

tir (Şeyh Müfîd, s. 361-362; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in*, s. 236; Ca'fer es-Sühbânî, II, 863-865). İhbât taraftarlarınınca yapılan istidlâllerde bazı yanlışların bulunduğunu belirtilmiştir. Meselâ itaatle mâsiyetin eşit olması halinde müslümanın amellerine karşılık vermenin imkânsız olduğu ileri sürülmektedir. Halbuki bu durumda itaat dikkate alınabilir, çünkü yapılan bir itaate karşılık on sevabın, mâsiyete mukabil ise bir günahın verileceği naslarda bildirilmiştir. Şu halde iyi ve kötü amellerin eşit olması durumunda sevap tarafının dikkate alınacağını söylemek mümkündür (Neseî, II, 787; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 449). Ayrıca mâsiyete terettüp edecek olan azap tevhid inancını ve onun sevabını yok etmez, çünkü tevhidin sevabı fısık terketmenin sevabından büyüktür. Bu da bir kebîre işleyenin bütün itaatlerinin yok olacağını iddia eden ihbât anlayışını geçersiz kılar (İbn Fûrek, s. 159-160, 172-173). 3. Küfrün bütün iyi amelleri, itaatlerin de mâsiyetleri sileceğinde şüphe yoktur. Küfür dışında büyük günah olan mâsiyetler ise imanı ortadan kaldırmamakla birlikte bazı itaatlerin sevabını yok edebilir. İbn Teymiyye ile onun izinden giden bazı Selefiyye âlimleri bu görüştedir. Başlıca delillerinden biri, naslarda zina edenlere uygulanacak ceza beyan edildiği halde onların kâfir oldukları belirtilmemiştir. Yine naslarda, sadaka verilen kişiye eziyet etmenin ve yapılan iyiliği başına kakmanın sadakaya ait sevabı geçersiz kıldığı, büyük günah işlemenin de amelleri boşa çıkardığının bildirilmesi (el-Bakara 2/264; Muhammed 47/33), bazı mâsiyetlerin bazı itaatleri geçersiz kılacağına delil teşkil eder. Mâsiyetler bütün itaatlere ait sevabı yok etseydi âhirette amellerin tartışılmasına gerek kalmazdı. Öte yandan farz ve vâcib olan ibadetlere ait rûkûnlerden birini terketmek ibadeti bütünyle geçersiz kılmaz, sadece eksik hale getirir (İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, X, 638-639; *Minhâcû's-sünne*, V, 296-298). 4. İhbât ve tekfir konuları hem dünya ve âhiret açısından hem de büyük ve küçük günah bakımından farklılık arzeder. Tekfirle, sadece farzları yerine getirmenin büyük günahları örtmesi kastedilirse bu anlamda bir tekfirden söz edilemez. Fakat ihbât ve tekfirle, âhirette sevaplarla büyük günahların tartışılıp büyük günahların sevaplar karşılığında silinmesi ve sonunda günah miktarınca sevapların azalıp tükenmesi kastedilirse bu doğrudur. Ayrıca bir büyük günahın

hangi itaat karşılığında silineceği bilinmez. Küçük zannedilen bir iyilik âhirette büyük bir günahı yok edebilir. Küçük günahlara gelince bunlar yapılan itaatlerle dünyada silinir. Samimi bir tövbe de hem küçük hem büyük günahları yok eder. İbn Receb ve Seffârî'nin gibi bazı Selefi-Hanbelî âlimleri bu görüşte olup daha çok hadislerle ve ashâpla tâbiinden nakledilen rivayetlere dayanmışlardır (Seffârî'nî, I, 377-379).

