

VÂCİDİYE MEDRESESİ

dakileri tekrarladığı anlaşılmaktadır. Onarımlarda ilk şekli verilmeksizin yarım kat kotunda beton atılarak hava delikleri açılan bu kısımda güneye birbirleriyle bağlantılı iki hücre, kuzeye de daha geniş bir hücre eklenmiştir. Günümüzde bu kısımda müzenin idarî bölümleri bulunmaktadır.

Yapının kare şeklindeki avlusunun üstünü Türk üçgenleriyle geçilen çokgen kasnak üzerine oturan taştan bir kubbe örter. Kubbenin ortasında geniş bir açıklık vardır. Eski yayınlarda deprem sonucu yıkılan orijinal kubbenin yerinde ortası açıklıklı ahşap bir kubbenin bulunduğu belirtilirken orijinal örtünün yine üstü açıklıklı bir kubbe olabileceği ileri sürülmüş, araştırmacılar bir kısmı kasnak hizasındaki taşların sonlanmış görüntüsünden orijinalde bir kubbenin bulunmayabileceğine, bir kısmı da onarım sonrasında izlerin kaybolmasından bu konuda kesin bir tesbit yapmanın imkânsızlığına dikkat çekmiştir. Orta avlusunun güneyinde, zeminden üç basamaklı bir sekiyle yükseltilmiş beşik tonozla örtülü geniş bir sivri kemerle açılan ana eyvan yer alır. Eyvan cephesini çepeçevre bir sıra basit mukarnas kuşağı dolandır. Eyvanın güney duvarındaki altı üstlü iki pencerenin, onarımlar sırasında mevcut pencerelerin genişletilmesiyle bugünkü görünümünü aldığı anlaşılmıştır. Pencerelerin arasında ve eyvanın yan duvarlarında birer dikdörtgen niş görülür. Bazı yayınlarda bu kısmın namaz kılmak için yapılmış bir mekân ve güney duvarındaki nişin ana eyvanlarda bulunması gereken mihrap olduğu ileri sürülürken bazıların-

da buradaki nişlerin tamamının sonradan eklendiğine, başka bir incelemede ise yapıda civardaki yapılar gibi kible yönünde sapma olabileceğine ve onarım öncesi durumu hakkındaki bilgilerin yetersizliğine dikkat çekilerek mihrabın ana eyvandaki yeri konusunda kesin bir kaniya varılmadığı belirtilmiştir. Ana eyvanın sağında ve solundaki dikdörtgen mekânlar birer geniş kemerle kareye indirilerek pandantifli, üzeri açıklıklı birer kubbe ile örtülmüştür. Kışık dersane vazifesi gördüğü kabul edilen mekânlarda kubbelerin açıklıkları onarımda kiremit dam altına alınarak kapatılmıştır. Dışarıdan çok yalın, süslemesiz bir mimariye sahip yapıda duvarlar sağırdır, eyvan cephesinde iki sıralı pencereler dışında doğu duvarına yalnızca mazgal tipi dört adet pencere açılmıştır. Aynı tip pencerelerin bugün yıkık olan batı hücreleri tarafında da bulunması kuvvetle muhtemeldir. Yapıda güneyde iki pencerenin ortasında doğuda kuzeye, batıda ise güneye yakın kesimde dikdörtgen kesitli birer payanda vardır. Payandaların destek amacıyla onarım sırasında eklenmiş olması ihtimali üzerinde de durulmuştur.

Ana eyvanda, Yıldırım Bayezid zamanında ders veren ve 1434'te ölümünden sonra buraya gömülen Abdülvâcîd b. Mehmed'in sandukası bulunur. Bugün kesme taşla yenilenmiş sandukanın zamanında çini süslemeli olduğu bilinmektedir. 1940 yılına kadar varlığını koruyan bu kaplamadan geriye bugün müzede korunan bazı çiniler kalmıştır. Çinilerden ikisi altı köşeli yıldız formunda ve perdah tekniğinde, helezonlarla dolgulanmış bir zemin üzerinde rûmî ve palmetli kıvrık dal dekorludur, birinde ise bitkisel süslemenin tam ortasında bir kuş figürü seçilmektedir. Kalan örneklerden Keşan-İran Selçuklu imalâtı olduğu kabul edilen bu yıldız çinilerin arasında firûze tek renk sırlı, kırmızı hamurlu altıgen çinilerin kullanıldığı anlaşılmıştır. Firûze renginde altıgen çinilerin erken Osmanlı imalâtı, belki de XV. yüzyılda Kütahya'da üretildikleri düşünülmektedir. Çiniler bugün Çini Müzesi'ne dönüştürülen Kütahya'daki II. Yâkub Bey İmaret'i'nde sergilenmektedir. Yapının rasathâne olarak yapıldığının kanıtı avlusunun ve yan odaların üzerini örten kubbelerin açıklıklı oluşu, avlusunun ortasındaki kuyu ya da şadırvanın varlığı, geçmişte rasat aletlerinin konulduğu yerlerin tesbit edilmesi, Kütahya'da astronomiye dair ilginin eski bir gelenekten kaynaklandığı yönündeki görüşlerle yapıda İslâmî ilimler yanında astronomi derslerinin de okutulması ve burada

hocalık yapan Molla Abdülvâcîd'in astronomi konusunda eser vermesi gösterilmektedir. Müze deposu işleviyle bir süre harap durumda kullanılan yapı onarımından 1965'te arkeolojik, etnografik eserlerin ve çinilerin sergilendiği bir müze halinde ziyarete açılmış, 1999'daki son onarımından ardından yalnızca arkeolojik eserlerin teşhir edildiği Arkeoloji Müzesi'ne dönüştürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 10-11, 72-73, 212; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1972, II, 80-83; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", *Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan*, İstanbul 1981-82, s. 322-326; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 208; Şerare Yetkin, *Anadolu'da Türk Çini Sanatı'nın Gelişmesi*, İstanbul 1986, s. 141-142; A. Osman Uysal, *Germiyanoğulları Beyliği'nin Mimari Eserleri*, Ankara 2006, s. 211-218; Aydın Sayılı, "Vâcidiye Medresesi, Kütahya'da Bir Ortaçağ Türk Rasathanesi", *TTK Belleten*, XII/47 (1948), s. 655-666.



