubu hem de vâcpleri kapsamaktadır. Bundan dolayı haram kavramı usul kitaplarında müstakil bir başlık altında ele alınırken helal kavramı vâcip, mendup ve mubah başlıkları altında işlenmiştir.²³⁵ Kapsamına vâcip hükmünü de alan helal kavramı bu açıdan haramın karşıtı olmaktadır. Dolayısıyla ulemânın hakkında açık bir delil bulunmayan meselelerde helal hükmü vermekten sakındırması vâcipliği ifade eden helal için geçerlidir. Hanefîler ise buradaki vâcipliği farz kavramıyla ifade ederler. Onlara göre kesin ve açık bir delille yasaklanan fiiller haram, kesin naslarla yasaklanmayan, ancak amel bakımından haram hükmünde olanlar tahrîmen mekruh şeklinde adlandırılırken kesin ve açık bir delille yapılması emredilen fiiller farz, böyle olmayanlar vâcip olarak adlandırılmıştır.

İlgili âyetlerin işaretine dayanarak özellikle selef âlimlerinden bazılarının da farz ve haram için aynı anlayışı benimsedikleri söylenebilse de Hanefîler'in bunu daha sistemli bir şekilde ele aldıkları ve bunu sürdürmekte kararlı davrandıkları görülmektedir. Buna uygun olarak diğer mezheplere göre helal kelimesi, bünyesinde vâcip, mendup, mubah gibi hükümleri barındırırken, Hanefîler'e göre farz, vâcip, mendup, mubah gibi hükümleri barındıran şemsiye bir kavram hüviyetine sahiptir.

İctihad sonucu ulaşılan hükümlerin doğrudan “haram” ve “helal” sözcükleriyle ifade edilmesi konusundaki çekincenin şüphe teorisiyle de ilişkisi bulunmaktadır. Her ne kadar

²³³ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 2/78.

²³⁴ Ferhat Koca, “Haram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/100.

²³⁵ Ferhat Koca, “Helal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/177.

şüphe dendiğinde akla ilk olarak ceza hukuku alanında şüpheyle hadlerin düşmesi ve buna dair geliştirilen şüphe doktrini gelmiş olsa da bu kavram dinî literatürde daha birçok alanda karşımıza çıkmaktadır. Ceza hukuku alanında şüphenin varlığının cezalara etkisiyle ortaya çıkan hükümlerin yanında ibâdât ve muâmelât alanında da şüpheden kaynaklanan farklı hükümler mevcuttur.

Şüphe kelimesi, özellikle fıkıh ve fıkıh usulünde şer‘î bir hükme dair kesin bilgi ve kanaate varamamaktan dolayı ortaya çıkan kararsızlığı ve tereddüdü ifade etmektedir.²³⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.), helal ve haramın açıkça belli olduğunu belirten hadisinin devamında helal ve haram arasında şüpheli şeylerin olduğunu ve bunların çok az kimse tarafından bilinebileceğini belirtmiştir. Şüphe teriminin farklı tanımları yapılsa da âlimlerin çoğu Rasûlullah’ın (s.a.v.) bu hadisine dayanarak şüpheyi “*helal veya haram olduğu kesin bir şekilde bilinmeyen şey*”²³⁷ olarak tarif etmişlerdir.

İslâm hukukunda bu hadis ve benzeri naslara dayanarak şüphenin mevcut olduğu durumlarda kesin hükümlerden kaçınılması, yakîn olarak bilinen bir şeyin şüpheyle düşürülmemesi, ihtiyaten şüpheden uzak durulması, varlığında hadlerin düşürülmesi gerektiği gibi kâide ve esaslar ortaya konmuştur. Özellikle şüpheye dair “*şek ile yakîn zâil olmaz*” kâidesi fikhın birçok alanında karşımıza çıkan önemli kâidelerden biridir. Hanefî usulcüler de bu esas ve kâidelerle aynı doğrultuda bazı metotlar benimsemişlerdir. Delillerin şüphe taşıyıp taşıymasını esas alarak delilleri kat‘î ve zannî olmak üzere ikiye ayırmış ve delâletinde veya sübûtu noktasında şüphe (veya ihtilaf) bulunan delille sabit olan ameller için farz veya haram hükmünü vermekten kaçınmışlar, bunun yerine ilgili amellerin vâcip veya tahrîmen mekruh olduğuna hükmetmişlerdir. Buradaki hareket noktaları ise sübûtu ve delâleti kesin olan Kur’an âyetlerinin sübûtunda şüphe bulunan haber-i vâhidlerle bir tutulmamasıdır. Bunun neticesinde kat‘î nasla sabit olan bir meselenin hükmü, kendisinde şüphe bulunan haber-i vâhidle ortadan kalkmaz ve kat‘î nasla sabit olanın hükmü baki kalarak haber-i vâhidle sabit olanın hükmü vâcip veya tahrîmen mekruh olarak belirlenir.

²³⁶ Hacı Mehmet Günay, “Şüphe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/263.

²³⁷ Cürcânî, “şüphe”, 107.

Hanefîler, aynı anlayışla haber-i vâhidle Kur'an âyetlerinin nesh edilmesini kabul etmezler. Zira yakîn ile sabit olanın yalnızca yakîn ile ortadan kalkabileceğini savunurlar. Hanefî fukaha, haber-i vâhidler sahih yolla nakledilse de haberi aktaranların insan olması hasebiyle unutma, yanılma, hata etme, yanlış aktarma ihtimallerini göz önünde bulundurarak haber-i vâhidlerin ufak da olsa şüphe barındırdığını kabul etmiş ve bunları kat'î Kur'an naslarıyla aynı derecede tutmayı uygun görmemişlerdir.

Yine bir mesele hakkında ihtilaf edilmesi, farklı yorumlara müsait olması, hakkında kesin hüküm vermeyi engelleyip bir şüphe meydana getirdiği için ulemâ, bunların inkârının kişiyi küfre düşürmeyeceği noktasında ittifak etmiştir. Ceza hukukunda had cezasını gerektiren bir suçta dair şüphe mevcut olduğunda kesin bir hüküm verilememesiyle hadler düştüğü gibi, delillerde ortaya çıkan şüpheden dolayı da kesin bir hüküm verilememekte ve kişinin tekfir edilmesi söz konusu olmamaktadır.

2.4. Fikrî Etkileşim: el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn Prensibi

Sözlük anlamı “iki mekân arasında bir mekân” olan “el-menzile beyne'l-menzileteyn” ifadesi Mu'tezile mezhebinin beş inanç esasından birini teşkil etmektedir.²³⁸ Mu'tezilenin bu prensibi büyük günah işleyen kimsenin (mürtebib-i kebîre) durumunu tanımlamaktadır. Hâricîler, büyük günah işleyeni kâfir olarak kabul ederken Mürcie bu kişiyi imanı kâmil mümin olarak saymış ve günahlarının ona herhangi bir zarar vermeyeceğini savunmuştur. Mu'tezile ise bu iki görüşe tepki olarak ortaya çıkmış ve mürtebib-i kebîrenin imandan çıkacağını, ancak küfrü gerektiren bir fiili işlemediği için kâfir de sayılmayacağını ve imanla küfür arasında yer alan fisk konumunda bulunacağını ifade etmiştir.²³⁹ Diğer bir ifadeyle kişi ne kâfir ne de mümindir, bu ikisi arasında fâsık konumunda yer almaktadır. Mu'tezile'ye göre bu kişi ölmeden önce tövbe ederse tekrar mümin olur, tövbe etmezse kâfir olarak ölür ve cehennemlik olur.²⁴⁰ Ehl-i sünnet ise büyük günah işleyeni, imanı nâkis mümin olarak kabul etmiştir. Onlara göre işlediği

²³⁸ Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûlil-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416), 137.

²³⁹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.), 107-108; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlil-hamse*, 137.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlil-hamse*, 140.

günah kadar imanında azalma olan mürtekb-i kebîre, dünyada mümin olarak muamele görür, günahlarından tövbe eder ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmez.²⁴¹

Mu'tezile'nin kelâm sisteminin ve eleştirel din söyleminin İslâm düşüncesini etkilediği ve gelişimine katkı sağladığı yadsınamaz bir gerçektir. Zira farklı düşünceler birbirini etkiler ve olgunlaşmalarına katkı sağlar. Mu'tezile'nin menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi de ikili taksimlere bir üçüncüsünü katarak İslâm düşüncesinde daha önce görülmeyen bir çeşitliliği ortaya çıkarmış ve birçok fikri etkilemiştir. Bazı araştırmacılar bu etkileşimlerden birinin Hanefîler'in "ara kategori" yaklaşımında meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre Hanefîler'in teklifî hükümler tasnifinde farz ve mendub arasına vâcibi, haram ve mekruh arasına tahrîmen mekruhu, vaz'î hükümler tasnifinde sahih ve bâtil arasına üçüncü bir form olan fâsidi yerleştirmeleri, haber taksiminde mütevâtir ve âhâd olarak yapılan ikili taksime meşhur kategorisini eklemeleri Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibini çağrıştırmakta ve bu anlayışın bir türev ve uzantısı olduğunu hissettirmektedir.²⁴² Zira teklifî hükümlerden hem vâcip hem tahrîmen mekruh; vaz'î hükümlerden ise fâsid, ara bir mertebede yer almakta ve üzerine farklı hükümler bina edilmektedir. Yine meşhur haber ne mütevâtir haberin bilgi değeriyle ne de âhâd haberin bilgi değeriyle eş görülmüş ve kısmen mütevâtir haberin hükümlerini alırken kısmen de âhâd haberin hükümlerini almıştır.

Aynı çevreden beslenen itikadî ve amelî oluşumların birbirinden etkilenmesi pek tabiidir. Burada kastedilen ve bizim de katıldığımız şey, Hanefîler'in Mu'tezile tarafından ortaya atılan el-menzile beyne'l-menzileteyn fikrini makul bulmaları veya savunmaları değil yalnızca Hanefî usul düşüncesi şekillenirken Hanefîler'in bu düşünce tarzından etkilenmiş olma ihtimalleridir. Daha önce zikredildiği üzere Hanefîler'in ara kategorileri veya diğer mezheplerde olmayan birtakım taksimleri benimsemelerinde usul tedvininde fîrûdan usule ulaşma metotları ve geçmişi izah etme çabaları etkili olmuştur. Muhtemel

²⁴¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 425-428; Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/164.

²⁴² Mekteb-i Usul, "Hanefî Usûlüne İlişkin Gözden Kaçan Bir Husus!" (Bilal Aybakan'ın yorumu) *Facebook* (21 Şubat 2016); Bilal Aybakan, "Teklifî hükümler yelpazesinde farz-mendub arasına vâcibi...üretmişlerdir.", *Twitter* (20 Ocak 2021, 14:38); Alghad, "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn" (Erişim 28 Ocak 2021).

ki kurucu imamlar, usul anlayışları şekillenirken Mu‘tezile’nin el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesinden esinlenmiş ve zihinlerinde ara kategori denilebilecek kategoriler oluşmuştur. Her ne kadar kurucu imamlar döneminde kavramlar arasındaki ayırımlar netleşmese de ya da daha doğru bir ifadeyle kavramlara yüklenen anlamlar belirgin olmasa da bu tür ara kategoriler usul anlayışlarında içkin olarak bulunmaktadır. Daha sonra gelen müctehid imamlar da zihinlerde mevcut bu kategorileri ortaya çıkarmış ve daha sistematik bir hale getirmişlerdir.

Kanaatimizce Hanefîler’in bu fikirden esinlenmelerinin ve bunun ara kategori düşüncelerinin gelişmesinde etkili olmasının asıl sebebi, epistemolojik değer açısından kat‘î ve zannî bilgiyi hiçbir şekilde aynı mertebede görmemeleridir. Zira ara kategori olarak ortaya konulan teklifî hükümlerden vâcip ve tahrîmen mekruh terimleri, vaz‘î hükümlerden fâsid terimi ve haber çeşitlerinden meşhur haber bilginin epistemolojik değeri dikkate alınarak elde edilmiştir.

Bu bölüm başlığı altında zikredilenlere göre Hanefîler’in farz-vâcip ayırımları bazı dînî ve fikrî etkileşimlerle ve metotlarına bağlı olarak şekillense de ayırım yapmalarının özünü delillerin epistemolojik değerinin oluşturduğu söylenebilir. Ancak Hanefîler’in farz-vâcip ayırımı delillerin epistemolojik değeri dikkate alınarak oluşturulmuş olsa da farz ve vâcibin delildeki şüpheden kaynaklanmayan bazı istisnai kullanımları olduğuna da dikkat çekmek gerekir. Örneğin Hanefîler, kişinin durumuna göre evlenmenin hükmünün farz, vâcip, sünnet, mubah, mekruh ve haram olmak üzere altı hükümden biri olduğunu söylemişlerdir.²⁴³ Hanefîler’e göre şiddetli şehvet halinde kesin olarak zinaya düşeceğinden korkan ve mehir ve nafaka vermeye gücü yeten bir kimsenin evlenmesi farzdır. Böyle bir kimsenin zinaya düşme korkusu bulunmazsa evlenmesi vâcip olur.²⁴⁴ Hanefîler buradaki farz hükmünü “bir haramı terk etmek için gerekli olanın farz hükmünü alması” kuralıyla izah ederler.²⁴⁵ Daha açık bir anlatımla kişinin haram olan zinayı terk etmesi ancak evlilik yoluyla gerçekleşeceği için böyle bir kimsenin evlenmesi farz hükmünü almıştır. Yine burada delilin kat‘îliğinden kaynaklanan bir hüküm mevcuttur.

²⁴³ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 4/63-66.

²⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 4/63.

²⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 4/64.

Nitekim zinanın haram ve zinayı terk etmenin farz oluşu “*Zinaya yaklaşmayın.*”²⁴⁶ âyetiyle sabit olmuştur. Ancak şiddetli iştihak halinde zinaya düşmekten korkmayan ve mehir ve nafakaya güç yetiren bir kimsenin evlenmesinin vâcip oluşu şer‘î delildeki zannîlikten ziyade mükellefin zinaya düşüp düşmeme konusundaki belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Her ne kadar buradaki vâcip için de bir tür “zannîlik” değerlendirmesinde bulunmak mümkün olsa da bu zannîlik delilin sübût veya delâletinde değil, mükellefin gidişatının önceden kestirilememesine ilişkindir. Şu halde Hanefîler bazı meselelerde önem sırasına göre bazı ihtimallere yer vermişler ve en önemli gördükleri durum için farz, görece ondan bir derece aşağıda olan için vâcip, sünnet, mubah gibi nitelermeler yapabilmışlerdir.

²⁴⁶ el-İsrâ 17/32.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FARZ-VÂCİP AYIRIMININ FÜRÛ-İ FIKIHTAKİ YANSIMALARI

3.1. Hanefîler'in Farz-Vâcîp Ayırımı Üzerine Binâ Ettikleri Fürû Meseleleri

Yukarıda zikredildiği gibi ihtilaf, delillerin sübût veya delâlet yönünden zannî olup olmamasına bağlı olarak ortaya çıkmış ve naklî deliller bu açıdan dört kısma ayrılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için her biriyle ilgili örnekler, içinde bulunduğu başlık altında zikredilmiş, ancak sübûtu ve delâleti zannî olan delillerle sabit olan sünnet ve müstehap hükümleriyle ilgili örneklerle yer verilmemiştir.

3.1.1. Hem Sübût Hem Delâleti Kat'î Hükümler

3.1.1.1. el-Erkânü'l-Erbaa

İslâm'ın temel ibadetleri sayılan ve el-erkânü'l-erbaa olarak da ifade edilen namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerinin hükmü farzdır.²⁴⁷ Çünkü her biri kesin ve bağlayıcı olarak emredilmiş sübûtu kat'î Kur'an âyetleriyle sabit olmuştur. İlgili âyetlerin delâlet ettikleri manalar açık olup başka bir manaya muhtemel olmadıkları ve bu manalar üzerinde icmâ hasıl olduğu için delâletleri de kat'îdir. İslâm'ın dört rüknü olarak bilinen bu fiiller, sübût ve delâlet noktasında hiçbir şüphenin bulunmadığı delillerle sabit olduğundan hüküm kategorilerinin en güçlüsü olan farz hükmünü almıştır. Hem ilmi hem ameli gerektiren delillerle sabit olan bu fiillerin mutlaka yapılması gerekir ve bunların farziyetini inkâr edenler tekfir edilir.²⁴⁸

3.1.1.2. Abdestin Farzları

Hanefî mezhebine göre abdestin farzları, يا أيها الذين ءامنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم يا أيها الذين ءامنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين “Ey iman edenler! Namaz kılacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedin, topuklara kadar da ayaklarınızı yıkayın.” mealindeki âyette²⁴⁹ belirtildiği üzere dört tanedir. Diğer

²⁴⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/110.

²⁴⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1/111.

²⁴⁹ el-Mâide 5/6.

mezhepler de yüzleri, elleri, ayakları yıkamanın ve başı mesh etmenin farz olduğu hususunda ittifak etmiştir. Hanefîler bu dört şartın üstüne bir şey eklememişler, ancak diğer mezhepler bunlar dışında haber-i vâhidlerle sabit olan bazı şartları da abdestin farzı olarak kabul etmişlerdir. Niyet üç mezhebe göre,²⁵⁰ abdest azalarını sırasıyla yıkamak (tertib) Şâfiî ve Hanbelîler'e göre,²⁵¹ ardarda yıkamak (muvalât) Mâlikî ve Hanbelîler'e göre²⁵² abdestin farzlarındanadır.

Hanefîler, diğer mezheplerce farz olarak görülen bu fiillerin tamamını abdestin sünnetleri olarak kabul ederler. Çünkü onlara göre abdestteki yıkama ve mesh kelimelerinin ikisi de has lafızlarındandır. Has lafızların ise delâletleri kat'îdir, bundan dolayı beyana muhtemil değildir. Hanefîler'e göre âyette zikredilen dört farz dışında başka bir farzı daha abdestte şart koşturmak, Kitap'ta başka bir farz daha zikredilmediği için ne Kitap'la amel kabilindendir ne de beyan kabilindendir. Çünkü yıkama ve mesh lafızlarının ikisi de açık lafızlardandır ve beyana ihtiyaçları yoktur. Onlara göre zikredilen fiillere farz hükmü verilmesi Kitap'la amel ya da beyan kabilinden olmadığından geriye sadece nesih ihtimali kalmaktadır.²⁵³ Zira âyette açıkça zikredilenler dışında başka fiillerin farz olduğunun kabulü âyette zikredilen farzların abdest için yeterli olmadığı ve yeni bir hükmün varlığı anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle nassa ziyade bir şart getirmek anlamındadır ve bu da bir tür nesihdir. Hanefîler'e göre haber-i vâhidle Kur'an nassının neshi câiz olmadığından bu fiillerin farz olarak ele alınması kabul edilemez ve bunlarla sünnet hükmü sabit olur.

3.1.1.3. Rükû ve Secde

Namaz ibadetinin mahiyetinden bir parça olan rükû ve secde fiilleri namazın farzlarındandır. Zira Allah Teâlâ Hac sûresinin 77. âyetinde *يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا* “Ey iman edenler rükû edin, secdeye gidin.” buyurmuştur. Âyet olması sebebiyle sübûtu

²⁵⁰ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyâni mâ iktedathü rüsümü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi's-şer'iyât ve't-tahsilâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihe'l-müşkilât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/80; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/167; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/55.

²⁵¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/180; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/67.

²⁵² İbn Rüşd (el-Ced), *el-Mukaddimât*, 1/80; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/68.

²⁵³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/129-130.

kat'î olan bu delilin delâlet ettiği mana açık olduğu ve herhangi bir beyana ihtiyaç duymadığı için delâleti de kat'îdir. Bu bakımdan rükû ve secdenin namazın rükünlerinden olduğu ve hem ilmi hem de ameli gerekli kıldığı kabul edilmiştir. İlmi gerekli kılmasından dolayı namaz ibadetinde rükû ve secdenin farziyetini inkâr eden tekfir edilir. Ameli gerektirmesinden dolayı da terk edilmesiyle veya unutulmasıyla namaz bâtil olur ve iadesi gerekir.²⁵⁴

Tekrar olmaması açısından namazda Kur'an'dan herhangi bir âyeti okumak, namazda selâm vermek, beş vakit namaz, tavaf yapmak gibi diğer farz örnekleri bu başlık altında zikredilmeyecektir. Zira "Sübûtu Zannî, Delâleti Kat'î Hükümler" başlığı altında bazı vâciplerin ilgili hükmü alması izah edilirken zikredilen farz örneklerine konuyla olan bağlantısından ötürü zorunlu olarak değinilecektir.

3.1.2. Sübûtu Kat'î, Delâleti Zannî Hükümler

3.1.2.1. Kurban İbadeti

Kurban kesmenin dini hükmü konusunda fakihler arasında ihtilaf vardır. Yükümlülük şartlarını taşıyan kimsenin kurban kesmesi Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'le birlikte diğer üç mezhebe göre ise sünnet-i müekkededir.²⁵⁵ Sünnet olduğu görüşünü savunanlar, "İki rekât kuşluk namazı kılmakla emrolundum, siz ise bununla emrolunmadınız. Kurban kesmekle emrolundum, size ise yazılmadı."²⁵⁶ "Kurban, atanız İbrahim'in sünnetidir."²⁵⁷ gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kurban kesmenin kendisine farz, ümmetine ise sünnet olduğu manasındaki hadislerle istidlâl etmişlerdir.²⁵⁸

²⁵⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/126.

²⁵⁵ Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme, *Umdetü'l-fikh fi'l-mezhebi'l-Hanbelî*, thk. Ahmed Muhammed Azûz (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 51; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/123; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/434.

²⁵⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 2/307 (No. 2972).

²⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), "Edâhî", 3 (No. 3127).

²⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409/1989), 12/8; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/276, 277.

Ebû Hanîfe ise kurbanın vâcip olduğuna dair görüşlerini Kitap ve Sünnet'ten delil getirerek temellendirmişlerdir. Allâh Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de *فصل لربك وانحر* "*Rabbin için namaz kıl ve kurban kes.*"²⁵⁹ buyurmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre mutlak emir vücûb ifade ettiği için kurban kesmenin hükmü vâciptir.²⁶⁰ Vücûb ifade eden âyete farz hükmü verilmemesinin sebebi ise âyetin işaret ettiği manada ihtilafın mevcut olmasıdır. Dolayısıyla âyetin sübûtu kat'î, delâleti ise zannîdir. Zira âyetteki "nahr" kelimesi, "eli göğsün üzerine koymak" veya "göğsüyle kibleye yönelmek" şeklinde de tevil edilmiştir. Yine âyetteki kurban kesme emrinin sadece Rasûlullah'a (s.a.v.) mahsus olduğunu söyleyenler olmuştur.²⁶¹

Ebû Hanîfe'ye göre zikredilen âyetin yanı sıra Sünnet'te de "*İmkânı olduğu hâlde kurban kesmeyen kimse bizim namazgâhımıza/mescidimize yaklaşmasın.*"²⁶² ve "*Namazdan önce kurban kesen kimse onu iade etsin.*"²⁶³ gibi rivayetler kurban kesmenin vâcip olduğuna delâlet etmektedir. Zira kurban kesmeyene yönelik tehdit içerikli ifadeler kullanılması ve vaktinden önce kesen kimseye yeniden kurban kesmesinin emredilmesi ancak vâcip olan bir hüküm için söz konusu olabilir.²⁶⁴

Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimseyen Hanefî fakihler, kurban kesmenin farz olmadığına dair "*Bana kurban kesmek emredildi, size ise yazılmadı.*" manasındaki rivayetler kendilerine delil gösterilerek yöneltilebilecek olası itirazlara cevap vermek için rivayetlerde geçen "*لم تكتب*/yazılmadı" fiilinin "farz kılınmadı" manasında olduğunu kabul ettiklerini, ancak kendilerinin kurban ibadetini farz değil vâcip olarak gördüklerini zira farzın nefyinin vücûbun nefyini gerektirmediğini ifade ederler. "Ketebe" fiiliyle ilgili de bu kelimenin farz olan ameller için kullanıldığına, bundan dolayı beş vakit farz namaza "mektûbe" dendiğine ve hadisin kurbanın vâcip olmasını değil farz olmasını nefyettiğini

²⁵⁹ el-Kevser 108/2.

²⁶⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 5/376; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/277.

²⁶¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/277.

²⁶² İbn Mâce, "Edâhî", 2 (No. 3123).

²⁶³ Buhârî, "Edâhî", 4 (No. 5549).

²⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/279, 280.

belirtirler.²⁶⁵ Ancak kanaatimizce Hanefîler'in bu izah tarzı itiraza açık görülebilir. Zira bu kabul edildiğinde Hz. Peygamber açısından vâcip şeklinde bir hüküm kategorisinin varlığından söz edilmiş olur ki bu da vâcibin delildeki zannîlikten kaynaklanan bir zorunlu hüküm kategorisi olmaktan ziyade şer'an sabit bir hüküm kategorisi olmasını gerektirir. Bunun yerine kabul ettikleri şekliyle vâcip hükmünü vermelerini, delâleti kat'î sübûtu zannî delille açıklamaları çok daha yerinde ve kendileriyle çelişmeyen bir yorumdur.

3.1.2.2. Bayram Namazları

Cuma namazı kendisine farz olan kişilerin bayram namazı kılmaları Hanbelî mezhebine göre farz-ı kifâye, Hanefî mezhebine göre vâcip, Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre ise sünnettir.²⁶⁶ Hanefî fakihler, bayram namazlarının hükmü hususunda da “*Rabb'in için namaz kıl ve kurban kes.*” âyetiyle istidlâl ederler. Hanefîler, namaz kılma emriyle kurban kesme emri bir arada zikredildiği için, daha açık bir ifadeyle kurbandan önce kılınan namaz, bayram namazı olduğu için âyetin bayram namazına işaret ettiğini söylemişlerdir. Buna göre âyetin tefsiri “Bayram namazını kıl ve kurban kes” şeklinde olmaktadır.²⁶⁷ Dolayısıyla Hanefîler'e göre zikredilen âyette iki fiilin hükmü bulunmakta ve âyet hem kurbanın hem de bayram namazının vücûbuna delâlet etmektedir.²⁶⁸

Bayram namazı ile ilişkilendirilen âyetin sübûtu kat'î olmasına rağmen Hanefîler'in bayram namazını farz olarak kabul etmemelerinin sebebi, ilgili âyetin bayram namazına delâletinin zannî olmasıdır. Hanefîler kurban bayramı namazına zikri geçen âyeti delil getirirken Ramazan bayramı namazına da şu âyeti delil getirirler: “*Ramazan ayı, insanlara hidâyet, doğru yolun ve hakla bâtılı birbirinden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır...Sayıyı tamamlamanızı ve sizleri hidayete ulaştırmasına karşılık Rabbinizi tekbir etmenizi (yüceltmenizi) ister.*”²⁶⁹ Hanefîler, âyetteki tekbirle

²⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8-9; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 5/19.