İhbât ve tekfir konularında tartışmaların daha çok ihbât üzerinde yoğunlaştığı ve âlimlerin çoğunluğunun tekfiri benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. İlgili naslar dikkate alındığında ihbâtı mutlak anlamda reddetmenin mümkün olmadığı kabul edilmelidir. Zira inkâr ve şirkin yanı sıra Allah'ın indirdiği hükümleri hiçe saymak, insanları Allah yolundan alıkoymak, Hz. Peygamber'e saygısızlık göstermek, adaleti emredenleri öldürmek, âhireti inkâr etmek gibi inanç ve davranışların yapılan iyi amelleri yok ettiği Kur'an'da açıkça belirtilmiştir. Bunun dışında işlenen büyük günahların, iman dahil olmak üzere bütün itaatleri geçersiz kılıp sevaplarını yok ettiğini söylemek isabetli görünmemektedir. Ancak âhirette itaatlerle mâsiyetlerin tartışacağı ve kişinin ağır gelen amellerine göre muameleye tâbi tutulacağı unutulmamalıdır. Bu anlamda bir ihbâtın kabul edilmesi mümkündür. Fakat küfre düşmeyenlerin fâsik bile olsalar gerçekleştirdikleri itaatlerin karşılıksız kalmayıp mâsiyetlerinin cezasını çektikten sonra mükâfat göreceklерinde şüphe yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ihbât", "kfr" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "ihbât", "kfr" md.leri; *Müsned*, III, 137; IV, 180, 191, 360; Buhârî, "İmân", 36, "Menâkıb", 25, "Meğâzî", 38, "Diyât", 37; "Mevâkitû's-salât", 15; Müslim, "Bir", 137; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 164; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 337-338; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 157-160, 172-173; Şeyh Müfîd, *el-'Akîl fi' usûlî'd-dîn*, Beyrut 1412/1992, s. 361-362; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûlî'l-hamse*, s. 624-644; İbn Hazm, *el-Faṣl*, III, 220, 233; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktîşâd fî mâ yete'allak bi'l-'itîkâd*, Necef 1399/1979, s. 193-194, 205-206; a.mlf., *Temhîdû'l-üşûl fi' ilmi'l-keḷâm* (nşr. Abdülmuhsin ed-Dîn), Tahrân 1362 hş., s. 268-269; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 381-391; Neseî, *Tebşîratu'l-edile*, II, 787; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, s. 221-222, 230-240; a.mlf., *Muhaṣṣal*, Kahire, ts. (Külliyetü'l-Ezher), s. 236; a.mlf., *Mefâtiḥu'l-ğayb*, Beyrut 1410/1990, XIV, 29-30; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 294-

298; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, X, 638-639; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *el-Me'âlimü'd-diniyye fi'l-'akâ'idü'l-ilâhiyye*, Beyrut 1988, s. 111-112; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, İstanbul 1305, II, 232-233; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, s. 448-449; İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id fi taṣṣihî'l-'akâ'id*, Beyrut 1985, s. 123-125; Seffârî'nî, *Levâmi'u'l-enuvâri'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 377-379; Ca'fer es-Sühbânî, *el-İlahiyyât* (nşr. Hasan Muhammed Meklî el-Âmilî), Gadir 1410/1990, II, 862-874; Âişe Yûsuf el-Mennâî, *Uşûlû'l-'akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'atü'l-İmâmiyye*, Devha 1412/1992, s. 338-341.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İHDÂD

(الإحْدَاد)

Kocası ölen veya kesin boşamayla evliliği sona eren kadının belli bir süre bazı davranışlardan kaçınması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "menetmek, sınır koymak" mânasına gelen ihdâd (hidâd), fıkıhta ölüm veya kesin (bâin) boşama sebebiyle evliliği sona eren kadının evlenme yasağı bulunan iddet süresince yas tuttuğu izlenimini verecek şekilde üzüntüsünü dışa vurmasını, çevresinin yadırgayacağı şekilde memnun ve mutlu görünmekten sakınmasını ifade eder. Ancak kadının yas tutmasının hükmü, hangi durumlarda ve ne kadar süreyle yas tutacağı, bu esnada ne gibi davranışlardan kaçınacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî ve Zeydiyye mezhebi fakihleri ve eski görüşünde İmam Şâfiî ile bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel bunu gerekli görürken bir grup tâbiin fakihî, Mâlikîler, yeni görüşünde Şâfiî ve çoğunlukla Hanbelîler gerekli görmezler; bu sonuncular arasında ihdadı müstehap kabul edenler de vardır.

