

AHKÂM-I HAMSENİN KÖKENİ VE İLK DÖNEM FIKİH USÛLÜ LİTERATÜRÜNDE GELİŞİMİ ÜZERİNE

Adnan KOŞUM*

Abstract

THE ORIGIN OF AL-AHKÂM AL-KHAMSAH AND ITS DEVELOPMENT IN EARLY USUL AL-FİQH LITERATURE

Joseph Schacht, a well-known orientalist claims in his studies that although Islamic law generally is based on Islam, it sometimes contains non-Islamic materials. In this direction, one of his claims is that al-ahkâm al-khamsah (in other words al-ahkâm al-taklifiyye) in Islamic Jurisprudence is receipted from stoic philosophy. In this study, the progress of al-ahkâm al-khamsah in early usul al-fiqh literature is studied. A process is observed in the definition and formation of concepts and its classification. In addition, having considered the difference of method between tradition of al-mutakallimun and fuqaha, it is observed that al-ahkâm al-khamsah has the originality. On the other hand, it is hard to find out the similarity of al-ahkâm al-khamsah and its prototypes in the works of general and special stoic philosophy and this also confirmed this conviction.

Key Words: al-ahkâm al-khamsah, al-mutakallimun, fuqaha, stoa.

Giriş

Musevî asıllı ünlü oryantalist Joseph Schacht'ın (ö. 1969) kendisinden sonra gelen oryantalist akademik çalışmalar üzerinde etkisi, tartışılmaz bir gerçektir. Adı geçen bilim adamı ileri sürdüğü görüşleriyle sonraki çalışmalarını etkilemiş, yeni ortaya konulan fikirlerin ve tezlerin oluşmasında önemli bir rolü olmuştur. Schacht'ın İslâm hukukuna ilişkin en başta gelen savlarından biri, İslâm hukukunun İslâm'a dayanmakla birlikte hammaddesi itibariyle önemli ölçüde İslâmî olmayan unsurlar içerdiğiidir. Ona göre İslâm hukukundaki bir takım kavram, ilke ve fikirler başka kültürlerden alınmıştır. Bu düşünce temelinde onun öne sürdüğü iddialardan biri, fıkıh usûlünde beşerî fiil ve davranışların ilahi değer yargılarına göre nitelenmesinde başvuru alan ahkâm-ı hamsenin, Helen kültürü almış Arap olmayan Müslümanlar kanalıyla İslâm hukukuna stoa felsefesinden aktarıldığıdır.¹

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr

1 Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic law*, London 1966, Oxford University Press, s. 20.

Çalışmamızın hedefi, ahkâm-ı hamse'nin bir diğer adıyla teklifi hükümlerin² ilk dönem fıkıh literatüründeki gelişimini ortaya koymak ve bu suretle diğer kültürlerden yararlanma veya iktibas ihtimalinin olup olmadığını, başka bir ifadeyle orjinaliteye sahip olup olmadığını araştırmaktır.

Ahkâm-ı Hamse'nin İlk Dönem Literatüründe Gelişimi

Yöntem olarak fıkıh usûlü her ne kadar Hz. Peygamber'e dayandırılabilirse³ de yazılı, gelişmiş ve müstakil bir ilim dalı olarak çok sonraları ortaya çıkmıştır. Ahkâm-ı hamse'yi gelişim açısından fıkıh usûlünün yazılı olarak ilk ortaya çıkışından itibaren ele almak gerekir. Ne var ki, fıkıh usûlü literatürünün oluşmaya başladığı zamanı tespit açısından önemli olan ilk fıkıh usûl eserinin kim tarafından telif edildiği konusu tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda Ebû Câfer Muhammed el-Bâkır (ö. 110/729?), onun oğlu İmam Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Abdullah b. Lehî'a (ö. 174/790), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) gibi kimi alimlerin ilk usûl eseri kaleme alan kişi olarak adları geçmektedir.⁴ Sözü edilen alimlere ait herhangi bir usûl eseri günümüze ulaşmadığı ya da tespit edilemediği için, usûl eseri yazmış olup olmadıkları kesinlik kazanmamıştır ve araştırmaya muhtaçtır.

Bilindiği kadarıyla günümüze ulaşan usûl eserleri arasında en eski döneme ait olanı İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin er-Risâle'sidir. Buradan hareketle ilk usûl eserinin İmam Şâfiî tarafından telif edildiği tezi yaygın kanaat haline gelmiştir.⁵ Şâfiî'ye ait eserin muhtevasına bakıldığında, bir çok usûl konusunda dikkate değer bir gelişmenin var olması, daha önceki dönemlerden itibaren usûl konuları ile ilgili tartışmaların olduğunu ve Şâfiî'ye gelinceye kadar usûlün belli bir seviyeye getirildiğini göstermesi bakımından ilgi çeki-

2 Fıkıh usûlü alimleri tarafından kişinin (mükellefin) yükümlülüğünü bildiren ifadeler vacip, mendup, mubah, haram ve mekruh kavramlarıyla belirtilir. Fıkıh usûlü literatüründe bunlara teklifi hükümler veya ahkâm-ı hamse adı verilir.

3 Hz. Peygamber'in icthadlarıyla ilgili olarak bk. Adem Yerinde, "Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed (Sav) Özel Sayısı), 2000, s. 361-394.

4 Zikredilen alimlere usûl eseri nisbet edildiğine dair ve konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk, *el-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran 1971, s. 256-258; Serahsî, Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, Beyrut ty., Dâru'l-Ma'rîfe, I, 3; Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1935, II, 228-229; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul 1985, I, 42; Menderes Gürkan, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii'nin Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, s. 20-23; Muhammed Hamidullah, "Usûl al-Fikh'in Tarihi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (1957), ss.1-18, s. 2-3; George Makdisi, "Şafii'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikh'in Kökenleri ve Önemi", (çev. Sami Erdem), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13-15 (1997), s. 264.

5 İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1030; Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 228-229; Hamidullah, "Usûl al-Fikh'in Tarihi", s. 2-3; Adem Yiğın, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Usûl Eserlerinin Temel Özellikleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., İstanbul 2004, s. 1.

cidir. Şâfiî'nin er-Risâle'sinden sonra "meçhul dönem" olarak nitelenebilecek yüz elli yılı aşkın bir süreyi kapsayan zaman aralığına ait herhangi bir eserin günümüze ulaştığı tespit edilememiştir. Bilindiği kadarıyla Şâfiî'nin eserinden sonra günümüze ulaşan hacimli ve fıkıh usûlü konularının hemen hemen tamamına yer verilen ilk usûl eseri Cessâs (ö. 370/980)'in el-Fusûl fi'l-Usûl'üdür. Cessâs'tan sonraki dönemlerde telif edilen usûl eserlerinin tümünün günümüze ulaştığı ya da tamamı ile ilgili bilgilerin elimizde mevcut olduğu iddia edilemese de, Cessâs'tan itibaren olmak üzere oldukça zengin bir literatürün günümüze ulaştığı söylenebilir.

Bu nedenle bizim çalışmamızda ahkâm-ı hamseyi İslam hukukunun Hz. Peygamber'den ikinci yüzyıla kadar ortaya konmuş furû kaynakları ile, usûl alanında ilk eser olma özelliği itibariyle Şâfiî'nin (ö. 204/820) er-Risâle'si ve ilk dönem fıkıh usulü literatüründeki gelişimi açısından temsil kabiliyeti olan ve fukahâ ve mütekellimûn metoduna yönelik atıf ve açıklamalarda merkeze alınan eserleri dikkate alarak, Cessâs (ö. 370/980)'in "el-Fusûl fi'l-Usûl"ü, Debûsî (ö. 430/1038)'nin "Takvîmü'l-Edille"si, Pezdevî (ö. 482/1089)'nin "el-Usûl"ü ve Serahsî (ö. 483/1090)'nin "el-Usûl"ü, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bakıllânî'nin, (ö. 403/1013) "et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr"i, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1071) "el-Mu'temed"i, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1084) "el-Burhân"ı ve nihayet Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) "el-Mustafâ"sı çerçevesinde ele alınmıştır.⁶ Sözü geçen eserlerin, usûl ile ilgili çalışmalar açısından verimli bir dönemde telif edilmiş olmaları ve bu dönem itibariyle usûl konularının ve meselelerinin belli bir netliğe ulaşmış olması, kavramların önemli ölçüde gelişmiş ve kristalize olması ve konuların yavaş yavaş sistematik olarak ele alınmaya başlanması, çalışmamızda merkeze alınmalarında önemli etkenlerden olmuştur.

