



**T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLÂM HUKUKUNDA KARÂFÎ,  
İBN KAYYİM VE İBN ÂBİDÎN'İN ÖRF  
NAZARİYESİNİN GELİŞİMİNE KATKILARI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**ADEM PINAR**

**İZMİR-2019**

T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM HUKUKUNDA KARÂFÎ,  
İBN KAYYİM VE İBN ÂBİDÎN'İN ÖRF  
NAZARİYESİNİN GELİŞİMİNE KATKILARI

Yüksek Lisans Tezi

ADEM PINAR

DANIŞMAN: DOÇ. DR. AHMET AYDIN

İZMİR-2019

## YEMİN METNİ

~~Doktora tezi~~ / Yüksek Lisans Tezi / Projesi olarak sunduğum “İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

... / ... / 2019

Adem PINAR

İmza:



TS EN ISO  
9001:2015

T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



TEZ SINAVI TUTANAK FORMU

Dok. No: FR/604/21

İlk Yayın Tar.: 03.10.2017

Rev. No/Tar.: 00/..

Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanlığı  
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Adem PINAR ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih:  
Sayı :

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı  
Doç. Dr. Mehmet DİRİK  
İmza

**SINAV TUTANAĞI**

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen “İslam Hukukunda Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn’in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları” başlıklı tezli yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 13.12.2019 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYBİRLİĞİ/ÇOKLUĞU ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Tezli Yüksek Lisans tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisansta geçerlidir)

RED

DÜZELTME \*

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Ahmet AYDIN	
Üye	Doç. Dr. Mehmet DİRİK	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Temel KACIR	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

\* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

# ÖZET

## Yüksek Lisans Tezi

### İslâm Hukukunda Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları

Adem PINAR

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimleri Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Fıkha kaynaklık etme bakımından önem arz eden örf nazariyesi, tarihsel süreç içerisinde gelişimini sürdürerek bugünkü konumuna ulaşmıştır. Çalışmamızda örfün bu gelişim serüveni de dâhil olmak üzere asıl olarak Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in örf nazariyesinin gelişimine sundukları katkı ele alınmıştır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve faydalanılan kaynaklar ele alınmıştır. Birinci bölümde örf ve âdetin lügat ve ıstılahi tanımları yapıldıktan sonra, örf ve âdet arasındaki anlamsal ilişki ortaya konulmuştur. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için örfün yapı, sıhhat ve kapsam olarak kısımları açıklanmıştır. Örfü kaynak olarak kabul edenlerin Kur'an, sünnet ve icmadan ileri sürdükleri deliller arz edilmiştir. Ardından örfün geçerlilik şartları ve İslâm mezheplerindeki konumu ele alınmıştır. Son olarak süreç içerisinde örfün Batıda ve Doğudaki gelişimi ortaya konulmuş ve bölüm değerlendirilmesi ile konunun alt yapı bilgileri tamamlanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde; Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in aynı yöntem ile fakat ayrı ayrı olarak; hayatı, dönemindeki ilmî ve siyasi durum, ait olduğu mezhep ve takip ettiği usul bağlamında konunun tamamlayıcıları ortaya konulmuş, sonrasında örfün usul anlayışındaki yeri başlığı altında asıl konu işlenmiştir. Ele alınan her ismin ardından değerlendirme yapılmış ve elde edilen bulgular sonuç kısmında ifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Örf, Âdet, Karâfi, İbn Kayyim, İbn Âbidîn

# **ABSTRACT**

**Ph. Majester Program Thesis**

**The Contribution Of Karafi, Ibn Qayyim And Ibn Abidin  
To The Development Of The Theory Of The Custom In Islamic Law**

**Adem PINAR**

**İzmir Kâtip Çelebi University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of basic Islamic Sciences**

The customary theory, which is important in terms of fiqh sourcing, has reached its present position by completing its evolution in the historical process. In this study the contribution of Karafi, Ibn Qayyim and Ibn Abidin to the development of the tradition is discussed, including this development adventure.

Our study consist of an indroduction and two parts. In the introduction part, the subject, aim, method and sources of the researc are discussed. In the first chapter, after the definitions of customary and customary dictionary, the semantic relationship between customary and custom is presented. In order to better understand the issue, the parts of the customary structure, health and scope are explained. Evidence from the Qur'an, the Sunnah and the ijmah by those who accept custom as a source is presented. Then, the validity conditions of the customs and its position in Islamic sects were discussed. Finally, the development of the tradition in the West and the East has been put forward and the background information of the subject has been completed with the evaluation of the department.

In the second part of the study; Karafi, Ibn Qayyim and Ibn Abidin with the same method but separately; life, scientific and political situation in the period, the denomination and the follow-up in the context of the subject of the complementary components of the subject was put forward, then the main topic of the place of the understandig of the process is discussed. After each name, the evaluation was made and the findings were expessed in the conclusion.

**Key Words:** Custom, Piece, Karafi, Ibn Qayyim, Ibn Abidin.

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
TEZ SINAVI TUTANAK FORMU.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	xii
ÖNSÖZ.....	xiii
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	2
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	2
4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	3

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İSLAM HUKUKUNDA ÖRF VE ÂDET

1. Örf ve Âdet.....	5
1.1. Örfün Lügat Manası.....	5
1.2. Örfün İstilah Manası.....	6
1.3. Âdetin Lügat Manası.....	7
1.4. Âdetin İstilah Manası.....	7
2. Örf ve Âdet Arasındaki Anlamsal İlişkisi.....	8
2.1. Örf ve Âdetin Eş Anlamlı Olduğunu Savunanlar.....	8
2.2. Örf ve Âdetin Farklı Anlamlar İfade Ettiğini Savunanlar.....	8
2.3. Örf ve Âdet Arasında Umum Husus İlişkisi Olduğunu Savunanlar.....	9
3. Örfün Kısımları.....	10
3.1. Yapı Bakımından Örf.....	10
3.1.1. Sözlü Örf.....	10

3.1.2. Fiilî Örf.....	11
3.2. Sıhhat Bakımından Örf.....	11
3.2.1. Sahîh Örf.....	11
3.2.2. Fâsid Örf.....	11
3.3. Kapsam Bakımından Örf.....	11
3.3.1. Genel Örf.....	11
3.3.2. Yerel Örf.....	12
<b>4. Örfün Şer'î Kaynak Olduğuna Dair Deliller.....</b>	<b>13</b>
4.1. Kur'an'dan Deliller.....	13
4.2. Sünnetten Deliller.....	14
4.3. İcmandan Deliller.....	15
<b>5. Örfün Geçerlilik Şartları.....</b>	<b>16</b>
5.1. Örfün Muttarid veya Gâlip Olması.....	17
5.2. Örfün Tasarruf Anında Mevcut Olması.....	17
5.3. Örfün Açık Bir İrade Beyanıyla Çatışmaması.....	18
5.4. Örfün Şer'î Delile Aykırı Olmaması.....	18
<b>6. Örfün Fıkıh Mezheplerindeki Konumu.....</b>	<b>19</b>
6.1. Hanefî Mezhebinde Örf.....	20
6.2. Mâlikî Mezhebinde Örf.....	22
6.3. Şâfi'î Mezhebinde Örf.....	23
6.4. Hanbelî Mezhebinde Örf.....	24
<b>7. Tarihsel Süreçte Örf.....</b>	<b>25</b>
7.1. Örfün Batı Hukukunda Serüveni .....	28
7.2. Osmanlıda Gelenek ve Modernizm Ekseninde Yapılan Örf Tartışmaları....	31
<b>8. Değerlendirme.....</b>	<b>35</b>



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**KARÂFÎ, İBN KAYYİM VE İBN ÂBİDÎN'İN**  
**ÖRF NAZARİYESİNİN GELİŞİMİNE KATKILARI**

<b>1. Karâfi ve Örf</b> .....	37
<b>1.1. Hayatı</b> .....	37
1.1.1. Doğumu.....	37
1.1.2. Eğitimi.....	38
1.1.3. Etkilendiği Hocaları.....	38
1.1.4. Etkilediği Öğrencileri.....	39
1.1.5. Eserleri.....	39
1.1.6. Vefâtı.....	41
<b>1.2. Dönemin İlmî ve Siyasi Durumu</b> .....	41
<b>1.3. Ait Olduğu Mezhep</b> .....	43
<b>1.4. Takip Ettiği Usul</b> .....	44
<b>1.5. Örfün Usul Anlayışındaki Yeri</b> .....	45
<b>1.5.1. Teorik Bulgular</b> .....	46
1.5.1.1. Karâfi'ye Göre Örf ve Kapsamı.....	47
1.5.1.2. Karâfi'ye Göre Örfün Yapı Bakımından Taksimi.....	47
1.5.1.2.1. Karâfi'ye Göre Sözlü Örf.....	47
1.5.1.2.2. Karâfi'ye Göre Fiilî Örf.....	48
1.5.1.2.3. Karâfi'ye Göre Sözlü Örf İle Mecaz Arasındaki Fark.....	48
1.5.1.3. Karâfi'ye Göre Örfün Değişmesiyle Hükümün Değişmesi.....	49
1.5.1.4. Karâfi'ye Göre Mekân ve Örf.....	50
1.5.1.5. Karâfi'ye Göre Fetva ve Örf.....	51
<b>1.5.2. Pratik Yansımalar</b> .....	52
1.5.2.1. Murâbaha (Kârlı Satım) Lafızları ve Örf.....	52
1.5.2.2. Tevliye (Maliyetine Yapılan Satım) Lafızları ve Örf.....	53
1.5.2.3. Talak (Boşanma) Lafızları ve Örf.....	53

1.6. Değerlendirme.....	56
2. İbn Kayyim ve Örf.....	57
2.1. Hayatı.....	57
2.1.1. Doğumu.....	57
2.1.2. Eğitimi.....	57
2.1.3. Etkilendiği Hocaları.....	58
2.1.4. Etkilediği Öğrencileri.....	59
2.1.5. Eserleri.....	60
2.1.6. Vefâtı.....	61
2.2. Dönemin İlmî ve Siyasi Durumu.....	62
2.3. Ait Olduğu Mezhep.....	63
2.4. Takip Ettiği Usul.....	64
2.5. Örfün Usul Anlayışındaki Yeri.....	65
2.5.1. Teorik Bulgular.....	65
2.5.1.1. İbn Kayyim'a Göre Örfün Kaynaklık Değeri.....	66
2.5.1.2. İbn Kayyim'a Göre Fetvanın Değişim Şartları.....	66
2.5.1.3. İbn Kayyim'a Göre Örfün Lafzen Şart Koşulmuş Gibi Değerlendirilmesi.....	67
2.5.1.4. İbn Kayyim'a Göre Siyâset-i Şer'iyeye ve Örf.....	69
2.5.1.5. İbn Kayyim'a Göre Yargı ve Örf.....	69
2.5.1.6. İbn Kayyim'a Göre Fetva, Mekân ve Örf.....	70
2.5.2. Pratik Yansımalar.....	71
2.5.2.1. Örfün Lafzî İzin Yerine Geçmesine Dair Örnekler.....	71
2.5.2.2. Örfî Şartın Lafzî Şart Gibi Değerlendirilmesine Dair Örnekler.....	73
2.5.2.3. Mekân ve Örf Tesirinde Verilen Fetvalara Örnekler.....	74
2.5.2.4. Toplumsal Konumun Örf'e Tesirine Dair Örnekler.....	76
2.6. Değerlendirme.....	76
3. İbn Âbidîn ve Örf.....	79

<b>3.1. Hayatı</b> .....	79
3.1.1. Doğumu.....	79
3.1.2. Eğitimi.....	79
3.1.3. Etkilendiği Hocaları.....	80
3.1.4. Etkilediği Öğrencileri.....	81
3.1.5. Eserleri.....	82
3.1.6. Vefâtı.....	83
<b>3.2. Dönemin İlmî ve Siyasi Durumu</b> .....	83
<b>3.3. Ait Olduğu Mezhep</b> .....	84
<b>3.4. Takip Ettiği Usul</b> .....	86
<b>3.5. Örfün Usul Anlayışındaki Yeri</b> .....	87
<b>3.5.1. Teorik Bulgular</b> .....	87
3.5.1.1. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Tanımı, Kapsamı ve Yapısı.....	88
3.5.1.2. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Kaynaklık Değeri.....	88
3.5.1.3. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Şer'î Delil Karşısındaki Konumu.....	89
3.5.1.3.1. İbn Âbidîn'e Göre Nassın Örf İle İletlendirilmesi.....	90
3.5.1.4. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Zâhiru'r-Rivâye Karşısındaki Konumu....	91
3.5.1.4.1. İbn Âbidîn'e Göre Zamanın Değişmesiyle Örfün Değişmesi.....	92
3.5.1.4.2. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Kapsam Bakımından Zâhiru'r-Rivâye Karşısındaki Konumu.....	93
<b>3.5.2. Pratik Yansımalar</b> .....	95
3.5.2.1. Örfün Nas Karşısındaki Durumuna Örnekler.....	96
3.5.2.2. Örfün Kıyas Karşısındaki Durumuna Örnek.....	96
3.5.2.3. Nassın Örf İle İletlendirilmesine Dair Örnekler.....	97
3.5.2.4. Örfün Zâhiru'r-Rivâye Karşısındaki Durumuna Örnekler.....	98
3.5.2.4.1. Kur'an Öğretimi, İmamlık ve Müezzinlik İçin Alınan Ücretin Durumu.....	99
3.5.2.4.2. Şahitlik Yapacak Kişinin Adil Olup Olmadığının	

Araştırılması.....	99
3.5.2.4.3. Sultan Dışındakilerin İkrâhının Geçerli Olması.....	99
3.5.2.4.4. Kişinin Hanımını Bulduğu Şehirden Götürmesinin Yasaklanması.....	100
3.5.2.4.5. Cinsel İlişkiye Giren Kadının Mehrini Almadığını İddia Etmesi.....	100
3.5.2.4.6. Miktarı Belirtilmeyen Suyun Kullanımı ve Hamamda Kalma Süresi.....	100
3.5.2.4.7. Örf Sebebiyle Zâhiru’r-Rivâyeye Aykırı Verilen Çeşitli Fetvalar.....	101
3.5.2.5. Özel Örf İle Oluşan Özel Hükümlere Örnekler.....	101
3.5.2.5.1. “Muhaddis” Lafzına Yüklenen Farklı Anlamlar.....	101
3.5.2.5.2. Farklı Talak Lafızlarının Kullanımı.....	102
3.5.2.5.3. Satıcı ve Müşterinin Konuşmaksızın Vâdeli Alışveriş Gerçekleşirmesi.....	102
<b>3.6. Değerlendirme.....</b>	<b>103</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>104</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>109</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>114</b>

## KISALTMALAR

c: Cilt

c.c: Celle Celâlühü

çev: Çeviren

Bkz: Bakınız

DİA: Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİBY: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları

Hız: Hazreti

MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MÜİFY: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

M.Ö: Milattan Önce

r.a: Radiyallâhü anh

s: Sayfa

s.a.v: Sallallâhu aleyhi vesellem

TDVY: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları

thk: Tahkîk

ty: Tarih Yok

v: Vefâtı

vb: Ve benzeri

yy: Yüzyıl

## ÖNSÖZ

İnsana kalemle yazmayı öğretip ona okumayı emreden yüceler yücesi Allah'a (c.c) hamd ederiz. İlim yolunda kendisine vâris olmayı umduğumuz kutlu Peygamberimize (s.a.v), salât eder; onun pâk ailesine, adâlet sahibi dostlarına ve onların yolunu izleyen din büyüklerimize de selâm ederiz.

Yeryüzüne vahiy anlamında yapılan son ilâhî müdahale ile, adâlet, fitrat ve merhamet temelli yeni bir hayat inşa edilmiştir. Bu hayatın inşasında insanın kendisiyle, çevresiyle ve Rabbiyle olan münasebetini belirleyen temel esaslar söz konusu olmuştur. Bu temel esaslar üzerine bina edilen İslam hukuku, insanı köleleştirmedeği gibi onu ilah makamına da yükseltmemiştir. İnsanı insan olarak ele alıp kadın ve erkeğe tabiatlarına uygun toplumsal roller vererek bir güven toplumu oluşturmaya çalışmıştır. Rüşdünü ise insanlığından istifa etmiş bir toplumun adını tarihe altın harflerle yazdıracak biçimde dönüştürerek ispat etmiştir.

İlâhî kaynaklı olan İslam hukuku, toplumların süreç içerisinde oluşturduğu tarihsel tecrübelerini kendi eleğinden geçirerek yerel ve evrenselin makul birlikteliğini meydana getirmiştir. Her rengin, her dilin, her kültürün kendisinden bir şeyler bulduğu bu nizamda farklılıklar ayrılıklara değil topyekün kabule sevk etmektedir. Nitekim kesrette vahdeti bulan bu anlayışın birçok dinamiği vardır. Bizi ilgilendiren kısmı ise, toplumların yerel renkleri olan örf ve âdetlerdir. Bir toplum için "coğrafya kader" olduğu kadar örf ve âdetleri de temel belirleyicileridir. Bu realiteden hareketle İslam hukukunda örfün mahiyetini ele alıp tarihi serüvenini ortaya koymaya çalıştık. Konumuzun asıl konusunu teşkil eden Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in örfün gelişimine olan katkılarını ayrıntılı olarak ele aldık. Neticede ortaya çıkan verileri sonuç kısmında zikrederek çalışmamızı nihayete erdirmiş olduk.

Bu çalışmamızın konusunun tespitinden ete kemiğe bürünmesine kadar geçen sürede desteğini esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Ahmet AYDIN'a, kendilerinden ders almak suretiyle istifade ettiğim Prof. Dr. Saffet KÖSE ve Doç. Dr. Mehmet DİRİK hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Yine literatür çalışmasında yardımlarını gördüğüm kıymetli Ahmet ÇELİK hocama, Abdülkâdir ERMUTAF'a ve emeği geçip de ismini anamadığım herkese teşekkürlerimi sunup yüce Allah'tan bu güzîde kişilere ahirette ihsanda bulunmasını niyaz ediyorum.

## GİRİŞ

Bu bölümde araştırmamızda ele alınan konunun tanıtımı yapılıp çalışmanın amacı belirtilmiştir. Ardından takip edilen yöntem ifade edilmiş ve genel olarak istifade edilen kaynaklar ortaya konulmuştur.

### 1. Araştırmanın Konusu

Yeryüzünde varlık göstermiş medeniyetlerin birçoğunda, hukuka kaynaklık etme açısından ortak delillerin başında hiç şüphesiz örf ve âdetler gelmektedir. Hukuk sistematikiğini dini veya beşeri kaynaklara dayandırmış olan milletlerin örf ve âdetleri dikkate alması hukukun nesnesi olan insanın tarihsel tecrübesini, kültürünü, ait olduğu toplumun dünya tasavvurunu ihmal etmemesi, hukukun uygulanabilirliği açısından hayati öneme sahiptir.

Tarihsel öneme sahip örf nazariyesinin İslam hukuku açısından ele alınışı, gelişimi ve özelde de bu nazariyeye Karâfi (v. 684 / 1285), İbn Kayyim (v. 751 / 1350) ve İbn Âbidîn'in (v. 1250 / 1836) ait oldukları ağ itibariyle katkıları, konumuzun merkezinde yer almaktadır.

İslam tarihi boyunca belirli şartlar çerçevesinde aktif olarak kullanılan örf delili, değişik coğrafyalarda, değişik kültür ve iklimlerde farklılık arz etmektedir. Örf delili, İslam mezheplerinin farklı yorum ve anlayışlarıyla bereber, sahadaki pratik sebebiyle varlığını hep kabul ettiregelmiştir. Aslında bu kabul, İslam dininin evrensel kimliğini uygulamada başarılı bir araç olmuştur. Ne var ki, bu delili kullanma noktasında çağdaşlarından müspet manada ayrılan İslam hukukçuları vardır. Hiç şüphesiz bu hukukçuların başında Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn gelmektedir. Örfü bu denli aktif kullanmalarını sağlayan sebepleri ortaya çıkarmak, aynı zamanda bunu kendi zamanının meselelerine uygularken dikkate aldıkları sınırları tespit etmek, çalışmamızın ana mecrasını oluşturmaktadır.

## 2. Araştırmanın Amacı

Farklı dönemlerde yaşamış, farklı usul anlayışlarına sahip, üç farklı İslam hukukçusunun -Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn- örf nazariyesinin gelişim seyrine katkılarını, ortaya koymuş oldukları eserler çerçevesinde objektif olarak ele almak, araştırmamızın asıl amacını oluşturmaktadır. Bu kapsamda, İslam hukuk usulünün tâli delillerinden kabul edilen örf nazariyesinin nasıl ele alındığı, sınırlarını tespit etmede hangi ölçülerin kullanıldığı, kapsamının ne olduğu, tespit edilmeye çalışılmıştır. Neticede normlar hiyerarşisinde kendisine yer bulabilmeyi başarmış bu nazariyenin varoluşsal gelişim sürüvenini, mevcut hukukçular bağlamında ele almak asıl hedef noktamızdır. Diğer taraftan, bu birikimin analiz ve değerlendirmesini yapmak, günümüz usul çalışmalarına ışık tutması açısından örtük hedefimiz olarak zihnimizdeki yerini korumaktadır.

## 3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız biçim ve içerik olarak; giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Girişte; araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları belirtilmektedir.

Birinci bölümde; örf ve âdet kavramlarının tanımları yapılmış, aralarındaki anlamsal ilişki ele alınmıştır. Bu ilişkinin; örf ve âdetin eş anlamlı olduğu, farklı anlamlar ifade ettiği veya aralarında umum husus ilişkisi biçiminde olduğu savunulmuştur. Bu görüşler ifade edildikten sonra, araştırmaya daha çok kabul gören görüş ile devam edilmiş, daha sonra örfün sıhhat, kapsam ve yapı yönünden kısımları ele alınıp tanıtımı yapılmıştır. Devamında örfün geçerlilik şartları belirtilmiştir. Tarihsel süreçte örf başlığıyla geçmişten günümüze örfe yüklenen anlamlar tartışılıp tezimizin asıl konusunu teşkil eden ikinci bölüme teknik ve anlamsal bir alt yapı oluşturulmuştur.

İkinci bölüm; tezimizin asıl konusunu bu bölüm oluşturmaktadır. Nitekim problemi tam olarak ortaya koyup neticeye kavuşturabilmemiz için, meselenin kendi bağlamında bir zemine oturtulup önünün ve arkasının ne olduğunun iyice bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla birinci bölüm, tam olarak bu amaca hizmet etmektedir. Bu



noktada problemimizin kavram, tanım ve teorileri belirtildikten sonra, ikinci bölümde konumuz işlenmeye başlanmıştır.

Kronolojik bir sıra takip edildiğinden dolayı bu bölüme Şehâbeddin el-Karâfi ile başlanılmıştır. Örfün Karâfi'nin usulünde gelişimi ele alınacağından kısaca; hayatı ve dönemindeki ilmi ve siyasi manzara ortaya konulmuş, bağlı olduğu mezhep ve takip etmiş olduğu usul belirtilmiştir. Tüm bu hazırlayıcılardan sonra örfün usul anlayışındaki yeri teorik ve pratik olarak tartışılıp yapılan değerlendirme ile meselenin bir diğer hukukçusu olan İbn Kayyim el-Cevziyye'ye geçilmiştir.

İbn Kayyim, Moğol saldırılarının devam ettiği bir dönemde yaşamış, ilmi ve siyasi buhranın hâkim olduğu bir zamanda, ilmi çalışmalarına yön vermiştir. Karâfi ile aynı siyasi bunalımın oluşturduğu çizgide gözlerini dünyaya açması, onları maslahat ve siyaset-i şer'iyye gibi konularda müşterek bir zeminde buluşturmuştur. Bununla beraber örfün İbn Kayyim'in anlayışındaki seyr-ü seferini anlayabilmek için konu, tüm alt yapı bilgileriyle ele alınmıştır.

Çalışmamızda zincirin son halkasını oluşturan İbn Âbidîn; dönem, zihniyet ve sosyoloji olarak farklı bir zamanı yansıtıyor olsa da aynı coğrafyanın benzer sıkıntılarını kendisinde de görmemiz mümkündür. Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde yaşamış, son büyük Hanefî fakihlerinden kabul edilen İbn Âbidîn'de, mezhep sınırları içerisinde kalıp alanı genişletme çabası göze çarpmaktadır. Örfü, risale boyutunda müstakil olarak çalışma konusu olarak seçmesi ona verdiği önemi ayrıca ortaya koymaktadır.

Genel olarak üç hukukçumuz, biçim olarak aynı kurguda ele alınıp incelenmiştir. Sonuç kısmında elde edilen bulgular ifade edilmiştir.

#### **4. Araştırmanın Kaynakları**

Birinci bölümde alt yapı bilgilerinin tanım ve tanıtımına dair, çeşitli kaynaklardan istifade ettik. Bu kaynakların başında: Ahmed Fehmi Ebû Sünne'nin el-Ezher üniversitesinde modern manada ilk doktora tezi olan *el-Urf ve'l-Âde fî Re'yi'l-Fukaha*<sup>1</sup> adlı eseri, Doktor Suud bin Abdillâh el-Varakî'nin *el-Urf ve Tatbîkâtuhu'l-*

---

<sup>1</sup> İhsan Pala, "Ahmed Fehmi Ebû Sünne ve 'el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukahâ' adlı eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6 (2005), s.668.

*Muâsıra* adlı çalışması örf ve adet üzerinde yapılan tanım ve görüşleri bir arada görmemiz açısından önem ifade etmektedir. İsmail Hakkı İzmirli'nin *Sebîlu'r-reşad* dergisinde yayınladığı “Örfün İslam Hukukundaki Yeri” adlı makalesi, örfün İslam mezheplerindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Bu kaynakların yanı sıra Mehmet Şener'in *İslam Hukukunda Örf* adlı eseri ve İhsan Şenocak'ın *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* adlı doktora tezi bu bölümde istifade ettiğimiz başlıca kaynaklardır.

İkinci bölümde ise, daha çok araştırmaya konu olan hukukçularımızın kendi eserleri ve o eserler üzerine yapılan değerlendirme çalışmaları kaynakçamızı oluşturmaktadır. Karâfi'nin *el-İhkâm, Kitabu'l-Furûk, Tenkîhu'l-Fusûl* adlı eserleri; İbn Kayyim'in *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*'i ve *Turuku'l-Hükmiyye*'si; İbn Abidin'in *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti* ve *Neşru'l-Urf* risaleleri; Wael b. Hallaq'ın kaleme aldığı: “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukuki Değişim Üzerine İbn Abidin” makalesi başlıca kaynaklarımız arasında yerini almaktadır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSLAM HUKUKUNDA ÖRF VE ÂDET

#### 1. Örf ve Âdet

Örf ve âdet, toplumların kendisine hakem gözüyle baktığı sosyal ve hukukî bir düsturdur. Bu sebeple örf, insanlar arasında önemli bir konuma sahiptir. İnsanlar için önemli bir mevkiye sahip olan örf ve âdetler İslam dini tarafından da ele alınmış, dinin ve aklın güzel gördüğü bir takım örf ve âdetler ibkâ edilerek hukukî bir statüye kavuşmuştur. Bu noktadan hareketle İslam hukukçuları, içtihatlarında örf ve âdetlere yer vermiştir.<sup>2</sup> Bu bakımdan örf ve âdetin her yönüyle ele alınması kaçınılmaz bir zorunluluk ifade etmektedir.

Toplumsal bir müessese olarak bakıldığında antropoloji ve sosyolojinin ortaya koyduğu verilere göre örf ve âdetin ortaya çıkışı şöyle olmaktadır: İnsanlar türlü ihtiyaçları nedeniyle birbirleriyle çeşitli ilişkiler kurarlar; bu ilişkiler sırasında ortaya çıkan davranış biçimlerinden bir kısmı amaca uygun olarak seçilir, seçilen bu davranışlar uygulana uygulana önce ‘hukuki bir davranış’ halini alır ve zamanla ‘olması gereken davranış’ı ifade eden soyut bir norma dönüşür. Bu da ya kavramsal bir örf-âdet kuralı olarak yaşar ya da zamanla yazılı bir hukuk kuralı haline dönüşür.<sup>3</sup>

Toplumsal bir realite olarak, insan hayatında varlığını devam ettiren örf ve âdetin tanımıyla konumuza giriş yapmak, meselenin mahiyetini kavramada önemli bir adım olacaktır. Bu nedenle ilk olarak örf ve âdetin lügat ve ıstılah anlamlarıyla başlamayı uygun buluyoruz.

#### 1.1. Örfün Lügat Manası

Arap dilinde “örf” kelimesi “a-r-f” kökünden türemiştir. Birçok anlamı içinde barındıran bu kelime “iyilik, ihsan, cömertlik, hediye olarak verilen şey, deniz dalgası, at yelesi, yüksek kumluk, kumluğun yüksek olan sırtı, dağın doruğu, horozibiği,

---

<sup>2</sup> Mehmet Şener, *İslam Hukunda Örf*, İzmir, Öğrenci Basımevi, 1987, s. 118-119.

<sup>3</sup> Ülker Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2017, s. 41.

peyderpey veya bir şeyin arka arkaya gelmesi, tanıma, tanınma, ikrar ve itiraf” gibi manalara gelmektedir.<sup>4</sup>

## 1.2. Örfün İstilah Manası

Örf, kelime olarak birçok manaya gelirken, terim anlamı olarak ise farklı cümlelerle, genel çerçevede, aynı anlam ifade edilmiştir. Örfün bir hukuk terimi olarak ilk tarifi, hicri 8. yüzyılda yaşamış olan Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (v. 710 / 1310) tarafından yapılmıştır.<sup>5</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Mustasfâ* adlı fûru fıkıh kitabında örfü: “Aklın kabul etmesiyle nefislerde yerleşen ve selim tabiatlarca benimsenip kabul edilen şeydir.”<sup>6</sup> diye tanımlamaktadır. Bu tanımın bir fûru fıkıh kitabında yer alması, müellif nezdinde örfün aslî kaynak olmaktan ziyade tâlî-tâbî bir kaynak veya fer'î bir delil olarak anlaşıldığı, dolayısıyla da hüküm çıkarmada tek başına kullanılmadığını ima etmektedir.<sup>7</sup>

Seyyid Şerif Cürcanî (v. 816 / 1413), *Ta'rifât* adlı eserinde: “Örf, aklın şehadetiyle nefislerde yerleşip tabiatın benimseyip kabul ettiği şeydir.”<sup>8</sup> diyerek Nesefî'ninkine yakın bir tanım yapmıştır. Ömer Nasûhi Bilmen de örfü: “Akılların şehadetiyle iştihar edip tab'an kabul edilen herhangi müstahsen şeydir.”<sup>9</sup> diye tanımlamıştır. Zekiyuddin Şâban ise: “İnsanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler veya duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri lafızlardır.”<sup>10</sup> biçiminde örfü tanımlamıştır.

---

<sup>4</sup> Şener, *İslam Hukunda Örf*, s. 100; Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Âdet*, İstanbul, İşaret yayınevi, 1990, s. 19.

<sup>5</sup> Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ*, Kahire, Matbaatu'l-Ezher, 1947, s. 8.

<sup>6</sup> Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde*, s. 8.

<sup>7</sup> İhsan Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2011, s. 11.

<sup>8</sup> Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, Beyrut, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992, s. 193.

<sup>9</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, Cilt I, İstanbul, Serdar yayınevi, ty, s.17.

<sup>10</sup> Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esaları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 259.

### 1.3. Âdetin Lügat Manası

Âdet kelimesi “a-v-d” kökünden türeyip “eski duruma dönmek, geri çevirmek, bir şeyi tekrarlamak, üst üste yaparak alışkanlık haline getirmek” gibi birçok manayı bünyesinde taşımasına rağmen daha çok “gelenek ve örf” anlamında kullanılır.<sup>11</sup> Aynı zamanda “avd” kelimesi “nöbet nöbet, zaman zaman bir işi yapmak ve işlemek, bazı işleri ara ara tecrübe ettikten sonra tekrar yapmak, bir işi bitirdikten sonra bir daha yapmak, yani ikilemek ve dönmek” gibi anlamları da içinde barındırır.<sup>12</sup>

### 1.4. Âdetin İstılah Manası

İbn Emîru Hâc (v. 879 / 1474), *Şerhu't-Tahrir*'de: “Âdet, akli alaka olmaksızın tekrar edegelen işlerdir. ‘İş’ kelimesi sözü de fiili de kapsar.”<sup>13</sup> şeklinde bir tarif yapmaktadır. Kâmil Miras Cürçânî'den alıntılıdığı tanımdan hareketle âdet hakkında: “Beynen-nas müstemirren devam edegelen ve defaatle kendisine mürâcaat edilen bir emr-i mütekerrirdir”<sup>14</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Ömer el-Cîdî ise âdeti, bir şeyin akli bir alaka olmaksızın sürekli veya genel olarak tekrar etmesi ya da selim tabiatlara göre işlerin akla uygun olarak nefislerde yerleşmesi,<sup>15</sup> olarak tanımlamaktadır. Verilen tanımlardan hareketle âdet kavramının akli bir alaka olsun veya olmasın sürekli yapılan işler, teması etrafında birleştiğini söylememiz mümkündür.

Buraya kadar örf ve âdet kelimelerinin lügat ve ıstılah manalarını genel olarak ortaya koyup farklı müelliflerin tanımlarına yer vererek kavramları enine boyuna tanıtmaya çalıştık. Bu tanıtımın ardından, örf ve âdet arasındaki anlamsal ilişkiyi ele alacağız.

<sup>11</sup> Hayreddin Karaman, “Âdet”, *DİA*, Cilt I, s. 369; “Âdet”, *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*, Cilt XXX, s. 53.

<sup>12</sup> Şener, *İslam Hukunda Örf*, s. 104.

<sup>13</sup> Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde*, s. 10.

<sup>14</sup> Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Cilt VII, Ankara, DİB Yayınları, 1984, s. 117.

<sup>15</sup> Ömer el-Cîdî, *el-Urf ve'l-amel fi mezhebi'l-Mâlikî*, Matbaatu'l-Fâdile, 1982, s. 34.

## 2. Örf ve Âdet Arasındaki Anlamsal İlişki

Örf ve âdet kavramları İslam hukuku kitaplarında genel olarak aynı anlamda kullanılmasına rağmen, bu iki kavramın farklı anlamlar ifade ettiğini savunan hukukçular da vardır.<sup>16</sup> Diğer taraftan örf ve âdet arasında umum husus mutlak ilişkisi de görülmektedir. Bundan dolayı bazı İslam hukukçuları; âdetin örften, bazıları da örfün âdetten genel olduğunu söylemişlerdir. Kimi hukukçular ise örf ve âdetin farklı alanlarda cerayan ettiğini savunarak; âdetin fiillerde, örfün de sözlerde kullanıldığını ifade etmişlerdir.<sup>17</sup> Bu görüşlerin kısaca açıklanmasının yararlı olacağını düşünüyoruz.

### 2.1. Örf ve Âdetin Eş Anlamlı Olduğunu Savunanlar

Örf ve âdetin eş anlamlı olduğunu kabul eden hukukçulara; Neseî, Cürçânî, İbn Nüceym (v. 970 / 1563), İbn Abidin, Ali Haydar Efendi ve Ebu Zehra gibi isimleri örnek olarak verebiliriz.<sup>18</sup> Bu hukukçulara göre; örf yerine âdet, âdet yerine de örf kelimesi kullanılabilir. Nitekim Neseî: “Hakikat, âdetin delaletiyle terk edilir.” kaidelerini sözlü ve ameli örf yerine kullanmıştır. Zira konuyla ilgili verdiği örnekte şöyle demektedir: “Kişi, yumurta yemeyeceğine dair yemin etse bu yemininden insanların örfü esas alınarak tavuk ve kaz yumurtası anlaşılır. Güvercin ve serçe yumurtası ise kişinin ettiği yemine dâhil olmaz.” Görüldüğü üzere Neseî, hakikatin âdetin delaletiyle terk edilmesini, örfün tahsis ettiği bir örnekle izah etmektedir.<sup>19</sup>

### 2.2. Örf ve Âdetin Farklı Anlamlar İfade Ettiğini Savunanlar

Doktor Seyyid Salih İvad’a göre: “Âdet ile kast edilen ameli örf; örf ile kast edilen de kavli örftür.” Konu ile ilgili *Fusûlu'l bedâi' fî usûlu's-şerâi'* müellifi Muhammed Bin Hamza Muhammed el-Fenârî (v. 834 / 1431) ise: “Örf, kavli; âdet,

---

<sup>16</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “Örfün İslam Hukukundaki Yeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, (2005), s. 207.

<sup>17</sup> Luey b. Abderraûf el-Hanefî, *Udûlu'l-Hanefiyyeti ani'l-futya bi Zâhiri'r-Rivâyeti*, Daru'l-Feth Yayinevi, 2014, s. 188.

<sup>18</sup> Luey b. Abderraûf, *Udûlu'l-Hanefiyye*, s. 189.

<sup>19</sup> Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, s. 25.

fiilidir.<sup>20</sup> Hukukçular, mecaz karinesi ile hasrederek kavli olanları örf; fiili olanları âdet olarak belirlemişlerdir.”<sup>21</sup> demektedir.

### 2.3. Örf ve Âdet Arasında Umum Husus İlişkisi Olduğunu Savunanlar

İbn Emîru Hâc, *Şerhu't-Tahrir*'de âdeti: Aklî alaka olmaksızın tekrar eden işler, olarak tanımlamaktadır. Tanımda geçen “iş” kelimesi sözü de fiili de kapsar. Bu tarif, örf ve âdet arasında mutlak olarak umum husus ilişkisi olduğunu gösterir, derken devamında, âdetin örften daha genel olduğunu belirtir. İbnü'l-Hümâm (v. 861 / 1457) ise örfün âdetten daha genel olduğunu söyler.<sup>22</sup> Çağdaş İslam hukukçularından Mustafa Zerkâ ve Ebû Sünne ise âdetin mutlak olarak örften daha genel olduğunu savunmaktadırlar.<sup>23</sup>

Âdetin örften daha genel olduğunu savunanlar şu tema etrafında birleşmektedirler: Süreç içerisinde her ne kadar örf ve âdet kelimeleri aynı anlamda kullanılmış olsa da neticede örf ve âdetin iki farklı kelime oldukları aşikârdır. Örf mayasında irfanı barındırırken, âdette böyle bir şey söz konusu değildir. Örfün mimarı ilim sahipleriyle âdetin böyle bir hususi sahibi yoktur. Dolayısıyla bir âdet iyi olabileceği gibi kötü de olabilir. Örf ise özünde iyiliği, marufu barındırdığından örfün kötüsü olmaz. Yalnızca dinin hoş gördüğü ve aklın iyi kabul ettiği şeylerde örf olabilir. Buradan hareketle örf ve âdet arasında umum husus mutlak ilişkisi vardır. Âdet daha genel, örf ise daha özel bir anlam ifade etmektedir. Sonuç olarak her örf, âdet olarak kabul edilirken; her âdet, örf olarak kabul edilmez.<sup>24</sup>

Furû kitaplarında yer alan çok sayıda örnek, âdetin daha kapsayıcı, örfün ise daha sınırlı olduğunu savunan üçüncü görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla aralarında umum husus ilişkisi vardır.<sup>25</sup> Bununla birlikte günümüz hukukçuları örf ve âdeti aynı anlamda kullanmaktadır.<sup>26</sup> Araştırmamızda biz de örf ve âdet kavramlarını aynı

---

<sup>20</sup>Suûd B. Abdullah el-Varakî, *el-Urf ve Tatbikâtuhu'l-Muâsıra*, s. 8. (<http://elibrary.mediu.edu.my/books>)

<sup>21</sup> Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde*, s. 11.

<sup>22</sup> Ebû Sunne, *el-Urf ve'l-âde*, s. 13.