²⁶⁶ İbrahim Bayraktar, “Bayram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/261.

²⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/237.

²⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/376.

²⁶⁹ el-Bakara 2/185.

bayram namazının kastedildiğini ifade etmişlerdir. Ancak âyetin delâlet ettiği manayla ilgili ihtilaf olduğu için yani delâleti kat'î olmadığı için vâcip hükmü sabit olmuştur. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu namazları hiç bırakmayıp devamlı olarak kılması ve bayram namazlarının İslâm şiarlarından biri olarak kabul edilmesi Hanefîler'in ilgili namazlara vücûb hükmünü vermesinde etkili olmuştur.²⁷⁰

3.1.2.3. Üç Hayız Müddeti

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kar' süresi beklerler.”²⁷¹ âyetine göre boşanmış kadının iddeti üç kar' müddetidir. Kar' kelimesi hem hayız hem de temizlik manasına gelen müşterek bir lafızdır. Hanefîler kar' kelimesinden hayız manasını diğer mezhepler ise tuhr (hayızdan temizlenme) manasını anlamışlardır. Dolayısıyla âyetin sübûtu kat'î olsa da delâleti zanniyet ifade etmektedir. Zira her iki manaya da ihtimalli olan kar' lafzının “hayız” haline mi yoksa “temizlik” haline mi delâlet ettiği noktasında ittifak sağlanamamıştır. Hanefîler'e göre delâletinde şüphe bulunan bir şeyle farz sabit olamayacağından eşinden boşanmış kadının üç hayız müddeti beklemesi farz değil vâcip hükmünü almaktadır.²⁷² Üç hayız müddeti veya üç temizlik müddetinden birinin inkâr edilmesi kişiyi küfre düşürmez. Herhangi biriyle amel etmek vâciptir, ancak beklemenin gerekliliğini inkâr etmek kişiyi küfre düşürür. Zira “tarabbüsün/beklemenin” gerekliliğinin sübûtu ve delâleti kat'îdir.²⁷³ Bundan dolayı Hanefîler'e göre (üç kar') beklemek farz, üç hayız veya üç temizlik müddeti beklemek ise vâciptir.

3.1.3. Sübûtu Zannî, Delâleti Kat'î Hükümler

3.1.3.1. İftitah Tekbiri

Âlimler, Allah'ı tâzim için tekbir getirerek namaza başlamanın farz olduğu üzerinde icmâ etmişlerdir. Kişi, bu tekbiri namaza başlarken getirdiği için “iftitah tekbiri” olarak

²⁷⁰ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î*, 2/237; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/91.

²⁷¹ el-Bakara 2/228.

²⁷² Beyânûnî, *el-Hükmü't-teklîfî*, 77.

²⁷³ Muhammed Saîd Enver el-Muzahirî, *Durusü'l-fikhî'l-Hanefî fî delâili Usûli'l-Kerhî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 72.

adlandırılmıştır. Aynı zamanda namazda bazı fiilleri yapmayı haram kıldığı için bu tekbire “tahrîme” de denilmiştir.²⁷⁴ İftitah tekbirinin farzıyeti konusunda ittifak bulunurken bunun hangi lafızlarla yapılması gerektiği tartışmalıdır. Şâfiîler’e göre tekbirin “Allâhüekber” lafzıyla olması gerekmektedir. Ancak bu lafzın manasını karşılayan “Allâhü’l-ekber” veya “Allâhü’l-celîlü ekber” gibi tekbir ismine mâni olmayacak bir fazlalıkla da yapılmasını câiz görürler.²⁷⁵ Mâlikî ve Hanbelîler ise tekbirin “Allâhüekber” dışında başka bir lafızla yerine getirilmesini câiz görmezler.²⁷⁶ Dolayısıyla bu üç mezhebe göre kişinin namaza başlarken Allâhüekber lafzını söylemesi farzdır.

Hanefî mezhebinde ise farklı iki görüş öne sürülmüştür. Ebû Yûsuf’a göre namaza ancak tekbirden müştak lafızlarla başlanabilir. Buna göre sadece “Allâhüekber”, “Allâhü’l-ekber”, “Allâhü’l-kebîr” lafızlarıyla tekbir getirilir. Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî’ye göre ise tâzim anlamı taşıyan başka lafızlarla da tekbir getirmek câizdir. Örneğin “Allâhü’l-kebîr”, “Allâhu a‘zam”, “er-Rahmânü a‘zam”, “er-Rahîmü ecel”, “elhamdülillâh”, “lâ ilâhe illallah”, “sühbânallah” gibi Allah’ın şanını yücelten ifadelerle tekbir alındığında farz yerine gelmiş olur.²⁷⁷

Namaz başlamanın yalnızca Allâhüekber sözüyle câiz olduğunu savunanlar buna Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Namaza başlamak tekbirle olur.*”²⁷⁸ hadisini delil getirmişlerdir.²⁷⁹ Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî ise “*Rabbinin adını anıp namaz kılan...*”²⁸⁰ âyetinde Allah’ın isminin anılmasından mutlak olarak bahsedildiği ve haber-i vâhidin mutlak Kur’an lafzını takyid etmesi câiz olmadığı için tâzim ifade eden başka lafızlarla da namaza başlamanın geçerli olduğunu savunmuşlardır.²⁸¹ Ancak Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî, sahih olan haber-i vâhidle de amel etmiş ve onunla sabit olan fiile vâcip hükmünü vermişlerdir. Dolayısıyla onlara göre namaza yüceltme manası

²⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/128.

²⁷⁵ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/344.

²⁷⁶ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/167; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/243.

²⁷⁷ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1/592.

²⁷⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İisâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Salât”, 62 (No. 238).

²⁷⁹ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/344; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/167; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/243.

²⁸⁰ el-A‘lâ 87/15.

²⁸¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1/593.

bulunan bir sözle başlamak farz, bunun Allâhüekber lafzıyla olması vâciptir. Bunun yerine başka bir lafızla namaza başlanacak olursa namaz yine sahihtir. Ancak vâcip terk edildiği için kişi günahkâr olur. Diğer mezhepler ise Allâhüekber lafzıyla başlamayı farz gördüklerinden tâzim manası bulunan başka bir lafızla başlanan namazı bâtil kabul ederler.

3.1.3.2. Namazda Fâtiha Sûresinin Okunması

فأقروا ما تيسر من القرآن “Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyunuz.”²⁸² âyeti namazda Kur’an’dan herhangi bir âyeti okumanın namazın sıhhati için yeterli olduğuna dair umum ifade eden kat’î bir lafızdır. Haber-i vâhid olan لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب “Fatihâ okumayanın namazı yoktur.” hadisi ise Fâtiha okumadan namazın geçerli olmayacağını bildiren sübûtu zannî, delâleti kat’î bir delildir. Bu hadisin ifade ettiği fiil, farz olarak kabul edildiğinde, Kur’an’ın katiyet bildiren âm lafzı tahsis edilmiş olacaktır. Ancak Hanefîler’e göre zannî bir delil kat’î bir delili tahsis edemez. Aksi hâlde bu, mevcut hükme ek bir şart getirmek suretiyle nas üzerine ziyade olur ki nassa ziyade nesihdir.²⁸³ Bu nedenle Hanefîler, namazda kıraatı farz, Fâtiha veya Fâtiha sonrasında ek bir sûre okumayı vâcip olarak kabul etmişlerdir.²⁸⁴

Hanefîler dışındaki üç mezhep ise yukarıdaki hadise dayanarak Fâtiha’yı namazın rükünlerinden biri olarak kabul etmiş ve Fâtiha’sız namazın bâtil olacağını savunmuşlardır.²⁸⁵ Dolayısıyla Hanefîler’e göre âyet umum ifade ettiği için kıraat farzı ister Fâtiha ister Fâtiha dışında başka bir âyet okumak suretiyle yerine gelirken diğer mezhepler âyetin hadislerle tahsis edildiğini kabul ederek sadece Fâtiha okumakla farziyetin yerine getirileceğini belirtirler. Hanefî usulcülere göre haber-i vâhid ameli gerekli kıldığından onunla da vâcip hükmü sabit olur. Böylelikle Kur’an’ın hükmü

²⁸² el-Müzzemmil 73/20.

²⁸³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/441-442.

²⁸⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/61.

²⁸⁵ Şihâbüddin İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc*, thk. Seyyid b. Muhammed es-Sinnârî (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1437/2016), 1/237; Celâlüddin Abdullâh b. Necm b. Şâs, *İkdü’l-cevâhiri’s-semîne fi mezhebi ‘âlimi’l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer (b.y. Dârü’l-Garbi’l-İslâmî: 1423/2003), 1/96; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/160.

değiştirilmeyecek şekilde iki delille de amel edilmiş ve her delile mertebesine uygun hüküm verilmiş olmaktadır.²⁸⁶

3.1.3.3. Ta‘dîl-i Erkâna Riayet

Ta‘dîl-i erkân, diğer üç mezhebe ve Hanefîler’den Ebû Yûsuf’a göre farz iken Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî’ye göre vâciptir. Hanefî mezhebinde râcih olan görüş, ta‘dîl-i erkânın vâcip olmasıdır.²⁸⁷ Ta‘dîl-i erkân, namazın rükünlerinin acele edilmeden yerli yerinde yapılması, rükû, secde, kavme (rükûdan doğrulmak ve dimdik durmak) ve celsede (iki secde arasında oturmak) -en az bir tesbih miktarı bekleyerek- uzuvların sükûnet bulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kişi rükû ve secdede en az bir defa “sübhânallah” diyecek kadar beklemeli, yine kavme ve celsede “sübhânallah” diyecek kadar durmalı ve her rükünü sükûnet içinde yapmalıdır.²⁸⁸

Ta‘dîl-i erkânı namazın rükünlerinden (farzlarından) biri olarak kabul edenler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namazını kötü kılan bir bedevîyi uyarmasına dair rivayeti esas almışlardır.²⁸⁹ Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre “Rasûlullah (s.a.v.) bir gün mescide girer. Ardından bir adam da girer ve namaz kıldıktan sonra Hz. Peygamber’e (s.a.v.) selâm verir. O da selâmını alır ve *‘Dön ve namazını yeniden kıl. Zira sen namaz kılmış olmadın.’* buyurur. Sonra bu kişi dönüp tekrar önceden kıldığı gibi bir namaz kılar ve Rasûlullah’a (s.a.v.) selâm verir. O da yine *‘Dön ve namazını tekrar kıl. Çünkü sen namaz kılmadın.’* buyurur ve bu durum üç defa tekrar eder. Sonuncusunda artık bedevî *‘Seni hak ile gönderene yemin olsun ki bundan daha iyisini yapamıyorum, bana nasıl kılacağımı öğret’* der. Rasûlullah (s.a.v.) da: *‘Namaz kılacağın zaman tekbir al, sonra Kur’an’dan kolayına geleni oku. Sonra rükû et ve rükûdan mutmain oluncaya kadar bekle. Sonra rükûdan kalk ve kıyamdan mutmain oluncaya kadar dur. Sonra da secde et ve uzuvların mutmain oluncaya kadar (yerleşip rahatlayana kadar) secdede kal. Daha sonra otur ve mutmain olana kadar oturuş vaziyetinde dur. Bunu bütün namazlarında*

²⁸⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/442.

²⁸⁷ Abdullah Kahraman, “Ta‘dîl-i Erkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/366.

²⁸⁸ Tehânevî, “ta‘dîl”, 1/476.

²⁸⁹ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/367; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/190; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/250.

yap. ' buyurur."²⁹⁰ Bu hadise dayanarak namazda dört yerde olduğu kabul edilen ta'dîl-i erkân diğer mezheplere göre namazın rükünlerinden biri olduğu için terki halinde namaz bâtil olur ve yeniden kılınması gerekir. Hanefîler'e göre ta'dîl-i erkân, namazın vâciplerindedir, terki halinde namazda noksanlık meydana gelir ve sehiv secdesiyle telafi edilmesi gerekir.

Hanefî usulcüler, ta'dîl-i erkânı farz değil de vâcip olarak kabul etmelerine şu şekilde izah getirirler: Kur'ân-ı Kerîm'deki "*Rükû ve secde edin.*" emrindeki rükû ve secde lafızları has lafızlardandır ve delâletleri kat'îdir. Kişinin "rükû etti" veya "secde etti" denilecek kadar rükû veya secde etmesi anlamına gelirler. Has lafızlardan olmaları sebebiyle herhangi bir beyana ihtiyaçları yoktur. Dolayısıyla Hanefîler rükû ve secde lafızlarının zâhir manalarını esas alarak bu rükünlerin asgari manada gerçekleşmesini farziyetin yerine gelmesi için yeterli saymışlardır. Ta'dîl-i erkâna riayet edilmesinin gerekliliği ise haber-i vâhidlerle sabit olmuştur. Âyet açık olduğu hâlde ve hiçbir beyana ihtiyacı yokken haber-i vâhidle sabit olmuş bir hükme farz denildiği takdirde nassa ziyade bir hüküm getirilmiş olur ki bu nesihdir. Haber-i vâhidin Kur'an nassını neshetmesi ise câiz değildir.²⁹¹ Ancak haber-i vâhidle amel gerekli olduğundan kendisiyle amel ederler ve ta'dîl-i erkânın vâcip olduğuna hükmederler. Böylece asıl olan şeye ziyade yapılmamış olmakta ve her delille amel edilmiş olmaktadır. Buna göre ta'dîl-i erkâna riayet etmeyenin namazı noksan olur ve bilerek terk eden günahkâr olur. Ancak farz hükmünde olmadığından ta'dîl-i erkâna riayet edilmediği takdirde namaz geçerli olur ve kişiden namaz borcu düşer.²⁹²

3.1.3.4. Namazı Selam Vererek Bitirme

Kişinin namazdan çıkmak için sağa ve sola selâm vererek belirli kelimeleri söylemesine teslîm adı verilmiştir. Namazdan selâm vererek çıkmak Hanefîlere göre vâcip, diğer üç mezhebe göre farzdır. Bu mezhepler arasında ikinci selâmın farziyeti konusunda ihtilaf edilse de ilk selâmın farz olduğu ve namazdan çıkışın sadece onunla gerçekleşeceği

²⁹⁰ Buhârî, "Ezân", 95 (No. 757).

²⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/126-127.

²⁹² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/127.

konusunda ittifak vardır.²⁹³ Hanefîlere göre ise hem sağa hem de sola selâm vermek vâciptir. Selâmın farzîyetini savunanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Namazı bitirmek selâmla olur.*"²⁹⁴ hadisini delil getirmişlerdir.²⁹⁵ Hanefîler de bu hadisin vücûba delâlet ettiğini kabul eder, ancak haber-i vâhidle sabit olduğu için farz değil vâcip hükmünde olduğunu savunurlar. Buna göre diğer mezheplerde selâm vermeden namazdan çıkan kimsenin namazı bâtıl olurken Hanefî mezhebine göre sahih olmaktadır. Ancak bir vâcibin terki söz konusu olduğu için kişinin namazını tekrar kılması vâcip olur.

Hanefî fukaha, namazın sahih ve tamamlanmış olmasına Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652) teşehhüd duasını öğretirken "*Bunu (teşehhüdü) okuduğun zaman namazını tamamlamış olursun. Artık dilersen kalk, dilersen otur.*"²⁹⁶ buyurduğu hadisi ve namazın sonunda oturup da selâm vermeden önce abdesti bozulan kimsenin namazının câiz olduğuna dair rivayetleri²⁹⁷ delil getirirler.²⁹⁸ Ebû Hanîfe'ye göre kişinin kendi isteğiyle yaptığı bir fiille namazdan ayrılması da (hurûc bi-sun'ih) namazın rükünlerinden biri olduğu için selâmla veya namaza aykırı herhangi bir fiille namazı tamam olur. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise namazda teşehhüd miktarı (tahiyyât okuyacak kadar) oturan kimsenin namazının rükünleri tamamlanmış olur. Başka bir anlatımla İmameyn'e göre kişi selâm vermese veya namaza aykırı bir fiilde bulunmasa dahi namazı tamamlanmış olur. Ebû Hanîfe ise namazla bağdaşmayacak bir söz veya amelle namazdan çıkılmasını şart koşmaktadır. Bu ister selâm gibi vâcip olan bir amelle yapılsın isterse de yemek, içmek, konuşmak gibi tahrîmen mekruh hükmündeki bir fiille gerçekleşmiş olsun fark etmez. Bu tür fiillerin tahrîmen mekruh hükmünü alması vâcip olan bir amelin terki sebebiyledir.²⁹⁹

²⁹³ Sâlim Ögüt, "Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/344.

²⁹⁴ Tirmizî, "Salât", 62 (No. 238).

²⁹⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/385; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/199; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/259.

²⁹⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beirut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salât", 181 (No. 970).

²⁹⁷ Tirmizî, "Salât", 183 (No. 408).

²⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/281.

²⁹⁹ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/513.

3.1.3.5. Namazlar Arasında Tertibe Riayet

Altı vakitten az kazâ namazı olan kimse sahib-i tertîb olarak adlandırılır.³⁰⁰ Sâhib-i tertîb olan kimsenin eğer vakti yeterliyse hem vakit namazlarıyla kazâ namazları arasında hem de kazâ namazları arasında tertibe riayet etmesi vâciptir. Hanefîler'e göre tertibin vücûbu Rasûlullah'tan (s.a.v.) rivayet edilen “*Kim bir namazı unuttur veya uyku sebebiyle kılamazsa hatırladığı zaman onu hemen kılsın. O namazın bundan başka keffareti yoktur.*”³⁰¹ haber-i vâhidi ve buna benzer rivayetlerle³⁰² sabit olmuştur. Hanefî fakihler, bu hadisin ameli gerekli kıldığını ve Kitap'la mütevâtir sünnete muâriz olmadığı sürece amel edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Namazları kılmak için yeteri kadar vakit olduğunda bunun Kitap'a muhalif olmadığını zira âyette *إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا* “*Namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.*”³⁰³ buyrulduğunu zikretmişlerdir. Hanefîler'e göre âyette namazları eda etme vakti mutlak olarak belirtilmekte, dolayısıyla kılınamayan namazların hatırlandığında mutlaka kılınması ve vakit namazına öncelenmesi gerektiğinden bahsedilmemektedir. Haber-i vâhid ise hatırladığı zaman kazâ namazının vakit namazından önce eda edilmesini gerektirmektedir. Hanefîler, vakit yeterli olduğunda Kitap'la hadis arasında telif yapmanın mümkün olduğunu, bundan dolayı hadisle amelin vâcip olduğunu, ancak sadece vakit namazını eda edecek kadar vakit bulunduğu tertib şartının düşeceğini ifade ederler. Çünkü bu durumda Kitap'la haber-i vâhid arasında tearuz meydana gelir ve ikisiyle birden amel etmek mümkün olmaz.³⁰⁴ Zira bu dar vaktin, vakit namazı için olduğu kat'î Kitap, mütevâtir sünnet ve icmâyla sabit olmuştur. Kaza namazı için olduğu ise zannî haber-i vâhidle sabit olmuştur. Bu nedenle kat'î delille sabit vakit namazları haber-i vâhidle sabit olana tercih edilir.³⁰⁵

³⁰⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Kazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/113.

³⁰¹ Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 37 (No. 597).

³⁰² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/597.

³⁰³ en-Nisâ 4/103.

³⁰⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/444.

³⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/597.

3.1.3.6. Tilavet Secdesi

Kur'an'daki secde âyetlerinden dolayı yapılan tilavet secdesi Hanefî mezhebine göre vâcip, diğer üç mezhebe göre sünnettir.³⁰⁶ Cumhur tilavet secdesinin vâcip olmadığına dair Hz. Ömer'in bir Cuma günü minberde Nahl sûresini okurken secde âyetine geldiğinde minberden inip secde etmesi insanların da onunla beraber secde etmesi ancak bir sonraki Cumada yine aynı âyeti okuduğunda insanlar secde etmeye hazırlanırken onlara “*Biz zaman zaman secde âyetlerine denk geliriz. Kim secde ederse isabet eder, doğru yapmış olur. Kim de secde etmezse ona da günah yoktur.*”, başka bir rivayette de “*Allah bize secde âyetlerinde secde etmemizi farz kılmadı/yazmadı, ancak istediğimiz zaman secde ederiz.*” demesi³⁰⁷ ve secde etmemesi, yine Zeyd b. Sâbit'ten (ö.45/655) rivayet edilen “*Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanında Necm sûresini okudum fakat Rasûlullah (s.a.v.) (sûrenin sonunda) secde etmedi.*”³⁰⁸ gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazen secde edip bazen secde etmediğine dair hadislerle istidlâl etmişlerdir.³⁰⁹

Hanefîler ise emre delâlet eden hadis ve rivayetleri esas almışlardır. İstidlal edilen hadislerden biri şudur: “*Âdemoğlu secde âyeti okuyup secde ettiğinde şeytan 'Âdemoğlu secdeyle emrolundu da hemen secde etti, bundan dolayı cennet onundur. Ben de secdeyle emrolundum ama secde etmedim. Bu yüzden bana da cehennem vardır.'* diyerek ve ağlayarak oradan uzaklaşır.”³¹⁰ Hanefî fakihler, hadisin âdemoğlunun secdeyle emredildiğine delâlet ettiğini ifade etmiş ve emrin vücûbu gerektirmesinden ötürü tilavet secdelerini yapmanın vâcip olduğu hükmüne varmışlardır. Ayrıca buna benzer rivayetlerin yanı sıra, “*Böyleyken onlara ne oluyor da iman etmiyorlar! Kendilerine Kur'an okuduğunda secde etmiyorlar!*”³¹¹ mealindeki âyette tilavet secdesine işaret edildiği, secde etmeyenlerin kınandığı, kınanmanın ise vâcibin terkinde söz konusu olduğunu, yine sahâbeden Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b.

³⁰⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), 214.

³⁰⁷ Buhârî, “Sücutü'l-Kur'ân”, 10 (No. 1077).

³⁰⁸ Buhârî, “Sücutü'l-Kur'ân”, 6 (No. 1073).

³⁰⁹ İbn Rüşd (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid*, 214.

³¹⁰ Müslim, “İmân”, 133.

³¹¹ el-İnşikâk 84/20-21.

Mes'ûd, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) "*Secde âyetini okuyanın da dinleyeninin de secde yapması gereklidir.*" şeklindeki rivayetlerini tilavet secdesinin vâcpliğine delil olarak getirirler.³¹²

Öte yandan Hanefî fakihler, Hz. Ömer'den nakledilen rivayeti kabul ettiklerini, ancak kendilerinin de tilavet secdesini farz değil vâcip olarak gördüklerini belirterek Hz. Ömer'in sözüyle çelişmediklerini ifade ederler.³¹³ Zira onlara göre hadislerin sübûtundaki zanniyet, âyetlerin de delâletlerindeki zanniyet farz hükmünü vermeyi engellemektedir. Daha önce de zikredildiği üzere Hanefîler "ketebe" fiilinin farz olan fiiller için kullanıldığını kabul eder ve bundan dolayı Hz. Ömer'in tilavet secdesi için "yazılmadı" ifadesini kullanmasını secdenin farzlığını nefyettiğini, vâcpliğini ise nefyetmediğini savunurlar.

3.1.3.7. Vitir Namazı

Vitir namazı Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve diğer üç mezhep imamına göre müekked sünnetlerdendir. Ebû Hanîfe'nin görüşü mezhepte müftâ bih olarak kabul edilmiştir.³¹⁴ Sünnet olduğu görüşünü savunanlar şu hadisle istidlâlde bulunmuşlardır: Hz. Peygamber (s.a.v.) Muâz b. Cebel'i (ö. 17/638) Yemen'e gönderdiğinde ona "*Allah'ın her gece ve gündüzde 5 vakit namazı farz kıldığını onlara bildir.*"³¹⁵ buyurmuştur. Onlara göre vitir namazı vâcip olsaydı farz kılınan namaz sayısı altı olurdu.³¹⁶

Yine Hz. Ali'den merfû olarak nakledilen hadisi delil getirmişlerdir. Hz. Ali vitir namazının mektûbe namazlar gibi bir farz namaz olmadığını ancak Rasûlullah'ın (s.a.v.) bunu sünnet kıldığını ve şöyle söylediğini nakleder: "*Allah tektir, teki sever. O hâlde Ey Kur'an ehli vitir namazı kılın.*"³¹⁷ Şâfiî fukaha, emrin vücûb ifade ettiğini ancak buradaki

³¹² Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'i'*, 1/728-729.

³¹³ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'i'*, 1/729.

³¹⁴ Sami Erdem, "Vitir Namazı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/111.

³¹⁵ Buhârî, "Zekât", 1 (No. 1395).

³¹⁶ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'i'*, 2/222.

³¹⁷ Tirmizî, "Salât", 216 (No. 453).

emrin beş vakit namazdan başka bir namazın kendisine farz olup olmadığını soran Bedevî'nin hadisine tekit olarak geldiğini belirtmiştir.³¹⁸ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) soruyu soran kişiye “*Hayır, başka bir farz yoktur ancak nafil kılırsan başka*”³¹⁹ şeklinde cevap vermiş ve farz namazların beş olduğunu bildirdikten sonra başka bir vesileyle vitir namazı kılmayı emrederek bunun güçlü bir nafil olduğunu belirtmek istemiştir. Vitir namazını kılmaya yönelik birçok hadis olmasından dolayı diğer mezhepler de vitir namazına ayrı bir değer atfetmiş ve yapılması gereken müekked bir sünnet olarak kabul etmişlerdir.

Ebû Hanîfe de “*Ey Kur'an ehli vitir namazı kılın.*” hadisiyle istidlâl etmiş, ancak buradaki emri vücûba hamletmiştir. “*Allah size ziyade olarak sizin için kırmızı develerden daha hayırlı olan bir namaz daha verdi. O vitir namazıdır.*”³²⁰ gibi vitrin faziletine dair rivayetler ile “*Vitir vâcip ve haktır. Kim vitir namazını kılmazsa bizden değildir.*”³²¹ gibi rivayetlerle istidlâl eden³²² Ebû Hanîfe'nin vitir namazına vâcip hükmü vermesinde hadislerde kılınmasına yönelik kesin ifadelerin yer alması etkili olmuştur. Ancak Hanefî fakihlere göre vitir namazının gerekliliği hadislerde ifade edilse de haber-i vâhidle sabit olduğu için farz değil vâcip hükmünü almıştır. Zira vitir namazının farz olarak kabul edilmesi kat'î naslarla sabit olan beş vakit farz namaza haber-i vâhidle ziyade yapmak anlamına gelir.³²³ Bundan dolayı farz namazların kazâsını yapmak farz iken vitir namazının kazâsını yapmak vâcip kabul edilmiştir.³²⁴

Hanefî fukaha, vitir namazını farz namazlarla eş değer tutmadıklarını, dolayısıyla farz namazlara ziyade yapmadıklarını belirtirler ve farz namazlara özel olan ezan, kamet ve cemaatin vitir namazında bulunmamasını onu farz olarak görmediklerine delil getirirler.³²⁵ Yine vitir namazının farz olarak görülmediğine, tertip sahibinin

³¹⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/451.

