

İSLAM HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE TAABBUDÎ HÜKÜMLER VE TAABBUDİYYÂTIN SAHASI ÜZERİNE*

Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN**

On Ta'abbudî Judgments and Their Scopes in Islamic Legal Thought

Islamic jurists classified the religious Judgments in different parts. Ta'abbudî Judgments have an important position in this classification. Some Judgments are called as taabbudî in islamic literature. Because the obliged persons bound to accept this Judgments without reasoning. Determining the scope of this Judgments is very important from the standpoint of islamic legal thought.

GİRİŞ

Bütün dinlerin temel hedefi, bireyin davranışlarını kontrol altına alarak, fert ve toplum maslahatına uygun olacak şekilde yönlendirmektir. İslam dini de temelde ferdi esas almakla birlikte, ruh ve beden sağlığı yerinde, ahlaklı bireylerin yetişmesini sağlayarak bu nitelikteki fertlerin oluşturacağı erdemli toplumu amaçlamaktadır. İslam, insanları ve toplumları yönlendirmek için bir takım ilkeler vaz etmiştir ki, bu ilkelere genel olarak *hüküm* adı verilmektedir. Bu bakımdan İslam Dini'nin temel kaynağı olan Kur'ân'ın hükümler manzumesi olduğu söylenebilir. Kur'ân'da yer alan hükümlerin bağlayıcılıkları, üslupları ve formları farklı olsa da, hepsinin nihâî hedefi insanların bireysel ve toplumsal maslahatını gerçekleştirmektir. Kur'ân, hükümleri arasında kategorik bir ayırım yapmamış, bütün hükümlerini çizdiği ana hedefin yardımcı elemanları olarak görmüştür. Bu sebeple Kur'ân bütünlüğü içerisinde kıssaların da ahkâm âyetleri kadar ana hedefi gerçekleştirmeye katkısı vardır denilebilir. Ancak daha sonra fikhin gelişmesi ve farklı ilim branşlarının oluşması sonucu İslam bilginleri Kur'ân hükümlerini yeniden ele alarak farklı şekillerde tasnif etme yoluna gitmişlerdir. Bu arada daha çok hukuku ve hukukî olayları ilgilendiren hükümler ahkâm âyetleri adı altında toplanmış ve bu adla müstakil eserler yazılmıştır. İncelemeye esas aldıkları âyetlerin tamamı gerçekten hukukî olup olmadığı tartışmaya açık olsa da, *ahkâm tefsirleri* temelde hukuk normu getiren âyetleri açıklamayı hedef edinmiştir.

* ¹ Bu makale, büyük oranda Abdullah Kahraman'ın, İslam'da İbadetlerin Değişmezliği (İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli-Taabbudî Hükümler, İstanbul 2002) adlı kitabının 7-188. sayfalarındaki bilgiler esas alınarak hazırlanmıştır.

** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam hukukçuları, hükümlerin aslı delillerinden saydıkları kıyası, işlevsel hale getirebilmek için *ta'lil* yöntemini geliştirmişlerdir. Söz konusu yöntem, alternatif hükümler oluşturmaya yardımcı olduğu için nassların uygulama alanını genişletici bir fonksiyon da icra etmiştir. Mesela, şarabın illetini sarhoş edicilik (*iskâr*) olarak tespit eden İslam hukukçuları, bira, rakı gibi müskirâtı şarabın hükmüne dahil edip içilmelerinin haram olduğuna hükmetmekte zorlanmamışlardır. Zira şarapla ilgili hüküm *ta'lilî* olup haram oluşunun illeti tespit edilebilmektedir. Ancak bazı hükümler vardır ki, bunların illeti tespit edilemeyeceğinden *ta'lil* işleminden geçirilmeleri de mümkün değildir. Mesela, namaz kılmanın gerçek illetini tespit etmek mümkün olmadığından, namaz yerine başka bir ibadet ikame etmek mümkün değildir. İşte İslam hukuk düşüncesinde illeti tespit edilemeyen ve olduğu gibi kabul edilmesi gereken hükümler *taabbudî* adını almaktadır. Bu makalede söz konusu hükümlerin tanımı, özellikleri, sahası gibi hususlar ele alınacaktır.

I. TAABBUD, TAABBUDÎ HÜKÜM ve TAABBUDÎ HÜKMÜN TANIMI

A. Taabbud Kavramı

Taabbud (تعبد) kelimesi sözlükte, boyun eğme, alçak gönüllü olma, itaat etme, tapma, kulluk etme gibi anlamlara gelen “a.b.d” kelimesinden³ türemiştir. Kelime olarak *taabbud*, Yüce Allah’a ibâdete aşırı gayret göstermek⁴, ibâdet etmek, kendini ibâdete vermek⁵, boyun eğmek gibi anlamlara gelmektedir. İnsan özne kılındığında, birinin kendisine ibâdet etmesini istemek anlamını ifâde eden bu kelime, Allah’ın özne olduğu bir cümlede, kullarını ibâdet vb. yükümlülüklerle sorumlu tutması anlamına gelmektedir⁶.

Taabbud kelimesi, sonuna nisbet (aidiyet) *yâ’sı* eklenip *taabbudî* (تعبدی) şeklini aldığı anda, bir hükmün taabbud alanına dahil olduğunu ifâde etmekte ve *taabbud* özelliği taşıyan hükümlerin adı olmaktadır. *Taabbud* özelliği taşıyan hükümlere *taabbudî* veya *el-ahkâmu’t-taabbudîyye* (الأحكام التعبدية) denilmektedir⁷. *Taabbudî* tabiri, fıkıh ve fıkıh usûlü kitaplarında gerekçesi akılla kavranabilen hükümleri ifâde eden *ma’kûlu’l-ma’nâ* (معقول المعنى) ve *ta’lilî* (تعليلى) kelimesinin mukabili (zıddı) olarak da kullanılmaktadır⁸.

Dinî literatürde daha çok, mükellefin bir hükmü algılayış biçimini, sorgulama-

³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “a.b.d” md., III, 270-273; İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’ân*, 479.

⁴ Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “a.b.d” md., I, 201.

⁵ Kelimenin bu anlamda kullanıldığı bazı hadisler için bk. Nesâî, Eşribe, 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 402; Wensinck, A.J., *el-Mu’cemu’l-müfehres li-elfâzi’l-hadîsi’n-nebevî*, IV, 107. Fıkıh Usûlü kitaplarında *taabbud* kelimesi yaygın olarak *amel etmek* manasında kullanılmıştır. Mesela *kıyas* bölümlerinde *et-taabbud bi’l-kıyas* ifadesine sıkça rastlanmaktadır. Örnek olarak bk. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 234, 235.

⁶ İbn Abbâd, *el-Muhît fi’l-lüġa*, “a.b.d” md., I, 430; İbn Fâris, *Mu’cemu makâyisi’l-lüġa*, “a.b.d” md., IV, 206; İbn Manzûr, “a.b.d” md., III, 270-272; Zebidî, *Tacu’l-arûs*, “a.b.d” md., V, 89.

⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 638; İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-şer’iati’l-İslamiyye*, 44; Hudarî, *Usûlu’l-fikh*, 307; Hallâf, *İlm-i usûlü’l-fikh*, 68.

⁸ Bk. İbn Abdisselam, *Kavâ’idu’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm*, I, 19; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-muvakke’in*, II, 86; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 315, 318, 321; İbn Kudâme, *el-Muġnî*, I, 753; Sübkî, Ali b. Abdî’l-Kâfi, *el-İbhac*, III, 98; Şirbînî, *el-Iknâ*, I, 19, 36; Büceyrimî, *Hâşiye*, I, 60; Düsûkî, *Hâşiye*, II, 363; İbn Müflih, *el-Mübdî*, I, 170; Şirvânî, *Hâşiye*, I, 67, 387; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 218; Dimyâtî, *İ’ânetü’l-tâlibîn*, I, 21; Hâdimî, *Mecâmi’u’l-hakâik*, 226; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu* (yayınlanmayan), Sıdkı Gülle, V, 269. Bu eserin Türkçe neşri ile ilgili bir değerlendirme için bk. İslâm Araştırmaları Dergisi (İSAM), sy. 3, İstanbul 1999, s. 297-3000.

dan teslimiyetini ve ifâ ediş niyetini ifâde etmek için kullanılan⁹ *taabbudî* ve bunun çoğulu olan *taabbudîyyât* (تعدييات) kavramı, fıkıhçıların ve fıkıh usûlcülerinin terminolojisinde, *İbâdet ve zühte ait ameller ve meşru' kılınmasında, mükellefin kulluk ve teslimiyetini denemek (taabbud) dışında başka bir hikmetin*¹⁰ *gözükmediği hükümler* anlamda kullanılmaktadır. Kul sırf mükellef olduğu için bunları yaparsa sevap kazanır, yapmazsa günahkâr olur ve cezaya çarptırılır¹¹. Biz dînî hükümlerin taşıdığı bu özelliği *taabbudîlik* tabiri ile karşıladık

B. Taabbudî Hüküm Kavramı

Kaynaklarda yer alan “taabbudî hüküm” ifadesinden, ilk bakışta *taabbudî* ifadesinin tek bir anlamda kullanıldığı şeklinde bir kanaat hasıl olmaktadır. Ancak bu doğru değildir. Zira genel olarak müellifler *taabbudî* ifadesini *dar anlamda* kullanmışlarsa da, bu ifadeyi *geniş anlamda* kullananlar da vardır. Bir başka ifadeyle taşıdığı *taabbud* anlamı bakımından hükümler iki alt başlığa ayrılmıştır. Böyle bir ayrımı, çok net olmamakla birlikte, Şâtıbî (790/1388)'de görmekteyiz. O, *el-Muvâfakât* adlı eserinin ilgili bölümünde bu konuda dakik bir ayrımına yer vermiştir¹². Şâtıbî'nin bu konudaki ifadeleri dikkatli okunduğunda, satır aralarında, taşıdığı *taabbud* anlamı bakımından hükümleri biri *dar*, diğeri de *geniş* olmak üzere, iki kısma ayırdığı görülecektir. Buna göre, *geniş anlamda taabbudîlik*, ister gerekçesi akılla kavransın isterse kavranmasın, dînî bir yükümlülüğü, taşıdığı *maslahat*, *hikmet* ve *illet* gibi gerekçeleri dikkate almadan, sırf Şârî'in talebi olduğu için yerine getirmektir. Söz konusu yükümlülüğün, belirtilen *taabbudîlik* özelliğini taşıması için ibâdet ya da muâmelât alanına dahil olması arasında fark bulunmadığı gibi, emir ya da yasak (nehiy) olması arasında da fark yoktur. Yani bütün dînî yükümlülüklerin bu anlamda *taabbudî* olan bir yönü bulunmaktadır¹³.

Geniş anlamda *taabbudîlik* özelliği taşıyan hükümlerin vaz edilmiş gerekçelerine dair objektif ve istikrarlı bir takım vasıflar akılla tespit edilebileceği için bunlar kıyasa konu olurlar. Kıyasa konu olan bu hükümler esas alınarak tespit edilen gerekçeyi ya da maslahatı gerçekleştirecek yeni hükümler türetilebilir. Aynı zamanda gerekçe değiştiğinde ona bağlı olan hükmün değişmesi de mümkün olur. Bu hükümlere yapılan kıyas sonucunda tespit edilen gerekçe değiştiğinde nassta yer alan mevcut hüküm tamamen ortadan kaldırılamaz ise de, söz konusu gerekçe ve gayeyi veya maslahatı gerçekleştirecek alternatif hükümler oluşturulabilir.

Dar anlamda taabbudîlik ise, vaz edilmiş gerekçesi akılla kavranılamayan dînî bir yükümlülüğü sadece Şârî'in emri ya da nehiy olduğu için kabul ile karşılamak ve gereğini ifâ etmek demektir¹⁴.

⁹ Bk. İbn Abdisselam, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, I, 19; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 311, 316, 318, 321, Sübkî, Ali b. Abdî'l-Kâfî, *el-İbhâc*, III, 98; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 47, a.mlf., *el-İkna'*, I, 36; Düsükî, *Hâşiye*, I, 34; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, I, 170; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 218; Büceyrimî, *Hâşiye*, I, 60; Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn*, II, 166; İbn Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 131, 183; *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*, XII, 201.

¹⁰ Buradaki hikmetten maksat, kulun malını, canını, ırzını, dinini ve aklını korumaya yönelik maslahatıdır. Cennete girip Allah'ın azabından korunma şeklindeki uhrevî maslahat ise taabbudî olsun olmasın bütün emir ve yasaklara uymanın tabii sonucudur. Bk. *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*, XII, 201.

¹¹ İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, I, 19; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 328; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 447; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 366, 378; Hallâf, *İlm-i usûl-i'fıkıh*, 68.

¹² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 308, 310, 317, 318, 319.

¹³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 310, 317-319.

¹⁴ İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, I, 19; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 318-319; Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I, 385-

Gayr-i muallel (illetleri bilinmeyen) adı da verilen bu gibi hükümler ve bunların yer aldığı naslar kıyasa konu olmazlar¹⁵. İşte bu gibi hükümler dar anlamda taabbudîdir¹⁶. Yani bu gibi hükümlerin taşıdığı ve kıyasa konu olmalarını sağlayacak özel hikmet ve maslahatlar akılla tam ve kesin olarak bilinemez. Genel anlamda taşıdıkları gerekçe ve hikmetler akılla bilinebilir ise de, kıyas için bu kadarı yeterli değildir¹⁷. Buna göre, dar anlamda taabbudî olan hükümler, hikmetlerinin kavranması ve mükelleflerin onlara olan teslimiyetinin artırılması maksadıyla bir yoruma tabi tutulabilirlerse de, esas vaz edilmiş gerekçeleri (illetleri) tespit edilip maslahata ve illete göre değiştirilme anlamında bir yoruma konu edilemezler¹⁸. Meselâ, sabah namazının iki rekat oluşuna kıyasla akşam namazının da iki rekat olması gerektiğine hükmedilemez¹⁹. *Taabbudî hüküm* denince akla gelen daha çok bu anlamdaki hükümlerdir.

Dar anlamda taabbudîlik ile geniş mânâda taabbudîlik, bir yükümlülüğün öncelikle Şâri'in talebi olduğu için yerine getirilmesi, ifâsında sevap, terkinde ise günah bulunması bakımından ortak ise de, bu iki anlam kapsadıkları hükümler ve bu hükümlere kazandırdıkları bazı özellikler dolayısıyla farklılık arz etmektedirler. Bizim burada kastedtiğimiz dar anlamda taabbudî olan hükümlerdir. Bundan böyle "taabbudî" ifadesi mutlak olarak kullanıldığında, dar anlamda taabbudî hükümler kastedilmiş olacaktır.

C. Taabbudî Hükümün Tanımı

Klasik kaynaklarda *taabbudî* hükümlerin teknik bir tanımının bulunmadığı görülmektedir. Sadece fıkıh usulü eserlerinde kıyasın şartları sayılırken kıyasa konu olacak ya da *makîsun aleyh* olacak hükümün *ta'lîl* edilebilir olması gerektiği ifade edilmiş, *ta'lîl* edilemeyen hükümlerin ise *taabbudî* olduğu belirtilmiştir. Bu kabil ifadelerin bir kavramı teknik anlamda tanımlamaya yetmeyeceği açıktır. Ancak *taabbudî* hükümlerin özelliklerine dair verilen bilgilerden ve bazı çağdaş müelliflerin ifadelerinden hareketle üzerinde durduğumuz taabbudî hükümleri şu şekilde tanımlayabiliriz:

Taabbudî hüküm: Aslında ma'kul olmakla birlikte, doğrudan aklın alanına girmeyen, vaz edilmiş gerekçeleri (illetleri) akılla tam olarak anlaşılamayan, Şâri'in (kanun koyucunun) kendileriyle neyi amaçladığı gizli kalmış hükümlerdir. Bu tür hükümlerde aslolan, istenilen şeye öylece uymaktır. Mükellefler bunları eksiksiz, noksansız ve istenildiği gibi yerine getirmekle yükümlüdürler. Bu gibi hükümlerde herhangi bir yoruma gitmek ve hükmü esnetmek de mümkün değildir²⁰.

→

386.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 264-265; Hallâf, *İlm-i Usûli'l-fıkıh*, 257; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 61.

¹⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 310. Ayrıca bk. İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, I, 19; Dehlevî, I, 386. Şâtîbî dar anlamda taabbudîliği şu cümle ifade etmiştir: "ومعني التعبد عندهم انه ما لا يعقل معناه علي الخصوص" *el-Muvâfakât*, II, 318.

¹⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 318 ve Draz'ın notu. Draz bu hususu şöyle açıklamıştır:

اي مالاتعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح ان تكون اساسا للقياس اما العلة العامة فهي موجودة في (التعدي).

¹⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 310; a.mlf., *el-İ'tisâm*, II, 132; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 97, 106. Örnek için bk. Dimyâtî, Ebû Bekir Muhammed Safa, *l'ânetü't-tâlibîn*, III, 16; Büceyrimî, Süleyman b. Ömer, *Hâşiye*, II, 188, 191.

¹⁹ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 61.