<sup>23</sup> el-Varakî, *el-Urf ve Tatbikâtuhu'l-Muâsıra*, s. 9.

<sup>24</sup> Şener, *İslam Hukunda Örf*, s. 106.

<sup>25</sup> Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, s. 26.

<sup>26</sup> *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye*, “Âde”, Kuveyt, Dâru's-Suffe Yayınevi, 1994, Cilt XXX, s. 53.

anlamda kullanacağız. Örf ve âdet arasındaki bu anlamsal ilişkinin ardından örfün; yapı, sıhhat ve kapsam yönünden taksimini ele alacağız.

### 3. Örfün Kısımları

Hukukî değere sahip olma bakımından fukahânın delil olarak kullandığı örfü, üç başlık altında inceleyeceğiz. Öncelikle, yapı bakımından örfün sözlü ve fiilî olanını; daha sonra sıhhat yönünden örfün sahih ve fâsid olanını ve son olarak kapsama dair örfün genel ve yerel olanını ifade edip açıklayacağız.

#### 3.1. Yapı Bakımından Örf

Örf, yapı bakımından incelendiğinde; bazı lafızların belli manalarda kullanılması ve bazı uygulamaların belirli mana ifade etmesi açısından sözlü ve fiili örf olarak iki kısma ayrılır.<sup>27</sup>

##### 3.1.1. Sözlü Örf

İnsanlar arasında bazı lafız ve terkiplerin belli bir manada kullanımının yaygınlaşmasına sözlü (kavlî) örf denilir. İfade edilen kavramlar herhangi bir karine ve akli bir alaka olmaksızın mutlak olarak kullanıldığında zihinlerde ilk akla gelen manalar sözlü örfü oluşturmaktadır.<sup>28</sup> “Veled” lafzı mutlak olarak kullanıldığında ilk olarak erkek çocuğunun akla gelmesi,<sup>29</sup> ve “et” lafzının mutlak kullanımında ise balığın akla gelmemesi birer sözlü örf örneğidir. Yine “dabbe” kelimesinin mutlak kullanımında -ki sözlük anlamında sürüngenleri de kapsıyor olmasına rağmen- akla dört ayaklı hayvanların gelmesi<sup>30</sup> sözlü örf örneği olarak gösterilebilir.

<sup>27</sup> *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XXX, 54.

<sup>28</sup> Luey b. Abderraûf, *Udûlu'l-Hanefiyye*, s. 207.

<sup>29</sup> Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde*, s. 13; Vehbe Zuhayli, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmi*, Cilt II, Dimaşk, Daru'l-Fikr, 1986, s. 829.

<sup>30</sup> Abdulkерim Zeydan, *el-Vecîz fi Usuli'l-Fikh*, Dimaşk, Muessesetu'r-Risaleti'n-Nâşirîn, 2015, s. 237.



### 3.1.2. Fiilî Örf

Ebû Sünne, fiilî örfü: “İnsanlar arasında cereyan eden fiiller” olarak tarif ederken, Zerka: “Sıradan fiillerden veya medeni muamelelerden herhangi bir şey üzerine insanların edindikleri âdetler” olarak tarif etmektedir. Seyyid Sâlih İvad ise fiilî örfü: “İnsanların muamelelerinde ve tasarruflarında uyguladıkları ve aralarında cereyan eden şeyler” olarak tarif etmektedir. Bu tarifler, fiilî örfün konusunun insanların âdetleri, tasarrufları ve muameleleri olduğunu göstermektedir.<sup>31</sup> İnsanların lafzî ifadeler kullanmaksızın teâti olarak alışveriş yapmaları,<sup>32</sup> mehrin muaccel veya müaccel olarak belirlenmesi, hamama girerken kalınacak sürenin ve kullanılacak suyun belirlenmemesi<sup>33</sup> fiilî örfü örnek olarak gösterilebilir.

### 3.2. Sıhhat Bakımından Örf

Hukukî olarak örfü itibar edilebilmesi için örfün sıhhat yönünden de incelenmeye tabi tutulması gerekmektedir. Bu inceleme faaliyeti, örfü sıhhat bakımından sahîh ve fâsid olmak üzere iki kısımda ele alarak yapılmaktadır.

#### 3.2.1. Sahîh Örf

Sahîh örf, şer’î naslara ve icmaya aykırı olmayıp, maslahatı def ve mefsedeti celp etmemek şartıyla insanların edindikleri âdetlerdir.<sup>34</sup> Sahîh örfü; erkeğin nişanlısına hediyeler sunarken bunların mehirden sayılmaması örnek olarak gösterilebilir.<sup>35</sup>

#### 3.2.2. Fâsid Örf

Şeriatın aslına ve kaidelerine muhalif olup nasları iptal eden<sup>36</sup> bir diğer ifadeyle; haramı helal, helali de haram kılan örfü fâsid örf denilir. Fâizli

<sup>31</sup> Luey b. Abderraûf, *Udûlu'l-Hanefiyye*, s. 207.

<sup>32</sup> Zuhaylî, *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmiyye*, II, 829.

<sup>33</sup> Zeydan, *el-Vecîz*, s.237.

<sup>34</sup> Luey b. Abderraûf, *Udûlu'l-Hanefiyye*, s. 211.

<sup>35</sup> *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XXX, 56.

<sup>36</sup> Luey b. Abderraûf, *Udûlu'l-Hanefiyye*, s. 211.

muameleler, ziyafetlerde alkollü içeceklerin sunulması, genel toplantı ve törenlerde kadınların erkeklerle karışık halde bulunmaları fâsid örfе örnek olarak gösterilebilir.<sup>37</sup>

### 3.3. Kapsam Bakımından Örf

Sahîh olarak kabul edilen sözlü veya fiilî bir örf, aynı zamanda kapsam bakımından genel ve yerel örf ayrımına tâbi tutulmaktadır. Üzerine hüküm bina edilebilmesi açısından önem ifade eden bu ayrımı iki alt başlık halinde ele alacağız.

#### 3.3.1. Genel Örf

Genel örf, dünya üzerinde insanların üzerinde birleştikleri umumi örfür. Mesela, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların içeride ne kadar kalacaklarını ve ne kadar su tüketeceklerini belirtmeksizin ücret karşılığında hamamları kullanmaları bir genel örf örneğidir. İnsanlar arasındaki bu âdet din tarafından kabul görmüş bir uygulamadır. Aynı şekilde dünyanın farklı yerlerinde yaşayan insanların sipariş (istisna) üzerine mal alışverişi yapmaları, din tarafından meşru görülerek, genel örf halini almıştır.<sup>38</sup>

#### 3.3.2. Yerel Örf

Yerel örf, herhangi bir bölgeye veya topluluğa ait örflerdir. Tüccar ve çiftçilerin kendi aralarında câri olan örfleri buna örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde ilmi terimler ve şer'î örfler de bu kabilden değerlendirilmektedir. Yerel örf ve âdete bina edilerek verilen hükümler, o bölge halkı arasında geçerli olmaktadır. Aksi takdirde o örf ve âdetlerin bulunmadığı toplumlarda bunlara istinaden verilmiş hükümler geçersiz kabul edilmektedir. Diğer taraftan bu hükümler, zamana göre değişim ve dönüşüm gösterebilmektedir. “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz” kaidesi de bu temele dayanmaktadır.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmiyye*, s. 830.

<sup>38</sup> Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013, s. 128.

<sup>39</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 128.

Örfün yapı, sıhhat ve kapsamına dair kısımlarının açıklanmasının ardından İslam hukukunda örfün delil olarak kullanılabilmesine dair ileri sürülen kaynaklardaki konumu ele alınacaktır.

#### 4. Örfün Şer’î Bir Kaynak Olduğuna Dair İleri Sürülen Deliller

Toplumsal hayatta varlığı yadsınamayan ve insanlık tarihi kadar kadim olan örf nazariyesi, İslam hukukunda birçok hukukçu tarafından bir delil olarak kabul edilmiş ve bunun için başta; Kur’an, Sünnet ve icmâ kaynak olarak gösterilmiştir. Meselenin etraflı bir şekilde anlaşılabilmesi için bu kaynaklardan konuyla ilgili örnekler sunulacaktır.

##### 4.1. Kur’an’dan Deliller

Özellikle Kur’an- Kerim’de “örf” lafzının geçmiş olduğu “*Af yolunu tut, örfü emret ve cahillerden yüz çevir*”<sup>40</sup> âyeti, İslam âlimlerinin farklı yorumlarına konu olmuştur. Buradaki “örf” kelimesinden maksadın ne olduğu tartışılmıştır. Dahhâk’a (v. 105 / 723) göre; büyük şehirlerde câri olan örf ve âdetlerdir. Süddî (v. 127 / 745) “örf” kelimesinden muradın önceki ümmetlerin şeriatı olduğunu ifade eder. Kurtûbî (v. 671 / 1273); insanların kendisiyle mutmain olduğu ve akılların güzel olarak razı olduğu her şeydir, derken Âlûsî (v. 1270 / 1854) ise; güzelliği ister akıl ile ister şeriat ile bilinsin dinden olan her şey, biçiminde tefsir etmektedir.<sup>41</sup> Konuyla ilgili Ebû Sünne; “örf” ile kast edilen, insanların üzerine bina edilen âdetleri ve aralarında cerayan eden şeylerdir,<sup>42</sup> demektedir. Son olarak Vehbe Zuhaylî ise; âyette zikri geçen kelime, lügat manasında kullanılmıştır ancak bu mana ıstılah manasını teyit etmede dikkate alınır,<sup>43</sup> demektedir.

Âlimlerin kelimenin tefsiriyle alakalı yorum ve görüşleri neticede aynı noktada buluşmaktadır. “Örf” kelimesinden lügat itibarıyla “iyilik” manası anlaşılrsa da bu iyilikten maksadın şeriatın ve aklın iyi gördüğü örf ve âdetler olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>40</sup> A’râf 7/199.

<sup>41</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve l-Amel*, s.54-55.

<sup>42</sup> Ebû Sünne, *el-Urf ve l-âde*, s. 23.

<sup>43</sup> Zuhaylî, *Usûlu l-Fıkhi l-İslâmiyye*, II, 830.

Konuyla alakalı farklı âyetlerden yapılan istidlaller de vardır. Meselenin kendisine ayrılan boyutu aşmaması için bahsi geçen âyetlerin meallerini vermekle yetineceğiz: “...Annelerin yiyecek ve giyeceğini örfe uygun (bi'l-ma'rûf) olarak sağlamak, çocuk kendisinin olan babaya aittir...”<sup>44</sup> aynı âyetin devamında: “Çocuklarınıza süt annesi tutup emzirtmek isterseniz ücretini örfe uygun (bi'l-ma'rûf) olarak teslim ettiğiniz takdirde, sizin için bir sorumluluk (vebal) yoktur...”<sup>45</sup>, “Onlara (temas olmadan veya mehirsiz boşanan kadınlara), zengin olan gücüne; darda olan da haline göre örfe uygun biçimde bir şey versin.”<sup>46</sup>, “(Velî veya vasîlerden) zengin olan (yetimin malını yemekten) kaçsın. Fakir olan da örfe göre (meşru) bir şey yesin.”<sup>47</sup>

Örfü delil olarak kabul eden bazı İslam âlimleri, yukarıda mealleri verilen âyet-i kerîmelerde, Allah'ın (c.c), meselelerin çözümünde insanların örfünü dikkate alarak hükmünü indirdiğini ve bu hükümlerle ilgili miktarların tespitini ise içinde yaşanılan toplumun örfüne bıraktığını savunmaktadırlar.

#### 4.2. Sünnetten Deliller

Örfe sünnetten delil getirme noktasında tartışmasız ilk akla gelen, İbn Mes'ûd'un (r.a): “Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir.”<sup>48</sup> rivayetidir. Bu hadîse istinaden “âdet muhakkemdir” kaidesi oluşturulmuştur. Bu rivayet hakkında Alâî şunları söylemektedir: “Hadîs kitaplarında asıl olarak merfu bir şey bulamadım. Uzun araştırmalara, çok fazla soru ve çabalarımın rağmen zayıf bir isnad dahi bulamadım. Bu rivayet ancak İbn Mes'ûd'a (r.a) ait mevkufluk bir rivayettir. Ahmed b. Hanbel bunu tahriç etmiştir.”<sup>49</sup> Rivayetin mevkufluk olmasıyla alakalı Kâmil Miras şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu haberin İbn Mes'ûd'a (r.a) mevkufluk olması onun delil olarak kullanılmasına mani değildir. Onun gibi ilmin şâhikalarına yükselen ve hayatının çoğu Peygamber'in (s.a.v) yanında geçen bir zatın bunu Peygamber'den

---

<sup>44</sup> Bakara 2/233.

<sup>45</sup> Bakara 2/233.

<sup>46</sup> Bakara 2/236.

<sup>47</sup> Nisâ 4/6.

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Cilt I, s. 379.

<sup>49</sup> Pîrîzâde, *Umdetu zeveyi'l-besâiri lihalli'l-mühimmâti'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir*, (thk: Saffet Köse, İlyas Kaplan), Cilt I, İstanbul, Mektebetu'l-İrşâd, 2016, s. 241.

(s.a.v) duymuş olması kuvvetli bir ihtimaldir. Bunun için sahâbe sözü, daha kuvvetli bir haberle teâruz etmediği müddetçe delil olarak kullanılmıştır.”<sup>50</sup>

Fukahâ ve usulcülerin çoğu bu rivâyetten hareketle birçok hükümde istidlâlde bulunmuştur. Bu rivâyete dayanarak; Serahsî (v. 483 / 1090), Kâsânî (v. 587 / 1191), İbnu Mâze, İbnü'l-Hümâm, İbn Nüceym, Haskefî (v. 1088 / 1677), Leknevî (v. 1303 / 1886), Ali Haydar Efendi gibi birçok fakîh hüküm vermiştir.<sup>51</sup>

Bu rivâyet ile yapılan istidlâl veçhi; Müslümanların güzel gördükleri ve uyguladıkları şeyler, onların örflerine ve istihsâna delalet eder ve Müslümanların güzel gördükleri şeyler Allah (c.c) katında da güzel olarak kabul edilir. Çünkü Allah (c.c) güzele bâtil olarak hükmetmez. Burada şart, örflerinin ve güzel gördükleri şeylerin bir nassa aykırı olmamasıdır. Zaten rivayetteki “Müslümanlar” kelimesi bu şarta delalet eder. Çünkü Müslümanlar Allah’ın (c.c) emrine muhalif olmazlar.<sup>52</sup>

Konuyla alakalı bir diğer örnek ise; Hind binti Utbe’nin Hz. Muhammed’e (s.a.v) gelip kocası Ebû Süfyan’ın evine ve çocuklarına karşı cimriliğini şikayet ederek: “Yâ Rasûlallah! Kocam Ebû Süfyan çok cimri biridir. Acaba onun malından kendime ve çocuklarıma yetecek miktarı, haberi olmadan alsam, bunun bir günahı var mıdır? Üstelik buna ihtiyacım da var.” deyince, Hz. Muhammed (s.a.v): “Hayır, örfü göre sana ve çocuklarına yetecek miktarı al!”<sup>53</sup> Hz. Muhammed’in (s.a.v) hadisin lafzında buyurduğu “el-ma’rûf” ifadesi, insanların edinmiş oldukları örf ve âdetlerdir. Yani toplumda ev ve çocukların ihtiyacı kadar kullanılan miktarın alınmasını söylemiştir. İbn Hacer (v. 852 / 1449) bu hadisin açıklamasında, bu tür durumlarda örfü itimat edileceğini<sup>54</sup> ifade etmektedir.

Konuyla ilgili farklı örnekler vermek mümkünse de iki örnekle yetinip icmadan hareketle sunulan örnekleri ele almayı uygun görüyoruz.

---

<sup>50</sup> Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, V, 116.

<sup>51</sup> Luey b. Abderraûf, *Udûlu'l-Hanefiyye*, s. 202-203.

<sup>52</sup> Luey b. Abderraûf, *Udûlu'l-Hanefiyye*, s. 2004.

<sup>53</sup> Buhârî, “Büyü”, 95; Müslim, “Akdiyye”, 7; Ebû Dâvud, “Büyü”, 79.

<sup>54</sup> *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XXX, 57.

### 4.3. İcmadan Deliller

Şevkânî (v. 1250 / 1834), icmayı: “Hz. Muhammed’in (s.a.v) vefatından sonraki bir asırda yaşayan müçtehitlerin herhangi bir konuda ittifak etmeleri” şeklinde tarif etmektedir. Şevkânî, tarifte geçen “herhangi bir konuda” ifadesinin kapsamını; şer’î, aklî, örfî ve lügavî konular olarak izah eder. Buna göre müçtehitler naslara aykırı olmamak kaydıyla örfle alakalı konular üzerinde icma edebilmektedir. Alışverişte satıcı ve müşterinin şart muhayyerliğine sahip olmaları, sipariş akdinin meşruiyeti, nakledilebilir malların vakfedilebilmesi ve kişinin hamamda ne kadar süreyle kalacağını ve ne ölçüde su tüketeceğini belirtmeden hamama girmesi gibi hususlar söz konusu akitlerle alakalı genel kurallara aykırı örfî uygulamalardır.<sup>55</sup>

İcma, insanların sosyal hayatta ihtiyaç duydukları naslara aykırı olmayan uygulamaları meşru hale getirmiştir. Nitekim alışverişte alıcı ve satıcı tarafından icap ve kabul gerçekleşince akit, kusur ve görme muhayyerliği dışında taraflar için bağlayıcı olması gerekirken insanların uygulaması esas alınarak akde uygun olmamasına rağmen tarafların şart muhayyerliği ile alışveriş yapmaları caiz görülmüştür.<sup>56</sup>

Örfün delil olduğuna dair, Kur’an, sünnet ve icmadan örnekler sunulduktan sonra, örfün hangi şartlar altında delil olarak kullanılabileceğini “Örfün Geçerlilik Şartları” başlığı altında inceleyeceğiz.

## 5. Örfün Geçerlilik Şartları

İslam hukukçuları, hüküm konusunda, örf-âdeti bir takım şartlara binaen delil olarak kabul etmiştir. Çünkü örf ile eş anlamlı olarak kullanılan âdet kavramı güzel bir konu hakkında gerçekleşebileceği gibi dinin çirkin karşıladığı durumlarda da gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla dinin çirkin olarak nitelendirdiği bir âdet delil olarak kabul edilemeyeceğinden örfün geçerliliğinde bir takım şartlar ileri sürülmüştür.<sup>57</sup> Bu şartlar; örfün muttarid ve gâlip olması, tasarruf anında mevcut

---

<sup>55</sup> Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, s. 43.

<sup>56</sup> Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, s. 43.

<sup>57</sup> Şener, *İslam Hukukunda Örf*, s. 135.

olması, açık bir irade beyanıyla çatışmaması ve nassa muhâlif olmamasıdır.<sup>58</sup> Bu şartlar ile ilgili izahlar konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

### 5.1. Örfün Muttarid veya Gâlip Olması

Örfün geçerliliği konusunda ileri sürülen bu şartın en temel argümanı, taraflar arasındaki işlemlerin tamamında veya genelinde tek bir örfün uygulanıyor olması gerekir. Buna “ittirad” veya “galebe” denir. Şayet örf, muttarid veya gâlip (sürekli veya baskın bir çoğunlukla uygulanma) özelliği taşımıyorsa, yani hüküm verileceği yer halkı aynı konuda değişik uygulamalar ortaya koyuyorsa, örf hükme dayanak olamaz. Mesela bir belde sakinleri evlenme akitlerinde kâh mehrin tamamını peşin olarak ödeme kâh “muaccel” (peşin) ve “müeccel (vadeli) şeklinde ikiye ayırma yönüne gidiyorlarsa, bu durumda örf geçerli olmaz. Çünkü bu uygulamanın biri diğerinin (toplumdaki genel kanaat ile ilgili) delâletini bozmaktadır.<sup>59</sup>

### 5.2. Örfün Tasarruf Anında Mevcut Olması

Örfün insanlar arasında hakem konumunda kabul edilebilmesi için söz konusu muamelelerin başlangıcı esnasında o örfün toplumda var olması gerekmektedir. Hukukî işlemin kuruluşu sırasında bir örf bulunup sonra bu örf değişmiş olsa, hüküm verilirken dikkate alınacak olan, işlem yapılırken mevcut olan örfdür, daha sonra meydana gelen örf'e itibar edilmez.<sup>60</sup> Meselâ; vakıf, vasiyet ve alım satım gibi hukukî muamelelere ilişkin senetlerin ve bunlarda mevcut şartların ve tabirlerin, o muameleleri icra etmiş insanların devrindeki örf ile yorumlanması gerekir.<sup>61</sup>

İbn Nüceym, *el-Eşbâh* isimli eserinde konuya dair şu açıklamayı yapmıştır: “Sözlerin yorumunda esas alınacak olan örf, mukârin (eş zamanlı) olan örfdür, müteahhir (sonradan ortaya çıkan) örf değildir. Bu sebeple şöyle demişlerdir: Sonradan meydana gelen örf dikkate alınmaz. Buna göre, bir evlenme akdinde mehrin ödeme şekli özel olarak kararlaştırılmamış ise ve o yerde hâkim olan örf, mehrin

---

<sup>58</sup> Zeydan, *el-Vecîz*, s. 240-241.

<sup>59</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 262-263.

<sup>60</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.263.

<sup>61</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 128.

yarısının peşin ödenmesi, yarısının da talâk veya ölüm olayına bağlanması tarzında ise, daha sonra bu konudaki örf değişip mehrin tamamı peşin olarak ödenir hale gelse, bu yeni örf o akde uygulanmaz, akdin kuruluşu esnasındaki örf'e göre hüküm verilir. Diyelim ki kadın bu yeni örf'e göre mehrinin tamamının ödenmesi talebiyle dava açsa, talebi kabul edilmez, sadece akit esnasındaki örf'e göre (şayet teslim almamış ise) kendisine mehrin yarısının peşin olarak ödenmesine hükmedilir.”<sup>62</sup>

### **5.3. Örfün Açık Bir İrade Beyanıyla Çatışmaması**

Taraflar arasında söz konusu işleme dair toplumda kabul edilen bir örf olsa dahi, akitte o örfün aksine bir karar alınırsa örf'e itibar edilmez.<sup>63</sup> Herhangi bir sözleşmede taraflar, kapalı bir nokta kalmaksızın, meselenin tüm boyutlarını konuşur ve aykırı bir şartta da bulunmazlarsa artık o meselede örf'e göre hüküm verilemez. Çünkü örfün vazifesi anlaşmadaki kapalı noktaları gidermektir. Dolayısıyla anlaşmada kapalı bir nokta kalmadığından örfün uygulanmasına da gerek kalmamıştır. Mesela; saat sekizden on ikiye veya öğlen birden beşe kadar gibi, günün muayyen saatlerinde ücretle çalıştırılmak istenen bir kişi (işçi) -örfte yerleşen çalışma zamanına bakarak- belirtilen saatlerin dışında fazladan çalıştırılmaz; çünkü belirtilen saatlerle tayin edilen zaman, örfte yerleşen çalışma saatlerinden farklı bir durum ortaya koymaktadır. Dolayısıyla burada örf dikkate alınmaz.<sup>64</sup>

### **5.4. Örfün Şer'î Delile Aykırı Olmaması**

İslam dininin yasaklamış olduğu söz ve davranışlar herhangi bir toplumda örf düzeyine yükselmiş olsalar bile bu örf ve âdetler dikkate alınmaz. Çünkü dinin vaz ettiği bu yasaklar zamanın ve mekânın değişmesiyle birlikte değişebilecek nitelikte hükümler değildir. Bilakis ilelebet tüm zamanlara ve tüm insan topluluklarına hitap etmektedir. Aksi takdirde bu hükümlere mukabil gayri meşru örflere itibar edilirse

---

<sup>62</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.263.

<sup>63</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.263.

<sup>64</sup> Şener, *İslam Hukukunda Örf*, s. 143.



vahiy temelli dinin yerine insanların hevâsının dinselleşmesi söz konusu olacaktır. Neticede bu durum kabul edilemeyeceğinden bu tür örf ve âdetlere itibar edilmez.<sup>65</sup>

Bu husus İslam hukukuna has bir durum olmayıp bütün yazılı hukuk sistemleri bakımından geçerlidir. Nitekim bu sistemlerde örf, kanundan sonra kaynak olarak kabul ediliyor olsa bile, kamu düzenine ve genel âdâba aykırı örflerde sözleşmenin bu tür bir örf'e dayandırılması geçerli sayılmamaktadır. Fakat örf, kat'i bir nas ile ya da İslam fihhının genel prensipleriyle çatışmayıp nassın indiği dönemdeki var olan örf'e dayanması sebebiyle bir çatışma yaşıyorsa ve bu çatışma şekilsel bir görünüm arz ediyorsa o takdirde örf dikkate alınır. Mesela ilgili hadiste mübadele yapıldığında dikkat edilmediği takdirde ribânın meydana geleceği haber verilmiştir. Bundan dolayı zikredilen hadiste altın ve gümüş için "veznî" (tartıyla mübadele edilme); arpa, buğday, hurma ve tuz için "keylî" (ölçek ile mübadele edilme) olması gerektiği ifade edilmiştir. Ancak sonraki dönem İslam hukukçuları Ebû Yûsuf'un (v. 182 / 798) içtihadını esas alarak nastaki bu ifadenin o dönemde mevcut örf'e dayalı olduğu, dolayısıyla bu malların câri örf'e geçerli usule göre mübadele edilebileceği sonucuna ulaşmışlardır.<sup>66</sup>

Burada örf ile nas arasında zâhiren bir uyuşmazlık görünüyorsa da bu özde bir çatışma değildir, örfün esas alınması nassın ruhuna daha çok uymaktadır ve örf nassın amacını kavramaya yardımcı olmaktadır.<sup>67</sup> Örfün geçerlilik şartlarını açıkladıktan sonra, örfün fıkıh mezheplerindeki konumunu ele alacağız.

## 6. Örfün Fıkıh Mezheplerindeki Konumu

Örf, bir delil olarak ele alındığında mezheplerin kendi usul ve anlayışları gereği bazı farklılıklar arz eder. Bu farklılıklar; geçerlilik şartlarının sayısının arttırılması veya ortak olarak ileri sürülen şartın çerçevesinin daraltılması şeklinde vücut bulmuştur. Bazıları tarafından sözlü örf delil olarak kabul edilirken, fiilî örf delil olarak kabul edilmez. Bazıları tarafından da her ikisi delil olarak kabul edilmektedir. Mevcut farklılıkları, mezheplerin kendi sistematığı içerisinde değerlendirdiğimizde bir

---

<sup>65</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 264.

<sup>66</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 264-265.

<sup>67</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 265.

tutarlılığı görmek mümkünken, mezheplerin pratik hayatla ters düştüğü noktalarda bir realite olarak kendisine muhalif yorum ve anlayışla aynı çizgiye gelmek zorunda kaldığını görmekteyiz. İşte bu farklılıkları ve oluşan ortak zemini ortaya koyabilmek adına konuyu, böyle bir başlık altında ele almayı uygun bulduk. Kronolojik bir sırayla; Hanefî, Mâlikî, Şafi'î ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine yer vereceğiz.

### 6.1. Hanefî Mezhebinde Örf

Yukarıda açıklamasını yaptığımız sözlü ve fiilî örfün delil olarak kabulü mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Sözlü örf, mezheplerin ittifakıyla delil olarak kabul edilirken, fiilî örf Şâfi'î mezhebi tarafından kabul görmemiştir. Hanefî mezhebinde ise fiilî örf belirli şartlar dâhilinde delil olarak kabul edilmiştir. Hanefiler fiilî örf için; tüm insanların ya da kahir ekseriyetinin bunu kabul etmesini, hayatlarında tekrar tekrar yapıyor olmasını ve naslara aykırı olmamasını şart olarak ileri sürmektedir.<sup>68</sup>

Hanefî mezhebinde örfün nas karşısındaki durumu; eğer örf, şer'î bir delile muhalif olur ve bu muhalefet de faiz almak ya da vermek, içki içmek, ipek elbise giymek, altın takmak ve bunun dışında haramlığı konusunda nas varit olmuş olan haramlardan bazılarını, insanların birçoğunun örf haline getirmeleri gibi nassın terkini gerektirecek şekilde bir muhalefet olursa bu örfün reddedileceği konusunda bir şüphe yoktur. Delilin genel olması sebebiyle örf ona her yönden muhalefet etmeyip bazı yönlerden muhalif olursa veya delil kıyas olursa örf burada muteberdir.<sup>69</sup>

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (v. 150 / 767) ve meşhur talebelerinden İmam Muhammed (v. 189 / 805), hakkında nas olan meselede -yukarıda ifade edildiği üzere- örfü itibar edilemeyeceğini söylemişlerdir. Ancak İmam Ebû Yûsuf; eğer nas, örf üzerine bina edilmişse örfün değişmesiyle hükmün de değişebileceğini, yani böyle bir durumda örfü itibar edilmesi gerektiğini söylemiştir. Mesela, bir hadiste “aralarında faiz cereyan eden altı maddeden altın ile gümüşün alım satımları tartı (vezin) ile; arpa, buğday, tuz ve hurmanın ise ölçek (keyl) ile olacağı” ifade edilmiştir. Bu hadisın ibaresi dikkate alınır; arpa, buğday, tuz ve hurmanın tartı ile mübâdelesinin nassa

<sup>68</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 129.

<sup>69</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâili İbn Âbidîn*, Cilt II, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arâbi, ty. , s. 115-116.

aykırı olduğu açık bir şekilde görülür. Ancak sonraları hurma ile tuzun tamamen ve buğday ile arpanın ise kısmen tartı (vezn) ile mübâdele edildiği görülmüştür. Ebû Yûsuf bu nassı Hz. Muhammed'in (s.a.v) kendi döneminde yaşayan insanların örflerine binaen söylediğini dolayısıyla sonraki dönemlerde insanların âdetlerinin değiştiğini ve bu sebeple bu dört maddenin ölçek (keyl) yerine tartı (vezin) ile satılmasının İslam şariatına aykırı olmadığını<sup>70</sup> ifade etmiştir.

Sonraki dönem fıkıh bilginleri, Ebû Yûsuf'un bu konudaki içtihadını diğer imamlarının görüşüne tercih ederek buğday, arpa, tuz ve hurmanın tartı ile satılmasını, altın ile gümüşün adet ile de satılmasının caiz olduğuna dair fetva vermişlerdir.<sup>71</sup>

Hanefî mezhebinde örfün nas karşısındaki konumunu bu şekilde kabul eden isimlerden biri olan İbn Abidin de örfün zâhiru'r-rivâye karşısındaki durumunu ise şöyle açıklamaktadır: “Fıkî meseleler ya nas ile ya da rey ve içtihat ile sabit olur. Rey ve içtihadın çoğunluğu müçtehidin kendi zamanının örfüne dayandırdığı şeylerdir. Öyle ki müçtehit, yeni ortaya çıkan örfün zamanında yaşasaydı ilk olarak ortaya koyduğu görüşün aksine bir görüş ortaya koyardı. Bunun için mezhep meşâyih, müçtehidin kendi zamanındaki örf üzerine bina ederek vardığı pek çok hükme, müçtehit kendi zamanında yaşasaydı mezhebindeki bu kaideye uyararak kendilerinin ortaya koyduğu görüşü, ortaya koyacağını bildiklerinden muhalefet etmişlerdir.”<sup>72</sup>

İbn Âbidîn Hanefî mezhebinde özel örfte itibar edilip edilmemesi üzerine ise: “Özel örfte itibar edilmeyeceği yönünde yaygın bir kanaat varsa da söz konusu örf o bölgede iyice yerleşmişse, bu örfte göre de hüküm verilebilmektedir. Örfün belirleyici olmasında zaruret hali önemli bir yer tuttuğuna göre, aynı zorunluluğun söz konusu olduğu somut olaylarda, sadece belli bölgelerde geçerli olan özel örfte dayanarak fetva vermenin doğru olduğunu kabul etmek mümkündür.”<sup>73</sup> ifadelerini kullanmaktadır.

Genel olarak toparlayacak olursak; Hanefî mezhebinde hem sözlü örfte hem de fiilî örfte itibar edilir. Genel örfte ittifakla itibar edilirken özel örfte zaruret gereği itibar edilir. Örf ile nassın karşı karşıya gelmesi durumunda ise örf nassa tümüyle değil de

---

<sup>70</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 131.

<sup>71</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 131.

<sup>72</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 125.

<sup>73</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 116, 132.

bazı noktalardan muhalefet ediyorsa o zaman örf, nassı tahsis edebilme gücüne sahiptir.

## 6.2. Mâlikî Mezhebinde Örf

Mâlikî mezhebinde örfün şer'î bir delille teâruzu durumunda eğer örf hususi bir konudaki nassa muhalif olursa örf'e itibar edilmez. Çünkü nas, konum itibariyle örf'ten üsttedir, üstteki delil alta olan delil karşısında terk edilemez. Yine nas varit olduktan sonra nassa muhalif olarak bir örf oluşmuş olsa o durumda da örf'e itibar edilmez.<sup>74</sup>

Müçtehitlerin geneli ribevî mallardan olan eşya-i sitte hususunda varit olan nassa bağlı kalıp örfün değişmesine itibar etmez, buğdayın buğdayla değişiminde eşitliğin keyl (ölçü) ile sağlanacağını söylerler. Ancak Hanefilerden Ebû Yûsuf ise eşya-i sitte meselesinde örfî ölçüye itibar etmiştir. Mâlikîler, Ebû Yûsuf'un görüşüne karşılık bu kapının açık kalması durumunda tüm şer'î nasların tevil ve ta'lil kabilinde değerlendirilebileceğini ve bunun da açık şer'î naslar üzerinde tehlike oluşturacağını<sup>75</sup> dile getirmişlerdir.

Mezhebin öğretisine göre, örfün umumî nas ile teâruzu durumunda nasla teâruz eden örf, nassın varit olduğu dönemde mevcut sözlü bir örf ise ittifakla kabul edilir. Ancak fiilî bir örf ise nassı tahsis hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Neticede örf, genel ise o konuda örfle amel edilir ve diğer konularda nassın hükmü devam eder.<sup>76</sup>

Umumî nas ile teâruz eden özel örf ise umumî nassı tahsis edemez.<sup>77</sup> Diğer taraftan cumhur ulemaya göre nassın varit olduğu anda kâim olan ameli örf, nassı tahsis edebilme gücüne sahiptir. Mâlikîlerden Karâfi ise: Fiilî örf, lafzın tahsisi veya takyidi için uygun değildir, demektedir. Ancak mezhep içindeki diğer isimler fiilî örfün tahsis ve takyid için uygun olduğunu ifade etmişlerdir. Ebû Abdullah el-Kamerî: Âdet, Mâlik'e göre şart gibidir. Mutlakı takyid, umumu tahsis eder, derken; İbn Gazzî

---

<sup>74</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel*, s.167-168.

<sup>75</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel*, s.170-171.

<sup>76</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel*, s.172-173.

<sup>77</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel*, s.174.

de Karâfi'ye reddiye sunarak *Müdevvene* ve diğer kitaplarda geçen meseleler sözlü örf gibi fiilî örfün de umumu tahsis edeceğini,<sup>78</sup> söylemiştir.

Mâlikî mezhebinde, Hanefî mezhebinden farklı olan bir diğer tutum ise; nas varit olduktan sonra oluşan örf'e itibar hususundadır. Mâlikîler; umumî nas ile çelişen örf, nas varit olduktan sonra oluşursa bu genel örf dahi olsa, ittifakla nassı tahsis edemeyeceğini, aksi takdirde bu durumun nesih olacağını, bunun da caiz olmadığını, ifade etmişlerdir. Bu düşünceye paralel olarak örfün geçerlilik şartlarından birisinin de örfün nassın varit olduğu esnada mevcut olmasının gerekli olduğunu savunmuşlardır.

Son olarak Mâlikî mezhebinde örfle ilgili bir diğer ayrıntı, mevcut içtihatlar ile örfün teâruzu esnasında örf'e itibar edileceği hususudur. Önceki yapılan içtihatlar ile sonradan var oluşan örfün teâruzu durumunda ise; istihsan kabiliyle fakihler yine örf'e itibar edileceğini,<sup>79</sup> belirtmişlerdir.

### 6.3. Şâfi'î Mezhebinde Örf

İmam Şâfi'î (v. 204 / 820), *er-Risâle* ve *el-Umm* adlı eserlerinde örf ve âdetleri hukukun kaynakları arasında değerlendirmemiştir. Bununla beraber az da olsa bazı hadiselerde örf'e alan açmıştır. Mesela, İmam Şâfi'î hırsızlık vakasında talep edilen cezanın yerine getirilmesi için hırsız (emniyete alma veya muhafaza) şart koşturmaktadır. Ancak hırsızın tarifini örf'e havale etmiştir. İmam Şâfi'î buna dair açık bir alanda bırakılan malların misalini vermiştir. Açık alanda bırakılan eşyaların durumunda belirleyici olan mal sahibinin mallarını bırakırken ne hissettiğidir. Şayet bıraktığı yerde mallarının güvende olduğunu düşünüyorsa o zaman hırs gerçekleşmiş kabul edilir. Aksi takdirde hırs gerçekleşmemiştir. İmam Şâfi'î, carîni (hurma ve hububatın saklandığı yer) muhafazalı olarak görürken, bir bahçe ya da tarlanın etrafındaki çitin bu kapsama girmediğini, çünkü insanların birincisini koruma altında kabul ederken, ikincisini korumasız kabul ettiklerini söylemiştir. Onun yaşadığı dönemde âdet bu şekildeydi. Bu bahsedilen yerlerden birinde meydana gelmiş bir hırsızlık vakası hâkim önüne getirildiğinde, bu örfün göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

---

<sup>78</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel*, s.175.

<sup>79</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel*, s.176-177.

Bu ekolün temsilcilerinden Remlî de hırsın örf'e göre tarif edilmesi gerektiğini söylemektedir. İlk Şâfi'î fukahâsından olan Mâverdî (v. 450 / 1058), bir hükme varırken ve meseleleri çözerken hem aklın hem de örfün kullanılması gerektiğini savunmuştur. Mâverdî bütün hukukî sistemlerin bu prosödürü uyguladıklarını belirtmiştir.<sup>80</sup>

Bir başka Şâfi'î fakîhi Hatib el-Bağdâdî (v. 463 / 1071), müftü ve kadıların âdet ve geleneklerden haberdar olmaları gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Aksi takdirde bulunduğu yörenin örf ve âdetini bilmeyen müftü ve kadıların hatalı kararlar verebileceğini ifade etmiştir. Bu isimlerin ötesinde Suyûtî (v. 911 / 1505) belki de örf ve âdetlerin sosyal hayat üzerindeki muazzam etkisini kabul eden ilk Şâfi'î fakîhi olmuştur. Suyûtî, örf'e mezhebinin çok daha ötesinde bir anlam yükleyerek onu fikhin kaynakları arasında zikretmiştir. Hz. Muhammed'e (s.a.v) atfedilen, hakikatte İbn Mes'ud'a (r.a) ait olan, "Müslümanların iyi gördükleri, Allah katında da iyidir" sözü altında örf ve âdeti müzakere etmiş ve bu iki kaynağa başvurularak çözülebilecek sayısız hukukî meseleler olduğunu söylemiştir.<sup>81</sup>

Suyûtî daha önce sözü edilen bir kelimenin geleneksel anlamının, şeriata ters düşse bile lügat anlamından önce geldiği fikrine katılmıştır. Mesela et tüketmeyeceğine dair yemin eden kişinin balık tükettiği takdirde yemininin bozulmaması bu duruma bir örnektir; çünkü insanlar "et" kelimesini balık için kullanmamışlardır. Kur'an'da balığın et olarak kabul edilmesi<sup>82</sup> bile bu gerçeği değiştirmez.<sup>83</sup> demektedir.

