



HANEFÎ USÛLÜNDE OLASILIK

ÖMER TOZAL

HANEFÎ USÛLÜNDE OLASILIK

ÖMER TOZAL



Kitabın Adı : HANEFÎ USÛLÜNDE OLASILIK

Editör : Yusuf Fuat ÜNAL

Yazar : Ömer TOZAL

Kapak / Mizanpaj : Yusuf Fuat ÜNAL

1. Baskı : Ekim 2022 ANKARA

ISBN : 978-625-8227-61-1

© Ömer TOZAL

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr

soncagyayincilik@gmail.com

Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com

uzun@uzundijital.com

ÖNSÖZ

Şuurlu bir varlık olan insanın âlemle ilişkisi, bilgiyi elde etmesinde ve üretmesinde önemli bir faktördür. İnsanın edindiği bu bilgiler, insanın eylemlerine ve eylemlerinin ötesinde inanç dünyasına yön vermektedir. Ancak bilen öznel yapısı, onun elde ettiği bilgileri de doğruya nispeten öznel hale getirmektedir. Öte yandan insanın bilinen ile her zaman kesinlik üzere ilişki kurması mümkün olmamaktadır. Bu realite bilgide olasılığın varlığını kaçınılmaz hale getirmektedir. Öyle ki insan, olasılıklar sebebiyle bazen yanlış eylem ve inanca sahip olabilmektedir. Bu sebeple insanın doğru eylem ve inanca sahip olması için malum ile doğru bir ilişki kurması gerekmektedir. Özellikle insanın, varlık sebebi olan Allah'a dair bilgisinde bu durum daha da önem arz etmektedir.

Allah'ın hitabına muhatap olan insanın; gerek kendisinden gerekse hitabın tabiatından kaynaklanan bazı sebeplerden ötürü olasılıklarla karşılaşmaması mümkün değildir. Ayetlerin bir anlam taşıması ve bununla birlikte Allah'ın abesle iştigal etmemesi, insanın olasılıklar içerisinde bir tercihte bulunmasını zorunlu kılar. İnsanın yaratıcısı olan Allah ve hemcinsi insanla doğru ilişki kurması için İslâmî ilimler içerisinde fıkıh usulü önemli bir görev üstlenmektedir. Usûl ilmi, insanın doğru bilgiyi elde etmesi ve buna bağlı olarak doğru eylemleri gerçekleştirmesi için 'hataya en uzak olasılığa' sahip yol ve yöntemleri bulmayı amaçlamaktadır.

Bu meselelere değindiğimiz çalışmamızda ilgi ve desteklerini gördüğüm hocam Prof. Dr. Mehmet Birsin'e, çalışmamın hazırlanması safhasında değerli görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ, Dr. Öğr. Üyesi Yüksel MACİT ve Prof. Dr. Ali DUMAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Ömer Tozal

Malatya

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ USÛLUNDE OLASILIĞIN BİLGİ TEORİSİNE ETKİSİ

I. BİLGİ KAVRAMI	2
II. OLASILIK KAVRAMI	9
III. BİLGİ-OLASILIK İLİŞKİSİ.....	14
A. Olasılığın Mümkün Olduğu Bilgiler	16
1. İlmü't-Tuma'nîne	16
2. Zannî Bilgi	18
3. Şekk	24
4-Vehm	25
B. Olasılığın Mümkün Olmadığı Bilgiler	27
1. Kesin Bilgi.....	27
2-Cehl	31

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ USÛLUNDE TERCİH

I. OLASILIKTA TERCİHİN GEREKLİLİĞİ.....	33
II. OLASILIKTA TERCİH YÖNTEMLERİ	38
A. Olasılıkların Beyanla Giderilmesi	38
B. Olasılıkların Bilgi Değeri Çerçevesinde Deliller Arası Hiyerarşi ile Giderilmesi.....	47
C. Olasılıkların Bağlamın Tespiti ile Giderilmesi	50
D. Olasılıkların İhtiyat Prensibi ile Giderilmesi	55
SONUÇ	64
KAYNAKÇA	67

KISALTMALAR

AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn.
bkz.	: Bakınız.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜİFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayınları	
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi	
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	: Türk Dil Kurumu
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
ys.	: Yayın yeri yok.

GİRİŞ

Araştırmamızda İslâmî ilimler içerisinde önemli bir yere sahip olan fıkıh usûlünün epistemolojik arka planının bir parçasını ortaya koymak amaçlanmıştır. Doğru bilgi ve doğru hükmü elde etme yöntemlerini tespit etmeyi hedefleyen bu ilim dalında yapılacak veya bu ilim dalına yardımcı olacak her çalışma öneme sahiptir.

Olasılık konusu fıkıh usûlünün neredeyse tamamının arka planının bir parçası olması açısından çok geniş bir sahaya yayılmıştır. Bu sebeple konumuzu, olasılığın kavramsal çerçevesi, usulde en çok ilişkili olduğu bilgi kavramıyla ve doğru bilgiye ulaşmadaki yöntemlerle sınırlı tuttuk. Aynı şekilde konu ile ilgili çok farklı yaklaşımların bulunması nedeniyle çalışmamızda Hanefî usûlünü merkeze aldık. Bununla birlikte farklı görüş sahiplerinin görüşlerini de ihtiyaç duyduğumuz meselelerde okuyuculara mukayese etme fırsatı vermek için zikrettik.

Araştırmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmakta olup giriş bölümünde çalışmamızın konusu, önemi, amacı, kapsamı ve yöntemi hakkında bilgi verdik. Birinci bölümde, bilgi ve olasılık kavramlarını açıklamaya çalıştık. Ardından iki kavram arasındaki ilişkiden doğan bilgi türleri hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde ise insanın olasılıklarla karşılaşmasının kaçınılmaz olduğu ve buna rağmen bir tercihte bulunmasının gerekliliği üzerinde durduk. Bunun akabinde onun, en doğru

bilgiyi tercih edebilmek için izlemesi gereken metotları izah ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ USÛLUNDE OLASILIĞIN BİLGİ

TEORİSİNE ETKİSİ

Hanefî usûlünde bilgi teorisine olasılığın etkisini anlatabilmek için evvela bilgi ve olasılık kavramları üzerinde durulması gerekir. Zira mesele bu iki zeminde anlam kazanacaktır. Biz de bu sebeple önce bilgi kavramını ardından olasılık kavramları üzerinde durduk. Ardından olasılığın bilgi ile olan ilişkisinin Hânefî usûl teorisine etkilerini tespit etmeye çalıştık.

I. BİLGİ KAVRAMI

Klasik İslam bilimleri literatüründe bilgi; ilim, ma'rifet ve hikmet kavramlarıyla ifade edilebilmektedir. Ancak konu ile ilgili tanım ve tartışmalarda ilim kavramı üzerinden cereyan

etmektedir.¹ Şunu da belirtmek gerekir ki ilim, bilginin yanı sıra ilim dallarını da ihtiva eder. Bu açıdan bilgiden daha geniş bir kavramdır.²

İlim, Arapça'da “a-l-m” fiilinin masdarı olup bir şeyi bilmek, tanımak, tam manasıyla kavramak, şuuruna varmak, kapsamak gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “el-ulûm”, zıddı ise cehldir.³

Bir kavram olarak bilginin tanımlanabilmesi hususunda ise üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan ilkine göre bilgi, apaçık ve zaruriyyat kabilinden olduğu için tanımlanamaz. Bir şeyin tarif edilebilmesi için ondan daha açık terimlere gerek vardır. İlimden daha açık bir terim ise yoktur. Bu bakımdan ilmin tarif edilmesi imkânsızdır. İkinci yaklaşıma göre ise bilgi *had*⁴ şeklinde tanımlanamaz olup ancak *resm*⁵

¹ Yığın, Adem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, 25.

² Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzi'de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2016, 73.

³ Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “a-l-m”, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1981, V, 267, 268; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, “a-l-m”, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1992, XII, 417; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, “a-l-m”, *Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2008, 1336.

⁴ Tam ve nakıs olarak ikiye ayrılmaktadır. “Hadd-i tam: Bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından yapılan tarifidir. İnsanı konuşan hayvanla tanımlamak gibi. Hayvan insanın yakın cinsi, yakın ayrımıdır. Hadd-i nakıs: Bir şeyin

yoluyla tanımlanabilir. Üçüncü ve çoğunluğun görüşüne göre ise bilgi tanımlanabilir. Zira insanın bir bilgiye sahip olmasının yan sıra bir bilgiye sahip olduğunun farkında olması bilgiyi nazarî ve tanımlanabilir bir düzleme çekmektedir.⁶

Bilgi kavramı dâhil olmak üzere herhangi bir kavramın tanımlanmasında gözetilmesi gereken temel kriterler vardır. Bilgiye dair yapılan tanımlar hakkındaki eleştiriler bu kriterler çerçevesinde anlam kazanacaktır. Bu kriterlerden ilki tanımın tam ve bütün fertlerini içerecek şekilde olmasıdır. Diğer bir şartı, tanımın daha kapalı bir şeyle veya mecâzî bir ifadeyle tarif edilmemesidir. (Ziyânın daha kapalı bir ifade olan nur ile tanımlanması gibi) Tanımda kısır döngü de oluşmamalıdır. (fıkhın fakih ile fakihin fıkıh ile tanımlanması gibi). Tanım, ne çok uzun ne de çok kısa olmalıdır. (“ilim, itikattır” gibi)⁷

Bilginin terim olarak İslam bilginleri tarafından birçok farklı tarifi yapılmıştır. Yapılan bu tanımları, bir tanımın

uzak cinsi ile yakın ayrımından yapılan tanımdır. İnsan konuşan cisimdir gibi.”(Öner, .Necati, *Klasik Mantık*, 35, 36).

⁵ Tam ve nakıs olarak ikiye ayrılmaktadır. “Resm-i tam: Bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan tanımdır. İnsan gülücü bir hayvandır gibi. Resm-i nakıs: bir şeyin ilintileri ile veya uzak cinsi ile ilintisinden yapılan tanıma denir. İnsan uyuyandır veya insan uyuyan cisimdir gibi” (Öner, *Klasik Mantık*, 36).

⁶ Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, 21, 22, 25, 26; Özcan, Hanifi, *Mâtûridî’de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2012, 40; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 21, 22.

⁷ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2012, 87, 88; Öner, *Klasik Mantık*, 40; Özcan, *Mâtûridî’de Bilgi Problemi*, 46.

taşınması gereken şartları göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Örneğin Mutezile kelamcılarının çoğu⁸ bilgiyi “bir şeyi olduğu hal üzere itikat etmektir” tanımlamış ve merkeze kesin bilgiyi alarak kesin bilginin neticesini bilginin kendisi olarak ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onların bilgi anlayışında sadece *tasdikler*⁹ vardır, *tasavvurlar*¹⁰ yoktur. Yine onların tanımlarında zann-ı galip, zan, şek ve vehm gibi bilgi değerini ifade eden kavramlar dışarıda kalmaktadır. Onların bu tarifi; tanımlarda mecazî ifadelerin kullanılamaması gerekirken itikadın sözlük anlamının ilmin sözlük anlamından farklı olması açısından onun tanımda mecazen kullanılması ve tanımlarda daha açık kavramlar kullanılması gerekirken ondan daha kapalı olan bir kavramın kullanılması gibi eleştirilere maruz kalmıştır. Mutezilenin ilim tarifi kendi esaslarıyla çelişen hususlara sahiptir. Allah için itikat eden (mu'tekid) denilmemesi sebebiyle Mutezilenin tanımı Allah'ın bilgisini dışlamaktadır. Yine Mutezile mukallidin imanını (itikat) kabul

⁸ Nesefî, El-Ka'bî ve el-Cübbâî'nin naklettiği bu tarifi başka Mu'tezilî âlimler tarafından tenkide uğradığını zikretmektedir (Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 29).

⁹ İki kavram arasında yaklaştırma veya uzaklaştırma türü bağ kurulmasına tasdik denir. Ağaç yeşildir-yaklaştırma; ağaç yeşil değildir-uzaklaştırma (Öner, *Klasik Mantık*, 187).

¹⁰ Bir objenin zihinde oluşan şeklidir. (Öner, *Klasik Mantık*, 16); Gazzâlî idraki iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki müfret zatların idrakidir ki buna tasavvur denir. İkincisi de bu kelimelerin birbirlerine nefy veya ispat yönüyle nispetini idraktır ki buna tasdik denir (Gazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, el-Mustâsfa, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1997, 10).

etmediği halde çelişkili bir şekilde tanımları mukallidin itikadını da kapsamaktadır. Mutezile içerisinde Kadı Abdulcebbar gibi bazı âlimler ise itikatla beraber “mea sukunu’n-nefs” (nefsin mutmain olması) ifadesini de eklemektedir.¹¹ Nazzam gibi bazı Mutezililer ise bilginin itikat olduğunu söylemekle beraber bilginin doğruluğunun ölçütünü kişinin inancı kılmıştır. Onlara göre bir kimse: “Zeyd evdedir” dese bu bilginin doğruluğu Zeyd’in gerçekte evde olup olmamasına değil o kimsenin inancına bağlıdır. O kimse gerçekten öyle inanıyorsa Zeyd evde olmasa bile doğrudur. Ancak inanmadığı halde Zeyd’in evde olduğunu söylüyorsa Zeyd evde olsa bile yanlış bilgidir. Görüldüğü üzere bu bilginler tamamen bilen esas almakta ve sübjektif bir doğruluğu savunmaktadırlar.¹²

Eş’arî bilgiyi “mahallinin bilen (âlim) olmasını gerektiren şey veya sahibinde âlim olma vasfını gerçekleştiren şey” diye tanımlamış ve tarifinin merkezine bilen almıştır.

¹¹ Hanbeli Hukukçularından Ebu Ya’lâ El-Ferrâ da ilmi: “bir şeyi olduğu hal üzere itikattır” şeklinde tanımlamaktadır(Ebu Ya’lâ El-Ferrâ, Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh*, Câmiâtu’l-Melik Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyaz 1990, II, 402); Hüseyin el-Basri, *el-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1404, I, 5; Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid en-Nesefî, *Tabıratü’l-Edille fi Usûli’d-Din*, DİB, Ankara 1993, 9, 11, 12; Bozkurt, *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi*, 79-81, 89; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 29-31, 47; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 25, 26.

¹² Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 263.

Ancak bu tarif âlimi ilimle, ilmi âlimle tarif etmek gibi kısır döngüye sebebiyet vereceğinden yetersizdir. Bakıllanî tarafından benimsenen ve Eş'arîlere nispet edilen diğer bir tarifte ise bilenden bağımsız olacak şekilde bilinen (ma'lum) merkeze alınarak: *"bilgi, bilgiye konu olan şeyin olduğu gibi marifetidir/idrakidir. Her türlü ilim marifettir ve bütün marifetler de ilimdir"* diye zikredilmiştir. Her iki tarif de bilgiyi tanımlamada yeterli görülmemiştir. İlmi ma'rifet diye tanımlayan ikinci tarif, Allah için âlim ismi kullanılırken ârif kelimesinin esması arasında yer almaması ve marifetin; sadece hâdis bilgiyi ifade etmesi gibi çokça eleştirilmiştir. Öte yandan marifet, ilim kavramından daha has bir kavram olup daha çok emare yoluyla elden edilen (istidlâli) bilmeyi ifade eder.¹³ Eş'arî'nin tarifi bilgiyi, olasılık ifade eden zan, şek gibi kavramlardan açık bir şekilde ayırmamakla beraber Eş'arîlere nispet edilen ikinci tarif *"olduğu gibi"* ifadesiyle olasılıkları dışarıda bırakıp bilginin gerçeğe mutabâkatında kesinliği ön plana çıkarmaktadır.

Mâturîdîler içerisinde en meşhur tarif yine Mâturîdî'nin kendisine ait olup şu şekildedir: *"Ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin(mezkurun) tecelli etmesini temin eden sıfattır."* Tanımda geçen *"tecelli"*¹⁴ kelimesiyle tam

¹³ Askerî, *el-Furûku'l-Luğavî*, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire ys. 80; Nesefî, *Tabsıra*, 12-16; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 32, 33, 36, 37; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 26, 27.

