T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

MİNHÂCÜ'L-VUSÛL VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA MUKADDİMETÜ'L-VÂCİP MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EBU BEKİR DOĞAN

İSTANBUL, 2026

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM HUKUKU YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

MİNHÂCÜ'L-VUSÛL VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA MUKADDİMETÜ'L-VÂCİP MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EBU BEKİR DOĞAN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı: Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal
2. Üye: Prof. Dr. Tuncay BAŞOĞLU
3. Üye: Prof. Dr. Mehmet BOYNUKALIN

İSTANBUL, 2026

ÖZET

MİNHÂCÜ'L-VUSÛL VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA MUKADDİMETÜ'L-VÂCİP MESELESİ

Fıkıh usulü geleneğinde teklîfî hükümler kategorisinde yer alan vâcip kavramı etrafında pek çok mesele tartışılmıştır. Bu meselelerden biri de mukaddimetü'l-vâcip diye bilinen, vâcip olan fiilin yerine getirilmesinin ancak kendisiyle mümkün olduğu sebep veya şartların da vâcip olup olmadığı meselesidir. Bu çalışma söz konusu meseleyi, usûl literatüründe önemli bir yerde duran Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî'nin(ö. 691/1292) *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* metni ve metnin şerhleri bağlamında ele almaktadır.

Çalışma; mukaddimetü'l-vâcibin unsurları olan mukaddime, sebep, şart ve vâcip kavramlarının analizini yapmakta; meselenin Beyzâvî'ye kadar yaşamış usûlcüler tarafından işleniş biçimlerini, kısmen mukayeseli olarak incelemektedir. Bu bağlamda Beyzâvî'nin konu ile alâkalı tercihleri, istidlâl tarzı, meseledeki ihtilafın lafzîliği ve meselenin fürûya yansıması gibi hususlar şerh ve hâşiyeler üzerinden takip edilmiştir. Bunun yanında mesele, sebep-şart kavramlarının dereceli yapısı, mukaddimetü'l-vâcibin vâcip çeşitleriyle birlikte ele alınması ve meselenin temellendirilmesinde hüsün-kubuh problemi başlıkları altında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mukaddimetü'l-vâcip, Beyzâvî, Minhâcü'l-vüsûl, sebep, şart.

ABSTRACT

The Issue of Mukaddimatu'l-Wajib in the Context of *Minhaju'l-Vusûl* and Its Commentaries

In the uṣūl al-fiqh tradition, numerous issues have been debated around the concept of *wājib* (obligatory), which falls under the category of *taklīfī* rulings. One of these issues is the question known as *muqaddimat al-wājib*: whether the causes (*sabab*) or conditions (*sharṭ*) without which performance of an obligatory act is possible are themselves deemed obligatory. This study addresses the issue within the framework of Nāṣir al-Dīn ʿAbd Allāh b. ʿUmar al-Bayḍāwī's *Minhāj al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl* and its commentary tradition.

Accordingly, the thesis analyzes the constituent concepts of the discussion -*muqaddima*, *sabab*, *sharṭ*, and *wājib*- and examines, in a partially comparative manner, how uṣūl scholars prior to al-Bayḍāwī treated the problem. In this context, al-Bayḍāwī's methodological preferences and mode of inference (*istidlāl*), his characterization of the dispute as "merely verbal" (*lafẓī*), and the issue's ramifications in *furūʿ al-fiqh* are traced through commentaries (*shurūḥ*) and marginal glosses (*ḥawāshī*). In addition, the thesis evaluates the question under three further headings: the gradational nature of the concepts of *sabab* and *sharṭ*; the necessity of considering *muqaddimat al-wājib* in conjunction with different types of *wājib*; and the role of the *ḥusn–qubḥ* problem in grounding the doctrine.

Keywords: Muqaddimat al-Wājib, al-Bayḍāwī, Minhāj al-Wuṣūl, sabab, shart.

ÖNSÖZ

بسم الله الرحمن الرحيم

Fıkıh usûlünün bazı meseleleri vardır ki, ilk bakışta dar ve teknik bir tartışma gibi görünür. Ancak bu tartışmalara yakından bakıldığında insana bir "usûl aklı" kazandırma potansiyeli fark edilir. Zira bu tür bahisler, yalnızca tartışılan meselede hükmün ne olduğuna değil; meselenin hangi delâlet yollarıyla temellendirildiğine ve hangi şartlarda fürûya taşındığına dair geniş bir tartışma alanı açar. Bu bakımdan usûl, aynı anda dili, kelâmı, epistemolojiyi ve fürû' fıkhın somut problemlerini bir arada konuşturur. Mukaddimetü'l-vâcip meselesi de bu kesişim noktalarını açık bir biçimde gösteren örneklerden biridir. Vâcibin ancak kendisiyle yerine getirilebildiği vesilelerin mükellef tarafından yapılmasının şer'an talep edildiğini ortaya koyan bu mesele, şer'î hitapla mükelleflerin fiilleri arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır.

Bu mesele hakkında söylenenler, konunun ciddiyetini daha baştan hissettirir. Örneğin fıkıh usulünün önemli simalarından Kârâfî, kaideye gereken değer verilmediğinde, asıl vâciplerin yerine getirilmesinin mümkün olmadığı bahanesiyle insanların, bazı şer'î sorumluluklardan kurtulmaya çalışabileceklerini vurgulamıştır. Öte yandan Molla Gürânî, mukaddimetü'l-vâcibin usûlün en kapalı ve girift konularından sayıldığını ifade etmektedir.

Konuya yönelme hikâyem İmam Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vüsûl* metnini okuduğumuz süreçte başladı. İlim halkasında metni mütalaa ederken mukaddimetü'l-vâcip bahsine geldiğimizde, kısa bir ibarenin şerh ve hâşiye geleneği içinde nasıl açıldığını ve konunun bu zamanda yaşayan Müslümanların hayatını nasıl etkileyebileceğini hissettikçe bu alana daha fazla emek vermek gerektiğini düşündüm. Böylece çalışmanın ağırlık merkezi, Beyzâvî'nin ifadesini merkeze alarak şerh literatürü üzerinden meseleyi takip etmek; kavramları yerli yerine oturtmak ve tartışmanın uzandığı alanları daha görünür kılmak oldu.

Bu metin, elbette tek bir kişinin emeğiyle ortaya çıkmadı. Öncelikle, konu seçimimde ve ilim tahsilimde kendisinden çokça istifade ettiğim ağabeyim Rıdvan Ciru'ya ve tez sürecinde danışmanlığını üstlenen Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal'a teşekkür ederim. Ayrıca bugüne kadar derslerine devam ettiğim, ilmî terbiyemde emeği bulunan bütün hocalarıma samimi şükranlarımı sunarım.

Çalışmayı baştan sona okuyup notlarını benimle paylaşan kıymetli arkadaşım Fahreddin Arı'ya, metnin olgunlaşmasına katkı sağlayan dikkatli okumaları için müteşekkirim. Bunun

yanında tez yazma süresi boyunca istişâreleriyle bana destek olan kıymetli arkadaşlarım Hamza Özen, Hakan Amoutska ve Abdullah Bardakcı'yı da burada anmam gerekir. Lisans döneminde derslerine devam ettiğim İSAR Vakfı'na ve mütevellisine, ilim yolcularına sağladıkları huzurlu ortam için minnettarım. Ayrıca araştırma sürecinde çalışma imkânı bakımından büyük kolaylık sağlayan İSAM Kütüphanesi'ne ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak, yetişmemde emeği olan başta annem ve babam olmak üzere sevgili aileme; çalışma boyunca sabırla beni destekleyen kıymetli refikama ve yavrularıma gönülden teşekkür ederim, Allah kendilerinden râzı olsun. Bu metin, onların duası, anlayışı ve desteğiyle tamamlanabildi.

Ebu Bekir Doğan

İstanbul, 2026

İÇİNDEKİLER

ÖZET III
ABSTRACT IV
ÖNSÖZ V
KISALTMALAR IX
GİRİŞ 1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı 1
1.2. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi 3
1.3. Araştırmanın Yöntemi 5
BİRİNCİ BÖLÜM: MUKADDİMETÜ'L-VÂCİP KAVRAMI: TARİF ve DÜŞÜNSEL BAĞLAM 6
1. Mukaddime Kavramı 6
1.1.Vâcibin Mukaddimesi Olmak Bakımından Sebep Kavramı 7
1.2.Vâcibin Mukaddimesi Olmak Bakımından Şart Kavramı 10
2.Vâcip Kavramı ve Vâcibin Çeşitleri 13
2.1.Aynî ve Kifâî Vâcip Ayrımı 14
2.2.Muayyen ve Muhayyer Vâcip Ayrımı 15
2.3.Muhadded ve Gayr-ı Muhadded Vâcip Ayrımı 17
2.4.Mu'akkat ve Gayri Mu'akkat Vâcip 18
3. Mütekellim Usûl Geleneğinde Mukaddimetü'l-Vâcip Meselesinin Gelişimi 19
4. Hanefî Usûl Geleneğinde Mukaddimetü'l-vâcip Meselesi 28
Değerlendirme 29
İKİNCİ BÖLÜM: MİNHÂC VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA MUKADDİMETÜ'L-VÂCİP: TASVİR VE TAHLİL 30
1. Mukaddimetü'l-vâcip Meselesinin Mâhiyeti 30
2. Meseledeki Tartışma Konusu ve Görüşlerin Belirlenmesi 38
Değerlendirme 40
3. Meseledeki Görüşlerin Belirlenmesi 41
3.1.Mukaddimenin Mutlak Olarak Vâcip Olduğunu Savunan Görüş 41
3.2.Yalnızca Sebebin Vâcip Olduğunu Savunan Görüş 42

3.3.Yalnızca Şer'î Şartın Vâcip Olduğunu Savunan Görüş 43
3.4.Mukaddimenin Vücûbunu Mutlak Olarak Reddeden Görüş 43
4. Mukaddimetü'l-vâcip Meselesinde Delillerin Tahlili 44
4.1. Şartın Bulunduğu Zamana Tahsis İtirazı ve Beyzâvî'nin Cevabı 50
4.2. Emir Lafzının Mukaddimenin Vücûbuna Delâlet Etmemesi İtirazı 52
4.3. İhtilaf Lafzî mi Yoksa Hakiki mi? 53
5. Meselenin Fürû'a Yansımaları 56
5.1. Nikahlı Eş ile Yabancı Kadının Karışması 58
5.2. Muhâtabı Belirlenmemiş Talak Lafzının Sonucu 58
5.3. Mesh Denebilecek Miktardan Fazlasını Meshetmenin Vâcib Olmaması 65
5.4. Tâceddin es-Sübkî'nin Verdiği Örnekler 70
6. Sebep ve Şart Kavramlarında Kat'î-Zannî Ayrımı 71
7. Vâcibin Türleri Bağlamında Mukaddimetü'l-vâcip 73
8. Mukaddimenin Vücûbu Meselesinde Hüsün-Kubuh Problemi 76
SONUÇ 80
KAYNAKÇA 83

KISALTMALAR

b.: ibn

bkz.: Bakınız

ed.: Editör

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

h.: Hicrî

nşr.: Neşreden

ö.: Ölüm tarihi

thk.: Tahkik eden

trc.: Tercüme eden

vb.: Ve benzeri

vd.: Ve diğerleri, ve devamı

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışma, fıkıh usulü literatürünün erken döneminde ortaya çıkmış ve zamanla olgunlaşmış spesifik bir tartışma alanı olan mukaddimetü'l-vâcip meselesini İmam Beyzâvî (ö. 691/1292)'nin *Minhâcu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* ve şerhleri bağlamında tasvir ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Farklı formülasyonları olan mukaddimetü'l-vâcip meselenin temel iddiası, vâcibin yerine getirilmesinin bağlı olduğu öncül eylemlerin, asıl vâcip gibi yerine getirilmesinin şer'an vacip olduğudur.

Çalışmanın konusunu teşkil eden mukaddimetü'l-vâcip meselesi mükelleflerin eylem dünyası içine dâhil olup oradaki bir fiile ilişen vücûp vasfının, ilişkili olduğu bütün eylemleri bir şekilde etkilediğini ortaya koymaktadır. Biri diğerine şu veya bu şekilde bağlı olan eylemlerin şer'î hitaba doğru seferber edilmesi gerektiği mantığına dayanan bu yaklaşımın temellendirilmesi, bir akıl yürütme biçimi olarak meşruiyetinin sağlanması ve muhtemel sonuçlarının gösterilmesi gerekmektedir. Nitekim özellikle mütekellim fıkıh usulü geleneğinde kimi zaman emir bahislerinin altında kimi zaman hüküm teorisinin işlendiği bölümlerde karşımıza çıkan bu meselede usûlcüler; mukaddimenin vücûbunun dayanağını, bu vücûbun asıl vâcipten mukaddimeye hangi yolla intikal ettiğini ve bu intikalin hangi mukaddime türlerinde vâki olduğunu tartışmışlardır.

Meselenin ehemmiyetine işaret eden önemli tespitlerden birisi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin *el-Mahsûl*'ü üzerine şerh yazan Şihâbüddin el-Karâfî (ö. 684/1285) tarafından dile getirilmiştir. Karâfî, şâri tarafından yapılması talep edilen fiil için vesile niteliğinde olan fiiler bulunduğu sürece hiç kimsenin "Vâcibi yerine getirmek için uygun ortam ve koşullar mevcut değildir. O yüzden vâcibi yapmak imkânsızdır." gibi bir söylemin önüne set çeken bir husus olduğunun altını çizer. Ona göre böyle söyleyen bir kişi, kendi hâlini şer'î tekliften hâlî zannedebilir. İşte böyle bir durumda ona, asıl vâcibe götüren sebeplere sarılmakla mükellef olduğu, mukaddimetü'l-vâcip meselesi ile hatırlatılabilir.[1] Karâfî'nin vurguladığı fonksiyon, mukaddimetü'l-vâcip meselesine ayrı bir önem kazandırır. Buna göre mükellefler, bildikleri

[1] Şihâbüddîn el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1995), 4/1501.

ama yerine getirmenin mevcut koşullar sebebiyle mümkün olmadığını düşündükleri şer'î yükümlülükler sebebiyle kendi bağlamlarına uygun ve belki de o bağlama özel farklı şer'î sorumluluklar olduğunun farkına varırlar. Dolayısıyla bir çekim merkezi vazifesi gören şer'î hükümler, kendileri yerine getirilemeseler bile, mükellefleri irşâd etmeye devam ederler.

Mukaddimetü'l-vâcip meselesinin mütekellim usûlcülerin eserlerinde müstakil bir başlık olarak yer aldığı söylenebilir. Söz konusu geniş literatür içerisinden İmam Beyzâvî'nin *Minhâc* metnini bu çalışmanın konusu kılan sebeplerden biri, müellifin mutavvel usûl eserlerindeki tartışma ve anlatımlara, özlü ve şerhe elverişli bir biçimde işâret etmesidir. Ayrıca Beyzâvî Minhâc metnini kaleme alırken bir yandan Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ve onun oluşturduğu geleneğe yaslanmış; diğer yandan Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) çizgisinden beslenmiştir. Yedinci yüzyıl ve sonrasında devam eden bu iki ana gelenek içerisinde Beyzâvî'nin *Minhâc*'ının nerede durduğu konusunda, araştırmacılar arasında farklı tercihler mevcuttur.[2] Ancak günün sonunda *Minhâc*'ınsöz konusu iki geleneği de içinde barındıran muhtasar bir eser olduğu kabul edilmiş olur. Ayrıca onu Râzî mektebinin temsilcileri arasında zikreden Tuncay Başoğlu *Minhâc*'ı, Râzî mektebinde "hakkında bir şerh geleneği oluştuğu söylenebilecek tek eser" olarak anlatmaktadır.[3] Bu yüzden meseleyi sınırlandırırken fıkıh usulü literatürüne katkısı tescilli olan *Minhâc* gibi bir metni tercih etmek makul ve makbul hâle gelmektedir.

Mukaddimetü'l-vâcip meselesinin *Minhâc* metni özelinde işlenmesinin bir diğer sebebi, metin üzerine oluşan şerh ve haşiyelerdeki kıymetli tahlillerdir. Meselenin açımlanması ve uzanımlarının hissedilmesi bakımından bu husus, önemli bir tercih sebebi olmuştur. Ayrıca mesele özelinde bakıldığında İmam Beyzâvî'nin meseleyi vaz' ederken bazı tercihleri olmuştur. İkinci bölümde değinilecek bu tercihler de *Minhâc* metninin tevârüs ettiği gelenekle etkileşimi göstermesi açısından önemlidir.

Araştırmanın amacı yukarıda da ifade edildiği gibi mukaddimetü'l-vâcip meselesinin tasviri ve tahlilidir. Bu tasvir ve tahlilin yapılabilmesi için belli soru ve çerçevelerin belirlenmesi gerekmektedir. Metne ve şerh geleneğine sorulan bu sorular şu şekilde sıralanabilir: Beyzâvî mukaddimetü'l-vâcip meselesini hangi ifade kalıplarıyla ve hangi kayıtlarla vaz' etmektedir? Meselede asıl tartışma noktası neresidir? Meseledeki ifade ve kayıtların karşıladığı dünya mahalli nizâyı ne ölçüde yansıtmaktadır? İmam Beyzâvî, meseleyi nasıl temellendirmektedir?

[2] Söz konusu farklılıklar için bkz. Hasan Hacak ve İmam Rabbani Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî,* ed. Müstakim Arıcı (İstanbul:İSAM, 2017)*,* sf.218-220

[3] Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM, 2014), sf. 151.

Onun istidlâline yöneltilen itirazlar nasıl karşılanmıştır? Bu kâide olarak ispat edildikten sonra meselenin vâcibin türleri üzerinden düşünülmesi ne gibi sonuçlar doğurur? Meseledeki sebep ve şart kavramlarını mutlak mı yoksa dereceli mi düşünmek gerekir?

Tez, spesifik bir konunun tasvir ve tahliline odaklanacağı için İmam Beyzâvî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği gibi konular işlenmeyecektir. Bunun yanında *Minhâc* metninin yazılışı, konu tertibi ve usûl literatüründe nerede durduğu gibi konular da Hasan Hacak ve İmam Rabbani Çelik'in kaleme aldığı "*Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi*"*;* Metin Yiğit'in yazdığı "*Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi*" ve Tuncay Başoğlu'nun "*Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi"* gibi kıymetli makale ve çalışmalara havale edilmiştir.

1.2. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Tezin başlığından da anlaşılacağı üzere *Minhâc*'ın şerhleri de araştırmanın kaynaklarındandır. Söz konusu şerhler, üzerinde durulacak mukaddimetü'l-vâcip meslesinin tasvirine katkı sağlayacaktır. Ancak kısa bir araştırmadan sonra, *Minhâc* üzerine geniş bir şerh geleneği oluştuğu görülür. Bu literatüre dair bir çalışma yapan Metin Yiğit, tespit ettiği şerhlerin sayısını elli bir olarak vermekle beraber sıhhati şüpheli bazı şerhlerin de varlığından söz etmektedir.[4] Hal böyle olunca bu şerhler arasından bir tercihte bulunmak ve hangisinin meseleyi tasvir ve tahlil etmede daha yararlı olacağına karar vermek gerekmektedir. Bu kararı vermek adına araştırma öncesinde, çeşitli şerhler incelenmiş ve konunun araştırılmasında farklı üstünlükleri olan birkaç şerhten yararlanılmıştır. Bunlar Takiyyüddîn es-Sübkî'nin (ö.756/ 1355) yazmaya başlayıp oğlu Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö.771/ 1370) tamamladığı *el- İbhâc fî şerhi'lMinhâc*; üzerine küçük çaplı bir haşiye geleneği oluşan, Cemâleddin el-İsnevî'nin (ö. 772/1370) *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl'*ü*;* bu hâşiyelerin en çok bilineni Muhammed Bahît el-Mutî'î'nin *Süllemü'l-vüsûl li-şerhi Nihâyeti's-sûl'*ü*;* modern dönemde *Minhâc*'ı merkeze alarak yazılmış en kapsamlı şerh olan Ebu'n-Nûr Züheyr (1408/1988)'in *Usûlü'l-fıkh* eserleridir. Sayılan eserler çalışmanın esas aldığı eserlerdir. Bunun yanında, müellifin İbnü'l-Hâcib'in muhtasarını esas alarak yazdığı *Mirsâdü'l-ifhâm ilâ mebâdi'l-ahkâm*; Muhammed b. Ebû Bekir el-Eykî (697/1297)'nin *Mi'râcü'l-vüsûl*; Beyzâvî'nin öğrencisi Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Çârperdî (ö. 746/1346)'nin kaleme aldığı *es-Sirâcü'l-vehhâc*; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö.749/1348*) Şerḥu'l-Minhâc ve* Yûsuf b. Hasan el Halvâî(ö.802/1399) *Şerhu Minhâci'l-Beyzâvî* eserleri araştırmanın kaynakları arasındadır.

[4] MetinYiğit, "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî,* ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: İSAM, 2017), sf-712-719

Türkçe literatür tarandığında mukaddimetü'l-vâcip meselesinin müstakil olarak ele alındığı bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Ancak Doç. Dr. Recep Çetintaş'ın "*İlk Beş Asırda Teklîfî Hüküm Terminolojisi*" isimli doktora tezinde "vacip" kavramına ilişkin meseleler anlatılırken "mukaddimetü'l-vâcip meselesi de gündeme gelmiştir. Müellif meseledeki temel görüşleri aktarmış ve önemli kayıtlara işâret etmiştir. Meselenin genel hatlarına muttali olmak açısından istifadeye medâr olan bu çalışmanın sınırlı kalan yanı ise meseledeki delillerin takrir edilmeyişidir.

Fetullah Yılmaz'ın doktora çalışması olarak yazdığı *"İslam Hukukunda Vesâil-Makâsıd İlişkisi"* tezi konuyla irtibatlı görülebilecek bir başka çalışmadır. Çalışmanın kıymetli yönlerinden biri, vesile–maksat ilişkisini işlerken mukaddime, hikmet, gâye, fayda gibi kavramlara da temas etmesi ve bu kavramların farklı bağlamlarda üstlendiği işlevlere işaret etmesidir. Ayrıca vesile-maksat ilişkisinin farklı boyutları da bu çalışmada ele alınmaktadır. Bununla birlikte çalışmada mukaddimetü'l-vâcip meselesi müstakil bir problem alanı olarak ele alınmamakta; özellikle meselenin delilleri işlenmemektedir. Dolayısıyla eser, vesile–maksat ilişkisine dair teorik zenginliğine rağmen, mukaddimetü'l-vâcip tartışmasının usûl literatüründeki teknik delil yapısını yansıtma bakımından sınırlı kalmaktadır.

Arapça literatürde ise mukaddimetü'l-vâcibi bir usûl kâidesi olarak ele alan en kapsamlı tez, Nûr Sâlih Muhammed el-Akarbâvî'nin *"Ḳāʿidetü mâ lâ yetimmü'l-vâcibü illâ bihî fehüve vâcib"* adlı çalışmasıdır. Eserin üstün tarafları kaidenin tanımı ve kapsamı ele alınmakta; ayrıca meselesinin bazı diğer usûl kaideleriyle olan irtibatına da temas edilmektedir. Bununla birlikte çalışma, belirli bir eser veya müellif ekseninde ilerlememektedir. Meselenin delillerine de temas edilen çalışmada farklı okuma çerçeveleri yer almamaktadır. Öte yandan çalışma, klasik literatürde meselenin fürûya yansımaları işlememekte; daha çok muasır uygulamalara odaklanmaktadır.

Son olarak, Muhammed Ali b. Hüseyin el-Mekkî'nin "*el-Emru bi'ş-şeyʾ emrun bi-levâzimihî"* adlı çalışması, emir lafzının lâzımlarına delâleti meselesini temel bir usûlî ilke olarak kabul etmekte; mukaddimetü'l-vâcip meselesi ile "bir şeyi emretmenin onun zıddından nehyetmek anlamına gelip gelmediği" tartışmasını bu aslın fer'leri olarak ele almaktadır. Çalışmada mukaddime meselesine dair deliller zikredilmekteyse de tartışma büyük ölçüde genel çerçeveyle sınırlı kalmaktadır. Meselenin fer'î yansımalarına ise değinilmemektedir.

Görüldüğü üzere mukaddimetü'l-vâcip meselesine dair oluşan literatürdeki her çalışma, konuyu farklı bir açıdan ele alarak kendi bağlamında katkı sunmuştur. Bu çalışma ise meseleyi,

metin–şerh geleneği bağlamında izlemeyi; bu çerçevede yürütülen teknik tartışmaları ortaya koymayı ve meselenin fürûya yansımalarını yine ilgili gelenek üzerinden takip etmeyi amaçlamaktadır. Bunun yanında çalışmada, mukaddimetü'l-vâcip meselesine ilişkin deliller hüsün–kubuh problemiyle birlikte düşünülmüş; sebep ve şart kavramlarının dereceli yapısı ile vâcibin farklı türlerinin kaidenin uygulanışına etkisi açıklayıcı çerçeveler olarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın sınırlılıkları ise konuyla ilgili bütün görüşlere ait delillere ayrıntılarıyla yer verilmemiş olması ve incelemenin Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vüsûl*'ü özelindeki tercihleriyle sınırlı tutulmasıdır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Nitel araştırmalar içinde değerlendirilebilecek bu çalışma, metin incelemesine dayalı tasvir ve tahlil ağırlıklı bir mahiyettedir. Bu nedenle birinci bölümde, meselede geçen kavramlar analiz edilmiş ve meselenin müzâkeresine katkı sunacak biçimde sunulmuştur. Ardından metnin, tevârüs ettiği birikimden sonra nasıl bir anlatım tercih ettiğinin görülmesi adına düşünsel bağlam oluşturulmuştur. Bağlam oluşturulurken dikey ve derinlemesine bir tahlil yerine kronolojik ve yatay bir seyir izlenmiştir.

İkinci bölüme gelindiğinde, *Minhâc* metninin, şerhlerle birlikte tasviri ve tahlili hedeflenmiştir. Bu kapsamda, mukaddimetü'l-vâcip meselesinin *Minhâc* metninde ortaya konuluş biçimi, tanım ve taksimler, ilgili kayıtlar baz alınarak metin içi bağlamın keşfedilmesi hedeflenmiştir. Metinlerarası okuma yöntemi ile meseledeki ana çerçeve çizilmiştir. Bunun yanında delil tartışmaları ve meselenin füruya yansımaları ele alındıktan sonra bu konulara, lafzî delâlet- aklî delâlet gerilimi ve hüsün-kubuh problemi, sebep ve şartları dereceliliği gibi özel kaygılarla yaklaşılmıştır. Çalışma boyunca yorumlayıcı genellemelerden ziyade, metinlerin kendi terminolojisi, kurduğu ayrımlar ve sevk ettiği gerekçeler esas alınmıştır. Farklı okuma ihtimalleri doğuran yerlerde ise tercih, mümkün mertebe şerhlerin açıklamaları ve metin içi bağlam üzerinden gerekçelendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: MUKADDİMETÜ'L-VÂCİP KAVRAMI: TARİF ve DÜŞÜNSEL BAĞLAM

1. Mukaddime Kavramı

"Mukaddime" lafzının lügatteki manası "bir şeyin kendisine bağlığı olduğu (tevakkuf ettiği) şey" dir. Bu tevakkuf; aklî, âdî veya ca'lî açıdan olabilir. Ca'lî sıfatı, mukaddime ve sonucunun arasında aklen veya âdeten bir irtibat bulunup bulunmamasından bağımsız olarak bir öznenin bu iki şey arasında bir "bağlılık" inşâ etmesidir. Mukaddime kelimesi, ordunun önünde giden topluluk için de kullanılır. Esas itibarıyla kelime "öne geçirmek, takdim etmek, sunmak" anlamına gelen "تقديم" kökünden türeyen bir sıfat olsa da lâzımî manayı ifade eden "öne geçmek, önde olmak" manasında kullanılmaktadır. Öte yandan ilk anlamda kullanılmasında da bir beis yoktur. Çünkü ordunun önünden giden kimseler cesaret ve kararlılıklarıyla zafer yolunda kendilerini "takdim" etmişlerdir.[5]

Mukaddime kelimesi mantıkta da karşımıza çıkmaktadır. Mantık ilminde temelde iki manaya gelen mukaddime, bir vasıta olmaksızın delilin sıhhatinin bağlı bulunduğu şey anlamında kullanılır. İkinci olarak ise iktirânî kıyasın bir parçası kılınan kazıyye için kullanılmaktadır. Öte yandan telif edilen eserlerde Türkçeye "önsöz" şeklinde çevrilen mukaddime kelimesi; kitaba başlamadan kitabın içeriğiyle irtibatlı olarak söylenen söz manası anlamına gelmektedir.[6] Son olarak bir ilmin mukaddimesinden söz edilirken o ilme başlamadan sahip olunması gereken bilgilerden bahsedilmektedir.[7]

Fıkıh usulüne gelindiğinde ise mukaddime, iki şekilde kendini göstermektedir. Birincisi, bir fiilin vâcip olmasının kendisine bağlandığı şey; yani vâcibin vücûbunun mukaddimesidir. Buna *mukaddimetü vücûb* adı verilir. Örneğin öğle namazının vâcip olmasının sebebi olan güneşin zevâli, bu türden bir mukaddimedir. Güneşin zevâli gerçekleşmeden namazın vücûbu da gerçekleşmez. İkinci olarak mukaddime, vâcip bir fiilin varlığa çıkabilmesi ya da vâcibin yerine geldiğinden emin olmak için kendisine tevakkuf ettiği şey kabilinden olursa usûlcüler buna *mukaddimetü vücûd* ismini vermektedirler. Bu terkip, bünyesinde iki seçeneği barındıran genel

---

[5] Muhammed Aʿlâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1629.

[6] "Mukaddime" kavramının bu manada kullanımı hakkında bkz. Âsım Cüneyd Köksal, *Usûlü'l-fıkhın Mahiyeti ve Gâyesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 16-19.

[7] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 225.

bir kavramdır. Terkipteki vücûd kelimesinin muzâfun ileyhi "vâcip" kelimesi olarak takdir edilirse "vâcibin varlığının mukaddimesi" anlamı kastedilir. Mukaddimetü'l-ilmi bi vücûdi'-l-vâcibi şeklinde bir takdir yapılırsa "vâcibin yerine geldiğinin kesin olarak bilinmesi" manası ortaya çıkar. Öyleyse mukaddimetü vücûd kavramının iki kısma ayrıldığı söylenebilir. Mukaddimetü vücûda örnek, namazın vücûbunun, abdest almaya şu veya bu şekilde bağlı olmamasına rağmen mükellefin üzerine vâcip olmuş bir namazın sahih olarak varlığa gelebilmesi abdeste bağlı olmasıdır. Şu hâlde abdest, namazın mukaddimetü vücûdudur.

İkinci bölümde ayrıntılandırılacağı üzere mukaddimetü'l-vâcip meselesi dendiğinde kastedilen, ikinci meseledir. Meselenin hangi eksende, niçin tartışıldığı orada anlatılacağı için burada mukaddimetü'l-vâcip, terkibinde mukaddime ile kastedilen kavramlar üzerinde durulacaktır. Buna göre vâcibin varlığının kendisine bağlı olduğu şey ya kendi mahiyetinin bir parçasıdır ya da değildir. Mahiyetinin bir parçası olursa buna rükün denir. Mâhiyetinin dışında ise o şeye ya sadece yokluk cihetinden bağlıdır ya da hem varlık hem de yokluk cihetinden bağlıdır. Birinci şart; ikincisi ise sebeptir.

1.1.Vâcibin Mukaddimesi Olmak Bakımından Sebep Kavramı

Başlıkta sadece "sebep kavramı" gibi bir mutlak bir ifade yerine "vâcibin mukaddimesi olmak bakımından" şeklinde mukayyet bir tabir tercih edilmesinin nedeni, usûl ilminde "sebep" kavramının, çalışmayı doğrudan ilgilendirmeyen, kapsamlı incemelere ve ayrımlara tâbi tutulmuş olmasıdır. Özellik vaz'î hükümler bahsinde kavram ve bu kavramın ilişkili olduğu mesâil ağı ikincil literatürde birkaç cildi bulan çalışmalara konu olmuştur.[8] Bu yüzden "sebep"le ilgili ayrımlara aşağıda kısmen yer verilecek olsa da kavramın, mukaddimetü'l-vâcip yönünden ifade ettiği anlama ışık tutulacaktır.

"Sebeb" kelimesi Arapça'da "س ب ب" kökünden türemekte olup lugatte ip anlamına gelmektedir. Yine sebep, kendisi vasıtasıyla başka bir şeye ulaşılan her şey için kullanılmaktadır. Ayrıca kelime, akrabalık bağı kurma ve bu bağa tutunma mânâsına da gelmektedir. "Göğün sebepleri" ifadesi ise, göğün yönleri ve ona ulaşmaya imkân veren yollar anlamında kullanılmaktadır.[9]

[8] Görebildiğimiz kadarıyla Arapça literatürde en kapsamlı çalışmalardan biri, Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, *es-Sebeb ʿinde'l-uṣûliyyîn* adlı çalışmasıdır. Türkçe literatürde ise Rahime Altaş'ın *Vaz'î Hüküm Teorisinin Sebep Açısından Tahlili* isimli doktora tezi, konuyla alakalı kapsamlı bir bilgi seti sunmaktadır.

[9] Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Ṣıḥâḥ Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/145.

İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise *Lisânü'l-ʿArab* adlı eserinde "sebeb" kelimesini şu şekilde tarif etmektedir: "السَّبَبُ: كلُّ ما يُتَوَصَّلُ به إلى غيره من حبلٍ أو طريقٍ أو وسيلةٍ." Yani "sebeb, bir ip, yol veya vasıta gibi, bir şeye ulaşmaya yarayan her şeydir." Müellif, ayrıca Kur'an'daki "فَأَتْبَعَ سَبَبًا" ayetinde geçen "sebeb" kelimesinin "yol, vesile, imkân, güç" anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre Kur'an'da "sebeb" hem maddî yolları hem de insanın sahip olduğu imkân ve kudreti ifade etmektedir. Kelimenin Kur'an'daki bir başka kullanımı ise şöyle buyrulmaktadır: "إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ" Kendilerine uyulanlar o gün azabı görünce, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklar, aralarındaki bütün bağlar (sebepler) kopacaktır." Bu ayette geçen "sebeplerin kopması" ifadesi hakkında farklı lugavî açıklamalar nakledilmiştir. İbn Abbâs'a göre burada kastedilen sevgi ve dostluk bağlarının yani meveddetin yok olmasıdır. Mücâhid ise bunu, dünyada aralarında mevcut olan karşılıklı ilişki ve bağların sona ermesi şeklinde açıklamaktadır. Diğer taraftan Ebû Zeyd'e göre ise sebepler, aralarındaki hiyerarşik ilişki (menâzil) anlamındadır.[10]

Bu klasik tanımların ortak noktası, "sebeb"in lügat itibarıyla "bağ kurma ve ulaştırma" anlamını taşımasıdır. Kelimenin aslı "ip" manasına geldiği için sebeb kelimesi daima "bağlayıcılık" ve "vasıta olma" anlamını muhafaza etmiştir. Zamanla bu anlam maddî bağlamdan soyut bağlama taşınmış, özellikle düşünce ve hukuk terminolojisinde "bir şeyin meydana gelmesine vesile olan neden veya vasıta" manasında kullanılmaya başlanmıştır.