Kocası ölen kadının bir süre yas tutması hemen hemen bütün toplumlarda, özellikle de Sâmi gelenekte öteden beri bilinen bir âdet olup aynı zamanda kadından beklenen insanî ve ahlâkî bir ödev olarak da görülmüştür. İslâm öncesi Hicaz Arap toplumunda kocası ölen kadın bir yıl süreyle iddet bekler ve yas tutar, bu süre zarfında küçük bir odaya veya çadıra kapanıp en gösterişsiz elbiselerini giyer, koku sürünmez, saçlarını taramaz, bu suretle tam bir matem havasına girerdi. Bir yılın sonunda belli simgesel davranışlarla yas süresinin sona erdiğini ilân eder, normal hayata dönerdi. Boşanmış kadınların ise iddet beklemesi ve yas tutması gerekli görülmezdi (Buhârî, "Ta-

lâk", 46; Müslim, "Talâk", 58; Cevâd Ali, V, 557).

İslâm dininde doğum ve hayat kadar ölümün de tabii karşılanması ve ilâhî takdire rızâ gösterilmesi istenmiş, ölünün arkasından taşkınlık derecesinde bağırıp çağırmak, ağrıtmak ve uzun süreli yas tutmak yasaklanmıştır. Kocasını ölen kadının aşırılığa kaçmadan dört ay on günlük veya hamile ise doğuma kadarki iddet süresince üzüntüsünü belirtmesine imkân tanınmış, bu süre zarfında ölen kocasının hâtırasına saygısızlık sayılabilecek, onun yakınlarını incitebilecek veya yeni bir evlilik hazırlığı gibi algılanabilecek davranışlardan kaçınması istenmiştir. Böylece İslâm öncesi dönemin yas tutma âdeti hem içerik olarak mutedil bir çizgiye çekilmiş hem de yas süresi normalde üç güne, kocasını ölen kadınlar için de iddet süresine indirilmiştir. Kur'an'da kocalara hitaben, ölmeleri halinde geride bırakacakları eşlerinin bir yıl süreyle evlerinden çıkarılmaksızın geçimlerini sağlayacak bir malı vasiyet etmelerinin emredilmiş olması (el-Bakara 2/240), ilk bakışta Câhiliye döneminin bir yıllık iddet ve yas âdetine atıf gibi anlaşıldığından fakihler, bu âyetin daha sonra inen iddet ve miras âyetleriyle süre ve vasiyetin gerekliliği yönünden neshedildiğini söylemişlerdir (Cessâs, II, 118-119).

Kur'an'da, evliliği sona eren kadınların yeniden evlenebilmeleri için değişik durumlara göre beklemleri gereken iddet süresinden ve bu esnadaki bazı hak ve yükümlülüklerinden ayrıntılı olarak bahsedilirse de yas tutma konusuna temas edilmez (bk. İDDET). Bu konuda az sayıdaki hadislerde ise kocasını ölen kadının normal yas süresi olan üç günden sonra da iddet süresince yas tutabileceği, bu esnada sürme çekme, koku sürünme, ziynet takınma ve süslü elbiseler giyme gibi davranışlardan kaçınması gerektiği bildirilir (Şevkânî, VI, 328-335). Kocasını ölen bir kadının, iddet beklerken gözlerinin ağrımamasından endişe ederek sürme çekmesine izin vermesi için Hz. Peygamber'e başvurması üzerine Resûl-i Ekrem'in ona Câhiliye dönemindeki külfetli yas tutma âdetini tasvir etmesi ve İslâm'daki dört ay on günlük iddet süresini hatırlatması, bu konuda orta bir yolun benimsendiğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir (Buhârî, "Talâk", 47; Müslim, "Talâk", 60). Ancak bu açıklamaların, mevcut örfün süre kısıtlaması ve içerik tashihi ya-