SELDA KALFAZADE

VÂCİP

(الواجب)

Varlığı zâtının gereği olan, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç bulunmayan anlamında bir terim (bk. HÜKÜM).

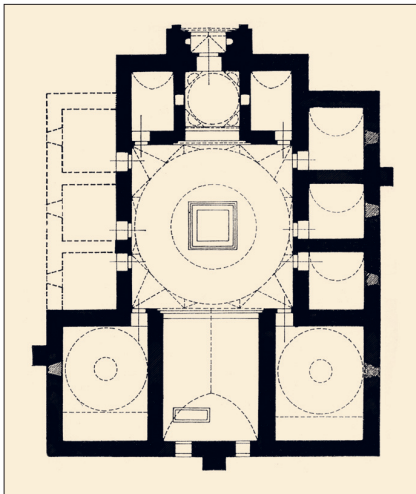
VÂCİP

(الواجب)

Farz ile eş anlamlı, Hanefiler'e göre delilinin zannî olması sebebiyle ondan bir derece aşağıda olan teklifi hüküm anlamında fıkah usulü terimi.

Sözlükte "düşen; meydana geldiği kesinlikle bilinen; sabit, bağlayıcı, gerekli" anlamlarındaki **vâcib** (*Lisânü'l-^sArab*, "vcb" md.) terim olarak "şâriin mükelleften yapmasını kesin ve bağlayıcı biçimde istediği fiil" demektir. Fakihlerin çoğunluğu bu terimi farz ile aynı mânada kullanırken Hanefiler, bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini gösteren delil kat'î ise bunu farz, zannî ise vâciple ifade ederler. Vâcibin sözlük anlamıyla terim anlamı arasındaki bağı göstermek için usul âlimleri, vücûbun özellikle "düşme ve gerekli olma" mânalarından hareketle değişik açıklamalar yapmışlardır (meselâ bk. Cessâs, III, 236; Debûsî, s. 77; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ,

Vâcidiye Medresesi'nin planı



I, 160; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 111). Fıkıh usulü terminolojisinde hüküm “mükellefin fiillerine ilişkin ilâhî hitap veya bu hitabın sonucu” şeklinde tanımlandığından şâriin bir fiilin yapılmasını kesin ve bağlayıcı biçimde istemesi “icâb”, bu talebin sonucu “vücûb”, icaba konu olan ve vücûb ile nitelenen fiil vâcip diye adlandırılır (bk. HÜKÛM). Kur’ân-ı Kerîm’de vâcip kelimesi geçmez, sadece bir âyette “vecebe” fiili “düşmek” anlamında kullanılmıştır (el-Hac 22/36). Hadislerde ise vücûb ve türevleri değişik sözlük anlamlarıyla (Wensinck, *el-Mu’cem*, “vcb” md.), vâcip kelimesi de dinen yapılması bağlayıcı biçimde istenen fiilleri belirtmek üzere (meselâ bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 33; “Şalât”, 208-209) kullanılmaktadır. Hadislerde, sahâbe sözlerinde ve ilk dönem âlimlerinin açıklamalarında farz ve vâcip hükümlerinin mektûb, mahtûm, lâzım ve aynı kökten türeyenler başta olmak üzere değişik kelime ve söz kalıplarıyla ifade edildiği, Hanefîler’ce kalemeye alınanlar dahil usul eserlerinde vücûb ve türevlerinin -farz-vâcip ayırımına özel vurgu gerektirmeyen durumlarda şer’an emredilen, yapılması kesin ve bağlayıcı biçimde istenen fiilleri ifade etmek için kullanıldığı görülür.

Mahiyeti ve Dereceleri. İlk usul müelliflerinden Cessâs dinî bildirim öncesi, eşyada yasaklığın mı serbestliğin mi temel kural olduğu konusunu incelerken mükellefin kastı olarak meydana gelen fiillerinin aklen mubah, vâcip ve mahzur (haram) şeklinde üç hükmü bulunduğunu belirttiğinden sonra vâcip için “mükellefin işlediğinde sevabı, terkettiğinde cezayı hak ettiği fiil” biçiminde bir tanım verir (*el-Fuşûl*, III, 247). Kelâmcıların yöntemiyle kaleme alınan usul eserlerinde yer alan vâcip tanımlarında talep konusu fiilin terkine ağırlık verilir. Bunları terkedenin ceza göreceği, terki halinde ceza verileceği bildirilen veya ceza görüleceğinden endişe edilen, terkedenin şer’an yerildiği ve kınandığı fiil şeklinde özetlemek mümkündür. Uhrevî cezanın hemen gerçekleşen bir sonuç olmaması, ayrıca Allah tarafından affedilme ihtimalinin bulunması sebebiyle tanımda ceza unsuruna yer verilmesi eleştirilmiştir (Gazzâlî, I, 65-66), özellikle müvessa’, muhayyer ve kifâi vâciblerin kapsam dışında kalabileceği düşüncesiyle bazı usulcüler tarafından tariflere değişik kayıtlar konmuş, bütün vâcip türlerini kapsaması açısından şu tanım daha çok benimsenmiştir: “Vâcip kasten mutlak biçimde terki halinde terkedenin şer’an kınandığı fiildir.” Kâdî Bâkîllânî bu