#### 6.4. Hanbelî Mezhebinde Örf

İmam Ahmed b. Hanbel (v. 241 / 855) net bir ifadede bulunmamakla beraber istihsan ve mesâlih-i mürsele prensipleriyle birlikte örfü de göz önünde bulundurmuştur. Bu prensiplerin her ikisi de örf ve âdetleri içine alır. Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (v. 275 / 889) *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eseri Ahmed b.

---

<sup>80</sup> Muhammed Y. Farûkî, "Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örf", *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1 (1994), s. 50.

<sup>81</sup> Farûkî, "Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örf", s. 51.

<sup>82</sup> Nahl 16/14: "İçindeki taze etlerden yemeniz için denizi emrinize veren Allah'tır."

<sup>83</sup> Farûkî, "Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örf", s. 51.

Hanbel'in hukukî görüşlerini ihtiva etmektedir. Ebû Dâvûd mezkûr eserinde, İmam Ahmed'in örf ve âdete itibar ettiğine dair birçok örnekten bahsetmektedir. Mesela; İmam Ahmed hukrehe (stokçuluk) dair sorulan soruya cevaben: "Stokçuluğun sadece insanların yiyecek olarak niteledikleri şeyler hakkında geçerli olacağını," ifade etmiştir. "Yiyecek" kelimesinin içeriğinden ne anlaşıldığını da bölge halkına bırakmıştır. Bu sebeple stokçuluk her toplumda farklı tanımlanabilir. Ebû Dâvûd, aynı zamanda herhangi bir nassa ya da icmaya müracaat etmeden İbn Hanbel'in ticari muamelelerle ilgili diğer birçok fikhî mesele üzerindeki görüşlerini anlatmıştır. O, bu gibi durumlarda örfü ihmal etmeyerek insanların menfaatini gözetmiştir.<sup>84</sup>

İbn Kudâme (v. 682 / 1283), *el-Muğnî* adlı eserinde hem kendi görüşlerini hem de Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini ifade etmiştir. Konuyla ilgili olarak İbn Kudâme, İmam Ahmed'in, yerel âdetlere uygunluk gösterdiği takdirde zayıf bir delil ile amel ettiğini ve kendisinin de örf ve âdetleri hukukun kaynakları arasında görerek birçok fikhî konuda örf ve âdete başvurduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye (v. 728 / 1328) ve İbn Kayyim ise teori ve pratikte örf ve âdetleri kabul etmiştir. İbn Teymiyye kelimeleri manaları bakımından üçe ayırmıştır: Birincisi; iman, namaz, zekât, küfür ve nifak gibi İslamî uygulamaların kastettiği şer'î örfüdür. Bu terimlerin anlamları şeriat tarafından ayrıca açıklanarak belirlenmiştir. İkincisi; lügat manaları yerine geleneksel ve âdet olan manaları ile bilinen ve anlanan kelimelerdir. Ona göre şeriat bu gibi kelimelerin anlamını sınırlandırmaz. Üçüncüsü ise; sadece lügat manaları ile bilinen kelimelerdir. İbn Kayyim de geleneksel delillerin göz önüne alındığı bazı hadiseleri nakletmiştir. Hatta daha da ileri giderek örfün göz önüne alınmasının vacip olduğunu iddia etmiştir. İbn Kayyim, örfün yüzü aşkın konuda etkili ve belirleyici olduğunu ifade etmiştir.<sup>85</sup>

Fıkıh mezheplerine göre örfün konumunu ortaya koyup, terimlerin kavramsal açıklamalarını ve bu kavramların ekollerde ifade ettiği anlamlarını belirttikten sonra; örfün tarihsel süreç içerisinde ele alınışı ve mevcut problemler karşısında bir çözüm yolu olarak kendisi üzerinden yapılan tartışmaları ortaya koymanın resmin tamamını görmek açısından önemli bir adım olacağını düşünüyoruz.

---

<sup>84</sup> Farûkî, "Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örf", s. 51-52.

<sup>85</sup> Farûkî, "Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örf", s. 53-54.

## 7. Tarihsel Süreçte Örf

Toplumda var olan örflerin ortaya çıkışını tek bir sebebe indirgemek, toplumsal farklılıkları ıskalayan bir tanımlamadan ibaret olacaktır. Dolayısıyla örfü tek bir sebep yerine birçok sebeple açıklamak mümkündür. Mesela: Örf, hayati bir ihtiyacı gerçekleştirmek için toplumsal bir zaruret sebebiyle kendisine başvurulmuş yolların örfleşmesiyle mümkün olabilir. Öyle ki bu davranışlar tekrarlanır ve örfleşinceye kadar sürekli olarak devam eder. Neticede kimse ona muhalefet edemez ve terk edilmez bir hal alır. Yine; toplumda egemen gücün emretmesi sebebiyle olabileceği gibi, bir ihtiyaçtan kaynaklanmayıp atalarından aldıkları bir mirasla da örf meydana gelmiş olabilir. Buna örnek olarak cahiliye anlayışının sonraki nesillere intikalini söyleyebiliriz. Ya da bazen hususi bir taklit sebebiyle de olabilir. Bu taklit çeşitli şekillerde olabilir. Genel olarak bu durum mağlup milletlerin galip milletleri düşünce, fikir, yaşayış biçiminde örnek almasıyla ve hayat biçimi haline getirmesiyle oluşur. Bu sebepler başka zamanda ve başka mekânda pek ala farklılaşabilir. İçinde bulunduğu zamana ve mekâna etki edip, bir toplumda görülen örf, başka bir toplumda farklılaşabilir.<sup>86</sup>

Toplumların temel karakterini oluşturan ana olgunun örf ve âdetler olduğunu dile getiren Montesquieu (v. 1755) aynı zamanda kanun ve örfün farkına da değinerek şunları söylemektedir: “Bir milletin iklim, din, hukuk, hükümet ilkeleri, ahlak, örf âdet ve geçmişten kalan emsallerle yoğrulan karakter özelliklerinin tümüne genel ruh denir. Genel ruhun tipik belirtileri örf-âdet ve terbiye kurallarıdır. Kanunlar ile örf âdet arasında kesin bir ayrılık vardır. Kanunlar bir kanun koyucunun özel ve belirli müesseseleri olduğu halde; görgü, örf ve âdetler genellikle bir milletin müesseseleridir. Kanunlar vatandaşın faaliyetlerini düzenlemeye yöneldiği halde, örfler insanın iç ve dış davranışlarını düzenlemeye yöneliktir. Kanun koyucunun örfleri yaratmaya niyeti olmadığı gibi, bunu yapmaya muktedir de değildir. Zaman zaman bu gerçeği gözden kaçıran kanun koyucular görülmektedir.”<sup>87</sup>

Bir toplumun âdetleri, sırf âdet olarak alındığında başka toplumların ve hatta aynı şekilde kendi sahiplerinin onlara zorlanması doğru değildir. Evet,

---

<sup>86</sup> el-Varakî, *el-Urf ve Tatbîkâtuhu'l-Muâsıra*, s. 9-10.

<sup>87</sup> Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 91-92.



değiştirmedikleri sürece hukuk, âdetlerin sahiplerinden onlara uymasını ister. Çünkü, sahiplerinin âdetleri benimsemeleri ve âdetlerin sahiplerindeki sürekliliği, aykırısını belirtmediklerinde, muamelelerinde uymaları istenen, sözü edilmemiş şart statüsünü kazandırır.<sup>88</sup>

Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, başka bir hukuk sistemini benimseyerek hukukta reform yapan ülkelerde yani resepsiyon uygulamasını gerçekleştiren memleketlerde pozitif hukuka aykırı örf ve âdet kurallarının önemli bir fonksiyona sahip olması zordur.<sup>89</sup>

Kanun koyucu, kendisinin oluşturmadığı âdetleri kanun gücüyle değiştirmeye kalkmamalıdır. Şayet değişim zaruret halini almışsa -ki bu zaruretin ölçütü çok iyi tespit edilmelidir- bu durum insanlara iyi örnekler sunularak gerçekleştirilmelidir. Çünkü toplumlar, örfleri söz konusu olduğunda gereğinden fazla hassasiyet gösterirler. Doğal seyrin dışında baskı ve güç kullanarak insanların hayatına müdahalede bulunmak onları sadece mutsuz kılacaktır. Buna dair Rus halkının yaşadığı değişim trajedisi ortadadır. Montesquieu, Rus halkının sırf Batılaşma uğruna değişime zorlanmalarını güçlü bir şekilde eleştirmiştir. Kanun gücüyle giyim kuşam ve saç sakala müdahale edilmesini yadırgamış ve bunun zalimce uygulamalar olduğunu belirtmiştir.<sup>90</sup>

Montesquieu'nun şiddetli eleştirilerine konu olan hukukun sosyal mühendislik aracı olarak kullanılmasına benzer bir örnek de hiç şüphesiz Türk hukuk devrimindeki izlenen adımlarda görülmektedir. 1926 yılında adliye vekili olan Mahmut Esat (Bozkurt) İsviçre'den ithal edilen medeni kanuna şöyle bir gerekçe kaleme almıştır: "Türk toplumu, çağdaş uygarlığı kendisine değil, kendisini çağdaş uygarlığın gereklerine her ne pahasına olursa olsun uydurmak kararındadır. Örf âdete bağlı kalmak, bir toplumu geri kalmaya mahkûm etmektir. Esasen Avrupadaki hukuk reformları, örf âdet hukukuna üstünlük tanıyan tarihçi hukuk okulunun yenilgisini ifade etmektedir. Çağdaş ve uygar kanunlarla laik bir toplum düzeni kurulacaktır."<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Muhammed Tâhir bin Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz), İstanbul, Rağbet Yayınları, 2013, s. 150.

<sup>89</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2016, s. 10.

<sup>90</sup> Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 97.

<sup>91</sup> Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 58.

Mahmut Esat, Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesine çıkarmak adına milletin uzun yıllar boyunca yaşam biçiminin bir neticesi olarak ortaya koymuş olduğu örf ve âdetleri gericiliğin sebebi olarak ortaya koyarken, ithal edilen medeni kanunun İsviçre kantonlarında yaşayan insanların örf ve âdetlerinden meydana geldiğini<sup>92</sup> gözden kaçırmaması(!) bir kimlik ve kültür erozyonuna yol açmaktadır. Bununla beraber, çağdaş medeniyet adına örnek alınan hukuk sistemlerinin birçoğunun kaynakları arasında, ilk devresi itibariyle -krallık devri- tamamen örf ve âdete dayanan Roma Hukuku yer almaktadır. Buna Almanya, Fransa, İsviçre gibi ülkeleri örnek olarak verebiliriz. Bu ülkelerde özel hukuk prensiplerinin önemli bir kısmı Roma Hukuku orijindir.<sup>93</sup> Dolayısıyla kanuna yapılan gerekçelendirme ilmî bir öneme haiz olmamaktadır. Kendi kültür ve medeniyet temelleri üzerine bir toplum inşa etmeyi küçük ve geri görmek, medeniyet ve kültür sahasında mağlup milletlerin kompleks tavrıdır. Bu kompleks neticesinde de kanun bir güç gösterisi olarak kullanılmamalıdır. Kendi kültür kotları üzerine yükselmiş bir medeniyete ulaşmak ve hatta onu geçebilmek için, onun kültür birikimini kendi toplumuna enjekte etmek yerine, onun karşısında konuşlanıp var oluş kavgası gütmek daha gerçekçi bir terakki adımıdır.

Tarihsel süreçte örfü irdelerken Batıdaki gelişim seyriyle Doğudaki (İslam medeniyeti) gelişim seyrini iki farklı başlık altında ele alıp, kendi dönemine ait tartışmaları hatırlatmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

## 7.1. Örfün Batı Hukukunda Serüveni

Tarihsel gelişim sürecinde, yargı gücünün yasama gücünden önce oluştuğu söylenebilir. Hâkimlik görevini üstlenenler, kararlarını ilk önce örf ve âdet hukukuna göre vermişlerdir. Yeni durumların ortaya çıkması ve örf âdet kurallarının yetersiz kalması, hâkimleri kendi kanaatlerine ve adalet anlayışlarına göre çözüm aramaya ve yeni ihtiyaçları karşılayan yeni davranış modelleri oluşturmaya götürmüştür. Böylece hukukî nitelikli kararları cebir kullanarak yerine getiren bir aşamaya geçilmiştir. Cebir

---

<sup>92</sup> Yasemin Işıkaç, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku*, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991, s. 128.

<sup>93</sup> Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, s. 29.

kullanma tekeli elinde bulunduran organların belirginleşmesi hukuk hayatı ile ilgili önemli bir olay olarak değerlendirilebilir.<sup>94</sup>

Avrupa hukuk sistemlerinde hâkimiyetini sürdüren Roma hukuku, tetkik edilirken bazı devrelere ayrılmıştır. Bu devrelerden “eski hukuk devri”ne bakılacak olursa bu, esas itibariyle örf âdet hukuku olup belli başlı yazılı hukuk kaynağı olarak “on iki levha kanunu” görülür. Adı geçen hukukun tetkiki için yapılan başka bir sınıflamada ise, “eski hukuk devri”ne tekabül eden “krallık devri”nde de hukukun kaynağı örf ve âdet hukuku olup henüz yasama faaliyeti doğmamıştır. Hatta “on iki levha kanunu”na kadar yazılı hukuk kaidelerine rastlanmamıştır.<sup>95</sup>

Roma hukukunun “cumhuriyet devri”, hukuk tarihi yönünden önemli bir olayla karşılaşmıştır. Bu önemli olay da; bazı çevrelerin teşebbüsü üzerine örf âdet hukukunun tedvin edilmiş olmasıdır. Bu tedvin hareketine kadar, hukukun yegâne kaynağı örf ve âdetten ibarettir.<sup>96</sup>

Günümüzde Avrupalı devletlerin birçoğu Roma hukukundan ciddi manada etkilenmiştir. Fransa, Almanya, İtalya, İsviçre gibi devletlerin hukukî prensiplerinin birçoğu Roma hukukundan ilham almaktadır. Bu etkileşim on ikinci asırda Bolonya ve Ravenca üniversitelerindeki eğitim faaliyetleriyle başlamıştır. Avrupa'nın farklı noktalarından eğitim için buraya gelen öğrenciler, ülkelerinde lider konuma geldiklerinde öğrendiklerini hayata geçirmekte tereddüt etmemişlerdir. Adı geçen üniversitelerde okutulan hukuk, Jüstinyen tarafından tedvin edilen ve “medeni hukuk külliyyatı” olarak çevrilen “Corpus Juris Civilis”tir.<sup>97</sup>

Batı hukukunda tarih içerisinde çeşitli hukuk akımları da ortaya çıkmıştır. Bu akımlar; tabii (doğal) hukuk okulu, yorumcu hukuk okulu, Alman tarihçi hukuk okulu, faydacı hukuk okulu, iradeci hukukî pozitivizm, normcu hukukî pozitivizm ve sosyolojik hukuk akımı gibi başlıklar altında sıralanabilir. Bu akımlar arasında konumuzla alakalı olduğu için Alman tarihçi hukuk okulunun görüşlerine de değinmek istiyoruz.

---

<sup>94</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 10.

<sup>95</sup> Şener, *İslam Hukukunda Örf*, s. 96-97.

<sup>96</sup> Şener, *İslam Hukukunda Örf*, s. 97.

<sup>97</sup> Şener, *İslam Hukukunda Örf*, s. 97.

Tarihçi hukuk okulu, Almanya’da 19. yüzyılın başlarında Alman hukukçusu Savigny tarafından kurulmuştur. 1804 tarihli Fransız Medeni Kanununun Almanya’ya iktibas edilmesini savunan Thibaut’un görüşünü Savigny reddetmiştir. O, hukukun halk ruhu tarafından yaratıldığını savunmuş ve Alman “halk ruhu”na yabancı bir hukukun Almanya’da kabul edilerek uygulanmaya konulmasının sakıncaları üzerinde durmuştur.<sup>98</sup>

Savigny’in kanısına göre, hukukun kaynağı toplum üyelerinin sosyal hayatlarında aramak gerekir. Millet; kültürel, tarihi ve coğrafi bağlarla birbirine bağlı insanların oluşturduğu bir bütündür. Hukuku yaratan da millettir. Hukuk ilk önce “örf ve âdet” kuralları biçiminde ortaya çıkar. Burada halk ruhu, dinamik, canlı ve yaratıcıdır. İkinci aşamada halk ruhunun yarattığı örf ve âdet hukukunu sistemleştiren hukukçular varlık kazanır. Ancak bu sınıfın ödevi hukuku yaratmak değil, halkın yarattığı örf ve âdet hukukunu incelemek ve sistemleştirmektir. Hukukçular, çalışmalarlarıyla halkın yarattığı hukuka bilimsel bir içerik kazandırır. Kendine özgü bir canlılığa sahip olan ve ikinci aşamada gelişen hukuka “hukukçular hukuku” adı verilebilir. Hukuk yaratma meselesinde toplumun etkisi devam ederken, halk ruhunun etkinliğini yitirdiği bir döneme sonunda ulaşılır. İşte bu üçüncü aşamada kanun koyucuya hukuku yazılı hale getirme yani kanunlaştırma işini gerçekleştirme ödevi düşer. Kanun yapma üçüncü aşamada devlet üstün iktidarının en önemli haklarından ve ödevlerinden birisidir.<sup>99</sup>

Tarihçi hukuk okulunun görüşlerini kısaca bu şekilde açıklamak mümkünken, genel olarak hukuk, ilk olarak örf ve âdetler biçiminde ortaya çıkar, bu örf âdetler toplum nezdinde iyice benimsenir ve neticede kanun metni halini alarak hukukun son şekli oluşmuş olur, biçiminde toparlamamız mümkündür. Bu haliyle Batı ülkelerinin hukuk sistematğinde Roma hukukunun tesiri olmakla birlikte kendi örf ve âdetlerinden müteşekkil mahalli hukuk normlarını da görmekteyiz. Bu duruma; Almanların 1900 yılında yürürlüğe giren medeni kanununu, İsviçre’nin kantonlarında vücut bulup yazılı hukukta son şeklini alan borçlar kanununu ve medeni kanunun yürürlüğe girmesini örnek olarak verebiliriz.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 250.

<sup>99</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 251.

<sup>100</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 145-146.

## 7.2. Osmanlıda Gelenek ve Modernizm Ekseninde Yapılan Örf Tartışmaları

İslam medeniyetinde örf ve âdete en çok üçüncü asırda başvurulmuştur. Tebe-i tâbiin devri, Abbasî Devletinin en ihtişamlı ve görkemli dönemine denk gelmiştir. Özellikle Hârun Reşid'in saltanatı döneminde devletin sınırlarının bir ucu Türkistan'ın büyük bölümüne, Hindistan'ın Sind ve Pencab ovalarına ve Hind Denizi sahillerine ulaşmıştır. Diğer ucu da Orta Afrika'ya ve Atlas Okyanusuna dayanmıştır. Bu geniş coğrafyada oturan Müslüman toplumlar arasında genel veya yerel bir takım örf ve âdetlere rastlanılmıştır. Bu örfler arasında nassa uygun örfler olduğu gibi aykırı örfler de bulunmaktadır.<sup>101</sup> Dolayısıyla bu örf ve âdetler, dönemin âlimleri tarafından ele alınmış ve hukukî zemine uygunluğu tartışılmıştır.

Örfe istinaden ahkâmın değişmesi meselesi sanayi devriminden önce bir problem konusu olarak görülmezken bu konuda: “Eşya-ı sitteye dair İmam Ebû Yûsuf'un nassı örf ile illetlendirme fetvası ve *Furûk* müellifi Karâfi'nin; örf ve âdete dayalı hükümlerin örfün değişmesi ile değişeceği görüşü yer almaktadır. Karâfi'den sonra gelen İbn Kayyim *İ'lâmu'l-Muvakkûn* adlı eserinde, bir fasıl açarak, fetvanın zamana, mekâna, duruma, niyet ve âdete göre değişip farklılık arz edebileceğinden bahsetmiştir. Konu daha sonra Ebu İshâk eş-Şâtîbî (v. 790 / 1388) tarafından *el-Muvâfakât*'ta, yine âdetlerin değişmesi ile ilgili olarak ele alınmıştır. Aynı asırda yazılan fûru kitaplarında da yer yer gözükmeye başlayan zamanla ahkâmın değişebileceği konusu ilk kez Ebû Said Hâdimî'nin (v. 1176 / 1762) *Mecâmi* adlı eserinde külli kaideler içinde “Lâ yunkeru teğayyuru'l-ahkâm bi teğayyuri'l-ehmân” şeklinde bir kaide olarak yer almıştır. Hâdimî'nin şerh sırasında verdiği örnekler, İbn Nuceym'in *el-Eşbâh*'ından alınmıştır.”<sup>102</sup> Örf konusundaki asıl tartışma ise Osmanlı Devleti'nin Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde gerçekleşmiştir.

Tanzimat dönemi, Osmanlı Devletinde askerlikten eğitime, devlet yapılanmasından idari birimlere birçok alanda değişimin meydana geldiği bir dönemdir. Hukuk da bu değişimden nasibini almış müesseselerden birisidir. Hukukta göze çarpan en belirgin değişim ise Batılı tarzda kanunlaştırma hareketleridir. Yeni dönemde meydana gelen kanunlaştırma hareketleri bir taraftan *Mecelle* gibi güzide bir eserin doğmasını sağlarken, diğer taraftan

<sup>101</sup> Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, V, 118.

<sup>102</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, M.Ü.İ.V. Yayınları, 2016, s. 7-8.

Avrupalı devletlerin kanunlarından alıntılarının yapılması hukuk sahasında yenilgiyi kabul etme anlamını taşımaktadır. Yapılan bu kanun alıntılarının başında 1850 yılında ticaret, 1858 yılında ceza, 1879 yılında ceza muhakemesi ve hukuk muhakemesi usulü kanunları gelmektedir. İktibas edilen mevcut kanunlar pratik alanda İslam hukukunun uygulama alanını bir hayli daraltmıştır. Gelenek ve modernite tartışmalarının popüler olduğu bu dönemde hâkimiyet koltuğu ikisi arasında sürekli el değiştirmiştir. Ziya Paşa (v. 1880) ve Namık Kemal gibi isimler bu hâkimiyet mücadelesinde İslam hukukunun yanında yer alarak modernite safında yer alan dönemin idarecilerini de bu tutumlarından ötürü ayrıca eleştirmişlerdir. Mesela Ziya Paşa İslam hukukunun etki alanına dikkat çekerek dini mahkemelere “yalnızca karı koca kavgasıyla, talak ve nikâh gibi sırf umûr-ı mezhebiyeye dair hususat” bırakılmıştır diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Namık Kemal’in şu cümleleri de aynı kaygıları taşımaktadır: “Ahkâm-ı fıkhiyenin meriyeti münâkahât cihetine ve ukubattan veraset intac eden katil ve diyet mürafaatıyla muamelattan *Mecelle*’de neşrolunan bazı mesâile inhisar etmiştir.” Verilen tepkilerden de anlaşılacağı üzere Yeni Osmanlılar, İslam hukukunu mevcut problemleri aşmada ve Müslümanların hayatlarını kolaylaştırmada yegâne kaynak olarak görmüşlerdir. Bu hassasiyetin ötesinde Namık Kemal ve Ziya Paşa her ne kadar zamanın değişmesiyle değişen hükümlerin tali hükümler olduğunu ifade etseler de, hüküm elde etme konusunda herhangi bir yenilik arayışına girmemişlerdir.<sup>103</sup>

Ali Suavi; Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın ötesinde genel değerlendirmeler yaparak “zamanın değişmesiyle birlikte hükümlerin değişebileceğini” savunmaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi için de ibâdet ve muâmelata dair meselelerin ayrı yöntemlerle ele alınması gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda; ibadetlerle ilgili nasların lafzi usul kaideleriyle incelemesini doğal karşılarken muamelat ile ilgili nasların bu çerçevede ve aynı usulle değerlendirilmesini eleştirmiştir. Bunun yerine muamelat meselelerini örfle ilgili kaideler ışığında ele alınmasını teklif etmiştir. “Âdet muhakkemdir” kaidesi temelinde birçok problemin çözüme kavuşabileceğini ifade etmiştir. Ali Suavi’nin örf ile ilgili bu düşünceleri bilinmekle beraber, fikhın örf etrafında nasıl biçimlendirileceği gerekli izahata kavuşturulmamıştır.<sup>104</sup>

Meşrutiyet dönemine gelindiğinde gündemi meşgul eden tartışmaların başında; fikhın günün problemlerine çözüm üretip üretmeyeceği meselesi gelmektedir. Bu bağlamda “şayet fikh bir çözüm yolu olarak kabul edilecekse bunun yöntem ve araçları neler olmalıdır?”

---

<sup>103</sup> Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, s. 121.

<sup>104</sup> Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı”, s. 122.

sorusu da farklı çözüm arayışlarına temel oluşturmuştur. Konumuzla alakalı olarak bu arayışlardan ikisine değinmek istiyoruz.<sup>105</sup>

Bunlardan ilki; geleneksel fıkıh kavramlarına sosyolojik yanlarının ağır bastığı yeni anlamlar yüklenerek bir değişim başlatmaktır. Kavramlara yüklenen bu anlamlar kavramların kastını aşacak biçimde vuku bulmuştur. Bu gurubu, Ziya Gökalp'in öncülüğünü yaptığı içtimai usul-i fıkıh akımı temsil etmektedir. Bu gurubun konuya yaklaşımı şöyle özetlenebilir: "Fıkıh bir taraftan vahye bir taraftan içtimaiyata dayanır. Yani İslam şeriatı hem ilahî hem de içtimaidir. Fıkıhın nakli esasları mutlak ve değişmezdir. Fıkıhın içtimai esasları ise toplumsal şekillerin ve bünyelerin değişimine bağlıdır. Fıkıhı bu şekilde değişen ve değişmeyen bölümlerine ayıran Gökalp, değişen kısmın sınırlarını genişletmeye başlamıştır. Hanefî fakih Ebû Yûsuf'a izafe ettiği "örf ile nassın çatışması halinde nas örften mütevellit ise örfe itibar edilir." görüşünden hareket ederek: "Acaba dünyevî işlere ve içtimai hayata taalluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellittir denilemez mi?" sorusunu gündeme getirmiştir. Bu suretle ibadet konuları dışındaki hükümleri tanzim eden naslar için değişim kapısı açılmış oluyordu. Toplumsal değişmelerin meşiyet-i ezeliye tarafından takdir edilmiş, ferdi iradeden bağımsız ve ona hâkim olan kanunlar tarafından belirlendiğini ileri süren Gökalp'e göre örf, nas gibi hakiki ve sarîh bir surette olmasa da mecâzî itibarla ilahî mahiyeti haizdir. Örfün içeriği ise, cemaatin ameli sîret ve maişetinde tecelli eden içtimai vicdandır. İçtihat da örfe uyum sağlama ihtiyacından doğmuştur. Böylece toplumsal değişmeleri ilâhî iradeye bağlayan Gökalp, toplumun değişimi karşısında -nassa dayansa bile- hukuku değiştirmeyi meşru bir zemine oturtmuş oluyordu."<sup>106</sup> Genel hatlarıyla duruma bu nokta-i nazardan bakan Gökalp ve takipçileri, toplu bir dışlanma endişesinden hareketle karşı çıktıkları geleneksel düşünceyi açıktan inkâr etmek yerine gizliden gizliye muhataplarını ikna etme yöntemine başvurduklarını görmekteyiz.

İkinci görüşün sahiplerine göre: İslam hukuku çağın problemlerine çözüm üretecek bütün alt yapı ve imkânlarla sahiptir. Dolayısıyla Batılı devletlerden kanun ithal etme yoluna gidilmemelidir. Fıkıhın bütün dinamikleri kullanılarak, diğer mezhep görüşlerinden de istifade edilmek suretiyle asrın ihtiyaçlarına cevap verilebilir. Bu bağlamda; istihsan, istislah, istishab, ibâha gibi farklı mezheplerin iltifat ettikleri delil ve yöntemler ile ref-i haraç, umum-u belva, sedd-i zerâi gibi yaklaşımlar sayesinde üstesinden gelinemeyecek problem yoktur. Bu görüşün temsilcileri son tahlilde fıkıha olan bütün güvenlerini ortaya koymaktadırlar. Bunlardan biri olan İsmail Hakkı İzmirli, Ziya Gökalp ve arkadaşlarını eleştirerek, fıkıhın kendi bağlam ve

<sup>105</sup> Okur, "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı", s. 123.

<sup>106</sup> Okur, "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı", s. 123-124.

zemininden uzaklaştırılarak sosyolojik yanı ağır basan bir zemine yaklaştırılmasına karşı çıkmıştır. Benzer bir tavrıyla, örfün tarihsel süreç içerisinde kendisine tayin edilen çerçeve içerisinde kalması gerektiğini ifade etmiştir. Aksi takdirde nasla tayin edilen ilahi iradenin beşeri iradeyle tahrip edileceğini söylemiştir.<sup>107</sup>

Bu dönemde aktif bir biçimde kullanılmaya çalışılan örf nazariyesi, mecrasından çıkartılmış, ona işlevinin çok ötesinde anlamlar yüklenmiştir. Özellikle Ebû Yûsuf'un fetvası üzerinden hareket edip, onun kast etmediği anlamda ve alanlarda kullanmaya çalışmaları, kendi fikir ve düşüncelerini kamufule ederek kabul ettirme gayretini hissettirmektedir. Dönmez'in de ifade ettiği gibi: "Örfe dayalı nas meselesi nazik ve mecrasından saptırılmaya çok elverişli bir konudur."<sup>108</sup> Son kertede bu bilinçle hareket ederek nassın lafız ve gayesi beraber ele alınmalıdır.

Örf-nas ilişkisi bağlamında günümüzde de bazı aykırı yorum ve analizler yapılmaktadır. Bu konuyla alakalı olarak özellikle tarihselci anlayışın görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz: Nassın örfü dikkate almasını Kur'an'ın yerel unsurlar barındırması şeklinde değerlendiren Fazlurrahman gibi bazı araştırmacılar, belirli bir tarihsel zemin içinde oluşan hükümlerin, var olan şekliyle günümüzde herhangi bir topluma uygulanmasının nasların ruhuna aykırı olduğunu, bunun yerine hükümlerin konulmasının arka planındaki gayenin araştırılarak yeni durumlara uygun hükümler oluşturulmasının doğru olacağını iddia etmektedirler. Bu görüş sahipleri, Kur'an'ın indiği dönemdeki örf ve âdetlerin nasların oluşmasına etki ettiğini de savunduklarından ayetlerin tarihsel okumaya tabi tutulmalarını gerekli görmekteyiz.<sup>109</sup> Ancak konuyla alakalı yapılan eleştirilerde tarihselci görüşün temel esasları, geleneksel yöntemin vahiy, inzâl, tenzil ve Kur'an kavramına yüklediği anlamlarla çelişmektedir.<sup>110</sup> Tarihselci görüş de -yukarıda ifade edildiği gibi- örf kendi işlevinin dışında bir mana yüklemeleri ve Allah (c.c)'nun lafız ve tayinini belirlediği meselelerde dahi, dönemle irtibatlı bir gaye arayışına girmeleri, İslam'ın ilâhî hukuk formunu ortadan kaldıracak bir durum oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu

---

<sup>107</sup> Okur, "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı", s. 124-125.

<sup>108</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, sayı 4, 1986, s. 37.

<sup>109</sup> Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, s. 53.

<sup>110</sup> Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, s. 62.



doğrultuda çalışma yapan araştırmacıların olayın bu boyutunu da unutmamaları gerekmektedir.

İslam medeniyetinde örf, aktif olarak kullanılan tâlî bir delildir. İslam dininin evrensel oluşunun göstergelerinden biri de birçok meselenin örfle bırakılmış olmasıdır. İslam ile yoğurulmuş farklı coğrafyalarda kurulan devletlerde, tarih boyunca toplumların ortak medeniyet altında, kendi kültür renklerini yaşamaları bu durumu en iyi biçimde ortaya koymaktadır.

## 8. Değerlendirme

Bu bölümde örf kavramını analitik olarak ele alıp, sözlük ve terim anlamlarını ortaya koyarak, konumuza giriş yaptık. Örf ve âdet kavramlarının fukahânın istilâhındaki anlam ilişkisini ele aldık. Örf ve âdet kavramları, etimolojik olarak farklı kök ve anlamlardan gelmiş olmalarına karşın fakihler bu kavramları aynı manada kullanmışlardır. Biz de çalışmamıza bu ortak anlamı esas alarak devam ettik. Örfün; yapı, sıhhat ve kapsam olarak kısımlarını ele alıp tanımlarını ifade ettik. Bu çerçevede bir örf, yapı olarak sözlü, sıhhat olarak sahih ve kapsam olarak genel (umumî) olabilmektedir. Yapılan kısımlandırma alternatif bir taksimat değil, bilakis bir bütünün aşamalarından ibarettir. Yani mevcut bir örf, sözlü ve genel olup diğer taraftan fâsid bir örf ise, o örfle itibar edilemez.

İslam hukukunda bir nazariyenin deliller hiyerarşisinde yer edinebilmesi için; Kur'an, sünnet veya icmadan onun lehinde bir uygunluğun bulunması ya da aleyhinde bir ifadenin ve çıkarımın bulunmaması gerekir. Bu kapsamda örfün bir delil olduğunu savunanlar -belirli şartlar dâhilinde- buna Kur'an'dan, sünnetten ve hatta icmadan uygunluğuna dair örnekler getirmişlerdir. Biz de bunları araştırmamızda zikrederek örfün aslî delillere doğrudan bir muhalefet olmadığı durumlarda, delil olarak kullanılacağını -ki kullanıldığını- ortaya koymuş olduk.

Örfün delil olarak kullanılabilmesi için bazı şartların oluşması gerekmektedir. Bu şartların başında; örfün doğrudan bir konuyla ilgili vaz olunan nassa muhalif olmaması gelmektedir. Böyle bir durumda örfle itibar olunamayacağı açıktır. Yine örfün sürekli ve çoğunluk tarafından uygulanıyor olması, kişiler arasında ifade edilen

irade beyanına aykırılık içermemesi ve örfün uygulanacağı dönemde mevcut olması gerekmektedir. Tüm bunları örfün geçerlilik şartları başlığı altında açıklamaya çalıştık.

Fıkıh mezheplerinde örfün konumunu kısaca belirttik. Bununla amacımız, tezimizin asıl kısmını oluşturan ikinci bölümde araştırmaya konu olan hukukçularımızın, ait olduğu ekoller hakkında fikir sahibi olunmasını istememizdir. Bu başlıkta ortaya çıkan sonuç; Hanefî ve Mâlikî hukukçuları diğer mezheplere göre örf'e daha fazla kullanım alanı açarken, diğer mezhepler bu alanı biraz daha daraltmaktadırlar.

Fıkıh mezheplerinde örf başlığını bir neticeye ulaştırdıktan sonra örf kavramının zihinlerde teknik olarak belirginleştiğine inanıyoruz. Ancak teknik olarak arz edilen örfün, tarihsel süreçte Doğu ve Batı medeniyetlerinde pratik yansımaları nasıl olmuş, toplumun entelektüelleri ona nasıl bir anlam yüklemiş, toplumsal değişim ve dönüşüm esnasında ne kadar kullanışlı bir materyal olmuş, bunların açıklanması da nitekim önem ifade etmektedir. Bunun için tarihsel süreçte örf başlığını açmayı uygun bulduk.

Bu başlıkta özellikle dikkate şayan durumlardan birisi; Batı medeniyeti, toplumun ilerlemesi adına tarihçi hukuk okulunun örf merkezli görüşünü terk ederken, Doğu'nun temsilcisi Osmanlı topraklarının aydınları ise, ilerleme ve değişim adımını örfle sağlamaya çalışmışlardır. Bir tarafta örf durağanlığının temsilcisi iken, diğer tarafta değişimin baş aktörü olmuştur. Osmanlı aydınlarının tartıştığı bu mesele ileride değişen siyasi konjonktürde bir anlam ifade etmemiş, seküler anlayışla değişim sağlanmıştır. Bu ortaya atılan fikirler de, kendi döneminin eski tartışmaları, olarak tarih sayfasındaki yerini almıştır.

Bu son başlık, birinci bölümün anlamsal açıdan mütemmim cüzünü oluşturmaktadır. Sağlanan bu alt yapı bilgileriyle Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in örf nazariyesinin gelişimine katkıları, daha sağlıklı biçimde anlaşılacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KARÂFÎ, İBN KAYYİM VE İBN ABİDİN'İN ÖRF NAZARİYESİNİN GELİŞİMİNE KATKILARI

#### 1. Karâfi ve Örf

##### 1.1. Hayatı

Karâfi'nin hayatını; doğumu, eğitimi, etkilendiği hocaları, etkilediği öğrenciler, eserleri ve vefâtı başlıkları altında inceleyeceğiz.

##### 1.1.1. Doğumu

Karâfi, 626 (1229) yılında Mısır'da Behnesâ bölgesine bağlı Bus'un (Bûş) bir köyünde dünyaya gelmiştir. Bu köyün adının Behebşim ya da Behfeşimî olduğu söylenmektedir.<sup>111</sup> Karâfi'nin tam adı, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman b. Abdullah el-Karâfi es-Sanhâcî el-Mısırî'dir.<sup>112</sup> Karâfi nisbesiyle tanınmasının sebebi ise; Mısır'da Karâfe adıyla bilinen bölgede bir müddet kaldığından dolayıdır.<sup>113</sup> Bu nisbe ile anılması farklı olarak şöyle de anlatılmıştır: Karâfi, medreseye gitmek üzere evinden çıktığında sürekli olarak yol üzerinde bulunan "el-Karâfe" isimli kabristanın önünden geçirdi. Medreseye devam edenlerin listesini hazırlayan görevli onun ismini hatırlayamayınca geldiği yöne izafeten "el-Karâfi" diye yazmıştır. Böylece Karâfi, bu isimle tanınıp şöhret bulmuştur.<sup>114</sup> Karâfi'nin ailesi, Mağrib'in Merrâkeş bölgesinde yaşayan Sanhâce kabilesine mensuptur. Aile, kendi tercihi doğrultusunda Mısır'a gelip yerleşmiştir.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> H. Yunus Apaydın, "Karâfi", *DİA*, Cilt XXIV, s. 394.

<sup>112</sup> Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 509.

<sup>113</sup> Apaydın, "Karâfi", XXIV, 394.

<sup>114</sup> Menderes Gürkan, *Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990, s. 16.

<sup>115</sup> Gürkan, *Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*, s.16.