Ahkâm-ı hamsenin ilk dönem literatürdeki tanımları, ele alınış biçimi ve tasnifi, gelişim seyrini görmek açısından önemlidir. Kuşkusuz, Hz. Peygamber döneminde kurumsallaşmış ve sistematik hale gelmiş bir hukuk biliminden söz etmek imkansız görünmektedir. Bu nedenle Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in norm bildiren hükümlerinde gelişmiş/tasnif edilmiş ve derecelendirilmiş haliyle ahkâm-ı hamse'nin mevcudiyetinden söz edilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak Kur'an'daki emir ve yasaklar, Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahabe uygulamaları üzerinde çalışan sonraki fukahâ, söz konusu tasnifi ve derecelendirmeyi ortaya koymuşlardır.

6 İlk dönem eserlerinden olmasına rağmen Kâdi Abdülcebbar el-Mu'tezilî'nin (ö. 415/1024) "el-Umde veya Umed"i müstakil olarak ele alınmamıştır. Zira Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1071) el-Mu'temed'i söz konusu eserin şerhidir.

Kur'an ve Sünnette Ahkâm-ı Hamse

Kur'an'da ve hadislerde hükümler, en geniş haliyle haram ve helal kategorisine ayrılmışlardır.⁷ Ahkâm-ı hamse'nin kökünü bu iki terim oluşturmaktadır. Kur'an haram ve helalin derecelendirilmesini yapmamıştır. Söz konusu taksimler, fıkıhın bağımsız bir ilim dalı olarak gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Diğer yandan İlk dönem fakihlerin kullandıkları terminoloji de daha sonra geliştirilmiş olan beşli tasniften biraz daha farklı olup, daha geneldir. İlk dönem fıkıh çalışmaları böyle sabit bir tasnifin olmadığını gösterir. Farz ve vacip terimlerine bu döneme ait eserlerde rastlanmakla birlikte Hanefilerin eserleri dışındaki fıkıh kitaplarında bunların teknik anlamlarından ziyade sözlük anlamı olarak "zorunlu", "gerekli olmak" manalarında kullanıldığı görülür.⁸ Hanefî ekolüne ait eserlerde ise, farz genellikle Kur'an emirlerine dayanan hükümler için kullanılır.⁹ Daha sonraları Hanefilerde açık bir şekilde görülen ve delilin zannî ve kat'î oluşu açısından yapılan farz-vacip ayrımının bu dönemde de mevcudiyetinden söz edilebilir.

Furû Eserlerinde Ahkâm-ı Hamse

Furû'u fıkıha dair ilk dönem eserlerinde "lâ ba'se", "ahabbü ileyye", "este-hıbbü" ve "hasen"¹⁰ gibi kavramlar yaygın olarak kullanılmaktadır.¹¹ Söz konusu kavramlar vacipten daha alt derecede bir anlam ifade ederler. Daha sonraki dönemlere ait tasniflerde "mendup" ve "mubah" kavramlarının kapsamına dahil edilmişlerdir.

- 7 el-Bakara, 2/173, 228, 229, 275; en-Nisâ, 4/19; el-Mâide, 5/3, 5, 88, 96. Hadis külliyatında söz konusu lafızların geçtiği hadisler için bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hll, ve "hırm" maddeleri.
- 8 Söz gelimi Maliki *Muvatta'*nda vacibi "zorunluluk" olarak ifade eder. O Cuma günü yıkanmanın vacip (zorunlu) olduğu hadisten dayanak gösterir. I, 45, 101-2.
- 9 Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Câmius-Sağir*, Beyrut 1406, Âlemül-Kütüb s. 93, 106-107, 293; a.mlf., *Kitâbü'l-Hucece alâ ehli'l-Medine*, (tahk. Mehdi Hasen el-Kilânî el-Kâdiri), Beyrut 1403, Âlemül-Kütüb. Farzın teknik anlamda kullanımları için bkz. I, 19; II, 331; III, 473; IV, 368. Hanefilerde de özellikle Şeybânî tarafından vacip, teknik anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte kimi zaman teknik anlamından ziyade sözlük anlamı olan "gereklilik" manasında kullanıldığı da görülür. bk. Şeybânî, *el-Câmius-Sağir*, s. 93, 334, 423, 439. Teknik anlamlarında kullanılışı için bk. s. 106, 160-1.
- 10 Hasen kavramı özellikle Şeybânî'nin eserlerinde kullanılmaktadır. Onun söz konusu kavramı "uygun görülen", "tavsiye olunan", kimi zaman "zorunlu" anlamlarında kullandığı görülür. Bk. Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağir*, s. 83, 149, 182; a.mlf., *Kitâbü'l-Hucece* I, 279, 285, 484; IV, 163, 210; a.mlf., *Kitabu'l-Asl (Mebstit)*, Karaçi, ty., (tahk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), I, 130, 137, 142, 163, 203 384, 437, 439, 504; II, 97, 405, 491-2, 496, 498.
- 11 İmam Mâlik, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mısır, ty., Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 55, 304, 333-4; II, 613-4, 911; Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *er-Reddû alâ Şiyyer'il-Evza'i*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, ty., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, s. 13, 15, 73, 85, 122-4; *Kitâbu'l-Harâc*, Beyrut ty., Dârü'l-Ma'rife, s. 88-89, 95, 104, 194, 196-7, 207; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağir*, örnek kabilinden s. 86, 89, 92, 96-97, 100, 107, 121, 183, 272, 324, 334, 369, 402, 472, 2476-9, 480-1; a.mlf., *Kitâbü'l-Hucece*, I, 21-3, 310-1; II, 268-270, 567-8; 589-590, 643-645; III, 7, 98; IV, 172-173, 186-187; a.mlf., *Kitabu'l-Asl (Mebstit)*, I, 19, 21, 27-8, 30-32, 38-89, 87-88, 134-5, 157-9, 206-8, 414-415, 450-451; II, 360-2; III, 50-2, 54-6; IV, 75-78; V, 57-8. Ebû Yûsuf, "ve hâze ahsenu mâ semî'nâ fi zâlik=bu, bu meselede işittiğimizin en iyisidir" gibi ifadeler de kullanır. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 200.

Yine söz konusu döneme ait eserlerde “mekruh” kavramının muhteva ve kapsamında bir netlik yoktur. Kimi zaman haram, kimi zaman ise; uygun, hoş görülmeyen manasında yani, sözlük anlamında kullanılmıştır.¹² Genel olarak Irak ekolü nasların açıkça caiz kıldığı veya yasakladıkları konular dışında haram ve helal terimlerini kullanmaktan özellikle kaçınmışlardır. Bu durum Hanefî ekolünde özellikle niçin “lâ uhibbû” ve “yukrahu, ekrahu” “lâ hayra” terimlerinin sıklıkla kullanıldığını açıklar. Ebû Yûsuf, İbrâhim en-Nehaî'den naklen şu ifadeleri kullanır: “(Bizim ashabımız) bir şey hakkında fetvâ verdikleri ya da yasakladıklarında “hâzâ mekrûhun=bu mekruhtur” veya “hâzâ lâ ba'se bihi=bunda sakınca yoktur” ifadelerini kullanırlardı. Biz bu helal, bu haram dersek bu ne büyük bir söz olur.”¹³

Şâfiî'nin Eserlerinde Ahkâm-ı Hamse

Teorik usûlün yazıya dökülüşünü temsil eden Şâfiî'nin er-Risâle'sine gelince, Şâfiî'de artık ahkâm-ı hamse'nin terimleşmesi konusunda önemli bir mesafe kaydedilmiştir. Bununla birlikte mekruh gibi kimi kavramlarda önceden gelen bulanıklık devam etmektedir.