anlayışı yansıtmak üzere “bir şekilde terkedenin şer’an yerildiği ve kınandığı fiil” tarifinin daha uygun olacağını söylemiştir (*et-Takrîb ve’l-irşâd*, s. 293). Cessâs sonrası Hanefî usul eserlerinden *Takvîmü’l-edille*’de vâcibin mahiyetinden çok onu farzdan ayıran ölçüte vurgu yapan “gerekliliği haber-i vâhidle sabit ...” şeklinde bir tanıma yer verilir (Debûsî, s. 77; benzer bir durum Pezdevî’de görülür, *Kenzü’l-vüşûl*, II, 551). Serahsî ise önce “şer’an edâsi gerekli ve helâllik-haramlıkla ilgili -kaçınma talep edilen- hususlarda terkedilmesi gereken” şeklinde genel bir tanım verip gerek farz gerekse vâcibin gereklilik / bağlayıcılık içerdiğini belirtir ve bunların ayrıldıkları noktalara geçer (*el-Uşûl*, I, 111).

Şâfiî usulcülerine göre sünnetler arasında olduğu gibi vâcibler arasında da kuvvet derecelendirmesi yapılabilir. Terkedilmesi dinen daha çok kınanan vâcibler diğerlerinden daha önemli sayılır. Meselâ dinin rükünlerinden olan vâcibler diğerlerine göre daha kuvvetlidir. Mu’tezile usulcülerine göre vücûb hükmünün bu gruba giren fiillerin özündeki nitelik ile ilgili olması, yani hepsinin şer’an kesin ve bağlayıcı tarzda istenmiş olma özelliğinde birleşmesi sebebiyle bu ayırma karşı çıkarlar (Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, I, 184; *Mv.F*, XLII, 331). Hanefîler ise dinen yapılması bağlayıcı biçimde istenen fiiller arasında gereklilik derecesi bakımından yaptıkları ayırımı farz ve vâcip şeklinde iki ayrı terimle ifade etmişlerdir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin eserlerinde Hanefî usulünde bilindiği şekliyle farz-vâcip ayırımına açık biçimde rastlanmayıp farz ile vâcip kelimeleri aynı anlamda yaygın biçimde kullanılsa da birçok fikhî meselede dinen yapılması gerekli fiillerin derecelendirildiğini gösteren “evceb” (daha vâcip) ifadesine yer verildiği görülür. Meselâ farz namazın tilâvet secdesinden, namaz ve orucun hacdaki ceza kurbanından, teşrîk tekbirlerinin telbiyeden, vakit namazları, cuma namazı ve haccın bayram namazından daha çok vâcip olduğunun belirtilmesi, ardından netleşen terminolojiyle Hanefî mezhebinde farz şeklinde nitelenen durumlarda vâcip şeklinde nitelenenlerin mezhep imamları döneminden itibaren ayırt edilerek farklı sonuçlara tâbi tutulduğunu söylemeye imkân vermektedir (Boynukalın, s. 226, 228). Günümüze ulaşan kapsamlı ilk Hanefî usul eseri olan Cessâs’ın *el-Fuşûl*’ünde de vücûbun mertebelerinin bulunduğu, farzın icabın en üst mertebesinde ve vâcibin farzın altında yer al-

dığı, vitir ve bayram namazlarının farz değil vâcip olduğu belirtilmiş, vâcip kelimesinin kullanılabilirdiği bazı durumlarda farz kelimesinin kullanılmadığına dikkat çekilmiştir (I, 169; III, 236). Daha sonra Debûsî, Hanefî mezhebindeki farz-vâcip ayırımında esas alınan ölçütü açıklarken konunun Hanefî usulündeki nas üzerine ziyadenin nesih sayılması kuralıyla ilişkisine değinerek namaz, zekât, oruç, hac gibi vücûbu kat’î delille (kitap, mütevâtîr sünnet ve icmâ) sabit olanların mektûbe / farza (farz); umre, fitr sadakası, kurban gibi gerekliliği haber-i vâhidle sabit olanların vâcip diye adlandırıldığını söyler (*Takvîmü’l-edille*, s. 77). Ebû’l-Usr el-Pezdevî (*Kenzü’l-vüşûl*, II, 553-562) ve Şemsüleimme es-Serahsî de (*el-Uşûl*, I, 110-113) kesin bilgi (ilim, yakîn) gerektirip gerektirmeme ve şüphe içerip içermeme ifadelerine ağırlık vererek kat’î ve zannî delil ayırımını daha çok haber-i vâhid örnekleri üzerinden açıklar. Alâeddin es-Semerkindî farzı “vücûbu kesin delille sabit olan”, vâcibi “lüzumu yokluk şüphesi taşıyan delille sabit olan” şeklinde tanımlayıp birincisi için beş vakit namaz, ramazan orucu ve hac, ikincisi için vitir namazı, fitr sadakası ve kurban örneklerini zikretmekle birlikte ikincisi hakkında “sübûtu kıyasla ve haber-i vâhidle sabit olan” şeklinde farklı bir açıklamada yapar (*Mizânü’l-uşûl*, I, 128). Farz ile vâcibin diğer durumlar da aynı mânalarda kullanıldığı yerlerde bulduğu gibi Hanefî mezhebinde bu ayırma bağlanan özel sonuçlar da vardır (bk. FARZ).