İlmî disiplerin neredeyse tamamında sebep kelimesinin, müsebbeble olan ilişkisi göz önünde bulundurularak özel anlamlar kazandığını belirtmek gerekir. Bunlardan bazıları kelimenin örf-i âmmdaki kullanımına yakınken bazıları zamanla farklı manaları da yanına alarak târihî seyrine devam etmiştir. Meselâ fıkıh usulünde sebep, şer'î hükme götüren ve onda müessir olmayan tariktir.[11] Bununla birlikte sebebin, şer'î hükme tesir edip etmediği, ediyorsa bunun keyfiyetinin ne olduğu usulcüler arasında da tartışılan bir meseledir. Kimi usulcülere göre sebeb, şer'î hükmün muarrifi veya alameti iken diğer bazıları onun mûcib veya ilzâm edici olduğunu düşünmüşlerdir.[12]

Felâsifeye göre sebep, varlığın ilkelerine verilen isim olmuş; fâil sebep, gâî sebep gibi terkiplerde illet anlamında kullanılmıştır. Öte yandan tam sebep ve nâkıs sebep gibi ayrımlara tâbi tutulmuştur. İlki, varlığı hâlinde başka bir sebebe ihtiyaç duyulmaksızın müsebbebini

[10] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maʿârif, ts.), 1/458; el-Kehf 18/84-85.
[11] Tehânevî, *Keşşâfü ıştılâḥâti'l-fünûn*, 2/925.
[12] İlgili tartışmanın ayrıntıları için bkz. Rahime Altaş, *Vazʿî Hüküm Teorisinin Sebep Açısından Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 147-158.

gerektiren sebeptir. İkincisi ise müsebbebin varlığı kendisine bağlı olan ancak varlığa gelmesiyle müsebbebin oluşmadığı sebeptir.[13]

Görüldüğü üzere fıkıh usulü bağlamında şer‘î hükmün sebebi ile olan ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Bu aşamada, kurmak istediğimiz cümleye ulaşabilmek için bir adım geri atarak şunu düşünebiliriz. Bilindiği üzere genel kabule göre şer‘i hükümler teklifî ve vaz‘î olmak üzere ikiye ayrılır. Yukarıda tarif edildiği anlamıyla sebep ise vaz’î hükümler kapsamında değerlendirilmektedir ve mukaddimetü vücûb kabilindendir. Oysa mukaddimetü’l-vâcip meselesinde tartışılan sebebin, bazı noktalarda, vaz’î hükümlerin altında işlenen sebepten ayrıştığını ifade etmek gerekir. Mukaddimetü’l-vâcip meselesinde sebep kavramı, “vâcibin varlığının” ya da “vâcibin yerine geldiğinden emin olunmasının” mukaddimesi niteliğindedir. Burada tartışılan şey, vâcip olan fiilin varlığı için sebep olan fiilin teklîfî hükmü aynı şekilde vâcip midir değil midir, sorusudur. Bunun yanında bazı sebepler, aynı zamanda vaz’î hüküm açısından da sebep olabilir. Sözgelimi âzât etme fiili için sîga, bir sebeptir. Hem vaz’î hüküm açısından hem de âzât etme fiilinin varlığa gelmesi açısından böyledir.

Usûlcüler, mukaddimetü’l-vâcip meselesindeki sebep kelimesini şöyle tanımlamaktadırlar. “Varlığından müsebbebin varlığı; yokluğundan da yokluğu lâzım gelen şeydir.” Dolayısıyla sebeb, müsebbebe hem varlık hem de yokluk olmak üzere çift yönlü etki eder. Sebeb- müsebbeb arasındaki bu irtibatın kim ya da ne tarafından inşâ edildiğine göre sebep üç kısma ayrılmaktadır.

1-Şer’î sebepler: Köle âzât etmek için “ıtk” sîgası buna örnektir. Buna göre mükellefin üzerine bir sebeple köle âzât etmek vâcip olursa onun bu vâcibi yerine getirmesi için âzâd etme manasına delâlet edecek herhangi bir lafzı kullanması gerekir. Sîga ile âzâd etme arasındaki ilişki şerîat tarafından kurulduğu için bu tür sebepler şer’î sebep adını alır.

2-‘Âdî sebepler: Katli vâcip olan bir kimsenin boynunu vurmak âdeten sonucun doğurmaktadır. Dolayısıyla bu tür sebeplerle vâcip olan fiil arasındaki ilişki şerîat tarafından değil ‘âdet tarikiyle sâbit olur.

3-Aklî sebepler: Namazın sahih olarak yerine gelmesi için namaza münâfî olacak her şeyi terk etmek buna örnektir. Zira akıl, namaza münâfî her şeyin terk edildiğini düşündüğünde namazın varlığına hükmeder.[14]

---

[13] Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, 2/925.

[14] Muhammed Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fiḳh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 1/99-100.

1.2.Vâcibin Mukaddimesi Olmak Bakımından Şart Kavramı

شرط kökünün alem, alâmet ve iz gibi anlamlar için kullanılan bir asıl olduğunu ifâde eden İbn Fâris, "şart" kelimesinin de alâmet anlamına geldiğini belirtmektedir. Kıyamet alâmetleri için kullanılan أشراط الساعة ifadesi de kelimenin bu kulanımına örnektir. Polis anlamına gelen الشُرَطُ ismi ise bu vazifeyi icra edenlerin ayırt edilebilmek için kendilerine bir alâmet tayin ettiklerinden dolayı onlara verilmiştir. Yine hacamat yapan kimsenin vücuda attığı küçük kesik için de "şart" kelimesi kullanılmaktadır. Bu da onun bir iz ve alâmet bırakmasından dolayıdır. Aynı şekilde الشريط kelimesi de hayvanların sıkı sıkıya bağlandığı ipi ifade eder. Bu ip sebebiyle hayvanda iz kaldığı için buna "şerit" adı verilmiştir. Bundan şart, başka alışverişte bir borcu yüklemek (ilzâm) veya yüklenmek (iltizâm) anlamlarına gelir. Şart masdarı ve iştikakları için lügat âlimeler çok geniş açıklamalar yapmışlardır.[15]

Nahiv ilminde şart kavramı, doğal olarak cümlenin gramatik yapısının teorize edilmesi sürecinde kendi anlamını bulmuştur. Buna göre şart, bir cümlenin mazmununu başka bir cümlenin mazmununa belli edâtlar vesilesiyle bağlamaktır.[16] Bir başka tanıma göre "hükmün kendisine 'in' vb. şart edatlarıyla bağlandığı şeydir."[17] Bazı âlimlere göre şart kelimesi; bir şeyi, bir borcu yüklemek ve yüklenmek anlamından bir şeyi diğerine bağlamak (ta'lik) anlamına nakil yoluyla geçmiştir. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn* sâhibi Tehânevî'ye göre bu, ta'lik manasının ıstılâhî olduğu anlamına gelmektedir.[18]

Nahivcilere göre şartın anlamının ne olduğu usûlcülerin de değerlendirmelerine konu olmuştur. Örneğin İmam Teftâzânî mefhumu muhâlefet bahsindeki mahall-i nizâyı tespit ederken nahivcilere göre şartı; önüne şart edâtları (edevât-ı mahsusa) gelen ve birincinin sebep oluşuna, ikincinin ise müsebbeb oluşuna, zihnen veya haricen delâlet eden şeydir, şeklinde ifâde etmektedir. Bu şey bazen cezâ cümlesinin illeti olabilir. Buna örnek, إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود "Eğer güneş doğarsa gündüz vardır." cümlesidir. Güneşin doğması, gündüzün mevcudiyetinin illetidir. Kimi zaman şart-ceza ilişkisi ma'lûm olan şey üzerinden kurulur. Meselâ: "Eğer gündüz mevcut ise güneş doğmuştur" denilmesi gibi. Kimi zaman da bunların

---

[15] Ahmed b. Fâris İbn Fâris, *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/260; Cevherî, *es-Ṣıḥâḥ*, 3/1136-1137; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 7/329.

[16] Cemâleddîn el-Fâkihî, *Şerḥu Kitâbi'l-ḥudûd fi'n-naḥv*, thk. Muhammed et-Tayyib el-İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 285.

[17] Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vuṣûl fî dirâyeti'l-uṣûl*, nşr. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf – Saʿd b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 4/584.

[18] Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, 1/1013.

dışında bir maksatla gelir. Örneğin: "Eğer eve girersen sen boşsun" ifadesi böyledir. İmam Teftâzânî, mefhumu muhalefette ihtilaf noktasının nahvî şart olduğu belirterek şartın, örf-i âmmda "bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu şey" anlamına geldiğinin altını çizer. Ayrıca şart, kelamcıların ıstılahında ise "şeyin kendisine bağlı bulunduğu; ancak o şeyin mahiyetinin içinde yer almayan ve onda etkili (müessir) de olmayan unsur" şeklinde tarif edilmektedir.[19]

"*Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı*" makalesinde şart kavramının usuldeki kullanımlarına genişçe yer veren Mehmet Boynukalın, bu kullanımları çeşitli açılardan tasnife tâbi tutulduğunu ifâde etmekte; bu tasnifleri beş başlıkta değerlendirmektedir. Bunlar; kaynağı yönünden şartlar, hükme etkisinin derecesi yönünden şartlar, şer'î hükmü yönünden şartlar, sebebin şartı ve hükmün şartı ayrımı ve amaca uygunluk yönünden şartlardır.[20]

Bu tasniflerden yalnızca iki tanesi mukaddimetü'l-vâcip konusunu ilgilendirmektedir. Biri, kaynağı yönünden şartlar; diğeri ise şer'î hükmü yönünden şartlardır. Öte yandan sebep başlığı altında yapılan vurguya benzer şekilde, özellikle belirtmek gerekir ki hükme etkisinin derecesi açısından şartlar konusunda Hanefîlerden Debûsî'nin (ö.430/1039) ilk olarak ortaya koyduğu dörtlü taksim ve bu taksimin geçirdiği bazı dönüşümlerden söz edilmiştir. Söz konusu ayrımda şartın şer'î hükümle olan irtibatı incelenmektedir. Yani vâcibin varlığının mukaddimesi değil vâcibin vücûbunun mukaddimesi olan ve vaz'î hüküm kategorisinde değerlendirilen şart kavramı ele alınmaktadır. Bundan dolayı bu kısımdaki tartışmalar bu çalışma bağlamında işlenmeyecektir.

Kaynak yönünden şartlar incelenirken şart ile meşrut arasındaki ilişkiyi tesis edenin ne olduğu sorusuna fıkıh usulü geleneğindeki ulemânın verdiği cevap ve tasnifler ele alınmıştır. Mukaddimetü'l-vâcip meselesiyle irtibatı açısından baktığımızda bu ayrımlardan şer'î, 'âdî ve aklî şart ayrımı bizi özellikle ilgilendirmektedir. Zira vâcibin yerine getirilmesinin mukaddimesi sayılan ve şart cinsinden olan fiillerle asıl vâcipler arasındaki ilişkinin niteliği, taraflar arasında tartışmaya konu olabilmiştir. Zâten *Minhâ*c şârihlerinin tamamı konuyu ele alırken bu ayrımları dikkate almışlardır. Buna ek olarak bazı tasniflerdeki lugavî şarta da değinmek yerinde olacaktır. Zira lügavî şartların yukarıdaki şart çeşitleriyle karıştırılma ihtimali söz konusudur.

Boynukalın, mukaddimetü'l-vâcip meselesini doğrudan şer'î hükmü yönünden şartlar başlığı altında zikretmiştir. Belki "teklîfî hükmü yönünden" şeklinde bir kayıt konulsaydı daha

[19] Saʿdeddîn et-Teftâzânî, *et-Telvîḥ ʿalâ't-Tavżîḥ li-metni't-Tenḳīḥ*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1416/1996), 1/279.
[20] Mehmet Boynukalın, "Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 42.

açıklayıcı olabilirdi. Zira "şer'î hüküm" ifadesi, teklîfî ve vaz'î hükümler arasında örfî hakikat cihetiyle müşterek bir lafızdır. Ayrıca lafzın teklîfî hüküm manasında kullanımının yaygın olduğu kabul edilse dahi özellikle mukaddimetü'l-vâcip gibi meselelerde yanlış anlaşılma ihtimali ortaya çıkabilmektedir. Sonuç olarak, burada şart kavramının mukaddimetü'l-vâcip meselesindeki tanımı ele alınacak ve "mukaddime kavramı" başlığı altında bahsedilen, mukaddimetü vücûb ve mukaddimetü vücûd ayrımı esas alınarak kaynak yönünden şartların çeşitlerinden bahsedilecektir.

Şart; zâtı itibarıyla yokluğundan yokluğun lâzım geldiği, ancak varlığından ne varlığın ne de yokluğun lâzım geldiği şeydir. Bu tarifteki yokluğundan yokluğun lâzım gelmesi" kaydı, mâni'in tarif dışına çıkarılması içindir. Zira mâni'in yokluğu, tek başına herhangi bir sonucun lâzım gelmesini gerektirmez. İkinci kayıt, "varlığından varlığın lâzım gelmemesi" ise şartı sebepten ayrıştırma işlevi görür. Çünkü sebebin varlığı, müsebbebin varlığını lâzım kılmaktadır. Son olarak "zâtı itibarıyla" kaydı ise tarife şu ihtimali sokmamak için konulmuştur: Bazı durumlarda şartın gerçekleşmesiyle birlikte meşrût da hemen gerçekleşiyor gibi görünür; fakat bu zorunluluk şartın kendisinden doğmaz, sebebin şarttan daha önce var olması veya ona mukârenet etmesinden dolayı olabilir.[21]

Şart kavramının tarifindeki kayıtlar açıklandıktan sonra kaynağına göre şartların çeşitlerinden bahsedilebilir. Şartların kaynak yönünden çeşitleri şunlardır:

1-Şer'î Şartlar: Şart-meşrut ilişkisi şeriat tarafından tesis edilmiş şartlardır. Namazın sahih olarak vücuda gelmesi için abdestin şart olması gibi.

2-'Âdî Şartlar: Şart-meşrut ilişkisinin 'âdet tarikiyle tesis edildiği şartlardır. Çatıya çıkmaya nispetle merdiven kullanmak bu kısmın örneğidir. Zira çatıya tırmanmak 'âdeten ancak merdiven kullanmakla mümkün olur. Aynı şekilde abdestte yüzü tamamen yıkamış olmanın şartı başın da küçün bir bölümünü yıkamaktır. Çünkü yüz ile başın sınırlarını tespit etmek 'âdeten mümkün olmadığından yüzü yıkamış olmak için baştan da bir kısım yıkanması gerekir.

3-Aklî şartlar: Şart-meşrût ilişkisin aklın bir gereği olduğu şartlardır. Namaza nispetle yemek yemeyi bırakmak, aklî şartlara verilen örnektir. Burada namazın kılınması, yemek yeme fiili ile mümkün olmadığından, söz konusu fiili terk etmek namaz kılmak için aklî bir şarttır. Yani vâcip olan fiilin zıtlarından bir zıt fiili terk etmek o vâcibin şartı olmuş olur.[22] Hatırlanacağı üzere aklî sebep için namaza münafî bütün fiilleri terk etmek örneği verilmişti. Çünkü namaza münâfi

[21] el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl*, 5/2041.
[22] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh,* 1/99.

fiillerin tamamını terk etmek, namazın varlığını doğrudan gerektirir. Ancak namaza münafi yalnızca bir veya birkaç fiili ter etmek namaz kılmayı gerektirmediği için şart olmaktadır.

4-Lügavî şart: İbnü'n-Neccâr (ö.972/1564), lugavî şartın kullanımını üç türde özetler: Birincisi, aklen sebep sayılan unsurdur. "Güneş doğarsa dünya aydınlanır" cümlesinde güneşin doğması, aydınlanmanın aklen anlaşılan sebebi gibidir. İkincisi, şâri'in hükme bağladığı şer'î sebeptir. "Cünüp olursanız temizleniniz"[23]ayetinde cünüplük, temizlenmeyi gerektiren şer'î bağdır. Üçüncüsü ise, sonucun gerçekleşmesi için geriye kalan tek unsur anlamıdır: "Bana gelirsen sana ikram ederim" ifadesi, ikram için gereken diğer hususların hazır olduğu; yalnızca gelmenin beklendiği izlenimini vermektedir. Bu üç türden her birinde, temel yargı ya da emir bir şarta bağlanmıştır; yani kayırlanmıştır. İleride daha geniş anlatılacağı üzere mukaddimetü'l-vâcip meselesinde ise ortada bir vücûp olmak zorunda ve bu vücûp mukayyet değil mutlak olmak zorundadır. Dolayısıyla lügavî şartlar, meselemizin odak noktasının dışında kalmaktadır.[24]

Bu başlıklarda vâcibin varlığın mukaddimesi olarak sebep ve şart kavramlarının temel anlamları; meselemizde özellikle vaz'î hükümden ayrı düşünülmeleri gerektiği ve bunların çeşitleri ortaya konulmuştur. Şimdi ise "mukaddimetü'l-vâcip" terkibinin ikinci unsuru olan vâcip kavramı üzerinde durulacaktır. Esasen malum olan bu kavrama müstakil bir başlık açılmasının gerekçesi, ikinci bölümde yürütülecek tahlilin, meseleyi vâcibin türleri üzerinden yeniden düşünmeyi hedeflemesidir. Öyleyse bu noktada şu soruyu soralım "Vâcibin mukaddimesi… ama hangi vâcibin?"

2.Vâcip Kavramı ve Vâcibin Çeşitleri

Vâcip kelimesi, sözlükte "düşmek, sabit ve kesinleşmiş olmak, bağlayıcı ve lâzım olmak, alışverişin tamamlanması, bir sözün ya da işin neticeye bağlanması; kalbin çarpması, duvarın yıkılması ve güneşin kaybolması" gibi anlamlara gelen "vcb" kökünden türemektedir.[25] Fıkıh usûlü terminolojisinde vâcip, genel olarak şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı biçimde istediği; yerine getirildiğinde sevap, terk edildiğinde ise kınama ve yergiyi gerektiren fiilleri ifade eder. Bununla birlikte usulcülerin çoğunluğu, dayandığı delil ister kat'î ister zannî olsun, bu tür fiiller için "farz" ve "vâcip" terimlerini çoğu zaman eş anlamlı biçimde kullanmıştır. Buna karşılık Hanefîler ve diğer bazı usulcüler, iki kavram arasında derece farkı bulunduğunu kabul ederek bir terminoloji ayrımı geliştirmiştir: Delili kat 'î olan kesin taleplere "farz", delili

[23] el-Mâide 5/6.
[24] Boynukalın, "Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı", 29.
[25] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "vcb" maddesi.

zannî olan kesin taleplere ise "vâcip" adını vermişlerdir.[26] Hanefî mezhebinde, mezhebin teşekkül sürecinden itibaren bu derece farkının gözetildiği, genel kabul görmekle birlikte, söz konusu ayrımın ne zaman tam olarak yerleşip belirginleştiği kaynaklarda yeterince açık biçimde takip edilememektedir.[27]

Mukaddimetü'l-vâcip meselesi açısından bakıldığında cumhur usûlcülerin bu kaideye dair açıklamalarını çoğu kez farz cinsinden olan fiiller üzerinden kaleme aldıkları görülür. Bu durum, kaidedeki "vâcip" kavramının uygulamada Hanefî terminolojisindeki "farz" ile örtüşen bir içerikte ele alındığına işaret etmektedir. Nitekim abdestin namazın sahihliği için şart oluşu, ramazan ayında orucunun tam olarak gerçekleşmesi için gecenin bir kısmında da yiyip içmenin yasak oluşu ve avretin bütünüyle örtülmesini temin amacıyla dizin bir kısmının da örtülmesi gibi örnekler bu çerçevede zikredilmiştir. Dolayısıyla mukaddimetü'l-vâcip meselesindeki "vâcip" kavramını farz ve vâcibi birlikte kuşatan daha genel anlamıyla ele almak mümkündür.[28]

Vâcip kavramı çeşitli itibarlara göre farklı ayrımlara tâbi tutulmuştur. Bunlar aynî ve kifâî vâcip, muayyen ve muhayyer vâcip, muhadded ve gayr-ı muhadded vâcip, mutlak ve mu'akkat vâcip, şeklindedir. Mu'akkat vâcipler kendi içinde mudayyak ve müvessa' olmak üzere ikiye ayrılır. Mukaddimetü'l- vâcip meselesinde mutlak vâcibin mukaddimeleri tartışılırken meseleyi vâcibin diğer türleri ile harmanlayarak düşünmek farklı açılımlara kapı aralamaktadır. Bu sebeple, söz konusu ayrımlara kuş bakışı da olsa değinmek gerekmektedir.

2.1.Aynî ve Kifâî Vâcip Ayrımı

Usûl literatüründe vâcip, muhataplar bakımından iki ana kısma ayrılmaktadır: aynî vâcip ve kifâî vâcip.[29] Bu taksim, şer'î talebin muhatapları açısından yapılan bir taksimdir. Buna göre bir kısım şer'î vecîbeler her mükelleften ayrı ayrı talep edilmektedir. Zira bu tür vecîbeler, her şahıs bakımından doğrudan gerçekleşen maslahatlar ve maksatlar ihtiva etmektedir. Bu maslahatların tam olarak tahakkuku, mükelleflerin tamamının bu vecîbeleri bizzat yerine getirmesine bağlı görülmektedir. Beş vakit namaz, zekât ve hac gibi ibadetler bu kategoriye örnek gösterilmektedir. Buna karşılık bazı vecîbeler vardır ki bunların yerine getirilmesi her

[26] Recep Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 41; İbrahim Kâfi Dönmez, "Vâcip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/407-410.
[27] Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", 41.
[28] Nûr Sâlih Muhammed el-Akarbâvî, *Ḳāʿidetü mâ lâ yetimmü'l-vâcibü illâ bihî fehüve vâcib: Dirâsetün uṣûliyye fiḳhiyye muḳārine* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2004), 25-26.

[29] Recep Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi" isimli çalışmasında daha öncesinde benzer bir anlayışın İmam Muhammed'in *el-Aṣl*'ında da bulunmasına karşın "kifâî vâcip" kavramına öncülük eden ismin İmam Şâfiʿî olduğunu kaydeder. Kavramın gelişim seyri için bkz. Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", 101-105.

mükelleften talep edilmemiştir. Bunun gerekçesi, bu tür vecîbelerde maksadın gerçekleşmesinin yeterli olması ve fiilin kim tarafından yerine getirildiğinin talebe dâhil edilmemesidir. Çünkü burada gözetilen maslahat, belirli bir şahsın özel yararı değil; umumu ilgilendiren maslahattır. Dolayısıyla o maslahata konu fiilin vuku bulması yeterli kabul edilmektedir. Ölünün yıkanması, cenaze namazı ve Müslüman toplum için zorunlu görülen bazı meslek ve uzmanlıkların öğrenilmesi gibi görevler bu çerçevede zikredilmektedir.[30]

Kifâî vâcip, bir grup tarafından ifa edildiğinde diğerlerinin üzerinden sorumluluğun kalkmasıyla temayüz eder. Ne var ki bu vâcip bütünüyle terk edilir ve fiil hiç gerçekleşmezse, terk fiiline iştirak eden bütün mükelleflerin günahkâr olacağı ifade edilmektedir. Allah yolunda cihad ve verilen selâmı iade etmek bu bağlamda verilen örneklerdir.

Bu çerçevede, kifâî vâcibin sorumluluğu "ümmet fertlerinin tamamının" üzerinde tasavvur edilmekte; ancak bu sorumluluğun icrası, kudret ve ehliyet farklılığına göre dağıtılmaktadır. Buna göre, kendi canı ve malı ile kifâî vâcibi yerine getirmeye gücü yeten kimse bakımından, o vâcibi fiilen yerine getirmek vâcip olmaktadır. Ancak fiilen edâya güç yetiremeyen kimseler bakımından ise, edâya kadir olanları bu vâcibi yerine getirmeye teşvik etmek; hatta gerektiğinde onları harekete sevk edecek toplumsal baskıyı oluşturmak, vâcip olur. Örneğin bir topluluk boğulmakta olan bir kişiyi gördüğünde ve topluluk içinde onu kurtarmaya muktedir, iyi yüzme bilen biri bulunduğunda, vâcip olan şey onun bütün gayretini boğulanı kurtarmaya sevk etmesidir. Şayet bu kişi kendiliğinden bu işe yönelmezse, topluluktaki diğer fertlerin onu kurtarmaya yönlendirmesi ve teşvik etmesi gerekir. Kurtarma gerçekleştiğinde hiç kimsenin günahkâr olmayacağı; herkes görevini ihmal ederse günah o topluluğun her ferdine yönelir.[31] Görüldüğü üzere bu örnek özelinde "boğulan kişinin kurtarılması" kifâî vâcip iken civardan geçen o toplulukta, yüzme bilen tek adamın onu "kurtarması" aynî bir vâcibe dönüşmüştür.

Kifâî vâciplerin özel bağlamlarda aynî vâcibe dönüşmesi hâdisesi, bize bu kavramların arasındaki geçişliliği göstermesi açısından önemlidir. Dahası kavramların bu bağlam duyarlılığı ve bağıntısallığı, bunların vakıaya tatbiki sırasında ne kadar hassas olunması gerektiğini ortaya koyar niteliktedir. Söz konusu dönüşüme farklı örnekler de verilmiştir. Ancak bunları, mukaddimetü'l-vâcip meselesinin tahlili kısmında ele almak mümkündür.

2.2.Muayyen ve Muhayyer Vâcip Ayrımı

[30] M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1390/1970), 98.
[31] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 99.

Fıkıh usulü terminolojisinde vâcip, mükelleften talep edilen fiilin türü dikkate alınarak iki kısma ayrılmaktadır: muayyen vâcip ve muhayyer vâcip. Muayyen vâcip, mükelleften talep edilen fiilin tek bir fiil olduğu ve mükellefe bunun dışında herhangi bir seçenek tanınmadığı durumda söz konusudur. Bu tür vâciplerde, edânın konusu belirli ve tayin edilmiş olduğundan, alternatif bir fiille yükümlülüğün yerine getirilmesi, mükellefin uhdesinden vücûbu ıskat etmez. Farz namazlar ve ramazan orucu bu kategoriye örnek verilmektedir. Zira bu örneklerde mükellefin yerine getirmesi istenen şey, belirli bir fiildir; ikinci bir seçenek bulunmamaktadır.

Buna karşılık muhayyer vâcip, mükelleften talep edilen fiilin alternatifli bir yapıda olduğu vaciptir. Mükellef, bu seçeneklerden birini tercih etmekte serbesttir. Bu anlamda şâri‘, vücûbun gerçekleşmesini belirli bir fiile münhasır kılmamakta; birden çok fiilden herhangi birinin yapılmasıyla emrin yerine getirilmesini mümkün kılmaktadır.

Kaynaklarda muhayyer vâcip için yemin kefâreti örneği zikredilmektedir. Zira şâri‘ yemin kefâreti hususunda mükellefi üç seçenekten biriyle yükümlü kılmıştır. Bu seçenekler; on miskini doyurmak, on miskini giydirmek ve köle âzad etmek şeklinde sıralanmaktadır. Dolayısıyla burada yükümlülük, tek bir fiile bağlanmamış; emrin ifası için bir “seçenek kümesi” belirlenmiştir.

Muhayyer vâcibe dair diğer örnekler de aynı yapıyı yansıtmaktadır. Buna göre, savaş esirleri hakkında devlet başkanının, esirlerin salıverilmesi veya fidye karşılığında serbest bırakılması gibi seçenekler arasında muhayyer bırakılması bu kabildendir.[32] Yine ihramlı kimsenin av yasağını ihlâl etmesi hâlinde öngörülen yaptırımlarda mükellefin belirli seçenekler arasında muhayyer bırakılması da aynı kategoriye dâhil edilmektedir.[33]

Usulcüler, muhayyer kılınan seçeneklerden birinin yerine getirilmesiyle emre imtisâl gerçekleşeceği ve böylece mükellefin uhdesindeki vâcibin sâkıt olacağı hususunda ittifak ettiği belirtilmektedir. Ne var ki ulemâ, icabın taalluku meselesinde ihtilaf etmiştir: Muhayyer vâcipte icab, seçeneklerin her birine ayrı ayrı mı taalluk etmiştir; yoksa icab, seçeneklerden belirsiz birine mi taalluk etmiştir? Bu tartışmanın ayrıntıları mukaddimetü’l-vâcip meselesini doğrudan etkilememektedir. Bu sebeple tartışmanın ayrıntıları ilgili kaynaklardan ve ikincil literatürden takip edilebilir.[34]

[32] Muhammed 47/4..
[33] el-Mâide 5/95; Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 128-129.
[34] Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", 105-111; Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 129-135.

2.3.Muhadded ve Gayr-ı Muhadded Vâcip Ayrımı

İlk beş asır usûl literatüründe, vâcibin miktarının belirli olup olmaması bakımından "muhadded" ve "gayr-ı muhadded" şeklinde bir taksime gidilmediği görülmektedir. Bu literatürü teklîfî hüküm kavramları açısısndan inceleyen Recep Çetintaş, bu taksimin daha sonraki usûlcülerde yer almış olduğunu söylemektedir. Özellikle Şâtıbî (ö. 790/1388)'nin vâcibi miktar açısından muhadded ve gayr-ı muhadded olmak üzere iki kısma ayırdığını belirtmiştir.[35]

Muhadded vâcip, şâriin bir fiil için belirli bir miktar ve sınır takdir ettiği vâcip türüdür. Bu türde, mükellefin zimmeti ancak şâriin belirlediği ölçü ve miktar kadar fiili edâ etmekle beri olur. Dolayısıyla borcun konusu, "ne kadar" ve "hangi sınırda" yerine getirileceği bakımından baştan tayin edilmiş durumdadır. Bu çerçevede beş vakit namaz, ramazan orucu, zekât ve miktarı belirlenmiş nezr gibi örnekler zikredilmektedir. Buna karşılık gayri muhadded vâcip, şâriin fiilin kendisini talep etmekle birlikte ona muayyen bir miktar ve sınır takdir etmediği; mükelleften belirsiz bir tarzda talep ettiği vâcip türüdür. Adalet, iyilik, vefa, akrabaları, miskinleri ve fukarayı gözetip desteklemek, harcamalarda iktisat üzere davranmak, kötülüğü güzel bir üslupla engellemek ve istikamet üzere bulunmak gibi yükümlülükler bu kısma örnek olarak verilmektedir.[36] Bu örneklerde fiilin mahiyeti bilinir olmakla birlikte, edanın "tamamlanma ölçüsü" çoğu zaman hâle ve şartlara göre değişebilmektedir.

Bu ayrımın sonuçlarından biri muhadded vâcipte borcun kişinin zimmetine sabit olmasıdır. Mükellefin zimmeti, bu borcun kâmil bir şekilde eda edilmesiyle beri olur yahut ilgili yükümlülük açısından mutâlebe ıskat edildiğinde eda edilmiş sayılabilir. Namaz borcu bu kabildendir: zira zimmette sabit olur ve eda edilmediğinde, tercih edilen görüşe göre, kazâ edilmesi gerekmektedir. Öte yanda gayri muhadded vâcip ise zimmette borç olarak sâbit olmaz. Bu nedenle mükellef, vakit geçtikten sonra bu vâcip ile mutalebe edilebilir bir borçluluk halinde tasavvur edilmez. Buna örnek olarak akrabaların nafakası zikredilmektedir: Nafaka, kazanın belirlediği tarihten itibaren zimmette sabit olur; kazanın belirlediği tarihten önceki nafakalarla kişi sorumlu tutulmaz. Benzer şekilde, emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker vâzifesinde bir taksir söz konusu olsa dahi, bu yükümlülüğün "geçmişe dönük" bir kazâ borcu şeklinde değil, ileriye dönük olarak gereğinin yerine getirilmesi şeklinde anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir.[37]

---

[35] Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", 112.

[36] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 137.

[37] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 138.

Muhadded vâcibin zimmette sâbit olup gayri muhadded vâcibin zimmette sâbit olmamasının sebebi, mutalebenin tasavvur edilip edilememesi üzerinde açıklanabilir. Gayri muhadded vâcibin edâ zamanı geçtikten sonra, kişinin belirli bir miktar üzerinden mutalebe edilmesi kolayca tasavvur edimez. Buna mukabil namaz, zekât ve miktarı belirli nezr gibi muhadded vâciplerde, edanın ölçüsü belirli olduğundan mutalebe tasavvur edilebilmektedir.[38] Bu durum, mukadder vâcibin zimmette sabit olması ve eda edilmediğinde kazânın gündeme gelmesi sonucunu daha anlaşılır kılmaktadır.

Son olarak, bu ayrımı belirginleştiren isimlerden biri olarak İmam Şâtıbî, gayri muhadded vâcibin zimmette neden sabit olmadığına dair bazı deliller zikretmiştir. Ancak bu deliller mukaddimetü'l-vâcip tartışmasıyla doğrudan irtibatlı görülmediği için burada ayrıntılandırılmayacaktır.[39]

2.4.Mu'akkat ve Gayri Mu'akkat Vâcip

Vâcip olan fiilin edâsının muayyen bir vakitle kayıtlı olup olmaması bakımından iki kısma ayrılmaktadır: mu'akkat vâcip ve gayri mu'akkat vâcip. Mu'akkat vâcip, edâsı için şâriin belirli bir vakit tayin ettiği yükümlülüktür. Beş vakit namaz ve ramazan orucu bu kabildendir. Buna karşılık gayri mu'akkat vâcip, edâ için belirli bir vakit tayin edilmeyen yükümlülüktür. Yemin kefâreti buna örnek gösterilir. Ayrıca Hanefîlere göre Ramazan orucunun kazâsı da belirli bir edâ vaktine bağlanmadığı için bu kategoriye dahil edilmektedir.[40] Usûl literatüründe mu'akkat vâcip yerine "mukayyet", gayri mu'akkat yerine ise "mutlak" tabirinin de kullanıldığı görülür. Ancak hicrî ilk beş asır usul eserlerinde "mutlak vâcip" terimini ilk olarak Debûsî'nin kullandığı; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) eserleri dışında, ilk beş asırda bu tabirin kullanılmadığı belirtilmektedir. Öte yandan "mukayyed vâcip" ifadesini ilk defa kullanan Ebû Ya'lâ'dan başka aynı dönemde bu kavramı sadece İmam Cüveynî'nin kullandığı tespit edilmiştir.[41]

Muvakkat vâcipler kendi içinde, vaktin vâcip olan fiile nispetle genişliği veya darlığı bakımından tasnif edilmektedir. Bu çerçevede iki temel tür öne çıkar: müvessa' vâcip ve mudayyak vâcip. Hanefîler, müvessâ vâcipte vaktin "zarf" gibi işlediğini; yani vaktin hem vâcibin edâsına hem de başka fiillere elverişli bir genişlik taşıdığını ifade etmektedirler.

---

[38] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 138.
[39] İlgili deliller için bkz. Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaḳāt fî uṣûli'ş-şerîʿa*, thk. Abdullah Dirâz (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.), 1/112-113.
[40] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 110.
[41] Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", 91.

Mudayyak vâcipte ise vaktin "miyâr" olduğu belirtilmektedir; buna göre vakit, yalnızca o vâcip fiile tahsis edilmiş bir ölçü ve sınır gibi işlev görmekte, vaktin tamamı fiilin edâsı ile dolmaktadır. Bazı Hanefîler, üçüncü bir tür olarak müşkil vâcipten söz etmektedir. Müşkil vâcip (zü'ş-şebeheyn), bir yönüyle müvessa'ya diğer yönüyle mudayyaka benzemektedir. Bu tür için hac örneği verilmektedir. Hac, "ömür bir defa" oluşu ve muayyen bir yıla tahsis edilmemesi bakımından mutlak vâcibe benzerken edâsının ancak bilinen aylarda mümkün olması itibarıyla mu'akkat vâcip görünümü arz etmektedir. Ayrıca haccın menâsiki, hac zamanının tamamını kapsamaması açısından müvessa' vâcibe benzemektedir. Bu çok yönlülük sebebiyle "müşkil" nitelemesi kullanılmaktadır.[42]

Vaktin, vâcip olan fiille irtibatı düşünüldüğünde şu ihtimaller ortaya çıkmaktadır. Birinci ihtimalde, vâcibin vakti fiilin edâ müddetine eşittir. Ramazan orucu buna örnektir. Vaktin, vâcip olan fiille bütünüyle dolması sebebiyle bu türün mudayyak vâcip olduğu belirtilmektedir. İkinci ihtimalde, vakit fiilden daha kısa olabilir. Bunun aklen mümkün olmakla birlikte şeriatta gerçekleşmediği, zira bu durumun "teklîf bi'l-muhâl" sonucuna götüreceği ifade edilmektedir. Ancak böyle bir durumda dahi vücûbun fiili tamamlamaya değil, fiile başlamaya taalluk ettiği söylenmiştir. Örnek olarak hayızlı bir kadının namaz vakti çıkmadan hemen önce temizlenmesi zikredilir. Kalan süre namazı tamamlamaya yetmese de mükellefin o süre içinde namaza başlaması gerekir. Başlamadığı takdirde ilgili namazı, Hanefîlere ve Şâfilere göre kazâ etmesi gerekir. Hanefî fukahâsından İmam Züfer ise böyle bir vücûbun baştan taalluk etmeyeceği kanaatindedir. Ona göre kişi, ancak vâcip olan fiilin tamamını edâ etmeye yetecek bir zaman olursa o fiille mükellef tutulabilir. Üçüncü ihtimalde ise vâcibin vakti, fiilin edâsından daha geniştir. Bu da müvessa' vâcip türünü teşkil eder. Öğle namazı gibi örneklerde vakit, namazın edâsına imkân verdiği gibi başka fiillere de elverişlidir.[43]

Fukahâ mu'akkat vâcibin, zaman bakımından yukarıdaki gibi bir ayrıma tâbi tutulması gerektiği hususunda aynı kanaattedirler. Ancak bu ayrıma dair bazı meselelerde ve bu ayrım üzerine terettüp eden bazı sonuçlar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan biri, müvessa' vâcipte vücûbun taalluk ettiği zaman dilimi ne olduğu sorusudur.[44] Bu ve benzeri tartışmaların mukaddimetü'l-vâcip meselesi ile doğrudan bir bağlantısı olmadığı için burada zikredilmeyecektir.