### 1.1.2. Eğitimi

İlim tahsiline dünyaya geldiği köyde Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek başlayan Karâfi, küçük yaşlarda bu sevda uğruna Kahire'ye gitmiştir.<sup>116</sup> Burada Sultan Adil ile Sultan Kamil'e vezirlik yapmış olan Sâhib ibn Şekûr tarafından kurulan Sâhibiyye Medresesinde eğitimini sürdürmüştür. Mâlikî mezhebine dair eğitim verilen bu medresede öğrenim görmüş ve burada birçok âlimden faydalanarak ilmini arttırmıştır. Karâfi'nin Kamhiyye Medresesi olarak bilinen Mâlikî medresesinde ve hocası İbn Hâcib'in ders verdiği yer olması hasebiyle, yine diğer bir Mâlikî medresesi olan Fâdıliyye Medresesinde de eğitim aldığı tahmin edilmektedir.<sup>117</sup>

Karâfi, hem Mâlikî hem de Şâfi'î fikhını çok iyi öğrenip devrinin Mâlikî üstadı olduktan sonra ders vermeye başlamıştır. Karâfi, faklı mezheplere göre eğitim yapılan Sâlihiyye Medresesinde bir müddet görev yaptıktan sonra görevinden azledilmiş ancak daha sonra yeniden bu göreve iade edilmiştir ve ömrünün sonuna kadar buradaki görevini sürdürmüştür.<sup>118</sup> Ayrıca Karâfi'nin Mısır Câmii ve Taybers Medresesinde de hocalık yaptığı zikredilmektedir.<sup>119</sup>

Karâfi zamanının önemli âlimlerinden olup; fıkıhta, usulde ve ulûm-i akliyyede imam olduğu ifade edilmektedir. Suyûtî de Karâfi'yi Mısır'daki müçtehit imamlar arasında zikretmektedir.<sup>120</sup> Karâfi, Mısır'da Takıyyüddin b. Dakîkî'l-ıyd (v. 702 / 1302), Nâsırüddin b. Müneyyir ile birlikte devrin en büyük üç âliminden biri olarak bilinmektedir.<sup>121</sup>

### 1.1.3. Etkilendiği Hocaları

Karâfi'nin ders aldığı hocaları arasında; İdris b. Abdurrahman, İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660 / 1262), Cemâleddin İbnü'l-Hâcib (v. 646 / 1249), Şemseddin

---

<sup>116</sup> Apaydın, "Karâfi", XXIV, 394.

<sup>117</sup> Emine Arslan, *Karâfi'nin el-İhkâm Adlı Eseri Çerçevesinde Fetva-Kaza Mukayesesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 3-4.

<sup>118</sup> Gürkan, *Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*, s.18; Apaydın, "Karâfi", XXIV, 394.

<sup>119</sup> Gürkan, *Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*, s.18.

<sup>120</sup> Arslan, *Fetva-Kaza Mukayesesi*, s. 4.

<sup>121</sup> Gürkan, *Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*, s.18.

Hüsrevşâhî (v. 652 / 1254), Şemseddin Muhammed bin İbrahim el-Makdisî ve Muhammed bin İmrân eş-Şerîf el- Kerekî en tanınmışları arasındadır.<sup>122</sup>

İbnü'l-Hâcib, Karâfi nezdinde önemli bir konuma sahip olsa da, onu asıl etkisi altında bırakan isim, İzzeddin bin Abdüsselâm'dır. Karâfi, İbn Abdüsselâmın 639 yılında Mısır'a geliştinden ölümü 660 yılına kadar yanından ayrılmamıştır. Karâfi'nin Şâfi'î fıkında derinleşmesinde, yer yer bu mezhebin görüşlerine göre amel etmesinde ve maslahat eksenli düşünceye sahip olmasında bu birlikteliğin büyük katkısı olmuştur.<sup>123</sup>

#### 1.1.4. Etkilediği Öğrenciler

Karâfi, yıllarca medreselerde ders veren bir hoca olması itibariyle, etkisi altında kalan öğrencilerinin hepsini tespit etmek zor olsa da birkaç öğrencisini zikretmemiz yerinde olacaktır. Bunların başında Karâfi'nin *el-Furûk* adlı eserini muhtasar olarak derleyip düzene koyan el-Bekkûrî gelmektedir. Onun yanı sıra el-Merdâvî, el-Fâkihânî, el-Kafsî gibi isimleri de sayabiliriz.<sup>124</sup>

İfade edildiği üzere Bekkûrî, Karâfi'nin *el-Furûk* adlı eserini ihtisar etmiştir. Karâfi, el-Kafsî'ye fıkıh, el-Merdâvî ve el-Fâkihânî gibi isimlere de usul-i fıkıh dersleri okutmuştur.

#### 1.1.5. Eserleri

Karâfi, akâid, fıkıh usûlü, fıkıh, lügat ve edebiyata dair geniş yelpazede eserler kaleme almıştır. Bu eserleri başlıklar halinde sıralayacak olursak:

##### **Akâid**

1. *el-İnkâd fi'l-i'tikâd*
2. *Şerhu'l-erbaîn fi usûli'd-din*

<sup>122</sup> Apaydın, "Karâfi", *DİA*, s. 394; Arslan, *Fetva-Kaza Mukayesesi*, s. 4.

<sup>123</sup> Apaydın, "Karâfi", XXIV, 394.

<sup>124</sup> Apaydın, "Karâfi", XXIV, 395; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, s. 510.

3. *Edilletü 'l-vahtâniyye fi 'r-reddi ale 'n-nasrâniyye*
4. *El-Ecvibetü 'l-fâhire fi 'r-redd ale 'l-esileti 'l-fâcire*
5. *El-Istıbsâr fi mâ yüdreki bi 'l-ıbsâr*

### **Fıkıh Usûlü**

1. *Nefâisu 'l-usûl fi şerhi 'l-mahsûl*
2. *Tenkâhü 'l-fusûl fi 'l-usûl*
3. *Şerhu Tenkâhi 'l-fusûl*
4. *et-Ta'likât ale 'l-müntehab*
5. *el-İkdü 'l-manzûm fi 'l-husûs ve 'l-umûm*
6. *Envâru 'l-burûk fi envâi 'l-furûk*
7. *el-İhkâm fi temyîzi 'l-fetâvâ ani 'l-ahkâm ve tasarrufâti 'l-kâdi ve 'l-imâm*
8. *İhtisârü kavâidi İzz bin Abdisselâm*
9. *el-Muhtasâr fi usûli 'l-fikh*

### **Fıkıh**

1. *ez-Zahîra fi 'l-fikh*
2. *el-Ümniyye fi idrâki 'n-niyye*
3. *el-Beyân fi mâ eşkele mine 'teâlik ve 'l-eymân*
4. *el-Yevâkit fi ilmi 'l-mevâkit*
5. *er-Râid fi 'l-ferâid*
6. *Şerhü 'l-cellâb<sup>125</sup>*

### **Lügat ve Edebiyat**

1. *el-İstiğnâ fi ahkâmi 'l-istisnâ*
2. *el-Hasâis fi kavâidi 'l-lüğati 'l-Arabiyye*

---

<sup>125</sup> Arslan, *Fetva-Kaza Mukayesesi*, s. 5-6; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, s. 510-511.

3. *el-Kavâidü's-selâsûn fî ilmi'l-Arabiyye*

4. *el-Esiletü'l-vâride alâ hutabi İbn Nebbâte*<sup>126</sup>

Müellifin ayrıca zikredemediğimiz pek çok eseri bulunmaktadır.

### 1.1.6. Vefâtı

Mısır'da dünyaya gelip yine burada yetkin bir İslam âlimi olan Karâfi, Mısır dışında başka bir memlekette bulunmamıştır. Bu ülkede yetişip, kendi gibi birçok talebe yetiştirdikten sonra 684 yılında Cumâdiye'l-âhir ayında “Deyru't-tıyn” denilen yerde vefat etmiş ve cenazesi Karâfe'ye defnedilmiştir.<sup>127</sup>

## 1.2. Dönemin İlmî ve Siyasi Durumu

Karâfi'nin hayatı Eyyûbî Devletinin son, Memlûk Devletinin ise ilk dönemlerine denk gelmektedir. Selahaddin Eyyûbî, Fâtımîlerin Mısır'daki siyasi üstünlüklerine son vermesinin ardından İsmâilî üstünlük Şâfi'î üstünlüğüne dönüşmüştür. Diğer mezhep âlimleri için kadılık yapmak, ancak Şâfi'î kâdı'l-kudâtının verdiği yetkiler dâhilinde nâib kadı olmakla mümkündür. Selahaddin Eyyûbî, sünî görüşü güçlendirmek için medreseler de kurmuştur. Bunlardan; Nâsırıyye Şâfi'î mezhebinde, Kumniyye Mâlikî mezhebinde, Sûfiyye'de Hanefî mezhebinde eğitim vermek üzere açılmıştır.<sup>128</sup>

Mâlikîlerin Mısır'daki konumu oldukça zayıf bir durumdaydı. Sonraları doğudan ve batıdan yapılan göçler neticesinde eskiye nazaran biraz daha güçlenmiş oldu. Şam ve Bağdat, Şâfi'î ve Hanefî mezheplerinin en önemli merkezleriydi. Bağdat'ta bilinen hiçbir Mâlikî medresesi yokken, Şam'da ise yüzyıllar boyunca sadece dört tane Mâlikî medresesi inşa edilmiştir.<sup>129</sup> Bu durum Mâlikî mezhebini diğer mezheplere göre dezavantajlı duruma düşürürken, sonraki dönemde Memlûk

<sup>126</sup> Arslan, *Fetva-Kaza Mukayesesi*, s. 5-6; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, s. 510-511-512.

<sup>127</sup> Gürkan, *Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*, s. 28-29.

<sup>128</sup> Arslan, *Fetva-Kaza Mukayesesi*, s. 13.

<sup>129</sup> Arslan, *Fetva-Kaza Mukayesesi*, s. 13.

hükümdarı Zâhir Baybars'ın Mısır'da dört kadılık müessesesini kurmasıyla durum Mâlikî mezhebi adına olumlu bir hal almıştır.

Kaynaklarda anlatıldığı üzere, İslam tarihinde sistemli ve planlı olarak ilk defa sünnî dört mezhep başkadılarını Memlûkler döneminde Sultan Baybars ihdas etmiştir. Baybars'ın dört mezhepten başkadılar tayin ettiği dönemde Mısır'da yargı yetkisi Şâfi'î mezhebinden Tâceddin İbn Binti'l-Eazz'ın elindeydi. Ona Şâfi'î mezhebinin dışında diğer mezheplerden de çeşitli yazışmalar gelirdi. Kadı Tâceddin ise, farklı mezhepten olan meseleleri ele alıp çözüme kavuşturamazdı. Bu durum Sultan Baybars ve emirleri oldukça rahatsız etmiş ve artık bu duruma tahammül edemez olmuşlardı. Bunun üzerine her biri kendi mezhebi ile ilgili davalara bakması için her mezhepten birer kadı olmak üzere toplam dört başkadının ihdası üzerine anlaşılır. Neticede Sultan Baybars tarafından Mısır'da sünnî dört mezhep olan; Şâfi'î, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birer başkadı tayin edilmiş oldu.<sup>130</sup>

Sultan Baybars bu uygulama ile hukukî olarak ortaya çıkan sıkıntılara pratik çözüm elde etmek için dört mezhep arasındaki esneklikten yararlanmak istemiş olabileceği gibi, Mısır'da önceden beri devam edegelen Şâfi'î mezhebinin etkisini kırıp, mezhep kavgalarının önüne geçmek istemiş de olabilir. Diğer taraftan, bürokrasi ve askeriyedeki Türklerin Hanefî mezhebinden olması hasebiyle Hanefî kadıları öne çıkarmak istemiş olabileceği de düşünülebilir.<sup>131</sup>

Bu müessese ile birlikte Mısır coğrafyasında kuvvet bulan Mâlikî mezhebi, yine de Şâfi'î ve Hanefî mezhebi gibi yaygın ve nüfuz gücü yüksek bir konuma yükselememiştir.

Döneme dair ilmî durumu bu şekilde özetlemek mümkünken, diğer taraftan siyasete dönük manzarayı ise kısaca şöyle özetleyebiliriz: Stratejik olarak önemli bir coğrafyada dünyaya gelen Karâfi, tarihin akışı içerisinde de oldukça önemli bir dönemde yaşamıştır. Gençlik döneminde Eyyûbîlerin dağılışına şahit olurken, akabinde Bahrî Memlûklerin kuruluşuna tanıklık etmiştir. Siyasi kargaşa ve kaosun

---

<sup>130</sup> Mehmet Şeker, "Fâtımîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*, Ankara, sayı 82, 2017, s. 168.

<sup>131</sup> Şeker, "Fâtımîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini", s. 169.



hâkimiyet kurduğu bu dönemde, bir taraftan haçlı seferleri devam ederken, diğer taraftan Moğol tehlikesi kendini ciddi manada hissettirmiştir.<sup>132</sup>

Özellikle 656 (1258) yılında Moğollar'ın Abbasî hilafetini yıkması ve İslam beldelerini yakıp yıkmaları dönemin en önemli olaylarının başında gelmektedir. Bu kötü gidişat, Memlük hükümdarı Kutuz'un Hülagü'nün emrindeki Moğol ordusunu Aynicâlût'ta mağlup etmesiyle değişmiş, tarihin akışı Müslümanlar adına olumlu bir hal almıştır. Suriye'nin büyük bir kısmı tekrardan Müslümanların hâkimiyetine girmiştir. Bu galibiyetin ardından Bahrî Memlükler, İslam âleminin en güçlü devleti haline gelmiştir. Kutuz'un ardından tahta geçen Baybars, Abbasî halifeliğini Mısır'da bir kez daha kurmuştur. Bu şekilde halifeyi himaye ederek, diğer Müslümanlar üzerinde nüfuz elde etmiştir.<sup>133</sup>

İlmî ve siyasî açıdan manzarayı kısaca bu şekilde aktarabiliriz. Müslümanların yaşamış olduğu sıkıntı ve buhranın ardından meydana gelen iyileşmeler, daha kuşatıcı daha genel ifade ortamı oluşturmuştur. Dönemi ve aktörlerini bu alt yapı bilgileriyle beraber değerlendirmek, sonucu daha isabetli kılması açısından önemlidir.

### 1.3. Ait Olduğu Mezhep

Akîdede Eş'arî mezhebine bağlı olan Karâfi, amelde Mâlikî mezhebine mensuptur. Fıkhî meselelere dair kendine ait görüş ve düşünceleri de bulunan Karâfi'nin mezhep içerisinde tahrîc seviyesine ulaştığı kabul edilir. Karâfi'nin Mâlikî mezhebine ait usule göre hareket etmesi onda bir taassuba sebep olmamıştır. Aksine o problemleri diğer ekollerle karşılıklı olarak ele alıp en sağlıklı sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bundan dolayı yeri geldiğinde diğer mezheplerin ortaya koymuş olduğu görüşlerin daha isabetli olduğunu söyleyebilmiş ve bununla amel edebilmiştir.<sup>134</sup>

Karâfi ilke ve kurallar ışığında ilmî bir karakter oluşturmaya çalışmıştır. Onun kıymet atfettiği şey, parçası olduğu mezhep değil, ulaşmaya çalıştığı hakikattir. Bu hakikati mensubu olduğu ekolün usul ve görüşleri etrafında aramaya koyulan Karâfi, aradığını bulamadığı takdirde görüşlerine önem verdiği fakihleri de, çok sevdiği hocası

<sup>132</sup> İsmail Yiğit, "Memlükler", *DİA*, Cilt XXIX, s. 90.

<sup>133</sup> Yiğit, "Memlükler", XXIX, 90.

<sup>134</sup> Apaydın, "Karâfi", XXIV, 396.

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın görüşlerini de bir kenarı bırakabilecek objektifliğe sahiptir. Hatta Karâfi bu hakikate ulaşma çabasında yeni bir içtihat yapmaktan çekinmemiştir. Karâfi'nin böylesi bir kimlik oluşturmasında -farklı bir mezhebe bağlı olmakla birlikte- öğrenciliğini yaptığı İzzeddin b. Abdüsselâm'ın etkisini hatırlatmamız gerekir.<sup>135</sup>

Diğer mezheplerin görüşlerinden istifade etmeye sıcak bakan Karâfi, bu konuda eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda mezhepler arasındaki ihtilafli konulara dair “vera” kavramını gündeme getirerek orta yollu bir çözüm önerisinde bulunmuştur. Örnek olarak; namazda besmele çekmeyi İmam Mâlik mekruh sayarken, İmam Şâfi'î vacip kabul eder, Karâfi ihtilaftan kurtulmak için besmelenin okunmasını vera olarak değerlendirmiştir.<sup>136</sup>

Fıkıhtaki konumu açısından ne kendisi ne de çağdaşları onu müçtehit olarak nitelendirmemişlerdir. Durumun bu şekilde cereyan etmesinde mezhebe ait bazı görüşlere muhalefet etmesinin etkisi varsa da asıl sebep geleneksel çizginin sınırlarına dikkat etmesi ve keskin çıkışlardan uzak durması gösterilebilir. Ancak her ne kadar sözlü bir niteleme bulunmasa da Karâfi, kendisinin fıkıhta ve usulde otorite olduğunun farkındadır. Eserlerinde bununla alakalı izlenimleri tespit etmek mümkündür.<sup>137</sup>

#### 1.4. Takip Ettiği Usul

Karâfi, müçtehidin hüküm elde etmede, takip edeceği on dokuz tane şer'i delil olduğunu belirtir. Bunlar: Kitap, sünnet, icma-i ümmet, icma-i ehli Medine, kıyas, sahabe kavli, maslahatı mürsele, ıstışâb, berâeti asliyye, avâid (âdetler), istikra, seddi zerâi, istidlâl, istihsân, hafif olanı tercih etme, ısmet, icma-i ehli Kûfe, icma-i itra, dört halifenin icmasıdır. Karâfi, ilk beş delili asıl kabul edip, diğerlerinin onlara râci olduğunu ifade etmektedir.<sup>138</sup>

Karâfi'nin fıkıh anlayışındaki en belirgin özellik, maslahat ve genel prensiplerdir. Ona göre bu ikisi, birbirini tamamlayıcı mahiyettedir ve dinin maksatları

---

<sup>135</sup> Apaydın, “Karâfi”, XXIV, 397.

<sup>136</sup> Apaydın, “Karâfi”, XXIV, 397.

<sup>137</sup> Apaydın, “Karâfi”, XXIV, 397.

<sup>138</sup> Şehâbeddin el-Karâfi, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-mahsûl fî'l-usûl*, Beyrut, Mektebetu'l-asriyye, 2011, s. 401.

bunlarla vuku bulup gerçekleşir. Karâfi, bilginin dinen kaynaklık teşkil edebilmesi için akıl, duyu veya nakil yolu ile var olmasını şart koşar. Diğer taraftan dinin ortaya koymuş olduğu hükümlerin akla aykırı olmadığını ve akla aykırı olan hükümlerin din tarafından vaz edilemeyeceğini savunarak akla verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bu kapsamda Karâfi'nin naslara bakış açısı genel olarak taabbudî değil talilidir. Yani vaz edilen hükümler bir illete binâendir. Dolayısıyla illetler değiştiği takdirde hükümler de değişecektir. Aklın yanında sağlam duyuların ve mütevâtir naklin de bilginin kaynakları arasında yer aldığını savunan Karâfi istidlâl yönteminin de dini bilgiye kaynaklık edeceğini ifade etmektedir. Karâfi, fikhın meseleci değil bütüncül yöntemle problemleri ele almasını daha doğru ve toparlayıcı olarak görmektedir. Bunun içindir ki usule dayanan kurallar ve genel kaideler ekseninde meselelere yaklaşılmasını istemektedir. Bu yaklaşımın daha yüksek bir hukuk anlayışı oluşturacağını düşünmektedir.<sup>139</sup>

Karâfi, klasik biçimde maslahatı; muteber, mülga ve mürsele olarak üç kısma ayırır. Maslahat-ı mürseleye dikkat çeker ve bütün mezheplerin buna kıymet atfettiğini ifade eder.<sup>140</sup> Çağdaş araştırmacılardan Sağır b. Abdüsselâm el-Vekilî, Karâfi'nin önem verdiği bir diğer maslahat türünün de “maslahat-ı ulyâ” olduğunu iddia etmektedir. Vekilî, Karâfi'nin bu kavram ile zaman ve mekânın değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini savunduğunu ifade etmektedir. Buna dair Vekilî: “Karâfi'nin siyâset-i şer'iyye konusunda hâkimlerin yetkilerini genişletmenin ve zamanın kamu otoritesi tarafından çıkarılan kanunların şer'e aykırı olmadığını yüksek maslahat teorisiyle temellendirdiğini” söylemektedir.<sup>141</sup> Vekilî'nin bu iddiasına karşılık yine bir diğer çağdaş araştırmacı Yaran ise, Karâfi'ye ait böyle bir söylemin kesin olmadığını ifade etmektedir. Şayet Karâfi “maslahat-ı ulyâ” kavramını kullanmışsa dahi bununla muhtemelen çatışma olan iki maslahat arasında daha yüksek maslahatın tercih edilmesini ya da nasların içerdiği maslahatın maslahat-ı mürseleye karşı öncelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> Apaydın, “Karâfi”, XXIV, 398.

<sup>140</sup> Karâfi, *Şerhu tenkîhi l-fusûl*, s. 402.

<sup>141</sup> Apaydın, “Karâfi”, XXIV, 399.

<sup>142</sup> Rahmi Yaran, “Karâfi'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı 45, s. 9.

## 1.5. Örfün Usul Anlayışındaki Yeri

Bu bölümü teknik bir biçimde inceleyebilmek adına konuyu teorik bulgular ve pratik yansımalar olarak iki alt başlık halinde ele almayı uygun bulduk. İlk olarak Karâfi'nin hukuk metodolojisinde örfün konum ve önemini tespit ve tarif edip onun örfün gelişimsel seyrine katkılarını konu edindikten sonra, ikinci başlığımızda örfün toplumsal izdüşümlerini analiz edeceğiz.

### 1.5.1. Teorik Bulgular

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Karâfi, örfü deliller hiyerarşisinde onuncu sırada zikretmektedir. Örf ve âdet kelimesini aynı anlamda kullanmayı tercih eden Karâfi hiyerarşide örf yerine âdet kavramını kullanmaktadır.<sup>143</sup>

Karâfi örf üzerine bina edilen hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişebileceğini kabul etmektedir. Burada onun dikkat ettiği ölçü ise haramı mübah, vâcibi de metruk hale getirmemektir. Buna dikkat edildiği takdirde, Karâfi'ye göre değişen yeni örfe mutâbık olarak yeni hükümler elde edilebilmektedir.<sup>144</sup>

Karâfi'nin usul alanındaki eserlerini incelediğimizde örfe zamanının ilim çevrelerine göre daha fazla ehemmiyet göstermesi ve ona alan açmış olması dikkatimizi çeken bir nokta olmuştur. Bu dikkat çeken noktaların başında Karâfi'nin soru cevap formunda hazırlamış olduğu *el-İhkâm* adlı eserinde, hüküm konulurken âdetlerin rolünün ne olduğu ve bu âdetler değiştiği takdirde durumun ne olacağına dair meseleyi ayrıntılı olarak ele alması<sup>145</sup> gelmektedir. Karâfi yine aynı eserin farklı bir bölümünde, müftünün örf ve âdetleri göz önünde bulundurarak fetva vermesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Karâfi, *Furûk* adlı eserinde de örfün yapısal durumunu, hangi örfün hangi şartlar altında tahsis gücüne sahip olacağını açıklamaktadır.<sup>146</sup> *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl* adlı eserinde ise örfü şer'î delillerden biri olarak zikretmektedir.<sup>147</sup> Bu ön bilgilendirmenin ardından konuyu sistematik olarak incelemeye başlayabiliriz.

<sup>143</sup> Karâfi, *Şerhu tenkîhi 'l-fusûl*, s. 402.

<sup>144</sup> Karâfi, *el-İhkâm fî temyîzi 'l-fetevâ ani 'l-ahkâm ve tasarrufâti 'l-kâdî ve 'l-imâm*, Halep, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-beşeri'l-İslâmiyye, 1967, s. 219.

<sup>145</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 218.

<sup>146</sup> Karâfi, *Envâru 'l-burûk fî envâi 'l-furûk*, Cilt I, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009, s. 312.

<sup>147</sup> Karâfi, *Şerhu tenkîhi 'l-fusûl*, s. 402.

### 1.5.1.1. Karâfi'ye Göre Örf ve Kapsamı

Karâfi, âdeti insanların çoğu kere yaptıkları şeyler,<sup>148</sup> olarak tanımlar. Ona göre bu âdetlerin bazıları genel, bazıları ise yereldir. Karâfi kişinin beslenmek için gıdaya ihtiyaç duymasını, solunum için havayı teneffüs etmesini genel; farklı ülkelerin kendi sınırları içerisinde kullandığı paraları ise yerel âdetlere örnek olarak gösterir.<sup>149</sup> Karâfi'nin beslenme, solunum gibi tabii hallere ait davranışları örfün kapsamına dair örneklerde zikretmesi örfün kapsamını hukuk disiplini açısından sınıflandırmadığını daha ziyade örfün genel bir taksimini ortaya koyduğunu göstermektedir.

### 1.5.1.2. Karâfi'ye Göre Örfün Yapı Bakımından Taksimi

Karâfi örfü, sözlü ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Sözlü örfü de kendi içinde müfred ve mürekkebe olarak ikiye ayırır.<sup>150</sup> Karâfi, son olarak sözlü örf ile mecaz arasındaki farka değinerek bu konuyu açıklığa kavuşturmuştur.<sup>151</sup> Şimdi bu taksimatı örneklerle ele alacağız.

#### 1.5.1.2.1. Karâfi'ye Göre Sözlü Örf

Karâfi sözlü örfü, bölge halkının bir lafzı sözlükte ifade ettiği anlama göre değil de belirli, muayyen bir manada kullanması olarak açıklar. Daha sonra sözlü örfü müfred ve mürekkebe olmak üzere iki kısma ayırır. Müfred kısmına “dabbe” kelimesinin merkep için kullanılmasını örnek gösterir. Mürekkebe kelimelerin anlaşılması için ise onların dikkatlice incelenmesi gerektiğini belirtir. Karâfi, özellikle terkip içinde kullanılan lafızların terkip halinde kullanımının yaygın olması gerektiğini ifade eder. Örnek olarak: “*Anneleriniz, kızlarınız... size haram kılındı.*”<sup>152</sup> ve “*Leş, kan, domuz eti... size haram kılındı.*”<sup>153</sup> ayetlerini göstererek burada bizatihi ismi geçen şeylerin haram kılınmadığını, bilakis onlarla meydana gelecek olan fiillerin

<sup>148</sup> Karâfi, *Şerhu tenkîhi 'l-fusûl*, s. 404.

<sup>149</sup> Karâfi, *Şerhu tenkîhi 'l-fusûl*, s. 404.

<sup>150</sup> Karâfi, *Furûk*, I, 312-313.

<sup>151</sup> Karâfi, *Furûk*, I, 80-81.

<sup>152</sup> Nisâ 4/23.

<sup>153</sup> Mâide 5/3.

haram kılındığını, söylemektedir. Yani; kişinin annesi ve kızlarıyla cinsi birlikteliği, leş, kan veya domuz etinin yenmesi haram kılınan davranışlardır. Bu terkiplerde zikredilen kelimeler ve yüklenen anlamlar sebebiyle örf bizzat bunlara değil de bunlardan doğacak menfi münasebete haram denileceğini göstermektedir.<sup>154</sup>

#### 1.5.1.2.2. Karâfi'ye Göre Fiilî Örf

Karâfi, fiilî örfü ise; bölge halkının bir lafzın delalet ettiği manalardan bazılarını fiilen sıkça kullanıp, diğer manaları nadiren kullanması,<sup>155</sup> olarak tarif eder. Ona göre sözlü örf, kelimenin lügat manasını tahsis, takyid ve iptal etme gücüne sahipken, fiilî örf bu güçten mahrumdur. Yani kelimenin lügat anlamını tahsis, takyid ve iptal edemez. Çünkü fiilin karşısında tearuz eden karşı bir fiil yoktur. Buna binaen fiilî örf, sözlü örfün tesir gücüne ulaşamamıştır.<sup>156</sup> Karâfi, nassın tahsis ve takyidi meselesinde sözlü örfü yetkin olarak görürken, fiilî örfü bu yetkinlikte görmez. Ancak onun bu görüşüne ait olduğu mezhep içerisinde itirazlar yükselmiştir. Kâdî Ebû Abdullah el-Kamerî, âdetin İmam Mâlik'e göre şart koşulmuş gibi olduğunu, mutlaka takyid, umumu tahsis edeceğini, ifade eder. İbn Ğâzî (v. 919 / 1513) de *Müdevvene* ve diğer kitaplarda geçen meselelerin, sözlü örf gibi fiilî örfün de tahsis gücünün olduğuna delalet ettiğini belirtir.<sup>157</sup>

#### 1.5.1.2.3. Karâfi'ye Göre Sözlü Örf İle Mecaz Arasındaki Fark

Sözlü örf ile mecaz arasındaki farka da değinen Karâfi, ikisi arasındaki ayrımı şöyle ifade etmektedir: Mecazlı kullanım, örfî menkul<sup>158</sup> durumuna gelmemiş bir kullanımken; sözlü örf, örfî menkul durumuna gelmiş bir kullanım biçimini ifade eder. Mecazlı kullanımın anlaşılabilmesi için karineye ihtiyaç vardır. Ancak sözlü örfte herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmaz. Mesela; cesur bir kimse için aslan kelimesi, güzel bir durumu ifade etmek için ise güneş veya ay kelimeleri kullanılır. Kast edilen

<sup>154</sup> Karâfi, *Furûk*, I, 312-313.

<sup>155</sup> Karâfi, *Furûk*, I, 318.

<sup>156</sup> Karâfi, *Furûk*, I, 318.

<sup>157</sup> el-Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel*, 175.

<sup>158</sup> Örfî menkul: Herhangi bir karineye ihtiyaç duymaksızın insanların zihinlerinde lügat anlamının dışında bir anlamın oluşmasına örfî menkul denir.

bu manaları anlayabilmemiz için belli bir karineye ihtiyaç duyulur. Çünkü bu mecazlı kullanımlar, örfî hakikat durumuna gelememiştir. Eğer kelimeler doğrudan kullanıldığında bir karineye ihtiyaç duymaksızın bu manalar anlaşılıyorsa bu anlamlar örfî menkul olmuş olur ve örfî hakikat ismini alır.<sup>159</sup> Fakihlerin, teâruz anında örf lügate tercih edilir, ifadelerindeki kast edilen örf, işte bu örfî hakikatlerdir.<sup>160</sup>

### 1.5.1.3. Karâfi'ye Göre Örfün Değişmesiyle Hükümün Değişmesi

Karâfi'ye göre âdetlerin üzerine bina edilen hükümler âdetlerin değişmesiyle değişir. O, lafızların taşımış oldukları anlamların süreç içerisinde farklılaşabileceğini savunur. Buna mukabil olarak da değişen bu anlamlar karşısında önceki hükümlerin yeni anlamlara uygun olarak değişmesi gerektiğini söyler. Bununla ilgili olarak Karâfi, bir akitte örf'e binaen o akde dâhil olan ve olmayan şeyleri açıklamak için eserinde müstakil bir başlık açmıştır. Bu başlık altında; satın alınan ev ile birlikte arazinin, keza satın alınan ağaçlar ile ağaçtaki meyvelerin bu satıma dâhil olup olmayacağını tartışmaya açmıştır. Neticede ise Karâfi burada belirleyici unsurun o dönemdeki câri olan örf ve âdetler olacağını ifade etmiştir.<sup>161</sup>

Konu ile ilgili olarak Karâfi *el-İhkâm* adlı eserinde müçtehit imamların görüşleri ile onlara muhalif olarak sonraki dönemlerde ortaya çıkan örf ve âdetler karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiğine dair bir soruyu ele almıştır. Esere konu olan şoru şu şekildedir: “İmam Mâlik (v. 179 / 795), İmam Şâfi'î ve diğer âlimlerin verdiği hükümler ile mevcut örf ve âdetler üzerine bina edilen hükümler arasında nasıl bir tutum sergilenmelidir? Bu âdetler değiştiğinde veya öncekinin aksine bir manaya delalet ettiğinde kitaplardaki bu hükümler geçersiz olup yeni âdetlerin gerektirdiğiyle mi fetva verilir? Yoksa: Biz mukallidiz, içtihadı ehliyetimiz olmadığı için şer'î hüküm ihdas etmek bize düşmez, kitaplarda bulduklarımızla fetva veririz mi denilir?”<sup>162</sup>

Yukarıda alıntıladığımız soruda soruna dönüşen algı da kendini içten içe hissettirmektedir. Hiç şüphesiz bu sorun öncekiler tarafından ortaya konulan görüşlerin sorgulanmadan kabulüdür. Halbuki müçtehitlerin ortaya koyduğu görüşler

<sup>159</sup> Karâfi, *Furûk*, I, 80-81.

<sup>160</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 220.

<sup>161</sup> Karâfi, *Furûk*, III, 462-463.

<sup>162</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 218.

de kendi döneminden izler taşımaktadır. Çünkü içtihat faaliyeti döneminin ihtiyaçlarına binaen yapılmaktadır.

Karâfi, eksikliği hissedilen ihtiyaçlara göre çözüm üretildiği gerçeğinden hareket ederek soruya şöyle cevap vermektedir: “Âdetlere istinaden verilen hükümler, âdetler değişmesine rağmen icra edilmeye devam ediyorsa, bu durum icmaya aykırı olduğu gibi dinde de cehalettir. Aksine şeriatla âdetlere tabi olan her şey hakkında hüküm, âdetin değişmesiyle birlikte değişir. Bu durum içtihadı yenileme değil ki mukallitler için içtihat şart olsun!.. Bu kural hakkında ulema içtihat etmiş ve onun üzerine icma etmişlerdir. Biz bu konuda yeni bir içtihat yapmaksızın onlara tabi oluruz. Görmüyor musun ki müçtehitlerin icma ettiği üzere, muamelatta bedel mutlak bırakıldığı zaman nakitlerden galip olana hamledilir. Âdet, toplumda nakit denildiğinde akla ilk gelen nakit biriminin üzerine oluşmuşsa mutlak olarak ifade edilen rakamı toplumdaki yaygın nakit birimine hamlederiz. Şayet âdet başka bir şeye intikal ederse önceki âdeti ilga ederiz. Aynı şekilde âdetler üzerine hamledilmiş vasiyetlerde, yeminlerde ve fikhın bütün konularında mutlak olarak ifade edilen tüm meseleler bu şekilde anlaşılır. Âdet değiştiği zaman o konularda ahkâm da değişir.”<sup>163</sup>

#### 1.5.1.4. Karâfi’ye Göre Mekân ve Örf

Âdetin değişmesiyle hükmün de değişeceğini kabul eden Karâfi, hükmün değişebilmesi için o âdetin tamamen değişmesini de beklememektedir. Karâfi bu duruma binaen şu ifadeleri kullanmaktadır: “Hükmün değişmesi için âdetin değişmesi de şart değildir. Şehrimizden başka bir şehre gitsek, o şehir halkının âdeti bizim âdetlerimize aykırı olsa bile o kişilere kendi şehirlerinin âdetiyle hüküm veririz ve kendi beldemizin âdetine itibar etmeyiz. Aynı şekilde âdeti bizim şehrimizin âdetinden farklı olan bir şehirden biri bize gelse, ona kendi âdetlerimizle değil, ait olduğu şehrin âdetiyle fetva veririz.”<sup>164</sup>

Döneminin tutucu anlayışının ötesinde, fikhın hitap ettiği sosyal tabanı ihmal etmeyip göz önünde bulunduran Karâfi, insanların yaşam biçiminde belirgin rol oynayan örf ve âdetlere gerçekçi bir biçimde yaklaşmıştır. Müçtehitlerin ortaya

---

<sup>163</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 218-219.

<sup>164</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 218-219.



koymuş oldukları içtihatlarında ait oldukları dönemin ve buldukları coğrafyanın örfleri belirgin biçimde kendisini hissettirmiş ve onların içtihatları bu realiteyle birlikte fıkıh kitaplarındaki yerini almıştır. Karâfi, bu gerçekten hareketle sonraki dönem fıkıh bilginlerinin bu bilinç ve birikimle çağının meselelerini ele alıp değişen örflerin hükümlerini de bu minvalde yeniden tespit etmesi gerektiğini açıkça beyan etmiştir. Karâfi, hükümdeki bu değişimin farklı bir içtihat denemesinden kaynaklanmadığını, aksine mevcut içtihatteki illetin değişimi sebebiyle meydana gelen bir durum olduğunu savunmuştur. Aynı savunma biçimini kendisinden asırlar sonra yaşamış olan Hanefi fakihî İbn Abidin’de de görmekteyiz. O da meydana gelen değişimi delil ve burhan ihtilafı değil, zaman ve mekân ihtilafı olarak ifade etmektedir.<sup>165</sup> Nitekim İbn Âbidîn’in bu ifadeleri, meydana gelebilecek tepkileri bertaraf edip geleneksel usule uygunluk açısından doğal bir reaksiyon olarak düşünülebileceği gibi Karâfi’nin İbn Abidin üzerindeki tesiri olarak da yorumlanabilir.

Zamanın değişmesiyle örfün değişebileceğini ve hükmün de buna mukabil olarak değişmesi gerektiğini kabul eden Karâfi, aynı dönemde farklı coğrafyalardaki örflerin de hükümdeki farklılaşmaya sebep olacağını ifade etmiştir. Karâfi’nin bu tavrı hiç şüphesiz örfün gelişim serüvenine olumlu manada katkı sağlamıştır.

#### 1.5.1.5. Karâfi’ye Göre Fetva ve Örf

Karâfi, müftünün fetva verirken dikkat etmesi gereken hususlara dair tembih sadedinde şunları söylemektedir: “Müftüye başka diyarda oturan bir kişi fetva sormaya geldiğinde müftünün şunlara dikkat etmesi uygun olur: Müftü, fetva soranın beldesini sormadan kendi beldesinin âdeti ile fetva vermemelidir. Fetva soranın söylediği söz hakkında onun beldesinde bir örf oluşmuş mudur, oluşmamış mıdır? Fetva soranın söylediği söz örfi ise o beldenin örfü müftünün beldesine uygun mudur, değil midir? Bu, üzerinde âlimlerin ihtilaf etmediği bir husustur. İki âdet iki beldede eşit olmadığı zaman hükümleri de eşit olmaz. Ancak âlimler, örf ve lügat konusunda ihtilaf etmişlerdir; örf, lügate takdim edilir mi, edilmez mi? Doğru olan takdim edilmesidir; çünkü örf nâsihtir. Nâsih mensuha icma ile takdim edilir. Burada da durum aynıdır.”<sup>166</sup>

<sup>165</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 125.

<sup>166</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 232.

Karâfi'nin bu kabulünde de fetva ve hüküm mercilerinin duruma dair vereceği kararda, örfün sahip olduğu rolü dikkatli bir biçimde tahkik etmeleri ve yeteri kadar araştırma yapmaları gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu, toplumun hukuka olan kabul ve saygısını arttırmada önemli bir tutumdur. Karâfi'nin bu gereklilikte örfle rol tanıdığı olması, ona verdiği değer ve dereceyi göstermektedir.

### 1.5.2. Pratik Yansımalar

Bu başlık altında elde edilen teorik bulgular ile Karâfi'nin gündelik hayata dair örfi kullanımlarını ele alacağız. Nitekim Karâfi'nin eserlerinde örfle binaen verilen hükümlerin çokluğu sebebiyle bu örf evrenini *el-İhkâm*'da zikredilen üç tane örneklem ile hasredip araştırmamızda incelemeyi uygun bulduk.

#### 1.5.2.1. Murâbaha (Kârlı Satım) Lafızları ve Örf

Karâfi'nin *el-İhkâm*'da örfle alakalı ele aldığı ilk örnek, murâbaha lafızlarıyla ilgilidir. Bu akitte satıcının alıcıya: “Sana, şu şeyi on bire on almak üzere veya yirmiyeye veyahut daha fazlasına sattım, ifadesinden hareketle Mâlikî fakihler bu sözün, âdet olarak satıcının her on bir için on aldığını ve diğer sözde bedelin yarısını düşürdüğü anlamına geleceğini söylemişlerdir. Fakihler, âdet olduğu için sırf bu lafızla onu akit yapan taraflar için akdi bağlayıcı olarak kabul etmişlerdir.”<sup>167</sup> Ancak bu Karâfi'ye göre geçerliliği kalmamış bir âdettir. Kendi döneminde bu lafızdan bu mananın anlaşılmadığını gerekçe olarak ifade eden Karâfi, fakihlerin çoğunun bile halk ile aynı manayı anladığını; çünkü artık o manada bir âdetin bulunmadığını ve lügat itibarıyla de o lafızdan muayyen bedelin anlaşılamayacağını savunmaktadır.<sup>168</sup>

Karâfi: “Bu akit, halk arasında meydana geldiği zaman akdin batıl olması uygun olur. Çünkü bu kesinlikle insanların âdetlerinde kullanılmamaktadır. Ömrümüz boyunca o âdeti hiç işitmedik, sadece fıkıh kitaplarında gördük, uygulamada görmedik. Bedel, âdet ve lügat ile malum olmayınca akit batıl olur.”<sup>169</sup> demektedir. Yaşadığı dönemin uygulamalarında eskiye ait olan bu âdetin yer almaması, Karâfi'ye

<sup>167</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 220; Karâfi, *Furûk*, III, 465.