Çeşitleri. Vâcip kavramı geniş anlamıyla şer’î emir ve yasaklara uyma gereğini ifade ettiğinden yapma yanında yapma şeklindeki davranışları da kapsar; buna göre haramdan sakınma da bir tür vâciptir. Dar anlamıyla ise vâcip yapılması istenenleri yerine getirmekle sınırlıdır. Bununla birlikte vâcibin konusu olan fiil kısmen veya tamamen kaçınma nitelikli davranışlardan meydana gelebilir. Meselâ oruç-bu ibadete niyet sonrasında tamamen, hac ve umre kısmen belirli davranışlardan kaçınmayı gerektiren görevlerdir. Ancak bu özellik genelde dinen yapılması istenenler grubuna dahil olduğundan “dinen yapılması tavsiye edilen” anlamındaki mendup hakkında da geçerlidir. Meselâ gerek vâcip (farz) gerekse mendup olan oruçlar aynı özelliği taşır. Öte yandan İslâmî literatürde dinî, ahlâkî ve hukukî görevleri belirtmek üzere umumiyetle vâcip kavramı kullanıldığı için fıkıh ve usul eserlerinde yer alan vâciple ilgili inceleme ve değer-

VÂCİP

lendirmelerin sırf ibadetlerle sınırlı olmadığına dikkat edilmelidir.

Fıkıh, fıkıh usulü, eşbâh ve nezâir, kavâid ve furûk eserlerinde vâcip değişik açılardan ayırıma tâbi tutulmuştur. Bazılarına ilk usul eserlerinden itibaren rastlanan (meselâ bk. Şâfiî, s. 360-369; Cessâs, II, 164, 166) ve kısmen farklı terimlerle ifade edilen bu ayırımlara göre vâcip belirli bir vakitte eda edilmesinin gerekli olup olmaması açısından “mutlak” ve “mukayyed”, miktarının belirli olup olmaması bakımından “muhadded” ve “gayr-i muhadded”, istenen fiilin bizâtihi belirlenmiş olup olmaması açısından “muayyen” ve “gayr-i muayyen” (muhayyer), ifa etmesi istenen kişi (mükellef) bakımından “aynî” ve “kifâî” kısımlarına ayrılır. 1. Mutlak-mukayyed. Kefâretler ve belli bir zaman belirlemeden yapılan nezirler birinci kısmın, vakit namazları ve vadesi belirli borç ikinci kısmın örneklerindedir. Şâriin edâsı için belli bir vakit tayin ettiği mukayyed vâcibi mükellef belirlenmiş vakti içinde tam olarak yerine getirirse edâ, vakti içinde eksik biçimde yerine getirip yine vakti içinde tam olarak tekrar ifa ederse iade, vakti geçtikten sonra yerine getirirse kazâ diye anılır. Mukayyed vâcibler, vâcibin edâsı bakımından tayin edilen vakit hem ona hem de o cinsten başka bir ibadete imkân verecek genişlikteyse geniş zamanlı (müvessa’), değilse dar zamanlı (mudayyak), bu açıdan bir yönüyle birincisine, diğer yönüyle ikincisine benziyorsa her ikisiyle benzeşen (zûş-şebeheyn) vâcip olarak adlandırılır. Beş vakit namaz birincinin, ramazan orucu ikincinin ve hac üçüncünün örnekleridir. Hac ibadeti, bunun için belirlenmiş zaman diliminde sadece bir hac yapılabilmesi açısından mudayyak vâcibe, hac ibadetiyle ilgili davranışların (menâsik) hac aylarının tamamını kapsamaması yönüyle müvessa’ vâcibe benzemektedir. 2. Muhadded-gayr-i muhadded. Farz namazlar, zekât ve satın alınan mala ödenecek bedel birinci, Allah yolunda infak, açları doyurma gibi görevler ikinci kısmın örneklerindedir. 3. Muayyen-gayr-i muayyen (muhayyer). Yapılacak iş seçeneksiz olarak belirlenmişse vâcip birinci kısma, seçenekli olarak belirlenmişse ikinci kısma girer. Meselâ yemin kefâretinde on fakiri doyurma veya on fakiri giydirme yahut bir köle âzat etme şeklinde üç seçenek belirlenmiş ve mükellefin bunlardan birini yerine getirmesi istenmiştir. 4. Aynî-kifâî. Mükelleflerin her biri tarafından yerine getirilmesi gereken vâcibler birinci, yerine getirilmesinden topluluğun sorumlu tutulduğu vâcibler ikinci

kısma girer. Cenaze namazı, yargı ve fetva görevi, belirli durumlarda şahitlik yapma kifâî vâcibe örnektir. Bazı fıkıh ve usul âlimlerince vâcip hakkında hemen yerine getirilmesinin gerekip gerekmemesi, zimmette sabit olup olmaması vb. açılardan da ayırımlar yapılmıştır (Mu.F, XLII, 334-335).