²⁰ İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, I, 19; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 308-309, 318-319; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 97; Hâdimî, *Mecâmî'u'l-hakâik*, 226; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, IV, 113-114; Dehlevî, *Hucceullâh*, I,

→

İslam hukuku kaynaklarında yer alan *ibadet*, *hakkullah*, *kâsır illetle muallel* gibi kavramlar, bir yönüyle taabbudî hükümleri hatırlatıyorsa da, *taabbudî* ifadesinin dışında, söz konusu hükümleri en iyi ifade eden alternatif kavram, *gayri ma'kûli'l-ma'nâ* tabiridir.

II. Hükümlerde Taabbud Anlayışının Dayanağı ve Tarihî Temelleri

İslâm âlimlerinin geneli, dînî hükümlerde her zaman için bir hikmet gözetildiği düşüncesindedirler²¹. Hükümün hikmetsiz olması, her şeyi hikmetle yapan ve *hakim* sıfatı ile muttasıf Şâri' Teâlâ'nın bu sıfatı ile bağdaşmaz. Ancak insanlar her zaman bu hikmetleri keşfedemeyebilirler. Öyle hükümler vardır ki, aslında makul olmakla birlikte, yine de akıl onların neden ve niçinini izahtan aciz kalır. Bu durumda teslimiyet ve istenileni yerine getirmekten başka bir şey yapılamaz²². İslâm'da bu kabil hükümlerin bulunduğu bir gerçektir. İslamî hükümler içerisinde kendilerine has özellikleriyle bilinen ve *taabbudî* diye adlandırılan bu gibi hükümler dayanaktan yoksun değildir. Her ne kadar adları sonradan konulmuşsa da, söz konusu hükümlerin belirtilen adı almalarını gerektiren ve onlara taabbud özelliği veren bazı etkenler bulunmaktadır ki, bunlara *taabbudî hükümlerin dînî dayanakları denilebilir*. Bu dayanaklar aynı zamanda söz konusu hükümlerin tarihî temellerini oluşturmaktadır. Buna göre taabbudî hükümlerin belirlenmesine ve ayrı bir kısım oluşturmaya kaynaklık eden unsurlar *Kitap, Sünnet, sahabe'nin tavri ve hukukçuların yorumu* şeklinde ifade edilebilir.

A. Kitap

Kur'an'ın taabbudî hükümlere kaynaklık etmesini kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Kur'an'ı Kerim'de yer alan hükümlerin delalet ve bağlayıcılık açısından aynı derecede olmadığı bilinen bir husustur. Hükme delaleti açık ve kesin olan âyetler yanında, delaleti zannî olan ve yoruma müsait bulunan âyetler de vardır. İslam bilginleri hükme delaleti açık ve kesin olan âyetleri –ki, bunlara *kat'iyât* denilmiştir– taabbudî hükümler kategorisinde değerlendirmiş ve bu gibi hükümlerin ictihada konu olmayacağını da belirtmişlerdir. “*Mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur*”²³ kuralı da daha çok bu anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmalıdır²⁴. Böylece inanç,

→

386-387; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 117; Köse Saffet, “*İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri*”, s. 53. Hamdi Yazır'ın bu hükümlerle ilgili tanımı şöyledir: *Taabbudî, şer'i bir hükmün neden ve niçin gibi illetlere bağlı olmadan sâbit olmasıdır*. Bir başka ifade ile, illet ve maslahatı idrak olunamayan hükmün sıfatına yâ'yı nisbetle *taabbudî* denilir. Taabbudî hükümleri iki kısma ayıran Yazır bunları şöyle ifade etmiştir: 1. *Taabbud-i bâtil*: Gerek zahiren ve gerekse bâtinen hiçbir maslahatı tazammun etmeden sâbit olan hüküm. 2. *Taabbud-i Sahîh*: Kulların nazarında mestûr olmakla beraber, yani kulların mahiyetini ve hikmetini kavrayamamalarına rağmen bir maslahatı tazammun eden hüküm. Bk. Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, V, 269. Ali Haydar Efendi'nin Değerlendirmesine göre ise, taabbudî hükümlerin yer aldığı nasslara nusûs-ı taabbudî diye adı verilir. Mükellef bunların zahirine göre amelle yükümlü olup illetlerini istinbata ihtiyaç bulunmamaktadır. Esasen ictihada konu olmayan bu gibi nassların ibâre, işâret ve delâletlerine göre amel edilmelidir. Bk. Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 366, 378.

²¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 308; İbn Kayyım, *İ'lâm*, II, 86-87, III, 3; Zencânî, *Tahricu'l-furû' ale'l-usûl*, 38 vd.; Dehlevî, I, 27; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 13-14 vd.; Şelebî, 278 vd.; Goldziher, *Zahiriler*, 11.

²² İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, I, 19; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 308.

²³ Hâdimî, *Mecâmî'*, 329; Mecelle, md. 14.

²⁴ Zerka, Ahmed, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 147-150; Kürdî, Ahmed el-Haccî, Minhâc (Mukarraru'l-medhalî'l-fikhî-el-kavâ'idü'l-küllîyye), 78-79.

ibâdet, miktarlar (*mukadderât*), keffâret, miktarı belli cezalar (*hudûd*), miras payları, temel ahlâkî özellikler ve genel kurallarla ilgili naslar, kat'i hükümler olmaları ve *zarûrât-ı dinîyyeden* sayılmaları dolayısıyla taabbudî olarak adlandırılmış ve değişmeye konu yapılamayacakları ifâde edilmiştir²⁵.

Kur'ân'ın, belirtilen bu hükümlerin bir kısmını Allah'ın hadleri/sınırları (*hudûdullah*) olarak adlandırıp aşılmamalarını istemesi²⁶ söz konusu hükümlerin *taabbudî* özelliğini pekiştirmiştir²⁷. Buna göre Kur'ân'da hem dar hem de geniş anlamda *taabbudî* hükümleri en iyi ifâde eden kavram *hudûdullah*'dir.

Kur'ân'da on iki yerde *hudûdullah*²⁸, bir yerde *hudûdehu*²⁹, bir yerde de, *hudûde mâ enzelellahu alâ Resûlihi*³⁰ olmak üzere toplam on dört kere geçmekte olan bu kelime, geçtiği yerlerin tamamında Allah'ın sınırları ve hükümleri anlamını ifâde etmektedir. Kur'ân, helal, haram, mübah ve farz olarak nitelenen prensiplerinin bir kısmını ifâde ederken, *hudûdullah* kavramını kullanmakta ve bu prensiplerin Allah'ın hükümleri olduklarını, dolayısıyla ihlal edilmemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu ifâdenin yer aldığı âyetlerin bir kısmında “*Bunlar Allah'ın sınırları/hükümleridir. Onları çiğneyip geçmeyin*”³¹, “*Onlara yaklaşmayın*”³², “*Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse gerçekten o kendi nefisine zulmetmiş demektir*”³³ denilmesi konumuz açısından önemlidir.

Hudûdullah kavramı Kur'ân'da sınırlı birkaç konuyu ifâde etmesi yanında, Allah'ın din olarak insanlara sunduğu bütün hükümleri ifâde edecek tarzda da kullanılmış, bunlara bağlı kalınması ve sınırlarının aşılmaması istenmiştir. Allah'ın sınırları olarak tanımlanan dînî hükümlere belirtilen yönlerde yapılan vurgular mükellefin zihninde onların değişmeyeceği ve olduğu gibi kabul edilip uygulanmaları yönünde bir kanaat meydana getirmiştir³⁴.

“*Bugün sizin dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'ı seçtim...*”³⁵ meâlindeki âyetin de *taabbud* anlayışının gelişip yerleşmesine kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Zahirî mezhebinin önde gelen âlimlerinden İbn Hazm (456/1604) bu âyetten hareketle, “yakinen biliyoruz ki, din kemale ermiştir, kemale eren bir şeye ekleme veya ondan çıkarma yapmaya ve onu değiştirmeye kimsenin hakkı ve yetkisi yoktur”³⁶ şeklinde bir yorum yapmıştır. Bu yorumuyla o, bir taraftan nasların yorumlanmasında rey'in önünü kapatırken, bir taraftan da Kur'ân ahkâmının tamamının taabbudî olduğunu vurgulamak istemiştir³⁷.

²⁵ Serahsî, Usûl, II, 122; Şâtıbî, Muvâfakât, II, 300-301, 308; Düreynî, el-Menâhicü'l-usûliyye fi'l-ictihâdi bi'r-re'y fiş-şeri'âti'l-İslâmiyye, 19-20; Hallaf, Masâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî fima lâ nassa fih, 25-26; Atar, Fıkıh Usûlü, 61.

²⁶ İlgili ayetler için bk. 2/Bakara, 187, 229, 230; 4/Nisa, 13; 9/Tevbe, 112; 58/Mücadele, 4; 65/Talak, 1.

²⁷ Bk. Karadâvî, *Hasâis*, 47.

²⁸ 2/Bakara, 187, 229, 230; 4/Nisa, 13; 9/Tevbe, 112; 58/Mücadele, 4; 65/Talak, 1.

²⁹ 4/Nisa, 14.

³⁰ 9/Tevbe, 97.

³¹ 2/Bakara, 229.

³² 2/Bakara, 187.

³³ 65/Talak, 1.

³⁴ Geniş bilgi için bk. Kahraman, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*, 23-25.

³⁵ 5/Made, 3.

³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 9-10.

³⁷ İslâm bilginlerinin çoğunluğu ise âyetin, farzların büyük çoğunluğu ile helal ve haramın tamamlandığı-

B. Sünnet

Taabbudî hüküm anlayışına sünnetin katkısı için şunlar söylenebilir: Kur'ân'ın, Allah'ın kesin çizgilerle belirlediği sınırları, emir ve yasakları anlamına gelen *hudûdullah*'a vurgu yapması yanında, Hz. Peygamber'in de aynı temayı ifâde eden açıklamalarının taabbudî hükümlerin sünnet dayanağını oluşturduğu söylenebilir. *Hudûdullah* kavramının geçtiği hadisler baktığımızda şunu görmekteyiz: Hadislerde bu tabir, bazen Allah tarafından belirlenen bütün hükümleri ifâde edecek şekilde kullanılırken³⁸, bazen bağlayıcılığı kesin olan cüz'î hükümleri³⁹ anlatmak için kullanılmıştır. Ancak bu tabirin, fıkıh kitaplarında olduğu gibi, hadislerde daha çok sınırları belli ceza hükümlerini ifâde etmek için kullanıldığı da görülmektedir⁴⁰.

Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadisler şöyledir: "Allah'ın kitabında helal olarak belirlediği helal, haram olarak ifâde ettiği ise haramdır. Sükût edip değinmediği hususlar (dan) ise (kulları) muaf tutulmuştur, Allah'ın muaf tutmasını kabulle karşılayınız, zira Allah hiçbir şeyi unutmaz"⁴¹, "Allah (sizin için) bir takım hudûdlar belirlemiştir, onları aşmayın; bir takım farzlar ortaya koymuştur, onları (terk ederek) zayi etmeyin; bazı şeyleri haram kılmıştır, onları çiğnemeyin. Bazı konularda, unuttuğundan değil, sadece size olan rahmetinden dolayı sükût etmiştir onları da araştırmayın"⁴².

Kur'ân'da belirlenmiş ve delaleti kesin olan hükümlerin bağlayıcılığını, değişmezliğini ve onlara teslimiyetin gerekliliğini dolayısıyla da taabbudîliğini ifâde eden bu rivâyetler yanında, özellikle fıkıh kitaplarında *taabbudî* olarak adlandırılan hükümlerin temel kaynaklarından birinin sünnet olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in bazı konulara ilişkin açıklamaları, belli ve açık gerekçelere bağlanmamıştır. Söz konusu hükümlerin kabulü için Hz. Peygamber'den sadır olmasını yeterli gören kimi sahâbîler, bu gibi hükümleri olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu konularla ilgili hadislerin ifâde ettiği hükümleri bazı gerekçelere dayandırmak mümkün ise de, söz konusu hükümlerin ta'lîl edilmeden kabulü sonraları daha yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Bu konu ile ilgili en çok öne sürülen örnek, âdetli kadının namaz ve orucu terk edip, temizlendikten sonra orucu kazâ ile yükümlü olduğu halde namazı kazâ ile sorumlu tutulmamasıdır⁴³. Yine, taabbudî bir hüküm olarak değerlendirilen⁴⁴ kerahet

→

nı ifade ettiği görüşündedirler. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, VI, 61; XVI, 10-11.

³⁸ Buhârî, "Şirket", 6, "Şehâdât", 30; Tirmizî, "Fiten", 12; Darekutnî, *Sünen*, IV, 184, 298; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 129.

³⁹ İbn Mâce, "Talak", 1.

⁴⁰ Buhârî, "Meğazî", 53, "Enbiyâ", 54, "Hudûd", 12, 42; Müslim, "Hudûd", 8, 9, 40; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 14, "Hudûd", 4, 38; Tirmizî, "Hudûd", 6; İbn Mâce, "Hudûd", 6, 32; Muvatta, "Hudûd", 12.

⁴¹ Hz. Peygamber bu hadisin peşinden, "*Rabbin asla unutkan değildir*" (19/Meryem, 64) mealindeki ayeti okumuştur. Bk. Tirmizî, "Libâs", 6; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 12; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 106. tahrirci için bk. Tirmizî, IV, 220; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 107.

⁴² Bazı lafız farklılıklarıyla birlikte bk. Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû'l-Hasen, *es-Sünen*, IV, 184, IV, 298; Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek*, IV, 129; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 12; Heysemî, Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-zevâid*, I, 171, VII, 208; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu's-sağîr*, II, 249; a.mlf., *el-Mu'cemu'l-avsat*, VII, 266, VIII, 381; a.mlf., *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXII, 222, XXIII, 86; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 107. Hadisin tahriri ve geniş bir değerlendirmesi için bk. İbn Receb, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, 275-285. Kıyası reddedenlerin dayanaklarından biri de bu hadistir. Bk. Bigiyef, Mûsâ Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, 158.

⁴³ Buhârî, "Savm", 41. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 274; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 44.

⁴⁴ Dimyâtî, Ebû Bekir Muhammed Safa, *İ'ânetü't-tâlibîn*, I, 121.

vakitlerinde namaz kılma yasağı Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise dayandırılmıştır⁴⁵. Aynı şekilde belli mekanlarda namaz kılma yasağı taabbudî bir hüküm olarak kabul edilirken⁴⁶, Hz. Peygamber'in, yedi yerde namaz kılmayı yasakladığını ifade eden hadisten⁴⁷ hareket edilmiştir.

C. Sahâbenin Tavrı

Sahâbenin ileri gelenlerinden bazılarının ifâdelerinden, bir takım hükümlere *taabbud* anlayışı ile yaklaştıklarını anlamaktayız. Onların bu kabil hükümlerin taabbudî olduğunu andıran yorumları ve bu hükümler karşısında takındıkları teslimiyetçi tavırlar taabbudî hükümlerin hem sahâbe uygulamasına dayalı kaynağını, hem de tarihî temellerini oluşturmaktadır. Çünkü zaman zaman nass-maslahat çatışmasında nassın zâhirini terk eden, nassı tahsis yoluna giden, maslahatı tercih eden ve hükümlerde ta'lîli esas kabul edip uygulayan sahâbenin⁴⁸, bazı hükümler karşısında yorum yapmayıp onlara olduğu gibi teslim olmaları İslâm'da ta'lîl edilemeyen bir takım hükümlerin varlığını ortaya koymaktadır. Bu kabil hükümleri ihtiva eden nasslar karşısında yorumdan kaçınan (*tavakkuf eden*) sahâbe, bunların illetlerini, neden ve niçinini araştırmamış, araştıranları kınamış, bunların, aslında bir illet taşısa da, sonradan söz konusu illetin zâil olduğuna iyice kanaat getirmiştir. Bu sebeple de onlar, bu gibi hükümleri yorumlamak ve değiştirmek yerine, onlara olduğu gibi uymayı tercih yoluna gitmişlerdir⁴⁹. Bu kabil hükümleri ifâde etmek için daha sonraki âlimler *taabbudî* kavramını kullanmışlardır.

Sahâbenin *taabbudî* olarak değerlendirdiği ya da *taabbud* anlayışı ile yaklaştığı örnek birkaç hüküm şöyledir:

1. Buhârî, (256/869), Ebûzzinad'ın (131/748) şöyle dediğini nakletmektedir: "Sünnetler ve hakkın çeşitli şekilleri, çoğu kez insan aklının kavrayamayacağı şekilde (re'yin hilafına)⁵⁰ gelir. Müslümanların ona uymaktan başka çaresi yoktur. Meselâ: Hayızlı kadın orucu kazâ eder fakat (dinde daha önemli bir yeri olan) namazı kazâ etmez"⁵¹. Nitekim Hz. Aişe bu hükmün nedenini soran bir kadına: "Sen Harûra meşrepli misin?" diyerek onu azarlamış⁵² ve "biz orucu kazâ etmekle emrolunur, namazı kazâ etmekle emrolunmazdık" demiştir⁵³.

⁴⁵ Müslim, "Müsâfirîn", 293; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 51; Tirmizî, "Cenâiz", 41, "Mevâkît", 31, 34; İbn Mâce, "Cenaiz", 30.

⁴⁶ Behûtî, Mansur b. Yûnus, *er-Ravzu'l-murbi'*, I, 154; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 753.

⁴⁷ Bk. İbn Mâce, "Tahâre", 67, "Mesâcid", 4.

⁴⁸ Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 35-72, 302; Döndüren, "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", UÜİFD, c.7, sy.7, s, 92-94; a.mlf., "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, s, 93-96; Yavuz, Yûnus Vehbi, "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, s, 65.