<sup>168</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 220; Karâfi, *Furûk*, III, 465.

<sup>169</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 220; Karâfi, *Furûk*, III, 465.

bu ifadenin akitlerde bağlayıcı olamayacağını söylemiştir. Karâfi teorideki ön kabulünü pratik hayatta uygulayarak, bir bütünlük oluşturmuştur.

### 1.5.2.2. Tevliye (Maliyetine Yapılan Satım) Lafızları ve Örf

Karâfi'nin *el-İhkâm*'da vermiş olduğu ikinci örnek: Satıcının “maliyetine sattım” demesi halinde Mâlikîler bu satışı sahih görmüşlerdir ve satıcıya bedel ile beraber verilen bez, model, dikiş ve boya gibi nesnesi olan şeylerin ücretinin de verileceğini söylemişlerdir.<sup>170</sup>

Karâfi durumu kendi zamanının şartlarına göre değerlendirerek: “Muayyen varlığı olmayan ancak pazarda mala rağbeti ve bedeli arttırmada etkisi olan şeylere gelince, satıcı onlara hak sahibi olur. Fakat beldelere yapılan nakliyat ücreti gibi durumlar kâr hissesine eklenemez, bu durumda kâr da söz konusu olamaz; yolculukta konaklama ve malları bir yere bağlama ücreti, evin kirası ve satıcının kendi ihtiyacı için harcaması gibi. Bu ayrıntıyı satıcının “bana maliyetine” sözü lügat itibarıyla karşılamaz. Ancak bu ifade ile satış yine de geçerli olur. Âdet, bu lafzı içerdiğinde bedel âdet ile malum olur ve satış sahih olur. Ama bugün bu durum âdet olarak bir anlam ifade etmez, insanlar pazarlarında bu ifade ile muamele yapmazlar. Bundan dolayı âdet değiştiği için kitaplardaki sahih denen hüküm ve tafsilat ile fetva verilemez.”<sup>171</sup> açıklamasını yapmaktadır.

Karâfi, fetvanın fıkıh kitaplarında bulunduğu şekliyle verilemeyeceğini ve hükümlerin dönemin yaşantılarına binaen düzenlenmesi gerektiğini hatırlatarak, değişen örf ve âdet ile beraber hükmün de değişmesi gerektiğini<sup>172</sup> ifade etmektedir.

### 1.5.2.3. Talak (Boşanma) Lafızları ve Örf

Karâfi'nin konuyla alakalı vermiş olduğu üçüncü örnek ise talakla ilgili *Müdevvene*'de geçen bir mesele hakkındadır. Burada örfün lafızlara yüklediği anlam sebebiyle kişinin hanımına “sen bana haramsın” veya “seni ailene hibe ettim” gibi ifadeler kullanması boşama anlamına gelmektedir. Ancak bu ifadelerin önceki döneme

---

<sup>170</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 221.

<sup>171</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 221.

<sup>172</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 221.

ait kullanımlar olduğunu belirten Karâfi, bunların kendi döneminde bir anlam ifade etmediğini ve kişinin hanımını boşarken bu lafızları kullanmadığını söylemektedir. Bununla birlikte Karâfi'nin özellikle üzerinde durduğu nokta ise bu kelimelerin tamamen örfle anlam bulduğu gerçeğidir. Bu ifadelerin kullanımının ardından bir hükmün doğabilmesi için toplumun o kelimelere boşama anlamını yüklemiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde Karâfi'ye göre boşanma gerçekleşmemektedir.<sup>173</sup>

Karâfi bu mesle hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu anlaşıldığı zaman bilirsin ki bu konuda geçen sigaları insanların kullandığını artık göremezsin, hatta ömür geçer de birinin karısına, onu boşamayı kast ederek “sen haliyyesin, seni ailene hibe ettim.” dediği işitilmez. Hiçbir kimse birinin bu lafızları ne bir şeyi kendine yasaklama ne de boşama sayısı için kullandığını duymaz. Öyleyse örf, bu lafızlarda kesinlikle yok olmuştur. Örf kalmayınca sadece sözlükteki mana kalır. Çünkü söz, niyet ve niyet hükmünde bir şey olmadan da olur. Sözlükte bu lafızlar Mâlik'in *Müdevvene*'de takrir ettiği manalar için zaruri olarak konmamıştır. Sözlükte onların lafzın delalet ettiği mana olduğunu, sözlüğü bilmeyenden başkası iddia edemez. Bu lafızlar bu manaları sözlük, örf, niyet ve niyet hükmünde olan bir şey olarak ifade etmezse o zaman bu ahkâm mesnetsizdir. Mesnetsiz fetvalar icma ile batıldır, onları verene de onlara inana da haramdır.”<sup>174</sup>

Karâfi kullanımda olan lafızların geçmişte ifade ettiği anlamlarının süreç içerisinde farklılaştığını ve doğal olarak önceki manaya binaen konulan hükümlerin de değişmesi gerektiğini şu sözleriyle anlatmaktadır: “Evet, haram lafzı bugün örfümüzde boşama sayısı için değil, aradaki bağı çözmek için özeldir ve o bu hususta meşhurdur. Onunla birlikte zikredilen diğer boşama lafızları öyle değildir. Bu haram lafzının gereği, sadece ric'î talak ile fetva verilmesidir. Yukarıda onunla birlikte zikredilen diğer lafızlarda boşamadan bahsedilebilmesi için niyetin olması gerekir. Kişinin niyeti ve niyet hükmünde bir durumu yoksa eşini bu lafızlarla boşamış olmaz.”<sup>175</sup>

Fıkhın yani ince anlayışın bir gereği olarak değişen âdetler karşısında hükümlerin de değişmesi gerekirken bu durumun dönemin ilim çevreleri tarafından görülememesi Karâfi'yi onlara karşı sitemkâr bir ifadeye yöneltmiş ve onları şu

---

<sup>173</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 222.

<sup>174</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 222-223.

<sup>175</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 222-224.

cümlelerle eleştirmiştir: “Fakat Mâlikîlerin çoğu ve bu asırda olanlar bu görüşe destek vermiyorlar ve bunu kabul etmiyorlar. Ben inanıyorum ki onların görüşü ümmetin icmasına aykırıdır. Bu söz, mezhep taassubundan uzak duran muttaki, akl-ı selim ve güzel bakış ile düşünen kimseler için açıktır.”<sup>176</sup>

Karâfi bu ifadelerin ardından onların tutarsızlıklarını örneklerle açıklamaktadır: “Ancak onlara adam karısına “sen boşsun” dediği zaman niyete ihtiyaç duyulur mu? denildiğinde, onlar: Hayır, çünkü o sözlükte aradaki bağı çözme konusunda açıktır. Zira “ta-lam-kaf” (t-l-k) harfleri, kaydın mutlaklığını izale içindir. Kaydın mutlaklığı gidince zaruri olarak nikâhın kaydı da gider, derler. Bu durumda onlara şu soruyu sorduğunda: Peki, adam karısına “Enti muntalikon (sen boşsun)” derse bu sözde bunların hepsi vardır. Buna cevap bulamazlar, sadece bunun örfte kullanımı terk edilmiştir, boşamada kullanılmaz, bu söz boşamayı ancak niyet ile ifade eder, derler. Bu cevaplarından sonra onlara şu soru sorulduğunda ise: “Muntalika” lafzı bir asırda veya bir şehirde boşama konusunda meşhur olursa, “enti tâlikun” sözü onların yanında aradaki bağı çözme hususunda meşhur olmazsa hüküm ne olur? Onların buna şu şekilde cevap vermeleri gerekir: Boşama onlara “tâlik” lafzıyla değil, “muntalika” lafzıyla lazım gelir ve “tâlik” lafzıyla boşamaya niyet etmeleri gerekir. O zaman onlara şöyle denir: Bu bağlamda, fetva verilirken örfte varlık yokluk açısından meşhur olan benzer haram lafızlarının dikkate alınması gerekir.”<sup>177</sup>

Yukarıdaki örnekle meseleyi iyice açıklığa kavuşturan Karâfi, sonuç olarak şunları söylemektedir: “Boşama konusunda meşhur olan lafız, boşamaya niyetsiz hamledilir. Boşama konusunda meşhur olmayan lafız ise boşamaya ancak niyet ile hamledilir.”<sup>178</sup>

Kitaplarda yer alan bazı fetvaların, yaşanılan dönemde bir anlam ifade edebilmesi için, o dönemde o lafızlarla aynı anlamların kast edilmesi gerekir. Aksi takdirde kitaplarda ifade edilen lafızların üzerine doğrudan hüküm bina edilemez. Şayet kavramlar, yaşanılan dönemde toplumun öznesi olan insanlar arasında anlam yönüyle herkesin aklında aynı şeyi çağrıştırır hale gelmişse burada niyet durumuna bakılmaksızın hüküm oluşur, aynı yaygınlığa ulaşmamış ifadelerde ise kast ettiği şeyin

---

<sup>176</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 222.

<sup>177</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 223-225

<sup>178</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 225-226.

belirginleşmesi adına niyet de göz önünde bulundurulur. Karâfi, örfle alakalı görüşlerini bu kapsamda kurgulamaya çalışmıştır.

## 1.6. Değerlendirme

13. yüzyılda yaşamış bir İslam hukukçusu olan Karâfi, dönemin realitesini, hukuk perspektifinden değerlendirerek bir bakış açısı ve bir metodoloji anlayışı oluşturmuştur. Bu metodu, mensubu olduğu mezhep üst başlığı altında biçimlendirerek geleneksel açıdan anlamlı hale getirmiştir. Karâfi'nin dönemine dair; siyasi çalkantıların, ilmî donukluğun, insan kalitesindeki gerilemenin etki ettiği metodolojide, örfle tanışmış olduğu rol ile Karâfi, örfün gelişimsel sürüvenine büyük katkı sağlamıştır.

Müçtehitlerin kendi dönemlerine ait örf ve âdetleri göz önünde bulundurarak oluşturdukları içtihatların irdelenmesinin ve analiz edilmesinin sonrakiler tarafından yasak bir mecraymış gibi değerlendirilmesi, ilme haksızlık olduğu gibi aynı zamanda mutaassıp bir tutumun belirtileridir. Karâfi ise bu durum karşısında gereken ilmî tavrı göstermiş ve örf üzerine kurulan hükümlerin örfün değişmesiyle değişebileceğini örneklerle anlatmış, müftünün fetva verirken müsteftinin âdetlerine dair bilgi sahibi olması gerektiğini de tembih kabilinden ifade etmiştir.

Örfün kavramsal tanımı ilk olarak bir fûru fıkıh kitabında geçerken<sup>179</sup> usul alanında örfle alakalı teknik bir konumlandırmanın yapılamamış olması Karâfi'nin dikkat ettiği bir diğer önemli noktadır. Karâfi bu meseleye eğilerek örf kavramını teknik olarak ele almış ve bu minvalde tanımlama faaliyetinde bulunmuştur.<sup>180</sup> Böylece örf, sadece fûru eserlerde ele alınan bir konu olmanın ötesine geçmiş, usul eserlerinde delil olarak yer almıştır. Neticede Karâfi örfün bir nazariye olarak sistemleşmesinde önemli bir adım atmıştır.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde*, s. 8.

<sup>180</sup> Karâfi, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, s. 402.

<sup>181</sup> Apaydın, "Karâfi", XXIV, 400.

## 2. İbn Kayyim ve Örf

### 2.1. Hayatı

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hayatını; doğumu, eğitimi, etkilendiği hocaları, etkilediği öğrenciler, eserleri ve vefatı başlıkları altında inceleyeceğiz.

#### 2.1.1. Doğumu

7 Safer 691 (29 Ocak 1292) tarihinde muhtemelen Dımaşk'ta doğan İbn Kayyim'in tam adı: "Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî"dir.<sup>182</sup> Kendisinin "İbn Kayyim el-Cevziyye" nisbesiyle anılmasının sebebi ise şöyledir: Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi'nin evladı tarafından bir medrese yaptırılmıştır. Bu eğitim kurumuna "Cevziyye Medresesi" adı verilmiştir. İbn Kayyim'in babası Ebû Bekir de bu medresenin kayyımlik görevine getirilmiştir. Dolayısıyla İbn Kayyim da "Cevziyye Medresesinin kayyımının oğlu" anlamına gelen bu nispeyle meşhur olmuştur.<sup>183</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, ilim ve fazilet sahibi, asaleti, adaleti ve cömertliği ile bilinen dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Ebû Bekir, salih, faziletli, âbid ve özellikle de hadis ve ferâiz ilimlerinde derin bilgisi olan takva sahibi biri olarak tanınmıştır. İbn Kayyim'in kardeşi Zeynüddin Ebu'l-Ferec, kendisinden iki yıl sonra o da Dımaşk'ta doğmuştur. İbn Kayyim'in ders aldığı hocalarının hepsinden o da ders almıştır. Hatta İbn Kayyim'in öğrencilerinden bazıları ona da öğrencilik yapmışlardır.<sup>184</sup>

#### 2.1.2. Eğitimi

İbn Kayyim, ilim yolculuğuna babası Ebû Bekir'den aldığı eğitim ile başlamıştır. Sonrasında et-Tûnusî ve el-Ba'lebekkî'den sarf ve nahiv okuyarak dil ve edebiyat alanında başarılı bir noktaya ulaşmıştır. İbn Kayyim, kelam-akâid sahasındaki ilk eğitimini ise Takıyyüddin İbn Teymiyye ile inanç alanında yaptığı

---

<sup>182</sup> H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, Cilt XX, s. 109-123.

<sup>183</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", XX, 109-123.

<sup>184</sup> Hüseyin Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı, Eserleri ve İctihat Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 15.

münazarayla adını duyuran Safiyyuddîn el-Hindî'den almıştır. Kaderin bir cilvesi olsa gerektir ki el-Hindî'nin kıyasıya eleştirdiği İbn Teymiyye, ileride inanç ve fıkıh alanında İbn Kayyim için yegâne isim haline gelecektir. Nitekim öyle de olmuştur. İbn Kayyim, İbn Teymiyye'den bir hayli kitap okumuş ve onun düşünceleri etkisinde kalmıştır. Bunun dışında birçok hocadan ders alan İbn Kayyim, babasının da bir zamanlar kayyim olarak görev yaptığı Cevziyye Medresesinde imamlık yapmıştır. Farklı camilerde hatiplik görevinde bulunmuştur. Kaliteli bir eğitim hayatına sahip olan İbn Kayyim, daha sonra bu birikimiyle dersler verip öğrenci yetiştirmiştir. Sadriyye Medresesinde düzenli olarak başladığı hocalık hayatına ömrünün sonuna dek devam etmiştir.<sup>185</sup>

### 2.1.3. Etkilendiği Hocaları

Yukarıda ifade edildiği üzere birçok hocadan ders alan İbn Kayyim; kamu yararı, maslahat ve siyâset-i şer'iyye gibi konularda İzzeddin b. Abdüsslâm, Şehâbeddin el-Karâfi ve Necmeddin et-Tûfi (v. 716 / 1316) gibi isimlerin etkisi altında kalmıştır. Aynı zamanda İbn Hazm (v. 456 / 1064) ve Gazzâlî (v. 505 / 1111) gibi âlimlerden de etkilenmiştir. Diğer taraftan İbn Kayyim'ı Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597 / 1201) de etkileyebilmiştir. Buna örnek olarak; İbn Kayyim, Müslümanların yaşantısında zühd ve takvaya önem vermekle birlikte sûfilerin anlayışlarına karşı çıkarak onları eleştirmekten de geri durmamıştır. Bunun yanında her fırsatı değerlendirerek diliyle vaaz veren, kalemiyle eser telif eden kimliğiyle İbn Kayyim, İbnü'l-Cevzî ile benzer bir duruş sergilemektedir.<sup>186</sup>

İbn Kayyim, birçok hocadan ders alıp farklı düşünce ve fikirlerden etkilenmiş olsa da onu en çok etkileyen şüphesiz İbn Teymiyye olmuştur. O, asıl ilmi birikimini ve şöhretini hocası İbn Teymiyye'ye borçludur.<sup>187</sup> İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin Mısır'dan dönüş tarihi olan 712 (1312) yılından ölümüne kadar (728/1328) ondan hiç ayrılmamıştır. Nadir görülecek bir hoca - talebe ilişkisi kurmuşlardır. Daima hocasıyla birlikte anılmış ve her zeminde hocasına olan aşırı sevgi ve bağlılığını dile

---

<sup>185</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", XX, 109-123.

<sup>186</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", XX, 109-123.

<sup>187</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 550.



getirmiştir.<sup>188</sup> İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye’yi mezhep içerisinde konumlandırırken de ona olan bu sevgi ve hayranlığını dikkat çekici bir şekilde hissettirmiştir. Mesela: “Hocasının tercihlerini Hanbelî mezhebinde otorite sayılan Ebü’l-Vefâ İbn Akîl (v. 513 / 1119) ile Ebü’l-Hattâb’ın (v. 510 / 1116) ve bunların da hocası olan Ebû Ya’lâ’nın (v. 458 / 1066) tercihlerine denk olduğunu söyleyen İbn Kayyim, onu Kadı Ebû Ya’lâ ve Ebü’l-Hattâb gibi ashâbü’l-vücûhtan saymakta, hatta bu mertebeden daha üstün görmektedir. İbn Kayyim’in üstadı İbn Teymiyye ile mezhep imamı Ahmed b. Hanbel’in aynı görüşte olduğu bazı hususları “iki Ahmed dedi ki” şeklinde ifade etmesi, İbn Teymiyye’yi Ahmed b. Hanbel’e denk gördüğünü de düşündürmektedir.”<sup>189</sup>

#### 2.1.4. Etkilediği Öğrenciler

İbn Kayyim’in almış olduğu kaliteli eğitimin yanı sıra İbn Teymiyye ile geçirdiği zaman dilimi ona birçok açıdan katkı sağlamış ve kişisel tekâmülünü tamamlamasında büyük rol oynamıştır. Kendine has ilmî bir kişiliği olan İbn Kayyim, bu birikimini sadece eser telifinde kullanmamış aynı zamanda birçok öğrenci yetiştirmiştir. İbn Kayyim özellikle Sadriyye Medresesinde düzenli olarak başladığı öğrenci yetiştirme serüvenine ömrünün sonuna dek devam etmiştir. Bu vesileyle birçok kişiyi etkileyebilmiştir. Bunların başında çocukları Cemaleddin Abdullah ve Burhaneddin İbrahim’i sayabiliriz. İbn Receb (v. 795 / 1393), en-Nablûsî ve İbn Kesîr (v. 774 / 1373) gibi isimler de bu tedrisatın önemli halkalarındandır. Bunun yanında Zehebî (v. 748 / 1348) ve es-Sübkî (v. 756 / 1355) de İbn Kayyim’den istifade etmişlerdir.<sup>190</sup>

Büyük oğlu Burhanüddin İbrâhim; nahivci ve iyi bir fakih olmuştur. İlim ehli tarafından nahivde “Yed-i Tûlâ” denilen üstün mertebeye ulaştığı kabul edilir. Babasının yolunda ilerlemiş İbn Mâlik’in *Elfiye’sini İrşâdü’s-sâlik ilâ halli Elfiyeti İbn Mâlik* adıyla şerh etmiştir. Yine kendisine ait matbu olan *İhtiyârâtu şeyhü’l-İslâm*

<sup>188</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, XX, 109-123.

<sup>189</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, XX, 109-123.

<sup>190</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, XX, 109-123.

*İbn Teymiyye* isimli bir risalesi mevcut olup, bu risalede İbn Teymiyye'nin görüşlerini dörde bölüp her birini kısaca özetlemiştir.<sup>191</sup>

### 2.1.5. Eserleri

İbn Kayyim; birçok alanda yüze yakın eser telif etmiştir.<sup>192</sup> Eserlerini; akâid, ahlâk ve tasavvuf, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis ve diğer eserleri başlığı altında sıralayacağız. Eserlerinin sayısı ile çalışmamızın hacmi göz önüne alındığında bütün eserlerini burada zikretmemiz mümkün gözükmemektedir. Fikir vermek adına İbn Kayyim'in alanında meşhur eserlerini zikretmekle yetineceğiz:

#### **Akâid**

1. *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*
2. *eş-Şevâ'iku'l-münezzele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*
3. *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ ğazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*
4. *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*
5. *er-Rûh*

#### **Ahlâk ve Tasavvuf**

1. *Medâricü's-sâlikîn*
2. *İġâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-Şeytân*
3. *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn*
4. *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştakîn*
5. *el-Kelîmetü't-tayyib ve'l-'amelü's-sâlih*

#### **Fıkıh ve Fıkıh Usûlü**

1. *İ'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-âlemîn*

---

<sup>191</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 15-16.

<sup>192</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 31.

2. *et-Turuku 'l-hükmiyye fi 's-siyâseti 'ş-şer'iyye*
3. *Ahkâmü ehli 'z-zimme*
4. *Tuhfetü 'l-mevdûd bi ahkâmi 'l-mevlûd*
5. *el-Fürûsiyye*

### **Tefsir**

1. *et-Tibyân fî aksâmi 'l-Kur'ân*
2. *Emsâlü 'l-Kur'ân*
3. *Bedâ 'i 'u 'l-fevâ'id*
4. *Tefsîrü 'l-Fâtiha*
5. *Tefsîrü 'l-Mu'avvizeteyn*

### **Hadis**

1. *Tehzîbü muhtasarı Süneni Ebî Dâvûd*
2. *el-Menârü 'l-münîf fi 's-sahîh ve 'z-za'if*

### **Diğer Eserleri**

1. *Zâdü 'l-me'âd fî hedyi hayri 'l-'ibâd*
2. *Esmâ 'ü müellefâti İbn Teymiyye*
3. *Mekâidü 'ş-şeyâtîn fi 'l-vesvese ve zemmi 'l-müvesvisîn*
4. *el-Ğurbe ve 'l-iğtirâb*
5. *et-Tıbbü 'n-nebevî<sup>193</sup>*

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Kayyim'in farklı alanlara dair pek çok eseri bulunmaktadır. Biz, her başlık altında beş tane eserini zikretmekle yetindik.

---

<sup>193</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", XX, 109-123; Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 33-36

### 2.1.6. Vefâtı

İbn Kayyim, döneminden kaynaklanan sıkıntılı süreçlerde dahi, ilmi disiplininden taviz vermeden, fikir ve düşüncelerini açıkça ortaya koyabilmiş ve uğruna zindanlara düşmeyi de göze alabilmiştir. Modern zamanlarda dinde tecdid hareketini savunan birçok isim tarafından örnek alınan İbn Kayyim, Kudüs, Nablus ve Kahire gibi ilim merkezlerini ziyaret etmiş, hac ibadetini gerçekleştirmek için de Mekke'ye yolculuk yapmıştır. İbn Kayyim, 13 Receb 751 (16 Eylül 1350) yılında vefat etmiş ve Dımaşk'ta bulunan Bâbüssağır Mezarlığı'na annesinin yanına defnedilmiştir.<sup>194</sup>

### 2.2. Dönemin İlmî ve Siyasi Durumu

Hicrî yedinci asrın ortalarından sekizinci asrın sonlarına kadar olan dönem, ilmi açıdan önemli bir dönemdir. Bu dönemde mezhep taassubu yaşanmasına ve idarecilerin ilim adamları üzerinde büyük baskıları ve tesirleri olmasına rağmen, ilmî anlamda hür düşünceye sahip yeni ufuklar açılmış, birçok değerli eser telif edilmiş ve çok sayıda ilim adamı yetişmiştir.<sup>195</sup>

Eğitimin daha çok mescit, medrese, tekke ve ribatlarda yapıldığı bu dönemde; Amr Mescidi, Tulun Mescidi, Ezher Mescidi ve Hâkim Mescidi ön plana çıkmıştır. Tâceddin b. Binti'l-E'az, Takıyyüddin b. Ruzeyn, Takıyyüddin b. Dakîkî'l-Iyd gibi âlimlerin ders okuttuğu Salâhiyye Medresesi, bunun yanında Kâmilîyye, Zâhiriyye, Nâsırıyye Medreseleri ve Takıyyüddin es-Sübki gibi âlimlerin ders verdiği Şam Büyük Âdiliyye Medresesi gibi medreseler dönemin önde gelen eğitim kurumlarıdır.<sup>196</sup>

İbn Kayyim, Memlükler'in hâkim olduğu siyasi coğrafyada dünyaya gelmiş ve aynı coğrafyada ilmî kimliğini oluşturmuştur. Hicrî yedinci asrın ortalarında İslam dünyasını tehdit eden iki önemli olay baş göstermiştir. Bunlardan ilki; Hülâgü'nün emrindeki Moğolların, Bağdat'ı işgal ederek Abbasî halifesini öldürmesi ve siyasi, sosyal ve kültürel bir yıkım yapmalarıyken, ikincisi ise; iki yüzyıl sürecek olan haçlı seferleridir. Memlük sultanı Kutuz'un Moğolları Aynicâlût denilen yerde mağlup

<sup>194</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", XX, 109-123.

<sup>195</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 22.

<sup>196</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 22.

etmesiyle İslam âlemi bu yağma ve istiladan kurtulmuştur. Onun ardından tahta geçen Sultan Baybars, yıkılan Abbasî hilafetini Ebü'l-Kâsım Ahmed'i halife ilan ederek tekrardan kurmuştur.<sup>197</sup> Bu şekilde dağılan siyasi birlik büyük oranda tesis edilmiştir.

Her yıkım kendi içinde yeniden bir doğuşu barındırır. İçi boşaltılmış müesseselerin, sosyal problemlere çözüm üretemeyen anlayışların, çözümlenip dağılmaları pek tabiidir. Siyaset ve ilim sahasında öncekilere halef olanlar ise, bozulmaları analiz eder, yanlışları düzeltmeye çalışırsa, bu gayret vicdanlarda destek bulur, kabul görür ve neticede başarıyı getirir. Siyasetteki bu toparlanmanın ve ilim sahasındaki yeni anlayışların kaynağını da bu sosyal düsturda aramak gerekir. İbn Kayyim, böyle bir zaman ve mekân birlikteliğinde hem etkilenmiş hem de etki bırakmış bir isimdir.

### 2.3. Ait Olduğu Mezhep

İbn Kayyim el-Cevziyye, itikatta Selefî anlayışa mensuptur. İbn Kayyim, bu aidiyetine gerekçe olarak Selefîyye'nin Kur'an ve sünnet üzere olan müstakim yolunu gösterir. Bu anlayışın Peygamber ve sahâbenin gerçek takipçileri olduğunu söyler. Öte tarafta diğer mezheplerin Kur'an ve sünneti, felsefik ve kelâmî görüşlerine arz ederek ele aldıklarını ve kendi anlayışlarıyla uyuşmayan noktaları "te'vil" adı altında tahrif ettiklerini belirtir.<sup>198</sup>

İbn Kayyim, yukarıda ifade edilen gerekçelerden hareketle, inançta Selefî olduğunu belirtirken fikhî konularda da asli yerinin delil ve burhan olduğunu ifade eder. İbn Kayyim genel olarak Hanbelî mezhebinin ilkeleri etrafında hareket ederken özelde İbn Teymiyye'nin fikirleriyle şekillenmiştir. Bu sebeple üstadı İbn Teymiyye başta olmak üzere bu iki isim Selefî düşüncenin sembol isimleri olmuşlardır. İbn Kayyim'ın buradaki ana rolü ise, hocasının görüşlerini yayıp eserlerini tehzîb etmek olmuştur.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim çağdaşları ve sonraki dönem muarızları tarafından bir hayli eleştirilmişlerdir. Bu eleştirilerin ana sebebi "yemin kastıyla talâkın boşama sonucu doğurmaması, bir lafızda üç talâkın tek talâk kabul edilmesi, herhangi bir kabrin özel amaçla ziyaretinin caiz olmayışı" gibi fikhî meseleler olarak

---

<sup>197</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 17-18.

<sup>198</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye", XX, 123-127.

görünse de asıl sebep hiç şüphesiz bu iki ismin Eşârî mezhebine ve felsefeden etkilenen tasavvufa karşı takınmış oldukları eleştirel tavidir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, asıl mücadelesini ismi geçen bu iki guruba karşı yapmışlardır. Çünkü onlara göre İslam dininden olmayan düşünce ve yaşayışların bidat olarak dine sokulmaya çalışılması temel problemdir. Bu temel problemin kaynağı ise Eşâriyye ve felsefi tasavvuftur. Bunlara karşı mücadele etmek ise esas vazifedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, dinin fûru kısmına dair görüş beyan etmekle yetinerek fûru fıkha dair eser telif etmemişlerdir.<sup>199</sup>

#### 2.4. Takip Ettiği Usul

Genel olarak “orta yolculuk”, “gelenekçilik” ve “anlamcılık” bağlamında bir yöntem anlayışına sahip olan İbn Kayyim: “İslam diğer dinler arasında vasat olduğu gibi Ehl-i sünnet de diğer mezhepler arasında vasattır.” diyerek orta yol tutumunu belirgin olarak ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İbn Kayyim, sahabeye olan bakışında gelenekçiliğini, makâsîdü’ş-şerâa düşüncesinde de anlamcı yönünü açıkça göstermektedir.<sup>200</sup>

İbn Kayyim, hüküm istinbat ederken; nas, icma, sahabe fetvası, kıyas, istishab, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi ve örf delillerini kullanmıştır. Nastan kastı, Kur’an ve sünnettir. O, Kur’an ve sünneti aynı seviyede görür ve Kur’an ayetleri ile sahih sünneti birbirinden ayırmaz. Mutlak olarak kitabullah, denildiğinde bunu Allah’ın kelamına ve Rasul’ünün diliyle beyan ettiği hükme hamleder. Ona göre fakih, naslara muhalif hüküm vermemek adına bu nasları çok iyi bilmesi gerekir.<sup>201</sup>

Kur’an ve sünnet naslarından sonra hüküm istinbatında ikinci sırada yer alan icma hakkında İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel’in görüşünü kabul ederek; icmayı muhalifi bilinmeyen söz, olarak tarif eder. Kur’an ve sünnetin delalet ettiği bir konuda görüş birliğinin meydana gelmesinin kolay olacağını, ancak böyle bir delaletin

---

<sup>199</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, XX, 109-123.

<sup>200</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, XX, 109-123.

<sup>201</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 38.

olmadığı durumda herhangi bir görüş birliğinin oluşmasının çok zor olacağını, ifade eder. İbn Kayyim, icmayı kitap ve sünnetin hüküm bildirmediği konularda ele alır.<sup>202</sup>

İbn Kayyim sahabe fetvalarını usul sıralamasında kitap ve sahih sünnetten sonra, mürsel ve zayıf hadisten önce hüccet olarak görür. Kıyası ise sahih ve fasit olmak üzere iki kısma ayırmış, sahih kıyası “mizan” diye isimlendirmiştir. Bu ismi Kur’an-ı Kerim’den aldığını söylemiştir. Kıyasın bu kısmını muteber olarak görürken, fasit kıyası muteber olarak görmez. Çünkü fasit kıyas, aralarında illet birliği olmayan şeylerin kıyaslanmasıyla meydana gelir. Bu da dinde muteber değildir. İbn Kayyim, istishab’ı mezhebine uygun olarak: “Sabit olan bir şeyin devam etmesi, sabit olmayan bir şeyin ise devam etmemesi” olarak tanımlar. Berâet-i asliyye, vasıf ve tartışma konusunda icma hükmü istishabı olarak üç kısma ayırır. Hanefiler, istishabı sadece def etme konusunda delil kabul ederken, İbn Kayyim hem def hem de ispat konusunda delil sayar. Maslahat-ı mürsele konusunda Hanbelîler onu başlı başına bir delil olarak kabul ederler. Özellikle “siyâset-i şer’iyye” ve “hısbe” adı altında geniş bir kullanım alanı oluşturmuşlardır. Maslahat-ı mürselenin geçerli olabilmesi için: Şâri’in maksatlarına ve kulların maslahatlarına uygun, akla yatkın ve zorluğu gidermesi gerekir. İbn Kayyim, sedd-i zerâiyi teklifin dörtte biri olarak gördüğünü ifade ederek, ona ne kadar önem verdiğini göstermiştir. İbn Kayyim emri: Allah’ın maksudu olan ve maksuduna vesile olan emir, diye ikiye ayırmış; nehyi de bizzat kendisi yasak olan ve mefselete vesile olan nehiy, diye ikiye ayırmıştır. Sedd-i zerâi bu son kısma örnek olduğundan, onu teklifin dörtte biri olarak nitelemiştir. Son olarak usulünde örfü de yer veren İbn Kayyim, “örfü izin lafzî izin gibidir” diyerek, insanların örf ve maslahat icabı bazı tasarruflarda bulunabileceğini ifade etmiştir.<sup>203</sup>

## 2.5. Örfün Usul Anlayışındaki Yeri

İbn Kayyim’in örf anlayışını daha iyi ortaya koyabilmek adına bu başlığı; teorik bulgular ve pratik yansımalar alt başlıklarıyla genişletmeyi uygun görüyoruz.

---

<sup>202</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 47-48.

<sup>203</sup> Akıncı, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı*, s. 51-64.

### 2.5.1. Teorik Bulgular

Örfleri, âdetleri, zamanı, mekânı, halleri ve hallerin karinelerini dikkate almadan, yalnızca kitaplardan aktarılanlara bağlı kalarak fetva veren kişi, hem sapar hem de saptırır. Bu gibi kişilerin dine verdikleri zarar; şehirleri, âdetleri, zaman ve tabiatları farklı olmasına rağmen, bir tıp kitabından okuduğu bilgileri insanlara uygulayan doktorların, insanlara verdikleri zarardan daha büyüktür. Dahası bu cahil doktor ve bu cahil müftü, insanların dinlerine ve bedenlerine her şeyden daha fazla zarar vericidir,<sup>204</sup> diyen İbn Kayyim toplumların dinamik değerlerine dikkat çekmiş ve bunların ihmali dâhilinde meydana gelecek olan problemleri ortaya koymuştur.

#### 2.5.1.1. İbn Kayyim'a Göre Örfün Kaynaklık Değeri

İbn Kayyim örfün kaynaklık değeriyle alakalı “Af yolunu tut, örfü emret ve cahillerden yüz çevir”<sup>205</sup> ayetinde geçen “örfü emret” ifadesinin insanlar arasında câri olan örf ve âdetler anlamına geldiğini ve Allah’ın ihtilaf anında bu örfe başvurmamızı istediğini,<sup>206</sup> söylemektedir.

#### 2.5.1.2. İbn Kayyim'e Göre Fetvanın Değişim Şartları

Fetvanın zaman, mekân, şart, niyet ve maslahata göre değişip farklılaşabileceğini ifade eden İbn Kayyim, bu durumun göz ardı edilmesiyle İslam şeriatı hakkında büyük yanlışlara düşüleceğini hatta birçok zorluk, sıkıntı ve yerine getirilmesi mümkün olmayan nice yükümlülüklerin ortaya çıkacağını,<sup>207</sup> belirtmektedir. İbn Kayyim, insanların maslahatlarını en yüksek düzeyde karşılayan parlak İslam şeriatının böyle bir şeyi emretmeyeceğini, bilmemizi ister. Çünkü ona göre İslam şeriatının temeli, hikmet ve kulların dünyevi ve uhrevi maslahatları üzerine kuruludur. İslam şeriatının bütünüyle adalet, bütünüyle rahmet, bütünüyle maslahat ve bütünüyle hikmet olduğunu söyleyen İbn Kayyim, adaletten zulme, rahmetten

---

<sup>204</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*, Cilt III, Riyâd, Dâru İbni'l-Cevzî, 2014, s. 470.

<sup>205</sup> A'râf 7/199.

<sup>206</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2014, s. 152.

<sup>207</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, III, 337.



merhametsizliğe, maslahattan mefsetete, hikmetten manasızlığa sapan hiçbir yorum ve hükmün ne kadar tevil edilirse edilsin İslam şeriatından olamayacağını belirtir. Çünkü o, şeriatın Allah'ın kulları arasındaki adaleti, mahlukâtı arasındaki merhameti, yeryüzündeki gölgesi,<sup>208</sup> olduğunu söyler. İbn Kayyim bu yönüyle taassup sahibi anlayışların ötesinde İslam şeriatının evrensel yönünü ön plana çıkarırken, onun bu değişkenler arasında zaman ve mekân bağlamında örfte de yer veriyor olması önemlidir.

İbn Kayyim'e göre: "İnsanlar, babalarına benzediklerinden daha çok kendi zamanlarına benzerler. Bu sebeple fetva; zaman, mekân, âdet ve durumların değişmesiyle değişir ve bunların hepsi Allah'ın dinindedir." İbn Kayyim, değişik vesilelerle örfün hakemliğine başvurarak onun gerektirdiğiyle amel edilmesini önerir. Hatta zamanın değişmesini gerekçe göstererek: "Bu hükümler adamların adam olduğu zaman içindi, şimdiyse durum değişmiştir." diyerek, meselenin önemini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır.<sup>209</sup>

### 2.5.1.3. İbn Kayyim'a Göre Örfün Lafzen Şart Koşulmuş Gibi Değerlendirilmesi

İbn Kayyim, örfün yüzden fazla yerde bizzat konuşmanın yerine geçeceğini<sup>210</sup> söyler ve muâmelâta dair birçok konuda örnekler sunar. Aynı şekilde örfi şartın lafzî şart gibi<sup>211</sup> olduğunu belirtir. Yani bir konuda şart sözlü olarak beyan edilmemişse bile, o toplumda yapılan bir fiilin doğal bir sonucu varsa ve bu toplum tarafından kabul görmüşse örfen şart olan, lafzen şart koşulmuş gibi kabul edilir.

Örfi şartın lafzî şart gibi kabul edilmesi gerektiğini ileri süren İbn Kayyim, alışverişte mutlak olarak ifade edilen paranın o ülkede kullanımda olan para birimi olarak anlaşılmasını örfün gereği olarak açıklar. Kelimelerin mutlak olarak kullanımlarında bu manalar doğrudan anlaşılmasa dahi, örfün o toplumdaki cereyanından dolayı akit bu minval üzere gerçekleşmiş olur. Aynı şekilde malın örfi olarak kendisinin iadesini gerektirecek kusurlardan uzak olmasının gerekliliği, bunun lafzî olarak şart koşulması ile aynı konumda değerlendirilir. Sözleşmede kullanılan

<sup>208</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 337.

<sup>209</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", XX, 109-123.

<sup>210</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 316.