¹⁴ Nesefî'nin nakline göre Mâturîdî konuşması esnasında yukarıda verdiğimiz tanıma işaret etmiş, ancak belli bir kelime düzeniyle kendisi tanımlamamıştır. Bu sebeple *"tecelli"* kelimesi *"yenceli"*, *"yetecellâ"* gibi

bir açıklık ifade edildiği için âlim ile ma'lum arasında kesinlik kastedilir ve zan, şek gibi olasılık ifade eden kavramlardan ayrılır. “Mezkûr” ifadesi ise hatıra gelmek, anlamak manalarına geldiği için bilgi sahasına düşünülünü de dâhil etmektedir. Neseî bu tanımı tam bir tanım olarak addetse de tecelli kavramına sonradan ortaya çıkma manası yükleyen âlimler, ilgili tarifi Allah'ın bilgisini ihtiva etmediğini söyleyerek Mâtûridî'nin tarifini eleştirirler. Diğer taraftan ilgili kavramın doğrudan açığa çıkma anlamı verenler insanın bilgisini zihnî faaliyet neticesinde olması sebebiyle ilgili kavramın insanın bilgisini ifade etmede yetersiz olduğunu söylemişlerdir.¹⁵

Görüldüğü üzere kelimacılar, yaratıcı ve yaratılmışlar hakkında kullanılan ortak bir kavram olması bakımından ilim tanımlarının Allah'ın ilmini de kapsaması gerektiği hususunda hassasiyet göstermişler ve O'nun ilmini kapsamayan tanımları eleştirmişlerdir. Tefsir, hadis ilmi gibi farklı İslâmî ilimler içerisinde, her ilim dalına özgü bilgi tarifleri de bulunmaktadır.¹⁶

farklı şekillerde nakledilebilmektedir. (Neseî, *Tabsıra*, 19; Özcan, *Mâtûridî'de Bilgi Problemi*, 45).

¹⁵ Neseî, *Tabsıra*, 19; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 41-46; Özcan, *Mâtûridî'de Bilgi Problemi*, 46-52; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 27, 28.

¹⁶ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 21, 28; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 30, 31; İbn Hazm, karşılaşılan problemlerden dolayı insanın ve Allah'ın bilgisini ihtiva edecek şekilde tanımlanamayacağını söylemektedir (Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 31).

Felsefeciler bilgiyi: “varlık/bilinen ile şuur sahibi olanın/bilenin özel ilişkisi” diye tanımlayarak âlim ile ma'lum arasındaki ilişkiyi merkeze almıştır. Bu ilişki her zaman kesinlik üzere kurulmadığı için zan, şek gibi olasılık ifade eden veriler de bilginin içerisine dâhil edilmiş olur. Felsefeciler tarafından şuur sahibi merkeze alınarak da farklı tarifler yapılmıştır. “Herhangi bir şey hakkında sahip olduğumuz kesin kanaat” (İbn Sinâ), “Kesinlik ifade etsin veya etmesin bir kavram veya bir önermenin algılanması” bu tariflerden bazısıdır. Bu tariflerin ortak noktası ise bilginin gerçeğe uygunluğunu geri plana atıp olasılıklı verilerin de bilgi kapsamında saymasıdır.¹⁷

Kısaca bilginin tarifinde kelamcılar kesin bilgiyi esas alıp tanımlamaya çalışırken filozoflar olasılıklı verileri de kapsayacak şekilde tanımlamada bulunmuşlardır. Ancak yapılan her tarif, şuur sahibinden bağımsız bir bilineni kabul etmesi bakımından herkesin üzerinde anlaşılabileceği ve konuşabileceği objektif bir bilgiden söz etmektedir.¹⁸

II. OLASILIK KAVRAMI

Arapçada olasılık kavramı için imkân, zan, vehm, şek, şüphe, cevaz gibi birçok kavram kullanılmakla beraber olasılık kelimesi bu kavramlardan daha geneldir. Bunların her birinin

¹⁷ Bozkurt, *Fahreddin Râzi'de Bilgi Teorisi*, 74-76; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 28, 29.

¹⁸ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 31.

kendine ait bir kullanım sahası olmakla beraber bu kavramları çevreleyen ve olasılığın karşılığı olan ifade ihtimaldir. Sözlükte¹⁹ nefsi yormak, kızmak, af etmek, yüklenmek, itimat etmek gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh usûlü eserlerinde bir tanımlı yapılmamakla beraber birçok usûl konusu işlenirken ve zan, şek ve vehim gibi bir çok kavram tanımlanırken ihtimal kavramından yararlanıldığı görülmektedir. Benzer şekilde muarızın görüşlerinin ihtimal söylemi üzerinden etkisizleştirilmesi sıkça başvurulmuş bir polemik türüdür. Kullanım yerleri incelendiğinde ise kesinliğin veya zorunluluğun aksi halleri ifade etmektedir.

Usul kaynaklarında ihtimal kavramı tanımlanmadan kullanılmıştır. Bu kavramın kelime anlamına yakın kullanıldığını düşündürmektedir. İhtimal kavramının ulaştığımız ilk tanımlı Cürçânî'ye aittir. Cürçânî, olasılığı(ihtimal) “Bir şeyin iki tarafı arasında (hangi tarafta olduğu) tam olarak tasavvur edilemeyen zihnin iki tarafa nispeten tereddüt ettiği şeydir ki onunla zihni olarak (aklen iki tarafında) imkan dâhilinde olduğu kastedilir”²⁰ Örneğin; bir şeyin doğru-yanlış tarafları arasında tam olarak hangi tarafta olduğu tam olarak bilinmiyorsa iki tarafa yakınlığına nispeten nicelikli hale gelecektir. Diğer taraftan %99 doğru olan bir bilginin

¹⁹ İbn Manzûr, “h-m-l”, *Lisânu'l-Arab*, XI, 1000-1002.

²⁰ Cürçânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Serîf Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), “İhtimal”, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Fazîle, Kahire ts.14 (ما لا يكون تصور طرفيه (كافيًا، بل يتردد الذهن في النسبة بينهما، ويراد به الإمكان الذهني

doğru olması aklen imkan dahilinde iken % 1 'de yanlış olması da imkan dahilindedir.

Münâvî ve Ebu'l-Bekâ el-Kefevî ise fakihlerin ihtimali; vehm, cevaz, iktiza ve tazmin manalarında kullandıklarını söylemekle beraber tam bir ıstılahi tanımını yapmamıştır.²¹

Olasılıkla alakalı olanak ve olabilirlik olmak üzere iki temel kavram daha bulunmaktadır. Olasılığın doğru anlaşılması için bu kavramların da incelenmesi gerekmektedir. Üç kavram birbirinin yerine kullanılabilmeyle beraber öze inildiğinde birbirlerinden farklıdır. Farabi, Arapça'da geçen ihtimal, imkân, kuvve gibi kavramların eş anlamlı olduğunu söylemekle beraber bu kavramların farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanıldığını söylemektedir. Yani ilgili kavramlar birbiri yerine kullanılsa bile her bir kavramın kendine ait bir kullanım sahası vardır. Olanak, olasılık, olabilirlik kavramları da aynı şekilde birbirleri yerine kullanılsa bile her birinin kendine ait bir kullanım sahası vardır.²²

Arapça'daki imkân, ihtimâl ve kuvve terimleri sırasıyla olanak, olasılık ve olabilirlik kavramlarına denk gelmektedir. Sözüne ettiğimiz üç kavramın kullanım sahasına gelirsek olanak nitelikle/düşünceyle; olasılık nicelikle; olabilirlik varlık

²¹ Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürreâûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (1031/1622), *et-Tevkîf alâ Mühimmâtî't-Teârif*, Alemu'l-Kütüb, Kahire 1990, 40; Ebü'l-Bekâ, Ebü'l-Bekâ Eyup b. Musa el-Huseyni El-Kefevî, *el-Külliyât*, Müessetü'r-Risale, Beyrut ts, 57.

²² Durusoy, Ali, "Olanak, Olasılık, Olabilirlik", *MÜİFD*, 27 (2004), 122, 123.

veya oluş ile ilgili özelliği ifade eden kavramlardır. Binaenaleyh olanak ve olasılık bilgi ile ilgili kavramlar iken olabilirlik varlık ve oluş ile ilgili kavramlardır.²³

Olanak ve olabilirlik kavramları başka şekilde ifade edilirse olanak tasdikle, olabilirlik tasavvurun varlığı ile ilgilidir. Kısaca olabilirlik bir önermenin öznesinin varlığı ile ilgiliyken olanak önermenin yüklemi ile ilgilidir. Örneğin; “Âlem birleşiktir” önermesindeki “âlem” tasavvuru varlık açısından incelendiğinde onun kendi mahiyetinin mukavimi olmayıp varlık sahasında ortaya çıkması için ancak harici bir kurucuya ihtiyaç duyduğu görülür. O halde “âlem” varlık açısından olabilir bir varlık olup vacip değildir. Ancak önermemizi bir yargı olarak incelediğimizde âlemin hadis olma yargısının doğruluk/nedensellik açısından olanağından söz edebiliriz, olabilirliğinden değil. Bir yargının doğru olup olmaması veya yargıya ulaşılırken nedensellik bağının bulunması(yüklemin öznde bulunabilmesi) ise hükmün niteliğidir.²⁴

Söylediğimiz nitelikler her ne zaman bilgi sahasında zorunlu olmayıp nedensellik açısından “çoğunluk, çokluk, eşitlik, azlık” gibi ifadelerle nicelikli hale gelirse olanağın olasılığından söz edilir. Çok, az gibi ifadeler ise belli bir ölçümün veya sayımın ifadeleridir. Bilgi ile alakalı bir sahada ölçümün yapılması ise ilgili tasdikin kipinin doğruluk

²³ Durusoy, “Olanak, Olasılık, Olabilirlik”, 123.

²⁴ Durusoy, “Olanak, Olasılık, Olabilirlik”, 127, 130, 131.

yorumunda bize yardımcı olmakta olup tasdikini bilgi değerini tespit etmede temel teşkil ettiği için mantık ilminin içerisine dâhil edilmiştir. Örneğin; A'nın neden; B'nin sonuç olduğu bir nedensellik ilişkisinin olanaklılığının yüzdeler bir çizelgede olasılıkları şu şekillerde değerlendirilebilir:²⁵

1. Olasılık: A ile B arasında nedensellik ilişkisi % 100'dür. Bu durum aralarındaki nedensellik ilişkisinin zorunlu ve sürekli olduğunu ifade ettiği için kesin ve doğru bilgiyi verir.

2. Olasılık: A ile B arasında nedensellik ilişkisi % 51 ile %99 arasındadır. Bu durum kesin olmamakla beraber aralarındaki nedensellik ilişkisinin doğruluk değeri yüksektir.

3. Olasılık: A ile B arasında nedensellik ilişkisi % 50 ile %50 arasında eşittir. Bu durum ise aralarındaki nedensellik ilişkisinin belirsiz olduğunu göstermektedir.

4. Olasılık: A ile B arasında nedensellik ilişkisi % 1 ile % 50 arasındadır. Bu durum ise doğruluk değeri içermez. Yanlış olma ihtimali daha yüksektir.

Görüldüğü üzere bilgide olanakla olasılık arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Olanağın nicelik olarak ifadesi olasılığı ifade ettiği için evvela olanağın tanımlanması gerekir. Olanak ise "olup olmaması mümkün olan veya olup olmamasının düşünölmesi imkânsız olmayan" diye tarif edilmiştir.²⁶ Bir

²⁵ Durusoy, "Olanak, Olasılık, Olabilirlik", 128, 129.

²⁶ Durusoy, "Olanak, Olasılık, Olabilirlik", 123.

şeyin olup olmamasının imkânını her hangi bir sayısal veya ölçüm değerine ise olasılık diyebiliriz.

III. BİLGİ-OLASILIK İLİŞKİSİ

Yukarıdaki tariflerde görüldüğü üzere bilginin üç ana ögesi bulunmaktadır: âlim (bilen), ma'lum (bilinen) ve aralarındaki ilişki (izafet). Yani bilgiden söz edilebilmesi için bilen ile bilinen arasında bir ilişkinin olması gerekir. Dolayısıyla tanımlar olasılıklı verileri ihtiva etsin veya etmesin bilenin sübjektifliğinden dolayı bilginin gerçekliğe mutâbakatında olasılığın söz konusu edilmesi kaçınılmazdır. Bilgide kesinliği ön planda tutmak bile dolaylı olarak olasılığın bulunmamasından söz edilmesi demektir.

İnsanın âlemle ilgili bütün öngörülleri ve âlem içerisinde yaptığı her bir eylem –yanlış olsa bile- bilgiye dayanmaktadır. Dolayısıyla bilgi, inanç ve eylemlerin temel şartıdır.²⁷ O halde bilen ile bilinen arasında ilişki ihtiyârî bir ilişki olmayıp izdirârîdir.

Bilen vasfını taşıyan şuurlu varlık insanın farklı aklı melekeler ve tecrübelerle sahip olması sebebiyle her bilinen, insanlarda aynı algıyı oluşturmamaktadır. Diğer taraftan bilinenin, bilenden bağımsız bir gerçeklik düzlemi olması sebebiyle tek bir bilinen hakkında insanlarda oluşan farklı algılardan biri doğru bilgidir. O halde bilenin edindiği verilerin hepsi doğruya muvafık olmayıp bir kısmının yanlış ihtimali bulunmaktadır.

Kısaca bilen ile bilinenin arasında ilişkide iki cihet bulunmaktadır: Biri bilene ait subyektf cihet, diğeri bilinene ait objektif cihet. Her ne kadar bilgide istenen ve asıl olan objektif

²⁷ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 19.

cihet üzere bilinmesi olsa da sübjektif cihet onu olasılıklı hale getirmektedir.²⁸

İlmi, kesin bilgi olarak kullanan İslam bilginleri, zikrettiğimiz olasılığın bulunması sebebiyle veriler arasında tercihte bulunabilmek için bilgi değerine göre veriler hakkında farklı ifadeler kullanmıştır. Veriler arasında hiyerarşiyi sağlayan temel ölçüt ise bilginin gerçekliğe mutâbakatında doğruluk açısından niceliğidir.

Sonuç olarak akıl, duyular ve habere²⁹ dayalı olarak gelen veriler doğruluk açısından farklı değerlere sahiptir. Bilginin olasılık açısından doğruluk değerlerini ve İslam hukuk usûlünde kullanılan ifadeleri sayısal değerler ile şu şekilde gösterebiliriz:

1. Olasılık: Bilginin %100 doğru olma ihtimali: Yakîn, Ma'rifet, İtikâd, Kat'iyyet

2. Olasılık: Bilginin % 51 ile % 99 arasında doğru olma ihtimali: İlmü't-Tuma'nîne (%99'a yakın taraf) Zan (% 51'e yakın taraf), Zann-ı Galip (İlmü't-Tuma'nîne ile Zan arası)

3. Olasılık: Bilginin % 50 ile % 50 arasında doğru olma ihtimali: Şekk

4. Olasılık: Bilginin % 1 ile % 49 arasında doğru olma ihtimali: Vehm

5. Olasılık: Bilginin % 0 doğru olma ihtimali: Cehl

1 ve 5. Olasılık esasında olasılığın olmadığı durumları göstermektedir. Ancak olasılıkla olan ilişkisi ve bilgiye dair

²⁸ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 38, 43.

²⁹ Bu üç şey bilginin kaynaklığını teşkil etmektedir. Bunlara ilaveten ilhamı bilgi kaynağı sayanlar olmakla beraber genellikle üçü bilgi kaynağı olarak zikredilir. Detaylı bilgi için bkz: Nesefi, *Tabsıra*, 24-38; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 65-103.

kullanılan lafızlar arasındaki hiyerarşiyi göstermek için zikrettik. Görüldüğü üzere doğruluk açısından olasılığın imkânsız olduğu kesin bilgilerle beraber olasılığın mümkün olduğu verilerde mevcuttur. Öte yandan bilgide asıl istenen kesin bilgilerdir. 1 nolu durumda olan bilgiler bizim için itikada hem de amele konu olurken 3, 4 ve 5 nolu durumdaki bilgiler ne itikat ne de amel gerektirir. 2 ve 3 nolu durumdaki bilgiler ise itikat gerektirmese bile amel edilebilir.

Biz de bu çerçevede bilgide olasılığın olabilirliği ve bilgide olasılığın imkânsızlığı olmak üzere iki kısma ayırmayı uygun gördük.