³¹⁹ Buhârî, “Savm”, 1 (No. 1891).

³²⁰ Tirmizî, “Salât”, 215 (No. 452).

³²¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 335 (No. 1419).

³²² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/222-224.

³²³ Serahsî, *el-Usûl*, 1/113.

³²⁴ Yaşaroğlu, “Kazâ”, 25/112.

³²⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/225.

belirlenmesindeki ölçü gösterilebilir. Sahib-i tertîb, altı vakitten daha az kazâ namazı bulunan kimseye denilir. Ancak bu altı vaktin vitir namazı dışındaki³²⁶ farz altı vakit olarak belirlenmesinde vitir namazının vâcip hükmünde olması etkili olmuştur.

3.1.3.8. Fıtır Sadakası

Ramazan ayının sonuna yetişen ve nisap miktarı mala sahip bulunan bir müslümanın vermekle mükellef olduğu fitre veya fıtır sadakası, Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre farz, Hanefî mezhebine göre ise vâciptir. Diğer üç mezhep fıtır sadakasıyla ilgili “*Rasûlullah (s.a.v.) kadın-erkek, hür-köle, küçük-büyük her müslüman üzerine bir sâ‘ hurma veya bir sâ‘ arpa olarak fıtır sadakası vermeyi farz kıldı.*” (فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر... (gibi rivayetlerde³²⁷ geçen “faraza” ve başka rivayetlerde geçen “emera”³²⁸ kelimelerine farz kıldı manasını vererek fıtır sadakasının farz olduğunu söylemişlerdir.³²⁹

Hanefî fukaha ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Her küçük-büyük, hür-köle için bir sâ‘ arpa veya bir sâ‘ buğday verin.*”³³⁰ sözünün vücûb ifade ettiğini, ancak bunu farz değil de vâcip olarak isimlendirdiklerini zira farzın sübûtu kat’î delille sabit olmuş hükmün ismi olduğunu ancak fıtır sadakasının kendisinde yokluk şüphesi bulunan haber-i vâhidle sabit olduğunu, dolayısıyla vâcip ismini aldığını ifade etmişlerdir.³³¹ Başka bir anlatımla Hanefîler, hadisin delâleti kat’î olsa da sübûtu zannî olduğu için fıtır sadakasının farz değil vâcip olduğuna hükmetmişlerdir. Bir önceki hadiste geçen “faraza” kelimesinin ise farzın anlamlarından biri olan “takdir etmek” manasında olduğunu, dolayısıyla hadisin manasının “Rasûlullah (s.a.v.) fıtır sadakasını kadın-erkek, hür-köle, küçük-büyük her

³²⁶ Yaşaroğlu, “Kazâ”, 25/113.

³²⁷ Müslim, “Zekât”, 14.

³²⁸ Müslim, “Zekât”, 15.

³²⁹ Yunus Vehbi Yavuz, “Fitre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/160.

³³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/599 (No. 24306).

³³¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 2/533.

müslüman için bir sâ‘ hurma veya bir sâ‘ arpa olarak takdir etti, belirledi.” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir.³³²

3.1.3.9. Tavafta Abdest Şartı

Hanefî fakihlere göre hacda tavafın farziyeti Kur’an’daki وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ “*Beyt-i Atîk’i tavaf etsinler.*”³³³ âyetiyle sabit olmuştur. Tavafta abdest şartı ise لَا يَطُوفَنَّ بِهَذَا الْبَيْتِ مَحْدَثٌ “*Abdestsiz olan bu Beyt’i tavaf etmesin.*”³³⁴ hadisiyle sabit olmuştur. Tekidli nun ile vurgulandığı için delâleti kat’î olan hadis sübûtu zannî olduğu için vücûb ifade eder.³³⁵ Hanefîler’e göre has bir lafız olan “tavaf”, Kâbe’nin etrafında dönmek manasına gelir ve herhangi bir beyana ihtiyacı yoktur. Ancak tavafın sadece abdestle geçerli olacağını söylemek Kur’an’daki nassa, ziyade bir şart eklemektir.³³⁶ Zira Kur’an’da abdestli olma şartı yoktur. Dolayısıyla tavafın abdestli olarak geçerli olacağı şartı; âyette böyle bir şarttan bahsedilmediği için ne Kitap’la amel etmek anlamına gelir ne de -mücmel bir lafız olmadığı için- beyan kabilinden olur. Aksine bu bir tür nesih olur. Çünkü Kur’an tavafın abdestsiz de geçerli olabileceğine delâlet etmekte hadis ise bunun aksini söylemektedir. Nesih ise ancak kendi kuvvetindeki bir delille gerçekleşeceği için katiyet ifade eden Kur’an nassını zanniyet ifade eden haber-i vâhid nesh edemez.

Hanefîler, bu hadis ve başka hadislere binaen tavaf sırasında abdestli olmayı vâcip kabul etmişlerdir. Onlara göre abdestsiz tavaf yapıldığında kurban kesilerek telafi edilmesi de abdestin vâcip olduğunu teyit eden delillerdendir.³³⁷ Zira abdest tavafın geçerlilik şartı olsaydı abdestsiz yapılan tavafın kurban kesmek suretiyle telafi edilmesi mümkün olmazdı. “*Abdestsiz olan bu Beyt’i tavaf etmesin*” hadisiyle istidlâl eden Şâfîî, Mâlikî ve

³³² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 2/534.

³³³ el-Hac 22/29.

³³⁴ Hadisi tam olarak bu lafızlarla bulamadık. Kaynaklarda وَلَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ عَرِيَانٌ “*Ala la yicj bed el-ğam meşrek, vâla yituf bilbeyt erian*” şeklinde geçmektedir [Buhârî, “Hac”, 67 (No. 1622); Müslim, “Hac”, 435]. Ancak Hanefîler bu hadis dışındaki başka hadislerle de amel ederek tavafta abdestin vâcip olduğunu söylemişlerdir. [Serahî, *el-Uşûl*, 1/113].

³³⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/131.

³³⁶ Tavafın 7 şavtla gerçekleşmesinin de bir beyan olduğu ve nassa ziyâde yapıldığı itirazına Hanefîler 7 şavt şartının mütevâtir hadislerle sabit olduğu ve mütevâtir hadisle nassa ziyâde yapılmasının câiz olduğu cevabını verirler. Bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/128.

³³⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/127.

Hanbelî mezhebine göre ise abdest tavafın sıhhat şartıdır. Bundan dolayı diğer mezheplere göre tavaf abdestsiz yapıldığında hac veya umre bâtil olur ve abdestli bir şekilde iade edilmesi gerekir.³³⁸ Hanefîler'e göre ise sahih olur, ancak ceza gerekir.

Hanefîler tavafa abdest şartı getirilememesini âyetin beyana ihtiyaç duymayan has bir lafız olmasıyla açıklar. Ancak tavafın yedi şavt olarak yapılması ve hacrû'l-esvedden başlanması gerektiği tavafa dair bir beyandır. Hanefîler buna dayanarak âyetin mücmel olduğu, bundan dolayı tavaf için "abdest" şartına dair beyanın da câiz olacağıyla ilgili yöneltilen eleştirilere şöyle bir izah getirirler:

Neshi bir beyan türü olarak kabul eden Hanefîler'e göre haber-i vâhidin Kur'an nassını beyan edebilmesi için ilgili nassın mücmel olması şarttır. Aksi hâlde mücmellik bulunmayan Kur'an nassı haber-i vâhidle neshedilmiş olur. Hanefî fakihler, bu âyetin tavafın keyfiyeti konusunda mücmel olmasa da miktarı ve başlangıç noktası konusunda mücmel olduğunu belirtirler. Onlara göre abdest şartı, tavafın beyanı olamaz. Zira tavaf lafzı abdest manasını muhtemil değildir, bu nedenle abdest şartı tavafa zâid bir şart manası taşır. Ancak miktarın beyanı, ne kadar yapılacağına dair mücmelliği gideren bir beyandır. Kısacası âyet bir açıdan delâleti kat'î iken diğer bir açıdan mücmellik barındırır.³³⁹ Öte yandan Hanefîler'e göre kat'î nastaki mücmel lafız zannî bir delille beyan edildiğinde hüküm, beyanın değil Kitab'ın hükmünü almaktadır.³⁴⁰ Dolayısıyla tavafın şavt sayısı da farz olmaktadır. Ancak Hanefîler bir şeyin çoğunu tamamı hükmünde kabul ettiklerinden ilk dört şavtı farz, geri kalanını vâcip hükmünde kabul etmişlerdir.³⁴¹

3.1.3.10. Tavafın Hafîm Duvarının Dışından Yapılması

Hafîm, Kâbe'nin kuzey cephesinde yarım daire şeklindeki duvara verilen isimdir. Burası daha önce Kâbe'ye dahil bulunuyordu. Ancak sel ve yangın sebebiyle yıkılan Kâbe'nin tamiri sırasında malzeme eksikliğinden dolayı dışarıda bırakılmıştır. Kâbe'den olduğu

³³⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/243; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3/238; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/513.

³³⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/128.

³⁴⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/140.

³⁴¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/128.

anlaşılsın diye de hatîm adı verilen bir duvarla çevrilmiş ve bu duvarla Kâbe arasında kalan yere hicr adı verilmiştir.³⁴² Bu yüzden tavaf, bu yarım daire şeklindeki duvarın etrafından yapılır. Ancak hicrin tamamının mı yoksa bir kısmının mı Kâbe'den olduğu âlimler arasında tartışmalıdır.

Hanefîler'e göre hatîm adı verilen duvarla çevrili bölgenin tamamının Kâbe'den olduğu delâleti kat'î haber-i vâhidlerle sabit olmuştur.³⁴³ İlgili haber-i vâhide göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Kâbe'nin içine girmeyi ve orada namaz kılmak isteyen Hz. Âişe'yi (ö. 58/678) hicre sokup burada namaz kılmasını söylemiş ve onun Beyt'ten bir parça olduğunu belirtmiştir.³⁴⁴ Dolayısıyla tavafın hatîmin dışından yapılması gerekmektedir. Ancak Hanefîler gerekliliği haber-i vâhidle sabit olduğu için buna farz değil vâcib hükmünü vermişlerdir. Buna göre tavafın hatîm dışından yapılmasının terki halinde tavaf geçerli olur, ancak ceza kurbanı kesilmesi gerekir. Hanefîler bu durumda haber-i vâhidin Kitap'taki hükme de muâzır olmayacağını ifade ederler. Zira farz olan Kâbe'nin etrafında dönmektir. Bundan dolayı tavaf, hatîmin etrafından yapılmasa da farz yerine gelmiş olur, ancak vâcibin terkiyle noksanlık meydana geldiği için ceza gerekir. Yine aynı sebeple Hanefîler'e göre kişi namaz kılmak için hatîme yönelse namazı câiz olmaz. Çünkü onlara göre Kâbe'ye yönelerek namaz kılmak kat'î Kur'an nassıyla sabit olan bir farzdır, hatîmin Kâbe'den sayılması ise zanniyet ifade eden haber-i vâhidle sabit olmuştur. Bundan dolayı Kitap'la sabit olan Kâbe'ye yönelerek namaz kılma farzı hatîme dönmekle gerçekleşmez.³⁴⁵

3.1.3.11. Sa'y

Diğer mezheplere göre sa'y yapmak, hac ve umrenin rükünlerinden³⁴⁶ iken Hanefî mezhebine göre vâciblerindedir. Çünkü sa'y emri haber-i vâhidlerle sabit olmuştur. Diğer mezheplerin sa'y yapmanın rükün olduğuna dair en başta getirdikleri delil, "Allah

³⁴² Fuat Günel, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/455.

³⁴³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/446.

³⁴⁴ Müslim, "Hac", 1333; Tirmizî, "Hac", 48 (No. 876).

³⁴⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/447.

³⁴⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/285; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3/250; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/517.

size sa'y etmeyi yazdı (farz kıldı), o hâlde sa'y edin." ³⁴⁷ manasındaki haberdir. ³⁴⁸ Hanefîler ise Kur'ân-ı Kerîm'deki *فَلا جناح عليه أن يطَّوَّفَ بهما* "Kim Safa ve Merve'yi tavaf ederse bunda bir günah yoktur." ³⁴⁹ âyetiyle istidlâl etmişlerdir. Onlara göre bu ifade farziyeti gerektiren bir ifade değildir. Bundan dolayı haber-i vâhidlere dayanarak sa'y etmenin farz olduğu öne sürülemez. Aksi takdirde bu, Hanefîlere göre nassa ziyade olmaktadır. Haber-i vâhidle nassa ziyade ise câiz değildir. Ancak ameli gerekli kılan haber-i vâhidlerle sabit olan sa'y, rükün olarak kabul edilmese de hadislerde yapılmasını bildiren kesin ifadelerden dolayı hac ve umrenin vâciplerinden kabul edilmiştir. Terk edildiğinde kurban kesilerek telafi edilir ve hac veya umre tamamlanmış olur. Diğer mezheplere göre ise rükün sayıldığı için hac veya umre sadece onunla tamamlanır, dolayısıyla kurban keserek telafi edilemez. ³⁵⁰

3.1.3.12. Umre

Hanefîler'in çoğunluğuna göre umre, müekked sünnetlerdendir. Ancak bazı Hanefîler'e göre ³⁵¹ umre de vitir namazı ve kurban gibi vâciptir. ³⁵² Vâcip olduğunu kabul edenlere göre umre, delâleti kat'î haber-i vâhidlerle sabit olmuştur. Hac, *وَلله على الناس حج البيت* "Gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır." ³⁵³ âyetiyle farziyyet ifade ederken umre, haber-i vâhidlerle sabit olduğu için vücûb ifade eder. ³⁵⁴

3.1.3.13. Müzdelife'de Akşam ve Yatsı Namazlarının Cem'-i Te'hîr Şeklinde Kılınması

Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre hac ibadetinde arefe günü akşam namazını Müzdelife'de yatsı vaktinde kılmak için tehir etmek vâciptir. Akşam namazı yatsı vaktine

³⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/272 (No. 28129).

³⁴⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/285.

³⁴⁹ el-Bakara 2/158.

³⁵⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/442-443.

³⁵¹ *Serahsî, el-Usûl*, 1/113; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/443.

³⁵² Mehmet Boynukalın, "Umre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/150.

³⁵³ Âl-i İmrân 3/97.

³⁵⁴ *Serahsî, el-Usûl*, 1/113.

geciktirildiği ve namazlar birlikte kılındığı için buna cem‘-i te‘hîr denilmektedir. Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî, cem‘-i te‘hîrin vâcip oluşunu şu şekilde delillendirirler: Akşam namazının Müzdelife’de kılınmak üzere yatsı vaktine te‘hîr edilmesinin vâcip oluşu Üsâme b. Zeyd’den (ö. 54/674) rivayet edilen haber-i vâhidle sabit olmuştur. Ondan rivayet edilen hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Müzdelife’ye giderken yolda durmuş, hacetini giderdikten sonra abdest almıştır. Bunun üzerine Üsâme, kendisine namazı sorunca Rasûlullah (s.a.v.) “*Namaz ileride kılınacaktır.*” buyurmuştur. Abdestli olarak yola devam eden Hz. Peygamber (s.a.v.) yatsı vaktinde Müzdelife’ye varınca akşam ve yatsı namazları cem ederek kılmıştır.³⁵⁵

Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî’ye göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Namaz ileride kılınacaktır.*” manasındaki ifadeleri vücûba delâlet etmektedir ve bununla vakit veya mekân kastedilmektedir. Bundan dolayı akşam namazını Müzdelife’de cem‘-i te‘hîrle değil de Arafat’ta veya güneş battıktan sonra yolda herhangi bir yerde kılan kimsenin Müzdelife’ye varınca namazı iade etmesi gerekir.³⁵⁶ Zira hadise göre hac yapanlar için arefe günü akşam namazının vakti yatsı vaktidir, mekânı da Müzdelife’dir.

Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî’ye göre akşam namazı bu vakit ve mekân dışında eda edildiğinde, tıpkı vaktinden önce eda edilen diğer vakit namazlarının veya evde kılınan cuma namazının tekrar kılınması gerektiği gibi vaktinden önce kılınan bu namazın da iade edilmesi gerekir. Öte yandan kişi sabah namazı vaktine kadar namazını iade etmezse daha önce kıldığı akşam namazı sahih olur. Hanefîler bu noktada namazın fesadına hükmetmenin yalnızca kesin bilgi gerektiren bir delille mümkün olacağını, haber-i vâhidin ise sadece ameli gerektirdiğini ifade ederler. Aynı zamanda haber-i vâhidle sabit olan bir fiilin vâcip olduğuna hükmetmenin Kitab’ın gerektirdiği hükme muâriz olmadığını belirtirler. Daha açık bir anlatımla Kur’an’da namazların belirli vakitlerde farz olduğu belirtilmektedir. Hadiste ise arefe gününde bu vakit dışında bir zamanda kılınması emredilmektedir. Ancak namazların cem edilerek kılınmasına farz değil de vâcip hükmü verilerek Kitab’a da muhalefet edilmemiş olunmaktadır. Zira

³⁵⁵ Müslim, “Hac”, 1280.

³⁵⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/443.

bundan dolayı Kitab'ın namazın vakitli bir farz olduğuna ilişkin âyetinin muktezâsına dayalı olarak akşam namazının fesadına hükmedilmemiştir.³⁵⁷

Buraya kadar zikredilen örnekler farz-vâcip ayırımının Hanefî doktrinindeki yansımaları göstermesi açısından ele alınan sınırlı sayıdaki örnekten oluşmaktadır. Zikredilenler dışında namazda ilk ve son oturuşta tahiyat duasını okumak, bazı Hanefîler'e göre Rasûlullah'a (s.a.v.) salât getirmek³⁵⁸, tavafta Kâbe'yi sağ tarafta bırakarak yürümek (teyâmün)³⁵⁹, vitir namazında kunut duası okumak, bayram tekbirleri³⁶⁰ gibi daha birçok örnek mevcuttur. Ancak çalışmamızdaki amaç tüm bu örnekleri bir araya toplamak değil Hanefîler'in bu tür hükümlerdeki istidlâl şeklini göstermek olduğu için bu kadarıyla yetinilmiştir.

Verilen örneklerde görüldüğü üzere Hanefî fukaha, haber-i vâhidle sabit olan fiillere farz hükmü vermeyi câiz görmeyip vâcip hükmü vermişlerdir. Bundan dolayı birçok âlim, bu hususu mutlaklaştırarak Hanefîler'in hadislerle sabit olan fiillere farz hükmünü vermediklerine dair iddialar öne sürmüştür. Ancak hakikatin böyle olmadığı, Hanefîlerin ma'rûf sünnetle hatta bazen icmâyla desteklenen haber-i vâhidle sabit olan fiile farz hükmünü verdikleri çalışmamızın ilgili yerlerinde açıklanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ister farz ister vâcip olsun ikisinin de yapılmasının lâzım olması ve terkinin câiz görülmemesidir. İkisinin de terki kişiyi günahkâr yapmakta ve amelin iade edilmesini gerektirmektedir. Ancak aralarındaki fark, ibadetin sıhhati noktasında ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle Hanefîler vâcipliğin sabit olduğu fiillerde cevaz ve sıhhat hükümlerini birbirinden ayırmaktadır. Onlara göre farz terk edildiğinde ibadet bâtil olurken vâcip terk edildiğinde kişi günahkâr olmakla birlikte yaptığı ibadet geçerli olur. Hanefîler'e göre farzın terki haram, vâcibin terki tahrîmen mekruh hükmünü alır.

³⁵⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/444.

³⁵⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/443.

³⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, 79.

³⁶⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/699.

3.2. İctihâdî/Amelî/Zannî Farz Kavramları

Buraya kadar sübûtu ya da delâleti katiyet veya zanniyet ifade eden deliller zikredilmiştir. Bununla birlikte şu sorular hâlâ bizden cevap beklemektedir: Şer‘î delillerin katiyet veya zanniyet ifade ettiği kime göre, neye göre belirlenmektedir? Başka bir deyişle söz gelimi Şâfiîler’in delâleti kat‘î olarak kabul ettiğini Hanefîler de kabul etmiş midir? Veya sadece Hanefîler’in kat‘î olarak kabul ettiği Kitab’ın tahsise uğramamış âm lafzıyla hangi hüküm sabit olmuştur?

Bu sorulara cevap sadedinde şunları zikredebiliriz: Bir delilin istidlâlde bulunan tüm taraflar açısından sübût veya delâlet yönünden kat‘î sayılmasını sağlayan şey, ulemâ arasındaki icmâdır. Dolayısıyla bir delilin kat‘î olmasındaki ölçü, hakkında ihtilaf edilmemesi ve kat‘î olduğuna dair ümmetin icmânının bulunmasıdır. Soner Duman, icmân olduğu bu gibi durumlarda herkes açısından kat‘îlik bulunduğunu belirtmek üzere “objektif kat‘îlik”, icmân olmadığı durumlarda ise belirli bir müctehide veya mezhebe göre kat‘îliğin söz konusu olduğunu ifade etmek üzere “sübjektif kat‘îlik” tabirini kullanmıştır.³⁶¹ Nitekim diğer mezheplerin ya da müctehidler kat‘î olarak nitelediği bazı fiilleri Hanefîler zannî olarak niteleyebilmiş veya Hanefîler’in zannî olarak kabul ettiği bir delile diğer mezhepler kat‘î diyebilmiştir. Ancak her iki taraf da ihtilafın bulunduğu bu gibi durumlarda birbirlerini küfre nispet etmemişlerdir.

Mütekellimîn usulcülerin vâcip tanımını kişinin küfre düşmesi açısından ele alınmadığından onlar için delillerin kat‘îliği ve zannîliğine dair bir problem ortaya çıkmamaktadır. Ancak Hanefîler’e göre farzı inkâr edenin küfre nispet edilmesi kısmen problem oluşturmaktadır. Çünkü sadece onlara göre delâleti kat‘î olan âm lafızlarla farz sabit olabilmektedir. Namazda Kur’an’dan bir miktar okumanın farz hükmünde olması buna örnek verilebilir. Hanefîler, farzı inkâr edenin tekfir edileceğini savunurken tabiri câizse sübjektif kat‘îlik olarak ifade edilebilecek bu tür ictihâdî konularda kişiyi küfre nispet etmezler. İnkârı küfrü gerektiren farzlar ise sübût ve delâletleri noktasında ittifak bulunan, dolayısıyla farziyetine dair üzerinde ümmet icmânı hasıl olan namaz, zekât, hac, namazdaki kıyam, rükû, secde gibi fiillerdir. Ancak namazda Fâtiha okumak, ta‘dîl-i

³⁶¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ifadeyi ilk olarak Soner Duman kullanmıştır. Bk. Duman, *Usul Yazıları*, 135.

erkâna riayet etmek gibi meselelerin sübût ve delâletlerinin kat'î olduğu konusunda ihtilaf bulunduğu için hem Hanefîler hem de bu fiilleri farz kabul eden diğer mezhepler tarafından münkiri tekfir edilmez.

Hanefîler sadece kendilerine göre delâleti kat'î kabul edilen âm lafızlarla farz hükmünü sabit kıldıkları gibi bazen de zannî delille sabit olan fiilleri farz olarak isimlendirmişlerdir. Ancak kat'î delille sabit olmamasına rağmen farz hükmünü verdikleri veya kendilerine göre delâleti kat'î delille sabit olmasına rağmen inkârcısını tekfir etmedikleri meselelerden ötürü eleştirilere maruz kalmışlardır. Nitekim Şâfîî âlimi Zerkeşî (ö. 794/1392), Hanefîler'in namazdaki son oturuşu (ka'de-i ahîre) ve başın dört birinin mesh edilmesini kat'î delille sabit olmadığı hâlde farz olarak kabul etmelerini kendi asıllarıyla çeliştiklerine dair örnek vererek tenkit etmiştir.³⁶² Daha sonraları Hanefî fıkıh alimleri tarafından bu tür farzlar, "ictihâdî/amelî/zannî farz" kavramlarıyla izah edilmiştir.

Hanefî usulcülerin kullandıkları ictihâdî/amelî/zannî farz kavramlarının mezhep sistematiğine sonradan dahil olması, usullerinin bir özelliği olan kural dışı kalan meseleleri açıklayan yeni kurallar ortaya koymalarını³⁶³ çağrıştırmaktadır. Hanefîler'e göre inkârı tekfiri gerektirecek olan farzlar, herkesin sübût ve delâlet noktasında kat'î olduğuna ittifak ettiği dinin asılları nevinden şeylerdir. İctihâdî veya amelî farz ise fakihin kendi ictihadına göre farz kabul edilen ve terki halinde ibadetin geçersiz olduğu farzlardır.³⁶⁴ Haber-i vâhidle sabit olduğu hâlde başın dörtte birini mesh etmek, vitir namazı,³⁶⁵ abdestte dirsek ve topukları, gusûlde ağız ve burnu yıkamak³⁶⁶ gibi fiillere farz hükmü verilmesi bu kabildendir. Yine namazda herhangi bir sûrenin okunmasının farz olması da amelî farz örneğidir.³⁶⁷ Zira sübûtu ve delâleti kat'î delille sabit olmuş olsa da

³⁶² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/183.

³⁶³ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/12.

³⁶⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/133.

³⁶⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/438.

³⁶⁶ Alî b. Sultân Muhammed Alî el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye* (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1997), 1/46.

³⁶⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/133.

delâleti konusunda herkes ittifak etmemiş ve bu delâlet (âm lafzının kat‘îliği) Hanefîler’e göre kat‘î kabul edilmiştir.