3. Mütekellim Usûl Geleneğinde Mukaddimetü'l-Vâcip Meselesinin Gelişimi

[42] İbrahim Kâfi Dönmez, "Vâcip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/407-410; Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 112.
[43] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 111.
[44] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 111.

Bu başlıkta İmam Beyzâvî'ye kadar olan mütekellim usûl geleneğinin mukaddimetü'l-vâcip konusundaki birikimine göz atılacaktır. İnceleme esnasında daha çok geleneğin sembol isimlerine yer verilmiştir. Meselenin detaylarında boğulmamak ve delil tartışmasını ana bölüme bırakmak adına bu metinlerde cevap aranacak hususlar; müellifin meseleyi hangi bağlamda ele aldığı, varsa tercih ettiği delili ve kelâm-dil ve fıkıh kesişiminin yaşandığı meselede hangi tarafa ağırlık verdiği konularıdır.

Usûl literatürü tarandığında mukaddimetü'l-vâcip meselesini nispeten sistemli bir şekilde ele alan ilk âlimin Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî 'nin (ö. 403/1013) olduğu görülür. O meseleyi emir bahisleri altında işlemiştir. Mükelleften sâdır olması kaydıyla emredilen fiilin ancak kendisiyle tamamlandığı şeylerin, emrin kapsamına girip girmediği başlığı altında ele alınmıştır. Mesele, teklifin mahiyeti ve emrin delaletine kelâmî tartışmaların bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Meselenin ele alındığı bağlamda akıl, kudret, fiilin mahalli, kesb ve Allah'ın fiili–kulun fiili ayrımı gibi kavramların merkezî bir yer işgal ettiği göze çarpmaktadır. Dolayısıyla kelâmî tonu ağır olan bir anlatım bizi karşılamaktadır.

Bâkıllânî, meseleyi vaz' ederken "mukaddime" tabirini kullanmazken meselenin bitiminde vardığı neticeyi ifâde ederken bu lafzı tercih etmektedir. O, emredilen fiilin tamamlanmasının kendisine bağlı bulunduğu şeyleri iki kısma ayırmaktadır: **1)** Allah Teâlâ'nın fiilinden olup kulların kudreti kapsamında bulunmayanlar; **2)** Mükellefin fiilinden olanlar. Allah Teâlâ'nın fiilinden olanlar arasında mükellefin aklının kemali, fiili yerine getirmeyi sağlayan araçlar ve fiili icrâ etmeye yönelmeyi sağlayan delildir. Fiili yerine getirirken kullanılan araçlar; el, ayak gibi organlar ve fiile yönelen kudrettir. Bâkıllânî bunları "fiilin mahalli" şeklinde ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın fiilinden olanları da kendi içinde tasnife tâbi tutmaktadır. **1.a)** Birincisi eli ve ayağı hareket ettirmek gibi bazı şeylerdir. Bunlar olmadan bir fiilin îfâsı mümkün değildir. **1b)** Allah Teâlâ'nın fiilinden olan şartların bir başka kısmında kudret örneğini vermektedir. Mesela emredilen bir fiilin terk edilmesi kudretin yokluğuna bağlıdır. Kudret yokken emredilen fiilin terki ve zıddının fiilen gerçekleşmesi mümkün görülebilir. **1.c)** Kulların güç yetirebildiği ancak neticede Allah Teâlâ'nın fiilinden olan ve fiilin ancak kendisiyle tamam olduğu şeyler. Namaz sıhhat şartı olarak abdest cuma için câmiye yürümek, hac için Kâbe'ye olan ve ihram ile menâsik mahallerine olan mesafeyi kat etmek. Bu

çeşit fiillerin vâcip olduğunu ifâde eden Bâkıllanî, örneğin namazla emrolunan mükellefin onun şartı abdest ile de emrolunduğunu ifâde etmektedir.[45]

Bâkıllânî, başta ifade ettiği "mükellefin fiiilinden olan" mukaddimeler (2) kısmı yerine "Allah Teâla'nın fiilinden olsa da mükellefin makdûrunda oldan fiiller" (1.c) tabirini tercih etmiştir. Öte yandan kendisinin şer'î şartlar ile 'âdeten şart olan mukaddimeler arasında herhangi bir ayrım gözetmeden her ikisinin de vâcip olduğunu belirtmiştir. Bâkıllânî, meselenin sonunda "elde edilmesi gereken hâsıla" diyerekl küllî kâideyi şu şekilde vazeder: Kulun bir fiili, kendi fiillerinden başka bir fiilin daha önce gerçekleşmesine bağlı ise sonra gelen fiile yönelik bir vücûb, nedb ibâha veya tahrim türünden bir teklif gerçekleşirse aynısı mukaddime olan fiil için de geçerlidir. Bâkıllânî burada meseleyi bütün teklîfî hükümlere teşmil etmektedir. Sonrasında ise mesele neticesinde hangi teklif türlerinin câiz olduğu veya olmadığını ifade etmektedir.[46]

Emir sîgasının mukaddimeye delâleti konusunda Bâkıllânî, bunun lafzî bir delâlet mi yoksa aklî bir delâlet mi olduğuna değinmemektedir. Ancak fiilin varlık sahasına çıkmasının şartlarını işleyerek emir lafzı ile gerçeklik arasında bir köprü kurmaya çalıştığı gözlemlenmektedir.

Bâkıllânî'den yaklaşık otuz yıl sonra vefat eden Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed* isimli usul eserinde meselenin istidlâl tarafını daha derinlikli tartışmaktadır. Ayrıca meselenin girişinde pek çok tasnife yer vererek tikel meseleleri tümdengelim metodu ile vaz'etmeye çalışmaktadır.

Basrî ilk olarak, kendi tabiriyle ibâdetin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyleri tasnif etmektedir. Konuyu "ibâdet"e hasretmesi ilginçtir. Hatırlanacağı üzere Bâkıllânî, meseleyi, en geniş anlamıyla bir fiilin varlığa gelebilmesinin şartlarını ortaya koyarak başlatmıştı. Burada ise konu ibâdetle sınırlanmıştır. Bunun sebebi, ibâdetin vâcip olan fiiller için temsil gücü yüksek bir örnek olması olabilir. Ona göre ibadetin ancak kendisiyle tamam olduğu şeyler iki kısımdır. Bunlardan biri, **1)** ibadetten önce gelen bir vasıta ve yol gibidir(vusla); **2)** diğeri ise ibadetten önce gelen vasıta gibi değildir.

---

[45] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllâniî , *et-Takrîb ve'l-irşâd"es-sağîr"*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997) 2/100-103.

[46] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 2/103-104.

İbadetten önce gelen vasıta olan kısım da ikiye ayrılır: **1.a)** Bir kısmı, gerçekleşmesiyle birlikte kendisinin yol olduğu şeyin gerçekleşmesini zorunlu kılar. **1.b)** bir kısmı ise bunu zorunlu kılmaz. Birincisi, Allah Teâlâ'nın bize Zeyd'e acı vermeyi emretmesi gibidir. Zira buna ulaştıran şey bir vurmaktır bedende şiddetli bir vuruşun bulunup da acının ihtimali varken Zeyd'in hiç acı duymaması imkânsızdır.[47] 1.a 'da "zorunlu kılar" şeklinde ifade edilen kısım, müellifin Mutezilî görüşlerine göre geçerlidir. Zira, vurmanın zorunlu olarak acıyı doğurması, Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından kabul edilmemektedir. Onlara göre Allah Teâlâ, acıyı vuruş gerçekleştiği anda yaratmaktadır.[48]

İkinci kısım da ikiye ayrılır: **1.b.a)** Bir kısmına ibadet şer'an muhtaçtır; **1.b.b)** diğer kısmına ise ibadet, bizzat kendi yapısı itibarıyla muhtaçtır; şer'an değil. Birincisi, namazın taharetin önce yapılmasına muhtaç olması gibidir. İkincisi ise fiili yerine getirebilmek (temekkün) için ihtiyaç duyulan şeylerdir. Bunlar kudret, âletlerin selâmeti ve Arafat'a en yakın yerlere kadar mesafeyi katetmek gibi hususlardır. Bu temekkün çeşitlerinden, mesafeyi katetmek gibi bir kısmını mükellefin elde etmesi mümkün iken bazılarını mükellefin elde etmesi mümkün değildir. Kudret bunun örneğidir.[49]

Vasıta gibi olmayan, fakat ibadetin muhtaç olduğu şeylere gelince (2), bunlara muhtaç olan ibadet de iki kısımdır. **2.a)** Bunlardan biri fiile girişmekle (ikdâm) ilgilidir; **2.b)** diğeri ise bir fiili yapmamaktır (ihlâlen bi-fiil). Birincisi ikiye ayrılır: **2.a.a)** Bu kısımda ibadet başkası olmadan tamam olmaz. Bunun sebebi karışıklık (iltibâs)tır. Meselâ bir kimse beş vakit namazdan hangisini kılmadığını bilemeyecek şekilde bir namazı terk ederse, beşinin tamamını kılması gerekir. Çünkü bu belirsizlikle birlikte, unuttuğu namazı kesin olarak yerine getirdiğini bilmesi, ancak hepsini kılmasıyla mümkündür. Görüldüğü üzere bu örneklerin tamamında mükellef, yapmak istediği fiildeki iltibâs bulunmaktadır. **2.a.b)** Diğer kısmında ise ibadetin tamamı, yakınlık (tekârub) sebebiyle ancak başka bir fiilin yapılmasıyla mümkün olur. Meselâ uyluğun tamamını örtmek, dizin bir kısmını da örtmeksizin mümkün değildir. Yüzün tamamını yıkamak da başın az bir kısmını yıkamaksızın mümkün olmaz.[50]

2.b şıkkında ise mükellefin, yapmaması gereken fiilin iki hâlinden söz edilmektedir. Bu sahnede yapılmaması gereken şeyler, başka nesne ya da fiillerle karışmış ve ayırt edilemez bir

[47] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1403/1983), 1/93.
[48] Meselenin ayrıntıları için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/22-24.
[49] Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/93.
[50] Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/93-94.

hâlde bulunmaktadır. Basrî, bunları da ikiye ayırmaktadır. **2.b.a)** Karışan şeyin zâtı değişime uğramıştır. Bunun örneği necâsetin temiz suya karışmasıdır. **2.b.b)** Karışan şeyin zâtı değişime uğramamıştır. Buna örnek ise necis olan kabın temiz olan kapla karışması meselesidir. Bazı âlimler, temiz ile necis kabın sayıca eşit olması sebebiyle ve haramlık ağır geldiği için (tağlîben li'l-hazr) bunların kullanılmasını menetmiştir. Diğerleri ise araştırmayı (taharrî) ve zann-ı gâlibe göre amel etmeyi benimsemiştir. Buna göre, ikisinden birinin necis olduğuna dair zann-ı gâlib oluştuğunda bu, birinin, haram olmayanın kullanılmasının mümkün olduğu hususunda ilim gibi değerlendirilir.[51]

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, mukaddime olan fiilleri vâciple olan ilişkileri bakımından böyle tasnif etmiştir. Onun ayrımları hayli karmaşık ama dakik tasnifler olarak göze çarpmaktadır. Bundan başka Basrî, ibâdet ancak kendisiyle tamam olduğu şeyleri mükellefin kudreti açısından iki ayırmış ve mükellefin kudreti dâhilinde olmayan fiillerin vâcip olmadığını söylemiştir. Mükellefin kudreti dâhilinde olan fiilleri ise şartlı bir şekilde emredilenler ve böyle olmayanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Ana bölümde zikredilecek "mutlak vâcip" ve "mukayyet vâcip" ayrımına benzeyen bu ayrımdan sonra mukaddimetü'l-vâcibe gelebilecek itirazları tartışmıştır.[52]

İmam Cüveynî de önceki müellifler gibi meseleyi emir bahislerinde ele almıştır. Ona göre bir şeyin emredilmesi, o fiilin vukuunda ihtiyaç duyulan şeylerin de gerekliliğini (iktizâ) tazammun eder. Emrin söz konusu fiilleri tazammun etmesi şöyle anlaşılabilir: Meselâ eğer namazın sıhhatinin abdeste bağlı olduğu şer'an sâbit ise sahih bir namazı emretmek kaçınılmaz olarak abdesti emretmektir. Aynı şekilde bütün şer'î şartlar böyledir. Bu meselenin açıklığı delil getirme zahmetinde bulunmayı dahi gerektirmez. Ancak kendisi yine de bir delil zikretmektedir. Buna göre muhataptan talep edilen şey emredilen fiili sahih olarak yerine getirmesidir. Genelde teklifin özelde ise böyle bir teklifin mümkün olması gerekmektedir. Mükellef ise bu surette, yani "sahih bir namaz yerine getirme" hususunda, bu fiili, abdest şartını yerine getirmeden yapamaz. Öyleyse şer'î şart da meşrut gibi emrin kapsadığı bir fiildir.[53] İmam Cüveynî'ye nispet edilen görüş, emrin sadece şer'î şartlara delâlet ettiği hususundadır.

İmam Cüveynî, sadece şer'î şartların değil diğerlerinin de vâcip olduğunu savunanların dilinden kendine bir itiraz yöneltmektedir. Bu itiraza göre örfen sürekli gerçekleşen olaylarda,

[51] Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/94.
[52] Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/94-95.
[53] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: y.y., 1399/1979), 1/85.

örneğin yüzün yıkanmasının ancak başın bir kısmını yıkamakla mümkün olması hâdisesinde de aynı husus söz konusudur. İmam Cüveynî bu gibi durumların şerîatın önem verdiği şartlardan olmadığını ve bu şartların özel olarak zikredilmediğini belirtmektedir. Bu şartlar olsa olsa şâriin âdet dâiresinde iş görürken sevkettiği şartlar olabilir. Ardından gündüzün tamamını oruçlu geçirmek için gecenin bir cüz'ünü de oruçlu geçirmenin de bu kabilden olduğunu zikreden Cüveynî'ye göre muhakkikler, bu tür şartların ibadetlerin maksatlarından olmadıklarını düşünmektedirler. Dolayısıyla, bunlar hakkında "ibadetin kasten konulmuş şartıdır" şeklinde bir ifade kullanılmaz. Bunun etkisi şu şekilde ortaya çıkar: Oruçlu kimse, niyetini gündüz oruç tutmaya tahsis eder. Eğer ihtiyat olarak eklenen gecenin bir kısmı da ibadetten sayılmış olsaydı niyetin ona da şâmil olması gerekirdi.[54]

Bu aşamadan sonra İmam Cüveynî, konuyu toparlama adına yeniden üçlü bir tasnif yapmaktadır. Buna göre birinci olarak emir sîgası, kendisinde anlaşılan şeye delâlet eder ki emirden maksat budur. İkinci olarak daha önce şart olarak sâbit kılınan şeye delâlet etmektedir. Bu ise vâcip olan yerine getirme emrinin bir sonucudur. Söz konusu şer'î şartın, emredilen şeyin bir cüz'ü olup olmaması önemli değildir. Zira bu durumda şart, şâriin maksudu olmaktan çıkmaz. Üçüncü olarak ise emre imtisalin imkânı ile alakalıdır. Bu, şâriin maksudu değildir. Ne meşrût ne de şart olmakla birlikte, yaratılış bakımından şer'an şart olmasa da şarta benzemektedir. Bu çeşit şartlar, emri yerine getirmeye çalışırken emredilene zıt olan şeylerden geri durma (inkifâf) meselesine götürmektedir. Cüveynî'ye göre geri durmak, emredenin maksudu değildir. Ancak emredileni yerine getirmek için zıt olan şeylerden de geri durmak gerekmektedir.[55]

Cüveynî'nin talebesi İmam Gazâlî (ö. 505/1111), meseleyi hükmün kısımları altında işleyerek önceki müelliflerden ayrışmıştır. Bu müdahaleden sonra meseleyi artık emir üzerinden değil vâcip olan fiil üzerinden ifade etmiştir. O meselenin takririnde kendinden önceki usûlcüler gibi fiilleri mükellefe âit olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Mükellefin ihtiyarında olan fiilleri ise şer'î şart ve hissî şart olarak isimlendirmiştir. Bunların ikisinin de vâcip olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre özellikle daha önceden vâcip olmayıp asıl vâcip sebebiyle vâcip olan şartların vâcip olduğu söylemek diğer seçeneğe kıyasla evlâ olandır. Zira diğer seçenekte "Vâcip olmayan şey ile vâcip olan şeye ulaşmak vaciptir." demek gibi çelişkili bir ifade ortaya çıkmaktadır. Bu ifade şununla eş değerdir: "Vâcip olmayan şey,

[54] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/85.
[55] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/86.

vaciptir." Bu ise açık bir tenakuzdur. Öte yandan İmam Gazâlî, şart olan fiillerin vücûbunun asıl vâciple olan irtibatını şöyle açıklamaktadır: asıl vâcip, kendisine bizzat yönelen bir îcâb (kasten) ile vâcip olmuştur. Vesile ise, maksûdun vücûbu vâsıtasıyla vâcip olmuştur. Vesilenin vücûbunun illeti, maksûdun vücûbunun illetinden başka olsa da her hâlükârda vâcip olmuştur.[56]

Gazâlî, şart kabilinden olan fiillerin vâcip olmadığını iddia edenlerin üç itirazını gündeme getirip bunlara cevap vermiştir. Birinci itiraza göre eğer mukaddime vâcip olsaydı bu vâcibin miktarı belirlenmiş olması gerekirdi. Ancak mukaddimenin miktarı belli değildir. İkinci itiraz der ki, şâyet bu fiiller vâcip olsaydı kişi onu yapmakla sevabı terk etmekle de cezayı hak ederdi. Oysa mesela abdesti terk eden kişi, yüzü yıkamanın şartı olan başın bir kısmını yıkamadı diye cezayı hak etmez. Kaldı ki yüzünü yıkamaması sebebiyle bile ikâba uğramaz. Üçüncü itiraz ise ikincisine benzer bir niteliktedir. Buna göre kişi sadece yüzünü yıkamayı başarabilse başından bir kısmı yıkamadığı için cezâyı hak etti, denilemez.[57]

Birinci itiraza cevaben İmam Gazâlî, şeriatta miktarı belirlenmemiş başka vâciplerin de varlığından söz etmektedir. Meselâ Şâfiîlere göre başı meshetmek, mesh ismini alacak az bir miktarla da yerine getirilebilen bir vaciptir. Aynı şekilde yüzü yıkarken başın da bir kısmını yıkamak böyle değerlendirilebilir. İkinci itiraza yönelik olarak ise uzaktaki kimsenin Kâbe'ye gelmek için katetmesi gereken mesafeyi örnek vermektedir. Ona göre uzakta olan kimse, Kâbe'ye yakın olan kimsede daha fazla ecir almaktadır. Ceza ise sadece sözgelimi abdest ve orucu terk etme karşılığında verilir, cezâyı fiili oluşturan parçalara dağıtmanın bir anlamı yoktur. Kişinin vâciple yetinme ihtimalinde şart olan kısım için ayrıca sorumlu olmayacağı iddiasını ise teslim eden İmam Gazâlî; böylesi şartların, onu vacipten ayıramayan kimse için vâcip olduğunu, vâcibin sınırını belirlemeye gücü yeten kişi için ise şartın vâcip olmadığını ifâde etmektedir.[58]

İmam Gazâlî'nin, değerlendirmelerini yaparken meselenin özüne inmeye çalıştığını ve kelâmî yönü yoğun olan açıklamalardan kaçındığını görmek gerekir. Bunun yanında o, emir sîgasının, lafızla mı yoksa aklen mi mukaddimesine delâlet ettiği hususuna değinmemektedir. Bu da karşımıza vücûb kavramı etrafında örgütlenen bir anlatımı ortaya çıkarmaktadır.

---

[56] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ʿilmi'l-uṣûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1413/1993), 57.
[57] Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 57.
[58] Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 58.

Gazâlî'den yaklaşık yüz yıl sonra vefat etmiş ve kendisinden sonra özellikle aklî ilimler sahasına önemli izler bırakmış Fahreddîn Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ise İmam Beyzâvî'nin *Minhâc* metnini kaleme alırken dayandığı en önemli kaynaklardandır. Bu hacimli eserinde Râzî, mukaddimetü'l-vâcip meselesini Bâkıllânî, Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Cüveynî gibi emir sîgasının delâleti üzerinde meseleyi başlatmıştır. Tevârüs ettiği birikime özet ifadelerle atıf yapmayı tercih etmiştir. Bu özet ifadeler, vâcibin ancak kendisiyle tamam olduğu şeyin iki şartla vâcip olduğuna dairdir. Bunlardan ilki, emrin mutlak olarak gelmesi; ikincisi ise mukaddime olan fiilin, mükellefin güç yetirebileceği bir fiil olmasıdır.[59]

Sonrasında Râzî, konuyla alakalı Vâkıfıyye diye anılan usûlcülerin sebep cinsinden olan mukaddimelerin vâcip, şart cinsinden olanların ise vâcip olmadığı düşüncelerini aktarmaktadır. Başka bir görüşe değinmeyen Râzî, konuyla ilgili istidlâline ise sebep ve şartı içine alacak şekilde emir sîgasının her hâlükârda asıl vâcibe delâlet ettiğini söyleyerek başlar. Mademki emir her hâlükârda asıl vâcibin yerine gelmesini gerektirir; o halde sebep ve şartların bulunmadığı durumda da emri yerine getirmek gerekir ki bu da mukaddimelerin vâcip olmasını iktizâ eder. Ana bölümde anlatılacak bu tartışmanın ardından Râzî, "fürû" başlığı altında "vâcibin kendisiyle tamam olduğu şeyler ikiye ayrılır." diyerek Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin yukarıda ayrıntılı bir şekilde zikredilen tasnifini anlatır. Yine bu başlık altında, ileride ayrıntılarıyla bahsedilecek nikahlı eş ile yabancı kadının karışması, bir adamın eşlerine "Sizden biriniz boş olsun." sözünün hükmü ve vâcib olan miktar üzerine yapılan ziyâde meselesine değinmektedir.[60]

Râzî, fer'î meseleleri işlerken konuyu uzatmaktan kaçınmış ve bir fer'î mesele için "Bu meselede fukahânın pek çok ihtilafı vardır. Ancak bunları zikretmek, fıkıh usulüne uygun değildir." demiştir.[61] Onun da İmam Gazâlî'ye benzer tarzda meseleyi, dilden de istimdâd etmek suretiyle fıkıh usulü ekseninde tutmaya çalıştığı söylenebilir.

Mütekellim usûlcülerden görüşlerini aktaracağımız bir başka isim ise Seyfeddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233). Âmidî de bu meselede cumhur tarafındadır. Ona göre asıl vâcip mutlak olarak gelmişse ve mukaddimeler de mükellefler için makdûr ise bütün mukaddimeler vâcip olur. Ardından Mutezile ile "ashâb"ın bu meselede aynı kanaatte olduklarını belirterek Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin getirdiği bir delile yer verir. Ancak o, bu delili kuvvetli bulmayarak

[59] Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥṣûl fî ʿilmi uṣûli'l-fiḳh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 2/189.
[60] Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/189-193.
[61] Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/194.

eleştirmektedir. Ona göre bu delil, şartın mübah olması durumunda meşrut ile mükellefi sorumlu tutmanın, teklîfü mâ lâ yutâka götüreceğini ifade eder. Ana bölüm bir benzeri tartışılacak olan bu delili eleştiren Âmidî ardından meselede en akla yakın söz şöyledir, diyerek emin olmayan bir üslupla icmâyı öne sürer. Buna göre ümmetin icmâı, şâriin vâcip kıldığı asıl vâcibin, yerine getirilmesinin gerekliliği üzerine gerçekleşmiştir. Bu yerine getirme ise ancak buna zemin hazırlayan mümkün işlere teşebbüs etmekle gerçekleşmektedir. Âmidî'nin bu ifadelerden emin olmadığı kanaatini devamında zikrettiği itiraz ve kendisinin mesele sonlandırışı güçlendirir. İtiraza göre "asıl vâcibi, vâcip olmayan bir şeyle yerine getirmek vaciptir." denilirse bu çelişkili bir söz olmuş olur. Âmidî, bu kısımdaki son sözü de şöyledir: "Hülasa mesele sarptır; yolları dardır. Bu dar geçitte, buna benzer bir açıklama ile yetinilmelidir." Bu aşamadan sonra Âmidî önceki kitaplarda mevcut olan itirazları takrir ederek bu itirazlara cevap verir.[62]

Hicrî yedinci asrın ortalarına doğru İbü'l-Hâcib (ö. 646/1249), usûl literatüründe üzerine şerh ve hâşiye geleneği başlatmış bir eser kaleme almıştır. *Muhtasaru'l-Müntehâ* isimli bu eserin mukaddimetü'l-vâcip bölümünde müellif, Cüveynî'nin tercihine paralel olarak şer'î şartların vücûbunu kabul etmiştir. Onun *Muhtasar*'ı üzerine kapsamlı bir araştırma yürüten Azar Abbasov'un şârihlerin ihtilafına dair yaptığı aktarımlar, İbnü'l-Hâcib'in de meseleyi emir lafzının delâleti bağlamında ele aldığını gösterir niteliktedir. Buna göre şârihlerden bazıları İbnü'l-Hâcib'in sadece şer'î şartı vâcip gördüğünü; ancak aklî ve âdî şart ile sebebin vücub ile vasıflanmayacağını söylemektedir. Diğerleri ise onun şer'î şart gibi sebepleri de vâcip saydığını belirtmektedir. Örneğin Sübkî'ye göre İbnü'l-Hâcib, mutlak olarak "şart" kelimesini, sebepten ziyade aklî ve âdî şartı dışarıda bırakmak için kullanmaktadır. Her ne kadar bu tercih onun sebebi dışarıda bıraktığı ihtimalini akla getirse de usulcülerden kimsenin kanaati bu yönde değildir. Çünkü sebebin vücub ile vasıflanması şarttan daha evlâdır. Celâleddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) *Bedrü't-tâli'* adlı *Cem'i'l*-cevâmi' şerhinde bu konuda zıt bir tavır takınmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in sebebin de vâcip olmayacağı görüşünde olduğunu ve Müntehâ'daki ifadelerinin de bunu teyit ettiğini belirtir. Zira İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*'da sebebin vücûbu hususunda ihtilaf bulunduğunu söylerken *el-Muhtasar*'da bu konuda ihtilaf bulunmadığını kaydetmektedir. Zerkeşî ise konudaki görüşleri telif etmeye çalışarak ihtilafın, müsebbebin vâcip kılınmasının sebebin de vâcip kılınmasına delalet edip etmeyeceği hususunda olduğunu

[62] Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982), 1/111.

söylemektedir. İbnü'l-Hâcib'in "sebep konusunda icmâ vardır" ifadesi ise "Biz hâricî bir deliller sebeplerin vâcip olabileceğini inkâr etmiyoruz." ifadesi ile birlikte anlaşılmalıdır.[63]

4.Hanefî Usûl Geleneğinde Mukaddimetü'l-vâcip Meselesi

Hanefî usûl literatürünün ilk beş asrında mukaddimetü'l-vâcip meselesini müstakil bir başlık olarak bulmak zordur. Bu hususa, dönemi inceleyen Recep Çetintaş da işaret etmiştir. Ona göre ilk beş asır Hanefî fukahâsından yalnızca Alâüddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), konuyu *Mîzânü'l-usûl'*ünde ele almaktadır. Hakikaten de bunun sağlaması yapıldığında Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039) ve Pezdevî (ö. 482/1089) gibi isimlerin bu konuya müstakil bir başlık ayırmadıkları görülür. Semerkandî hâricinde hicrî altıncı asır müelliflerinden Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* isimli eserinde doyurucu bir biçimde işlediği görülmektedir. Ayrıca Beyzâvî ile aynı dönemde yaşayan İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) mukaddime meselesinden bahsetmektedir.

Hanefî usûl literatürünün ilk yedi asrında mukaddime meselesini işleyen bu üç müelliften Semerkandî ve Üsmendî kelam yönü de olan usûlcülerdir. Söz konusu eserlerden hiçbirinde "Ashabımız bu konuda şöyle dedi." tarzında, meseledeki görüşünü Hanefî usûlcülere isnat eden yoktur. Bu da mukaddimetü'l-vâcibin mütekellim usûl literatüründe gelişmiş bir mesele olduğuna işaret etmektedir.

Semerkandî ve Üsmendî, mukaddimelerin mutlak olarak vâcip olduğunu savunan görüşe katılmaktadır. Semerkandî, meseleyi Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin ayrımına benzer şekilde kurgular. Buna göre ibadetin ve emredilen fiilin sıhhati için gerekli olan şeyler; 1) o fiile bir yol ve vesile olmyan şeyler, 2) fiilden önce gelmek suretiyle o fiile yol ve vesile olanlar. Birincisi için el-Basrî verdiği örneklere ilâve olarak, gasbedilmiş arâzînin üzerinde olması ve dolayısıyla günaha mücâveret ettiği için orada namaz kılmaktan imtina etmenin emredilmesi örneği verilmiştir. Bu kısım fiiller ileride anlatılacak olan Beyzâvî'nin "vâcibin yerine geldiğinin bilinmesi için mukaddime olan fiiller" şeklinde anlaşılabilir. İkinci kısım fiilleri ise 2.a) mükellefin elinde olmayan fiiller, 2.b) vâcibi yerine getirmek için vesile olup mükellefin elinde olan fiiller şeklinde ayrılmıştır. 2.a kısmı tartışılırken mesele, Mutezile'nin, hakiki kudretin fiilden önce olması gerektiği; aksi takdirde teklîfü mâ lâ yutâk olacağına dair görüş zikredilip kelâmî bir tartışma yürütülmüştür. Bundan sonra da emrin mutlak ve mukayyet şeklinde geldiği

[63] Azar Abbasov, *İbnü'l-Hâcib'in Usûl Düşüncesi ve Muhtasarü'l-Müntehâ Ekseninde Oluşan Şerh Geleneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 128.

zaman hükmün ne olacağı tartışılmıştır. Semrkandî'nin anlatımında göze çarpan en önemli husus meselenin istidlâl tarafını çok kısa tutulmuş olmasıdır.[64]

Üsmendî ise meselenin kelâmî yönünü daha kısa ele almıştır. Vâcibin kendisiyle tamam olduğu fiilleri, yerine getirlmesi mümkün olan ve olmayan şeklinde ayıran müellif, mümkün olmayan kısım için kudret örneğini vererek hızlıca meselenin özüne girmiştir. Onun temel istidlâli Semerkandî gibi emrin mutlak olarak geldiği ve bu sebeple mukaddimeler mevcut olsun olmasın bütün durumları kapsadığı üzerine kuruludur. Sonrasında ise mesaisini bu istidlâle yönelebilecek itirazları karşılamaya harcamıştır. Onun anlatımında ise ayrımlara fazla yer verilmemiş; hangisi terk edildiği unutulan namaz ve dizin bir kısmını örtme gibi örneklerle konu sonlandırılmıştır.[65]

Son olarak Hanefî usûlcülerden İbnü's-Sââtî, diğer âlimlerin aksine Cüveynî ve İbnü'l-Hâcib çizgisini takip etmiştir. Esasında onun ibârelerinde İbnü'l-Hâcib'in Muhtasar'ının izleri hemen sezilmektedir.

Değerlendirme

Usûlcülerin mukaddimetü'l-vâcip meselesine dair genel yaklaşımlarına bakıldığında meselenin bazı eserlerde emir bahisleri altında, bazılarında ise hükümle alakalı meseleler bağlamında ele alındığı gözlemlenmektedir. Öte yandan Bâkıllânî, Basrî, Semerkandî gibi usulcüler, meselenin kelâmî boyutuna ayrı bir önem atfetmişlerdir. Bâkıllânî'nin ve özellikle Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin meseleyi vaz' ederken yaptıkları ayrımlar sonra usûlcülerin de tasniflerini etkilemiştir. Son olarak Hanefîlerin mukaddime meselesini nispeten geç işlemeye başladıklarını söylemek mümkündür.

[64] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uṣûl fî netâ'ici'l-'uḳūl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Katar: Matâbi'u'd-Devha el-Hadîse, 1404/1984), 1/141-143.
[65] Alâeddin el-Üsmendî, *Beẕlü'n-naẓar fi'l-uṣûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1992), 82.

İKİNCİ BÖLÜM: MİNHÂC VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA MUKADDİMETÜ'L-VÂCİP: TASVİR VE TAHLİL

1. Mukaddimetü'l-vâcip Meselesinin Mâhiyeti

Fıkıh usûlü düşüncesinde şer'î hükmün yerine gelebilmesinin sebep ve şartlarıyla irtibatı, önemli araştırma konularındandır. Bu konuda şer'î hitâbın mükelleflerin hangi fiillerini ne kadar bağladığı tartışıldığı söylenebilir. Diğer bir deyişle şârinin yapılmasını kesin bir şekilde talep ettiği bir eylem, eğer aklî, âdî veya şer'î açılardan başka eylemlere şu veya bu şekilde bağlı ise söz konusu şer'î talep öncül eylemlerine de aynı seviyede uzanabilir mi? sorusu bu meselenin tam merkezinde yer alır.

İmam Beyzâvî, mukaddimetü'l-vâcip şeklinde adlandırılan bu meseleyi şöyle formüle etmektedir: "وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدورا" "Bir şeyin mutlak anlamda vâcip oluşu, onun ancak kendisiyle tamamlandığı ve kulun gücü yettiği (makdûr) o şeyin de vâcip olmasını gerektirir."[66] Bu ifadedeki tabirlerin ve ıstılahların analizi, kaidenin anlaşılmasında önemli rol oynamakla birlikte usulcülerin tam olarak neyi tartıştıklarını kavramaya ve Beyzâvî'nin meseledeki pozisyonunu netleştirmeye kapı aralamaktadır.

Meselenin farklı formülasyonları olmasına rağmen İmam Beyzâvî'nin bu ifade biçimini tercih etmesinin muhtemel sebepleri üzerinde düşünmek gerekmektedir. Diğer yandan meselenin metindeki konumu da müellifin zihin dünyasına dair bazı işaretler barındırmaktadır. Zira birinci bölümde anlatıldığı üzere mütekellim usul geleneğindeki bir damarda kaide, emir bahislerinde işlenirken Beyzâvî'nin tasnifinde hüküm bâbının altında yer alır. Hükmün tarifi ve kısımları üzerinde durulan fasıllardan sonra, hükmün ahkâmı faslının dördüncü meselesi olarak karşımıza çıkan mukaddimetü'l-vâcip ifade edilirken "الأمر بالشيء" şeklinde değil; "وجوب الشيء" ibaresi tercih edilir. Bu ibareden ve meselenin metindeki konumundan müellifin, söz konusu kaideyi şer'î hitabın bir sonucu olan vücûba özgü kılmayıp ister şer'î hitapla ister de kıyas gibi farklı bir delille sabit olmuş olsun bütün vaciplere teşmil ettiği sonucu çıkarılabilir. Bir başka deyişle müellif meseleyi lügavî-şer'î bir mesele olmaktan çıkarıp doğrudan hükmün doğasına ilişkin bir hüviyete bürümüştür.