Farz-ı kifâye terimini ilk defa Şâfiî'de görmekteyiz. Farz-ı kifâye'yi, “Müslümanlardan yeteri kadar bir kısım onları yerine getirince, diğerlerinin günahattan kurtulduğu, şayet hepsi terk ederse gücü yeten herkesin günahkar olacağı” farz şeklinde belirtmekte ve buna cihada katılmayı, Müslümanlara selam vermeyi ve cenaze namazı kılmayı örnek vermektedir. Şâfiî, bu tür farza dayanak olarak et-Tevbe 9/5, 36, 41, 111, 122 ve en-Nisâ, 4/95 ayetlerini gösterir.¹⁴ Şâfiî'de farz-ı kifâye terimi açıkça görülmekle birlikte, farz-ı ayn teriminin kullanımını ona ait eserlerde tespit edemedik. Bununla birlikte fikir olarak farz-ı ayn'ı görebiliriz. Nitekim Şâfiî, er-Risâle'de fıkıh ilmini özel (hâssa) ve genel (âmme) olarak iki kısma ayırır. Özel olan ilim, her müslümanın bilmekle yükümlü olmadığı, insanlardan yeteri kadar kimse öğrenince diğerlerinin üzerinden sorumluluğun düştüğü ilimdir. Genel olan kısım her müslümanın bilmekle yükümlü olduğu beş vakit namaz, Ramazan orucu, hac, zekat gibi yükümlülükler; zina, adam öldürme ve içki yasağı gibi haramlardır. Her fert tek tek bunlara uymakla yükümlüdür. Söz konusu bu kısım, daha sonraları adı konulacak olan farz-ı ayn düşüncesinden başka bir şey değildir.¹⁵

12 İmam Mâlik, *Muvatta'*, II, 673, 682; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 88-9, 199, 206; Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, (tahk. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1985/1405, Messesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, s. 202; a.mlf., *el-Ümm*, Beyrut 1393, Dârü'l-Ma'rîfe, III, 32.

13 Ebû Yûsuf, *er-Reddû alâ Siyer'il-Evza'*, s. 73.

14 Şâfiî, Muhammed İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1939/1358, s. 361-365, no: 981-997.

15 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 356-369, no: 961-971.

Şâfiî'nin yönteminde bilindiği üzere farz ve vacip ayrımı yoktur. Her ikisi de aynı anlamı taşımaktadır.¹⁶ Vacibi, aslî vacip, ihtiyârî vacip olarak ikiye ayırmıştır. Bu sınıflamaya göre genel temizlik amacıyla abdest almak ihtiyârî vacip, cünüplükten (büyük abdestsizlikten) dolayı abdest almak aslî vacip olmaktadır. Öte yandan Şâfiî'ye göre vacip terimi aynı nassta iki anlama da yorumlanabilir. O, "Cuma günü gusül abdesti almanın vacip"¹⁷ olduğunu ifade eden hadisteki "vacip" lafzının her iki anlama da muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birinci, zahirî anlama göre guslün (aslî) vacip olmasıdır. Nasıl cünüp kimse için gusül yaparak temizlenmek şart ise, Cuma namazı için de gusül abdesti olarak temizlenmek şarttır. İkinci anlam ise, söz konusu vacibin temizlikle ilgili, ahlâkî ve ihtiyârî bir vacip olmasıdır. Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın bu konudaki uygulamalarını gerekçe göstererek Cuma günü yıkanmanın ihtiyârî vacip olduğu kanaatine varır.¹⁸

Yine "mendup" kavramının çok açık olmamakla birlikte, verdiği örnekler göz önünde bulundurulduğunda ilk önce Şâfiî tarafından kullanıldığı söylenebilir. Nitekim o, müdâyene ayetindeki sözleşmelerde şahit tutulması emrini¹⁹ "nedb" zımında görmektedir. Benzer şekilde cihada hazırlık olarak at beslenmesini de "nedb" kapsamında değerlendirmektedir.²⁰

Daha önce Şeybânî'ye ait eserlerde görülmekle birlikte²¹, "Şâri'in sessiz kaldığı, serbest alanı bildiren hükümler/fiiller anlamında" "mubah" terimi, ilk defa Şâfiî'de görülür. Şâfiî, "mubah" terimiyle helal olan şeyleri kastettiğini ifade eder ve bir takım görgü kurallarından dolayı, mubah fiillere kısıtlama getirilebileceğini de ifade eder.²²

Aynı şekilde nehiy, ona göre iki çeşittir. Birincisi, aslî sebeplerden dolayıdır ki bu "haram"dır. İkincisi, haricî sebeplerden dolayıdır (en-nehÿü li't-tenzih). Bununla haramlığın dışında bir şey kastedilmiştir.²³ Öte yandan mekruhun haram anlamında kullandığı da görülür. Söz gelimi "bâbu mâ yukrahu fir-

16 Gerçekten Şâfiî, beş vakit namazın hükmü için "vacip" terimini kullanmaktadır. Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (tahk. Abdulhâlik Abdulganî), Beyrut 1400, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I, 56. Vâcibin terkinden dolayı da azap olacağını bildirir. Bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, (tahk. Âmir Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kitâb es-Sekâfiyye, Beyrut 1985/1405, s. 171. Şunu da belirtmeliyiz ki, farzın aynı ve kifâi olarak açık bir şekilde kullanımı olmamakla birlikte, bu yaklaşım genel bir düşünce olarak Şâfiî'den önce de mevcuttur. Nitekim Şeybânî, cihadın Müslümanlara vacip olduğunu, ancak toptan terk etmelerinin günah olduğunu, diğer bir kısmının yerine getirmesiyle geri kalanlardan sorumluluğun ortadan kalkacağını ifade eder. Bk. Şeybânî, *es-Siyerü'l-Kebîr* (Serahsî şerhiyle birlikte), Kahire 1957, s. 187, 189.

17 Bazı lafız farklılıkları ile bk. el-Buhârî, "el-Ezan", 161; "el-Cum'a", 2, 3, 5, 12; Müslim, "el-Cum'a" 1, 2, 4, 7; Ebû Dâvûd, "et-Tahâret", 127, 128; Nesâî, "el-Cum'a", 7, 8, 11; İbn Mâce, "el-İkâme", 80; Tirmizî, "el-Cum'a", 29.

18 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 303-304, no: 841-844; a.mlf., *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 149.

19 el-Bakara, 2/282.

20 Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 124; a.mlf., *el-Ümm*, III, 87; IV, 144; VII, 337.

21 Şeybânî, *el-Câmiü's-Sağîr*, s. 367, 498, 514-6.

22 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 349, 352, 354, no: 947, 950, 956..

23 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 217; a.mlf., *el-Ümm*, VII, 291.

ribâ mine'z-ziyâdeti fi'l-buyû" başlığında mekruh lafzının bu anlamda kullanılması açıkça görülür.²⁴

Ahkâm-ı hamse'nin tasnifi, Şâfi'ye kadar olan dönemde çok açık olarak mevcut değildir. Ancak şunu ifade edebiliriz ki, söz konusu tasnif, Şâfi sonrası kesin şeklini almaya başlamış ve zamanla yerleşik tasnif haline gelmiştir. Şâfi'ye kadar olan dönemi ortaya koyduktan sonra, Şâfi sonrası döneme geçebiliriz.

Mütakellimûn ve Hanefî Ekolünde Ahkâm-ı Hamse

Ahkâm-ı hamse'nin ayrı başlık altında müstakil olarak ele alınmasının mütakellimûn mesleği ile başladığı söylenebilir.²⁵ Bakillânî (ö. 403) et-Takrîb ve'l-İrşâd adlı eserinde haram hariç, diğer ahkâm-ı hamse'nin her birini bağımsız bir bâb altında ele almıştır.²⁶ Hatta kimi kelim kitaplarında sözgeli mi Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429) "Kitâbu Usûli'd-dîn" adlı eserinde diğer bazı usûlü fıkıh konularıyla birlikte teklifi hükümler yani ahkâm-ı hamse, "el-Muharramât ve'l-mubâhât" başlığında ele alınmıştır.²⁷

Ahkâm-ı hamse; Farz, vacip, mahzur, mendûb ve mubah şeklinde isimleri zikredilmekle birlikte farz-ı kifaye ve mubah hariç diğerleri, Hanefî usûlünde ilk kaleme alınan eser olarak telakki edilebilecek Cessâs'ın "Usûl"ünde tanımlanmış olarak yer almaz.²⁸

İlk dönem usûl eserleri olarak kabul edilen diğer eserlerde ise, emir konularıyla bağlantılı olarak ve talebin olumlu ve bağlayıcı olup olmamasına göre ele alınır. Konu ile ilgili başlıkta farz, vacip, sünnet ve nâfileyi ele alan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, talebin olumsuz oluşuna göre teklifi hükümlere (haram, mekrûh) yer vermezler.²⁹ Cessâs'ta, emrin farzı kifâye şeklinde gerçekleşmesine yönelik başlık istisna edilirse, söz konusu hükümlere rastlanmaz. Eserlerde emir konusu çerçevesinde ifâ açısından emir (edâ-kazâ ve kısımları) ve edâ edileceği vakit açısından emirle (gayr-i muvakkat/mutlak emir-muvakkat

24 eş-Şâfi, *el-Ümm*, III, 32. Benzeri kullanım için bk. a.mlf., *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 202.

25 Zira aşağıda görüleceği üzere, Hanefî ekolünde ahkâm-ı hamse'ye özel başlık tahsis edilmesi Debûsî (ö. 430/1039) ile başlar.