A. Olasılığın Mümkün Olduğu Bilgiler

1. İlmü't-Tuma'nîne

Tuma'nine kelimesi sözlükte sükûn, kalp rahatlığı manalarına gelmektedir.³⁰ Usûlde terim olarak kesin bilgi ile zannî bilgi arasında bir doğruluk olasılığını ifade etmektedir. İlk defa kullanan İsa b. Ebân olup özellikle Hanefî usûl terminolojisinde sıkça kullanılmaktadır. Usûlcülere göre ilmu't-tuma'nîneyi, yakîn üzerinde itmi'nân/ yakînî itmi'nân, zan üzerinde itmi'nân olmak üzere iki manada kullanmaktadır.³¹

Yakîn üzerinde itmi'nân, kesin bilgi üzerinde kalbin itmi'nâna ermesidir. Yani olasılığın mümkün olmadığı bilgiyi

³⁰ Cevherî, "t-m-n", *es-Sıhah*, VI, ٢١٣, 213; İbn Manzûr, "t-m-n", *Lisânu'l-Arab*, XIII, 268; Fîrûzâbâdî, "t-m-n", *Kâmûsu'l-Muhît*, 1٠١٩.

³¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 525, 526; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 336.

sadece teyit etmek manasına gelmektedir. Bu konuda Hz. İbrahim'in "*Hayır inandım, fakat kalbimin mutmain olması için görmek istedim*"³² sözü delil getirilir. Hz. İbrahim Allah'ın ölüleri dirilteceği hususunda her ne kadar yakîni itikada sahipse de kendisindeki yakînî bilginin kemale ermesini istemiştir.³³

Bu konuda bizi asıl ilgilendiren ve İlmü't-Tuma'nînenin asıl ve çokça kullanımı ikinci mana olup zan üzerinde itmi'nândır. Bu bilgi türünün yanlışa ihtimali bulunur. Ancak bu çok düşüktür. Hatta kesinliğe çok yakındır. Hanefîler bu durumu kendi usûl terminolojisindeki meşhur haber üzerinden açıklarlar. Onlar usûl terminolojisinde meşhur haber; ilk tabakada birkaç kişi rivayet etse de ikinci ve üçüncü tabakada mütevatir derecesine ulaşmış haberdir. Sonraki tabakalarda rivayetin yaygınlık kazanması ve selef tarafından kullanılması ise diğer tabakadaki âlimlere yakîn hissi vermektedir. Her ne kadar ilk tabakanın ittisalinde şüphe olsa da rivayetin kullanımında, selefın kabulüne erişmesi ve aksini gösteren itirazların bulunmayışı kalpte rivayetin doğruluğu hususunda itmi'nân vermektedir.³⁴

Yakînî itmi'nân, kesinlik oluşturduğu için hem amel hem de itikat oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu değerdeki bilgiyi inkâr eden tekfir edilir. Zan üzerinde itmi'nânda ise çok az da

³² Bakara, 2/260.

³³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 525, 526; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 336.

³⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 525, 536; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 336.

olsa hataya ihtimali bulunduğu için itikat oluşturmaz, yani inkâr eden tekfir edilmez. Ancak inkâr eden delalete düşmek, hata etmek ve günahkâr olmakla nitelenir. Doğruluk açısından onun bilgi değerinin çok yüksek olması sebebiyle onunla amel gereklidir.³⁵

2. Zannî Bilgi

“ظ ن-ن”(z-n-n) kök fiilinin mastarı olan zan, sözlükte şek, umut, tahmin, yakın olmayan bilgi ve sezme manalarına gelmektedir.³⁶ Zann kavramının tanımı hususunda iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlk yaklaşım zannı herhangi bir iç taksime tabi tutmadan tanımlamayı tercih etmektedir. Diğeri ise zannı, üstün olup olmadığını dikkate alan bir iç taksime tabi tutarak tanımlama yoluna gitmiştir.³⁷

Mutlak anlamda zannın tarifinde aynı şekilde iki yaklaşım söz konusudur. Her iki grupta içerisinde farklı tarifler bulunmakla beraber zan hakkında yapılan tarifler bu iki eğilimde toplanabilir. Bunlardan ilki, şuurlu varlık ile bilinen(kanaat getirilen) arasındaki ilişkiyi merkeze almıştır. Onların tariflerini şu şekilde toplayabiliriz: “*zân, kalbin veya nefsin iki veya daha fazla ihtimal arasında doğruya mutabakatında*

³⁵ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015, I, 293; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 535, 536.

³⁶ Cevherî, “z-n-n”, *es-Sihâh*, VI, ٢١60; İbn Manzûr, “z-n-n”, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 272.

³⁷ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 339.

üstün gördüğü/itikâdında olduğu taraftır” İkinci yaklaşım ise aralarındaki ilişkiden doğan neticeyi merkeze almıştır. Onların tarifleri ise “ihtimaller arasında doğruya mutabakatında üstün görülen ve kesin olmayan taraf³⁸/itikât³⁹ veya hükümdür” diye cem edilebilir. Zan ve zann-ı galip tariflerinde, cümlelerin kipi “hükümdür” şeklinde olan tarifler sadece tasdikleri ifade ederken cümle kipi taraf, meyletmek, kanaat etmek gibi kelimelerle kurulan cümleler hem tasavvurları hem de tasdikleri içermektedir.⁴⁰

Zan ve zann-ı galib arasında ayrıma gitmeyenler zannın farklı kuvvetlerde olabileceğini dikkate almayıp zannın sadece ihtimaller arasında üstün olma vasfını ön plana almışlardır. Ancak üstün olma vasfı %51-%100 arasındaki doğruluk olasılıklarının hepsini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla kesin bilgi haricinde %51 doğru olma olasılığı bulunan bir bilgi ile %99 doğru olma olasılığı bulunan bilgi bu yaklaşıma göre aynı kavramla ifade edilmekte olup aynı kabul edilmektedir. Aynı

³⁸ İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 14; Fîrûzâbâdî, “z-n-n”, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1 • 1.

³⁹ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 103; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, ys-ts II, 375.

⁴⁰ Askerî, *el-Furûku'l-Luğavî*, ٩٨; Hüseyin el-Basri, *el-Mu'temed*, II, 308; Bozkurt, *Fahreddin Râzi'de Bilgi Teorisi*, 88; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 339-341.

olduğu için de aynı değerde hüküm doğurması gerekir. Bilgi değerinde, doğruluk açısından farklı olasılık değerlerinin bulunması ise yukarıda bilgi-olasılık ilişkisinde söylediğimiz gibi tabiidir. Örneğin; güvenilir bir kişi bir konuda haber verdiğinde haber verilen kimsenin, verilen bilgi hususunda kalbi sükûnet bulur. Farklı kişilerden aynı doğrultuda haber geldikçe veya kişinin tecrübeleri aynı şeyi gösterdikçe ve yahut karineler ilgili haberin doğruluğunu işaret ettikçe kişideki sükûnet artar. Bunlar hepsi veya birkaçı bulunduğunda ise sükûnet daha da güçlü olur. İlgili haber tevatüre ulaştığında ise kişide en başta zan olarak ifade edilen bilgi yakine dönüşür. İşte bu durum sebebiyle bazı âlimler, üstün olmakla beraber bilgi değeri daha yüksek olan verileri veya hükümleri ifade etmek için zann-ı galib kavramını kullanmışlardır.⁴¹

Daha önce de bahsettiğimiz üzere bilginin sübjektif ve objektif olmak üzere iki ciheti bulunmaktadır. Bilgi objektif cihete yaklaştırıldığı ölçüde doğruya mutabakatı artacaktır. Zannî bilginin tanımında görüleceğiz üzere “üstün görülen taraf/itikât/hüküm” gibi ifadeler ondaki sübjektif cihetin ağırlığını artırmaktadır. Bu tanımlar çerçevesinde kişinin herhangi bir istidlâli faaliyete başvurmada üstün gördüğü taraf da zannın kapsamına girmektedir. Bu tür zanda ise objektif cihet neredeyse hiç yoktur. Diğer taraftan sahih bir istidlâli faaliyete dayanan bir bilgi ise objektif cihete daha yakın olacaktır.

⁴¹ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 341, 342.

Bu çerçevede görüldüğü üzere zannın iki çeşidi bulunmaktadır: delile dayanan zan ve delile dayanmayan zan. Bunlardan ilki delilsiz bir inançtan ibaret olduğu için sübjektif cihetin ağırlığı sebebiyle herhangi bir hüküm doğurmaz. “*Hâlbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez*”⁴², “*Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahıdır*”⁴³, “*Onlar sadece zan(kuruntu) içerisindedir*”⁴⁴ gibi ayeti kerimelerde olumsuz olarak ifade edilen zan da zannın bu türünü ifade etmektedir.

Delile dayanmayan zann-ı Debûsî: “hakikate işaret eden bir delil olmaksızın nefsi arzulara dayanarak şekkin iki tarafından birisini diğerine üstün tutulması(tercih edilmesi) hususunda kalpte oluşan itikattır” şeklinde tanımlar ve kâfirlerin, putların ilah, meleklerinde Allah’ın kızları zannetmelerini örnek verir. “*Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez*” ayetine dayanarak zannın bu türünün hakkın zıddı olduğunu söyler. Bu şekilde herhangi bir delile dayanmayan zannî bilgiyle amel edilmesi ise ittifakla caiz değildir.⁴⁵

⁴² Necm, 53/28.

⁴³ Hucurat, 49/12.

⁴⁴ Bakara, 2/78

⁴⁵ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2007, 465; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 343, 344.

Debûsî'ye göre⁴⁶ kişi kapsamlı bir şekilde teemmül ve tefekkür eder, delil olabilecek şeyleri delil olamayacak şeylerden ayırır, şekkin iki tarafındaki ihtimallerden üstün olanı tespit ettiği delillere arz eder. Nihayetinde biri üstün gelir ve ona kalbi meylederse rey-i galib ile bilginin başlangıç düzeyine erişilmiş olur. Bu tür bir zan ise delille sabit olduğu için hak olarak isimlendirilir. Debûsî'ye göre bu tür bilgiye ilim ifadesi de mecazen kullanılabilir.⁴⁷

Cessâs da ilmi, ikiye ayırmış ve ilmin ikinci kısmı olarak zann-ı galip/zahirle hükmetmeyi zikretmiştir. Buna delil olarak “Eğer onların mümin olduğunu bilerseniz (عَلِمْتُمْوَهُنَّ)...”⁴⁸ ve “Babanıza dönün ve deyin ki: ‘Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti. Biz, bildiğimizden (بِمَا عَلِمْنَا) başkasına şahitlik etmedik. Yoksa gaybın bekçileri değiliz”⁴⁹ ayetlerini zikreder. Her iki ayette de ilim ifadesi kullanılmakla beraber her ikisi de kesin bilgiyi ifade etmemektedir.⁵⁰ Delile dayanan zannın mecazen de olsa ilim olarak kullanılması onun doğruluk açısından gücünü göstermektedir.

Görüldüğü üzere bir delil ile desteklenmiş olsa da zannın hatalı olma olasılığı bulunmaktadır. Bununla birlikte

⁴⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 465, 466.

⁴⁷ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 344.

⁴⁸ Mumtehin, 60/10.

⁴⁹ Yusuf, 12/81.

⁵⁰ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, Katar 1994, III, 90; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 343.

delilin güçlü oluşu oranında zann objektif bilgiye yaklaşmakta ve doğruya ihtimali artmaktadır. Bu sebeple âlimlerin çoğuna göre bu tür zan hüccettir ve onunla kesin bilginin gerektirdiği gibi amel edilmesi gerekir. İbn Hazm ise zann-ı yasaklayan ayetlere binaen zannî bilgiyle amel edilmesine karşı çıkmaktadır. Ancak onun muhalefeti teorik düzlemde kalmaktadır. Zira o da, ilmin kapsamını genişletmek suretiyle haber-i vahid gibi zan ifade eden delillerle hüküm vermekte ve onlarla amel etmektedir.⁵¹

Şer’î konulardaki veriler değerlendirildiği takdirde zannî bilgiler, kesin bilgilere nazaran daha fazla yer kaplamaktadır. Bir tarafta bir kısım nasların delaleti kat’î olmadığı gibi bir olgu var iken diğer tarafta zannî bilgi değeri ifade eden bilgiler ile verilmiş hükümler bulunmaktadır. Yine naslar incelendiği takdirde şahidin şahitliği ile hüküm verme, maruf(örfe dayalı) ile hüküm verme, haber-i vahid ile amel etme -dolaylı dahi olsa- gibi zan ifade eden bilgilerle amel etmeyi gerektiren naslar görülecektir. Şahit tezkiye edilse bile yalana ihtimali bulunması açısından; marufun tespiti tamamen ictihâdi olması açısından; haber-i vahidin yalana, hataya ihtimali bulunması açısından her biri zannîdir. Bütün bunlara binaen zannî bilgiyle amel kaçınılmazdır.⁵²

⁵¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 112; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 159; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affan, Kahire 1997, III, 75.

⁵² Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 348.

Şunu da belirtmek gerekir ki zannî bilginin hatalı olduğu bilindiği takdirde onunla amel edilmesi caiz değildir. Esasen zannî bilgiyle amelin kabul edilebilir oluşu doğruya uygunluğunun yüksek olasılıklı oluşu sebebiyledir. Başlangıçta yanlış olasılığı düşük olsa bile mesele yanlış olduğu kesinlik düzlemine çıktığı takdirde o bilginin doğruluk olasılığı kalmamaktadır. Dolayısıyla onun amel edilemez.⁵³

3. Şekk

“ش-ك-ك” (ş-k-k) kök fiilin mastarı olan şekk, sözlükte⁵⁴ topallamak, bitişik olmak, intizam etmek manasına gelmekte olup yakinin zıddıdır. Şekkin terim manasına gelince bu konuda çokça tarif yapılmaktadır.⁵⁵

Bu tariflerin hepsi, bir düşünce veya varlıkta bir araya getirilemeyecek birden fazla olasılığın eşit mesafede olasılıklı olması temelinde toplanmaktadır. Ancak ilgili tariflerin bir kısmında bir araya gelemeyeceklerin kesin olarak bilinmesi/ olasılıkların sebebe dayanması/ sadece tasdiklerden oluşması(tasavvurları içermemesi)/ mevcut olasılıkların dışında bir ihtimalin olamayacağı şeklinde hüküm ifade etmesi gibi kayıtlar bulunmaktadır. Ancak çoğunluğun görüşüne göre şekk ifade eden bilgide ilgili kayıtlar şart değildir. Yani ilgili olasılıkların bir araya gelemeyeceğinin kesin olarak bilinmeyip

⁵³ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 352.

⁵⁴ Cevherî, “ş-k-k”, *es-Sıhâh*, IV, 1595; İbn Manzûr, “ş-k-k”, *Lisânu'l-Arab*, X, 451, 452; Fîrûzâbâdî, “ş-k-k”, *Kâmûsu'l-Muhît*, ٨٨٠.

⁵⁵ Detaylı bilgi için bkz: Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 352-354

zanna dayalı olsa da şek meydana gelmektedir. Aynı şekilde mevcut olasılıkların delile dayanması da şart değildir.⁵⁶

Görüldüğü üzere şek ifaden eden bilgi eşit olasılığı yani bilginin doğruya mutabakatında %50 ile %50 arasında bir sayısal değeri ifade etmektedir. Dolayısıyla şek ifade eden bir bilgiyle hüküm verilemez. Ancak mevcut olasılıklar delile dayanıyorsa o takdirde başka yollarla (ihtiyat gibi) hükme konu olabilir.⁵⁷ Dolayısıyla şek içeren bilgi mutlak anlamda hükümsüzlüğü ifade eden bir durum değildir. Usûl kitaplarının tearuz bahisleri bunu açıkça göstermektedir.

4-Vehm

“و-ه-م” (v-h-m) kök fiilinin masdarı olan vehm, sözlükte yanılma, anımsamak, akla bir şey getirmek, kalbin meyletmesi manalarına gelmektedir.⁵⁸ İstilah manasına gelince vehm, her ne kadar Gazzâlî ve İbn Kudâme “herhangi bir sebep olmaksızın kalbin meyletmesi” şeklinde tanımlasa da genel olarak zannın zıddı olarak değerlendirilmiş ve bu çerçevede tanımlamalarda bulunulmuştur. Zannî bilgi, tercih işleminde râcih(tercih edilen) ile marcûh(tercih edilmeyen) birden fazla olasılık içerisinde tercih edilen veriyi ifade ederken vehm,

⁵⁶ Askerî, *el-Furûku'l-Luğavî*, 98; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 354.