[66] Nâsırüddîn el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 22.

Örnek olarak hac farîzası, Âl-i İmrân sûresindeki وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ "Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."[67] âyetiyle farz kılınmıştır; yani haccın vücûbuna dair ortada bir emir vardır. Dolayısıyla kaideye göre, üzerine hac vâcip olan kişinin bu vecibeyi yerine getirmesini sağlayacak şart ve sebepleri de işlemesi gerekmekte; örneğin uçak, araba gibi ulaşım araçlarından birine binmek zorunda olacaktır. Çünkü haccın vücûbu bunlara bağlı olmasa da hac fiilinin yerine getirilmesi âdeten bu vasıtalardan birini seçip kullanmaya bağlıdır; dolayısıyla bunlar âdî şart kabilindendir. Öte yandan kıyasla sabit olmuş bir hükmü ele alalım. Mesela kâğıt paranın zekâta tâbi oluşu çoğunlukla altın ve gümüşe kıyasla temellendirilir. Bu durumda zekâtın edâsı için paranın miktarını tespit etmek ve nisabı hesaplamak gibi hususlar asıl vâcibin edâ edilebilmesi için âdeten gereklidir. O halde kıyasla sâbit olan bu hükmün mukaddimeleri de konu kapsamında değerlendirilir.

Meseleyi vaz' ederken İmam Beyzâvî'nin "bir şeyin vâcip olması" şeklinde vaz' etmesinin ikinci nedeni, mukaddimelerin vücûbuna delâlet eden şeyin emir sîygasının kendisi mi yoksa iltizâmî delâleti mi olduğu konusundaki tercihi olabilir. Delillerin takriri bölümünde geleceği üzere o, emir lafzının mukaddimelere doğrudan delâlet etmese de onları dışlamadığını ifâde ederek, mukaddimelere göre emir lafzının nötr durduğunu belirtmiştir.[68] Ayrıca Beyzâvî bu muhtasar metinde emir lafzı ile mukaddime ilişkisini özel olarak dillendirmek istememiş olabilir.

İmam Beyzâvî'nin ifadesinin başında ve sonunda yer alan iki "vücub" kelimesi fıkıh usulündeki anlamıyla kullanılmıştır. Yani yerine getirilmesi talep edilen ve terki durumunda bir ceza terettüp ettirilen şer'î hüküm anlamındadır.[69] Bu anlamıyla vâcibin, Hanefîlerin farz ve vâcib terimleriyle kastettikleri iki manayı da kuşatan bir lafız olduğu söylemek yanlış olmaz.[70] Öte yandan teklifî hükümlerden biri olarak karşımıza çıkan bu vücûbu, birinci bölümde genel hatlarıyla anlatılan vâcibin çeşitleri üzerinden düşünmek anlamlı olacaktır. Zira bu yolla; müvessa'- mudayyak, muayyen, muhayyer, kifâî ve aynî gibi çeşitleri bulunan vâcib kavramının, mukaddime meselesi çerçevesinde hangi teorik açılımları barındırdığı daha net görülebilecektir.

[67] Âl-i İmrân 3/97.
[68] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuṣûl*, 22.
[69] Cemâleddîn el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 200.
[70] el-Akarbâvî, *Ḳāʿidetü mâ lâ yetimmü'l-vâcibü illâ bihî fehüve vâcib,* 25-26.

Yine tanımda yer alan ve "وجب" kökünden türeyen "أوجب" fiili, bilindiği gibi, "istilzâm etmek, gerektirmek" gibi anlamlara gelmektedir. Bu noktada akla şu soru gelmektedir. Vücûb, şer'î bir hüküm ise ve şer'î hükümler özellikle Eş'arî düşünceye göre ancak şer'î yolla bilinebiliyorsa o halde bir şeyin mutlak olarak vâcip olması, mukaddimelerinin de vâcip olmasınışer'an mı yoksa aklen mi gerektirir? Ya da bu gerekliliği zorunlu kılan başka bir yol söz konusu olabilir mi? Bu soruyu kabaca dillendirecek olursak, şâriin hükmüne ulaşmada, yine onun muteber ve makbul saydığı istidlal yollarından birini kullanmak gerekiyorsa söz konusu mukaddimetü'l-vâcib kaidesini, salt aklî- mantıkî bir formatta ispat etmek şer'an mümkün müdür? Zira ehl-i sünnet kelamında takrir edildiği üzere herhangi bir inancın doğru olması bir şey; ancak o inancın, şâriin mükellefleri sorumlu tuttuğu bir inanç nesnesi olması ayrı şeydir. Örneğin bugün bilim adamlarının hemen tamamının kabul ettiği üzere "yer çekimi" diye bir olgudan bahsedebiliriz. Ancak bir kişinin kalkıp, kimsenin şüphe etmediği böylesi bir olgunun varlığını inkâr ettiği bir senaryoda, o kişiye ne küfür ne de fısk isnadında bulunulur. Çünkü bu tür hükümler şer'î hükümlerdir ve şer'î delillerle sâbit olurlar. Bizim meselemizde de benzer bir durum söz konusudur. Mantık ve dil araçlarının gerektirdiği iddia edilen bir vakıayı şer'î olarak vasıflayabilmek için şer'î bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Bu problematiğin çözümü ise İmam Beyzâvî'nin getirdiği delillerde aranabilir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu konu ele alınacaktır.

Kaidedeki مطلقا ifadesi ise mukayyed vâcibin mukabili olarak kullanılmıştır. Öyleyse bu aşamada karşımıza iki kavram çıkmaktadır: mukayyed vâcip ve mutlak vâcip. Terminolojide mukayyed vâcib için farklı örnekler gündeme gelmektedir. Bu, vâcibin vücûbunun kendisine bağlı olduğu mukaddime de "mukaddimetü vucûb" olarak kitaplarda zikredilmektedir. Örneğin hâlihazırda zekât mükellefi olmayan biri üzerine zekâtın vâcip olması, o kişinin nisap miktarı kadar mala mâlik olması şartına bağlanmıştır. Yani zekâtın vücûbu, nisapla mukayyeddir. Dolayısıyla bu kişinin zekâtın mukaddimesi olan nisap miktarı kadar malı elde etmeye çalışması ittifakla vâcip değildir. Benzer bir durum hac örneğinde de geçerlidir. Yukarıda zikredilen âyette hac emri, "güç yetirebilme" ile kayıtlanmıştır. Öyleyse bu vâcip, mukayyed kabilindendir ve mükellefin, hacca güç yetirebilmek için özel bir gayret göstermesi beklenmemektedir.[71]

[71] Tâceddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Kâhire: Mektebetü'-külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 1/108; Fahreddin Ahmed b. el-Hasan el-Çârperdî, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan (Riyad: Dârü'l-Mi'râc ed-devliyye, 1419/1999), 162.

Bundan başka bazı emirler, mükellefin irâdesi dışındaki olaylarla da kayıtlanmıştır. Bunlar vaz'î hükümlerden sebep veya şart niteliğindedir. Örneğin, Allah Teâlâ, İsrâ sûresinde geçen ...أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ "Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl." âyetinde güneşin batıya doğru hareketlenmesini namazın bir sebebi kılmıştır. Âyet, bu yönden mukayyeddir; ancak mükellefin güç yetiremeyeceği bir hadiseye bağlanmıştır. Bu husus da yukarıdaki tür gibi mükellef için bağlayıcı değildir.[72]

Vâcibin mukayyed olarak geldiği bir diğer örnek de Cuma namazı için kırk kişinin gelmesi örneği verilmektedir. Meselâ Şâfiî mezhebinde Cuma namazının sıhhat şartlarından biri, cemaatin âkil, bâliğ hür, erkek ve mukim olan en az 40 kişiden oluşmasıdır. Buna göre şâri, ancak 40 kişi varsa Cuma namazını farz kılmış olur. Dolayısıyla sayı kırka ulaşsın diye Cuma namazı için camiye giden kişi üzerine başkalarını çağırmak vâcip olmaz.[73] Özetle mukaddimetü vücûb kısmında şâriin şöyle dediğini varsaymak mümkündür: "Şayet A olayı veya durumu gerçekleşirse B fiilini yerine getirmek, mükellefler üzerine vaciptir.". Böyle bir cümlede B fiilinin yerine getirilmesi emri, A olaya ya da durumunun varlığına bağlandığı için A'nın sahnede mevcut olmadığı diğer suretlerde mükellefin B için A'yı yerine getirmesi gerekmez.

Mutlak vâcip ise emrin mutlak olarak geldiği durumlar için geçerlidir. Daha teknik bir dille yerine getirilmesi, varlık bakımından kendisine bağlı olduğu şeyle kayıtlanmamış vaciptir. Yoksa hiçbir kayıt taşımayan vâcip anlamında değildir. Çünkü hiçbir kayıt taşımayan bir vücûb bulmak imkânsızdır. Öyle ki her fiilin vücûbu, takdîri olarak da olsa, o fiilin mahallinin varlığıyla, mükellefin o fiile güç yetirebilmesiyle, mükellefin mükellef olma vasfıyla muttasıf olmasıyla ve vücûbun şart ve sebeplerinden daha başka şeylerle kayıtlanmıştır.[74] Bu düşünceye göre her vücûb, usûlî sistemin uhdesinde anlamlı bir yer işgal eden, ölçülü ve kayıtlı bir hükümdür. Bahsi geçen bu kayıtların ise klasik usûl literatüründe vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti başlıkları altında temellendirildiği söylenebilir.

Yukarıdaki teorik anlatıyı somutlaştıracak olursak örneğin namaz, abdestli olmak hususundan ayrı olarak emredilmiştir. Şer'an namazın sıhhatinin abdestli olmaya bağlı olması ise onun şer'î bir şart olduğunu gösterir. Ancak bu, zekât ya da hac örneklerinde olduğu gibi namazın vücûbu için bir mukaddime değildir. Zira şâri "Şayet abdestli olursan namaz kılman vaciptir." gibi bir emir vermemiş, namazın vâcip olması abdeste bağlanmamıştır. Bilakis, şâri tarafından namazın sahih olarak varlığa gelmesi, abdestli olmaya bağlanmıştır. Yani abdest,

[72] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 198.
[73] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/108.
[74] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 198.

namazın vücûbunun değil, vücudunun mukaddimesi kılınmıştır. İşte mutlak olarak vâcip kılınan böylesi fiillerinin mukkaddimelerine de "mukaddimetü vücûd" adı verilir. Şu tembihte bulunmak gerekir ki abdest örneği, mukaddimenin şer'î bir şart olduğu türe örnektir. Birinci bölümde anlatıldığı üzere bundan başka mukaddime, aklî ya da âdî şart veya sebep de olabilir.

Mutlak ve mukayyed vâcip ayrımına dair meselelerden biri de vâcibin bir açıdan mutlak diğer açıdan ise mukayyed olabileceğidir. Zira ıtlak ve takyid vasıfları izâfî vasıflardır. Bu meyanda müteahhir dönemin önemli sîmalarından Seyyid Şerîf el-Cürcânî, mutlak vâcibi şöyle tanımlar: "إن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك" "Mutlak vâcib, mahiyeti açısından vücûbu, mukaddimesinin varlığına bağlı olmayandır." Bu tanımda mâhiyet olarak tercüme edilen "من حيث هو كذلك" vurgusu önemlidir. Zira bir vücûbun varlık sahasına çıktığı bir sahnede akıl ve buluğ gibi şartlar zâten onu takyid etmektedir. Bu, bütün şer'î teklifler için geçerlidir. Yani mahiyeti itibarıyla, bütün kayıtlardan ârî olarak tasavvur edilebilen mutlak vücûbun, hakikat kisvesi giyebilmesi için akıl ve büluğ gibi şartların var olması gerekmektedir. Öyleyse bir vücûb, belli açılardan muhakkak mukayyed olmalıdır. Mesela namazın vücûbundan söz edebilmek için akıl ve büluğ şartlarının gerçekleşmesi gerekir. Bu açıdan namazın vücûbu mukayyeddir. Ancak namazın vücûbu için tahâret şartının gerçekleşmesi gerekmez. Bu şart namazın vücûbu oluştuktan sonraki aşamadır; onun sahih bir şekilde yerine getirilmesinin şartıdır. Dolayısıyla tahâret açısından namazın vücûbu mutlak olmuş olur.[75]

İbârede karşımıza çıkan önemli kayıtlardan biri de "ما لا يتم إلا به" (vâcibin varlığının ancak kendisiyle tamam olduğu şey) ifadesidir. "Vâcibin varlığının" şeklinde bir tercüme özellikle tercih edildi. Zira yukarıda ifade edildiği üzere, vâcibin vücûbunun değil vücudunun mukaddimeleri, esas tartışma alanına işaret etmektedir. Bu bağlamda, vâcip olan bir fiil düşünüldüğünde, onun varlığının kendisine bağlı bulunduğu unsurlar; şart, sebep veya rükün olabilir. Sebep ve şart nevinden olan mukaddimelerin asıl fiil gibi vâcip olup olmadığı hususu tartışmalı olmakla birlikte, mükellefin yapmaya güç yetirebildiği rüknün vâcip olduğu konusunda usûlcüler arasında ittifak vardır. Zira rükün, fiilin mahiyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. Asıl vâcibin emredildiği bir durumda rüknün de vâcip olmaması düşünülemez; aksi hâlde bir tenakuz ortaya çıkar.[76] Nitekim "Namaz kıl" emri vârid olduğunda, namazın rükünlerinden olan rükû da tazammun yoluyla emredilmiş olur. Bunun aksini iddia etmek ise mükellefin rükûya güç yetirebildiği ve rükûsuz edâsı mümkün olmayan standart bir namaz tasavvurunda tenakuza yol açar. Öte yandan terkipte geçen "tamam olma" ifadesi fiilin hariçte

[75] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 198.
[76] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/108.

varlığa gelmesi manasına gelirken "bir fiilin makbul ve kâmil veçhi ile yerine gelmesi" gibi bir manayı vehmettirmemelidir.[77]

İmam Beyzâvî'nin ifadesinde yer alan وكان مقدورا kaydı, vâcibin mukaddimesi olan fiilin, asıl gibi vâcip olması için sahip olması gereken başka bir özelliği ifade eder. Mükellefin söz konusu fiile güç yetirebilmesi, onun mukaddime olan fiille sorumlu olmasının önemli bir şartıdır. Bu ifadenin açıklamasında şârihlerin neredeyse tamamı, Allah Teâlâ'nın kuldan sâdır olan fiili irâde etmesini ve fiilin *dâî*sini, yani fiilin mükellef tarafından yerine getirilmesini sağlayan motivasyonun mevcut olmasını örnek verirler.[78] Buna göre metnin müellifi Beyzâvî, bu iki unsuru dışarıda bırakmak için ihtirâzî bir kayıt getirmiştir. Söz konusu iki şart da fiilin varlık sahasına çıkması için gereklidir. Ancak neden yalnızca bu iki örneğin dışarıda bırakılması söz konusudur? Kanaatimizce bu sorunun cevabı şârihlerden Takıyyüddîn es-Sübkî'nin anlatımında saklıdır.

Sübkî'nin takririne göre bir fiilin varlığa gelebilmesi için gerekli bütün unsurlar (*cümletü mâ yetevekkafü aleyh*) ya Allah Teâlâ'nın fiilindendir ya da kulun fiilindendir. Bunların her biri de ya vücûbun kendisine bağlı olduğu şeylerdendir ya da değildir.[79]

Allah Teâlâ'nın fiilinden olanlardan vücûbun kendisine bağlı olduğu şey, akıl ve fiilin gerçekleştiği uzuvların selâmetidir. Dikkat edilirse burada önce vücûbun tahakkuku söz konusudur. Yani yukarıda ifade edildiği üzere akıl ve uzuvların selâmeti mukaddimetü vücûd değil, mukaddimetü vücûbtur. Nasıl ki zekâtın vücûbu için nisab miktarı kadar malın bulunması gerekli ise akıl ve uzuvların selâmeti de öyle gereklidir. Öte yandan vücûbun kendisine mütevakkıf olmadığı şey ise, kulun kudretinin ve dâʿisinin yaratılmasıdır. [80] Dolayısıyla bu ikisi, mukaddimetü vücûb değil, mukaddimetü vücûddur. Yani fiilin vücûbu bunlar olmadan da gerçekleşirken fiilin yerine getirilmesi bunlar olmadan mümkün değildir.

Buna karşılık kulun fiilinden olup da vücûbun kendisine bağlı olduğu şey, ya mükellefin güç yetirebileceği bir şeydir ya da değildir. Mükellefin güç yetiremeyeceği şey ile bir fiilin vücûbuna kâil olmak; ancak *teklîfü mâ lâ yutâk* kabul edildiğinde mümkün olur. Bu durumda

---

[77] Muhammed Ali b. Husayn el-Mekkî, *el-Emru bi'ş-şeyʾ emrun bi-levâzimihî* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1403/1983), 20.

[78] Şârihlerden İsnevî, dâî kavramına dair bir açıklama getirmiştir. Buna göre dâî, kuldaki azm-i musammemdir. Bu, fiilin vâki olmasının sebebidir. Şayet dâî diye bir şey olmasaydı fiilin şu değil de bu vakitte olması tercih bi lâ müreccih kabilinden olurdu ki bu da muhâldir. Ona göre bu dâî de Allah Teâlâ tarafından yaratılmaktadır. Zira eğer kulun dâîyi kulun fiilinden sayarsak şu hâlde aynı soru o dâînin dâîsine intikal eder. Böylece muhâl olan devir lâzım gelir. Söz konusu anlatıma muhaşşî Muhammed Bahît tarafından ayrıntılı bir cevap verilmiştir. Kulun ihtiyârî fiillerinin hakikatinin tartışıldığı ve kelâmî tonu ağır basan bu tartışma ayrıntıları için bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 205.

[79] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/108.

[80] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/108.

da vâcip olan fiilin yerine gelmesinin mukaddimesi olan ve aynı zamanda güç yetirilemeyecek bir fiilin vücûbu da sahih olur. Dolayısıyla teklifü mâ lâ yutâkı kabul edenler açısından وكان مقدورا kaydı anlamsız hale gelir. Sübkî buradan sonra yukarıda sorduğumuz sorunun cevabına temas ederek, cümletü mâ yetevekkafü aleyh olan unsurlardan kula ait olup vâcip olan fiilin yerine gelmesinin mukaddimesi ve aynı zamanda gayr-ı makdûr olan bir fiile sahih bir örnek bulamadığını ifade etmektedir. Çünkü kişi, böyle bir durumda zâten asıl vâciple sorumlu değildir. Son olarak Sübkî, bu konuda bir grup âlimin hataya düştüklerini ifade etmektedir.[81]

Sübkî'nin teorik açıklamasını somutlaştırmak için şöyle düşünebiliriz: Bir şâri kuluna "Evin çatısına tırman." derse, bu emrin iki unsuru vardır. Birincisi, fiilin vücûbu, yani çatıya çıkmanın farziyeti; ikincisi ise fiilin yerine getirilebilmesi için gerekli olan mukaddimelerdir. Bu ikisinin toplamı, cümletü mâ yetevakkafü aleyhi oluşturmaktadır.

Sübkî'ye göre bazı mukaddimeler Allah'ın fiilindendir ve kul bunlara sahip olmasa da fiilin vücûbu geçerlidir. Mesela Allah tarafından yaratılmış kudret ve dâʿî bu kapsamdadır. Buna karşılık kulun fiilinden sâdır olan mukaddimeler, fiilin gerçekleşmesi için makdûr olmalıdır; aksi hâlde fiilin vücûbu sahih olmaz ve "teklîfü mâ lâ yutâk" durumu söz konusu olur. Yani yukarıdaki birinci kısmın bir unsuru eksik ve o sorumluluk mükellefin uhdesine girmemiş olur.

Somut örnekte, eğer evin çatısına çıkmak için gerekli merdiven, kulun erişimi dışında ve mevcut değilse, fiilin mukaddimesi makdûr olmamış olur ve fiilin vücûbu gerçekleşemez. Sübkî'ye göre, fiilin vücûbunun tevakkuf ettiği unsurlar arasında makdûr olmayan bir örnek bulmak mümkün değildir; istisna yalnızca Allah'ın fiilinden gelen kudret ve dâʿîdir. Peki evin çatısına çıkmakla mükellef olan kişinin bir marangoz olduğunu ve civarda da mevcut ve merdiven yapmaya uygun birtakım tahtaların bulunduğunu varsaysak şu hâlde o kişi için çatıya çıkmak hala teklîfü mâ lâ yutâk olur mu? Öyle anlaşılıyor ki Sübkî'ye göre bu surette söz konusu fiil gayrı makdûr olmaktan çıkarak teklif imkânı doğar ve makdûr hâle gelir. Dolayısıyla o kişinin merdiveni inşa etmesi gerekir. Aslında meselede tartışılan kısım tam da burasıdır. Yani makdûr olan mukaddimenin vâcip olup olmadığı noktasıdır. Nitekim *Mi'râcü'l-Minhâc* sahibi Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî (ö.711) de makdûr olan fiillere, merdiveni temin edip onu duvara dayamayı örnek vermiştir.[82] Yani Cezerî'ye göre de mükellefin kudreti dâhilinde bulunan vasıtalarla fiile ulaşmak mümkünse, bu durumda mukaddimeyi temin etmek vâcip olur. Dolayısıyla vâcip olan fiilin tahakkuku, doğrudan fiilin değil, fiile götüren sebeplerin de yerine

[81] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/103.
[82] Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, *Mi'râcü'l-Minhâc*, thk.Şaban Muhammed İsmail (Kâhire:Matba'atü'l-Huseyn el-İslâmiyye, 1413/1993), 91.

getirilmesine bağlıdır. Bu yaklaşımda, mükellefin gücü nispetinde fiilin mukaddimeleri de birer mükellefiyet alanı hâline gelir. Böylece "makdûriyet" yalnızca fiilin kendisine değil, fiile ulaşmayı mümkün kılan her türlü ön hazırlığa da şâmil kılınmış olur.

Şârihlerden İsnevî de Sübkî'ye paralel olarak, وكان مقدورا kaydının ihtirâzî olduğunu ancak Allah Teâlâ'nın, vâcip olan fiilin vukuuna dair irâdesi ve dâîler dışında; meselâ yapmaktan âciz kalınan bir fiil (*el-ma'cûz anh*) için getirilmediğini vurgular. Ona göre de örneğin uzuvların selâmeti ve evin çatısına çıkmak için merdivenin bulunması gibi hususlardan acze düşüldüğünde, zaten kişi ulaşılmak istenen asıl vâciple mükellef değildir. Bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Asıl tartışma konusu eğer kişi mevcut kendi bağlamı veya içinde bulunduğu şartlar sebebiyle, yani hâlihazırda güç yetiremediği bir fiille mükellef tutulduğunda o vâcip olan fiile doğru adım atması şer'an gerekli midir değil midir, noktasındadır. Allah'ın fiile dair iradesi veya dâî örneklerinde ise durum farklıdır. Zira bu ikisine güç yetirememek, teklifin tahakkukuna mânî değildir. Bunlara güç yetirememenin teklifin gerçekleşmesine mâni olduğu söylemek ise hiçbir teklifin mümkün olmadığını iddia etmeyi gerektirir. Zira kulların bütün fiilleri irâde ve dâîlerin vukuuna bağlıdır. Tabi bu husus, asgari düzeyde, teklifü mâ lâ yutâkın şeriatta vâki olmadığını savunan âlimler için geçerlidir.[83]

İsnevî, İsfahânî'nin makdûr olan fiilin tam olarak ne olduğuna dair bir zâbıt ortaya koymaya çalıştığını ve onun kul için mümkün olan fiil anlamına geldiğini ifade eder.[84] Kanaatimizce bu zâbıt da küçük bir açıklamaya muhtaçtır. Burada kastedilen imkânın aklî mertebede bir imkân olmasa gerektir. Zira aklen mümkün olan birçok fiilin, mükellefin içinde bulunduğu şartlar sebebiyle, gerçekleştirilmesi mümkün değildir. O hâlde 'âdeten imkândan bahsetmek daha doğru bir yorum olacaktır. Öte yandan yine İsnevî, *el-İhkâm* sâhibi Âmidî'nin mukaddimenin "makdûr" olması hususunu, Cuma namazında imamın ve yeterli sayıda cemaatin hâzır bulunması gibi örneklerden ihtiraz olarak gördüğünü zikreder.[85] Kanaatimizce bu örnekler, mukaddimetü vücûb kabilinden olup Cuma namazı vâcibinin mükellefin uhdesinde sâbit olmasının şartlarıdır. Dolayısıyla bu iki örnek, vücûbun mutlak olması şartıyla zâten dışarıda bırakılmaktadır. Ayrıca bu iki örnekte de kişi zâten Cuma namazı ile mükellef olmamıştır. Sübkî'nin anlatımı hatırlanacak olursa onun "bu meselede hataya düştüler." dediği

[83] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 205.
[84] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 205.
[85] Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/111.

kimselerden biri de Âmidî olabilir. Nitekim *el-İhkâm* üzerine ta'lîk kaleme alan Abdurrezzâk Afîfî de aynı bu örneği yerinde bulmamaktadır.[86]

Yukarıda anlatılanları özetleyecek olursak vâcip olan fiilin yerine getirilmesi hususunda ön hazırlık mesabesinde olan mukaddimelerin mükellef üzerine vâcip olmasının iki şartı vardır. Birincisi vücûbun mutlak olması, ikincisi ise mukaddime olan fiilin mükellefin güç yetirebileceği bir fiil olmasıdır.

2. Meseledeki Tartışma Konusu ve Görüşlerin Belirlenmesi

İmam Beyzâvî'nin meseleye dair formülasyonu anlaşıldıktan ve muhtemel yorumlar üzerinde durduktan sonra usulcülerin tartıştığı temel nokta az çok açığa çıkmaktadır. Bu başlıkta ise tartışma konusunun altı tekraren çizilecek ve meseledeki görüşler ve bu görüşlerin ait olduğu âlimler zikredilecektir.

Yukarıdaki başlıkta tartışma alanının iki şartına değinilmiştir. Bunlar vâcibin vücûbunun mutlak olması ve öncül eylemler olan mukaddimelerin de makdûr olması idi. Buna göre meselede tartışılan asıl nokta, bir fiili hiçbir şey ile kayıtlamadan emretmek, o fiilin varlığa gelebilmesi için gerekli olan sebep ve şartların da yerine getirilmesini emretmek anlamına gelir mi gelmez mi, sorusudur. Örneğin namazın sahih olarak vücuda gelebilmesi için hadesten ve necâsetten tahâret, istikbâl-i kıble ve setr-i avret gibi; aynı şekilde orucun sahih olarak var olabilmesi için imsak ile güneşin batış vaktine kadarki süre içinde yemek yememek gibi bazı şartlar vardır. Meseledeki tartışma konusu, asıl vâcibe delâlet eden şer'î hitabın, bir şekilde, o vâcibin mukaddimelerine de delâlet edip etmediği üzerinedir.[87] Namaz, oruç gibi örneklere dair şartlar ve sebeplerin zaten başka müstakil deliller sebebiyle vâcip olduğu söylenebilir. Bu yüzden meseledeki ihtilafın semeresi bu konuda ortaya çıkmamaktadır. Şayet bir semereden söz edilecekse bu, daha adî sebep ve şartlar üzerinden olacağı düşünülebilir.

Bu anlatıma ek olara İsnevî'nin şerhi üzerine hâşiye kaleme alan Muhammed Bahît'e göre taraflar iki hususta hemfikirdir. Bunlardan birincisi taraflar, asıl vâcip ile mukaddimelere ilişen vücûbun, farklı vücûplar hususunda ortak düşünmektedirler. Zira vücûb, nisbî manalardandır, nispet edildiği şey değiştiğinde o da farklılaşmış olur.[88]

Açıklamalarının devamında Bahît, " ولا في أن إيجاب المقدّمة من مشمولات اللفظ الدالّ على إيجاب الواجب ومنتظماته" (Aynı şekilde mukaddimenin vâcip kılınmasının asıl vâcibe ve onun

[86] Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/111.
[87] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/100.
[88] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 199.

muhtevasına delâlet eden lafızdan kaynaklanmadığı hususunda ihtilaf yoktur) ifadesiyle, ikinci olarak ihtilafın, lafzın delâletiyle alakalı olmadığını ortaya koymaktadır. Yani emir lafzı, kendi delâletiyle mukaddimenin vücûbunu içermemektedir. Çünkü ona göre çoğu zaman lafız sâyesinde vâcibin vücûbu algılandığı hâlde, onun mukaddimelerinden gaflete düşmek mümkündür. Dolayısıyla kimse, "vâcibi gösteren lafız, onun mukaddimelerini de kapsar mı?" sorusunda ihtilafa düşmemiştir. Böylece Muhammed Bahît, mukaddimenin vücûbunun lafzî bir delâletin ötesinde, daha çok aklî bir iltizamdan kaynaklandığını ifade etmektedir.[89]

Tartışma konusunun sınırları çizilirken bahsedilecek bir diğer nokta da sebep cinsinden olan mukaddimelerin vücûbunu reddeden bir yaklaşımın mevcut olup olmadığıdır. İmam Beyzâvî'ye göre meselede üç pozisyondan bahsetmek mümkündür. Bunlar mutlak vücûp, şartın değil sadece sebebin vâcip olması ve mutlak adem-i vücûp. Şârihlerden İsnevî, üçüncü görüşün, yani sebep ve şartın birlikte nefyedildiği görüşün, Fahreddin Râzî ve onun takipçilerinin sözlerinde açık biçimde yer almadığını, buna karşılık İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasarü'l-kebîr*'inde bu görüşü aktardığını belirtmektedir. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasarü's-sağîr*'deki istidlâl üslubunun, sebebin vücûbu hakkında güçlü bir ittifak varmış izlenimi verdiğini ifade eder.[90] Buradan hareketle, eğer sebep cinsinden olan mukaddimelerin vücûbu konusunda denildiği gibi bir ittifak söz konusu ise, bu durumda İmam Beyzâvî'nin zikrettiği üçüncü görüşü savunan kimsenin bulunmadığı sonucu ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasarü'l-kebîr*'indeki aktarım dikkate alındığında "ne sebep ne de şart" görüşünün literatürde bir karşılığı olduğu anlaşılmakta; ancak *el-Muhtasarü's-sağîr*'deki delillere nazaran ise sebep cinsinden olan mukaddimenin vücûbunda bir ihtilaf yoktur. Son olarak, İbnü'l-Hâcib'in sebepler konusundaki görüşlerine ilk bölümde değinilmiş ve Zerkeşî'nin onun kastına dair şu açıklamayı yaptığı belirtilmiştir. Sebeplerin hâricî bir delille vâcip olabilir; ancak lafız buna delâlet etmemektedir.

Buna karşılık Muhammed Bahît el-Mutî'î, bu sonucun ilgili metinler ve şerh geleneğiyle birlikte yeniden düşünmektedir. Buna göre Adudüddîn Îcî', İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasarü's-sağîr*'ine yazdığı şerhte ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî, söz konusu şerhe yazdığı hâşiyede sebep cinsinden olan mukaddimede ihtilafın olmadığı hususunda İbnü'l-Hâcib'le aynı fikirde olduklarını ifade etmektedirler. Aynı şekilde İmam Teftâzânî de *Şerhu'ş-Şerh*'te, katlin emredilmesin, kılıç darbelerini ve doyurmanın emredilmesinin de yemek yedirmeyi

[89] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 199; Kemâleddin Muhammed b. Muhammed İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, *Teysîrü'l-vüsûl ilâ minhâci'l-usûl*, nşr. Ahmed Kutub ed-Dahmîsî (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tıbaa ve'n-neşr, 1423/2002), 54.
[90] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 200.

gerektirdiğini söyleyerek ihtilafın, sebep dışındaki mukaddimelerde aranacağını belirtmektedir. Bununla birlikte Bahît, bu okuma tarzının tek seçenek olmadığını da göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki Ebherî'nin *Şerhu'l-Muhtasarü'l-ʿAdudî*'ye olan hâşiyesinde zikrettiği üzere bazılarına göre vâcibe delâlet eden emir, sebep cinsinden olan mukaddimesine tazammun yoluyla delâlet eder. Fakat mukaddime şart ise tazammun yoluyla delâlet etmez. Yine başka bir kısım usûlcüler ise, sebep-şart ayrımı yapmaksızın, şer'î, aklî ve âdî türlerde emrin bu tür mukaddimeleri tazammun etmediğini savunmaktadırlar.[91]

Netice itibarıyla Bahît'e göre "mukaddime sebep ise vücûbunda ihtilaf yoktur" sözü, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasarü'l-kebîr*'deki ifadesi, İmam Beyzâvî'nin *Minhâc'*daki üçlü tertibi ve Ebherî'nin zikrettiği ihtilaflar birlikte okunduğunda sebep türü mukaddimelerde de ihtilaf olduğu söylenebilir. Buna ek olarak Bahît, Mîrzâcân'ın bazı Minhâc şerhlerinde ihtilafın sebep hakkında da vuku bulduğuna dair kaydını; Beyzâvî'nin ibâresinden de net olarak bunun anlaşılacağını ve İmam Teftâzânî'nin bu konuda gaflete düştüğü kanaatini de zikrederek açıklamasını tamamlar.[92]

Meseledeki ihtilafın çerçevesini çizmeye çalışanlardan biri de Hüseyin b. Raşîk'e (ö.632/1234) göre ihtilaf noktası, 'adet hükmü gereğince vâcibin yerine getirilmesinin bağlı olduğu; ancak vâcip olan fiilin ismi ile anılmayan şey, vücûb vasfı ile vasıflanıp vasıflanmayacağı noktasıdır.[93] Bu tahrir, mahalli nizanın sonuçları açısından yapılmıştır. Yani sonuçta hiç kimse söz gelimi şer'î şartların vâcip olmadığını söylememektedir.

Esas tarışma alanının şu olduğu söylenebilir: Aralarında sözgelimi şart-meşrut ilişkisi olan iki fiilden, meşrut vâcip kılındığında, sırf bu vücûp sebebiyle şartın yerine getirilmesi de meşrut olur mu? Mutlak vücûbu savunanlara göre evet, bu vücûp şartların türü ne olursa olsun bunların da yerine gelmesini vâcip kılar. Mutlak olarak reddedenlere göre ise hangi fiilin yerine getirilmesi vâcip kılınmışsa vücûp onu kapsar. Diğer görüşlere aşağıda değinilecektir.

Değerlendirme

Kanaatimizce sebep ve şartlar hususundaki ihtilafın varlığı, meselenin, emir lafzının delâleti üzerinden tartışıldığı bağlamlarda kendini göstermektedir. Ancak mesele, vâcibin varlığının kendisine bağlı olduğu mukaddimenin şu veya bu şekilde vâcip olup olmadığı noktasına çekilirse meselenin sonuçları itibarıyla ortada hakîki bir ihtilaf kalmayabilir. Ne var

[91] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 200.
[92] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 200-201.
[93] Ebû Ali İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, *Lübâbü'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl*, thk. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 222.

ki mukaddimenin mutlak olarak vâcip olduğunu düşünenlere göre emir lafzı bir şekilde o vücûba delâlet etmektedir. O hâlde bu görüşe göre "lafzın mânaya delâleti" meselesinin daha geniş ve bütüncül bir perspektifle ele alınması gerektiği kanaati ağır basmaktadır. Zira delâleti bütüncül biçimde değerlendirmek, lafzın delâletini yalnızca ağızdan çıkan seslerin bir mânayı göstermesi şeklinde telakki etmekten öte lafzın; bağlam, kullanım ve delâlet türleriyle birlikte bir bütünün parçası olduğunu düşünmekle mümkün olmaktadır.