<sup>211</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 318.

ifadelerden açıkça anlaşılmasa bile, örfi şarta binaen veresiye olarak satın alınan malın, akit mahallinde teslimi de zorunluluk ifade etmektedir.<sup>212</sup>

İbn Kayyim, İmam Ahmed b. Hanbel'in başkasının kanalında mal sahibinden izinsiz çalışıp su çıkararak, böylece kanal sahibinin menfaatine bir iş yapan kimsenin çalışması esnasında yaptığı harcamaya karşılık olarak ücretinin kendisine ödeneceğini de aktarmaktadır. İbn Kayyim, bir kişinin başkası adına yapacağı izinsiz harcamanın teberrü sayılacağını söyleyen kimselere ise cevap sadedinde; bu itirazın Kur'an'a, sünnete, sahabe yorumlarına, sahih kıyasa ve insanların maslahat düşüncesine aykırı olduğunu, söyler. Kur'an'da bahse konu olan, çocukların emzirilmesi durumunda ücretlerinin verilmesini<sup>213</sup> ifade eden ayette kararlaştırılan bir ücret olmamasına rağmen örfen verilmesi uygun olan miktarın ödenmesi gerektiğini söyleyen İbn Kayyim, Kur'an'ın bu davranışı teberrü olarak değerlendirmedeğini dolayısıyla mal sahibinden izinsiz olarak onların menfaatine yapılan harcamaların da teberrü sayılamayacağını ve yapılan harcamaların iade edilmesi gerektiğini, ifade eder.<sup>214</sup>

İbn Kayyim, başkası için yapılan izinsiz harcamaların teberrü olduğunu söyleyen kimselere cevap olarak: "İyiliğin karşılığı ancak iyiliktir."<sup>215</sup> ayetini delil olarak sunar. Ayette zikri geçen iyiliğe karşı yapılacak iyiliğin herhangi bir iyilik olamayacağını, bilakis bunun yapılan iyilik esnasında harcanan tutarın karşılanması biçiminde olacağını, söylemektedir. Mesela, bir arkadaşının borcunu ödeyen kişiye yapılacak olan iyilik, ona parasının iade edilmesi olacaktır. İbn Kayyim bu durumu şöyle gerekçelendirmektedir: "Allah (c.c), müminler arasında dostluk bağı kurarak, onları birbirlerinin velisi ilan etmiştir. Buna göre, bir kişi velisi bulunduğu kişinin borcunu ödemişse, bunu ona vekâleten ve niyabeten yapmış sayılır. Çünkü bu kişi Allah'ın (c.c) ona çaresiz ve zayıf durumlarında işlerini görmekle yükümlü kıldığı bir veli konumundadır."<sup>216</sup>

Bu tür durumlarda problemin konusunu, başkasının malını korumak ve zayi olmasını önlemek için sahibinden izinsiz yapılan işlemler ve kişinin kendi hakkını elde

---

<sup>212</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 318.

<sup>213</sup> Talâk 65/6: "...Onlar sizin için çocuklarınızı emzirmişlerse hemen ücretlerini verin..."

<sup>214</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 319-320.

<sup>215</sup> Rahmân 55/60.

<sup>216</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 324-325.

etmek için başkasının malında izinsiz tasarrufta bulunma davranışları oluşturmaktadır. İbn Kayyim, bu gibi durumlarda yapılan harcamaların mal sahibi tarafından tahsil edilmesinin doğru olacağını söyler.<sup>217</sup> Her ne kadar insanlar arasında sözlü bir ittifak kurulmuş olmasa da arkadaşına dar zamanda yardımcı olmak, malına gelecek olası tehlikeler karşısında ona nakdi ve fiili yardımda bulunmak insani bir davranış haline gelmiş ve aynı zamanda genel bir âdet olmuştur. İnsanlar bu durumda yaptıkları fedakârlık karşısında ise meydana gelen zararlarının giderilmesini beklerler. Aksi takdirde kendi mallarının zayi olacaklarını düşünür ve bu tür davranışlardan içtinap ederler.

#### **2.5.1.4. İbn Kayyim'a Göre Siyâset-i Şer'iyye ve Örf**

Siyâset-i şer'iyye konusu da İbn Kayyim'ın örf ve maslahat ekseninde ele aldığı konular arasında yer alır. Siyaseti, âdil siyaset ve zalim siyaset olmak üzere iki kısma ayıran İbn Kayyim, âdil siyaseti dinin bir parçası ve dalı olarak kabul eder. Bu kabul ile birlikte dinin maksadını ve hükümlerinin konuluş gayelerini kavrayan kimselerin güzel bir anlayış sahibi olacaklarını ve herhangi bir alternatif siyaset arayışına da gerek duymayacaklarını,<sup>218</sup> ifade eder.

Âdil siyaset, her dönemde farklı enstrümanlara ihtiyaç duyarak gerçekleşir. Özünde hakkaniyeti barındıran siyaset anlayışı, bölgelerin kendi örf, âdet ve ihtiyaçlarına göre şekillenerek bir yapı kurar. Bu durum örf ile siyasetin meşru ve doğal birlikteliğini ortaya koyar.

#### **2.5.1.5. İbn Kayyim'a Göre Yargı ve Örf**

İbn Kayyim, hüküm makamındaki kişilere, hüküm verecekleri zaman bazı önemli noktaları göz önünde bulundurmaları gerektiğini hatırlatmaktadır. İbn Kayyim bu önemli noktaları şöyle ifade etmektedir: “Söz söyleyen bir kimsenin maksat, niyet ve örfüne dikkat etmelisin! Aksi takdirde o kişiye ve şeriata karşı cinayet işler ve onu alakası olmayan şeylere nispet etmiş olursun. Dolayısıyla yemin edeni, ikrarda bulunanı, adak adayanı ve akit yapan kişileri Allah ve Peygamberinin sorumlu

---

<sup>217</sup> İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 326.

<sup>218</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye* s. 35.

tutmadığı şeylerle sorumlu tutmuş olursun. Böyle durumlarda gerçek fakih: Ne demek istediysen geçerli olan odur, derken yarım fakih ise: Ne dediysen geçerli olan odur, der. Halbuki sözlerdeki kasıtsızlık, fiillerdeki unutma ve hatanın bir benzeridir. Allah (c.c) ise unutma ve hatadan sorumluluğu kaldırmıştır.”<sup>219</sup>

İbn Kayyim örfü, mahkemeye konu olan davalara dair ise üç aşamada ele alır. Bunlardan ilkinin; bir tarafa hak sağlayan örf, olarak isimlendirir. Buna örnek olarak, bir kişinin elindeki belli bir malda başkasının hak iddia etmesini ve yabancı birinin malı ona emanet olarak verdiğini iddia etmesi gibi durumları zikreder. Bu durumlarda hak iddia eden kişinin delil sunması gerektiği gibi, karşı taraftan malın kendisine ait olduğuna dair yemin etmesini isteme hakkının da olamayacağını,<sup>220</sup> ifade etmektedir.

İbn Kayyim ikinci olarak; bir tarafa hak sağlamayan ve o tarafı yalancı saymayan örften bahsetmektedir. Bu duruma, malı çok olarak bilinen bir adamın ailesine harcamak üzere birine borç verdiğini iddia etmesini, örnek olarak veren İbn Kayyim bu durumda iddia sahibinin iddiasına uygun delil getirmesinin isteneceğini ve aralarında bir ilişki durumu hiç oluşmamışsa karşı taraftan yemin etmesini isteme hakkının da oluşamayacağını,<sup>221</sup> ifade etmektedir.

İbn Kayyim üçüncü kısımda ise iddia sahibinin yalancı sayıldığı örften bahsetmektedir. Bu duruma da uzun süredir evli olan bir kadının kocasının kendisini ne yazın ne de kışın giydirmedeğini ve evinin nafakasını karşılamadığı iddiasını örnek olarak sunmaktadır. İbn Kayyim, kocanın zengin olup da karısını fakir bırakmasının örf ve âdete göre yalan kabul edileceğini,<sup>222</sup> söylemektedir.

İbn Kayyim, mahkemelerde görülecek davalar için örfün kararda etkili olabileceğini ve bu etkinin de kendi içinde bir aşamaya tabi olduğunu ifade etmektedir. Zaten kitabında bu meseleyi “şehir halkının görüşleri” başlığında zikretmesi tesis edilecek adâletin toplum vicdanından kopuk olmaması gerektiğini göstermektedir. Sonuç olarak, İbn Kayyim’in örfü bir delil olarak konumlandırması, örfün süreç içerisindeki gelişimine olumlu katkı sağlamıştır.

---

<sup>219</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 433.

<sup>220</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye* s. 150-151.

<sup>221</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye* s. 151-152.

<sup>222</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye* s. 152.

### 2.5.1.6. İbn Kayyim'a Göre Fetva, Mekân ve Örf

İbn Kayyim, yeminlerle alakalı olarak kitaplarda yazılı olan ifadelerden ziyade toplumun kullandığı ifadeleri bağlayıcı kabul etmektedir. Bu görüş ise örfün hiyerarşideki konumunu güçlendirmesi açısından önemlidir. Bahsi geçen görüşte; yeminler ile ilgili fetva verilecekse şayet yemin lafızları örfte câri ise o lafızlar üzerine hükmün bina edilebileceği, aksi takdirde o lafızların üzerine hükmün bina edilemeyeceği belirtilir. İbn Kayyim bu konunun devamında şu kıymetli uyarıları yapmaktadır: “Bir ömür kitaplarda örfte istinaden verilen fetvalara takılıp kalma! Senin bölgenen olmayan biri, sana fetva için geldiğinde ona kendi bölgenin örfüyle fetva vermeye kalkışma. O kişiye kendi ülkesinin örfünü sor ve fetvamı da buna göre ver!”<sup>223</sup> İbn Kayyim bu uyarılarının ardından değişen zaman, mekân, âdet, imkân ve karineleri dikkate almadan fetva veren müftüyü, kitaplarda yazılı olan bilgilerle insanları tedavi etmeye çalışan cahil doktora benzetmektedir. Bu cahil müftünün vereceği zararın cahil doktorun vereceği zarardan daha fazla olacağını<sup>224</sup> söyleyerek meselenin önemini ortaya koymaktadır.

### 2.5.2. Pratik Yansımalar

İbn Kayyim'in oluşturmuş olduğu teorik düzlemin pratik izdüşümleri, kendi içinde bir tutarlılık arz etmektedir. Onun bu özelliği eserlerinde bariz olarak göze çarpmaktadır. İbn Kayyim'in örf ile alakalı düşüncesini bir önceki başlıkta ele alarak bu bütünselliği ortaya koymaya başladık. Bu başlık altında ise örfün günlük hayattaki yansımalarıyla devam edeceğiz.

#### 2.5.2.1. Örfün Lafzî İzin Yerine Geçmesine Dair Örnekler

İlk olarak; örfün lafzî izin yerine geçeceğini kabul eden İbn Kayyim, bir ülkedeki para birimini, misafire yapılan yemek ikramını, insanlardan düşen yiyecek

---

<sup>223</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 469.

<sup>224</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 470.

gibi basit şeyleri almayı, hamamcı ile anlaşma yapılmadan hamama girilmesini ve diğer pek çok konuyu bu başlık altına dâhil eder.<sup>225</sup>

Yine buna dair konuyu genişleterek örnekler sunan İbn Kayyim şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bir kişinin başkasına ait olup ölmek üzere olan koyununu zayi olmasın diye kesmesi, koyunu kendi haline bırakıp telef olmasından daha evla bir davranıştır. Donuk zihniyetli fakihler buna cevaz vermeyerek: Bu başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak demektir, derler. Bu kimseler, Yüce Allah’ın başkasının mülkünde tasarrufta bulunmayı o kişiye zarar verme halinde yasaklamış olduğunu bilmemektedirler. Halbuki böyle bir durumda tasarrufta bulunmamak ise, o kişiye asıl zararı verecektir.”<sup>226</sup> İbn Kayyim, bu durumda sözlü izne ihtiyaç duyulmadan tasarrufta bulunmanın örfün gereği olduğunu savunmaktadır.

İbn Kayyim’in konuya dair verdiği diğer örnekler ise: Şayet bir kişi, bir genci kiralsın ve bu kişinin bir tarafı kangren olsa, kangren olan tarafın kesilmemesi durumunda onun canına mal olacağı kesin olarak biliniyorsa, kangren olan yerin kesilmesi caizdir. Bunun için tazminat da gerekmez.<sup>227</sup> Bir kimse, selin komşusunun evine aktığını görse, komşusunun eşyalarını kurtarmak için evin duvarını delip eşyaları dışarı çıkartması ve onları koruma altına alması caizdir. Duvarı deldiği için de hiçbir tazminat ödemesi gerekmez.<sup>228</sup> Bir kimse, düşmanın komşusunun malına kastettiğini görse, komşusunun kalan malını korumak için düşmanla pazarlık etse bu caizdir. Pazarlık edip feda ettiği mallar için tazminat gerekmez.<sup>229</sup> Büyük miktarda gıda malzemesi veya odun veya taş gibi şeyi satın alan bir kişinin, mallarını taşımak için gerekli olan hayvan ve elemanlarını kendisine sözlü izin verilmemiş olsa bile satıcının mülküne sokması caizdir.<sup>230</sup> Bir kimse meyvelerini toplatsa, ekinini hasat ettirse, bahçe ve tarlada kalan önemsiz kalıntıları başka birinin ondan izin almadan toplayıp alması caizdir. Yine, hac kurbanında hac için kesileceği işaretlenmiş ve boğazlanmış bir kurban bulunsa ve başında da kimse bulunmasa, başkasının o kurbandan bir parça

---

<sup>225</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 316.

<sup>226</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 316.

<sup>227</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 316.

<sup>228</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 316.

<sup>229</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 317.

<sup>230</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 317.

kesip alması ve etinden yemesi caizdir.<sup>231</sup> Bir kişinin evine gelen kişinin, evin kapısında bulunan tokmağı çalması sahibinin sözlü izni olmasa dahi caizdir. Aynı şekilde, bir kişinin duvarının gölgesinde durup gölgelenmek veya duvarına yaslanmak caiz olduğu gibi, birisinin mürekkep hokkasından yararlanması da sözlü izin olmasa bile caizdir.<sup>232</sup>

İbn Kayyim, bu bağlamda örneklerin sayılamayacak kadar çok olduğunu söyler ve bu duruma Urve b. el-Ca'd el-Bârikî'den nakledilen hadisi delil olarak gösterir. Hadiste rivayet edildiğine göre; Hz. Muhammed (s.a.v), kendisine bir koyun satın alması için bir dinar para verir. O, bir dinar ile iki koyun satın alır. Koyunlardan birini bir dinara satar. Böylece Hz. Muhammed'e (s.a.v) bir koyun ve bir dinar getirmiştir.<sup>233</sup> Sahâbîye Hz. Muhammed (s.a.v) sözlü bir izin vermemiş olmasına rağmen, o örfî izne dayanarak birden fazla koyun satın alır, birini tekrar satar ve parayla birlikte kalan bir koyunu Hz. Muhammed'e (s.a.v) getirir. Olayın akabinde Hz. Muhammed (s.a.v) kendisini onaylayıp dua eder. Neticede İbn Kayyim bu örneğin örfî uygulamalara delil olacağını belirtir ve yaşanan dönemdeki örfün sözlü izin yerine geçeceğini söyler.<sup>234</sup>

#### 2.5.2.2. Örfî Şartın Lafzî Şart Gibi Değerlendirilmesine Dair Örnekler

Bu bağlamda, sözlü olarak konuşulmasa dahi ücret karşılığında dikeceği bilinen bir kişiye elbise, ekmek yapacak birisine hamur, pişirecek birisine et, un yapacak birisine buğday, taşıyacak birisine eşya verilse veya bu gibi işler yaptırılacak olsa, sözlü olarak telaffuz edilmese bile, ilim ehlinin geneline göre örfen takdir edilen ücretin verilmesinin zorunluluk arz edeceğini söyleyen İbn Kayyim, diğer taraftan bahse konu olan esnafların, kendilerine verilen bu malları işleme konusunda mal sahiplerinden izin almalarına da gerek duyulmayacağını ifade etmiştir. İbn Kayyim bu durumu: İnanan erkekler ve inanan kadınlar şefkat, nasihat, mallarını koruma, iyi işleri

<sup>231</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, III, 317.

<sup>232</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, III, 317.

<sup>233</sup> Buhârî, "Menâkıb", 28; Ebû Dâvûd, "Buyû", 27; Tirmizî, "Buyû", 34; İbn Mâce, "Sadakât", 7.

<sup>234</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, III, 317.

emretme ve kötü işlerden alıkoyma konusunda birbirlerinin yardımcısıdır. Dolayısıyla birbirlerinin çıkarlarını korumakla yükümlüdürler.<sup>235</sup> diyerek açıklamaktadır.

İbn Kayyim bunun devamında, mümin erkeklerin ve mümin kadınların buluntu mala sahip çıkmalarının, kaçak köleyi sahibine iade etmelerinin ve kayıp hayvanı korumalarının caiz görüldüğünü, söylemektedir. Hatta onların kayıp hayvan, kaçak köle ve buluntu malları korumak için yaptığı harcamalardan sevap da kazanacaklarını ve bunlara yapılan harcamaların bizzat kendileri için yaptıkları harcamalar hükmüne geçeceğini ifade eder. Çünkü bu davranış, mümin kardeşinin malını koruması ve ona ihsanda bulunması anlamına gelir, diyen İbn Kayyim; kardeşinin malını korumak için harcama yapan kişi, yaptığı bu harcamanın boşa gideceğini ve yaptığı ihsanın karşılığının olmayacağını bilse, bu iyi davranışı yapmayabileceğini söylemektedir. İbn Kayyim bu durumda insanların maslahatlarının ortadan kalkması, birbirlerinin mallarını korumaktan uzak durmaları, birçok hakkın çiğnenmesi ve yığınla malın bozulması gibi problemlerin ortaya çıkacağını belirtir.<sup>236</sup>

Son olarak mehrin tayin ve teslimiyle ilgili görüşünü de örfü merkeze alarak ortaya koyan İbn Kayyim bu konuda; karı ve koca mehrin bir kısmının peşin, kalan kısmının da sonradan verilmesi konusunda anlaşmışlarsa ve sonra verilecek kısım için bir süre tayininde bulunmamışlarsa, sonra verilecek olan kısmın olası bir boşanma veya kocanın vefatıyla verilmesinin mümkün hale geleceğini, savunmaktadır. Bu çift mehrin ödenmesi konusunda mutlak ifadeler kullanarak, süre tayininde bulunmamışlardır. Dolayısıyla mutlak ifadelerde geçerli olan tarafların kendi örf ve âdetleridir. Nasıl ki ticaret piyasasında geçerli olan paraların tayini, kabul edilen tartılar ve ticaret mallarının özellikleri gibi durumlarda örf ve âdetler geçerli ise, eşler arasındaki mehrin tahsil edilmesinde de başvuru mercii örf ve âdetlerdir. İbn Kayyim, kendi döneminin örf ve âdetlerine göre, bir hüküm tercihinde bulunmuştur. Bunu yaparken de toplumda yaygın ve sürekli olan örfün hükmü belirleyeceğini savunmuştur.<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 318-319.

<sup>236</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 319.

<sup>237</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 475.



### 2.5.2.3. Mekân ve Örf Tesirinde Verilen Fetvalara Örnekler

Örfün lafzî izin yerine geçeceğini ve örfen şart olanın lafzen şart koşulmuş gibi olacağını belirttikten sonra fetvanın zaman, mekân, durum, niyet ve âdetlerin değişmesiyle değişeceğini söyleyen İbn Kayyim, faydası büyük olan bu konunun bilinmemesi durumunda İslam dininin çok fazla zarara uğrayacağını ve büyük yanlışlara düşülmesine sebep olacağını, söylemektedir. İbn Kayyim, birçok zorluk ve sıkıntının hatta yerine getirilmesi mümkün olmayan nice yükümlülüklerin bu cehaletin ürünü olduğunu, ifade etmektedir. Zira temeli hikmet ve insanların dünyevî ve uhrevî maslahatları üzerine kurulu olan İslam dininin böyle bir şey emretmeyeceğini de ilave etmektedir.<sup>238</sup>

Bu duruma örnek olarak, farklı coğrafyaların ve farklı iklimlerin kendi insanları üzerinde oluşturmuş olduğu bir etki alanı vardır. Bu etki alanının içine; giyim kuşam, davranış, kültür, gıda maddeleri gibi birçok şey dâhildir. İbn Kayyim bu farklılıkların farkında olan bir ilim adamı olarak fitır sadakasıyla ilgili meselede; fitır sadakasının yaşanılan toplumda geçerli olan temel tüketim maddelerinden verilmesi gerektiğini söyler. Zira Hz. Muhammed (s.a.v) fitır sadakasını; hurma, arpa, kuru üzüm ve süzme peynirden bir sa' olarak takdir etmiştir.<sup>239</sup> İbn Kayyim, bu ürünlerin Medine'nin temel gıda maddeleri olduğunu, dolayısıyla yaşadıkları toplumun temel gıda maddeleri farklı olan insanların ise fitır sadakalarını o ürünlere göre belirlemeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>240</sup>

Buna benzer bir diğer örnek; Hz. Muhammed (s.a.v) musarrât<sup>241</sup> konusuna temas ederek, süte bedel olarak bir sa' hurma verilmesini emretmiştir. Bu emir farklı ülkelerde yaşayan bütün Müslümanları bağlamaktadır. Aynı zamanda hurmayı hayatında hiç görmeyen ve tanımayan Müslümanlar için de aynı derecede bağlamaktadır. İbn Kayyim bu durumda kendi mezhebine aykırı olarak diğer âlimlerin görüşüne uyararak, şehrin temel gıda maddesi ne ise ondan bir sa' miktarı verilmesi

<sup>238</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 337.

<sup>239</sup> Buhârî, "Zekât", 70; Müslim, "Zekât", 12.

<sup>240</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 353.

<sup>241</sup> Musarrât: Satış sırasında müşterinin rağbetini arttırmak amacıyla, sütü bir süre sağılmayan ve böylece hile ile sütü bol gösterilen hayvan (deve, koyun vb.) demektir. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016, s. 401.)

gerektiğini söyler. Bu temel gıda maddesi buğdaysa buğdaydan, pirinç ise pirinçten, kuru üzüm veya incir ise onlardan bir sa' verilmesi gerekir,<sup>242</sup> demektir.

Örf ve âdetin değişmesiyle fetvanın değişeceğini kabul eden İbn Kayyim, bu değişimin özellikle yemin, ikrar ve adak gibi konularda daha fazla görüleceğini söylemektedir. Mesela, bir kişi bineğe binmeyeceğine dair yemin etse, o kişinin yaşadığı yerde binekten kasıt merkep ise, o kişinin yemini merkeple sınırlı kalır, at veya katıra binmesiyle yemini bozulmaz. Eğer yaşadığı yerde “binek” denildiğinde akıllara “at” geliyorsa, yemini at ile sınırlı olup merkebi kapsamaz. Dolayısıyla her ülkenin kendi örfüne göre fetva verilir.<sup>243</sup> Bu örnekten hareketle İbn Kayyim, yerel örfün delil olduğunu, örfle amel edilebilmesi için örfün genel örf olmasını şart koşmaz. Bu sayede meşru olan yerel unsurların hukuk alanında makbul olduğunu kabul eder.

#### 2.5.2.4. Toplumsal Konumun Örf Tesirine Dair Örnekler

İbn Kayyim, örf binaen verilen fetvaların bölgeden bölgeye değişebileceğini kabul ettiği gibi, konumdan konuma da değişip farklılaşabileceğini ifade etmektedir. İbn Kayyim, bu meseleye dair şu örnekleri vermektedir: “Bir kralın ettiği yeminin kapsam ve içeriğiyle, sıradan bir insanın yemininin kapsam ve içeriği aynı değildir. Krallar âdetleri gereği alışverişlerini gidip de bizzat kendileri yapmazlar. Dolayısıyla krallar alışveriş yapmamaya dair yemin etseler, bu yeminin içerisine vekâlet ve izin verme yoluyla yapılan alışverişler de dâhil olur ve bu durumda da yeminleri bozulmuş olur. Eğer bir kralın âdeti, sıradan insanlar gibi kendi alışverişini kendisi yapmaksa, bu durumda kralın vekâlet verme yoluyla yemini bozulmuş olmaz.”<sup>244</sup> Yine buna dair diğer bir örnek: “Bir kralın veya bir şehrin en varlıklı kişisinin birine vaatle bulunarak, ona çok mal vereceğini söylemesi neticesinde bu çok olarak ifade edilen mal, dirhem veya ekmek gibi basit şeyler ile izah edilemez. Ancak bu ikrarı fakir bir kimse yaparsa o zaman lafzın dirhem veya ekmekle izah edilebilmesi mümkün olur.”<sup>245</sup>

İbn Kayyim, bu düşüncesiyle çağdaşlarının ötesinde bir fıkıh anlayışı oluşturmuştur. Fıkıhın yani ince anlayışın gereği olarak durumu, mekân, zaman, kişi

<sup>242</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 355.

<sup>243</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 427.

<sup>244</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 427.

<sup>245</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 427.

bağlamında sosyal kabulleri de göz önünde bulundurarak değerlendirmesi fıkıh müessesesi adına müspet bir tavidir. Nitekim bu durumun örf başlığı altında cereyan etmesi ise konumuz açısından ayrıca önem ifade etmektedir.

## 2.6. Değerlendirme

İbn Kayyim'in örfte bir nazariye olarak sunmuş olduğu katkıdan daha önce, yaşamış olduğu çevrenin, düşünce yapısının, ilmi birikimin İbn Kayyim'e olan katkısını ortaya koymak meselenin izahı açısından çok önemlidir. Nitekim çalışmamızda sıralama olarak böyle bir önceliği tercih ederek, onun görüşlerinin perde arkasını az da olsa aralayabildiğimize inanıyoruz. İbn Kayyim nesnesi olduğu dünyaya öznel bir bakış açısı getirmiş, bu bakış açısı, zaman zaman siyasi otorite tarafından kısıtlanmış, ilim erbabı tarafından tenkit edilmiştir. Ancak o, çağından etkilendiği gibi çağları da etkileyebilmiştir. Sonrasında şiddetli eleştirilere maruz kaldığı gibi, büyük bir takipçi kitlesini de yakalayabilmiştir.

Müslümanların çözülmeye tabi oldukları bir dönemde, zorunlu olarak ortaya konulan bir refleksin beğenilmesi ne kadar normale, eleştiri oklarını üzerine çekmesi de o denli doğal bir durumdur. Müslümanların stabil durumdan çıkıp var olabilme kavgasına tutuştuğu bir dönemde İbn Kayyim, çözüm olarak bizi var eden kurucu değerlere dönülmesi gerektiğini ileri sürmüştü, ancak bu çağrının arasına sivri ve keskin fikirlerini de yerleştirmiştir. Bu durum, Müslümanların bir kısmını etkilediği gibi, bir kısmını da tepki vermeye sürüklemiştir.

İbn Kayyim ve örfü, böyle bir zeminde ele aldığımızda, örfün onun sistematüğinde neden önemli olduğu da anlaşılmaktadır. Tarif edilen enkazdan kurtulabilmek adına yeni formlere ihtiyaç duyulduğu gibi mevcudun işlevselleştirilmesi de o denli önemlidir. İşte bu mevcut araçlardan biri de örfdür. Örfte itibar kazandırmak, İbn Kayyim'in istediği canlılığı yakalamak ve donukluktan kurtulmak adına önemlidir. Dolayısıyla, yaşadığı dönem itibarıyla örf, onun usul sistematüğinde kendisine yer bulmuştur.

Teorik olarak, zaman, mekân, durum, âdet, maslahat ekseninde hareket edilmesini öngören İbn Kayyim, fetva makamı olan müftünün bu dinamikleri çok iyi bilmesi gerektiğini söyler, aksi takdirde şeriatın onaylamadığı bir durum ortaya çıkar

ki bu da insanların yegâne refahını sağlayacak olan düzenin tahrip edilmesine neden olur. Siyasetten ticarete, yeminden mehre kadar hayatın hemen hemen bütün şubelerinde câri olan örf ve âdetler, toplumların oluşturmuş oldukları yerel renklerdir. Bu renklerin kabulü insan tabiatını tanımak anlamına gelir ki, bu barışıklık hali ile kusur ve hataların minimize edilmesi sağlanır. İbn Kayyim açısından bu durum, “anlam” olarak asla dönüşün bir yansıması olarak görülmektedir. Yani İslam’ın ilk dönemlerinde de yapılan budur, o da bu çizginin takip edilmesini ister. Nitekim kendisinde bu bilincin oluşmasında İzzeddin b. Abdüsselâm, Şehâbeddin el-Karâfi, İbn Teymiyye gibi isimlerin payı büyüktür. Benzer toplum yapısının hâkim olduğu dönemlerde yaşamış olan bu aktörler, doğrudan veya dolaylı olarak birbirinden etkilenmişlerdir. Bu etkileşim, kiminde hoca-talebe ilişkisi yoluyla gerçekleştiği gibi, kiminde ise serdedilen fikirlerin toplumda bulmuş olduğu karşılık sebebiyle meydana gelmiştir.

İbn Kayyim, akitlerde örfün konuşma yerine geçeceğini belirtmiş ve buna dair orijinal örnekler vermiştir. Buna dair bir önceki başlıkta bu durumu ayrıntısıyla inceleyerek durumun pratiğini ortaya koymaya çalıştık. Burada dikkat çeken ayrıntı şudur ki, olayın dışsal gerçekliği kadar iç boyutu da fikhî ve materyallerini doğrudan etkilemektedir. İbn Kayyim, kişinin malında yapılan izinsiz tasarrufa dair; mal sahibinin aleyhinde olan bir durumun bertaraf edilmesi için bir tasarrufta bulunulmuşsa şayet bu tasarrufun dış görünüşüne bakıp iç durumunu ihmal ederek hükümde bulunmanın doğru olmayacağını söylemektedir. İbn Kayyim bunu yaparken aksini düşünenleri de eleştirmektedir. Çünkü bu durum insanlar tarafından yapılması gereken vicdani bir hareket ve umumi bir âdet olarak görülmektedir. İbn Kayyim de İslam şeriatının bunu desteklediğini söylemektedir.

Örfî şartın lafzen söylenmiş bir şart gibi muamele göreceğini belirten İbn Kayyim, bu duruma dair vermiş olduğu örneklerde, insanların başkaları adına yapmış oldukları nakdi yardım ve fedakârlıklarının maddi karşılıklarının olması gerekir düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Aksi takdirde insanların yaptıkları harcamaların bir tazmini söz konusu olmayacaksa bu yardımlaşmanın da meydana gelmeyeceğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu meyanda yapılan harcama ve çalışmaların teberrü değil, bir ücrete tabi olması gerektiğini söylemektedir. Bu durumun Müslümanların

maslahatına uygun olduğu gibi örflerinin de bir gereği olduğunu söyleyen İbn Kayyim taşımış olduğu düşünceyi bu şekilde ortaya koymaktadır.

İbn Kayyim'in örfle dair görüşlerinin ele alındığı bu bölümde örfle olan bakışını, örfün gelişimine sağladığı katkıyı ele aldık. Yaptığımız genel değerlendirme ile örneklerden çıkartılan fikirleri ortaya koymaya çalışmış olduk.

### **3. İbn Âbidîn ve Örf**

#### **3.1. Hayatı**

Son dönemin en büyük Hanefî fakihlerinden biri olan İbn Âbidîn'in hayatını yöntemimiz gereği; doğumu, eğitimi, etkilendiği hocaları, etkilediği öğrenciler, eserleri ve vefâtı alt başlıklarıyla ele alacağız.

##### **3.1.1. Doğumu**

Tam adı Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî olan İbn Âbidîn, 1198 (1784) yılında Şam'da dünyaya gelmiştir. Zühd ve takvasından dolayı Âbidîn lakabıyla tanınan beşinci dedesi Muhammed Selâhaddin'e nispetle İbn Âbidîn diye anılmıştır.<sup>246</sup>

##### **3.1.2. Eğitimi**

İbn Âbidîn, eğitim hayatına ilk olarak Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek başlamıştır. Doğup büyümüş olduğu Şam topraklarında tahsiline devam ederek, Muhammed Saîd el-Hamevî'den kıraat dersleri almış ve kıraate dair bazı temel metinler olan; *el-Meydâniyye*, *el-Cezeriyye* ve *eş-Şâtibiyye*'yi ezberlemiştir. Yine el-Hamevî'den sarf, nahiv ve Şâfi'î fihî okumuştur. Şâfi'î fihîna dair *ez-Zübed*'i ve diğer bazı eserleri ezberlemiştir. Daha sonra Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Akkâd'dan aklî ilimleri tahsil edip hadis ve tefsir dersleri alan İbn Âbidîn, Hanefî mezhebine geçerek bu hocasından *el-Bahrü'r-râik*, *el-Hidâye* ve diğer bazı eserleri okumuştur. Haskefi'nin (v. 1088 / 1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ını okurken hocasının

---

<sup>246</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 356; Ahmet Özel, "İbn Âbidîn", *DİA*, Cilt XIX, s. 292-293.

vefatı üzerine eserin kalan kısmını hocasının talebesi Muhammed Saîd el-Halebî'nin yanında tamamlamıştır. Muhammed Şâkir el-Akkâd, İbn Âbidîn'i kendi hocalarının derslerine de götürmüş ve Muhammed el-Küzberî, Ahmed el-Attâr, Muhammed Necîb el-Kalaî ve Muhammed Abdürresûl el-Hindi gibi hocalarından ona icazet almıştır.<sup>247</sup>

İbn Âbidîn daha on yedi yaşındayken *el-Kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi* adlı eseri şerh etmiştir. Hocası Muhammed Şâkir'in sağlığında Nesefî'nin *Menâru'l-envâr*'ına Haskefî'nin yaptığı şerhe *Nesemâtü'l-eshâr* adlı hâşiyeyi, *Lübbü'l-elbâb*'a *Fethu Rabbi'l-erbâb* adlı bir hâşiyeye, *Ref'ul-iştibâh an ibâreti'l-Eşbâh* adlı bir risale ve hocasının isnatlarına dair *el-Ukûdü'l-leâlî fi'l-esânîdi'l-avâlî* adlı bir fehrese (sebet)<sup>248</sup> telif etmiştir.<sup>249</sup> İbn Âbidîn, müftü Hüseyin el-Murâdî zamanında fetva eminliği görevinde bulunmuştur.<sup>250</sup>

### 3.1.3. Etkilendiği Hocaları

İbn Âbidîn, Muhammed Saîd el-Hamevî, Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Akkâd ve Muhammed Saîd el-Halebî gibi isimlerin yanı sıra Sâlih el-Füllânî, Muhammed Emîr el-Mısrî, Hibetullah el-Ba'î, Abdulkâdir b. İsmâil en-Nablûsî ve İbrâhim b. İsmâil en-Nablûsî gibi isimlerden de ders almıştır.<sup>251</sup> İbn Âbidîn, Akkâd'tan ders almakla beraber ondan etkilenmiş, onun yönlendirmelerini ciddiye almıştır. İbn Âbidîn, ilim hayatına Şâfi'î mezhebine müntesip bir ilim talebesi olarak başlamış, hatta o mezhebe dair metin ezberleri yapmış olmasına rağmen Akkâd ile tanışıp onun derslerine devam ettikten sonra Şâfi'î mezhebenden Hanefî mezhebine geçmiştir. İbn Âbidîn'in bu mezhepler arası geçişinde muhtemelen hocasının önemli bir rolü vardır. Akkâd, bir yandan İbn Âbidîn'e ders okuturken, diğer yandan onu kendi hocalarının

<sup>247</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 356; Özel, "İbn Âbidîn", XIX, 292-293.

<sup>248</sup> Fehrese: "Farsçadan Arapçaya geçen fehrese kelimesi fihrist şeklinde de kullanılmakla beraber Arapçaya uygun olan biçimi "fihris"tir (çoğulu fehâris). Tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını yazdığı eser, anlamında daha çok Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te kullanılmıştır. İlimlere göre tertip edilen fehreselere genellikle Kur'an ilimleriyle başlanmakta, daha sonra hadis ilimleri, siyer, ensâb, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, lugat, gramer, edebiyat ve şiire dair kitaplar sıralanmaktadır." (M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *DİA*, Cilt. XII, s. 297-299)

<sup>249</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 356.

<sup>250</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 357.

<sup>251</sup> Özel, "İbn Âbidîn", XIX, 292-293.

derslerine götürmüştür. Bunu yapmak suretiyle İbn Âbidîn'in ilmi gelişimine ayrıca katkı sağlamıştır.

Akkâd, İbn Âbidîn'in ilim tahsilinin yanında aynı zamanda bir tasavvuf terbiyesi almasını da istemiştir. Bu vesileyle İbn Âbidîn, Kâdirî tarikatine intisap etmiştir.<sup>252</sup> Diğer yandan Şeyh Hâlid el-Bağdâdî (v. 1242 / 1827) vasıtasıyla da Nakşibendiyye tarikatine intisap etmiştir.<sup>253</sup>

Güçlü bir fıkıh ve sağlam bir tasavvuf tahsiliyle beraber, muteber bir kimlik meydana getiren İbn Âbidîn, ders aldığı hocalarından etkilenmekle birlikte, mezhep imamlarına derin bir saygı duymakta ve ilim meydanında onların derin bir etki alanının olduğuna inanmaktadır.

#### 3.1.4. Etkilediği Öğrenciler

İbn Âbidîn, birçok hocadan ders aldığı gibi aynı zamanda birçok öğrenci de yetiştirmiştir. Onun tedrisatından geçen bazı meşhur isimler: Oğlu İbn Âbidînzâde Alâeddin Muhammed (v. 1306 / 1889), kardeşi Seyyid Abdülğani, *Kudûrî Muhtasarı* ve *Akîdetü't-Tahâvî* şârihi Abdülğani el-Meydânî (v. 1298 / 1881), Şam fetva emini Muhammed b. Hasan el-Baytar, *Dürer* muhaşşîşi Ahmed İslâmbolî, *ed-Dürri'l-muhtar* şârihi Abdülkâdir el-Halâsî, Şam müftüsü Ali el-Murâdî, Anadolu kazaskeri ve Şam kadısı Abdülhalim Molla, Medine kadısı Muhammed Câbizâde, Beyrut müftüsü Muhammed el-Halvânî, gibi isimler sayılabilir. Ayrıca şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey (v. 1859) ve müfessir Mahmud el-Âlûsî (v. 1270 / 1854) de İbn Âbidîn'den icazet alan isimler arasındadır.<sup>254</sup>

İbn Âbidîn'in Trablus kadılığı ve Şam Maarif Meclisi ikinci reisliği görevinin yanı sıra Mecelle Cemiyeti üyeliği yapmış olan oğlu İbn Âbidînzâde Alâeddin Muhammed, Ahmed Cevdet Paşa'nın da ısrarıyla, babasının meşhur eseri olan *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı eserinin üzerine, babasının *ed-Dürri'l-muhtâr* nüshası üzerinde bıraktığı notları da göz önünde tutarak *Kurretü uyûni'l-ahyâr*

---

<sup>252</sup> Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, s. 356.

<sup>253</sup> Özel, "İbn Âbidîn", XIX, 292-293.

<sup>254</sup> Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, s. 357; Özel, "İbn Âbidîn", XIX, 292-293.

*li-tekmileti Reddi'l-muhtâr* adıyla iki ciltlik bir tekmile yazmıştır.<sup>255</sup> Abdülğani el-Meydânî'nin yazmış olduğu *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* adlı eserinde ise, hocası İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'nın yöntem ve etkisini görmekteyiz. Aynı zamanda bu eser bir nevi *Reddü'l-muhtâr*'ın özeti mahiyetindedir.