⁴⁹ Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 69.

⁵⁰ Aynı metinde geçen *hakkın çeşitli şekilleri (vücûhu'l-hak)* tabirini şer'i hükümler, *hilâfu'r-re'y* ifadesini ise akla ve kıyasa aykırı şekilde açıklamıştır. 'Umdetü'l-kârî, IX, 121.

⁵¹ Buhârî, "Savn", 41. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 274; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 44.

⁵² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 308.

⁵³ Buhârî, "Hayz", 20. Hz. Aişe: "Sen harurî misin"ç derken, muhtemelen, sen harici meşrepli misin demek istemiştir. Aslında Harûra, Haricilerin ilk defa toplandığı Kûfe yakınlarında bir köydür. Hariciler ise icmâya aykırı olarak, hayızlı kadının kılamadığı namazları da kaza etmesi gerektiği kanaatini taşırlar (Aynî, III, 207; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, I, 335). Ayrıca sünnete re'yi tercih etmek de onların adeti idi (Aynî, IX, 121). Onlar hükümlerin illetlerini araştırır ve re'ye geniş yer verirlerdi (Şelebî,

Hız. Aışe'nin bu sözünü eserine alan Şâtıbî, bununla ilgili şöyle bir yorum yapmaktadır: "Onun bu sözü, konunun *taabbudî* oluşunun meşakkatle ta'lîli yönüne gidilmesinden daha isabetli olacağını göstermektedir. Zira *taabbudî* konular, özel illeti anlaşılşın diye konulmuş şeyler değildir"⁵⁴.

2. Hız. Ömer'in, Hacer-i esved ile ilgili olarak şöyle dediğı nakledilmektedir: "Vallahi senin fayda ve zarar vermeyecek bir taş olduğunu çok iyi biliyorum, fakat Resûlullah'ın seni istilam ettiğini (selamladığını) gördüğüm için ben de istilam ediyorum"⁵⁵. Ayrıca Hız. Ömer'in şöyle dediğı de nakledilmiştir: "Allah Allah! Halaya varis olunduğı halde kendisi varis olmamaktadır"⁵⁶.

3. İbn Mes'ûd'un: "Dininizde kıyasla hüküm verdiğiniz vakit Allah'ın haram kıldığı pek çok şeyi helal, helal kıldığı pek çok şeyi de haram kılmış olursunuz", şeklindeki sözü ile İbn Ömer'in: "Sünnet, Resûlullah'ın sünnetidir, re'yi müslümanlar için sünnet haline getirmeyin"⁵⁷ yollu açıklaması da bu mealdedir.

4. Hükümlerde taabbudîlik özelliğı bulunduğuna ve bu anlayışın tarihi temellerine işaret eden en çarpıcı örneklerden birisi de Hız. Ali ve Hız. Osman'a nisbet edilen şu sözdür: "*Din (sırf) akilla olsaydı, mestin üst kısmı yerine altına meshetmek daha makul olurdu. Halbuki ben Resûlullah'ı mestlerinin üzerine meshederken gördüm*"⁵⁸.

Bazı hükümler karşısında sahâbenin teslimiyetçi tavrını gösteren bu örnekler en azından tarihî süreçte hükümlerde taabbudîlik anlayışının varlığı ve nasıl oluştuğı hakkında bize ip uçları vermektedir. Nakledilen rivâyetlerin sıhhati, bunların bir hükmün taabbudîliğini ne derece ifade ettiğı, İslâm'ın ruhuyla ne kadar uygunluk arz ettiğı, hangi sâikle söylendiğı ise üzerinde ayrıca durulması gereken konulardır. Bu rivâyetlerin bir kısmının sahih olduğı, doğru bir anlayış ve algılamayı yansıttığı halde, bazılarının zuhur etmekte olan sünnet muarızlarına ve aşırı re'yci akıma bir tepki olarak söylendiğı anlaşılmaktadır⁵⁹. Nitekim Hız. Aışe'nin azarlamasında, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer'in ifâdelerinde bu tepki açıkça görülmektedir. Nitekim usûl bilgileri de bu ifâdeleri kıyasın lehinde ve aleyhinde olan yaklaşımları anlatırken serdetmişlerdir⁶⁰.

Sahâbenin nakledilen ifâdelerinden, kıyasa aykırı davrandıkları veya re'yi tamamen reddettikleri şeklinde bir izlenim anlaşılıyorsa da, bu isabetli değildir. Zira bu

→

Ta'lîlü'l-ahkâm, 70).

⁵⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 308.

⁵⁵ Buhârî, "Hac", 50, 57, 58. Hız. Ömer'in bu tavrını Hız. Peygamber'in ferman ve tebliğine kayıtsız şartsız teslimiyet ve onun uygulaması karşısında yorumdan uzak durma şeklinde anlayanlar olmuştur. Bk. Miras, Kamil, *Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*, VI, 108.

⁵⁶ Malik, *Muvatta*, "Ferâiz", 9. Bazı müellifler onun bu sözünden hareketle söz konusu hükmü taabbudî kabul ettiğı izlenimini vermişlerse de bu doğru değildir.

⁵⁷ İbn Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübât*, II, 316.

⁵⁸ Şeybani, Muhammed b. Hasen, *el-Hucce*, I, 36; Ebû Dâvûd, Tahâret, 63; Beyhakî, *es-Sünenü's-suğrâ*, s, 103; İbn Hacer, *ed-Diraye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, I, 80; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 184; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, I, 58; İbn Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübât*, II, 315. Mesh hükmünün kıyasla sâbit olmadığı hususunda bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 19. Bu rivayeti Sehârenfûrî şöyle açıklamıştır: Şayet dinî hükümler rivayet ve nakil olmadan sadece akıl ve rey ile olsaydı, pisliklerle daha yakın teması olduğundan mestin altını meshetmek üstünden daha makul olurdu. Bu durum akilla izah edilemeyeceğinden aklın hikmetini kavrayamayacağı bu hükme teslim olması gerekir. Bk. *Bezlü'l-mechûd*, II, 43; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 247.

⁵⁹ Hadislerin bu bakımdan bir değerlendirmesi için bk. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 248.

⁶⁰ Bk. İbn Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübât*, II, 315.

sözlerin söylendikleri ortam ve şartlar dikkate alındığında onların şunu anlatmak istedikleri ortaya çıkmaktadır: Dinin birinci ve aslî kaynağı re'y ve akıl değildir. Akıl ve rey benzer şeylerin kıyasında baş vurulacak bir şeydir. Yani, bu sözler kıyası veya reyi mutlaklaştırıp Kur'ân'ın önüne geçirme şeklindeki anlayışa karşı söylenmiştir. Yoksa bu sözlerin, mutlak anlamda re'y veya kıyası reddetmeye matuf olduğu söylenemez. Zira hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin kıyas ve re'ye dayanarak hüküm verdikleri bir gerçektir⁶¹.

Sahâbenin çoğunluğunun nassları ta'lîl yoluna gitmesine karşılık, az da olsa bir grubun nassları lafzî olarak kabul etmeyi benimsediklerini de görmekteyiz⁶². Kanaatimizce taabbud anlayışının oluşmasında genel olarak nasslara, özel olarak da hadislere lafzî açıdan yaklaşan sahâbenin önemli bir rolü olmuştur.

D. Hukukçuların Yorumu

İslam hukukçularının, aralarında yaklaşım farkı bulunmakla birlikte, tarihi süreçte *taabbud* anlayışını benimseyip bu gibi hükümlerin sahasını, sahabeyle nispetle daha geniş tuttuğunu görmekteyiz. İslam hukukçularının yorumuna göre, abdestte suyun temizlik aracı olarak kullanılmasını bir ölçüde anlamak mümkün olduğu halde, toprağın temizlik maksadıyla kullanılmasını (*teyemmüm*) anlamak kâbil değildir⁶³. Suyûtî (911/1505)'nin belirttiğine göre, suyun temizlik aracı olarak kullanılmasının, gerekçesi akılla bilinen (*ta'lîlî*) hükümlerden olduğunu kabul eden âlimler bulunduğu gibi, bunun taabbudî hükümlerden olduğu kanaatini taşıyanlar da bulunmaktadır⁶⁴.

Hükûmî pislik adı verilen *hades*le ilgili durum daha da ilginçtir. Çünkü cinsiyet organına dokunmaktan⁶⁵, ön ve arkadan çıkan şeylerden dolayı abdest alma gereği⁶⁶, ve abdest için dokunmayan organların yıkanması, pisliğin çıkış yeri yerine (zira istincada su kullanma zarureti olmadığı gibi, az miktardaki necaset de taharete mani değildir),⁶⁷ hiç pisliğin değmediği organların yıkanması gibi hususları akılla kavramak mümkün değildir⁶⁸. Nitekim Ebû Hanîfe (150/767)'nin şöyle dediği nakledilmiş-

⁶¹ Bk. İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 316. Nitekim Sahâbenin rey karşıtı görüşlerini serdedip değerlendiren Gazzâlî, bu rivayetlerin bir kısmının mütevatîr, bir kısmının ise âhâd olduğunu belirttikten sonra, sahâbenin genel görüşünün re'yden ve ictihaddan yana olduğuna işaret etmektedir. Onun görüşüne göre, şayet bu rivayetler Sahîh hatta mütevatîr olsa bile, yine de onların bu rey karşıtı ifadeleriyle meşhur ictihatlarının arasını uzlaştırmak gerekmektedir. Buna göre sahâbenin inkâr ettiği re'yin, nassa muhalif ve müctehid olmayan kişilerden sadır olmuş cehalet kaynaklı ve yeri dışında kullanılan veya hiçbir asla dayanmayan kendiliğinden şeriat koymaya yönelik rey olduğu söylenebilir. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 248.

⁶² Bu yaklaşım ve örnekler için bk. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanması* *Metodoloji Sorunu*, 46-50. Başka örnekler için bk. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 154-170). Ancak sahâbenin çoğunluğu Hz. Peygamber'in tasarruflarını daha geniş bir perspektiften değerlendirmişlerdir (Şelebî, Mustafa, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, s. 35-60; Özaşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 242). Gâî yaklaşımı esas alan bu sahâbîler, bir hadisi anlamaya çalışırken, Hz. Peygamber'in ne dediğinden ziyade ne demek istediğini araştırmış, duyduğu her rivayeti olduğu gibi kabul etmeyip, Hz. Peygamber'in her yaptığını da sünnet kategorisinde görmemiştir (Görmez, s. 47; Özaşar, 242).

⁶³ İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, II, 190; Erdoğan, Mehmet, *Ahkâmın Değişmesi*, 116.

⁶⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 638. Ayrıca bk. Şirbînî, *el-İknâ'*, I, 19; Şirvânî, *Hâşiye*, I, 65, 67.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 69; Tirmizî, "Tahâret", 61, 62. Mezheplerin konuyla ilgili görüşleri için bk. Zühaylî, *el-fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*, I, 277vd.

⁶⁶ Buhârî, "Vudû", 34; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 109, 110; Nesâî, "Tahâret", 137, "Hayz", 6.

⁶⁷ İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, II, 190; Erdoğan, 116. Ayrıca 117 no'lu dipnot.

⁶⁸ İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, II, 260; Şatîbî, *el-Muvâfakât*, II, 300.

tir: “Eğer din akıl ve re’yle olsaydı guslün meniden değil, idrardan dolayı lazım geldiğine hükmederdim. Çünkü idrarın pis olduğunda görüş birliği bulunduğu halde, meninin pis olduğu konusu tartışmalıdır. Yine miras taksiminde kadının payının iki, erkeğinkinin ise bir olmasını isterdim. Çünkü kadın erkeğe göre daha zayıftır”⁶⁹.

Suyûtî abdesti bozan ve guslü gerektiren hükümlerin gerekçesi (illeti) akılla kavranılamayan taabbudî hükümler olduğunu belirttikten sonra şöyle bir yorum yapmıştır:

“Bunlar taabbudî olmasalardı, âlimlerin çoğuna göre temiz sayılan meninin çıkması sebebiyle bedeninin tamamının yıkanması gerekmecekti. Ön ve arkadan çıkan ve pis olduklarında icmâ bulunan pisliklerin çıkış yerlerinin ise yıkanması gerekir”⁷⁰.

Bu örnekler yanında, namazların rekat sayıları, oruç günleri, Kâbe etrafındaki savt ve Safa ile Merve arasında sa’y etme sayıları gibi ibâdet konularını, zina, kazf gibi belli sayı ile belirlenmiş had cezalarını, keffaretlerde belirlenmiş bulunan on fakiri doyurma veya üç gün oruç tutma gibi hükümleri akılla izah etmek⁷¹, “niye şu sayı değil de bu sayı”, “neden şöyle değil de böyle” gibi sorulara tatmin edici cevaplar vermek mümkün değildir⁷². Öteden beri bu hükümlerin ta’lil edilmemiş olması, zamanın ve şartların değişmesiyle değişikliğe tabi tutulmaması taabbudî olarak kabul edildiklerinin en önemli delili olmalıdır.

Temelini, yukarıda örneklemeye çalıştığımız sahabî davranışlarından alarak beslenen taabbud anlayışı sonraki dönemlerde farklı şekiller olarak devam etmiştir. Tarihi süreçte taabbudîlik anlayışına en fazla bağlı kalan Zâhirîler olmuştur. Deliller kategorisinde prensip olarak kıyası reddedip Kitap, Sünnet ve İcmâ ile yetinen Zahirîler, fikhî problemlerin çözümünde Kur’ân ve Sünnet nasslarının zahirini yeterli göyerek ta’lile baş vurmamışlardır. Onlara göre, nassların mânâları akla uygundur, onlar insanların maslahatıdır, fakat her nass kendi mevzuunda kalır. Nasslarda din ve dünyaya ait maslahatlar varsa da bu, nassların içinde saklı kalır ve başkasına geçmez, bunda sebep ve illet aranmaz”⁷³.

Zahirîlerin dışındaki dört büyük mezhep hukukçularının çoğunluğu ise, aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, genel olarak ve prensipte nasslarda ta’lilin esas olduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁴ Ancak taabbud anlayışını da benimseyen bu mezhepler, bazı hükümlerin taabbudî olduğunu söylemekle birlikte, taabbudî hükümlerin sahası ve özelliği gibi hususlarda Zahirîlerin tam tersine bir metod takip etmişlerdir⁷⁵. En azından mezheplerin oluşum sürecinde ve ictihadın serbestçe yapılıp teşvik edildiği dönemlerde durumun böyle olduğu söylenebilir. Fakat bu mezheplerde de, çeşitli sebeplerle, zamanla kabul edilen ta’lil prensibinden sapılmış ve hükümlere taabbud

⁶⁹ Bk. Seharenfuri, *Bezlü’l-mechûd*, II, 43.

⁷⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 638. Ayrıca bk. İbn Abdışşekûr, *Müsellemu’s-sübût*, II, 310vd.

⁷¹ Hallaf, Abdulvehhab, *Masadır*, 26. Diğer örnekler için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 274; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 638.

⁷² Erdoğan, 117.

⁷³ Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hazm* (trc. Osman Keskioglu-Ercan Gündüz), s. 295; Goldziher, *Zahiriler*, 27 vd. İbn Hazm’ın konuyla ilgili görüşlerinin bir özeti için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, II, 602; a.mlf., *el-Muhallâ*, VIII, 102; Ebû Zehra, 295-296.

⁷⁴ Sadece Şâfiîler taabbudu esas kabul etmişlerse de başka gerekçelerle onlar da ta’lil metodunu kullanmışlardır.

⁷⁵ Ebû Zehra, 296.

özelliği yüklemekte aşırılığa kaçıldığı olmuştur⁷⁶.

İslâm hukuk düşüncesinde kıyasa taraftar olanlar kadar, karşı çıkanlar da olmuştur. Bunların kıyas aleyhine ve kıyasa göre hüküm vermenin câiz olmadığına dair geliştirdikleri delillerinden biri de taabbudî hükümlerin varlığıdır. Zira kıyası reddedenler dine akıl yürütme esasına dayalı olarak hüküm verilemeyeceğini, buna engel bazı hükümlerin bulunduğunu ileri sürmüş bunu, *Şâri'in, benzer şeyler arasında farklı, farklı şeyler arasında da benzer hükümler vermesiyle* örneklemiştir⁷⁷. Bu kabil hükümlerin akla aykırı bulunduğunu, bunlar karşısında *taabbud* (mânâsını düşünmeden teslimiyet) tavrı gösterilmesi gerektiğini söyleyerek Şâri'in, dinin aslına akıl yürütmeyi dolayısıyla da kıyası katmadığını iddia etmişlerdir⁷⁸. İşte ilk dönemlerden itibaren yapılan bu tartışmalar taabbudî hükümlerin bir anlamda temel bulmasına yol açmıştır. Daha sonra bu durum, fikhî mezhepler içerisinde, *hükümlerde aslolan ta'lîdir* görüşünü benimseyenler yanında, *hükümlerde aslolan taabbuddür* anlayışını kabul edip savunuların ortaya çıkmasına yol açmıştır⁷⁹.