İmam Şâfiî’nin, Rasûlullah’ın (s.a.v.) namazlarda Fâtiha sûresini okumaya devam etmesinden ötürü aynı âyetten Fâtiha okumanın gerekliliğini anlaması ve buna farz hükmünü vermesi de Hanefîler’e göre amelî farz kabilindedir.³⁶⁸ Bunlar, inkâr edildiği takdirde kişinin tekfir edilmediği, ancak yapılmamasıyla amelin geçersiz olduğu, bundan dolayı amelî farz olarak isimlendirilen farzlardandır. Bu sebeptendir ki ne Hanefîler namazda herhangi bir sûre okumanın farz olduğunu inkâr etmelerinden ötürü Şâfiîler’i tekfir etmiş ne de Şâfiîler Fâtiha’nın farziyyetini inkâr etmeleri sebebiyle Hanefîler’i tekfir etmiştir. Aynı durum bir müctehid veya mezhebin “farz” olarak gördüğü bir şeyi diğer bir müctehid veya mezhebin “sünnet” olarak kabul etmesinde de söz konusudur. Dolayısıyla ictihada dayalı olarak sadece belli bir mezhepte farz kabul edilenler sebebiyle kimse tekfir edilmemiştir.

Yukarıdaki açıklamalardan Hanefîler’deki “farz” ifadesinin tek boyutlu olarak ele alınamayacağı, farzı da kendi içinde ikili bir taksime tabi tutarak “herkes açısından kat‘î olan farz” ve “bir müctehide göre kat‘î olarak görülmekle birlikte diğer müctehidlerin böyle değerlendirmemesi sebebiyle zannî olan farz” olmak üzere ikiye ayırmak gerekmektedir. Bu nedenle Hanefî fukaha, farzın iki çeşidi olduğunu bunlardan birinin “kat‘î farz” diğerinin de amel bakımından kat‘î kuvvetinde olan “zannî farz” olarak isimlendirildiğini zikrederler. Kat‘î/ilmî farz; ilim ve amel bakımından farz olan, dolayısıyla hem terkiyle ameli geçersiz kılan hem de inkârıyla kişinin tekfir edildiği farzdır. Zannî farz ise müctehidin zannına göre farz kabul edilen, sadece amel bakımından farz olan, bundan dolayı terkiyle amelin geçersiz sayıldığı, ancak kişinin tekfir edilmediği farzdır.³⁶⁹

Zannî farzın “zannî” kelimesiyle kayıtlanmasının sebebi hükmün zannî delille sabit olduğunu, bundan dolayı münkirinin tekfir edilmeyeceğini belirtmek içindir. Zaten bu açıdan vâcib olarak da isimlendirilmiştir. Zannî farz, müctehidin icthadıyla elde edildiği için aynı zamanda “ictihâdî farz” olarak da nitelenir. “Amelî farz” denilmesinin sebebi,

³⁶⁸ Ebû Zehre, *Usûlü’l-Fıkh*, 30.

³⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/207.

amel bakımından farz hükmünde olduğunu, dolayısıyla ibadetin onsuz olmayacağını ifade etmek içindir.³⁷⁰ Özetle söylemek gerekirse delilin müctehide göre güçlü olması ve kat'îye yakın görülmesinden ötürü müctehidin zannına göre farz kabul edilen fiilin terki, ibadeti geçersiz kılar ve telafisi yalnızca ibadeti tekrar etmekle mümkün olur.

Hanefîler, zannî delille sabit olsa da amelin kendisiyle tamamlanmadığı fiilleri farz olarak isimlendirmişlerdir. Ancak diğer mezhep müntesipleri tarafından kendileriyle çeliştiklerine dair cevap vermek sadedinde bu farzların zannî farz olduğunu ve vâcip olarak da isimlendirildiğini ifade etmişlerdir.³⁷¹ Örneğin Hanefîler'e göre abdestte kolu yıkamak farzdır. Bir özürden dolayı kolunda sargı bulunan kimsenin kolunu yıkamak yerine sargı üzerine mesh etmesi de farzdır. Halbuki zaruret hallerinde sargı üzerine mesh yapılmasının gerekliliği haber-i vâhidle sabit olmuştur. Ancak Hanefîler, yıkama fiilinin sübût ve delâleti kat'î naslarla sabit olduğundan kat'î farz, sübûtü zannî delâleti kat'î hadislerle sabit olan sargı üzerine meshin ise amelî farz olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷²

Daha çok vâcip olarak adlandırılan vitir namazı da Hanefîler'e göre amelî farz örneklerinden biridir. Hanefî fakihler, vitir örneğinde yokluğuyla ibadetin geçersiz olmasını şöyle izah ederler: Sâhib-i tertîb kimse, sabah namazı kılarken vitir namazını kılmadığını hatırladığında bu, sabah namazının sahih olmasına engel olur. Bu yüzden önce vitir namazını kazâ etmeli, daha sonra sabah namazını kılmalıdır.³⁷³ Yine abdestte başı mesh etmek kat'î farzlardandır. Ancak bunun dörtte bir olarak tayininde hadislerden istidlâl edilmiştir. Hanefîler başın dörtte birinin mesh edilmesini farz olarak kabul ederken zannî delillerle sabit olduğu için bunun amelî farz olduğunu ve başın dörtte biri mesh edilmediği takdirde abdestin geçerli olmadığını belirtmişlerdir.³⁷⁴

³⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/207.

³⁷¹ Ancak Hanefîler'in zannî delille sabit olan bir şeye farz demeleri farzın mahiyetini ve sınırlarını belirlerken lügatten getirdikleri delillerle çelişmektedir. Zira bir taraftan kat'î delille sabit olanlar için kesinliği ifade eden farz isminin kullanılması gerektiğini savunup farzı kat'î delille sabit olanlara tahsis ederlerken diğer taraftan zannî delille sabit olan bazı fiiller için farz kelimesini kullanmışlardır.

³⁷² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/468.

³⁷³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/438.

³⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/438.

Hanefî fakihler, başın dörtte birinin mesh edilmesini farz olarak belirlemelerini, haber-i vâhidin Kur'an'ın mücmel lafızlarını beyan etmede makbul olduğu ve Kitab'ın mücmeli zannî delille beyan edildiğinde hükmün beyana değil Kitab'a izafe edildiği şeklinde açıklarlar.³⁷⁵ Başın mesh edilmesine dair âyet, mesh konusunda kat'î iken meshin miktarı konusunda mücmeldir. Bundan dolayı haber-i vâhidin miktar konusunu beyan etmesini câiz görmüşlerdir. Beyan edilen ise beyanın (haber-i vâhidin) hükmünü değil Kitab'ın hükmünü aldığı için farz olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla onlara göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) beyanı miktar konusundaki mücmelliğe yöneliktir ve onunla da amelî farz sabit olmuştur.

Aynı durum namazdaki son oturuşun farz olması örneğinde de geçerlidir. Hanefîler, haber-i vâhidle sabit olan namazdaki son oturuşa farz hükmünü vermişlerdir. Zira onlara göre âyetteki الصلاة أقيموا “*Namaz kılın.*”³⁷⁶ emri mücmeldir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) son oturuşun gerekli olduğuna dair kavli ve fiili sünneti bu mücmeli beyan etmektedir. Beyan edilen şey yani son oturuş mücmelin hükmünü alacağından farz hükmü sabit olmuştur.³⁷⁷ Bazı Hanefîler son oturuşun farziyetini bu şekilde açıklarken bazıları da son oturuşun farz olduğuna dair tevâtür derecesine ulaşan çok sayıda delilin vârid olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷⁸

Müteahhirîn dönemi Hanefî fıkıh bilginleri, Ebû Yûsuf'un ta'dîl-i erkânın farz olduğuna dair görüşünde farzdan muradının amelî farz olduğunu, aksi takdirde Ebû Yûsuf'un haber-i vâhidle nassa ziyade yapmış olacağını, kendisinin ise bunu kabul etmediğini ifade etmişlerdir.³⁷⁹ Bu açıklamanın bir benzeri, Ebû Hanîfe'nin vitir namazının farz olduğuna dair rivayeti için yapılmıştır. Hanefîler, bu rivayetteki farzın amelî farza hamledileceğini ifade ederek yöneltilen itirazlara cevap vermek istemişlerdir.³⁸⁰

³⁷⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/128-129.

³⁷⁶ el-Bakara 2/43.

³⁷⁷ Alî el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/46; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/230.

³⁷⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/512.

³⁷⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/523.

³⁸⁰ Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdülkerîm el-Atâ (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1423/2002), 81.

Hanefî usul düşüncesinde farzın ikiye ayrılmasına bağılı olarak vâcip de ikiye ayrılmıştır. Birincisi farza yakın olan, başın dörtte birini mesh etmek gibi terkiyle ibadetin geçersiz olduğu güçlü vâciptir ki bu tür vâcipler “amelî farz” olarak da isimlendirilmiştir. Diğeri ise terkiyle ibadetin sahih olduğu sehiv secdesiyle telafi edilen “zayıf” vâciplerdir. Namazda Fâtiha okumak, vitir namazında kunut, bayram tekbirleri gibi vâciplerin çoğu bu kısmın örneği olarak zikredilmektedir.³⁸¹

Amelî farz, amel bakımından farza, itikad bakımından ise vâcibe benzemektedir. Bundan dolayı müteahhirîn dönem fukahası, amelî farzı iki türün içine de dahil etmiş ve amelî farzı “vâcibin iki türünden daha güçlü olanı, farzın iki türünden daha zayıf olanı” şeklinde nitelemiştir.³⁸² Hanefî fukahanın hüküm taksiminde amelî farzı, farz ve vâcibin arasında ara bir kategori olarak düşünecek olursak Hanefîler’e göre amelî mutlakla gerekli olan fiiller, güçlüden zayıfa doğru kat’î farz-amelî farz-vâcip şeklinde sıralanabilir.

Hanefî fakihler, usul eserlerinde amelî farzı hem farzın hem de vâcibin türlerinden biri olarak ifade etseler de fürû eserlerinde amelî farz olan hükümlerin neredeyse tamamını farz olarak isimlendirmişlerdir. Bunun bir istisnasını özellikle vâcip kaydı getirilen vitir namazı oluşturmaktadır. Vâcip başlığı altında sıraladıkları ise sehiv secdesiyle telafi edilebilen zayıf vâcip türünden fiillerdir.³⁸³ Kanaatimizce Hanefîler teorisinin değil pratiğin esas olduğu fürû eserlerinde amelin sıhhatini belirleyecek şekilde isimlendirme yapmayı pek tabii olarak tercih etmişlerdir. Öte yandan amelî farzları vâcip olarak isimlendirmek “yapılmasa da ibadet geçerli olur” tarzında bir düşünceye sevk edeceğinden farz olarak isimlendirmek Hanefî fikhı açısından daha doğrudur. Kanaatimizce vitir namazına vâcip lafzını kullanmayı tercih etmeleri de beş vakit farz namaza ziyade yaptıkları gibi bir fikrin oluşmasını önlemek içindir.

Amelî farzla ilgili son olarak yanlış anlaşılmaya müsait bir hususa işaret etmek istiyoruz. Hanefîler’in amelî farzı delilinin zannîliğinden dolayı vâcip olarak da adlandırması bazı kaynaklarda Hanefî fikhındaki vâciplerin aynı zamanda amelî farz olarak da

³⁸¹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/146.

³⁸² Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâ’ik*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002), 1/24; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/207.

³⁸³ Osman Bayder, “Hanefîlerin Amelî Farz Kavramına Dair”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 2017/34 (Ekim 2017), 14-15.

isimlendirildiği tarzında ifadeler kullanılmasına sebep olmuştur.³⁸⁴ Ancak Hanefî usulüne göre amelî farzların tümüne, delilinin zannîliği itibara alınarak vâcip denilebilirken vâciplerin tümünün aynı zamanda birer amelî farz olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksi takdirde vâcip olarak adlandırılan her fiilin yokluğuyla ibadetin geçersiz olması gerekir. Çünkü Hanefîler, amelî farzı izah sadedinde kendisinin amel bakımından farz kuvvetinde olduğunu, bundan dolayı da yokluğunda amelin geçersiz olduğunu belirtirler. Muhtemelen vâcibin de amel bakımından farz gibi gerekli olması bu tür bir yanlış aktarıma sebep olmuştur. Aynı yaklaşımın konuya ilişkin örneklere de yansıdığı görülmektedir. Örneğin namazda Fâtiha okumanın bir amelî farz örneği olduğu zikredilmiştir.³⁸⁵ Ancak Hanefî fukaha, Fâtiha'yı iki vâcip türünden zayıf olanına dair verdiği örneklerde zikreder ve yokluğunda ibadet geçerli olacağından özellikle amelî farz olmadığını belirtirler.

Hanefîler'in maruz kaldığı bir diğer eleştiri ise onların "vâcip" kelimesini yer yer farz olarak kabul edilen zekât, namaz gibi ibadetler için de kullanmalarındadır. Ancak bu tür kullanımlarda Hanefîler vâcip kavramını dar ve teknik anlamıyla değil genel bir kavram olarak "vecîbe" anlamında kullanmışlardır. Bu kapsamda vâcip kavramı Hanefî fıkıh literatüründe bazen "sabah namazı vâciptir" denilerek kat'î farz için, bazen "vitir namazı vâciptir" denilerek amelî farz için, bazen de "namazda Fâtiha sûresini okumak vâciptir" denilmek suretiyle amelî farzın altında sünnetin üstünde yer alan vâcip için kullanılmıştır.³⁸⁶ Bütün bunlardan Hanefîler'in vâcip kavramını tıpkı fesad kavramında olduğu gibi³⁸⁷ yer yer genel ve üst bir kavram olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu noktada fiilin "kesin ve bağlayıcı şekilde yapılmasının talep edilmesi" manası esas alınmaktadır. Yine Hanefîler farz ve vâcibi fîrû eserlerinde özellikle ameldeki farklılığı ifade etmek için birbirinden ayırırken usul eserlerinde vâcip terimini ifade ettiği genel

³⁸⁴ Örneğin bk. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1988), 20; Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 194; Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 140; Dönmez, "Farz", 184.

³⁸⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 20.

³⁸⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/207-208.

³⁸⁷ H. Yunus Apaydın, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/417.

manaya dayanarak hem farzı hem de vâcibi içine alacak şekilde kullanmışlar ve bahisleri vâcîp lafzı üzerinden işlemişlerdir.³⁸⁸

3.3. Diğer Mezheplerin Farz-Vâcîp Ayırımı Yaptığına Dair Görüşün Tahkiki

Birçok çalışmada diğer mezheplerin özellikle hac ibadetinde rükün-vâcîp ayırımı yaptıkları belirtilmekte ve konuya dair sadece mezheplerdeki nakiller aktarılmaktadır.³⁸⁹ Ancak diğer mezheplerdeki ayırımların özü ve bu ayırımların Hanefîler'le olan benzerlik ve farklılıkları eksik bırakılmaktadır. Bu başlık altındaki amacımız, daha önceki çalışmalarda zikredilen bilgilerin tekrarını yapmak değil aksine bu bilgilerin tahkikini yaparak meselenin özünün kavranmasını sağlamak ve diğer mezheplerle Hanefîler arasında esaslı farklılıkların olduğunu göstermeye çalışmaktır.

3.3.1. Mâlikîler

Mâlikî usulcüler, delil ister kat'î ister zannî olsun kesin ve bağlayıcı tarzda emredilen fiiller için hem farz hem de vâcîp terimlerini ortak olarak kullanmışlardır. Ancak Bâcî, kendisi kabul etmese de mezhebindeki bazı âlimlerin, terk edilmesinde ceza olmakla birlikte vâcîbin mertebesinin farzın altında olduğu görüşünü benimsediklerini, Mâlikî fakihlerden Ebû Muhammed'in ise bir görüşünde farz ve vâcîbin her ikisinin de terkinin günahı gerektirdiğini, ancak terk durumunda sadece farzın kazâ edilmesinin gerekliliğini savunduğunu belirtmiştir.³⁹⁰

Bazı Mâlikîler'in farz ve vâcibi farklı gördüğü ifade edilse de muteber Mâlikî usul eserlerinde buna dair herhangi bir ayırımın olduğu tespit edilememiştir.³⁹¹ Şu kadar var ki usul eserlerinde herhangi bir tefriğe gidilirse de bazı Mâlikî fûrû eserlerinde haccın kurbanla telafî edilen vâcîplerinin “rükün olan vâcîpler”, kurbanla telafî edilmeyen vâcîplerinin de “rükün olmayan vâcîpler” şeklinde adlandırılması³⁹² kimi Mâlikîler'in

³⁸⁸ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 140.

³⁸⁹ Örneğin bk. Dilek, *Teklîfî Hüküm Terimleri*, 53-56; Çetintaş, *Teklîfî Hüküm Terminolojisi*, 61-64.

³⁹⁰ Bâcî, *Kitâbü'l-Hudûd*, 54-55.

³⁹¹ Recep Çetintaş da *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi* adlı çalışmasında aynı tespiti yapmıştır. Bk. Çetintaş, *Teklîfî Hüküm Terminolojisi*, 79.

³⁹² İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne*, 1/288-289.

vâcipler arasında fark gözettiklerini göstermekte ve Bâcî'nin zikrettiği bilgiyi teyit etmektedir. Ancak Mâlikî ashabından bir kısmının, vâcibin derecesinin farzın altında olduğunu kabul etmesi bu kimselerin iki terimi Hanefîler gibi değerlendirdikleri anlamına gelmemektedir. Zira aynı kategoride yer alsa da hükümlerin kuvvet açısından birbirinden farklı olabileceği onlar tarafından da kabul edilmektedir.³⁹³ Söz gelimi hem Cuma namazı hem cenaze namazı farz olarak isimlendirilse de Cuma namazının cenaze namazından daha kuvvetli bir farz olduğu bilinmektedir. Yine bazı haramların daha çok kınanması bazı sünnetlerin daha çok teşvik edilmesi bunların kuvvet derecelerinin birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

Aslında Mâlikîler'in hac ibadetinde yaptığı rükün ayırımı ve yokluğunun kurbanla telafi edilememesi Hanefîler'in ayırımıyla örtüşmektedir. Bir farkla ki Hanefîler “rükün olan vâcipler”e özel olarak farz ismini tahsis etmişlerdir. Bazı Mâlikîler'in de rükün olan vâciplere farz ismini tahsis ettiği zikredilmiştir. Nitekim Mâlikî fakihlerinden Karâfî (ö. 684/1285) farz ve vâcibin sadece hacda aynı olmadığını, İbnü'l-Cellâb (ö. 378/988) ve bazı Mâlikîler'in kurbanla telafi edilmeyen fiillere farz, telafi edilenlere vâcip ismini tahsis ettiklerini belirtmiştir.³⁹⁴ Buradan anlaşılmaktadır ki farz ismini daha kuvvetli olan hükümlere tahsis etmek sadece Hanefîler'de değil diğer bazı mezhep müntesipleri arasında da görülmektedir. Çoğu Mâlikî fûrû eserinde ise hac menâsiki için farz ve vâcip birbiri yerine kullanılarak herhangi bir ayırım yapılmamıştır.³⁹⁵ Dolayısıyla mezhepte farz ve vâcibi ayrı isimlendirenlerin bulunduğu rivayet edilmekle birlikte genel kanaat özellikle hac ibadetinde rükün ve rükün olmayana birbirinden ayırmak şeklinde olmuştur. Mâlikîler, namaz ibadetinde ise farz ve vâcip arasında herhangi bir fark gözetmemekte ve namazın farzlarını/vâciplerini “namazın rükünleri ve şartları” olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar.³⁹⁶ Dolayısıyla Mâlikîler, hac ibadetinde rükün olanla rükün olmayana ayırdığı gibi namaz ibadetinde de aynı anlayışı devam ettirmiştir.

³⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/295.

³⁹⁴ Karâfî, *ez-Zahîre*, 3/217.

³⁹⁵ Örneğin bk. İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/402.

³⁹⁶ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/80, 161; Mâlikî fakihi İbn Şâs (ö. 616/1219) namazın rükünleri ve şartları şeklinde ayırmadan hepsini namazın farzları başlığı altında zikreder. Bk. İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne*, 1/154.

3.3.2. Şâfiiler

Şâfiî mezhebi âlimlerinden Zerkeşî, bağlayıcılık açısından aralarında herhangi bir fark olmamakla birlikte namazın farzlarını rükün, vâciplerini ise şart olarak isimlendirdiklerini, hac ibadetinde ise kurbanla telafi edilenleri vâcip, kurbanla telafi edilmeyenleri rükün olarak ifade ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca isimlerinin farklı olmasından dolayı bunların ayrı şeyleri ifade etmediğini, sadece beyan kabilinden farklı isimlendirilmeye gidildiğini zikretmiştir. Daha açık bir anlatımla Zerkeşî'ye göre isimlerinin farklı olması müsemmalarının da farklı olduğu anlamına gelmemekte zira ikisi de vücûb ve lüzûm manasında birleşmektedirler. Zerkeşî'nin açıklamasındaki beyandan kastı muhtemelen ibadetin “mahiyetine dahil” olan rükünle, “mahiyete dahil olmayan” vâcip veya şartları birbirinden ayırmak ve bunun neticesinde kurbanla telafi edilen ve edilmeyeni beyandır. Nitekim rükün de olsa vâcip de olsa mutlaka yapılması gerekmekte, sadece terki durumunda kurbanla telafi edilip edilmemesi dikkate alınarak beyan kabilinden isim farklılığına gidilmektedir. Zaten açıklamasının devamında da kendilerine göre farzın hem vâcipleri hem de rükünleri içine alan daha geniş kapsamlı bir kelime olduğunu, zira haccın farzları ifadesini kullandıklarında rükünlerle beraber vâcipleri de zikrettiklerini belirtmiştir.³⁹⁷ Bu ifadeyi biraz daha açacak olursak rükünler de vâcipler de farz olarak isimlendirilmekte, ancak bu farzlar terkiyle telafisi mümkün olup olmamasına göre rükün veya vâcip şeklinde isimlendirilmektedir.

Zerkeşî'nin namaz ibadetinde farz ve vâcip arasında bir fark olmadığı görüşü ikisi arasında herhangi bir açıdan farklılık olmadığı için kabul edilebilir. Ancak kanaatimizce hac ibadetinde de bunlar arasında bir fark olmadığı zira ikisinin de yapılması gerektiğine yönelik savunması itiraza açıktır. Nitekim meseleye böyle bakılacak olursa Hanefiler de farz ve vâcibin “ameli gerektirmesi” bakımından aralarında bir fark olmadığını kabul etmekte, ancak farzların/rükünlerin terkinin kurban kesmekle telafi edilmezken vâcibin terkinin kurbanla telafi edilmesinden dolayı aralarında bir fark olduğunu savunmaktadırlar. Şâfiiler de rükün veya vâcibin terkine farklı sonuçlar bağladığına göre bunu sadece beyan kabilinden izahlar olarak açıklamaları isabetli görünmemektedir.

³⁹⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü 'l-muhît*, 1/184.

Şâfiîler'in de tıpkı Mâlikîler gibi hem namaz hem de hac ibadetinde rükün olan ve olmayan ayırımına gittiği görülmektedir. Nitekim Zerkeşî, her ne kadar namazın farzlarını rükün, vâcîplerini şart olarak kabul ettiklerini ifade etse de muteber fûrû kaynaklarında namazda mutlaka yapılması gereken fiiller, namazın rükünleri ve şartları şeklinde ikiye ayrılmış ve tamamının “farz” olduğu ifade edilmiştir.³⁹⁸ Dolayısıyla burada farz-vâcîp ayırımından ziyade rükün-rükün olmayan ayırımı söz konusudur. Yine hac ibadetinde kurbanla telafi edilemeyenler rükün, telafi edilenler vâcîp (veya bazı Şâfiîler'e göre eb'âz) olarak isimlendirildiğinde de rükün-vâcîp ayırımı söz konusudur. Rükünlerin kurbanla telafi edilememesini, söz konusu rükünlerin ibadetin mahiyetinden bir parça olması ve mahiyetin ancak bütün rükünlerin yerine gelmesiyle elde edileceği şeklinde açıklarlar.³⁹⁹ Hangi amellerin rükün hangi amellerin vâcîp olarak kabul edileceğini ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnet ve uygulamalarına dayandırmaktadırlar.⁴⁰⁰

3.3.3. Hanbelîler

Kaynakların çoğunda farz ve vâcîp arasında fark gözetilenlerin sadece Hanefîler olduğu zikredilir.⁴⁰¹ Az da olsa kimi kaynaklarda bazı Hanbelîler'in de Hanefîler gibi ayırıma gittiği bilgisine yer verilir.⁴⁰² Ancak bunun özellikle Hanefîler'e nispet edilmesinde, ayırımı ortaya çıkaranların onlar olması ve Hanefî fukahânın neredeyse tamamı tarafından benimsenmesi etkili olmuştur.⁴⁰³ Ayrıca Hanefîler'e bu konularda en yakın duran mezhep Hanbelîler olsa da görüşün sonra gelen mezhep mensupları tarafından açık ve yaygın bir biçimde benimsenmemesi, dolayısıyla Hanefîler gibi mezhebin yerleşik görüşü haline gelmemesi, yapılan ayırımın Hanefîler'le özdeşleşmesine ve onlara nispet edilmesine neden olmuş görünmektedir.

³⁹⁸ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/225; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/340.

³⁹⁹ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/73; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/285.

⁴⁰⁰ Muhammed el-Hudârî Bek, *Usûlü'l-fıkh* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1389/1969), 34.

⁴⁰¹ Hudârî Bek, *Usûlü'l-fıkh*, 33; Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 28; Zeydân, *el-Vecîz*, 31; Şâ'ban, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 227; Atar, *Fıkh Usûlü*, 120; Koçak vd., *Fıkh Usûlü*, 193; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 84; Abdullah Kahraman, *Fıkh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 256; Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 139.

⁴⁰² Örneğin bk. Kahraman, “Hüküm”, 69.

⁴⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/212.

Namaz ibadetinde Mâlikî ve Şâfiîler rükün (farz)-vâcip ayırımı yapmazken Hanbelîler tıpkı Hanefîler gibi rükün-vâcip ayırımı yaparlar. Böylelikle zahirde Hanefî mezhebiyle aynı taksimleri yapmış olurlar. Hanbelî mezhebinde namazın gerekleri “rükünler ve vâcip” şeklinde ikiye ayrılmış, rükünlerin terki namazı bâtil kılarken vâcipin terkinin sehiv secdesiyle telafi edilebileceği kabul edilmiştir.⁴⁰⁴ Yine hac ibadetinde olması gerekenler “rükünler ve vâcip” şeklinde ikiye taksim edilmiş ve sadece vâcipin terkinin ceza kurbanıyla telafi edileceği görüşü benimsenmiştir.⁴⁰⁵ Bu taksimlerin de Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin taksimlerine benzer şekilde yapıldığını söylemek mümkündür. Ancak Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’in yaptıkları bu ayrımlar, farz-vâcip arasında fark gözetmekten ziyade vâcipin kendi arasında ikiye ayrılması şeklindedir ve tefrikin asıl sebebi rükün olanla olmayanı birbirinden ayırmaktır;⁴⁰⁶ yani yapılan ayırım farz ve vâcip arasında değil rükün ve vâcip arasındadır. Ancak Hanefîler’in rükün lafzını sadece farzlar için kullanmaları doğal olarak diğer mezheplerin de farz (rükün)-vâcip ayırımı yaptıklarının kabul edilmesini sağlamıştır.