pılarak devamına izin mi verdiği, yoksa kadın için dinî bir yükümlülük getirmeyi mi hedeflediği yeterince açık değildir. Esasen kocasını ölen kadının, iddet süresince kocasının ve sona eren evliliğin hâtırasına saygıyı ve kocasının yakınlarının hüznüne iştiraki ifade eden bir tutum ve davranış içinde olması, ayrıca bu dönemde yeni bir evlilik beklentisi izlenimini verecek tavırlardan kaçınması öncelikle ahlâkî ve insanî bir ödevdir. Hadislerde yer alan onay ve tavsiyenin bu tabii duruma vurgu şeklinde anlaşılması, diğer bir ifadeyle iddet süresince yas tutmayı emretmeye değil evlilik hazırlığı sayılabilecek davranışları önlemeye mâtuf bir düzenleme olarak görülmesi gerekir. Bununla birlikte fakihlerin, ihdâdı aynı zamanda dinî (şer'î) bir vecibe ve kocanın karısı üzerinde hakkı olarak tanıtmaları, bazı boşama türleri sonrasında kadın için yas tutmayı gerekli görmeleri, biraz da onların öteden beri var olan bu geleneği İslâm sonrasında da korumak istemiş olmalarıyla açıklanabilir. Böyle olunca fıkıh kültüründeki ihdâd telakkisinde dönemin evlilik anlayışının, kadının erkek karşısındaki konumuyla ilgili gelenek ve kültürün baskın etkisi olmuştur. Bu anlayış sonucudur ki ihdâd, fıkıhta yas tutma içerikli şer'î bir hak ve vecibe olarak telakki edilmiş, terkedilmesi yönünde kocanın vasiyeti bulunsun bile kadının uhdesinden düşmeyen, kasten terkedilmesi günahı gerektiren bir davranış olarak nitelendirilmiştir.

Fıkıh literatüründe ihdâdla ilgili öncelikli tartışma bunun hangi durumlarda gerekli olduğu hususundadır. Zifaktan önce bile olsa kocası vefat eden ve bu sebeple iddet bekleyen müslüman kadının yas tutmasının gerektiğinde bütün fakihler görüş birliği içindedir. Delil olarak da Hz. Peygamber'in, Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadının kocasından başka bir ölü için üç günden fazla yas tutmasının helâl olmadığını, ancak kocası için dört ay on gün yas tutabileceğini, bu süre zarfında kadının neleri yapıp neleri yapamayacağını bildiren hadisi ve sahâbî sözlerinden, ayrıca kocasını ölen bir kadının iddeti içinde gözlerine sürme çekme isteğini Resûl-i Ekrem'in onaylamamış olmasından (Buhârî, "Talâk", 46-49; Müslim, "Talâk", 58-67; Ebû Dâvûd, "Talâk", 43; Şevkânî, VI, 328-332) hareket etmişlerdir. Ayrıca bu rivayetlerden bir kadının kocasından başka biri için üç günden fazla yas tutmasının câiz görülmediği, karısı