⁵⁷ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 354, 357.

⁵⁸ Cevherî, “v-h-m”, *es-Sihâh*, V, 2054; İbn Manzûr, “v-h-m”, *Lisânu'l-Arab*, XII, 643, 644; Fîrûzâbâdî, “v-h-m”, *Kâmûsu'l-Muhît*, ١٧٨٤.

tercih edilmeyen veriyi ifade etmektedir.⁵⁹ Sayısal olarak ifade edilirse vehim, kişide %1 ile %49 arasında doğruluk olasılığını veren bilgi değerini ifade etmektedir.

Gazzâlî, vehmi bir sebebe dayanmaksızın nefsin bir şeye meyletmesi olarak tanımlarken sebebe dayalı tercihe ise zan olarak ifade eder.⁶⁰ Bu durumda onların tanımlamasına göre vehim, kişide %50'den daha fazla doğruluk olasılığı vermektedir. Öte yandan lafzın kullanım sahası, bilgiyle alakalı olumsuzlamayı ortaya koymaktadır. Çünkü hiçbir kimse kendisinin meylettiği bir bilgi için vehim ifadesini kullanmaz ve kullanılmasına da hoş karşılamaz. Bu sebeple zannın zıddı olarak tercih edilmeyen veriyi ifade etmesi bizce daha doğrudur.

Vehim, tercih edilmeyen taraf olması bakımından doğruya dair herhangi bir hüküm oluşturmaz. Ancak tersinden bakıldığı takdirde o şeyin yanlış olduğu hususunda bir yargıyı ifade etmektedir. Bu çerçevede vehmi, yanlışlık cihetinden ele alan ve tasdikleri merkeze konumlandıran âlimler onu tercih edilmeyen hüküm olarak tanımlamaktadır. Doğruluk cihetini esas alan âlimler ise “hüküm” kaydına karşı çıkmaktadır. Farklı

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 313; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 2002, II, 220; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 566; Fîrûzâbâdî, “v-h-m”, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1784, Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 359.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 313.

açılardan değerlendirmeler yapıldığı için bu konuda hakiki bir ihtilaftan söz edilemez.⁶¹

Vehim, yanlışla olasılığı daha fazla bulunduğu için herhangi bir şer'î hüküm doğurmaz ve herhangi bir şer'î hükümde kullanılamaz. Bununla birlikte yanlış olması kesinlik içermediği için gerçeğe mutabık olabilir. Gerçeğe mutabakatına göre sadık ve kâzib diye ayrıma gidenler olmakla beraber⁶² bizce vehmin konu olduğu veri kesinlik düzlemine çıktığında orada kesin bilgi veya cehl söz konusu olacağı için orada vehmden söz edilemez.

B. Olasılığın Mümkün Olmadığı Bilgiler

Yukarıda görüldüğü üzere bilgi, olasılığın gerçekleşme düzeyi bakımından zan, şek ve vehim gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Ancak bazı durumlarda bilgi, doğruluk açısından doğru veya yanlış olduğu hususunda hiçbir olasılık taşımamakta ve olasılıklar imkân dâhilinde bulunmamaktadır. Bu durumlarda bilgi ya kesin olarak yanlıştır, ya da kesin olarak doğrudur. Kesin olup yanlış bilgiyi ifade eden kavram cehl iken kesin doğru bilgiyi ifade eden farklı kavramlar vardır.

1. Kesin Bilgi

Kesin doğruyu ifade eden birçok kavram bulunmakla beraber bunlar arasında en çok ilim kavramı kullanılmaktadır.

⁶¹ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 359.

⁶² Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 359.

İlim kavramı bilgi kavramı başlığı altında incelendiği için burada kesin bilgi için kullanılan diğer kavramları açıklayacağız.

Kesin bilgi için en çok kullanılan kavramlardan biri de yakın kelimesidir. Sözlükte⁶³ bilgi, işin gerçekleşmesi ve şüphenin kalkması manasına gelen yakîn, ıstılahta ise: “*Bir şeyin vakıya kesin bir şekilde uygun olduğuna ve zevali mümkün olmadığına inançla beraber o şeye olduğu hal üzere itikattır*” şeklinde tarif edilmektedir. Vakıya kesin bir şekilde mutabık olması ifadesiyle zan, şek ve vehm ifade eden veriler dışarıda kalmaktadır. Zevali mümkün olmaması ifadesiyle de cehl tanım dışında bırakılmış olur. Zira cehalet eğitim veya aklî mücadele yoluyla giderilebilir. Kelimenin zıddı şektir. İlme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn olmak üzere üç aşamasından söz edilmektedir. Bir örnekle ifade edilecek olursa duman görüldüğünde ateşin bilgisi ilme’l-yakîn, ateşe bakılması durumunda ateşe dair ayne’l-yakîn, ateşin kişinin elini yakması durumunda ateş hakkındaki bilgi hakka’l-yakîn derecesindedir.⁶⁴

Kesin bilgiyi ifade eden diğer bir önemli kavram “kat’iyyet” kelimesidir. Sözlükteki⁶⁵ manalardan biri hüccetle

⁶³ Cevherî, “y-k-n”, *es-Sihâh*, VI, 2219; İbn Manzûr, “y-k-n”, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 457; Fîrûzâbâdî, “y-k-n”, *Kâmûsu’l-Muhît*, ١٧٩٤.

⁶⁴ Cürçânî, “Yakîn”, *et-Ta’rîfât*, 217, 218; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 325-327

⁶⁵ Cevherî, “k-t-‘a”, *es-Sihah*, III, 1268; İbn Manzûr, “k-t-‘a”, *Lisânu’l-Arab*, VIII, 279; Fîrûzâbâdî, “k-t-‘a”, *Kâmûsu’l-Muhît*, ١339.

galip gelmek olup hakkında ıstılahî olarak bir tanımlamaya yer verilmemiştir. Ancak kullanım sahası incelendiği takdirde olasılığın imkânsızlığını ifade eden bir kavram olduğu görülür. Sadruşşerîa kat'î bilginin iki manası olduğunu nakletmekte olup bunlardan ilki bir şeyin aslındaki olasılıkları ortadan kaldırırken ikincisi delillere dayalı olasılıkları ortadan kaldırmaktadır.⁶⁶ Kısaca asıl kullanım itibariyle olasılığın imkânsızlığını ifade eden en açık kelimedir.

Marifete gelince sözlükte⁶⁷ bilmek manasına gelmektedir. İstılahtaki manasında ise iki yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilkinde göre marifet terim olarak ilim kelimesiyle aynıdır. Onun için yapılmış tarifler marifet için de söz konudur. Debûsî kesin bilgiyi derecelere ayırır ve marifetin ilimden daha kuvvetli bir bilgi derecesini ifade ettiğini söylemektedir. Her ne kadar sübut açısından aynı değeri ifade etseler de kesin bilginin kalbe girdiği ilk durumdaki haline ilim denirken kalpte yerleşmiş ve akılda özümsemiş bilgiye marifet denir. Bir bilgiye sahip bir kimseye âlim(veya zahir ehli) denirken onu iyice anlamış özümsemiş kimseye ise fakih denir. Bu bakımdan ilmin zıddı cehl iken marifetin zıddı belirsizliktir(nekralıktır). Marifet nasıl ilme göre zaid mana içeriyorsa nekralıkta cehle göre zaid mana içermektedir.⁶⁸

⁶⁶ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 328.

⁶⁷ İbn Manzûr, “‘a-r-f”, *Lisânu'l-Arab*, IX, 236; Fîrûzâbâdî, “‘a-r-f”, *Kâmûsu'l-Muhîr*, 1076.

⁶⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 466, 467; Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 333, 334.

Kesin bilgi nasıl zikredilirse zikredilsin yanlışla olasılığı kalmadığı takdirde hükme kaynaklık etmektedir. Hem itikat hem de amel doğurur. Kesin bilginin kendisine dayalı itikat gerektirmesi sebebiyle usûl metinlerinde bilgi kelimesi yerine itikat kelimesi kullanılabilir. Genel olarak itikât, ilme dayansın veya dayanmasın, doğruya mutabık olsun ve ya olmasın kesin idraki ifade eden bir kelimedir. Bu bakımdan ilimsiz itikat(mukallidin itikadı gibi), ilme dayanan itikat olmakla beraber her iki durumun doğruya mutabık olup olmamasına göre doğru ve yanlış iki kısım da değerlendirilmektedir. Ancak durumu ne olursa olsun ilim yerine kullanıldığı zaman kesin ve gerçeğe mutabık bilgiyi ifade etmektedir.⁶⁹

Kesin bilgi teemmül ile elde edilip edilmemesine göre iki ayrılır. Bunlardan ilki bedîhiyyattan olan zorunlu bilgilerdir ki burada her hangi bir aklî faaliyete gerek kalmaksızın bilinir. İkincisi ise iktisâbî bilgi olup ancak teemmül ile kesinliğe ulaşılır. Vahyi bilgi bizim açımızdan bu tür bir bilgidir. Kişinin vahyin kesinliğini bilmemesi veya ona muhalif olması teemmülü terk etmesi sebebiyledir. Dolayısıyla bu kimseler teemmülü terk etmesi ve naslara muhalif davranması sebebiyle sorumludur.⁷⁰ Kesin bilginin taklît edilmesi hakikate muvafık olduğu için kesin bilgi kapsamında sayılabilir. Bu sebeple kesin

⁶⁹ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 331-333.

⁷⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 18.

bilginin zorunlu, iktisabi ve taklîdî olmak üzere üç durumu vardır.⁷¹

2-Cehl

“ج-ه-ل” (c-h-l) kök fiilinin mastarı olan cehl, sözlükte bilgisizlik manasına gelmektedir ve ilmin zıddıdır.⁷² İstilah manasına gelince bu konuda üç tutum vardır. Bunlardan ilkinine göre cehl, cehl-i basît ve cehl-i mürekkebi olmak üzere iki kısma ayırıp ayrı ayrı tanımlama yapılır. İkinci tutumda ise bunlardan sadece biri tarif edilir. Usûlcülerin çoğunluğu ise doğrudan cehl-i mürekkebi tanımlamaktadır.⁷³

Cehl-i basît, kişide âlim olma vasfını sağlayan ilmin yokluğunu ifade etmektedir. Cehl-i mürekkebi ise kişinin vakıanın hilafına olan kesin inancını ifade etmektedir.⁷⁴ Bu bakımdan cehl-i mürekkebi, bilgide sübjektif doğruluğu değil objektif doğruluğu savunanlara göre kesin bilginin zıddıdır. Cehl-i mürekkebin bilgi değeri sayısal olarak ifade edilirse aksine kesin bilgi bulunması sebebiyle doğruya olasılığı %0'dır ve onunla amel edilmez. Yani doğru olması olasılık dâhilinde olmayıp imkânsızdır.

⁷¹ Bozkurt, *Fahreddin Râzi'de Bilgi Teorisi*, 88.

⁷² Cevherî, “c-h-l”, *es-Sihâh*, IV, 1663; İbn Manzûr, “c-h-l”, *Lisânu'l-Arab*, XI, 129; Fîrûzâbâdî, “c-h-l”, *Kâmûsu'l-Muhît*, 306.

⁷³ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 360.

⁷⁴ Cürcânî, “Cehl”, *et-Ta'rîfât*, 72.

Genel olarak cehl-i basitin tarifi yukarıda zikrettiğimiz gibi olmakla beraber “ilmin yokluğu” ifadesinin kapsamı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Zan, şek ve vehmdeki (yanlış veya doğru olduğu hususunda kesinlikten uzaklaştıran) bilgi eksiklerini göz önüne alanlar cehlin bunları da kapsadığını söylemektedir ve bilgi eksikliğinin derecesine göre amel edilip edilemeyeceği görüşündedirler. Ancak bilginin yokluğunu tam bir bilgi eksikliği olarak değerlendirenler zan, şek ve vehmi, tanımın dışında bırakmaktadır. Tam bir eksikliğinin bulunması durumu ise hiçbir şekilde bir hüküm doğuramaz. Şunu da belirtmek gerekir ki cehl, kendisi ile hüküm verilemese bile başka delillere istinâden bir hükme sebep olabilir. (Dâru’l-harpte Müslüman olan kimsenin dini yükümlülüklerini bilmemesi ve bilmemesine istinaden teklîfî hükümlerle sorumlu tutulmaması)⁷⁵

⁷⁵ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 361, 364, 365.

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ USÛLUNDE TERCİH

Birinci bölümde görülüşü üzere olasılıklı verilerle karşılaşmak kaçınılmazdır. Burada asıl olan mesele olasılığın müçtehidin eylemlerine nasıl ve ne ölçüde etkileyeceği meselesidir. Yani olasılıklı verilerle hüküm verilebilir mi yoksa mesele hükümsüz mü bırakılmalı soruları ilk planda karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan çeşitli olasılıkların bulunduğu bir meselede hükmün, tercihte bulunmaksızın her olasılığın geçerli kabul edilip edilemeyeceği sorusu akla gelmektedir. Bu gibi yerlerde tercih gerekli mi, gerekliyse tercih yöntemleri meselenin nihai sorularını oluşturmaktadır. Bu bölümde bu sorulara cevap vermeye çalışacağız.

I. OLASILIKTA TERCİHİN GEREKLİLİĞİ

Hiç şüphesiz olasılık, insanın yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Ne var ki olasılığın varlığı, eylemlerimizi belirlemede tek başına yeterli bir etken değildir. Olasılık her ne zaman muhtemel hale gelirse yani olasılığın olabilirliği hakkında her ne zaman karineler artarsa olasılık dikkate alınır. İnsan hayatı incelendiği takdirde bu tablo apaçık ortaya çıkmaktadır. Örneğin binaların yıkılması olasılığı her zaman vardır. Ancak bu olasılığa rağmen insan bina içerisinde

yaşamaya devam eder. Ne zaman ki binada çatlaklar görülür veya güçlü bir deprem olacağı uyarısı verilir, o vakit insan binanın yıkılma olasılığını göz önünde bulundurur. Kaza ihtimaline rağmen araba kullanımının devam etmesi vs. bu hususta sayılamayacak kadar çok örnek verilebilir.

İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinden bugüne dek şahitlik müessesesi yalan ihtimali bulunsa bile toplumlar tarafından muteber bir delil sayılmıştır. Mahkemede şahitlik meselesinde de şahitlerin tezkiye edilmesine rağmen yalana ihtimali vardır. Ancak nasslar şahitlik şartlarını taşıyan bir kimsenin şahitliği ile hükmedilmesi gerektiğini söylemektedir.⁷⁶

Bizim için kesin bilgi ifade eden naslara gelince, Allah'ın kelâmı olması yönüyle Kur'an, her bir ayeti bir mana üzere vaz' olunmuştur. Namaz, zekât, zinadan sakınılması gibi mükellefin fiilleri ile ilgili ayetler ise çeşitli hikmetler içermesinin yanı sıra farz, vacip, haram gibi amelî hükümler ihtiva etmektedir. Ayetlerin her hangi bir hüküm veya mana içermemesi ise Allah için abesle iştigal ettiği anlamına gelir. Bu ise onun için muhaldir. Buradan hareketle her bir ayetin bir mana ifade etmesi zorunludur.

Ayetlerin hüküm veya mana ifade etme zorunluluğu bulunmasına rağmen bir kısmının farklı hususlara ihtimali bulunmaktadır. Konumuzun amelî saha olması hasebiyle mükellefin fiilli ile ilgili ayetlerin amelî olarak sadece bir hüküm ifade etmesi gerekir. Mükellefin fiiliyle alakalı bir ayetin hükmü, farz veya mendub olma ihtimali olsa dahi netice itibari ile ayetin hükmü ya farzdır, ya da mendubtur.

Zira Kur'an, kelâm olması yönüyle dil ve mantık kurallarından bağımsız düşünülemez. Mantık ilmine göre aklın

⁷⁶ Bakara 2/282; Maide 5/106; Talak 65/2; Nur 24/13; Nur 24/4.