İslamî hükümler içerisinde taabbudî hükümlerin ayrı bir grup olarak değerlendirilmesinin dayanakları belirtilen dört unsur olmakla birlikte, bu hükümlerin adlandırılmasının fikhî usulünün gelişmesiyle yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân ve hadislerde geçmeyen taabbudî ifadesinin, fikhî usulünün konularından birini oluşturan kıyas işleminde ta'lîl meselesinin gündeme gelmesiyle bağlantılı olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

III. Taabbudî Hükümlerin Özellikleri

Taabbudî hükümlerin tanımından hareketle bu hükümlerin özelliklerini, *kesin nasslara dayanıp dinin aslına dahil olmak, kıyasa konu olmamak, asılları itibarıyla değişime açık olmamak* şeklinde sıralamak mümkündür⁸⁰. Fıkıh kitaplarında taabbudî adı verilen bütün hükümlerde belirtilen bu özellikleri görmek mümkün değildir. Taabbudî hükümler için belirlenen bu özellikler, söz konusu hükümlerin sahası hakkında da bir fikir vermektedir. Yeri geldiğinde bu hususta bilgi verilecektir. Burada şu kadarını ifade edelim ki, İslam hukuk düşüncesi içerisinde olumlu bir taabbud anlayışı benimsenecekse bunun sahasının iyi tespit edilmesi gerekmektedir.

Taabbudî hükümler için belirlenen bu özelliklerin hepsi birbirini tamamlayıcı özellik taşımaktadır. Diğer bir ifade ile, bir hükmün *taabbudî* özellik taşıması, kesin nassa dayanması, dinin aslına dahil olması, kıyasa konu olmaması ve değişime açık olmamasıyla yakından ilgilidir. Buna göre *taabbudî* bir hükmün en temel özelliği kesin nassa dayalı olması ve dinin aslına dahil olmasıdır. Kesin nassa dayanan ve dinin aslına dahil olan bir hüküm, dinin esas unsuru olduğundan değişmesi söz konusu olamaz. Zira din aslî unsurları itibarıyla değişmeyi kabul etmeyen bir yapıdır. Objektif, tutarlı, mutlak teslimiyeti sağlayacak olan bir din için bundan başkası düşünülemez. Mükellefler, bağlı oldukları dinin temel hükümlerini genel anlamda

⁷⁶ Köse, Saffet, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", İslâmiyat, c, 2, sy, 1, Ocak-Mart, Ankara 1999, s. 53-56.

⁷⁷ Meniden dolayı gusül gerekirken, idrânın guslü gerektirmemesi benzer şeylerin farklı hükümlere tabi olmasına; ihramlı iken hataen öldürme ile kasden öldürmenin aynı hükme tabi kılınması ise farklı şeylerin aynı hükme tabi kılınmasına örnektir. İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 310 vd.

⁷⁸ Bk. Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *Şerhu'l-'Umed*, I, 282-283; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 310 vd.

⁷⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Kahraman, 34-65.

⁸⁰ Bk. Kahraman, 86-188.

ve kendilerine göre makul hale getirebilirler. Ancak yine de dinin aslını oluşturan hükümlerin makuliyeti izafilikten ve subjektiflikten kurtulamazlar. Bu sebeple de fukahâ dar anlamda taabbudî olan ibadet ve ibadet niteliği taşıyan hükümleri, objektif bir vasıf olan illetle değil de, daha esnek ve subjektif özellik taşıyan hikmetle ta'lîl etme yoluna gitmişlerdir.

Esasen taabbud kavramı, İslam hukukçularının dinin değişmeyen hükümlerini ifade etmek için geliştirdikleri bir kavramdır. Başka bir ifadeyle, İslam hukukçuları dinin değişmemesi gereken esaslarını taabbud anlayışı içerisinde korumayı hedeflemişlerdir. Bundan dolayı onlar, bir taraftan taabbudî saydıkları hükümleri *illetle* ta'lîl etmekten kaçınıp kıyasa konu etmezken, bir taraftan da söz konusu hükümleri mükellefe benimsetmek için, bunları *hikmetle* ta'lîl cihetine gitmişlerdir⁸¹. İslam hukuk literatüründe, taabbudî hükümlerin kıyasa konu olmadığı ifade edilegelmiştir⁸². Bunun anlamı söz konusu hükümlerin farklı yorumlara müsait olmadığını vurgulamaktır. Zira bir hükmün kıyasa açık olması ta'lîl edilebilirliğini hatıra getirmektedir. Hükmün ta'lîl edilebilmesi, benzerlerinin vaz edilmesine imkan vermekte iken, ta'lîl edilememesi olduğu gibi kabul edilmesini gerektirmektedir. Mesela beş vakit namaz ve bunların rekat sayıları taabbudî olarak kabul edilen hükümlerdendir. Söz konusu hükümlerin neden beş vakit olduğu ve bunların rekat sayılarının gerekçesi ta'lîl yöntemiyle bilinemez. Bundan dolayı da beş vakit namazın illeti tespit edilerek altıncı bir vakit namaz vaz edilemediği gibi, sabah namazının iki rekat olmasından hareketle yatsı namazının da iki rekat olması gerektiğine hükmedilemez⁸³.

Taabbudî olarak kabul edilen hükümlerin taşıdığı maslahat, belirlenen hükümlerin vaz edildiği şekliyle ifa edilmesinde gizlidir. Bu sebeple mesela, orucun insanlara sağlamak istediği maksat ve maslahatın sıhhati korumak olduğu söylenerek, perhiz ve diyet yöntemleri orucun yerine ikame edilerek mevcut oruç hükmü değiştirilemez⁸⁴.

IV. Taabbudî Hükümlerin Sahası

Sahâbenin, dînî hükümleri, *geniş anlamda* bir taabbud anlayışı ile benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak özellikle hükümlerde ta'lîli esas alan sahabenin, *dar anlamda* taabbudî olan hükümlerin sahasını sonraki dönemlere nispetle, daha dar bir alanda tuttuğu söylenebilir. Buna göre sahabe döneminde taabbudî hükümlerin daha çok ibâdet ve ibâdet niteliği taşıyan hükümlerle sınırlı tutulduğu anlaşılmaktadır⁸⁵. İlerleyen dönemlerde çeşitli sâiklerle, özellikle *geniş anlamdaki* taabbud anlayışının *dar anlamdaki* ile karıştırılarak bu hükümlerin sahasının genişletildiğini görmekteyiz. Bu durumun sebep ve sonuçlarına geçmeden önce, İslâm hukukçularının konuyla ilgili yaklaşımlarına değinmek istiyoruz.

Gazzâlî (505/1111), taabbudî ve ta'lîlî olması bakımından hükümleri, sırf

⁸¹ Kahraman, 47-55.

⁸² Serahsî, *Usûl*, II, 122; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 326-328; Emir Pâdişâh, *Teysîr*, IV, 97, 106, 113-114; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 54.

⁸³ Serahsî, *Usûl*, II, 122; Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *Şerhu'l-'Umed*, II, 208; Şatıbî, *el-Muvâfakât*, II, 301; Tûfî, *Şerhu'r-Ravza*, III, 451-452; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 351; Hallaf, *Masâdir*, 26.

⁸⁴ Şatıbî, *el-İtisâm*, II, 135; Akseki, Ahmed Hamdi, *İslam Dini*, 17-18; Erdoğan, Mehmed, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 127; Bardakoğlu, Ali, "Kur'an ve Hukuk", 94-95; Koca, Ferhat, "İbadet", DİA, XIX, 241; Yaman, Ahmet, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya Da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", Marife, Yıl, 2, sy, 1, Bahar 2002, s. 31.

⁸⁵ Şelebî, Ta'lîlî'l-ahkâm, 302.

taabbud veya *tahakküm* için olanlar, illeti ve sebebi bilinenler ve bu iki gruptan birine dahil edilmesi hususunda tereddüt edilenler olmak üzere üç gruba ayırmaktadır⁸⁶. Onun bu tasnifinden dînî hükümlerin tamamının hatta çoğunun dar anlamda taabbüdî olmadığını rahatlıkla çıkarabiliriz. Ancak bütün İslâm âlimleri bu konuda Gazzâlî gibi net bir yaklaşıma sahip değildir. Özellikle İslâm hukukunun duraklama döneminde genel olarak İslâmî hükümlerin, özel olarak da fikhî hükümlerin tamamının taabbüdî olduğunu söyleyenler yanında, orta bir yaklaşımı benimseyenler de olmuştur. Konuyla ilgili yaklaşımları, *taabbudî hükümlerin sahasını dar tutanlar* ve *geniş tutanlar* olmak üzere başlıca iki grupta toplamak mümkündür.

A.Taabbud Sahasını Dar Tutanlar

Bazı müellifler, taabbüdî hükümlerin sahasını dar tutmak için bunların daha çok *inanç*, *ibâdet*, *had* (ceza) ve *keffâretler* gibi *belli sayı ve miktar belirten hükümler*de (*mukadderâta*) bulunduğu görüşündedirler⁸⁷. Helal ve haram konularıyla ilgili hükümlerin de bu kısımda mütalaa edilmesi gerektiği kanaatini taşıyanlar bulunmaktadır⁸⁸. Ancak gerek Gazzâlî, gerekse bütün dînî hükümlerin taabbüdî bir tarafı bulunduğu görüşünü savunan Şâtıbî (790/1388), taabbüdî hükümlerin çoğunun ibâdet konularında bulunduğunu açıkça ifade etmişlerdir⁸⁹. Ayrıca Şâtıbî, *cinâî* (cezâî) hükümlerin taabbüdî olmadığını da belirtmiştir⁹⁰. Muâmelât konularında esas ve doğru ölçünün sadece *maslahat* olduğunu savunup bu alanda hiç taabbüdî hüküm bulunmadığı görüşünde olanlar da bulunmaktadır⁹¹.

Gazzâlî ve Suyûtî'nin taabbüdî hükümlerle ilgili listesine baktığımızda da, bu hükümlerin genellikle ibâdetlerle ilgili olduğunu, kapsam alanlarının geniş tutulmadığını ve *taabbudî* olarak kabul edilen bazı hükümlerde ittifâkın bulunmadığını görmekteyiz⁹². Buna göre, namaz, oruç, zekât ve haccın farz oluşu ve bunlara ait ittifakla sâbit olan hükümler; zina, faiz, içki ve kumar gibi hususların haram sayılması; miras payları, vefat ve boşama sonucu beklenmesi gereken belirli iddetler (süreler)⁹³, itikâf, namaz vakitleri, namazda rekatların sayısı, cezalarda kırbaçların belirli sayılarda vurulması ve belli sayıdaki kişilerin şahitlik yapabilmesi⁹⁴, abdesti ve guslû

⁸⁶ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 264. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 54.

⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 265, 328; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 97; Zeydân, *el-Vecîz*, 198; Hallâf, *Masâdir*, 26; Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 296, 322; *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, XII, 209; Düreynî, Fethî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, 19-20, 127; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 117; Köse, Saffet, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", *İslâmiyat*, c, 2, sy, 1, ocak-mart 1999, s, 54-56. Düreynî'nin değerlendirmesine göre, kendisiyle kasdedilen anlama kesin olarak delalet eden; Şâriin iradesini net bir şekilde ifade eden nassların hiçbirinde ictihad caiz değildir, hatta haramdır. İnanç esaslarıyla ilgili nasslar, İbâdetler (mesela, namaz rekatları ve hac fiilleri), miktar belirten hükümler (mesela, altmış fakiri doyurma, zina cezası olarak yüz celde vurma), keffâretler, hadler (cezalar), miras payları, temel ahlakî hükümleri ifade eden nasslar, genel prensipler ya da şeriatın esasları ve zarûrâtı diniyyeden sayılan bütün hükümler bu kabildendir. (*el-Menâhicü'l-usûliyye*, 19-20), her ne kadar İbâdetler, miktarı belli cezalar teşri' kılınmalarına dair hikmetler bilinebilirse de, geniş anlamda bunlar ictihada konu olmazlar. Mesela, İbâdetlerin teşri' kılınma hikmeti kulun Allah'a bağlılığını sağlamak, cezalarınki ise caydırıcılıktır (s, 127).

⁸⁸ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 117.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 264-265; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 79-80, 129-133.

⁹⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 79.

⁹¹ Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 297.

⁹² Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 264; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s, 638-639.

⁹³ Kardâvî, *Şeri'atu'l-İslâm*, 23.

⁹⁴ İbn Kayyum, *İğâse*, I, 361.

gerektiren durumlar, meniden dolayı gusül gerekirken, büyük abdest bozmanın guslü gerektirmemesi, âdetli kadının orucu kazâ ederken, namazı kazâ etmemesi⁹⁵ gibi hükümler taabbudî hükümlerin belli başlı örneklerini oluşturmaktadır.

Görüldüğü üzere İslam hukukunun klasik doktrininde dar anlamda taabbudî olan hükümlerin sahasının dar tutulması yönünde güçlü bir eğilim bulunmaktadır. Bu eğilimin en temel sebebi, dört mezhebe mensup hukukçular başta olmak üzere, İslam hukukçularının çoğunun, dayandığı gerekçeyi (illeti) tespit yoluyla hükümleri yorumlama anlamı taşıyan kıyas metodunu benimsemiş olmalarıdır⁹⁶. Günümüzde ise, çoğunluğunu akademik çevrelerin oluşturduğu ve İslâm hukukunda yeniden yapılanma taraftarı olan ilim adamları ve din bilginleri bu hükümlerin dar bir alanı oluşturduğu kanaatinde dirler⁹⁷.

Taabbudî alanın dar tutulmasından yana olan günümüz müelliflerinden bazı- larının görüş ve değerlendirmeleri kısaca şöyledir:

İslâm hukuk felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan M. Tahir b. Âşûr (1973) gerekçesi tespit edilebilen her dînî hükmün kıyasa konu olması gerektiğini ve kıyasın geçerli olmadığı pek az konunun bulunduğunu ifade etmiştir⁹⁸. İbn Âşûr *mâlî* ve *cinâî* muâmelât konularında taabbudî hüküm bulunmadığını söyleyerek söz konu- su hükümlerin sahasının dar tutulmasından yana olduğunu belirtmiştir. Hatta o, taabbudî sınırının mümkün olduğu kadar dar tutulmasının gereğine işaret etmiş ve bazı âlimlerin muâmelât sahasına dahil birçok hükmü taabbudî hükümler şeklinde telakki etmeleri yüzünden müslümanların sosyal ilişkilerinde hayli sıkıntılarla karşı karşıya kaldıklarını söylemiştir⁹⁹. Hukukçunun illeti kapalı gibi görünen hükümler üzerinde iyice düşünerek bunları ta'lîl yoluna gitmesi gerektiğini savunan İbn Âşûr, taabbuda en son çare olarak baş vurulmasını teklif etmektedir. O, bu konudaki görüşünü şu cümlelerle bitirmektedir:

“...İlleti olmayan veya illeti bilinmeyen taabbudî hükümler bulunabileceğini kabul etmekle birlikte, bunlar mâlî ve cinâî muâmelât konuları dışında olabilir. Bu ikisinde taabbudî hüküm olabileceği düşüncesinde değilim”¹⁰⁰.

İslâm hukukunun *ibâdât*, *muâmelât* ve *ukûbât* şeklindeki klasik ve yaygın tasnifini göz önüne aldığımızda, İbn Âşûr'un, muâmelât ve ukûbât sahaslarında taabbuda yer olmadığı ve söz konusu hükümlerin sadece ibâdetler alanına inhisar ettiği düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz¹⁰¹.

Çağdaş İslam hukuku müelliflerinden Muhammed Ebû Zehra (1974) da, İslam ceza hukuku ile ilgili kapsamlı eserinde hadlerin (cezaların) dar anlamda taabbudî olmadığı görüşünü savunmaktadır. Onun değerlendirmesine göre, cezalar taabbudî

⁹⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 638-639; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 264.

⁹⁶ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalil*, 197vd.; Şatıbî, *el-İtisâm*, II, 79, 129-133.

⁹⁷ İbn Âşûr, 47; Mansûrîzâde Said, “Şeriat ve Kanun”, Darulfünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. 1, sy, 6 (1332-1334), s. 532-533; Erdoğan, 117; Azme Aziz, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku* (trc. Fethi Gedikli), s. 195; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 23, 25; Köse, Saffet, “İslâm Hukuk Düşünce- sinin Bazı problemleri”, İslâmiyat, c. 2, sy, 1, ocak-mart 1999, s. 53-56; Kahraman, Abdullah, “Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yöneltilmiş Bazı Eleştiriler”, CÜİFD, c.V, sy., 1, Sivas-2001, s. 237-242.

⁹⁸ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 109.

⁹⁹ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 47-48. Benzer bir yaklaşım için bk. Köse, “İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, s. 53-56.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 48.

¹⁰¹ Benzer bir yaklaşım için bk. Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 25-26.

olmayıp gerekçeleri (illetleri) anlaşılan hükümlerdir. Söz konusu cezaların belli bir hastalığa deva olmak açısından konuları ile irtibatları anlaşıldığına göre, bu cezalar toplumda o hastalığı yok etmek veya en azından, hastalığın yaygınlığını ve ağırlığını hafifletmek için getirilmişlerdir. Cezaların taabbudî olmadığını söylemek, onların ilâhî irade tarafından belirlenmiş olduğunu ifade eden *takdir* müessesesine kesinlikle hâlel getirmez. Tam tersine cezayı, uygulanmak üzere getirildiği konuya benzeyen bütün diğer konularda da yaygın ve uygulanır hale getirir. Çünkü hadler taabbudî değil, vaz edilmiş gerekçeleri anlaşılabilen hükümlerdir. Hadlerin sırf Allah hakkı olmaları onların taabbudî olmalarını gerektirmez. Tam aksine hadler toplumu kötülüklerden temizlemek için meşru kılınmıştır. Bu cezalara *had* denilmesi, kamu hakkını ilgilendirmeleri ve şahıs hakkının zedelenmiş olması dolayısıyla verilmiş olmasındandır. Hadlerin kamu hakkı ile ilgili olmaları, başka cezalara nisbetle, illetlerini daha anlaşılır kılmaktadır¹⁰².