Bu ayırımlardan çıkarılabilecek başlıca sonuçlar şöylece özetlenebilir: 1. İslâm âlimleri, ister Allah hakkı ister kul haklarıyla ilgili olsun kişinin yerine getirmekle yükümlü tutulduğu görevlerin vakit ya da miktar bakımından belirli olup olmaması, seçenekler içerip içermemesi, bireye veya topluma yönelik olması gibi önem taşıyan yönlerine dikkat çekmişlerdir. Meselâ ilk ayırımıda mukayyed görevler açısından vaktin önemine, bu tür görevlerin belli zaman diliminde yerine getirilmesinin o davranışın değerli yahut vakti geçtikten sonra yerine getirilene nisbetle daha değerli sayılmasının ölçütü olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bazı tedavilerde hastanın ilâcı belirlenen süre içinde alması çok önemli olduğu gibi ruhun ihtiyaç duyduğu gıdayı sağlama, kişilik eğitimi verme, insanı ruhen olgunlaştırma amacı taşıyan ve şâri tarafından belirli süreler içinde yerine getirilmesi gerekli görülen ibadetlerin vakitlerine riayette titizlik gösterilmesi gerekli ve önemlidir. Böyle bir ibadet mazeretsiz kazâya bırakılıp daha sonra yerine getirilse de bu ancak borcun düşmesi bakımından bir anlam ifade eder; şâriin buyruğuna tam teslimiyet ve gözetilen amacın gerçekleşmesi bakımından değeri eksilmiş veya değerini yitirmiş olur. Bu durum kul hakkı çerçevesindeki görevler bakımından da geçerli olup alacaklı için belirlenen süre içinde borcun ödenmesi özel bir öneme sahiptir ve bu süre geçtikten sonra yapılan ödeme onun gözünde ya değerini kaybeder veya daha az değerli görülür. 2. Bu ayırımlarda yer alan gruplardan birinde mükellefe takdir hakkı tanınamazken diğerinde bazı hususların mükellefin tercih veya değerlendirmesine bırakılmıştır. Meselâ kişi mutlak vâcibi belirli bir süre içinde yerine getirmekle yükümlü olmadığı için zaman açısından bir takdir hakkına sahiptir. Bununla birlikte ömrün fânî oluşu gerçeğinden hareketle bu tür görevi de ilk fırsatta yerine getirmesi tavsiye edilmekte, kişinin gevşeklik gösterme ve ihmalkâr davranma eğilimlerine karşı irade mücadelesi verip kendini eğitmesi istenmektedir. Bu tesbitten hareketle şu sonuca varılabilir: İslâm’daki yükümlülükler düzeni bir taraftan zaman,

miktar vb. yönlerden sınırlı görevlerle sorumlu kılarak insanı görev disiplinine alıştırmakta, diğer taraftan bazı görevlerde takdir hakkı tanımak suretiyle onu iradesini en iyi biçimde kullanabilme mücadelesine yönlendirmekte, günden güne kendini eğitip geliştirmeye ve mükemmelleştirmeye çalışması için uygun bir ortam oluşturmaktadır. Çünkü bu durumlarda mükellef zâhiren serbest görünmekle birlikte neticede yine dinen yapılması gerekli bazı eylemleri gerçekleştirmekle yükümlüdür.

Gerek klasik eserlerde gerekse son zamanlarda yapılan yayınlarda aynî-kifâî vâcip ayırımı üzerinde özellikle durulmuş, aralarında mahiyet farkının bulunup bulunmadığı, birinin diğerinden üstün olup olmadığı, kifâî vâcifte hitabın toplumun tamamına mı belirsiz bir gruba mı, bizâtihi belirli olmasa bile bireye mi yoksa o görevin ifası için oluşan ortamda bulunanlara mı yönelik olduğu, yükümlülüğün sâbit ve görevin sâkit oluşunun ölçütleri, toplumun tamamının kifâî vâcibi terketmesinin hükmü, kifâî vâcibe başlayan kimse bakımından o görevin belirli hale gelip gelmeyeceği, bazı durumlarda kifâî vâcibin aynî vâcibe dönüşmesi gibi hususlar geniş biçimde incelenmiştir (Ali b. Sa’d ed-Duveyhî, sy. 23 [1998], s. 104-143). Aynî vâciblerin de (farz-ı ayın) doğrudan veya dolaylı biçimde toplum için olumlu etki ve yararları söz konusu olmakla birlikte toplumsal yarar bakımından kifâî vâciblerin (farz-ı kifâye) ayrı bir önemi vardır. Ahlâken yükselmeye katkı sağlayacak davranışları özendirme ve ahlâkî çöküşe yol açacak gelişmeler karşısında belirli ölçüler içinde tavır koyma, vatan savunmasına katılma, vefat eden din kardeşine karşı son görevleri yerine getirme, toplumun ihtiyaç duyduğu sanat ve ilimleri öğrenip öğretme, gerekli üretimleri gerçekleştirme gibi kifâî vâcibler hiç kimse tarafından yerine getirilmezse bütün toplum sorumlu olmakta, yeteri kadar yerine getirilirse toplum sorumluluktan kurtulmaktadır. Temel ihtiyaçların ve alt yapı hizmetlerinin karşılanması için müslüman toplumların geliştirdikleri vakıf modelinin kifâî vâcip anlayışıyla yakından ilgili olduğu, günümüzde toplumsal sorumluluk projeleri şeklinde taksim edilen faaliyetlerin temelindeki düşüncenin büyük ölçüde aynı anlayışla örtüştüğü söylenebilir. Öte yandan kifâî görevlerin yerine getirilmesinde açık denge-sizliklerin bulunmasının ortaya çıkaracağı olumsuzluklar aynî-kifâî ayırımıyla güdülen amacın tahlili ışığında değerlendiril-

diğinde (Şehâbeddin el-Karâfî, I, 116-118) toplumsal ihtiyaçların sağlıklı biçimde tesbit edilmesinin ve icraatın da buna uygun biçimde yapılmasının toplumsal bir sorumluluk olduğu anlaşılmaktadır.