3. Meseledeki Görüşlerin Belirlenmesi

Mukaddimetü'l-vâcip meselesindeki tartışma sahasını önemli ölçüde tasvir ettikten sonra sıra meselede kimin hangi pozisyonu benimsediğini ortaya koymaktadır. Binaenaleyh meseledeki görüşleri aşağıda bir spektrum halinde yer almaktadır. En başta mukaddimenin mutlak olarak vücûbunu savunan usulcüler yer alırken; devamında sebep ve şart arasında bir tür ayrıma giden müellifler ve son olarak vücûbu mutlak olarak reddeden görüş sahipleri zikredilecektir.

Görüşleri zikretmeden önce İmam Beyzâvî'nin metinde üç görüşe yer vermesine dikkat çekmek gerekir. Bunlar a) mutlak vücûp, b) şartın değil sadece sebebin vâcip olması ve c) mutlak adem-i vücûptur. Dikkat edilirse mukaddimelerden yalnızca şer'î şartın vâcip olduğunu savunan görüş metinde müstakil bir başlık olarak bahse konu olmamaktadır. Oysa bu görüşü benimsediği bilinen İmam Cüveynî ve İbnü'l-Hâcib gibi önemli usûlcüler söz konusudur.

3.1.Mukaddimenin Mutlak Olarak Vâcip Olduğunu Savunan Görüş

Bu görüşü benimseyenler usûlcülerin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bâkıllânî, Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083),[94] Cüveynî, Sem'ânî, Gazâlî, Alâüddîn es-Semerkândî ve Üsmendî bunlar arasındadır. Ardından Fahreddîn er-Râzî, onun takipçileri Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ve Seyfeddîn el-Âmidî de cumhur tarafındadır. Son olarak İmam Beyzâvî'nin kendisi de bu geleneğe eklemlenerek mutlak vücûp görüşüne muvâfakat etmiştir. Onun şârihleri arasında buna aykırı görüş beyan eden bir müellife rastlanmamıştır.

Şart ya da sebep cinsinden mukaddimelerin tamamının vâcip olduğunu savunan usûlcülerin temel kaygılarından biri, asıl vâcibi emreden sîyganın mukaddimelerin vücûbuna nasıl delâlet

[94] Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fiḳh*, thk. Muhyiddîn Dîb Müstû – Yûsuf Ali Büdeyvî (Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib – Dâru İbn Kesîr, 1416/1995), 17-18.

ettiğini göstermektir.[95] Bunlardan bazıları sebep ve şartın vücûbunun, mutlak vâcibe delâlet eden sîygadan kaynaklandığını ifade ederken diğerleri ise bunun, sîyganın delâletinden kaynaklandığını söylerler. İlk grubun verdiği örnekler daima şer'î şartlar üzerindendir. Buna göre mutlak namazın emredilmesi demek "sıhhati için abdestin şart koşulduğu namaz"ın emredilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla mutlak, mukayyede hamledilmiştir.[96] Sem'ânî'nin buna eleştirisini bir kenara bıraksak dahî, görüldüğü üzere bu açıklama sadece şer'î şartları kapsamaktadır. Oysa esas itibarıyla âdî şartlara, emir sîygasının nasıl delâlet ettiği hayâti bir konudur.

İkinci görüşe göre ise mukaddimenin vücûbu emir sîgasının delâletinden çıkmaktadır. Zerkeşî'nin kaydettiğine göre bazı usûlcüler, emrin, sebep ve şartlarına mânâ yoluyla delâlet ettiğini ifade etmektedirler.[97] Bu müelliflerin "mânâ" kelimesiyle direkt olarak lafzın mukâbili olan şeyi kastetmiş olmaları uzaktır. Zira bu takdirde onlar şart ve sebeplerin de emir sîygasının delâletine dâhil olduğunu savunanlardan farklı bir şey söylememiş olurlardı. Ancak mesele bağlamında "mânâ" kelimesi ile kastedilenin, emir sîygasının delâleti, buna ek olarak emre imtisâlin ancak mukaddimeler vesilesi ile mümkün olması anlamının beraberce mülahaza edilerek elde edilen toplam mana olabileceği düşünülebilir.

Görüldüğü üzere emir sîgasının, mukaddimelere nasıl delalet ettiği zaptedilmesi kolay olmayan bir hususdur. Bu konu, tezin farklı yerlerinde işlenmekle beraber, "Meselenin Hükmünde Aklın Rolü (Hüsün- kubuh)" başlığı altında konuya ilişkin çözüm odaklı bir sunum yapılmaktadır.

3.2.Yalnızca Sebebin Vâcip Olduğunu Savunan Görüş

Usûl literatüründe bu görüş, Vâkıfiyye'ye nispet edilmiştir.[98] Öte yandan hicrî il beş asırda teklîfî hüküm terminolojisine dair tezin Recep Çetintaş ve teklifi hükümle alakalı çalışmasında el-Beyânûnî, Zerkeşî'den nakille *el-Mesâdir fî usûli'l-fıkh* sâhibi Sedîdüddin Mahmûd b. Ali

[95]Teklîfî hüküm terminolojisini hicrî ilk beş asır özelinde inceleyen Recep Çetintaş bu dönemdeki usûlcülerin konuyla ilgili açıklama yapmadıklarını ifâde etmektedir. Ancak sözlerinin devâmında, kimi usulcülerin söz konusu delâletin tazammun yoluyla gerçekleştiğini söylediklerini bildirmiştir. Bunun yanında vâcibi emreden emir sîygasının, şer'î şartları içermediğini; zira abdest, setr-i avret gibi her şartın kendine mahsus bir sîygasının olduğunu, Sem'ânî'nin dilinden aktarmıştır. . Bkz. Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", 121; Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Ḳavâṭı ʿu'l-edille fi'l-uṣûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfi ʿî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- ʿİlmiyye, 1418/1997), 100-103.

[96] Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- ʿİlmiyye, 1421/2000), 1/299; Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 145.

[97] Zerkeşî, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 1/299-300.

[98] Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/189.

el-Hımsî'nin (ö.585/1189)[99] bu görüşte olduğunu belirtmektedir.[100] Zira Hımsî sebeplerin mana itibarıyla vâcip olduğunu söylerken sebeb-müsebbeb ilişkisinin daha sıkı olduğunu söylemiş; ardından بِخِلَافِ الْعَكْسِ, لِوُجُودِهِ بِدُونِهِ ifadesini kullanmıştır. Bu ifade iki şekilde anlaşılabilir: 1) "Ancak sebep olmayan şeyler böyle değildir. Zira müsebbeb, sebep dışındaki şey olmadan da var olabilir." 2) "Ancak şart böyle değildir. Çünkü meşrut olmaksızın şart olabilmektedir." Zerkeşî ve Beyânûnî muhtemelen ikinci manayı tercih ederek Hımsî'nin sadece sebebi vâcip gördüğünü düşünmüş olabilirler.[101]

3.3.Yalnızca Şer'î Şartın Vâcip Olduğunu Savunan Görüş

İmam Cüveynî ve İbnü'l-hâcib'e nispet edilen görüştür.[102] Onlar, emrin sîgasının, şâriin onayının sîyga üzerinden anlaşılmadığı; yani şer'î olmayan sebep ve şartlara delâlet etmediğini düşünmektedirler. Özellikle İbnü'l-Hâcib buna pek çok açıdan karşı çıkmaktadır.[103] Özellikle Cüveynî'nin görüşleri birinci bölümde zikredilmiştir. Zerkeşî, İbnü'l-Kuşeyrî'nin ve Gazâlî'nin öğrencilerinden İbn Berhân'ın (ö. 518/1124) da bu görüşte olduğunu belirtmektedir.[104]

3.4.Mukaddimenin Vücûbunu Mutlak Olarak Reddeden Görüş

Bazı usûlcüler, ister sebep ister şart olsun mukaddimelerin hiçbir türünün vâcip olmadığını söylemişlerdir. Bu görüş sâhiplerinin kim olduğuna dâir literatürde net bir açıklama yoktur. Ancak bu görüşün Mutezile'den küçük bir gruba ait olduğu zikredilmektedir.[105] Ayrıca Sem'ânî, Şâfiîlere nispetle emir sîygasının asıl fiilin sebeplerine delâlet etmediğini aktarmaktadır. Çünkü örneğin صلِّ lafzı sîga itibarıyla abdesti veya setr-i avreti emretmez. Çünkü bunlara özel sîgalar mevcuttur. Dilde farklı sîgaların bulunması da sözün söylemedeki maksatların farklılığa delâlet etmektedir.[106] Bu görüşlerden anlaşılıyor ki esas itibarıyla mıkaddimenin vücûbuna karşı çıkanlar, emir lafzının bu vücûba delâlet ettiğine karşı çıkmaktadır.

---

[99] El-Hımsî'nin vefat tarihi bazı Şiî kaynaklarda hicrî 585 iken Şevkânî (ö. 1250/1834)'nin İrşâdü'l-fuhûl muhakkikine göre hicrî 735'tir. Bkz. el-Merci'u'l-iliktrûnî li'l-ma'lûmâtiyye(el-Merci'), "Sedîdüddin el-Hımsî" (Erişim 1Ocak 2026); Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳḳ min ʿilmi'l-uṣûl*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿArabî, 1999), 1/310.

[100] Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî*, 156; Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", 123.

[101] Ne var ki Hımsî'nin açıklamaları burada bitmemekte; انتهى işareti bir paragraf sonrasında yer almaktadır. İbarenin devamında Hımsî mutlak emrin, şartlarına da aynı yolla delâlet ettiğini söylemiştir. Ona göre şartların bağlandığı asıl vâcipler şeriatta sabit ise bunlar da vaciptir. Dolayısıyla bu görüşün ona nispeti kuşkulu gözükmektedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 1/300.

[102] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/85; Osman b. El-Hâcib, *Şerhu muhtasarü'l-müntehe'l-usûlî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004), 2/188.

[103] İbnü'l-Hâcib, *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ*, 2/188.

[104] Zerkeşî, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 1/301.

[105] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fiḳh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şübeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996).,

[106] Sem'ânî, *Ḳavâṭıʿu'l-edille*, 100-103.

4. Mukaddimetü’l-vâcip Meselesinde Delillerin Tahlili

Bu aşamada, İmam Beyzâvî'nin mukaddimetü'l-vâcip meselesine dair ileri sürdüğü deliller ele alınacak ve bunların şârihler tarafından nasıl şerh edildiği incelenecektir. Metinde İmam Beyzâvî’ye ait yalnızca bir delil var gibi gözükmektedir. Ancak şârihlerin açıklamaları, onun özlü ifadesindeki anlam katmanlarını açığa çıkarmaktadır. Zira şârihlerden İsnevî, onun delilini üç farklı şekilde takrir etmektedir. Bu başlık altında söz konusu takrirlere de değinilecektir. Öte yandan قيل şeklinde ifade edilen karşıt görüş sahiplerine verilen cevap da meseledeki aklî ihtimalleri iptal sadedinde pekâlâ müstakil bir delil formatına sokulabilir cinstendir.

Deliller işlenirken iki farklı okuma çerçevesi akılda tutulmalıdır. Biri, özelde şâriin hitabını anlamada aklî kesinlik içerdiği ifade edilen kaidelerin rolü nedir? Diğeri ise genelde ise şer’î hüküm ve akıl arasındaki ilişki nasıl şekillenmektedir? Birinci çerçeve, mantığın değişmez ilkeleri olarak çelişmezlik ve özdeşlik ilkeleriyle uyumlu olarak şer’î hitabın ancak belli bir şekilde anlaşılmasının mümkün olduğuna işaret etmektedir. İkinci olarak, aklın şer‘î hitap karşısındaki konumuna dair iki farklı tasavvur düşünülebilir. Buna göre akıl ya şer‘î hitabı idrak eden onun uzanımlarını keşfeden bir vasıta olarak anlaşılır ya da şer‘î hitapla talep edilen eylemin varlığa gelebilmesi için gerekli olan bütün öncülleri idrâk edip şer‘î bizzat kuran bir merci olarak konumlandırılır. Bu tür okuma çerçevelerini çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, bu kadarıyla iktifa ederek delilin takririne geçebiliriz.

İmam Beyzâvî’nin ifadesi gayet yalındır: التكليف بالمشروط دون الشرط محال (Şartın bulunmadığı durumda teklif, muhâl olur.) Sübkî, İmam Beyzâvî’nin ifâdenin baş tarafındaki التكليف بالمشروط دون الشرط ifadesinin üç şekilde anlaşılabileceğini belirtmektedir. Bunlar; 1) التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط(Şartla mükellef tutmadan meşrut ile mükellef tutmak) Beyzâvî’nin bunu kastetmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu zâten varılmak istenen yeri baştan söylemek olur ki bu müsâdere ale’l-matlûbtur. Burada kurulan cümle “Şartın vücûbu gerçekleşmeksizin olmaksızın meşrutun vâcip olması muhaldir.” cümlesi olursa bu bir delil değil iddiayı tekrarlamak olur. 2) أن يكلف وقت عدم الشرط بايقاع المشروط حينئذ “Şart mevcut değilken, meşrûtun o anda yapılmasının talep edilmesi” Yani teklifin vakti şartın yokluğuna bağlanmakta; buna rağmen meşrûtun derhâl gerçekleştirilmesi talep edilmektedir. Bu, güç yetirilemeyen şeye teklif anlamına geldiği için muhal sayılmaktadır. 3) أن يكلف وقت عدم الشرط بايقاع المشروط مطلقا (Şart mevcut değilken meşrutun yerine gelmesinin mutlak olarak talep edilmesi.) İbârenin bu şekilde anlaşılması karşıt görüşü savunanlar açısından daha kuvvetli bir pozisyondur. Burada bahse konu olan anlam; teklifin, şartlar mevcut olmadığı durumda, ancak şartların olup olmamasından

da bağımsız bir hâlde olduğunu varsaymaktadır.[107] Bu anlamın teklif bi'l-muhâli gerektirdiği ispatlandığında ikincisi otomatik olarak iptal olur.

Sübkî'nin işâret ettiği bir diğer husus da teklif bi'l-muhâl ile teklif-i muhâl ayrımıdır. Dikkat edilirse Beyzâvî, teklifin kendisinin muhal olduğunu söylemiştir. Ancak Sübkî, buna karşı çıkarak teklif bi'l-muhâlde hitabın anlaşıldığı ancak güç yetirilemeyen bir hususa yöneldiğini; buna karşılık teklif-i muhâlin, cansız bir varlığı yahut ölü birini mükellef tutmak gibi hitabın anlaşılamayacağı durumlara has olduğunu ifade eder. Oysa burada şartlar mevcut değil iken meşrutu talep etmek anlaşılabilir bir durumdur. Sübkî, Beyzâvî'nin "muhal" demesini, meselenin teklîfü mâ lâ yutâka fer' oluşuna bağlar vebu teklifi reddedenlere göre zaten böyle bir teklif muhal sayıldığından Beyzâvî'nin sözü bu itibarla sahih olur.[108]

İmam Beyzâvî, delilde yalnızca şartı zikretmiştir. Çünkü bir önceki bölümde anlatıldığı üzere sebebin müsebbeble olan ilişkisi şartın meşrutla olan irtibatından daha sıkıdır. Zira ilkinde sebebin müsebbebe olan tesiri hem varlık hem de yokluk cihetinden söz konusudur. Hâl böyle olunca şartın vâcip olması, evlâ yolla, sebebin de vücûbunu gösterecektir.[109]

Beyzâvî'ye göre şartın vâcip olmadığı iddia edilirse şu hâlde ortada aklen anlaşılması imkânsız bir durum ortaya çıkmaktadır. Peki bu imkânsızlık hangi cihetlerden gerçekleşmektedir? Bu noktada şârihlerden İsnevî, Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in getirdiği delilleri, Beyzâvî'nin söz konusu delilinin açılımı olarak ortaya koymaktadır. Birinci takrir, daha anlaşılır bir şekilde olması için İsfehânî'ye göre yapılmıştır. Bu takrirler, aşağıda formel bir tarzda sunulmuştur.

Birinci Takrir

Bu takrir, rakip görüşün aynı fiile ilişkin birbiriyle çelişen iki hükmü aynı anda doğurduğunu göstermeye odaklanmaktadır.

Öncül 1: Meşrût, şart olmaksızın tahakkuku imkânsız olandır.

Öncül 2: Şart vâcip değilse, şartın terk edilmesi câizdir.

Öncül 3: Meşrût mutlak olarak teklif edilmiştir. Yani şart bulunsun ya da bulunmasın mükellef meşrut ile mükelleftir.

[107] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/110.
[108] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/110.
[109] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*.

Açıklama ve sonuç: İkinci öncül gereği şartın terk edilmesi mümkün olduğunda, şart bulunmadığı senaryoda da üçüncü öncül gereği meşrûta teklif söz konusu olur. Hâlbuki birinci öncül gereği şart yokken meşrutun gerçekleşmesi imkânsızdır. O hâlde bu, teklîf bi'l-muhâl olur. Dolayısıyla meşrûtun şart olmadan teklifi muhal olur.[110]

Delildeki kritik husus şudur: Mutlak vâcip emrin her hâlükârda yerine getirilmesinin vücûbu anlamına gelmektedir. Şartın olmadığı durumlarda meşrut ile mükellef tutulduğumuzu varsayarsak bu durumun kendisi mümkün olsa da muhal bir sonuca götürmektedir.

Temel mantık, mümkün bir şeyin muhâli gerektiremeyeceği üzerine kuruludur. Esasında bu delil türü kelam ilminde de çokça karşımıza çıkar. Hatırlanacak olursa vücûbun mutlak olduğu bir sahnede şartın mevcut olmadığı varsayılırsa yapılması istenen meşrutun yerine gelmemesi söz konusu olabilir. Yani şartın terk edilmesi mümkün olduğuna göre bu terk vuku bulmuş gibi farz edilir. Mükellef şartı terk ettiği hâlde, yine de meşrûtu yapmaya mükellef kılınmışsa kendinde imkânsız olan bir şeyle mükellef kılınmış olur. Çünkü şart yokken meşrûtun varlığı imkânsızdır.

İsfehânî, bu delile gelebilecek bir itirazı şöyle takrir eder: Mukaddimenin bulunmadığı hâlde meşrûtun teklifi lâzım gelir" hükmünü teslim etmiyoruz. Çünkü bu sadece, mukaddimenin vâcip olmaması, onun yokluğunu gerektirseydi lâzım gelirdi. Ancak mukaddimenin vâcip olmaması onun yokluğunu gerektirmez. Çünkü bir şeyin şer'an vâcip olmadan da var olabilir. Bu itiraza verilecek cevâp açıktır: Bir şeyin mutlak olarak vâcip olması, onun bütün hallerde vâcip olmasını gerektirir. Bu durumlardan biri de mukaddimenin yokluğu durumudur. Dolayısıyla vâcibin yerine getirilmesinin vücûbu mukaddimenin olmadığı halde de geçerlidir. Bu da teklif bi'l-muhâl olur.[111]

İkinci Takrir

Fahreddin er-Râzî'nin el-Mahsûl adlı eserine dayandırılan bu takrir, rakip görüşün kişiyi yerine getirmesi imkânsız olan bir fiille sorumlu tuttuğunu iddia etmektedir. Esasında Sübkî'nin İmam Beyzâvî'nin ibâresinden anlaşılması mümkün olan ikinci mana, bu takririn temel mantığını yansıtır.

[110] Şemseddîn Mahmûd b. Abdirrahmân el-İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, thk. Abdülkerîm Nemle (Riyad: Mektebetü'-rüşd, 1420/1999), 103.
[111] el-İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc,* 102.

Öncül 1: Bir fiile yönelik emir, o fiilin bağlı olduğu şeyi (mâ yetevakkafu aleyh), yani şartını, gerektirmiyorsa;

Öncül 2: Bu durumda kişi, o fiilin şartı mevcut olmasa bile o fiille mükellef tutulmuş olur. Zira bu varsayıma göre şartın teklif konusunda hiçbir dahli yoktur.

Öncül 3: Oysa meşrut olan fiilin, kendi şartı yokken vâki olması imkânsızdır.

Netice: Dolayısıyla bu teklif "o zaman", kişiyi imkânsız olan bir şeyle mükellef tutmak (teklîf bi'l-muhâl) anlamına gelmektedir.[112]

Bu iki takririn her biri, Beyzâvî'nin imkânsızlık iddiasının üzerine bina edildiği temele dair farklı bir yaklaşımı göstermektedir. Muhammed Bahît, bu delillerden her birinin, iki zıddın birleşmesi ile mükellef tutulma manasına döndüğünü; bunun da teklif bi'l-muhâl olduğu için vâki olmadığını belirtmektedir. Ona göre her ne kadar bazı âlimler teklif bi'l-muhâlin mümkün olduğunu düşünseler de bunun vâki olmadığı hususunda ittifak vardır.[113] Fahreddin er-Râzî'nin zikrettiği delilin anlaşılmasında, kanaatimce, en kritik nokta "o zaman diliminde" ifadesidir. Çünkü bu takrire göre şâyet teklif bi'l-muhâlin vâki olmadığı ittifakla makbul ise bir an bile vâki olmaması gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî'nin muhalliğe dair getirdiği delile Âmidî, *el-Hâsıl* müellifi Tâceddin el-Urmevî ve *et-Tahsîl* sahibi Sirâceddin el-Urmevî itiraz etmektedir. Bu itiraz, delilin üçüncü öncülüne yöneltilmektedir. Hangi tür teklifin muhâl olduğunu ortaya koymaya çalışan ve biraz da teknik tarafı ağır basan bu itiraza göre muhal olan, mukaddime olan fiilin yokluğu durumunda vâcip olan fiille mükellef tutulmaktır. Dolayısıyla şartın bulunmadığı durumda meşrut ile mükellef tutulmak da muhâl olur. Ancak bir şey ile mükellef tutmamak, o şeyin varlığa gelmeyeceği anlamına gelmez.[114] Öyle zannediyorum ki bu itirazı bir örnekle anlamak daha yerinde olacaktır. Mukaddimetü'l-vâcip meselesinin mahiyetinin anlatıldığı bölümdeki örneklerden birini ele almak mümkündür. Mesela bir kimse, emri altındaki kişiden evin çatısından bir şey getirmesini talep etse; ancak ortada merdiven bulunmayıp bunu temin etme imkânı da olmasa bu durumda onu imkânsız bir şeyle sorumlu tutmuş olur. Merdiveni temin etme imkânının bulunmayışı bu örnekte hayati bir öneme sahiptir. Aksi takdirde teklifin muhale

[112] Râzî, *el-Mahṣûl*, 2/189.
[113] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 206.
[114] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 207.

yöneldiği söylenemez. Öyleyse merdiven, çatıya tırmanmanın şartıdır. Şart yok iken meşrutun vâcip kılınması ise imkânsız olanla mükellef tutmaktır.

Yukarıdaki açıklama ile itiraz sahipleri, vâcip ile mükellef kılınıp vâcibin mukaddimesi ile mükellef kılınmamanın mümkün olduğunu söylemiş olurlar. Dolayısıyla meşrut olan fiili yerine getirmekle sorumlu olup onun şartı hususunda mükellef tutulmamış olmak da teklif bi'l-muhâli gerektirmez. Çünkü bir şeyle mükellef tutulmamak onun yokluğunu gerektirmediği gibi bir şeyle mükellef tutulmak da o şeyin ne varlığını ne de yokluğunu gerektirir. Nitekim bir vâcip olan fiilin varlığı, mukaddimenin vücûbuna değil onun varlığına bağlıdır. Dolayısıyla vâcibin vücûbunu kabul etmek, mukaddimenin vücûbuna dair ayrı bir teklif gerektirmeden de düşünülebilir.[115]

Muhammed Bahît, bu itiraza verilen cevabı şöyle anlatmaktadır. Bu itiraza verilecek cevabın özü şudur: Mutlak vâcib ile ilgili teklifte kastedilen şey, hangi hâlde olursa olsun, ister onun vücûduna götüren şart gibi bir mukaddime bulunsun ister bulunmasın, mutlak vâcibi yerine getirmektir. Çünkü mutlak vâcibi vâcip kılan emrin, yani vücûbun sebebi olan hitabın, bu mukaddime ile kayıtlanmış olduğu varsayılmamaktadır. Eğer biz, mutlak vâcibin vücûbunun, onun vücûduna götüren mukaddimenin de vücûbunu gerektirmediğini kabul edecek olursak, o zaman mükellefin, o mukaddimeyi yerine getirmeksizin yalnızca asıl fiili işlemek suretiyle emre itaat etmiş sayılması mümkün hale gelir. Bunun sonucu olarak, mesela kişinin abdest almaksızın namaz kılmakla emre itaat etmiş olması gerekir. Bu ise imkânsızdır; çünkü bu kabul, bir arada bulunması mümkün olmayan iki şeyin birleşmesine yol açmaktadır.[116]

Bu çelişkiyi namaz ve abdest örneği gibi şer'î şartlardan çok âdî şartlar üzerinden örneklemek cevabın anlaşılması açısından daha isabetli olabilir. Buna göre yukarıdaki merdiven örneği hatırlanacak olursa evin çatısından bir eşya getirilmesi emrinin yerine gelmesi, merdivenin duvara dayanması şartına bağlıdır. Burada çelişki, meşrût olan "eşyayı getirme fiilinin bir yandan "mukaddime bulunmadığında da gerçekleşmiş ve emre uygun kabul edilmiş" sayılmasını, diğer yandan "mukaddime bulunmadığı sürece ontolojik olarak vuku bulamayacağını" gerektirmesinden doğmaktadır. Böylece aynı fiilin aynı anda hem var hem yok olduğu kabul edilmiş olur ki bu, aklen imkânsızdır. Bu sebeple, mutlak vâcib ile emre itaat, ancak onun vücûduna götüren mukaddimenin de yerine getirilmesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla mutlak vâcibi yerine getirmek suretiyle emre itaat, ancak onun mukaddimesinin

[115] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 207.
[116] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 207-208.

yerine getirilmesine bağlı olmaktadır. Çünkü emre itaat, ancak emredilen şeyin fiilen vuku bulmasıyla mümkündür. Emredilen şey ise, ancak mukaddimenin bulunması hâlinde varlık kazanır. Böylece mutlak vâcibin vücûbuna, onun vücûduna götüren mukaddimenin de vücûbu eklemlenmiş olur.

Mevcut tartışmada muhaliflerin pozisyonlarını ve ilgili delile bakışlarını tam olarak zapt etmeye çalışan Muhammed Bahît, onların dilinden meseleye başka bir açılım getirmektedir. Buna göre imkansızlığın kaynaklandığı nokta mutlak vâciple teklifin, mukaddimelere teklif olmaksızın gerçekleşmesi ise bunun imkânsızlığını muhalifler de kabul etmektedir. Ancak mukaddimelerin vâcip olması, asıl vâcibe tâbi olarak değil; başka müstakil bir delille olmuş olabilir. Böyle düşünüldüğünde ise vâcibin vücûbu, mukaddimesinin vücûbunu gerektirmemektedir. Asıl vâcibin mukaddimesinin müstakil bir delille vâcip olması bu muhallik iddiasını ortada bırakmaya yeterlidir. Dolayısıyla bu yönden teklif bi'l-muhâl iddiasının zemini kaybolmuş olur. Muhaliflerin kabul etmediği şey ise mutlak vâcip ile teklif gerçekleştiğinde bunun hemen ardından *(istitbâ')* o vâcibin varlığının bağlı olduğu mukaddimelere de teklif gerçekleşir, iddiasıdır. Bu ardındalığı (istitbâ') zamansal olarak değil; mukaddimenin vücûbunun, baştaki emre bağlı ve tâbi olarak gerçekleşmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Müstakil bir delille sâbit olan mukaddime için iman güzel bir örnektir. Zira iman; namaz, zekât gibi bütün dînî ibâdetlerin sahih olarak varlığa gelebilmesi için şarttır. Öte yandan imânın vücûbu, mezkûr ibâdetlerin vâcip kılınması ile değil müstakil bir delille sabit olmuştur.[117]

Hindistanlı Hanefî fakihi Bihârî (ö. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût* adlı usûl eserinde bu itirazı, mahall-i nizâyı yeniden tayin ederek cevaplandırmaktadır. Ona göre tartışmanın konusu, mukaddimenin vücûbunun başka delillerle sabit olup olmaması değil, bizzat mutlak vâcibe yönelik teklife nazaran mukaddimenin hükmünün ne olduğudur. Eğer bir fiilin mukaddimesi, o fiilin vücûduna gerçekten ön şart teşkil etmekte ise, mutlak vâcibe yönelik teklifin bu mukaddimeyi de bir şekilde kuşatması gerekmektedir; aksi takdirde, vücûdu ancak bu mukaddime ile mümkün olan bir fiilin vâcip kılınması, fiilen yerine getirilmesi imkânsız bir şeyle mükellef tutmak anlamına gelmektedir.[118] Bu cevapla, muhalifin teklif bi'l-muhâli boşa çıkarmaya yönelik hamlesi bertaraf edilmiş olmakta ve Fahreddin er-Râzî'nin "Dolayısıyla bu teklif "o anda", kişiyi imkânsız olan bir şeyle mükellef tutmak (teklîf bi'l-muhâl) anlamına gelmektedir." şeklindeki iddiası geçerliliğini korumaktadır.

---

[117] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 208.
[118] Abdülalî Muhammed b. Nizâmiddîn el-Leknevî, *Fevâtiḥu'r-raḥamût bi-şerḥi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1423/2002), 1/77.

Bihârî'nin verdiği cevapta, pek çok usûl meselesinde karşımıza çıkan bir husus söz konusudur. Usûlde tartışmaların önemli bir kısmı, ilgili meselede "asıl" tayin etmeye yönelik olduğundan, taraflar meseleyi mümkün olduğunca yalıtıp kendinde incelemeye çalışmaktadır. Bu husus, "meseleyi karînelerden tecrit etmek" bir başka deyişle meseleyi hâricî unsurlarından, ilgili diğer parametreleri sabit kabul ederek kendinde araştırıp bir sonuca varmak olarak da ifade edilmektedir. Örneğin yukarıda verilen iman ve ibadetlerle ilgili misalde, mukaddime olan imanın vücûbuna dair müstakil bir delil bulunması ve misalin hususiyeti, ihtilafın ortaya çıkmasına mâni teşkil etmektedir. Esas farklılık, şayet mukaddimenin vücûbuna dair müstakil başka bir delil olmadığı varsayılırsa bu durumda yalnızca asıl vâcibin delili ile o mukaddimenin de vâcip olduğunu söylemek mümkün müdür, noktasındadır.

Muhammed Bahît, mutlak vâcibe delâlet eden emrin, mukaddimelerini de tebean kapsamayacağı iddiasını başka bir örnekle iyice zayıflatmaya çalışmaktadır. Buna göre sözgelimi namaz hakkında "Namazı dosdoğru kılın" buyruğunu ele alalım. Bu emir, açıkça namazın vâcip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte yukarıdaki görüşe göre bu emir, abdestli olsun ya da olmasın yalnızca namaz kılmaya delâlet eder. Oysa bu, kesinlikle bâtıldır. Bahît'in zikrettiği bu gerekçe sağlam gözükmemektedir. Zira karşıt görüş sâhibinin, "Abdestin vücûbuna dair zaten müstakil bir delil bulunmaktadır. Ayrıca bir kimse "salât" lafzını hakikat-i şer'iyyesi üzerinden anlamaktadır. Hakikat-i şer'iyye manası ise necâsetten tahâret ve setr-i avret gibi diğer şartları icmâlen de olsa mülahaza ederek anlamayı gerektirir. Şayet hiçbir delil bulunmasaydı sadece bu âyet üzerinden abdestin vücûbuna kâil olmazdık." şeklinde bir cevap vermesi gayet muhtemeldir. Böylesi bir cevaba Muhammed Bahît ne şekilde yanıt verirdi, bunu saptamak güçtür; ancak şöyle bir yanıt düşünülebilir: "Tartışılan mesele, şâriin hitabının hangi süreçlerden geçerek anlaşılacağı noktasındadır. Şâriin emrini, tek başına orada duran bir lafzın delâleti olarak mı anlayacağız yoksa zihnimizde ve mevcut gerçekliğimizdeki şer'î ve âdî şartlarla bağlantılı olarak mı karşılayacağız? Biz ikincisini iddia ediyoruz. Sözgelimi namaza kısa bir süre kaldığında bizi abdeste kaldıran şey, abdestin müstakil bir vücûpla sâbit oluşu değil, "Namazı dosdoğru kılın." emridir. Abdestin müstakil bir delille sâbit olması bunu etkilememektedir."[119]

4.1. Şartın Bulunduğu Zamana Tahsis İtirazı ve Beyzâvî'nin Cevabı

Muhalif, söz konusu delile itiraz etmektedir. İmam Beyzâvî itirazı çok kısa bir biçimde ifâde eder: قيل يختص بوقت وجود الشرط (Denilmiştir ki [mutlak vâcip] şartın bulunduğu zamana

[119] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 208.

tahsis edilmiştir." Buna göre şartlara ilişkin teklifin yalnızca şartın bulunduğu zamana tahsis edilmiş olmasını caiz olabilir. Böyle bir tahsis, hiçbir imkânsızlık içermemektedir. Zira bunun en fazla gerektirdiği şey, emrin bazı hâllerle kayıtlanmasıdır. Hatta bu, hâricî delilin gerektirdiği bir kayıt olup sizin bize yönelttiğiniz imkânsızlık durumundan kaçınmayı sağlamaktadır. Yani mademki aslın vâcip olup mukaddimenin vâcip olmaması, imkânsız bir duruma yol açmaktadır. Öyleyse bu imkânsızlık sadece mukaddimenin vücûbuna kâil olarak değil, bütün suretleri kapsayan emrin, yalnızca "şartlar bulunduğunda" ki sahnelere tahsis edilmesi ile de gerçekleşmektedir.[120] Dikkat edilirse karşıt görüş sahibinin hamlesi yine teklif bi'l-muhâl iddiasından kaçınmak için yapılmıştır. Yani elimizde iki durum vardır: 1) Şartlar mevcut olsa da olmasa da asıl fiil vaciptir. 2) Sadece şartlar mevcut olduğunda vaciptir. Muhalifin itirazına göre mademki birinci ihtimal "şartların olmadığı durumlarda" teklif bi'l-muhâle götürüyor. O halde biz de mutlak vâcibin, yerine gelmesi muhtemel suretler açısından mutlak olmadığı ve "sadece şartların bulunduğu durumlara tahsis edildiğini anlamış oluruz, meyânındadır.

Müellif buna şöyle cevap vermektedir: "Lafız, fiilin her hâli kapsayacak şekilde vâcip kılındığını ifade etmektedir. Vücûbun yalnızca şartın bulunduğu zamana tahsis edilmesi ise lafzın zahirine aykırı düşmektedir." Muhalif bu cevabın cumhuru da bağladığını ifade etmek suretiyle İmam Beyzâvî'yi ilzâm etmeye çalışmaktadır. Zira cumhura göre de mukaddime sadece emir lafzı sebebiyle vâcip kılınmıştır. Hâlbuki lafız onun vücûbunu gerektirmemektedir. Bu durum da aynı şekilde zahire aykırıdır.[121]

İmam Beyzâvî bu muârazaya özlü bir şekilde karşılık vererek mukaddimenin vâcip kılınmasının lafzın zahirine aykırı olduğunu kabul etmemektedir. Buna ilâveten lafzın, mukaddimenin vücûbu hakkında olumsuz bir delâlete sahip olmadığını belirtmektedir. Onun ifadesinin açıklaması Fahreddin er-Râzî *el-Maḥsûl*'ünde şöyle geçmektedir: "Zahire aykırılık, lafzın nefyettiği bir şeyi ispat etmek veya lafzın ispat ettiği bir şeyi nefyetmektir. Buna karşılık, lafzın ne ispat ne de nefyetmek yönüyle hakkında hiçbir şey söylemediği bir hususu ispat etmek, zâhire aykırı değildir."[122] Bu esas anlaşıldığında şurası açıktır ki, mukaddime hakkında lafız ne vücûb yönünden ne de nefiy yönünden bir açıklamada bulunmaktadır. Dolayısıyla onun vücûbunu, ayrı bir delille sabit kılmak zâhire aykırı olmamaktadır. Buna karşılık, vücûbun yalnızca şartın bulunduğu zamana tahsis edilmesi, lafzın "her durumda vücûb" anlamını gerektiren zahirine aykırı düşmektedir.