Öte yandan Hanefîler dışındaki diğer bazı mezhep müntesipleri tarafından da farzın güçlü olan vâcip için kullanılması benimsenmiş ve bu noktada Hanefîler’le aynı görüş savunulmuştur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Hanefîler dışındakilerin bazı ibadetlerde farzları veya vâcipi, “rükün ve vâcip” şeklinde ikiye ayırmalarının ve bunlara farklı neticeler bağlamalarının, Hanefîler’in delillerin kat’îlik ve zannîliğinden yola çıkarak yapmış oldukları farz-vâcip ayırımıyla aynı olduğu anlamına gelmez. Zira Hanefîler’in farz-vâcip arasında fark gözetmelerinin sebepleri ve sonuçları diğer mezheplerinkinden farklıdır. Hanefîler bir fiili farz veya rükün olarak isimlendirmeyi katiyet-zanniyet ayırımı, Kur’an ile haber-i vâhid ayırımı, iman-amel ayırımı⁴⁰⁷ gibi usûlî kâidelere dayandırırken diğerleri bunlarla ilgili tafsilî yani cüz’î delillere dayandırmaktadır.

⁴⁰⁴ İbn Kudâme, *Umde*, 26.

⁴⁰⁵ İbn Kudâme, *Umde*, 50.

⁴⁰⁶ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 2/841.

⁴⁰⁷ Buradaki iman-amel ayırımından maksat bazı amellerin farziyetine iman etmemenin küfre götürmesidir. Farzları inkâr eden tekfir edilirken, vâcipi inkâr eden tekfir edilmez.

Bunu örnekler üzerinden açıklayacak olursak Şâfîî, Mâlikî ve Hanbelîler, haber-i vâhidle sabit olan namazda tuma'nîne, Fâtiha okumak, Allâhüekber cümlesini söyleyerek namaza başlama, selâm vererek namazdan çıkma gibi fiilleri namazın bir rükünü olarak saymışlardır.⁴⁰⁸ Yine haber-i vâhidle sabit olan sa'y yapmayı hac ve umrenin rükünlerinden biri olarak kabul etmişlerdir.⁴⁰⁹ Hanefîler ise bu fiilleri haber-i vâhidle sabit olması ve zanniyet ifade etmesinden ötürü rükün olarak kabul etmemiş, vâcip olduklarını ifade etmişlerdir. Görüldüğü üzere diğer mezhepler de Hanefîler gibi farz (rükün)-vâcip ayırımı yapmış, ancak farklı gerekçelerden yola çıkmışlardır. Bundan dolayı aynı sonuçlara ulaşırsalar da farz ve vâcip tespitleri aynı olmamıştır. Diğer mezhepler zannî delille de farzı sabit kılarken Hanefîler sadece kat'î delille sabit olan hükmü farz olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu meselede benzer unsurlar bulunmakla beraber farklılıklara da dikkat edilmelidir.

Farklılıkların daha iyi anlaşılabilmesi için diğer mezheplerin yaptıkları taksimlerde nasıl bir yol izlediklerine kısaca değinmek istiyoruz. Fikhî mezhepler hac menasikinin bir kısmının terkiyle haccın bâtil olacağı, bir kısmının terkiyle ise ceza kurbanı kesmek suretiyle sahih olacağı üzerinde ittifak etmişlerdir. İbadetin mahiyetinden bir parça olan ve ancak varlığıyla ibadetin geçerli sayılacağı nüsükleri rükün, ibadetin mahiyetinden bir parça olmamakla birlikte yapılması gerekli olanları vâcip olarak isimlendirmişlerdir. Vâcibin terkinin ceza kurbanıyla telafisi mümkün olup ibadetin geçerli kabul edileceği üzerinde de ittifak etmişlerdir. Diğer mezhepler bu hususta kurban kesilmesini emreden âyet ve hadislerle istidlâlde bulunmuşlardır. Örnek olarak şu istidlâl zikredilebilir:

Hac ve umre sırasında Harem'de kesilen kurbanlık hayvanlara "hedy" denilmekte ve nafîle ve vâcip olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁴¹⁰ Vâcip hedy ise iki türdür. Bunlardan birincisi adak sebebiyle vâcip olan hedydir. Diğeri ise temettu' veya kırân haccı yapan kimselerin üzerine borç olan şükür kurbanı ile hac ve umrenin vâciplerinden birinin terki

⁴⁰⁸ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/228, 237, 249, 264; İbn Şâs, *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne*, 1/96; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/159, 160.

⁴⁰⁹ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/72; İbn Şâs, *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne*, 1/288.

⁴¹⁰ Salim Ögüt, "Hedy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

halinde veya yasak fiillerden birini işlemek suretiyle vâcip olan ceza kurbanıdır.⁴¹¹ Vâcip olan hedylerin bir kısmı hakkında Kur'an nassı bulunmakta bir kısmı da bu naslara kıyas edilmektedir. Hac veya umredeki bir vâcibin terkinden dolayı ceza kurbanının gerekliliği de kıyasla elde edilen vâcip hedylerdendir.⁴¹²

Örneğin “*Kim hacca kadar umreyle faydalanmak isterse kolayına gelen bir kurban kessin.*”⁴¹³ âyetinde önce ihrama girip umre yapan sonra da başka bir ihramla hac ibadetini yerine getirerek temettu‘ haccı yapan kimsenin mikâtta ihrama girme vâcibini yerine getirmediği için hedy kurbanı kesmesi gerekmektedir.⁴¹⁴ Herhangi bir vâcibin terkinde kurban kesilmesi de buna kıyas edilmektedir.

Konuya ilişkin bir başka delil de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Her kim hacın nüsükünden birini unutursa veya terk ederse kan akıtsın.*”⁴¹⁵ hadisidir. Hangi nüsükün rükün hangisinin vâcip olarak belirleneceği noktasında da yine naslardan hareket etmişlerdir. Bu noktaya kadar tüm mezhepler ittifak ederken rükün ve vâcipleri belirleme noktasında birbirlerinden ayrılırlar. Hanefîler’i diğer mezheplerden ayıran esas nokta da tam olarak burasıdır. Diğer mezhepler haber-i vâhidle rükün tayin ederken Hanefîler sadece kat‘î nasla sabit olan nüsükleri rükün olarak kabul etmiştir.

Hanbelîler, namaz ibadetinde de Hanefîler gibi rükün-vâcip ayırımı yapıp vâcibin terkinin sehiv secdesiyle telafi edileceğini kabul etseler bile aslında onlar da öz itibariyle Hanefîler’den ayrılırlar. En başta, hac ibadetinde olduğu gibi namazda da haber-i vâhidlerle rükün tayin etmek suretiyle farklılaşırlar. Öte yandan Hanbelîler’in vâcip olarak belirledikleri ibadetler incelendiğinde bunların neredeyse tamamının diğer mezheplerin sünnet olarak kabul ettikleri ibadetlerden olması da Hanbelîler’in vâcip

⁴¹¹ Vehbe Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/294.

⁴¹² Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 3/298, 299.

⁴¹³ el-Bakara 2/196.

⁴¹⁴ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû‘ Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîi (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 7/171.

⁴¹⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985), "Hac", 240.

anlayışının Hanefîler'den tamamen farklı olduğunu ve sehiv secdesini tıpkı diğer mezhepler gibi güçlü olan sünnetler için gerekli kıldıklarını göstermektedir.⁴¹⁶

Diğer bir farklılık noktası ise vâcibin terki durumunda ortaya çıkmaktadır. Hanbelîler'e göre vâcibin bilerek terki namazı bâtil kılar, yanılma ve unutma halinde ise sehiv secdesi yapılarak namazdaki eksik telafi edilmiş olur ve namaz sahih olur.⁴¹⁷ Hanefî mezhebinde ise vâcibi unutarak terk edenin sehiv secdesi yapması gerekir. Kasıtlı olarak namazdaki bir vâcibi terk edenin veya sehiv secdesi yapması gerektiği hâlde yapmayanın namazı iade etmesi gerekir. Eğer namazı iade etmezse her iki durumda da namazı geçerli olur, ancak günahkâr olur.⁴¹⁸ Hanefîler namazın sahih kabul edilmesini, ilgili vâcibin delâleti veya sübûtu zannî delille sabit olmasına dayandırır. Buradan diğer mezheplerin de bazı fûrû meselelerinde ayırımı gittikleri, ancak bunların Hanefîler'in farz-vâcib ayırımıyla öz itibarıyla aynı olmadığı ve temelde yani haber-i vâhidle farz sabit kılmakta farklılaştıkları sonucuna varılabilir.

Son olarak Hanbelî usul kaynaklarında zikredilen farz-vâcib ayırımının gerekçesi ve bunun Hanbelî doktrininde ihtilafa yol açıp açmadığı sorusu cevap beklemektedir. Bunun için öncelikle Hanbelî fakihler tarafından usul eserlerinde zikredilen Ahmed b. Hanbel'in farz ve vâcibi farklı değerlendirdiğine dair rivayetlere değinilmesi gerekmektedir. Kanaatimizce Ahmed b. Hanbel'in farz ve vâcibi farklı gördüğüne dair görüşü daha önce zikri geçtiği üzere Nahl ve benzeri sûrelerdeki âyetlerin kapsamına girmeme çekincesinden kaynaklanmaktadır. Zira Ebû Ya'lâ ve diğerlerinin İmam Ahmed'in görüşüne dair örnek verdiği rivayetlerde Ahmed b. Hanbel'in "her amele farz diyemeyeceği", "bunu söylemeye cüret edemeyeceği" tarzındaki ifadeleri⁴¹⁹ selef âlimleri arasında yaygın olarak görülen bir tavidir.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in farz ve vâcib için takındığı bu tavır haram ve mekruh lafızlarında takındığı tavrın aynısıdır. Zira İmam Ahmed birçok meseleyi haram görmesine rağmen bunu mekruh lafızıyla ifade etmiştir. Öyle ki daha sonra birçok kişi

⁴¹⁶ İbn Kudâme, *'Umde*, 26.

⁴¹⁷ İbn Kudâme, *'Umde*, 26.

⁴¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/146, 147.

⁴¹⁹ Ferrâ, *el-'Udde*, 2/377.

tarafından İmam Ahmed'e göre haram olan bu ameller mekruh olarak anlaşılmıştır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu duruma dikkat çekerek müteahhirîn dönem ulemâsının Ahmed b. Hanbel'in haram anlamında kullandığı mekruh kelimesini ıstılâhî anlamdaki mekruh olarak kabul etmekle hataya düştüklerini ifade etmektedir.⁴²⁰

Belirli bir mezhebe mensup fakihler tarafından kullanılan ıstılahların daima aynı anlamda kullanıldığı ve ıstılahın anlam içeriğinde hiçbir değişiklik olmadan günümüze kadar geldiği düşüncesi sıklıkla düşülen hatalardan biridir. Ancak her ilimde kullanılan kavramlar zamanla o ilmin gelişip olgunlaşmasıyla birlikte son halini almaktadır. Özellikle mezhepler teşekkül ederken kurucu imamlar tarafından kullanılan kavramlar daha geniş bir yelpazede ve geçişken bir şekilde kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel de haram lafzını kullanma çekincesiyle çoğu meselede haram hükmünü ifade etmek için mekruh lafzını veya bu kökten gelen “kerih görüyorum” vb. ifadeleri kullanmıştır. Rivayetler incelendiğinde Ahmed b. Hanbel'in kesinliği ifade eden farz lafzı için de aynı tavrı takındığı söylenebilir.

Hanbelî usulcülerin genel kanaati farz ve vâcibin eş anlamlı olduğu yönünde olsa da Hanbelî mezhebinin muhakkik âlimlerinden Tûfî (ö. 716/1316), Ahmed b. Hanbel'in görüşüne işaret ederek kendilerinin zannî olan hükümleri ifade için sadece vâcip lafzını kullandıklarını, ancak kat'î delille sabit olan hükümlerde farz ve vâcibi eş anlamlı olarak kullandıklarını ifade eder.⁴²¹ Dolayısıyla buradaki asıl çekincenin zannî delille sabit olanlar hakkında kesinliği ifade eden “farz” terimini kullanmak olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Daha önce de zikredildiği üzere Hanefî mezhebinin yanında diğer mezheplerde de özellikle ilk dönem ulemâsından kimileri tarafından ifade ettiği güçlü manadan dolayı farz kelimesinin en üst mertebedeki vâcipler için kullanılması esası benimsenmiştir. Bu anlayış özellikle Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'in de etkisiyle daha çok taraftar bulmuştur.

Farz ve vâcibi farklı değerlendiren bir başka Hanbelî fakihi Kelvezânî için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Zira eserinde farz için sadece “*Vücûb mertebelerinin en üstüyle sabit olan şeydir.*” şeklinde bir tanım yaptıktan sonra vâcip için yaygın olarak yapılan

⁴²⁰ İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakki'in*, 2/75.

⁴²¹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1/276.

tanımlamayı yaparak vâcibi şöyle tarif eder: “*Vâcip yapılmasıyla sevabı, terkiyle cezayı gerektiren şeydir.*” Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Kelvezânî de vücûbun kendi içerisinde kuvvet dereceleri olduğunu kabul eder ve farz ismini en kuvvetli vâcibe tahsis eder.

Hanbelî mezhebinde farz-vâcip ayırımına dair en açık ifadeleri kullanan ve bu görüşe dair geniş bir malumat zikreden fakihin Ebû Ya‘lâ olduğu görülmektedir. Zira kendi görüşüne dair delilleri zikrettikten sonra karşı görüş sahiplerinin de delillerini zikreder, ayrıca her birine verilen cevapları detaylı olarak ele alır. İki kavramı tanımlarken farzın kat‘î yollarla, vâcibin kat‘î olmayan yollarla sabit olduğunu ifade eder.

Kanaatimizce Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve mezhepte bu görüşü savunanların farz ve vâcibi farklı değerlendiren görüşü Ahmed b. Hanbel‘le aynı doğrultudadır. Hatta daha önce zikredilen Mâlikî usulcülerden de ayırım yapanların varlığı kabul edildiğinde onların da görüşünün bu yönde olduğu kanaatindeyiz. Zira farz ve vâcibin ayrı olduğu görüşünü benimseyen Hanbelî âlimleri ve diğerleri bu farklılığı sadece bazı vâciplerin diğerlerinden daha güçlü olması veya farzın sübût mertebelerinin en üstüyle sabit olması veyahut da ihtilafli olan bir mesele hakkında kesin hüküm vermekten kaçınmak için vâcip lafzını kullanmaları şeklinde açıklamışlardır. Bunun semeresi ve faydasının da birine diğerinden “daha fazla sevap verilmesi” şeklinde ifade etmişlerdir.⁴²² Dolayısıyla bazı Hanbelî usulcülerin farz ve vâcibi birbirinden farklı değerlendirdiği ve eş anlamlı görmedikleri müsellemlerle birlikte onların ayırımının Hanefîler’deki ayırımla aynı olduğu söylenemez.

Hanefîler ve Hanbelîler’den farz ve vâcip ayırımını kabul edenler, farzın kuvveti konusunda ittifak ederken farzın sabit olduğu delil ve bunun üzerine bina ettikleri amelin sıhhati ve butlânı noktasında ayrılırlar. Nitekim Hanefîler’i amel noktasında farz ve vâcibe eşit muamele yapmamaya sevk eden “haber-i vâhidle farz sabit olmaz, aksi takdirde bununla nassa ziyade yapılabilir” şeklindeki görüş, farz-vâcip ayırımını savunup buna dair delilleri detaylı olarak zikreden Ebû Ya‘lâ’nın ilgi alanı dışındadır. Onun konuyla ilgili öne sürdüğü delillere bakıldığında sadece vâciplerin birbiri arasında kuvvet

⁴²² İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 1/353.

dereceleri olduğu ve bunların farklı isimlendirilmesi gerektiği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Lügat ve şeriattan getirdiği deliller de bu görüşü temellendirmek üzerinedir. Dolayısıyla Hanefîler'in öne sürdüğü nassa ziyade meselesine hiç değinmemektedir. Son tahlilde onların farz ve vâcibi farklı gördükleri görüşünün, delillerin kuvvet derecesine göre isimlendirilmesinden öteye gitmediği söylenebilir. Hanefîler ise bu anlayışı amel boyutuna da taşımış ve bunu farklı argümanlarla temellendirdikleri için farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Hanefîler'in farz-vâcib arasında ayırım yaparken ileri sürdükleri en önemli argüman, haber-i vâhidle Kur'an'ın âm lafzının tahsis ve takyid edilememesi, aksi hâlde bunun nas üzerine ilave bir hüküm getirmek anlamına gelmesidir. Hanbelîler ise bu görüşleri reddeder ve haber-i vâhidle takyid, tahsis ve neshin câiz olduğunu öne sürerler. Farz ve vâcibin mahiyet açısından birbirinden farklı olduğunu kabul eden Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî de bu konularda Hanefîler'i eleştirir.⁴²³ Doğal olarak bu usul görüşleri üzerine bina edilen meselelerde de birbirinden ayrılırlar.

Hanefîler'in vâcib olarak kabul ettiği çoğu hükmün Hanbelîler'e göre farz olduğu bilinmekle birlikte burada özellikle farz-vâcib arasında fark gözeten Hanbelî usulcülerin de aynı görüşleri benimsedikleri üzerinde durularak anlayış farklılığına, diğer bir deyişle sebep ve sonuçlarının farklı olduğuna dikkat çekilmek istenmiştir. Söz gelimi Kelvezânî, Fâtiha'nın namazın rükünlerinden biri olduğunu ve yokluğunda namazın sahih olmayacağını zikrettikten sonra Hanefîler'in bu konudaki görüşünü belirtir ve Hanefîler'in rükünlerin sadece kat'î Kur'an naslarıyla sabit olduğuna ve haberi vâhidle Kur'an nassına yapılan ziyadenin nesih olduğuna dair görüşlerini eleştirir.⁴²⁴ Yine rükû ve secdede tuma'nîne'nin bir rükün olduğunu savunarak Hanefîler'in bunu kabul etmemesini ve buna dair öne sürdükleri nassa ziyadenin nesih olduğu görüşünü eleştirir.⁴²⁵

Aynı şeyi usulde bu görüşleri kabul etmeyen Ebû Ya'lâ için de söylemek mümkündür. Örneğin Ebû Ya'lâ'ya göre tavaf ibadeti abdestli olarak yapılmalıdır. Aksi takdirde

⁴²³ Ferrâ, *el-'Udde*, 2/550, 551, 556, 814; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/105, 398-407.

⁴²⁴ Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *el-İntisâr fi'l-mesâ'ili'l-kibâr* (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1413/1993), 2/193, 197-199.

⁴²⁵ Kelvezânî, *el-İntisâr*, 262, 272.

yapılan tavafın iade edilmesi gerekir.⁴²⁶ Öte yandan Ebû Ya‘lâ veya bir başkasının bazı fürû meselelerinde aynı sonuca ulaşması söz gelimi abdestsiz olarak yapılan tavafın geçerli olduğunu kabul etmesi Hanefîler’le aynı doğrultuda bir farz-vâcip ayırımını benimsedikleri ve aynı görüşü savundukları anlamına gelmemektedir. Ya da tersinden bakacak olursak ister Hanbelî mezhebinden isterse de diğer mezhep müntesiplerinden farz ve vâcip arasında fark gözetilenlerin çıkış noktası delillerin ve hükümlerin kuvvet dereceleri açısından aynı olmakla birlikte Kur’an-haber-i vâhid ayırımı açısından farklıdır. Dolayısıyla bir noktaya kadar aynı olan farz-vâcip ayırımı Hanefîler tarafından farklı bir boyuta taşınmış ve diğer mezheplerden öz itibarıyla ayrılmıştır.

3.4. İhtilafın Lafzîliği Tartışması

Usulcüler, Hanefîler ve cumhur arasında yaşanan ihtilafın üzerine farklı neticelerin bina edildiği mânevî bir ihtilaf mı yoksa aynı manaya gelen iki farklı lafız kullanımından kaynaklı lafzî bir ihtilaf mı olduğu konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

Hanefîler farz ve vâcip terimlerinin medlullerinin farklı olmasından dolayı karşı görüş sahipleriyle aralarında ortaya çıkan bu ihtilafın öze dair mânevî bir ihtilaf olduğunu, iki terimin de delâlet ettiği mananın farklı olduğunu, dolayısıyla eş anlamlı kabul edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır.

Cumhur ulemâ ise farz ve vâcip arasında mahiyet açısından bir farklılık görmedikleri için herhangi bir ayırma gitmeden iki ıstılahı birbiri yerine kullanmışlardır. Çoğunluk, Hanefîler’le yaşanan bu ihtilafın lafız ve isimlendirmeye alakalı lafzî bir ihtilaf olduğunu belirtmiştir.⁴²⁷ “Lafzî ihtilaf” ibaresinden maksadın ne olduğunun, “Kat‘î delille sabit olan bir şey farz olarak isimlendirildiği gibi vâcip olarak da isimlendirilebilir mi veya zannî delille sabit olan bir fiili vâcip olarak isimlendirmek mümkün olduğu gibi farz olarak da

⁴²⁶ Ebû Ya‘lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ’, *el-Mesâ’ilü’l-fikhîyye min Kitâbi’r-Rivâyeteyn ve’l-vecheyn*, thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1405/1985), 1/282.

⁴²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/213; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fî usûli’l-fikh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed*, thk. Şa‘bân Muhammed İsmâîl (Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1419/1998), 1/105; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/137; Ebû’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1419/1998), 1/276; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 89.

isimlendirmek mümkün müdür?” sorusuyla ifade edilmesi mümkündür. Bu soruya Hanefîler olumsuz cevap verirken diğerleri olumlu cevap verirler.⁴²⁸

Bazı âlimler bu hususa dikkat çekerek kendilerinin de vâcibin kat‘î ve zannî olarak ikiye ayrıldığını inkâr etmediklerini, manalar anlaşıldıktan sonra ıstıhlalarda herhangi bir kısıtlama ve sınırlama olmayacağını belirtmiştir.⁴²⁹ Benzer bir görüşü Hanbelî âlim Tûfî şu şekilde ifade etmiştir:

“Bizler ve onlar mana üzerinde ittifak etmekle beraber aramızdaki tartışma lafızlarla ilgilidir. Zira onlarla bizim aramızda şeriatın bize gerekli kıldığı ve mükellef tuttuğu şeylerin kat‘î ve zannî olarak ikiye ayrılması noktasında bir ihtilaf yoktur. Onlarla zannîlerin vâcib olarak isimlendirilmesi noktasında ittifak ettik, tartışma kat‘îlerin (hangi isimle) isimlendirilmesi hususunda bâki kaldı. Biz, kat‘îleri teradüf yoluyla farz veya vâcib olarak isimlendirirken onlar kat‘îlere farz ismini tahsis etmişlerdir. Bu ise ne bize ne de onlara bir zarar verir. O yüzden diledikleri gibi isimlendirsinler.”⁴³⁰

Bu ifadelerin ortaya koyduğuna göre, farz ve vâcibi mürâdif kabul edenler de etmeyenler de iki terimin yapılması istenen ve terk edilmesi yasaklanan fiiller için kullanıldığı, bağlayıcı tarzda talep edildiği için terkine ceza vaad edildiği konusunda hemfikirdirler. Sabit olduğu delil dikkate alınarak hükümler arasında kat‘î vâcib-zannî vâcib ayrımı yapıldığı, kat‘î delille sabit olanın ise zannî delille sabit olan kuvvetinde olmadığını, kat‘î delili inkâr edenin tekfir edilip zannî delili inkâr edenin tekfir edilmeyip fâsık sayılacağını yine iki taraf da kabul etmektedir. Aynı şekilde Hanefîler de karşıt görüş sahipleri de bazı vâciplerin diğer bazı vâciplerden daha kuvvetli olduğu ve daha güçlü olan vâcibe terettüp eden cezanın daha şiddetli olacağı konusunda aynı kanaate sahiplerdir.⁴³¹ O hâlde iki taraf

⁴²⁸ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ebü'l-Fida Murtaza Ali b. Muhammed el-Muhammedî Dâğistânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1/100.

⁴²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/213; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 105.

⁴³⁰ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1/276.

⁴³¹ Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1992), 145; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/184. Bazıları farz ve vâcibi müterâdif kabul edenlere göre bütün vâciplerin aynı derecede olduğunu dolayısıyla ikisine verilen sevabın eşit olduğunu ifade etmiştir. Ancak esas olan görüş onların da vâcipler arasında kuvvet açısından fark olduğunu kabul ettikleridir. Bk. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 1/354.

da aynı şeyi kabul etmekte, ancak bunu farklı terimlerle ifade etmektedir. Dolayısıyla ortada farklı ıstılah kullanımından kaynaklı lafzî bir ihtilafın var olduğunu ileri sürerler.

Çok nadir de olsa bazı Hanefî fakihler de iki tarafın savunduğu şeylerde anlam bakımından herhangi bir farkın olmadığını, dolayısıyla ihtilafın lafzî olduğunu, ancak her biri için ayrı isim kullanmanın daha faydalı olduğunu savunmuştur.⁴³² Ancak kanaatimizce ihtilafın lafzî olduğunu savunma noktasında diğer mezheplerin kat'î vâcip-zannî vâcip ayırımı yapmaları tek başına yeterli değildir. Hanefîler tarafından farz-vâcip ayırımının yegâne neticesi olarak farzî inkâr edenin tekfir edileceği, vâcibi inkâr edenin ise tekfir edilemeyeceği hususu ortaya konulmuş olsaydı o takdirde Gazzâlî ve diğerlerinin ihtilafın lafzî olduğu yönündeki kanaatleri anlamlı olurdu. Zira kat'î vâcip-zannî vâcip arasında fark gözetmenin tek semeresi tekfir konusunda ortaya çıkmaktadır.