ölen veya karısından ayrılan koca için böyle bir yas tutma mecburiyetinin bulunmadığı, yas süresinin âzami dört ay on gün veya hamilelik müddeti olduğu da anlaşılmaktadır. Doktrinde hâkim görüş böyle olmakla birlikte Hasan-ı Basrî, Şa'bî gibi bazı tâbiî âlimleri, kocasını ölen kadın için öngörülen dört ay on günlük sürenin sadece evlenme yasağı için konulmuş olduğunu söylemiş ve bu kadının da diğerleri gibi üç gün yas tutmasını yeterli saymışlardır. Bu görüş sahipleri Hz. Peygamber'in, Ca'fer b. Ebû Tâlib'in şehid olması üzerinden üç gün geçince karısı Esmâ bint Umeyy'in yanına gidip ona artık yas tutmamasını söylediği şeklindeki rivayetten hareket ederler. Ancak bu rivayet cumhur tarafından zayıf bulunmuş veya zorlama te'villere tâbi tutularak daha kuvvetli görünen yukarıdaki rivayetler alınmıştır (Şevkânî, VI, 330, 333).

Dönülebilir (ric'î) talâkla boşanan kadının yas tutmasının gerekli olmadığı, aksine, tehlikeye giren evliliğin devamını sağlamak için ihdâdı terketmesinin uygun olacağı hususunda görüş birliği vardır. Esasen ric'î talâkı izleyen iddet esnasında evliliğin hükmen devam etmesi de ihdâda imkân vermemektedir.

İhdâd ile ilgili hükümlerin doğabilmesi için sahih bir evlilik akdinin bulunması gerekir; fâsîd nikâh sonrası kocanın ölümü halinde kadın için ihdâd yükümlülüğü doğmaz. Doktrinde hâkim görüş bu olmakla birlikte Mâlikîler'den Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Hanbelîler'den Kâdî Ebû Ya'lâ ile bazı Zeydiyye fakihleri bu durumdaki kadının iddet yükümlülüğünün ölçü alır, iddet gerekiyorsa ona tâbi olarak ihdâdı da gerekli görürler.

İhdâd esnasında kadın için hangi davranışın, ne tür giyim ve süslenmenin câiz olduğu konusunda fıkıh literatüründe görülen ayrıntılar, sahâbe ve tâbiînden aktarılan çeşitli görüşler, ziynet ve süslenme konusundaki örf ve değerlendirme farklılığından kaynaklanmaktadır (bu çeşitliliği yansıtmaya yönüyle bk. İbn Hazm, XI, 656-664). Konuyla ilgili hadislerde ihdâd süresi boyunca gözlere sürme çekme, boyanmış kumaş giyme, koku ve boya sürünmenin yasaklanmış olması, mevcut örf esas alınarak yapılmış örneklen-dirmeler şeklinde anlaşılmalıdır. İslâm döneminde bu konuda yapılan iyileştirmeler, ölünün diğer yakınları için yas tutmanın üç günle sınırlandırılması ve iddetle ilgili hükümler birlikte değerlendirildiğinde, ayrıca kocasının ölümü sebebiyle id-

det bekleyen kadınların ağır başlılıklarını koruyup yeni evlilik teşebbüsünde bulunmalarını emreden âyet de (el-Bakara 2/235) göz önüne alındığında, ihdâdda yas tutmaktan ziyade evlilik hazırlığı sayılabilecek tutum ve davranışlardan kaçınma yükümlülüğünün ağır bastığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Talâk", 46-49; Müslim, "Talâk", 58-67; Ebû Dâvûd, "Talâk", 43; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), II, 118-119; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Kahire 1390/1970, XI, 655-667; Şirâzî, *el-Mühezzeḥ*, II, 149-150; Kâsânî, *Bedâ'î*, III, 208-209; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Kahire 1389/1969, VIII, 154-159; Nevevî, *Rauḡatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 382-385; İbn Cüzey, *Kavâninü'l-ahkâmî's-şer'iyye*, Beyrut 1979, s. 263-264; Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc*, Beyrut 1404/1984, VII, 148-153; Şevkânî, *Neylül-evḡâr*, VI, 328-335; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr* (Kahire), III, 530-533; M. Yûsuf Mûsâ, *Ahkâmü'l-aḥvâlî's-şahşîyye*, Kahire 1378/1958, s. 355-356; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, V, 557; M. Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-üsrê fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 662-663; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikḥü'l-İslâmî*, Dimaşk 1404/1984, VII, 659-663; Bilmen, *Kamus*, II, 388-389; Mustafa el-Adevî, *Câmi'ü ahkâmî'n-nisâ*, [baskı yeri yok] 1415/1994 (Dârü's-sünne), II, 7-50; "İhdâd", *Mu.Fî*, III, 213-222; "İhdâd", *Mu.Fî*, II, 103-114.