26 Ancak teklifi hükümlerin ayrıntısına girmeden sadece mubah, nedb, vacip ve mekrûh'un tanımlarını vermiştir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd : es-sağîr*, (tahk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut, 1998/1418. Müessesetü'r-Risâle. Mubah için bk. *age.*, I, 288; nedb, I, 291; vacip, I, 293; mekrûh, I, 299-300.

27 Bağdâdî, Ebî Mansur Abdulkâhir et-Temimî, *Kitâbu Usûliddîn*, Beyrut 1401/1981, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 199. Ahkâm-ı hamse tasnifini aynı müellifin *el-Fark beyne'l-Firak*, (tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), (Beyrut 1411/1990, el-Mektebetü'l-Asriyye), adlı eserinde s. 347 de görmek mümkündür. Bağdâdî, ahkâm-ı hamse'nin (teklifi hükümler) manası, kısımları, şartları üzerinde durmaktadır.

28 Mubahın tanımı için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, (nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt 1994, II, 89, (yapılmasında sevap, terkinde ceza olmayan fiil), farz-ı kifaye'nin tanımı için bk., II, 155, (hitabın bir topluluğa yöneldiği emr), ahkâm-ı hamse'nin taksimatı için bk., II, 164.

29 Debûsî ve Serahsî zikredilen konuları müstakil bir başlık altında işlerken, Pezdevî, azîmet ve ruhsât ile ilgili başlık altında azîmetin kısımları olarak ele alır. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 77-80; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 548-575; Serahsî, *el-Usûl*, I, 110-116.

emir ve kısımları) bağlantılı başlıklar, ahkâm-ı hamse ile yani teklifi hükümlerle ilişkisi olan başlıklardır.

Talebin genel olup olmayışına göre ya da mükellefi çevreleyen şartlar itibariyle çoğunluk tarafından teklifi hükümlerin kısımlarından kabul edilen azîmet ve ruhsât, Cessâs haricindeki müelliflerce emir konularıyla bağlantılı bir şekilde işlenen diğer mevzulardır. Müellifler, -Debûsî'de açık olmamakla birlikte- yukarıda sayılan teklifi hükümleri azîmetin kısımları olarak kabul etmişlerdir. Ruhsat konusunu ise, önce hakikat ve mecâz olmak üzere ikiye, daha sonra da her birini daha tam olanı ve olmayanı şeklinde ikiye kısıma daha ayırarak işlemişlerdir.³⁰

Zikredilen Hanefî ekolüne ait eserlerde müstakil olarak hüküm bahislerine yer verilmemiş, farz, vâcip, sünnet ve nâfile kavramları emir ve nehiyle bağlantı kurularak lafız bahisleri içinde ele alınmıştır. Emir kavramı içinde de ifası ve vakitle ilişkisi bakımından incelenmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mütekellimün usûlcüleri arasında ilk defa Gazzâlî tarafından hükmün hakikati, hükmün kısımları, hükmün rükünleri ve hükmü doğuran şeyler şeklinde sistematize edilerek bir arada işlenen ve kelâm konuları ile de irtibatlı olan hüküm bahisleri³¹, muhtevasını verdiğimiz kitaplarda, eserler arası farklılıklar olmakla birlikte dağınık bir şekilde ve kısmen yer alır. Söz konusu eserlerde hâkim konusu ile ilgili bazı açıklamalara hüsün-kubuh açısından emir ile bağlantılı başlıklar başta olmak üzere, değişik yerlerde yer verilmekle birlikte, özellikle Debûsî'nin akli huccetler çerçevesinde yaptığı açıklamalar dikkate değerdir.³²

Hüküm ve kısımları bağlamında teklifi hükümlerden talebin olumlu oluşuna göre teklifi hükümler (farz, vacib, sünnet, nâfile), azîmet, ruhsat ve bunların muvakkat ya da gayri muvakkat oluşu, edâ ve kazâ edilmeleri gibi bağlantılı konular yorum (lafız) bahisleri içinde ele alınırlar. Muhtevası verilen eserlerde talebin olumsuz oluşuna göre teklifi hükümlere (haram, mekruh) açıkça yer verilmemekle birlikte nehy konuları içinde dolaylı olarak işlenirler.³³

30 Azîmet ve ruhsat ile ilgili açıklamalar için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 81-86; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 543-600; Serahsî, *el-Usûl*, I, 117-124.

31 Gazzâlî, Muhammed Ebû Hamid İdris, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak 1323, I, 55-100. Hüküm bahisleri, bazı eserlerde kelâm, dil ve hükümler olarak belirlenen usûlün yardımcı kaynaklarının üçüncüsünün tanıtılması ve açıklanması çerçevesinde ele alınmaktadır. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 76-145; İbn Hâcib, Osman b. Amr b. Ebû Bekir el-Mâlikî, *Münthehe'l-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usûli ve'l-Cedel*, Beyrut 1985, s. 29-45; İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu'l-Muhtasar İbnü'l-Hâcib* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke 1986, I, 286-452.

32 Bkz. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmü'l-Edille* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 2001, s. 34-47, 50-60, 442-464; Pezdevî, Ebu'l-Hasan b. Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerim b. Mûsâ b. İsâ b. Mücâhid Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *el-Usûl (Kesfû'l-Esrâr içinde)*, *el-Usûl*, I, 389-446, 453; IV, 379-391; Serahsî, *el-Usûl*, I, 60-73.

33 Hüküm ve kısımları ile ilgili konular için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 123-131, 149, 156-157, 168, 171-189; IV, 9; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.49, 67-93, 371-387; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 304-392, 447-585; II, 543-618; IV, 283-391; Serahsî, *el-Usûl*, I, 26-59, 78-99, 110-124; II, 300-332.

Mütekellimûn'ün ilklerinden olan Bâkullânî et-Takrîb ve'l-İrşâd adlı eserinde ahkâm-ı hamseyi tanımlarıyla birlikte husun-kubh ana başlığının altında alt başlıkla ayrı ayrı incelemiştir. Onun tanımlarında yine mütekellimûn ekolünün karakteristik özellikleri hakim gözükmemektedir. Sözelimi, bahse konu kavramları, onlara bağlanan müeyyideler açısından tanımlama yoluna gider. Vacip, "terki halinde kınama (levm), ve kötüleme (zemm) gereken fiil"³⁴dir. Nedb "Yapılmaması halinde kınama ve günah (me'sem) gerektirmeyen emr"dir.³⁵ Mubah, "İşlenmesine Şari tarafından izin verilen, yapılması veya yapılmaması halinde zem ve medih gerekmeyen fiil"dir.³⁶ Bâkullânî'nin mekruh'u tanımlamasında ise tam bir netlik görülmektedir. Zira o, mekruh için birkaç tanım vermektedir. Buna göre mekruh, a) "Yapılması yasaklanan bir fiil"dir. b) "Yapılması terkinden efdal olan ve yapılmasında sevap, terkinde sevap olmayan şey. Sözelimi kuşluk namazının terkedilmesinin mekruh olması gibi". Bu anlamda mekruh mendupla aynı anlamı taşımaktadır. Burada mekruhun olumlu anlam taşıması da ilginçtir. c) Hükmünde ihtilaf edilen vasıf. Kullanılmış suyla alınan abdestin vasfı gibi. Bu tür suyla abdest almanın cevazında ihtilaf olduğu için mekruhtur.³⁷

Mütekellimûn ekolündeki ilk dönem müelliflerinden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî³⁸ (v. 436/1044) ahkâm-ı hamse konusunu "el-keîâm fi'l-ef'âl" ana başlığında ve "bâbu fi zikri fusûli'l-ef'âl"³⁹ alt başlığında incelemektedir. Burada kelâmî ekolün sistematikleşme sürecine girdiği ve konuları daha alt başlıklar halinde incelemeye fukaha ekolünden önce başladıkları görülür. Zira ahkâm-ı hamse, fukaha geleneğinde teklifi hüküm (el-ahkâm et-teklifiyye) başlığı altında daha sonraları ele alınmaya başlamıştır. Şunu da vurgulamak gerekir ki, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ahkâm-ı hamse'ye ilişkin sözü geçen kavramları hüsun-kubuh nazariyesi bağlamında ele almaktadır. Sözelimi haram ve mekruh kavramları için "zekera's-şeyh Ebû Abdullah enne ehle'l-İrâk yukassimûne'l-kubha ile'l-muharram ve'l-mekruh= Şeyh Ebû Abdullah Irak ekolünün kubhu haram ve mekruh şeklinde taksim ettiklerini söyledi" ifadelerini kullanmakta, olumlu olan teklifi hükümleri "hasen" çerçevesinde mütalaa etmektedir.⁴⁰

Ahkâm-ı hamse, Ebû Hüseyn el-Basrî den itibaren belli bir tasnif içinde ele alınmamakla birlikte tam olarak kullanılmaya başlamıştır. Basrî, günü-

34 Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 293.