Hem Hanefîler hem de diğerleri farzın da vâcibin de mutlaka yapılması gerektiğini ve terkinin yasak olduğunu kabul ederler. Aynı zamanda iki taraf da kat'î delille sabit olan bir ameli inkâr edenin tekfir edileceği, zannî delille sabit olanı inkâr edenin ise tekfir edilemeyeceğini ikrar ederler. Bu noktaya kadar ihtilafın öze ilişkin olmayıp sözde olduğu açıktır. Zira iki taraf da farklı lafızlarla ifade etseler de aynı şeyi kabul etmektedirler. Şu var ki Hanefîler'in amel noktasında farz ve vâcip hükümlerine eşit muamele yapmamaları ihtilafî lafzî olmaktan çıkarmaktadır. Hanbelî fakihlerden İbnü'l-Lahhâm (ö. 803/1401) bu hususa dikkat çekerek ihtilafın lafzîliğinden kastın hükümlerin kat'î ve zannî olarak ikiye ayrılması ise bunun kabul edilebileceğini, ancak lafzîlikten kastın hükümlerin farklı olmaması ise bu konunun tartışmalı olduğunu zira Hanefîler'in namaz ve hacda farz ve vâcip hükmünü ayıran bazı meseleler ortaya koyduğunu ifade etmiştir.⁴³³

Diğer mezheplerin kat'î vâcip-zannî vâcip ayırımı Hanefîler'in farz-vâcip ayırımıyla değil ileride değinilecek olan kat'î farz ile zannî/amelî farz ayırımıyla örtüşmektedir. Zira

⁴³² Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sehâlevî el-Leknevî, *Fevâtihi'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/48; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (b.y.: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351).

⁴³³ Ebü'l-Hasen Alâüddîn b. Muhammed b. Abbâs, *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*, thk. Abdülkerîm el-Fudaylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1418/1998), 95.

ikisi de ihmal edildiği takdirde ibadeti geçersiz kılıp telafisini imkânsız hale getirirken tekfir noktasında birbirinden ayrılırlar. Daha açık ifadelerle izah edilecek olursa Hanefîler’le diğerleri arasındaki tartışma sadece kat’î farzlarla amelî farzlardan vâcip olarak isimlendirilenler (vitir namazı gibi) arasında olsaydı o zaman iki taraf arasındaki ihtilafın lafzî olduğu rahatlıkla söylenebilirdi. Ancak Hanefîler’in vâcip olarak isimlendirdiği birçok fiil, amelî farz türünden değildir.

Konuya ilişkin yaklaşım farkını gösteren hususlardan birisi de şudur: Mütakellimîn metoduyla kaleme alınan eserlerde kat’î vâcip-zannî vâcip ayırımı yapılırken fukahâ metoduyla telif edilen eserlerde kat’î farz-zannî farz ayırımı yapıldığı görülmektedir. Bir başka anlatımla kat’î vâcip-zannî vâcip, mütakellimîn usulcülerin kullandığı ıstılahlar olma özelliğine sahipken kat’î farz-zannî farz, Hanefî usulcülerin ortaya koyduğu ıstılahlardır. Nitekim Semerkandî de mütakellimîn metoduna uygun bir şekilde telif ettiği eserinde farzın lügat ve ıstılah manalarını verdikten sonra bu hususa dikkat çekerek “fukaha ve mütakellimîn usulcülerin ‘hakikaten farz’ ve ‘kat’î vâcip’ hakkında görüş beyan ettiklerini” zikretmiş ve mürettep leff ü neşr (sıralı anlatım) sanatını kullanarak fukahânın hakikaten farz (kat’î farz), mütakellimîn’in ise kat’î vâcip terimini kullandığına işaret etmiştir.⁴³⁴

Teftâzânî (ö. 792/1390), ulemânın tartışmayla ilgili görüşlerini özetler nitelikte açıklama yapar ve İmam Şâfî’nin farz-vâcip ayırımı yapmamasına dair şunları ifade eder:

“Farz ve vâcip kelimelerinin lügatte farklı manalara geldiği ve Kitab’ın muhkemi gibi kat’î delille sabit olan ile haber-i vâhidin muhkemi gibi zannî delille sabit olanların birbirinden farklı olduğu ve birincisini inkâr edenin tekfir edilip diğerini inkâr edenin tekfir edilmeyeceği, birincisiyle amel etmeyi tevil ederek terk edenin fâsık sayılıp ikincisi için böyle bir şey olmadığıyla ilgili İmam Şâfî ile bir tartışma söz konusu değildir. Zira kendisi de bunları kabul etmektedir. Ancak o, farz ve vâcibin lügat manalarından tek bir manaya (yapanının methedildiği, terk edeninin kınandığı şey) menkûl iki müterâdif lafız olduğunu ileri sürer. Bu ister kat’î delille

⁴³⁴ Semerkandî, *Mizân*, 29; Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîler’den sadece Bedreddin el-Aynî’nin (ö. 855/1451) *el-Binâye* adlı eserinde kat’î vâcip ıstılahı kullanılmış ve bununla kat’î farz kastedilmiştir. Bk. Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa’bân (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420/2000), 4/5.

sabit olsun isterse de zannî delille sabit olsun fark etmez. Zira bu, sadece ıstılah kullanımımıdır. Kitap ve haber-i vâhid arasındaki farklılık bunların medlullerinin de farklı olmasını gerektirmez veya farz lügatte takdir, vâcip ise sukût (düşmek) anlamına gelir buna binaen farz bize takdir edildiği kesin olarak bilinen şeyler için kullanılır, vâcip ise zan yoluyla üzerimize sâkit olan şeyler için kullanılır ve bundan dolayı ‘zan yoluyla bilinen mukadder olamaz’ ve yine ‘kesin olarak bilinen de sâkit olamaz’ şeklinde delil getirmenin bir manası yoktur.”⁴³⁵

Farz ve vâcip terimleri üzerine görüş belirten çağdaş usulcülerin çoğunluğu tarafından da söz konusu ihtilaf lafzî bir ihtilaf olup, aslında iki tarafın da aynı şeyi kabul ettiği, ancak tanımlarda farklı hususların itibara alınmasından kaynaklanan bir ihtilafın mevcut olduğu ifade edilir. Onlara göre bir taraf meseleye mükellefe lazım olması ve ceza vaad edilip edilmemesi açısından bakarken diğer taraf delilin kuvvetini dikkate almıştır. Ancak diğer tarafın da delilin kuvvetine dayanarak kat’î vâcip-zannî vâcip ayırımı yaptıkları ve bu ayırımdan kaynaklanan farklı sonuçları kabul ettiklerini, dolayısıyla ortada hakiki manada bir ihtilaf olmadığını öne sürmüşlerdir.⁴³⁶

Çağdaş bazı usulcüler, farz-vâcip ayırımı konusundaki görüş ayrılığının mânevî bir ihtilaf olmakla birlikte böyle bir ayırımın tuhaf bir sonuca götürdüğünü ifade etmiştir.⁴³⁷ Zira bir hüküm Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ve hadisi Hz. Peygamber’den (s.a.v.) duyan sahâbeye göre farz iken bize göre sübûtunda şüphe bulunduğu için vâcip olmaktadır. Bu durumda aynı fiilin iki farklı hükmü olmaktadır.

Buna örnek verilecek olursa, namazda Fâtiha okumak, Rasûlullah’a (s.a.v.) ve hadisi duyan sahâbeye göre sübûtunda herhangi bir şüphe bulunmadığı için farz olmakta ve terkiyle namaz bozulmaktayken bizim açımızdan sübûtunda ufak da olsa şüphe bulunduğu için vâcip olmakta ve terkiyle namaz bozulmamaktadır.⁴³⁸ Ayrıca bu ihtilafın

⁴³⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/259.

⁴³⁶ Örneğin bk. Ebû Zehre, *Usûlü’l-Fıkh*, 30; Zeydân, *el-Vecîz*, 31, 32.

⁴³⁷ Hudarî Bek, *Usûlü’l-fıkh*, 34; Şâ‘ban, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 228.

⁴³⁸ Şâ‘ban, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 228.

ictihada dayalı bir ihtilaf olmadığı için hataya düşenin affedilmesinin de söz konusu olmadığı ifade edilmiştir.⁴³⁹

Kanaatimizce farz-vâcip ayırımına yönelik bu itiraz isabetli değildir. Zira fikhî ihtilafların çoğunda bir fiilin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) göre bir hüküm bize göre başka bir hüküm ifade etmesi mümkündür. Veya bir mezhebe göre farz olan şey diğer mezhebe göre sünnet ise ortada yine Hz. Peygamber'e (s.a.v.) göre iki farklı hüküm söz konusudur. Kaldı ki her müctehidin kendi ictihadının sadece kendisini bağlaması da çoğu zaman bir fiile iki ayrı hüküm verilmesi anlamına gelmektedir. Bunların tamamı ictihadın doğasından kaynaklanan ihtilaflardır.

Kaldı ki itirazda söz konusu olan durumun benzeri kat'î delille sabit olan hükmü inkâr edenin tekfir edilip zannî delille sabit olan hükmü inkâr edenin tekfir edilmemesi meselesinde de bulunmaktadır. Zira bu deliller Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında kat'î olup inkâr edenin dinden çıkması söz konusudur. Hükümlerin bu şekilde taksiminin yapılması ise sadece Hanefîler'de değil tüm mezheplerde görülen bir durumdur. Öte yandan bize göre sübût ve delâlet noktasında ortaya çıkan bu durum sahâbe döneminde nasların delâleti noktasında ortaya çıkmaktadır. Zira sübûtu kat'î çoğu âyetin delâlet ettiği manada sahâbenin ihtilaf etmesi âyetlerden istinbat edilen ahkâma zannîlik niteliği kazandırmış ve bu durumda sahâbeyle diğerleri arasında bir fark kalmamıştır.⁴⁴⁰

Şâfiî usulcülerden kimileri ihtilafın lafzî olduğunu, kimileri ayırımın faydasının tekfir konusunda ortaya çıkacağını, ancak bunun ayırım yapmak için zorunlu bir şey olmadığını kimileri ise ihtilafın mânevî bir ihtilaf olduğunu savunmuş ve bunu hükümlerin tamamının kendilerine göre kat'î olup Hanefîler'e göre ise kat'î ve zannî olarak ikiye ayrılmasına dayandırmıştır.⁴⁴¹ İhtilafın mânevî olduğunu savunan Şâfiî usulcülerin, meseleye sadece usul nokta-i nazarından değil daha geniş bir perspektiften baktıkları ve konu hakkında daha derin tahlillerde buldukları görülmektedir. Zira Hanefîler'in

⁴³⁹ Hudarî Bek, *Usûlü'l-fikh*, 34. Eserde geçen ibare tam olarak şu şekildedir: وليس ذلك الإختلاف نتيجة من نتائج الإجتihad حتى يغفر

⁴⁴⁰ Beyânûnî, *el-Hükümü't-teklîfî*, 84.

⁴⁴¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/183.

diğerlerinden ayrıldığı asıl nokta, delilleri kat'î ve zannî olarak ikiye ayırıp hükümleri de buna bağılı olarak derecelendirmektir.

Hanefîler'le diğerleri arasında, hükümlerin sabit olduğu delillerin sübût ve delâlet bakımından kat'î ve zannî olarak ikiye ayrılması noktasında bir ihtilaf yoktur. Ancak zannî bilgi ifade eden bir delilden elde edilen hükmün bizzat kendisinin de zannî olup olmadığı noktasında ihtilaf mevcuttur. Mütakellimîn usulcülere göre ister kat'î ister zannî delile dayansın hüküm her ikisinde de kat'îdir. Çünkü hükmün, zan esnasında “kat'î surette sabit” olduğunu kabul ederler. Buradaki zanla şer'î meselelerdeki zannın kat'î ilim derecesinde kabul edilmesi kastedilmektedir.⁴⁴² Konuyu haber-i vâhid ve kıyas üzerinden açıklayacak olursak; haber-i vâhidin kendisi sübût bakımından zan ifade etmekle birlikte dinde haber-i vâhidin esas alınması kat'î delile dayanmaktadır. Yine istisnalar bir kenara bırakılırsa kıyas işlemi de bünyesinde zan barındırmakla birlikte kıyasın hüccet oluşu kat'î delillerle sabittir. Dolayısıyla zannî bir tafsîlî delille sabit olsa da hükmü kat'î kabul ettikleri için haber-i vâhidle sabit olan bir hükme farz diyebilmektedirler. Hanefî mezhebinde ise kat'î delille sabit olan hüküm kat'î, zannî delille sabit olan hüküm zannîdir ve hükümler kat'î ve zannî olmasına göre derecelendirilmektedir. Buna binaen diğer mezhepler hacda rükün-vâcip ayırımı yaparak Hanefîler'le birleşirken, zannî delillerle kat'î hüküm (rükün) sabit kılma noktasında farklılaşırlar.

Farz ve vâcip ayırımına ilişkin ihtilafın lafzî olduğunu savunan usulcülerin bir kısmı amel noktasında görülen farklılığa dair akla gelebilecek soruyu cevaplamak üzere Hanefîler'in Fâtiha'nın terkiyle ibadeti sahih sayıp kendilerinin fâsid saymalarının ihtilafın lafzîliğine herhangi bir zarar vermeyeceğini, zira bunun fikhî bir hüküm olduğunu ve isimlendirmeye etki etmeyeceğini öne sürmüşlerdir.⁴⁴³ Bu kimseler, meseleye sadece usulü ilgilendiren yönüyle bakmakla yetinmişler ve usulcüler arasında bir ihtilafın olmadığını savunmuşlarsa da ortada mânevî bir ihtilafın bulunduğu açık iken bunun fikhî bir mesele olduğunu belirterek söz konusu ihtilafın usule taalluk etmediğini belirtmeleri ve bu yolla görüş ayrılığının sözde bir ihtilaf olduğunu belirtmeleri eleştiriye açıktır. Zira

⁴⁴² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/123.

⁴⁴³ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Gâyetü'l-vüsûl şerhu Lübbi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdülilâh Sa'd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016), 27; Mahallî, *el-Bedrü't-tâli*, 1/100; Zeydân, *el-Vecîz*, 32.

tartışmanın biri inancı, diğeri ameli yani fikhî ilgilendiren iki tarafı daha vardır. Dolayısıyla bunun fikhî bir mesele olduğunu söylemek aradaki görüş ayrılığının lafzî olduğunu savunmak için yeterli değildir.

Görüşlerini zikrettiğimiz âlimlerden arada mânevî bir fark bulunmadığını belirtenlerin tamamı farz ve vâcip şeklinde nitelenen fiillerin “dinen yapılması gerekli” oluşunu esas almışlardır. Meseleye sırf bu açıdan bakıldığında farz da vâcip de “dinen yapılması gerekli, terki halinde günah söz konusu” olma noktasında birleşmektedir. Öyle anlaşılıyor ki “inkârının küfrü gerektirmesi” meselesi usulle değil kelâmıla ilgili olduğu için bilinçli bir şekilde ihmal edilirken “Fâtiha’nın terki halinde namazın bozulup bozulmaması” gibi amelin sıhhatini etkileyen konular da fûrû fıkıhla ilgili olduğu için göz ardı edilmektedir. Geriye usul açısından bakıldığında “yapılmasının gerekliliği, yapılmaması halinde dünyada zem ahirette azabın gerekliliği” meselesi ortak nokta olarak kalmaktadır. Bu ortak noktada fark olmadığı için de pek çok âlim tarafından ihtilafın lafzî olduğu savunulmuştur.

Farz ve vâcip arasında ayırım yapan Hanefî âlimlerin konuya ilişkin bütün açıklamaları dikkate alındığında farz-vâcip ayırımı meselesinin dört boyutunun olduğu görülür:

1. Dil açısından ayırım. Hanefîler dışındaki mezhep âlimleri de farz ve vâcip sözcüklerinin dilde farklı anlamlara geldiğini kabul etmektedirler. Bu açıdan arada bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.
2. Kelâmî açıdan ayırım. Hanefîler’in dışındakiler adına farz ve vâcip demeseler de dinen zorunlu kılınan bazı şeyleri inkâr etmenin küfrü gerektirdiğini, bazı şeyleri inkârın ise küfrü gerektirmediğini kabul etmektedirler. Bundan dolayı kendilerinin de kat’î vâcip-zannî vâcip şeklinde bir ayırımı kabul ettiklerini ifade ederler. Ancak inkârı küfrü gerektirenlerin farz, küfrü gerektirmeyenlerin vâcip olarak nitelenmesi konusunda dinde herhangi bir delilin bulunmadığını, bu isimlendirmenin tamamen kurgusal olduğunu, ancak “ıstılahta tartışma olmaz” kuralı gereğince Hanefîler’in bu şekildeki isimlendirmelerine itiraz yöneltmediklerini belirtmektedirler.
3. Fûrû-i fıkıh açısından ayırım. Farzların terki ibadetlerin bozulmasına yol açmakta ve bu şekildeki ibadetlerin telafisinin mümkün olmadığı belirtilmektedir. Vâciplerin terki ise telafi edilebilmektedir. Hanefîler’in dışındakiler bu ayırımı namaz ibadetine

olmasa da hac ibadetinde kendileri de kabul etmekte, ancak söz konusu ayırımın esasa müteallik olmadığını kabul etmekte, başka bir deyişle bunu Hanefiler gibi farz ve vâcip tanımlarından yola çıkarak yapmamaktadırlar. Dolayısıyla farz-vâcip ayırımını kabul ettikleri alanda dahi farz ve vâcibin tayini noktasında Hanefiler'den farklı düşünmektedirler. Hanefiler, delillerin kat'îlik ve zannîliğinden hareketle farz ve vâcibi tayin ederken onlar uygulamadan hareketle belirlemektedirler.

4. Usûl-i fıkıh açısından ayırım. Usul açısından bakıldığında farz ve vâcip kavramlarının medlulleri arasında ortak bir alan söz konusudur. Zira her ikisi de “dinen yapılması gerekli, terk edilmesi günah” olma noktasında birleşmektedir. Mesele usul kitaplarında çoğu zaman sadece bu dar açıdan ele alındığından ve konunun dil, fûru-i fıkıh ve inanç yönlerindeki farklılıkların usulle bir ilgisi olmadığından salt usûlî açıdan ortada bir fark kalmamaktadır.

Son tahlilde farz-vâcip ayırımını meselesinin “usul ilmi açısından lafzî”, “kelâm ve fûrû-i fıkıh ilimleri açısından mânevî” bir ihtilaf olduğu söylenebilir. Aradaki ayırımın mânevî olduğunu savunan çoğunluk Hanefiler, bu iki kelimenin bütün tazammunlarını dikkate alarak farz ve vâcibin farklı anlamlara sahip olduğunu savunurken, ayırımın lafzî olduğunu savunan görüş sahipleri ise usûlî tazammunları ile sınırlı kalarak bu ayırımın esasa taalluk etmeyip sözde bir ayırım olduğunu savunmuşlardır. Meseleye sırf usul açısından bakıldığında Hanefiler'le diğerleri arasında herhangi bir farklılık kalmadığı söylenebilir. Zira farz ve vâcibin farklı neticeleri fûrû fıkihta ve akaidde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki Hanefiler usul kitaplarında farz ve vâcibi ikisini de kapsayacak şekilde diğer mezhepler gibi vâcip başlığı altında ele almakta bir mahzur görmezler. Ancak usulde de farzın sabit olacağı delil ve nassa ziyadenin nesih olup olmadığı meselelerinde birbirinden ayrılırlar.

Kanaatimizce ihtilafın lafzî olduğunu savunan diğer mezhep mensuplarının en azından bir kısmı farz-vâcip, bâtıl-fâsid gibi ayırımların Hanefiliğe bir zenginlik kattığının; en azından bir kavram kargaşasına son verdiğinin pekâlâ farkındalar; ancak intisap ettikleri mezhebin bütün hükümlerini bu minval üzere yeniden yazmak da altından kalkılası kolay bir iş değildir. Dolayısıyla tartışmanın lafzî olduğunu söyleyerek tabir yerinde ise “Bu gibi teknik ayırımlar yapmak sizi bizden üstün kılmaz” demek istiyorlar. Aksi halde

fürûda ve itikad alanında çok net farklılık bulunmasına rağmen bunu görmezden gelmelerini izah etmek çok zordur.

Öte yandan Hanefî fakihlerin benimsediği farz-vâcip ayırımını kabul etmeyen fukaha, onların fıkha dair görüşlerini zikrederken meselelerin hükümlerini kendi ıstılahlarına göre izah etmiş, bu sebeple Hanefî mezhebine uygun olmayan bazı görüşleri onlara izafe etmişlerdir. Özellikle kavramlara dair ortaya çıkan ihtilafın lafzî olduğunu savunan bazı âlimler her iki tarafın da fikhî görüşlerini farz-vâcip arasında farklılık gözetmeden aktarmıştır.

Örneğin Mâlikî fakihlerinden İbn Rüşd el-Kurtubî (ö. 595/1198), mezhepler arası mukayeseli bir fıkıh kitabı olan *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* adlı eserinde Hanefîler'le yaşanan ihtilafın lafzî olduğunu belirtmiş ve farz ve vâcip terimleri arasındaki ihtilafın sünnetle sabit olanın farz mı yoksa vâcip mi olarak isimlendirilmesi gerektiği noktasında olduğunu ve bu ihtilafın terimlerin manalarına bir etkisi olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴⁴ Bu görüşe dayanarak kitabının birçok yerinde Hanefîler'in "vâcip" hükmünü verdiği meseleleri "farz" olarak değerlendirmiştir. Diğer bir ifadeyle Hanefîler'in vâcip terimini diğer mezheplerin vâcip terimiyle eş değer tutmuştur.⁴⁴⁵

Örneğin vâcip (farz) namazların sayılarını zikrederken konu hakkında iki görüş bulunduğunu, Mâlikî, Şâfiî ve çoğunluğa göre sadece beş vakit namazın vâcip olduğunu, ikinci görüş sahibi Ebû Hanîfe ve ashabına göre ise beş vakit namazla birlikte vitir namazının da vâcip olduğunu zikretmiştir.⁴⁴⁶ Bu tavrıyla İbn Rüşd, görüşleri zikrederken ve vâcip lafzını kullanırken Hanefîler'in dışındaki çoğunluğun kullanımını esas almış ve Hanefîler'in de tıpkı diğerleri gibi farz ve vâcibi aynı manada kullandığı kabulüyle hareket ederek yanlış anlaşılmaya sebep olan ifadeler kullanmıştır. Halbuki vitir namazı Hanefîler'e göre beş vakit farz namazdan farklı olduğu için vâcip hükmünü almış ve kendisine farz namazlardan farklı hükümler terettüp ettirilmiştir. Söz gelimi vitir

⁴⁴⁴ İbn Rüşd'ün konuya dair kullandığı ifade şu şekildedir: لا معنى له Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 89.

⁴⁴⁵ Benzer tespitlere dair bk. Havva Usta, *İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid'inde Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkiki* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

⁴⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 89.

namazının diğer farz namazlar gibi ayrı bir ezanı ve kameti olmaması, cemaatle kılınmaması onun farz namazlar gibi görülmediğine delil olarak getirilmiştir.⁴⁴⁷

İbn Rüşd'ün anlayışının bir benzeri İbn Kayyim el-Cevziyye'de de görülmektedir. Nitekim o da Hanefîler'in bu namaza vâcip diyerek beş vakit farz namaza ziyade yaptıklarını ve kendi asıllarıyla çeliştiklerini iddia eder.⁴⁴⁸ Ancak daha önce zikredildiği üzere Hanefîler, vitir namazını farz olarak nitelemenin beş vakit farz namaza ziyade olacağı ve bu gerekçeyle vitir hakkında vâcip hükmünün söz konusu olacağını savunmuşlardır. İbn Rüşd'ün vitir namazını beş vakit farz namazla birlikte ele alması ve Hanefîler'in beş vakit farz namaza ziyade bir namaz eklediğini ifade etmesi diğer mezheplere müntesip birçok kişi tarafından da dile getirilmiştir. Ebû Hanîfe'den vitir namazının farz olduğuna dair bir rivayetin de nakledilmesi ve vâcip olduğuna dair görüşünün farz ve vâcip arasında fark gözetmeyen diğer mezhepler tarafından farz olarak algılanması bu anlayışın yerleşmesinde etkili olmuştur. Sonraki dönem Hanefî fakihleri, mezhebin kurucu imamlarının bu görüşünün beş vakit namaz gibi itikadî farza değil amelî farza hamledileceğini, dolayısıyla farz namazlara ziyade yapıldığı iddiasının geçerli olmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁴⁹

İbn Rüşd'ün vitir hakkındaki görüşünü Hanefîler'in vitir namazını farz kuvvetinde görmeleri üzerine hamletsek dahi Hanefîler'in vâcip olarak kabul ettiği başka meseleleri de farz olarak belirtmesi onun Hanefîler hakkında yanlış anlaşılmaya müsait görüşler aktarmasına neden olmuştur. Bazen de Hanefîler'in vâcip olarak nitelediği bazı amellere farz hükmü vermedikleri için onlara göre ilgili amelin “vâcip olmadığını” belirterek yanlış anlaşılmaya müsait ifadeler kullanmıştır. Söz gelimi namazda yanılmadan dolayı yapılması gereken sehiv secdesinin Hanefîler'e göre farz, diğer mezheplere göre sünnet olduğunu zikretmiştir. Ancak sehiv secdesi Hanefîler'e göre terki halinde ibadetin geçersiz olacağı bir farz değil vâcip hükmünde bir ameldir.

Öte yandan namazda selâm vermek ve ta'dîl-i erkâna riayet etmek gibi Hanefîler'in vâcip gördüğü amellerin Hanefîler'e göre vâcip olmadığını diğer mezheplere göre ise vâcip

⁴⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î*, 2/225.

⁴⁴⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 4/86.

⁴⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î*, 2/225; Meydânî, *el-Lübâb*, 80, 81.

olduğunu nakletmiştir. İbn Rüşd muhtemelen sehiv secdesi örneğinde bu secdenin yapılmasının zorunluluğundan hareketle farz ibaresini kullanmış, teslîm ve ta'dîl-i erkân örneklerinde ise diğer mezhepler tarafından farz olarak kabul edilen bu amellerin Hanefîler'e göre farz olmamasından hareketle bu ifadeleri kullanmıştır. Ancak namazda selâm vermek ve ta'dîl-i erkâna riayet etmek gibi fiillerin Hanefîler'e göre vâcib olmadığını söylemek söz konusu fiillerin onlara göre amel bakımından gerekli olmadığını söylemek anlamına gelmektedir ki bu doğru değildir. Burada, her mezhebin fikhî görüşlerinin kendi temel kaynaklarından alınması gerektiği yargısının önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

3.5. Problematik Görünüm Arz Eden İki Mesele

3.5.1. Farz Kavramı ve Bunun Neticeleri Noktasındaki Çelişki

Hanefî usul ve fûrû literatüründe farz kelimesinin zaman zaman çelişki gibi anlaşılabilir tarzda kullanımları söz konusudur. Zira Hanefîler, farz ve vâcib kavramlarının farklılığından bahsederken gerekçe olarak bunların iki farklı neticesi olduğunu zikreder:

- a) Farzı inkâr eden tekfir edilir, vâcibi inkâr eden tekfir edilmez.
- b) Farzın terki ibadeti telafisi olmayacak şekilde bozar, vâcibin terki ibadeti eksik bırakır, ancak telafi edilme imkânı vardır.