### 3.1.5. Eserleri

İbn Âbidîn'in onu aşkın eseri ve otuzdan fazla risalesi mevcut olup önemli bir kısmı matbudur.<sup>256</sup> İbn Âbidîn, müstakil eserlerden daha çok hâşiye türünde eserler kaleme almıştır. Eserlerinden bazıları şu şekildedir:

1. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*
2. *el-Ukûdü'd-durriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*
3. *Nesemâtü'l-eshâr*
4. *Minhetü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik*
5. *Nüzhetü'n-nevâzir ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*
6. *Ukûdü'l-leâlî fî'l-esânidi'l-avâlî*
7. *Mecmûatü resâili İbn Âbidîn*
8. *Hâşiyetü'l-Beyzâvî*
9. *Hâşiyetü'l-Mutavvel*
10. *Hâşiyetü'l-Mültekâ*
11. *Hâşiyetü'n-Nehri'l-fâik*
12. *Şerhu Nüzheti'l-hisâb*
13. *Zeylû Silki'd-dürer*
14. *Şerhu'l-Kâfî fî'l-'arûz ve'l-kavâfî*
15. *Nazmü Kenzi'd-dekâ'ik*
16. *Fethu rabbi'l-erbâb 'alâ Lübbi'l-elbâb bi-şerhi Nübzeti'l-i'râb*
17. *ed-Dürerü'l-mudîyye fî şerhi nazmu'l-Ebhuri's-şi'riyye*
18. *Ref'u'l-enzâr 'ammâ evredehü'l-Halebî 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*

<sup>255</sup> Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, s. 358; Özel, "İbn Âbidîn", XIX, 292-293.

<sup>256</sup> Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, s. 358.



### 19. *Fetâvâ*<sup>257</sup>

İbn Âbidîn'in bu eserlerinin dışında yazmış olduğu pek çok risalesi de mevcuttur. Bunlardan bazıları:

1. *el-İbâne an ahzi'l-ücre ani'l-hidâne*
2. *Tenbîhü'l-vukûd alâ mesâili'n-nukûd*
3. *Ref'u't-tereddüd fî akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd*
4. *İthâfu'z-zekiyyi'n-nebîh bi-cevâbi mâ yekûlu'l-fakîh*<sup>258</sup>

### 3.1.6. Vefâtı

1235 (1820) yılında hac görevini yerine getiren İbn Âbidîn, 21 Rebûlâhir 1252 (5 Ağustos 1836) tarihinde Şam'da vefat etmiş ve Bâbüssağır Kabristanı'na defnedilmiştir. Vefat tarihinin 1258 (1842) olarak gösterilmesi ise doğru değildir.<sup>259</sup>

Bu kısa ömre devasa bir birikim sığdıran İbn Âbidîn, son dönemin tartışmasız en büyük İslam âlimlerindendir. Böyle bir birikimin modern zamanların temellerinin atıldığı bir döneme şahit olması, olayların değerlendirilmesinde doğru perspektifin sağlanması adına önemlidir.

### 3.2. Dönemin İlmî ve Siyasi Durumu

İbn Âbidîn 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Osmanlı Devleti'nin hakimeyeti altındaki topraklarda hayat sürmüş, I. Abdülhamit, III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmut'un saltanatlarına tanıklık etmiştir. İbn Âbidîn'in ilimdeki olgunluk ve kemal dönemi ise II. Mahmut dönemine denk gelmiştir.<sup>260</sup>

İbn Âbidîn yaşamış olduğu dönem itibariyle zor zamanlara tanıklık etmiştir. Bireysel ve toplumsal bozulmaların yaşandığı bu dönemde birçok kurum da bu durumdan nasibini almıştır. Ancak her ne kadar kurumsal bozulmalar ziyadesiyle artış göstermiş olsa da eğitime dair tablo yine de yüzleri güldürecek düzeydedir. Müderris ve talebelerin özveri ile uyum

<sup>257</sup> Özel, "İbn Âbidîn", XIX, 292-293.

<sup>258</sup> Özel, *Haneî Fıkah Âlimleri*, s. 360.

<sup>259</sup> Özel, "İbn Âbidîn", XIX, 292-293.

<sup>260</sup> Kemal Yıldız, "Zâhir-Bâtın Dayanışması: Mutasavvıf Mevlânâ Hâlid ile Fakîh İbn Âbidîn Örneği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, sayı 15, s. 123-124.

içerisinde eğitim faaliyetlerine devam etmesi dönem adına sevindirici bir durumdur. Eğitim faaliyetleri örgün ve yaygın biçimde varlığını devam ettire gelmiştir. Bu durumun olumlu bir numunesi olarak İbn Âbidîn vitrindeki yerini tabiki de korumuştur. İbn Âbidîn mevcut haliyle geleneğin modern zamanların arifesinde açtığı hoş kokulu bir çiçeğidir. Dolayısıyla döneminin tedrisatını resmetme adına olumlu bir örnektir.<sup>261</sup>

Eğitime nispetle siyasi ve sosyal durumun daha kötü bir hal aldığı bu dönemde Osmanlı Devletinin o ihtişamlı günlerinden eser kalmamış, hayatın her alanında aksaklıklar baş göstermiştir. Özellikle yapılan savaşların kaybedilmesi, ekonomik sıkıntılar ve ahlaki yozlaşmalar devletin içinde bulunduğu hali iyice güçleştirmiştir. Durumu toparlamak adına yapılan ıslahat faaliyetleri de kötü gidişata çare olamamıştır. Merkezdeki durum bu şekildeyken taşradaki manzara da pek iç açıcı değildir. Merkezi yönetimin taşra üzerindeki etkinliğini kaybetmesi yerel güç odaklarının halk üzerinde etkili olmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan eline silah alan herkesin aşkıyalığa soyunması asayişin sağlanamaz hale getirmiş ve insanları bulunduğu yerlerden göç ettirmeye neden olmuştur.<sup>262</sup>

Farklılıkların ayrılık sebebi olduğu, adaletin tahrip edildiği, siyasetin rant vesilesi olduğu bir iklimde yaşamış olan İbn Âbidîn, ilmi çalışmalarını sürdürmeye devam etmiş, gündüz tedrisat ile uğraşırken, akşam vakitlerini eser telif etmeye ayırmıştır. İلمي ve samimi çalışmaları kısa sürede otoriteler tarafından kabul görmüş ve saygı duyulmuştur. Kendi sosyolojisinin farkında olan İbn Âbidîn, gelenek içinde kalarak döneminin sorunlarına çare üretebilmiştir. İşte bu gayret araçlarından biri de hiç şüphesiz toplumların benimsemiş olduğu örf ve âdetler olmuştur. Mezhebinden sağlamaya çalıştığı destekle de bu düşünceyi işler hale getirmiştir.

### 3.3. Ait Olduğu Mezhep

İbn Âbidîn, küçük yaşlarda hocası Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Akkâd vesilesiyle Hanefî mezhebine geçmiştir. Hocasından Hanefî fikhına dair temel eserleri okumuştur.<sup>263</sup> İbn Âbidîn, her fırsatta Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olduğunu dile getirmiş ve eserlerinde de bunu göstermiştir. Mezhep içerisinde fakihlerin belli bir

---

<sup>261</sup> Yıldız, “Zâhir-Bâtın Dayanışması”, s. 125.

<sup>262</sup> Kemal Yıldız, “Zâhir-Bâtın Dayanışması”, s. 124-125.

<sup>263</sup> Özel, “İbn Âbidîn”, *DİA*, XIX, 292-293.

sınıflandırmaya tabi olduğunu kabul etmiştir. Bu kapsamda yazılmış olan İbn Kemal Paşa'nın (v. 940 / 1534) sınıflandırmasını *Ukûdu Resmî'l-müftî* şiirinde ele almış ve bu hiyerarşiyi şiirin şerhinde ayrıntılarıyla açıklamıştır. İbn Kemal Paşa'nın sınıflandırmasında ilk sırayı mutlak müçtehitler alırken sonrasında sıralamayı; mezhepte müçtehitler, meselede müçtehitler, tahrîç ashabı, tercih ashabı, temyiz ashabı ve mutlak mukallitler oluşturmaktadır.<sup>264</sup>

İbn Âbidîn bu sınıflandırmayı ifade ettikten sonra kendisinin de en son tabaka olan mukallitler sınıfından olduğunu söylemektedir. Her ne kadar İbn Âbidîn kendisinin mukallitler sınıfından olduğunu söylese de, bazı araştırmacılar onun bu ifadesinin bir tevazu örneği olarak algılanması gerektiğini belirtmektedirler.<sup>265</sup> Gerekçe olarak ise; İbn Âbidîn'in sadece mezhebe ait hükümlerin, meselelerin ve rivayet edilen görüşlerin büyük bir kısmını ezberleyip eserlerine alan bir âlim olmadığını, aynı zamanda eserlerinde birçok kez<sup>266</sup> “ben derim ki” ifadesini kullanarak tercihini ifade eden bir âlim olduğunu, söylemektedirler. Dolayısıyla İbn Âbidîn'in sınıflandırmadaki yerinin, tercih ashabı kategorisinde olması gerektiğini ifade etmektedirler.<sup>267</sup>

İbn Âbidîn, İslam dininin güncel sorulara cevap verebilmesi ile ilgili tartışmalarda mezhep içinde kalarak var olan sorunlara cevap aramaya çalışmıştır.<sup>268</sup> Hallağ, bu durumu şu cümleleriyle desteklemektedir: “İbn Âbidîn, Reşid Rıza gibilerin öğretilerini öngörmemiş, aksine gerçekte otoritenin sınırları içinde ve ona sadık kalarak, en azından biçimsel olarak, daha sofistike argümanlar geliştirme konusunda

---

<sup>264</sup> Ömer Faruk Ocağolu, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in “Örf Risalesi” Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2004, s. 42.

<sup>265</sup> Ayhan Hira, “İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-Müftî ve Neşru'l-arf fi ba'di'l-ahkâmi ale'l-urf Adlı Risalesi Bağlamında)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2011, sayı 1, s. 358.

<sup>266</sup> Ayhan Hira “İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı” adlı makalesinin 20. dipnotunda İbn Âbidîn'in 1437 kere bu ifadeyi kullandığını söylemektedir. (Hira, “İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı”, s. 358.)

<sup>267</sup> Hira, “İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı”, s. 358.

<sup>268</sup> Abdullah Korkut, *İbn Âbidîn'in “Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâmi ale'l-urf” Adlı Risalesi ve Bu Risale Işığında Sosyal Değişmenin Hükümlere Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2010, s. 67.

onları aşmıştır.”<sup>269</sup> İbn Âbidîn geleneğe olan bağlılığının yanında derin fıkıh bilgisiyle, kendi zamanının meselelerine kulak verip çözüm arayan bir ilim adamı olmuştur.

### 3.4. Takip Ettiği Usul

İbn Âbidîn Hanefî mezhebine mensup bir İslam hukukçusudur. Bunun gereği olarak Hanefî mezhebinin usul anlayışına göre hareket etmiş, çalışmalarını bu minvalde gerçekleştirmiştir. Hanefî mezhebi; kitap, sünnet, icma, kıyas, istihsan, örf gibi delil ve metotlardan oluşan bir normlar hiyerarşisine sahiptir.<sup>270</sup> Mezhep işleyişinde bu kaynaklardan hareketle bir sistematik oluşmuştur. Bu sistematığe göre, ilk dönem mezhep sahiplerinin ortaya koyduğu görüşlerin sağlam rivayetler ile aktarıldığı zâhiru’r-rivâye eserleri, daha zayıf rivayetler ile mezhep sahiplerinin görüşlerinin aktarıldığı nevâdir eserleri ve sonraki dönem fakihlerinin hakkında görüş bildirilmemiş konular ile ilgili görüşlerini içeren nevâzil, fetâvâ eserleri<sup>271</sup> hâkim ve müftü için birer kaynak statüsündedir.

Hanefî mezhebinde mezhebin delil kabul ettiği kaynaklardan hareketle bir mezhep içi deliller hiyerarşisi oluşmuştur. Bu yazılı hiyerarşinin yanında sahip olunan ilmi mertebe de ortaya konulacak görüşlere itibar edilmesinde önem ifade etmektedir. Bir önceki başlıkta bahsi geçtiği üzere İbn Kemal Paşa’nın fakihlerin mertebelerine göre yaptığı sınıflandırma bu meyanda kabul görmüş ve benimsenmiştir. İbn Âbidîn’in de bu sınıflandırmayı takdir ettiğini ve eserine konu edindiğini beyan etmiştik. Bu sınıflandırma; mutlak müçtedid, mezhepte müçtehit, meselede müçtehit, tahrîç ashabı, tercih ashabı, temyiz ashabı ve mukallitler olarak yedi aşamadan oluşmaktadır.

İbn Âbidîn, bir konuyu ele alırken mezhebinin usulüne bağlı kalarak, meseleyi mezhep içi kaynak eserlerine uygun olarak ele alır. Telif edilen eserlere dair müktesebat birikimi ise üst düzeydedir. İlk dönemlerde telif edilmiş eserlerden kendi dönemine kadar telif edilen hemen hemen bütün eserleri zikreder, konunun nasıl ele alındığını ayrıntılarıyla ortaya koyar. Bu yöntemiyle İbn Âbidîn, tarihsel manada

---

<sup>269</sup> Wael b. Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, (çev. Ömer Faruk Ocakoğlu), *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sakarya, 2005, sayı 3, s. 188.

<sup>270</sup> Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, Cilt XVI, 1-21.

<sup>271</sup> Ocakoğlu, *Örfün Konumu*, s. 36.

bibliyografik bir çalışma ortaya koyarken aynı zamanda süreç içerisinde mezhebin bir özetini de sunmaktadır.

### 3.5. Örfün Usul Anlayışındaki Yeri

Çağdaş araştırmacıların da kabul ettiği üzere İbn Âbidîn, zamanının meselelerini ait olduğu mezhebe bağlı kalarak çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bir taraftan zamanının yeni meselelerini çözmeye çalışırken diğer taraftan mezhebin sınırları içerisinde kalmaya özen göstermiştir. İbn Âbidîn, çağının problemlerini çözümlenmeye çalışırken mezhep sahiplerinin ortaya koymuş olduğu zâhiru'r-rivâye görüşlerine de aykırı davranmamaya çalışmıştır. İbn Âbidîn her ne kadar bu denli hassasiyet göstermiş olsa da, mezhep görüşlerine aykırı durumların oluşmasına engel olamamıştır. Bu noktada ise onun imdadına yetişen örf ve zaruret kavramları olmuştur. İbn Âbidîn bu tür durumlarda her ne kadar mezhebin kabul gören görüşlerine aykırı düşmüş olsa da bu aykırılığın sebebini delil ve burhan ihtilafıyla değil, zaman ve mekân ihtilafı ile yani örf ile izah etmeye çalışmıştır. İbn Âbidîn bu durumu güçlü bir zemine oturtmak adına, mezhep sahibi bu dönemde yaşasaydı o da böyle yapardı, diyerek gelecek eleştirileri bertaraf etmeye çalışmıştır. Bu ve bunun gibi meseleleri daha ayrıntılı bir biçimde incelemek adına, teorik bulgular ve pratik yansımalar başlıkları altında konuyu ele alacağız.

#### 3.5.1. Teorik Bulgular

İbn Âbidîn, fetva verme adabıyla alakalı, kaleme aldığı *Ukûdu resmi'l-müfti* adlı şiirinde fetva makamının dikkat etmesi gereken kuralları ifade etmiştir. İbn Âbidîn daha sonra bu eserini *Şerhu Ukûdu resmi'l-müfti* adlı eseriyle şerh etmiştir. Şiirinde geçen “Teşrîde örfe itibar edilir. Bundan dolayı hüküm onun üzerine bina edilir.” sözünü şerh ederken, yapacağı açıklamaların çalışmanın hacmini aşacağından bununla alakalı yani örfle ilgili müstakil bir çalışmayı kaleme alacağını haber vermiştir. Bu sebeple İbn Âbidîn, *Neşru'l-urf fi binâi ba'di'l-ahkâmi ale'l-urf* adlı risaleyi yazmıştır.<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 114.

İbn Âbidîn örf konusuna eğilirken birkaç gerekçe ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, örf konusuna hak edilen ilgi ve alakanın gösterilmemesidir. Bu konuya dair müstakil bir eserin bulunmayışı ve meselenin enine boyuna irdelenmemesini gerekçe göstermektedir. Diğer bir gerekçe ise, “Müftü ve kadı örfü terk ederek mezhebin zâhiri üzerine hüküm bina edemez” ifadesi ile Hanefî mezhebinde asıl kabul edilen “Bir rivayet, zâhiru’r-rivâye kitaplarında ise ondan asla dönülemez” ifadesi arasında zâhiren görünen çelişkili durumu açıklığa kavuşturma arzusudur. Diğer taraftan, fetva verilirken zaman ve mekânın göz önünde bulundurulması, yerleşen örf ve âdetlerin dikkatlerden kaçırılmaması gereken önemli dinamikler olduğunu belirtmek adına İbn Âbidîn örf risalesini kaleme almıştır.<sup>273</sup>

### 3.5.1.1. İbn Âbidîn’e Göre Örfün Tanımı, Kapsamı ve Yapısı

İbn Âbidîn, risâlesine ilk olarak örf ve âdetin tanımını vererek başlamıştır. Birkaç tanımı sıralayarak, örf ve âdetin köken itibariyle anlamları farklı olsa da, aynı manayı kast etmek için kullanılan ortak kavramlar olduğunu belirtir. Buradan hareketle İbn Âbidîn örf ile ilgili olarak şu tanımı yapmıştır: “Âdet tekrar edilerek ve alışkanlık haline getirilerek nefislerde yerleşmiş; ilişki ve karine olmaksızın aklın kabulüne şayan olmuş şeydir.”<sup>274</sup>

İbn Âbidîn, örfü; genel, özel ve şer’i olmak üzere üç kısma ayırır. Bu ayırımı mezhepteki kabul ve doğuracağı sonuç açısından önemlidir. Daha sonra örfün; sözlü ve fiilî olmak üzere diğer bir taksimatından bahseder. Sözlü örf, bir lafzın duyulduğunda akla başka bir anlamın gelmeyişi, örnek olarak verirken; fiilî örf, bir toplumda buğday ve koyun etinin yenilmesinin yerleşik bir âdet oluşunu, örnek olarak verir. İbn Âbidîn Hanefî ve Şâfi’î mezheplerindeki farka da işaret ederek, sözlü ve fiilî örfün Hanefî mezhebinde âmm lafzı tahsis edebileceğini, ancak fiilî örfün Şâfi’î mezhebinde âmm lafzı tahsis edemeyeceğini belirtir.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 112.

<sup>274</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 114.

<sup>275</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 114.

### 3.5.1.2. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Kaynaklık Değeri

İbn Âbidîn, bu risalede örfle alakalı görüşünü serdetmeden evvel, bazı nas ve rivayetlerden hareketle örfün müstakil bir delil olduğuna dair aktarımlarda bulunur. Bazı âlimlerin “*Af yolunu tut, örfü emret...*”<sup>276</sup> ayetine dayanarak örfün dinde delil olduğu düşüncesini aktardıktan sonra İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ında zikrettiği “Âdet muhakkemdir” kaidesini İbn Mesud'un (r.a): “Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir”<sup>277</sup> sözüyle desteklenmiş halini okuyucusuna sunar. Devamında şu yorumu da aktarır: “Bil ki âdet ve örfte pek çok meselede müracaat edilmiştir. Öyle ki sonraki dönem âlimleri örf ve âdeti (dinin) asıllarından kabul etmişlerdir. Usulde, kendisiyle hakikatin terk edildiği babta, teamül ve âdetin delaletiyle hakikat terk edilir, denilmiştir.” ifadesiyle *el-Eşbâh*'tan yaptığı alıntıyı nihayete erdirir. Yine bu durumu Serahsî'nin *Mebûsât*'unda geçen: “Örfle sabit olan nasla sabit gibidir” ifadesiyle destekler.<sup>278</sup>

### 3.5.1.3. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Şer'î Delil Karşısındaki Konumu

İbn Âbidîn örfün şer'î delil ve zâhiru'r-rivâye karşısındaki konumunu ortaya koyarak hangi koşullarda örfte itibar edileceğini ele almaktadır. İlk olarak örfün şer'î delil karşısındaki konumunu ele alan İbn Âbidîn, durumu şöyle açıklamaktadır: “Örf, şer'î delile nassı terk ettirecek şekilde bütün yönlerden muhalifse onun reddedilmesinde şüphe yoktur. İnsanların pek çoğunun, açıkça haram olduğu bilinen; faiz yemek, içki içmek, ipek giymek, altın takmak gibi haramları örf edinmeleri gibi. Eğer ki örf, genel delile her yönden muhalif değil de bazı yönlerden muhalif ise veya delil kıyas ise örf genel olunca muteber olur. *et-Tahrir*'de geçtiği gibi genel örf tahsis edici kabul edilmiştir. İstisnâ', hamama girme ve kuyudan su içme meselelerinde açıklandığı gibi kıyas örf ile terk edilir. Örf özel olursa ona itibar edilmez. *el-Eşbâh*'ta zikredildiği gibi bu, mezhebin görüşüdür. Özetle esas alınan görüş, özel olan örfte itibar

---

<sup>276</sup> A'râf 7/199.

<sup>277</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 379.

<sup>278</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 115.

edilmemesidir. Ancak meşâyıhtan çoğu özel örfে itibar edileceğine dair fetva vermişlerdir.”<sup>279</sup>

Örfün nas ve kıyas karşısındaki durumunu açıklayan İbn Âbidîn, doğrudan bir şeyin yasak olduğunu bildiren nassın örf tarafından tahsis edilemeyeceğini, ancak genel bir hüküm bildiren nassı, genel olan örfün tahsis edebileceğini bildirir. Aynı şekilde genel örf, kıyasla sabit olan bir hükmü de tahsis eder. Bu şartlar dâhilinde genel örfün tahsis edici oluşuna dair bir itiraz bulunmazken, özel örfে mezhep tarafından teknik olarak itibar edilmemiştir. Ancak sahadaki gerçekliğe binaen fakihler özel örfün de özel hüküm meydana getireceğini kabul etmişlerdir.

### 3.5.1.3.1. İbn Âbidîn’e Göre Nassın Örf İle İletlendirilmesi

İbn Âbidîn, örfün nas ve kıyas karşısındaki tahsis durumunu ele aldıktan sonra yine örf-nas ekseninde hassas bir konuya değinir. Sonraki dönemlerde ve günümüzde suistimal edilen konuların başında gelen ribevî malların<sup>280</sup> mübadelesi konusunu İbn Âbidîn mezhep ekseninde ele alarak çözüme kavuşturmaya çalışır. İbn Âbidîn bu nazik konuya farazi sorulmuş bir soruyla başlar: “Sen dersen: Ebû Yûsuf’tan hakkında nas bulunan bu şeylerde -buğday, arpa, hurma, tuz, altın ve gümüş- örfে itibar edilebileceği rivayet edilmiştir. Buna binaen Ebû Yûsuf, insanlar örfleştirdikleri takdirde altında keylin (ölçek), buğdayda veznin (tartı) denklığıne cevaz vermiştir. Ebû Yûsuf’un bu görüşünde nassı terk edecek şekilde örfе uyma söz konusudur. O zaman Ebû Yûsuf’a göre faiz gibi buna benzeyen şeylerin örften dolayı nassa muhalif olsa dahi caiz olması gerekir.” böyle bir farazi sorunun mukâbilinde İbn Âbidîn cevap olarak: “Ebû Yûsuf’un kastının bu olmasından Allah sakındırsın. Onun bu ifadelerinden kastı nassın âdet ile iletlendirilmesidir. Yani muhakkak nas, buğday, arpa, hurma ve tuzun mekil olması (ölçüyle) üzerine ve altın ile gümüşün mevzun olması (tartıyla) üzerinedir. Bunların keylî ve veznî olarak belirtilmesi, hadisin söylendiği, o zamanda aynı şekilde keylî ve veznî olmalarındandı. O vakitte âdet, buğdayın veznî, altının keylî olması şeklinde olsaydı nas da ona uygun olarak gelirdi. Nas için illet bazılarında keylîlik, bazılarında ise veznîliktir. Bu ise âdettir. Bu konuda âdet esas alınmıştır. Âdet

<sup>279</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 115-116.

<sup>280</sup> Ribevî mallar: Buğday, arpa, hurma, tuz, altın ve gümüştür. Bunlardan ilk dördünün mübadelesi (değişimi) keyl (ölçü) ile olurken altın ve gümüşün mübadelesi ise vezn (tartı) iledir.



değişince hüküm de değişmiştir. Yeni değişmiş âdete itibar ise nassa muhalif bir durum değildir. Bilakis bu konuda nassa uyma söz konusudur. Muhakkik İbnü'l-Hümâm'ın sözünden anlaşılan da açıkça tercihinin bu rivayet üzerine olduğudur. Buna göre eğer insanlar dirhem ile dirhemini satımını ya da günümüzdeki âdetle borç almayı örf edinseler, bu durum nassa aykırı olmaz. Allah Teâla bu zamanın insanlarına dokunan hayrı nedeniyle Ebû Yûsuf'u mükâfatlandırın. Muhakkak ki o, bu zamanın insanlarına ribadan büyük bir kapıyı kapatmıştır.”<sup>281</sup> diyerek cevap verir.

Zihinlerdeki soru işaretini kaldırmak adına konuyu toparlayacak olursak; İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'a ait olan bu görüşün, nas tarafından yasaklanan bir fiilin sonraki dönemlerde insanlar tarafından örfleşmesi durumunda yasağın ortadan kalkmayacağını, böyle bir düşüncenin yanlış bir çıkarım olacağını belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un ifade etmek istediği şey; hüküm, mevcut olan örf üzerine bina edilmiştir, dolayısıyla örfün değişmesiyle hüküm de değişir. Bu yaklaşım biçimi nassa aykırılık anlamı taşımadığı gibi bilakis nassa uygun düşmektedir. İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü İbnü'l-Hümâm ile de desteklemektedir. Buna rağmen Ebû Yûsuf'un bu görüşü Hanefî mezhebi içerisinde pek itibar görmemiş, zayıf bir görüştür. Hanefî mezhebinde zayıf görüşle amel edilemeyeceği gerçeği bir tarafta dururken, İbn Âbidîn zamanının gerektirdiklerini göz önünde bulundurarak, bu görüşe mezhep içerisinde destek bulup bu görüşü zaruret kapsamında tercih etme yoluna gitmiştir. İbn Âbidîn -yukarıda geçen- alıntının son kısmında da ifade ettiği gibi dönemindeki birçok kişinin faiz günahına düşmesinden korkmaktadır. Dolayısıyla İbn Âbidîn bu görüşü destekleyerek zamanının problemine çözüm üretmeye çalışmıştır.

### 3.5.1.4. İbn Âbidîn'e Göre Örfün Zâhiru'r-Rivâye Karşısındaki Konumu

İbn Âbidîn şer'î delil karşısında örfün konumunu belirttikten sonra, örfün zâhiru'r-rivâye karşısındaki konumunu ele alır ve konuya şöyle yaklaşır: “Bize göre fikhî meseleler ya nas ile sabit olur ya da rey ve içtihat ile sabit olur. Rey ve içtihat çoğunlukla müçtehidin kendi zamanının örfüne dayandırdığı şeylerdir. Öyle ki müçtehit, yeni ortaya çıkan örfün zamanında yaşasaydı, ilk olarak ortaya koyduğu görüşün aksine bir görüş ortaya koyardı. Bundan dolayı içtihadın şartları konusunda,

---

<sup>281</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 118.

içtihat için insanların âdetlerini bilmek gerekir, demişlerdir. Hükümlerin çoğu, örfün değişmesi, zaruretın ortaya çıkması veya halkın bozulması gibi sebeplerle değişebilir. Çünkü hükmün ilk bulunduğu hal üzere kalması durumunda, insanlara zorluk ve zarar vermesi kaçınılmaz hale gelir. Halbuki bu durum, en mükemmel düzen ve en güzel ahkâm üzerine -âlemin baki kalması için teysir, tahfif, zarar ve fesadın kaldırılması gibi kaideler üzerine- bina edilen şeriata ters düşer. Bunun için gördüğün üzere mezhep meşâyihî, müçtehidin kendi zamanındaki örf üzerine bina ederek vardığı pek çok hükme; müçtehit, kendi zamanlarında yaşasaydı mezhebindeki bu kaideye uyarak, kendilerinin ortaya koyduğu görüşü ortaya koyacağını bildiklerinden dolayı muhalefet etmişlerdir.”<sup>282</sup> diyen İbn Âbidîn düşüncesini bu şekilde ortaya koymuştur.

İbn Âbidîn bu düşüncesine dair, pratik yansımalar başlığında anlatılacağı üzere, pek çok örnek sunar. Bu görüş ve örnekler üzerine Wael b. Hallaq şu ifadelerle durumu değerlendirmektedir: “Toplumdaki alışkanlıkların değişimi, hukukta mütekebil bir değişime sebep olmalıdır. Ancak şuna dikkat etmek gerekir ki; İbn Âbidîn böyle bir değişimin hukukta delil sisteminin veya hukukî akıl yürütme usulünün değişimi anlamına gelmediğini belirtiyor. Bu sadece zamanın değişmesi ile harekete geçirilen bir değişimdir. Halbuki bu oldukça basit bir açıklamadır ve pek çok anlam ifade eder. Çünkü bu, İslam hukukunun hakiki yapısında gömülü hukukî değişim mekanizmalarının katı müsamahasız bir önermesidir.”<sup>283</sup> Hallaq’ın İbn Âbidîn’in mezhep usulü içerisinde kalarak, sorunlara çözüm üretme gayretini yetersiz bulup ilk fırsatta İslam hukuk usulüne dair eleştirilerde bulunması, oryantalist bakış açısının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yüz yıllardır süregelen bir hukuk sistematığının, bir hiyerarşi ve usul üzere devam etmesi, hukukun sürekliliği ve bütünlüğü açısından eleştiriyle değil, takdirle karşılanması gereken bir durumdur. Bunun önemini, sonraki yakın dönemde meydana gelen modernist fikirlerin getirmiş olduğu yıkıcı etkide görmemiz mümkündür. Neticede bir ekole bağlı kalmama ve her meselenin yeniden yorumlanması fikri, İslam âlemi açısından birlikteliğe değil, ayrışmaya sebebiyet vermiştir.

---

<sup>282</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 125.

<sup>283</sup> Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü”, s. 184.

### 3.5.1.4.1. İbn Âbidîn'e Göre Zamanın Değişmesiyle Örfün Değişmesi

İbn Âbidîn örfün zâhiru'r-rivâye karşısındaki durumunu güçlendirme bağlamında zamanın değişmesiyle örfün değişmesi mevzusunu ele alarak yine farazi bir soruyla konuya giriş yapar: “Örf, zamanın değişmesiyle değişir ve farklılık gösterir. Yeni bir örf ortaya çıktığında müftü mezhep kitaplarında açık bir şekilde ortaya konmuş görüşlerin aksine zamanındaki duruma uygun olan bu örfе göre fetva verebilir mi ve yine aynı şekilde hâkimler de karinelere dayanarak hüküm ortaya koyabilirler mi?” İbn Âbidîn cevap olarak şunları söylemektedir: “Bu risale<sup>284</sup> bu mesele üzerine bina edilmiştir. Bil ki, sonraki dönem âlimleri önceki meselelerde mezhep kitaplarında açık bir şekilde ortaya konan görüşlere ancak zamanın ve örfün değişmesinden dolayı muhalefet etmişlerdir. Onlar biliyorlardı ki, mezhep sahibi eğer zamanlarında yaşasaydı onların görüşlerine uygun görüş beyan ederdi. Çünkü onunla hak, haksızlık edenden ayırt edilir veya iddialarını kabul etmeyerek veya onları hapsederek veya benzeri cezalarla müteannitin<sup>285</sup> ve onun gibilerinin iddiaları geçersiz kılınır. Lakin müftü ve hâkimlerin her biri için uygun bakış tarzını belirlemesi, uzun araştırmalar yapması ve şer’î hükümler ile teamülde olan şartları bilmesi gerekir. Çünkü karinelere hükmetmekte istikrar yoktur.”<sup>286</sup>

### 3.5.1.4.2. Örfün Kapsam Bakımından Zâhiru'r-Rivâye Karşısındaki Konumu

İbn Âbidîn örfün zâhiru'r-rivâye karşısındaki konumunu güçlü bir şekilde ortaya koyduktan sonra, zâhiru'r-rivâyeye tercih edilecek olan örfün genel veya özel olmasında belli bir farklılığın olup olmadığını ele alır. Soru cevap şeklinde irdelenecek olan bu noktaya ise şöyle bir giriş yapar: “Müftünün örfе uyması gereken durumlarda zâhiru'r-rivâye kitaplarında yer alan açık görüşlere muhalif olsa dahi, örfün şer’i nassa muhalif olduğu durumdaki gibi genel örf ile özel örf arasında bir fark var mıdır?” Yöneltilen bu sorunun cevabında İbn Âbidîn: “Derim ki; burada o ikisi arasında bir nokta dışında fark yoktur. Genel örf ile genel hüküm sabit olur. Özel örf ile özel hüküm sabit olur. Bunun özeti şudur: Örfî hüküm, onu örf olarak kabul edenler üzerine âmm

<sup>284</sup> Bu ifadeyle kast; *Neşru'l-urf fi binâi ba'di'l-ahkâmi ale'l-urf* risalesidir.

<sup>285</sup> Müteannit: İnatçı.

<sup>286</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 128.

veya hâs olarak sabit olur. Genel örf, her yerde geçerlidir ve hükmü de sair belde sabittir. Özel hüküm ise tek bir belde geçerlidir ve hükmü de sadece bu belde sabittir.”<sup>287</sup> İbn Âbidîn bu düşünceyi, allâme Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin *el-Eşbâh* üzerine yaptığı haşiyesinden desteklemeye çalışır. Yapmış olduğu alıntıda Hamevî şöyle demektedir: “Umum hüküm örfle sabit olmaz, sözünün mefhumundan özel hükmün özel örf ile sabit olacağı anlaşılır.”<sup>288</sup> Hallaq ise İbn Âbidîn'in bu gayretini şöyle değerlendirmektedir: “Hamevî, İbn Nüceym'in bir yerel örf asla evrensel bir hukukî norm üretemez, ifadesinden bir yerel örf, özel bir hukukî norma sebep olabilir, sonucunun çıkarılabileceğini ifade eder. Açıktır ki, bu çıkarımı destekleyen mantikî bir zorunluluk yoktur. Fakat İbn Âbidîn, Hamevî'nin çıkarımını seve seve ve sorgusuz sualsiz onaylamaktadır. Yerel örfün mezhep otoriter öğretisine karşı hâkimiyetini meşrulaştırıran prensipler, aynı zamanda devamlı olarak bir yerel örfün yerini, aynı düzeyde bir güçle, diğerinin almasını da meşrulaştırırlar. Sürekli değişimin meşrulaştırılması, İbn Âbidîn'in sonraki hukukçuların karşılaştığı aynı örflerle kurucu üstatlar karşı karşıya gelselerdi, onların da aynı hukukî görüşleri ortaya koyacağına duyduğu derin inanca dayanır. Bu, İbn Âbidîn'in neredeyse hukukî bir genel ilke olarak geliştirdiği ana prensiplerden biridir.”<sup>289</sup> Hallaq, İbn Âbidîn'in alıntıladığı bu pasajları kendi düşüncesini desteklemesine dair derlediği görüşler olarak görmekte ve bunların İbn Âbidîn'in kabul ettiği gibi zorunlu bir bilgi meydana getirmeyeceğini ifade etmektedir.

İbn Âbidîn özel örfün zâhiru'r-rivâye karşısındaki tesir gücünün genel örf kadar güçlü olmasa da, hâkim olduğu bölge itibariyle özel bir hüküm meydana getireceğini savunmaktadır. Bu meseleye dair *el-Eşbâh*'tan örnekler sunan İbn Âbidîn, örneklerin sonunda özel örfün şer'î nas karşısındaki durumundan bahseder: “Mezhepte asıl olan özel örfle itibar edilmemesidir. Ancak bu şer'î nas ile çeliştiği durumlardadır. Bu durumda, genel örfün aksine onunla kıyas terk edilmez ve eser tahsis edilmez. Fakat özel örf, mezhep sahibinden nakledilen mezhebin açık kurallarıyla çelişirse zikrettiklerimiz ve bunların dışındaki fûru' konularda mütûn, şerh ve feteva sahiplerinin de kabul ettiği gibi muteberdir. Özel örf, genel örf gibi eski ve yeni örfü

---

<sup>287</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 131-132.

<sup>288</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 132.

<sup>289</sup> Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü”, 185.

içine alır.”<sup>290</sup> İbn Âbidîn özel örfün genel örf gibi nassı tahsis edemeyeceğini ve kıyasa tercih edilemeyeceğini ancak mezhep içindeki örf merkezli görüşlerde öncelikli olacağını ifade etmektedir.

İbn Âbidîn, örf ile ilgili görüşlerini genel hatlarıyla bu çizgi üzerinde sunmaya çalışmıştır. Örf, İslam hukukunun kaynakları arasında yer bulabilme kaygısıyla ortaya koyduğu bu düşünce, içinde bazı zorlukları barındırmaktadır. İbn Âbidîn’in karşı karşıya kaldığı asıl zorluğu ise Hallaq şu cümlelerle açıklamaktadır: “Asıl zorluk örfün gerekleri arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Çünkü tekil hukukî olaylar bütünü olarak örf oldukça başarılı bir şekilde hukuk ile birleştirilmiştir. Erken dönem hukukçuların çalışmalarında çok sayıda delili mevcut olan bir gerçekliktir bu. Fakat İbn Âbidîn’in yaptığı gibi örfü hukukî bir kaynak konumuna yükseltme çabasında, bu kaynağı sadece zâhiru’r-rivâye içerisine değil, aynı zamanda hem deliller hiyerarşisinin hem de hukukun teolojik desteğinin sürekliliğini sağlayan hukuk metodolojisi içerisine yerleştirmekte kendine özgü bir zorluk vardır ki İbn Âbidîn’in Hanefî mezhebinin hermenötik zorunluluklarına tamamen sadık olması ve aynı zamanda hukukî bir kaynak olarak örfü hararetli bir şekilde desteklemesi onu nevi şahsına münhasır bir hukukçu yapmaktadır.”<sup>291</sup>

Wael b. Hallaq’ın şu reel tespitiyle bu başlığı nihayete erdirmek istiyoruz: “İbn Âbidîn ile benzer kaygıları taşıyan öncülerden hiçbiri metodolojik olarak örfü formel bir konuma yükseltmeye çalışmamıştır ve şu da kesinlikle doğrudur ki; ondan sonra hiç kimse mezhep doktrininin otoriter hiyerarşisine tam bir bağlılık üzerinde ısrar etmemiştir. Nihayetinde İbn Âbidîn örfü resmi kaynakların sonuçlarını ortadan kaldırma yetkisine sahip bir hukuk kaynağı konumuna yükselten bir argüman geliştirmeyi başarmıştır.”<sup>292</sup>

### 3.5.2. Pratik Yansımalar

Bu bölümde, teorik bulgular başlığında zikredilen konuların sahadaki yansımalarını ele alarak, meseleyi bütünsellik içerisinde ortaya koymaya çalışacağız.

---

<sup>290</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 133.

<sup>291</sup> Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü”, s. 187.

<sup>292</sup> Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü”, s. 187.

İbn Âbidîn *Neşru'l-urf* risalesinde savunduğu her teorik bilginin ardından Hanefî mezhebine ait kaynaklardan konuyla ilgili pratik örnekler sunmaktadır. Biz de bu başlık altında İbn Âbidîn'in risalesinde vermiş olduğu örnekleri mümkün mertebe çalışmamızda ele almaya çalışacağız.