Buna göre *ibâdetler*, *had*, *keffâret*, *mukadderat* ile *helal* ve *haramla* ilgili hükümlerin taabbudî alana dahil olduğu hususu, bazı müellifler tarafından çoğunluğun görüşü ve büyük oranda ittifâka mazhar olmuş gibi gösterilmiş ise de, bunun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim görüşlerin değerlendirilmesi yapılırken bu hususa işaret edilecektir. Burada şu kadarını ifade edelim ki, fıkıh usûlü bilginlerinin genel yaklaşımı, dar anlamda taabbudî olan hükümlerin daha çok ibâdetler sahasında bulunduğu şeklindedir¹⁰³. Bunlar dışında kalıp da muâmelât alanına dahil edilen hükümlerin dar anlamda taabbudî özellik taşıyıp taşımadığı, taşıyanlar varsa bunların hangileri olduğu gibi hususlar tartışma konusu olmuştur.

B.Taabbud Sahasını Geniş Tutanlar

İslam hukukçuları içinde, taabbud sahasını geniş tutup ibâdetler yanında muâmelât hükümlerinin bir kısmının da taabbud özelliğine sahip olduğu kanaatinde olanlar vardır. Bu kanaati taşıyanları da kendi arasında iki kısma ayırmak mümkündür. Bu görüşlerden biri Zâhirîlere ait olup onlar nassla sâbit bütün hükümlerin taabbudî olduğunu savunmaktadırlar. Zâhirîler bir hükmün taabbudî olması için dahil olduğu sahayı değil, nassla sâbit olmasını ölçü almaktadırlar¹⁰⁴. Bu görüş dar anlamda taabbudî olan dînî hükümlerin sahasını en geniş sahaya yaydığından aşırı lafızcı (literalist) bir tutum izlemiş, kıyas metodunu benimsememiş dolayısıyla da İslam hukuk tarihinde fazla taraftar bulamamıştır¹⁰⁵.

Daha mutedil kabul edilen diğer bir görüşe göre ise, dînî hükümlerin tamamı *dar anlamda* taabbudî olmasa da, dar anlamda taabbudî olan hükümler sadece ibâdet sahasına inhisar etmiş de değildir. Yani her alanda dar anlamda taabbudî olan hükümler bulunmaktadır. Bu görüşü benimseyenlere göre, esasında muâmelât sahasında taabbudî hüküm bulunmayıp bu alandaki hükümlerde ölçü maslahattır. Ancak hükmün taabbudî özellik taşıdığı Şâri' tarafından bildirilirse o zaman söz konusu

¹⁰² Ebû Zehra, *el-Ceîme*, 215-216.

¹⁰³ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 109.

¹⁰⁴ Şatıbî, *el-İ'tisâm*, II, 133.

¹⁰⁵ Şatıbî, *el-İ'tisâm*, II, 133; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 45-46; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 231-233; Devâlibî, *Medhal*, 362; Hudarî, *Tarihu't-teşri'î'l-İslâmî*, 199; Apaydın, "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", *Marife*, Yıl, 2, sy, 1, bahar 2002, s, 9-11, 18-20; Yaman, Ahmed, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya Da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife*, Yıl, 2, sy, 1, bahar 2002, s, 29.

hükme illeti araştırılmadan tabi olunur¹⁰⁶. Had (ceza), keffâret ve miras payları gibi miktar bildiren hükümler muâmelât alanına dahil olan taabbudî hükümlerin en belirgin olanlarıdır¹⁰⁷.

Bu görüşü benimseyenlere göre, muâmelât sahasında da taabbudî özellik gösteren hükümler bulunmaktadır. Mükellefin bunları görmezlikten gelmesi uygun olmaz. Taabbud özelliği ortaya çıkınca ona teslim olup gereğince amel etmelidir¹⁰⁸.

Muâmelât konularında maslahatın esas olduğu, ancak istisnâ de olsa bu alanda da taabbudî hükümlerin bulunabileceği şeklindeki bu yaklaşım, tespit edebildiğimiz kadarıyla, meşhur dört mezhebin duraklama öncesi müctehid âlimlerinin genel görüşüdür. Bunlar görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Dîni hükümler *tümevarım* metoduna göre gözden geçirildiğinde bazı maslahatları korumak için öngörülükleri anlaşılır. Bir şeyin bir durumda helal iken, aynı şeyin başka bir durumda haram olmasından anlaşılacak budur¹⁰⁹. Muâmelât sahasında Şâri' illet ve maslahata geniş yer vermiştir. Bu da Şâri'in bu gibi konularda maslahatın gözetilmesi gerektiği konusunda bir irşadı olarak algılanmalıdır. Ayrıca fetret zamanlarında insanlar muamelelerini maslahat esasına göre yürüttükleri halde, ibâdetler konusunda böyle bir başarı sağlayamamış ve yanlış yollara sapmışlardır. Bu da taabbudîliğin esasen, değişime açık olan muâmelât sahasında değil de, açık olmayan ibadât sahasında olmasının daha isabetli olacağını gösterir. Ancak muâmelât sahasında da istisnâ kabilinden bile olsa taabbudî hüküm bulunmaktadır¹¹⁰.

İslam hukukçuları içerisinde bu görüşü en açık bir şekilde savunan Şâtübî'dir. O, taabbudî hükümlerin esasen ibâdetler alanında olduğunu kabul etmekle birlikte, âdet kabilinden olan hükümlerde de taabbudî özellik gösterenlerin bulunduğu görüşündedir. Şâtübî, bu görüşünü, nikâhta mehir isteme, hayvanın belli bir yerden boğazlanması, mirasta belirli payların bulunması, boşama ve vefat halinde muayyen aylar iddet beklenmesi gibi hükümlerle örneklemiştir¹¹¹.

Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, her ne kadar Şâtübî, muâmelât alanında da taabbudî hüküm bulunduğunu temellendirmek için bu görüş ve gerekçeleri serdetmiş olsa da, taşıdığı taabbud anlamına göre hükümler izah edilirken de belirtildiği gibi, Şâtübî'nin muâmelât alanındaki taabbuddan kasdı, dar anlamda taabbud olmayıp geniş anlamda taabbudur. Onun muâmelât alanında bulunduğunu tespit

¹⁰⁶ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 308-309; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 46.

¹⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 122; Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 653; İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, II, 260; Tufi, *Risâle*, 113, 121, 138; Şâtübî, *İ'tisâm*, II, 79, 132; *el-Muvâfakât*, II, 300; Suyûtî, *Eşbâh*, 638; Hallâf, *Masâdir*, 26; Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 296, 322; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 109; Zeydan, *el-Vecîz*, 198; *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, XII, 209; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 117; Köse, Saffet, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", *İslâmiyat*, c. 2, sy. 1, ocak-mart 1999, s. 54-56.

¹⁰⁸ Şâtübî, *Muvâfakat*, II, 313-315; Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 297.

¹⁰⁹ Aynı şey maslahat bulunmayan bir ortamda yasak olurken, maslahat bulunduğu zaman caiz olmaktır. Mesela, karşılıklı mübadelelerde dirhemi dirhem karşılığında veresiye olarak vermek haram kılınmış iken, aynı şey ödünç (karz) akdinde caiz olmaktadır. Aynı şekilde yaş hurmaların kuru hurma karşılığında satılması bir maslahat bulunmadığı zaman, *garar* içerdiği ve faiz anlamına geldiği için caiz görülmemesine karşılık ağır basan bir maslahattan dolayı caiz görülmesi bu kabildendir. Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 305

¹¹⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, , 307-310; Şelebî, 297.

¹¹¹ Diğer örnek ve gerekçeler için bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 305, 307-308, 312-315; *el-İ'tisâm*, II, 79. Ayrıca bk. İbn Sübkî, *Şerhu Cem'i-l-cevâmi'*, II, 206; İbn Kayyım, *İğâse*, I, 361; Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 296-303.

edip dar anlamda taabbudî alana dahil olduğunu belirttiği hükümler ise istisnâ kabilindedir. Aksi halde, maslahat ve makâsîd kuramını geliştiren ve ısrarla savunan Şâtübî'nin kendi içinde önemli bir çelişki yaşamış olması gerekirdi. Nitekim onun terminolojisini iyi tetkik etmeyen bazı müellifler taabbud konusundaki görüşleri yüzünden Şâtübî'nin çelişkili ve karışık görüşler serdettiğini ileri sürmüşlerdir¹¹². Halbuki biz, Şâtübî'nin düşüncelerinde bir çelişki olmadığı kanaatindeyiz. Aksine o, taabbuda biri dar, diğeri geniş olmak üzere iki anlam yüklemiştir. Bu anlamlar bir noktada birleşse ve bir anlamda birbirini tamamlasa¹¹³ da kesinlikle aynı sonuca matuf değillerdir. Meselâ, Şâtübî'nin düşüncesinde dar anlamda taabbudî olan hükümler hiçbir şekilde ta'lîl edilemediğinden kıyasa konu olmazken, geniş anlamda taabbudî hükümler gerekçeleri tespit edilebildiğinden kıyasa konu olmaktadır¹¹⁴.

Görünen o ki, özellikle Hanefilerin savunduğu had, mukadderât ve keffaretlerin kıyasa konu olamayacağı anlayışı furûu fıkıh kitaplarında geniş bir uygulama alanı bulmuş ve zamanla pek çok hükmün hatta neredeyse, önceki müctehid imamların verdikleri fetvaların bile değişmez dar anlamda taabbudî (ya da ebedî-küllî teşri' niteliğinde) hükümler olarak algılanmasına yol açmıştır¹¹⁵. Aslında diğer üç mezhep had, mukadderât ve keffaretlerin kıyasa konu olacağını savunarak Hanefilere nisbetle daha makul bir yaklaşım sergilemiş iseler de, zamanla onların fıkıh kitaplarında da hükümlere aşırı taabbud özelliğinin yüklendiği görülmektedir.

Özellikle duraklama dönemindeki fukahânın, daha önce yazılan fıkıh kitaplarındaki hükümleri gerekçelendirirken taabbudîlik ilkesini fazlaca kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu görüşü benimseyen fukahâ, ibâdet, muâmelât ve ukûbât ayırımı yapmaksızın her alanda taabbudî hüküm bulunduğunu kabul etmiştir. Dört büyük fıkıh mezhebinin eserlerini taramak suretiyle oluşturduğumuz bir liste¹¹⁶ fakihlerin taabbudî alanı ne kadar genişlettiklerine dair bir fikir vermektedir. Buna göre onların taabbuî kapsamına aldıkları hükümlerin bir kısmı şöyledir:

Deve eti yedikten sonra abdest alma¹¹⁷, sıvı bal ve yağ gibi kendilerine su adı verilemeyen şeylerle abdest almanın câiz olmaması¹¹⁸, şeytan taşlamada, başka madden değil de, sadece taşın kullanılması¹¹⁹, *mefkud* kişinin eşine takdir edilen bekleme süresinde kölenin hürün yarısı olması hükmü¹²⁰, namaz kılanın önünden köpek ya da kadının geçmesi durumunda namazının bozulması¹²¹, boşanmış kadına mehir dışında *mut'â* (bir nevi gönül alma hediyesi) verme¹²², kadının abdestinden artan suyu erkeğin kullanamaması¹²³, balıklarda sayı yoluyla selem yapılabilirken eti üzerine selem

¹¹² Bk. İbn Âşur, *Makâsîd*, 48.

¹¹³ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, II, 79-80.

¹¹⁴ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 308-309.

¹¹⁵ Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 313, 317; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 102-105.

¹¹⁶ Listelediğimiz hükümler yaklaşık iki yüz civarında olup buraya sadece bir kısmı alınmıştır.

¹¹⁷ İbn Müflih, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdî'*, I, 170; el-Makdisî, İbn Müflih Abu Abdillah Muhammed, *el-Furû'*, I, 151; Merdâvî, Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, I, 218.

¹¹⁸ Düsûkî, Muhammed Arfe, *Hâşiye*, I, 34.

¹¹⁹ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, III, 240, Büceyrimî, Süleyman b. Ömer b. Muhammed, *Hâşiye*, I, 60.

¹²⁰ Düsûkî, II, 479.

¹²¹ Makdisî, *el-Furû'*, I, 418.

¹²² Düsûkî, *Hâşiye*, II, 425.

¹²³ Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 48.; Behûtî, Mansûr b. Yûnus, *er-Ravzu'l-murbi'*, I, 20; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, I, 133.

yapılamaması¹²⁴, cenazenin yıkanması¹²⁵, cenazeyi yıkayan kimsenin gusül abdesti alması¹²⁶, çöplük, tuvalet, gaspedilmiş arazi gibi yerlerde namaz kılmanın yasak olması¹²⁷, şahitlerin sayısı ve şahitlikte *şehadet* lafzının kullanılması¹²⁸, uykudan uyanınca elleri yıkamak¹²⁹, ön ve arkadan çıkan şeylerden dolayı abdestin bozulması¹³⁰, yiyecek maddesini teslim almadan önce satma yasağı¹³¹, namazlarda secdenin iki defa yapılması¹³², kerahet vakitlerinde namaz kılma yasağı¹³³, Mina'ya yürüyüşte erkeklerin süratli yürürken kadınların yavaş yürümesi¹³⁴, faizin haram oluşu¹³⁵, *gurre* şeklindeki diyetin vâcip oluşu¹³⁶, sütlü göstermek için sütü sağılmayıp satılan ve sonra da aldatma olduğu anlaşıldığından geri verilen inekle birlikte bir *sâ'* hurma verilmesi¹³⁷, kadının, özellikle de duhulden önce kocası vefat eden kadının iddet beklemesi¹³⁸, su ile temizlik¹³⁹, *kasâme*'de yemine tabi tutulacak kişilerin sayısının elli ile sınırlandırılması¹⁴⁰, kemikle hayvan boğazlamanın yasak olması¹⁴¹, kirli bir yoldan geçip görünürde bir şey olmadığı halde şüpheden kurtulmak için elbiseyi silmek¹⁴², abdest ve gusül şeklindeki temizlik¹⁴³, adetli kadına orucun farz olmaması¹⁴⁴, adet içerisinde kadını boşama yasağı¹⁴⁵, namaz vakitleri¹⁴⁶ ve rekatların sayısı¹⁴⁷, köpekten bulaşan necasetten dolayı kabin yedi defa yıkanması¹⁴⁸, *'îne* satışının yasak oluşu¹⁴⁹,

¹²⁴ İbn Âbidîn, V, 211.

¹²⁵ Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 492; Düsükî, *Hâşiye*, I, 408; Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, I, 31; Zürkânî, Muhammed Abdalbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî*, II, 71; Ezherî, Salih Abdussemî' el-Abî, *es-Semeru'd-Dani şerhu Risâleti'l-Kayravânî*, s, 266

¹²⁶ Düsükî, *Hâşiye*, I, 416.

¹²⁷ Behûtî, *er-Ravzu'l-murbi'*, I, 154; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 753; İbn Teymiyye, *Kütübü ve resâilu ve fetâvâ İbn Teymiyye*, XIX, 41; XXI, 320.

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, VI, 273; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 118; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 67; İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, VII, 382.

¹²⁹ Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, I, 34; İbn Teymiyye, *Kütüb ve Resâil*, XXI, 44, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, I, 217-218; ez-Zer'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir, *Hâşiyetü İbn Kayyim*, I, 84.

¹³⁰ Meğînânî, *el-Hidâye*, I, 14.

¹³¹ Düsükî, *Hâşiye*, III, 151; Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, II, 78.

¹³² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 21; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 310; İbn Âbidîn, I, 447; Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s, 154, 157.

¹³³ Dimyâtî, Ebû Bekir Muhammed Safâ, *İ'ânetü't-talibîn*, I, 121.

¹³⁴ Mâlikî, Ebû'l-Hasen, *Kifâyetü't-tâlib*, I, 680; Ezherî, *es-Semeru'd-Dani*, s, 374.

¹³⁵ Dimyâtî, *İ'ânetü't-talibîn*, III, 16; Büceyrimî, *Hâşiye*, II, 188, 191.

¹³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 591; Ebû'l-Mahâsin, Yûsuf b. Musa el-Hanefî, *Mu'tasaru'l-Muhtasar*, II, 5.

¹³⁷ Büceyrimî, *Hâşiye*, II, 261; Düsükî, *Hâşiye*, III, 116.

¹³⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 409; Şîrvânî, Abdulhamid, *Hâşiyetü'ş-Şîrvânî*, VIII, 229.

¹³⁹ Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 112; Şîrbînî, Muhammed el-Habib, *el-İknâ'*, I, 19; Şîrvânî, I, 65, 67.

¹⁴⁰ Düsükî, *Hâşiye*, IV, 296.

¹⁴¹ Şîrbînî, *el-İknâ'*, II, 580.

¹⁴² Düsükî, *Hâşiye*, I, 81.