özdeşlik ilkesi⁷⁷, çelişmezlik ilkesi⁷⁸ ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi⁷⁹ olmak üzere üç ana ilkesi bulunmaktadır. Bu ilkeler çerçevesinde özdeşlik ilkesine göre bir amelin hükmü farz ise, farzın tanımındaki bütün fertlere sahip bir şekilde farzdır. Çelişmezlik ilkesine göre: bir amelin hükmü farz ise farzın dışında bir hüküm bildiremez. Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine gelince; farz olup olmaması açısından bir amelin hükmü ya farzdır, ya da değildir. Bir amelin hükmüne hem farz hem de mendub denildiği takdirde aklî üç ana ilkeye aykırı düşünülmüş olur. Nas ile aklın çelişmesi ise düşünülemez.

Diğer yönden bir amelin aynı şartlarda hem farz hem de mendub olması ayetin hükümsüz ve manasız olması demektir. Tek bir vakit için bir kimseye: “Şu işi hem yapmak zorundasın hem de muhayyersin” söylene anlamsız bir cümle kurulmuş olur. Böyle bir durum ayetler için evleviyetle düşünülemez.

Hanefî usûl kitaplarında “böyle kabul edildiği takdirde nasların manası kalmaz, herhangi bir hüküm ifade etmez” gibi vb. ifadelerle muhaliflere cevap verilmesi Allah için abesin muhal olması mantığına dayanmaktadır.⁸⁰

Hanefî usûl bilginleri, umum ifadenin hükmü hususunda tevakkuf edenlere karşı savunularında özellikle tevakkuf etmenin ilgili ayetleri hükümsüz bırakacağı üzerinde dururlar. Amel ile ilgili bir hüküm, ya lafzın kendisiyle ya da herhangi bir delalet yoluyla ortaya çıkmaktadır. Delaletin olmadığı umum

⁷⁷ “Bu ilke düşüncenin kendi kendisi ile uygunluğunun şartıdır. Bir şey ne ise odur veya A, A dır şeklinde ifade edilir.” Öner, *Klasik Mantık*, 3.

⁷⁸ “Bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz veya A dan başka A değildir, diye ifade edilir.” Öner, *Klasik Mantık*, 3.

⁷⁹ “A ile A arasında üçüncü bir ihtimal yoktur, diye ifade edebiliriz. Bu ilkeyi doğru-yanlış çiftine uygularsak bir şey ya doğrudur ya yanlıştır; üçüncü bir hal olamaz. Bu ilke yalnız iki hakikat değerli mantıklar için geçerlidir.” Öner, *Klasik Mantık*, 3.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 79, 80.

ifadelerde sadece umum olması sebebiyle lafzın hüküm ifade etmede yetersiz görülmesi ve bunun neticesinde tevakkuf edilmesi, ilgili ayeti hükümsüz/amelsiz bırakmak manasına gelmektedir. Bununla birlikte kur'an'da: “size indirilene tabi olun” buyrulmuş olup hâs lafızla gelen ittiba’ ise itikad ve amel ile olur. O halde umum ifadelerle indirilmiş ayetlerde tevakkuf edilmesi indirilene ittiba edilmemesi demektir.⁸¹

Nasların hükmü ile ilgili söylediğimiz çelişkinin meydana gelmemesi için usûlcüler hükümlerle alakalı her bir kavramın tarifinde çok hassas davranmışlar ve kavramları birbirinden keskin çizgilerle ayırmışlardır.

Hanefiler hükmü: “*Şâri’in mükellefin fiillerine ilişkin iktizâ, tahyîr veya vaz’ içerikli hitabın sonucudur*” diye tarif etmek suretiyle hem hitabın muhatabını hem de tercih ve hükmü tespit makamı olarak müçtehidî ön plana çıkarmışlardır.⁸² “Mükellefin fiillerine ilişkin” ifadesiyle hitabın muhatabı ön plana çıkarken “hitabın sonucu” ifadesiyle onu tespit etme makamı olarak müçtehit ön plana çıkmaktadır. Müçtehit hitabın sonucunu tespit ederken çeşitli olasılıklarla karşılaşabilir. Fakat söz konusu olasılıklara rağmen bir hüküm tespit etmek durumundadır. Hitabın yukarıda bahsettiğimiz gibi ihtimallere açık bir halde bırakılması ilgili hitabı hükümsüz bırakacaktır. Dolayısıyla çeşitli olasılıklara açık ham madde olan hitap, müçtehidin usûl kaidelerine göre inceleyip birçok olasılığı gidermesiyle ürün hale gelecek ve mükellef için bir mana ifade edecektir. Bizce Hanefîleri bu tanıma sevk eden sebeplerden biri de hitabı ihtimallerle birlikte bırakmayıp, ihtimallerin usûl vasıtasıyla ortadan kaldırılması veya en aza indirilmesidir. Yani tercihe şayan olan hükmü tespit etmektir.

Şâri’in hitabının olasılıklara açık bir şekilde bırakılamayacağının en açık delili hitabın beyanı ile ilgili

⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 113; Serahsî, *el-Usûl*, I, 135.

⁸² Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2016, 132.

açıklamalardır. Hanefîler: “*Mananın, muhatap için karışıklıklardan ve benzeşmelerden ve yahut kapalılıktan ayırtıracak şekilde ortaya çıkarılması ve açıklanmasıdır*” diye tarif etmektedir.⁸³ Beyanla alakalı tafsilatı tercih yöntemleri başlığı altında irdeleneceğiz. Bu sebepten burada konumuzla alakalı kısmı ayrıntıya girmeden izah edeceğiz. Bazen ayetlerde bir mana açıkça belirtilir ancak tevil ve tahsis olasılıklarına muhtemel olabilir. Beyanla bu olasılıklar giderilir. Umum ifade eden nasların tahsisi, mutlak nasların takyidi, mücmel nasların tefsiri, sözün hakikatten mecaza hamledilmesi, emrin menduba ve mübaha hamledilmesi gibi beyanın birçok örneği vardır.⁸⁴ Burada önemli olan husus Şârî’in hitabındaki olasılıkların bizzat Şârî, Hz. Peygamber veya müçtehit tarafından giderilip bir mananın tercih edilmesidir.

Hz. Peygamber “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik*”⁸⁵ ayeti gereği beyanla emrolunmuştur. Diğer taraftan Yahudiler “*Allah, Kitap verilenlerden, onu insanlara açıklayacaksınız ve gizlemeyeceksiniz, diye söz almıştı. Onlar ise, onu arkalarına atıp az bir değere değiştiler. Alışverişleri ne kötüdür!*”⁸⁶ ayeti gereği Allah’ın ayetlerini beyan etmemekle kınanmışlardır. Bu iki durum ise yine bir hükmün ortaya çıkması ve tercih edilmesine delalet etmektedir.

Sonuç olarak olasılık hayatımızın her alanında olmakla beraber dini konularda da mevcuttur. Ancak hayatımızda olasılığın etkisi ne ise dini alanda da olasılığın etkisi odur. Müçtehidin yapması gereken olasılıkları çeşitli yöntemlerle def’ edip yanlışa en az ihtimali bulunanı tercih etmektir. Dinin

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 6; Serahsî, *el-Usûl*, II, 26.

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 22; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 266-275.

⁸⁵ Nahl, 16/44.

⁸⁶ Ali İmran, 3/187.

anlaşılması ve uygulanması için yukarıda anlattıklarımıza binaen tercih kaçınılmazdır.

II. OLASILIKTA TERCİH YÖNTEMLERİ

Hangi ilim dalı olursa olsun dayanağı, menşei bilgi olan her şeyde özellikle insan faktörü sebebiyle olasılıklarla karşılaşılacaktır. Aynı şekilde olasılıkların olduğu yerde yine insan faktörü -insanın farklı tabiat ve tecrübelerle sahip olması- sebebiyle farklı görüşler ortaya çıkacaktır. Bir ilim dalının her meselesinde herkesin aynı fikirde olması demek o ilim dalının fikrî donukluk içerisinde olduğunu veya taklîdin hâkim olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan farklılıklar her ne kadar o ilim dalının fikrî zenginliğini ve ilmî hareketliliğini gösterse de özellikle İslâmî ilimlerde asıl amaç farklı fikirlerin olmasını sağlamak değil, bilen, düşünen ve sorgulayan herkesin üzerinde birleşebilecekleri doğruları veya o doğrulara ulaştıracak yöntemleri bulmaktır. Dolayısıyla asıl amaç hakikati bulmaktır. Bu noktada olasılıkların giderilmesi veya en aza indirilmesi, bunun neticesinde de hakikatin bilgisine ulaşmak için usûl bilginleri bir takım metotlar takip etmişlerdir. Biz de burada takip edilen bu metotları zikredeceğiz.

Şunu da belirtmek gerekir ki usûlde tercih denince delillerin tearuzundaki tercih akla gelmektedir. Biz ise tercihi, her bir görüşün aynı zamanda bir tercih işlemi olması açısından daha genel bir anlamda kullanmaktayız.

A. Olasılıkların Beyanla Giderilmesi

“ب-ي-ن” (b-y-n) kökünden türemiş olan beyan kelimesi sözlükte açık olmak, ayrılmak, ortaya çıkmak gibi anlamlara gelmektedir. İstilah manasına gelince Hanefîler “*Mananın, muhatap için karışıklıklardan ve benzeşmelerden ve yahut kapalı olan yerlerden ayıracak şekilde ortaya çıkarılması ve açıklanmasıdır*” diye tarif etmektedir. Kastedilenin muhatap

tarafında anlaşılması, hitap anında hâsıl olan durumun muhatap tarafından bilinmesi gibi tarifleri de yapılmıştır.⁸⁷

Beyanı gerçekleştiren merciler Hanefilere göre kitap, sünnet, icma ve kıyastır.⁸⁸ Kitap, Şâri'nin beyan fonksiyonunu ifade ederken, sünnet Hz. Peygamber'in beyan fonksiyonunu ifade etmektedir. İcmâ ve kıyas ise beyanda müçtehit tarafını ifade etmektedir. Beyanın tespit edilmesi açısından ise müçtehit her birinde aktiftir.

Diğer taraftan Cessâs istidlâlî bilgileri ikiye ayırıp ikisini de Allah tarafından beyan olarak değerlendirir. Bunlardan ilki, aklî(saf aklın) tasdikler ve onların delaletidir. Ona göre bu tür beyan, kesin bilgi olup kendisinden başka olasılıkların imkânsızlığı durumunu ifade etmektedir. Bu bakımdan aklî tasdikler değişmez(Allah'ın birliğe dair yapılan aklî önermeler gibi). Ancak kitaptaki naslar tahsis, mecaz, tevil gibi olasılıklara şâmindir. Dolayısıyla aklî tasdikler ve onların delaleti naslardan daha kuvvetlidir. İstidlâlî beyanın ikincisi ise zann-ı galibe dayanan daha çok şeriatin hükümleri ile ilgili kısımlarla ilgili olan içtihatlar ve içtihat alanıdır. İctihatla hükmetmenin sahih olduğuna dair delillerin bulunması bakımından o da beyan sayılmaktadır.⁸⁹

Kitap tarafından umum lafzın tahsis edilmesi, ya da hükmün müddetinin beyanı (nesih) gibi meselelerde kitabın beyanına örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde sünnetin de şartlarını taşıdığı zaman kitaptaki umum lafzın tahsisi, lafızların tefsiri gibi beyan yönleri vardır. Yine onun beyanı söz, fiil veya takrir şeklinde cereyan edebilir. Cessâs kitap, sünnet ve icmanın daha önce bulunmayıp ilk olarak ortaya koyduğu hükümleri de beyan kapsamında saymaktadır.⁹⁰ Vahyin ilk muhatapları

⁸⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 221; Serahsî, *el-Usûl*, II, 26.

⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 31.

⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 32, 33.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 33, 42, 43; Serahsî, *el-Usûl*, II, 27.

açısından haram ve farz şeklinde bir sorumlulukları yok iken onlara göre asıl olan üzerinde bulundukları halin devam etmesidir. Bu hal süregelirken ilgili sorumlulukların ve başka sorumlulukların yüklenilmesi Hz. Peygamber hayatta iken olasılık dâhilinde olup ilgili olasılıklar hükmün gelmesiyle ortadan kalkmaktadır.

Mücmel olan bir lafız, iştibah bulunduğu için maksadı anlaşılmamaktadır. İştibah, mananın kapalı olmasından veya birçok farklı manalara olasılığı bulunmasından kaynaklanmaktadır. Kısaca mücmel lafzın birçok şeye olasılığı eşit mesafede bulunması sebebiyle tercihte bulunabilmek için olasılıkların giderilmesi gerekir. Bunun için de temel çözüm yolu beyandır. Beyanın asıl önemli olduğu yer, beyan edilen hususun beyandan öncede her hangi bir manada kullanılabilesidir. Bu sebeple bu gibi yerlerde beyanın geciktirilmesini Hanefîler⁹¹ caiz görmemiştirler. Bu gibi yerleri beyandan bağımsız bir şekilde değerlendirmek Şâri'in murat etmediği şeye hüküm vermeye de sebebiyet verecektir.

Beyanın çeşitlerine gelince Hanefîlerin çoğunluğuna göre beş çeşittir⁹²:

1-Beyan-ı takrîr: Tahsis ve mecaz olasılıklarının lafızdan kesin şekilde uzaklaştırılmasıdır. Diğer bir ifadeyle âmm lafzın umumu, lafzın hakikat anlamı üzerinde bulunduğu kesinleştirilmesidir. “Meleklerin hepsi secde etti” ayetindeki melekler umum olarak zikredilmiş ve ardından gelen hepsi ifadesiyle tahsis olasılığı tamamen ortadan kalkmıştır. Bu beyan

⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 48.

⁹² Serahsî, *el-Usûl*, II, 27; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 160; Debûsî'ye göre beyanın çeşitleri takrîr, tağrîr, tebdîl, tefsîr beyanları olmak üzere dörttür (Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 221).

şekli bitişik olarak gelebileceği gibi müstakil olarak da gelebilir.⁹³

2-Beyan-ı tefsir: Mücmel, müşkil ve müşterek lafzın beyan edilmesidir. Bu lafızlar ya hiç anlaşılamamaktan ya da başka şeylere olasılıkları bulunması sebebiyle amel edilememekte iken gelen beyan doğrultusunda amel edilebilmektedir. Namaz ve zekât emirlerinden sonra bu lafızların sözlü veya fiilî olarak beyan edilmesi bu beyan şekline örnek verilebilir. Yine bu tür beyan Hanefilere göre bitişik gelebileceği gibi müstakil gelebilir. Müstakil olarak gelebileceği gibi mücmel olup hiçbir şekilde amel edilemeyeceği durumlarda da beyan gecikebilir. Müttekellim usûlcüler ise mücmel lafzın beyanının gecikmesi amel edilmesi gerektiği halde amel edilememesi teklif-i mâ lâ yutâk olduğunu söylemektedir. Hal böyle iken beyanın gecikmesi caiz değildir. Hanefiler ise lafzın, amel edilemese bile gelecek beyana göre amel edilecek şekilde itikat edilmesi insanın gücü dâhilindedir. Dolayısıyla insan o durumda sadece itikatla sorumludur. Serahsî bu konuda Hz. Musa ile Hızır (a.s) kıssasında Hz. Musa'nın mücmele itikatla sorumlu tutulmasını örnek verir.⁹⁴

Şâfiîler, umum lafzın başlangıçta has manada kullanılma olasılığına dayanarak müstakil olarak gelen muhassıs delili nesih değil beyan-ı tefsir olarak değerlendirmektedir. Hanefiler umum lafzın mecazen has olarak kullanılma olasılığını sadece varsayım olarak değerlendirdikleri için has olasılığına delil bulununcaya kadar itibar etmezler ve bu bakımdan umum lafız başka olasılıkları kesecek şekilde kat'îlik ifade eder. Dolayısıyla başlangıçta gelen umum lafız bütün fertlerine kesin bir şekilde delalet etmektedir. Daha sonra umum lafzın fertlerinden bir

⁹³ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 221; Serahsî, *el-Usûl*, II, 28.