MUSTAFA BAKIR

İHDAS

(الإحداث)

Bir nesneyi yokken
sonradan yaratmak anlamına gelen
ve kâinatın yaratılışını
ifade eden kelâm terimi
(bk. YARATMA).

İHFÂ

(الإخفاء)

Bir tecvid terimi.

Sözlükte "gizli olmak" anlamındaki ḥa-fâ' (ḥufye) kökünden türeyen ve "gizlemek, örtmek" mânasına gelen ihfâ, tecvid ilmindeki yaygın tanımıyla sâkin nûn veya tenvinî şeddeleme yapmadan, ancak gunne sesini de koruyarak izharla idgam arası bir sesle okumadır. Tenvin veya sâkin "nûn"dan sonra ن، د، ج، ت harflerinden birinin bulunması durumunda uygulanan bu ihfâ dil ihfâsı olup tenvin veya sâkin nûn okunurken dil "nûn"un zâtî mahrecinden ayrılarak gunne ile icrâ edilir: من شكر، أنزل gibi. Tenvinle sâ-

kin "nûn"un ihfâ harfleri denen bu harflerden önce gelmesi durumunda ihfâ edilmesine gerekçe olarak "nûn"un bu harflere idgam edilecek kadar yakın, izhar edilecek kadar uzak bulunmaması gösterilmiştir (Dâni, s. 117). Kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer el-Kârî hâ (خ) ve "gayn"ı da ihfâ harflerinden saymış, meselâ هل من خالق غير الله (Fâtir 35/3) âyetinde olduğu gibi bu tür yerlerde sâkin nûn ve tenvinî ihfâ ederek okumuştur. Sâkin "mîm"den sonra bâ harfi geldiğinde çoğunluk bu "mîm"i de ihfâ ederek (dudaklar tam bastırılmadan) okumuş ve buna dudak ihfâsı denmiştir: ربيهم يحجارة gibi (İbnü'l-Cezerî, I, 222).

İhfânın genel tanımı kapsamına girmemekle beraber hareketin ihfâsından da söz edilmiştir. Kur'an'ın bazı kelimelerindeki belli harflere ait hareketlerin tam olarak belirtilmeksizin okunmasından ibaret olan bu ihfâ için ihtilâs terimi de kullanılmıştır: يَتَقَه (Yûsuf 12/11) birinci "nûn"un hafif bir sesle ötreli olarak يَتَقَه (en-Nûr 24/52) ve يَرْحَهُ (ez-Zümer 39/7) kelimelerindeki "hâ"ların kesre ve zammelerinin hafifçe belirtilerek okunması bu çeşit ihfânın örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, "ḥfy" md.; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 267-269; Dâni, *et-Taḥdîd fi'l-itḡân ve't-tecvîd* (nşr. Gânim Kaddûrî el-Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 98, 102, 117; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 222; II, 22-23, 26-27; a.mlf., *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd* (nşr. Gânim Kaddûrî el-Hamed), Beyrut 1407/1986, s. 168-171; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâ't-tecvîd*, Bağdad 1406/1986, s. 446-453, 456-458.