¹⁴³ Şâfîî, *el-Ümm*, I, 18; Şîrbînî, *el-İknâ'*, I, 36; Muğni'l-muhtâc, I, 47; Büceyrimî, *Hâşiye*, I, 19; Şîrvânî, *Hâşiye*, I, 186; el-Ensari, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Zeyd b. Reslan*, I, 41.

¹⁴⁴ Şîrvânî, I, 387.

¹⁴⁵ Düsükî, *Hâşiye*, II, 363.

¹⁴⁶ Büceyrimî, *Hâşiye*, I, 152.

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 21; Tahtâvî, 157.

¹⁴⁸ Büceyrimî, *Hâşiye*, I, 105.

¹⁴⁹ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, III, 367.

Hız. Peygamber'in cenaze namazında hiç kimsenin imam olmaması¹⁵⁰, vebanın zuhur ettiği bölgede bulunanların oradan çıkmamaları¹⁵¹, köpek beslemenin yasak oluşu¹⁵², *âkile*'nin diyete iştiraki¹⁵³ taabbudîdir.

Bu listeden de anlaşılacağı üzere fakîhler, taabbudî hükümlerin sahasını oldukça geniş tutmuşlardır. Ancak çoğu doğrudan ya da dolaylı olarak bir hadise dayanan bu listedeki hükümlerin, hemen hiçbirinde taabbudîlik bakımından ittifâk yoktur. Söz konusu hükümlerin taabbudîliğine delil gösterilen hadisler ise genel olarak ya farklı yoruma müsaittir, ya da bunların tam aksini ifâde eden başka rivâyetler bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak vereceğimiz ve ilgili hadislerin farklı yoruma müsait olduğunu gösteren iki örneğin meselenin yeterince anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Meselâ, namaz kılanın önünden kadın, köpek ve eşeğin geçmesi durumunda namazın bozulacağını ifâde eden hadisi nakledenlere Hız. Âişe şöyle demiştir: *"Bizi eşek ve köpeklere denk tuttunuz. Allah'a yemin olsun ki, bir defasında Resûlullah namaz kılıyordu; ben ise, yatağında kible ile Resûlullah'ın arasında yatıyordum. Bir ihtiyacım oldu da oturup onu rahatsız etmeyi doğru bulmadım ve ayak ucundan sıyrılıp çıktım"*¹⁵⁴.

Diğer bir örnek ise şöyledir: Cinsiyet organına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı fukaha arasında tartışmalı bir meseledir. Bunun dayanağı olarak gösterilen hadislerin¹⁵⁵ daha çok Medine ehlinin uygulamasını yansıttığı ve birbirine aykırı ifâdeler taşıyan rivâyetlerin farklı yorumlanmaya müsait bulunduğu ifade edilmiştir. Nitekim İmam Muhammed (189/805), söz konusu rivâyetleri akla arz ettikten sonra bu hususun abdesti bozmayacağına hükmetmiştir¹⁵⁶.

Bunlar yanında listesi verilen hükümlerin *taabbudî* veya *ta'lîlî* olduğuna dair bazen aynı mezhep içerisinde farklı iki görüş ortaya çıkarken, bazen de bir mezhebin *taabbudî* gördüğü bir hükmü diğer mezhep *ta'lîlî* olarak değerlendirebilmektedir. Meselâ, Şâfiîler suyun temizliğe tahsisini taabbudî olarak kabul ederken, Şâfiî bir müellif olan Gazzâlî bunun ta'lîlî olduğu görüşünü tercih etmiştir¹⁵⁷. Aslında zikredilen bu hükümlerin pek çoğunun ta'lîlî yani gerekçesi akılla kavranabilen hükümlerden olduklarında şüphe yoktur. Nitekim İbn Teymiyye (728/1327), *taabbudî* olarak kabul edilen bazı hükümlerin aslında *ta'lîlî* olduğunu ispat etmiştir¹⁵⁸. Ancak fakîhin

¹⁵⁰ Zürkânî, II, 91.

¹⁵¹ Zürkânî, IV, 299.

¹⁵² Zürkânî, IV, 475.

¹⁵³ Sübkî, Ali b. Abdilkâfî, *el-İbhâc*, III, 98.

¹⁵⁴ Buhârî, "Salât", 99, 102, 105. Değerlendirmesi için bk. Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadîste Metin Tenkidi Metodları* (trc. İlyas Çelebi-Adil Bebek-Ahmed Yücel), s. 79.

¹⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 69; Tirmizî, "Tahâret", 61, 62; İbn Mâce, "Tahâret", 63; Nesâî, "Tahâret", 117.

¹⁵⁶ Bk. Şeybânî, *el-Huce alâ ehli'l-Medîne*, I, 59-60; İbn Kudâme, I, 202 vd.; Ünal, İsmail Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı*, s. 92. Mezheplerin görüşü için bk. Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 276. Serahsî'nin bu hadislerle ilgili değerlendirmesi için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 368.

¹⁵⁷ Bk. Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 112.

¹⁵⁸ Örnek olarak bk. İbn Teymiyye, *Kütüb ve Resâil*, XIX, 41; XXI, 110, 320, 476, 546. Mesela, köpeğin yaladığı kabin yedi kere yıkanıp sekizincide toprakla ovalanması hükmü hadise dayanmakta ve bazı fakihlerce taabbudî olarak değerlendirilmektedir. Halbuki ne yıkama ne de ovalama maksat olmayıp vesile hükümlerdir. Maksat temizlik olduğundan bu gün toprağın yerini deterjan alabilir. Aynı şekilde *istincâda* temizlik aracı olarak görülen taşın yerini tuvalet kağıdı alabilir. Krş. Cüveynî, *el-Bürhân*, II, 911, 943; Yaman, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya Da Teleolojik Yorum Yönte-

hükmü değerlendirirken ona bakış açısı, algılama biçimi ve mükellefi götüreceği sonucunu iyi düşünüp düşünmemesi hükmün taabbudî ya da ta'lîlî niteliğinin belirlenmesinde etkili olmuştur. Bunun için de fakîhler illetini kavrayamadıkları hükme taabbudî damgasını vurmuşlardır. Bu durumu Şafiî hukukçu Suyûtî, "Bazıları demiştir ki: *Fakîh* hükmün illetini bulmaktan aciz kalınca *bu taabbudîdir, nahivci* (irabın sebebini bilemeyince) *bu nakle dayanmaktadır, doktor* ise (hastalığı teşhis edemeyince) *bu özel bir durumdur, der*"¹⁵⁹ diyerek oldukça güzel bir şekilde ifade etmiştir.

C. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Bazı müelliflerin, taabbudî hükümlerin daha çok inanç, ibâdet, ahlak, *mukadderât* (had, keffâret ve miras payları), helal ve haram konularında bulunduğu görüşünde oldukları ifade edilmiştir. Dînî hükümlerin tamamı dikkate alındığında bu görüşün taabbudî alanı dar tutma niyeti taşımasına rağmen, muâmelât alanı dışındaki hemen bütün hükümleri taabbudî alana dahil ettiği görülmektedir. Şâyet bu görüşü savunanlar, "belirtilen alanlardaki hükümlerin tamamı taabbudî değildir, ancak söz konusu hükümler yoğun olarak bu sahalarda yer almaktadır", demek istiyorlarsa o takdirde geriye hangi hükümlerin taabbudî olduğu ve hangilerinin taabbudî olmadığını ayıklanması kalır. Bunun için de tutarlı bir kıstasın geliştirilmesi gerekir.

Bir hüküm dar anlamda taabbudî sayılırken o hükmün değişmezlik özelliği dikkate alınmış gözükmemektedir. Halbuki bir hükmün değişikliğe müsait olmaması her zaman onun *dar anlamda* taabbudî olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bir hükmün değişmezliği taabbudî olması sebebiyle olabileceği gibi, kesin olarak belirlenmiş ve kendisiyle hedeflenen maslahatı her zaman gerçekleştirecek özelliğe sahip olmasından da kaynaklanabilir¹⁶⁰. Fakat bu durum söz konusu hükmün ta'lîl edilemeyeceği ve vaz edilmesine dair özel gerekçenin kavranamayacağı anlamına gelmemektedir. O halde denilebilir ki: Dar anlamda taabbudî olan hükümlerin hiçbirisi değişmeye müsait değilse de, değişmezlik özelliğine sahip her hüküm dar anlamda taabbudî değildir.

Görünen o ki, meşhur dört mezhep içerisinde dar anlamda taabbud anlayışına en çok sâdik kalan Hanefî usûlcülerdir. Kıyasa diğer mezheplerden daha fazla yer veren Hanefîlerin¹⁶¹ bu tutumu ilk planda garip karşılanabilir. Ancak onların had, keffâret ve mukadderât hükümlerinde kıyasın câiz olmadığına dair görüşleri dikkate alındığında sadece belirtilen hükümleri dar anlamda taabbudî kabul ettikleri anlaşılmış olur.

Diğer üç mezhep had, keffâret ve mukadderât hükümlerini değişmez kabul etme noktasında Hanefîlerle aynı görüşü paylaşırsalar da, bu hükümlerde kıyasın geçerli olduğunu savunmakla onların dar anlamda taabbudî olmadığını işaretini vermişlerdir. Meselâ, Şâfiîlerden Gazzâlî, miktar bildiren hükümlerde taabbud anlamının gâlip olduğunu ve bunlarda artırma ve eksiltmeye gidilemeyeceğini ifâde etmekle birlikte¹⁶², bu özelliği taşıyan hükümlerin kıyasa konu olacağını kabul etmiştir¹⁶³. Ceza konularında ise ta'lîlin esas, taabbudun nâdir olduğunu ve Şâfiîlerin bu konulara ait hü-

→

minin İlkeleri Üzerine", s. 45.

¹⁵⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 640.

¹⁶⁰ Düreynî, *el-Menahicü'l-usûliyye*, 19-20, 127.

¹⁶¹ Devâlibî, *el-Medhal*, 435.

¹⁶² Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 203, 653. Benzer görüş için bk. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 621.

¹⁶³ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 332-333.

kümlerde kıyasa başvurduklarını vurgulamıştır¹⁶⁴. Ayrıca Gazzâlî, ibâdet konularında taabbudun esas, ta'lîlin istisnâ, muâmelât konularında ise ta'lîlin esas, taabbudun istisna olduğunu ifâde ederek söz konusu hükümlerin sahasının dar olduğuna işaret etmiştir¹⁶⁵. Zira istisnâ esas kuralı aşamaz.

Bütün dînî hükümlerin taabbudî bir yönü bulunduğunu savunan Şâtıbî'nin ise ceza (*cinâyât*) konularının taabbudî olmadığını açıkça belirttiği görülmektedir¹⁶⁶. Maslahat yöntemine aşırı vurgu yapmasıyla meşhur olan Tûfî (716/1316) ise, *mukadderât*¹⁶⁷ konularını maslahatla ta'lîl etmeyip onları ibâdetler gibi değerlendirerek¹⁶⁸ bir ölçüde Hanefîlerin görüşüne yaklaşmış olsa da, bu kabil hükümlerde kıyasın câiz olduğu görüşünü o da savunmuştur¹⁶⁹.

Dört mezhep içerisinde dar anlamda taabbudî hükümlerin sahasını, fıkıh usûlü çerçevesinde, en geniş tutan Hanefîler olmakla birlikte, furû'u fıkıh açısından son dönemlere doğru bütün mezheplerin taabbud alanını genişlettiği dikkat çekmektedir. Ancak kanaatimize göre, kesin nasslarla sâbit olan bütün hükümlerin, Şârî' emrettiği için yapılması ve O yasakladığı için terk edilmeleri açısından geniş anlamda taabbudî bir tarafları varsa da, bu kabil hükümlerin tamamını dar anlamda taabbudî saymak mümkün değildir. Dolayısıyla da dar anlamda taabbudî olan hükümlerin sahası o kadar da geniş değildir. Hatırlanacağı üzere, dar anlamda taabbudîlik, bir hükmün vaz edilmesine dair özel gerekçenin, kıyasa imkân verecek derecede bilinemesi, nasslarda belirlenen sınırların aşılması ve hükmün hiçbir şekilde değişikliğe konu olmaması gibi anlamlara gelmektedir. Taabbudîliğin bu anlamı düşünülür, dinde kıyasın şer'î bir delil derecesinde önemsendiği de hesaba katılırsa, bahsedilen anlamdaki taabbud alanının imkân nisbetinde dar tutulmasının gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkar.

Buna göre, klasik dönem fukahasından Gazzâlî ve Şâtıbî'nin, günümüz İslam hukukçularından ise İbn Âşûr ve Ebû Zehra'nın da belirttiği gibi, dar anlamda taabbudîlik daha çok inanç, ibâdet, ibâdetle bağlantılı olarak keffâretler, ahlak ve değişmesinde insanların maslahatı bulunmayan genel prensipler sahasına inhisar etmektedir. Yani bu bilgilerin genel kanaati, miktar bildiren hükümlerin ve hadlerin tamamının dar anlamda taabbudî olmadığı şeklindedir. Biz de bu görüşe katılmaktayız. Aksi halde İslamın getirdiği hükümlerle akla, düşünmeye, maslahat ve makâsıda önem verdiğini ve onun getirdiği bütün hükümlerde dünya ve âhiret saadeti hedeflediğini yeterince izah etme imkânı olmaz. Keza, insanlar için en hayati konulardan olan ve yine onların maslahatlarını temin hedefine matuf bulunan ceza ve miktarların hiçbir şekilde ta'lîl edilemeyeceğini savunmak şer'î delillerden biri kabul edilen kıyasın sahasını daraltmak yanında, bu konularda maslahata göre hüküm verme kapısını kapatmak anlamına da gelmektedir. Bu ifâdelerden söz konusu hükümlerin tamamının ya da nasslarda yer alan miktar ve şekillerinin değişmesi gerektiğini kas-

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 264-265.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *Şifau'l-ğalîl*, 203.

¹⁶⁶ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 79.

¹⁶⁷ Mukadderât tabiri içine hadlerin (cezaların), keffâretler ve miras paylarının girdiği düşünülürse (bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 117), Tûfî'nin bu alanları İbâdetler gibi kabul ettiği söylenebilir. Ancak Seyyid Bey'in Tûfî'den yaptığı nakilde maslahatın esas olduğu sahaya hadleri ayrıca ilave etmiş (Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, II, 293) olmasını ise mukadderatın açılımı olarak yorumlamak mümkündür.

¹⁶⁸ Tûfî, *Risâle*, 121-122, 138

¹⁶⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 448 vd.

tediyor değiliz. Söylemek istediğimiz, bunların ta'lil edilebileceği, kendilerine başkalarının kıyas edilebileceği, konuyla ilgili nassların uygulama alanının genişletilebileceği ve nasslarda yer alan makâsıdın gerçekleştirilmesi yönünde alternatif vesile hükümler getirilebileceğidir¹⁷⁰. Bu konularda kıyası geçerli kabul eden fukahânın, hatta kıyastan farklı bir metod olarak adlandırdıkları *istidlali* kullansalar da, çoğu kere Hanefilerin yaptığı da bundan başka bir şey değildir¹⁷¹. Taabbudî alana dahil olduğu kabul edilen hükümlerin değişip değişmeyeceği ise ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur¹⁷².

D. Taabbud Sahasının Geniş Tutulmasının Sebep ve Sonuçları

1. Sebepleri

Aslında dar bir sahaya yani değişmesinden ziyade değişmemesi insanlar için maslahat getiren inanç, ahlak ve ibadât sahasına ait olan taabbud alanı tarihi süreçte kalması gereken sınırın dışına taşırılmıştır. Bu anlayışın en önemli sebepleri arasında, iç ve dış tehlikelerden dini koruma gibi¹⁷³ *psikolojik ve siyâsî faktörler*; dine ait bütün hükümlerin *taabbud* ortak noktasında birleştiği; taabbud ve ta'lil arasında çelişki bulunmadığı; dinin ancak böyle bir anlayışla muhafaza edilebileceği¹⁷⁴ şeklindeki *hatalı anlayışlar ve yorumlar* başta olmak üzere, bazı hükümlerin illetinin kavranamayışı¹⁷⁵ ve icthad dinamizminin azalarak re'yin mahkum edilmesi gibi *ilmî etkenler* zikredilebilir. Bu anlayışların temelinde, dini koruma yönünde aşırı hassasiyet, iyi niyetli bir muhafazakarlık ve titizliğin bulunduğu şüphe götürmez bir husustur. Ancak bu tutumun içerisinde, gelişen olaylar karşısında ilmen yetersiz kalma, değişen şartlara paralel ve hayatla birlikte yürüyen bir icthad dinamizmini yakalayamamanın verdiği bir çekingenliğin varlığı da kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Yani ulemâ adeta gerekli yöntemleri kullanarak yeniyi elde etme ya da değişen şartlara paralel olarak hükümleri dönüştürme cesaretini kendinde bulamadığından, mevcudu tüketmeye yanaşmamış ve onu korumanın en güvenli yolu olarak da hükümleri *taabbud* zırhına büründürme anlayışını benimsemiştir. Nitekim söz konusu sahanın geniş tutulmasını besleyen bu anlayışı Şelebî şöyle tespit etmiştir: *Fukahâ, "muâmelât sahasında asl olan taabbuddur" esasından hareketle ahkâmın değişmesini sınırlı sahada tutmuştur. Onlar dini korumayı, hocalarından nakledilenleri aşmama olarak algılamışlardır*¹⁷⁶.