⁹⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 221, 222; Serahsî, *el-Usûl*, II, 28, 29.

kısımının hükümden çıkarılması ise başlangıçtaki hükmü nesihdir.⁹⁵

Bu konu altında önemli olan iki kavram bulunmaktadır. Bunlardan ilki tefsir, ikincisi ise tevil kavramıdır. Mücmel, müşkil, müşterek lafzın veya harici delillerle mücmelleşen kelamın beyanı bu iki kavram dâhilinde açıklığa kavuşmaktadır. Hanefilere göre bu lafızların kesin delillerle açıklanması tefsir iken zannî delillerle açıklanması tevildir. Onlara göre ilgili lafızların zannî delil ile açıklığa kavuşması yeterli bir beyan değildir. Zira zannî delillerin yanlışa olasılığı bulunması sebebiyle tam bir inkişâf ve açıklık meydana gelmez. Hatta zannî deliller üzerinde bulunan olasılıkların giderilmesi ayrı bir beyana ihtiyaç konusudur.⁹⁶ Bu bakımdan onların tevil tefsir ayrımı aynı zamanda onların beyan anlayışını ortaya koyan önemli bir ölçüttür.

Hanefiler içerisinde tevil hakkında, “*nassın durumunu galip reye döndürmek, “galip rey ile müşterek lafzın manalardan birisinin tercih edilmesi veya üstün olması”* gibi tarifler bulunmaktadır. Abdülaziz Buhâri, Pezdevî’nin ilgili tarifinin şerhinde Semerkandi ve Debusî gibi Hanefî bazı âlimlerin hafî, müşkil, müşterek, mücmel lafzın kesin delille beyan edilmesine müfesser, haber-i vahid, kıyas gibi kesin olmayan bir delille anlamın ortaya çıkarılmasına müevvel dediğini nakleder ve ardından Pezdevî’nin “müşterek” kaydını gerekli görmez. Ona göre tarifi “müşterek gibi çeşitli kapalılıkların olduğu lafızlarda bir olasılığı galip rey ile tercih etmektir” şeklinde anlaşılması gerekir.

⁹⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II, 29, 30.

⁹⁶ Neseî, Ebü’l-Berekât Hâfizüddin Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu’l-Müsannif ala’l-Menâr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts. I, 219, 220; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 69, 86.

Serahsi, müşterekte bir mananın rey-i galip ile tespit edilmesine tevîl; mücmel lafızdaki asıl mananın tespitine tefsir dese bile tefsire, kesinlik anlamı yüklemektedir. Aynı şekilde mücmel lafız teemmül ile anlaşılması mümkün değil iken müşterek lafızda mümkündür. Serahsî diğer Hanefî âlimleri gibi tevilde şüphe vurgusu üzerinde durur ve onunla ulaşılan neticenin kesin doğruluğu vermediğinin altını çizerek, “*Kim rey ile tefsir yaparsa Cehennemdeki yerini hazırlasın*”⁹⁷ hadisi ona göre tevîl gibi rey ile verilmiş bir hükmün kesinmiş gibi söz edilmesi manasında olduğunu söylemektedir. Kişinin kendi içtihamını kesin kabul etmesi ona göre şeriatın ve vahyin sahipliğine soyunmak manasına gelmektedir. Bu ise caiz değildir.⁹⁸

Tevîli daha geniş manada ele alan usûlcüler ise onu; “*zahirin delalet ettiği mananın dışında delile dayanan bir olasılığa, kalpte daha güçlü zan oluşturmaya sebebiyle itibar etmektir*” tarif etmişlerdir.⁹⁹ Görüldüğü üzere yukarıdaki tarifler tevîlin, kapalılıkları giderme fonksiyonunu ifade ederken zikrettiğimiz bu tarif tevîl ile zahir mananın terk etme fonksiyonuna dikkat çekilmiştir. Burada tercih edilen olasılığın delile dayanması kaydı tevîlin suiistimalden ve fasid tevillerden ayırmak maksadıyladır. Zira varsayımdan ibaret bir olasılığa itibar ederek zahir ve nassı terk etmek caiz değildir.

⁹⁷ Tirmizî, “Tefsîrûl-Kur’ân”, 1.

⁹⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 168; Serahsî, *el-Usûl*, I, 127; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 68, 69.

⁹⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 68.

Tevilin sınırlarının gösterilmesi açısından öncelikle tevilin mümkün olduğu yerlerin tespit edilmesi gerekir. Mütakellim usûlcülere göre tevil sadece zahir lafızlarda mümkün iken Hanefî uculcûleri ekseriyetle nas lafzı da tevil alanına katar. Onlara göre nas ve zahir lafızlarda tevil olasılık dâhilinde iken sadece muhkem ve müfesserde tevil olasılığı yoktur. Zahir lafızlar ise umum lafızlar, emir ve nehiy lafızları ve bir şeyin yokluğunu ifade eden lafızlardır. Buna göre umurun hasa, emrin vucûbdan nedbe, nehyin tahrinden kerahete hamledilmesi birer tevil olmaktadır.¹⁰⁰

Tevilin çokça kullanıldığı alanlardan biri de nasların tearuz durumlarıdır. Tearuz durumunda tercih ve cem' yapılamıyorsa naslardan birinin tevili mümkünse tevil edilir. Bu sayede nas ihmâl edilmeyip muhtemel bir tevil ile i'mâl edilir. Ancak tevilin kelam ile ilgisi bulunması gerekir. Yani olasılık dâhilinde olması gerekir. İki nassın zahiri ile amel edilemediğinde başlangıçta zahir dışındaki olasılıklar sadece varsayımdan ibaret iken nasların tearuzunda muhtemel hale gelir. Bu sebeple varsayım olarak itibar edilemeyen olasılık tearuz gibi delillerle kuvvetli hale gelmesiyle ona itibar edilir.

Tevilin kapsamı belirlenmediğinde keyfî terk gibi suiistimal edilerek birçok nassın zahir manası ihmale açık hale gelebilir. Bu sebeple tevilin bir takım şartları bulunmaktadır. Bunların başında yukarıda da görüldüğü üzere tevilin, sözün zahir manasının kalbe verdiği zandan daha fazla zan veren bir

¹⁰⁰ Apaydın, H. Yunus, "Tevîl", *DîA*, İstanbul 2012, XXXI, 29.

delile dayanmasıdır. İkinci bir şart ise tevilin dil kuralları ve kullanım örfüne göre olasılık dâhilinde olması gerekir. Delil olmadığı halde delil sanılan bir şeye dayanarak yapılan teville “fasid tevil”, delile dayanmadan yapılan teville ise “oyun” denmiştir. Delil olabilecek veya olamayacak şeyler hususunda ise tam bir ittifak yoktur.¹⁰¹

Şunu da belirtmek gerekir bir nassın tevil edilmesiyle tevilin kendisinin bilgi değerini ayırmak gerekir. Zira bir nassın zahirinin terkedilip tevil edilmesi yerine göre bir zorunluluk ifade edebilir. Ancak ilgili zorunluluk yapılan tevilin bağlayıcılığını gerektirmez. Zira her ne kadar nassın zahirinin olduğu gibi alınmaması bir zorunluluk oluştursa da ilgili nas hakkında yapılacak tevil işleminde sübjektiflik hâkimdir. Dolayısıyla tevilin yanlış olasılığı vardır. Hal böyle iken bazı Mutezilî âlimler özellikle sıfatlarla alakalı tevillerini herkes için bağlayıcı görmektedir.

3-Beyan-ı tağyîr: Hanefîlerin çoğunluğuna göre¹⁰² istisna, tahsis, sıfat ve şart beyan-ı tağyîr iken Serahsî ve Debûsî’ye göre¹⁰³ sadece istisna edatıdır. Buna göre başlangıçtaki kelam, sonda gelen istisna edatıyla ya hükmü ya kapsamı değişmektedir.

4-Beyan-ı tebdîl: Serahsî ile Debûsî’ye göre¹⁰⁴ beyan-ı tebdîl, şarta ta’lik iken Hanefîlerin çoğunluğuna göre nesihtir.

¹⁰¹ Apaydın, “Tevil”, *DİA*, XXXI, 30, 31.

¹⁰² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 178.

¹⁰³ Serahsî, *el-Usûl*, II, 35; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 221.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Usûl*, II, 35; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 221.

Zira çoğunluğa göre¹⁰⁵ sonra gelen hüküm ile önce gelen hükmü kaldırırken onun müddetini beyan etmiş olmaktadır. Allah'ın ilminde hepsi sabit oldukları için nâsih ile, mensûhun yürürlükte olduğu vaktin beyanı yapılmış olur. Şayet beyan gelmeseydi, beşer hükmün devam edeceği vehmine kapılırdı. Dolayısıyla Şâri' cihetinden hükmün iptali değil vaktin beyanı olurken kul cihetinden daha önceki hükmün iptali olur. Diğer taraftan hükmü sadece iptal etmek manasında saymak onlara göre bedâya sebebiyet vermektedir. Debûsî ve Serahsî neshi, tebdîl olarak görse bile kul açısından neshi değerlendirdikleri için beyan olarak değerlendirmemektedir. Onlara göre nesih, beyandan farklıdır. Beyan bir şey ortaya koymak manasına gelirken nesih bir şeyi ref' etmek (kaldırmak), yani iptal etmek manasına gelmektedir. Dolayısıyla nesih beyanın kapsamından sayılamaz. Onlara göre şarta ta'lik ile şart gerçekleştiğinde hüküm tebdil etmekte olup önceki durum tamamen değişmektedir. Bu bakımdan şarta ta'lik, beyan-ı tebdildir.¹⁰⁶

5-Beyan-ı zaruret: Aslen beyan için konulmadığı halde kendisinden beyanın hâsıl olduğu şeydir. Bu tür beyan 4 şekilde gerçekleşir.¹⁰⁷ a) Mantûk hükmünde olan meskûtun anı. Örnek: “Ölen kişinin çocuğu yoksa ve ona ana babası mirasçı olmuşsa anasına mirasın üçte biri vardır.”¹⁰⁸ Ayette açıkça söylenmese de babanın hissesinin üçte iki olduğu açıkça anlaşılmaktadır. b) Halin delaletinden doğan beyan. Hz. Peygamber'in karşısında gerçekleşen veya ona aktarılan bir meselede beyana ihtiyaç duyulduğu halde onun susması ilgili meselenin caiz olduğunu göstermektedir. Zira bu durumda onun susması düşünülemez. Bu tür beyana takrir-i sünnet denir. Yine Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabenin sustuğu, yadırgamadığı veya inkâr

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 199, 200; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 232-235.

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 228; Serahsî, *el-Usûl*, II, 35, 46.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Usûl*, II, 50-52.

¹⁰⁸ Nisa, 4/11.

etmediği hadiseler de beyan-ı zaruret kabilindendir. c) Aldanmanın def etme zarureti binaen sukûttan doğan beyan. Örnek: Efendisinin karşısında köle bir satım akdinde bulunsa efendisi de sukût etse bu onun kölesine izin verdiğini gösteren bir beyan olur. d) Kelamın delaletinden doğan beyan. Örnek: Bir kimse: “Benim sana yüz ve dinar borcum var” dese buradaki atıftan hareketle “yüz” ifadesi dinar cinsinden olduğu beyan edilmiş olur.

Görüldüğü üzere beyanın tespiti, Allah’ın muradını doğru bir şekilde tespit etme de önemli bir aşamadır. Lafızlar, beyandan bağımsız bir şekilde ya anlamsız, ya da başka birçok olasılığa açık olacağı aşikârdır. Özellikle beyan edilenden müstakil olarak amel edilebilen lafızlarda bu durum daha da önem kazanmaktadır. Bu sebeple farklı birçok olasılıklardan doğacak ihtilafı gidermek ve hakikati elde etmek için beyanın tespiti gereklidir.

Şunu da belirtmek gerekir ki yukarıdaki beyan türleri incelendiği –özellikle tevil-tefsir ayrımı- takdirde Hanefîlerdeki (Cessâs’ın yorumunu dışarıda bırakırsak) beyan algısı naslarla sınırlıdır ve kesindir. Gerek beyan türleri gerekse de bu türlerin altında işlenen konular ve örnekler bunu göstermektedir. Cessâs’ın işaret ettiği gibi akıl, karışıkları giderme ve hakikati apaçık etme açısından değerlendirildiği takdirde beyanın kapsamını genişletmek mümkündür. Bu açıdan usûlün tamamı da beyan kapsamında sayılabilir. Ancak biz bu başlık altında Hanefîlerin çoğunluğunun beyan anlayışlarına paralel olarak meseleyi sınırlandırdık ve olasılıkları sınırlandırdığımız şekildeki beyanla gidermeyi kastettik.

B. Olasılıkların Bilgi Değeri Çerçevesinde Deliller Arası Hiyerarşi ile Giderilmesi

Fıkıh ilminde hüküm belirtecek herkesin evvela mevcut verileri yani delilleri incelemesi gerekmektedir. Yukarıda

belirttiğimiz üzere fıkıh bilginin veya usûl bilginin delillerle kuracağı ilişki neticesinde eldeki mevcut deliller, kendisindeki veya delaletindeki olasılıkların gücü oranınca bir bilgi değerine sahip olacaktır. Kimi kesin bilgiyi ifade ederken, kimi zannı ifade edecektir. Her biri de ifade ettiği değere göre bir hüküm ifade etmektedir.

Nihayetinde usûlcünün delilleri incelemesi neticesinde deliller arasında bir hiyerarşi oluşacaktır. Tabîî bir süreç halinde ortaya çıkan bu hiyerarşi usûlcünün olasılıklı meselelerdeki tercihinde asıl yardımı olacak aşamadır. İlk husus olarak delilin hiyerarşide ait olduğu yer tespit edilmesi neticesinde o yere ait hüküm belirgin hale gelir ve delilin hükmüne dair tercih yapılabilir. Yani her bir delile ait doğru hükmün bulunması açısından önemlidir. Yukarıda da görüldüğü üzere ister sübut açısından isterse delalet açısından kesin bilgi ile zan ifade eden deliller(diğer bilgi türleri dâhil) aynı güçte hükmü ifade etmemektedir. Zan ifade eden bir bilgiye ait hükmü kesin bilgi ifade eden bir bilgi için de geçerli kılmak hatadır.

Serhasî'nin haber-i ahad hakkındaki şu sözleri deliller arası hiyerarşinin önemi hususunda aydınlatıcıdır: *“Her kim haber-i ahadin gereğini farz kılsa naslara(kesin bilgi ifade eden naslar) ziyade yapmıştır. Ancak her kim farz hükmünü vermeksizin haber-i ahadla amelin gerekliliğine hükmederse naslarla sabit olan bir şeyle hüküm vermekle beraber başka bir delilin gereğince amel etmiş olur. Haber-i vahidin hükmünü farz kılanlar, içerisinde şüphe bulunan bir şeyi, içerisinde şüphe bulunmayan bir şeyin derecesine yükseltmiş veya şüphe bulunmayan şeyin hükmünü şüphe bulunan*

*bir şeyin derecesine düşürmüş olur. Her iki uygulamada kusurludur ki bunun hakkında durup düşündükten sonra bu görüşe gitmek caiz değildir.”*¹⁰⁹ Haber-i vahidle gelen bir delil ne kadar sağlam olursa olsun şüphe taşımakta olup yanlışa olasılığı bulunmaktadır. Farz hükmü ise sadece ameli gerektirmeyip amelle beraber itikadı da gerektirmektedir. Dolayısıyla farz hükmünü inkâr eden küfürle itham edilir. Yanlışa olasılığı olan bir delilin hükmünü inkâr eden ise küfürle itham edilemez. Diğer taraftan farz hükmünün kapsamı indirildiği takdir de farzla vacip aynı olur ki zan ifade eden bilgiyle kesinlik ifade eden bilgi arasında fark kalmamış olur. O durumda da ayırt edilemezler.

Hiyerarşinin kurulmasının fıkıh bilginine yardımcı olacağı ikinci husus; birbirinden farklı şeylere delalet eden deliller bulunan meselelerde hiyerarşiye göre deliller arasında tercih yapılabilmesidir. Örneğin bir konuda ıstışhab delili ile haber-i vahid(şartlarını taşıyorsa) delili karşı karşıya gelse ıstışhab delili sadece zan ifade eder. Diğer taraftan şartlarını taşıyan haber-i vahid, zann-ı galip ifade eder. Binaenaleyh haber-i vahid ile hüküm verilir. Aynı meselede onlara hakiki anlamda muhalif bir ayet olsa ilgili ayet kat’îyet ifade ederken haber-i vahid de olasılık içerdiği için ayetle hüküm verilir.