35 Bâkullânî, *age.*, I, 291.

36 Bâkullânî, *age.*, I, 288.

37 Bâkullânî, *age.*, I, 299-300. Daha sonra görüleceği üzere, mekruhun tanımındaki bu bulanıklık Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar devam edecektir.

38 Ebû Hüseyn el-Basrî Aristo'dan yaptığı çeviri ve şerhlerle tanınan Yahyâ b. Adî'nin öğrencisidir. Ünlü Hıristiyan filozof İbnü's-Semh'ten de felsefe, matematik, astronomi ve kimya okumuştur. Akgündüz, Ahmed, "Ebû'l-Hüseyn el-Basrî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 327. Eğer Schacht'ın tezi isabetli olsaydı, Basrî, gördüğü eğitim üzerine doğrudan ahkâm-ı hamse'ye ilişkin terimleri Grek felsefesinden bir bütün olarak aktarır. Ancak onun eserinde böyle bir şey görülmektedir.

39 Ebû Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, I, 334.

40 Ebû Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, I, 335.

müze kadar ulaşan Mu'temed adlı eserinde Şeyh Ebû Abdullah'tan⁴¹ nakilde bulunarak, Irak ehli'nin kubhu (kötüyü) "muharram" ve "mekruh" kısımlarına ayırdıklarını,⁴² yine farz ve vacip ayırımı yaptıklarını⁴³ haber vermekte, vacibin tahyir (vacip ale't-tahyir veya ale'l-bedel), aynı-kifâi (el-vâcib ale'l-a'yân-el-vâcibât ale'l-kifâye) ayırımına gittiklerini ve kendi mensup oldukları ilmi gelenek ve mesleğin haricindeki alimlerin vacibi muvassa'-mudayyak (geniş vakitli-dar vakitli) şeklinde bir tasnife tabi tuttuklarını da belirtmektedir.⁴⁴ Yine mubah, müstehab, nefl, tatavvu, nedb⁴⁵ kavramlarını kullanmakta, vacibi el-vâcib ale'l-muayyen ve'l-muhayyer (belli vacip-seçenekli, vacip) kısımlarına ayırmakta ve yer yer sözünü ettiği kavramların tanımlarını vermektedir. Söz gelimi, muharrem için "en lâ yuf'ale=yapılmaması", mekruh için "mâ lâ be'se bi fi'lihi=yapılmasında beis olmayan", nedb için "ve min hakkı'n-nedbi en yestehıkkas-sevâbe ve'l-medha bi fi'lihi=yapılması halinde sevap ve övgüye hak edilmesi nedbin özelliklerinden"⁴⁶ tanımlarını vermektedir. Yine Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, muhayyer vacibi "el-vâcib ale'l-bedel" diye adlandırmakta ve bu tür vacibi bir takım gerekçelerle kabul etmemektedir.⁴⁷

İlk dönem mütekellimûn usûlcülerden olan İmamü'l-Harameyn Cüveynî ise, ahkâm-ı hamse'yi emir ve nehiy konusunu inceledikten sonra "fi ma'nâ'l-ahkâmî's-şer'iyye" başlığında ahkâm-ı hamseyi vücûb, hazr, nedb, kerahiyye, ibâha şeklinde sıralayarak vermiştir. Ne var ki onun burada verdiği tanımlar muhteva itibarıyla ahkâm-ı hamsenin her birine bağlanan hukukî sonucu ifade etmektedir. Meselâ, vacip için "hüvellezî yestehıkkul-mükellef el-ıkâba ale terkîhi=mükellefin terk etmesi halinde cezayı hak ettiği şey" veya "el-vacibû mâ tûadü'llahi Teâlâ ale terkîhi bi'l-ıkâbı=vâcib, Allah Teâlâ'nın terk edilmesine ceza vereceği (amel)" tanımlarını nakletmekte ve kendisi bu tanımları problemlili bulduğu için sonunda "el-vâcib ennehü'l-fi'lü'l-muktedâ mine's-şâri'illezî yülâmü târikühü şer'an=vâcib, Şâri' tarafından yapılması istenen, terk edenin şer'an kınanacağı fiil" biçiminde tarif etmektedir.⁴⁸ Cüveynî, vacib-i muhayyer ve vacib-i mudayyak kavramlarını kullanmakla birlikte onların tanımlarını yapmamaktadır.⁴⁹ Cüveynî mendubu "yapılması talep edilen, terkine kınama

41 Ebû Hüseyin Basrî'nin Şeyh Abdullah olarak zikrettiği kimse Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) olabilir. Fıkıh usûlüne ilişkin *el-Usûl ve nakdül-fütüyâ* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır. Hakkında bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 84.

42 Ebû'l-Hüseyn, el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-fikh*, (tahk. Halil Meyyis), Beyrut 1403, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 335.

43 Ebû Hüseyin el-Basrî, *age.*, I, 340.

44 Ebû Hüseyin el-Basrî, *age.*, I, 336.

45 Ebû Hüseyin el-Basrî, *age.*, I, 337-339.

46 Ebû Hüseyin el-Basrî, *age.*, I, 335.

47 Ebû Hüseyin el-Basrî, *age.*, I, 84-85. Bilindiği üzere Ebû Hüseyin el-Basrî, aynı zamanda Mu'tezilî bir kelamcıdır. Genellikle Mutezilî usûlcüler muhayyer vacibi kabul etmezler.

48 Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebî'l-Meâli Abdü'l-Melik, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*, (talik ve tahrir, Salah Muhammed b. Uveyzah), Beyrut 1997/1418, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 106-107.

49 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 78-79.

gerekmeyen fiil” olarak tanımlarken, mubahı “iktiza ve zecr olmaksızın Şâri’in yapılıp yapılmaması arasında serbest bıraktığı fiil” olarak tanımlamıştır. Mahzur (haram) ise, Şâri’in yasakladığı, işleyenin kınandığı fiil”dir. Mekruhun tanımının tartışmalı olduğunu ifade eden Cüveynî mekruhu “yasaklanan ancak işleyenin kınanmadığı fiil” şeklinde tarif etmiştir.⁵⁰

Belirtmemiz gereken önemli bir husus, Mutezile’nin söz konusu kavramlardan muhayyer vacibi kabul etmemesidir.⁵¹ Dikkat çekici bir diğer nokta ise, terminolojideki inceliklerdir. Genelde mütekellimün usûlcüleri “haram” ifadesi yerine “mahzur” kavramını kullanırlar.

Ahkâm-ı hamse’ye ilişkin kavramların gelişimi ve kullanımı mütekellimün ekolünde bu minvalde olmakla birlikte, içeriklerinin tam olarak doldurulmasının Gazzâlî ile başladığını söyleyebiliriz. Nitekim ahkâm-ı hamse’nin detaylı ve sistematik taksimatının, “hükümün kısımları” şeklinde müstakil bir başlık altında, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak mütekellimün mesleğine göre kaleme alınmış olan Gazzâlî’nin el-Mustasfâ adlı eserinde görmek mümkündür. Bu nedenle mütekellimün yöntemine göre kaleme alınan usûl eserlerinde yapılan taksimatın temel kaynağının Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) el-Mustasfâ isimli eseri olduğu söylenebilir. Gazzâlî’nin zikredilen eserinde önemli ölçüde gelişmiş hale gelen söz konusu taksimat⁵², daha sonraki her iki metoda göre telif edilmiş eserlerde (farz-vacip taksimatı hariç) istikrar ve süreklilik arzeden bir kalıp haline dönüşmüştür. Görüldüğü üzere bu konuda belirleyici adım Gazzâlî tarafından atılmıştır.⁵³

Hanefilerden elimize geçen ikinci usûl eseri olan Debûsî (ö. 430/1039), ahkâm-ı hamseyi azimet ve ruhsat başlıkları altında ele alan sonraki Hanefî alimlerinin aksine konuyu “el-kavlü fi menâzili’l-meşrûât hakkın lillâhi Teâlâ ve beyâni ahkâmihâ=Allah hakkı olarak ortaya konmuş hükümler ve açıklaması” şeklinde bağımsız başlık altında incelemiştir. Debûsî başlığında söz konusu hükümlerin Allah hakkı olduğuna vurgu yapmıştır. Debûsî burada farz, vacip, sünnet ve nafilenin tanım ve hükümlerini vermiş, olumsuz bildirimleri ele almamıştır. Burada dikkat çeken bir diğer husus, ahkâm-ı hamse için ne efâl-i mükellefîn ne de ahkâm-ı hamse kavramlarının kullanılmadığı, bunun yerine Bâkullânî de de görüldüğü üzere “meşrûât” başlığının kullanılmış olmasıdır.⁵⁴ Muhtemelen bu yüzden de, Debûsî’de ahkâm-ı hamse’nin tanım ve muhtevası tam olarak olgunlaşmamıştır. Farz için “Allah’ın bize gerekli kıldığı

50 Cüveynî, *age.*, I, 107.

51 Ebû Hüseyin el-Basrî, *el-Mu’temed*, I, 330.

52 Bu taksimatın Gazzâlî gibi mütekellimün metoduna mensup bir usulcî tarafından geliştirilmiş olması ile bu metoda mensup hukukçuların usulün teşekkülünde furudan değil, doğrudan naslardan hareket etmeleri arasında da bir bağlantı düşünülebilir.