2. Sonuçları

Taabbud kavramı başlangıcından beri kutsal ve değişmez olan ile eş anlamlı olarak kullanıla geldiğinden, bu anlayış, her şeyden önce dinamik bir yapı olan hukukun değişime açık olan sahalarını olumsuz yönde etkilemiştir. Hükümlerde taabbudîlik alanının genişletilmesi ve ta'lil edilebilir nitelikteki bir takım hükümlerin

¹⁷⁰ Benzer bir yaklaşım için bk. Apaydın, "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s. 22.

¹⁷¹ Udeh, et-Teşri'u'l-cinâ'l-İslâmî, I, 184-185.

¹⁷² Bu konuda geniş bilgi için bk. Kahraman, 142-188.

¹⁷³ Güler, İlhamî, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, s. 26 vd.

¹⁷⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 135.

¹⁷⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 645.

¹⁷⁶ Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 313. Taabbudî alanın geniş tutulmasını Mutezile ve Eşarîler arasındaki kelâmî tartışmalara ve Eşarî anlayışın İslâm dünyasına hakim olmasına bağlayan bir değerlendirme için bk. Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 31-32.

bu alana kaydırılması, aklî aktiviteyi azaltmış ve aklın fonksiyonel biçimde kullanılmasını engellemiştir. Bu da hukuku donduran önemli âmillerden birisidir¹⁷⁷. Yine bu anlayışın bir sonucu olarak, İslâm hukuku insanlar arasından azledilmiş; insanlar bir vadide, hukuk ise başka bir vadide kalmıştır¹⁷⁸. Bu olumsuz sonuçlara düşmemek için İslâm hukukçuları teker teker hükümleri inceledikten sonra hükümlerde taabbudiliğin istisnâ, ta'lîl edilebilir niteliğin ise asıl olduğu sonucuna varmışlar ve “*şer’î hükümlerin varlığı ve yokluğu, illetlerin var olup olmamasına bağlıdır*” kaidelerini vaz etmişlerdir¹⁷⁹. Buna rağmen taabbudî ve ta'lîlî olan alanlar zaman zaman birbirine karıştırılmıştır¹⁸⁰. Tarih içerisinde sınırsız ve olumsuz *taabbud* anlayışının İslam hukuk düşüncesinde vardığı tehlikeli boyutu göstermek için şu iki örneğin düşünülmesinin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Konunun en çarpıcı örneklerinden birisi Hanbelîlerin benimsediği, kadının temizliğinden artan su ile erkeğin abdest almasının câiz olmayacağı hükmüdür. Rivâyete göre Hz. Peygamber, *kadından artan su ile erkeğin abdest almasını yasaklamıştır*¹⁸¹. İbn Kudâme (620/1223), bu hadisten hareketle geliştirilen söz konusu hükmü şöyle açıklamıştır:

Kadının temizliğinden artan su ile erkeğin abdest almasının yasaklanması gerekçesi akılla kavranılamayan (*taabbudî*) bir hükmüdür. Bu hükmü Ahmed b. Hanbel ortaya koymuş ve delillendirmiştir. Buna göre, başka kadınların bir kadından artan su ile abdest, gusül vb. temizlikleri yapmaları câizdir. Çünkü yasak erkeğe mahsus olup bunun gerekçesi akılla bilinmemektedir. Bu yüzden nehyi mahalline ait kılmak gerekmektedir. Erkeğin söz konusu suyu pis bir şeyi temizlemek için kullanmasının câiz olup olmadığı hususunda ise iki görüş vardır. Görüşlerden biri el-Kâdî’ye¹⁸² ait olup ona göre bu su ile erkeğin pis bir şeyi temizlemesi de câiz değildir. Daha sahih kabul edilen ikinci görüşe göre ise erkek söz konusu su ile pis bir şeyi temizleyebilir. Çünkü bu, kadının abdest ve diğer temizliklerde kullanmış olduğu bir sudur. Erkeğin bu suyu kullanması durumunda da, diğer sularda olduğu gibi, pis bir şey temizlenmiş olur. Hadisin bildirdiği hükmün illeti akılla kavranılamamaktadır. O halde erkeğin bu suyu kullanmaması hadiste zikredildiği şekliyle sadece abdest konusuna mahsustur¹⁸³.

Buradan da anlaşılacağı üzere, serbest düşündüğünde bir hükmü en ince noktasına kadar irdeleyen ve bu yönde akıl yürütmenin eşsiz örneklerini veren fukahâ, hükmün taabbudî olduğuna kanaat getirip mezhep hükmü haline gelince elverişsiz yorumlar yapabilmektedir. İbn Kudâme’nin buradaki durumu bunun en iyi örneklerinden biridir. Zira o eserinde, konuyla ilgili diğer rivâyetleri ve çoğunluğun görüşünü de zikretmekle birlikte, kendi mezhebinde kabul edilmiş söz konusu hükmü bu şekil-

¹⁷⁷ Köse, “İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, s. 54.

¹⁷⁸ Şelebî, Ta’lîlû’l-ahkâm, 313.

¹⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 180; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 345; İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, II, 291; Zeydân, *el-Vecîz*, 203; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 150.

¹⁸⁰ Köse, “İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, 54.

¹⁸¹ Bu rivâyet için bk. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 66; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 81; Nesâî, “Tahâret”, 146; Tirmizî, “Tahâret”, 47; İbn Mâce, “Tahâret”, 34. İbn Hacer bu hadisin senedinin Sahih olduğunu bildirmiştir. Bk. San’ani, *Sübülû’s-selâm*, I, 49.

¹⁸² Hanbelî mezhebinde mutlak olarak kullanılan *el-Kâdî* ile kastedilen Ebû Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin b. el-Ferrâ’ (458/1066)’dır. Bk. Zühaylî, *el-Fıkhû’l-İslâmî*, I, 67.

¹⁸³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 247-249.

de açıklama yoluna gitmiştir. Halbuki bahse konu ettiğimiz ve pek çok kaynakta yer alan bu hadisin tam aksine hüküm beyan eden ve kadından artan su ile erkeğin abdest ya da gusül almasında sakınca olmadığını belirten hadisler de vardır¹⁸⁴. Üstelik yukarıda zikredilen hadisi Tirmizî (272/885) sadece *hasen* olarak nitelendirirken, aksine hüküm beyan edenin *hasen-sahih* olduğunu ifade etmiştir¹⁸⁵. Tamamen dönemin şartlarıyla ve erkekle kadının aynı kaptan yıkandığı bir ortamda söylenmiş bir hükmü taabbudî kabul etmenin ve bu konuda Hanbelîlerin yorumuna katılmanın imkânı yoktur. Bir kere bu değerlendirmeyi yapan Hanbelîlerin konuyla ilgili bütün hadisleri birlikte değerlendirmek yerine, hocaları Ahmed b. Hanbel (241/855)'den nakladilen görüşlerden sadece birini ve en meşhurunu esas aldıkları anlaşılmaktadır¹⁸⁶. Çünkü hadisleri bir arada değerlendiren âlimler bu hususta bir sakınca görmemiştir. Hatta Nevevî gibi bazı âlimler kadınla erkeğin aynı kaptan yıkanmasının ve erkekten artan suyla kadının yıkanmasının câiz oluşunda *icmâ* olduğunu belirtmişlerdir. Yine Nevevî'nin belirttiğine göre, kadından artan su ile erkeğin yıkanması cumhura göre câiz olup, bu hususta önce kadının ya da erkeğin yıkanması arasında fark yoktur. Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zâhirî (270/883) ise, önce kadın yıkanırsa artan su ile erkeğin yıkanması câiz olmaz, hükmünü benimsemiştir¹⁸⁷. Gusülde bile böyle esnek bir değerlendirme varken abdestte hükmü taabbudî kabul etmenin anlamlı tarafı yoktur.

İkinci örneği de Köse'nin yorumuyla Hanefîlerden verelim: "Hanefî mezhebine göre bir şahit bir olaya tanıklık ederken "*eşhedu*" (şehadet ederim/ediyorum) lafzını kullanmalıdır; çünkü bu taabbudî bir emirdir (sebeup ve illeti anlaşılabilir). Aynı anlam gelse bile bir başka kelime ile şehadet etmek câiz değildir.¹⁸⁸ Hanefîler buna delil olarak "... erkeklerinizden iki şahit tutun";¹⁸⁹ "Alışveriş yaptığınızda şahit tutun. Katibe de şahide de zarar verilmesin"¹⁹⁰, "Kadınlarınızdan zina edenlere aranızdan bunu ispat edecek dört şahit getirin";¹⁹¹ "İçinizden iki adil şahit getirin"¹⁹² âyetleri ile "Güneş gibi gördüğünde şahit ol" hadisinde 'şehadet' lafızlarının kullanılmış olduğunu ileri sürmektedirler".¹⁹³

"Şahitliğin amacı, gerçeğin ortaya çıkmasıdır ve şahitlik, adaletin tecelli etme vasıtalarından birisidir. Şahitlik konusunda 'şehadet' lafzının kullanılması gerektiği konusunda Kitap ve Sünnet'ten getirilen delillerle şahitliğin Allah için yerine getirilmesi istenmektedir. Yoksa şahitliğin *ş-h-d* kökünden türemiş kelimelerle yapılmasını gerektiren ve bunun taabbudî bir emir olduğuna işaret eden bir şey söz konusu değildir.¹⁹⁴ Hatta Kitap, Sünnet, ashâbın sözleri ve Arap dilinde buna aykırı ifâdeler vardır. Sözelimi "Allah'ı bırakıp yalvardıkları şeyler, şefaata edemezler. Ancak hakkı bilip

¹⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 77-80; Tirmizî, "Tahâret", 48.

¹⁸⁵ Tirmizî, "Tahâret", 47, 48, I, 92-94.

¹⁸⁶ Ahmed b. Hanbel'den farklı görüşler de nakledilmiştir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muçni*, I, 247.

¹⁸⁷ Nevevî, *Şerhu Müslim*, IV, 241-242.

¹⁸⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, VI, 273; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 118.

¹⁸⁹ 2/Bakara, 82.

¹⁹⁰ 2/Bakara, 82.

¹⁹¹ 4/Nisâ' 1, 5.

¹⁹² 65/Talak, 2.

¹⁹³ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadir*, VII, 375-376.

¹⁹⁴ Bkz. M. Vahiduddin Suvar, *eş-Şekel fi'l-fıkhi'l-İslâmi*, s. 63.

ona şahitlik edenler bunun dışındadır”¹⁹⁵ âyetinde, *şehide bi'l-hakk*, “doğruyu haber verenler” anlamındadır. Hz. Peygamber’in, “Yalancı şahitlik, Allah’a eş koşmaya (şirk) denk tutuldu”¹⁹⁶ hadisinde de ‘yalancılık’ şahadet olarak isimlendirilmiştir. Şahitlikte şahadet lafzının kullanılacağına dair sahâbeden de bir nakil yoktur.¹⁹⁷ Bu sebeple şahitlik vesaidendir, makasıddan değildir ve adaletin tecellisi için tek ispat vasıtası bu olmadığı gibi, belli lafızlar da şart olmamalıdır”¹⁹⁸.

Bu örnekler hükümlere taabbudîlik özelliği yüklemeye aşırıya kaçmanın ve taabbud alanının geniş tutulmasının hukuk düşüncesini nasıl olumsuz yönde etkilediğini anlatır mahiyettedir.

Özellikle muâmelât alanında taabbud anlayışının hakim kılınması şeklindeki yaklaşımı eleştiren Şelebî, bunun sakıncalarını şu şekilde maddeleştirmiştir:

a. Bu yaklaşım Şârî’in muâmelât hükümlerini teşri’ kılmasındaki maksadına, sahâbe, tabiûn ve onların yöntemini takip edenlerin anlayışına aykırıdır.

b. Böyle bir anlayış çağın gelişmelerine uygun yeni muâmeleler yapmaya engel olacağından, İslam ümmetine ilerleme kapısını kapatır.

c. Bu anlayış sonucunda, hayatın gereklerinden olan yeni muâmeleler yapmanın câiz olmadığını düşünen mükellef ya, İslâmî muâmeleleri bütünüyle terk edip gayri İslâmî olanlara yönelir, ya da çeşitli şer’î hilelere saporak eskileri korumaya çalışır. Bu da başta müsteşrikler olmak üzere, İslam muârizlarının İslam hukukuna, *kendi kabuğunun dışına çıkamama* gibi eleştiriler yöneltmelerine sebebiyet verir¹⁹⁹.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, taabbudî alanın genişletilmesi bir anlamda kati nassa dayanan *din* ile, büyük oranda ictihada dayanan şeriatın (hukukun) özdeşleştirilmesi demektir. Bir başka ifade ile, nassla yorumun, din ile dînî olanın, öz ile kabuğun aynı tutulmasıdır ki, bu tutum gerçeğe aykırı olduğundan İslâm düşüncesinde, müslümanların eşyayı, hayatı ve olayları algılama biçimlerinde önemli aksaklıklar meydana getirmiştir. Bu kabil hükümlerin sahası genişletilince, din olarak algılanan yapıda bir sâbitlik, kalıplaşma ve lafza aşırı bağlılık meydana gelmiş, değişen ve gelişen hayat olayları karşısında lafızların yetmediği yerlerde gedik hile-i şer’iyye’lerle kapatılmaya çalışılmıştır. Bu duruma işaret eden yorumlardan birine göre, din ile şeriat yani taabbudî olan ile olmayan arasında ilk üç asırda var olan tabii ayırım dördüncü hicri asırdan sonra yapılamamıştır. Bunun sonucunda, din ile şeriat aynileşmiş, şeriat şemsiye kavram haline getirilerek *İslâm Dini* adını almıştır. Geleneksel şeriat tasavvurunun İslâm toplumlarına bıraktığı miras ve onları getirdiği nokta ise şu olmuştur: “Siyasal egemenliğin korunamaması (Osmanlı’nın parçalanması), servetin yağmalanması ve İslâm toplumlarının kolonize edilmesi; arkasından bağımsız polis devletleri ve diktatörler, gelir dağılımında adaletsizlik, açlık, cehalet,

¹⁹⁵ 43/Zuhuruf 86.

¹⁹⁶ Tirmizî, “Şehâdât”, 3; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 15; İbn Mâce, “Ahkâm”, 32; *Musned*, IV, 178, 233, 321, 322.

¹⁹⁷ İbn Ferhûn, *Tabsıratu’l-hukkâm*, I, 209, 210.

¹⁹⁸ Bu ve başka örnekler için bk.Köse, “İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, 54-56.

¹⁹⁹ Bu yaklaşım en ufak şüpheden dolayı bir şeyin haram kabul edilmesi sonucuna da götürmektedir. Mesela bu anlayışı benimseyenlerden Senûsî’nin, asr-ı saâdetde mevcut olmadığı, bünyeye zarar verdiği ve sarhoş edicilik özelliği taşıdığı gibi gerekçelerle, kahvenin haram olduğuna fetva verdiği nakledilmiştir. Halbuki kahve ne sarhoş edicidir ne de zararı haram kılınmasına sebep olacak kadardır. Asr-ı saâdetde mevcut olmaması ise haram kılınması için hiçbir zaman gerekçe olamaz. O zaman mezkur dönemde bulunmayan bütün eşyanın kullanımını ve her yeniliği haram saymak gerekir. Bk. Şelebî, *Ta’lîlu’l-ahkâm*, 305-306.

eğitim yetersizliği, yaratma, üretme ve inşa kabiliyetinin felç olması vs.”²⁰⁰.

V. Sonuç

İslam dininin akla ve akli kullanmaya verdiği önem izahtan varestedir. Ancak akıl dînî hükümlerin oluşum, anlaşılma ve yorumlanma gibi bütün safhalarında sonsuz bir yetkiye sahip değildir. Dinde, akli aşan ve akla sadece kendisine teslim olma görevi yükleyen bazı hükümler de vardır. Sınırlarını çizmeye ve özelliklerini belirtmeye gayret ettiğimiz taabbudî hükümler, genel olarak aklın ancak hikmet anlamında gerekçelerini kavrayabileceği, onun dışında teslim olmakla yükümlü olduğu hükümlerdir. Zira *taabbudî hüküm, kesin naslarla sâbit olup, aslında makul olmakla birlikte, vaz edilmiş gerekçesi akılla tam olarak kavranılmayan, bu yüzden de kıyasa konu olmayan ve değişme kuralının dışında kalan hükümdür.*

Dînî hükümler içerisinde taabbudî bir alan vaz eden Şârî, insan aklının her alanda mutlak hakimiyeti olmadığını ortaya koymuştur. Yani, bu hükümlerin varlığı insan aklına diğer alanlarda verilen yetkinin sınırlandırılması veya bir bakıma geri alınması anlamına gelmektedir. Böylece Allah, aklın faaliyet alanına giren konularda insanın aklını kullanmasını teşvik ederken, yetkisi olmadığı yerlerde akli teslim olmaya yönlendirmiştir. Zira dine dâhil olduğu halde aklın faaliyet alanına girmeyen alanlarda his ve duyguların harekete geçirilmesi, aşka, mânevî telezzüz ve doyuma ulaşma hedefi vardır. Bir başka ifâde ile, muâmelât alanında Şârî, akla hitap edip, söz konusu hükümlerin taşıdığı maslahatları sorgulamasını teşvik etmiştir. Taabbudî hükümlerde ise akli, kavrayamadığı yüce ve soyut gerçekleri kabul yönünde eğitmek için onu maddî hayattan mânevîye, somuttan soyuta ve itirazdan teslimiyete davet etmek istemiştir. Zira belli bir noktadan sonra teslimiyeti benimsemek, normal insan psikolojisinde var olan bir özelliktir. Belirtilen noktadan sonra teslimiyet gösterilecek otorite noktasında tercihlerini ilahî vahiy yönünde kullanmayan insanların yanlış yollara saptıkları ve buradan pek çok yanlış fırkanın doğduğu ve halen de doğmakta olduğu bilinen bir gerçektir.