Vâciple İlgili Bazı Usul Konuları. 1. Emrin delâleti. Çoğunluğa göre dış karînelere bağımsız (mutlak) ele alındığında emir kural olarak vüçb, yani fiilin kesin ve bağlayıcı biçimde istendiğini anlatır. Bu konuda farklı görüşler bulunduğu gibi çoğunluğun görüşünü bazı şartlara bağlayan açıklamalar da vardır (bk. EMİR). 2. Vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin de vâcib sayılıp sayılmayacağı. Bedreddin ez-Zerkeşî bu konuda şöyle bir tasnif yapar: a) Vâcibin vüçbu onu tamamlayan şeye bağlı ise tamamlayan ister sebep ister şart isterse engelin bulunmaması şeklinde olsun vâcib değildir. Zira bu durumda emir mutlak değil mukayyedir. Meselâ nisap miktarı mala sahip olmak zekâtın vüçb sebebidir; ikamet ramazan orucunun vaktinde tutulmasının vüçb şartıdır; nisap miktarını eksiltecek ölçüde borçlu olma zekâtın vüçbuna engeldir; ancak mükellefin bu sebebi veya şartı teşkil etmek ya da engeli ortadan kaldırmak için çaba sarfetmesi vâcib değildir. b) Vâcibin vüçbu gerçekleşmiş olmakla birlikte meydana gelmesi onu tamamlayan şeye bağlı ise iki ihtimal söz konusudur: Tamamlayan şey vâcibin bir parçası ise bunun vâcib olduğunda görüş ayrılığı yoktur. İkinci ihtimal tamamlayan şey vâcibin mahiyeti dışında kalıp onun sebebi veya şartı olabilir. Meselâ namaz için temizlik (tahâret) şart olduğuna göre namaz emri tahâretin de vüçbunu gösterir mi? Bazı âlimler tarafından mukaddime diye anılan bu meselede ihtilâf edilmiştir (*el-Bahrü'l-muhtî*, I, 223-229). Usulcülerin çoğunluğuna göre -mükellefin gücü dahilinde olmak kaydıyla- ister sebep ister şart olsun mukaddime de vâciptir ve bu vüçb anlamı mutlak vâcibin vüçbıyla ilgili sığınan delâletinden çıkar. Bazı eserlerde bu meselenin uhrevî sevap ve ceza değerlendirmesi, hatta bazı akidlerin ifasına ilişkin ayrıntıların belirlenmesi açısından pratik sonuçlarından söz edilse de bu konudaki ihtilâfın, mukaddimenin vâcipliğini mutlak biçimde kabul veya red şeklinde temel bir görüş ayrılığı olmadığı görülmektedir (görüşler için bk. Gazzâlî, I, 71-72; M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, s. 141-151). 3. Vâcibi yerine getirirken alt sınırın veya belirlenen miktarın aşılması durumunda bunun hükmünün ne olacağı. Ta'dîl-i erkâna riayet ettiğine kanaat getirecek kadar durduktan sonra bir süre daha

seccede kalma alt sınırın, beş deve için bir koyun yerine bir sığırı zekât verme belirlenen miktarın aşılmasına örnek gösterilir. Bu durumlarda fazla ifanın bazı örnekler açısından dinen doğru olup olmayacağı, uygun görülenlerde fazlanın da vâcib hükmünü alıp almayacağı tartışılmıştır. Mâlikî âlimlerinin genel eğilimi abdestte başı meshetme yerine yıkama, fıtır sadakasında 1 sâ'dan fazla verme gibi miktarın aşılmasının uygun olmayacağı yönündedir. Hatta bazı durumlarda mekruh ve bid'at nitelenmesi yapılır. Bir kısım eserlerde bu çerçevede, adadığından daha pahalı şeyler verme gibi değer bakımından fazla ifade bulunma meselesi de ele alınır ve Allah'a verilen sözün içeriğinde değişiklik yapma anlamına geleceği için bunun yeterli olmayacağı belirtilir. Diğer üç mezhepte konu daha çok vâcibin miktarının belirli olup olmaması, fazlalıkla aralarında nevi birliğinin bulunup bulunmaması, nevi değişikliği varsa bunun özel bir sakınca taşıyıp taşıymaması gibi ölçütlerle değerlendirilmiş ve fazla ifaya olumlu bakılan durumlarda bu kısmın genellikle mendup, bazı örneklerde ise vâcib hükmünü alacağı söylenmiştir. Fazla kısmın vâcib veya mendup olarak nitelendirilmesi ibadet konularında sevap derecesi bakımından önem taşıırken bazı meselelerde kul hakkıyla da ilişkilendirilmekte, meselâ kişinin verdiği geri isteme hakkı bulunan durumlarda sadece vâcib olan kısmı mı yoksa tamamını mı isteyebileceği sorusu buna göre cevaplandırılmaktadır (Abdülmuiiz Hureyz, XXVI/2 [1999], s. 426-433; *Mv.F.*, XLII, 336-342). 4. Bir fiilin vâcib kılınmasının ziddinin haramlığını gerektirip gerektirmeyeceği. Usulcülerin çoğunluğuna göre bir şeyin vüçbu iltizam yoluyla ziddinin haramlığını gerektirir; Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre vüçbâ delâlet eden hitap gerek iltizam gerekse tazammun yoluyla ziddinin haramlığını göstermez ("zıd" ve "nakiz" kavramları arasındaki farka dikkat edilmesi gereği ve görüşlerin analizi için bk. Ali Cum'a Muhammed, s. 106-111). 5. Vüçbun neshedilmesi durumunda hükmün ne olacağı. Usulcülerin çoğunluğuna göre benimsenen görüş, mubahlığa da haramlığa da delâlet etmeyen bir nasla vüçbun neshedilmesi durumunda hükmün -nedb, ibâha ve keraheti kapsayan anlamıyla- cevaza dönüşeceği yönündedir; Gazzâlî'ye göre ise vüçb yok sayılır ve hüküm vüçbünden önceki hale döner (*el-Müstaşfa*, I, 73-74; görüşler için bk. M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, s. 151-156; Ali Cum'a Muhammed,

s. 112-113). 6. Vâcibi gerektiren sebeple vâcibin engelinin bir arada bulunması. Şâfîî usulcüler bu durumda vüçbun hiç gerçekleşmediği ve gerçekleşip sâkıt olduğu yönünde iki görüşün söz konusu edildiğini belirtip bazı meselelerde bu konudaki tercihe pratik sonuçların bağlanabildiğini belirtirler (*Mv.F.*, XLII, 342).