Hanefîler bunları zikretmekle birlikte ictihada dayalı olduğu için amelî farzları inkâr edenin tekfir edilmeyeceğini de yine kendileri savunmaktadırlar. Zira Hanefîler'e göre tekfir sadece icmân hasıl olduğu farzlar için söz konusudur. Burada şöyle bir soru işareti oluşmaktadır: (b) şikkında farzı terk etmenin ibadeti telafisi mümkün olmayacak şekilde bozacağı söylenmekte ve bu farzlardan biri de amelî farzlardır. (a) şikkında ise farzı inkâr edenin tekfir edileceği zikredilmekte, ancak "yapılmadığı takdirde ibadeti telafisi mümkün olmayacak şekilde bozan amelî farzı" inkâr eden tekfir edilmemektedir. Dolayısıyla şıklardan biri (b) amelî farz için geçerliyken diğeri (a) geçersizdir ve burada bir çelişki olduğu izlenimi oluşmaktadır. Başka bir ifadeyle çoğunlukla farz kategorisinde sayılan amelî farzlar için bu neticelerin ikisi birden sağlanamamaktadır.

Amelî farzı, farz kategorisinde değil de vâcip kategorisinde değerlendirerek vâcibin en kuvvetlisi olarak kabul ettiğimizde de aynı problem ortaya çıkmaktadır. Zira bu defa da vâcip dediğimiz için (a) şıkkı sağlanırken (b) şıkkı sağlanamamaktadır. Nitekim amelî farzın yokluğunda ibadet geçersiz olmaktadır. Özetle söylemek gerekirse Hanefîler, farz-vâcip ayırımının semeresi noktasında daima iki neticeden bahsederken bunlar her farz için geçerli olmamaktadır. Kanaatimizce çelişkili görünen bu durum hakkında şöyle bir yorumda bulunmak mümkündür:

Burada bir çelişkiden ziyade “farz” kelimesinin iki cümlede farklı iki bağlamda kullanılması söz konusudur. (b) şıkkında ister icmâî isterse ictihadî olsun her türlü farz kastedilirken, (a) şıkkında yalnızca icmâî olan farz kastedilmektedir. Dolayısıyla Hanefîler aslında kendileriyle çelişmemekte, bu çelişki bizim onlar tarafından kullanılan farz sözcüğünün her bağlamda aynı anlamda kullanıldığını vehmetmemizden kaynaklanmaktadır. Öyleyse Hanefîler’in farz ifadesiyle ne kastettiğini anlamak için farz kelimesinin medlulünün her bir bağlamda ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir.

Hanefîler hem ilmi hem de amelî gerektiren farzlar için mutlak olarak farz ibaresini kullanmışlar, sadece amel noktasında farz olanları belirtmek için ise çoğu zaman yine mutlak olarak farz ibaresini kullansalar da daha sonra bunları açıklarken “amelî” kelimesiyle kayıtlamışlardır. Böylelikle kendilerine yöneltilecek itirazlara cevap vermek istemişlerdir. O hâlde her farz itikadî farz olarak nitelenemese de ister icmâî ister ictihadî olsun mutlaka amel edilmesi gerektiği için her farz amelî farz olarak da nitelenebilir. Ancak Hanefîler’in amelin gerekliliğini ifade etmek için “amelî farz” terimini özel olarak geliştirdikleri unutulmamalıdır.

Amelî farzlar (a) şıkkını sağlamazken bazı farzların da (b) şıkkını sağlamadığı görülmektedir. Hanefîler, farzı inkâr edenin kâfir sayılacağını belirttikten sonra buna örnek olarak çoğunlukla Allah’a iman etmek, namaz, oruç, hac ve zekât ibadetlerini zikrederler. Başka bir deyişle aslû’-d-dîn denilen iman meselesi ve erkânü’-d-dîn denilen ibadetler örnek verilmektedir. Ancak farzın sonuçlarından biri olarak nitelenen “terkiyle amelin bozulması” bunlar hakkında söz konusu olmamaktadır. Daha doğrusu bunlar dinin kendisiyle kaim olduğu rükünler ve başlı başına birer ibadet ve amel kapsamındadır.

Öte yandan Allah'a iman rüknü amelle değil imanla alakalı bir husustur. Dolayısıyla bunların terkiyle bir ibadetin bozulması söz konusu değildir. Ancak kat'î delillerle sabit olduğu ve üzerinde ümmet icmâsı bulunduğu için inkârcısı tekfir edilmekte ve mutlaka amel edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu farzlar için mezkûr şıklardan (a) şıkkı sağlanırken (b) şıkkı sağlanmamaktadır. Sadece namaz ibadeti için İbn Âbidîn, “yokluğuyla ibadetin geçersizliği” hususunu bu farz namazlardan birinin terki halinde daha sonra gelen vakit namazının, terk edilen namaz kaza edilmeden geçerli olmaması şeklinde açıklamıştır.⁴⁵⁰ Ancak bu da mutlak olarak değil sadece sâhib-i tertîb olan kimse hakkında geçerlidir.

Bu çelişki görünümüne de yine aynı şekilde cevap vermek mümkündür. Burada da farzın farklı bağlamlarda kullanımı söz konusudur. Daha önce farzın haramları da içine alan çatı bir kavram olduğundan bahsedilmişti. Zikredilen farzlar hem ilmi hem de ameli gerektirmekte ve “kat'î delille kesin ve bağlayıcı tarzda emredilen veya nehyedilen hüküm” tanımını karşılamaktadır. Dolayısıyla farz nitelemesinin yapıldığı her amele yukarıda ifade edilen iki sonucu bağlamak her zaman için isabetli değildir. Zira geniş bir anlam dairesine sahip farz kavramının birçok çeşidi mevcuttur.

Hanefîler'in farz anlayışına ve farzın farklı bağlamlarına dair şu şekilde bir izahat getirmek mümkündür: Hanefîler'in farz tanımı, farz olarak nitelendirdikleri her amel için geçerlidir. Kat'î delille kesin ve bağlayıcı şekilde emredilen, ister iman gibi kalbî/zihnî/soyut bir eylem olsun isterse de namaz, oruç gibi bedenî/fiilî bir eylem olsun her türlü eylemi kapsamaktadır. Ancak kat'îlik ve zannîliğin sübjektifliğinden dolayı ictihad faaliyeti neticesinde kat'î olduğu kabul edilen ve buna dayanarak farz ismini alan, ancak üzerinde tüm ümmetin icmâi bulunmayan fiilleri “amelî” kelimesiyle kayıtlamışlar ve bunları amelî farz olarak isimlendirmişlerdir.

Bu, farzı inkâr edenin tekfir edilmesi sonucuna bağlı olarak yapılma gereği hissedilen bir taksimdir. Üzerinde icmâi hasıl olan namaz, oruç, hac gibi fiiller bir anlamda “icmâi farz” olarak kabul edilmektedir. Bu türden farzlar, farz tanımını karşılamaktadır, ancak Hanefîler'in farz-vâcib ayırımının semeresi noktasında öne sürdükleri sonuçlardan sadece

⁴⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/438.

birini karşılamaktadır. Amelî farzlar (b) şıkkını karşılarlarken üzerinde icmâ meydana gelen bazı farzlar sadece (a) şıkkını karşılamaktadır. Ancak üzerinde icmâ meydana gelen çoğu farzda iki neticenin birden sağlamlasını yapmak mümkündür. Söz gelimi namazda rükû, secde, kıyam, kıraat gibi farzlar, namazın abdestli olarak ifa edilmesi hem yokluğunda ibadetin geçersiz olduğu hem de sübût ve delâlet noktasında üzerinde icmâ hasıl olduğu için inkâr edenin küfre nispet edildiği farzlardandır. Yine Arafat vakfesi ve ziyaret tavafı yapılmadığı takdirde hac ibadetini geçersiz kılan ve iade edilmesini gerektiren farzlar olmasının yanı sıra inkâr edenin de tekfir edildiği farzlardandır.

3.5.2. Tekfir Meselesi

“Örtmek, gizlemek” manasındaki “küfr” kökünden türeyen tekfir kelimesinin ıstılahtaki anlamı “*Allah’tan vahiy yoluyla gelip Peygamber’in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esası inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmektir*”.⁴⁵¹ Müslümanlar arasında ilk ortaya çıkan ihtilaflardan biri büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumudur.⁴⁵² Bu ihtilafla birlikte hangi günahların büyük günah sayılacağı tartışma konusu olmuş ve ulemâ arasında farklı görüşler öne sürülmüştür. Hâricîler, bütün günahları büyük günah olarak görüp sahibini tekfir ederken ulemânın çoğunluğu Allah’a ortak koşmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, yalan yere yemin etmek, zina yapmak, içki içmek, domuz eti yemek gibi naslarda büyük günah olduğu açıkça belirtilen hususları büyük günah olarak zikretmiştir.⁴⁵³

Hâricîler’in büyük günah işleyen kimseleri tekfir etmeleriyle başlayan problem birçok tartışmaya yol açmış ve daha sonra mesele kelâm kitaplarında geniş olarak ele alınmıştır. Esasında tekfir, itikadî fırkaların ortaya çıkmasıyla zuhûr eden itikada dair bir meseledir. Ancak usul ve fûrû meselelerinin birbirinden keskin çizgilerle ayrılamamasının bir sonucu olarak konu fıkıh usulü kitaplarına da intikal etmiştir. Zira tekfirle ameller arasında ilişki kurulması meselenin zorunlu olarak fıkıh kaynaklarında da işlenmesine yol

⁴⁵¹ Yûsuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/350.

⁴⁵² Bebek, “Kebîre”, 25/163, 164.

⁴⁵³ İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir ‘an iktirâfi’l-kebâ’ir* (Kahire: Matbaatü Cemâzî, 1356), 1/4-8; Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* (b.y.: Dârü’l-Beyrûtî, 1428/2007), 104, 105.

açmıştır. Özellikle mütekellimîn metoduyla kaleme alınan usul kitaplarında bu konunun daha geniş bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Hâricîler, büyük günah işleyenleri tekfir etmiş, Mu‘tezile ise küfre nispet etmemekle birlikte iman dairesinden çıkarmış, fâsıklık adı verilen iman ile küfür arasında bir mertebede bulduklarına hükmetmiştir.⁴⁵⁴ Ehl-i sünnet ise -namaz hariç- herhangi bir günah sebebiyle kişinin tekfir edilmeyeceği üzerinde ittifak etmiştir. Ehl-i sünnet ulemâsına göre herhangi bir farzı veya haramı inkâr eden veya hafife alan tekfir edilir, ancak inkâr etmeksizin terk eden veya haram bir amel işleyen tekfir edilmez.⁴⁵⁵ Sadece Ahmed b. Hanbel’in kasıtlı olarak namazı terk edenin tekfir edileceği görüşü mevcuttur. Ancak onun dışındaki ulemâ namazın farzietini kabul etmekle birlikte terk edenin de tekfir edilmeyeceğini kabul etmektedir.⁴⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Namazı bilerek terk edenden Allah ve resulünün zimmeti kalkar.*”⁴⁵⁷ veya “*Namazı terk eden kâfir olur.*”⁴⁵⁸ hadislerinin zahirini esas alarak namaz kılmayanın küfre düştüğü görüşünü benimsemiştir. Âlimlerin çoğu ise hadisteki kâfir nitelemesini “inkâr ederek terk eden” şeklinde tevil ederek farzietini inkâr etmedikçe kişinin namazı terk etmesinden dolayı tekfir edilmeyeceği görüşünü savunmuştur.⁴⁵⁹

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tekfir konusuna dikkat çekerek ondan sakındırması, ulemâyı bu konuda daha ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Her kim din kardeşine ‘Ey kâfir’ derse bu söz ikisinden birine mutlaka döner. Eğer o kimse söylenildiği gibiyse ne ala, aksi takdirde bu söz söyleyenin kendisine döner.*”⁴⁶⁰ buyurmuş ve kâfir olarak nitelenen kişi gerçekten bu sözü hak etmeyen biriye küfür hükmünün söz sahibine döneceğini belirterek ümmetini bundan sakındırmıştır. Allah’tan başka ilah olmadığını ikrar eden bir kimsenin tekfir edilmemesi gerektiğine dair

⁴⁵⁴ Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher fî şerhi’l-Fıkhî’l-ekber* (Pakistan: Mektebetü’l-Medîne, 1435/2014), 127.

⁴⁵⁵ Alî el-Kârî, *Şerhu Fıkhî’l-ekber*, 127; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâ’id*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd (Kuveyt: Şeriketü Dâri’l-Kuveyt li’s-Sahâfe, 1405/1985), 3/87.

⁴⁵⁶ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/141-144.

⁴⁵⁷ İbn Mâce, “Fiten”, 23 (No. 4034).

⁴⁵⁸ Tirmizî, “Îmân”, 9 (No. 2621).

⁴⁵⁹ Alî el-Kârî, *Şerhu Fıkhî’l-ekber*, 128.

⁴⁶⁰ Buhârî, “Edeb”, 73 (No. 6104); Müslim, “Îmân”, 111.

buna benzer birçok rivayet gelmiştir.⁴⁶¹ Sahâbe de bu anlayışı devam ettirmiş, böylelikle Ehl-i sünnet ulemâsı arasında ehl-i kıble olan bir kimsenin amellerinden dolayı tekfir edilmeyeceği fikri yerleşmiştir.⁴⁶²

Tekfir, başlangıçta büyük günah işleyenin iman dairesinde kalıp kalmadığı konusuyla sınırlı iken daha sonra birçok mezhep mensubu tarafından muhaliflerini sindirmede kullanılmıştır.⁴⁶³ Ancak bazı araştırmacıların belirttiği üzere tekfir konusundaki polemik türünden tartışmaların büyük bir bölümünü, dinin inanca ilişkin sınırlarını belirleme konusundaki tutumdan ziyade tekfirin yaygın olarak başvurulduğu dönemlerde bir nevi dışlama ve ötekileştirme hareketi olarak kabul etmek daha doğru gözükmektedir.⁴⁶⁴ Ulemânın bu konudaki temel görüşü, Allah’a iman eden ehl-i kıble bir kimseyi küfre, dalâlete, bidate nispet etmenin son derece tehlikeli olduğu, bu konuda ihtiyatın takınılması ve kesin bir surette emin olunmayan, şüphe ve ihtilafın vaki olduğu meselelerde bundan sakınılması gerektiği ve ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Allah’tan getirdiği kesin olarak bilinen şeyleri yalanlamanın tekfire konu olacağı şeklindedir.⁴⁶⁵

Ayhan Ak tarafından daha önce zikri geçen farz-vâcip terimlerine dair yapılan çalışmada kelâmcı yöntemi benimseyen usulcülerin eserlerinde kendileri tarafından da kabul edilen kat’î vâcip-zannî vâcip ayırımı üzerinde çok fazla durmamalarının nedeni olarak Eş’arî akaidine göre amelin imandan bir cüz olması kabulünün etkili olduğu görüşü öne sürülmüştür. Ak’a göre Eş’arî akaidine mensup mütekellimîn metodunu benimseyen Şâfiî ve Mâlikîler, terk edildiğinde cezayı gerektiren zannî vâcibin küfrü gerektirmediğini söyledikleri takdirde kendi itikadî usulleriyle çelişmiş olacaklardır. Zira iman ve amel bütünlüğü, kendisine amel bakımından sonuç bağlanan zannî vâcibe iman açısından da sonuç bağlanmasını gerektirmektedir. Halbuki zannî vâcibi inkâr küfrü gerektirmemektedir. Ak’a göre Mâtürîdî akaidini benimseyen Hanefîler’e göre ise iman ve amel birbirinden ayrı şeyler olduğu için onlar farz ve vâcibi izah sadedinde iman-amel

⁴⁶¹ Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi’l-müfterî fî mâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Hüsameddin el-Kudsî (Dimaşk: Matbaatü’t-Tevfik, 1347/1929), 401-405.

⁴⁶² İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi’l-müfterî*, 409; Alî el-Kârî, *Şerhu Fikhî’l-ekber*, 127.

⁴⁶³ Yavuz, “Tekfir”, 351.

⁴⁶⁴ Akademik Çalışmalar, “İhsan Fazlıoğlu-Tekfir Üzerine”, *YouTube* (14 Mayıs 2020), 17:35:10.

⁴⁶⁵ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 85.

ayırımına rahatlıkla gidebilmişlerdir. Amel imanın bir cüzü olmadığına göre kendisine amel açısından sonuç bağlanan bir fiile iman açısından farklı bir sonuç bağlanması durumunda herhangi bir problem ortaya çıkmamaktadır.⁴⁶⁶ Ak, görüşünü şu cümlelerle özetlemektedir:

“Buna göre Hanefiler, rahatlıkla zannî vâcibin amelî bakımından sonuçları kat’î vâcibin ayındır, özürsüz terk eden cezalandırılır, fakat inkâr eden dinden çıkmaz şeklinde ayırıma gidebilirken; mütekellimîn usulcüler, özürsüz terkinin cezayı gerektirdiği bir hükmün inkârının da kişiyi dinden çıkaracağı yönündeki kanaatle ayırıma gitmemiştir. Çünkü iman ve amel bütündür, birbirinden ayrılarak farklı hükümlerle değerlendirilemez. Fiil alanında yapılmamasıyla cezalandırılan bir davranışın, inanç alanında inkârı durumunda cezalandırılmaması kabul edilebilecek bir hal değildir ve iman-amel bütünlüğüyle çelişmektedir.”⁴⁶⁷

Kanaatimizce konuya dair ileri sürülen bu görüş Eş‘arîler’in tutumunu ifade konusunda eleştiriye açıktır. Zira Eş‘arîler de tıpkı Mâtürîdîler gibi amel etmeyen kimseleri tekfir etmemektedir. Kat’î delille sabit olan haramları işlemek büyük günah olduğu gibi kat’î delille sabit olan farzları terk etmek de büyük günahlardan kabul edilmektedir. Namaz, hac, zekât bunun en bilindik örneklerindedir. Ancak Eş‘arîler de kat’î farz olarak kabul edilen bu amelleri terk edenleri tekfir etmemekte, Mâtürîdîler gibi sadece bu amelleri inkâr edenlerin veya hafife alanların tekfir edileceği görüşünü benimsemektedirler.

Amelin imandan bir cüz olduğu, bundan dolayı amel olmadığı takdirde imanın ortadan kalkacağı görüşü Hâricîler ve Mu‘tezile’ye ait bir görüştür. Onlara göre amelin imanın bir cüzü olmasından maksat, imanın hakikatinden bir cüz olmasıdır. Dolayısıyla amelleri imanın asıl parçası olarak kabul eden Hâricîler ve Mu‘tezile büyük günah işleyenleri iman dairesinden çıkarmaktadırlar. Eş‘arîler de amelin imandan bir cüz olduğunu savunurlar, ancak Eş‘arî kaynaklarında geçen amelin imandan bir cüz olması tamamlayıcı bir unsur olması anlamındadır ki bu noktada Eş‘arî ve Mâtürîdîler arasında bir ihtilaf yoktur.⁴⁶⁸ Başka bir anlatımla amel, imanın aslî değil fer’î bir rüknüdür.

⁴⁶⁶ Ak, *Farz ve Vâcib Kavramlarının Gelişimi*, 50.

⁴⁶⁷ Ak, *Farz ve Vâcib Kavramlarının Gelişimi*, 51.

⁴⁶⁸ Alî el-Kârî, *Şerhu Fıkhî'l-ekber*, 131.

Bir mûminden farz amelleri yapması ve haramlardan sakınması beklenir, ancak bu şekilde hareket etmeyen kişi kâfir sayılmaz. Amel, imanın asıl parçası olmadığı için hem Mâtürîdîler'e hem de Eş'arîler'e göre zina yapmak, içki içmek, hırsızlık yapmak veya namazı, orucu, zekâtı terk gibi fiiller sebebiyle kişi tekfir edilmez. Dolayısıyla ister kat'î farz isterse de zannî farz terk edilsin bu nedenle kişinin tekfir edilmesi mütekellimîn usulcülere göre de söz konusu değildir. Herhangi bir ameli terkten dolayı kişinin tekfir edilmeyeceği üzerinde ittifak sağlandığı gibi tekfirin de ancak sübûtu ve delâleti kat'î naslarla sabit olan ve üzerinde icmâ edilen amelleri inkâr etmek suretiyle vuku bulacağı konusunda da ittifak vardır.⁴⁶⁹ Nitekim usul eserlerinde farzları veya haramları inkâr etmenin küfür olduğu ifade edildikten sonra bunların naslarda açıkça belirtilen, herkes tarafından bilinen ve üzerinde icmâ edilen bedihi farz veya haramlar olduğu hususuna dikkat çekilir.⁴⁷⁰

Söz gelimi üzerinde icmâ edilen ve farziyeti herkes tarafından bilinen namaz, oruç ve zekât gibi amellerin farziyetini inkâr etmek küfür sayılırken yine üzerinde icmâ edilen, ancak çoğunlukla yalnızca ulemâ tarafından bilinen -ardında kızını ve oğlunun kızını bırakan varisin kızı tarafından- mirasın altında birinin oğlun kızına verilmesi gerektiğinin inkâr edilmesi küfür sebebi sayılmamaktadır. Dolayısıyla tekfir sebebi olan icmânın dahi naslarda açıkça belirtilen sübûtu ve delâleti kat'î naslar üzerinde vuku bulması ve herkes tarafından kolaylıkla bilinen bedîhî bir meselede olması gerekmektedir.⁴⁷¹

Meselenin iman ve amelle bağlantısı inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bu, mütekellimîn usulcülerin ayırım yapmamalarının sebebi değil bilakis Hanefîler'in farz-vâcîp ayırımı, diğerlerinin de kat'î farz-zannî farz ayırımı yapmalarının sebebidir. Esasen meselenin özünü imanın tanım ve mahiyeti oluşturmaktadır. Mâtürîdîler'e göre iman, kalp ile tasdik dil ile ikrardan ibaret olmakla birlikte imanın asıl unsuru tasdiktir.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 92.

⁴⁷⁰ Leknevî, *Kamerü'l-akmâr*, 336.

⁴⁷¹ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 86.

⁴⁷² Alî el-Kârî, *Şerhu Fıkhî'l-ekber*, 153.

Eş‘arîler’e göre de iman, kalben tasdik etmekten ibarettir.⁴⁷³ Dolayısıyla kişinin iman dairesinde olması için kalben tasdik etmesi, inkâr etmemesi yeterli olmakta, bunların mutlaka amele dökülmesi gerekmemektedir.

İnanca dair şeyler kesin delillerle elde edildiğinden sadece kat‘î delillerle sabit olan şeyleri inkâr eden iman dairesinden çıkmış kabul edilir ve küfre nispet edilir. Bundan ötürü mütekellimîn usulcüler tekfir konusu olan vâcipi diğerlerinden ayırt etmek için kat‘î vâcip-zannî vâcip ayırımı yapmıştır. Mütekellimîn metoduna göre eser kaleme alanların usulleri kelâm meseleleriyle içe içe olduğu için böyle bir ayırım yapma gereği duymuşlardır. Ancak kanaatimizce bu ayırımın amel noktasında farklı sonuçları olmaması fûrû eserlerine taşınmasına engel olmuştur. Daha açık bir ifadeyle bu ayırımın pratikte herhangi bir etkisi olmadığı için fûrû eserlerine taşınmasına gerek duyulmamıştır. Hanefî usulcüler de iman tanımından hareketle farz-vâcip ayırımı yapmışlar, aynı zamanda amelî farz şeklinde bir hüküm kategorisi ihdas etmişlerdir. Amel imanının tanımı içerisinde yer almadığından sadece ameli gerekli kılan şeyler için kişinin tekfir edilmediğini ve bunların ayırt edilebilmesi için ayrı bir isimle isimlendirilmesi gerektiğini savunmuşlar ve bunlar için vâcip ismini tahsis etmişlerdir.

Öte yandan Hanefî usulcüler, farz ve vâcibe eşit muamele yapmamalarının ve farklı terimler kullanmalarının sebeplerinden biri olarak farzı inkâr edenin tekfir edilip vâcibi inkâr edenin tekfir edilmemesini gösterdikleri için amel bakımından farz olan amellere kayıt getirme ihtiyacı hissederek bunların “amelî farz” olduklarını belirtmişlerdir. Zira müctehidin ichtihadına veya mezhep içi ittifaka göre farz kabul edilen bu amellerin tekfiri gerektirmemesi ayrı bir açıklamayı gerektirmiş ve yapılan itirazlara bu şekilde cevap verilmiştir. Mütekellimîn metoduna göre eser kaleme alan usulcüler ise başlangıç itibariyle farz ve vâcip ayırımı yapmadıkları için bu tarz açıklamalara gerek duymamışlar, ancak kendilerinin de sadece üzerinde icmâ edilen kat‘î farzları inkâr eden kimseyi tekfir ettiklerini belirtmişlerdir.

⁴⁷³ Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fî usûli’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Abdülmün‘im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü’l-Hancî, 1369/1950), 397.

Tekfir konusundaki yaklaşım, meşhur haberle sabit olan bir hükmü inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği hususunda da karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de zikredildiği gibi Hanefîler'in bir kısmı meşhur haberin ilm-i yakîn bir kısmı da ilm-i tuma'nîne ifade ettiğini savunmuştur. İki görüş arasındaki ihtilafın semeresi tekfir meselesinde ortaya çıkmaktadır. Zira birinci görüşe göre mütevâtirin bir türü olan meşhur haberi inkâr edenin tıpkı mütevâtir haberi inkâr eden gibi tekfir edilmesi gerekmektedir. Diğer görüşe göre ise meşhur haber zorunlu bilgi (ilim) gerektirmediği için inkâr eden tekfir edilmez. Ancak -meşhur haberi inkâr edenin tekfir edileceğini savunan bazı âlimlerin varlığından söz edilse de-⁴⁷⁴ Serahsî, ister birinci görüşü savunsun ister ikinci görüşü savunsun Hanefî ulemâ arasında meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilmeyeceği hususunda ittifakın mevcut olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁵

Hanefî fakihler, meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilmemesini şu şekilde izah ederler: Mütevâtir haberi inkâr eden doğrudan Rasûlullah'ın (s.a.v.) sözünü inkâr eder ve bundan dolayı tekfir edilir. Ancak meşhur haberi inkâr etmede doğrudan bu anlam mevcut değildir. Zira meşhur haberin ilim gerektirmesi ulemânın onunla amel edileceği ve kabulü üzerinde icmâ etmesi sebebiyledir. Bundan dolayı da kuvvet kazanır ve bir tür nesih olan nassa ziyade bir hüküm getirmesi câiz görülür. İnkâr eden için Rasûlullah'ı (s.a.v.) yalanlama değil ancak icmâ eden âlimlerin hataya düştüklerini itham etme söz konusudur. Bunun ise küfür değil dalâlet ve bidat olduğunu ifade ederler. Ayrıca meşhur haber her ne kadar daha sonraları şöhret kazanıp yalan üzerine birleşmesi câiz olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilmiş olsa da aslı itibarıyla haber-i vâhid olması ve aslında şüphe barındırması inkâr edenini tekfir etmeyi engellemektedir.⁴⁷⁶

Hanefî usulcülerin farz ve vâcip tanımlarına bakıldığında farzın muhkem âyetler, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi kat'î delillerle sabit olduğunu vâcibin ise âhad haberler ve kıyas ile sabit olduğunu zikrettikleri fakat meşhur sünnetle neyin sabit olacağına dair açık bir ifade kullanmadıkları görülmektedir. Bununla birlikte meşhur sünneti mütevâtir sünnet seviyesinde görmeleri ve icmâyla irtibatlandırmaları meşhur sünnetin hangi

⁴⁷⁴ Semerkandî, *Mîzân*, 430.