ABDURRAHMAN ÇETİN

el-İHKÂM

(الإحكام)

İbn Hazm'ın

(ö. 456/1064)

fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm* olan eser müellifin diğer bazı kitaplarında *el-İhkâm li-uşûli'l-aḥkâm* şeklinde de geçer (*el-Muḥallâ*, I, 75; *Nübzetü'l-kâfiye*, s. 75; ayrıca bk. Zehebî, XVIII, 195). Zâhiri mezhebinin ikinci kurucusu ve teorisyeni kabul edilen İbn Hazm'ın genel anlamda fıkıh usulü alanına giren bu temel eseri, zâhirci düşüncenin ve literal anlamcılığın anlama ve icthad metodolojisine dair günümüze ulaşan ilk sistematik kitap olarak bilinmektedir. Şeriatın usul ve fûrû diye bölünemeyeceğini,

şeriatın tamamının usul olduğunu ileri sürmesi (*İhkâm*, VIII, 115) ve eserinde "fıkıh usulü" tabirini kullanmaması ilk bakışta İbn Hazm'ın amelî, itikadî ayırımı yapmaksızın bütün şer'î hükümlerin aynı metodolojiyle ortaya konulabileceği görüşünde olduğu izlenimini vermekle birlikte *el-İhkâm* bütünüyle fıkıh usulünün konularını içermektedir.

el-İhkâm'ın, *et-Taḥrîb li-ḥaddi'l-manṭıḡ* ve *el-Faṣl*'dan sonra yazıldığı ve İbn Hazm'ın olgunluk dönemi eseri olduğu bilinmekle birlikte hangi tarihte kaleme alındığı tam olarak belli değildir. Ancak Berberîler'in Kurtuba'da (Cordoba) yönetimi ele geçirmesi sırasındaki bir olaydan (III, 67) ve imamın gaybetinin üzerinden 170 yıl geçtiğinden bahsedilmesi (I, 13) gibi ipuçlarından hareketle *el-İhkâm*'ın 430 (1039) yılı civarında yazıldığı neticesine ulaşılabilir.

İbn Hazm'ın daha önce icmâ meselesine, eski fakihlerin görüşlerindeki çelişkilere, fıkıhın bütün konularına ilişkin kitaplar yazmış olması *el-İhkâm*'daki fikirlerinin teorik düzeyde kalmadığını, süzgeçten geçirme ve test etme çabasının sonucunda ortaya konulduğunu gösterir. Temel görüşlerinin bulunduğu üç önemli eserinin yazılış sırasını ve bunların içeriklerini kendisi şöyle açıklamaktadır: "*et-Taḥrîb*'de genel olarak istidlâl keyfiyeti, araştırılan her konuda hakkın bâtıldan ayırt edilmesine yarayan burhanın çeşitleri üzerinde durduk. Bu kitap hakkın alâmetlerini bilmek için bir asıl mesabesindedir. *el-Faṣl*'da ise insanların benimseydiği farklı din ve mezheplerin doğrusunu *et-Taḥrîb*'de esaslarını verdiğimiz burhanlarla açıkladık. Daha sonra *el-İhkâm*'ı yazdık ve bunda da bizi mükellef tuttuğu ibadet ve insanlar arasında hüküm verme gibi hususlarda Allah'ın müradını, yine *et-Taḥrîb*'de ortaya koyduğumuz burhanlarla açıklamayı amaçladık. Bu kitap, insanların dinî ahkâmın esasları konusundaki ihtilâflarını içermektedir" (*el-İhkâm*, I, 8).

İbn Hazm, *el-İhkâm*'da kendi metodolojisini oluşturmanın yanında daha ağırlıklı olarak kendi zamanına gelinceye kadar ortaya çıkmış, sistemleşmiş ve yayılmış olan diğer usulî yaklaşım ve görüşleri eleştirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple eserin büyük bir bölümü önceki ekollerin görüşlerinin tenkidine dairdir. Nitekim kitabın özeti mahiyetinde olan, muhaliflerin tenkidine fazla yer vermeden sadece kendi görüşlerini açıkladığı *en-Nübze-tü'l-kâfiye* adlı eseri *el-İhkâm*'ın yakla-