BİBLİYOGRAFYA :

Şâfîî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 302-306, 357-358, 360-369; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 169; II, 164, 166; III, 236, 247; Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, s. 293-298; Kâdî Abdülvehhâb, *el-Mukaddime fi'uşûli'l-fıkh* (İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'uşûl* içinde, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 229-234; Ebû Ali el-Ukberî, *Risâle fi'uşûli'l-fıkh* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Beyrut 1413/1992, s. 35-37; Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 77-80, 87-93; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1384/1964, I, 43-180; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi'uşûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, I, 159-162; II, 376-384; Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkh* (nşr. Muhyiddin Dîb Müstû - Yûsuf Ali Bûdeyvi), Beyrut 1416/1995, s. 34, 55-58, 63-64; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telhîş* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, I, 163-168; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 543-563; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, I, 100-113; Gazzâlî, *el-Müstaşfa*, Bulak 1324, I, 65-82; Ebü'l-Vefâ İbn Akil, *el-Vâzih fi'uşûli'l-fıkh* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, I, 124-126; III, 90 vd.; Alâeddin es-Semerkanî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 123-125, 128-134; Fahreddin er-Râzî, *el-Mağşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 89-99, 116-120; II, 159-211; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 116-118; II, 19-26, 50-55, 62-82, 140-142; Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi'ka-vâ'idü'l-mezheb* (nşr. Muhammed b. Abdülgafâr b. Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1414/1994, II, 527-616; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, I, 133-140, 152-161; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 316-324; a.mlf., *el-Bahrü'l-muhtî* (nşr. Abdüsettar Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, I, 176-253; Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâyi'*, İstanbul 1289, I, 218-219; İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüşûl ilâ Mi'yânü'l-ukûl fi'ilmü'l-uşûl* (nşr. Ahmed Ali Mutahhar el-Mâhizî), San'a 1412/1992, s. 245-294; Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, Bulak 1324, I, 62-111; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût* (Gazzâlî, *el-Müstaşfa* içinde), Bulak 1324, I, 62-111; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhişü'l-hükm 'inde'l-uşûliyyin*, Kahire 1379/1959, s. 63-91; M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, *el-Hükmü't-teklîfî fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1390/1970, s. 75-160; M. Cevâd Mağniyye, *İlmü'uşûli'l-fıkh fi'se'bihi'l-cedit*, Beyrut 1980, s. 47-124; İbrahim Kâfî Dönmez, "Mevkîfü'l-ülemâ'ü'l-

VÂCİP

müslimin min mefhûmi'l-vâcib", *ed-Dürüsü'l-Hâseniyye*, Muhammediye 1991, s. 345-365; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Vâcibü'l-müvessa'* 'inde'l-uşüliyyin, Riyad 1414/1993, tür.yer.; Ali Cum'a Muhammed, *el-Hükümü's-şer'i* 'inde'l-uşüliyyin, Kahire 1402/2002, s. 83-113; Sa'deddin Mes'ad Hilâlî, *el-Mehâratü'l-uşüliyye ve eşerühâ fi'n-nu'z ve't-teccidi'l-fikhî*, Küveyt 2004, s. 233-251; Ayhan Ak, *İbn Rüşde Kadar İslâm Hukukunda Farz ve Vâcib Kavramlarının Gelişimi* (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Boynukalin, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlihi*, İstanbul 2009, s. 224-229; Uğur Bekir Dilek, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri* (doktora tezi, 2010), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 22-57; Ali b. Sa'd ed-Duveyhî, "Farzû'l-kifâye ve ahkâmüh 'inde'l-uşüliyyin", *Mecelletü Câmî'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, sy. 23, Riyad 1419/1998, s. 91-157; Abdülmuiz Hureyz, "ez-Ziyâde 'ale'l-vâcib hükümühâ ve eşerü'l-hilâf fi'hâ", *Dî-râsât*, XXVI/2, Amman 1421/1999, s. 426-433; "el-Vâcib", *Mv.F*, XLII, 329-342.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

VA'D

(bk. AHİD).

VA'D ve VAİD

(الوعد والوعيد)

Mu'tezile'nin beş temel prensibinden (usûl-i hamse) biri.

Sözlükte "ileride gerçekleştirilecek bir şeye dair söz vermek" anlamındaki **va'd** ve **va'id** masdar olarak, ayrıca isim şeklinde kullanılır. Gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeden kullanıldığında va'd "iyilik", va'id ise "kötülük ve ceza" mânasına gelir. Hâricîler ve Mu'tezile'ye büyük günah işleyenin ebediyen cehennemde kalacağını ileri sürmeleri sebebiyle va'idîyye veya ashâbü'l-va'id denilmiştir. Va'd kavramı Kur'an'da 100'ü aşkın âyette geçmekte, bunlardan fiil kalıplarında bulunanlarla elliye yakın yerde va'd kelimesi bazan "müjde", bazan "azap" mânasını ifade etmekte, altı âyetteki va'id ise "azap" anlamında kullanılmaktadır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "v'ad" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "v'ad" md.). Va'd ve va'id, A. J. Wensinck'in *el-Mu'cem*'inde ("v'ad" md.) *Kütüb-i Sitte*'den yapılan nakillerde Kur'an-ı Kerim'dekine benzer anlamlara gelmektedir.