53 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 66.

54 Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 77.

ve ölçüsünü belirlediği, bize levh-i mahfuzda yazılmış (farz kılınmış) şeylerdir” tanımını yapmıştır. Ona göre vacib, “kendisi ile amel gerekliliği hususunda mektubât (farzlar) gibi olup, ilim ifade etmeyen haber-i vahidle bağlayıcılığı sabit olan şeydir” şeklindedir.⁵⁵ Sünnet ise, “Yurâdu bihâ tarâiku'd-dîni immâ li'r-Rasûli bi kavlihî ev fi'lihi ev li's-sahâbeti=Peygamber veya sahabe-nin kavli ve fiili din yolları(tarâiku'd-dîn)/hükümleridir”.⁵⁶ Sünnet tanımında Debûsî ilginç bir şekilde sahabenin kavli ve fiili tasarruflarını da sünnet kapsamı içine dahil etmiştir. Nafilenin tanımının ise diğer tanımlara göre gelişmiş tanım olduğu görülür. Nafileyi “kulun farzlara ve meşhur sünnetlere ilaveten yaptığı ibadetlerdir” şeklinde tanımlamıştır. Tatavvu'nun ise nafile ile benzer/eşanamlı olduğunu (nazir) söylemiştir.⁵⁷ Debûsî olumlu bildirimlerin tanımlarını verdikten sonra hükümlerini bildirir. Farzın hükmü kalben kuşkusuz inanmak, bedenen amel etmektir. Aksi takdirde kul inkarı halinde küfre ve amelen terki halinde isyana düşmüş olur. Vacibin hükmü ise, “bedenen amel hususunda farzın hükmü, ilim (bilgi) konusunda ise sünnetin hükmü gibidir.”⁵⁸ Sünnetin hükmü “kuldun yerine getirilmesinin istenmesi, farz ve vacip olarak telakki etmeksizin, küçümseyerek terk edenin kınanmasıdır. Zira onun en alt derecede olanı Rasûlullah ve sahabenin yoludur.” Nafilede ise, işleyene sevap, terk edene kınama yoktur.⁵⁹ Debûsî, olumsuz bildirimler olan haram ve mekruh ile mubahın tanımlarına yer vermemiştir.

Diğer yandan Hanefî ekolünün ileri gelen usûlcülerinden Pezdevî'nin (ö. 482/1089) usûlü fukâha geleneğinde o zamana kadar kaleme alınan usûl eserleri içinde en güzeli ve en doyurucusu kabul edilmektedir.⁶⁰ Pezdevî teklifi hükümlerden olumlu olan farz, vacib, sünnet ve nâfileyi azimetin kısımları olarak azimet ve ruhsat bahsinde ele almaktadır. Pezdevî burada Debûsî ve Serahsî'den ayrılmaktadır. Halbuki bu iki alim konuyu “meşrûât=hükümler” başlığında ele almaktadırlar. Pezdevî burada sözü geçen terimlerin tanımlarını vererek hükümlerini anlatmakta ve bunları “usûlü'ş-Şer'=Şeriatın kökleri” olarak adlandırmaktadır. Pezdevî'de farz, “ziyade ve noksanlığa ihtimali olmayan, şüphe götürmeyen delille sabit olan mukadderat”⁶¹, vacip ise, “şüpheli bir delille gerekli olan şey”⁶² şeklinde tanımlanmıştır. Ancak talebin olumsuz olduğu teklifi hükümlerden “haram ve mekruh”tan söz etmemektedir. Diğer yandan Pezdevî, mudayyak vacip şeklinde zikretmeksizin “bâbu taksîmi'l-me'mûru bih fi hükmi'l-vakt=hükümün vakti bakımından emredilen şeyin tak-

55 Debûsî, *age.*, s. 77.

56 Debûsî, *age.*, s. 78.

57 Debûsî, *age.*, s. 78.

58 Debûsî, *age.*, s. 78.

59 Debûsî, *age.*, s. 79.

60 Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, (çev.: İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 35.

61 Pezdevî, *Usûl*, II, 620.

62 Pezdevî, *age.*, II, 621.

simi” başlığında vacibi mutlak ve muvakkat kısımlarına ayırmaktadır.⁶³ Yine başka bir vesile ile muayyen-muhayyer ve mutlak-mudayyak vacibe örnek vermekle birlikte, kavram olarak sözü geçen terimleri zikretmemektedir.⁶⁴ Pezdevî, ibaha ve nedb kavramlarını masdar olarak kullandığı gibi, “mendub”, “mubah”, “icâb” şeklinde de kullanılmaktadır.⁶⁵ Pezdevî sünnete, “dinde tutulan bir yolun ismi”, nafiye de “Şeriatın vaz ettiğine eklenen bir fazlalık”⁶⁶ şeklinde tanım getirmiştir.

Hanefî usulcülerinden Serahsî (v. 483 veya 490?/1090 veya 1097) usûlünde farz, vacip, sünnet ve nafîle kavramlarını meşrûat (normlar/hükümler) (faslün fî beyânî'l-meşrûât mine'l-ibâdât ve ahkâmuhâ=ibadet normlarının açıklaması ve hükümleri) başlığı altında konu edinmekte ve tanımları bu başlık altında vermektedir.⁶⁷ Serahsî'nin bu hususta Debûsî'den etkilendiği söylenebilir. Emir başlığının altında emr'in mucibi (mûcebû'l-emr) konusunda ise mendup ve mubah kavramlarının tanımlarını vermektedir.⁶⁸ Serahsî'nin farz tanımı Pezdevî'nin tanımıyla aynı ifadeleri taşımaktadır. Başka bir yerdeki farz tanımında onu “kesin bir delille sabit olan, amel etmeyi ve kesin bilgiyi gerektiren şey” olarak tanımlamaktadır. Vacibi ise, “Şer'an edası lâzım olan, haram ve helale ilişkin şeylerde terki gereken....ameli gerektiren bir delille sabit olmakla birlikte, rivayetinde şüphe olması itibariyle yakîn bilgi gerektirmeyen hüküm” şeklinde tanımlamaktadır. Onun bir diğer tanımı ise mütekellimün ekolünün vacip tanımlarına benzemektedir. Bu tanımda vacip, “yapanın sevap aldığı, terkedenin ise cezayı hak ettiği şey” olarak belirtilmektedir.⁶⁹ Sünneti ise “Şer'an, Rasûlüllah'ın ve kendisinden sonra Sahabe'nin koyduğu yol” olarak tanımlamaktadır.⁷⁰ Mendup da “yapmakla sevap kazanılan, terkedilmesinde ceza olmayan şey” olarak ifade edilir. Serahsî de Pezdevî gibi haram ve mekruhun tanımlarından söz etmez. Fukahâ mesleğinde Serahsî'ye kadar olan dönemde kavramlar emir, nehiy, bazen Pezdevî'nin usûlünde olduğu gibi azimet-ruhsat bahislerinde incelenmekle birlikte, sistematik olarak teklifi hükümlere ilişkin müstakil başlık altında ayrıntılı olarak ele alınmadıkları gözlemlenir.