### 3.5.2.1. Örfün Nas Karşısındaki Durumuna Örnekler

İbn Âbidîn, örfün şer'î delil karşısındaki konumunu açıkladıktan sonra *Zahîretü'l-burhâniyye*'den şu örneği aktarır: “Dokumacıya üçte biri karşılığında dokuması için ipek verildiğinde Nusayr b. Yahya, Muhammed b. Seleme ve diğerleri gibi Belh hukukçuları da beldelerinin teamülüne dayanarak bu işlemi, giyimde caiz görmüşlerdir. Teamül, kendisiyle kıyasın terk ve eserin tahsis edildiği bir delildir. Bu icârenin elbise konusunda teamülden dolayı caiz olması kafizi't-tahhân<sup>293</sup> konusunda varid olan nassı tahsis manasındır. Çünkü nas, dokumacı hakkında değil kafizi't-tahhân hakkında varid olmuştur. Ancak dokumacı ona benzediğinden nas, delâlet yoluyla ona da gelmiş sayılır. Biz dokumacı konusunda bu nassın delâletiyle amel etmeyi bırakarak, sadece kafizi't-tahhân konusunda nas ile amel edersek bu, nassın tamamen terki değil, nassın tahsisidir. Teamül ile nassın tahsisi caizdir. Biliyorsun ki biz, teamül gereği istisnâya cevaz verdik. İstisnâ' da kişinin yanında bulunmayan bir şeyi satmasıdır. Bu da yasaklanmıştır. İstisnânın cevazı, insanın yanında olmayan şeyin satımını nehyetmek için gelen nassın teamülle tahsisidir. Bu ise, nassın esastan terki değildir. Çünkü biz istisnâ dışında nasla amel ederiz.”<sup>294</sup>

### 3.5.2.2. Örfün Kıyas Karşısındaki Durumuna Örnek

İbn Âbidîn, örfün nas karşısındaki durumuna dair örnekler verdikten sonra, örfün kıyas karşısındaki durumunu icâre örneği ile ele almış ve farklı kaynaklardan sunduğu örneklerin ardından ortaya çıkan sonucu şöyle özetlemiştir: “Borç verenin borç alandan kâr elde edebilmesi için uygulanan hile konusunda ulema, borç alanın

---

<sup>293</sup> Kafizi't-tahhân: “Hanefî fikhında meşhur bir mesele olup, bir kimsenin değirmenciye şu kadar ölçek almasını şart koşmasını ifade eder. Ücret, değirmencinin kendi emeğinin ürününden belirlendiği için cevazı tartışma konusu olmuştur. Bu Anadolu'da genelde yirmi ölçek buğdaydan bir ölçek buğday (un değil) almak suretiyle yapılırdı ve alınan buğdaya da “hak” denirdi.” (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 285)

<sup>294</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 116.

borç vereni her ay belirli ücret karşılığında korumak üzere ücretle tutması şeklindeki kiralamanın sahih olmadığını zikretmiştir. Çünkü kiralamanın meşru olması kıyasın hilafıdır. Kiralama, akit sırasında var olmayan menfaatin satımıdır. Bu, insanların genelinin ona ihtiyaç duymasından dolayı genel örfle caiz olmuştur. O selef ve halef tarafından örfleştirilmiştir. Bu yüzden kıyasın hilafına caiz görülmüştür.”<sup>295</sup> diyerek durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

### 3.5.2.3. Nassın Örf İle İletlendirilmesine Dair Örnekler

İbn Âbidîn, örfün nas ve kıyas karşısındaki genel durumunu açıklayıp örnekler sunduktan sonra, örf ile illetlenmiş olan hükmün örfün değişmesiyle değişeceği meselesine değinerek Ebû Yûsuf’un vermiş olduğu fetvaya değinir. Buna dair kendi zamanından örnek vererek; sultanın bastırmış olduğu sikkelerin oluşturduğu fikhî zorunluluktan bahseder. *Tarikât-ı Muhammediyye şerhi*’nde Seyyid Abdulgâni en-Nablûsî’nin: “Bu meseleyi Ebû Yûsuf’tan gelen rivayet üzerine dayandırmaya gerek yoktur. Çünkü sultanın sikkeleri olarak basılmış damgalanmış altın ve gümüşün akitler arasında miktarı bellidir. Sayının söylenmesi vezinden ıstılâhen kinayedir. Kesimden kaynaklanan eksiklik şer’î ölçünün altına girmeyecek kadar cüzidir.” ifadelerine karşılık İbn Âbidîn: “Bu altın ve gümüşün tartılmasında ihtilaf olmadığından dolayı onun zamanında geçerli olabilir. Fakat bizim dönemimizde altın ve gümüşün vezinleri farklılaştı. Bütün sultanlar sikkelerini kendinden önceki sultanın aynı neviden olan sikkelerinden daha hafif hale getiriyor. Ve bizim zamanımızın sultanı aynı neviden olan sikkeleri değiştirebiliyor. Ondaki öncekiler de böyleydi. Zira sultanların ilk dönemlerindeki sikkeler son dönemlerinkilerden ağır oluyor. Riyal veya altın aynı nevidendir. Onların vezni değiştiriliyor; fakat müteâkideyn bu farklılığı dikkate almıyor. İşçi ücretleri ve benzerleri de böyledir. Altın ve gümüş tartılan şeylerdir. Mesela bir kişi yirmi riyale bir şey satın aldığında Ebû Hanîfe ve Muhammed’in görüşüne göre vezinleri aynı olabilmesi için zikredilen riyallerin bastırıldığı yılın açıklanması gerekir. Kişi vezin bakımından farklılık arz eden Mahmudü’l-cihadî altınla, zamanımızdaki Adlî altını satın aldığında yine bunların darb senelerinin bilinmesi gerekir. Aynı şekilde Fransa riyalinin de bir nevi diğer bir neviden daha

---

<sup>295</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 118.

ağırdır. Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşüne göre bu zamanın insanların bey', borçlanma, sarf, havale, kefâlet, icâre, şirket, mudârebe ve sulh, nikâh, hulu' gibi akitlerin hepsi fasittir. Para karşılığı köle azat etme gibi işlemlerde belirlenen değerlerin de fasid olması gerekir. Yine malla yapılan dava, kaza, şehâdet ve benzeri diğer şer'î muameleler de fasittir."<sup>296</sup>

İbn Âbidîn bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Bu zamanın insanı böyle farklılıklara bakmaz. Bilakis onlardan her biri altın veya riyalle satın alır, kullanır ve sonra hafif veya ağır olanından öder. Aynı şekilde kira, dava ve benzerler de böyledir. Bu şekilde ağır olanından borçlanır ve bedelini hafif olandan öderler veya tam tersi. Borç veren de kıymeti değişmedikçe bunu kabul eder. Bu işlemde, kırat ve daha fazlası gibi şer'î ölçünün altına girebilecek bir farklılık olduğundan ribanın tahakkuk etmesi gerekirdi. Fakat açıktır ki günümüzde altında ölçü gumhtur. Çünkü sultanın onun için koyduğu ölçüden bir gumh eksik olan altını dikkate alıyorlar, fakat arttırıldığında muayyen bir altında olduğu gibi fazlalığı itibara almıyorlar. Bu zamanda o ikisinin görüşünün yukarıda zikrettiğim ve senin bildiğin büyük bir zorluk meydana getirdiği gizli değildir. Bu örf âlim-cahil, sâlih-talih akıllarda yerleşmiştir. Öyleyse bu asrın ehlini fâsık kabul etmek gerekir. Bunun için fetvanın Ebû Yûsuf'un bu rivayeti üzerine olmasından başka çare yoktur."<sup>297</sup>

İbn Âbidîn, zorunlu olarak Ebû Yûsuf'un fetvasıyla kendi döneminin örfüne itibar edileceğini söylemektedir. Aksi takdirde insanların çoğunun günahkâr olacağını ileri sürmektedir. İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un keylî ve veznî olarak belirlenen malların Peygamberin dönemindeki teamülden dolayı o şekilde olduğunu, aksi takdirde ebediyen veznî ve keylî olmadığını, dolayısıyla bir toplumda keylî mallar veznî, veznî olan mallar da keylî olduğu takdirde hüküm de buna uygun olur, görüşü onun için güçlü bir argümandır. Her ne kadar bu görüş mezhep içerisinde zayıf kalmış olsa da İbn Âbidîn zaruret gereği zayıf görüşle amel edileceğini ileri sürerek bir çıkış yolu bulabilmiştir.

---

<sup>296</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 119.

<sup>297</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 119, 120.



#### 3.5.2.4. Örfün Zâhiru'r-Rivâye Karşısındaki Durumuna Örnekler

İbn Âbidîn, bu konunun ardından örfün zâhiru'r-rivâye karşısındaki duruma değinir. Ona dair açıklamaların ardından birçok örnek sunarak kendi düşüncesini güçlendirmeye çalışmıştır. Bu örnekleri burada zikrederek İbn Âbidîn'in örfün zâhiru'r-rivâye karşısındaki görüşünün daha iyi anlaşılmasını istiyoruz.

##### 3.5.2.4.1. Kur'an Öğretimi, İmamlık ve Müezzinlik İçin Alınan Ücretin Durumu

Sonraki dönem din âlimlerinin Kur'an öğretme ve benzeri konularda ücret alınmasına dair, İslam'ın ilk dönemlerinde verilen muallimin atıyyesinin kesilmesi nedeniyle cevaz verdikleri fetvaları bu kabildendir. Çünkü öğreticiler talim işiyle ücretsiz olarak meşgul olsalar, bu kendinin ve ailesinin zor duruma düşmesine sebep olurdu ve eğer zanaat ve meslek yoluyla para kazanmakla meşgul olsaydı, bu durum din ve Kur'an'ın zarar görmesine sebebiyet verirdi. Bundan dolayı Kur'an talimi için ücret alınmasına fetva vermişlerdir. Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in oruç, namaz, hac ve Kur'an okuma ve benzeri taat konularında ücret isteme ve ücret almanın caiz olmadığı hususundaki ittifaklarına muhalif olmasına rağmen imamet ve müezzinlik için ücret alınması da böyledir.<sup>298</sup> Değişen sosyolojik durum, içinde barındırdığı zaruret sebebiyle, toplumda kabul gören meşru bir âdetin dinen de kabul gördüğüne dair bir örnek olarak sunulmaktadır.

##### 3.5.2.4.2. Şahitlik Yapacak Kişinin Âdil Olup Olmadığının Araştırılması

İmameynin şهادette zahir adaletle yetinilemeyeceği görüşü de bu kabildendir. Yani kişinin toplumda âdil olarak bilinmesini yeterli görmeyerek o kişi hakkında gizli bir araştırmanın da yapılmasını gerekli görmüşlerdir. Hallbuki bu görüş, Ebû Hanife'nin kendi zamanındaki adaletin yaygın olduğu hal üzerine bina ettiği açık görüşe muhaliftir. Ancak Ebû Hanife, Rasulullah'ın (s.a.v) hayırla andığı bir zamanda yaşadı. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise yalanın yaygınlaştığı bir zamanı idrak

---

<sup>298</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 125.

ettiler. Ulema, bu ihtilafın delil ve burhanın değişmesinden değil, zaman ve devrin değişmesinden kaynaklanan bir ihtilaf olduğu görüşündedir.<sup>299</sup>

#### **3.5.2.4.3. Sultan Dışındakilerin İkrahinin Geçerli Olması**

Sonraki dönemlerde Ebû Hanife'nin kendi zamanının durumu üzerine bina ettiği "Sultan dışındakilerin zorlaması geçerli değildir" görüşüne muhalif olmakla birlikte sultan dışındaki birinin zorlamasının geçerli olacağı görüşü de örfün zâhiru'r-rivâye karşısında tercih edilmesine örnek olarak gösterilmiştir. Daha sonra bozulmanın artmasıyla sultan dışındakilerin de zorlaması gerçekleşir oldu. Buna binaen İmam Muhammed bu görüşü benimsemiş ve müteahhirun da buna göre fetva vermiştir.<sup>300</sup>

#### **3.5.2.4.4. Kişinin Hanımını Bulduğu Şehirden Götürmesinin Yasaklanması**

Zamanın bozulmasından dolayı kocanın mehr-i müecceli vermiş olsa dahi eşini bulunduğu şehirden götürmesinin yasaklanmasına dair verilen fetvalar da bu kabildendir. Yine zâhiru'r-rivayeye aykırı olmakla beraber, eşini boşamaya yemin ettikten sonra istisnada bulunduğunu söyleyenin sözünün delil olmadıkça kabul edilmemesi de bu kabildendir.<sup>301</sup>

#### **3.5.2.4.5. Cinsel İlişkiye Giren Kadının Mehrini Almadığını İddia Etmesi**

Kendisiyle cinsel ilişkiye girildikten sonra mehirden peşin olarak şart koşulanı almadığını iddia eden kadının iddiasının doğru kabul edilmemesi de bu kabildendir. Halbuki kadın kabzı inkar konumundadır. Oysa mezhebin kuralı "söz inkâr edenindir" şeklindedir. Ancak genelde kadın, mehri kabz etmeden önce kendini teslim etmez.<sup>302</sup> Zamanın bozulmasından dolayı kadının bu hakkı kötüye kullanma durumu söz konusu olunca mezhebin kabul ettiği görüşün aksine yeni bir görüş tercih edilmiştir.

---

<sup>299</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 126.

<sup>300</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 126.

<sup>301</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 126.

<sup>302</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 126.

#### 3.5.2.4.6. Miktarı Belirtilmeyen Suyun Kullanımı ve Hamamda Kalma Süresi

Aynı şekilde suyun miktarını belirtmeden sucudan su içmek, suyun miktarını ve kalma süresini belirtmeden hamama girmek ve buna benzer zamanın ehlinin âdetlerinin ve hallerinin değişmesiyle hükmü değişen meseleler de bu kabildendir.<sup>303</sup>

#### 3.5.2.4.7. Örf Sebebiyle Zâhiru’r-Rivâyeye Aykırı Verilen Çeşitli Fetvalar

İbn Âbidîn, mezhep içerisinde örf ve zaruret sebebiyle zâhiru’r-rivâyeye aykırı verilen fetvaları sıraladıktan sonra müçtehidin bu tür değişime dair meseleleri çok iyi bilmesi gerektiğini söyleyerek bazı meseleleri başlıklar halinde zikreder: Değirmen ve oluk suları konularındaki ihtilaf meselesi gibi örfî durumların karinelere dayanarak verdikleri hükümler, arazinin etrafını çeviren ve sonra çit çeken kimsenin ona sahip olduğu hükmü, karı-kocanın ev eşyaları konusunda anlaşmazlığa düşmesi meselesi -ki bu konuda karı ve kocanın her biri için uygun olan eşya üzerinde ve ayrıca kocanın diğerleri üzerinde de konuşması için söz hakkının verilmesi- define ve kâfirlerle savaşta öldürülenin namazı hususunda küfür ve İslam alametine göre hüküm verme, adam öldürme ve benzeri mesele ile itham edilen kimsenin emareler ortaya çıkmasıyla hapsedilmesi ve erkeğin düğün gecesini zifaf için kendisine gelen kadınla iki âdil kişinin karısı olduğuna dair şahitlik yapmış olmasa dahi cinsel ilişkide bulunmasına dair verdikleri cevaz, çocuk ve kölenin elinden hediye kabul etmeye dair verilen cevaz, misafirin ev sahibinin önüne koyduğu yemekten izinsiz yemesi gibi daha birçok mesele<sup>304</sup> müçtehit tarafından çok iyi bilinmesi gerekir. İbn Âbidîn toplumdaki kabullerin değişmesiyle birlikte zâhiru’r-rivâyeye içerisinde belirtilen hükümlerin de değişeceğini belirtmektedir.

#### 3.5.2.5. Özel Örf İle Oluşan Özel Hükümlere Örnekler

İbn Âbidîn, özel örfün zâhiru’r-rivâyeye karşısında özel hüküm meydana getireceğini savunmuş ve buna dair bazı örnekler sunmuştur. Bu örneklerden bazılarını sıralayacağız.

---

<sup>303</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 127.

<sup>304</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 127.

### 3.5.2.5.1. “Muhaddis” Lafzına Yüklenen Farklı Anlamlar

“Muhaddis” lafzının kullanımından hadis ıstılahlarını yani usulünü bilen kimsenin anlaşıldığı bir beldede vâkîf, muhaddis yetiştirilmek üzere medrese vakfederse orası *en-Nahbe*, *Muhtasaru İbn Salah* ve *el-Fiyyetü'l-Irakî* gibi hadis usulüne dair kitapların okutulduğu bir medrese olarak kullanılır. Fakat “muhaddis” lafzının kullanımından *Sahihu'l-Buhârî* ve *Sahihu'l-Müslim* gibi hadis metinlerinin bulunduğu hadis metinlerini bilen kimse anlaşılıyorsa medrese bunların okutulması için kullanılır.<sup>305</sup>

### 3.5.2.5.2. Farklı Talak Lafızlarının Kullanımı

İbn Âbidîn, Belh hukukçularının tercih ettiği şu durumu da örfün kabulüne örnek olarak gösterir: “Bütün helaller bana haramdır, lafzı konusunda İmam Muhammed, kendi örfüne dayanarak, niyet olmadıkça talak gerçekleşmez, demiştir. Fakat bizim beldemizdeki örfе göre talak gerçekleşir.” diyen Belh hukukçularının bu ifadesinin ardından İbn Âbidîn: “Bu durum bazı beldelerin örfüne ve meydana gelen yeni örfе itibar etme konusunda açık bir ifadedir.” demektedir.<sup>306</sup>

### 3.5.2.5.3. Satıcı ve Müşterinin Konuşmaksızın Vâdeli Alışveriş Gerçekleştirilmesi

İbn Âbidîn'in *el-Eşbâh*'tan naklettiği bir diğer örnekte: “Tüccar çarşıda ücret karşılığında bir şey satsa ödeme ve geciktirme ile ilgili bir açıklama da yapmamış olsa aralarında satıcının her cuma belli bir miktar alması alışılmış bir durum ise, mesele açıklama olmaksızın buna yorulur. Çünkü maruf olan şart koşulmuş gibidir.” Bunun üzerine İbn Âbidîn şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Şüphe yoktur ki bu, beldelerin çoğunda örf haline getirilmiş bir şey değildir. Mezhep kitaplarında; vâde şart koşulmadıkça ücret peşin alınır, kaidesi bulunmasına rağmen bu teamüle bu özel çarşı ehlinin örfünde itibar edilir.”<sup>307</sup> İbn Âbidîn özel örfün mezhep sahiplerinin görüşleriyle çeliştiği zamanda özel örfе -sadece o bölgede uygulanması şartıyla- itibar edileceğini ifade etmektedir.

<sup>305</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 132.

<sup>306</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 132.

<sup>307</sup> İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 133.

### 3.6. Değerlendirme

Evrensel bir din olan İslam'ın kendine özgü sistematığe sahip bir ekol içerisinde, kendine has sorun ve problemlerinin olduğu bir asra dair sunulan bu kesiti, hukuk sisteminin zarar görmemesi ve hakkın zayi olmaması kaygısını bariz olarak hissettirmektedir. İbn Âbidîn'in siyaset düşüncesinin güncellendiği, çalışma hayatının farklılaştığı, sosyolojik grupların çoğaldığı, hak mücadeleleri, sömürülen toplumların varlığı gibi daha önce eşine rastlanılmayan problemlerin temellerinin atıldığı bir döneme şahitlik etmesi, mezhep eksenli hukuk düşüncesi açısından önemlidir.

Mezhebin ilkelerine gösterdiği hassasiyetle birlikte devasa müktesebatın sunmuş olduğu geniş çerçeve sayesinde, ortaya koymuş olduğu farklı fikir ve önerileriyle İbn Âbidîn, kendine has bir hukuk adamıdır. Sonraki yakın dönemden itibaren mezhep hassasiyeti kaybedilmiş, farklı başlıklar altında, ancak değişimin ortak olduğu bir tema vurgulanmaya başlanmıştır. Bu vurgunun altında yatan asıl sebep ise mevcut birikimle meydana gelen problemlere karşı koyamamanın doğurmuş olduğu mağlubiyet duygusudur. Bu mağlubiyet duygusu, birikimin yetersizliğinden değil, onu işleyemeyip savunamamaktan kaynaklanan bir acziyetin ürünüdür.

Değişimin mayalandığı, Müslümanın özne değil nesne olduğu bu dönemde, İbn Âbidîn geleneğin güçlü bir savunucusudur. İbn Âbidîn, bu müdâfayı mezhebin kıyıda bıraktığı enstrümanlardan biri olan örf ile yapmaktadır. Örf, nas ve kıyas karşısında sağladığı konumla bir statü tanımaktadır. Bu sayede yerel renkler İslam hukukunun evrensel kimliğini pekiştirmede önemli bir araç olmaktadır. Ancak İbn Âbidîn'i kısıtlayan şey örfün nas karşısındaki durumu değil, mezhep sahiplerinin görüşleri karşısındaki konumu olmuştur. Nassın sınırlı oluşunun yanında mezhep büyüklerinin görüşlerinin çoğunlukta oluşu, mezhep işleyişinde bir zorluğu meydana getirmektedir. İbn Âbidîn, bu zorluğu ortadan kaldırmak adına giriştiği ilk faaliyet, yine mezhep içerisinde kalarak zayıf görüşlere iltifat etmektir. Bu çabanın ürünü olarak yeni dönemde eski bir düşünce gün yüzüne çıkartılarak problemler izale edilmiştir. İbn Âbidîn, bir yandan döneminin problemlerini çözümlerken diğer yandan mezhep içerisinde kalmayı başarabilmiştir. Bu gayret gelecek eleştirileri de bertaraf etmiştir. Hepsinden öte İbn Âbidîn'in örfü bir delil olarak normlar hiyerarşisine dâhil etme çabası, örfün gelişimine dair yapılmış büyük bir katkıdır.

## SONUÇ

İslam hukuku nevi şahsına münhasır bir hukuk sistemidir. İlahi iradeye dayalı nasların varlığı onu diğer hukuk sistemlerinden farklı kılmaktadır. Ancak bu naslar sınırlı bir özellik gösterirken, eşyanın tabiatı gereği, problemler sınırsız bir özellik göstermektedir. Buradan hareketle nasların ve temel prensiplerin ışığında içtihat faaliyetleri yürütülerek ortaya çıkan problemler giderilmeye çalışılmıştır. Tabii bu içtihat faaliyetleri salt akıl merkezli değil, aynı zamanda nas ve temel prensip eksenslidir. Böylelikle yapılan içtihatlarla bir nevi kapalı olan ilahi irade gün yüzüne çıkartılmış olmaktadır. İchtihat faaliyetlerinde dikkat çeken ilk husus müçtehidin kendi zaman-mekân bağlamında hareket ediyor olmasıdır. Müçtehit, olayları yorumlarken içinde bulunduğu coğrafya, kültür ve ikliminden bağımsız bir yorum faaliyetinde bulunamaz. Bu gerçekten hareketle müçtehit kendi döneminin kültür öğelerini, örf ve âdetlerini bilmesi gerekir. İslam hukuk müktesebatında bu gerçek hep vurgulanarak, müftü ve hâkimlerin fetva ve hükümlerinde yörenin örf ve âdetlerini dikkate alması gerektiği belirtilmiştir. Ancak dikkate alınacak olan bu örf ve âdetlerin doğrudan bir nassa muhalif olmayıp genel bir özellik arz ettiği takdirde sınırlı bir tahsis gücüne sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Çizilen çerçeveye örf tanınan bu alan, bazı hukukçuların gayretiyle örfün bir nazariye olarak deliller hiyerarşisinde kendisine statü edinmesini sağlamıştır. Çalışmamızda da öne çıkartılmaya çalışılan, bu hukukçuların gayreti olmuştur.

Bahse konu olan hukukçulardan ilki Şehâbeddin el-Karâfi'dir. Karâfi, Mâlikî mezhebine mensup olmakla beraber almış olduğu eğitim ve yaşamış olduğu dönem itibariyle mezhep taassubundan uzak bir hukukçudur. Fıkıh usulünde otorite bir kişi olan Karâfi, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl* adlı eserinde on dokuz tane şer'i delilin olduğundan bahsederken, örfü onuncu sırada saymaktadır. Ona çağdaş bir isim olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî tarafından *el-Mustasfa* adlı fûru fıkıh kitabında örfün yer bulmasından çok kısa bir süre sonra Karâfi'nin onu bir usul kitabında zikretmesi önemlidir. Çünkü örfün tanım olarak fûru fıkıh kitabında geçmesi onun tek başına kullanılacak bir delil olduğunu göstermez. Ancak örfün usul kitabında geçmesi belirli şartlar dâhilinde müstakil bir delil olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Bu durum örfün gelişimsel serüveni açısından bir sıçrama noktası olarak kabul edilebilir.

Karâfi örfü, haramı mübah, vâcibi metruk hale getirmemesi şartıyla delil olarak kabul etmektedir. Karâfi, bir mezhebe ait olması sebebiyle mezhebine ait içtihatlar karşısında doğrudan şer’i bir nas veya kıyas ile hüküm istinbatında bulunmak yerine zamanın değişmesi sebebiyle örfe dair noktaları tadil ederek hem problemi çözüme kavuşturmakta hem de mezhebindeki hiyerarşiyi muhafaza etmektedir. Bu durumun benzerine İbn Âbidîn’de de rastlamaktayız. Bu benzerlik bir mezhebe bağlı olmanın doğal sonucu olarak kabul edilebileceği gibi, Karâfi’nin İbn Âbidîn üzerindeki etkisi olarak da düşünülebilir. Diğer taraftan Karâfi, kendi ilim anlayışı ve bilgi birikimine aykırı düşen mezhep görüşleri karşısında, görüşünü ifade ettiği gibi yer yer bir başka mezhebin görüşlerini kendi mezhebinin görüşlerine tercih etmiştir.

Örfe kıymet veren isimlerden biri olan Karâfi’de diğerlerinden farklı olarak fiilî örf, tahsis ve takyide elverişli görülmemektedir. Karâfi’nin kendi mezhebinde de tepkiyle karşılanan bu görüşü, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn’de de kabul bulmamıştır. İbn Kayyim, örfe bu noktada geniş bir alan tanıırken, mezhep hiyerarşisinin ve sistematığının disiplinli bir savunucusu olan İbn Âbidîn ise mezhebinin bir görüşü olarak fiilî örfün de sözlü örf gibi tahsis ve takyide elverişli olduğunu kabul eder. Bu durum yorum ve anlayış farklılığıyla izah edilebileceği gibi örfün dönemsel gelişimi olarak da düşünülebilir.

Karâfi ile yakın bir dönemde yaşamış olan İbn Kayyim, aynı toplumsal kâosun bir nesnesi olması hasebiyle örfe dair hassas bir tutum geliştirmiştir. İbn Kayyim’ın bu hassasiyetini eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Onun bu tutumunda mezhep taassubundan uzak isimlerin ortaya koymuş oldukları tavrın etkisi büyüktür. İzzeddin b. Abdüsselâm, Şehâbeddin el-Karâfi, İbn Teymiyye gibi farklı mezheplerin müntesipleri olan bu isimlerin estirmiş oldukları rüzgârdan İbn Kayyim da nasibini almıştır. İbn Kayyim, örfün sözlü de olsa fiilî de olsa tahsis ve takyide elverişli olacağını kabul ederken, aynı zamanda genel örf gibi yerel örfün de delil olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

İbn Kayyim örfün etki alanını, vâcibi iptal, haramı ihlal çizgileri arasında sınırlamaktadır. Bu sınır her üç isim arasında ortak olarak kabul edilmiştir. Buradan anlaşılan şudur ki: Her ne kadar örfe aktif bir rol tanınsa da bu aktiflik bir sınıra tabidir. Bu sınır da açık ve sarîh olan nas ve icma ile tayin edilen alanın ihlal edilmemesidir. Bu çerçevenin, modern dönemdeki tarihselci anlayışın örfe yüklediği anlam karşısında

ne kadar önemli olduğu da anlaşılmaktadır. Aksi takdirde dinin sabitelerinin kalmayacağı, ilahi kaynaklı hukuk formunun salt beşeri bir hukuk formuna dönüşeceği endişesi kendisini içten içe hissettirecektir.

Hanefî mezhebinin güçlü bir savunucusu olan İbn Âbidîn ise, kendi döneminin sorun ve problemleri karşısında mezhebinin ilkeleri ekseninde aktif bir rol üstlenmiştir. Hanefî mezhebi, örf'e diğer mezheplerden daha fazla bir etki alanı tanımışken İbn Âbidîn'in bunu görmezden gelmesi düşünülemez bir durumdur. Bu alanı mezhep içerisindeki zayıf görüşlerle ve diğer mezhep müntesiplerinin görüşleriyle destekleyerek genişletme çabası güden İbn Âbidîn, örf'e güçlü bir konum tanımıştır.

Bu konumlandırma örf'e genel bir nas karşısında tahsis yetkisi tanırken, örfün kıyas karşısında da önceleneceğini ifade eder. Her ne kadar mezhep anlayışında sadece genel örfün tahsise elverişli olduğu ifade edilse de sahadaki zorunluluklar sebebiyle özel örfün de tahsis sebebi olacağı anlayışı kabul edilmiştir. Bu durum; genel örf genel hüküm oluştururken, özel örf özel hüküm oluşturur, ifadesiyle sembolize edilmiştir. Yine İbn Âbidîn, örf'e göre bina edilen zâhiru'r-rivâyeye karşı yeni örfün tercih edileceğini savunmuştur. Bu tezini de; mezhep sahibi bugün yaşasaydı o da hükmü buna göre verirdi, diyerek savunur. Çünkü müçtehit kendi zamanının örf ve âdetlerini göz önünde bulundurarak bir hükme varır. Dolayısıyla dönem ve anlayış değişince, ona bağlı olan hüküm de değişecektir. Yani bu değişim mezhebe bir başkaldırı değil, bilakis onun gereklerini yerine getirmektir. İbn Âbidîn, bunun delil ve burhan ihtilafı olmadığını zaman-mekân ihtilafı olduğunu ifade eder.

İbn Âbidîn'in nas, kıyas ve zâhiru'r-rivâyeye karşısında örf'e tanıdığı tahsis ve tercihin dışında, İmam Ebû Yûsuf'un vârid olan nassı örf ile illetlendirmesini, kendi döneminin zaruretlerine binaen kabul etmesi diğer bir dikkat çekici noktadır. İbn Âbidîn, bir fakih olarak üzerine düşen görevi yerine getirerek, insanları faiz günahından korumaya çalışmıştır. İnsanların alışkanlıklarını, âdetlerini değiştirmenin çok zor bir durum olduğunun farkında olan İbn Âbidîn, mezhep içerisinde itibar görmemiş olan bu görüşü, döneminin şartlarına binaen kabul etmiştir. Bir müçtehidin görüşünü örf ile illetlendirmenin ötesinde, nasla belirlenmiş bir hüküm örf ile illetlendirmek takdir edileceği üzere hassas bir konudur. Dolayısıyla hükmün illeti ile şâri'in kastı iyi tespit edilmelidir. Aksi takdirde dinin sabiteleri tehdit altına girmiş



olacaktır. İbn Âbidîn şartların gerektirdiklerine binaen, eleştirileri göze alıp gereken hassasiyeti göstererek bu özel alana girebilme cesaretini göstermiştir.

Netice olarak; Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn farklı dönem ve coğrafyalarda yaşamış olmakla beraber, örfе dair benzer bir ilgi ve eğilim göstermişlerdir. Yaşamış oldukları siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel buhranlar onları belli bir mecraya doğru sürüklemiştir. Örfün Karâfi'nin anlayışında yer bulup İbn Kayyim'de genişlemesi ve İbn Âbidîn'de zirveyi görmesi sosyolojik bir ihtiyacın neticesidir. Bu neticenin farklı mezhep ve zamanlarda ortak olarak kullanılması örfün objektif bir delil olarak görülmesinde büyük bir adım olmuştur. Bu adımın bu üç isimdeki serüvenini maddeleştirecek olursak:

1. Karâfi, kısa bir süre önce fıkıh kitaplarında tanımlanmaya başlayan örfü, usul kitabında bir delil olarak zikrederek ona önem atfetmiştir.

2. Karâfi, sözlü örfün nassı tahsis edebileceğini kabul etmiş; ancak fiilî örfün bundan mahrum kalacağını belirtmiştir.

3. Karâfi, örfün helali haram, haramı da helale çeviremeyeceğini söylemiştir.

4. Karâfi, mezhebinde örfе binaen yapılan içtihatların örfün değişmesi sebebiyle değişebileceğini kabul etmektedir.

5. İbn Kayyim da örfü şer'î bir kaynak olarak görür.

6. İbn Kayyim, genel örf-özel örf ayrımı yapmaksızın her iki örfün de hükümde etkili olabileceğini kabul ettiği gibi sözlü ve fiilî örfün de hükme konu olabileceğini belirtir. İbn Kayyim bu tutumuyla selefi olan Karâfi'den daha ileriye giderek örfе geniş bir alan tanımıştır.

7. İbn Kayyim de Karâfi gibi; örfün vâcibi iptal, haramı da ihlal etmemesi gerektiğini söylemektedir.

8. İbn Kayyim, bazı hükümlerin adamların adam olduğu zamanda geçerli olduğunu, ifade ederek bazı hadislerle amel edilemeyeceğini ima etmesi, örfü deliller hiyerarşisine taşımak adına atılmış önemli bir adımdır.

9. İbn Âbidîn, bahsi geçen selefleri gibi örfü şer'î bir delil olarak görmüş ve onun adına gayret göstermiştir.

10. İbn Âbidîn, genel örfün genel hüküm, özel örfün de özel hüküm oluşturacağını kabul etmiştir. Sözlü ve fiilî örfün genel nassı tahsis edeceğine, kıyasa

ve zâhiru'r-rivâyeye tercih edileceğine inanmaktadır. İbn Âbidîn ve İbn Kayyim, bu konuda Karâfi'den daha ileri bir noktadadır.

11. İbn Âbidîn, nassın örf ile illetlenebileceğine dair İmam Ebû Yûsuf'un fetvasını bir zarurete binaen kabul etmesi örf'e olan inancının boyutunu göstermektedir.



## BİBLİYOGRAFYA

**Akıncı**, Hüseyin, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı, Eserleri ve İctihat Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2016.

**Apaydın**, Hacı Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109-123.

\_\_\_\_\_, "Karâfi", *DİA*, XXIV, 394-401.

**Arslan**, Emine, *Karâfi'nin el-İhkâm Adlı Eseri Çerçevesinde Fetva-Kaza Mukayesesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

**Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.

**Bardakoğlu**, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-21.

**Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kamusu*, Serdar Yayınevi, I-VIII, İstanbul, ty.

**Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1981.

**Cîdî**, Ömer, *el-Urf ve'l-amel fi mezhebi'l-Mâlikî*, Matbaatu'l-Fâdile, Mağrib, 1982.

**Cürcânî**, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1992.

**Dönmez**, İbrahim Kâfi, "İslam Hukukunda Müçtehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, Sayı 4, 1986, 1-51.

**Ebû Dâvûd**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, es-Sünen, I-V, İstanbul, 1981.

**Ebû Sünne**, Ahmed Fehmi, *el-Urf ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ*, Matbaatu'l-Ezher, Kâhire, 1947.

**Erdoğan, Mehmet**, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

\_\_\_\_\_, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.

**Farûkî, Muhammed Y.**, “Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örf”, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, 1994.

**Güriz, Adnan**, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016.

**Gürkan, Menderes**, *Karâfi'nin Fıkıh Usulü Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.

**Gürkan, Ülker**, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2017.

**Hallaq, Wael**, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn, (Çev. Ömer Faruk Ocağolu), *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sakarya, Sayı 3, 2005, 159-189.

**Heyet, Mevsûatü'l-fikhiyye**, Dâru's-suffe, Küveyt, I-LI, 1994.

**Hira, Ayhan**, “İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti Ukûdi resmi'l-müfti ve Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâmi ale'l-urf Adlı Risalesi Bağlamında)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, Sayı 1, 2011, 351-375.

**Işıқтаç, Yasemin**, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991.

**İbn Abdurraûf, Luey**, *Udûlu'l-Hanefiyyeti ani'l-futya bi zâhiri'r-rivâyeti*, Dâru'l-feth Yayınevi, 2014.

**İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî**, *Mecmûatu resâili İbn Âbidîn*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arâbî, I-II, ty.

**İbn Âşûr, Muhammed Tâhir**, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Çev. Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013.

**İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed**, *el-Müsned*, Beyrut, 1999.

**İbn Kayyim**, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, (Thk. Ebû Ömer Ahmed) Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 2014.

\_\_\_\_\_, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, I-VI, Beyrut, 2014.

**İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sünen* (Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

**İzmirli**, İsmail Hakkı, "Örfün İslam Hukukundaki Yeri" (Sadeleştiren: Osman Şahin), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, 2005, s. 207-216.

**Karâfi**, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl fi ihtisâri'l-mahsûl fi'l-usul*, (Thk. Nâci es-Süveyde), Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 2011.

\_\_\_\_\_, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk ve meahu idrâru's-şurûk alâ envâi'l-furûk*, (Thk. Halil Mensur), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, I-IV, Beyrut, 2009,

\_\_\_\_\_, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetevâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, (Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-beşeri'l-İslâmiyye, Halep, 1967.

**Karaman**, Hayreddin, "Âdet", *DİA*, I, 369-373.

**Kıyıcı**, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Âdet*, İşaret Yayınevi, İstanbul, 1990.

**Miras**, Kâmil, *Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, Ankara 1984.

**Müslim**, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Câmiu's-Sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

**Ocakoğlu**, Ömer Faruk, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in Örf Risalesi Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2004.

**Okur,** Kâşif Hamdi, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Hareketlerinin Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar”, *Din Kültür ve Çağdaşlık 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

**Özel,** Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.

\_\_\_\_\_, “İbn Âbidîn”, *DİA*, XIX, 292-293.

**Pala,** İhsan, “Ahmet Fehmi Ebû Sünne ve el-Urf ve'l-âde fi Ra'yi'l-fukahâ Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 2005, 665-679.

**Pîrîzâde,** İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed el-Hanefî, *Umdetu zeveyi'l-basâir lihalli'l-mühimmâti'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir*, (Thk. Saffet Köse ve İlyas Kaplan), Mektebetü'l-irşâd, İstanbul, 2016.

**Şaban,** Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İ. Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.

**Şeker,** Mehmet, “Fâtimîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırmaları Dergisi*, Ankara, Sayı 82, 2017,

**Şener,** Mehmet, *İslam Hukukunda Örf*, Öğrenci Basımevi, İzmir, 1987.

**Şenocak,** İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2011.

**Varakî,** Suud b. Abdullah, *el-Urf ve tatbîkâtuhu'l-muâsira*, (<http://elibrary.medi.u.edu.my/books>).

**Yaran,** Rahmi, “Karâfi'den Şâtîbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, sayı 45, 2013, s. 8-9.

**Yavuz,** Yusuf Şevki, “İbn Kayyim el-Cevziyye” *DİA*, XX, 123-127.

**Yıldız**, Kemal, “Zâhir-Bâtın Dayanışması: Mutasavvıf Mevlânâ Hâlid İle Fakih İbn Âbidîn Örneği, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, Sayı 15, 2005, 123-136.

**Yiğit**, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 90-97.

**Zeydan**, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli 'l-fikh*, Müessesetü'r-risâleti'n-nâşirîn, Dımaşk, 2015.

**Zuhaylî**, Vehbe, *Usûlü 'l-fikhi 'l-İslamiyye*, Dâru'l-fikr, Dımaşk, I-III, 1986.

**Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiu 's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, I-IV, İstanbul, 1992.

# ÖZGEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı:** Adem PINAR

**Doğum Tarihi / Yeri:** 28.10.1993 / Manisa

## EĞİTİM DURUMU

**İlköğretim:** Duğrallar İlköğretim Okulu / İzmir / 2007

**Lise:** Naci Şensoy Anadolu Lisesi / İzmir / 2011

**Üniversite:** Celal Bayar Üniversitesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü /Manisa/2015

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Elazığ / 2017

**Yüksek Lisans:** İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Ana Bilim Dalı