Va'd ve va'id daha önce Hâricîler ile Mürcie tartışma konusu yapmıştır. Bu esas, Mu'tezile'de Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından büyük günah işleyenin âhîretteki durumuyla ilgili tartışmalarda dolay-

lı biçimde ele alınmışsa da mürtekb-i ke-bîreye yönelik âyetlerin yorumu sırasında Cenâb-ı Hak'ın va'd ve va'idinden dönüp dönmeyeceği hususunun beş esas arasına girmesi -yazdığı eserlerin adlarından hareketle- ilk defa Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile gündeme gelmiştir. Kebîre meselesi çerçevesinde incelenen va'id konusu Mu'tezile açısından bakıldığında, büyük günah işleyen müminin imanla küfür arasında bir yerde bulunduğu hükmünün verilmesi münasebetiyle tartışma alanına girmiştir. Kâdî Abdülcebâr'a göre va'd, bir kimsenin hak etsin veya etmesin gelecekte fayda göreceğini veya zarardan kurtulacağını bildiren haberdir. Vaad edilen şey iyi olacağı gibi kötü de olabilir. Va'id ise birine hak etsin veya etmesin gelecekte zarar göreceğini ya da faydadan yoksun kalacağını bildiren haberdir (*Şerhu'l-Uşûl-i'l-hamse*, s. 134-135). Bahis konusu fayda veya zarar sözle gerçekleşirse va'd veya va'id kapsamına girmez. Kelâm literatüründe va'd Allah'ın, emir ve yasaklarına uyan kimseyi mükâfatlandıracağını bildirmesi, va'id ise bunlara uymayan ve bazı günahlar işleyenleri ebedî bir ceza ile uyarmasıdır. Konuyla ilgili tartışmaların siyaset ve kelâm açısından iki önemli boyutu vardır. Emevî ve Hâşimî soyu arasındaki iktidar mücadelesi Hz. Osman döneminden itibaren alevlenmiş ve ardından iç savaşa dönüşmüştür. Toplumun derinden etkileyen bu hadisede müslüman olarak ölen, öldürülen ve büyük günah işlemiş olanların dünyada ve âhîretteki durumu tartışılmaya başlanmıştır. Hâricîler Hz. Osman, Ali ve taraftarlarının büyük günah işlediklerini, bu sebeple küfre düştüklerini, tövbe etmeden öldükleri takdirde ebedî azapla cezalandırılacaklarını ileri sürmüş, va'id konusundaki bu katı görüşleri dolayısıyla başta Ezârika olmak üzere va'idîyye diye anılmışlardır (Şehristânî, I, 114, 115, 121, 122, 131). Bunların yanında Mu'tezile ve diğer fırkalardan aynı görüşü savunanlara da va'idîyye veya ashâbü'l-va'id denilmiştir.

Va'd ve va'idin kelâm boyutuna gelince müslümanlar, Kur'an'daki va'd ve va'id beyanlarından hareketle Allah'ın inananlara yaptığı vaadler dolayısıyla kendilerini cennet ehli, küfür ve şirke düşenlere yöneltilen ebedî azap tehdidi sebebiyle de kâfirleri cehennem ehli olarak görüyorlardı. Hâricîler'in büyük günah işleyen kimseyi kâfir diye nitelendirip cehennemlik kabul etmesinden sonra Kur'an'da kâfirlerle yönelik va'id âyetlerinin kapsamına müminlerin de gireceği iddia edilmiştir. Daha son-

raki tartışmalar va'd ve va'id âyetlerinde görülen mükâfat ve tehdidin kapsamı üzerinde yoğunlaşmıştır. Va'idîyye, kebîre işleyenin cehennemde ebedî azap görme tehdidini hak ettiği için mümin sayılmayacağını ileri sürmüştür (Bedreddin er-Râzî, s. 50-53). Mürcie ise büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik sayılacağı hususunda herhangi bir hüküm vermeyip böylesinin durumunu kıyamet gününde Allah'ın vereceği karara bırakmış, haramı helâl ve helâli haram görmediği sürece cehennemde ebedî kalmayacağı fikrini savunmuştur (Şehristânî, I, 139, 141). Ayrıca âyetlerden hareketle büyük günah işleyenlerin Allah'ın mağfiretine ve cennetine hak kazanacaklarını, melekler, nebîler ve bütün insanların dualarında affedilmesini istedikleri kimseler arasında yer alacaklarını, dolayısıyla Allah'ın ebedî cehennemlik tehdidine muhatap olmadıklarını söylemiştir (dayandıkları âyetler için bk. Bedreddin er-Râzî, s. 50-53). Asr-ı saâdet'teki Tebuk Seferi'ne katılmayanlar arasında bulunan üç kişi hakkında indiği kabul edilen ve "ircâ" kavramını da içeren âyeti (et-Tevbe 9/106; bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 450, 469-470) esas alan Mürcie büyük günah işleyenin affedilmesi veya cezalandırılması konusunda kesin hüküm vermemiş, Allah'ın vâadinin değişmemesine rağmen vâadinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya vaadde istisnanın bulunmamasına karşılık va'idde gizli bir istisnanın olabileceğini ileri sürmüştür. Mürcie'ye göre sevap ve mükâfatlandırma fazilet ve üstünlüktür, dolayısıyla vaadden dönme bir noksanlık sayılacağı için Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. Cezalandırma ise adalet uygulamasından ibarettir ve bu hususta Cenâb-ı Hak dilediği şekilde tasarruf eder. Sonuçta Allah'ın Kur'an'da geçen vâidlerini değiştirmesi ve büyük günah işleyenlere azap etmemesi imkân dahilinde görülmektedir.

Büyük günah işleyenin dünyada ne mümin ne de kâfir olduğunu ileri sürmekle Hâricîler'den ayrılan Mu'tezile, onun ebediyen cehennemde kalacağı fikrini benimsemesi açısından onlarla aynı görüşü paylaşmıştır. Böylece tartışma daha geniş biçimde Kur'an'daki va'd ve va'idle ilgili âyetler üzerinden sürdürülmüştür. Başlangıçta Mürcie ile Mu'tezile arasında cereyan eden tartışmalar neticesinde Mu'tezile kelâmcıları va'd ve va'id beş inanç esasına dahil etmiştir (bk. USÛL-i HAMSE). Daha sonraki dönemlerde bu mesele İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler'le Mu'tezile kelâmcı-