Ahkâm-ı hamse'nin olumlu hüküm içerenleri fukaha geleneğinde “emr” konusu içinde incelenmekte, teklifi hükümlere ilişkin olarak müstakil bir başlık altında ele alınmamaktadır. Muhtemelen bize kadar ulaşmayan önceki eserlerde de durum bu şekildedir. Halbuki mütekellimün ekolü, söz ko-

63 Pezdevî, *age.*, I, 213.

64 Pezdevî, *age.*, II, 229-230.

65 Pezdevî, *age.*, I, 134, 138.

66 Pezdevî, *age.*, II, 622.

67 Serahsî, *Usûl*, I, 110-115.

68 Serahsî, *age.*, I, 15, 17.

69 Serahsî, *age.*, I, 17, 111.

70 Serahsî, *age.*, I, 113.

nusu kavramları “aksâmu'l-hüküm=hükümün kısımları”, “el-muharremât ve'l-mubâhât=haramlar ve mubahlar”, “bâbu fi zikri fusûli'l-ef'âl=fiillerin kısımları” ve “fi ma'nâ'l-ahkâmi's-şer'iyye=şer'i hükümlerin anlamları” gibi müstakil başlıklar altında incelemektedir.

Diğer yandan teklifi hükümlerin (ahkâm-ı hamse) muhteva ve tanımları ana iki ekole mensup hukukçular tarafından farklı bir şekilde açıklanmış ve tanımlanmıştır. Müttekellimün mesleğine mensup alimler, iktiza kavramı çerçevesindeki hükümleri, talebin yerine getirilmemesine bağlanan yaptırımın niteliğini göz önünde bulundurarak tanımlarlarken, fukâha ekolü talebin bağlayıcılığını ve hükümün dayanağı olan delilin sıhhatini esas almışlardır. Müttekellimüne göre, mükellefin yerine getirmemesi halinde cezaya ve kınamaya (ıkâb ve zem) maruz kaldığı talebe icab; talebe bağlanan sonuca vucûb ve talebin yöneldiği fiile vacib; yerine getirilmemesi halinde herhangi bir kınamanın söz konusu olmadığı fiile mendup, ilgili talebe ve bağlanan sonuca da nedb denilir. Yapılmaması talep edilen, fakat yapılması halinde kendisine ceza ve kınamanın yöneldiği talebe tahrîm, talebe bağlanan sonuca hurmet ve fiile harâm (mahzur); yapılmaması halinde de mükellefin kınanmadığı fiile mekruh, talebe ve talebe bağlanan sonuca da kerahet denilir.⁷¹

Fukaha mesleğini takip eden usulcüler ise, nasslardaki açıklık derecelerine uygun biçimde bağlayıcılığı esas alarak tanımlama yoluna gitmişlerdir. Bunun yanında onlar delillerin zannî olmasını da göz önünde bulundurdularından, fukaha ekolünün tasnifi beşli olmak yerine yedili olmuştur. Fukaha mesleğinin meseleyi inanç noktasından değerlendirmesi, esas itibariyle inanç ekolüne dayanan müttekellimünden gelmesi beklenirken fukaha ekolünden gelmesi de, ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

Bilindiği üzere Hanefî usulcüler hükümün dayandığı delilin zannî ve kat'î oluşu yönünden de meseleye bakmakta ve terimleri bu açıdan farz-vacib, haram-mekruh taksimine tabi tutmaktadır. Şer'in hükümün dayanağının niteliği ile ilgili olan ve itikadî yönü de olan bu ihtilafın ise, ne zamandan beri başladığı ve böyle bir ayırma gitmenin gerekçelerinin ne olduğu hususunda açık bilgilere ulaşamadık. Ancak bu konuda bir takım varsayımlarda bulunmak mümkündür. Buna göre Hanefîlerin böyle bir ayırma gitmelerinin temelinde, Ebû Hanîfe'nin aynı zamanda bir kelamcı olmasının etkin olduğu söylenebileceği gibi, genel olarak Hanefîlerin kavram hukukçuluğu⁷² yapmalarının da bir

71 Bağdâdî, Ebi Mansur Abdulkâhîr et-Temimî, *Kitâbu Usûliddîn*, Beyrut 1401/1981, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 199; a.mlf., *el-Fark beyne'l-Firak*, (tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1411/1990, el-Mektebetü'l-Asriyye, s. 347; Şirâzî, Ebû İshak İbrahim Ali b. Yusuf, *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkḥ*, Beyrut 1405/1985, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 159-160; Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkḥ*, I, 213-216.

72 Kavram hukukçuluğu, hukuk kavramlarının kesin bir biçimde tanımlanması ile hukukun ve hukuk dilinin kesinliği ve açıklığının sağlanmaya çalışıldığı bir yaklaşım şeklidir. Böylelikle sübjektif eğilimler ve ihtilaflar hukuk alanından uzaklaştırılmış olacaktır. Hukuk önermesi-

rolünün olduğu söylenebilir. Onlar kelâmi açıdan zannî delillerle sabit olan vacip ve mekruhu inkar etmenin küfrü gerektirmeyeceğini ileri sürerek aslında şüphe ile imanın bir arada olamayacağını⁷³, kat'î olmayan bir delil ile iman tesis edilemeyeceği gerçeğini vurgulamak istemiş olabilirler.⁷⁴ Hanefiler usûle ilişkin bir çok konuda epistemolojik açıdan farklılığı göz önünde bulundurarak amel-itikad (iman) ayırımına gitmelerine karşın burada, itikâdî sonuçlarını dikkate alarak amel-iman ilişkisini kurmuşlardır. Aynı şekilde fıkıh kavramları konusunda kavram hukukçuluğu yapan Hanefilerin, ahkâm-ı hamse söz konusu olduğunda da farz ve haram'ı kat'î delillere dayandırmaları, ayrıca vacip ve mekruh gibi iki farklı kavram geliştirmeleri, kavram hukukçuluğu ve kavramların tam olarak içinin doldurularak billurlaşması, noktasında kendi usûlleri açısından isabetli ve tutarlı bir tavır olmuştur. Çünkü belirli terimlerle düşünülmediği, kavramlar incelmediği takdirde, zannî delillerde olduğu gibi ihtilafların çoğalmasına zemin hazırlanmış olur. Öte yandan Hanefiler ortaya koydukları mekruh kavramıyla haramların alanını daraltmakta ve "Allah adına hüküm koyma"⁷⁵ yasağını çiğnememiş olmaktadır.

Beş değer hükümleri zamanla sınırları belirgin bir şekilde tanımlanıp her biri en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir. Başlangıçta Bakillânî'de görülen talebin olumsuz olduğu haram ve özellikle mekruh'ta içerik itibariyle muğlaklığın⁷⁶ Gazzâlî'ye kadar sürdüğü söylenebilir. Söz gelimi Gazzâlî (ö. 505/1111) mekruh için şunları söylemektedir:

"Mekruh lafzı fakihler arasında birkaç anlamda müştereken kullanılmakta olup, bu anlamlardan bazıları şunlardır:

a) Haram (Mahzur):

Şafii çoğu yerde "Bunu kerih görüyorum" demiş ve bununla 'haram'ı kastetmiştir.

b) Tenzihen yasaklanmış şey:

nin taşıyıcı temelleri olarak kavramların açıklanması ve kesinliğe kavuşturulması uygulama birliğinin sağlanması açısından, özellikle de hukuk güvenliği açısından ilgi gördüğü kadar hukukta standartlaşmayı sağlaması yönüyle de iş görmüştür. Kavram ve kurumların tanımlanıp belirginleşmesi hukuk uygulamalarındaki birlik kadar hukukun sistemleştirilmesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1996, s. 53-54; Işıktaç, Yasemin-Metin, Sevtap, *Hukuk Metodolojisi*, İstanbul 2003, s. 69-70. Hanefilerin furu alanında diğer mezheplerde olmadığı şekliyle mülkiyeti, rakabe mülkiyeti (çiplak mülkiyet) ve menfaat mülkiyeti şeklinde kısımlara ayırmaları, benzer şekilde usul alanında da batıl kavramının yanı sıra fesad kavramı ve istihsan kavramlarını ortaya koymaları söz konusu özelliklerine verilebilecek diğer örneklerdendir.

73 Hanefilerin şüpheye dayalı imanın kabul edilmeyeceği düşüncesi için bk. Beyazıade Ahmed Efendi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, (çev. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 113; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", (*İmam Mâturidî ve Maturidilik içinde*), Ankara 2003, s. 37.

74 Genel olarak Hanefilerin kelâmî görüşlerini fıkıh ve usûl-i fikhla ilgili eserlerde yansıttıklarına dair bk. Kutlu, *age.*, s. 21.

75 el-En'âm, 6/140; el-A'râf, 7/32; et-Tevbe, 9/29, 31, 37; Yûnus, 10/59-60; en-Nahl, 16/116.

76 Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşad*, I, 299-300.