---

[120] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/111; Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fiḳh*, 1/102.
[121] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fiḳh*, 1/103.
[122] Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/189.

4.2. Emir Lafzının Mukaddimenin Vücûbuna Delâlet Etmemesi İtirazı

Emirin lafzının delâleti üzerinden yapılan itiraza göre mutlak vâcibe delâlet eden emir lafzı, yalnızca asıl fiilin vücûbuna delâlet etmektedir. Oysa mukaddimenin vücûbu, lafzın sarih delâletinin dışında kalmaktadır. Bunu cumhur da kabul etmektedir. Öyleyse lafız, bir yandan mukaddimenin vücubuna şâmil değildir; diğer yandan mukaddimenin vücûbu lafız dolayısıyla olmaktadır. Bu nasıl mümkün olabilir? Sonra biz çoğu zaman bir vâcibi anlıyoruz ancak onun vücudunun mukaddimelerinden gaflete düşebiliyoruz. Aslında tez boyunca işaret ettiğimiz bu probleme, çalışmanın ilerleyen bölümünde meselenin hüsün-kubuh ilişkisi üzerinden biz de değineceğiz.

Bu itiraza cevaben, mukaddimenin vücûbu, asıl vâcibin vücûbu sebebiyledir, diyenlerin maksadı açıklanmaktadır. Bu ifadeden maksat mukaddimenin vücûbunun asıl vücûptan hemen sonra gelmesidir (istitbâ'). Yukarıda ifade edildiği üzere bu ardındalık zamansal değil, mertebe anlamındadır. Söz konusu istitbâ'î vücûp ise emrin bu vâcibe sarih bir şekilde delâlet etmesini gerektirmez. Zira mükellef, mutlak vâcibi fiilen eda etmek suretiyle emre itaat etmek istediğinde, bu itaatin söz konusu fiilin vücûd mukaddimesine bağlı olduğunu bilmektedir. Bu da mukaddimenin istitbâʿî olarak vâcip sayılmasını gerektirmektedir.[123]

Bunun içindir ki bir mükellef, mutlak vâcibi, sebepleri ve şartlarıyla birlikte terk ettiği takdirde sadece bu terk sebebiyle, bütün şart ve sebeplerden pek çok günaha girmiş sayılmamaktadır. Meselâ namazı, sebepleri ve şartlarıyla birlikte terk ettiğinde kişi, sâdece namazı terk etmenin günahını yüklenmiş olur. İstitbâ'î vücûbun manası da budur. Dolayısıyla itirazda geçen "mukaddimenin o emirle emredilmediği" ifadesinden maksat, bu mukaddimenin aynı emirle sarih ve müstakil bir şekilde emredilmediği ise, bu husus kabul edilmektedir. Ancak bu husus, aynı emrin mukaddimeyi istitbâʿî ve tabiî bir tarzda gerektirdiği gerçeğiyle çelişmemektedir. Buna karşılık, söz konusu ifadenin "bu mukaddime, o emirle hiçbir surette emredilmiş değildir" anlamına yorulması, kabul edilebilir görülmemektedir. Zira bu durumda, mutlak vâcibin vücûbu ile onun vücûd mukaddimesi arasındaki zarurî bağ göz ardı edilmiş olmakta; oysa tartışmanın asıl odağını, bu bağın istitbâʿî bir vücûb doğurup doğurmadığı meselesi teşkil etmektedir.[124]

İmam Beyzâvî'nin meseleyi ortaya koyarken "mutlak emir" şeklinde değil "bir şeyin mutlak olarak vâcip olması" biçiminde ifade etmesinin ne kadar isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

---

[123] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 209.
[124] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 209.

Çünkü muhtemeldir ki yukarıdaki tartışma sebebiyle, emir lafzının delâleti konusunda nispeten ayrıştırılmıştır. Bu da esas meselenin vâcip olan fiilin yerine gelmesi için mukaddime sayılan fiilin de vâcip olduğuna vurgu yapılmasını kolaylaştırmıştır.

İmam Beyzâvî'nin, İbnü'l-Hâcib'in muhtasarını merkeze alarak kaleme aldığı *Mirsâdü'l-ifhâm* eserinde, emrin asıl vâcibe mutabakat yoluyla, mukaddimeye ise iltizâmî yolla delâlet ettiğini söylemiştir. O, vâcip ile mukaddime arasındaki lüzumun delilini ise vâcibin sıhhatinin veya varlığının mukaddimeye bağlı olması şeklinde açıklamıştır. Ancak buna gelen itiraz, iltizâmî delâlette lüzum-ı zihnînin şart olduğu yönündedir. Bu itiraza göre, hac farizası emredildiğinde emrin iltizâmî delâletle Kâbe'ye kadar olan mesafenin katedilmesi mukaddimesine delâlet edebilmesi, "mesafeyi katetme" anlamının "Haccedin." emrinin zihinde ilk anda beliren bir lâzımı olmasına bağlıdır. Aksi takdirde iltizâmî delâletin şartı yerine gelmemiş olur. İmam Beyzâvi bu itiraza, usûlcülerin ve üdebânın, iltizâmî delâlet için lüzum-ı zihnîyi şart görmediklerini; zira lafzın mantûkunun yanında mefhuma da delâlet ettiği kanaatinde olduklarını bildirmiştir.[125]

Yukarıda vücûb-ı istitbâ'î tabiriyle ortaya konan açıklama ve İmam Beyzâvî'nin *Mirsâdü'l-ifhâm*'da mukaddimenin, iltizâmî delâlet yoluyla vâcip olduğuna dair tartışması göz önüne alındığında bunun vâcip olan fiile yakın mukaddimeleri hakkında yeterli görülebilir. Ancak şâyet cumhura göre meseleyi düşünürsek mukaddime olan fiil de başka bir fiile bağlı olabillir. O halde bu fiil de mukaddimenin mukaddimesi olduğu için vâcip olur. Peki bu zincirin uzaması hâlinde emir lafzı bütün bu mukaddimeler zincirini kuşatmak için yeterli midir? İlk mukaddime için bile emrin mutâbıkî delâletinin yeterli olmadığını zımnen kabul eden İmam Beyzâvî açısından "mukaddimeler zinciri" diyebileceğimiz ve aralarındaki şart-meşrut ilişkisi tamamen 'âdeten tesis edilmiş bir kümenin şer'î oluşu nasıl açıklanabilir? Bu gerilime ilerleyen başlıklardan "Lafzı-Akıl Gerilimi"nde değineceğiz.

4.3. İhtilaf Lafzî mi Yoksa Hakiki mi?

Meseledeki ihtilafın türünü anlayabilmek için "İhtilaf lafzîdir" gibi bir ifadenin eserlerde hangi anlamda kullanıldığına bakmak gerekir. Bu ifade, literatürde üç farklı anlamda kullanılabilmektedir:

[125] Nâsırüddîn Abdullāh b. Ömer el-Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, thk. Hasan b. Abdurrahman el-Huseyn (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd Külliyyetü'ş-şerî'a, 1431/2009), 224; Meselâ Râzî'ye göre mefhumun delâleti içinde yer alan iktizâ, mefhumu'l-muvafaka, mefhumu'l-muhalefe gibi delalet türleri, iltizâmî delalet kapsamında değerlendirilmiştir. Mantıktaki ve fıkıh usulündeki delâlet türleri hakkında farklı değerlendirmeler için bkz. Davut İltaş, *Klasik ve Modern Kaynaklarda Lafzî Delâlet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 85-88.

1. Meselede lafız düzeyinde olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı hüküm verilmekteyse de hükmü veren tarafların meseleyi ifade ettikleri lafızlardan kastettikleri şeyler farklıdır ve dolayısıyla verilen farklı hükümler anlam düzeyi açısından farklı iki önermeye bağlanmaktadır.

2. Taraflar arasında anlam açısından aslında gerçek bir ihtilaf bulunmamakla birlikte meseleyi ele alırlarken aynı anlamı farklı lafızlarla ifade ettiklerinden dolayı lafız düzleminde farklı şeyleri savunuyorlarmış gibi görünmektedirler.

3. Tartışma, bizatihi lafzın delâleti üzerinde gerçekleşmekte, yani muayyen bir lafzın vaz'ı veya istimalinin ne olduğu asıl tartışma konusunu oluşturmaktadır.

Birinci anlamın ikinci anlamdan bir hayli farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Zira ilkinde iki farklı tespitin, olumlama ve olumsuzlama edatları hâriç aynı lafızlarla ifade edilmesi söz konusu iken ikincisinde tek bir tespitin farklı lafızlarla ifade edilmesi söz konusudur. Bunu basitleştirmek istersek şöyle diyebiliriz. İlkinde bir taraf "A, B'dir" derken diğer taraf "A, B değildir" demekte, ancak her bir tarafın A'dan veya B'den anladıkları yahut hem A'dan hem B'den anladıkları yahut da A'nın B olmasından anladıkları farklıdır. İkincisinde ise bir taraf "A, B'dir" derken diğer taraf mesela "A, C'dir" yahut "A, D değildir" yahut da "E, F'dir" demekte, ancak A'nın B olması, onun C olması veya D olmamasından yahut E'nin F olmasından çok farklıymış gibi görünmesine rağmen dikkatli bir inceleme bütün bu ifadelerin aynı kapıya çıktığını göstermektedir.[126]

Bu bağlamda Muhammed Bahît'in ihtilafın lafzîliğine dair değerlendirmelerine bakalım. Ona göre *Müsellemü's-sübût*, *et-Taḥrîr* ve benzeri eserlerde, mutlak vâcipten söz edilirken, onun vücûd mukaddimesinin vücûbunun göz ardı edilmesinin aklen tasavvur edilemeyeceğine açıkça işaret edilmektedir. Bu çerçevede, vâcibin sebeplerini elde etmenin vâcip, haramın sebeplerini elde etmenin ise haram olduğu hususunda icmâ bulunduğu ifade edilmektedir. Böylece vücûd mukaddimesinin vücûbu, mutlak vâcibi vâcip kılan delile bağlı olsun veya olmasın, sonuç itibarıyla icmâ ile sabit bir vücûb olarak görülmektedir.[127]

Bahît'e göre müctehidin amacı, mutlak vâcibin mukaddimesinin mutlak anlamda vâcip olup olmadığını tayin etmeye yönelmektedir. Hitabın bu mukaddimeye aslen mi yoksa istitbâʿen mi taalluk ettiği ise ikinci derecede bir mesele olarak kalmaktadır. Zira müctehidin asıl maksadı, vücûb hükmünü mutlak olarak istinbat etmektir. Nitekim fazıl Mîrzâcân'ın

[126] Rıdvan Ciru, *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 292.
[127] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 210.

Şerḥu'l-Muḫtaṣar haşiyesinde de aynı doğrultuda bir tespit yer almaktadır. Bunun yanı sıra, şart ile meşrût arasındaki zorunlu bağın, ister şer'î ister aklî ister örfî olsun, keza sebep ile müsebbep arasındaki zarurî irtibatın da aynı şekilde tartışma konusu yapılmadığına işaret edilmektedir. Bu durumda, mutlak vâcibin vücûbu sebebiyle onun vücûd mukaddimesinin vücûbunu gerektiren illetin bütün taraflar için ortak olduğu, zira herkesin bu illeti kabul etmekte olduğu belirtilmektedir. Böyle olunca mutlak vâcibin vücûbunun, vücûd mukaddimesinin istitbâʿî vücûbunu gerektirdiğinin inkârı makul görülmemektedir.[128]

Bahît, bu noktada bazı büyük âlimlerin şu tespitini nakletmektedir: Zâhir olan, mukaddimenin vücûbunu reddedenlerin, gerçekte bu istitbâʿî vücûbu inkâr etmedikleri, yalnızca açık ve sarih bir vücûbu kabul etmedikleridir. Bu itibarla ihtilafın lafzî bir mahiyet taşıdığı ifade edilmektedir. Eğer bu anlamdaki istitbâʿî vücûp da inkâr edilecek olursa, bunun bâtıl olduğunun ortaya çıktığı belirtilmektedir. Ardından, tarafların delilleri üzerinde dikkatli bir tetkik yapıldığında, mutlak vâcibin mukaddimesinin vücûbunu reddedenlerin, bu vücûbu sadece "mutlak vâcibin aynı delille vâcip kılınması" açısından inkâr ettikleri; buna karşılık kabul edenlerin, söz konusu vücûbu açık ve sarih değil, istitbâʿî ve tabiî bir vücûb olarak savundukları anlaşılmaktadır. Böylece nefy ile ispatın, aynı mahale taalluk etmediği ortaya çıkmaktadır. Buna ilâveten, şart ile sebep arasında veya şer'î şart ile aklî şart arasında ya da sebep türleri arasında ayırım yapanların, bu ayırımı müctehidin hüküm istinbatındaki nazarını değiştirecek nitelikte temellendiremedikleri, daha önce ifade edildiği üzere, aralarındaki zorunlu bağın bütün bu kısımlarda ortak olduğu ifade edilmektedir.[129]

Bu tahlillerin sonucu olarak Bahît, mutlak vâcibin mukaddimesinin vücûbunu savunanlarla bunu reddedenler arasındaki ihtilafın esasen yukarıdaki üç türden birinci anlama yakın bir lafzî bir ihtilaf olduğu kanaatine varmaktadır. Ne var ki buradaki ihtilâfın türü üçüncü seçeneğe göre de takrir edilebilir. Meselede tartışılan şeyin, bizatihi lafzın delâleti üzerinde gerçekleştiği, yani muayyen bir lafzın vaz'ının tartışıldığı da söylenebilir. Şöyle ki emir lafzının vücûba delâlet etiğini kabul eden fukahâ, Bihârî'nin ifâde ettiği üzere, yalnızca bu lafza nazaran, söz konusu vücûbun delâletinin mukaddimelere kadar uzanıp uzanamadığını tartışmışlardır. Bu bağlamda oluşan tavırlar şöyle özetlenebilir: Mukaddimelerin mutlak olarak vâcip olduğunu düşünenler delâlete bir bütün olarak yaklaşmışlardır. Buna göre bir yandan lafzın kendi delâleti söz konusu iken diğer yandan teklif bi'l-muhâlden kaçınmak için mukaddimelerin de vâcip olduğu kabul edilmiştir. İkinci olarak, mutlak adem-i vücûp görüşü

[128] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 210.
[129] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 210.

ise delâletin mutâbıkî yönünü dikkate alarak onu vücûba hasretmiş; emir lafzının sadece asıl vâcibi dikkate alarak vaz' edildiğini söylemiş olmaktadır. Öte yandan şer'î şartın vücûbunu savunanlar ise mukaddimelere olan delâlete yalnızca sözün sahibi yani şâriin o meseleyle alakalı koyduğu şartlar üzerinden ulaşabileceğimizi düşünmüşlerdir. Örneğin, namaz kılma emrini "o bilinen namaz" şeklinde anlayarak mutlak olan mukayyede hamletmişlerdir. O halde bu ihtilaf kanaatimizce lafzîdir; ancak hakikî bir lafzî ihtilaftır. Bu, tarafların delâlet meselesine farklı pencerelerden baktıklarını göstermektedir.

5. Meselenin Fürû'a Yansımaları

İmam Beyzâvî, meselenin füruya yansımalarını zikretmeden önce, metninde "tembih" başlığı altında yer verdiği bir ayrımda bulunmaktadır. Bu kısım, Fahredddin er-Râzî tarafından "fer'", *el-Hâsıl* sahibi Urmevî tarafında "taksim" ismiyle yer almaktadır. Şarihlere göre bu tercihlerden her birinin makbul bir yönü vardır. Zikredilecek kısımlardan her birinin mukaddimetü'l-vâcip küllî kâidesi altında yer alması bunları fer' olarak isimlendirmeye imkân sağlar. Öte yandan "taksim" kelimesi, burada tek bir hakikatin farklı yönlerden gösterilmesi amaçlandığından anlamlıdır. Son olarak İmam Beyzâvî'nin tercihi olan "tembih" kelimesi, metnin bundan önceki kısmında icmâlen zikredilen, biraz düşünüldüğünde çıkarsanabilecek ve fakat gözden kaçması da imkân dahilinde olan manaları ifade etmektedir. Zira bir şeyin kendi mukaddimesine bağlı olması vücûd yönünden olabildiği gibi vâcibin gerçekten yerine getirildiğinin bilinmesi açısından da olabilir. Aşağıda Beyzâvî'nin bu meyanda verdiği örnekler yer almaktadır.[130]

Vâcibin varlığının bağlı olduğu mukaddime.

Bu bağ, ya şeriat tarafından kurulmuştur; şer'îdir. Meselâ namazı sahih bir şekilde yerine getirmenin şartı abdest almak olarak vaz' edilmiştir. Bu konuda aklın herhangi bir dahli yoktur. İkinci olarak bu bağ aklî olabilir. İmam Beyzâvî burada hac ibâdetinin mukaddimesi olarak "yürümek" örneğini vermiştir. O, bunu "yürümek" lafzıyla ifade etmişse de *el-Maḥsûl*'de belirtildiği üzere "mesafeyi kat etmek" tabirinin kullanılmasının daha uygun olacağı belirtilmiştir. Zira hacca yürüyerek de gitmek mümkün olduğu gibi binekle gitmek de

[130] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/112; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 211.

mümkündür. Dikkat edilirse Beyzâvî, birinci bölümdeki aklî-âdî ayrımını aşan bir şekilde "aklî" lafzını tercih etmiştir.[131]

Vâcibin bizzat varlığı değil, yerine geldiğinin bilinmesinin bağlı olduğu mukaddime.

Örneğin, farz namazlardan birini terk ettiğini bilen; fakat hangisini terk ettiğini unutan kimse, terk ettiği namazın eda edildiğinden kesin olarak emin olabilmesi için beş vakti birden kılmakla yükümlüdür. Diğer dört vakit ise terk edilen namazın "bilinmesine" mukaddime olmaktadır; yoksa vâcibin bizzat vücûdu bunlara bağlı değildir. Zira ilk kıldığı namazın bile gerçekte terk edilen namaz olması mümkündür. Bu kısım için Beyzâvî'nin getirdiği ikinci misal, erkeğin avret mahalli ile alakalıdır. Diz kapağından küçük de olsa bir bölümün örtülmesi, uyluğun örtülmüş olduğunun kesin olarak bilinmesinin mukaddimesi niteliğindedir. İmam Beyzâvî'nin muhtasar olarak kaleme aldığı bu metinde neden iki örnek getirdiği kendinden önceki literatürle ilişkilidir. Zira *el-Maḥsûl*'de geçen açıklamaya göre birinci örnekte aslında vâcip olan şey ile mukaddimesi birbirinden ayrışmıştır; ancak sonradan tereddüt ortaya çıkmıştır. Yani kişinin kılmadığı o namaz ile diğer dört namaz sınırları itibarıyla birbirinden bağımsızdır, herhangi bir yakınlık bulunmamaktadır. Öte yandan diz kapağının örtülmesi örneğinde ise vâcip olan şeyle mukaddimesi arasında başlangıçta dahi tam bir ayrım yoktur; aralarında tabii bir yakınlık bulunduğu için biri diğerine vasıta kılınmıştır.[132] Râzî'nin bu iki örnek arasındaki farka dair yaptığı ince açıklama, bu fiillerin dış dünyadaki varlıkları yönünden yapılmıştır. Bu açıklamanın yanı sıra şârihlerden İsnevî, insan zihnindeki konumları açısından tam tersi bir açıklamanın da yapılabileceği kanaatindedir. Buna göre namaz örneğinde vâcip ile mukaddime kişinin zihninde birbirine karışmıştır. Ancak ikinci örnekte ise uyluk ile diz kapağının konumları arasında herhangi bir karışıklık söz konusu olmasa da uyluğu örtmek âdeten ancak diz kapağını kapatmakla mümkündür.[133]

İmam Beyzâvî, bu mesele üzerine binâ edilen üç örnek zikretmektedir. Bunlardan ilki, nikahlı eşi ile yabancı bir kadının ayırt edilememesi meselesidir. İkinci örnek, belirlenmemiş talak lafzı sonucunda erkeğin ne yapması gerektiği ile ilgilidir. Üçüncüsü ise abdestte başı mesh ederken mesh denebilecek miktardan biraz fazlasını meshetmenin, mukaddimetü'l-vâcip olması sebebiyle farz olmasıdır.[134] Öte yandan şârihlerden Tâceddin es-Sübkî, tahrîcü'l-fürû'

[131] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/105; Muhammed Hasan Heyto, *el-Vecîz fî uṣûli't-teşrîʿi'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000), 81; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 211.
[132] Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/193-194.
[133] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 212.
[134] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuṣûl*, 23.

ale'l-usûl kabilinden olan bu örneklere ek olarak birtakım fıkhî meseleler zikretmiştir. Son olarak güncel çalışmalardan bazıları, konuya güncel örnekler getirmeye çalışmıştır.

5.1. Nikahlı Eş ile Yabancı Kadının Karışması

İmam Beyzâvî, birinci örnek olarak bir karışıklık durumunu örnek vermektedir. Öyle ki bu surette kişi, helal olanla haram olanı birbirine karışmış *(iştibâh)* halde bulmaktadır. Bu örneğe göre bir kimse için nikahlı eşi ile yabancı bir kadın birbirine karışıp ayırt edilemez hâle geldiğinde, her ikisi de ona haram olur. Bu haramlık, söz konusu durumda kişinin her ikisiyle cinsî ilişkiden tamamen kaçınmasının kendisine vâcip olması anlamındadır. Başka bir deyişle, yabancı kadından uzak durmak vâciptir. Ancak bu uzak durma yükümlülüğünün kesin olarak yerine getirildiğinden emin olunması, kişinin aynı zamanda eşinden de uzak durmasıyla mümkün hâle gelmektedir. Öyleyse her iki kadından da geri durmak vaciptir.[135]

Beyzâvî, "haramlık" derken bunun onlara yaklaşmama anlamında olduğunu özellikle belirtmiştir. Yoksa kişinin kendi eşi esasında ona haram değildir. Şârihlerden İsnevî, metninde doğrudan yer alan bu açıklamanın tahkik neticesinde ulaşılmış bir sonuç olmadığını ifâde ederek yabancı kadının haramlığı ile kastedilen şeyin de onun zatının haram olması değil; ondan kaçınmanın vâcip olduğunu belirtmektedir. Oysa onun eseri üzerine hâşiye yazan Muhammed Bahît, Beyzâvî'yi savunmaktadır. Sübkî'ye atıfla, nefsü'l-emirde kişiye haram olanın yalnızca yabancı kadın olduğunu; dolayısıyla eşinin gerçekte kendisine helal ancak haram olanla karışması sebebiyle haram olduğunu belirtmiş ve İsnevî'nin açıklamalarını tahkikten uzak bulmuştur.[136] Öyle görünüyor ki tarafların konudaki ihtilafı, "haram" lafzının hamledileceği şeyin fiil mi, yoksa zât mı tercihlerinden kaynaklanmaktadır. İsnevî'nin görüşüne göre haram lafzı zâten fiillere yöneldiği için bu manada Beyzâvî'nin ekstra açıklama yapmasına gerek yoktur. Öte yandan Sübkî ve Muhammed Bahît'e göre gerçekte yabancı kadına haram denilebileceği; ancak kişinin nikahlı karısına haram denemeyeceği için "haram" lafzına açıklık getirmek gayet yerinde bir tercih olmuş olur.

5.2. Muhâtabı Belirlenmemiş Talak Lafzının Sonucu

İmam Beyzâvî'nin *Minhâc* metninde zikrettiği ikinci örnek, bir yandan mukaddimetü'l-vâcip meselesi ile alakalı iken diğer yandan cümlenin ifade ettiği anlamdaki belirsizlik

[135] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuṣûl*, 23; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*,213.
[136] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 213-214.

karşısında nasıل bir tavır takınmak gerektiğine dair bir mâhiyet arz etmektedir. Mesele şöyledir: İki karısı bulunan biri, bunlardan birine niyet etmeksizin, إحداكما طالق "Sizden biriniz boş olsun." derse bu durumda İmam Beyzâvî'ye göre söz konusu adamın, iki karısına da yaklaşmaması gerekir.[137] Zira her iki kadın hakkında ayrı ayrı hem boşanmış olmak hem de olmamak ihtimal dâhilindedir. Öyleyse haram olanla helal olan, bir mahalde birleşmiş olur ve haramlık ciheti ağır gelerek (tağlîben li'l-hurme) her iki eş de adama haram olur. Bu haramlık, talakın mahallinin kim olduğu beyan edilene kadardır.[138] Bu tartışmanın anlamlı olabilmesi için adamın iki eşinden birine niyet etmemiş olması gerekir. Aksi halde, o kadın için talak gerçekleşmiş olur.

Yukarıda zikredilen fer'î meselenin asılla irtibatı bir önceki başlıkta geçtiği üzeredir. Haramdan kaçınmak vaciptir. Söylenen sözden sonra eşlerden her biri, adam için hem helalliğe ve haramlığa muhtemel olmaktadır. Haramlık ve helallik birleştiğinde ise haram olma ciheti ağır basmaktadır. Haramdan kaçınmak ise ancak cinsel ilişkiden tamamen geri durmakla vâki olabilir. O halde vâcibin mukaddimesi olma niteliği taşıyan cinsel ilişkiden geri durma fiili de vâcip olmuş olur. Bunun yanı sıra birinci mesele ile bu mesele arasında iki fark vardır. Birincisi, eşin yabancı kadınla karışması meselesinde iki kadından biri aslî olarak haram olmaması; haramlığın, yalnızca karışıklık (iştibâh) sebebiyle ortaya çıkmasıdır. Bu meselede ise iki kadın bu bakımdan eşit konumdadır. Bu sebeple adam iki seçenek arasında muhayyer bırakılmıştır. İkinci fark, önceki sûrette kişi, haramlığı gidermeye kâdir değil iken ikinci surette ta'yîn ile bu durum ortadan kaldırılabilmektedir.[139]

Fahreddin er-Râzî, böyle bir surette "şöyle bir ihtimal de mümkündür" diyerek meseledeki ibâha görüşünü zikretmektedir. Bu görüş, adamın eşleriyle cinsel ilişkiye girmesinin helâl kalmaya devam ettiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre talâk, belirli ve muayyen bir hükümdür ve ancak muayyen bir mahalde tahakkuk edebilir. Şâyet mahal tayin edilmezse talâk vaki olmamaktadır. Bu durumda vâki olan şey sadece adamın söylediği sözün muhatabının kim olduğunu açıkça tayin etmesi ile birlikte talak hükmünün verilmesine etki etmeye elverişli bir söz ve tasarruf olmaktadır. Yani "Sizden biriniz boş olsun." cümlesi söylendiğinde talak gerçekleşmediği gibi eşler arasında, ilişkiden kaçınma manasında bir haramlık da oluşmaz.[140]

---

[137] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuṣûl*, 23.
[138] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/107.
[139] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/107.
[140] Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/195.

Şârihlerden Sübkî, İmam Râzî'nin zikrettiği bu ihtimali güçlendirecek mâhiyette bir nakil yapmaktadır. O, hocası İbnü'r-Rif'a'nın (ö. 710/1310), İbn Hübeyre'nin (ö. 560/1165) hilâfiyyata dair kaleme aldığı *İḫtilâfü'l-eʾimmeti'l-erbaʿa ve ittifâḳuhum* adlı eserde ibâha görüşünün başka bir suretini kaydettiğini bildirmektedir. Şâfiî fakihlerinden İbn Ebî Hureyre'ye (ö. 345/956) göre bir kimse hanımlarından birini tayin etmeksizin yahut tayin ederek boşayıp sonra boşadığı kişinin hangi eşi olduğunu unutur ise koca ile eşleri arasına cinsî ilişki bakımından engel konulmaz. Dolayısıyla adam dilediği herhangi biriyle cinsî ilişkiye girebilir. Birisiyle ilişkiye girdiği anda talâk, ilişkiye girmediği diğer eşine yönelmiş olur. Aynı eserde İmam Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğu bildirilmektedir.[141] Sübkî'ye göre bu görüş zayıf görülmektedir. Zira burada talâkın mahalli, iki kadın arasında kadr-i müşterek olan "إحداهما" lafzıdır. Bu mahal, ferd (şahıs) itibarıyla teşahhus etmemiş olmakla birlikte, tür (nev') bakımından taayyün etmiş bulunmaktadır. Talâk ise muayyen bir vasıf olduğundan, onun vuku bulması için mahallin mutlaka tek bir ferde tahsis edilmesi gerekmemekte; tür itibarıyla taayyün yeterli olmaktadır. Bu sebeple, kişinin eşlerine yönelik olarak "إحداكما طالق" şeklinde talâk lafzını kullanması, talâkın mahallinin tür bakımından tayin edildiğini göstermekte ve tasarrufun dış dünyada gerçekleşmesini mümkün kılmaktadır.[142]

Sübkî, tartışmayı ihtiyaten bir adım ileri taşımakta ve "şahıs itibarıyla taayyün" şartının arandığı varsayımı altında dahi meselenin çözümsüz kalmadığını belirtmektedir. Şöyle ki: Talâkın şahıs bakımından muayyen bir mahal gerektirdiği farz edilse bile, bu taayyün Allah katında gerçekleşmiş bulunmaktadır. Ancak bu taayyün bize ancak kulun daha sonra yapacağı ta'yîn ile açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla sonuç olarak sahnede ne olup bittiğini ayrıntılı bir şekilde tasvir eden Sübkî'ye göre talâk, bu tasarrufa kâdir bir failden sadır olduğundan ve söz konusu tasarruf, buna uygun bir mahalde gerçekleştiğinden ötürü nâfiz olmaktadır. Bunun yanında talâkın nâfiz olması, hâriçte müneccez olarak vuku bulmasına bağlıdır ve koca, talak tasarrufunu bu şekilde inşâ etmektedir. Talâkın bu şekilde vâki olmadığını söylemek ise kocanın bu tasarrufunun nâfiz olmadığı sonucuna yol açmaktadır. Oysa yukarıda belirtildiği üzere onun tasarrufu nâfizdir. Burada akla gelen soru, peki neden bahsi geçen sözlü tasarrufun, ayrıca eşler arasındaki evlilik bağını ortadan kaldırması (zevciyyet) hükmünü vermiyorsunuz da yalnızca cinsel ilişkinin haramlığına hükmediyorsunuz, sorusudur. Bu soruya cevaben Sübkî, evlilik bağının bâtıl olduğuna dair hükmün, ancak boşanan kadının belirlenmesiyle birlikte

[141] Yahyâ b. Hübeyre eş-Şeybânî, *İḫtilâfü'l-eʾimmeti'l-ʿulemâ*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, 1423/2002), 2/178.
[142] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/114.

verilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca bu hüküm, o andan itibaren geçerli olmalı ve geçmişe yürütülmemelidir. Zira adamın tayininden önceki hâlden bakılacak olursa şu anki durum hususunda bir cehâlet söz konusudur.[143]

Sübkî'nin açıklamalarının özeti şudur: Talak lafzının mahalli hususunda tür ile taayyün kâfidir. Dahası şahsen taayyün gereklidir, önermesi kabul edilse bile cinsel ilişkinin haramlığı yukarıdaki tasvir doğrultusunda anlaşılabilmektedir. Aksi takdirde tasarrufa yetkili biri tarafından ve bu tasarrufa kâbil bir mahale yönelik gerçekleşen bir söz, ilk etapta, nâfiz sayılmamış olur. Oysa sözlü tasarrufu gerçekleştiren kimsenin bu sözü inşâ ediş tarzı, tasarrufun nâfiz olmasını gerektirmektedir.

Muhammed Bahît; Sübkî'nin, İmam Râzî'nin zikrettiği ibâha görüşünü kuvvetlendirmeye yönelik yaptığı bu aktarımı yersiz bulmaktadır. Zira Şâfi fakihlerinden er-Râfi'î, Abdusseyyid b. Muhammed b. es-Sabbâğ'ın (477/1084) *eş-Şâmilu'l-Kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* eserinden nakille kanaatini ortaya koyar Buna göre şayet cinsel ilişkinin tayin olduğunu söylersek şu hâlde kocanın dilediği eşiyle birlikte olmahakkı vardır. Ancak cinsel ilişkinin tayin olmadığını kabul edecek olursak adam cinsel ilişkiden menedilir.[144] Muhammed Bahît bu ifadelerden Fahreddin er-Râzî'nin anlatımında yer alan ibâha ve akabinde zikrettiği tahrim görüşündeki ihtilafın, "cinsel ilişkinin tayin sayılıp sayılmayacağı" temeline dayandığı sonucuna varmaktadır. Zira mesela Hanefîlere ve er-Râfi'î'nin tercihine göre bu bir tayindir ve cinsel ilişki helaldir. Bahît'e göre İmam Sübkî tartışmayı, yalnızca yabancı kadının nikahlı eşle karışması ve adamın eşlerinden muayyen olarak birini boşayıp daha sonra bunu unutması suretlerine indirgemiştir. Oysa er-Râfi'î'nin açıklamalarına ve tercihine; İmam Râzî'nin ise anlatımına bakılacak olursa mesele, mukaddimetü'l-vâcip aslının bir fer'i niteliği taşımamaktadır. Öte yandan Sübkî'nin anlatımına göre "muhatabı belirlenmemiş talak lafzı" meselesi, bu kaidenin bir fer'idir. Çünkü nikahlı eşin yabancı bir kadınla karışması durumunda eş, gerçekte helaldir; aynı şekilde adamın eşlerinden muayyen olarak birini boşayıp bunu unutması durumunda boşanmamış olan kadın, gerçek helaldir. Muayyen olarak boşanmış kadın ise haramdır ve bu haramlığın sebebi hususunda herhangi bir müphemlik söz konusu değildir. Birinde aslî bir haramlık, diğerinde ise karışıklıktan kaynaklı ârızî bir haramlık mevcuttur. Dolayısıyla bu iki suret de vâkıâda haramı, yani yabancı kadın ile boşanmış kadını terk etmenin, ancak diğer helal olanı da terk etmekle mümkün olduğu suretlerdendir. Ne var ki İmam

[143] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/114-115.
[144] Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiʿî, *el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz el-Maʿrûf bi'ş-Şerḥi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 9/47.

Beyzâvî'nin Minhâc metninde yer alan müphem talak sureti böyle değildir. Muhatabı belirlenmemiş talak lafzının zikredildiği böylesi bir surette, İmam Râzî'nin ve er-Râfi'î'nin anlatımında yer alan iki vecih söz konusudur. Yine Bahît'e göre bu surette râcih olan görüş, adamın dilediği eşiyle birlikte olabilmesidir. Dolayısıyla bu görüşe göre, mukaddimetü'l-vâcip aslının altında yer almamalıdır. Cinsel birlikteliğin tayin sayılmaması görüşüne göre ise haramlık, meselenin suretindeki müphemlikten dolayıdır. Yoksa haramın terk edilmesinin ancak başkasıyla mümkün olduğu için değildir. Bu sebepledir ki *Cem'ul-cevâmi*'de bu örnek zikredilmemiştir.[145]

İmam Beyzâvî, metnin devamında şöyle der: والله تعالى يعلم أنه سيعين إحداهما لكن لما لم يعين لم تتعين "Allah Teâlâ, onun iki kadından birini tayin edeceğini bilmektedir; ancak henüz tayin gerçekleşmediği için, o kadın taayyün etmiş olmaz". Öyle görünüyor ki bu cümle literatürde mevcut olan bir itiraza cevap niteliğindedir. Ancak bu itirazın ne olduğu hakkında şârihler iki ihtimal üzerinde durmaktadırlar. Bunlardan ilki, itirazın ibâha görüşüne yönelik olduğu varsayımına dayanır. Hatırlanacağı üzere ibâha görüşüne göre adam إحداكما طالق "Sizden biriniz boş olsun. "derse bu hâlde bile eşleri ile cinsel münasebette bulunabilir. Çünkü talakın, kendisi gibi muayyen bir mahalde olması gerekir. İşte bu noktada ilgili soru gündeme gelir: "Allah Teâlâ, adamın hangi eşini belirleyeceğini zâten bilmektedir. Dolayısıyla boşanmış eşin kim olduğu Allah Teâlâ'nın ilminde sabittir. Ancak bu eş, şu an bize kapalıdır. Bu kapalılık hâli (iştibâh) ise eşler arası ilişkiyi haram kılmaktadır. Öyleyse talakın mahallinin muayyen olmadığı tespiti gerçeği yansıtmamaktadır." Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Allah Teâlâ, şeyleri olduğu hâl üzere bilmektedir. Bu nedenle onun ilminde "muayyen olmayan" "muayyen olmayan" şeklindedir, "muayyen" şeklinde değildir. Eğer öyle olsaydı bu cehâlet olurdu. Bu ise Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır. "Muayyen olmayan" hakkındaki Allâh'ın ilmi, onun gelecekte tayin edileceği şeklindedir. Dolayısıyla talakın mahalli olan eşin hangisi olduğu belirlenmeden önce zaten muayyendir, demek mümkün değildir.[146] Hal böyle olunca eşler arasındaki ibâhada herhangi bir sıkıntı yoktur.