Deliller olasılığın gücü oranınca bir hiyerarşiye tabi tutulmadığı ve birbirinden farklı her bir olasılığa aynı şekilde itibar edildiği takdirde ise ne delilin gereği olabilecek

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 113.

hükümler arasında ne de birbirinden farklı deliller arasında tercih yapılabilir. Bu durum ise birçok meseleyi hükümsüz bırakmakla beraber birçok delili de atıl hale getirecektir.

C. Olasılıkların Bağlamın Tespiti ile Giderilmesi

Kur'an-ı kerim, salt yazılı bir metinden ibaret olmayıp Allah tarafından insanlara yönelik hitabı ifade eden sözlü bir metindir. Dolayısıyla hitap eden, muhatap ve hitaptan oluşan bir kelimedir. Kelamın ise mütekellimin asıl kastettiği anlam ile muhatapta oluşan algı olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Kelamda asıl olan ise muhataba asıl kastedileni ulaştırmak olup anlaşılmamak veya yanlış anlaşılmak değildir. Şâri' Teâlâ için bu durum evleviyetle bulunmaktadır. Bu sebeple konuşan, muhatabın sosyokültürel yapısını, bilgi düzeyini, dil kurallarını, dilsel kullanım şekillerini ve mantık kurallarını göz önünde bulundurmak durumundadır. Zira muhataptan bağımsız bir şekilde bir söz dizisi birçok farklı anlama eşit olasılıkla gelebilmektedir.

Konuşanın asıl maksadı ya ona sorulmak suretiyle bilinebilir ya da muhatabın (kime söylendiği), hitabın kendisinin (ne söylendiği), hitabın söylendiği zaman ve mekânın (nerede ve ne zaman söylendiği) ve hitabın varit olma sebebi(niçin söylendiği) göz önünde bulundurulmasıyla bilinebilir.¹¹⁰ Örneğin; bir satım sözleşmesi anında müşteri

¹¹⁰ Güven, Ahmet, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005, 239.

satıcıya: “ben bu kitabı 10 liraya aldım” dese bu inşâî bir cümle olup konuşanın kastının satım sözleşmesini gerçekleştirmek olduğu anlaşılır. Aynı kişi kitabı aldıktan sonra başka bir zaman diliminde kendisine kitabı kaçta aldığı sorulduğunda: “ben bu kitabı 10 liraya aldım” dese bu cümle ihbârî bir cümle olup konuşanın kastının geçmişten haber verme olduğu anlaşılır. Görüldüğü üzere muhataptan ve konuşanı çevreleyen ortamdan bağımsız bir şekilde aynı cümle iki farklı manaya eşit olasılıkla gelmekte olup konuşanın maksadı ancak sözüne ettiğimiz faktörler(bağlam) göz önünde bulundurulması ile anlaşılmaktadır.

Söz dizisinde olan bu karışıklık kelimelerin tek tek ele alınmasında daha çok problem oluşturmaktadır. Zira bir kelimenin hakikat kullanımıyla birçok manası olabilmektedir (yüz-surat/sayı/yüzme eylemi gibi). Kelimeler, hakikat manasının yanı sıra birçok mecâzî anlamda da kullanılabilmektedir. Sonuçta mana yönünden eşit kuvvette sayısız olasılık ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bağlam olmaksızın söz ile kastedilenin anlaşılması imkânsız hale gelmektedir.

Kelimelerin bu durumunu göz önünde bulunduran dilbilimciler çok anlama sahip kelimelerin bağlam olmaksızın hiçbir anlamı olmadığını söylemektedirler. Onlara göre aynı kelimenin eşit olasılıkla birbirinden farklı anlamlara gelmesi anlamsızlığı ifade etmektedir.¹¹¹

¹¹¹ Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 238.

Bağlam terim olarak bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst şeklinde tarif edilir.¹¹² Arapçada bağlam ise siyak ve sibak kavramları ile ifade edilmektedir. Istılah olarak siyak, sözün gelişi, sevk edilişi, anlatım tarzı manasına gelirken; sibâk, bir şeyin öncesi, geçmişi, üst tarafı gibi anlamlara gelmektedir.¹¹³ Nesku'l-âye, nazmu'l-âye, ruhu'l-âye, zâhiru'l-âye, el-münâsebe, fehvâ'l-kelâm, el-makâm gibi ifadeler de bağlamı göstermektedir.¹¹⁴

Mananın yani konuşanın kastının belirlenmesinde dilbilimciler arasında iki eğilim bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre bağlamın tespit etmenin pratik ve teorik zorluklarının bulunması öte yandan sözün bağlamdan ve kullanımdan önce zihinlerde manasının bilinebilmesinden hareketle bağlama itibar etmemektedir. Onlara göre zihin, bağlamdan bağımsız da sözün manasını bilebilir. Zira kişi bir cümleyi kurmadan önce zihinde oluşturabilir. Bununla birlikte bir yön levhasının nereye işaret ettiğini sormak ne kadar anlamsız ise cümle içerisinde kullanılmış bir kelimenin ne ifade ettiğini sormak da anlamsızdır. Bu sebeple tek ölçüt

¹¹² TDK, “Bağlam”, ...

¹¹³ Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 248, 249; Öz, Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016, 25, 26.

¹¹⁴ Ekin, Yunus, “Siyak Kavramının Semantik Analizi”, *DÜİFD*, 1/15 (2013), 98.

kullanımıdır, yani söz dizimidir.¹¹⁵ Bu görüş ise yukarıda verdiğimiz örnekte görüldüğü üzere bizce isabetli değildir. Zira aynı söz dizimi farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmektedir.

İkinci eğilime göre sözün manasının tespiti ancak bağlam ile yapılabilir. Bu eğilim sahipleri sadece bir bağlamdan değil bağlamlar zincirinden söz etmektedir. Örneğin Firth'e göre her bağlamın bağlı olduğu bir bağlam olup zincirin en üstünde kültür bağlamı bulunmaktadır.¹¹⁶

Kur'an'ın anlaşılmasında bağlamın önemine geçmeden önce salt yazılı metinle sözlü metinler arasındaki farka değinilmesi gerekir. Salt yazılı metinler giriş, gelişme ve sonuç şeklinde belirli bir planda kurgulandığı için gerçek anlam, bağlama çok ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılabilir. Ancak sözlü metinlerde asıl mananın anlaşılmasında yukarıda söylediğimiz gibi kime söylendiği, niçin söylendiği, ne söylendiği, nerede ve ne zaman söylendiği gibi tabii bağlamın bilinmesine ihtiyaç vardır.¹¹⁷ Kur'an'ı kerim ise yirmi üç senede peyder pey nazil olmuş sözlü bir metindir. Dolayısıyla onun doğru anlaşılmasında bağlamın rolü büyüktür.

¹¹⁵ Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 243, 244; Ekin, "Siyak Kavramının Semantik Analizi", 111.

¹¹⁶ Güven, Ahmet, *Çokanlamlılık Sorunu*, 244.

¹¹⁷ Uzun, Nihat, " 'Bağlam' Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı", *AÜİFD*, 37(2012), 5.

Kur'an, dönemin Araplarının lisanıyla indirilmiş olup onların bildikleri mana ve kullanımda nazil olmuştur. Kullanım itibariyle Arapça çok geniş bir sahaya sahiptir. Bazen umum ve zahir olarak gelen ifade akabinde gelen bir açıklamayla tahsis edilebilir. Yine bazen umum ifade kullanıldığı halde has mana kastedilebilir. Bazen de çeşitli karinelerle söz mecaz anlamda kullanılabilir. Bazen de söz edilmediği halde işaret yoluyla başka manalar ortaya çıkabilir. Bunların her biri olasılık dâhilindedir. İmam Şâfiî, Kur'ân'ı kerim için bu olasılıkları söyledikten sonra bunların ancak bağlama, sözün öncesine, ortasına, sonuna bakmak suretiyle bilinebileceğini söylemektedir.¹¹⁸

Fıkıh usûlünde nass ile ilgili tanımların ekseriyeti sözün asıl sevk sebebi olarak tanımlamaktadır. Sözün asıl sevk sebebi ise çeşitli karinelerle yani bağlamla bilinebilir.¹¹⁹ Yukarıda beyanla alakalı yaptığımız izahlarda görüleceği üzere bazı beyan türleri kelimadan ayrı bir şekilde gelebilir. Gelen beyan ile ilk kelam olasılıklardan veya anlaşılmazlıktan kurtulup gerçek anlamı açıklığa kavuşmaktadır. Fıkıh usûlü kitaplarında kelimadan ayrı gelen beyanların örneği çoktur (zekât gibi...). Bunların her biri aynı zamanda bağlama da örnektir. Burada asıl önemli olan şey asıl anlamın kelamın kendisiyle

¹¹⁸ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risale*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1999, 58-65; Ekin, "Siyak Kavramının Semantik Analizi", 98, 99.

¹¹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 164; Ekin, "Siyak Kavramının Semantik Analizi", 100.

anlaşılmasması veya yanlış anlaşılması iken bağlam ile doğru anlaşılmasıdır.

Kur'an'ı Kerim için iki tür bağlam söz konusudur. Bunlarda ilki metin içi bağlam yani lafzî bağlam ikincisi ise metin dışı bağlam yani hali bağlamdır.¹²⁰ Metin içi bağlam; kur'an'ın dili, ayette kullanılan kavramlar, ayetin/ayetlerin/pasajın/pasajların/Kur'an'ın bütünlüğü¹²¹, metnin konusal bütünlüğünü gibi hususları ifade etmektedir. Metin dışı bağlam ise; metnin nâzil olduğu zaman ve mekânı, muhatabın sosyo-kültürel yapısını, metin dışı konusal bağlamı ifade etmektedir.¹²²

Şunu da belirtmek gerekir ki bağlam sadece ayetlerin doğru anlaşılmasında değil, aynı zamanda hadislerin doğru anlaşılmasında önemlidir. Ayetler için söz konusu olan metin içi ve metin dışı bağlam aynı zamanda çoğu kez ayetler için bağlam olan hadisler için de söz konusudur.

D. Olasılıkların İhtiyat Prensibi ile Giderilmesi

“ح-و-ط”(h-v-t) kök fiilinden türemiş olan ihtiyat, sözlükte kuşatmak isteğinde olma, en sağlam/kesin/güvenilir olanı alma, koruma gibi anlamlara gelmektedir.¹²³ Harama

¹²⁰ Ekin, “Siyak Kavramının Semantik Analizi”, 100.

¹²¹ Söz edilen bütünlüklerin göz ardı edilmesi durumunda yapılan yorumlara dair örnekler için bkz: Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, 65-135.

¹²² Detaylı bilgi için bkz: Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 256-282.

¹²³ Cürcânî, “İhtiyât”, *et-Ta'rîfât*, 13.

düşmemek için şüpheli şeylerden kaçınma manasına gelen vera' kelimesi ile eş anlamlı görülmektedir. İstilahî anlamına gelince onunla alakalı klasik fıkıh kaynakların çoğunda müstakil bir tanıma rastlamamakla beraber bütün usûl eserlerinde kullanılan bir ifade olmakla beraber fakihlerin çokça başvurduğu bir yöntemdir. Bu sebeple ihtiyat, her ne kadar kavramsal bir çerçeve kazanacak bir düzeyde olsa da eserlerin çoğunda sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Ancak incelememiz neticesinde bir takım tariflere karşımıza çıktı. Bunlardan biri Taceddin es-Subkî'nin kaide olarak zikrettiği şu tanımıdır: “*var olmayan şeyi var gibi, vehmedileni gerçekleşmiş gibi ve bazı cihetlerden akla gelen şeyleri meselenin tamamına şâyi' kılmanız,*¹²⁴ *kabul etmemizdir.*”¹²⁵ Cürçânî ise “*nefsi günahlara düşmekten koruma*” şeklinde tarif etmektedir.¹²⁶ Ebu'l-Bekâ ise “*Şekki gidermeyi mümkün kılan fiil*” şeklinde tarif ettikten sonra “*Mekruha düşmemek için (bir meselenin) çeşitli yönlerinden korunmak ve sakınmaktır*”, “*Bir meselede hıfz yönünü kullanmaktır ki o da (meselenin) bütün yönlerinden en güvenilir olanı almaktır*” gibi farklı tariflere de yer vermektedir.¹²⁷

¹²⁴ Müellif bu hususta şunu örnek verir: Belli bir günde bir vakit namazı unutan ancak hangisini unuttuğunu hatırlamayan kimse, o günün vakit namazlarının hepsinin kılar(Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I, 11').

¹²⁵ Subki, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, 110.

¹²⁶ Cürçânî, “İhtiyât”, *et-Ta'rîfât*, 13.

¹²⁷ Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 56.

İhtiyatın fıkıh eserlerinde sözüne ettiğimiz durumundan hareketle H. Yunus Apaydın, ihtiyatın teknik anlamda kullanılmaktan çok dinin emir ve yasaklarına uymada izlenen genel tavır ve ölçüyü ifade eden bir kelime olarak değerlendirildiğini söylemektedir.¹²⁸

Modern dönemde konuyu müstakil olarak değerlendiren çalışmalar olmuş her birinde çeşitli tarifler yapılmıştır.¹²⁹ Usûl eserlerinin tamamında ihtiyat bir tercih yöntemi olarak ortaya çıkmaktadır. Birçok meselede usûl bilginleri “al-ehvat”, “el-ihyat”, “min babî'l-ihyat”, “el-hurûc mine'l-hilaf” gibi ifadelerle görüşlerini ihtiyata bina ettiklerini söylemişlerdir. Fıkıh usûlünde bir yöntem delili olan sedd-i zerianın ve birçok külli kaidenin dayanağı da ihtiyattır. Bununla birlikte bazı meselelerde tercih yapılamaması durumunda görüşlerden birinin ihtiyata şamil olduğu zikredilerek ilgili görüşe ihtiyat destek yapılmaktadır.

İhtiyat kelimesi ve türevlerinin usûl eserlerinde kullanımı incelendiği takdirde belli başlı tutumlar ortaya çıkmaktadır. Bunlar maddeler halinde şu şekilde zikredebiliriz:

1-Muhtemel(karine ve delillerle destektelenmiş) şüphenin olması: Şüphenin oluşması iki durumda oluşabilir: Birincisi bir meselenin hükmüne dair bir karine bulunur ve karineye dair

¹²⁸ Apaydın, H. Yunus, “İhtiyat”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 577.

¹²⁹ Detaylı bilgi için bkz: Pehlivan, Zuhal, *Hanefî Mezhebinde İhtiyat Kavramı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2011, 6-9.

birbirine zıt iki hükmün meydana gelmesi. İkincisi birbirine zıt iki delilin tearuzunda meydana gelen şüphe. Usûlde ihtiyatın yöntem olarak kullanıldığı yerlerin çoğu ikinci durumda gerçekleşmektedir. Burada önemli olan mesele her bir olasılığın eşit oranda muhtemel olmasıdır. Zira iki cihetten biri başka karine ve delillerle ağırlık kazandığı vakit güçlü olanla amel edilir. Bir tarafta zan ifade eden bilgi diğer tarafta şek ifade eden bilgi bulunursa zan ifade eden bilgi ile amel edilir. İlk kısma örnek verecek olursak bir mübadele işlemi ortaya çıkan fazlalığın haram mı helal mi olduğu hususunda şüpheyi düşülse haramlığına hüküm verilir. Yine temiz bir elbise ile necis bir elbise karışır ve ayırt edilemese ikisini de kullanmak caiz değildir.¹³⁰ İkincisine örnek olarak da iddette ebadu'l-eceleyn görüşünü¹³¹ benimseyenleri zikredebiliriz. Şunu da belirtmek gerekir şüphenin dayanağı olan olasılığın muhtemel olması gerekir, yani olasılığın karinelerle olasılık değerinin artması, salt varsayımdan ibaret olmaması gerekir. Bu noktada Hanefî usûlcüler salt varsayımdan hareketle birçok meselede tevakkuf edenleri(vâkifyeyi) eleştirmektedir. Umum lafzın has olasılığının bulunmasından hareketle umum lafzın delaletinde tevakkuf edilmesi, emir siğasının nedb için kullanılabilme

¹³⁰ Apaydın, “İhtiyat”, XXI, 579.