Bu, yapılmasına ceza verilmediği halde, terk edilmesi yapılmasından daha hayırlı olduğu hissedilen şeydir. Bu anlamda mekruh, mendûbun mukabili olmaktadır. Nitekim mendub, yapılması terk edilmesinden daha hayırlı olduğu anlaşılan şeydir.

c) Yasaklanmış bile olsa, evlâ olanı terketme (terkü'l-evlâ):

Kuşluk namazının terk edilmesi böyledir....

d) Haramlığında şüphe ve tereddüt olan şey.⁷⁷

Mekruh genelde, kesin delille yasaklanan diğer yasaklara nazaran dinî karakteri daha az, yer ve zamana bağlı yasaklardır. Dolayısıyla mekruhun fiilin/eylemin mahiyeti ve yer ve zamanla ilgili olması, ahkâm-ı hamse içinde kapsamının en geç belirginleşen bir kavram olmasına yol açmış olabilir.

İnsanların ödevlerinin beş kategoride ele alınışını hicri V. asra⁷⁸ kadar götürebilmekle birlikte ahkâm-ı hamse'nin daha detaylı ve sistematik taksimatının, "hükümün kısımları" şeklinde müstakil bir başlık altında tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak mütekellimün mesleğine göre kaleme alınmış olan Gazzâlî'nin "Mustasfâ" adlı eserinde görmek mümkündür. Gazzâlî'ye kadar olan dönemde Mütekellimün mesleğine mensup alimlerin ahkâm-ı hamse kavramlarının bağımsız ve ayrıntılı olarak ele alınmaları hakkında fukaha mesleğine mensup alimlere bakarak önce davranmaları onların kural ve kavramların tespitinde fukaha mesleğinde olduğu şekliyle doğrudan fer'î çözümlere dayanmak yerine Kur'an ve Sünnet nasslarını esas almalarıyla açıklanabilir. Bilindiği üzere fukaha ekolünde usûl eserlerinin kaleme alınmasında amaç, öncelikli olarak bir yöntem ortaya koymak (usûl inşâsı) değil, yeni meseleler karşısında mezhep çizgisinde çözümlerin üretilmesinde kullanılacak usûlün belirlenmesi olmuştur. Mezhep görüşlerinin savunulması ve desteklenmesi de bahsi geçen ekolün gayeleri arasındadır. Dolayısıyla zikredilen hedeflerin öncelikli olması, Hanefilerin söz konusu kavramları incelemelerinin -mütekellimün mesleğine nazaran- gecikmesine yol açtığı söylenebilir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

İlk dönemlerden günümüze doğru geldikçe ahkâm-ı hamse'ye ilişkin konular ve ayrımların daha sistematik hale getirilmesi, kavramların netleştirilmesi ve inceltmesi şeklinde bir seyir takip ettiği görülür. Şayet Schacht'ın belirttiği gibi Stoa felsefesinden bir etkilenme söz konusu olsaydı, usûl alimlerinin felsefe tahsili görmüş olduğu kabulünden hareketle ilk dönemlerden itibaren kavramların ve sistemin netleşmiş, belirginleşmiş, incelmış ve tepeden

77 Bazı tasarruflarla bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 67.

78 Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 288-293; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, s. 199.

inme olarak karşımıza çıkmış olması gerekirdi. Oysa biz söz konusu kavramların olgunlaşmış tanım ve ayırımlarını ancak Gazzâlî'de görebiliyoruz. Kavramların gelişmesi ve billurlaşması konusunda belli bir süreçten geçilmiş olması, Schacht'ın tezinin isabetini zedelemekte ve kuşkulu hale getirmektedir. Tabii ki burada Gazzâlî'nin felsefecilere karşı olan tepki ve tavrı da, dikkate alınması gereken bir diğer husustur.

Gelişim süreci içinde ahkâm-ı hamse kavramlarının tanımlarında kısmi farklılıklar gözlemlenmektedir. Tarihi süreç içerisinde kavramların içerik ve formlarının bir seyir izlemesi ve V. asırda nihai formuna kavuşmaları, söz konusu kavramların başka bir kültürden iktibas edilmediğini açıkça göstermektedir. Bu nedenle ilk dönem alimlerinin Helen kültürüne aşina olmaları ve 'Beytü'l-hikme' yoluyla Grek felsefesi hakkında bilgi sahibi olmaları durumu ile ahkâm-ı hamseye ilişkin kavramların muhteva ve tasniflerinin belli bir seyir takip etmeleri arasında herhangi bir ilişki yoktur.

Schacht'ın teziyle ilgili diğer bir problemlilik nokta, Stoa felsefesinde ahkâm-ı hamseye paralel ve uygun bir tasnifin olmayışıdır. Stoa'cılıkta öne çıkan en önemli husus, ödev yapılı ahlaki vurgudur. Bu durum ise Kant felsefesiyle örtüşmektedir.⁷⁹ Fıkıh usûlünde olduğu şekliyle veya onu çağrıştıran biçimde bir ödev anlayış ve taksimini ise, Stoacılık üzerine kaleme alınmış eserlerde ve Stoa felsefesini temsil eden felsefecilerin görüşlerinde ve bunun yanı sıra felsefe tarihi kaynaklarında yaptığımız araştırmalarda tespit etmek mümkün olmamıştır.⁸⁰ Schacht'ın birkaç cümleyle ifade ettiği söz konusu tez, yalnızca varsayımlara dayanmakta, somut verilerle desteklenmemektedir.

Burada vurgulanması gereken bir diğer husus, Grek kültürüyle İslâm bilginlerinin karşı karşıya geldikleri ilk dönemlerde, Yunan ilimlerine olan güvensizliklerinden dolayı Ehl-i sünnet alimleri söz konusu ilimleri tepkiyle karşılamış ve insanları bu ilimlerden sakındırmışlardır.⁸¹

Öte yandan usulcülerin klasik eserlerde vurguladıkları bir diğer konu, beşeri fiillere ilişkin söz konusu nitelemelerin (ahkâm-ı hamse) kaynağının Kitap ve Sünnet oluşudur. Başka bir ifadeyle, söz konusu bölümler nasslardan ilham alınarak yapılmıştır. Nitekim Bakillânî konuyla ilişkin olarak, beşerî

79 Bu konuda bir çalışma için bk. Adnan Koşum, "Ahkâm-ı Hamse ile Kant'ın Ödev Ahlakını Ödev Yaklaşımları Açısından Karşılaştırma Denemesi", *Marife*, Yıl: 6, Sayı: 1, Bahar 2006, s. 77-95.

80 Stoa felsefesi ile ilgili çalışmalar için bk. Essential works of stoicism (edit. by Moses Hadas), New York, Bantam Books, 1965; Stoic and epicurean philosophers : the complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius (ed. Whitney J. Oates), New York : The Modern Library, 1957; The Stoic Philosophy of Seneca, Lucius Annacus Seneca ; trc. Moses Hadas, New York : W. W. Norton & Company, 1968; Brun, Jean, Stoa felsefesi = La stoïcisme, çev. Medar Atıcı, İstanbul 2003. İletişim Yayınları.

81 M. Süleymân Dâvid, *Nazarîyyetü'l-Kıyâsî'l-Usûlî, Menhecün Tecrübiyyün İstâmî, Dirâse Mukârene*, 1984/1304, y.y., Dâru'd-Da'Ve, s. 237.

davranışlara yönelik nitelermelerin İlahi iradeyle sıkı sıkıya bağı olduğunu, Kitap, Sünnet ve icma gibi deliller Şâri tarafından nasbedilmemiş olsaydı, adı geçen hükümlerin bilinmelerinin mümkün olamayacağını⁸² belirtmektedir.

İslâm alimlerinin Grek düşüncesinden etkilendikleri bir gerçektir ve bu etkilenmenin olması da bir noksanlık değildir. Zira kültür ve medeniyetler arası etkileşim normal karşılanan bir durumdur. Ancak bu etkilenme, salt bir etkilenmedir. İktibas/ reception şeklinde bir nakil söz konusu değildir. Daha da önemlisi iktibası gerektirecek bir durum da söz konusu değildir. Zira iktibastan söz edebilmek için Stoa felsefesinde ahkâm-ı hamseye benzer bir prototipin olması gerekir. Stoa felsefe ekolünde yer alan bazı felsefecilerde vacibe/teklife vurgu yapılmakta ise de yaptığımız incelemelerde ahkam-ı hamseye uygun düşen böyle bir sistematik şema tespit edebilmiş değiliz.⁸³

82 Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşad*, I, 173.

83 Aster, Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (çev. Vural Okur), İstanbul 1999, İm Yayın Tasarım, s. 275.