⁴⁷⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 1/292.

⁴⁷⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 1/292, 293; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/535; Semerkandî, *Mîzân*, 430.

kısımda yer alacağına dair fikir vermektedir.⁴⁷⁷ Şöyle ki Hanefîler’in meşhur sünneti “ulemânın kabul ile telakki ettiği hadisler” olarak da tanımlaması⁴⁷⁸ meşhur sünnetteki icmâ anlayışının önemini göstermekte ve ona bir nevi kat’îlik kazandırmaktadır. Meşhur sünnetin aynı zamanda asıl itibarıyla haber-i vâhid fer olarak da mütevâtir haber olarak kabul edilmesi⁴⁷⁹ ve nas üzerine ziyade hüküm getirmesinin câiz görülmesi mütevâtir seviyesinde görülmesini sağlamaktadır. İcmâ ile sabit olması, mütevâtir seviyesinde görülmesi ve nassa ziyade hüküm getirmesi gibi özelliklerin tamamı bizlere meşhur sünnetle farz hükümünün sabit olabileceğini göstermektedir.

Burada yine bir tutarsızlığın olduğu iddia edilebilir. Zira Hanefîler hem farzı inkâr edenin tekfir edileceğini söylemekte hem de meşhur sünneti inkâr edenin tekfir edilmeyeceğini ifade etmektedir. Halbuki meşhur sünnetle farzların sabit olabileceği dikkate alındığında ortada bir tutarsızlık ya da boşluğun olduğu öne sürülebilir.⁴⁸⁰ Bu tutarsızlık ya da boşluk farz ve vâcib arasında özellikle tekfir konusunda ortaya çıkmış olan başka bir derecelendirme olmadığı takdirde söz konusu olabilirdi. Ancak amelî farz olarak nitelendirilen bu kategori tekfir konusundaki tutarsızlığı ortadan kaldırmaktadır. O hâlde meşhur sünnetle amelî farzlar sabit olmakta⁴⁸¹ ve tekfiri gerektirmemektedir. Hanefîler’in ortaya koyduğu amelî farz kavramı, Hanefîler’e yöneltilen eleştirileri bertaraf etmektedir. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki çok nadirde olsa Hanefî fukaha hacda Arafat vakfesi gibi meşhur sünnetle sabit olan bazı fiilleri de itikadî farz olarak isimlendirebilmiştir. Ancak buradaki en önemli etken Arafat vakfesinin farz olduğuna dair tüm ümmetin icmâ etmesi ve nesilden nesile aktarılan tevâtüre dayalı bir uygulamanın mevcut olmasıdır. Bu nedenle konuyla ilgili zanniyet ifade eden deliller icmâyla ve tevâtüre dayalı uygulamayla kat’î hale gelmektedir.⁴⁸² Dolayısıyla Arafat vakfesinin inkârı tekfiri gerektiren itikadî farz türünden kabul edilmesi, meşhur sünnetle sabit olmasından dolayı değil icmâyla kat’î hale gelmesinden dolayıdır. Muhtemelen vakfe hakkındaki meşhur sünnetle sabit olma

⁴⁷⁷ Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 138.

⁴⁷⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/534.

⁴⁷⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 1/292.

⁴⁸⁰ Yargı, *Meşhur Sünnet*, 139.

⁴⁸¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/523.

⁴⁸² Bayder, “Hanefîlerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 23.

ifadesiyle kastedilen de ma'rûf sünnet kullanımında olduğu gibi mütevâtiri de kuşatan bir anlamdır.

Tekfir, kolaylıkla başvuru bir durum olmadığı gibi mutlak anlamda her farz için de geçerli olmamaktadır. Herhangi bir ihtilafın veya şüphenin mevcut olması tekfir olgusunu engellemektedir. Hanefî âlimler, bu esasa son derece dikkat etmişlerdir. Hanefî usul kitaplarında farzları inkâr eden tekfir edilir denildikten sonra buna çoğunlukla Allah'a iman etmek ve İslâm'ın omurgası sayılan namaz, oruç, hac ve zekât gibi bütün müslümanların üzerinde ittifak ettiği örneklerin verilmesi de Hanefîler'in bu konuda ne derece titiz davrandıklarını gösterir niteliktedir.

SONUÇ

Fıkıh usulünün dört ana konusundan biri olan hükümler bahsi içinde teklifi hükümlerin tarifi, taksimi ve bu taksimde esas alınan kriterler Hanefiler ile diğer mezhepler arasında bazı yaklaşım farklılıklarına sahne olmuştur. Bu çalışmada teklifi hükümlerin taksimi konusunda Hanefiler ile diğerleri arasındaki temel tartışma noktalarından biri olan farz-vâcip ayırımı konusu ele alınmıştır.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçları ana hatlarıyla şu şekilde belirtmek mümkündür:

Hanefiler'in dışındaki usulcü ve fakihlerin çoğunluğu, farz ve vâcip sözcüklerini eş anlamlı iki terim olarak kabul etmiş, Hanefiler ise eş anlamlı olmadıklarını, dolayısıyla delâlet ettikleri manaların farklı olduğunu savunmuştur. Cumhur farz ve vâcibi tanımlarken hükmün bağlayıcılığını (vücûb ve lüzûm manası içermesini) ve müeyyidesini esas almış ve bundan dolayı iki terimi birbirinden ayırmamıştır. Hanefiler ise bu konuda ayırım yaparken meseleye epistemolojik açıdan yaklaşmak suretiyle hükmün sabit olduğu delili esas almış ve her bir terimi farklı tanımlamıştır. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelî mezhebi ve nadirde olsa Mâlikî mezhebinde farz-vâcip ayırımını savunanların varlığından söz edilse de bunların görüşleri incelendiğinde bu ayırımı sadece delilin kuvvetine göre bir değer skalası ifade etmek üzere kullandıkları görülmektedir. Sadece bu noktada Hanefiler'le benzer görüşlere sahip olsalar da öz itibarıyla daha açık bir ifadeyle delillerin epistemolojik değeri ve bunun pratik sonuçlarını dikkate alma noktasında birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Farz ve vâcip sözcüklerinin anlamlarına ilişkin Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından doğrudan herhangi bir görüş ve ifade söz konusu olmamakla birlikte onların bu ikisini farklı gördüğü hususu kendilerinden nakledilen fetva ve icthadlardan anlaşılmaktadır.

Cumhur ve Hanefiler farz ve vâcip terimlerinin sözlükte farklı anlamlara geldiği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak cumhur, Hanefiler'in buradan hareketle farzı kat'î olana, vâcibi zannî olana tahsis etmelerini delilsiz bir iddia ve zorlama bir yorum olarak görmüşlerdir.

Hanefiler'i ayırım yapmaya sevk eden asıl şey, farz ve vâcibin itikadî ve amelî sonuçlarının birbirinden farklı olmasıdır. Hükümleri farklı olan şeylerin de iki farklı

isimlendirmeye ihtiyaç duyduğunu savunmuşlardır. Diğer mezhepler ise ikisi de bağlayıcılık açısından aynı olduğu ve mutlaka yapılması gerektiğinden iki ayrı isimlendirmenin gerekli olmadığını öne sürmüşlerdir. Cumhur da farz ve vâcibin itikadî sonuçlarını yani kişinin sadece kat'î delille sabit olan fiili inkâr ettiğinde tekfîr edileceği, zannî delille sabit olan şeyi inkârında ise tekfîr edilmeyeceği görüşüne sahiptirler. Yine kat'î delille sabit olanın zannî delille sabit olandan daha çok sevabı gerektirdiğini kabul etmişlerdir. Bunların yanı sıra bazı fûrû meselelerinde farz-vâcip veya rûkûn-vâcip ayırımına gitmişlerdir. Ancak onların bu taksimi Hanefîler gibi usûlî esaslara değil cüz'î delillere dayanmaktadır.

Farz ve vâcibin eş anlamlı mı yoksa farklı anlamlara gelen iki ayrı terim mi olduğu konusundaki tartışmada, iki tarafın da vâcibin farklı mertebelere ayrıldığını, sadece kat'î vâcibi inkâr edenin tekfîr edileceğini kabul etmeleri ve farzın da vâcibin de bağlayıcılık açısından aynı olduğu konusunda ihtilafa düşmemeleri, ihtilafın yalnızca lafzî olduğunu söylemek için yeterli değildir. Zira meselenin hem usul hem fûrû hem de itikadî esas alan üç farklı boyutu mevcuttur. Usul açısından ikisinin de bağlayıcı olduğu dikkate alındığında ihtilafın lafzî olduğu öne sürülebilir ki ihtilafın lafzî olduğunu iddia edenler de bu hususu dikkate almışlardır. Ancak farz ve vâcibin fûrûda ve itikadda farklı hükümlere sahip olması mânevî bir ihtilafın varlığını göstermektedir. Öte yandan cumhurun farz ve vâcip terimleri Hanefî ıstılahındaki farz ve vâciple değil kat'î farz-amelî farz ayırımıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla karşı görüş sahiplerinin de Hanefîler gibi ayırım yaptıklarını ihtilafın lafzîliğine delil olarak öne sürmek isabetli değildir.

Mütekellimîn yazım tarzıyla telif edilen usul eserlerinde kat'î vâcip-zannî vâcip ıstılahları kullanılırken fukaha yöntemiyle kaleme alınan eserlerde kat'î farz-zannî farz ıstılahları kullanılmıştır. Bu, cumhur tarafından kullanılan zannî vâcip kavramının Hanefîler'in zannî/amelî farz kavramına karşılık geldiğini göstermesi açısından da önemli bir örnektir.

Farz ve vâcip kavramları Hanefî usul mantığını göstermesi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Konunun Hanefî usulünün çeşitli başlıkları altında işlenmiş olması birçok usul kâidesini altında barındırdığını göstermektedir. Bu başlıklar genelden özele “hucec-i mûcibe-hucec-i müevvize/kat'îlik-zannîlik”, “haber-i vâhid”, “mânevî inkîtâ”, “haber-i vâhidin Kitab'a muâriz olması”, “has-âm-mutlak/nassa ziyade” şeklinde

sıralanabilir. Farz-vâcip ayırımının bu şekilde birçok usul konusuyla alakalı olması konuya dair verilen örneklerin aynılarını tüm bu başlıklar altında görmemizi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bu ayırım mezhebin diğer yapı taşlarıyla olan bağlantısı ve mezhep içi tutarlılık açısından son derece önemlidir. Hanefîler’le cumhur arasında birbirleriyle bağlantılı olan bu başlıkların tamamı hakkında görüş farklılıkları vardır. Ancak ihtilafın temelini -dolayısıyla farz-vâcip ihtilafının da temelini- delillerin sübût ve delâleti noktasındaki görüş farklılıkları oluşturmaktadır. Bu, Hanefîler’i diğer mezheplerden ayıran esas noktayı teşkil etmektedir. Zira diğer mezheplerin fûrûda farz-vâcip ayırımı yaptıkları söylene bile haber-i vâhidle sabit olan bazı fiilleri farz olarak kabul ettikleri için farz ve vâcibi tespit etme noktasında Hanefîler’den ayrılırlar, böylece aralarındaki ihtilaf bâki kalır.

Hanefî fıkıh âlimleri, delillerin kat’îlik ve zannîliğini esas alarak deliller arası hiyerarşiye son derece önem vermişlerdir. Şer’î delillerin katîyet veya zannîyet ifade etmesi sadece farz-vâcip ayırımında etkili olmamış fıkıhın birçok meselesini de etkilemiştir. Hanefîler vâcip lafzını zannî delille elde edilen hükümlere tahsis etmiş, bu nedenle mutlak emrin varid olduğu meselelerde ilgili emri vücûba hamletmiş, ancak delildeki zannîliği dikkate alarak farz hükmünü vermekten kaçınmışlardır. Bunların tamamını nassa ziyade meselesi ile izah etmişlerdir. Farz-vâcip ayırımında karşımıza çıkan en önemli mesele, haber-i vâhidle nassa ziyade yapılamayacağına dairdir. Zannî delillerden kabul edilen haber-i vâhidle kuvvet derecesine uygun olarak hüküm sabit olmuş, aksinin kat’î naslarda bulunan hükme ilave bir hüküm getireceği, ancak bunun bir tür nesih olduğu ve neshin yalnızca eşit kuvvetteki deliller arasında meydana geleceği kabul edilmiştir. Cumhur ise bunun nesih değil beyan olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Hanefîler’i farz ve vâcibe eşit muamele yapmamaya sevk eden esas ve diğerleriyle aralarındaki temel ihtilaf noktası nassa ziyadenin nesih olup olmadığı meselesidir. Diğerleri bunun nesih olmadığını savunduğu için herhangi bir ayırım yapmazken Hanefîler, bunun nesih olacağı gerekçesiyle farklı isimlendirmelere gitmişlerdir.

Hanefîler’in delillerin kat’îliği ve zannîliği esas alınarak kabul ettikleri farz-vâcip ayırımları Nahl sûresi 116. âyet ve bu bağlamdaki âyetler ve metotlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Buna göre Hanefîler’in ayırım yapmalarının özünü delillerin bilgi değeri oluşturmaktadır. Ancak Hanefîler’in farz-vâcip ayırımı delillerin epistemolojik değeri

dikkate alınarak oluşturulmuş olsa da farz ve vâcibin delilin kat'îlik veya zannîliğinden kaynaklanmayan, bunun yerine meselelerdeki önem sırasının dikkate alındığı bazı istisnai kullanımları da vardır. Buna göre Hanefîler, bazı meselelerde önem sırasını dikkate alarak en önemli gördükleri durum için farz, görece ondan bir derece aşağıda olan için vâcip, sünnet, mubah gibi nitelemeler yapabilmişlerdir.

Hanefîler'in vâcip hükmünü sadece sübûtu zannî haber-i vâhidlere tahsis ettiği veya sadece delâleti zannî delillerle vâcip hükmü verdiklerine dair iddialar isabetli değildir. Zira Hanefîler vâcip hükmünü çoğunlukla sübûtu zannî haber-i vâhidlerle sabit fiiller için kullansa da sübûtu kat'î delâleti zannî veya sübûtu zannî delâleti kat'î delillerle de vâcip hükmü verdikleri birçok mesele vardır.

Hanefîler'e yöneltilen diğer bir eleştiri ve itiraz kendilerinin de zaman zaman farz yerine vâcibi, vâcip yerine farz terimini kullandıkları ve böylelikle kendileriyle çeliştikleridir. Ancak Hanefîler'in kullanımları incelendiğinde farzları vâcip kavramıyla ifade ettiklerinde bunu üst bir kavram olarak gerekliliği ifade etmesi bakımından kullandıkları görülmektedir. Vâcip hükmü verilmesi gereken bir fiili farz olarak kabul etmelerini ise amelî farz kavramıyla izah ederler. Hanefîler, farz kelimesinin başına amelî kaydı getirerek hem bu hükme sahip fiilin yokluğuyla ibadetin geçersiz olduğunu hem de inkârının küfrü gerektirmediğini ifade etmek istemişlerdir.

KAYNAKÇA

- Abdulzavî, Ferazdak - Taha Yasin, Halil İbrahim. “Ref’u’t-Teâruz beyne Edilleti Aksami’l-Hükmi’t-Teklîfi ve Nemâzicu mine’t-Tatbikâti’l-Fikhîyye”. *Mecelletü’t-Türâsi’l-İlmî el-’Arabî* 12/2 (2010), 47-69.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1364.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1429/2008.
- Ak, Ayhan. “İbn Hazm’ın Teklifi Hüküm Anlayışı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 23-44.
- . *İbn Rüşd’e Kadar İslâm Hukuku’nda Farz ve Vâcip Kavramlarının Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- . “Hanefîlerin Teferrüd Ettikleri Görüşleri Ekseninde Mezhep Düşüncesinin Nevi Şahsına Münhasır Yapısının Analizi”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Cuhadar vd. 2/80-89. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Alî el-Kârî, Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâti’l-mesâbih*. thk. Cemal İtânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001.
- . *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-Fikhî’l-ekber*. Pakistan: Mektebetü’l-Medîne, 1435/2014.
- . *Fethu bâbi’l- inâye*. 3 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâri’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, 1418/1997.
- Alghad. “el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn”. Erişim 28 Ocak 2021. <https://alghad.com/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B2%D9%84%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D9%86>
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk el-Affî. 4 Cilt. Riyad: Dârü’s-Samî’î, 1424/2003.
- Apaydın, Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 7. Basım. 2019.
- . “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Mânevî İnkıtâ’ Anlayışı”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992). 159-194.
- . “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*. ed. Mehmet Bulut. 285-304. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

- . "Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu's-Şerîa". *İSTEM Dergisi* 7/14 (2009), 107-119.
- . "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- . "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- . "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- . "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1988.
- . "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aybakan, Bilal. "Teklifi hükümler yelpazesinde farz-mendub arasına vâcibi...üretmişlerdir.". *Twitter*. 20 Ocak 2021, 14:38. Erişim 20 Ocak 2021. <https://twitter.com/bilalaybakan/status/1351856651331129344>
- Aydın, Ahmet. *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ayengin, Tevhit. "Rükün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- . "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Endülüsî. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Nezîh Hammâd. Beyrut: Dârü'z-Ze'bî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1392/1973.
- Bahrülulûm el-Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sehâlevî. *Fevâtihü'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Alî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Barış, Ebru. "İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-muvakkı'in* Adlı Eserinde Nassa Ziyade Meselesi Hakkında Hanefiler'e Yöneltiltiği Eleştirilerin Değerlendirmesi". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 158-186.
- Bayder, Osman. "Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair". *Bilimname: Düşünce Platformu* 2017/34 (Ekim 2017), 7-26.
- Bayraktar, İbrahim. "Bayram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bebek, Adil. "Kebîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Beyânûnî, Muhammed Ebül-Feth. *el-Hükmü't-teklîfî fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1409/1988.
- Bedir, Murteza – Kaya, Eyyüp Said. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 186-189. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- . "Umre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- . *el-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd. *Nûrû'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*. thk. Abdü'l-Vâhid el-Hâlidî vd. Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh-Mektebetü Emîr, 2015.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.

- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Çakmak, Selma. *Haneî Mezhebinde Mekruh Kavramı, Gelişimi ve Tenzîhî-Tahrîmî Mekruh Ayrımı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çalışmalar, Akademik. "İhsan Fazlıoğlu-Tekfir Üzerine". *YouTube*. 14 Mayıs 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=cCSp2ArFVgE>
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifî Hüküm Terminolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Demir, Osman. "Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Dilek, Uğur Bekir. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'elesi – I*. ed. İsmail Kurt vd. 661-673. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- . "Vâcip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- . "Farz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/184. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Duman, Soner. *Usul Yazıları*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Dumlu, Emrullah. "Hukukî Serbest Alan: Mubah (Klasik Yaklaşım ve Şâtîbî Örneği)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 157-186.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- . *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskioglu. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 2. Basım, 1966.

- Erdem, Sami. “Vitr Namazı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/111-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erişti, Süleyman. *İslâm Hukuku’nda Mekruh Kavramı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Eroğlu, Selahaddin. “Mekruh”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 297-303.
- Ferrâ’, Ebû Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-‘Udde fî usûli’l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî. 5 Cilt. Riyad: el-Memleketü’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye, 1410/1990.
- . *el-Mesâ’ilü’l-fikhîyye min Kitâbi’r-Rivâyeteyn ve’l-vecheyn*. thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1405/1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Cidde: Şerîketü’l-Medîneti’l-Münevvera li’t-Tibaâ ve’n-Neşr, ts.
- . *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dârü’l-Fikr, ts.
- Güleç, Hasan. “Mubah”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 121-129.
- Günay, Hacı Mehmet. “Şüphe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Günel, Fuat. “Hicr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli’l-fikh*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1403.
- Hasan, Halid Ramazan. *Mu‘cemü Usûli’l-Fikh*. Kâhire: er-Ravza, 1419/1998.
- Heytemî, Şihâbüddîn İbn Hacer. *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc*. thk. Seyyid b. Muhammed es-Sinnârî. 4 Cilt. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1437/2016.
- . *ez-Zevâcir ‘an iktirâfi’l-kebâ’ir*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Cemâzî, 1356.
- Hudarî Bek, Muhammed. *Usûlü’l-fikh*. Kahire: el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 6. Basım. 1389/1969.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf. *Câmi’u beyâni’l-‘ilm ve fazlihî*. thk. Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Dammâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1414/1994.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî. Dımaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1347/1929.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Î'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2002.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-Îmâm Ahmed*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998.
- . *el-Kâfî fi fikhî'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Fâris – Müs'ad Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- . *'Umdetü'l-fikh fi'l-mezhebi'l-Hanbelî*. thk. Ahmed Muhammed Azûz. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Darü'l-Maârif, ts.
- İbn Melek, Abdüllatîf. *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1308.
- İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehrü'l-fâ'ik*. thk. Ahmed İzzü İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Hanefî. *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- . *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el- Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyâni mâ iktedathü rüsümü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmî's-şer'iyât ve't-tahsîlâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Haccî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.
- İbn Şâs, Celâlüddîn Abdullâh b. Necm. *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer. 3 Cilt. b.y. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- . *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. b.y.: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasen Alâüddîn b. Muhammed b. Abbâs. *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*. thk. Abdülkerîm el-Fudaylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1418/1998.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed Zühaylî – Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1413/1993.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi" Ayırımılaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/17 (2009), 65-95.
- İslam ve İhsan – İlamtv, "Efâl-i Mükellefin", *Youtube* (14 Ekim 2016), 00:03:28-00:04:36.
- Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûlil-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kahraman, Abdullah. "Ta'dîl-i Erkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/366. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- . *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2017.
- . "Hüküm". *Fıkıh Usûlü El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 61-105. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Karadeniz, Abdurrahman Huzeyfe. *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukukî Neticeleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Saîd A'râb. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kardâvî, Yûsuf. *el-Halâl ve'l-harâm fî'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1433/2012.

- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe. 4 Cilt. Cidde: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1406/1985.
- . *el-İntisâr fi'l-mesâili'l-kibâr*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abkân, 1413/1993.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fikhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Kılıçer, M. Esad. *İslâm Fıkhdında Re'yi Taraftarları*. Ankara: Selçuk Kitabevi Yayınları, 1961.
- Koca, Ferhat. "Haram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/100-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- . "Helal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Koyuncu, Hasan. "İslâm Hukukunda Rükün ve Şartın Tayininin Fikhî İhtilaflara Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (Ocak 2018), 671-692.
- Köksal, Asım Cüneyd – Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 10. Basım, 2017.
- . "Aile Hukuku". *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhâlim b. Muhammed Emin. *Kamerü'l-akmâr li Nûri'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ebü'l-Fida Murtaza Ali b. Muhammed el-Muhammedî Dâğıştânî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mekteb-i Usul. “Hanefî Usûlüne İlişkin Gözden Kaçan Bir Husus!”. *Facebook*. 21 Şubat 2016. Erişim 20 Ocak 2021.
- <https://www.facebook.com/groups/mektebiusul/permalink/452014405003305>
- Merdâvî, Alâüddîn Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr fi şerhi't-Tahrîr*. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1434/2013.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdülkerîm el-Atâ. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1423/2002.
- Öğüt, Salim. “Hedy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- . “Selâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/344. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Said Bekdaş. Medine: Dârü's-Sirâc, 1437/2016.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- . *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Sifil, Ebubekir. “İ'lâ'ü's-Sünen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/78. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *Usûlü'l-Fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Metâbiu Dârü'l-Kütüb, 2. Basım, 1971.
- Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü'ş-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkadir el-Hatîb el-Hasenî. Bahreyn: Mektebetü Nizâm Ya'kûbî el-Hassâ, 1434/2013.
- . *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Tandjigora, Oumar. *İmâm Mâlik'in Muvatta'ında Yer Alan Mekruh Kavramı ve Bu Kavramın Mâliki Mezhebine Yansımaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *et-Telvîh ale't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- . *Şerhu'l-Akâid*. b.y.: Dârü'l-Beyrûtî, 1428/2007.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. nşr. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Riyad: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1419/1998.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Fıkıh Usulünde Haram Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Usta, Havva. *İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid'inde Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1992.
- Wensinck, Arent Jean. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'nnebevî*. 7 Cilt. Leiden: Mektebetü Brill, 1936.
- Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

- Yaşaroğlu, Kâmil. “Kazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/110-113. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Mehmet. *Teklîfî Hükmün Derecelendirilmesine Tesir Eden Faktörler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Tekfir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/350-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “Fitre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- . *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yılmaz, İbrahim. “Şâtıbî’de Mertebetü’l-Afv Kavramı: Beş Teklifi Hüküm Dışında Kalan Durumlar ve Mubah ile İlişkisi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 125-162.
- . “Mubahın Şer’î Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 206-239.
- Zafîrî, Meryem Muhammed Salih. *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fikhîyye*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1422/2002.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed. *Gâyetü’l-vüsûl şerhu Lübbi’l-usûl*. thk. Muhammed Abdülilâh Sa’d. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1437/2016.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1413/1992.
- . *el-Mensûr fi’l-kavâ’id*. thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd. 3 Cilt. Kuveyt: Şirketü Dâri’l-Kuveyt li’s-Sahâfe, 2. Basım, 1405/1985.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fi Usûli’l-Fikh*. b.y. Müessesetü Kurtuba, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi Usûli’l-Fikh*. Beyrut: Darü’l-Fikri’l-Mu’âsır, 1415/1994.
- . *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletüh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 2. Basım, ts.

ÖZGEÇMİŞ

Üniversite eğitimine Yalova Üniversitesi (Arapça) İslami İlimler Fakültesi'nde başlayan Ebru BARIŞ 2018 yılında buradan mezun olmuştur. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başlamıştır. BARIŞ, 2019 yılından beri Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Fıkıh Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.