¹³¹ Hz. Ali ile Abdullah b. Mesud kocası ölmüş hamile kadının iddetinde ihtilaf etmişlerdir. Hz. Ali ihtiyata binaen iki iddetten hangisi daha uzun ise onun bekleneneğine hükmederken İbn Mes'ud hamile kadının iddetiyle alakalı ayetin kocası ölmüş kadının iddeti ile alakalı ayetten sonra indiğini söyleyerek nesih ilişkisi sebebiyle çocuğun doğmasını iddet olarak belirler(Serahsî, *el-Usûl*, I, 135, 136).

olasılığından hareketle emir sığasının hükmünde tevakkuf edilmesi, mecaze hamledilme olasılığından hareketle lafzın hükmünde tevakkuf edilmesi gibi çok yerde salt varsayımdan hareketle tevakkuf edenleri eleştirmektedirler.¹³²

2- *vacip/mendub-mübah cihetleri karşı karşıya geldiklerinde vacip/mendub cihetin tercihi*: Örnek: Emir sığasının mucebi hususunda usul bilginlerinin çoğu onun vucuba delalet ettiğini söyler. Ancak bazı âlimlere göre emrin mucebi mendubtur. Emrin mucebinin vucuba delalet ettiği görüşünde olanlar çeşitli açılardan görüşlerini savunurlar. Bunlardan biri de ihtiyattır. Mendub, yapanın sevabı hak ettiği, terk edenin kınanmadığı fiile denir. Vacipte ise yapan sevap kazanmakla beraber terk eden cezayı ve kınanmayı hak eder. Dolayısıyla vacib hükmünün alınması ihtiyata daha uygundur.¹³³

3- *haram/mekruh-mübah cihetleri karşı karşıya geldiğinde haram-mekruh cihetin tercihi*: Örnek Hz. Osman ve Hz. Ali milki'l-yemin ile iki kız kardeşe sahip olan bir adam hakkında ihtilaf etmişler. Hz. Ali “*Ve onlar ki, iffetlerini korurlar; Ancak eşleri ve **ellerinin sahip olduğu (câriyeleri)** hariç. (Bunlarla ilişkilerden dolayı) kınanmış değillerdir*”¹³⁴ ayetini zikrederek helalliğini savunurken Hz. Osman “*iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı*”¹³⁵ ayetine dayanarak haramlığa hükmetmiştir. Hanefî

¹³² Serahsî, *el-Usûl*, I, 135-138.

¹³³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 87, 91, 92.

¹³⁴ Mü'minun, 23/5-6.

¹³⁵ Nisâ, 4/23.

usûl bilginleri burada ihtiyat prensibinden hareketle haramlığa hükmederler.¹³⁶

4-Tearuz eden deliller arasında minimum ittifak sağlanıyorsa ittifak sağlandığı kısmın tercihi: Örnek: Birbirine atıf halinde bulunan cümlelerin sonuna istisna edatı geldiğinde istisna hükmünün kapsamı hakkında dil ekollerinden iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre istisnanın hükmü bütün cümleler için geçerlidir. İkinci görüşe göre ise istisnanın hükmü sadece istisna edatından bir önceki cümle için geçerlidir. Hanefiler ikinci görüşle hükmetmekte olup görüşlerinin ihtiyata uygun olduğunu söylemektedirler. Zira her iki görüş istisna edatından bir önceki cümlede istisna hükmünün geçerli olduğunu söylemiş, daha önceki cümleler için geçerliliği hususunda ihtilaf etmişlerdir. O halde bir önceki cümle kesin bilgi ifade ederken daha önceki cümlelere hükmün geçerliliği şek ifade etmektedir. Dolayısıyla kesin bilgi ile amel edilir, şek terkedilir.¹³⁷

¹³⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 135.

¹³⁷ Serahsî, *el-Usûl*, II, 44, 45; Bu meselenin pratik yansımasına örnek: “*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin ve Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.*” (Nur, 24/4-5) Burada atıf halinde sopa vurmamak, şahitliği kabul etmemek ve fasık olmak üzere üç cümle bulunmaktadır. Ardından tevbe eden ve ıslah olanlar istisna edilmiştir. Hanefilere göre istisna sadece bir önceki cümlede hükmünü yani fasık vasfını değiştirebilir. Tevbe etseler bile şahitlik yapamazlar.

5-Tearuzda tam bir tercihsizlik halinde meseleyi hükümsüz bırakmak, yani tevakkuf etmek: Tevakkuf iki aşamada gerçekleşebilir. Bunlardan ilki müçtehit bir meseleyle ilk defa karşılaşır ve o meselede araştırma yapmak, derinlemesine inceleyip hükmü tespit için tevakkuf eder. İkinci olarak da müçtehit, karşısına gelen aynı güçte iki zıt delilde bir tercih de bulunabilmek için bütün gayretini ortaya koyar. Hanefî usûlüne göre ilk önce bütün seçenekleri dener, en nihayetinde o meselede tevakkuf eder. Zikrettiğimiz her iki tevakkuf durumu da ihtiyâtî bir tutumdur. Diğer taraftan Râzî'nin¹³⁸ de dediği gibi tevakkuf tercihsizlik hali değil meseleyi tercih sebebi bulunamadığında hükmü terk etmeyi tercihtir. Örneğin Hanefîler müteşâbih lafzın hükmü konusunda ihtiyata dayalı olarak hüküm belirtmemeyi tercih ederler. Zira müteşâbih lafız onlara göre kendisindeki ıstıbah sebebiyle lafzın muradının anlaşılmasından ümit kesilmiş lafızdır. ıstıbah sığa sebebiyle de olabilir, manaların çokluğu sebebiyle de olabilir.¹³⁹ Burada tevakkuf edilmesinin sebebi müteşâbih lafızda verilecek hükmün yanlışa olasılığının yüksek olması sebebiyledir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz gibi bu tutumun aşırısı tehlikeli olup çoğu meseleyi hükümsüz bırakmaya götürebilecek temel bir etken olabilir.

Ancak cumhura göre zina iftirasında bulunanlar tevbe ederlerse şahitlik de yapabilirler.

¹³⁸ Râzî, Ebu Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsul*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997, 134.

¹³⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 179.

İhtiyatın işletilebilmesi için belli şartlar vardır. Öncelikle kuvvetli bir şüphenin bulunması gerekir. İkinci olarak ihtiyat, naslara aykırı olmamalıdır. Örneğin; bir hâkim, şahitlerin yalan söyleme olasılığından hareketle hüküm vermekten geri duramaz. Zira ayetlerde hâkimin şahitlerle hüküm vermesi gerektiği bildirilmiştir.¹⁴⁰ Hatta hâkim şahitlikle hükmetmediği zaman vacibi terk etmiş ve buna binaen günahkâr olmuş olur. Ta'zir cezasına çaptırılır, fıska düşmesi sebebiyle de görevinden azl edilir. İhtiyat ile ilgili bir diğer şart, ihtiyatın mükellefi sıkıntıya düşürmemesi gerekir. İhtiyatın vesvese gibi aşırılıklara dayanması mükellefi sıkıntıya düşürecektir. Zira vesvese, muhtemel olasılığı ifade etmemekte olup olasılığın tamamen varsayılmasıdır. Bu ise ihtiyat değil, aşırılıktır. İhtiyatın zararı def etmesi ve bir faydayı sağlaması gerekir ki böyle bir durumda kişinin kendine sadece zararı vardır. Son olarak ihtiyatın başkalarının haklarını ihlale yol açmamalıdır. Bu sebeple Kerhî, ihtiyatı Allah hakları için caiz görürken kul hakları hakkında caiz görmez.¹⁴¹

Sonuç olarak ihtiyat prensibi ile teorik olarak hata olasılığı bulunsa da pratik açıdan hata olasılığı tamamen giderilmeye çalışılır. Bir meselede mübah veya kerahet hükmü arasında tearuz durumu meydana geldiğinde hüküm ya mubahtır, ya da mekruhtur. Böyle bir durumda mekruh hükmü ihtiyata göre alındığında hakikatte meselenin hükmü mübah da olabilir. Yani teorik olarak yanlışla olasılığı vardır. Ancak

¹⁴⁰ Pehlivan, *İhtiyat Kavramı*, 33, 34.

¹⁴¹ Apaydın, “İhtiyat”, XXI, 578, 579; Pehlivan, *İhtiyat Kavramı*, 35, 36.

mübah olan bir şeyde kişinin yapıp yapmamasında her hangi bir ikab ve kınama yoktur. Kısaca mubahı terk eden kınanmaz. Öte yandan mekruhun işlenmesi durumunda azarlama ve ceza hak edilir. Dolayısıyla meseleye mekruh hükmü verildiğinde kişi eylem yönünden yanlışla düşme olasılığı sıfır olur.

SONUÇ

Bilginin tarif edilmesi hususunda üç temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkinine göre bilgi tanımlamaz iken ikincisine göre bilgi temsil yoluyla tanımlanabilir. Üçüncü ve son görüşe göre bilgi tanımlanabilir. Ancak bilgiyi tanımlayanlar arasında da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bazı âlimler bilgiyi tanımlarken bilineni merkeze alırken, bazı âlimler bilen merkezi almıştır. Bazı âlimler ise bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi merkeze almıştır. Farklı tanımlarla birlikte İslam bilginleri bilgiye dair yaptıkları tanımların Allah'ın bilgisini ihtiva etmesine özen göstermişlerdir. Allah'ın bilgisini ihtiva etmediğini düşündükleri bilgi tanımlarını da eleştirmişlerdir.

Konumuzun temel kavramı olan olasılık hususunda usul eserlerinde bir tanımlamaya rastlanamamıştır. Bununla birlikte olasılığın birçok usul konusunda sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmüştür. Usûl eserleri dışındaki eserlerde rastladığımız tarifler çerçevesinde olasılığın bir düşüncenin iki veya daha fazla uç/taf/yön arasında nisbî (az, çok, eşit gibi) değerini ifade ettiğini zikrettik. Bu bakımdan bilgi, doğru ve yanlış tarafları arasındaki olasılıklara yani nisbî değere göre kesin bilgi, zan, şek, vehm ve cehl gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Doğruluk açısından olasılığı bulunmayan kavramlar kesin bilgi(yakîn, marifet, itikat) ve cehldir. Kesin bilgi, gerçeğe muvafık olan bilgi değerini gösterirken cehl gerçeğe mutabık olmayan bilgi değerini göstermektedir.

Doğruya ve yanlışla olasılığı bulunan kavramlar içerisinde zan üstün görülen yani doğruya olasılığı yüksek bilgi değerini ifade ederken vehm yanlışla olasılığı yüksek görülen bilgi değerini ifade etmektedir. Şek ise doğru ve yanlışla eşit oranda olasılığı gösteren bilgi değerini ifade etmektedir.

Olasılık bulunmasına rağmen birçok durumda tercih gereklidir. Bu bakımdan usûl âlimleri olasılıklara rağmen tercihte bulunabilmek ve olasılıkları giderebilecek bir takım metotlar takip etmişlerdir. Bu yöntemler, Allah'ın muradını doğru bir şekilde tespit etme de önemlidir. Bu yöntemlerin başında beyanın tespiti gelmektedir. Nasslarda mücmel, müşterek olan ifadeler çeşitli olasılıklar ihtiva etmektedir. Söz konusu olasılıklar sonra gelen bir beyan ile giderilmektedir. Özellikle beyan edilenden müstakil olarak amel edilebilen meselelerde beyan daha da önem kazanmaktadır.

Olasılıkların giderilmesini sağlayan ikinci yöntem ise deliller arası hiyerarşi kurulmasıdır. Kesin olan bilgiyle zan ifade eden bilgi karşı kaşıya geldiğinde aralarındaki hiyerarşi sayesinde kolaylıkla tercihte bulunabilir ve hatada en uzak yol tespit edilebilir. Veriler arasında hiyerarşi bulunmadığı ve birbirinden farklı her bir olasılığa aynı şekilde itibar edildiği takdirde ise ne delilin gereği olabilecek hükümler arasında ne de birbirinden farklı deliller arasında tercih yapılabilir.

Olasılıkların giderilmesini sağlayan üçüncü yöntem bağlamın tespitidir. Kur'an-ı Kerim yirmi üç senede nâzil olmuş sözlü bir metin olup yazılı metin gibi giriş, gelişme ve sonuçtan müteşekkil değildir. Bu sebeple Kur'an'ın doğru anlaşılmasında

bağlamın rolü büyüktür. Zira aynı cümleler veya aynı kelimeler bağlamına göre çok farklı manalarda kullanılabilir. Öyle ki bazı ifadelerin bağlamdan bağımsız eşit olasılıklı sayısız manası bulunabilmektedir. Bu bakımdan ifade edilen şey bağlamsız anlaşılması imkânsız hale gelmektedir. Bağlam ile olasılıklar giderilmesi sayesinde anlamsız halde olan ifade anlamlı hale gelebilmektedir.

Olasılıkların giderilmesini sağlayan son yöntem ihtiyattır. İhtiyat prensibi ile varılan hüküm teorik olarak yanlış olabilir. Ancak pratik olarak hata kesin olarak giderilmesi amaçlanır. Bu bazen bir meselede haram/mekruh ile mübah hükmü arasında kalındığında haram/mekruh hükmün tercih edilmesiyle sağlanırken bazen vacip ile mübah/mendub hükmü arasında kalındığında vacip hükmün tercih edilmesiyle sağlanmaktadır. Bazen ise iki çatışan delilde asgari ittifak sağlanıyorsa asgari ittifakla amel edilip ihtilaflı kısmın terki ile sağlanmaktadır. Hiçbir tercih sebebinin bulunulamadığı durumlarda ise tevakuf etmekle pratikte hatadan kaçınılır.

KAYNAKÇA

APAYDIN, Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2016.

-----, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXI, İstanbul 2000.

-----, “Tevîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul 2012.

ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (400/1009’dan sonra), *el-Furûku’l-Luğavî*, Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, Kahire ys.

BOZKURT, Mustafa, *Fahreddin Râzi’de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2016.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (370/981), *el-Fusûl fi’l-Usûl*, *Vizâratu’l-Evkâf ve’s-Şuûnu’l-İslamiyye*, Katar 1994.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (400/1009’dan önce) *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1981.

CÜRCÂNÎ, Ebu’l-Hasan Seyyid Serîf Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), *Mu’cemu’t-Ta’rîfât*, Dâru’l-Fazîle, Kahire ts.

- DEBÛSÎ**, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- DURUSOY**, Ali, "Olanak, Olasılık, Olabilirlik", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004), 121-134.
- EBU YA'LÂ EL-FERRÂ**, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' (458/1066), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Câmiâtü'l-Melik Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyaz 1990.
- EBÛ'L-BEKÂ**, Ebu'l-Bekâ Eyup b. Musa el-Huseyni El-Kefevî(1095/1684), *el-Külliyat*, Müessetü'r-Risale, Beyrut ts.
- EBÛ'L-HÛSEYİN el-BASRÎ**, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî (436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1404.
- EKÎN**, Yunus, "Siyak Kavramının Semantik Analizi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/15 (2013).
- EMİROĞLU**, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2012.
- FÎRÛZÂBÂDÎ**, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (817/1415), *Kâmûsu'l-Muhît*,
- GAZZÂLÎ**, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (505/1111), *el-Mustâsfa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

GÜVEN, Ahmet, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*,

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî (620/1223), *Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel, Müessetü'r-Reyyan*, Beyrut 2002.

İBNÜ'l-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (861/1457), *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, ys-ts.

İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (772/1370), *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

KESKİN, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.

MÜNÂVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (1031/1622), *et-Tevkîf alâ Mühimmâtî't-Teârif*, Âlemu'l-Kütüb, Kahire 1990.

PEHLİVAN, Zuhâl, *Hanefî Mezhebinde İhtiyat Kavramı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2011.

- RÂZÎ**, Ebu Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210), *el-Mahsul, Müessetü'r-Risale*, Beyrut 1997.
- NESEFÎ**, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1993.
- NESEFÎ**, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (710/1310), *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Müsannif ala'l-Menar*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- ÖNER**, Necati, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1970.
- ÖZ**, Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016.
- ÖZCAN**, Hanifi, *Mâtûridî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- SERAHSÎ**, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- SUBKÎ**, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- ŞÂFÎÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfîî (204/820), *er-Risale*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1999.
- ŞÂTİBÎ**, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affan, Kahire 1997.

- UZUN**, Nihat, “ ‘Bağlam’ Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37(2012).
- YIGIN**, Âdem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- ZERKEŞÎ**, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî(794/1392), *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I.