Zikredilen birinci itiraz ve cevabı İmam Fahreddin er-Râzî'nin el-Mahsûl'deki anlatımı ile paraleldir. Ancak dikkat edilirse İmam Beyzâvî'nin kanaati, ibâha değil; tahrim görüşüdür. Öyleyse onun bu muhtasar metinde, iddia etmediği bir önermeyi savunmaya çalıştığını söylemek zordur. Bu yüzden itirazın başka ve daha muhtemel bir takririnin olduğu kanaati ağır

[145] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 214-215.
[146] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 215-217.

basmaktadır. İtirazın ikinci takririnde ise bir önceki fer'î mesele ile bunun arasındaki herhangi bir fark bulunmadığı ve dolayısıyla ikinci bir örnek olarak bunu zikretmenin anlamsız olduğu iddiası yer almaktadır. Buna itiraza göre yabancı kadın ile nikahlı eşin karışması örneği ile bu örnek arasında varsayılabilecek tek fark şudur: Önceki örnekte yabancı kadının, yani adama haram olan kadının, hangisi olduğu nefsü'l-emrde muayyendir. Ancak bu örnekte, eşlerden her birinin hem helâl hem haram olma ihtimali taşıdığı ve bu sebeple karışıklık doğduğu varsayılmaktadır. Oysa bu örnekte de Allah Teâlâ, haram olan kadını bilmektedir. Dolayısıyla o kadın Allah'ın ilminde muayyendir. Bu itibarla nefisü'l-emirde haram olanın muayyen oluşu bakımından iki fer' arasında esaslı bir fark kalmamaktadır.[147]

İtiraz, bu şekilde takrir edildiğinde İmam Beyzâvî'nin cevâbı, kendisinin tahrim görüşüyle de uyumlu olarak açıklanabilmektedir. Metinde geçen cevabı tekrar edelim: "Allah Teâlâ, adamın iki kadından birini tayin edeceğini bilmektedir; ancak henüz tayin gerçekleşmediği için, o kadın taayyün etmiş olmaz" Yani, nefsü'l-emrde muayyen olan, "o kadın hakkında talakın vâki olacağı"dır; yoksa "o kadının şu an boşanmış olduğu" değildir.

Sübkî, mukadder itirazın bu şekilde takrir edilmesinde tekellüfün olduğunu ve İmam Râzî'nin anlatımına uygun düşmediğini ifade etmektedir.[148] Diğer önemli âlim İsnevî de Râzî'nin açıklamalarından, onun tahrim değil; ibâha görüşüne meylettiğini ifade etmektedir. Ayrıca ona göre Beyzâvî, *el-Maḥsûl* ve *el-Hâsıl*'da bu bahsin tahrîm görüşünden sonra gelmesi sebebiyle, bunun tahrîme yönelik bir itiraz olduğunu vehmetmiştir. Bu ise derinlemesine değerlendirme yapılmadığı için ortaya çıkan bir yanlıştır.[149] Hâşiye sâhibi Muhammed Bahît ise bu iki eleştiriyi de yerinde bulmamaktadır. Ona göre İmam Beyzâvî'nin tercihi ve anlatımı, Râzî'nin anlatımına zaten uygun düşmek zorunda değildir. Zira İmam Beyzâvî, pek çok meselede Râzî'ye muhalefet etmektedir. Bu, onun tercihlerine zarar verecek bir durum değildir. İkinci olarak, Sübkî'nin takrir ettiği itirazın ikinci ve Minhâc metniyle uyumlu görünen tarzında herhangi bir tekellüf bulunmadığını belirten Bahît, mukadder itirazı Sübkî'nin takririne benzer bir tarzda anlatmaktadır. Yukarıdaki anlatımdan da anlaşılacağı üzere yabancı kadın ile nikahlı eşin karışması meselesi ve muhatabı tayin edilmemiş talak meselesi arasında Allah Teâlâ'nın ilmi açısından fark vardır. İlkinde helal olan kadın ile haram olan kadın baştan bellidir. Ancak

[147] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/115-116.
[148] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/116.
[149] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 218.

ikincisinde, beyan edilene kadar her iki kadın da haram ve helal olmaya muhtemeldir. Bu ihtimallilik de Allah katında bellidir.[150]

Şârihlerden Yûsuf b. Hasan el-Halvâî(ö.802/1399) ise bütün şârihleri yanlışlayarak aslında ortada mukadder bir sorunun olmadığını ve İmam Beyzâvî'nin "Allah Teâlâ, onun iki kadından birini tayin edeceğini bilmektedir; ancak henüz tayin gerçekleşmediği için, o kadın taayyün etmiş olmaz." cümlesini doğrudan sahiplenerek ibâha görüşüne yönelttiği bir itiraz olarak algılamaktadır.[151] Görüldüğü üzere Beyzâvî'nin bir ifâdesi, gelenek için üç farklı anlamla buluşabilmiştir.

Hatırlanacağı üzere İmam Beyzâvî'nin haramlık hükmünün gerekçesi, meseledeki haramlık cihetinin ağır bastığı yönündeki kanaatidir. Muhammed Bahît, buna katılmamaktadır. O, haramlık cihetinin ağır bastığı söylemek için bu haramlığın kesin olması gerektiğini ifade etmektedir. Hâlbuki burada eşlerden her biri helalliğe de haramlığa da ihtimallidir. İşte bu yüzden râcih olan görüş, adamın dilediği eşi ile birlikte olmasının cevâzı ve birlikteliğin tayin sayılmasıdır.

Muhammed Bahît sözlerinin devamında Şâfiîler ile Hanefîler arasındaki belli farklara değinmektedir.Bu farklar zikredildiğinde metinde talakın ric'î mi yoksa bâin mi olduğuna neden değinilmediği anlaşılmaktadır. Zira Şâfiîlere göre talakın bâin olması ile ric'î olması arasında bir fark yoktur. Çünkü onlara göre ric'î de bâin gibi birlikteliği haram kılmaktadır. Hanefîlere göre ise bir adam eşlerinden muayyen olarak birini bâin bir talakla boşar ve sonrasında hangi eşini boşadığını unutursa, boşadığı eşi belli olana kadar eşlerinin tamamı adama haram olur. Öte yandan bir adam eşlerinden muayyen olarak birini ric'î talakla boşar ve sonrasında hangi eşini boşadığını unutursa eşlerinden hiçbiri adama haram olmaz. Cinsel birlikteliğin gerçekleşmesi ile diğer eş için de iddet süresi başlar ve adam o eşine dönebilir. Adam eşlerinden birini sözlü ya da fiilî olarak tayin etmeden eşlerden birinin iddet süresi dolarsa bu durumda, bâin talaktaki gibi, adam tayin edene kadar eşlerin tamamı haram ona haram olur.[152]

Muhammed Bahît, Hanefîlerin meseledeki "unutma" sûreti ile "muhatabı müphem talak" sûretini nasıl ayırt ettiklerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu anlatıma göre, bir

[150] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 216.
[151] Yûsuf b. Hasan el-Halvâî, Şerhu Minhâci'l-Beyzâvî, thk. Muhammed Şenşûrî (by, ts.), 134-135.
[152] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 217.

kimse eşlerinden birini tayin etmeksizin, müphem olarak boşarsa, eşlerinden her biriyle cinsel birliktelik kendisine helâl olur. İddet süresi içinde eşlerinden biriyle birlikte olması hâlinde ric‘at gerçekleşmiş sayılır. Ancak eşlerden birinin iddet süresi sona ererse, bu durumun hükmü, kişinin eşlerinden birini müphem şekilde bâin talak ile boşaması hâliyle aynı olmaktadır. Bunun sebebi, Hanefîlere göre ric‘î talakın iddet süresi boyunca cinsel münasebetin helalliğini ortadan kaldırmaması ve bu süre zarfında gerçekleşen cinsel birlikteliğin ric‘at anlamına gelmesidir. Buna karşılık, müphem olarak verilen talakta iddet süresi, ancak sözlü bir tayinle başlamaktadır.

Bu çerçevede, kişi eşlerinden biriyle cinsel münasebette bulunduğunda, diğer eşleriyle de birlikte olabilir. Önceden birlikte olduğu eş dışında, diğerlerinden biri veya birkaçıyla da cinsel münasebette bulunması hâlinde ric‘at gerçekleşmiş olur ve eşlerinin tamamı kendisine helâl hâle gelir; aralarındaki helâllik talaktan önceki duruma döner.

Şayet kişi, boşadığı eşin kim olduğunu cinsel münasebetten önce veya sonra sözlü olarak tayin ederse, bu tayinle söz konusu kadın muayyen hâle gelir ve tayin tarihinden itibaren iddet beklemeye başlar. Ric‘î talakta, kadının iddeti sona ermedikçe cinsel birliktelik tayin hükmünde değildir. Buna karşılık, muhatabı müphem olan bâin talakta cinsel birliktelik tayin sayılır. Bu durumda kişi eşlerinden dilediğiyle birlikte olabilir; hangisiyle birliktelik gerçekleşirse, talak diğer eş bakımından taayyün eder. Böylece ayrıca sözlü bir tayine ihtiyaç kalmaz; zira tayin fiilen gerçekleşen birliktelik ile hâsıl olmuştur. Bu durum ise kişinin eşlerinden herhangi biriyle cinsel münasebette bulunmadan önce, onlardan birini sözlü olarak tayin etmesine benzemektedir. Sonuç olarak Hanefîler, muhatabı müphem olan talak meselesinde, İmam Râzî’nin *el-Maḥsûl*’de zikrettiği ve er-Râfi‘î’nin tercih ettiği birinci görüşe katılmaktadırlar.[153]

5.3. Mesh Denebilecek Miktardan Fazlasını Meshetmenin Vâcib Olmaması

İmam Beyzâvî son fer‘î meseleyi abdest bâbından getirmiştir: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب، وإلا لم يجز تركه (Mesh adının gerçekleşmesi için asgarî ölçünün ötesinde kalan kısım [zâid] vâcip değildir; zira vâcip olsaydı, onun terk edilmesi câiz olmazdı.)[154] Meseleye giriş yapmadan önce şunu belirtmek gerekir ki Beyzâvî’nin ispat etmek istediği mesele abdestte başın ne kadarını meshetmek farzdır, konusu ile alakalı değildir. Esas tartışma konusunun anlaşılması için meselenin çerçevesini çizmek gerekmektedir. Bu meselenin çerçevesi şöyle

[153] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 217-218.
[154] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuṣûl*, 23.

çizilebilir: Şer'î hükümler içerisinde abdestte yüzün, ellerin ve ayakların yıkanması gibi bazı vâciplerin mikdarı bellidir. Rükûda ve secdede âzâların sükûn bulmasının ne kadar olacağı hususu gibi bazı mikdarlar ise muayyen değildir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela zekâtta vâcip olan koyun yerine deve çıkarılması, temettu' haccında koyun yerine bedene kesilmesi, ihramdan çıkarken başın tamamının tıraş edilmesi; namazda rükünlerin, câiz olan asgarî miktarın ötesine uzatılması; adak olarak koyun adanmışken onun yerine kurban olarak bedene kesilmesi gibi örnekler bu meyanda zikredilebilir. Şâfiîlere göre abdestte başı tamamını meshetmek de ikinci tür vaciplere dâhildir.[155] Dikkat edilirse bu örneklerde mükellef kendisinden talep edilenden daha fazlasını yerine getirmiştir.

Mikdarı belli vâciplerin varlığı ya da yerine geldiği kesin olarak bilinmesi için mukaddime özelliğinde olan fiillerin vücûbu hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak mukadder olmayan vâcip olan asgarî sınırın üstündeki fazlalık hakkında ihtilaf edilmiştir. Soru şudur: zâid olan bu kısım vücûb vasfı ile nitelenir mi nitelenmez mi? Yukarıdaki örneklerde zâid olan bu kısım; "mesh" diye adlandırılabilecek en düşük miktarı aşan kısım, devede koyunun değerini aşan kısım, tıraşta üç kılı aşan kısım ve "âzâların sükûn bulması" konusunda vâcip miktarı aşan kısım olmaktadır.[156]

Birinci görüş: Bu görüşe göre ise belirli bir miktar olarak tayin edilemeyen vâcipte, vâcip miktarı aşan zâid kısım vâcip olarak nitelenmemelidir. Çünkü zâid olan kısmın terki câizdir. Eğer zâid olan kısım vâcip olsaydı, terkine cevaz verilmezdi. Bu görüş, İmam Râzî, takpçileri ve Beyzâvî'nin tercih ettiği görüştür.[157]

Minhâc'ı merkeze alarak yazdığı usul eserinde Ebu'n-Nûr Züheyr, meseledeki asıl-fer' ilişkisinin keyfiyetini şöyle ortaya koymaktadur: Usûlcülerin "vâcip, vücûbu bakımından kendisine tevakkuf eden şey de vâciptir" sözü hem mantûk hem mefhumu muhâlefet anlamlarını taşımaktadır. Bu ifâdenin mantûku, "vâcibin kendisine tevakkuf ettiği şeyin vâcip oluşu"; mefhumu muhâlefeti ise "vâcibin kendisine tevakkuf etmediği şeyin vâcip olmayışı"dır. Bu itibarla, vâcibin gerçekleşmesi için ya da gerçekleştiğinin bilinmesi için zaruri olmayan zâid kısım, mefhûm gereğince vâcip sayılmamaktadır. Mesele özelinde bakılacak olursa zâid olan kısım, vâcibin ne varlığı ne de yerine geldiğinin bilinmesi için mukaddimedir. Öyleyse zâid

[155] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/108.

[156] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/116.
[157] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/107.

olan kısım vâcip değildir. Aslına bakılırsa bu anlatımda da zâid olan kısmın gerçek anlamda "mukaddime" olmadığı vurgulanmaktadır.[158]

Meseledeki "mukaddime"nin çalışmanın başından bu yana anlatılan anlamda bir mukaddime olmadığı meselenin takririne gelen itiraza verilen cevapta da kendi göstermektedir. İtiraza göre vâcip olarak yerine getirilmesi talep edilen fiilde, çoğu zaman bir ziyadelik söz konusu olmaktadır. Bu ziyadelik ise, vâcibin fiilen gerçekleştiğinin, başka bir ifadeyle edâ edildiğinin bilinmesine mukaddime teşkil etmektedir. Eğer söz konusu zâid kısım, vâcibin yerine getirildiğinin bilinmesi için bir mukaddime ise o halde bunun da, dizden bir kısmın örtülmesi gibi vâcip olması gerekmektedir. Bu itirazın cevabında Sübkî, buradaki mukaddime ile kastedilenin, âdeten vâcibin yerine getirilmesi için şart olan mukaddime olmadığını söyler.[159] Örneğin uyluğun örtülmesi emrinin yerine geldiğinden emin olunması için dizin de bir kısmının örtülmesi gerekir. Ancak burada zâid olan kısım, vâcibin yerine geldikten sonraki kısımdır. Yani vâcip o, olmadan da yerine gelmektedir.

Aslına bakılırsa itiraz gayet makuldür. Zira vâcip olan fiilden hemen sonra gelip ona bitişik olmak (gâye) bakımından diz kapağının uylukla ilişkisi ve meshte zâid olan kısmın vâcip olanla ilişkisi benzer gözükmektedir. Ancak cevapta da belirtildiği gibi ilkinde uyluğun örtüldüğünden emin olmak ancak diz kapağının da belli bir kısmını örtmekle mümkündür. Diğer yandan ikincisinde ise Şâfiîler açısından vâcip olan mikdarın gerçekleştiğinden emin olmak için zâid olan kısmı da meshetmek gerekmez. Öyleyse bunun mukaddime olmadığını söylemek gerekir. O hâlde İmam Beyzâvî neden bu fer'î meseleyi mukaddimetü'l-vâcip aslının altında zikretmiştir. Muhammed Bahît, birinci türden; yüzün yıkanmasına nazaran başın da bir kısmını yıkamak, oruca nispetle gecenin de bir cüz'ünde yemek yememek ve uyluğu örtmeye nispetle diz kapağından da bir bölümü örtmek gibi örneklerin mukaddimetü'l-vâcip ile ilişkisi çok vâzıh olduğu için Beyzâvî'nin bunları zikretmediğini kaydetmektedir. Buna mukabil o, âdeten şart olan ve vâcip fiile bitişik hâlde bulunan (gâye) her şeyin vâcip olmayacağını açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu örnek, ihtirâzî bir özellik taşımaktadır.[160]

İkinci görüş: Bu görüşe göre zâid olan kısım da vâcip şeklinde nitelenmelidir. Zira vâcibin yerine getirilmesi, onun tamamını yapmakla gerçekleşir. Dolayısıyla vücûbun, mükellefin uhdesinden sâhıt olması, "küll"e nisbet edilmektedir. Bu durumda vücûbun sâkıt

[158] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/108.
[159] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/116.
[160] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 220.

olmasını bazı kısımlara isnad edip diğer bazı kısımlardan nefyetmek, "tercih bilâ muraccih"e yol açmaktadır. Dahası mademki "küll", küll olmak bakımından terk edilemez kabul edilmektedir. O halde vâcip hakikati, zâidi de içermektedir. Neticede zâid de vâcip sayılmaktadır.[161]

Bu delil, bazı medlullerine dêlâlet ediip bazılarına delâlet etmediği gerekçesiyle nakzedilmeye çalışılmıştır. Zira söz konusu istidlâl, mükellefin vâcip ile zâidi bir çırpıda îfâ ettiği hâllerde geçerli olmaktadır. Meselâ Şâfiîler açısından bakıldığında başın dörtte birinin mesh edilmesi örneği böyledir. Bu örnekte kişi, bir çırpıda gerçekleştirdiği bir fiilde hem vâcip hem de zâidi yapmıştır. Dolayısıyla vâcip olan fiil bir an içinde yapılıvermiştir.Ne var ki, başın bir kısmını önce, kalan kısmını sonra mesh etmek gibi fiilin iki safhaya ayrıldığı durumlarda yahut namazda "âzâların sükûn bulması" örneğinde olduğu üzere vâcibin tabiatı gereği parça parça gerçekleştiği hâllerde zâid hakkında "vâcip onunla edâ edilmiştir" denilememektedir. Bilakis "vâcip, ilk yapılan kısımla edâ edilmiştir" denilmekte; bu durumda da zâid olan kısım vâcip olmamaktadır. Çünkü zâidin terki câizdir; hâlbuki vâcip terk edilemez.[162]

5.3.1. Hânefîlerin Meseleye Bakışı

İsnevî şerhine hâşiye yazan Muhammed Bahît, Hanefîlerin zâid olan kısmın vâcip olarak nitelenmesi meselesine nasıl baktıklarını anlatmaktadır. Buna göre şayet nassın talep ettiği fiil "az olarak da çok olarak da" ile gerçekleşebilen "fiilin mâhiyeti" ise ve zâid olan kısım da vücûbu gerektiren nassın delâlet ettiği kapsamına giriyorsa, şu hâlde zâid kısmın yapılması da vâcip olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla mükellefin yerine getirdiği fiilin tamamı vâcip olarak değerlendirilir ve bu fiil karşılığında kişi, vâcip sevâbı alır. Mesela namazda kıyamda iken farz olan miktardan daha fazla kıraat ederse, Kur'an-ı Kerîm'in tamamını bile okumuş olsa, kıraatin tamamı farz olarak eda edilmiş olur. Çünkü burada talep edilen şey mutlak olarak kıraat mahiyetidir. Bu mâhiyet az olan misdakları için de çok olan misdakları için de geçerlidir. Bu hüküm, kişinin rükûyu ve secdeyi vâcip olan miktardan daha fazla yaptığı hallerde de aynıdır.[163]

İkinci olarak, şayet vücûbu gerektiren nassın delâleti, zâid olan kısmı kapsamıyorsa sadece nassın vücubunu gerektirdiği kısım farz olarak vâki olur. Başın tamamını mesh etmek,

[161] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/108.
[162] Ebü'n-Nûr Züheyr, *Uṣûlü'l-fıḳh*, 1/108.
[163] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 221.

aşık kemiğinin üst kısımları veya dirseklerden sonraki kısımları yıkamak gibi örnekler, bu şıkka dahildir. Örneğin ilkinde farz olan, başın dörtte birini mesh etmek, diğerlerin de ise aşık kemiğini ve dirseklere kadar olan kısmı yıkamaktır. Zâid olan kısım ise nâfiledir.[164]

5.3.2. Şâfiî Mezhebinde İhtilafın Semeresi

Vâcip yerine geldikten sonraki zâid kısma dair ihtilafları dinledikten sonra bu kısmın vâcip olarak tavsif edilip edilmemesinin ne gibi bir semeresi vardır, sorusu akla gelmektedir. Tâceddin es-Sübkî'nin fenkale olarak aktardığı bu soru üzerine kendisi, ihtilafın pratik sonuçlarının görüldüğü suretleri aktarmıştır. Birinci sonuç uhrevî bir mahiyet arz etmektedir. Şöyle ki ikinci görüşe göre zâid olan kısım vâcip diye nitelendiği için sahnede, diğer görüşe kıyasla daha fazla vâcip olmaktadır. Vâcibin, yani farzın sevabı ise nafileden daha çoktur.[165]

İkinci olarak, bilindiği üzere eğer bir kimsenin kırk tane koyunu varsa bunun için bir koyunu zekât olarak vermesi vaciptir. Bu kişi, zekât olarak vâcip olan koyun yerine bir deveyi muaccel olarak, yani daha zekât verme vakti gelmeden verse; ancak daha sonra nisabın telef olması veya kendisine zekât verilen fakir kimsenin, zekât vâcip olana kadar zenginleşmesi gibi sebeplerle deveyi geri alacak olsa olsa bu durumda: a) Eğer "devenin tamamı farz olarak vaki olmaktadır" görüşü tercih edilirse, devenin tamamı geri alınmalıdır. b) Eğer "Devenin bir kısmı farz olmaktadır; o kısım da devenin yedide biridir" denirse sadece yedide birlik kısım geri alınabilir. Geri kalan kısım ise nâfile (tetavvu') kabilinden olur ve rücû söz konusu olmamaktadır. Zira nâfilede rücû hakkı yoktur.[166]

İhtilafın semeresinin görüldüğü üçüncü suret, ikincisi ile bağlantılıdır. Şöyle ki, devenin nisabının beş olduğu; yani beş deveden önce zekâtın gerekmediği hususunda icmâ vardır. Diğer taraftan yirmi dört deveye kadar olan kısım için ise küçükbaş hayvanın zekât olarak vâcip olacağı da bilinmektedir. Deve sayısı beşe ulaştığında bir koyun vâcip olur; develerin sayısı on oluncaya kadar sadece bir koyun vaciptir. On deve için iki koyun, on beş devede üç koyun ve yirmi devede de dört koyun vâcip olmaktadır. Develer, yirmi neşe ulaştığında ise iki yaşına girmiş dişi bir deveyi zekât olarak vermek gerekir.[167]

---

[164] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 221.
[165] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/116-117.
[166] Nevevi, *el-Mecmu*, c.1 s.403,
[167] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/116-117.

Bu çerçevede tartışma şu noktada ortaya çıkmaktadır: Beş deve için vâcip olan bir koyun yerine deve çıkarılması hâlinde, bu devenin tamamı mı "farz" olarak vaki olmaktadır, yoksa yalnızca vâcip miktara tekabül eden kısmı mı farz sayılmaktadır. Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre, mükellef koyun ile deve arasında muhayyer kılındığından, hangisini çıkarmışsa onun tamamı vâcip olarak gerçekleşmektedir. İkinci görüşe göre ise devenin yalnızca "vâcip miktara tekabül eden payı" farz olmakta; geri kalan kısmı ise tetavvu' sayılmaktadır.[168]

İhtilafın semeresi, özellikle sonradan rücu imkânının doğduğu hâllerde ortaya çıkmaktadır. Meselâ mükellef, vâcip olan koyun yerine deveyi peşinen vermiş; ardından nisabın helâk olması yahut fakirin müstağni hâle gelmesi gibi bir sebeple rücû gündeme gelmişse: a) Birinci görüş esas alındığında devenin tamamına rücu mümkün olmaktadır. b) Buna karşılık ikinci görüş esas alındığında, sadece farz sayılan paya rücu edilmekte; teberru sayılan kısımda ise rücu söz konusu olmamaktadır. Bu suretle, zâidin farz mı yoksa nâfile mi olduğu tartışması, rücuun kapsamı bakımından pratik bir sonuç doğurmaktadır.[169]

5.4. Tâceddin es-Sübkî'nin Verdiği Örnekler

Şârihlerden Sübkî, mukaddimetü'l-vâcip meselesinin sonunda bu meseleye dair pek çok fıkhî suretin düşünülebileceğini kaydetmektedir. Ardından örnek olarak aşağıda yer alan üç sureti vermekte ve daha fazlası için *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* kitabına yönlendirmektedir. Daha sonra da meselenin başında zikrettiği المیسور لا یسقط بالمعسور(Güç yetirilebilen şey, güç yetirilemeyen şey ile sâkıt olmaz) kaidesine dair altı örnek daha zikretmektedir. Bu kaidenin mukaddimetü'l-vâciple açık ve doğrudan bir bağlantısı yoktur. Onun için burada yalnızca meselemizle alakalı örnekler zikredilecektir.[170]

5.4.1. Malın Teslim ve Bedel Masrafları

Bir satım işleminde malın müşteriye teslim edilmesi satıcıya aittir. Satıcının malı teslim edebilmesi için gerekli olan ölçü (keyl) veya tartı masraflarını satıcı ödemesi gerekir. Çünkü bunlar teslim vazifesinin îfâ edilebilmesi için mukaddime kabilindendir. Öte yandan alıcının malın semenini teslim etmesi vaciptir. Altın veya gümüş cinsinden olan semenin tartılması ise

[168] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmûʿ şerḥu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîʿî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 1/403.
[169] Nevevi, *el-Mecmu*, 5/397-398.
[170] Sübkî, babası Takıyyüddîn es-Sübkî'nin sebep, şart ve rükünden (cüz') bahsederken fiilin tamamı yerine getirilemese de güç yetirilebilen rükünlerin yapılması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Tâceddin es-Sübkî, konunun sonuna bu kaide ile alakalı örnekleri de eklemiştir. Bkz. Sübkî, *el-İbhâc*, 1/118.

teslim için şarttır. Dolayısıyla semenin tartı masrafları da alıcıya aittir. Bunun yanı sıra altın veya gümüş cinsinden olan semenin kalitesinin belirlenmesi (nakd) ile ilgili masrafların kime ait olacağı hususunda ise bazıları masrafları satıcıya, bazıları da müşteriye ait olacağını söylemişlerdir.[171]

5.4.2. Yeri Bilinmeyen Necasetin Temizlenmesi

Bir kimse, bedeninde veya elbisesinde bulunan necasetin yerini bilemezse, taharetin sahih olması için tamamını yıkamakla mükellef olmaktadır. Çünkü bu sûrette kişinin necasetten berî olduğundan emin olması, ancak bedenin veya elbisenin tamamı yıkanmasıyla mümkündür.

5.4.3. Binit İçin Eyer ve Donanım

Bir kimse, bir bineği mutlak olarak kiralarsa ve eyer, kayış veya palan gibi teferruatı belirtmezse bu durumda binmenin bu unsurlar olmaksızın mümkün olmaması sebebiyle, bunların temini kiraya verenin üzerine düşmektedir. Çünkü kiralanan menfaat, ancak bu araçlarla tamamlanmaktadır.

6. Sebep ve Şart Kavramlarında Kat'î-Zannî Ayrımı

Mukaddimetü'l-vâcip meselesindeki deliller tartışıldıktan sonra konuyu tahlil sadedinde bazı okuma çerçeveleri geliştirilebilir. Bunlardan biri vâcip ile mukaddimeleri arasındaki irtibatın mahiyeti hakkındadır. Mesele tartışılırken bu irtibatın kaynağı ve onun hükme etkisi üzerinde durulmuş; şer'î, âdî ve aklî sebep ve şart ayrımları yapılmıştır. Ancak üzerinde durulması gereken bir başka konu da vâcip ile mukaddimeleri arasındaki irtibatın şiddeti yahut derecesidir. Usûlcüler sebep ve şart kavramını tarif ederken vâciple mukaddimeleri arasındaki irtibatı sıkı bir şekilde kurabilmek adına "varlığı müsebbebin varlığını, yokluğu ise onun yokluğu gerektiren şey" gibi kesin bir irtibatı tasvir etmişlerdir. Peki acaba bu irtibatı, özellikle bizim bilgimiz açısından dereceli olarak düşünmek mümkün müdür? Nitekim bu mevzu, vesile-maksad ilişkisi bağlamında değerlendirilen konulardandır. Vesileler, maksada ulaştırma derecesi bakımından birbirinden farklı mertebelerde bulunabilir. Kimi vesileler kesinlikle maksada götürürken, kimisi çoğunlukla maksad olan fiili gerçekleştirir. Bazı vesileler ise maksadını nadiren gerçekleştirenler olarak zikredilmiştir. Bu üç tür vesileden maksada kesin olarak götüren vesile için doğrudan içki üretimi yapmanın içki içmeye ve yemeğe zehir

[171] Sübkî, *el-İbhâc*, 1/117.

katmanın yiyenin zarar görmesine vesile oluşu örnek verilmiştir. İkinci grup vesilelere örnek ise içki üretimi yapan kimseye üzüm satışı yapmaktır. Meşrû bir maksada yönelik vesile için ise yolculuğa çıkma örneği verilebilir. Bu, hac ibadetinin yerine gelmesine vesile olmaktadır. Son olarak maksadını nadiren gerçekleştiren vesileler için, kimsenin pek gelip geçmediği yerlere kuyu kazma ve üzüm üretimi yapma örnekleri zikredilmiştir. [172] Bu itibarla, vâcip ile mukaddimeleri arasındaki irtibatın kuvveti ele alınırken, yalnızca irtibatın varlığına değil, maksada ulaştırma derecesine de dikkat etmek gerekir.

Sebep kelimesinin yukarıda geçen tarifi ve usûlcülerin bu bağlamda verdiği örnek göz önüne alındığında sebep ve şart kavramlarının "tam ve muntazam" bir ilişki ifade ettiği izlenimini güçlenmektedir. Ne var ki sosyal gerçekliğin akışı içinde, özellikle âdî sebep ve şartlar alanında, bu ilişkinin her zaman aynı sertlikte tecelli etmediği de gözden kaçırılmamalıdır. Zira âdî şartlar çoğu zaman tek bir unsurla değil, birbirine eklemlenen birçok unsurun meydana getirdiği bir zeminde kendini göstermektedir. Hatta sebep ve şartların kaotik bir şekilde var olmasının yanında sahnede yerine gelmesi gereken birçok vâcibin bulunduğu ve bunların mukaddimelerinin birbiriyle bazen tearuz hâlinde olduğu da düşünülmelidir. Bağlantısallığın yüksek bir seviyede olduğu böyle bir zeminde sebep ile müsebbeb, şart ile meşrût arasındaki irtibatın derecelilik arz etmesi gâyet mümkündür.

Bu noktada vâcip ile mukaddimeleri arasındaki ilişkiyi kat'î-zannî ayrımı üzerinden düşünmek mümkündür. Kat'î sebep veya şart tasavvur edildiğinde bu, İmam Beyzâvî ve şârihlerin verdiği örneklere uygulanabilir. Zira örneğin üzerine hac vâcip olan bir kimsenin ilgili mesâfeyi katetmesi 'âdeten kat'î bir şarttır. Öte yandan hangi namazı kaçırdığını unutan bir kimse için bütün namazları kılmak, kaçırılan namazın kesin olarak bilinmesinin mukaddimesidir ve sonucunu kat'î olarak doğurmaktadır. Bunun yanında mukaddimenin vâciple ilişkisinin zannî seviyede olması da varsayılabilir. Meselâ namazın şartlarından biri kıbleye dönmektir. Kişinin kıblenin yönünü bilmediği durumda kıbleye isâbet ettiğini zannî olarak bilmesi talep edilmiştir. Dolayısıyla mükellefin teharrî yapması, yani kıblenin hangi tarafta olduğunu araştırması gerekmektedir. Bu örneklerden şu anlaşılmaktadır: İmam Beyzâvî, mukaddimeyi ikiye ayırmıştır: "vâcibin mukaddimesi" ve "vâcibin yerine geldiğinin bilinmesinin bağlı olduğu mukaddime". İkinci tür mukaddimede "bilinmesi" ifadesi yakîn derecesinde de zann-ı gâlib derecesinde de düşünülebilir. Şârinin kesin bilgi seviyesini mi yoksa

[172] Fetullah Yılmaz, *İslâm Hukukunda Vesâil-Makâsıd İlişkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 44-45.

zannî bilgiyi mi itibara aldığı konusu, her tikel mesele ve surette ayrıca ele alınmalıdır. Dolayısıyla bu konu daha çok fürû fıkıhta incelenmelidir. Ancak burada, meselenin esasına ilişkin bir müzakere yürütülmesi önemlidir.

Sonuç olarak, şeriatın kat'î bilgi talep ettiği durumlar bulunduğu gibi, zann-ı gâlib ile iktifanın meşru görüldüğü durumlar da vardır. Dolayısıyla burada iki katmanlı bir değerlendirme ihtiyacı vardır: 1) Vâcibin edâsına götürme bakımından mukaddime ile vâcibin irtibatının kuvvetli olup olmaması. 2) Şeriatın o alanda bilgi ve isabet bakımından aradığı seviye. Birincisi, sebep-şart ilişkisinin sosyal gerçeklikteki karmaşık yapısını dikkate almayı gerektirmektedir. İkincisi ise şeriatın muteber saydığı bilgi seviyesine göre hareket etmeyi sağlamaktadır.

7. Vâcibin Türleri Bağlamında Mukaddimetü'l-vâcip

Vâcibin çeşitlerinin anlatıldığı ilk bölümde, söz konusu ayrımların meseleyi tahlil ve müzâkere etmede yardımcı olacağı vurgulanmıştı. Buna göre mukaddimetü'l-vâcip terkibindeki vâcibin hangi türden olduğunu düşünmek, meseleye farklı bir boyut kazandıracaktır. Hatırlanacağı üzere vacipler genel olarak kifâî- aynî, muayyen-muhayyer, muhadded-gayri muhadded ve mu'akkat gayri mu'akkat olmak üzere dört tasnif altında incelenmektedir. Kanaatimizce bu ayrımlardan, mukaddime meselesine dair en özgün perspektif kifâî-aynî ayrımı üzerinden olmaktadır. Aşağıda bu ayrımlar bağlamında mukaddimetü'l-vâcip düşünüldüğünde ne gibi neticeler ortay çıkabilir, sorusu üzerine kafa yorulacaktır.