Bu ifâdelerden, özel anlamıyla din ve münhasıran dini oluşturan değerlerin makul olmadığı, bunların algılanıp icra edilmişinde akla hiç yer verilmediği şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır. Elbetteki taabbud alanında da aklın önemli bir yeri vardır. Ancak bu alanlarda akıl, belirleyici olmayıp, metbû' olmaktan ziyade tâbî durumundadır. Dolayısıyla, *“İslâm tamamıyla akıl ve ilim dinidir”* diyerek, bütün dînî hükümleri akıl ve ilim terazisiyle tartmak, her şeyi bunlarla ölçüp biçmek ve dînî hayata rasyonalist bir mantığı hakim kılmak dine zarar vereceği gibi, akla ve ilme de hiçbir şey kazandırmaz. Zira din denen olguda her zaman akılla çelişmeyen, olumsuz anlamıyla akıl dışı olmayan, ancak aklın kavrayamayacağı, onu aşan yüce ve soyut değerler bulunmaktadır. Bunun için akıl ve ilmin sahası ve yetkisi doğru olarak tespit edilemezse akıl ve ilim adına dine yapılacak müdahaleler dînî camiada ve maşerî vicdanda onulmaz yaralar açar. Hamdi Yazır'ın deyişiyle, *“Bir dinin akla uygunluğundan bahsederken, hisse uygunluğunu inkâr etmeyeceğiz. Çünkü akıl, insanın rûhî kuvvetlerinden birisidir. Din ise, insanın bütün ruh kuvvetleri ile alakadar olarak Nefis Birliğine intibak etmesi lazım gelen en büyük bir hakikattir. Çok yerde akıl ile hissin birbirine ters düşmesi vaki ise de Vicdan Birliği bunların buluştuğu noktada tecelli eder. İşte asıl din, bu buluşma noktasını ihtiva eden Hakkın esasıdır. Akıl, ilmi bir inanış getirir. Fakat bu inanış kalbin hissî inanışları ile uyumadıkça, bir takım*

²⁰⁰ Güler, İlhami, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, 26-37.

*câhiller içinde kalmış âlim gibi, hükümsüz kalır*²⁰¹.

Akıl ve ilim, yetki sahaları hâricinde kullanıldıklarında, herkesin kendine göre bir din anlayışı doğar. Bunun sonunda da dinde yeni bölünme ve parçalanmaların ortaya çıkması kaçınılmaz olur ki bu, esas gayesi birleştirme ve kaynaştırma olan din müessesesine ters düşer. O sebeple ibâdet ve ubûdiyet konusunda dinin kesinlik veya gâlip zan ifâde eden hükümleriyle yetinip yeni ictihad ve kıyaslardan, titizlikle kaçınmak hem lüzumlu hem de faydalıdır. Fukahânın, özellikle de dînî hükümlerin istinbat ve ihtiracında akli kullanmakla maruf olan Hanefilerin, taabbudî alanda temeli akli kullanmaya dayanan kıyas metoduna başvurmaktan ısrarla kaçınmalarının en önemli sebebi mümkün oldukça dini, subjektiflikten korumak olmalıdır. Diğer önemli bir sebep ise, dinde değişmemesi gereken alanın söz konusu özelliğine kıyas yöntemiyle hale getirilmesine engel olmaktır. Yoksa hemen her hükmü ta'lîl etme melekesini kazanmış olan fukahânın, belirtilen konuları akılla temellendirmesi hiç de zor değildir. Nitekim onların, taabbudî alanın en tipik örnekleri olan ibadet hükümlerini daha esnek bir kavram olan hikmetle ta'lîl etmekten geri durmamış olmaları ta'lîl melekesini kazandıklarının en önemli kanıtıdır. Fakat onların taabbudî alanı illetle ta'lîl etmekten ve bu alana kıyası sokmaktan özellikle kaçınmış olmaları, dînin asıl unsurlarında ortak kanaati sağlama ve bu alanda asgari müştereki yakalama gayreti ile izah edilebilir.

Taabbudî hükümler söz konusu olunca, akli kullanmaya ve aklın yargılarına önem veren İslâm dininin bu gibi hükümlerle nasıl bağdaşacağı ve İslam hukuk düşüncesinde zaman zaman meydana gelen kırılmaların ve tıkanmaların bu gibi hükümlerle ilişkisinin olup olmadığı da akla gelmektedir. Hemen ifade etmek gerekir ki, taabbudî hükümler iyi tespit edilip sahasının dışına taşırılmazsa, İslam hukuk düşüncesini olumsuz yönde etkileyecekleri söylenemez. Yani çağlar boyu değişen hayat şartlarına paralel olarak ortaya çıkan problemler karşısında müslümanların tıkanmalarının esas sebebi, dinde gerekçesi akılla tam olarak izah edilemeyen hükümlerin bulunması değildir. Çünkü her sistemde dokunulmayan bir alan ve sorgulamanın durdurulduğu bir nokta vardır. O halde İslam hukuk düşüncesindeki canlılık ve üretkenliğin olumsuz yönde etkilenmesinin esas sebebi, taabbudî hükümlerin alanının ölçsüz bir şekilde genişletilmesidir. Zira akla önem verip genel olarak dînî hükümlerin izahında ve maslahat temeline dayalı olarak dine uygun yeni hükümler ortaya koymada akla faaliyet alanı tanıyan bir dinin akli devreden çıkarması düşünülemez.

Bir başka ifadeyle, akli kullanma esasına dayanan ictihad kurumunu kabul edip teşvik eden bir dinin bütün hükümlerinde, aklın kullanılmasını kısıtlayan taabbud anlayışını hâkim kılmak önemli bir çelişki meydana getirir. Ancak, İslam fıkıh tarihinde serbest ictihadın geliştiği ilk dönemlerde, Kur'ân ve sünnette yer alan bütün hükümlere ibâdet anlayışıyla sahip çıkılması bir yana, değişme açısından taabbudî hükümlerin makul bir sahaya hasredildiği, belirgin özelliklerini şerhcilik, hâşiyecilik ve taklidin oluşturduğu duraklama döneminde ise söz konusu alanın olabildiğince genişletildiği görülmektedir. Fakat fıkıh kitaplarında taabbudî olarak anılan her hükmün bu özellikte olmadığı anlaşılmaktadır. Duraklama dönemi fakîhleri, daha çok dini, dış etkilerden koruma, mezhepteki yerleşik hükümlere sahip çıkma, ilgili hadislerin sadece bir kısmından hareket edip kabul ettikleri hadisi de yanlış veya eksik yorumlama gibi etkenlerle pek çok hükme *taabbudî* adını vermişlerdir. Bu

²⁰¹ Yazır, *Dibace* (Metalib ve Mezahib'e yazdığı önsöz), XLIII.

anlayışı bir ölçüde mazur karşılamak mümkün olsa da, dinin genel maksatları ile bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü fakihlerin taabbudî adını verdikleri hükümlerin çoğunda bir ittifâk sağlanamadığı gibi, bu anlayışlarını çoğu âhad, birbiriyle çelişen ya da farklı yoruma müsait hadislere dayandırdıkları anlaşılmaktadır. Bizim tespitimize göre *taabbudî bir hükmün en temel özelliği, kesin nassa dayanması, dinin aslına dahil olması, mevcut haliyle maslahatı temin edip mefsedeti defetmesidir*. Dolayısıyla bu gibi hükümlerden insanlar adına beklenen maslahat, onların değişmelerine değil de değişmemelerine bağlıdır. Esasen ibadetlerin değişmezliğinin savunulmasının temel sebebi de budur. Fakihlerin taabbudî adını verdikleri hükümlerin çoğunun ise belirtilen bu özelliği taşımadığı kesindir. Buna göre *dar anlamda taabbudî hüküm için belirlenen özelliklerle en iyi örtüşen inanç, ahlak ve ibadet hükümleridir*, denilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1994.
- Akseki, Ahmed Hamdi, *İslam Dini*, Ankara 1983.
- Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul ts.
- Amidi, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut ts.
- Apaydın, Yunus, "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", Marife, Yıl, 2, sy, 1, bahar 2002.
- Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1305.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.
- Aynî, Bedrüddin, 'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Mısır ts.
- Azme, Aziz, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku* (trc. Fethi Gedikli), İstanbul 1992.
- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Fethu'l-kadir ile birlikte), Mısır 1970.
- Bardakoğlu, Ali, "Kur'ân ve Hukuk", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları, I, İstanbul 2001.
- Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, Medine 1410.
- , *el-Mu'temed*, Dimaşk 1964.
- Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdris, *Keşşâfu'l-kına' an metni'l-İknâ'*, Beyrut 1982.
- , *er-Ravzu'l-murbi'* bi-şerhi Zâdi'l-müstakni'-muhtasari'l-Mukni', Riyad 1390.
- Beyhakî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1994.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, Kazan 1911.
- Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1315.
- Büceyrimî, Süleyman b. Ömer b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî*, ts.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû'l-Hasen, *es-Sünen*, Beyrut 1966.
- Dehlevî, Şahveliyyullah Ahmed b. Abdurrahman, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, Beyrut 1990.
- Düsûkî, Muhammed Arfe, *Hâşiyetu'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, Beyrut ts.
- Devâlibî, Ma'rûf, *Medhal ilâ ilmi usûli'l-fikh*, Dimaşk 1965.
- Dimyâtî, Ebû Bekir Muhammed Şata, *İ'ânetü't-tâlibîn*, Beyrut, ts.

Döndüren, Hamdi, "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, İstanbul, 2000.

-----, "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", UÜİFD, c.7, sy.7, Bursa 1998.

Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları* (trc. İlyas Çelebi-Adil Bebek-Ahmed Yücel), İstanbul 1997.

Düreyni, Fethi, el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-ictihâdi bi'r-re'y fiş-şer'i'ati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1985.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Beyrut, ts.

Ebû Zehra, *el-Cerime*, Mısır, ts.

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hazm* (trc. Osman Keskiöglü-Ercan Gündüz), İstanbul 1996.

Ebû'l-Mahâsin, Yûsuf b. Mûsâ el-Hanefî, *Mu'tasaru'l-Muhtasar*, Beyrut, ts.

el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye, Kuveyt 1982-.

Emir Padişah, Muhammed Emin, *Teyîru't-Tahrîr*, Beyrut, ts.

Ensârî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Zeyd b. Reslân*, Beyrut, ts.

Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.

Ezherî, Salih Abdussemit' el-Abi, *es-Semeru'd-Dani şerhu Risaleti'l-Kayravânî*, Beyrut, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustesfâ min ilmi'l-usûl*, Mısır 1322.

-----, *el-Vasît*, Kahire, 1417.

-----, Şifâu'l-ğalîl fi beyani's-şebehi ve'l-muhayyeli ve mesâliki'l-talîl, Bağdad 1971,

Goldziher, *Zahiriler* (trc. Cihat Tunç), Ankara, 1982.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.

Güler, İlhamî, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999.

Hâdimî, Ebû Said, *Mecâmiu'l-hakâik (Menâfiu'd-dekâik şerhiyle birlikte)*, İstanbul, ts.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut 1990.

Hallâf, Abdulvehhab, *İlmu usûli'l-fikh*, İstanbul 1984.

-----, Masâdiru't-teşri'i'l-İslâi fima lâ nassa fih, Kuveyt 1972.

Heysemî, Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-zevâid*, Beyrut 1407.

Hudârî, Muhammed, *Usûlu'l-fikh*, Mısır 1969.

-----, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut 1987.

İbn Abbâd, İsmail, *el-Muhît fi'l-lüğâ*, Beyrut 1994.

İbn Abdisselam, Ebû Muhammed İzzüddîn, *Kavâ'id u'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, Beyrut 1990.

İbn Abdışşekûr, Müsellemu's-sübût fi usûli'l-fikh (Mustesfâ ile birlikte), Mısır 1332.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, İstanbul 1984.

İbn Âşûr, M. Tahir, Makâsıdu's-şer'i'ati'l-İslâmiyye, Tunus, ts.

İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn, *Mu'cemu makâyisi'l-lüğâ*, Beyrut 1991.

İbn Ferhûn, Burhanüddin Ebu'l-Vefâ' İbrahim, *Tabziratu'l-hükkâm fi usûli'l-*

- akdiyeti ve menâhici'l-ahkâm*, Beyrut 1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddin, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut ts.
- , *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1402.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1987.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-kadir*, Mısır 1970.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân fî mesâyidi's-şeytân*, Beyrut 1993 .
- , *İ'lâmu'l-muvakki'in*, Beyrut 1973.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî alâ Muhtasari'l-Hirakî*, Beyrut 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Beyrut 1975.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Mükrem, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ts.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdî'*, Beyrut 1400.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut 1993.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, Beyrut 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut 1986.
- İbn Sübkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (Bennânî haşiyesi ile birlikte), Beyrut, ts.
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Kütübü ve resâilu ve fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-fikh*, byy. ts.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Kahraman, Abdullah, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği (İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli-Taabbudî Hükümler)*, İstanbul 2002.
- , "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", CÜİFD, c.V, sy, 1, Sivas-2001.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem* (trc. Bünyamin Erul), Kayseri 1991.
- , *Şerî'atu'l-İslâm*, Beyrut 1987.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*, Beyrut 1982.
- Koca, Ferhat, "İbâdet", DİA, XIX (1999), s.240-247.
- Köse, Saffet, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", İslâmiyat, c, 2, sy, 1, Ocak-Mart Ankara 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.
- Kürdi, Ahmed el-Hacci, Minhâc (Mukarraru'l-medhali'l-fikhi-el-kavâ'idü'l-külliyeye), Dımaşk 1399.
- Makdisi, İbn Müflih Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Furû'*, Beyrut, ts.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Beyrut, ts..
- Mâlikî, Ebû'l-Hasen, *Kifâyetü't-tâlib*, Beyrut 1412.

Mansurizade Said, “*Şeriat ve Kanun*”, Darulfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. 1, sy, 6 (1332-1334).

Meğînânî, Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, Beyrut, ts.

Miras, Kamil, Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi, Ankara 1984.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, İstanbul, ts.

Nefrâvî, Ahmed b. Gânim b. Salim, *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, Beyrut 1406.

Nesâî, Ebü Abdillâh Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünen* (Suyutî şerhi ile birlikte), Beyrut 1930.

Nevevî, Ebü Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahih-i Müslim*, Beyrut 1987.

Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998.

San'ani, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm*, Mısır 1960.

Seharenfurî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebi Dâvûd*, Beyrut, ts.

Serahsî, Şemsüleimme, *Usûl*, Beyrut 1973.

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1338.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Cemalüddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1987.

Sübki, Ali b. Abdi'l-Kâfi, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1404.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim K. Dönmez), Ankara 1990.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, ts.

Şâtübî, Ebü İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, Riyad, ts.

-----, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, Beyrut 1986.

Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1981.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, Beyrut 1992.

-----, Şevkânî, Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr, Beyrut, ts.

Şeybânî, , Muhammed b. Hasen, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, Haydarabâd 1965.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed el-Habîb, *Muğni'l-muhtâc fî me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Mısır 1958.

-----, *el-İkna' fî halli elfâzi Ebî's-Şüca'*, Beyrut 1994.

Şirvânî, Abdulhamid, *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu's-sağîr*, Amman 1985.

-----, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Kahire 1415.

-----, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Musul 1983.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, Mısır 1318.

Tirmizî, Ebü İshâ Muhammed b. İshâ, *es-Sünen*, Beyrut, ts.

Tûfî, Necmüddin, *Risale fî ri'âyeti'l-maslaha* (Hallaf'ın *Masâdir*'i ile birlikte), Kuveyt 1972

-----, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, Beyrut 1987.

Udeh, Abdulkâdir, *et-Teşri'ü'l-cinâi'l-İslâmî*, Beyrut 1984.

Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara 1988.

Ünal, İsmail Hakki, *İmâm Ebü Hanife'nin Hadis Anlayışı*, Ankara 1994.

Yaman, Ahmet, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya Da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", Marife, Yıl, 2, sy, 1, Bahar 2002.

Yavuz, Yûnus Vehbi, "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, İstanbul 2000.

Yazır, Hamdi, Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu (haz.: Sıdkı Gülle), İstanbul 1997.

-----, *Dibace* (Metalib ve Mezahib'e yazdığı önsöz), İstanbul 1978.

Zebidî, Muhyiddin Ebû Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l-'arûs*, Beyrut 1994.

Zencânî, Şihâbuddîn Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*, Beyrut 1979.

Zer'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir, *Hâşiyetü İbn Kayyim*, Beyrut 1995.

Zerkâ', Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-kavaidi'l-fikhîyye*, Dimaşk 1989.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, Kuveyt 1992,

Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1982.

Zühaylî, Vehbe, *el-fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1989.

Zürkani, Muhammed Abdalbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî*, Beyrut, ts.