Kifâî vâcibin örneklerinden birisini hicrî altıncı asrın önemli sîmâlarından İzzüddîn b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* isimli eserinde zikretmiştir. Bid'at çeşitlerinden bahseden müellif, bazı bid'atlerin vâcip sayılabileceğini söylemiştir. Buna dört örnek vermiştir. Örneklerden ilki, Allah'ın kelâmının ve Hz. Peygamberin sözünün kendisiyle anlaşıldığı nahiv ilmi ile meşgul olmaktır. Bu, vâciptir. Zira şeriatı muhafaza etmek vaciptir. Onu muhafaza etmek ise ancak nahiv ilminin bilinmesiyle mümkün olur. Dolayısıyla nahiv ilmi ile iştigal etmek kifâî bir vâcip olur. Devamındaki örnekleri de bu istidlal üzerine bina eden İzzeddin b. Abdüsselâm, kitap ve sünnetteki garîb lafızların ezberlenmesi, fıkıh usulünün tedvin edilmesi ve cerh-ta'dîl konusunda konuşulmasının da benzer gerekçelerle kifâî vâcip olduğunu söylemiştir. Şeriatı muhafaza etmenin ise ancak bu gibi şeylerle mümkün olacağının altı çizer. Görüldüğü üzere, bir ilmin öğrenip geliştirilmesi başka bir kifâî vâcibin

‘âdeten mukaddimesi olması cihetiyle vâcip olmuştur. Onun bu düşüncesini paylaşan pek çok fakih vardır.[173]

İzz b. Abdüsselâm’ın fıkıh usulünü tedvin etmeyi mukaddimetü’l-vâcip üzerinden vâcip görmesini “Sebep ve Şart Kavramlarında Kat’î ve Zannî Ayrımı” başlığı altında bahsedilen hususla sentezlemek mümkündür. Şeriatı muayyen vâcip miktârını aşan bir surette muhafaza etmenin mukaddimesi fıkıh usulünün tedvinidir. Ancak aradaki bu ilişkinin kat’î mi yoksa zannî mi olduğu tespit edilmelidir. Bu noktada Asım Cüneyd Köksal “*Usûlü’l-fıkhın Mahiyeti ve Gâyesi*” çalışması meseleye bu yönüyle ışık tutmaktadır. Köksal, fıkıh usulünün temelde, beş tane gâyesinin olduğunu ifade etmekte; bunların hepsini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu gâyeler fıkhî hükümler elde etmek; mensub olunan mezhebin görüşlerini sistemleştirmek, meşrulaştırmak ve mezhebi savunmak; İslâmî ilimlere metodolojik bakımdan örnek olmak, İslam toplumunun kurucu ilkelerini ve kıymet hükümlerini muhafaza etmek; toplumda hukûkî istikrarı sağlamak, din ve hukuk alanının, siyâsî alanın müdahalesinden bağımsız olarak faaliyette bulunmasını temin etmektir.[174] Fıkıh usulünün gâyelerinde hangilerinin “şeriatı muhafaza etmek” kifâî vâcibine ne kadar katkıda bulunduğu değişkenlik gösterebilir. Ancak toplamda aradaki ilişkiyi kat’î seviyeye çıkaracak bir şart-meşrut ilişkisi olduğunu söylemek işten bile değildir.

Kifâî vâcip ile bu vâcibin mukaddimesi arasındaki irtibatı inkişâf ettiren önemli bir tahlil de kelamî bağlamda karşımıza çıkmaktadır. İmam Gazâlî *el-İktisâd fi’l-i‘tikâd* isimli kelam kitabının imâmet bahsinin başında, müslüman bir toplumda “devlet düzeni”nin var olmasının sadece pratik ihtiyaçlar sebebiyle değil şer‘an da vâcip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu vücûp, ümmetin icmâıyla temellendirilebileceği gibi “mukaddimetü’l-vâcip” üzerinden de ispat edilebilir. Bu yaklaşıma göre din işlerinin intizamı, şeriat sahibinin kat‘î maksadıdır ve bu maksat, marifet ve ibadetle tahakkuk etmektedir. Marifet ve ibadetin sürdürülebilirliği ise beden sıhhatinin korunmasına, hayatın devamına, giyim, mesken ve azık gibi zarurî ihtiyaçların teminine ve bu zarurîlerin emniyet altına alınmasına bağlıdır. İnsan; canı, bedeni, malı ve geçimi hususunda emniyetin temin edilmediği bir zeminde vaktini kendisini korumaya ve rızkını galebe yollarıyla elde etmeye hasredeceğinden, ilim ve amelle iştigal etmeye vakit bulamayacaktır. Bu sebeple dünya nizamı, ihtiyaç ve zaruret düzeyindeki hayat şartlarının ve

[173] İzzeddîn b. Abdisselâm, *Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî meṣâliḥi'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Saʿd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991), 2/204; Nevevî, *Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 3/22; Karâfî, *el-Furûḳ*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1418/1998), 4/219.
[174] Köksal, *Usûlü'l-fıkhın Mahiyeti ve Gâyesi*, 138-160.

emniyetin tesis edilmesi anlamında, din nizamının şartı konumundadır. Dünya nizamının ve emniyetin intizamı ise itaat edilen bir otorite olmaksızın gerçekleşmemektedir. Zira otorite boşluğu uzadığında kargaşa yayılmakta, şiddet umûmîleşmekte, üretim ve meslekler kesintiye uğramakta; insanlar ibadet ve ilme yönelme imkânını kaybetmektedir. İşte bu tespit sebebiyle din ile siyasî otorite ikiz kardeşler gibi birbiriyle irtibatlı görülmüştür.[175] Sonuç itibariyla din devlete bağlıdır; bu sebeple devlet nizamını vücuda getirmek dinin yaşanması için mukaddime olmuş olur. Böylece imametin vücûbu, ümmet düzeyinde kifâî bir vâcip olarak sabit olmakla birlikte, bu kifâî vâcibin temellenmesi mukaddimetü'l-vâcip kaidesi üzerinden ispat edilmiş olur.

İzz b. Abdüsselâm, *Ḳavâʿidü'l-aḥkâm*'da meseleyi mukadder ve gayri mukadder ayrımına bağlayacak önemli bir ifadede bulunur. O, kifâî vâcip olduğunu söylediği şeriatı muhafaza etmeyi, "müteayyın miktarı aşan kısım bakımından" şeklinde kayıtlamıştır.[176] Buna göre her ferdin üzerine taayyün etmiş "şeriatı koruma" vazifesi vardır. Bu bağlama ve mükellefin durumuna göre değişiklik gösterebilir. Ancak nahiv ilminin öğrenip geliştirilmesi, fertler üzerine taayyün eden miktardan daha fazla sorumluluk gerektirir. Yani bu işte ihtisas yapan kimselerin bulunması gerekir. Neticede bu örnekte gayri mukadder vâcibin mukaddimesi kifâî vâcip olarak karşımıza çıkmıştır.

İmam Beyzâvî'nin ve şârihlerin verdiği örnekler daha çok muayyen vâciplerin mukaddimeleri hakkındadır. Muhayyer vâciplerin mukaddime ile olan ilişkisini ise meşhur yemin kefâreti örneği üzerinden inceleyebiliriz. Sözgelimi yeminini bozan kişi âyette zikredilen üç ihtimal arasında muhayyerdir. "… Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır…"[177] Bu üç ihtimalden her birinin sebep ve şartlarının kabaca ikişer tane düşünüldüğünde mükellefin seçeneği altıya çıkmıştır, diye düşünülebilir. Ne var ki bu kaba matematik, vâcibin yerine gelmesi hususunda işe yaramamaktadır. Çünkü varsayımımızdaki altı mukaddime birbirinden bağımsız, tek başına durmamaktadır. Aksine vâcip olan seçeneklerden her birinin yerine gelmesi kendi sebep ve şartlarının paket olarak îfâ edilmesine bağlıdır. Sübkî'nin fiilin varlık şartlarını ele alırken kullandığı *cümletü mâ yetevakkafu aleyh* ifâdesi burada anlam kazanır. Yâni bir fiilin varlık

[175] Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2004), 128.
[176] İbn Abdisselâm, *Ḳavâʿidü'l-aḥkâm*, 2/204.
[177] el-Mâide 5/89.

koşullarının tamamı yerine gelmedikçe o fiil yerine getirilemez. Bu, muayyen vâcipte gâyet anlaşılabilir ve basit bir nokta iken muhayyer vâcipte daha da önem kazanır. Şöyle ki mükellef, sözgelimi altı seçenekten rastgele iki tanesini yerine getireyim deme şansını kaybeder. Çünkü rastgele seçeneklerin seçilmesi durumunda asıl vâciplerin yerine gelmeme riski ortaya çıkar. Onun yapması gereken asıl vaciplerden birini seçip onun mukaddimelerini bir bütün hâlinde yerine getirmektir. Ayrıca muhayyer vâcipte mükellefin birden fazla vâcibi yerine getirme imkânı bu dediğimize zarar vermemektedir. Zira bu durum onun kapasitesi ile alakalıdır.[178]

8. Mukaddimenin Vücûbu Meselesinde Hüsün-Kubuh Problemi

Mukaddimenin vücûbu tartışmasında ortaya çıkan temel problem, Beyzâvî'nin "Mukaddimenin vücûbu, lafzın zâhirine aykırılık teşkil etmemektedir." meyânında verdiği cevapla başlamıştı. Burada problem; lafzın, mukaddimenin vücûbuna aykırılık teşkil etmemesinin delâletin bi'l-fiil gerçekleşmesi için yeterli olmamasıdır. Öyleyse şer'î hitapla bağlantısı kopmuş bir vücûp alanı ortaya çıkmış olur. Bu boşluk Eş'arî hüsün-kubuh düşüncesi açısından problemli durmaktadır. Zira Eş'ârîlere göre bir şeyin aklen zarûrî olması şer'î vücûp için yeterli değildir. Bu, onların meşhur bir aslıdır. Söz konusu boşluğu kapatmaya biraz daha yaklaşan açıklama yine İmam Beyzâvî'den gelmektedir.

Beyzâvî'nin *Mirsâdü'l-ifhâm*'daki açıklaması ile bu problem kısmen ortadan kalkmıştır. Şöyle ki hatırlanacağı üzere orada Beyzâvî, lafzın iltizâmî delâlet yoluyla mukaddimenin vücûbuna delâlet ettiğini; aradaki bu telâzümün delilinin ise vâcibin sıhhatinin mukaddimeye bağlı bulunması olduğu belirtmiştir. Ona göre bu lüzum, mantıkçıların şart koştuğu zihnî bir lüzum değildir. Zira çoğu usûlcü ve belâgatçı lâzım ile melzûm arasında telâzüm ilişkisinin varlığı için örfî lüzumu yeterli görmüştür. Aslına bakılırsa dilsel delâlete dair bu anlayış; Kur'an-ı Kerîm'in ve Hz.Peygamber'in sözlerinin, muhataplarının konuştuğu doğal dille uyumlu olduğu düşünülürse gayet makul gözükmektedir.

İmam Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî'* isimli meşhur eserinde bu hususa işâret etmektedir. Kazvînî'nin iltizâmî delâlette zihnî lüzum şartını şerhederken müellifin "zihnî lüzum"dan maksadının, mantıkçıların muteber saydığı "lüzûm-i beyyin" türünden apaçık ve

[178] Mu'akkat ve gayri mu'akkat vâciplerin mukaddimeleri ile irtibatı hakkında şunlar söylenebilir: Özellikle müvessa' ve mudayyak vacipler için verilen en yaygın örnekler öğle namazı ve ramazan orucu düşünüldüğünde, meselenin bu başlık alttında dile getirilecek farklı bir boyutunun olmadığı anlaşılır. Zira İmam Beyzâvî ve diğer usulcüler şer'î şart için zaten abdestin namaz için mukaddime olması örneğini vermişlerdir. Belki bu vâcip türleri zamanla irtibatlı olduğu için "Mukaddimenin edâsının vücûbu ne zaman sâbit olur?" sorusu üzerinden mesele tahlil edilebilir.

kendinde zorunlu bir lüzum olmadığını belirtmektedir. Bunu da "ولو لاعتقاد المخاطب بعرف عام" kaydıyla ifade etmektedir. Buna göre lüzum, sırf mantıkî bedâhetle sabit olan bir zorunluluk olmayabilir. Aksine telâzmün varlığı için muhatabın, örf-i âmm sebebiyle oluşmuş belli kabul ve inançlara dayanarak zihninde kurduğu bir lüzum da yeterlidir. Hatta bu örfî lüzûmun dahi "ağlabî" olması; yani lafzın bütün kullanımlarında değil, çoğunlukla akla gelen manası olması, telâzümün varlığından söz etmeye kâfidir.[179]

Öyleyse bu açıklama, problemi belli oranda çözmektedir. Yani vâcibin delili, yakın mukaddimesinin vücûbuna delâlet ettiği gibi "örfî" sayılabilecek mukaddimelerine de delâlet etmektedir. Dolayısıyla dilsel delâlet üzerinden şâriin örfî lâzımlara da itibar ettiği söylenebilir. Örneğin bir öğretmen, öğrencisine tahtayı silmesini emrettiğinde bu emir, öğrencinin tahtaya mekânsal olarak intikâli, silgi veya silgi yerine geçebilecek bir âleti eline alması gibi hususları örfen gerektirebilir. Tahtayı silme fiilinin yakın mukaddimesi silme aletinin ele alınması iken daha uzak mukaddimeleri ise mekânsal intikal gibi hususlardır.

İltizâmî delâlette lüzumun şartları bağlamında, İmam Beyzâvî'nin pozisyonu kabul edilse bile, sonuçta bu iltizâmî medlûllerin bütün mukaddimeleri kapsaması sınırlı kalmaktadır. Çünkü bir mukaddimenin vâcibin örfî lâzımı dolayısıyla vâcip olduğunu düşünebiliriz. Peki o mukaddimenin varlığının bağlı olduğu mukaddime de vâcip olmaz mı? Bu anlatıma göre olması gerekir. O halde mukaddimeler zincirinin tamamına baştaki emir lafzının sadece lafzî olarak delâleti her aşamada biraz zayıflar ve artık örfî lüzumdan bahsedemez hâle geliriz. Bunu bir örnekle somutlaştırmak mümkündür. İzz b. Abdüsselâm'ın fıkıh usulünün tedvin edilmesi ile alakalı ictihâdı düşünüldüğünde "şeriatı muhafaza etme" vâcibinin, fıkıh usulü ilminin tedvin edilip geliştirilmesine bağlı olduğu kabul edilmiştir. O halde vâcibin delili, o vâcibe götüren mukaddime sayılan fıkıh usulünü tedvin etmeyi, iltizâmî yolla gerektirmektedir. Buraya kadar bir sorun yoktur. Bu aşamadan sonra fıkıh usulünü tedvin edip geliştirmenin bağlı olduğu başka mukaddimelerin de varlığı düşünülebilir. Meselâ, fıkıh usulü birikiminin tedris edilmesi, bu tedris için talebelere uygun çalışma ve öğrenim koşullarının sağlanması gibi farklı pek çok mukaddime mülahaza edilebilir. Bu örnekleri zikretmemizin sebebi örneklerin hususiyetlerinden çok "mukaddimeler" alanının karmaşık olması, özellik sosyal bilimler birikimine muhtaç ve çalışılması gereken aklî bir saha olduğunun altını çizmektir. O zaman şâriin bu aklî sahayı da itibara aldığını gösterecek ve lafzın delâletini de içine alan terkîbî bir delile ihtiyaç vardır. Çünkü mukaddimetü'l-vâcip kaidesi küllî bir kaidedir hem teselsül eden

[179] Saʿdeddîn et-Teftâzânî, *Muḫtaṣarü'l-meʿânî* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, ts.), 2/9.

bütün mukaddimeleri hem de mukaddimenin bütün türlerini kuşatır. O halde bu aşamada İmam Beyzâvî'nin delilinden ilhamla terkîbî bir delil üreterek Eş'arîler açısından hüsün-kubuh problemini tamamen ortadan kaldırmaya çalışabiliriz.

Problemi vaz' ederken emir lafzının örfî lâzım sahasına delâlet ettiğini kabul etmiştik. Mukaddime silsilesini düşündüğümüzde örfî lâzımların etkisinin azalıp zayıfladığı yerde aklî lâzımlar kendini hissettirmeye ve göstermeye başlar. Aklî levâzımın bu zuhuru irdelendiğinde "akıl" lafzına dair dildeki mücmel kullanımlar, vaz'edilen problemin kaynağı gibi gözükmektedir. Zira "aklî delil" ya da "aklî lâzım" gibi terkiplerden akla atfedilen rol bazen "peygamber gelmemiş olsaydı da idrak edilebilecek olan mâna, şer'î hitaba muhtaç olmaksızın idrâk edilen şey" gibi anlamlar anlaşılmaktadır. Bu manada akıl, verilen yargının kaynağı olmaktadır. Öte yandan, "aklî lâzım" ifâdesindeki akıl, şer'î hükmü doğrudan vaz'eden bir kaynak şeklinde değil; hitaptan elde edilen mânâlar arasında telif ve intikal sağlayan bir idrâk vâsıtası olarak konumlandırılabilir. Bu tasvir aklın hüküm kurucu olmaktan ziyade hitabın delâletlerinden doğan mânâları bir arada düşünerek aralarındaki telâzumu görünür kılma işlevi gördüğünü ifade eder.

Bu aşamada problemin çözümüne gidecek yolda önemli bir kavrama işâret etmek gerekir: nefsü'l-emr. Cürcânî *et-Ta'rîfât*'ta şöyle der: "Nefsü'l-emr, her şeyin suretlerini, küllîlerini ve cüz'îlerini, küçüklerini ve büyüklerini, icmâlen ve tafsîlen kuşatan; ister aynî (hâricî) olsun ister ilmî olsun, zâtî ilimden ibarettir."[180] Yâni nefsü'l-emr, birden fazla mânânın birlikte sabit olduğu ve tenakuzun kabul edilemeyeceği bir zemindir. Gerçekliğin kendisidir. Dolayısıyla nefsü'l-emrde var olan şeyler, birbiri ile tenakuz hâlinde bulunamazlar.

Nefsü'l-emr kavramı çerçevesinde çözüm, şer'î hitaptan elde edilen iki mânânın birlikte korunması üzerinden takrir edilebilir. Birinci mânâ, lafzın medlûlü ile ilgilidir. Buna göre meşrûtun vücûbu, vakit açısından tahsis edilmeksizin mükellefin zimmetine mutlak olarak taalluk eder. İmam Beyzâvî'nin söylediği üzere mutlak vücûp bütün medlûllerine delâlet eder. Bu itibarla aklın idrak edeceği ilk mânâ, hitabın delâletinden elde edilen "vücûbun mutlak taalluku"dur. Bu lafzın iltizâmî delâleti gereği, mukaddimelerden belli bir kısmının vücûbu sağlanmış olur. İkinci mânâ ise şâriin teklīf bi'l-muhâli vâki kılmadığı bilgisidir. Bu da şer'î hitaplardan bilinen bir vakıadır. Yani "muhale teklif vâki olmamıştır" bilgisi, aklın bağımsız bir

[180] Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, 244.

medlûlü şeklinde değil, şer‘î beyanların ve şer‘î tecrübenin bildirdiği bir çerçeve olarak ele alınır. Böylece ikinci mânânın kaynağı da müstakil akıl değil şer’î hitap olur.

Akıl, bu iki şer’î mânâyı birlikte nazara aldığında, nefsü’l-emrde çelişkinin imkânsızlığı ilkesi sebebiyle mukaddimenin vücûbuna intikal eder. Bu iki mânâyı birlikte muhafaza etmeyi sağlayacak bir telife yönelir. Bu telifin neticesi, mukaddimenin en azından bu çelişkiyi kaldıracak tarzda vâcip görülmesidir. Bu intikal ile hem mutlak vâcibin gereği muhafaza edilir hem de şâriin muhale teklifi vâki kılmadığı şer’î bilgisine muvafık bir durum oluşmaktadır. Yan, aklî lazımlar da şâriin dikkate aldığı bir hüviyet kazanmıştır. O hâlde hüsün-kubuh meselesindeki Eş’arî anlayışa uygun bir delil kurgulanmış olur.

Netice itibarıyla nasların bütüncül bir okuması yapıldığında; yani vücûba delâlet eden delilden elde edilen mâna ile teklif bi’l-muhâlin şer’an vâki olmadığı düşüncelerini bir araya getirdiğimizde sonuçta mukaddimetü’l-vâcibin vücûbuna hükmetmiş oluruz. Akıl burada şer’î hükmü inşâ eden değil; şer’i hükmün mükellefler tarafından idrak edilmesini sağlayan bir vâsıtadır. İcmâli olarak takrir edilen bu çözüm, mukaddimenin vâcip oluşunun salt aklî önermelere dayanan bir yapı arz etmediğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Mukaddimetü'l-vâcip meselesi, teklifin mahiyeti ve şartları gibi kelâmî meselelerle emir lafzının delâleti gibi dil konularını bir arada ele alan; sonuçları itibarıyla da fıkhın her alanına sirayet edebilecek mahiyette bir tartışma alanıdır. Bu bakımdan, fıkıh usulü literatüründe meselenin farklı veçhelerini öne çıkaran usûlcülerin bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede çalışma, mukaddimetü'l-vâcip meselesini İmam Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vüsûl*'ündeki formülasyon ve bu metin etrafında teşekkül eden şerh geleneği üzerinden takip etmiştir. İnceleme boyunca, meselenin şerh ve hâşiyelerde işlenme biçimleri yansıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıca meselenin fürûya yansıyan sonuçları, yine şerh literatüründe zikredilen örnekler üzerinden izlenmiştir. Bu suretle tartışmanın teorik çerçevesi ile fıkhî uygulamaya uzanan etkileri birlikte aktarılmıştır. Son olarak, meselenin çağrıştırdığı birkaç araştırma alanına işaret edilmiştir. Bunlar; sebep ve şart kavramlarının dereceli yapısı, mukaddimelerin vacip çeşitleri üzerinden düşünülmesi ve meselenin temellendirilmesinin hüsün-kubuhla ilişkisidir. Çalışma boyunca hangi adımların izlendiği ve tezin ulaştığı başlıca tespitler aşağıda maddeler hâlinde özetlenmiştir.

- Mukaddimetü'l-vâcip tartışmasında "sebep" ve "şart" kavramları, vaz'î hükümlerin tasnifi bakımından ele alınmamakta; bu nitelikleri taşıyan fiillerin teklîfî hükmü problem edilmektedir.
- Usûl literatürü incelendiğinde Bâkıllânî, Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Semerkandî gibi isimler meselenin kelâmî boyutuna ayrı bir önem verdikleri görülmektedir.
- Bâkıllânî, Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Cüveynî ve Râzî gibi isimler konuyu emir bahisleri içerisinde işlemişler ve meseleyi emir lafzı ile vaz' etmişlerdir. Ancak Gazâlî ve Âmidî meseleyi hüküm bahislerinde ele almışlardır. İmam Beyzâvî de bu iki müellife benzer şekilde meseleyi "hükmün ahkâmı" başlığı altında ele almıştır. Bunun üç muhtemel gerekçesi vardır. İlk olarak, meseleyi yalnızca emir lafzıyla sabit olan vâciplerle sınırlamayıp kıyas gibi başka delillerle sabit olan vâcipleri de kapsayacak şekilde değerlendirmek istemiş olabilir. İkinci olarak, Beyzâvî, mukaddimenin vücûbuna delâlet eden asıl dayanağın, emir lafzının zâhiri olup olmadığı tartışmasını bu muhtasar metnin ötesinde konumlandırmış olabilir. Zira *Mirsâdü'l-ifhâm*'da bu noktaya da değinmiştir. Üçüncü olarak ise o, emir lafzının zâhirinin mukaddimenin vücûbuna delâlet etmediğini düşündüğü için meseleyi böyle vaz' etmek istememiş olabilir.
- Meseledeki ihtilafın lafzî olduğu *Süllemü'l-vüsûl* sâhibi Muhammed Bahît tarafından dile getirilmiştir. Bu bağlamda çalışmada, ihtilafın lafzî oluşunun hangi manada

olabileceği üzerinde durulmuştur. Netice itibarıyla ihtilafın, emir lafzının delâletinde kapsamın nereye kadar uzanabileceği hususunda olduğu ve bu manâda lafzî; ancak genel olarak hakîkî olduğu kanaatine varılmıştır. Zira birinci bölümdeki literatür, ikinci bölümdeki delil tartışmaları ve *Mirsâdü'l-ifhâm* eserinde Beyzâvî'nin emir lafzının delâletine dair kanaati göz önüne alındığında tarafların meseledeki tutumları şöyle özetlenebilir: Mukaddimelerin mutlak surette vâcip olduğunu benimseyenler, delâlet meselesine bütüncül bir yaklaşımla bakmışlardır. Bu çerçevede, bir taraftan lafzın kendi delâletini esas alıp diğer taraftan teklif bi'l-muhâlden kaçınma gereği sebebiyle mukaddimelerin de vâcip olduğunu kabul etmişlerdir. Buna karşılık mutlak adem-i vücûp görüşü, delâletin mutâbıkî yönünü merkeze alarak onu vücûba tahsis etmiştir. Böylece emir lafzının, yalnızca asıl vâcibi dikkate alacak şekilde vaz‘ edildiğini söylemişlerdir. Şer‘î şartın vücûbunu savunanlar ise, mukaddimelere ilişkin delâlete ancak sözün sahibi olan şâriin o konuda vaz‘ ettiği şartlar üzerinden ulaşılabileceğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple namaz emrini "o bilinen namaz" şeklinde anlayarak mutlakı mukayyede hamletmişlerdir.

- Beyzâvî'nin meseleyi temellendirmek için getirdiği delilin takrirleri, öncüller arasındaki geçişlerin anlaşılması ve itirazların tam olarak hangi öncüle yöneldiğinin görülmesi için formel bir tarzda sunulmuştur. Bu sunumun merkezinde, rakip görüşü savunanlar tarafından da kabul edilen üç kabulün belli bir senaryoda boşa çıkması hususu yer almaktadır. Bunlar: 1) Meşrûtun şart olmaksızın gerçekleşmeyeceği; 2) Şart vâcip değilse onu terk etmenin câiz olduğu; 3) Mükellefin meşrut ile, şart bulunsun veya bulunmasın mutlak olarak sorumlu tutulduğu kabulleridir. Bu kabuller, şartın yokluğu senaryosunda imkânsız olan bir fiilin mükellefe yüklenmesi sonucunu doğurmakta; böylece görüş teklīf bi'l-muhâle bağlanmaktadır.
- "Meselenin Fürû'a Yansımaları" başlığı altında Beyzâvî'nin metinde zikrettiği nispeten ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bunlar; nikâhlı eş ile yabancı kadının karışması, muhâtabı belirlenmemiş talâk lafzının sonucu ve mesh denebilecek miktardan fazlasını meshetmenin vâcip olmaması meseleleridir. Birinci meselede haram ile helâlin, dış dünyada ayrı olsalar da kişinin bilgisi açısından ayırt edilemediği durum söz konusudur. İkinci örneğin mukaddimetü'l-vâcip meselenin bir fer‘i olup olmadığı ise tartışmalara medardır. Üçüncü örnek ise mukaddimetü'l-vâcip aslının altına ihtirâzî olarak konulmuş; vâcip miktardan fazla olan kısmın, vâcip olmadığı vurgulanmıştır.
- Sebep ve şart kavramlarının vâcip olan fiille ilişkisi düşünüldüğünde bu irtibatın sadece katı bir biçimde tasavvur edilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Özellikle âdî sebep ve şart

alanında sosyal gerçekliğin akışı içinde bu irtibatın dereceli bir şekilde tasavvur edilebileceği ve konunun kat‘î–zannî ayrımını uygulamaya elverişli olduğu değerlendirilmiştir.

- Mukaddimetü’l-vâcip, farklı vâcip türleri ile birlikte ele alınarak kifâî veya muhayyer vâcip türlerinin, kendi mukaddimelerini nasıl şekillendirdiği ortaya konulmuştur.
- Vâcip olan fiili emreden lafzın, mukaddimenin vücûbuna nasıl delâlet ettiği meselesinde, lafzî ve aklî delâlet gerilimi hüsün-kubuh meselesi bağlamında değerlendirilmiştir. Vâcip olan fiilin aklî lâzımları özelinde şer‘îlik vasfının nasıl temin edilebileceğine dair soruşturma ve çözüm önerisi sunulmuştur.

Sonuç olarak, mukaddimetü’l-vâcip, mükellefin fiil dünyasını şer‘î hükme göre organize eden önemli bir kâide olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan mukaddimetü’l-vâcip, mevcut şartlar sebebiyle yerine getirilmesi mümkün olmayan vâciplerin zâyi olmasını önleyerek onların mukaddimelerini yerine getirmek gerektiği bilincini aşılamaktadır. Dolayısıyla mükellefin zimmeti, söz konusu vâcip sebebiyle, tekliften hâli kalmamaktadır. Ayrıca mükellef, kendi bağlamıyla o vâcip arasındaki irtibatın derecesini ve keyfiyetini düşünerek kendi hakkındaki şer‘î hükme ulaşabilmektedir. Mükellefler ve onların içinde bulundukları bağlamların ne kadar farklı olduğu düşünülürse bu durum, aynı vâcibe nispetle şer‘î hükmün, farklı bağlam ve kişilere göre değişiklik göstermesine imkân tanır. Böyle bir durumda artık mükellef için şer‘î hüküm asıl vâcip değil; ona götüren mukaddime olmuş olur. Bu açıdan mükellefler, kendi fiillerini mukaddimeler vesilesiyle maksada göre ve maksada doğru yönlendirme sorumluluğu ile yüzleşmektedirler.

Çalışmanın sonuna gelirken, mukaddimetü’l-vâcip meselesinin bu araştırma özelinde tüketilmediği hususu ayrıca vurgulanmalıdır. Zira meseleye farklı okuma çerçeveleri ve kavramsal tertipler üzerinden yaklaşmak; usûlcülerin metinlerinde yer alan derin tahlilleri, delil örgüsünü ve istisna alanlarını daha geniş bir karşılaştırmalı zeminde yeniden kurmak mümkündür. Keza mukaddimetü’l-vâcip bahsinin, sedd-i zerâi, makâsıd-ı şer‘iyye, hiyel-i şeri’yye, bir şeyi emretmenin zıddı nehyetmek anlamına gelmesi gibi usûl meseleleriyle irtibatı, mevcut literatürde çoğu kez parçalı biçimde ele alındığından, bu ilişkileri daha bütüncül ve kuşatıcı bir şekilde takip eden çalışmaların önemli bir boşluğu dolduracağı açıktır. Bununla birlikte, meselenin modern uzanımlarının, özellikle çok unsurlu sosyal gerçeklikte sebep-şart ilişkilerinin dereceliliği, bilgi seviyelerinin normatif değeri ve yükümlülüğün sınırları gibi başlıklar etrafında, sahici örneklerle ve titiz bir yöntemle yeniden değerlendirilmesi, fıkhî muhakemenin güncel meseleler karşısındaki imkânlarını görünür kılacaktır.

KAYNAKÇA

Abbasov, Azar. *İbnü'l-Hâcib'in Usûl Düşüncesi ve Muhtasarü'l-Müntehâ Ekseninde Oluşan Şerh Geleneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Akarbâvî, Nûr Sâlih Muhammed. *Ḳāʿidetü mâ lâ yetimmü'l-vâcibü illâ bihî fehüve vâcib: Dirâsetün uṣûliyye fiḳhiyye muḳārine*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2004.

Altaş, Rahime. *Vazʿî Hüküm Teorisinin Sebep Açısından Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Âmidî, Seyfüddîn. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fiḳh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1403/1983.

Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*.İstanbul: İSAM, 2014.

Beyânûnî, M. Ebü'l-Feth. *el-Ḥükmü't-teklîfî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1390/1970.

Beyzâvî, Nâsırüddîn. *Minhâcü'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullāh b. Ömer, *Mirsâdü'l-ifhâm*, thk. Hasan b. Abdurrahman el-Huseyn. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd Külliyyetü'ş-şerî'a, 1431/2009.

Boynukalın, Mehmet. "Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 37-64.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Ṣıḥâḥ Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cezerî, Muhammed b. Yûsuf, *Mi'râcü'l-Minhâc*, thk.Şaban Muhammed İsmail. Kâhire:Matba'atü'l-Huseyn el-İslâmiyye, 1413/1993.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Taʿrîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: y.y., 1399/1979.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şübeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.

Çârperdî, Fahreddin Ahmed b. el-Hasan, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan. Riyad: Dârü'l-Mi'râc ed-devliyye, 1419/1999.

Çetintaş, Recep. "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/407-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ebü'n-Nûr Züheyr, Muhammed. *Uṣûlü'l-fıḳh*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

Fâkihî, Cemâleddîn. *Şerḥu Kitâbi'l-ḥudûd fi'n-naḥv*. thk. Muhammed et-Tayyib el-İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1413/1993.

- *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2004.

Hacak, Hasan-Çelik, İmam Rabbani Çelik. "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî,* ed. Müstakim Arıcı İstanbul: İSAM,2017.

Halvâî, Yûsuf b. Hasan. *Şerhu Minhâci'l-Beyzâvî*, thk. Muhammed Şenşûrî by, ts.

Heyto, Muhammed Hasan. *el-Vecîz fî uṣûli't-teşrîʿi'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.

Hindî, Safiyyüddîn. *Nihâyetü'l-vuṣûl fî dirâyeti'l-uṣûl*. nşr. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf – Saʿd b. Sâlim es-Süveyh. 8 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

İbn Abdisselâm, İzzeddîn. *Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî meṣâliḥi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdürraûf Saʿd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbnü Hübeyre Yahyâ eş-Şeybânî, *İḫtilâfü'l-eʾimmeti'l-'ulemâ*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1423/2002.

İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, Kemâleddin Muhammed b. Muhammed, *Teysîrü'l-vüsûl ilâ minhâci'l-usûl*, nşr. Ahmed Kutub ed-Dahmîsî, I-VI, Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tıbaa ve'n-neşr, 1423/2002.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maʿârif, ts.

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Ebû Ali. *Lübâbü'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl*. thk. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.

İbnü'l-Hâcib, Cemâleddîn Osman b. Ömer. *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1424/2004.

İltaş, Davut. *Klasik ve Modern Kaynaklarda Lafzî Delâlet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

İsfehânî, Şemseddîn Mahmûd b. Abdirrahmân, *Şerhu'l-Minhâc*. thk. Abdülkerîm Nemle (Riyad: Mektebetü'-rüşd, 1420/1999.

İsnevî, Cemâleddin, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.

Karâfî, Şihâbüddîn. *el-Furûḳ*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1418/1998.

Karâfî, Şihâbüddîn. *Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1995.

Köksal, Âsım Cüneyd. *Usûlü'l-fıkhın Mahiyeti ve Gâyesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmiddîn. *Fevâtiḥu'r-raḥamût bi-şerḥi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1423/2002.

Mekkî, Muhammed Ali b. Husayn. *el-Emru bi'ş-şeyʾ emrun bi-levâzimihî*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1403/1983.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmûʿ şerḥu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutîʿî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Râfiʿî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz el-Maʿrûf bi'ş-Şerḥi'l-Kebîr*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Râzî, Fahreddin. *el-Maḥṣûl fî ʿilmi uṣûli'l-fıḳh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiʿî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1418/1997.

Semerkandî, Alâeddin. *Mîzânü'l-uṣûl fî netâʾici'l-ʿuḳūl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. 2 Cilt. Katar: Matâbiʿu'd-Devha el-Hadîse, 1404/1984.

Sinanoğlu, Mustafa. "Tevlîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/22-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Sübkî, Tâceddîn. *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâleddîn ez-Zemzemî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1404/1984.

Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfaḳāt fî uṣûli'ş-şerîʿa*. thk. Abdullah Dirâz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳḳ min ʿilmi'l-uṣûl*. thk. Ahmed Azv İnâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿArabî, 1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh*. thk. Muhyiddîn Dîb Müstû – Yûsuf Ali Büdeyvî. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib – Dâru İbn Kesîr, 1416/1995.

Teftâzânî, Saʿdeddîn. *et-Telvîḥ ʿalâ't-Tavżîḥ li-metni't-Tenḳīḥ*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1416/1996.

Teftâzânî, Saʿdeddîn. *Muḫtaṣarü'l-meʿânî.* Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, ts.

Tehânevî, Muhammed Aʿlâ b. Ali. *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Üsmendî, Alâeddin. *Bezlü'n-naẓar fi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1992.

Yiğit, Metin. "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi". *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî,* ed. Müstakim Arıcı.İstanbul: İSAM, 2017.

Yılmaz, Fetullah. *İslâm Hukukunda Vesâil-Makâsıd İlişkisi.* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1421/2000.